

文化の現象学へ ——社会的規範の現象学的生成——

貫 成人

本稿の目的は「文化」に関する現象学的分析の暫定的見通しをえることである。とはいえ、この問題設定そのものについて説明が必要だろう。第一に、知覚や論理、世界といった事柄を扱う現象学がどうして文化などといった大規模現象を扱うのか、扱わなければならないのか。第二に、文化という概念自体、あまりに多義的である。ここでは、まず‘文化’にまつわる議論を簡単に整理し、主な論点を取り出したあと（1）、この問題にかかわる現象学的分析装置を提示し（2）、文化をめぐる混乱に現象学の視点から整理を与える（3）。

1. 「文化」の困難

「文化」という語（注1）はさまざまな仕方で用いられる。一つの典型は、‘文学’‘音楽’‘芸術’‘劇場’などを指す場合であり、その対極に、人々の日常的振る舞い、作法、習俗などの‘生活様式’を文化とよぶ用法がある。文化人類学は後者を扱う。前者は「高級文化（ハイ・アート）」とよばれ、「低級文化（ロウ・アート）」「ポップカルチャー」と対比される。細かな相違まで含めれば、分野文脈ごとに異なる「文化」の定義は250以上に及ぶという（注2）。

だが、文化がはらむ問題は語義の多様だけではない。議論を簡潔にするため、高級文化の意味での文化₁と生活様式の意味での文化₂に限定し、それぞれにまつわる問題を瞥見しよう。

「日本はバレエやオペラにもっと力を入れなければ文化国家といえない」といった言い方がよくされる。この言い方には文化₁にまつわる諸問題が集約している。

第一に、文化を、卑しい世俗的日常を離れた、高貴な精神的営為のように受け止める常識的把握（注3）には問題がある。「文化の精華」と考えられる劇場芸術や絵画などの成立は、その背景にあった政治力学を考えなければ理解しえない。ルイ14世の主催したヴェルサイユ宮殿でのスペクタクルは、既に確立された権力機構を寿ぐ祝祭ではなく、まだ存在しない権力機構を整備し、強化する示威行動だった（アポストリデス）。ベートーヴェンをはじめとするドイツの‘文化的英雄’は、19世紀の国民国家創設の営みの中で作り上げられた表象だった（渡辺裕）。小国に分裂して

いたドイツ圏において「国民」意識を醸成するために、特定職能集団（「ドイツ狩猟連盟」「学生連盟」など）が組織されたが、その祭典で必ずと言っていいほどベートーヴェンの第九交響曲が演奏されたことが、文化的英雄としての彼の位置を不動のものとした（モッセ）（注4）。

そもそも‘文化’という語自体、政治性と切りはなしえない。三木清が言うように、ドイツという「後進国がいかにして自分の位置を主張するかという場合に、自分の文化を特にクルトゥールと称し…た…。…文化は国民的あるいは民族的というようなものと考えられてきた」（三木 595 頁）。こうした背景には、フランスの文明とドイツ的文化の対立がある。フランス語の「文明(civilisation)」は、もともと 15 世紀の宮廷社会における‘徳目’だった「礼節(courtoisie)」が、16-7 世紀に「礼儀(civilité)」に変じ、さらに 18 世紀に市民に普及して生まれた言葉だ。17-8 世紀のドイツ宮廷社会でも、フランスから輸入された「文明(Zivilisation)」が重視されていた。それに対する階級対抗戦術として知識人が旗印にしたのが「文化(Kultur)」だ。‘人類普遍のもの’としての文明に対し、文化は民族固有のものとして、‘墮落した宮廷’に対する‘道徳的文化’という理念がこめられる。カントの次の言葉はこの事情を理念として表明する。「われわれは学問と芸術によって高度に洗練されている(cultiviert)。…しかしわれわれをすでに道徳化されているとするにはまだ多くの欠陥がある。なぜなら文化(Cultur)の状態に到るためにはなお道徳性の理念を必要とするからである」（カント『世界公民的見地における一般史の構想』、1784）。以上の歴史的背景から、文化を称揚する態度そのものが、さまざまな政治的力学から生み出されたことがわかる。

第二に、文化国家をめぐる先の発言には、19 世紀以降の「世界-システム」（フランク）において相異なる文化圏同士のあいだで機能し、機能し続けている、表象・真理・権力を支配する言説レベルの政治力学が垣間見える（注5）。「欧米中心主義」「コロニアリズム」「オリエンタリズム」（サイード）などといった形で言説化されるこの力学の奇妙さは、‘オペラハウス’が東京にないことが問題になるのに、‘能楽堂’や‘歌舞伎座’がパリにないことが問題とされないことを考えてみればわかる。

一方、文化₂にまつわる問題群は、次の例からうかがえる。ドイツ人の半数は週一回しか入浴しないが、それを‘日本’的尺度から‘不潔’と断じられてもドイツ人は理解しえず、その習慣を改めることもない。‘日本人’はわずかの雨で傘をさすが、‘ドイツ人’はよほどの雨でも傘は用いない。これは、ドイツの湿度が日本より低いといった「合理的」根拠に基づくものではなく、傘をさすという行動様式（「文

化) がドイツにはないからである。いわゆる「日本人の働き過ぎ」がドイツ的尺度から批判されることがある。ここでは、ドイツ人が労働を生活のための苦痛とみなす傾向があるのに対して、日本では仕事を自己形成手段と見る傾向が強いといった(「文化」的)背景、さらに、ヨーロッパでは、何もしないで日々を暮らす、かつての「貴族階級」の生活への羨望がいまだに強く、そのため長期休暇という行動様式が自然に受け止められるのに対して、日本では、その生活を羨望すべき「上流階級」の存在感が希薄であるといった社会構造・心性上の相違に目を配らなければ実のある比較にはならない。こうした事例から、①ある「文化圏」の行動様式(文化₂)を包括的に評価する語彙そのものが、各文化圏に相対的であり、②問題となる行動様式が生まれた背景には、注意の目を向けられない過去の社会構造や心性の「沈殿」があるため、表面に現れた行動だけを取り上げて比較したり、評価することはできないことがわかる。まして、「ドイツ文化」「日本文化」といった全体を包括的、決定的に規定することは困難だ。「日本文化」の一部としての「日本語」、その「担い手」としての「日本人」、それが「息づく」場としての「日本」をそれぞれ特定することも容易ではない。酒井直樹によれば、そもそも「日本」「日本語」「日本人」といった本質は存在せず、本居宣長にしても近代以降のひとびとにしても、これこそ日本という実質を前にしていたわけではなかった。むしろ彼らは中国や西欧とは異なる「日本なるもの」があることをあらかじめ前提した上で、その内実を探し始める前対象化的投影に陥っていた。同じことは、欧米についても言える。同じ「フランス人」でも、高級官僚はロマン派のオーケストラ曲を好み、中小企業主はウィンナワルツを好むといった「趣味による差別化(ディスタンクション)」があり、行動様式(ハビトゥス)も異なる(ブルデュー)。

「民族」「国民」に固有のものとしての「文化」を前提してかかる態度はあまりにもナイーブだ。文化は、「民族性」や「精神性」「人類」といった何らかの同一者が自己実現してゆく過程や結果ではない。あらかじめ結論めいたことを述べれば、文化と言えものがあるとしても、それは、階層や地域、ジェンダーごとに細片化された微小力学が偶然作る方向性にすぎない。

そうとすると、われわれは「文化」についてどのように語ることができるのだろう。そもそも文化は「東京タワー」や「三宅島」のように対象として名付け、他と区別する諸特性を規定できるもの(「ノエマ的対象」)なのか。そのように考えれば、容易に、文化をその担い手とともに実体化する誤りに陥る。特定の文化もしくは文化一般について語るとき、それは現象学的意味における「対象」とならざるをえない。けれども、それがわれわれの経験において機能しているとき、はたして文化は

対象なのだろうか。対象でないとすればそれはどのように位置づけうるのか。文化が経験において果たす機能を明らかにすること、ここに現象学の責務がある。これまでの考察から明らかになったように、経験において‘文化という構造’がしめる位置のほか、自他の文化の区別が生じるメカニズム、政治的文脈において文化が構築されるメカニズムが、それぞれ解明されなければならない。

2. 文化の現象学・素描

晩年のフッサールが文化に分析の視線を向けていたことは、雑誌『改造』に寄稿した一連の論文に表れている。彼をこの主題へと駆り立てたのは第一次世界大戦によって疲弊した欧州への危機感と、遙か東方の「新興国家」日本への期待だったと言われる。

『改造』論文におけるフッサールは、文化を次のように規定する。「文化とは、その大元をただせば、理性的存在もしくは自由な存在としての人類へとさかのぼる概念である」(XXVII, 99)。「文化とは、共同化する人間の永続的営為によって形成され、共同体意識…の伝統に精神として存続する成果の総体である」(ibid, 21)。また、「純粋な文化は…規範を与える倫理的枠組みにおいてのみ可能である」(ibid, 42)。ここではまず、文化が人間の継続的営為によって「形成」されたものであるという点、またそれがあつた種の規範性と無関係ではないことに着目しよう。論理法則や事物的存在者がそうであるように、現象学の見地からするなら、文化や規範も、経験と無関係にあらかじめどこかに存在する制度や普遍者、自然などではなく、われわれの経験もしくは営みにおいて生成する(Cf. XXVII, 55)。あるいは、文化の内実がさまざまなレベルにわたる規範であるなら、規範が生成することにおいて文化も形成され、伝承されることになる。だが、規範が生成するとはどのようなことだろう。

規範の生成もしくは発生のメカニズムは、知覚と行為における規範性の現象学的分析に見ることができる。それぞれについて見てみよう。

□ 知覚における規範性

現象学的に言えば、事物の知覚とは、現出と理性定立、現出同士の整合性(Einstimmigkeit)を常に維持する自己調整システムである。道を歩いていて藪の中に動くものを認め、「サンカノゴイだ」と気づけば、ここで、藪の中の動体の現出によって「サンカノゴイ」という理性定立が行われる。自己調整は、ある事物に関する知

覚の開始時点における理性定立と一致しない現出が新たに生じたとき、過去の理性定立を逆行的に抹消し、新たな定立をおこなう「幻滅」とよばれる機構によって行われる。観察を続けた結果、問題の対象にサンカノゴイが持つはずのない特徴が認められれば、はじめの「サンカノゴイ」という定立が抹消され、新たに「デコイ」という定立がなされる。「…万人にとって存在するとは、そのものが存在しているという妥当性が維持されていることであり、その場合でもすでに人々はそのものが確認されるかもしれないし、否認されるかもしれないという二つに一つの状態にあることを承知している」(XXIX, 52)。知覚的存在者が「存在する」とは、このプロセスの中で抹消されないということなのであり、何らかの「決定的証拠」が与えられることでも、志向的相関から独立の「事物自体」に到達することでもない。

知覚のメカニズムにおいて、当該対象が「何」であるのかを規定するのが類型(Typus)だ(EU, 32)。類型によって、現在は与えられてはいないけれども与えられるはずの他の側面がどのようなものであり、またそれにアクセスするためには何が必要か、未規定な仕方規定される。類型の発生メカニズムは受動的綜合の分析によってたどることができる。

受動的綜合の核心をなすのは連合である。「現前するものが非現前のものを思い出させる」ことをフッサールは「連合」とよんだ。連合としては、あらかじめわたしの観察対象であったものが、別の対象を「おもいださせる」場合と、視野の中で注意の対象となっただけではなかったものが、とつぜん目を引く場合がある。狂言『鬼瓦』で田舎侍が寺の鬼瓦から目を離せなくなるケースだ。侍は、はじめなぜ自分の目がそこから離せないのか理解できないが、やがてその瓦が故郷に残してきた自分の古女房にそっくりであることに気づく。フッサールの言い方では、類似による連合から発した「喚起の力(affektive Kraft)」が、視野の中にあっても注意を向けられていなかったものを際立たせ(Abgehobenheit)、それによって鬼瓦についての知覚が成立する。ここでは、あらかじめ注意の対象となっている二つのもの、つまり鬼瓦と妻の顔を見比べたうえで、両者の類似を発見し、二つを関係づけるのではない。逆に、類似による連合の力が侍の目をそれまで意識になかった対象へと向けさせ、しかもその理由は後になってからしかわからない。それゆえこのメカニズムは受動的綜合である。

このような受動的綜合が類型発生の現象学的構造根拠だ。多様な物を次々に経験する中で、それまで注意を向けていなかったもの同士に類似による連合が働き、その結果、経験主体の目が引きつけられることがある。原宿を歩いていて、ふと歩行者の服装が目を引き、それを以前にも見たことに後から気づくケースである。その

服装は、目を引くがゆえに、ふたたび同じような歩行者が現れればさらに「目立つ」。一度成立した連合から「喚起の力」が「伝導」し、その結果その服装はわたしの視線に張力をおよぼすのである。やがてパンツの上にスカートをはいているその服装を「重ね着」ファッションなどとよぶことになる。こうして類型が成立する。類型は連合による際だち、喚起の力の伝導による張力の行使、その結果としての反復によって形成される。

類型が持つ張力の中には認識主体の身体運動をもたらすものもあるが、これについてはメルロ＝ポンティの分析が参考になる。テレビモニターについては、真横や真下、裏側などさまざまなアスペクトがありうるが、やはり正面から見たときにもっとも特徴はわかりやすい。こうした「典型的見え方」は反復によって形成されるが、一度それが形成されれば、それとは異なる位置にあるモニターの位置を直すなり、あるいは自分で体を動かすなりして、正面からのアスペクトを視野にとらえようとする。このような「移行の総合」をひきおこすようなアスペクトが「最適」なアスペクトである(PP, 146)。事物のさまざまなアスペクトは互いに等価ではなく、他のアスペクトに比べて、バランスや情報量などにおいてより豊かなものが最適となる。それ以外のアスペクトが与えられた場合には、最適なアスペクトを実現しようとする張力が生じる。最適なものは張力を持つがゆえにそれ以外のものに比べて反復される頻度が高くなり、類型としての規範性が強化される。類型は出現頻度が高く、また行為体にとってその内容が透明であるため「親近的」である。

類型は、事物の諸特徴の最大公約数としての「抽象物」とは異なる(Steinbock, 161f.)。抽象物は、出現した諸事物の平均値でしかないため新たな種類の個体が出現するたびに際限なく変形する。知覚や言語の意味としてこうした抽象物しか認めないのが心理主義である。この立場からすれば、意味や類型は規範性をもたず、事実との相違が生じたときには意味の方が誤りとされてしまう。渡り鳥の飛行ルートに関する経験則が、反則事例の発見によって変更されるのと同様である。心理主義的抽象物とは異なり、類型は規範性をもつ。しかしだからといってその規範性は経験と独立な「理念性」や「イデア性」にもとづくのではなく、経験の現場で形成される受動的総合と張力にもとづく。それゆえ、逆に類型もある仕方で変形可能だ。何かのはずみで、それまで出現頻度の少なかった事例が連合によって際だち、反復的に出現するようになると、類型は変化する。ここでは整合性を保持しようとする知覚の自己調整がメタレベルでおこなわれることになる。フッサールの目的論は、経験のシステム全体の破綻を回避し、整合性を保つことだけを「すべての形式の形式」とする「開かれた目的論」だが、調整は、類型の内容は温存した上で個別の理性定立を

改訂することによって行われる場合と、類型の内容を変更することによって行われる場合とがある。それが可能となるのは、類型がその都度の経験現場における受動的綜合によって、規範性を保ちながら開放的であることによる。

□ 行為の規範

行為の規範性としては、振る舞い方や挨拶といった日常のレベルのものと、倫理的決断を下すための価値といった非日常レベルのものがある。

倫理的規範性の場面では、受動的な綜合ではなく、各人の能動的な評価や判断、決断が基盤となるように思われる。実際、フッサールによれば、その都度どのような倫理的価値を追求すべきかに関して各人は自己決定しなければならない。

一方では、価値は価値づけと相対的である(XXIX, 31)ため、その都度の価値判断もしくは価値判断一般と独立に妥当する価値がどこかにあるわけではない。「絶対的完全性という理念とは逆に、相対的で徹頭徹尾人間的な人間という理念、その都度彼にとっての最善をつくす生という理念がある」(ibid., 34)とかれは言う。ところが、その都度最善を尽くすといっても、何が最善であるのかその「内容に関しては不完全にしか規定されない」ため、人は「可能な範囲内の最善(bestmöglich)」を尽くすしかない(ibid., 33)。この場合の可能な範囲には、価値の序列に関する判断のほか、その都度の各人の状況に関する知や計算も含まれる。知覚において幻滅の可能性が排除しえないように、倫理的行為においても、当初追求されるべきであると考えられた価値が後になって不適切だったと判明する可能性を排除することはできない(ibid., 30)。いずれにしても、その都度の各人の状況や知と無関係に「上から」押しつけられた理論的倫理は無効であり、各人は「自己原因(causa sui)」(ibid., 36)である。

ところが他方において、各人は自己原因であると言っても、決して原子論的最終的審級ではない。規範生成の現場は底が抜けており、また、決して独我論的なものではないからだ。

第一に、価値の序列を判断し、場面ごとに新たな規範を立ち上げるにしても、われわれはそれを無垢の状態で行うわけではない。「あらゆる体験、あらゆる作用、あらゆる認識行為、そして相関的にあらゆる認識や形成体は動機づけられており、その伝統を持つ」(XXIX, 343)。「わたしが意図し、何かを狙って行う行為もすべて動機づけられており、その個人的、共同体的生の背景と、…未知の歴史性からくる諸動機の未知の連鎖の地平をもつ」(ibid., 344)。わたしは常にすでに何らかの規範にもと

づいて経験や行為を行っているが、規範はその都度すでに存する伝統の連続的綜合に由来し、それによってわたしの経験や行為の地平は確保され、動機づけられる。伝統は足場(Boden)であり(XXIX, 51)、主題的に認知されず、対象化されない。「すべての伝統があらかじめ知られ、利用可能であるわけではない」「伝統は、それについて誰も知らなくても機能する」(ibid., 343)。伝統の連鎖には始めも終わりもない。「『われわれ人間』が表す無限の世代の連鎖には始めも終わりもない」(XV, 219、またXXIX, 37)。わたしの経験や行為の起点はわたしではないのである。

知覚や行為といったマイクロ・システムにおいて、その都度の行為体がおこなう飛躍は、伝承や環境世界、習慣などといった、対象化されることのない巨大システム内部での出来事である。そしてこの巨大システムとしての世界そのものも「決して固まっているものではなく」(XV, 212)、常に生成変化する「プロセス」(ibid., 209)である。

第二に、具体的行為における規範は決してわたし一人によって決定されるものではなく、複数の「わたし」同士の相互行為において創発的に形成される。

「おはようございます」という挨拶は、通常午前中にしか用いられないが、それを一日中用いる人々もいる。その人たちとつきあうようになったとき、初めは午後になってその挨拶をすることに抵抗を感じていても、やがて相手はその言い方をしているのに、自分だけ別の挨拶を口にするに違和感をもち、いつの間にか自分も周りに同調している。このメカニズムを解明するには、メルロ＝ポンティの装置が有効だ。かれによれば「わたしの現象的身体と他人の身体との間にはある内的関係がある」(PP, 405)。生後15ヶ月の嬰兒でも、指をかむわたしの真似をして指をかむ(PP, 404)「体位の受胎」がおこるように、二つの身体はひとつの「系(systeme)」をなす。相手の行動と自分の行動は、ひとつの系を作ろうとする張力をもつため、系を作らない行為を続けることは困難となり、行為の同調が成立する。

とはいえ、挨拶の例は局所的とはいえすでに規範が成立し、機能している場合である。そもそも規範が発生する場面ではどのようなことがおこっているのだろう。たとえばエスカレーターの片側を急ぐ人用にあけておく事例を考えてみよう。この習慣は、誰かが言い始めたわけでも、公的機関が誘導したわけでもなく、自然発生的に生まれた。この習慣を知らなかった人も、人々が一様にエスカレーターの片側に立ち、その横を急ぐ人がすりぬけていくのを見れば、当人の事情に応じて片側に立つか、あいてる側を歩くだろう。ここで人は、他者の身体や行為から、その身体が立ち上げようとしている世界を見て取り、それに参与している。メルロ＝ポンティによれば、他者の身体を見れば、その身体が実現しようとしている行為にとって

の意味を持つものとして彼の周囲の事物は再配置される。「他の身体は加工の場であり、世界‘観’の場である。そこにおいてそれまでわたしのものだった事物が処理される」(PP., 406)。他者の身体は、単なる一対象ではなく、その身構えや行為、その対象とともに一つの系を作っており、それはわたしを巻き込む。「知覚される身体の周りには渦が巻いていて、わたしの世界もそこに引き込まれ、まるで吸い込まれるかのようなのである」(同所)。

こうして「他者の身体とわたしの身体はただ一つの全体をなし、一つの現象の表裏となる」(同所)。複数の身体やその行動が一つの全体となる仕方としては、挨拶のような対面型、エスカレーターのような巻き込み型の他に、回避型とでもよぶべきものもある。駅の自動改札で、入り口と出口が指定されておらず、向こうからひとが来る場合、自分がどのゲートを通ればいいのかは、相手の動きを回避するように決定される。ここでは、向こうから来る相手の身体がどのゲートへの系を作っているかを見て取り、それを避ける方向へと自分の系が決まる。

身体の全体形成機能や相互行為による同調は、言葉遣いや服装の選択といったさまざまな場面で見られる。複数の身体の系の同調や回避といった調整によって行為の形が生まれ、それが事実的行為によって反復されることによって強化され、再生産されて規範性を帯びる。知覚における類型と同じ、反復による規範性の発生という構造がここにはある。わたしにとって他人を含む全体が「周囲環境(Umwelt)」であると同時に、他人にとってわたしを含む全体が周囲環境となるという「わたしの二重性」(XXIX, 240)の構造ゆえに、規範形成において各人はまったく受動的に参与するわけではない。いずれにしてもそこには、偶然のゆらぎや同調によって行為の型が生まれるというマイクロレベルの出来事に始まり、その反復、強化によってマクロの秩序が生まれ、さらにこのマクロの秩序によってそれ以降のマイクロの行為が制御される循環構造がある。

現場での反復が規範を強化し、主体を形成する構造を取り出したのはジュディス・バトラーだ。彼女は「ジェンダーという現実は遂行的」だと主張した(注6)。ジェンダーは何らかの自然的、個人的本質に由来するものではなく、諸々の「行為をあるかたちで繰り返すことによって作り出される」アイデンティティである(同、58)。該当する行為は個人独自のものではなく歴史的に規定されたものだが、その行為のスタイルからの「逸脱には罰がもたらされる」(同、61)ため、各個人は生き残りの「戦略」としてそれを引き受けざるをえず、しかも各個人が繰り返すことによるのみその行為のスタイルと意味は確立され、強化される。こうして行為は「意味を構成するものと、意味がそれを通して遂行あるいは実践されるもの」(同、60)

という二義性をもつ。

こうしたメカニズムは、ドーキンスの「文化遺伝子（ミーム）」を批判するにも有効である。ある地域や時代における人々の行為が互いに似ており、世代を越えて伝承されること、すなわち文化が拡がることは、各人の行為の型が相互行為の調整や模倣などによって形成されるメカニズムによって理解しうるものであり、個体同士でやりとりされるという実体的「遺伝子」や「DNA」を想定する必要はない。

フッサールにとってもまた規範は、誰かの意図や希望にもとづいて形成されるのではない。「人として規範に適合している(normal)のは、自分のことを“みんな”という言葉で具体的に理解する者、同一の歴史的生活世界を共有し、誰にとってもなじみ深い、決してすべてにわたって明らかであるわけではない形式構造によって規定されている、開かれた人間の共同体に属している者である。規範に適合した者は、規範的共同体の中で、またそのおかげで規範的である」(XV, 142)。規範は、いかなる当事者の意図とも希望とも無関係に創発的に形成され、創発的に形成された規範は主体の構造を決定する(注7)。相互行為や模倣によって一定の行為の型を身につけ、それが身体や思考の習慣となることによって各自の「人格」が形成されるからだ。「人間に関する規範性とは、外から記述可能であるような様式を指すのではない。それは、生きている人格の統一、内的な統一である」(ibid., 154)。「われわれ」の共同体が変化すれば、その中でわたしも変化せざるをえない(cf. XXIX, 240f.)。

わたしにとっては自分に身近で「親しみ深い」規範が、行為や判断の土台となる。こうした規範が形成される場所にわたしは帰属し、経験の仕方、自然の事物を把握する仕方、人生の目的、あらゆる意味での信念、習慣、振る舞い方、伝統などはこの場所によって規定される(Cf. XV, 214)。伝承による意味受容や規範の受容、他の「わたし」との相互行為における規範生成、その習慣化などによって、わたしの行為可能性(Ich kann)は形成され、増強され、制限される。このような行為可能性は非対象的であり(われわれは、自分が漢字をいくつ知っているかを知らない)、自分を動機づける伝統も、その都度の規範の発生も主題化されない。主題化されることなく各人が生き、各人の行為を規定している場所、それが機能している限りにおける文化である。

□ 自他の受動的発生

決して対象化されることなく生きられている場所が文化だが、それは異文化と出会うとき対象化される。この問題をフッサールは、「故郷(Heimwelt)」と「異邦

(Fremdwelt)」の問題系において扱っている。異邦とは、わたしに馴染み深い規範とは異なる規範にしたがい、その結果、わたしとは「異なる経験、異なる自然環境、異なる人生の目的、すべてにわたって異なる確信、異なる慣習、異なる実践的振る舞い方、異なる伝統の人々」(XV, 214, cf.624)からなる世界だ。異邦と故郷は次のような特徴をもつ。

第一に、故郷と異邦とは、どちらが第一義的というわけではなく、同時発生的である。「[異邦人が構成されること、]まさにそのことによって、わたしやわれわれにとって、“われわれ固有の”郷土の同胞、民族共同体、われわれの文化世界…が構成される」(XV, 214)。また、「この世界がまずもって故郷として際だつ(zur Abhebung kommen)のは、別の故郷がともに地平にあるときである」(ibid., 176 Fn., 216, z.22-26) (注8)。ここでフッサールが「際立ち」という受動的綜合の術語を用いていることに注意しなければならない。自分たちと異なる者と、自分たちの区別は、能動的に引かれるのではなく、図が地に対して際立つように、受動的に際立つ。

第二に、故郷と異邦とは通約不可能である。「わたしはこの新たな環境世界を故郷とする(*beheimatet*)ことはできない」(XV, 625)。それぞれは異なる伝統からなり(ibid., 633)、それぞれの学問も通約不能である(ibid., 628)。異なる文化が通約不能であることは、生きられた場所としての各文化における規範生成がそれぞれの現場性と履歴性をもつからだ。「各文化はそれぞれ型、変化の中で堅持される形態をもつ」(XV, 142, Fn)。その結果、異邦は「根源的な接近不可能性、理解不可能性における接近可能性」(ibid., 631)に他ならない。

第三に、異邦は理解不可能だが、だからといって「狂っている(*verrückt*)」「異常なものではない。それぞれはそれなりに首尾一貫している。異邦の住人は「異他的ではあるが、かれらの共同体の生においては首尾一貫して経験される世界の主体」(XV, 214)である。それが理解不可能なのは、わたしにとって「計算可能」(ibid., 210)でなく、またコミットもできない(「わたしの信念を維持するなら、彼らの信念は‘迷信’である」ibid., 217)からだ。

第四に、故郷と異邦の境界は流動的で、相互嵌入的である。類型によって、各状況でどう行為すればいいのか、何が正しく、何が間違っているのかは規定されるが、「市場には市場の真理というものがあり、商品や商取引の都合によって商習慣は異なる。それぞれ規範性は異なり、その中でなにが正しく、なにが間違っているかがきまる。こうした類型は言うまでもなく流動的であり、一つの国の中でも土地ごとに異なる。一つの国の中にも故郷と異郷の相違はある」(XXIX, 8-9)。同じ世界の中にも、階層や男女差、地域により多くの規範が分立し、それどころか、複数の規範

が存立して葛藤を引き起こすことは一個人の内部にも生じる(ibid., 236)。

ちなみに異邦がわれわれにとって接近不可能なものに止まることから死の超越論的機能を解明することができる。一般に存在者は「その地平の指標(Index)である。すなわち、あらかじめ私にその大枠が示され、実行に移すことが可能な能力の指標である」(XV, 203)。ところが、異邦の「存在地平は、異他性という形式においてのみ知られており、その環境世界の理解には指標しかない」(ibid., 217)。「存在するもののすべてに誰もが接近可能であるわけではない」(ibid., 227)。なぜか。「私の能力は限定されている。…とりわけ誕生と死の世界で私は時間的に有限の生しかもたない。…それゆえ自分にとっても自分の故郷の人々にとっても限りなく遠いものがあり、そこに到達すればたしかに現出は増えるかもしれない。けれどもそれは、ここで獲得されたスタイルによって現実に実現しうる対象の指標ではない」(ibid., 207)。こうして死の可能性は、異邦と故郷を截然と区別する構造を超越論的に確定するという意味で、超越論的機能を持つ(ibid., 172) (注9)。

以上は、自他の区別の受動的発生メカニズムだった。ところが、自他の区別は、これとは異なる仕方ではかれることもある。いわば「能動的」、構築的なそのメカニズムを見てみよう。

□ 文化の対象化 —歴史による構築—

故郷を一つの完結した対象、すなわち国家として構築するのは歴史記述である。「歴史記述にはより高次の人間のあり方を作る機能がある。…人は各自、人間的空間をもつ…、このとき空間とは人格的共存の普遍的形式である。人は常にこうした地平を全一性の地平として持つ。…この全一性は国家のそれである」(XXIX, 5-6)。ここでフッサールは、歴史物語が共同体の共通の記憶を言語化し、それによってその成員のアイデンティティを形成するという物語行為論の立場を先取りしている。同じ機能は記念碑や墓碑銘、文学、国歌なども果たす(ibid., 5, 40)。

国家共同体においては「表象や思考、価値づけ、行為、創造」(ibid., 5)などが共有され「国民としてのわれわれ」が成立する。「国民の総体は、各人にとって“われわれ”という形式で意識され、それはすなわちわたしと他のすべての同国人が閉じた全一性のうちにあることを意味する」(ibid., 6)。逆に国家とは、「閉じた人格性の総体(Allpersonalität)」である(ibid., 58)。このようなメカニズムの中で、初めて会ったときでも既知の同郷人と変わらない者として認知され、交流しうる「未知の同郷人(unbekannte Heimgenosse)」(XV, 624)が成立する。

国家についてかれは「個々人は必然的に彼の世代的（国家的）連関のうちで生きる」（XXIX, 9、強調引用者）と述べるが、その一方、国家は他の国家との関係なしには成立しえないものとする。「国家は、共存する諸国家との交通においてその国家としての命脈を保つ」（同所）。国家は、自他がそれぞれ際立ち、対象化されてからしか存在しえない。

国家においては「学問が発展し、…まったく新たな種類の恒存的形成体の独特な領域が生まれ、文学として客観化される。これは、環境世界における人間存在へと反作用(Rückwirkung)をおよぼす。これまでの人間存在や文化的生、文化環境への反作用。人間存在は、すべての形態において新たに形成され直す」（XXIX, 12）。こうして「国民としての私」が構築される。

とはいえ、ここで注意しなければならない。歴史記述からはじまる国家や国民、国民文化の形成に関するフッサールの記述を、現象学的分析として額面通りに受け取るわけにはいかないからだ。第一に、場所としての文化において生成する「われわれ」には「起源も終局もない」（XV, 219、また XXIX, 37）のに対して、歴史記述は必ず「歴史の始点」を設定する。第二に、歴史記述は想起と構造的に平行的だが、想起は原理的に不完全である。「わたしは自分自身の歴史性すら掘り起こすことはできない。自分の超越論的構成を再現することはできない」（XV, 631-2）。第三に、一つの文化内部でもさまざまな歴史が交錯している。「ある商人には個人史がある。だがかれの商売にも、それなりの歴史はある。…ゲーテの伝記やその中の作品の一方には、ゲーテの作品とそれ以外の作品がおかれる芸術史の連関がある」（XXIX, 57）。国家の統一や国民の全一性を支える歴史記述は、けっして過去のすべてを網羅しえず、現在の視点から編集されたものでしかない。国家は「すべてその発生を自らのうちに持つ」（XXIX, 55）とフッサールは述べるが、以上の考察からすればこの言い方は、国家を実体化するものではなく、一連のメカニズムにおいて自然発生的に国家が発生する事態をさすものと考えなければならない。自文化の能動的対象化の構造が「構築」だということが現象学的に見て取れる。

われわれの行為や経験は伝統による規定を免れないが、それを物語的歴史によって固定的に把握すればナショナリズム的構築におちいる。このジレンマは、過去を多くの行為体の協働の場所として把握することによって回避される。「過去がもっていた可能性というものがある。われわれはこの方向ではなく、別の方向で新たな事物を発見していた可能性があったし、現在においても、これから何が発見されるかに関してはさまざまな可能性がある」（XV, 198-199）。われわれはどこへでもいけし、またこれからどこへ行くかも定かではない。「歴史的時空間とは歴史的な‘空間’

なのであり、そこでは誰もがさまざまなユニットの連関をもち、また、動機の因果的な錯綜によって内容的な規定性や規定可能性（歴史的事実とも言える）をもつ」（XXIX, 239）。ジレンマを回避するのは、過去を「現在を規定する複数の回路の開かれた場」としてとらえる現象学的分析によるのである。

3. 文化の現象学的位置づけ

文化は、さまざまなレベルに及ぶ規範性だが、それは常にすでに機能してきた伝統であり、今後も自己生成する場所である。それは、各行為体を動機づけ、行為や思考の型を規定することによって、「織り柄」（エリアス）としての「自我」を生み出す。このように機能しているとき、場所としての文化が対象化されることは受動的にも能動的にもありえない。けれども、異郷との邂逅によって自他の相違が受動的に際立つ。さらに、自文化を歴史記述によって能動的に対象化し、固定することによって「国家」「国民」「文化」が構築される。

本稿の冒頭で提示された、異「文化」間での語彙や文化生成的背景における通約不可能性、自他の発生、文化を担う主体その他にかんする特定不可能性、文化の拡散性・相互嵌入性、政治的力学、欧米中心主義といった論点それぞれについても、こうして現象学的な見通しがえられる。

「異文化」間での通約不可能性は、故郷と異邦との通約不可能性にほかならない。各場所において、履歴性と現場性によって規範性が形成されるのだから、同じ「不潔」「働き過ぎ」といった語彙も、各文化的文化生成的場所に相対的であらざるをえない。「なつかしい」「もったいない」といった語に関しては、それに相当する概念すら「異郷」には見いだせないのである。各「文化」に固有の行動様式は、行為体同士の相互行為において形成され、伝承され、変形されるのだから、その内容に関しても、担い手に関しても、あるいは地域的外延に関しても変化して当然であり、それを特定することはできない。酒井直樹が指摘した宣長の困難は、常に自己生成し、行為体の経験や行為を可能とし、対象化を可能とするけれども、対象とはしえない文化的場所を対象化しようとしたことによって生じた。各文化が、一定の首尾一貫性をもつのなら、各文化の「理性」は文化ごとに多様であり、ここに比較制度分析や比較言語学の超越論的条件がある。

自他の受動的同時発生と自己の能動的構築とのずれに対応するのが、ドイツその他の国民国家草創期の状況である。それぞれの主体は「他」と受動的には出会っており、また、なだらかなグラデーションをなす規範の連続体は存していた（たとえ

ば、平地ドイツ語とオランダ語には境界線がない)。ところがさまざまな手段を総動員して構築された「国家」や「国民」は、住人の現実の帰属言語や文化形態、生活圏などとは無関係におこなわれる。その背景にあるのは、産業資本主義の成立に伴う一國産業経済圏確保の必要と、それに付随する境界争いだった。それゆえ、国家に内在するメカニズムより、国家間の関係によって各国民国家が成立するとするフッサールの指摘は的はずれではない。

フッサールは、異文化間交流自体が不可能とするわけではない。一方で、かれは故郷の伝統の強固なことを指摘する。「故郷の内容は…変化する。新たな対象が登場する…。それは経験によって知られ、しばらくは残る。他の諸対象が消滅し、変化し、こうして故郷の具体的類型はたまに変化する。しかしこうした変化の仕方そのものも故郷の存在という一般的類型に属している」(XV, 222)。だが、変化は必ずしもよいものとは限らない。「類型の拡張。異他的な諸類型の受容。もともとあったものの拡大とその延長としての歴史的变化。だが合理的“改良”とは限らない」(XXIX, 346)。また、好ましいものとも限らない。「異国の技術や工芸品が感歎を引き起こし、故郷のものを凌駕するものと認められなければならない」(ibid., 42)。とはいえ、何らかの普遍的価値によって各「故郷」が凌駕されつくし、‘唯一の世界(‘Die’ Welt)’が到来するわけではない。フッサールは、故郷環境と区別して世界があるとどうして言えるのか(ibid., 214)、異邦人と自分たちが「同じ」世界を別様に理解していると言うとき、ここで「同じ」という言い方がどうしてできるのか(ibid., 217)、繰り返し問う(cf. XXIX, 346, z. 32)。かれの答えは否定的だ。「わたしは、新しい世界を構成するよう動機づけられるだろう。この構成によって異邦人とその文化が世界へと事実として数え入れられるという意味で、この構成はかつてないものだ。けれどもだからといってこの構成が異邦人にとっても受け入れられるという意味での総合は生じない。また、わたしの世界と異邦人の世界とがすべてのメンバーに受け入れられる首尾一貫した経験の確信において結合されるような‘拡張された’世界が構成されるわけでもない」(ibid., 216)。知覚や価値づけの規範がその都度の現場性と履歴性をもつ以上、わたしによる異邦の認識や評価はその世界の住人にとっては縁遠い。わたしの故郷が異邦を併合することも、故郷が異邦に併合されて、そこがわたしの故郷になることもありえない。「唯一の世界」を仮想するのは、生活世界の暴走ゆえである。「哲学以前の生活世界が科学の‘介入’、理念性の‘発見’を動機づけた。…生活世界は、国家的・伝統的‘理性’(有限性、相対性における理性)を‘純粹’理性へと転換する能力を巻き起こした」(XXIX, 347)。それは、生活世界の構造としての「反復」による(XV, 198)。

こうして、現象学的分析は、グローバリズムかローカリズムかという対立を超えた第三の道を指し示す。グローバリズムは‘すべての文化に共通の規範’が可能だと主張するが、これは規範生成の現場性や履歴性を無視したものであり、しかも、‘すべての文化に共通の規範’自体、超越的起源をもつわけではなく、どこかの具体的な故郷で生成したものでしかない。にもかかわらず「唯一の世界」を想定するのは、生活世界の反復癖ゆえの罣である。逆にローカリズムは文化本質主義に陥るが、場所としての文化は対象化不可能で、絶えず流動しているのだから、拠り所となるべき「本質」はどこにもない。

現象学的分析が示唆したのは、いわゆる「文化（的特徴）」を生成する包括的場所が、その内実に関しても、参加者その他に関しても流動的な切片であるということである。もとより「文化」にかんする分析がこれで完結したわけではない。このような場において、国民国家形成をはじめとする文化装置の機能をより詳細に位置づける作業は手つかずである。また、文化₁にかかわる活動について、本稿においてはそのネガティブな側面ばかりが強調された。「知覚状虚構(perceptive Fiktion)」（XXIII,515）といった現象学的装置を用いて、そのポジティブな位置づけがどのように可能なのか。いずれも今後の課題としたい。

[注]

- (1) 日本語の「文化」は『論語』に由来し、「（武力ではなく）文徳によって民を統治すること」を意味した。この語がしきりに用いられはじめた明治初頭「文明開化」の略語だったこの語は、大正期以降ドイツ語の *Kultur* の翻訳語となる。
- (2) 根木参照。
- (3) この把握はいわゆる「教養主義」において涵養された。大正教養主義、またその‘模範’となったドイツにおける教養主義の社会史的意味については高田参照。
- (4) 同じような現象は‘日本’でも見られた。能が伝統芸能として認知された背景には、幕府崩壊後に衰退していた能を‘再発見’した岩倉具視の力が大きかった。かれは欧米遣使として派遣された各国でオペラやバレエが保護されているのを見て、同種のものが日本にも必要と考えた。『万葉集』が国民文学となったのも同様の事情である(品川)。
- (5) 詳細は貫(2002)参照。
- (6) バトラー(1995)68頁、またバトラー(2000)参照。
- (7) フーコーの「言説」は、創発的構造が著しく複雑化したものとみなすことができる。そこでは各行為体が全体的戦略をもつことなく行為したり、発話し、その結果、表象や制度、訓育、権力といったさまざまな次元にわたる言説という巨大システムにおける規範が成立する。
- (8) また XXIX, 55, z.11-12. ここでフッサールは「国民」「国民文化」の発生に言及しているが、この問題は後に取り上げる。
- (9) 参照、Nuki、貫(1988)。

[引用文献]

- Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlaß, Dritter Teil, 1928-1935*, Hrg. Von Iso Kern, The Hague, 1973 (*Husserliana*, XV).
- Ders., *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1895-1925)*. Hrg., von E. Marbach, The Hague, 1980 (Hua. XXIII).
- Ders., *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hrsg., T. Nenon und H.R. Sepp. Boston, 1989 (Hua. XXVII).
- Ders., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937*, Hrsg. R.N. Smid, Boston, 1993 (Hua, XXIX).
- Ders., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.*, Hrsg., von L.Landgrebe, Hamburg, 1948 (EU).
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*. Paris, 1946 (PP).
- Nuki, Shigeto, “Das Problem des Todes bei Husserl,” in *Phänomenologie der Praxis*, Königshausen & Neumann, 1989.
- Steinbock, A., *Home and Beyond*, Northwestern UP. 1986.
- アポストリデス、ジャン＝マリー『機械としての王』（みすず書房）
- エリアス、ノバルト『文明化の過程』（法政大学出版）
- カント、イマニュエル『世界公民的見地における一般史の構想』
- サイド、エドワード『オリエンタリズム』（平凡社）
- 酒井直樹『死産される日本語・日本人 - 「日本」の歴史-地政的配置』（新曜社）
- 品川悦司『万葉集の発明』（新曜社）
- 高田里恵子『文学部をめぐる病』（松籟社）
- 貫成人「フッサールにおける死の問題」『ギリシャ哲学の根本問題』（有斐閣 1988）
- 貫成人「ヨーロッパ中心主義という誤謬 - A.G. フランク『リオリエント』の射程」『専修人文論集』第 71 号（2002）
- 根木昭他『文化政策概論』（晃洋書房）
- バトラー、ジュディス「パフォーマティブ・アクトとジェンダーの構成」『シアターアーツ』1995 II
- バトラー、ジュディス『ジェンダー・トラブル』（岩波書店）
- フランク、A.G.『リオリエント』（藤原書店）
- ブルデュー、ピエール『ディスタンスション』（藤原書店）
- 三木清『全集』第 17 卷（岩波書店）
- モッセ、ジョージ『大衆の国民化』（柏書房）
- 渡辺裕『聴衆の誕生』（春秋社）