

「メディアンスと生への存在」 オーギュスタン・ベルク

要旨：

メディアンス（日本語では「風土性」という概念は、和辻哲郎によって創り出され、「人間存在の構造的契機」と定義された。これを土台として、和辻は「生への存在」をハイデガーの「死への存在」に対置する。メディアンスは、ここで二つの「半分」（ラテン語の *mediates* から “メディアンス” とする）の間の動的な関係として理解される。その片方はそれぞれの個人の動物的身体であり、もう片方はそのメディアンスの身体、すなわち人間個人の存在に必要な生体・技術・象徴の環境である。メディアンスの身体は、社会的であり、個人的ではない。それは、個人の死後も、名前や仕事などとして存続する。あらゆる人間の社会は、数千年にわたって、このメディアンスの身体の予感を感じ、それを不死の魂などのような象徴の手段を用いて表現してきた。

しかし、他方、近代の個人主義と物質主義は、人間の死を動物的身体の死に限定してしまった。このような信念は人間に新たな生活様式を課し、その結果、今日、未来の人類を脅かすようなバランスの悪い生態系の爪跡が残されている。われわれの急務は、われわれのメディアンスを認識し、そこに生への存在という持続可能な倫理を見出すことの必要性を認識することであり、新たな存在論を主張することである。

「私はお前を天上的にも地上的にも、死ぬ者にも不死の者にもしていない…」ピコ・デ・ラ・ミランドラ『人間の尊厳について』

1. 死への存在、あるいは生への存在

『存在と時間』のなかで、ハイデガーは次のように書いている。

すなわち死は、現存在の終わりとして、現存在の最も自己的な他と無関係な、確実な、このようなものとして無規定で、追い越すことのできない可能性です。死は現存在の終わりとして、この存在するものの自分の終わりへの存在のうちに、存在しています¹。

¹ マルタン・ハイデガー、「終わりへの日常的存在と、死の完全な実存論的概念」。『存在と時間』。桑木務訳、岩波文庫、1966年（第4刷）、p.247。

現存在—私たちのそれぞれ—は、「死への存在」*Sein zum Tod*である。

和辻哲郎²は、この重要な書物が出版されてすぐに、この文章を読んだ。ハイデガーと同じ1889年に生まれた和辻は、38歳のとき、自らの哲学研究の完成のためにドイツに滞在していた。この時代、日本はドイツ哲学の影響を受けていた。和辻は日本からヨーロッパへつくまでに、いくつもの乗り継ぎ（中国、インド、アラビア、エジプト等・・・）をする長い航海をしなければならなかった。『風土』（1935年）³の序文で和辻が述べているのは、まさにこの経験である。そして、この書物を導く思考は、ハイデガーを読むことによって彼の精神に芽吹いたものだった。

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ッガーの『有と時間』を読んだ時である。人⁴の存在の構造を時間性として把握する試みは、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。もちろんハイデッガーにおいても空間性が全然顔を出さないのではない。人の存在における具体的な空間への注視からして、ドイツ浪漫派の「生ける自然」が新しく蘇生させられるかに見えている。しかしそれは時間性の強い照明のなかでほとんど影を失い去った。そこに自分はハイデッ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

² 本稿においては、日本人の名前は、通常の順序にしてある。すなわち、苗字が最初である。

³ 和辻哲郎『風土—人間学的考察』、東京、岩波文庫、1979年（初版1935年）。西欧諸語の翻訳で最も優れているのは、Juan Masia Anselmo Mataix, *Antropologia del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Salamanca, Sigueme, 2006. 風土と風土性という中心概念が、そのなかでは *ambientalidad* とされている。ドイツ語訳 (Dora Fischer-Barnicol, Okochi Ryogi, Fudo, *Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992) は正確だが、風土性を流動的かつ近似的にしか訳していない。英語訳 (Geoffrey Bownas, *Climate. A philosophical study*, 1960、1988年に *Climate and culture, A philosophical study* と改題、New York, Londres, Westport Connecticut, Greenwood press) は、劣悪である。風土性を変動的・近似的にしか訳していないだけでなく、抜けている箇所もあり、あちこちにシュルレアリスム的な誤訳を引き起こしている。フランス語では、私が『風土』の序文と理論的な章を訳し、注解を行っている。「*La théorie du milieu de Watsuji Tetsurô*», *Philosophie*, n°51, 1996, p.3-30. この訳は改良されたうえで再録されている。Jacynthe Tremblay, *Enjeux de la philosophie japonaise du XX^e siècle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2008. また、砂漠に関する章については「*Sabaku, de Watsuji Tetsurô (présentation et traduction)*», *Ebisu*, 29 (autumn-hiver 2002), p.7-26.

⁴ 和辻は人と人間の語を使い分けている。人とは *l'homme individuel* (個人としての人間) または *l'individu* (個人) であり、人間とは、*l'humain* (人間、メディアンスの本質において完全な人間) である。

に時間性ではない。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、単に抽象的な一面に過ぎぬ。そこで人間存在がその具体的な二重性において把握せられるとき、時間性は空間性と相即し来たるのである。ハイデッガーにおいて十分具体的に現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。⁵

ここから、和辻は、ハイデッガーの「死への存在」の否定に向かう。

ここにおいて人間存在の空間的・時間的構造は風土性歴史性として己を現してくる、時間と空間との相即不離が歴史と風土との相即不離の根底である。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、社会的存在にもと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。ここに人間存在の有限的・無限的な二重性格も明らかとなるであろう。人は死に、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。それはたえず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」⁶であることは、社会の立場からは「生への存在」⁷である。⁸

2. 和辻のメディアンス

和辻は、「風土」から「風土性」という概念を作り上げた。この「風土」の語は、一般に、ある地域や地方の特徴として理解される（ドイツ語では、ハイデッガーの存在論における本質的な語である「地域」Gegendに相当する）ものであり、和辻は、この意味において、風土の語を定義している。

ここに風土と呼ぶのはある土地の気候、気象、地質、地味、地形、景観などの総称である。それは古くは水土とも言われている。人間の環境としての自然を地水火風として把握した古代の自然観がこれらの概念の背後にひそんでいるのであろう。しかしそれを「自然」として問題とせず「風土」として考察しようとするには相当の理由がある。それを明らかにするために我々はまず風土の現象を明らかにしておかななくてはならぬ。⁹

⁵ 『風土』、p.3-4.

⁶ 「死への存在」とは、ハイデッガーのSein zum Todの翻訳である。

⁷ 「生への存在」。

⁸ 『風土』 p.19-20.

⁹ 『風土』 p.9.

「性」は、さまざまな概念を形成するのに使われる接尾辞であり、フランス語では-ité、ドイツ語では-keit、英語では-nessなどにあたる。「風土性」についてまず指摘できるのは、「régionalité（地域性）」あるいは「contréité（地方性）」との近似だろう。だが和辻は、この「風土性」という語を、明らかに現象学的な展望に置いており、そこで決定的なのは、人間が自己に対する主権を有する主体として在ることだ。それゆえ、この「地域性」を、文化的特徴は自然の諸条件との因果関係で決定されるとする環境決定論の展望において考察することは論外である。

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。¹⁰我々の問題は後者に存する。たといここで風土的象¹¹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。この点の混同はあらかじめ拒んでおきたいと思う。¹²

和辻は自然科学の対象となるものではなく、個人であり、かつ社会的な間柄であるという存在の二重構造のうちにある「人間」から出発する。『風土』の冒頭の一文は、和辻がこの思想をもとにして「風土性」を考察したこと証言である。

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。¹³

この定義で用いられている「契機」の語は、ドイツ哲学（特にハイデガーの哲学）がこの語に与えた意味で理解されるべきである。つまりそれは、力学が「力の契機」を語る際の「契機」に近い意味であり、それは人間を構成する二重性の統合運動（ラテン語のmomentum）から生まれる動的な

¹⁰ 「主体性」(subjecthood)とは、自己の主権の主体であるということであり、主観的なヴィジョンを持つという事実を表す「主観性」(subjectivité, subjectiveness)とは区別されるものである。

¹¹ 「風土の、風土的」は、環境に属する。

¹² 『風土』 p.3.

¹³ 『風土』 p.3.

関係と考えることができる。さらに考慮すべきことは、この「風土性」という概念で、和辻が現存在（Dasein）の「現」（Da）との関係、すなわち存在とその「地方性」（Gegend）との関係を表現しようとしたことである。実際に、和辻は、存在とはex-sistant（すなわち「外に出ている」者）である「自己外存在」（Auber-sich-sein）だとする、ハイデガーの展望を採用している。

かかる意味で我々自身の有り方は、ハイデッガーが力説するように、「外に出ている」（ex-sistere）ことを、従って志向性を、特徴とする。¹⁴

これらすべては、「風土性」という語の翻訳を困難なものにする。ここで英語、ドイツ語、スペイン語による『風土』の冒頭の一文の訳を比較してみよう。

My purpose in this study is to clarify the function of climate as a factor within the structure of human existence.

In der vorliegenden Studie mochten wir zeigen, daß das Klimatische zur Struktur des menschlichen Dasein gehört.

El objeto de esta obra es resaltar la importancia de la ambientalidad – clima y paisaje – como elemento estructural de la existencia humana.

見てのとおり、正しい概念（ambientalidad）を含むのは三番目のスペイン語訳だけだが、これらの概念に訳者たちは従い、さらに風景の現象学を過度に引用することになるだろう¹⁵。一見したところ最初の二つの翻訳は第三のものと同じだが、実際にはその場しのぎの訳に過ぎず、テキストのあとの部分では、さまざまな訳語を用いている。「風土性」の語が5回用いられている序文数ページのなかだけでも、英語版とドイツ語版は、3種類の異なる訳語を「風土性」にあてている。

英語版

1. the function of climate
2. « human climate »
3. climate

ドイツ語版

1. fudosei, das Klimatische
2. das klimatisch Bestimmte
3. fudo, Klima

¹⁴ 『風土』 p.12.

¹⁵ 書物の題名（Antropologia del paisaje）および第一章の副題（「風土の現象」）の訳（Fenomenologia del paisaje）がそれを示している。

- 4. climate
- 5. climate

- 4. das Klimatische
- 5. das Klimatische

そのうえ、これらの近似的な訳語においては、「風土性」と「風土」の区別はされず、climateとKlimaの語を使用している。これはフランス語で言えば、「歴史性」historicitéと「歴史」histoire、あるいは「地域性」régionalitéと「地域」régionを区別しないことと同様だ。つまり、『風土』の英語版とドイツ語版において、「風土性」という語は、それに相当する概念によって翻訳されていないのである。¹⁶

3.メゾロジ的展望におけるメディアンス

私自身もまたこれと同じ困難に突き当たり、「風土性」の等価物をすぐに見つけることができなかつた。私が「メディアンス」という語に注意を向けたのは1985年のことであり¹⁷、それは『風土』を英語版で初めて読んでから15年、日本語の原書を読んでから10年が経過した時だった。この「メディアンス」という私の造語は、和辻の「風土」という語の解釈によって激しく喚起されたものに由来する。地理学者である私にとってそれは、私がフランスの地理学派から継承した環境の概念であった。そして私は、和辻が「風土」から「風土性」を派生させたように、環境から派生し得る概念を熟考した。そして和辻自身も、1948年に書き加えた『風土』の後書きのなかで、ポール・ヴィダル・ドゥ・ラ・ブランシュの『人文地理学原理』やリュシアン・フェーブルの『大地と人間の進化』を明白に参照し、自らの理論的立場との違いを区別しながら、それらを賞賛しているのである。

(…) ラッツェルの方法に対するきわめて鋭利な批判とともに、人文地理学の向かうべき正しい道が指示されていた。もし当時自分がそれらの書に親しむことができたのであったら、風土学の歴史的考察はよほど違ったものになったろうと思われる。¹⁸

しかしこの書の第一章において述べているように、自分の風土学のねらい

¹⁶ 他方で、「風土」の訳語にclimateやKlimaを用いることは、環境的決定論に向かうことになる。それはこれらの語が、現在では英語でもドイツ語でも、明白に気象に関する意味（日本語の風土ではなく気候）を持つからである。ここで問題となっている翻訳家たちのように、「風土学」をclimatologyやKlimatologieとすればなおさらだ。和辻はといえば、彼はヘルダーのKlimaの概念を参照していた。ヘルダーはこの語を「気象学」や「気候学」の意味よりむしろ、古典的な意味である「地方」「国」「地域」（すなわち「風土」）に近い意味で用いていた。

¹⁷ すなわちそれは、*Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature* (1986年ガリマール刊)の執筆にあたり、和辻の著作の注解を行っていた時である。

¹⁸ 『風土』p.287.

は必ずしも人文地理学と同じではないのであるから、そのための暗中模索の記録として、前文は原型のままに保存することにした。¹⁹

和辻の人文地理学的展望が、ヴィダル・ドゥ・ラ・ブランシュ（彼にとって地理学とは「人間ではなく場所の学」であった）の実証学的展望と根底から異なることは事実である。その一方で、和辻の人文地理学的展望は、エリック・ダルデルの展望と深い関わりがある。ダルデルがハイデガーの影響の下に執筆した著書『人間と大地』（1952年）は、人文地理学（*humanistic geography*）の端緒の一つであった。和辻が「風土性」をハイデガーの言う現存在の歴史性（*Geschichtlichkeit*）の空間的対応物とするのと同様に、ダルデルもハイデガーの歴史性に彼が地理性（*géographicité*）と名付けるものを対応させる。だが、この人文地理学という語を採用すれば、和辻の「風土性」の非常に独創的な定義を損なうことになるかもしれない。そこで私は、環境 *milieu* という語のラテン語の語根 *med* から派生させた「メディアンス」 *médiance* という新語を、「風土性」の訳語とすることにした。*med* は同族語であるギリシア語 *meso* を伴い、実証学的地理学との間に起こり得る混同を回避し、さらに和辻が用いた一連の術語すべての翻訳を可能にする。すなわち、「風土」は *milieu*、*milieu humain* であり「風土的」は *médial*、「風土的に」は *médialement*、「風土性」は *médiante*、「風土学」は *mésologie*²⁰、「風土学的」は *mésologique*、「風土学的に」は *mensongèrement* となる。

4. メゾロジー（人間環境の研究）

和辻のメゾロジー（風土学）は、「人間環境の解釈学的存在論」と定義される。

そこで我々は歴史的風土的現象の理解に当たって厳密に存在論的規定の指導を待たねばならない。すなわちこれらの現象が人間の自覚的存在の表現であること、風土はかかる存在の自己客体化、自己発見の契機であること、従って主体的なる人間存在の型としての風土の型は風土的歴史的現象

¹⁹ 『風土』 p.288.

²⁰ この「メゾロジー」という語は新語ではない。拙著 *Le Sauvage et l'artifice*、そしてさらに *Médiance, de milieux en paysages*, Paris, Belin, 2000(1990)のなかで詳述したように、この語は1860年頃にルイ・アドルフ・ベルティヨンによって作られ、今日ならば「社会環境学」と訳しえるだろう意味を持っていた。しかしこれは実証的視点によるもので、和辻の視点とは全く関係がない。環境学によって排除され、ベルティヨンのメゾロジーはもう存在しない。そのために、今日私がこの語を和辻の言う意味で用いることができるのである。

の解釈²¹によってのみ得られること、などに従わねばならない。だからそれは特殊的な存在の特殊性に向かう限り存在的認識であるが、その特殊的な仕方を人間の自覚的存在の様態として把握する限り存在論的認識である。かくして人間の歴史的・風土的特殊構造の把握は、存在論的・存在的認識となる。風土の型が問題となる限り、かくならざるを得ないのである。²²

しかしながら、『風土』が提示する事例研究の実践は、このメゾロジー（風土学）が、解釈学の方法とも一般的な人文科学の方法とも非常に異なることを明らかにする。メゾロジー（風土学）は、当事者たちの視点からの研究であるよりもはるかに、旅人である和辻の直観によっている。その結果、『風土』冒頭で提示された理論的立場とは裏腹に、事例研究は和辻が即刻拒否していた環境決定論に陥るのである。

この矛盾には、ここでは触れない²³。ここでは、和辻の理論的立場がメディアンス（風土性）の概念と生への存在の概念とのあいだに打ち立てた関係を取り上げ、『風土』の出版から70年が経過した今、この関係を和辻の直観から深化を遂げたメゾロジー（風土学）の枠組に置き直したいと思う。ここではこの理論の枠組を詳らかにすることは問題ではないため基本的な指摘にとどめるが、より広がりのある議論は、拙著『エクメーネ、人間環境研究へのイントロダクション』²⁴において展開されている。

さて、この理論的枠組は、とりわけメディアンス（風土性）の概念に、和辻が固執した純粋に人文科学的な基盤以上に強固で広がりのある基盤を与えるだろう。こうして強化されたメディアンス（風土性）の概念は特に、ルロワ＝グーランの古人類学、西田幾多郎の場所の論理、ルクスキュルの行動生物学、デュルケムの社会学、最後にはメゾロジー自身を援用する。

アンドレ・ルロワ＝グーランは『身ぶりと言葉』²⁵のなかで、人間という種は、「動物的身体」から技術と象徴の体系で構成される「社会的身体」への推移の際の、いくつかの機能の外在化によって出現したことを示している。この技術と象徴の体系が動物的身体に働き、それをヒト化した。メゾロジー（風土学）の観点からすると、この「社会的」身体は必然的に生態系と結びつくゆえ、「風土的」身体である。生態 - 技術 - 象徴体系とは、

²¹ 「解釈」の語は、日本語では解釈学を派生させる。

²² 『風土』 p.27-28.

²³ この点に関しては、すでに私は分析を行っている。「Identification of the self in relation to the environment », p.93-114. Nancy Rosenberger (dir.), *Japanese sense of self*, Cambridge, Cambridge University Presse, 1992に収録。

²⁴ Augustin Berque, *Ecmeme. Introduction a l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000.ここでエクメーネは、人間の環境の総体、換言すれば人間の地上の広がりとの関係の意味で理解されている。

²⁵ Albin Michel, 1964, 2 vol.

動物的身体を包む「環境」である。人間を作り出す動物的身体と風土的身体との結合、これが「人間存在の構造的契機」²⁶であるメディアンス（風土学）なのだ。

西田幾多郎は『場所』（1927年）²⁷のなかで、「場所の論理」あるいは「述語の論理」を前景化させ、後者を主体のアイデンティティに関するアリストテレスの論理学と対置させる。西田は世界を述語とし、それを絶対化する。メゾロジー（風土学）はこの絶対化を拒み、しかし、「述語世界」の概念を、ハイデガーの大地と世界の「衝突」（*Streit*）の概念²⁸に結び付け、採り入れる。「衝突」とは、主体（S）である大地（地球であると同時に存在の地盤である世界）と述語（P）である人間世界との、述語関係である²⁹。このS/P（地球であるいは世界）という述語関係が、人間環境の総体あるいは人間の風土的身体であるエクメーネなのだ。

ヤーコプ・フォン・ユクスキュルは『*Streifwege durch die Umwelten von Tieren und Menschen*』（『動物と人間における周囲世界の侵入』1934年）³⁰のなかで、動物の種は、それぞれ固有な環境世界（*Umwelt*）を持ち、それは周辺環境（*Umgebung*）が客観的に提示するものと一致しないことを示した。メゾロジー（風土学）では、この環境世界（*Umwelt*）は、周辺環境（*Umgebung*）であるS/P（すなわち環境世界（*Umwelt*）としての周辺環境（*Umgebung*）の述語の位置にある。これは人間に関しても同様だが、人間においては、存在論の第二段階（技術と象徴という文化の段階）が、この普遍的な動物種の構造にまた異なる述語を添え、（S/P）/ P'となる。これは、歴史と進化との関係を示すものでもある。

エミール・デュルケムは『社会分業論』（1893年）において、今日では方法論的個人主義と呼ばれているスペンサーらの「功利主義的」立場に対し、根本からの意義申し立てを行う。

人が想定する個人とは、元来、孤立し独立しており、共同作業を行うためだけにしか関係を互いに結ぶことができない。それは互いを隔てる虚ろな間

²⁶ イヴ・コパンのような人物が、こうした存在論的考察から遠く離れたところで、初期の道具について、和辻のメディアンスの定義を想起させる語彙を用いていることは興味深いことである。「機械工学で言うような、一組の人間 - 道具が、そのとき導入されたのである。」

²⁷ 西田幾多郎全集第4巻に所収。『西田幾多郎全集第4巻』、東京、岩波書店、1966年。

²⁸ これは『芸術作品の根源』のなかで提示されている。

²⁹ この述部形成は、諸感覚、思考、言語、行為による人間の地上の環境の把握による。

³⁰ フランス語訳は *Mondes animaux et monde humain*（動物世界と人間世界）、Paris, Pocket, 2004。邦訳は『生物から見た世界』、日高敏隆、野田保之訳、思索社、1973年。

隔を乗り越え連帯する他の理由がないからだ。この理論は、非常に行き渡っているものの、ゼロから作り上げる必要がある。

この理論は個人から社会を除去することによってある。だが、われわれの知る限りにおいて、このように自発的な世代が存在し得るとは信じる事ができない。³¹

メゾロジー（風土学）の見地からすれば、方法的個人主義、そして特に功利主義は、人間存在のメディアンス（風土性）を認めていない。動物的身体／風土的身体の結合を単純な動物的身体に還元してしまうこの立場を、私は「近代存在論的トポス³²」（今後TOMと略す）³³と呼ぶ。この立場の基盤は、個人的主体を環境から切り離し客体化する近代の二元論である。人間存在のTOMへの還元は、「風土的身体の排除」である。それは「ロック・アウト（閉め出し）」であり、風土的身体を外へ追い出し、その鼻先で扉（*foris*・ラテン語「扉」）閉める（*claudere, clausus*・ラテン語「閉じる」「閉鎖された」）のだ。³⁴

さて、この排除はある神話に由来している。その神話とは、現実（S/P）は純粋な対象物（S）であり、人間の世界（S/P）は純粋な物質的環境（S）であり、環境世界（S/P）は純粋な周辺環境（S）であるとする「近代の神話」である。この二元論の神話には、二つの傾向がある。つまり、個人的主体を絶対化する一方で、それぞれ純粋な物質へと還元される客体を絶対化するのだ。現実からPを排除することにより、この神話は、ハイデガーが脱世界化（*Entweltlichung*）と命名したものになる。

同様に、この二元論の神話は、TOMを動物的身体の生理的な死によって消滅する死への存在にする。現存在の哲学者・ハイデガーが持論との明白な齟齬をきたしながらもTOMを死への存在（*Sein zum Tod*）と見做したこと、それは近代社会におけるこの二元論の神話の偏在を示しているの

³¹ Emile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p.263.

³² この存在に対するヴィジョンの遠い起源は、アリストテレスによるトポスの定義とこの定義と関係する主体のアイデンティティに関する理論である。この点に関しては、前掲書（『エクメーネ』）、および特に拙論「*Vers une mésologie, au delà du topos ontologique moderne*», p.149-154（Michel Wiewiorka (dir.), *Les Sciences sociales en mutation*, Auxerre, Editions Sciences humaines, 2007に所収）を参照のこと。

³³ 学習的連想から、このTOMという頭字語を、「切断」を意味するインド・ヨーロッパ語の語根「*tem/tom*」と接近させることも可能であろう。メディアンスから切断されたTOMは、風土的身体から切り離され、外部の物体の集積に還元されるのである。

³⁴ このテーマに関しては、拙論「*La forclusion du travail médial*», *L'Espace géographique*, XXXIV(2005), n°1, p.81-90参照のこと。

だ！

5.メディアンス（風土性）の予感

和辻はメディアンスの定義によって、近代の神話の新たな存在論的段階に踏み出す。それは「コペルニクスの転換」とも言える存在の革命だ。そこで問題となるのは当然近代の神話の乗り越えであって、決してそれまでの神話への後退ではない。過去から現在に至るまで神話は非常な多様性をもつが、いかなるものも個人的主体の構築を行わなかった。つまり個人的主体とは、風土的身体を時効によって失った近代の産物なのだ。風土的身体に結合のダイナミズムを再導入することによって、メディアンスという構造的契機は、新たな発展を遂げる。つまり、人間は近代の段階で得た自由を守り、さらに科学的方法を否定することなく、TOMの抽象化を乗り越え、再びそこに具体性を見出すのである。

この存在論的構造の概念化は新しいことではあるが、この存在論的構造の内部には、人間が種として誕生して以来、メディアンスが人間に内在してきたこと³⁵、そして人間の社会は数千年にわたって象徴を用いてその予感を表明してきたことがふくまれている。動物的身体の死にともなう風土的身体の死後の生、すなわち「生への存在」そのものが、この象徴表現の特権的な動機として働いてきただろう。それは特に吊いの儀式に現れている。現在知られている最も古い墓は、紀元前9万2000年に遡る近東のスクールとカフゼーの遺跡のものであり³⁶、さらにイヴ・コパンによれば、紀元前50万年から集団墳墓の存在を推測することすら可能である³⁷。こうした動物的身体の埋葬が、象徴体系の存在、すなわち風土的身体の存在を証言する儀式の痕跡であることは疑いがない。

こうした死を越えた世界への信仰の表現は、歴史上、ピラミッドなどの巨大な規模をともなうものになったことが知られている。さまざまな宗教の支援を受け、死の彼方の世界への信仰の表現は、大聖堂などのようにしばしばその社会の卓越した技術力を具現した。人間社会の現実生活において風土的身体が象徴によって最も強調されていたのは、風水を作り出した中国においてだろう。風水とは、生命の息吹（気）が、祖先の骨から出て大地自身から出た気と結合し、生活環境の傾向と生きる者の日常の態度を厳密に支配しているとする宇宙論である。

³⁵ エクメーネ自身の前、生物圏の存在論の段階からすでにこの存在論的構造は形成され始めているが、技術と象徴が人間に生物圏における独創的な立場を与える瞬間から、存在論的飛躍が起こる。

³⁶ *Science et vie*, n° 1067(août 2006), p.48に引用されたBruno Maureilleの研究による。

³⁷ コパン、前掲書、p.71.

この風水の例によって、前近代社会が「生への存在」、言い換えれば人間的メディアンスから感知していた予感の特徴の主なものを採集することが可能になる。この予感、風土的な身体が身をおいている時間と空間を同時に統合するものである。「気」という風土の実体³⁸は、過去から未来、祖先から将来の子孫へと循環し、同様に、人間の身体という小宇宙やそれを取巻く自然という大宇宙において、風景の階梯から宇宙の構造の階梯へと循環している。こうして個人は自らの存在の具体性を保ちつつ、潜在的に宇宙全体との関係のうちにあるのであり、現在生きている者や死者、未来の世代というすべての人間に共通な風土的な身体の中に自らの身を置く。個人の有限性そのものによって維持され展開するこの風土的な身体とは、「生への存在」にはほかならない。

6. 近代の脱宇宙化とその超越

この種の宇宙性は、TOMの出現とともに荒廃したが、人文科学はそれをさまざまに形容してきた。とりわけハイデガーの脱世界化（*Entweltlichung*）の概念は最も雄弁な表現の一つであり続けているが、むしろ私はここで脱宇宙化について語りたと思う。メゾロジー（風土学）の観点では、脱宇宙化はSのPからの解放による現実（S/P）の解体であり、一方でS（論理学者の主体、すなわち物理学者の客体であり同時に個人的主体）の絶対化を行いながら、それと相関して他方で、集団的または個人的な人間主体がSについて構築する主体的述語（P）の自立化を行っていただろう。

この現実の解体を最も顕著に示しているのは20世紀の言語学の主流であるが、その頂点はデリダの「浮遊するシニフィアン」の理論である。この理論は、事物の現実（S/P）を完全に抽象化する。すなわち、一方にそれ自体として存在する物の体系（S）があり、他方にそれ自体で発展する記号の体系（P）があるが、これら二種類の体系は、後者が恣意的に前者に自らを投影しない限りは、互いに抽象的であるのだ。

メゾロジーは、この見方を根本的に拒む。その構造的契機において、メディアンスは、動物的身体の肉体に、風土的な身体的事物を次つぎに統合していくが、これらの事物とは、物（S）ではなくその現実（S/P）なのである。そこでは、個人の身体ニューロン結合と、集団的環境における物質の体系とが恒久的に呼応している。それゆえ、このメディアンスのなかでは、言葉は物である。具体的には、言葉は物によって、地上の生命の総合的進化に含まれる共同体の歴史と「ともに増加する」（ラテン語 *concretus*

³⁸ これはすなわちS/Pである。ゆえに、ペテン師たちが主張するように“気”を物理的対象（S）として実体化することも、近代的物質主義が要請するように“気”を無視することも、問題ではない。

の語源であるcum-crescere) のだ³⁹。

もし近代における脱宇宙化によって、人間がその具体的な環境から切り離され、生物圏の基本的平衡が脅かされることがなければ、これらの問題は理論的な次元に留まっているだろう。だが、メディアンスから疎外されたTOMは、大地という条件を受容することができない。こうして個人的に死へ向かう存在である人間は、集団で死へ向かうことができなくなり、人間は存在論的に自らの動物的生の未来に責任を負うことができなくなる。環境倫理が、人間に自らの存在の外にある未来の世代と生態系に関する幾ばくかの不安を与えるために必死にアクロバットを行っていることがこれを証明している。人間が前近代の神話に退行し、自身の主体性と自然の働きとを再び混同するようなことがあれば、話はまた別であるが⁴⁰。

今こそ、人間はメディアンスを引き受け、生への存在の内に自らを再び宇宙化する時である。

モルパにて、2008年3月12日

³⁹ この点に関しては、拙論を参照のこと。「Les travaux et les jours. Histoire naturelle et histoire humaine », *L'Espace géographique* (2008年度刊行予定の号で発表)。

⁴⁰ この退廃を私は拙著においてすでに指摘した。*Etre humains sur la Terre*, Paris, Gallimard, 1996.