HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	歴史における時間性と空間性:和辻哲郎,ハイデガーおよびブローデル
Author(s)	平子, 友長
Citation	經濟學研究, 47(2), 188-202
Issue Date	1997-09
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/32071
Type	departmental bulletin paper
File Information	47(2)_P188-202.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

経済学研究 47-2
北海道大学 1997.9

歴史における時間性と空間性

―― 和辻哲郎，ハイデガーおよびブローデル ――

平 子 友 長

はじめに

本稿の課題は，和辻哲郎の著作『風土』の詳細な批判的検討を通して，「歴史における時間性と空間性」の問題に接近するための理論的枠組みを模索することにある。その際，筆者は，和辻の方法の批判を通して，和辻が意識的に摂取と対決の対象と見なしていたハイデガーの『存在と時間』を絶えず参照しつつ，ハイデガーにおける実存論的解釈学の意義と限界をも同時に明らかにすることに努めた[1)]。次いで筆者は，ハイデガーおよび和辻の方法の限界を地理学的空間性の時間性をも視野に収めた歴史的時間性の基礎付けの不備に求める立場から，現時点でこの問題に最も説得的な枠組みを示唆していると思われるアナール派の歴史学者ブローデルの歴史的時間論の構成とその方法論的射程を素描することを試みた。歴史哲学における時間性と空間性の相互関係を考察してみたいという哲学理論的関心と，しかしその際ヨーロッパ哲学とは異なる東アジア的ないし日本的哲学の可能性を模索しつつ，思想史研究における比較文化論的視点を確立したいという関心，本来性格を異にする二つの関心が，筆者が本稿を執筆した動機の中に渾然一体となっている。前者の歴史哲学的問題を検討するためだけであれば，和辻哲郎の風土論は必ずしも最良のテクストであるとは言えないかもしれない。他方，後者の比較文化論的関心に応えるという点から見れば，本稿の主題は余りに抽象的すぎるであろう。筆者がこのようにやや中途半端とも思える手法を採用した理由は，たとえヨーロッパ哲学の論争問題を検討する場合でも，筆者自身の思考が一つの特殊な歴史的文化的制約の下で営なまれていること，従って筆者が同時代のヨーロッパの研究者と全く同一の立場で論争に参加することは不可能であることを常に忘れてはならないと考えたからである。と同時に，後者の文化的差異を強調する議論がしばしば浅薄な文化相対主義にとどまり，文化的差異の認識が一般理論レベルにおける対話や論争を豊かに発展させてゆく可能性を持っていることを見失っている状況を克服したいと考えたからであった。歴史哲学に関しては「アナール派の歴史学と歴史哲学の可能性」(1996-b)，比較文化論に関しては「日本人の時間了解－ひとつの比較文化論の試み－」(1996)が，本稿の前提をなしている。

A 和辻哲郎の風土論の問題構成とその批判

A－1 和辻における他者認識の不在

よく知られているように，和辻哲郎（1889―1960）は，同時代のヨーロッパ哲学，とりわけ

1）本稿におけるハイデガーは，『存在と時間』におけるハイデガーである。本稿においては，いわゆる後期のハイデガーについては全く論及することができない。それは，現時点における筆者の能力の限界を示すものではある。しかし本稿の目的すなわち和辻によるハイデガーの継承と批判を考察するためには，対象を和辻が熟知していたハイデガーに限定することが必要であった。また後期ハイデガーの切開いた新たな理論的可能性を見極めるためにも，『存在と時間』の論旨をとりあえず正確におさえておくことが不可欠であった。

ディルタイおよびハイデガーの哲学を積極的に受容しつつ，同時にヨーロッパ的思考とは異なる日本的思考の固有性を解明するために，日本及び東洋における倫理思想史の研究に向かった。和辻の風土論は，彼の主著『倫理学』の第四章が「人間存在の歴史的風土的構造」とされているように，「間柄としての人間」[2]の存在論としての倫理学の不可欠の構成部分として構想されたものである。その意味で，和辻の『風土－人間学的考察－』は単なる地理学の書ではない。

和辻が，「環境」と区別して「風土」という概念を提唱した理由は，『風土』の「序文」冒頭の一文が明瞭に示している。

「この書の目ざすところは人間存在の構造契機として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いかに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地盤として，そこから対象的に解放され来たったものである。かかるものと人間生活との関係を考えるという時には，人間生活そのものもすでに対象化せられている。従ってそれは対象と対象との間の関係を考察する立場であって，主体的な人間存在にかかわる立場ではない。[…]たといここで風土的形象が絶えず問題とせられているとしても，それは主体的な人間存在の表現としてであって，いわゆる自然環境としてではない。」(和辻，1935，p.3)。

和辻によれば，地理学的環境論は，人間及び自然環境を，観察者の外部に存在する客体的存在者と見立てた上で，「いかに自然環境が人間生活を規定するか」を問題にする。そこでは，確かに主体としての人間と客体としての自然との相互作用，相互関係が問題とされるが，そこで取り上げられる主体はすでに学的対象として客体化された主体にすぎない。この意味で和辻は，環境論の立場を「対象と対象との間の関係を考察する立場」と呼ぶのである。これに対して風土論の立場は，環境を「主体的な人間存在の表現」として把握する立場のことである。これは，第一に，学的対象（客観）の内部で人間（主体）とそれを取り巻く環境（客体）という区別が設定される以前の地平で環境の問題を考察することを意味するばかりでなく，学的考察者(主観)と学的対象（客観）との分離をも前提としない方法である。このように二重の意味で主一客の分離が成立する以前に立ち返って環境の問題を考察するところに，風土論は成立する。和辻は，こうした前提の下で考察された環境を風土と呼ぶが，その場合風土とは，記述者としての和辻自身をも含む人間存在そのものの実存論的ないし存在論的構成契機となる他ない。

和辻が環境論から風土論への方法論の転換を主張したとき，彼の念頭にあったものは，明らかに，科学を科学者自身の実存的投企の独特な一様式（言い換えれば存在了解の変様）として把握するハイデガーの実存論的方法である。

「理論的態度の存在論的発生die ontologische Genesis der theoretischen Verhaltungを探求しながら，われわれが問うていることは，現存在が科学的研究という様式で実存することができるということの，現存在の存在構成の内に含まれている，実存論的に不可欠の可能性の条件とはどのようなものかということである。この問題設定は，科学の実論論的概念ein existenzialer Begriff der Wissenschaftをめざしている。[…]この実存論的概念は，科学を実存の様式Weise der Existenzとして理解し，従って世界内存在が存在者ないし存在を発見ないし開示するその様態Modusとして理解するのである。」(Heidegger，1927，S.357)。

「科学の実存論的概念」とは，「用具的存在者の配視的配慮から内世界的に見いだされる客体的存在者への転換」(ebenda) の過程を，やがて科学者として登場する現存在の実存に即して，世界内存在としての現存在の「存在了解の変様die Modifikation des Seinsverständnisses」

2）「間柄としての人間」に関しては，平子(1996)，Tairako (1996-a) などを参照。

(ibid., S.361)として説明してゆく立場を表している。「理論的態度」を成立させる「存在了解の変様」をハイデッガーは,「主題化Thematisierung」と呼んでいる。

「主題化は,内世界的に出会う存在者が純粋な発見に『向かって投げかけentgegenwerfen』られうる,即ち客観Objektとなりうるという有様で,内世界的に出会う存在者を自由に明け渡すことを,目指している。主題化は,客観化する働きobjektivierenである。主題化があって初めて存在者が『定立』されるわけではないが,それによって存在者は『客観的に』問いかけられまた規定されうるような姿で,自由に明け渡されるのである。」(ibid., S.363)。

科学としての地理学が,上で考察したような二重の「客観化的主題化」の手続きを経て,「客観的」科学として登場するのに対して,和辻の構想する風土論は,このような主観と客観との分節化が成立する以前の根源的場面に立ち戻って,普通自然環境と呼ばれているものを人間存在の歴史的社会的に規定された自己了解の一様態として主体的に把握することを目指している[3)]。

和辻は,人間と自然環境とをアプリオリに区別した上で,両者の間の相互影響関係を考察するという「常識的な立場」(同所)そのものが,人間の生を「対象化」する立場であり,このような立場を前提として人間と自然環境との関係を考察したとしても,それはどこまでも対象と対象との関係にすぎないと考えた。和辻が求めたことは,本来主体的であるべき人間の生の主体性を損なわないばかりか,人間の生の主体性がそこにおいてこそ歴史的・社会的・文化的に適切な自己表現を得る空間としての風土であった。われわれは,人間と自然環境との相互関係を考察する地理学の存在意義を総否定するかのような和辻の主張に賛同することはできないが,しかし,和辻の風土論の構想の積極的意義はわれわれも充分承認することができる。環境論と風土論は,いずれか一つを選択し,他は排斥すべきといった敵対的関係にあるものではなく,両者は,人間の歴史における空間の問題を考察する上で不可欠の二つの問題領域を構成していると見なすべきである。

和辻の風土論によって,歴史地理学的な環境論とは異なる新しい風土論的環境論の地平が切り開かれたことがわかる。和辻は,人間が一般に自然のみならず,社会も含めて空間を見いだす仕方は,同時に人間自身の自己了解という意義をも持っているという存在論的了解から出発して,異なる文明圏においてそれぞれの歴史的社会に生活する人間たちが,自分たちの生の環境を見い出してきたあり方を,それぞれの社会の歴史的社会的に規定された独特の自己了解の表現として理解することによって,比較文化論の新しい領野を切り開いたと言える。

しかし和辻の風土論は,以上のような卓抜な方法論的構想に基づいていたにもかかわらず,この構想を具体的歴史記述のレベルにおいて遂行することに成功しなかったと言わざるを得ない。和辻の解釈学的ないし実存論的風土論は,地理学的環境論との対決を自覚的に遂行したものであった。われわれは,この和辻の対決の仕方そのものの中にある致命的弱点が含まれていたことを,以下の考察で明らかにしてゆきたい。

和辻はこの課題の遂行を,一切の「対象化」ないし「客観化」的思考を拒否ないし排斥する方向で遂行してしまった。和辻は,他者を記述者とは異なる対象として「客観化」することを,直ちに人間を自然物と同格の客体的存在者として没主体的に考察することであると理解してし

3)「風土の現象について最もしばしば行なわれている誤解は,[…]自然環境と人間との間に影響を考える立場であるが,それはすでに具体的な風土の現象から人間存在あるいは歴史の契機を洗い去り,それを単なる自然環境として観照する立場に移しているのである。人間は単に風土に規定されるのみではない,逆に人間が風土に働きかけてそれを変化する,などと説かれるのは,皆この立場にほかならない。[…]我々はそれに対して風土の現象がいかに人間の自己了解の仕方であるかを見て来た。」(和辻,1935, p. 17)。

まった。とすれば，和辻の目には，人間も自然もすべて客体的存在者として「客観的」に取り扱う環境論か，記述者としての主体と多様な風土に生活する風土の生活者的主体との間の区別さえも撤廃して，風土を事実上単数の主体の自己了解として叙述する和辻流の風土論か，この二者択一しか存在しなくなる。和辻はもちろん後者の立場を選択した。その結果，認識主体としての和辻と彼によって認識される対象としての人々との認識論上の区別が消滅してしまった。和辻の方法は，人間主体を「客観化」するいかなる試みも拒否することによって，同時に，和辻という自己それ自身を対象化し，反省し，相対化する可能性を自らに閉ざしてしまった。

「風土は人間存在が己れを客体化する契機であるが，ちょうどその点においてまた人間は己れ自身を了解するのである。」(和辻，1935，p. 25)。

ここで「己れを客体化」しつつ，客体化された風土において「己れ自身を了解する」人間とは，明らかに，和辻とは歴史的文化的に異なる諸社会の中で生活している人間でなければならない。相異なる風土の中で実際に生活している当事者である人々の自己了解としての風土論であってこそ，初めて「風土の型を発見する」という和辻の試みも，多元的な比較文化論として豊かな内容を持ちえたはずである。ところが和辻の場合には，「人間存在」，「自己」，「己れ」，「主体」という概念は，記述者としての和辻自身を表現する代名詞とされてしまっている。

和辻は『風土』第二章において「モンスーン」，「砂漠」，「牧場」という「風土の三つの類型」を挙げ，それぞれの類型の特徴およびそれらが当該社会に住む人々のいかなる自己了解に関わるものであるかを記述しているが，ここに和辻風土論の致命的な欠陥が露呈している。それは，和辻が，風土の記述において具体的歴史的社会に住む人々の主体的な自己理解としての空間性を一貫して問題としていないからである。それに代わって和辻が持ち出すのは，記述者としての和辻自身の主体的な自己了解としての風土論である。和辻は，自ら旅行者として世界各国を歴訪した際に得られた観察を主体的根拠にして，上記三つの風土の類型を論定し，しかる後に，このように特徴付けられた風土を根拠にして当該社会に住む人々の性格や心性を環境決定論的に説明している。

「モンスーン」型風土について，和辻は次のように説明する。

「モンスーンのころにインド洋を渡った旅行者は何人も経験するところであるが，風の吹き付ける側の船室は，いかに暑くとも窓を開くことができない。[…]湿気は最も耐え難く，また最も防ぎ難いものである。にもかかわらず，湿気は人間の内に『自然への対抗』を呼びさまさない。その理由の一つは，[…]湿潤が自然の恵みを意味するからである。[…]だから人と世界とのかかわりは対抗的ではなくして受容的である。[…]理由の第二は，湿潤が自然の暴威をも意味することである。暑熱と結合せる湿潤は，しばしば大雨，暴風，洪水，旱魃というごとき荒々しい力となって人間に襲いかかる。それは人間をして対抗を断念させるほどに巨大な力であり，従って人間をただ忍従的たらしめる。[…]人間はおのれの生の力をもってその生の根源たる力に対抗することはできぬ。忍従はここでは生への忍従である。[…]かくて我々は一般にモンスーン域の人間の構造を受容的・忍従的として把捉することができる。この構造を示すものが『湿潤』である。」(和辻，1935，pp.29-31)。

和辻自身の旅行体験に即して，モンスーン型気候の特質を「湿潤」と規定し，この「湿潤」によって決定されたものとして，モンスーン域の人間の構造を「受容的・忍従的」として規定した後，和辻は，インドおよび南洋の人々の心性，文化，宗教，歴史意識の特徴をすべてこの「受容的・忍従的」性格から説明してゆく[4]。

4)「受容的・忍従的なる人間の構造は，インドの人間において，歴史的感覚の欠如，感情の横溢，意志の弛緩として規定せられた。われわれはこれが歴史的・

もう一つ和辻の論の進め方を典型的に示す一文を紹介しておこう。

「『夏』とは一つの気候であるが，しかしその気候は人間の存在の仕方である。ただ気温の高さと日光の強さとのみでは我々は『夏』を見いださない。冬のさ中にまれに現われた高気温の日に，人は『夏のようだ』とは言うかも知れぬが，しかし夏の中にいるとは感じられない。同様のことは冬のさ中に日本を出た旅行者が南洋に近づくに当って経験するところである。香港を出た翌日あたり，船の中の人たちは急に白い夏服になる。烈しい日光が濃紺の海を照らし，寒暖計は上がり，人は汗を流す。いよいよ常夏の海にはいったとは誰でもが思う。しかるにシンガポアについた夕暮れ，町へドライヴに出かけた旅行者は，草木の豊かに生い茂った郊外でにぎやかに鳴いている虫の声を聞いた時，あるいは［…］涼みの人たちが白い着物で行き来する夏の夜の風景をながめた時，初めて強く『夏』を感じ，近い過去に日本に残してきた『冬』との対照を今さらに驚くのである。旺盛な草木の茂りや，虫の音や，夕涼みなどは，この旅行者にとっては，気温の高さや日光の強さよりも一層本質的な『夏』の契機であった。［…］人間は夏として限定された一定の存在の仕方を持つのである。そうして我々が南洋において見いだすのは，すでに久しく『夏』として知っていたその存在の仕方にほかならぬ。しかも我々にとって南洋は異境である。なぜならば我々がそこに『夏』として見いだしたものは南洋にとっては『夏』ではないからである。［…］南洋にとってはかかる秋冬春を含まざる単純な夏が，言い換えれば夏でない単調な気候が存するのみである。［…］かかる単調な，固定せる気候は，絶えず移りゆく季節としての『夏』とは同じものではない。人間が夏として存在するのは気分の移り行きとして存在するにほかならぬが，南洋の人間はかかる移り行きを知らない。我々はこれによって南洋的人間が何ゆえに文化的発展を示さなかったかを理解し得るであろう。南洋の風土は人間に対して豊かに食物を恵む。人間は単純に自然に抱かれておればよい。しかも人と自然との関係は，あらゆる移り行きを含まないものである。人間はその受容的・忍従的な関係において固定する。［…］そこでは生産力を発展せしむべき何らの機縁も存せぬのである。だからまれにジャヴァにおいてインドの文化の刺激において巨大な仏塔が作られたということのほかには，南洋は文化を生まなかった。そうして文明復興期以後のヨーロッパ人に易々として征服され，その奴隷に化したのである。」(和辻，1935，pp.32-34)。

和辻の風土論の記述の内容的欠陥は，和辻自身の蔑視的意識が露骨に表明されている南洋に関する記述に最も集約的に表れているが，ここでは，具体的な記述内容の誤りを具体的に検討することはしない。今われわれが問題とする点は，和辻の風土論の展開を一貫して貫いている方法的態度の内に潜む問題点である。上掲の引用において「『暑さ』よりは『湿気』の方が耐え難い」と感じているのは，和辻自身であり，またこのように耐え難くも，なお「自然の恵み」をもたらす「湿潤」に対して人間は「受容的・忍従的」とならざるをえないと観じているのもモンスーン的気候に対する日本人和辻の自己了解にすぎない。また「虫の音」や「夕涼み」に「夏」の「本質的契機」を見出し，日本のような春夏秋冬のない南洋の気候を「固定せる気候」，「夏でない単調な気候」と感ずるのも，和辻の感性である。和辻の目には季節の移りゆきを欠いた「単調な気候」としか見えない南洋の気候も，その地に生活する人々にとっては季節の精妙な変化に満ちた気候でありうるし，季節はなにも春夏秋冬の四つである必要は全くない。

和辻は，記述者としての「自己」と風土の当事者としての「自己」との区別を知らないわけではない。しかし和辻には，風土の当事者とし

社会的にインドの文化型として現われているのを見るのである。」(和辻，1935，p.37)。

ての人間は必ずしも自己の風土の最も良き理解者であるとはかぎらず，かえって「旅行者」の方が，風土の本質を当事者よりも深く理解することができると主張している。例えば和辻は，「沙漠」型風土の特徴を記述する際に，記述者と当事者の関係について次の様に述べている。

「吾人はいかにしてその具体的なる沙漠に接近し得るであろうか。沙漠的人間にとってはそれはただ自己解釈の問題であるとも言えよう。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うるものではない。人間の自覚は通例他を通ることによって実現される。しからば沙漠的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。彼は沙漠において己が歴史的・社会的現実のいかに沙漠的ならざるかを自覚するであろう。が，この自覚は沙漠の理解によって可能となるのである。[…]旅行者はその生活のある短い時期を沙漠的に生きる。彼は決して沙漠的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，1935，pp.54-55)。

上の引用文において，和辻は，二つの本質的に異なる事柄を意識的にすりかえている。まず和辻は，人は旅行者となって異質な風土に接する経験を持つことによって，自己の風土の本質をより良く理解することができると主張する。和辻は，旅行者として沙漠を訪れた時，初めて日本的風土が「いかに沙漠的ならざるかを自覚する」に至った。この意味で，「人間は必ずしも自己を自己において最もよく理解しうるものではない。人間の自覚は通例他を通ることによって実現される」という命題は，日本人和辻の日本的風土に関する自己理解の問題としては正しい。しかし和辻は，ここから論を飛躍させて，「まさにそのゆえに」旅行者としての日本人和辻の沙漠理解の方が，沙漠的人間のそれよりも深く沙漠の本質を理解し得るかのように主張するのだ。和辻が，沙漠的人間にとっても非沙漠的人間にとっても共通に妥当する「沙漠の本質」について語り始める瞬間，彼は，実は，『風土』第一章「風土の基礎理論」において展開した自らの方法論を台無しにしてしまっているということに，全く気づいていない。その方法論とは，次の様に定式化されていたはずである。

「種々なる風土における種々の人間が，その存在の表現においてそれぞれ顕著な特性を持つ，ということは，存在的にはわれわれに明白なことである。今やその存在論的な究明は，風土の型が人間の自己了解の型であるというところに到達した。そこで必要なことは右のごとき風土の型の発見である。」(和辻，1935，pp.26-279)。

和辻の方法は，「種々なる風土における種々の人間が，その存在の表現においてそれぞれ顕著な特性を持つ」という日常の経験から得られる「存在的な」知見を，存在論的に基礎付けるために，「風土の型が人間の自己了解の型である」という「存在論的な究明」を遂行するものであった。この方法に従えば，沙漠的人間の自己了解としての「沙漠の本質」と非沙漠的人間の自己了解としての「沙漠の本質」とは本質的に異質であることを証明することが，和辻風土論の一つの主題となるべきであった。和辻は，和辻自身が方法論的に排除したはずである仮定，すなわち旅行者にとっても当事者にとっても妥当する「沙漠の本質」という概念を導入することによって，たった一人の旅行者の「種々なる風土における」自己了解だけを基準にして「風土の型」を決定し，「種々なる風土における種々の人間」には全く発言の機会を与えない[5]。和辻

5）和辻は，アラビア南端の町アデンに到着し，そこに「一本の草木もない」岩山を見出したときの衝撃的印象を綴った後，この印象から直ちに和辻によって「非青山的人間」と規定された「アラビア的人間」の性格を決定してしまう。

は，記述者としての自己と記述対象とされる人々=当事者の自己とを区別し，様々な風土における人間の自己了解の様態を当事者の自己に語らせるという形で記述することができない。

和辻は，以上の様に，「モンスーン」型，「沙漠」型の風土を性格付けた後，ヨーロッパにおける風土の考察に移り，ここでもまた，三月末，シチリア島を訪れ，岩山の山腹にさえ，「緑の草」が繁茂し，羊が牧草を食む光景に接し，「『ヨーロッパには雑草がない』という驚くべき事実」に気が付き，「それは自分にはほとんど啓示に近いものであった。自分はそこからヨーロッパ的風土の特性をつかみ始めたのである」(和辻，1935，p.77)と記している。和辻は，ヨーロッパの「牧場」型の風土の特徴を次の様に記述している。

「夏の乾燥と冬の湿潤とは，雑草を駆逐して全土を牧場たらしめる。[…]日本の農業の核心をなすものは『草取り』である。雑草の駆除である。これを怠れば耕地はたちまち荒蕪地に変化する。[…] この［雑草との］戦いを怠ることはほとんど農業労働の放擲に等しい。しかるにヨーロッパにおいては，ちょうどこの雑草との戦いが不必要なのである。土地は一度開墾せられればいつまでも従順な土地として人間に従っている。隙を見て自ら荒蕪地に転化するということがない。だから農業労働には自然との戦いという契機が欠けている。農人は耕した土地に小麦や牧草の種を蒔いてその成長を待っていればよい。」(和辻，1935，pp.87-88)。

今は，内容の是非は問うまい。和辻の方法的態度は，日本の農業における厳しい暑熱の最中の「草取り」の苦しさを基準として，この雑草との戦いを不要にするヨーロッパの自然を「従順な自然」と規定し，ヨーロッパの「農業労働には自然との戦いという契機が欠けている」と断定する。たとえ和辻の記述が正しいと仮定したとしても，日本の農民の目から見れば，ヨーロッパの自然は「従順」に見えるということと，ヨーロッパに生活する農民自身にとって「農業労働には自然との戦いという契機が欠けている」と了解されるかどうかということは，本質的に別な問題である。

和辻は，このヨーロッパにおける自然の「従順さ」から自然の「合理性」を導き出す。「自然が従順であることはかくして自然が合理的であることに連絡してくる。人は自然の中から容易に規則を見いだすことができる。[…]ヨーロッパの自然科学がまさしく牧場的風土の産物であ

「至るところ青山ある風土においては，いかなる岩山もかほどに陰惨な感じを与えはしない。ここにおいて青山的人間は明白に他者を見いだす。単に物理的な岩山をではなくして，非青山的人間を。[…]かかる草木なき岩山は，具体的には物すごい，陰惨な山である。そうしてこの物すごさ陰惨さは［…］人間の存在の仕方にほかならぬ。人間は自然とのかかわりにおいて存在し，自然においておのれを見る。青山においておのれの心安さを見るように，物すごい山においてはおのれの物すごさを見る。言いかえれば非青山的人間を見いだすのである。」(和辻，1935，p.56)。

上の引用文において，「物すごさ陰惨さ」とはあくまでも記述者としての和辻の「存在の仕方」に過ぎない。ところがこれが「自然とのかかわりにおいて存在」する人間一般の存在の仕方へと拡張され，そこから「アラビア的人間」の沙漠的自然における「おのれ」もそうであるはずだと断定される。

これと全く同一の論理の飛躍は，和辻の「シナ的人間」の記述の導出の仕方においても見ることができる。和辻はまず旅行者として揚子江を航行した自らの印象を「単調と空漠」と規定する。和辻は，ここから一気に「シナ的人間」の「無感動性」を導き出してしまうのである。

「揚子江とその平野との姿が我々［この「我々」とは和辻自身のことである］に与える直接の印象は，[…] ただ単調と空漠とである。[…] 我々はかかる『大陸』との交渉において，単調にして空漠たるおのれ［この「おのれ」も和辻自身のことだ］をすでに見いだしているのである。ところで［ここから論理のすり替えが始まる］この風土のなかに代々生きてきた人間は，かかるおのれ［この「おのれ」はすでに中国人自身の心性にすり替えられている］をのみ常に見いだし，それ以外のおのれを見いだす機会に恵まれないのである。そこで受容的・忍従的性格は，この単調空漠に耐えきるところの意志の持続，感情の放擲，従ってまた伝統の固執，歴史的感覚の旺盛となって現れる。[…]インド的人間を特にその感情の横溢において特徴づけるならば，シナ的人間は特にその無感動性において特徴づけられるべきであろう。」(和辻，1935，pp.147-148)。

ることも容易に理解せられるであろう。」(和辻, 1935, p.92)。

和辻の方法には，他者の実存を自己とは異なるものとして承認し，従って他者の自己了解を自己のそれとは本質的に異質でありうるものとして承認し，他者に問いかけながら，他者の自己了解を他者自身に即して理解し，記述してゆくことの重要性が全く顧慮されていない。これは，和辻個人にのみ帰せられるべき欠陥ではなく，和辻が方法的に依拠したハイデガーの実存論的解釈学それ自体に内在していた欠陥であった。ハイデガーが彼の存在論を展開し，本来的生と非本来的生とを区別する際に事実的前提としたものは，彼自身の実存であった。しかし彼は，その際，他者の実存が彼の実存とは本質的に異質なものでありうることを全く考慮していない。他者とは，ハイデガーにとって，大多数の場合には(ハイデガーの愛用する「さしあたりは，かつ大抵はzunächst und zumeist」)日常的世間に紛れて「世人das Man」と化しているか，あるいは例外的に本来的実存に覚醒するとしても，その場合は，ハイデガーの定義する実存と同型的な様態を示すにすぎない。ハイデガーの視点が，本来的であれ非本来的であれ，他者の実存を，他者に問うという作業なしに，あらかじめ規定してしまっている以上，ハイデガーにとっても他者は本来的には存在しない。和辻とハイデガーの違いは，和辻が風土という経験的事象の記述にこの方法を適用しているために，この方法の抱える問題点をより直截的な姿で露呈させているという点にある。

こうして認識者（記述者）としての自己から認識対象としての自己（すなわち風土の主体としての自己）を正しく「客観化」し，他者の自己了解を認識者のそれとは異質なものとして適切に「主題化」することができるか否かが，風土論の展開の方法論的前提であることが，明らかとなった。その際，普通の科学が無批判的に前提としている一切の「客観化的主題化」以前の主客の根源的統一の場面で風土論を展開しようとした和辻の解釈学的立場が，上述の方向へと和辻が進むことを阻んだということも，明らかとなった。

A－2 和辻の空間性理解の問題点
－いわゆる「二重性」テーゼの盲点

和辻の『風土』を読んだことのある者は，世界歴史上大きな仕事をしてきた諸文明，すなわちインド，中国，ユダヤ＝イスラム，地中海，ヨーロッパなどの諸文明の特徴とりわけそこに生活する人々の心性がそれぞれの文明が展開した土地の気候の特徴，例えばモンスーンの「湿潤」や砂漠の「乾燥」から説明されることによって，世界中の各地域の風土と人々の心性が，あたかも気候と同様，歴史的変化を免れて固定的に持続するものであるかのように描かれていることに，不思議な気持ちを抱くことであろう。風土が歴史的であることを，和辻は本書の全巻を通じて強調しているが，和辻のこの本を読む者は，風土が歴史的であることを，従って風土が歴史的に変更可能であるということの具体的説明を，ほとんど見出すことができないのである。ここでは，和辻が風土の歴史性を把握することに失敗した理由を，その哲学的根源に立ち返って考察してみたい，

さて和辻の『風土』は，ディルタイおよびハイデガーの解釈学的方法を受容し，それを比較文化論の記述に応用しただけの書物ではない。和辻は本書によって，西欧の哲学の限界を体現しているハイデガーの哲学それ自体を批判的に乗り越え，非西欧的（アジア的ないし日本的）存在論，現象学ならびに解釈学の構想を練り上げようとしたのである。われわれは，ここでもまた，和辻のハイデガー批判の論点それ自体の正当性を評価しつつも，その批判の仕方それ自体の中に致命的弱点が内在していたことを，指摘するであろう。和辻にとってハイデガーとの対決がいかに決定的な意味を有していたかを，『風土』「序文」は，明確に示している。

「自分が風土性の問題を考えはじめたのは，

1927年の初夏，ベルリンにおいてハイデガーの『有と時間』を読んだ時である。人の存在の構造を時間性として把捉する試みは，自分にとって非常に興味深いものであった。しかし時間性がかく主体的存在構造として活かされたときに，なぜ同時に空間性が，同じく根源的な存在構造として，活かされてこないのか，それが自分には問題であった。もちろんハイデガーにおいても空間性が全然顔を出さないのではない。[…] しかしそれは時間性の強い照明の中でほとんど影を失い去った。そこに自分はハイデガーの仕事の限界を見たのである。空間性に即せざる時間性はいまだ真に時間性ではない。ハイデ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。それは人間存在の個人的・社会的なる二重構造から見れば，単に抽象的なる一面に過ぎぬ。そこで人間存在がその具体的なる二重性において把捉せられるとき，時間性は空間性と相即し来たるのである。ハイデガーにおいて充分具体的に現われて来ない歴史性も，かくして初めてその真相を呈露する。とともに，その歴史性が風土性と相即せるものであることも明らかとなるのである。」(和辻，1935，pp.3-4)。

ここでは和辻が，ハイデガーの『存在と時間』の強烈な影響に曝されつつ，なおかつそれを批判的に乗り越えようとする同様に強烈な問題意識の下に『風土』を執筆したことが，まざまざと示されている。和辻のハイデガー批判の要点は，以下の三点に要約される。

第一に，ハイデガーは人の根源的な主体的存在構造を時間性に還元してしまったため，空間性を時間性と同様，人の根源的存在構造として展開することができなかった。人の根源的存在構造を時間性および空間性の二重性としてとらえることによって初めて，歴史性を基礎付けることができる。

第二に，ハイデガーが人の根源的存在構造を時間性にのみ見出したのは，「彼のDaseinがあくまでも個人に過ぎなかったからである。」ところが，人の根源的存在構造は，個人性および社会性の二重性からなるものである。「人間存在の構造をただ時間性としてのみ把捉しようとする試みは個人意識の底にのみ人間存在を見いだそうとする一面性に陥っている。人間存在の二重性格がまず人間の本質として把捉せられるならば，[…]時間性に即して同時に空間性が見いだされなくてはならない […]。[…] 主体的人間の空間的構造にもとづくことなしには一切の社会的構造は不可能であり，社会的存在に基づくことなしには時間性が歴史性となることはない。歴史性は社会的存在の構造なのである。」(和辻，1935，p.19)。

和辻は，人間存在の空間性から人間の「社会的構造」を展開し，次いでこの「社会的構造」の二契機を歴史性および風土性と規定する。すなわち人間存在の二契機として時間性および空間性であったものが，人間の社会性に定位して規定し直された時，両者は歴史性および風土性として具体化される。和辻は，風土を主体的な人間存在が自己を客体化する契機として把握し，個体的人間の心身関係になぞらえて，風土を間柄としての「人間」の「肉体」と呼んでいる。「このような主体的肉体性とも言うべきものがまさに風土性なのである。」(和辻，1935，p.20)。

和辻の哲学は，ハイデガーに象徴されるヨーロッパ哲学の基本的思考様式を時間性・個人性を一面的に強調した哲学であると特徴付けた上で，それを乗り越える方途として「時間性および空間性」，「個人性および社会性」という二重の二重性概念を人ならぬ人間の根源的存在構造として把握し，一切の歴史記述をこの二重の二重性概念の展開として遂行しようとするものであった。

筆者は，和辻のハイデガー批判，すなわち「ハイデガーにあっては時間性の概念が単独者としての個人の存在様態に定位して展開されているために，歴史性ならびに風土性の問題が十分に

展開できない」という批判を基本的に正しいと考えている。しかし和辻のハイデガー批判が「時間性および空間性」,「個人性および社会性」という二つの対概念の単なる併置に留まったことが，和辻の空間性を時間的に変動するものとして歴史的に把握する道を閉ざしてしまった。和辻のハイデガー批判がこのレベルにとどまる限り，和辻にとって空間性とは「時間性でないもの」,時間性の彼方にあるものとならざるをえない。

和辻は，歴史的文明の変革の問題を「風土の変革」に求めている[6]。そして和辻はここではあたかも「風土の変革」が可能であるかのように述べている。しかし和辻の『風土』においては，それ自身風土によって決定されている人間が，風土それ自体を主体的に変革しうる可能性については，次の様にただ抽象的に，かつ一切の理論的説明もなく断言的に,語られるのみである。

「風土の限定が諸国民をしてそれぞれに異なった方面に長所を持たしめたとすれば，ちょうどその点において我々はまた己れの短所を自覚せしめられ,互いに相学び得るに至るのである。またかくすることによって我々は風土的限定を越えて己れを育てて行くこともできるであろう。[…]しかし限定を自覚することによってその限定を越えたからといって，風土の特性が消失するわけではない。否，むしろそれによって一層よくその特性が生かされてくるのである。」(和辻，1935，pp.143-144)。

風土による「限定を自覚することによってその限定を越える」ことが可能となるためには，風土それ自体が時間性によって基礎付けられていなければならない。そしてこの基礎付けを欠く限り，「風土の歴史的変革」についての和辻の度重なる強調もその意味を失うのである。なぜなら時間的に変わり得ないものについて，それの歴史性を云々することは，無意味だからである。

ところが，上に指摘したように，和辻が彼のハイデガー批判の枠組みに拘束されて，時間性＝個人性，空間性＝社会性のドグマに囚われている限り，和辻の社会性もまた歴史的時間における変動を免れた永久不変なものとして描かれざるをえない。和辻の哲学の致命的欠陥は，社会性および空間性を時間的に変動するものとして概念的に把握することに失敗していることである，言い換えれば，両概念を，ハイデガーとは異なる意味で，時間性によって基礎付けることに失敗していることである。

和辻における風土概念の歴史的性格の欠如の理由を探求している我々にとってもう一つ興味深い点は，世界の諸民族は，自らの歴史において常に風土的特性を体現しているわけではなく，ある民族が自らの風土的特性に照応しない文化を作りだす時代がありうること，すなわち風土的契機が活発に活動する時期と潜在化する時期とが交替すると和辻が考えていることである。

「人間存在のさまざまの契機がある時期に著しく発展し他の時期には下積みとなっているように，風土的契機もまた時には著しく働き時にはその力を弱める。一つの文化がその独特な形成に達するというごとき時には風土的契機もまた特に著しく活躍するのである。だから現在の晴朗なギリシアに古のごときギリシア的真昼がないということは，現代のギリシアに古のごときギリシア文化がないというに等しい。それはギリシア文化が顕著に風土的性格を持つという

6）和辻はモンスーン型風土を論じた節の末尾を次の様に締めくくっている。

「かかる意味においてインドの人間は，その綿が世界の市場に現わるる現代においても，依然として受容的・忍従的である。無抵抗主義的な争闘がそれを示している。インドの労働者の体力はシナ人よりもはるかに弱く西欧の労働者の三四分の一に過ぎぬと言われているが，それが短時日に革まり得ないように人間の特性もまた短時日には変わり得ないであろう。それは風土的性格である。変革は風土の克服に待たねばならぬ。しかし風土の克服がまた風土的なる特殊の道によるほかはないのである。すなわち風土の自覚を歴史的に実現することによってのみ，人間は風土の上に出ることができる。」(和辻，1935，p.51)。

ことの反駁とはならないのである。問題はむしろいかなる時期にいかなる仕方で風土的契機が活躍したかという点に存する。」(和辻，1935，p.98)。

我々はここにも風土論の豊かな展開を阻害した和辻の独断を見ることができる。

第一に，風土それ自体は，歴史的に変化するものではなく，変化とみえるものは，実は，風土的契機が文化形成に積極的に働きかける時期とそれが後景に退く時期との交替にすぎない。

第二に，「一つの文化がその独特な形成に達する［…］時には，風土的契機もまた特に著しく活躍する」と主張されている様に，ある地域の風土の特性はそれを典型的に表現する文化を形成した時代に即して記述されなければならない。例えばギリシア的風土の特性は，古代ギリシアの文化の内に求めなければならず，現代のギリシア人の文化や生活様式，彼らの自己了解の内に求めてはならないとされる。ところで諸民族の歴史において，風土的契機が「顕著に活躍」した時代とそうでない時代とを区別することができるためには，世界中の各地域における風土的契機が何であるかについて，記述者和辻は，諸民族の歴史を参照する以前に知っていなければならない。第一節において検討したように，記述者和辻の旅行者としての自己了解が，この風土的契機の内容を規定していた。さらにこの風土的契機が典型的に「活躍」する時代とは，世界の諸地域の「文化がその独特な形成に達」した時代であると見なされることによって，「主体的肉体性」(和辻，1935，p.20)と呼ばれた風土の主体は，和辻と同時代に現に生きている人々ではなく，すでに遠い過去の人々とされてしまった。「モンスーン」型風土に適合的な文化を創造したインド人は，ヒンドゥ教を創造した時代のインド人であり，「沙漠」型風土に適合的な文化は，旧約聖書やイスラム教を創造した文化であり，ギリシア的，ローマ的風土に適合する文化は，古典古代のギリシアおよびローマの文化である。現代のギリシア人やローマ人の生活様式に根ざした空間的自己了解が，和辻の記述する風土的特性と乖離する場合，それは，当該地域においては「風土的契機」が現在「その力を弱めている」と説明される。和辻によって典型と見なされた「風土的特性」を弱めることさえも，当該地域に生活する人々の風土に対する一つの主体的な自己了解であり，これを人々の主体的営為として捉えることによって初めて，風土の歴史的変革について有意義に語りうる地平が切り開かれるのだという風土論の要諦を，和辻は全く理解していない。

第三に，和辻がこのように世界の諸地域の風土的特性を古代文明に遡及させる際に，和辻が記述の典拠として掲げるものは，古代文明を実際に作り上げた人々の当事者としての証言ではなく，和辻と同時代もしくはそれ以前の近代ヨーロッパの古代史研究家ないし文献学者の研究書であった。例えば和辻がインド文化の特性を記述する際に引証したものは，E. B. Havell (*The History of Arian Rule in India,* 1917; *The Ideal of Indian Art; Indian Architecture,* 1913) とWinternitz (*Geschichte der Indischen Literatur,* Bd.1)であり，沙漠的文化の特性記述に際しては，E. Meyer (*Geschichte des Althertums,* Bd.1)，M.Weber (*Die Religionssoziologie,* Bd.3)，Goldzieher (*Die Religion des Islams,* Bde.1 u. 3) が典拠とされた。古典古代の記述は，当時の西欧古典学を代表したギルバート・マレーやヴィラモーヴィッツに全面的に依拠している。これらの研究書は，もちろん，古代諸文明の正確な記述を目指したものではあるが，古代人自身の自己了解としての記述ではなく，存在論的には，あくまでも，近代西欧の知識人の自己および世界了解の一構成契機としての古代認識を記述したものであって，古代に生きた人々自身の自己了解ではない。

和辻は，結局，和辻自身の旅行者としての体験と近代西欧の知識人の古代認識だけを典拠として，「人間の自己了解の型としての風土の型」を説明してしまっている。日本人和辻と近代西

欧の代表的知識人にしか発言の権利が認められていないのだ。現実に生活している人々の当事者としての自己了解は，二重三重に発言の機会を奪われている[7]。

B　ハイデガーとブローデルの重層的時間の歴史学

前節で考察した様に，和辻は，風土の「歴史的性格」ないし「風土の変革」にたびたび言及するが，しかし彼は，それの可能性を理論的に基礎付けることができなかった。その理由は，彼が，空間性をさらに時間性によって基礎付けることを放棄しているからであった。この「空間性の時間性による基礎付け」という点では，ハイデガーの方がむしろ正しい。

しかしハイデガーの場合には時間性があくまでも本来的には単独者である現存在の時間性においてしか把握されていないために，この時間

7）この様に見てくると和辻の風土論は西欧中心主義の一種の焼き直しにすぎず，日本の歴史や文化を他のアジアの諸地域とりわけ中国のそれから切り離して，これをヨーロッパ文明と異質ではあるがそれと同格的価値を持つものとして称揚するという一点を除いて，それ以外の全世界の諸地域の歴史や文化に関しては西欧の知識人による西欧中心主義的な世界了解を受容するという構えになっていることが分かる。日本以外の非西欧世界を見るときはほとんど西欧の知識人の言説に追随しつつ，西欧社会と異質な来歴を持つ日本社会の記述においては西欧の知識人の言説に従わないという二つの論理を和辻は意図的に使い分けている。この「使い分け」の不自然さが明白に露呈されているのが，『風土』第三章の「二　日本」の記述である。和辻はここで日本の風土を「イ　台風的性格」と「ロ　日本の珍しさ」の二つの節に分けて考察しているが，前者では「日本主義者」和辻の視点から「原始社会における宗教的な全体性把捉が高度文化の時代になお社会変革の原動力となり得たというような現象は，実際，世界に類がないのである」(和辻，1935，p.176)とまで述べて，太古以来連綿と「家」制度に基づく調和的な社会統合に成功してきた日本民族の比類なき優秀性が感動をこめて称揚されるかと思えば，後者では「西欧中心主義者」和辻の視点から，日本が明治以来西欧的近代化の道を邁進してきたにもかかわらず，日本の風土の根幹をなす「家」制度の存続およびそれが生み出す「家的」心性(「家」の外部にある公共性に対する無関心，「家」の内部における個の自立の否定)によって，(西欧市民社会に見られるような)市民社会的公共性とそれを主体的に担うべき公共的責任を自覚した諸個人の欠落した「日本型」市民社会のおぞましい生態が，洋行経験者和辻の自嘲的な感慨をこめて戯画的に記述されている。和辻にとってはこのどちらの視点も本心からのものであったと思われるが，問題は，和辻がこの二つの問題関心を無媒介的に併存させ，時に応じて使い分けてゆくことに一人の知識人として何らの倫理的問題や精神的葛藤を感じていなかったことである。本来ここにこそ日本の近代化が突きつけた厳しい思想的問題のスタート・ラインを見出すべき所であったはずであるが，和辻はそこにかえって安住の地を見出してしまったことである。

しかしこのように「日本主義者」対「西欧中心主義者」と対置すると分裂した二つの心を持った知識人和辻というイメージができてしまうが，しかし両者に共通していて，おそらくは両者を媒介しているであろうと思われる第三の視点が和辻にはあった。それは一見和辻が西欧中心主義から最も遠く離れたと思われる部分，すなわち「日本主義者」和辻の面目躍如と見られる「イ　台風的性格」に見られる和辻の歴史観である。つまり歴史とは本質的に勝者の歴史であるという歴史観である。和辻は，日本民族の心性は「しめやかな情愛」と「恬淡」を特性としているために，権力闘争や階級闘争において敗北する側のものは徹底的に抵抗することがなく，勝敗の帰趨が明白になるや全面的に降伏し，降伏の後は支配者に敵意さえ抱かず従順に服従するようになり，他方勝利者側は降伏した人々に報復を加え，再度の反抗へと追いやることもなく，彼等を暖かく受け入れてきた，このため日本では政治的権力者の交代がきわめてスムーズかつ平和的に行われたことを，和辻は激賞している。それにひきかえヨーロッパでは敗北する定めにある弱者たちが(ローテンブルグの「故蹟」に見られるように)「女子供までがことごとく参与するような」抵抗を頑強に試みたために，ヨーロッパの歴史は(三〇年戦争がドイツの人口の四分の一を減じた如く)大量殺戮の歴史となったと述べている。このように歴史を強者ないし勝利者の歴史として把握することこそ，西欧中心主義の基本的パラダイムであるとすれば，和辻の日本主義は結局は，「裏返しの西欧中心主義」(西欧文明がなそうとして，なしえずにいる仕事を西欧以上に上手に達成する能力を有するのが日本であるという「日本主義」)であったという言い方も出来るかもしれない。

草稿ではこれに「A－3　和辻の日本認識のイデオロギー的性格」が続いており，そこで筆者は『風土』第3章第2節「日本」における和辻の日本歴史理解の問題点を考察したが，本稿では紙数の制約によりこの部分を削除することにした。それは，本稿においてはむしろ，和辻風土論の哲学的方法論的問題点の批判に論点を限定し，和辻の日本文化および日本歴史理解の批判は，稿を改めて論じた方が良いと筆者が判断したためである。

性をさらに歴史性へと媒介させてゆく上で，致命的弱点をかかえていた。言い換えれば，ハイデガーの実存論的時間論は，歴史哲学としての資格と内実を欠いていたと言わざるをえない。

すなわちハイデガーはまず，「おのれに先立ってSich-vorweg」(実存性 Existenzialität)，「すでに（ある世界の）中にSchon-sein-in (einer Welt)」(事実性 Faktizität)，「(内世界的に出会う存在者)に没入している存在Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)」(頽落性 Verfallenheit) という現存在の関心の三つの構造契機に対応させて，将来性，既往性，現在性という時間性の時熟Zeitigung der Zeitlichkeitの三契機を導き出す。次に彼は，現存在の「被投的覚悟性 die geworfene Entschlossenheit」を「おのれを伝承されてきた可能性に引き渡すことein Sichüberliefern überkommener Möglichkeit」として，現存在の誕生以前にまで遡及させて，拡張解釈した。この「引き渡しdie Überlieferung」を自覚的に遂行する営みが「反復die Wiederholung」と規定される。ハイデガーはこの「反復」すなわち「既往的な実存可能性を本来的に反復すること，すなわち現存在が自分の英雄を選ぶこと」(Heidegger, 1927, S.385) を「本来的歴史性」と呼んだ。

このような了解の下にハイデガーは，「歴史学の対象の第一義的な主題化は，かって存在していた現存在をそれに最も固有な実存可能性に向かって投企するものである」(ibid., S.394) あるいは「歴史学的主題化の眼目は，歴史的に実存する現存在が，かって存在していた現存在を反復しつつ開示してゆこうと決意することによって開かれる解釈学的状況を形成してゆくことにある」(ibid., S.397) と主張する。以上がハイデガー『存在と時間』第2編「現存在と時間性」の簡単な要約である。ハイデガーの時間性および歴史性の概念について詳しく批判的に検討することは，別稿に委ねざるをえない。ここで結論のみ記せば，ハイデガーの時間性および歴史性があくまでも「死に臨む先駆的覚悟性」を本来的様態とする現存在の「被投的投企geworfener Entwurf」を反復的に問い続けるという形で提起されている限り，それらは，歴史的風土や歴史的社会それ自身が体現する時間性および歴史性の認識には向かわない，ということである。この意味で和辻が，「ハイデガーにおいては歴史性が充分基礎付けられていない，それは彼が時間性を没社会的な現存在によって基礎付けたからである」と批判したことは，間違いではなかった。しかし和辻は，彼のハイデガー批判の文脈に呪縛され，「時間性＝個人性」という間違った還元図式の下に，空間性および社会性を専ら時間性から分離することに腐心した。そこで和辻の歴史理論からは，「歴史的」という言葉の過剰なまでの登場とは対照的に，時間性としての歴史性が追放されてしまう結果になった。

我々が今探求すべき課題は，以上の考察から明らかなように，「歴史的空間の時間性による基礎付けはいかにして可能になるか」という問いである。この問題に積極的に取り組んだ歴史学者がブローデルであった。そこで以下に，ブローデルにおける時間性と空間性の概念について考察してみたい[8]。

ブローデルの歴史学の方法の核心は，歴史的社会の構造の重層性の問題を歴史的時間の重層性の問題として把握したことにある。ブローデルは歴史的社会の深層，中層，表層の構造のレベルの分節化をそれぞれに対応する歴史的時間の持続における分節化の問題として把握した。ブローデルが歴史的時間を以下の三層に分節化したことはよく知られている。

最深層の「動かないも同然の歴史」は「長期持続la longue durée」と呼ばれ，または単純に「構造structure」とも呼ばれる。その上に「緩慢なリズムを持つ歴史」が想定されるが，これは「変動局面conjoncture」と呼ばれることもある。この二つの歴史は，諸個人によって直接に意識さ

8) 以下の記述は［平子，1996-b］に全面的に依拠している。紙数の制約により説明は，必要最小限に止めた。より詳しくは上掲論文参照。

れることのない「深層の歴史」を構成している。これら二層の「深層の歴史」の上に歴史の第三の次元として，人々が普通歴史と呼んでおり，従ってまた伝統的歴史学がこれのみを専ら固有に主題としてきた「表層の歴史」，すなわち諸個人の生を多彩に彩る個人史(「個人の次元における歴史」) または「事件史」が存在している。

我々がブローデルの歴史的時間概念に注目する第二の理由は，「時間の構造化作用」という概念を彼が初めて提起したことにある。ブローデルによれば，歴史的社会の構造の重層性を成立させているものは，実は，歴史的時間の重層化的な構造化作用なのであり，上記の三層の時間概念もそれ自体は，時間の構造化作用の結果として分節化され，構造化された時間にすぎない。

「長期間le long termeというものが例外的な価値を持っているのは，[…]この深層の歴史との関係によってこそ，あらゆる歴史は構造化されるse structurerものだからである」(Braudel, 1986, p.139; p.170)。「深層の歴史つまり長期持続の歴史が，上層のもろもろの歴史les histoires supérieuresを構造化するstructurer—構造化を私は制御commandeという意味で言っているのだが—のである」(ibid., p.71; p.88)。

ここに「構造化する時間」と「構造化された時間」という区別が浮かび上がってくる。われわれが日常生活において例えば一秒，一分と数える時間は，それ自身すでに「構造化された時間」である。これに対して「構造化する時間」とは，われわれが日常的に経験でき，かつ経験科学の射程内で実証的に検証可能な時間の重層的構造それ自体を産出するものであり，その存在は「構造化された時間」の様態を通して遡及的に確認される他ないものである。「構造化する時間」と「構造化された時間」との区別についてブローデルは，理論的に詳しく展開することをしなかったが，歴史における時間性と空間性の問題を探求してきた我々にとって決定的な意義を持つ方法論が，ここに開示されている。

ハイデガーは，時間を時間性の「時熟Zeitigung」として把握する構想を示した。ブローデルにおける「構造化する時間」の概念は，ハイデガーの時間性の「時熟」に対応する概念であると言えよう。しかしハイデガーが「時熟」作用をブローデルのいう「個人的時間」の実存論的時間性から展開しようとしたのに対して，ブローデルは，諸個人によっては意識されることのない「長期持続」からそれを展開しようとした。ブローデルにとって「長期持続」とは，「構造化された時間」における最も緩慢な速度で流れる時間層を意味するとともに，「構造化する時間」としては，他の種々の時間層の構成や配置を指定する働きをも意味している。

我々がブローデルの歴史的時間概念に注目する第三の理由は，ブローデルが「長期持続」を「地理学的時間」と規定し，環境が人間の歴史に及ぼす作用がその地平で展開される時間性として描き出したことである。ブローデルが「長期持続」を地理的空間と結びつけた直接の理由は，彼が「長期持続」を，人間の何世代にも渡る労働や努力に対して抵抗する障碍ないし抑止の作用として理解したからであった。

「構造はすべて支えであると同時に障碍でもある。障碍としての構造は，人間と彼の諸経験がほとんど乗り越えられない限界[…]として示される。」(Braudel, 1969, pp.50-51; p.26)。『地中海』第一部「環境の役割」は，山地，高原，台地，丘陵，平野，海原，沿岸地帯，島々，サハラ砂漠，ヨーロッパ大陸，大西洋，気候，季節，陸路と海路，都市と交通路を次々と主題にして，地理学的空間がいかに長期に渡って地中海に生活する人々の生活を固定させてきたかを詳しく例証している。こうして「歴史の歩みを遅らせる絶好の手段」(井上，1989, p.167) を発見する学として地理学に特別の地位が与えられることになった。『地中海』では「地理学は，構造的諸現実のうちで最も緩慢な現実を発見することに，最も長期の持続という消失線に従って遠近図法を組み立てることに役立つ」(Braudel, 1966, p.21;1-31) と説明されている。

地理的空間が何故に「長期持続」という時間性を獲得するのかという問題については，障碍や抑止というブローデルの説明だけでは不十分であることは言うまでもない。それは，自然環境と人間との対抗関係を考察するという地理学の問題構成の面から問題を捉えた時の特徴付けにすぎないし，またこの規定では，「長期持続」を風土論に生かして行く方向も見いだせない。そのためには，時間，空間の概念についてさらに詳細な検討が必要であることは言うまでもないが，さらにマルクスの構想した「自然史の一部としての人間史」という歴史の自然史的基礎付けの作業，次いでアナール派歴史学のもう一つの主題であった「歴史における心性」の「長期持続」的性格の検討が不可欠となる。風土論の豊かな展開は，歴史地理学的空間論と心性論とが邂逅する地点で初めて可能になるであろう。これらはすべて今後に残された課題である。とはいえここに，和辻によっては答えられなかった問題，すなわち風土の持続性とその歴史的変革とを可能にする根拠が「長期持続」の「構造化する時間性」に求められることが明らかとなったことの意義は少くない。

引用文献

引用文献は，（著者名，出版年，p.00; p.00）の様に示した。セミコロンの左側ページは原著のページを指し，右側ページは邦訳のページである。但し欧文文献の引用はすべて筆者による翻訳である。

Braudel, Fernand, (1966), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe* II, seconde édition revue et augmentée, 2 tomes, Paris. 浜名優美訳『地中海』全5巻，藤原書店，1991-1995年.

————(1969), *Ecrits sur l'histoire,* Paris. 〔抄訳〕井上幸治(編)，『フェルナン・ブローデル』新評論，1989年.

————(1985), *La Méditerranée, l'espace et l'histoire,* sous la direction de Fernand Braudel, Paris. 神沢栄三訳『地中海世界　1　空間と歴史』みすず書房，1990年.

————(1985a), *La dynamique du capitalisme,* Paris. 金塚貞文訳『歴史入門』太田出版，1995年.

————(1986), *Une leçcn d'histoire de Fernand Braudel,* Paris. 福井・松本訳『ブローデル　歴史を語る』新曜社，1987年.

————(1990), *Ecrits sur l'histoire* II, Paris.

Heidegger, Martin (1927), *Sein und Zeit,* Tübingen, 1986[16].

平子友長 (1996),「日本人の時間了解－ひとつの比較文化論の試み－」,『一橋大学社会学部特定研究地域社会の国際化』

————(1996-a), Time and temporality from a Japanese perspective, in: D.Tiemersma and H.A.F.Oosterling(eds.), *Time and temporality in intercultural perspective,* Amsterdam 1996.

————(1996-b),「アナール派の歴史学と歴史哲学の可能性」,『唯物論研究年誌　創刊号　終末の時代を超える』(唯物論研究協会編集)，青木書店，1996.

竹中均 (1996),「和辻哲郎著『風土』の日本的オリエンタリズム －二項対立の視点から－」,『大阪大学人間科学部紀要』第22号，1996年3月.

和辻哲郎 (1934),『人間の学としての倫理学』，岩波全書，1971.

————(1935),『風土－人間学的考察－』，岩波文庫，1979.

————(1946),『倫理学　上巻』,『和辻哲郎全集』，第10巻，1962.

————(1949),『倫理学　下巻』,『和辻哲郎全集』，第11巻，1962.