



地理的存在としての人間

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 北海道教育大学釧路校 公開日: 2011-03-26 キーワード: 作成者: 川崎, 惣一 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.32150/00008412

地理的存在としての人間

川 崎 惣 一

北海道教育大学釧路校哲学研究室

Man as Geographical Being

Soichi KAWASAKI

Department of Philosophy, Kushiro Campus, Hokkaido University of Education

要 旨

具体的な人間のありようを考えた場合に、人間と場所との結びつきは、人間と人間が置かれている客観的な位置という以上の、非常に密接なものである。人間が地理的存在であることに対して、哲学的な思索を展開すること、これを自覚的に行ったのが、和辻哲郎である。彼は『風土』という名高い著作において、「風土」および「風土性」という独自の観点から、人間の存在構造を解明しようと試みている。和辻にしたがえば、風土において我々は「間柄としての我々自身」を見出す。人間は風土的・歴史的存在であって、まさしく「風土」とともに、「風土」によって成立しているのである。和辻の立論が抱えているいくつかの難点を差し引いたとしても、和辻の風土論は、風土の類型論から出発しつつ人間の普遍的な存在構造へと迫ろうとしている点で、個別性と普遍性との折り合いをつけるという観点からすれば非常に有効な視点を提示していると評価することができる。

1 はじめに 人間にとって場所とは何か

地球環境をめぐるさまざまな問題は、今日、かつてないほど重大なものとなっている。これまで、たとえば人間の生み出した科学力が人間を破滅させるほどになったことや、エネルギー資源の枯渇、食糧および水の不足等々、さまざまな仕方で「人間と地球」との関係が問われてきたし、近年においては、人間の生活様式そのものが不可避的に地球環境を破滅へと向かわせるのではないかと、といった仕方でさまざまな議論が展開されている。環境問題として現在広く知られているのは地球温暖化ないし気候変動の問題であるが、もっと根本的な仕方で、人間の存在様式そのものについて問うことの必要性がしばしば指摘されているのである。

こうした歴史的な文脈のなかで、いま、環境の哲学というものの必要性が唱えられつつあり、本論はその予備的考察という位置づけをもっている。

この点に関連して、地理学者であるベルクは「人間は地理的存在である」と述べている。(ベルク [2000=2002: 16-17]) このことばを出発点としたい。ベルクはこのことばを説明するのに一冊の書物全体を捧げているが、彼の議論は地理学をバックボーンとしつつも、非常に哲学的なものであり、意識的に、二つの分野の間を進もうとしているようである。

彼がこうしたスタイルをとるのは、既存の哲学に対する彼の批判的なスタンスとも大きくかかわっている。たとえば彼は、哲学は「そこにあること」あるいは「現存在」について語ってきたが、この〈そこ〉は地上にはまったく同じ〈そこ〉は二つとない独特なものであると述べたあとで、次のように記している。

哲学は実存を問題に、存在について、存在の主体について問題にする。しかし哲学はそれと同じくらいには、この〈そこ〉と、〈そこにある〉の〈そこ〉を問題とすべきだったのである。ところが現状はそれとはかけ離れているし、多くの哲学者はいまでも、そのような考え方には憤慨するだろう。一方、地理学者も、物や存在が〈そこにある〉ことを考えるだけで、存在論のうちに根源的に含まれている視点から、存在について考えようとはしない。(ベルク [2000=2002: 16-17])

ベルクの言うように、人間の実存は〈「そこ」に有る〉という仕方ではしかありえない。では、「そこ」とはどのようなことか。「現存在(Dasein)」について語ったのはハイデガーであった。ハイデガーの場合は、「そこ(da)」とは何よりもまず「世界」のことであったが、「そこ」それ自体が議論の主題とされることはなく、こう言ってよければ「ど

こでもない場所」にとどまっていた。

しかし具体的な人間のありようを考えた場合に、人間と場所との結びつきは、人間と人間が置かれている客観的な位置という以上の、非常に密接なものであることがわかる。現代の代表的な地理学者であるトゥアンは、空間と場所との区別に関して、空間はそのなかを人間が移動ないし運動するような抽象的なものであるのに対して、場所は人間がそこにとどまる場所、したがってまた人間がそれに対していっそう強い結びつきを持つところである、として定義している。たとえば彼は次のように書いている。「場所とは、人が住むことのできる対象なのである」（トゥアン [1977=1993: 29]）。あるいは、「ある空間が、われわれにとって熟知したものに感じられるときには、その空間は場所になっているのである」（トゥアン [1977=1993: 136]）。この区別からすれば、トゥアンが別の著作で「トポフィリア」と名づけているもの、すなわち「人々と、場所あるいは環境との間の、情緒的な結びつき」（トゥアン [1974=2008: 27]）が成立するのは、抽象的な「空間」に対してではなく、生きられた世界としての「場所」に対する関係においてであるに違いない。

地理学者であるレルフもまた、人間と場所との密接なつながりについて述べている。場所は人間にとってどうでもよいものではなく、人間のアイデンティティの源泉そのものをなしているのだ。

場所は人間の秩序と自然の秩序との融合体であり、我々が直接経験する世界の意義深い中心である。それは、固有の位置や景観や人間集団によってというよりも、特定の状況の上に経験と意志とが焦点を結ぶことによって生まれる。場所は抽象的な物や概念ではなく、生きられる世界の直接に経験された現象であり、それゆえ意味やリアルな物体や進行しつつある活動によって満たされている。それらは個人的なまたは社会的に共有されたアイデンティティの重要な源泉であり、多くの場合、人々が深く感情的かつ心理的に結びついている人間存在の根源である。（レルフ [1976=1999: 294]）

この点に関して、ハイデガーの用語であった「世界内存在In-der-Welt-sein」を「l'être-au-monde」つまり「世界に属する存在」というニュアンスを強めて翻訳したメルロ＝ポンティの議論が参考になるかもしれない。すなわち彼は主著『知覚の現象学』のなかで、主体が身体的主体であることから、客観的な空間の内部に位置しているのではなく、そこに「住まう」という仕方で、世界と密接なかわりあいを持っている、という点を強調したのであった。メルロ＝ポンティは知覚の分析を通してこうした洞察にたどり着いたのだが、「住まう」という言い回しは一つの比喻であるとはいえ、その含意は知覚の分析を越えていると言える。⁽¹⁾

いずれにせよ言えることは、人間が「住まう」という仕方で場所と独特な結びつきを有していることを、固有の存在様式として明確に規定していく必要があるのだ。

別の言い方をすれば、それは「住み処」としての「オイコス」についての研究、ということになるだろう。「オイコス」の「ロゴス」、つまりは「エコロジー」である。むろんこのことばは、「生態学」という訳語が当てられていることからもうかがわれるように、生態系という観点からの研究のことを指している。とはいえこの分野においては、生物とそれが生きている環境との関係は、その生物と単にそれをとりまく周囲、という意味での関係として理解されているのではない。ユクスキュルの先駆的な業績が明らかにしたように、生物とその環境との関係は、互いに独立してとらえられた二つの項を突き合わせるようなものではないからだ。また近年、ギブソンに代表される生態学的心理学や認知科学の成果をもとに、環境や風景の概念にアプローチする、という取り組みがある。⁽²⁾ こうした成果はきわめて説得力があり、人間と環境とのかかわりを考えていくうえで非常に有意義であろう。それに比較すれば、伝統的な哲学的アプローチは思弁的で実質的な根拠に乏しい研究だと思われるかもしれない。しかし、人間と環境とのかかわりは、認知的なものに還元されてしまうことはないはずである。たとえば、先にあげた「トポフィリア」、特定の場所や土地への愛、日本語だと愛着や愛郷心とも呼ばれるべきものがある。慣れ親しんだ土地の空気、匂いや景色などに対する個人の独特な思い入れというものがあり、それは、認知的なものだけでは説明がつかない。人間が「住まう」世界は、人間にそなわる独自の存在様式によって、他の動物とは比較しえない独特の在り方をしてるのであって、認知的なアプローチでは狭すぎるのである。そこで、人間と場所・土地とのかかわりに対する、人間の存在構造という包括的な視点からの、哲学的なアプローチが要請されることとなる。本論はその一つの試論であると理解していただければと思う。

2 風土の哲学 ～ 和辻哲郎『風土』

人間が地理的存在であることに対して、哲学的な思索を展開すること、これを自覚的に行ったのが、和辻哲郎である。彼は『風土』という名高い著作において、「風土」および「風土性」という独自の観点から、人間の存在構造を解明しようと試みている。とすれば我々は、この著作における和辻の議論に検討を加えることによって、〈地理的存在としての人間〉という問題にアプローチするためのヒントを手に入れることができるはずである。⁽³⁾

では、和辻は『風土』のなかでどのような議論を展開しているのだろうか。『風土』の「序言」の冒頭部には次のように記されている。

この書の目ざすところは人間存在の構造契機とし

での風土性を明らかにすることである。だからここでは自然環境が人間生活を規定するかということが問題なのではない。通例自然環境と考えられているものは、人間の風土性を具体的基盤として、そこから象徴的に解放され来たったものである。(和辻 [1934:1])

問題は言うまでもなく、「人間存在の構造契機としての風土性」ということをどのように理解すべきか、という点にある。和辻の言うところでは、風土から人間に対する関係は、一方的な影響関係ではない。というのも風土というのは、人間から独立した単なる自然現象のことではないからである。

和辻が「風土」と呼んでいるのは、「ある土地の気候、気象、地質、地味、地形、景観などの総称」(和辻 [1934:7]) のことである。ではなぜ、和辻は「自然」と言わず「風土」ということばを用いているのだろうか。通常、わたしたちは、自然環境がわたしたちを取り巻いており、わたしたちにさまざまな影響を与えている、と考えている。「しかし我々にとって問題となるのは日常直接の事実としての風土が果たしてそのまま自然現象と見られてよいかということである。」(和辻 [1934:7]) というのも、そうした自然現象というのは、一般に、われわれとは独立にそれ自身として存在しているような対象、自然科学的な即自的存在のことだと理解されているからである。⁽⁴⁾

さらに和辻は続ける。そうした見方からすれば、たとえば「我々が寒さを感じずる」という場合には、我々自身と自然現象が独立に存在している寒さについて、我々が「寒さ」という体験を持つ、という理解になる。こうなると、主観的体験としての「寒さ」と、客観的な「寒さ」との関係が問題になることだろう。しかし、「寒さ」という体験は客観的な寒気と独立のものではない。「寒さを感じずる」というのは「志向的体験」であって、我々はこのとき直接に「外気の冷たさ」を感じているのだ、と和辻は言う。「寒さを感じずるとき、我々自身はすでに外気の寒冷のもとに宿っている。」(和辻 [1934:9]) ここには、「志向性」と、「外に出ている」こととしての「実存」についての、和辻固有の理解がある。

和辻独自の理論が展開されるのはここからである。和辻はさらに、他者たちとの共同存在、という点をも射程に入れた論じ方をしている。「寒さ」という感覚についても、和辻はそれが共同的な意味を持つことを指摘している。

寒さを体験するのは我々であって単に我れのみではない。我々は同じ寒さを共同に感ずる。だからこそ我々は寒さを言い現わす言葉を日常の挨拶に用い得るのである。(…)[「外に出る」ことを根本的規定としているのは我々であって単なる我れではない。従って「外に出る」という構造も、寒気というごとき「もの」の中に出るよりも先に、すでに他の我の中に出るということにおいて存している。(和辻 [1934:10])

ここで、「寒さ」を梃子にして「我れ」から「我々」へと体験の主体が拡大されている。たしかに我々は「日常の挨拶」において、「今日はいい天気ですね」とか「寒くなりましたね」などと言うことがあり、寒気というのは〈我々であること〉と相即的な事象として語り出されている。つまり、その挨拶そのものは事実確認のためではなく、むしろ、「そうですね」といった同意の応答を期待しつつ、隣人としての相互確認を行いながら、会話を延長させようとする意思表示をしているのである。(だからこそ、「べつに、そうは思いませんが」などという返事をするのは、あまり礼儀にかなったことではない、ということになる。)ここで重要なのは、こうしたやりとりが、体験それ自体の共有の自明性を基盤としている、ということであり、挨拶は〈我々としての共同性〉を確認する行為だ、ということなのである。和辻が「間柄」と呼んでいるのも、こうした共同性にほかならない。

和辻は人間による「寒さ」の体験の成り立ちをさらに掘り下げて考えていこうとする。今度は、現象の側に見出されるような諸連関が探求される。

我々は寒さというごとき気象的現象をただ一つ独立に体験するのではない。それは暖かさや暑さとの連関において、さらに風、雨、雪、日光、等々との連関において体験せられる。すなわち寒さは種々なる気象的現象の系列全体としての「気候」の中の一環に過ぎない。(…)[が、この気候もまた単独に体験せられるのではない。それはある土地の地味地形景観などとの連関においてのみ体験せられる。(和辻 [1934:11])

「寒さ」さらには「気候」が体験されるとき、それらに関して我々が抱いている了解が成り立っているのは、他のさまざまな気候、あるいは、気候に連関している地形等々の諸系列においてこそである。「寒さ」は必然的に、その系列に属する諸要素を暗黙のうちに参照するのだからである。

ここから和辻は、いささか性急にも、次のような決定的な結論を引き出す。

すなわち我々は「風土」において我々自身を、間柄としての我々自身を、見いだすのである。(和辻[1934:11])

理解されるように、このとき「我々自身」と呼ばれているのは、もはや「主観」ではない。それは「間柄としての我々自身」であって、もはや特定の誰でもない「我々」のことである。あえて言えば、我という「主観」を成立せしめている根本基盤としての「間柄」であり、和辻にしたがえば、「寒さ」といった個々の主観が抱く感覚さえも、こうした基盤の上においてこそ成り立っているのである。その意味で、我々という存在はまさしく「風土」とともに、「風土」

によって成立しているのだ。

我々が日常生活のなかで作り出して利用しているようなもの、「たとえば着物、火鉢、炭焼き、家、花見、花の名所、堤防、排水路、風に対する家の構造、というごときもの」(和辻 [1934: 12]) もまた、風土と切り離して理解することはできない。まさしく、どこを見回しても風土の痕跡、というよりもむしろ(風土そのもの)が見出されるのであり、それはまた取りも直さず「間柄としての我々自身」でもあるのだ。かくして家屋の様式は、「風土における人間の自己了解の表現にほかならぬ」ということになる。(和辻 [1934: 13]) このようにして、人間の体験そのものの基盤としての「風土性」が取り出されてくるのである。

3 人間の存在構造としての風土性

和辻が人間を「間柄としての我々自身」として理解しようとしていたこと、こうした発想は言うまでもなく和辻倫理学における中心的なそれである。1934年(昭和9年)に出版された『人間の学としての倫理学』は、『風土』(1935年・昭和10年刊行)とほぼ同時期に書かれたいわば姉妹編とも呼ばれるべき著作であるが、そこには次のように記されている。「人間とは『世の中』自身であるとともにまた世の中における『人』である。従って『人間』は単なる人でもなければまた単なる社会でもない。『人間』においてこの両者は弁証法的に統一せられている」(和辻 [1935: 20])。そしてこの少しあとのところで、「社会」というのがもともとは「世間」「世の中」ということばによって言い表されていた、という指摘がなされ、さらに次のように言われる。「人々が社会を世間・世の中として把握したときには、同時に社会の時間的・空間的性格、従って風土的・歴史的性格をとともに把握していたことができる。しかもこれらの意味は世間・世の中という言葉にとってはむしろ先立って自覚せられたものであり、社会としての意味の方が後に発展したものである」(和辻 [1935: 27])。とはいえこの著作では人間が「間柄的存在」であると論じられるにとどまっておき、「風土的・歴史的性格」についてはまったく説明されていない。

『風土』ではこの点が中心的に論じられている。そしてすでに触れたように、風土において我々は「間柄としての我々自身」を見出す、と言われているのである。ところで風土は別の視点から、「人間存在が己を客体化する契機」であるとも言われている。(和辻 [1934: 20]) これをどのように理解するのがふさわしいだろうか。

人間は、風土を媒体とすることによって「人間」となる。だとすれば、風土が人間を作る、のではなく、風土は人間のあり方そのものである。風土は人間の感じ方を規定しており、「人間」を作り出していると言える。ところでまた、人間がいなければ、風土というのがありえないというのも本当である。客観的な自然現象というのは、たしかに人間がいなくても成立しうる。しかし、人間が切り出すのでな

ければ、「風土的なもの」というものがそれとして立ち現われてくることはありえない。ある意味では同語反復的な規定ということにもなるのだが、風土と人間の成立は相即的であり、両者はこう言ってよければ表裏一体のものなのである。

しかし、和辻の立論は、人間存在の重要な一面を捉えているが、いささか違和感を抱かせるものでもある。というのも、こうした議論からは、個としての人間存在の特殊性を導き出すことは難しいからである。和辻は人間の個としての側面について、あまり記述していないが、それは彼が「風土の側から」アプローチしようとしているからである。こうした姿勢は、『倫理学』冒頭のところで、西洋の個人主義に対する批判が次のように述べられていることにはっきりと表れている。

倫理学を「人間」の学として規定しようとする試みの第一の意義は、倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却することである。この誤謬は近世の個人主義的人間観に基づいている。(…)近世哲学の出発点たる孤立的自我の立場もまさにその一つの例にほかならない。自我の立場が客体的なる自然の観照の問題に己れを限る限りにおいては、誤謬はさほど顕著でない。なぜなら自然観照の立場はすでに具体的な人間存在を一步遊離したものであり、そうして各人が標本的に「対象を観る者」すなわち主観として通用し得る場面だからである。しかるに人間存在の問題、実践的行為の連関の問題にとっては、右のような本来かわりがないのである。(和辻 [1937: 11])

この点に関して問題がもっとも先鋭化するの、人間の時間性をめぐる議論においてである。人間の存在構造の時間性については、和辻は風土の歴史性ということで議論を組み立てようとしている。

和辻のロジックはこうである。彼はまず「歴史性は社会的存在の構造」であると指摘したうえで、「風土性もまた社会的存在の構造」であって、「歴史性と離すことのできないものである」ことを述べる。これらを媒介するのは人間であり、とりわけ「肉体」である。この「肉体」とは、単なる物体でもなければ精神でもなく、心身二元論に先行する「人間」である。これが、人間存在に備わる空間性および時間性の基盤であって、しかも、人間を社会的かつ歴史的存在にしているのだ。和辻はいう。

肉体の主体性は人間存在の空間的・時間的構造を地盤として成り立つのである。従って主体的な肉体なるものは孤立せる肉体ではない。孤立しつつ合一し、合一において孤立するというごとき動的な構造を持つのが主体的肉体である。しかるにかかる動的な構造において種々の連帯性が開展せられる時、それは歴史的・風土的なものになる。風土もまた人間の肉体で

あったのである。(和辻 [1934: 17])

和辻の論述として順序は逆になるが、和辻が、「人間の歴史的・風土的二重構造においては、歴史は風土的歴史であり、風土は歴史的風土である」と述べて、風土と歴史との合一を言うことができるのも、人間の肉体が両者の媒体となっているからなのである。

しかし、人間が肉体を備えた存在であるという事実は、人間が避けがたく死に直面するという根本的な事実を指し示している。人間が純然たる精神であるとするれば、死を恐れる必要はないからである。そうして、和辻が「人間」について論じるとき、個人より社会をいっそう根本的なものと見なしているという事実がもっともあらわになるのは、「死」の扱い方においてである。和辻は『倫理学』のなかで、ハイデガーの「死へと向かう存在Sein zum Tode」を批判し、次のように記している。

死によって全体性を現わす存在は、あくまでも個人存在であって人間存在ではない。彼 [ハイデガー] 自身も人間の死の現象としてただ個人の死のみを取り扱ひ得た。人間の死には、臨終、通夜、葬儀、墓地、四十九日、一周忌等々が属しているが、彼 [ハイデガー] はこれらすべてを捨象するのである。しからば死の現象を媒介として把握せられた全体性は個人存在の全体性に過ぎない。(和辻 [1937: 233])

死に対するこうした和辻の見方については、湯浅がはっきり述べているように、「この場合、ハイデッガーは「死」を自己の死としてとらえようとしているのであるが、和辻は他人の死としてかたらえていない。和辻倫理学の世界では、「ひと」は死ぬが自分は死なないのである」(湯浅 [1981: 284])という点を指摘することができる。つまり和辻にとって時間性とは個人のそれではなく、それは人間にそなわる歴史性そのもののことであり、しかも社会的ないし集団的な歴史性なのである。

たしかに和辻は歴史性について重要な一面を指摘している。個としての人間存在は社会のなかで初めて成立するというのは本当であり、人は社会のなかに生まれ、まずはその社会の文化や伝統などを受容する。個としての意識が芽生えるのも、他者たちの間でしかありえない。これらの意味で人間はまさしく社会的な存在である。しかし、個人のすべてが社会的な側面から説明しつくされるわけではなく、何より、肉体としての個人は〈たった一人で死ぬ〉ことを宿命づけられている。和辻は『風土』の冒頭で、自然環境と通常考えられているものが、人間の風土性を地盤として対象化されてきたものであること、こうした意味での自然環境と人間生活との関係が考えられるときには、「人間生活そのものもすでに対象化せられている」(和辻 [1934: 1])と指摘していた。しかし、「人間生活そのもの」を対象化しない和辻の視点が、人間生活そのものを十分に

捉えきれているかどうかは、疑問に付されてよいことである。

しかも、和辻は『倫理学』のなかで、風土性の説明を最終的には国家なるものによって根拠づけてさえいる。

かかる表現としての自然環境は実に多種多様な内容を持っている。(…)従って、人々がこの多様性を統御すべき統一的な視点を持たないときには、この人間存在の具体的場面についての自覚に達することができないのである。しかるに人々は人倫的組織を貫ぬく統一の自覚において、すなわち国家の自覚において、この統一的視点を獲得する。それとともに前述のごとき人間存在の具体的場面は、「風土」としておのれを現わしてくるのである。(和辻 [1949: 111])

こうした和辻の結論は、和辻がこの書を記した時代風潮のことを念頭に置くとき、和辻流の国家主義を示しているとして批判されるのも、致し方のないところだろう。和辻は人間の歴史性についてもほぼ同じ形式の議論によって、やはり国家を根拠として提示しており、彼の国家主義はヘーゲルの影響という点も併せて、ほぼ一貫している。ましてそうした議論が、この書物の最後において、「歴史的当為」という形で当時の日本の天皇中心的な国家主義的イデオロギーに貢献する結論へとたどり着いている(ように見える)ことを知るならば、なおさらのことである。この点は和辻倫理学の根幹にかかわる問題であることから、本論で詳細に論じることはできない。⁽⁵⁾

しかしこの点をあえて脇に置くとしても、現代の我々からすれば、人間の風土性を国家に基づいて説明するというやり方は、風土は一定の枠組みのなかで語り得るものとなるとする和辻の論拠を考慮に入れたとしても、受け入れ難いものにとどまっている。そうしたロジックにしたがえば、国家の成立以前には人間や風土なるものが成立していなかったことになってしまうではないか、というかなり単純な批判からも、和辻の立論が維持しえないものであることは明らかだと思われる。したがって、和辻の議論の積極的に受け入れ展開させるのがふさわしいのはいったいどこまでなのか、これを検討していかなければならない。

4 風土性に関する問題

人間の風土性の議論に戻ろう。先に触れたように、和辻は「人間存在の構造契機としての風土性」について語りとしており、このとき人間と風土とは互いに対立するような二元論的關係にはない。しかし、和辻が具体的な風土の特徴について語り始めるとき、その影響関係は一方的なものとして描き出されている。たとえば、モンスーン地帯の人間は受容的・忍従的であり、砂漠地帯の人間は服従的にして戦闘的という二重性格を持つ等々といった分析は、所与としての気候によって人間存在の諸類型が決定され

ており、しかも、宗教や伝統文化などの知識が陰に陽に援用されているだけに、直観的な分析、あるいはご都合主義的な分析にすぎないのではないか、という疑念もわく。あるいは少なくとも、ベルクのいうように、和辻が『風土』の第一章で提示している「解釈学的現象学の全般的展望」が、それ以降の章では維持されていないという意味で、この著作には「首尾一貫性の欠如」がある、と指摘することができよう。すなわちベルクによれば、『風土』の第一章では、「現実の現象が人間の主観性に発現するときの、その発現の仕方から、世界を解釈する」という、「環境決定論とは完全に無縁のはず」の展望が提示されているにもかかわらず、「続く数章で、和辻は決定論的見地に陥り、必然的に伴わざるを得ないような誤りを犯していることが確認できる」（ベルク [1996: 155]）のである。

これに対しては、和辻はあくまでも人間の存在構造としての風土性について論じようとしているのであって、そのなかで取り上げられているさまざまな気候風土についても、その歴史的かつ社会的な性格について論じられているのだ、と反論することが可能である。たとえば砂漠という気候をとりあげた節のなかで、和辻は次のように書いている。

吾人は沙漠を「人間の在り方」として扱う。この場合、人間が個人にして同時に社会であること、及びかかる人間が歴史的にのみ存在し得ることを前提としているのである。従って人間の在り方としての沙漠は、人間の社会的歴史的なる性格と離すべからざるものである。沙漠はその具体性においてはただ人間の歴史的社會にのみ現出する。（和辻 [1934: 45]）

この箇所は、分かりやすく説明されているようでいて、しかし、必ずしもすんなりと受け入れることができるものではない。沙漠が「人間の在り方」として扱われ、そして、社会的および歴史的な性格とセットにして理解されるとは、いったいどういう事態を指すのか。和辻の答えは、人間が「沙漠の本質」を理解するということが、そしてそれは「乾燥」であるが、とはいえ「湿度計寒暖計によって示さるる空気の一定の湿度ではなくして」、「人間の存在の仕方」としての「乾燥」である。こう言い換えてよければ、それは〈生きられた「乾燥」〉なのだ。和辻はこの一連の議論のなかでわざわざ括弧に入れて「乾燥」と表記しているのも、その違いを強調せんがためである。

ここで和辻の文脈を離れて考えてみるに、「乾燥」というのは、あくまで人間が定めた基準、すなわち、人間が生を営むにあたっての諸事情からくる尺度に照らして、そのように見なされているにすぎない、と指摘することができる。沙漠に生きるサソリには、その気候は「乾燥」と性格づけられることはないかもしれないのだ。あるいは人間にとっても、「湿润」を本質とする他の気候をまったく知らなければ、沙漠の本質を「乾燥」と見いだすこともなかつ

たかもしれない。

これについて和辻は、「乾燥」について語り出す直前に、沙漠に生きる人間よりもむしろ旅行者こそが沙漠の本質をよく理解できるのだ、と述べている。

しからば吾人はその具体的なる沙漠に接近し得るであろうか。沙漠の人間にとってはそれはただ自己解釈の問題であるともいえよう。しかし人間は必ずしも自己を自己において最もよく理解し得るものではない。人間の自覚は通例他を通ることによって実現される。しからば沙漠の人間の自己理解は霖雨の中に身を置くことによって最も鋭くされるであろう。このことは沙漠的ならざる人間が旅行者として具体的沙漠に接近し得ることを立証するものである。（…）／旅行者はその生活のある短い時期を沙漠的に生きる。彼は決して沙漠の人間となるのではない。沙漠における彼の歴史は沙漠的ならざる人間の歴史である。が、まさにそのゆえに彼は沙漠の何であるかを、すなわち沙漠の本質を理解するのである。（和辻 [1934: 45-46]）

差し当たっては、沙漠という気候にあって一介の旅行者にすぎない和辻が「沙漠の本質」を語ることに對して自己弁護している、と取れる箇所ではあるが、非常に意味深長な箇所でもある。まずは、人間が自らの属する気候風土を離れ、他なる気候のもとに身を置くことによってこそ、自己理解をよくすることができるのだ、という主張である。自分たちの風土を客観的に見ることは、他の風土について知ることを通して、自分たちの風土を相対化することによってだ、と言える。和辻が『風土』を書いたのも自らの旅行者としての体験をもとにしてのことであった。『倫理学』のなかでも和辻は「風土的自覚のためには他の国土の感覚的体験、もしくはそれにもとづく知識がなくてはならない」（和辻 [1949: 120]）と書いている。

しかしまた、旅行者が旅先において当地の気候の本質をつかむことができるということは、旅行者が自らの属する風土とのつながりを再確認するというのとは意味合いが異なる。すなわち、先に触れた「風土における人間の自己了解」という観点からすれば、旅行者が沙漠という気候においてその本質を理解するということが、旅行者が〈新たな風土において新たな自己了解を得る〉ということでもあるはずなのだ。したがってこの箇所は同時にまた、人間の自己了解の更新の可能性をも示唆していると読むことも可能である。⁽⁶⁾

風土性は自分たちの存在基盤そのものであり、したがって非常に自明なものであるからこそ、かえってそれとして意識されることはない。しかし、異なる気候風土の地を訪れ、人々と交わること、ひとこと言えば「異文化体験」を果たすことで、そうした自明性を揺り動かされることが、自らの風土性を（再）発見する大きなきっかけとなる。その意味で、風土を発見するためには、「生活」とのつな

がりを一度断ち切る必要があるのだ。

とはいえ、そうであったとしても、人間の存在構造として風土性が語られ、風土の方もまた人間とのかかわりにおいてのみ成立してくるのであれば、風土なるものを出発点とする以上、我々はいわゆる「人間中心主義」を脱却できないのではないかと、現代に生きる我々は、これとは違った観点に立たなければならぬのではないのか、という批判があるかもしれない。実際、環境倫理学のトレンドを見るならば、「人間中心主義」は自然や環境の破壊をもたらした人間の傲慢さを呼び表すタームとして用いられており、これをいかに批判して乗り越えていくかが主要な課題になっているように見える。だとすれば、和辻の議論もまた、乗り越えられるべき「人間中心主義」ではないのか。

これに対しては、「人間の地理性géographicité de l'homme」という概念を提示した地理学者ダルデルとともに、次のように反論することができるだろう。彼は平原の「広大さ」や山の「高さ」が人間の尺度に基づくことを指摘したあとで、次のように記している。

生きられた経験や企てを参照することがなければ、広々としていること、高さ、密生、暑さといった概念は意味を持たない。人間中心主義だ、と人は言うかもしれない。しかし、それを甘受しなければならないのだ。人間が実際にかあるいは想像の上で居合わせているのでなければ、もはや物理的な地理さえ存在せず、空虚な科学があるだけになる。人間中心主義は不完全さなのではなく、避けがたい要請なのである。

(Dardel [1952 : 10-11])

和辻の風土論に対してその「人間中心主義」を告発することは、それほど難しいことではない。しかし、ダルデルの指摘にあるように、「人間中心主義」という告発がどれほど有効なものであるのか、という反論が、環境倫理学の分野でもっと再検討されてよいはずである。⁽⁷⁾ また、ことと和辻の議論に限って考えても、直観的であるとか風土決定論的であるといった、これまで指摘されてきたいくつかの重大な欠点があるのを認めるにせよ、その豊かな発想を現代的な視点のもとでいかに捉え直していくかが、我々に問われているように思われるのである。

5 おわりに 今後の展望

本論冒頭でも引き合いに出した地理学者ベルクは「風土milieu」に、自然と文化、主観と客観、個人と集団とを媒介するもの、という規定を与えている。さらに彼はフランス語の「milieu」という語が「中心・真ん中」と「取り囲むもの（環境・境遇）」の両方を意味するという事実を利用しつつ、この語のラテン語の語根を利用して「風土性médiance」という新しい語を作り、これに「主観的でおかつ客観的、物理的にして現象的、生態学的にして象

徴的な、方向づけられた複合体」(ベルク [1990=1994 : 40])という意味内容を与えている。つまり彼は「風土」を、二元論を構成する二つの項の媒介するものとして理解しようとしているのだ。この「風土性médiance」においてこれらの項からなる諸関係の流れが見いだされるのだが、それらの関係は現象的あるいは物理的な「通態=行程=移動trajet」を前提している、とされる。この流れは彼の用語で「通態性transitivité」と呼ばれている。

要するに、風土に関しては、現象的なレベルの行程trajetと物理的なレベルのそれとが完全に分離することはありえない。感覚的なものと事実的なものとは、そこでは様々な規模において互いを構成しあう。このように主観的なものと客観的なものとの理論的区別に跨がるもの、それらを通態的trajectifと言おう。また、物質的で同時に観念的なそのプロセスを通態化trajectionと呼ぶことにしよう。(ベルク [1990=1994 : 50])

しかし、これらの概念構成は、主観と客観といった二元論を前提としつつ、それに属する諸項の間に流れ＝「通態性transitivité」の関係を打ち立てようとしている点で、和辻の風土論が達成しようとしていたものとは根本的に趣を異にしているようにも見える。たとえばベルクは同じ著作のなかで次のようにも書いている。「風土性の観点からいえば現実とは、歴史の流れるなかで、ある風土のおもむきにおいて成される感覚的なものと事実的なものとの通態化によってつくり上げられる」(ベルク [1990=1994 : 66])。だとすれば結局のところ、これは二元論にとどまっているのではないかと。しかしベルクにとってはこれは根本的な反論にはならない。というのも彼はむしろ、こうした二元論を出発点として自覚的に引き受けつつ、それを乗り越えようとしているように見えるからである。そうした姿勢は、彼のさまざまな議論のなかに指摘することができる。たとえば彼は『地球と存在の哲学』において、環境倫理学その他の関連分野にも目配りしつつ、環境倫理学においてしばしば称揚される全体論（ホーリズム）的な見方が本質的な矛盾をはらんでいる（人間存在の格下げを意図しつつ、同時に人間の主体性をも認めているという点で）ことを指摘したうえで、人間の風土性という観点からの新たな倫理を提示しようとしているのだが、この文脈において「通態性」の概念をさらに深く掘り下げ、通態について、主観と客観を裏表の面とするメビウスの帯の回転の運動という興味深いモデルを提示している。しかも人間は自らの存在についての意識を持っており、自分自身でありつつも同時に脱自的に世界と同一化しようとする点で、単なるメビウスの帯とは異なっている、とされている。つまりベルクはこのモデルを通して、人間存在の風土性を、主観と客観との区別を出発点としつつ、この区別が力動的・前進的に通態化されていくような次元として語り出そうとしてい

るわけである。

バルクのこうした試みはまだ発展途上のものであって、それが提示している風土性の概念の詳細については、さらなる検討を要する。我々としては、それが成功しているかどうかについての判断は、ここでは差し控えたい。

さらに別の道として、風土の哲学の可能性を検討することで、ある種の自然哲学を打ち立てようとする、というアプローチがあり得る。すなわち、人間の存在構造を掘り下げることによって、我々は避けがたく、人間もまたそこに属しているような次元性として、普遍的な大文字の〈存在〉としての自然へと、探求の眼を向けることである。しかもこのとき重要なのは、人間を〈自然〉のなかに溶かし込んでしまうのではなく、人間存在の独自性ということにも、しっかりと目配りしておくことである。なぜなら、探求の営みを担っているのは人間存在たる我々であり、かつ、探求は〈自然〉からの超越を果たすことを通してのみ成立しているからである。

ここで思い起こされるのは、まさしくそうした探求を自らの課題として引き受けようとしていたメルロ＝ポンティの哲学である。すなわち彼はその主著『知覚の現象学』のなかで、「現象にまでたち帰り、一つの還元しえない意味をすでに含蓄している総体を、根源的な層として見出さなければならない」（メルロ＝ポンティ [1945＝1967：58]）と述べて、知覚の真の主体である身体と知覚されるもののがともに属しているような根源的な層、まさしく我々の知覚そのものの基盤となっている層について注目しようとしていたのだが、やがて独自の存在論的な思索を展開するようになり、その晩年には、主体＝身体の世界への「開かれ *ouverture*」という概念を提示するなどしつつ、先の根源的な層というのを「肉 *chair*」という厚みを備えた次元性として捉え直していくようになる。彼の最晩年の思索が展開されている遺稿『見えるものと見えないもの』には、次のような文言が見出される。

世界への開かれは、世界が地平であり、またそうあり続けることを前提にするが、それは、私の視覚が世界を視覚自身の向こう側に押し戻すからではなく、ものを見る人が何らかの形で世界に属し、そこにいるからである。（メルロ＝ポンティ [1964＝1989：140]）

さらに次の一節が述べている大文字の〈存在〉を、和辻という風土性の概念ときわめて近い内容を持つものと理解することができるように思われる。

私が、私の手や目の下に、私の身体に対してあるがままの現実の世界を見いだすとき、私は一つの対象よりもはるかに多くのもの、すなわち私の視覚がその部分をなしている〈存在〉、私のさまざまな作業や作用よりもはるかに古い可視性を見いだすのだ。だが、このことは、私からその〈存在〉に対して融合や合致が

あるということではない。むしろ、そのようなことが起こるのは、一種の裂開が私の身体を二つに切開し、眼差された身体と眼差す身体、触れられた私の身体と触れる身体との間に覆い合いないし蚕食が生まれ、その結果、われわれが物へと移行すると言うのと同様に、物がわれわれのうちに移行すると言わなければならないからである。（メルロ＝ポンティ [1964＝1989：171]）

これらの文章からうかがわれるように、メルロ＝ポンティの晩年の思想は、和辻のいう風土性と、かなりの親和性を持つと見てよい。とはいえ、和辻の風土論にあってメルロ＝ポンティの存在論に欠けているのは、風土そのものの個別性、別の言い方をすれば、個々の風土の特殊性に対する考察である。これが、両者の議論を決定的に分かつものであろう。もちろん、二人の哲学者の目指していたものが当初から異なっていたのだから、二人の提示している思想は互いに優劣をつけられる筋合いのものではない。とはいえ、あえて記しておけば、メルロ＝ポンティの存在論は、普遍性への志向が強いことから、どうしても予定調和的な色彩が濃くなってしまっているのに対して、和辻の風土論は、風土の類型論から出発して人間の普遍的な存在構造へと迫ろうとしている分、個別性と普遍性との折り合いをつけるという観点からすれば非常に有効な視点を提示していると評価することができる。ただし問題は、それがどの程度成功しているのか、という点にある。これによって、和辻の風土論の成果を、正確に見積もることができるようになるだろう。今後の課題としたい。

注

(1) ハイデガーもまた、「住まう」ことに関して論じていた。「人間であるとは、死すべきものとして地上にあることであり、それは住むことである。」（ハイデガー [1954＝2009：131]）むしろ、ハイデガーの言う「住まう」は、存在をめぐるオリジナルな思考——たとえば、同じ講演のなかで述べられた、「死すべき者どもは、神的なるものたちを、神的なるものたちとして待ち望む限りにおいて、住む」（ハイデガー [1954＝2009：135]）といった謎めいたことばに典型的に表れている、いわゆる後期ハイデガーの哲学——に裏付けられた用語法に基づくものであり、ここで引き合いに出すことは適切ではないかもしれない。しかし、人間に固有の存在構造を呼び表すのに、ハイデガーもまた「住まう」ということばを用いていることは、看過すべきではない意義を含んでいると思われる。

(2) そのもっとも目立った成果の一つとして、河野・染谷・齊藤 [2008] がある。

(3) ボルノウもまた、「体験された空間 *der erlebte Raum*」という概念を中心に、人間の存在構造としての空間性について詳細に論じている（ボルノウ [1963＝1978]）。その議論は人間の空間性に関する詳細な検討を含

んでいるが、それが人間の存在構造を解明するうえでどのような新たな視角をもたらしてくれるのかについては、項を改めての検討が必要である。

(4) こうした和辻の自然観は、後の『倫理学』における次のような文言にもっともはっきりと表されている。「自然科学的世界像が人間の認識に相対的なものであり、人間と独立にそれ自身においてあるものではない、ということは、むしろ自明なことだとさえもいえる」(和辻 [1949: 109])。そこで和辻はあえて「風土」という(学問的な用語としてはやや曖昧さはらんだ)ことばを選んだのである。

(5) この点については、岩波文庫版の和辻哲郎『倫理学』第三巻の巻末に収められた熊野純彦による解説を参照するのが簡便であるが、さらに詳しくは、たとえば高橋哲哉 [1992]、港道隆 [1990] の論考等を参照のこと。

(6) この点に関連して、納富は和辻の風土論の詳細な分析を踏まえたうえで、和辻の議論のなかに複数の自己了解が語られていることを指摘している。すなわち彼は、「生まれ育った風土的性質を担っている確固とした『私』が、異質な環境や人々と対峙することにおいて、自己の風土的在り方を対比において自覚し確認する作業」を「異風土としての自己了解」と呼び、これとは別に、和辻の議論は「異なった風土において異なる自己を人間の在り方の可能性として了解すること」という「新たな段階」を提示しているとして、これを「可能性としての自己了解」と呼ぶのである(納富 [1999a] および納富 [1999b])。納富によれば、後者の類の自己了解には「人間存在としての可能性の全て」が含まれていることから、「風土を次々と体験することによって可能的な自己を現れにおいて弁証法的に展開し、人間存在の実現を導くことになる」と示唆している。こうした解釈は非常に魅力的ではあるのだが、何よりもまず、「間柄としての我々自身」という和辻の人間論と整合的であるかどうかが問題になる。そこには、旅行者が旅先で「異なる自己」という自己了解を得るとというのが事実のうえでどのようにして可能なのか、さらにまた、人間の存在構造としてそれはいったいどういう事態なのか、といった重大な問題が控えているように思われ、おそらくこの解明のためには、和辻の風土論を大幅に換骨奪胎する必要があるに違いない。

(7) この点に関しては、拙論(川崎 [2009])のなかでより詳細に論じたことがある。

文献

- 川崎惣一 [2009] 「ESDにおいて賭けられているもの」、北海道教育大学釧路校ESD推進センター『ESD・環境教育研究』第11巻第1号、13-22頁。
 河野哲也・染谷昌義・齊藤暢人編著 [2008] 『環境のオントロジー』、春秋社。
 高橋哲哉 [1992] 「回帰の法と共同体 存在への問いと倫理学のあいだ」、『逆光のロゴス』、未来社所収、75-

- 108頁。
 イーフー・トゥアン [1974=2008] 『トポフィリア 人間と環境』、小野有五・阿部一訳、ちくま学芸文庫。
 イーフー・トゥアン [1977=1993] 『空間の経験 身体から都市へ』、山本浩訳、ちくま学芸文庫。
 納富信留 [1999a] 「自己了解としての風土 —和辻風土論の批判的展開—」、九州大学文学部『哲学年報』第五八輯所収、35-61頁。
 納富信留 [1999b] 「旅・風土・自己」、納富信留・溝口孝司編『空間へのパースペクティブ』、九州大学出版会所収、25-52頁。
 マルティン・ハイデガー [1954=2009] 「建てる 住む 思考する」、大宮勘一郎訳、『ハイデガー 生誕一二〇年、危機の時代の思索者』、河出書房新社所収、128-148頁。
 オギュスタン・ベルク [1990=1994] 『風土としての地球』、三宅京子訳、筑摩書房。
 オギュスタン・ベルク [1996] 『地球と存在の哲学 環境倫理を越えて』、篠田勝英訳、ちくま新書。
 オギュスタン・ベルク [2000=2002] 『風土学序説 文化をふたたび自然に、自然をふたたび文化に』、中山元訳、筑摩書房。
 オットー・フリードリッヒ・ボルノウ [1963=1978] 『人間と空間』、大塚恵一・池川健司・中村浩平訳、せりか書房。
 港道隆 [1990] 「和辻哲郎 — 回帰の軌跡」、『思想』第七九八号、岩波書店所収、4-51頁。
 モーリス・メルロ＝ポンティ [1945=1967] 『知覚の現象学1』、竹内芳郎・小木貞孝訳、みすず書房。
 モーリス・メルロ＝ポンティ [1964=1989] 『見えるものと見えないもの』、滝浦静雄・木田元訳、みすず書房。
 湯浅泰雄 [1981] 『和辻哲郎 近代日本哲学の運命』、ミネルヴァ書房。
 エドワード・レルフ [1976=1999] 『場所の現象学 没場所性を越えて』、高野岳彦・阿部隆・石山美也子訳、ちくま学芸文庫。
 和辻哲郎 [1934] 『風土』、和辻哲郎全集第八巻、岩波書店(1962年)。
 和辻哲郎 [1935] 『人間の学としての倫理学』、和辻哲郎全集第九巻、岩波書店(1962年)。
 和辻哲郎 [1937] 『倫理学』(上)、和辻哲郎全集第十巻、岩波書店(1962年)。
 和辻哲郎 [1949] 『倫理学』(下)、和辻哲郎全集第十一巻、岩波書店(1962年)。