

社会学部創立35周年記念講演会(1996年10月16日)

空間の問題

—ハイデッガーから和辻へ—

オーギュスタン・ベルク*

紺田千登史訳**

空間、社会、風土性

和辻哲郎¹⁾はその著『風土』(1935年)のなかで、さまざまな社会のそれぞれの環境にたいする関係のあきらかにハイデッガーの『存在と時間』(1927年)に依拠した解釈学的現象学の基礎づけをおこなっているのであるが、ただしそのさい和辻は二つの点でハイデッガーとみずからを根本的に区別するのである。すなわちまず第一に、和辻はハイデッガーが空間に十分な重要性を付与しなかった点を非難するということである。第二点目はそれと関連してハイデッガーの「現存在」についての考え方を批判するのであるが、それはハイデッガーの考え方が和辻によれば人間存在の個人的な次元のみを考慮に入れて、その社会的な次元については考慮を払っていないからなのである。

じっさい、和辻にとって人間存在の構造は時間的であるとともに空間的であり、個人的であるとともに社会的なのである。したがってハイデッガーのように空間性を時間性に従属させることはできないし、また、つねに人間の社会的・個人的な二重性を考慮に入れなければならないこととなるのである。こうしたことから和辻は三組の相対応しあうものの関係を措定するにいたる。すなわち時間性には空間性が、歴史には「風土」が、歴

史性には「風土性」(la médiancé) (このことばによってわたしは一つの社会のその土地環境との関係がもっている方向性を理解することにしたい)が相対することとなるのである²⁾。

このような次第で和辻が空間および社会的なつながり(「間柄」)におくアクセントこそがかれを導いて風土性を構想させることになるのであって、後者は構造的にはかれにとっては歴史性、あるいはもっと正確に言えばあとでみるようにハイデッガーのいわゆる「時代性」に必然的に対応するものとなるのである。このような意味における風土性を和辻はかれの著作の第一行目から「人間存在の構造契機」、ないしもっと端的に、わたしたちの実存を本質的に動機づけているもの、として設定するのである。

わたしはここで和辻的な運動の論理を一方でハイデッガーにたいして、そして他方ではまたレヴィナスやフランクのように空間性におかれたアクセントが風土性の見解とはまったく別な見解へと導いていく思想家たちにたいして際立たせるようにつとめたいとおもう。このような検討は人間学的なアプローチを必然的なものにするであろう。社会的・文化的なものがここではあきらかに存在論的なものと重なり合っているからである。じっさい、どのような理由で風土性を最初に考え、それに名称を与えたのがひとりの日本人の哲

*フランス国立社会科学高等研究院現代日本研究所教授

**関西学院大学社会学部教授

1) 和辻哲郎(1889-1960)、ここでは『風土』(和辻哲郎全集第八巻、岩波書店、1962年)による。ハイデッガーについては *Sein und Zeit*, (1993, Niemeyer) による。2) この点については、Augustin BERQUE, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Paris, Gallimard, 1986 ; *Médiancé. De milieux en paysages*, Montpellier et Paris, RECLUS et Documentation française, 1990 ; *Les raisons du paysage. De la Chine antique aux environnements de synthèse*, Paris, Hazan, 1995. 参照。

学者、和辻だったのであろうか。

ハイデッガーにおける空間性

空間の問題がハイデッガーの仕事に欠落しているわけではけっしてない³⁾。ただ、空間の問題がハイデッガーにおいて1950年代よりも以前においては二次的な位置しか占めていなかったということは事実である。1950年代に入ってからこの問題は逆に中心的な問題となっていくのである。『家を建てること、住まうこと、考えること』(*Bauen, wohnen, denken*) (1951年)、および『芸術と空間』(*Die Kunst und der Raum*) (1969年)がこの時期を代表する作品となるのであるが、この時期ハイデッガーの問題設定は主として場、もしくは場所(Ort)の概念に焦点が当てられている。その主要な考えは場所とは作品に先行するものではなく、かえって作品のなかから生まれるものであるということ、別な言い方をすれば、一つの場所というものとは人間的なある種の構築作業、もしくは企画との関数においてもっぱら場所であるにすぎない、ということなのである。

このような考えは周知のとおり、建築や都市計画における近代の動向が前提としているものからハイデッガーの方法を根本的に異なったものとして際立たせることになる。前者によれば、空間とは作品をみずからのなかに収めとっていくものであり、したがって作品に先んじて存在していると見なされるからである。空間はここでは普遍的なものと考えられているのである。しかるにハイデッガーにとっては逆に、作品と相対的なある種の空間の作品それ自身による展開があることになるのだ。そしてこれこそがハイデッガーのいわゆる *räumen*、「空間を生むこと」、あるいは「場所を設定すること」、さらにいえば「場所を得させること」にほかならないのである。一つの空間に場所を得させる人間の作品は空間の創造者なのである。

このような [ハイデッガーの] 問題設定は和辻が『風土』をいくつかの論文形式のもとに(そしてその論文のなかでもわれわれに關係する主要な

もの——まったく理論的な内容のその第一章——は1929年のものであり、1931年および1935年に加筆、訂正されている)執筆したさい、かれがそれを指標にみずからの位置づけをおこなっていた『存在と時間』のなかではまだ姿を見せていない([]内は訳者)。そしてもちろん和辻の判断を評価するうえでこうした年譜は十分考慮に入れておく必要はあるであろう。しかし和辻の判断は、内容的にはあくまでもハイデッガーの著作のなかでも変わることがなかった立場、また『存在と時間』においてすでにしっかりと確立されていた立場に関わるものであった。それゆえわれわれのハイデッガーにおける空間性の検討ももっぱらこの著作に向けられることになるが、そのなかでもふたつの主要な特徴を取り上げることにはしたいと思うのである。

まず最初にハイデッガーは『存在と時間』の二十二節から二十四節へかけてのなかで、「世界」とりわけ「環境的世界」の空間性と「空間」(*der Raum*)とのあいだに本質的な区別を導入する。そしてこれとの関連でかれはまた「場所」と「位置」とを区別する。世界はそれぞれみずからの場所をもった事物からなっているのにたいし、空間は相互に交換可能な対象が無差別に占めることができる潜在的な無限の位置を含みもっているということである。一つの場所は物およびわれわれがその物と取り結ぶ関係と切り離すことができない。(これは有名な例であるが)ハンマーは「その場所に」、すなわちわたしがその場所をそのようなものとして考えるまでもなくわたしがまさしくハンマーがある、と見当をつけるところにおいてあるかあるいはないかであって、後の場合にのみわたしはその場所をそのようなものとしてあらためて意識することになるのである。しかるに位置というものはその位置を占めている対象とは完全に切り離しが可能である。位置が前提している空間はじっさい抽象的なものなのである。

ハイデッガーは近代の要請とは反対に最初にあるのは空間ではなく世界であることをあきらかにする。世界から空間へは一種の発展の過程が存在し、とりわけその最終の段階においては場所は位

3) この点については、Jacques DEWITTE, *Monde et espace. La question de la spatialité chez Heidegger*, p. 201-219 dans *Le temps et l'espace*, Bruxelles, Ousia, 1992. によっている。

置となり、「距離を一とり去ること」(*Entfernung*)は測定可能な距離となり(すなわち精神にたいする事物の現前はそれらとの客観的な距離によって置き換えられてしまうということである)、また「環境の世界」それ自身は客観的な環境に場所を譲ってしまうために姿を消すことになる。ハイデッガーが「脱世界化」(*Entweltlichung*)と呼んでいるこうした発展の過程こそ近代というものの動きに他ならないのである。

空間性に関するハイデッガーの考え方の第二の特徴は、空間性を時間性に従属させる点にある。「現存在」はたしかに空間的ではある。しかし『存在と時間』の第七十節があきらかにしているように、「現存在」はまず時間的なものである。じっさい、たとえば距離の除去が結果としてもたらす空間性は、「現存在」がそれによっていわば期待される事物の傍らへとみずからを投企するところの一種の先取りを前提しているということである。それゆえこうした投企もしくは「脱自」によって「現存在」は自分自身にたいしてつねに先んじて存在することになる。これは純粋な時間性の動きであって、期待されている事物が客観的にはいぜんとして他の場所にあるにもかかわらず、それによって現在のもとのされるところの「現前化作用」(*Gegenwärtigen*)なのである。それゆえハイデッガーは「現存在」の空間性は時間性に基礎をおいてはじめて可能となる、と書くわけである。「現存在」が空間的なのはほんの二次的なことでしかない、ということである。

空間から和辻の風土性へ

和辻は多くの基本的なことがらにおいてハイデッガーに賛同する。和辻は(現象学的解釈的な概念としての)世界と(幾何学的物理学的な概念としての)空間との区別に関するハイデッガーの問題設定をおもてだってふたたび取り上げるといようなことはしていないけれども、かれが扱っている風土や風土性というものが世界の領域に属するものであって空間には属していない、ということはいじょうにはっきりとしているのである。われわれは以下でハイデッガーにおけるそのような決定的な区別を風土や風土性を考えるにあ

たって和辻に疎かにさせることになった理由について問うつもりである。とはいえ、『風土』は『存在と時間』の意味に正確に沿った例を積み上げていることはいるのである。さまざまな風土としての環境的世界にあっては、「寒風は「山おろし」もしくは、「から風」である。春風は花を散らす風でありあるいは波を撫でる風である。夏の暑さも旺盛な緑を萎えさせる暑さでありあるいは子供を海に嬉戯せしめる暑さである」(11頁)。かんたんにいえば、和辻のいわゆる「風土の現象」がハイデッガー的な世界の「環境性」(*Umhafte*)と「視界性」(すなわち一定の意味の地平によって限定されているという事実)とを異論の余地なくもっているということである。風土の現象はいかなる点においても普遍的で抽象的な空間ではなく、時代性を担った世界の事物の「適合しあった関係性」(*Bewandtnis*)の領域に属するものなのである。われわれにより近い例をひとつとりあげるならば、バリの風土の「環境性」と「視界性」においては、日没の光はノートルダム寺院の大きなバラ模様のステンド・グラスと「適合しあっている」し、いっぽう、明けがたの小鳥たちのさえずる声はノートルダム寺院の後陣と「適合しあっている」のである。こうした一致、すなわち風土性は、自然と文化を不可分なものとして前提しているということである。

この点に関して和辻が「空間」と「世界」とを区別しないのと同様に、かれが歴史性を時代性から区別しないにしても、かれの話が時代性のものであることはひじょうに明白だ、ということをつけくわえておこう。じっさい、相継起する世界の時間性としての非連続で異質な要素からなる時間性が問題なのであって、歴史学がその普遍的な基準とともに考えているような連続が問題なのではないのである。和辻が風土性をかくかくの時代と結びつけ、普遍的な時間と結びつけてはいないというのはたいへん論理にかなったことなのだ。したがって世界についてのハイデッガーの場合と同じく、和辻の思いのなかにはたといそうしたことばを使わないとしても風土の時代性というものがたしかにあるということになる。「それは初めより歴史的風土なのである。(.....)それぞれに孤立せしめられた歴史と風土とは、右のごとき具体的

地盤からの抽象物に過ぎない。我々の問題とする風土はかく抽象せられる前の根源的な風土である」(16-17頁)。

和辻がここで「抽象」と呼んでいるのは、上でハイデッガーにおける「脱世界化」の名称のもとにわれわれが見たものと同じである。すなわちそれは世界が科学的な認識の対象となる過程のことであるが、そのさい世界はそれ自身、ある純粋な空間のなかで計量的に配列された対象へと分解可能なものとなるのである。たしかに和辻はそのような空間については語っていないが、かれがその序論のなかで風土と自然環境とのあいだに一挙に設定する区別はおなじ手続きにおける各項を正確に指し示しているのである。すなわち環境とは一つの対象であり、そのようなものとして分析可能なものであるが、いっぽう風土は諸現象、すなわちそのようなものとしては人間的な主体の存在を前提する諸現象からなっており、そうした主体によって現象は生きられ、知覚され、解釈されているのである。

それではなぜこのような基礎の上で和辻の空間概念とハイデッガーの空間概念とは対立し合うことになるのであろうか。したがってまたこれとの関連で、なぜ和辻がそのことに十分な考慮を払わないといってハイデッガーを非難する空間の問題にあれほど敏感でありながら、みずからの環境の理論を空間の問題を展開することなく——ハイデッガーは反対にこのことを行っている——提示するのであろうか。

和辻が(空間性を時間性に従属させることを拒否することによって)空間性に与えている重要な地位に関していえば、たしかにまずこの日本の哲学者が日本語で考え、日本語で書いているということのを思い起こすことからはじめる必要がある。ところで、「être」もしくは「existence」を言い表すためにこの言語において用いられる二つの漢字「存在」は一種の根源的な空間性をみずからの内に含みもっている。語の中心に「土」(=「土地」)を含んでいる「在」は、ある場所にあること、ないし存在の場所を表している。同様に第二番目の要素「人間」(l'être humain)はまったく直接的に

空間的である。たとえば「間」はケンと読まれた場合は一枚の畳の長さのことであり、マと読まれた場合はそれは(とくに)家屋の一室のことであり、アイダと読まれた場合は二つの事物、二つの事実ないし二人の人間のあいだにある間隔のことなのである。このようなイメージはいかなる点においても語源のなかに埋もれてしまっていない。それらは漢字「存在」や「人間」において直ちに感じとることができるものなのである。かんとたんといえば、日本語においては端的に人間的な存在、すなわち「人間存在」は空間的にでなければ考えることができないということなのである。

われわれは以下で和辻の空間性が漢字書きだけによるという以外に存在論的にも基礎づけられたものであるということを見るつもりである。最初にまず、(ハイデッガーにおいてのように)空間や世界の問題設定のかわりに和辻がなぜそこからただちに風土性の理論を引き出してくることになるのかを考えてみよう。第二にそれがなぜ風土性の理論であって、レヴィナスにおけるように身体性の理論ではなかったのかを考えることにしよう。レヴィナスもまた時間性に優先的な規定を与えることを拒んだのであった。それどころか、ディエ・フランクが指摘しているように、『存在から存在するものへ』はたんに「存在するものの空間性を脱自的な時間性へと還元することの不可能性」のみならず、「身体の地位の時間にたいする優先性」をも主張しているのである⁴⁾。同様にフランクもまた「現存在の空間性は(……)手や肉体や生命が時間によって構成されているものではない以上、時間性に還元することができない手の空間を前提している」と考えるのだ⁵⁾。

こうした二つの疑問に答えるためにはたんなる存在論を超えて人間学的な分析へと足を踏み入れることが必要となるであろう。この点は後で試みることとしたいと思うが、さしあたっては和辻のハイデッガーにたいする反論の端的に哲学的な基礎のレベルに踏みとどまって和辻が再度、ハイデッガーにおけるいぜんとして重要な区別、すなわち実存論的なものと実存的なものとの区別を取り上げないという点に注目しておく必要がある。

4) Didier FRANCK, Le corps de la différence. *Philosophie*, no 34, printemps 1992, p. 70-96, p. 88.

5) Didier FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986, IVe p. de couverture.

周知のとおり、ハイデッガーにとっては端的に存在論的なもの、すなわち人間性そのものを人間存在の全体でもって規定するものが実存論的なものであり、いっぽう実存的なものは存在的なもの、すなわち特定の人物におけるいくつかの特徴的なものの領域に属している。こうした見方においては風土性——ハイデッガーは結局のところその検討さえ行っていないのであるが——は、それが人間にとって非本質的な区別である以上、実存的なものの領域に属することしかできない。じっさい、われわれは特定の風土に属しつつも、それによって人間以上でも以下でもなくありうるということ（この意味では結局、地上の空間をさまざまな風土に分けることはそれぞれの風土に住む住民の人間性とは見るべきなんのかかわりもない、ということになる）なのである。ところでこの点こそまさに和辻が『風土』の初めから、すなわち和辻が風土性を「人間存在の構造契機」として規定する時点からして斥ける点なのである。

いかえれば和辻にとってはひと（存在的に）一つの風土に所属するという形によってしか（存在論的に）人間的であることはできないということなのである。そういうわけでじっさいここで実存論的なものを実存的なものから区別するということはもはや意味のないこととなり、したがって和辻がそうしていないことに驚く必要はないということになるのだ（もしも和辻がそのようなことをしたとすれば、かれはたしかに風土性を実存論的なものと考えていたということになってしまうだろう！）。逆に和辻ははっきりと風土性の解釈を「存在論的-存在的」なものとして提出するとともに、「風土の型が問題となる限り、かくならざるをえないのである」（23頁）と付け加えるのである。

「かくならざるをえない」のか、他にありようがあるのかは哲学だけではそれを決定することは決してできないであろう。それゆえつぎにもうひとつ別な基盤のうえに立った論証を追求することにしようと思う。すなわちそれは日本人の集団的なアイデンティティの問題であって、それを検討することによってわれわれはまたなぜ和辻が風土性にこだわり、レヴィナスやフランクのように身体性に関心を持たなかったのかが分かってくるであ

ろう。しかしそれに先だってわれわれは和辻がハイデッガーにたいしておこなっている二つ目の批判を検討しておく必要がある。すなわちそれはハイデッガーが人間的なるものを個人的なるものに還元しているという批判である。じっさい、すべてが個人的なるものの集団的なるものにたいする関係にもとづいて決せられていくことになるのである。

風土性と社会性

和辻は『風土』の冒頭から早速に「空間性に即せざる時間性はいまだ真に時間性ではない」（2頁）がゆえに、空間性にたいする低い評価が「ハイデッガーの仕事の限界」（1-2頁）をなす、としたあとで、このような限界を「ハイデッガーがそこに留まったのは彼の Dasein があくまでも個人に過ぎなかったからである。彼は人間存在をただ人の存在として捕らえた」（傍点はベルク）（2頁）という事実に戻している。

「人」と「人間」のあいだの区別は和辻の仕事においては重要である。この二つの言葉はつうじょうフランス語には区別なしに“*homme*”もしくは“*être humain*”と訳されている。ところで和辻にとっては「人」、ならびにそれに対応するヨーロッパのことは *anthrôpos*, *homo*, *homme*, *man*, *Mensch* は「人間」の個人的な次元を表すにすぎないのである。この「人間」という語の書き方が示しているように、すなわちこの語は日本語でヒトあるいはジンもしくはニンと読める漢字とゲン、カン、マ、もしくはアイダと読める漢字と組み合わせられてできているのであるが、要するに人間とはヒト（人）のアイダ（間）にあるものことなのである。いかえれば社会的な絆、アイダガラ（間柄）は人間性に内在するものだ、ということである。それゆえ人間は「人」（ヒト）として個人的であるが、「間」（アイダ）としては社会的な二元的な存在だということになる。

ヨーロッパの読者なら「共同存在」（*Mitsein*）が実存論的な一要素として示されている『存在と時間』のどこかのくだりを引用しながら反論して「間柄」とは「共同存在」の日本版にすぎない、という結論を引き出すことであろう。もしもそのと

おりであれば和辻の議論は無に帰してしまうこととなるであろう。ハイデッガーは世界内存在とは他者とともにあること [相互存在] (*Miteinandersein*) である、といてはいないであろうか ([] 内は訳者)。

われわれに固有の文化が前提としているものに関してこの上ない慎重さが必要となるのはまさにここにおいてなのである。わたしは後でもういちどこの点には立ち戻らうと思う。しかしまず和辻がハイデッガーの観点に立つ限りにおいては考えられないような帰結をかれの指摘にともなわせているという問題がある。じっさいハイデッガーは「現存在の終局としての死は現存在の最も本来的な、相対的ではない、確かな、しかもそのようなものとしては不定の、乗り越えることのできない可能性である」(p. 258-259) とし、したがってこのことがやがてハイデッガーに死への存在 (*Sein zum Tode*) を実存論的な一要素として設定させるにいたることになるいっぽうで、和辻はつぎのように書くのである。「人間は死に、人の間は変わる、しかし絶えず死に変わりつつ、人は生き人の間は続いている。それは終わることにおいて絶えず続くのである。個人の立場から見て「死への存在」であることは、社会の立場からは「生への存在」である」(傍点は和辻) (16頁) と。

いいかえれば人間にあっては社会的な存在は個人的な存在の有限性を超えているということ、あるいはまたさらに抽象的な言い方をするなら関係的な領野は実体の有限性を超越しているということなのである。

つぎにこうした超越が含みもっている意味について問わなければならない。

風土性とアイデンティティ

和辻自身もそう語っているように、和辻に風土性のことを考えさせることになったきっかけはまさしく『存在と時間』を読んだことにあった。しかしそれはこの著作全体を通じてのものの方、すなわち解釈学的現象学の見方がまさに(すくなくとも原則としては)ハイデッガーのそれであったということからよりもとりわけすでに見たように、和辻がこのドイツの哲学者においてある欠落

している点、ならびに一種の偏りのようなものを見とめたことにたいする反発からであった。

この偏り、いいかえればハイデッガーが自覚していなかったある要因にもとづくところのかれの存在論の方向性を和辻はまさしく風土性に帰するのである。そして和辻はみずからがそのような風土性についての自覚をもつようになったのはもっぱら異なった環境に身をおく経験が及ぼす影響を通してであった、と語っている。じっさい当時、和辻はかれにあいついで中国、インド、アラビア、地中海を発見させることになった長い海路の旅の果てにドイツに身をおいていたのである。「このような問題が自分に現れて来たのは、時間性の綿密な分析に首を突っ込んだ自分がちょうどさまざまの風土の印象に心を充たされていたためであったかも知れぬ。が、またちょうどかかる問題が自分に現れて来たために風土の印象を反芻しあるいは風土の印象に対して注視を向けるということにもなったのである。だから自分にとって風土の問題を自覚せしめたものは時間性、歴史性の問題であると言ってよい。これらの問題に媒介せられることなしには、風土の印象は単に風土の印象として留まったであろう。が、右のごとき媒介によったということは、ちょうど風土性と歴史性ととの相即を示しているのである」(2頁)。

身体的な移動、視点の移動、新たな意味作用、新たな考え方、われわれはここに典型的な通態化の過程が、すなわち自然的なものと現象的なものとの弁証法的な結合によって風土性を生んでいくあのプロセスが示されているのを認める。もっとも和辻がかれに風土性を考えさせることになったいきさつについては正しく分析を行っているとしても、逆にかれ自身がそこに身を浸している風土性から受けている影響については考えていないのである。反対に時代ならびに文化的な他者性もたらしてくれる二重の後退のおかげで、かの [日本的な] 風土性のいくつかの特徴——ならびにそれとは対照的に (ハイデッガーはハイデッガーでそこに身を浸していた) ヨーロッパ的な風土性のいくつかの特徴と——が今日、『風土』のなかからくっきりと浮かび上がってくるのだ ([] 内は訳者)。

この点に関してもっともはっきりさせてくれる

のは和辻とハイデッガーがそれぞれにおいて社会的な絆を扱っているその仕方であるように思われる。ハイデッガーにおいて共同世界 (*Mitwelt*) に身をあわせていくということは「現存在」からその固有の存在を奪いとってしまう「ひと」 (*Man*) を生むことになる。ハイデッガーによれば、こうした剝奪は一種の頹落 (*Verfallenheit*) である。こうした言い方はこのドイツの哲学者が個人的なアイデンティティを肯定的に、そして常識の集団的なアイデンティティを否定的に受けとめていたということをかかなりよく表している。反対に和辻においてはすでにみたように、アイダ (間) が人間における生へと向かう存在を基礎づけるものなのである。関係性が和辻においては肯定的に受けとめられ、いっぽう死への存在を基礎づける実体、すなわち個人としてのヒト (人) という実体はむしろ否定的に受けとめられているということをおわれわれはこれ以上あからさまな言い方でいい表わすことはできないであろう。このような受けとめかたの違いは存在論的というだけでなく、倫理的にも——というのはここにかかわってくるのは人間の規定だからである——決定的なものである。「現存在」 (*Dasein*) というものがいかに相対的なものであり、コギトの実体性と対立するものであろうと、ハイデッガーがもっとも深いところで関心を抱いていたのは個人的な存在のそのアイデンティティにおける恒常性ないしは中断ということであった。いっぽう和辻のほうは個人の存在の非恒久性ならびに非実体的な性格は個人をひとまとめにしてこれを「われわれ」というより安定した集団的なアイデンティティに関係づけてゆくものとして考えていたのである。この二人の哲学者がここで先祖返り的に、前者がヨーロッパの思想である実体論を、後者は (とくに日本にまで受け継がれてきたインドの伝統である大乘仏教が表現するような) 「東洋思想」における相対主義、もしくは関係主義を表現しているということはまったく明白である。

こうした地域特性がもつ哲学的な重要性について詳しく述べることはやめることにして、ここでもう一度個人の考え方にたいして風土性がおよぼす影響の問題に注目しておきたい。和辻の視点に立つとたしかに文化主義的な選択と呼んでもよさ

そうなものを読みとることができる。じっさいハイデッガーは和辻の目からすれば一人のヨーロッパ人の教養に固有な個人主義を表現しているにすぎないのである。だがそれにも関わらず和辻の風土性の理論は根本的には地理学的な決定論と関連をもっている。なぜなら和辻の理論において従属変数となっているのは結局のところ文化のほうであって、独立変数が自然であるからである。ここで『風土』における細かな議論のなかに入っていくかとも、最初からいくつかの章のタイトル、たとえば第三章の「モンスーン風土の特殊形態」のようなタイトルの選択においてそのことは読みとることができるのである。じっさいこの書物の序文がなにを語っていようと、ここにみとめられるのはその最終の目標が地球物理学以外のものではありえないような展望なのである。

ハイデッガーの方はというと、「現存在」の空間性に関しては反対に「活動の場」について語るのである。これはまったく別な展望——還元不能な人間の自由にもとづく選択に基礎をおいた展望である。「現存在」は、そのつどすでに「活動の場」を開いている (*einen Spielraum eingeräumt*)。「現存在」はそのつど、かれ固有の場所を規定しているのだ (*Es bestimmt je seinen eigenen Ort*) ……」 (p. 368)。

この二つの展望はたしかに相関しあってはいる。しかしそれらの出発点としているところは同じではない。すなわち和辻にあっては関係性の上で出発点は大自然以外のものではない。しかるにハイデッガーではヨーロッパのすべての現象学において一般にそうであるように、たとえばメルロー＝ポンティにおいてそうであるように、出発点は個人としての主体が有している身体なのである。じっさい、ハイデッガー的なものの見方が基本的に行動する主体の手を暗に指向している——たとえばそれと「現存在」との関係が世界の現実性を構成することになるあの「手の前にあるもの」 (*Vorhandene*) とか「手元にあるもの」 (*Zuhandene*) のように——という点に特徴的なところがみとめられるのにたいし、和辻の見方は自然——*fûdo* という語において第一音節は風を、第二音節は土地を意味している——と関わっているのである。

たしかに和辻は最初から、そしていかなる曖昧さの余地もないほどにまできっぱりと、環境的な(ないし地理的な)決定論を排除している。和辻はまた自然環境にたいする人間主体の自由についてもはっきりと語っている。しかし和辻は他方でただちにこのような自由はみずからを表現しながらも一定の風土を表現せざるをえない、ともつけくわえているのである。

このようなわけで和辻においては個人的な存在のアイデンティティは集団的な存在のアイデンティティに包摂されることになり、後者は後者で自然のなかで風土性によって基礎づけられることとなるのである。

われわれはここで『風土』におけるもっとも奇妙な一側面にふれることになる。すなわちそれは和辻が風土性の人間主体のあり方を規定する現象学的なメカニズムを明確に定義しながらも、そしてまた、そのことを通して人間主体が自然環境自体の影響力をどのようにしてまぬかれているのかを示しながらも、和辻自身はこの書の理論的でない個所においては環境的決定論のやり方を典型的な形であらわにしている、という事実である。つまり一言でいえば、それは文化的な違いを自然的な要因によって説明しているという事実のことなのである。

わたしはここでこうしたズレを詳細にわたって検討するのではなく、むしろそうしたズレがなにを意味するかについて明確にすることにつとめたいとおもう。

たとえば和辻は空間性の大切さを強調しているにもかかわらず、ハイデッガーにおける世界と空間の区別に考慮を払っていないということを見てきた。和辻は空間性からいきなり風土性へと移ってしまうのである。ここでわれわれはつぎのような仮説を立ててみよう。すなわち和辻はこのことによって、中村元⁶⁾のいわゆる現象的なものを唯一絶対なもののみながちな日本的なものの考え方に特徴的なあの傾向を共有しているのだと。とりわけこの日本的なものの考え方は自然の感覚的な現れをなんらかの抽象的な原理に関係づけるよりもむしろそうした現れそのものと結びついていくのである。そしてこれこそ芭蕉の格言「松のこ

とは松に習へ」があきらかにしている点なのである。

ところでこのような傾向はとくに仏教によって一種のまぎれもない哲学的な伝統のなかで磨きをかけられてきたのであるが、それはすでに日本語自体のなかにも含まれているものなのだ。じっさいわたしがいま引用したばかりの文は一本の特殊な松が問題なのか、それとも松一般が問題なのかは区別していない。ここでは存在と存在するものとが唯一の同じ実体である、といってもいいくらいなのである。同様に和辻が風土性を「人間存在の存在契機」として措定するとき、それは「構造契機一般」(*le moment structural*)としてと同様、「一構造契機」(*un moment structural*)としても理解することが可能なのである。日本語はこのような場合、規定されたものと無規定なものとの区別はおこなわないのである。

こうしたことの帰結は無限の広がりをもつことになる。じっさい存在論的な観点からすれば、このことは風土性の影響が存在にたいして実存論的におよぼされようと、はたまた存在するものにたいして実存的におよぼされようとそれはどうでもよい、ということの意味することになるのである。またすでに見たように和辻は風土の認識を「存在論的-存在的」なものと考えているのである。空間の問題を展開させていくかわりに和辻がいきよに風土の現象に専念することになるのも同じ理由による。じっさい存在が存在するものと区別されないのなら時間や空間は感覚的な実在の領域においてしか存在しないことになるのだ。この両者を区別しないことから結果してくるものは人間学的、社会的、政治的レベルにおいても同様に小さくはない。なぜならこのことは風土性が一般的なもの(社会)であろうと個別的なもの(個人)であろうと両者を区別なしに浸してそれらに影響をおよぼしていくということを帰結させることになるからである。いいかえれば、個人的なアイデンティティと集団的なアイデンティティとが唯一の全体を形成する、ということである。

このように両者を区別しないことは和辻の歩みそのものにおいても決定的に明るみのもとにさらされていくことになる。

6) 中村元、『東洋人のものの考え方』文部省、1960年。

じっさい和辻はまず風土が人間的な主体性（すなわち現象を知覚するための人間主体が存在しているという事実）を前提しているということを提起することからはじめる。しかしいかなる主体が問題なのか。風土性の和辻理論を提起している第一章を読むかぎりでは、われわれは個人的なものなのかそれとも集団的なものなのかはともかく、人間的な主体一般をそこにみとめることができるだけであるし、したがってまたそこから風土性の研究は、関係する主体の主体性についての客観的な分析を含まなければならない、ということ結論することができるだけなのである。

しかるにそのあと、和辻はみずからが観察する風土の風土性を規定するのに事実上、かれ自身の旅の印象にみずからの根拠をおいているように見えるということなのだ。和辻は風土性の鍵は直観であるときえあからさまに主張する。そしてそうすることによって和辻は解釈学的な解釈に頼ろうとするまさにそのときに、この解釈の意味をすっかり逆転させてしまうのである。解釈が他の主体性一般の他者性をとらえる努力とはならず、それはいわばある特定の主観の直観、和辻自身の直観となるのである。このような「主観性」がすでにみたように『風土』が冒頭から風土において働いているのは人間の主体性であると主張するまさにその時点において、他の主体のそれぞれの「主体性」を処理吸収していくのだ。

同じ頃、日本はこれと同様なやり方で東アジアの諸国民の運命をこれらの国民の主権を無視して一身に引き受ける、と主張した。この相同性にはすこしも偶然的なところはない。なぜならそれは基本的に日本の文化における主体の相対的な無差別性を、とくに西田幾多郎が——同様に同じ頃に——「主語面」の「述語面」への没入と呼んだことから、すなわちもっと端的に、主体のそれを包摂する環境への一体化の現象を指し示しているからである⁷⁾。

このような解釈の仕方における転倒はハイデッガーの思想が和辻の思想へと通態化されるにさいしてこうむったもっとも決定的な側面であるとはいえ、[それ自身は]付随的に起こった変更すぎない（[]内は訳者）。つまりそれは和辻が「現

存在」の視点から風土性の視点を引き出したとき、前者にたいして意識的にこうむらせた変更の無意識的な対応物にすぎない、ということなのである。われわれは前者から後者へ、個人の存在の自律性を中心におく見方から人間存在全体を一定の環境に依存させる所属関係を中心におく見方へと移っていくのである。

こうした通態化にたいしてどの程度の射程を認めればよいのであろうか。和辻がはじめて風土性の概念化をおこなったとはいえ、しかし和辻はそれをまさに風土性を客観化するという手続きなしにおこなった、という事実は主観性の諸段階に関してわれわれを数しれない疑問へと導いていく。風土性一般において、そしてとくに『風土』がはからずもあきらかにしている風土性において、いったいだれが、もしくはなにがあらわにされているのであろうか。それは一人の人間なのか。一つの文化なのか。人間性なのか。自然一般なのか。むろん、この四者すべてであろう。だが、そうだとするとそれらはどのような割合に割り振られているというのか。

こうした段階——それぞれの人間を一定の時代と一定の世界のなかに、また、後者は後者でそれを歴史のなかに、そして人間の自由を宇宙の諸法則のなかに書き込んでいく関係性の段階——の問題は和辻もハイデッガーも提起することはなかった。ハイデッガーの場合、それはかれが「現存在」の死へと向かっているあり方を生へと超越させるものはなにかについて問うことがなかったからであるし、和辻の場合は、みずからの個人的な存在を風土性一般から区別する必要をあまりつよく意識しなかったからである。

こうしたかれらの提起しなかった問題を今日の時点において提起していくことがわれわれの仕事なのである。

（この翻訳は、1995年3月、フランス国立社会科学高等研究院における執筆者の報告の要旨、LA QUESTION DE L'ESPACE DE HEIDEGGER A WATSUJIによる。同要旨は、1996年10月16日の同執筆者によって日本語で行われた社会学部創立35周年記念講演『風土とアイデンティティ』のフランス語版である。—編集委員会注）

7) 西田幾多郎、『働くものから見るものへ』、「場所」、208-289頁、(西田幾多郎全集第四巻、岩波書店、1966年。)