

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

空間経験の基層：
哲学的思考と人類学的思考の交叉の一事例として

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-01-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 熊野, 純彦 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001062

空間経験の基層

— 哲学的思考と人類学的思考の交叉の一事例として —

熊野 純彦

東京大学大学院人文社会系研究科

20世紀の哲学的思考は、文化人類学的な知見からいくつもの刺激を受け入れてきた。本論では、論点を「空間経験」の分析にかぎって、その間の消息を確認したい。そのさい、主要には、カッシーラー、ハイデガーの哲学をとり上げ、それぞれの空間論、ならびに相互の関係を考える。カッシーラーについてはその「神話的空間」論が、ハイデガーにかんしてはその「方位」論が問題となり、最後に和辻をめぐって、「交通」論、「通信」論にもとづく、いわば「生きられた空間」論に簡単にふれられることになるだろう。かれらは、それぞれに、文化人類学的な知見から養分を汲みとりながら、いうなれば「空間経験の基層」をとり出そうとこころみる。そのしだいを分析しておくことで私たちは、哲学的思考と人類学的思考との交叉の一局面を確認してゆくことになるはずである。

- | | |
|---------------------------------------|-----------------------------------|
| 1 はじめに
— 廣松渉の「肢体的分節」論 — | 4 平均的日常性における空間
— ハイデガーの「方位」論 — |
| 2 シンボル形式としての空間
— カッシーラーの「神話的空間」論 — | 5 おわりに
— 和辻哲郎の「生きられた空間」論 — |
| 3 野生の思考と基礎的存在論
— カッシーラーからハイデガーへ — | |

*キーワード：哲学，空間，神話，方位，交通

1 はじめに — 廣松渉の「肢体的分節」論 —

この国の戦後を代表する哲学者、廣松渉はかつて、「哲学の逼塞情況と認識論の課題」を論じて、こんなことを書いていた。伝統的な認識論にあって「遺棄」された「案件」を問題としながら、そのまゝで認識論が「適応不全」に陥った論点として、「未開人の精神構造や精神病者の意識構造の研究によってもたらされた知見」を挙げる文脈にあってのことである。引用しておく。

文化人類学や精神病理学は、未開人や精神病者の意識構造が正常な“文明人”のそれとはおよそ「異型的」であることを明らかにした。脳髓や感覚器官の生理的機構、基礎的な心理

的過程は“同一”であるにもかかわらず、文明人と未開人とは——恰度、諸民族が、大差のない生理機構をもちながら、およそ相異なる言語体系をもつのと類比的に——いわゆる高等な意識はもとより、知覚の体系にいたるまで、およそ相異なつた精神構造をもっている。この知見は、それ自体ですでに、認識主観は本源的に「同型的」であるという前提のもとに（対象が同一であれば同一〔同型〕の認識が成立する筈だ、という了解のうえに立つて）構築されてきた旧来の認識論を躓かせるに足るものであるが、あまつさえ、当の「異型性」が「機能的」なものであることが明らかにされたことによって、蹉跌が決定的となった。

（廣松 1972：12）

今日の日から見なおすなら、すこしばかり大味な議論であることは、ここでは措く。廣松が「文化人類学」的な知見のもとに念頭に置いていたのは、主としてデュルケム学派、とりわけレヴィ＝ブリューールの研究であつたけれども、いまはこの件についてもとくに問題としない。確認しておきたいのは、廣松渉における「事的世界観」を構築するところみが、その当初から“文明”と“未開”との比較という問題系を、それなりに視野におさめていたことである。そうした目くばりはまた、近代的世界像を超克する方途をさぐる、世にいう廣松哲学の初発の問題関心ともむすびあうものだった。

廣松は後年、文化人類学者との共同研究に参画して、「儀礼行為」をめぐる哲学的分析をこころみ（廣松 1992：269-338）、他方で、とりわけいわゆる経済人類学的な知見に多大な関心を寄せて、商品経済と貨幣経済の背後へとさかのぼる立論を展開しようとする（廣松 1986）。そのしだいについても、この小論では問題とすることができない。ここでとり上げておきたいのは、廣松哲学の根幹的な部分である、認識論的＝存在論的思考のただなかで、世界像の比較という哲学的問題系が導入されてくる、ひとつの場面である。その場面こそが、近代の「物体的自然像」あるいは「物体的」な世界の分節とはべつの可能性、廣松のいう「肢体的分節」が主題化される局面にはかならない。措辞等にはやはり問題とされざるをえない部分をふくんだ一節ではあるけれども、かさねて引用しておこう。

原始未開人の世界像が物体的に分節した相を呈しないということは、対象の世界が実体的に未分節であるという謂いではない。動物の四肢や樹木の枝葉は、胴体や樹木から物体的に分節するわけではないが、“肢体的”とも呼ぶべき相で分節して意識された筈である。そして、この肢体的な分節を含む錯分子的なゲシュタルトとして全体像が現前しうる。そこでは、果実や枝葉は樹木の肢体であり、樹木はこれまた地面から突き出ている肢体であつて、森林なり草原なりの全体が謂うなれば動物（生きもの）に類するような有機的な存在として了解されたことであろう。もとより、原始人の生活にあつても、物体的分節の機縁が絶無だというわけではない。例えば、保有して道具的に使用している動物の骨や皮、貝殻や石器など、この種のもは、前述の通り、知覚的分節の様相では“物体”的了解に近いものでありえたかもしれない。しかし、未開人の生活環境においては、この種の与件はいずれにせよ特殊例外的な存在であり、世界像を汎通的に規定するものではありえなかつたであろう。原始

未開人の世界観にあつては、日常的道具の場で“物体”的分節の可能的構造を有しつつも、総体としては肢体的分節の相で世界が了解されていたものと忖度される。

(廣松 1975 : 135-136)

一文は、具体的な人類学的知見をふまえたものというよりは、廣松における歴史的想像力を示したものであるというべきだろう。世界のなかの存在者をなによりもまず「物体」ととらえ、世界を物体の総和と考えようとするかまへは、今日でもなお強固な拘束力を有して、ひとびとの日常的な世界像を規定している。そうした分節化の構造とは別様の、むしろそのような分節化に先だつて世界を構造化する次元をとり出そうとする、廣松の思考の動機はあきらかであるように思われる。

いま問題とした思考の動機はひとり廣松涉にかぎられたものではない。廣松に先行し、廣松もまたふまえていた哲学的思考の流れのなかには、現在にあつて支配的な世界像とは異質な、いわば世界経験の基層をとり出そうとする思考への動機づけが強くはたらいていた。哲学者たちは、そのさい、民族誌的あるいは民俗誌的な記述や、社会人類学的もしくは文化人類学的な知見から、陰に陽に影響を受けていたように思われる。本稿では、とりわけ空間性の問題にかぎって、そのような動機のいくつかを点描しておくことにしたい。

この稿の考察は、論点の推移をたどって、カッシーラーからハイデガーへ、ハイデガーから和辻哲郎へと検討の対象をうつしてゆくことになるだろう。問題系として主題的にとり上げるのはそのさい、空間をめぐる経験の基層にかぎっておきたい。まずはカッシーラーの「シンボル形式の哲学」の構想からはじめることにする。

2 シンボル形式としての空間——カッシーラーの「神話的空間」論——

カッシーラーが、科学的認識の構造分析から、その哲学的思考を開始したことはよく知られている。その最初の成果である『実体概念と函数概念』にあつてカッシーラーは、ニュートン流の空間概念を問題として、すでにつきのように論じていた。

「絶対空間は、だから——たとえそのもとでしるしづけられるものが力学の抽象的空間ではなく、物体界そのものの一義的に規定された秩序であるとしても——ともあれ最終的に与えられるものではだんじてなく、つねにただ探しもとめられるものにすぎない」。とはいえ、絶対空間が指標する抽象的な空間把握が、私たちの認識にとって有する意義は、それによっていささかも減じない。たとえば、質量を有する物体のあいだの位置関係と間隔とを測定する場合でも、私たちはすでに「感覚的印象の限界」を超えてでてゆかざるをえないのだ。なぜなら、物体のどの点を測定の原点とするかに応じて、位置関係も距離もさまざまに変移するからである。だから、私たちはその場合、一義的な測定を

可能とするためには、「物体の全質量を重心に還元」し、延長した物体の関係を点の関係に置きかえる必要がある (Cassirer 1910: 245-246)。

主張されているのは、空間概念それ自体もまた一箇の「函数」(Funktion) 概念にほかならないしだいである。函数的な概念は、感覚的な所与を整序して、それを感覚の変移を越えた意味の次元において輪郭づける。それでは、「函数」的概念を形成する、いわば精神の「機能」(Funktion) とはなにか。問いが一般的なかたちで成熟するとき、カッシーラーのいわゆる「シンボル形式の哲学」のプログラムが登場することになるだろう。精神の機能は、たんに科学的世界像を形成するばかりではなく、世界の多様な把握を可能とするシンボル機能にほかならないからである。

その主著『シンボル形式の哲学』全三巻にあって、カッシーラーは各巻の視角に応じて、つごう三回にわたって空間概念を問題としている。すなわち、まず「言語」という側面 (第I巻)、つぎに「神話」という観点 (第II巻)、最後に「認識」という視点 (第III巻) からである。ここでは、第一の側面と第二の観点とを問題としておこう。

カッシーラーはまず、言語の考察にあっては、「感覚的なもの」と「知性的なもの」のそれぞれの領域は、相互に切りはなされ、独立したふたつの領域ではなく、両者のあいだに「明確な境界線」を引くことは不可能であるしだいを主張する。そのうえで、「空間と空間的關係の表現」をめぐるカッシーラーが注目するのは、多くの言語において空間表現が感覚的・身体的表現とわかちがたくむすびあっている、そのこととの消息である。「言語における感覚的表現と精神的表現のこうした絡みあいが、なにより徹底的に証明されるのは、空間的直観についてである」(Cassirer 1923: 150)。そう認定したうえで、カッシーラーはつぎのように書く。言語を主題とする文脈で、民族誌的な資料がすでに決定的なかたちで引証されていることにも留目しておく必要があるだろう。

じっさい、空間的な[・]関係[・]の表現が一定の[・]具象[・]名詞[・]と緊密にむすびあっており、そのなかでもふたたび、人間の身体[・]の各部分[・]をしるしづける単語が第一の地位を占めていることは、ほとんどいたるところで観察される事実である。うちとそと、まえとうしろ、上と下等々のなまえは、それらが人間の身体全体のうちの一定の[・]感覚的[・]基体[・]とそれぞれむすびあわされているところに由来する。高度に発達した言語が、空間的[・]関係[・]の表現として前置詞や後置詞を使用するのがふつうであるのに対して、自然民族 (Naturvölker) の言語にあっては、ほとんど一貫して、そのかわりに身体[・]の部分[・]のなまえか、あるいはあきらかにそれに由来する名詞的表現が使用されている。マンデ黒人語は、シュタインタールによれば、私たちの有する前置詞的表現を「ひどく物質的に」(sehr materiell) に表現する。たとえば「うしろに」を示すには背中または尻を意味する独立の名詞をもちい、「まえに」にかんしては目を意味する単語をつかい、他方、「上に」はうなじのような語、「うちに」は腹等々によって表現されるのである。(Cassirer 1923: 159-160)

カッシーラーはさらに、いわゆる人称代名詞が、多くのばあい空間的な指示詞に由来

するしだいを、フンボルトに言及しながら論じてゆくけれども、ここでは立ち回らない。立ち回っておきたいのは、さきにあげた第二の観点、つまり「神話」という視点である。

カッシーラーは、『シンボル形式の哲学』第Ⅱ巻で、「神話的意識における空間の分枝化 (Gliederung)」を問題とする。そのさい、カッシーラーの視角は、神話的な空間が、知覚的な空間と幾何学的な空間との「中間点」を占めている、とするものである。

知覚的空間と幾何学的空間とはおなじものではない。ユークリッド的な幾何学的空間は「連続性、無限性、徹底した等質性」(Cassirer 1924: 104)によってしるしづけられる。知覚はつねになにかを焦点化してとらえるものである以上、知覚空間は連続的ではなく、むしろ不連続的にひろがっている。知覚は無限を知らず、知覚的に確認される空間はかならず知覚能力そのものによってかぎられている。知覚空間は、身体を中心としてひろがり、左右、前後、上下が存在する以上、それはけっして等質的なものではない。知覚的な空間は、その内部に、あるいはその中心に私の身体が場所を占め、私はそのうちで生きているのである。連続的で、無限な等質空間には、それ自体としては原点がない。左右、前後、上下も存在しない。等質空間には場所はなく、方向づけも奥行きも不在である。幾何学的な等質空間には、私の生きる場所がない。

三本の直行座標系によってしるしづけられる等質空間を生みだすのは、身体的な生ではない。カッシーラーによれば、等質空間を生みだすものは、むしろ一箇の抽象的な「作図」の行為である。線が点から、平面が線から、立体が面から産出される。複合的な空間的形態は、それが導出される規則によってのみ記述される。等質性の意味は、じっさい、初等幾何学にあつては、空間内の一点から、他のいっさいの点に対して、あらゆる方向で同等の作図が可能であるという要請によって表現されている。幾何学的空間とは「作図によって産出された空間」(der konstruktiv-erzeugte Raum) (Cassirer 1924: 108)にほかならない。——ひとは、だから、数学的空間へと移行するためには、知覚によって感覚的に与えられる空間から、いわば離陸しなければならないことになる。当面の問題である「神話的空間」についていえば、それは知覚空間とほど近いものであり、他方、幾何学において思考された空間とは尖鋭に対立することになるだろう。

幾何学的空間が等質的なものでありうるのは、そこでは「場所」(Stelle)と「内容」(Inhalt)が分離されているからである。これに対して、知覚的空間も神話的空間も、この分離をいまだ知らない。およそ「場所」が可能であるためには、それがなんらかの「内容」で充たされている必要がある。ふたつの空間にあつては、だからたとえば、「ここ」や「あそこ」は、空虚な空間のうちに指定された、ただの位置ではない。ひとつひとつの場所には、いわば独特な「色調」と「感情価」がまわりついている。

神話的空間を問題とするにあたってカッシーラーが目するものは、いわゆる「トーテミズムの世界観」である。トーテミズムとは、カッシーラーによれば、世界内部の存在者を「類と群」へと分節化してゆく「最初の、原始的な」枠組みにほかならない。トー

テミズムが総体としての世界を分節化する以上、それはまた世界の空間的な分節化をも準備するものであるはずなのだ。民族誌的・社会人類学的な知見を挙げ、それに依拠しながら思考をすすめるカッシーラーの手づきを、引用によって見ておこう。

たとえば、カッシングがくわしく記述した、ズーニー族の「神話的——社会学的な世界像」にあっては、世界全体をつらぬく七つのトーテミズム的な分類形式がある。その形式は、なによりもまず、空間の把握 (Auffassung des Raumes) にあらわれる。空間の全体が、東、西、南、北、それに上と下の各世界と、さらに世界の中心である中央の七つの領域に区分される。そのうえで、いっさいの存在が、この全体的区分のうちに、その一義的な位置 (Stelle) を有し、明確に指定された場 (Platz) を占めている。この区分の観点にしたがい、自然の基本的要素、物質、できごとのそれぞれの位相が分類される。風は北に、火は南に、地は東に、水は西にぞくし、北は冬の、南は夏の、東は秋の、西は春のふるさと (Heimat) である、といったようにである。おなじように、さまざまな人間の身分や職業や仕事も、おなじ基本的図式に組みこまれる。戦争と戦士は北に、狩猟と狩人は西に、医術と農業は南に、そして呪術と宗教は東に所属するのである。 (Cassirer 1924: 108)

『実体概念と函数概念』におけるカッシーラーが、空間を函数概念とのかかわりでとらえていたことについてはすでにふれた。『シンボル形式の哲学』第II巻のカッシーラーは、純粋数学の空間を「函数空間」(Funktionsraum) と呼び、神話的空間は「徹底して構造空間として」(durchaus als Strukturraum) 存在していると考え。幾何学的空間が「函数」空間であるのは、それが要素の複合からなるのではなく、むしろ要素を構成する規則から成立するものであるからだ。神話的空間にあってあらわれているのは、これに対して、「内在し、内属するという、純粹に静態的な関係」であって、そこでは「どこまで分割をすすめていこうと、それぞれの部分にふたたび、全体の形式、全体の構造が見いだされる」(Cassirer 1924: 110)。神話的空間はその意味で、まさしく「構造空間」なのである。

カッシーラーは、その神話的空間論の末尾に、カントの「思考において方向をさだめるとはどういうことか」という一文を引き、「方向をさだめること」(Orientierung) をめぐるカントの所論に肯定的に言及している。カントのテキストが引用されるのは、「神話的思考は、完全に規定された、具体的——空間的な構造を把握し、それにしたがって、世界の「方向づけ」(Orientierung) のすべてを遂行しようとする」(Cassirer 1924: 116)、とカッシーラーが考えていたからである。

おなじくカントの小論に否定的なかたちで言及し、カッシーラーの神話的空間論を暗に批判していたテキストがある。1927年に公刊された『存在と時間』の、「空間性」論、とりわけ「方位」(Gegend) 論がそれにはかならない。次節では、この間の消息に立ちいるに先だって、ハイデガーの著書におけるいわば〈野生の思考〉をめぐる主題系を、カッシーラーとの交渉関係に焦点をあわせて、ごく部分的に検討してゆくことにしたい。

『存在と時間』の基礎的な問題設定の内部でカッシーラーとの論争が図られ、そこではまた奇妙なかたちで民族誌的知見との距離が測られていることを確認してゆくことになるだろう。

3 野生の思考と基礎的存在論——カッシーラーからハイデガーへ——

ハイデガーが主著を書きすすめていったとき、新カント学派に対する強い対抗関係を意識していたことはよく知られている。『存在と時間』の随所には、たとえば、西南学派の闘将、旧師リッケルトの所説をふまえた批判的記述がみられるけれども、著者がなかでも深く意識していたのは、ハイデガーに先行して独創的な思考を展開しつつあった、マルブルク派の末裔、カッシーラーであったように思われる。じっさいハイデガーは、いくたびかカッシーラーの名に言及し、またいくつかの箇所ですその所論に暗に言及していた。

一例を挙げるなら、ハイデガーはいわゆる「適所性」(Bewandtnis)——たんに「手まえに」(vorhanden) するのではない、道具として「手もとにある」(zuhanden)、たとえばハンマー「によって、手にとって振るうことのもので」適所性がえられる——をめぐる分析を締めくくりにあたって、つぎのように書いていた。「適所性の〈なによって〉といった「関係」と「関係項」は、その現象的な内実からすれば、いっさいの数学的な函数化に抵抗する」。ハイデガーは書きつぐ。「函数概念はつねに、形式化された実体概念としてのみ可能なのである」(Heidegger 1927: 88)。

適所性の問題を閉じるにあたって、函数概念に言及する必要はない。やや唐突な感を与えるこのコメントは、それと明示することなく、カッシーラーの『実体概念と函数概念』の所説を批判するものなのである。——ハイデガーがカッシーラーのなまえを明示的に挙げるのは、ハイデガーのいう「基礎的存在論」の課題を設定しようとする、決定的な場面にあつてのことである。かんたんに確認しておきたい。

基礎的存在論あるいは「現存在の分析論」は、ハイデガーによれば、「人間学、心理学および生物学に対して」境界づけられなければならない(『存在と時間』第10節)。同様にまた、それは「未開の現存在の解釈」からも区別される必要がある(第11節)。現存在の分析論の課題は、現存在をその「日常性」において解釈することであるけれども、それは「現存在の未開の段階を記述することとはひとしくはない」。ハイデガーは、奇妙に断定的な口調で主張する。「未開の」現存在にかかわる「知識であるなら、人類学によって経験的に与えられる。日常的なありかたと未開のありかたは一致しない (*Alltäglichkeit deckt sich nicht mit Primitivität*)」(Heidegger 1927: 50)。ハイデガーは、ここでなにを言いたてようとしているのだろうか。

『存在と時間』は主張する。「これまでのところ、未開のひとびとについての知識を私

たちに提供しているのは、民族学である」。それはそれでよい。だが、ハイデガーによれば、民族学は「資料をまず「とり上げ」て、それを選別し整理するさいすでに、人間的現存在一般にかんする一定の予備概念と解釈のうちで動いている」。つまり民族学はそれ自身すでに、現存在の分析論を「手引きとして前提とする」ものなのである。そうしたのちにハイデガーは、註記してつぎのように書く。問題の脚註の全文を引いておく。

近年、E・カッシーラーが、神話的な現存在を哲学的解釈の主題としている。『シンボル形式の哲学』第二部「神話的思考」、1925年刊、を参照。この探究によって、民族学的な研究にはいっそう包括的な手引きが手に入るようになった。哲学的な問題設定という面からみれば、解釈のこのような基礎がじゅうぶん見とおしのきくものとなっているかどうか、とりわけ、カント『純粹理性批判』の建築術とその体系的な内実が、そうした課題に対してそもそも可能な構図を提供しうるものであるかどうか、ここではあるいは、新たな、根源的な着手点が必要なのではないか、といった問いが残されている。16～17頁の註にあるように、カッシーラーが、自身でそのような課題の可能性を見てとっているのである。その註でカッシーラーは、フッサールが開示した現象学的な地平を指示しているからである。著者が、カント協会のハンブルク支部で、1923年の12月に「現象学的研究の課題と方途」について講演した機会に、カッシーラーと交えることのできた討論において、この講演にあつて素描された実存論的分析論が必要であるという点で、[カッシーラーと]すでに一致がみられた。

(Heidegger 1927: 51 Anm.)

この註記自体、ハイデガーからみたカッシーラーとの微妙な距離をあらわしている。一方でハイデガーは、『シンボル形式の哲学』第Ⅱ巻にみられる、カッシーラーによる手ぎわのよい民族誌的資料の整理を高く評価する。のちにみるように、日常的な世界をめぐるハイデガーの分析には、それと明示することなく、カッシーラーの視角をほとんどそのまま下敷きにしてしている箇所もある。ハイデガーは、他方、カッシーラーの「哲学的な問題設定」(philosophische Problematik)に対して留保をもうける。「実存論的分析論」の必要性をめぐって、カッシーラーとのあいだに文字どおりの同意が形成されたとは、にわかには信じがたい。そのことは措くとしても、シンボル機能のさまざまに応じた多様な世界像を位置づけようとするカッシーラーの問題設定と、ハイデガーの問題関心とのあいだには、ただちには架橋しがたい距りがある。それでは、ハイデガーの問題関心とはなにか。

これまでの哲学には、永く「一箇の欠落」がふくまれていた、とハイデガーはいう。その欠落とは、「自然的世界概念の理念を仕上げるという課題」にほかならない。世界をめぐる概念が「自然的」であることと、それが「未開の」ものであることとは、当然のことながら、ふたつのべつのことからである。問われるべきは、むしろ自然の自然性なのである。(カッシーラーが、やや無自覚的なかたちで、当時の用語法〔「自然民族」〕に依拠していたことを想起しておこう。)だから、とハイデガーは主張する。「この課題

をとり上げて、みのり多いものとするさいに、きわめて多様な、ひどくかけ離れた文化と現存在の形式についての知識が、今日では豊富に手に入るようになったことは、一見したところ好都合であるかに思われる。とはいえ、これはただの見せかけにすぎない (Aber das ist nur Schein)。根本的には、あまりに豊かなそうした知識は、本来の問題を見あやませるにいたる誘惑なのだ (Heidegger 1927: 52)。

それでは、ハイデガーは、「民族学」とその知見にかんしていっさい無関心であり、またカッシーラーの思考に対してまったく敵対するかたちで、その思考を紡ぎだしたのだろうか。事情は、もうすこし複雑であるように思われる。ひとつ例を挙げておく。

ハイデガーは、「指示」(Verweisung) という論点を問題とするにさいして、「しるし」(Zeichen) とよばれる現象を分析している。ハイデガーによれば、「しるしは、さしあたりそれじしん道具であり、しるしに特種的な道具性格は示すこと (Zeigen) にある」(Heidegger 1927: 77)。「しるし」は、「目くばり」(Umsicht) によってきわだたせられ、しるしとして「創設される」。たとえば土地を耕作する場合に「南風が降雨を告げるしるし」となるとき、南風が帯びているしるしとしてのはたらきは、「それ自体としてすでに手まえにあるもの」に上乘せされるわけではない。つまり南風は、まず「気象学的に」さしあたりは「手まえにある」ものとして現前し、そののちに「前兆」(Vorzeichen) のはたらきを引きうけるのではない。むしろ、「土地を耕作する目くばり」によって、「南風がその存在において、まさにはじめて覆いをとって発見される (entdeckt)」のだ (Heidegger 1927: 80-81)。

このように、「しるしは、世界了解そのものに対して格別な役割をはたしている。その役割をひとは、未開の現存在にみられる、たとえば呪物や呪術といった、おびただしい「しるし」の使用によって例示することをこころみたくなるかもしれない」。そう述べたのちに、ハイデガーは書いている。途中をすこしだけ省略しながら、やや長く引用しておく。

そのようにしるしを利用することの根底にある、しるしの創設は、理論的 (theoretisch) な意図で遂行されているのではなく、理論的思弁というみちすじで遂行されているわけでもないのは、たしかである。しるしの使用は、「直接的な」世界内存在の内部に完全にとどまっている。より仔細に見てみればあきらかとなるのは、とはいえ、呪物や呪術をしるし一般の理念を手引きとして解釈することは、未開の世界で出会われている存在者が「手もとにある」しかたをとらえるには十分ではないことである。しるしという現象についていえば、未開の人間たちにとってしるしは示されたものと一致する、といった解釈が与えられることになるだろう。〔中略〕しるしとなる事物がすでに或る種の「客観化」(Objektivierung) をこうむって、純然たる事物として経験され、〈手まえにあるもの〉という同一の存在領域のうちへ、示されたものとともに置きいられることで、この一致がおこるわけではない。問題の「一致」は、まず分離されているものが同一化されること (Identifizierung) ではない。しるしは、それがしるしづけるものからなお遊離していないということなのである。しるしのそ

うした使用は、示されたものにかかわる存在のうちはまだ完全に没入しているのであって、その結果、しるしとしてのしるしが総じてなお分離されることができないのだ。一致は、まずおこる客観化にもとづくのではなく、客観化をまったく欠落させていることにもとづいている。(Heidegger 1927: 81-82)。

うえに引いた行論にあってハイデガーがふまえているのは、あきらかにカッシーラーが提起した論点にほかならない。じっさいカッシーラーは、「神話的思考」が「純粹に理念的で記号的なもの」(rein Ideelles und Signifikatives)をとらえることができないことを、例によって豊富な民族資料にもとづいて論じていた。神話的思考にあっては、ことばやなまえが「対象そのものと対象の実在的な力」をふくんでいる。たとえば、よく知られているように、〈野性の思考〉における固有名が典型的にそうである。カッシーラーによれば、神話的思考は「客観化の段階」(Objektivationsstufe)に無関心であり、そこに見られるのは、単純で根源的な「同一化」(Identifikation)であって、神話的思考は総じて「純粹に「理論的な」世界の把握」(rein “theoretische” Auffassung der Welt)に決定的に対立するものなのである (Cassirer 1924: 53-54)。

いささか奇妙に思われるほどに、わずかに語形を変更しながら、ハイデガーがカッシーラーのことばで語りだしているのは、一見してあきらかだと思われる。とはいえ、ハイデガーはここでも、にわかには理解しがたいかたちで民族学的な探究からは距離をとる。

ハイデガーによれば、「しるし」と「示されたもの」の「一致」が意味しているのは、「未開の」段階にあっては、しるしが一般に「道具」(Zeug)として発見されていないということである。そればかりではない。そこでは、結局のところ、「手もとにあるもの」が、総じて「道具という存在のしかた」を、なおそなえていないのだ。だから、適所性をめぐる分析であれ、道具のひとつとしてのしるしの考察であれ、そうした「存在論的な手引き」は、「未開の世界を解釈するさいになにごともなしえないだろう」。いずれにせよ、問題は「未開の現存在と未開の世界」にはない。世界の「世界性」(Weltlichkeit)をはっきりと取りだすことが「いよいよ緊急に必要となってくる」のである (Heidegger 1927: 82)。

ハイデガーの思考は、〈野生の思考〉に着目して世界像の多様性を問題とし、経験の基層へとさかのぼろうとしたカッシーラー的なところみとは、やはり決定的にすれちがってしまうのだろうか。論点を空間経験の問題にかぎって、もうすこし考えてみたい。

4 平均的日常性における空間——ハイデガーの「方位」論——

『存在と時間』のハイデガーは、「内存在」(In-sein)を予備的に規定する脈絡で、こう

説いていた。ひとはさしあたりこの表現を「世界のうちで」の内存在と補って、内存在をたとえば「コップの「なか」の水、タンスの「なか」の衣服」のようなかたちで理解しがちである。だが、そうではないのだ。ハイデガーの語る「内存在」は、現存在にのみ妥当するカテゴリー、つまり「実存カテゴリー (Existenzial) のひとつ」であって、「内」(in) とは、ここでひとびとがイメージする空間性とはかかわりがない (Heidegger 1927: 53-54)。

それでは空間性は、どのような意味でも、ハイデガーのいう現存在の世界、つまり人間の世界とはかかわりがないのだろうか。もちろん、そうではない。じっさい『存在と時間』は第22節以下で「現存在の空間性」(Räumlichkeit des Daseins) を問題とし、「空間」がどのような意味で「世界を構成する」ものであるかを問うていた。

問いに対して答えを与えるにさいしてハイデガーは、「手もとにあること」(Zuhandenheit) をめぐる、よく知られている分析にあらためて立ちかえる。引用する。

手もとにあるものを特徴づけたさいに、すでにどこまでその空間性に突きあたっていたのだろうか。そこではさしあたり (zunächst) 手もとにあるものについて語られていた。さしあたり手もとにあるものとは、そのつど他の存在者に先だちまっさきに (zuerst) 出会う存在者のことを意味しているばかりではない。同時に考えられているのは、「近くに」存在する存在者のことである。日常的な交渉にあつて手もとにあるものは、近さ (Nähe) という性格を有しているのである。〔中略〕このような近さが意味するのは、その道具がただたんにどこかで手まえに存在し、じぶんの位置を空間中に有していることではない。道具として、その本質からして、備えつけられ、納められ、あるいは組みたてられ、整備されているということである。道具にはその場所がある。〔中略〕場所と、その場所の多様なありかたは、事物が任意に手もとに存在している、〈どこに〉と解釈されてはならない。場所とはそのつど、なんらかの道具がそこへ場をえている、特定の「あそこに」や「そこに」なのである。〔中略〕或る道具全体が場所を占めてそこへ場をえているしだいの根底には、他方、それを可能とする条件として、〈どこへ〉一般が存している。この〈どこへ〉のうちに入りこむことで、ひとつの道具連関に場所全体性が割りあてられるのである。配慮的に気づかう交渉にあつては、道具としてそこへ場をうることが可能な〈どこへ〉が、目くぼりによって先んじて視界のうちにたもたれている。この〈どこへ〉を、私たちは方位と名づけることにする。

(Heidegger 1927: 102-103)

道具は「手もとに zur Hand」存在する。そうした「手もとにあるもの」(Zuhandenes) の「近さ」はたんなる「距離」によって測定されるわけではない。近さは、むしろ道具がそこで接近可能となる「方向」(Richtung) にかんして劃定されている。道具は、だから、空間中に「位置」(Stelle) を有するのではなく、じぶんにとって適切な「場所」(Platz) をもつ。道具がそこにみずからの場所をもつ「どこへ」(Wohin) が、「方位」と名づけられることになる。

場所とはつまり、「手まえにある」事物的な存在者が占める「位置」ではなく、道具に

とってそのときどきに適切な場のことである。ハイデガーによる「空間性」の分析にあつては、一方では近代的な空間概念——「絶対空間 (spatium absolutum) とは、その本性として、どのような外的事物ともかかわりなく、つねにおなじ形態をたもち、不動不変のもの」であり、「場所」(locus) とは「物体が占める空間の一部」であつて、「物体の置かれている位置 (situs)」ではない (ニュートン) ——との対決がはかられているとともに、他方ではアリストテレスに代表されるギリシア的な「場所」(トポス) 論——「容器とは持ちこびのできる場所であり、場所とは動かすことのできない容器」であつて、「場所は事物とともに」あり、それ自体として(「自然」[ピュシス]によつて)中心をもち、上下をもつ(『自然学』第4巻第4章)——の読みかえがおこなわれる。一般に古代ギリシアにあつては、レウキッポス、デモクリトスの原子論を例外とすれば、空虚な空間はみとめられず、場所はそれ自体としてなんらかの性質、価値づけを有していた。たとえば「上」とは天界に向かい、「火」がのぼつてゆく場所であり、「下」とは「土」からなるものが向かつてゆく場所である。ハイデガーは、このようなトポス論をふまえ、さらに「方位」を問題とする。

「方位」とは、これもまたやはり「手まえにある」事物的な存在者が置かれている「方向」ではなく、「目くぼり」によつて見さだめられる、場所的な向きのことである。現行の英訳は、方位を region と訳しながら、Gegend に当たる英語は存在しないけれども、あるいは whereabouts とも訳すことができると注記している。——カントは前批判期の論稿「空間における方位」以来、左右の手が示す差異に着目していた。いわゆる「アンチポーデ」(対掌体)の問題である。Gegend は、日本語でいえば、「方角が良い」「方角が悪い」等々と語られる場合の方角に近いけれども、カントにちなんで方位と訳しておく。

ハイデガーはつづける。「の方位のうちに」(in der Gegend von) が意味するのは、たんなる「への方向のうちに」(in der Richtung nach) ではない。同時に、「或るものの領分のなかに」(im Umkreis von etwas) ということである。「場所」は、すでに或る方位へと方向づけられ、またその方位の内部で方向づけられている。「さしあたり与えられている」のは、三次元的な空間ではない。三次元にひろがる空虚な空間が、手まえにあるもの、さまざまな事物によつて充満されている、などということとはけつしてない。「空間の三次元性は、手もとにあるものの空間性にあつては、いまだ蔽われている。「上方に」は「天井に」であり、「下方に」は「床に」であつて、「うしろに」は「戸口に」なのである。「どこに」は、日常的な交渉のかたちによつてさだまっているのであつて、「空間を測定すること」で書きこまれているわけではない (Heidegger 1927: 103)。

方位とは、それではより具体的には、どのようなことがらを指すのだろうか。ハイデガーは書いている。これも途中を省略しながら、すこしだけ長く引用しておく。

方位は〔中略〕そのつとすでに、個々の場所のうちで手もとに存在している。さまざまな場

所そのものが、配慮的な気づかひが有する目くばりのうちで、手もとにあるものに割りあてられ、あるいはそのようなものとして目のまえに見いだされている。目くばりする世界内存在は、不断に手もとにあるものをあらかじめ考慮している。不断に手もとにあるものは、そのことによってこそ、その場所を有しているのだ。〔中略〕たとえば、その光と熱とを日常的な使用に供している太陽は、太陽が贈与するものの利用可能性が変転するのに応じて、きわだった場所を有しており、その場所が目くばりによって覆いをとって発見される。日の出、真昼、日の入り、真夜中がそれにほかならない。〔中略〕東西南北という方位は、なお地理学的な意味をおびる必要はまったくないけれども、方位がそれぞれ特殊に形成されるさいには、それに先だって〈どこへ〉を与えるものである。その方位が、さまざまな場所によって占められることができるのである。家には、日の当たる側と風雨の当たる側がある。それぞれの側へと「間取り」が方向づけられて割りふられ、それぞれの部屋の内部でもふたたび「調度」がその道具性格に応じてそのつど方向づけられる。教会と墓地は、たとえば、日の出と日の入りにしたがって設けられている。これは生と死の方位なのであって、このふたつの方位から現存在そのものが、世界のうちでのそのもっとも固有な存在可能性にかんして規定されているのだ。(Heidegger 1927: 103-104)

ハイデガーのテキストは、ここで「東西南北という方位」(Himmelsgegenden)を語りだす。あるいはまた、「日の出と日の入りの位置」が示すとされる、「生と死」(Leben und Tod)という方位について語りだす。そのテキストにふくまれた思考の傾向は、ブーニー族における「トーテミズム的な分類形式」に言及する、すでに引いたカッシーラー『シンボル形式の哲学』第Ⅱ巻の一節を想起させないだろうか。カッシーラーのテキストもまた、「東、西、南、北、それに上と下の各世界と、さらに世界の中心である中央の七つの領域に区分される」「空間の全体」について語っていた。ハイデガーによる日常的な空間性の分析が、カッシーラーが整理してみせたような民族誌的探究と無縁なところで発想されたとは、むしろ考えにくいように思われる。——ハイデガーは、現存在の日常的な空間性にあっては、「たんなる空間は、いまだ蔽われている。空間は、場所へと分散しているのだ(Der Raum ist in die Plätze aufgesplittert)」(Heidegger 1927: 104)という。そのように語るときハイデガーは、神話的空間について語りだしたカッシーラーと、さほど遠くない場所で、空間の始原的経験をめぐる思考を紡いでいたといつてよい。現存在にとっての空間性は、このようにまずは「方位」としてあかされる。現存在が存在する「場所」としての空間は、いまだ三次元的な空間という意味をもってはいない。それでは、いわゆる「空間」が成立するのは、経験のどのような次元にあつてのことなのだろう。——カッシーラーは、等質空間のなりたちを、「作図」という幾何学的な作業のうちのみとめていた。ハイデガーの場合には、より具体的な生の実践が問題となつてゆく。

たとえば、家を建てたり、土地を測量したりする行為を考えてみる。そこではまさに、「計算や測定」(Berechnung und Ausmessung)が課題となるだろう。その場合には、日

常的な「目くばり」によって主題化される場所や方位は、むしろ背景へと沈みこむ。「空間」がそれ自身として、視界へと入りこんでくるのである。カントふうにいえば、空間が「形式的直観」として発見され、「空間的な諸関係の純粋な可能性」が発見されるわけである。「そこでは、純粋な等質空間 (der reine, homogene Raum) を発掘する一連の段階がなりたち、空間的形態の純粋な形態学から、位置解析にいたり、さいごに空間にかんする純粋に計量的な学へと到達する」しだいとなるだろう (Heidegger 1927: 111-112)。

そのとき、「周囲世界的な方位が中立化されて、純粋な諸次元がなりたつのである。手もとにある道具が占めるさまざまな場所と、そうした道具が目くばりによって方向づけられている場所全体性が崩れおちて、任意の事物に対して開かれた位置の多様性となる」。かくて「世界は特種な〈周囲であること〉(das spezifische Umhafte) を失うにいたり、周囲世界は自然世界となる (die Umwelt wird zur Naturwelt)。手もとにある道具全体としての「世界」が空間化されて、わずかに手まえにあるにすぎない、延長した諸事物の連関となってゆく」。一方では「純粋空間」が主題的に発見され、他方では自然的世界が自然的世界として成立するにいたるのも、とはいえ、場所と方位とによって充たされた日常的な空間性から出発することにおいてなのである (Heidegger 1927: 111-112)。

ハイデガーは、現存在の空間性をめぐってさらに、現存在にとって「距離」(Entfernung) とは「距たりを取りさること」(Ent-fernung) であるとする、有名な議論を展開してゆく。「歩いているときに、通りは一步ごとにふれられており、一見したところ、総じて手もとにあるもののなかでももっとも身近なものにみえる。だが、通りは「そのように歩いてゆくときに二十歩の「距離」で「通りで」出会う知りあいよりも、遥かに距たっている」。日常的な周囲世界のなかで出会われる存在者について、「その近さと距たりを決定する」のは「配慮的な気づかい」(Besorgen) である。この配慮的な気づかいにとって「もっとも身近なもの」については、それがどれほどの距離をもって隔てられているにしても、その「距たり」はむしろ「取りさられ」ているのである (Heidegger 1927: 107)。

「現存在のうちには、その本質からする、近さへの傾向が存している。あらゆる種類の速度の昂進は——私たちは今日、多かれすくなかれ強いられて、それに参加させられているのであるけれども——、距たっていることの克服へと駆りたてる」。さまざまな交通手段は、それじたい「距たりを取りさる」方途にほかならない。また通信、たとえば「ラジオ放送」は、日常的な周囲世界を拡大し、世界から「距たりを取りさって」いる。「この取りさりがおよぶ範囲は、その現存在的な意味においては、いまだ見わたすことができないほどなのである」(Heidegger 1927: 105)。

ハイデガーの所論をふまえながら、「交通」と「通信」による空間性の変容と拡大を論じた論者がある。『人間の学としての倫理学』(和辻 2007c) 以来、ハイデガーの思考の強い影響のもと、しかしハイデガーの「現存在」論——そのつど「私のもの」である現

存在から出発する人間存在論——を乗り越える倫理学体系を構想した、和辻哲郎である。この稿を閉じるにあたって、その所説に簡単にふれておくことにしたい。

5 おわりに——和辻哲郎の「生きられた空間」論——

1927年、和辻はドイツ留学の旅に立つ。この旅が生んだ副産物のひとつが、世に和辻の代表作ともみなされている『風土』である。1927年は、ハイデガーの『存在と時間』の出版年であり、和辻が風土論を発想するきっかけのひとつとなったのも、ハイデガーのこの主著であった。

ひとが「寒さ」を感じるとは、「寒さのうちへ出ている」こと、ハイデガーの説くとおり、人間が世界へと超越していることである。寒さをおぼえることは、だが、たんにこの私（現存在）のうちで閉ざされていることがらではない。寒さを感じる時、ひとはじぶんも着物を重ね着して、「さらに強い関心をもって」他者たちの身を案じる。また、着物や燃料を買いもとめることで他者たちとかかわり、また他者たちとともに労働する（和辻 1979：10-15）。風土をめぐる和辻の思考は「拡大された身体」論であると同時に、「生きられた空間」論であった。——『倫理学』の和辻は、「交通」や「通信」といった現象に立ちいり、それをもとにして独特な「空間」論を構想する。その空間論もまた「生きられた身体」論でもあったといってよい。

交通は人間関係の「空間的表現」であり、交通のしかたの固定したものが「道」である。交通とは、つまり人間と人間とが関係しあう具体的なすがたであり、その交通を可能にするものが主体的な意味での「空間」にほかならない。主体的なひろがりであり、人間関係を可能にする場でもある空間のなかで、交通がつくりだし、交通をつくりだし、交通によって維持されているものが「道」なのである。その道をひとが移動し、またたよりがいきかい、通信がおこなわれる。人間にとっての空間は、このような交通、通信の現象から切りはなされるものではない。和辻の説くところを引用する。

交通機関は本質的には「道」である。人々がその上を動いて互いに交わり結合するところのものである。交わり的手段である点においては、それは通信機関と異ならない。通信機関は本質的には「信」（音信）である。静止せる人々の間を動いて人々を交わらせ結合させるものである。いづれも「交わり」を媒介するものであるから、信とは「動く道」であり、道とは「静止せる信」であるということもできる。人々が相接して交わり結合する時には、身ぶり、動作、語られる言葉などが同じく媒介の役目をつとめる。しかし、その結合が空間的に広がるとともに、道と信とがそれに代わるのである。〔中略〕

道はその最も原始的な形態においては歩み踏まれておのずからできた跡である。ところで人がしばしばそこを通ったということは、そこにすでに人間の「交通」があったことを意味する。すなわちそれは歴史的にすでに成立している人間の結合を示すのであって、単に物理

的空間におけるある幅と長さとのみを意味するのではない。我々はかかる原始的な道を今なお村落における細い小径において見だし得るであろう。畑の傍を歩いて隣へ行く道であるとか、親類村人が互に行き来し合う近道であるとかというような、一定の人々が踏み固めることによってできた道、あるいは鎮守の社、墓地などへの道のように村人全体が代々踏み固めてきた道、これらはまさしくこの村落における日常的な人間の交わりを表現したものである。(和辻 2007a: 241-242)

たとえば、「ストライクによって車が街上から姿を消した日には、その町は急ぐという行為の仕方を急に変えねばならぬ。それは我れの足が麻痺した時に我れの主体的存在が著しい変化を受けるのと同様である」。交通機関、通信機関は、身体が一箇のものであるという意味では、ひとつのものである。身体がひとの行為を可能にし、主体的なものであるかぎりでは、交通と通信もまた「主体的」なものなのである(和辻 2007a: 248)。—ひとがその身体それ自身であると語りうる水準にあっては、交通や通信こそが、人間にとって空間そのものである。空間としての交通と通信は、いわば、ひととひとのあいだで生きる人間の「拡大された身体」にほかならない。和辻にとっては、路が東西南北に開け、ひとびとと便りがいきかい、交通と通信という現象に浸透された空間のありかたこそが、空間性をめぐる基層的な経験を与える、いわば「生きられた空間」なのであった。

長く引いた部分には、和辻哲郎における民俗誌的な事実への関心もまたあらわれている。和辻は、柳田国男の仕事等についても、本質的な関心をいただいていた。たとえば、「家」という「空間」をめぐって、和辻はつぎのように書く。

「家」は屋根と壁とによって外から区切られた空間である。すなわち閉鎖的な空間である。この閉鎖のゆえにこの空間は雨風や寒気から安全な場所となり、人々に安らかな休息の可能性を与える。そこでこの空間にともに住むことは、人間生活に不可欠な休息をとむことを意味するのである。が、それのみではない。この空間は最も原始的な形態においては、竈をめぐる一つの広い空間と、睡眠のための狭い空間とに仕切られている。竈をめぐる生活は、食物を調理しそれをともに食うことである。家の内部に共同の竈があり、またそこで共同の食事が行なわれるということは、竈や食卓の形態がいかに異なっていようと、あらゆる家に共通であって異なるところがない。そこで「家」の存在は、財の受用の共同、すなわち生命の再生産の共同を意味する。このように同じ屋根の下で眠り同じかまの飯を食う、(あるいは同じ貯蔵所から取り出した食物を同じ食卓で食う、)ということが、「家」の存在の最も著しい特徴なのである。(和辻 2007b: 227)

経験のより古層に、あるいは基層にぞくする次元へと遡行してゆこうとする、和辻にあって枢要な、思考のひとつの動機がかいま見える。和辻はさらに、「人倫的組織」を、具体的には家族、親族、地縁共同体と経済的組織を論じてゆくにあたって、マリノウスキーによる民族誌的報告に目を向けてゆく。これは、哲学者による人類学的な知見への

コミットとしては、世界的にみてもきわめて早い事例のひとつであろう。この間の消息に立ちいり、哲学的思考と文化人類学的思考との、もうひとつの交叉のさまをたどってみることは、本稿のそれとはまたべつに、ひとつの課題をかたちづくることになるはずである。

文 献

Cassirer, E.

- 1910 *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Nachdruck, 1976, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 1923 *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.I: Die Sprache, Nachdruck, 1977, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- 1924 *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd.II: Das mythische Denken, Nachdruck, 1977, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Heidegger, M.

- 1927 *Sein und Zeit*, 14. Aufl., 1977, Tübingen: Max Niemeyer.

廣松渉

- 1972 『世界の共同主観的存在構造』 東京：勁草書房。
- 1975 『事的世界観への前哨』 東京：勁草書房。
- 1986 『生態史観と唯物史観』 名古屋：ユニテ。
- 1992 『哲学の越境』 東京：勁草書房。

和辻哲郎

- 1979 『風土』 東京：岩波文庫（初出は1935年，東京：岩波書店）。
- 2007a 『倫理学』（一） 東京：岩波文庫（初出は1937年，東京：岩波書店）。
- 2007b 『倫理学』（二） 東京：岩波文庫（初出は1937/42年，東京：岩波書店）。
- 2007c 『人間の学としての倫理学』 東京：岩波文庫（初出は1934年，東京：岩波書店）。