

“われわれ日本人”

アルノ・バルツィ*

訳者前書き

本書評は、以下の四著を併せて評したものである。

- (1) Watsuji Tetsuro, Fudo—Wind und Erde.

Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur, übersetzt und eingeleitet von Dora Fischer-Barnicol und Okochi Ryogi, Darmstadt 1992.

- (2) Okochi Ryogi, Wie man wird, was man ist.

Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht, Darmstadt 1995

- (3) Heinrich Rombach, Drachenkampf.

Der philosophische Hintergrund der blutigen Bürgerkriege und die brennenden Zeitfragen, Freiburg 1996.

- (4) Kimura Bin, Zwischen Mensch und Mensch.

Strukturen japanischer Subjektivität, übersetzt und herausgegeben von Elmar Weinmayr, Darmstadt 1995.

この内、(1)、(4) は、言うまでもなく、それぞれ和辻哲郎『風土』（初版昭和十年）、木村敏『人と人との間』（初版昭和四十七年）のドイツ語訳である。(2)は大河内了義のニーチェ論ではあるが、書名にも、東洋（あるいは日本）から見たニーチェ思想論とあるように比較思想的考察であり、(3)は、ロムバッハの歴史哲学書ではあるが、その重要な構成要素として書全体の三分の一以上を占めて日本思想論ないしは日本文化論が展開されている。

本書評は、昨秋Philosophisches Jahrbuch第104巻後期号に発表されたものであるが、その分量から言っても、書評というより、既に数度にわたって来日している評者のそれ自身優に一箇の日本文化論である。というべきか、やはり、日本文化論がヨーロッパの人にどう読まれるか、そうした意味のメタ日本文化論である。訳者は手稿の段階からこれを読む機会が与えられていて、既に訳稿も作り始めていたが、編集委員会からも、本紀要掲載に相応しい論考としてここにその紙面を貸し与えられた。言うまでもなく、それは著者バルツィ教授も大いに快諾するところであった。

なお、引用の頁つけは、(1)、(4) についても、ドイツ語版のものであるが、その引用文は原著の原文通りのものである。(訳者・山下善明**)

* ドイツ・アウグスブルク大学 哲学科教授
** 一般教育 教授 ドイツ哲学

I

人間は、自らの為したところのものであるのか、——それとも、成ったところのものであるのか。ここで取り上げる四冊の本には、この後者の人間観が映し出されている。これら四著に見られるのは、特に東洋の、ここでは無論日本の思想家達が、上の相異をめぐって東西の文化を考えようとしていることである。だがそこに一つの問題がある。区別は、東西の間で、つまりヨーロッパとアジアとの間で考えられているものであり、いや恐らくは「為される」ているのであって、ヨーロッパの哲学と日本的なるものとの、より正しくは日本人との対峙対決が行なわれる時、区別はその極に達する。このことはとり分け、木村敏がその著作を「われわれ日本人」という章をもって始めるところに、判然となる。いや尖鋭となる。「われわれ日本人」と言われる時、私達が「われわれヨーロッパ人」と言おうとするのとは、或いは「われわれアメリカ人」という言葉を耳にする——それは度々であるが——のとは、何か別のことが考えられている。「われわれアメリカ人」というのは、アメリカ的生活流儀 American way of life を指して言われているのであって、それは全世界に向かって押し上げられるべき流儀となっている。それに対して、「われわれ日本人」と言われる時、もっぱら日本人とその生活の特有なるものに目が向けられている。つまりは、日本人であることについての正に日本的なる自己開明ということをめぐるの言い方である。そこでは、通常ヨーロッパ、広く西洋で「人間とは何か」(カント)を第一の問いとする啓蒙とは異にしているのであって、むしろ、人間をその国土、つまり「風と土」との関連で、言い換えれば「風土と文化という連関」で見ているのである。日本人が何者であり、如何に生きているか、その由来と行方、それは、その国土とそれのもつ自然史並びに文化史、日本の風土が答える問題となっている。ここでは、後に見るであろうように、風土というものが、そして自然と文化が通常とは別様に理解されねばならない。殊に自然と文化という分け方そのものが別様に理解されねばならない。というのは、その区別の背後に遡ってみるならば、私達とは別の生き方故の日本独自の考え方があるからである。要するに、日本人としてあることが問題なのであって、人間一般というようなことではないのである。しかしそれでもなお問われるであろうことは、そもそも人間として生きるということに対して、日本人が、自らとその生き様^{ヨウ}について、ヨーロッパの古典語で言えばそのプラクシスについて、何ほどか語るべきものをもっていないかどうかということである。

ここで、地と世界、或いは地史と世界史とを分けてみる必要があるであろう。私達ヨーロッパ人は、世界史という概念そのものの中で既に長らく思い違いをしている。つまり、世界、世界文化、世界共同体などという幻想である。その実例をなかんづくアメニカニズムに見る。しかしまた、全地上に及び、更にそれをも超えて一つの全体、即ち「世界」たらんとする技術並びに経済においても私達は大きな思い違いをしている。しかし日本人に見るのは、地に從^すごうて生きんとする地上の人間である。それは、地の人間であり、「住^か処としての地」の人間であって、ロムバハの著作の終節の題となっている「住居都市としての地」の人間ではない。この「住居都市」においては、今日とるに足らぬものとして語られている^{むら}邑としての「地」を離れて、都市は大きな^{むら}むらがり、つまり世界政治的でも

ある構造をもつに至っている。勿論、日本の場合にも正に都市について語りうる。小さな島国日本は、急激に邑から都市へと発展をとげたばかりでなく、「住居都市としての地」が、鋭い線状をなして本州を縦断し、その割線は、都市部と邑落部——そのほとんどは山岳地であるが——とを分断している。ただしその邑落部は、ヨーロッパの例えばアルプス山中の村落と較べて、なお方々に原生の自然を残している。

しかし、日本の人はこのことをそのままに認めはしないであろう。此方には都市と文化、彼方には邑落と自然、というふうには考えないであろう。日本では神社仏閣は山中にある。住処として最も大切な、いのちの場所は自然に晒され、そして自然、つまりここでは風土の中に織り込まれている。

II

和辻哲郎(1889-1960)には、全二十巻に及ぶ全集がある。全巻中、倫理学及び人間学を取り扱った諸巻がとり分け重要である。倫理学に関する労作は、三巻本の『倫理学』——上巻(1937)から下巻(1949)まで——にまとめられている。晩期の著作には、『日本倫理思想史』上下二巻本(1952)がある。(これらについては、『風土』のドイツ語訳への訳者前書きIXページを参照)。しかし、もし和辻に第一に倫理学者または人間学者を見ようとするなら、それは和辻の評価を誤らせるものであろう。何が彼の哲学の究極問題であるかは、今度初めてドイツ語に訳された『風土』という著作が証言してくれる。つまりこの著作に、彼の哲学の基本をなす独自性を恐らく最もよく見てとることができよう。

1935年刊行されたこの著作の序言の冒頭の一行が、彼が問題としようとしているものの全容を明らかにしている。「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」(3頁)。風土あるいは自然は、ここでは、人間がいやが上でもそこに生存する他はない客観的な一事態とは考えられていない。そのようなものは、ここでは問題にはならない。勿論、そうした類の風土論あるいは風土的人間論を考察することはできるし、事実またこれまでも考察されてきた。和辻や、彼に倣うた木村などの思想家にとって、示されるべきは、日本人にとって風土ほど大事なものはなく、日本人はある一定の風土のうちに生きるというよりも風土そのものを生きるものであり、更には風土そのものであるということである。木村は「風土史的アイデンティティー」(66頁)という言葉を用いているが、この言葉をもって彼は、他の様々なアイデンティティーとの違いを際立たせている。対照されるのは、例えば、木村自身がしばしば言及しているユダヤ人の宗教的アイデンティティーであり、また筆者がそう称びたい古代ギリシャの政治的アイデンティティーなどである。

『風土』は全五章から成っている。第一章・風土の基礎理論、第二章・三つの類型、第三章・モンスーンの風土の特殊形態、第四章・芸術の風土的性格、第五章・風土学の歴史的考察の全五章である。この最終章は、風土学の系譜の簡にして要を得た素描である。風土学は、哲学の開始以来のテーマであった。というのも、ヘルダーも言う通りヒポクラテスは「風土について最初に著述をなした人」であったからである。このことは、和辻も強調していて、彼はヒポクラテスについて、こう述べている。「風土の人間に及ぼす影響というごとき意味で今でも普通に考えられていることは、すでにヒポクラテスによって言いつくされていると言ってよい。」(182頁)しかしこのような古典的な見方は、和辻にとっ

て決して重要なものではない。和辻にとって真に大事な問題は、この最終章でヘルダーやヘーゲルとの対峙対決の中で明らかにされ、そしてまた、基礎論をなす第一章で明確に論究されている。和辻の風土論にとって決定的であったのはハイデガーである。和辻のそれまでの人生での二つの事——一つはヨーロッパに留学し別の風土の中で生活したこと、今一つはハイデガーを読んだことが、彼をして風土というテーマに向かわしめたと言って過言ではない。後者についてもう少し詳しく言えば、ヨーロッパ留学中に風土の問題に突き当たった彼は、『存在と時間』を読んで、「主体的存在構造としての時間性」から人間を解釈し理解することを知ったが、そのような構造を、彼は空間性のうちにも見たのである。ハイデガーにおいては、この契機は「全然顔を出さないのではない」(4頁)が、和辻はそれを風土という現象に結びつけたのである。「世界内存在」は、ここに「風土内存在」として具体的となる。

これにおいて、例えば気温とか空模様が気になる時のように、人間が風土に心を寄せる(interessiert sein)とはどういうことか、それが、より広く且つ深い意味で明らかとなる。風土は心を引く(interessieren)。しかも、Interesse という言葉の文字通りに、本質的に私達の内にある(Inter-esse)ものとして。私達の内に、私達の間風土はある。この関係を、志向性という現象学の根本概念でもって示すことができようし、実際和辻もそうしている。彼自らは表明していないけれど、彼は意識の志向性から現存在の志向性へと歩を進めているのである。彼は身体を問題にする。ハイデガーにより始まりその後多くの進展を見るに至った身体哲学のもつ多くの問題が、既にここに差し出されているのである。私達は風土のうちにあるだけではない。むしろ風土が私達のうちにあるのである。私達は風土である。そう直截に言ってよいであろう。或いは、私達は風土を以って生きていると。

こうした風土論はそれでも、以前よりの、例えばヘルダーの風土観などと何ほどかの近さをもっている。しかし和辻においては、風土が人間の自己了解を決定するという点で、異なっている。人間が自己自らを了解する時、それは、風土に大きく左右されるというだけではない。その自己了解は風土の働きのうちにある。或いは古典的な意味で風土のプラクシスのうちにある、と言っていいであろう。自然と人間との「間に」(12頁)影響関係があるとか、そしてその時文化や歴史よりも自然の方がその割合が大きいとか、逆に人間は自然を更え、その変更が文化と称されるものであり、その文化が風土に影響をもたらすとか言われるが、これらは「最もしばしば行なわれている誤解」(12頁)であって、和辻の風土論においては、そのような見方は遠去けられている。私達は今日こうした誤解を抱いているが、そのこと自身、なおよく考えねばならない事柄である。和辻が見ようとしているのは、個人としての、あるいは単に個人の集まりである社会存在としての人間ではない。むしろ、歴史と風土に生きる人間である。彼ははっきり述べている、「歴史と離れた風土もなければ風土と離れた歴史もない。」(12頁)

ここに、特に日本的というべき人間理解との連関を見ることができる。人間は個人でも人類でもなく、いつも、共なる人間との絡がりのなかで見られているのである。実際また日本語では、人々の間にある人を人間というのである。(4頁及び次頁を参照) 正に風土の場合も、そのような共なる関係なのである。人間は風土と共に、風土の間に生きている。

(9頁) 要言すれば、人間が自己であるとはどういうことであるかということであり(及びその分析)、人ではなく「人-間」(15頁)が生きているのであって、このことは人との間としての人間を、そして風土の間としての人間を意味している。このような意味で、風土学と人間学との結び付きということが浮上してくる。しかし人間論的に見る風土学といえはいいのか、それとも風土論的人間学といえはいいのか、迷うところである。風土というものは、人間に特有なるものである。なるほど人間の特性ということは語りえても、しかしそれは、人間のあらゆる可能性、能力、そしてまた人間の品行、理解力もすべて正に風土との連関をもつという意味においてでなければならない。様々な特性が人間のうちにあるというよりも、むしろ人間が特性のうちにあるのである。もしなお現象学的な術語にこだわるならば、風土の志向性ともいべきものが問題にされるであろう。いづれにしても、このような考察がなされたところに、和辻の不朽の功績があるのであって、そのような功績はまた後の三著についても見ることができよう。

『風土』の訳者達はその訳者前書きにおいて、上に述べたと同じ方向でこの書の価値を認めてはいるが、しかし特に強調しているのは、この著作が一つの偉いなる紀行文であるということである。訳者達が断言するには、「結局のところ残るのは、一つの体系立った文学的-哲学的紀行文としての『風土』であり、それは今日なお、文化の相互理解における謂わば里程標であり」、十六世紀以来の、この前書きにもその書名の幾つかが並べられている「古典的といべき旅行記の一つに数え入れられることには疑いの余地はない」(XV頁)。確かにそのように見ることはできよう。しかしこうした見解は、日本の思想家達の豊かなもの——それは以下に論ずる三著についても見られるものであるが——を何ほどか減ずることになろう。日本文化研究に功績のあるドーラ・フィシャー・バルニコルと共にこの訳書をなした大河内了義自身、『東洋から見たニーチェの思想論』の著者である。訳者前書き(及び巻末に付されている重要人名及び事項一覧(213-216頁)も参照)には、和辻の全体像が紹介されており、そこではまた、和辻の仕事は倫理学に究極すると述べられている。このことにも筆者は同意できるが、しかしそれは、和辻において倫理学とは本来、居住論、つまり住ま居を意味するギリシア語エトスに由来する居住論であるという考えのもとで言われるのでなければならない。そしてこの居住こそ、他の者達と立ち交っての住ま居であるばかりでなく、人間の本質をなすものとしての、風土のうちでの住ま居を意味するのである。求められるのは、その住ま居に住むことの^{まわ}学びであり、そしてそこから、人間が人間として住み慣れること(エトス)の大切さが生じてくるのである。

和辻は一人の日本人として、ヨーロッパとその他多くの世界を学び知り、加えてヨーロッパ晩期の哲学者ハイデガーを学び知った。そうして風土という考えに至った。それは即ち、自分自身に、つまり日本人たる自己に至ったということである。和辻の風土論は、正しく理解された意味での日本論である。このことは、この一冊の書『風土』を考える時に、是非とも見てとっておかねばならないし、強調しておかねばならない。この書に、モンズーン、沙漠、牧場という風土の種類についての広翰な紀行文を読むとしても、そうである。モンズーンの風土については特に第三章が宛てられて、そこではシナと日本という二つの文化形態が論じられ、特に日本のそれには「台風の性格」という名が与えられている。人間を根本から揺るがせる台風が日本人の性格を決めている。この第三章は今もなお読むに

値いするし、そして和辻の風土論を従来の風土論の中に組み入れられるべきかどうかを考える時、この第三章は未だ十分に理解されてはいない。というのも和辻は、自然の優位ということから必づしもすっかり抜け切っていないし、そして本来風土と人間との間の構造的な関係が問題にされているにもかかわらず、時折、理由と帰結あるいは原因と結果の関係で考えているからである。勿論、この著作には多くの難点、あるいはまた細かな点での誤りも見られる。また幾つかの文献に従うことで、例えばヨーロッパの風土を論ずるところでは、牧場的風土という類型化の行き過ぎもある。しかしこれらのことはあくまで、和辻が、東洋人、殊に日本人に典型的な感受性と繊細さをもって事柄自体に近づき、そうして正に自然や風土という根本的事実に迫らんとしているのだというふうに見なければならぬ。こうした広い意味での美的感受性は、^{アイステューシス}勿論日本の風土とも深く関係している、いや台風の性格と関わっているとも言いたい。この美的感覚は、芸術の風土的性格を簡潔に論じた章(第四章)にもその反映を見ることができる。^{エトス}住ま居と^{エトス}住み慣れがいかに溶け合っているかは、日本的なもの凡ゆるものにうかがえる。ここでは、様々な形で美的感受性が働いている日本の食事のことを挙げておこう。

要すればこうである。『風土』という著作の易らざる功績は、そこでは実存分析が用いられ更には進展さえ見せているというようなことにあるのではなく、むしろ、存在論と風土論が一体となって現われ、従って風土論が、全体として恐らくは存在論であるところの哲学の単なる一分野にとどまっていないう点にある。否、事は存在の解釈(存在論)でありつつ、人間がその解釈の行なわれる場所(現存在)である時、そこに正に風土論が含まれているのである。風土といえば、それがそもそも一概念であるのも、何もかもすっかり規定済みである限りのことであるというのは、分かり切ったことに違いない。しかし和辻にあっては、風土の概念はもっと広く且つ別の意味で理解されねばならぬことは明らかである。このことは、木村敏の著作の場合にもはっきりとうかがえる。木村は精神科医として、人間の本質的な困窮、言ってしまうえば人間の病というものに目を向けさせるが、病いは、秩序が保たれたり失なわれたりし、また秩序と無秩序が入り組む人間にとって、風土との連関において見ることで初めて、認識されうるものとなるのである。

Ⅲ

「人は如何にして、そのあるところのものになるか」というニーチェの生涯の問いは、すべてが疑わしくなり遂にはニヒリズムに帰趨したヨーロッパの歴史のうちより生じ来たものである。ニーチェはこの事態をはっきりと言葉に言い表わし、その著作はそれ故日本にとっても、深い関心を寄せるべきものとなった。日本においても「伝統が死滅」したけれど、しかしその消滅そのものが結局ニヒリズムの超克へと向かわしめる。その超克は、「仏教で言われるところの、人間が最終的に目指すもの——即ち“悟達して仏となること”」(11頁)に比されましょう。とすれば、日本は二つの動き——ニヒリズムとブディズムが交わる特異な交点となる。(11頁参照) 大河内は、その著作の序論に掲げた問い——「日本で日本人にとって何故ニーチェか」(1頁以下)という問いに答えている。そしてあくまで日本人としての問題関心をもって、ニーチェの初期著作群の中に「問いの始まり」(第二章)を綿密に調べた上で、続く第三章「言葉と思惟」において、この章の副題にも

なっている「我考う」ではなく“考えられる”(es denkt)」ということ、多くの事例を挙げて考察している。このような「考えられる」という言い廻しは、実際日本語の文法、文構造に適ったものであるし、たとえ「私は」と言うことはできても、あらゆる行動、動作は、人間の主体的行為からではなく、事の起こり、成り行きというところから表現される。簡単な例で言えば、日本人は「私はヨーロッパへ旅行する」とは言わないで、「今度ヨーロッパに旅行することになった」と言う。無論このような例は、もっと高度な内容の論考がなされているこの章に挙げられてはいないが。

続く第四章において、「ニーチェの自然概念」の叙述が、「自然の人間化-人間の自然化」というテーマのもとでなされている。この章で幾分気にかかるのは、大河内が西洋の文献の中から、東洋的な自然理解に至ろうとする、或いはそれへの連関を見つけようとしている労作を挙げるのに、カプラのような文献などがそれに含まれていることである。この章は短かい(47-64頁)割に、あれこれ実に長い引用がなされており、しかしそれだけにまたニーチェの言葉の精選集のようになっている。だが、このことはまた、如何にニーチェが、概念的に明確にすることも然りながら、言葉による表現そのもの——大河内にとってそれこそ重視されることだが——に至っているかを示している。もともと大河内にあるのは、文体つまり「表現」がすべてなのである。この書全体についても言えることだが、各章にみる著者大河内の問いかけそのものが大事なのであって、実際また、彼は各章すべてを、問いの文で終らせている。特にこの第四章は、次のような問いの文で終わっている。「“純粹自然概念”を見出さんとするニーチェの試みは、そして“意識的な行為をするのではなく、錬磨された自然な振るまい”を帯した古来よりの東洋の伝統は」、科学的にあらゆるものを客体化する自然概念を、或いは自然を支配する体制を凌駕する「一つの立場であるだろうか」(64頁)と。

第五章「運命愛と業」は、分量的に本書全体の半分(65-130頁)を占め、ニーチェの根本的且つ究極的な思想を仏教的人生観と対比させている。そしてその副題は簡勁にも言っている、「ニーチェ、東洋から見た深き宗教家」と。ニーチェが如何に宗教的であり、キリスト教的であるかについては、これまでも度々照明が当てられてきた。そして彼の激越な無神論のうちに、燃えるような神への愛があったことも気づかれていた。だがこの書においては、それとは別様のことが論じられている。

この第五章は三節からなっていて、第一節では運命愛に、第二節では業に筆が費やされ、第三節は「運命愛と業」の比較対照である。そしてこの節には、「意志の問題」という副題が添えられている。「上来述べてきたニーチェ解釈は、既に強く仏教的な印象を与えたかも知れない。」(114頁及び次頁) この意味深い比較研究において、こここそ急所である。「少くとも以下の四つの共通点を挙げることができよう。

1. 永劫回帰と輪廻、共ながら神秘的である。すなわち、現身に沿うて、そして存在するものを時間性に向けて考えられた思想である。
2. 両つは共に、一切を肯定し、あった通りに、またある通りにそのまま受けとめる。一方は、運命と必然として、他方は、業と生として。
3. 両者にとって、人間の最高のあり方は遊戯である。一方は、小児の遊びであり、他方は、煩惱の庭での遊びである。

4. 両者において、一つの絶対的な転換が起こる。」(114頁)

大河内の考えるところでは、すべてのニーチェ解釈は結局のところ、意志、力への意志を明らかにすることにある。彼は、ハイデガーのニーチェ解釈もそこに極まると見て、運命愛をめぐるそのハイデガーの叙述からも、詳細にわたって引用している。(117頁参照) 全体として、「意志というものが、哲学的・宗教的思惟においてのみならず、何よりも行住坐臥において大きな比重を占めていることは、……我々アジア人から見て誠に驚くべきことである。」(116頁) 意志の哲学、意志の生——ここにヨーロッパの中心と頂点があり、このことと共に、ヨーロッパのニヒリズムがある。私達ヨーロッパ人は、隠すところなく意志に執して、そして二つに分裂した心で、それに全体重を懸ける。片や、「汝の意志するままに」であり、しかし片や、虚無的な意志となって。だが、意志は結局、かかる虚無的な意志に帰着する。そして人間は、自分以外の一切たる自然に対して、或いは神に対して自分の立場を築く。しかしその一方で、この意志をもって結局、自分自身は御用済みとなりながら、何ごとも「これでよし」とはならない。このことが、意志を意志として特徴づけるものである。とどまるところを知らぬ意志という言い方は、一つの重語でしかない。ニヒリズムの超克とは、正に意志の超克に他ならない。

ニーチェにあっては、意志をもって意志を超克せんとするかに見える。このことは、運命愛ということのうちに現われている。ニーチェは、意志という概念から離れんとする。(120頁及び次頁参照) そして大河内の考えるところでは、「この“愛”のうちには恐らく意志があり、且つ同時に意志はもはや消滅する。」(221頁) 求められているのは、意志からの脱離であるが、このことはニーチェにおいて、いや一般にヨーロッパの生の有り様^{ヨウ}にとって、それ自身また意志の力を得てでなければ果たしえない。それこそが正に問題なのである。人は如何にして、その意志するところのものになるか、ではない。如何に、そのあるところのものになるか。意志から存在へ——しかしその時、意志は(ハイデガーの言う意味での)存在を表わす根本の語ではないはずである。意志が存在の根本の語となっている限り、ニーチェはなお形而上学のうちにとどまっている。いや、ハイデガーの言うところの、形而上学の完成者である。それ故大河内の見解では、ニーチェは「未だ精神の第三の変容を遂げてはいない、——人間が任運自在となり、賢明となり、本来の意味での“自然”となるところの第三の変容を。」(126頁) ここで言われているのは、勿論『ツァラトゥストラ』の中のあの三つの変容のことである。ニーチェには第三の変容は為しえず、そしてヨーロッパの哲学の限りではそれは望みえない。そのことは、ヨーロッパ哲学の核心である意志、並びにそこから展開して来た諸学や生の有り様と深く結び合っている。それ故、哲学も諸学も生もニヒリズムの中に押し込められ、それに喰らいついている他はない。

哲学の努力は、すべてを概念として明確にすることで進んで来た。しかし生は概念とはならない。このことは、大河内によれば、求められた根本概念、究極概念のことごとくは、否定の形でしか表しえないところに見ることができる。例えば、「無・限、絶・対、非・隠蔽^{ア・レチエアー}など」しかしこのことは、彼がすぐ続けて述べるように、東洋の言葉にも見られる。例えば、「空性、無我^{スーンヤタールアートマン}など」(129頁) ここで、「事象と言語表現」(129頁)の違いに目が向けられる。言葉は、指し示すことしかできない。象徴であるしかない。ここでは大河内は、例えばエーリック・フェーゲリンの目指しているところと同じ方向で語っている。フェー

ゲリンは、哲学が磨き上げて自分のものにしたすべての重要根本概念に、存在というそれ自身哲学の根本の語で表現されようとしているものの指標を見るばかりであると言う。しかし大河内は、決して言葉のもつ任務を取り下げようというのではない。大事なことは、大河内がこの書の終りに、また全体に亘って言うように、語ることにあり、より具体的には物語、神話、詩歌である。「最も深い経験を言葉にすること」——そのために彼はニーチェを引き合いにも出そう。(130頁) ハイデガーが言うであろうような^{エライグニス}性起を、或いは古典的な意味で言われうるプラクシスを、言葉はただ指し示すだけである。たとえそれが私達の有するうちで最も高い指し示しであろうと。

IV

ハインリッヒ・ロムバッハは、「根本の語」から「根本の事」へと進まんとし、ハイデガーを超えるところの——哲学的に言えば、ハイデガーの背後へと至る一条の道をつける。そうして、存在史の次元を超えて「基本歴史」に向かう。この基本歴史というものは、言語や況して概念に表されも限定されもしていない。それはむしろ、「火の使用、栽培、金属器の生産」などといった根本の事によって、或いはまた「大発見の時代」によって、そして今日ならインターネットによる「世界大規模のコミュニケーション」によって定まって来るものである。(例えば、22頁参照。そこでは彼は、現実の生活から「社会的諸条件、画時代的な意識」を越えて存在史へと、また更に基本歴史という最深層の次元へと進む行程を、「人間存在の深層次元」という図表に描いて、一望のもとに置いている。この深層次元は、時間的並びに空間的な広がりをも有していて、人はそこに新しい形の歴史哲学を見るであろう。) 本書『龍たちの闘い』で、ロムバッハはいよいよ歴史哲学者たる面目を示し、と同時に、近代において正に力を強めてきた伝統に棹差している。それは、ヘーゲルの歴史哲学において最高点に達したばかりか、しばしば考えられてきたように終極点にも至った伝統でありながら、しかし今日、未解決の問題たることが顕わとなっている伝統である。エーリック・フェーゲリンの壮大な試み『秩序と歴史』も、このような伝統に属するものである。フェーゲリンにとって歴史哲学は、私達の時代の本来の哲学であるばかりでなく、そもそも私達の世紀において、民族学や宗教歴史学その他を含めた多方面に亘る歴史諸科学の拡大を俟って初めて可能となったものである。

ロムバッハにおいて私達は、この上なく広い次元までの振幅をもった歴史哲学を見る。今ここにおいて決すべきことを、即ち現代の岐路を考えるためにこそ、遙か未来に思いを拡げた、そのような歴史哲学である。しかしこうした広袤の歴史のなかに、ある一つの文化、即ち日本文化の近さがある。ロムバッハは本書において、序説をなす第一章「龍たち」に続く、書巻中白眉をなす第二章で、「日本文化について試論」を提出している。そこでは、彼がこれまでの著作において日本に関して述べて来たことが要約されているのみならず、それまでになかった全く新たな知見が示されている。

ヨーロッパの、西洋の龍は今や、そして将来において決定的に、東洋の、とり分け日本の龍を必要とするだろう。龍たちは、そして私達ヨーロッパの龍も、押さえ込まれ、殺害されるにちがいない。否、龍は私達を高め生長させる。龍は私達を監視し、私達を守護する。一方で龍は「悪」であり、「非人間なもの」「致命的な脅威」でありつつ、他方で「幸

福をもたらす永遠の生命」である。(15頁)「龍はこの上なく矛盾に満ちた徴表と言うべきであろう。」(15頁) 東洋の龍、そしてまた西洋の龍がいるなら、龍の闘いは続く。いや想像もつかない闘いが始まろうとしている。その闘いの中では、今日の異文化理解のあらゆる努力は飛散し、空談と化す。だが、それがロムバッハの望むところではない。その反対である。それぞれの国家が、それぞれの文化世界が、百年、千年の未来へと崩壊し、変革される。そのような「興発-革命-大変革」(第三章)のすべてが終わった後、ついに「諸々の世界の対話」(第四章)に至ることになるだろう。この書は見事な穹窿を描いていて、先ずは、序章の「龍たち」と終章の「諸々の世界の対話」との間に、厳しい糸が張られている。何が、あるいはむしろ誰がそこで救いをもたらすか。日本の文化が。——直ちに推測されるように。しかし私達はいかなる問題の前に立っているのか。私達が今龍たちに思いを馳せねばならないのは、いかなる問題を前にしてか。龍たちの闘いは多様に繰り広げられるけれど、それは過ぐる大戦のうちにそれほど見られたわけではなかった。いやロムバッハにとっては、既に「死滅した」古き世界大戦のうちに龍たちの闘いはなかった。むしろ、この地上の半分を占めるところで起こっている「新しい市民どうしの戦争、いや兄弟どうしの戦争」の中にこそ龍たちの闘いが繰り広げられている。(8頁) 人は、新たに口を開けたナショナリズムのことを語るだろう。あるいは、原理主義という新しい語でもってこの事態を遣り過ごそうとするだろう。しかしロムバッハにとっては、そのようなものは、全くのこころ、何ほどのものでもないのである。

龍たちの闘いとは何か。「友が敵となり、家族が引き裂かれ、町々も村々も崩壊し、対立陣営に分かれる。すべてこれらは、不意を襲われ愕然とする人類の目の前で起こる。」(9頁) 龍の姿をとって繰り広げられるのは、一つの新しい、しかし究極において初めて現実となろう生の有り様をめぐって起きる争い、いや闘いである。生そのものが、それ自らの最深の根底から立ち昇ってくる。その根底はこれまで、技巧の限りを尽くして抑えられ、また創基と見紛うばかりの策略をもって封じられて来た。そのような抑止と封殺の一つとして、権力国家たらんとしたものから法治国家たらんとしたものまで、国家というものも数えられる。いや、自由と尊厳の中の生を求めた私達のすべての努力もまた、その一つである。その努力は、憲法に示される基本権と人権にその拠り所を求めたのであったが、究極においてその錘りは決して投錨地には届かないのである。民主主義の理論から言えば、ロムバッハは開巻第一頁から私達に無理難題を突きつけている。けれども、既に長らく大掛かりに上演されてきた民主主義の理論は、私的にまた公的に張りめぐらされてきた契約諸関係も含めて、今日差し迫っている生の問題、人類の問題に何の役にも立っていないという事実は、ロムバッハの語ることが真実であることを証している。人類は少数と多数との間で漂流している。しかし逆に人類は多における一を求めている。だが、技術や経済は、そのようなもののほんの限られた表現手段か、目に映る動きにすぎないのである。

ヨーロッパの根本の語は発せられた。しかし私達は途方に暮れている。問題なのは今や、根本の事なのである。一つの興発が問題である。「すべての歴史は興発に起源をもつ」(29頁) 興発はただ単に人間の為せるところではない。むしろ自然と人間との「共創」によって起きる。(28頁参照) それは世界史と地史との協同とも言える。そしてそこにこそ、東洋が、とり分け日本が考慮されるべき対象として浮かび上る。そこには、存在を表すのでは

なく、無を表す根本の語が見られる。だが、語といっても、語が大事なのではなく、むしろ事が大事であるというその事そのものが、この語に現れているのである。東洋の思惟や生活のうちに、偉大で力強くはあっても、決して尊大であったり無制約的であったりはしない語がはっきりとある。私達の存在が私達の語の力を信じ切っているそのところに、ますます広がるニヒリズム、つまり存在の喪失を、神の喪失を、いや「生命の現実喪失」(36頁)を目撃する。それは、ニーチェやドストエフスキーからハイデガーに至るまでの大思想家達によって目撃されただけではない。むしろ今日、実際生活の全般において経験されている事実である。至るところに虚無が顔をのぞかせている。何が大事なことなのか、何が現にあるのか。その問いは答えられないままにしている。一切は、さも大事そうに見せかけられているだけである。ここ西洋で喪われたものは、東洋から再び得ることができるかにも見える。だが私達は欺かれているかもしれぬ。つまり私達の望みは空しいかもしれぬ。だがロムバッハ自身は決して悲観してはいない。むしろ至るところで、最も深く生けるものが目醒め始めている。それが龍達の闘いである。至るところで、それぞれ根源が立ち現われてくる。アラブ、イスラム、スラヴ、アフリカ、インドそれぞれの世界で。(37頁) 決定的なことは、「一つの統一世界」への可能性ではなく、「それぞれ固有の世界」への可能性如何である。(38頁)

ロムバッハは、多くの固有世界が並存し誕生しうる生世界を日本のうちに見る。一方で技術に己が全量をかけながら、他方で日本古来の伝統にも身を入れる。そのようなことが可能な日本の生活様式のうちに、様々な固有世界の並存を見ることができるのである。ロムバッハは、日本文化論である第二章において、無と涉り合う日本的な生の経験を叙述しようとする。彼が言っているのは、「無を源とする文化」(第四章) のことである。小さなもの、些いなもの、一見すると何ものでもないものが、すべてと成りえ、すべてで有りうる。小事も大事もない。小さき人間と、それに対するに偉いなる神があるのでもない。ちっぽけな生命と雄大の自然があるのでもない。すべてがすべてのうちにある。一つ一つが、そのあるところのものである。連関など腐心するところではない。ましてシステムなどというものは。一つ一つのものに、それ自らの存在を帰せしめること。何ものでもないものが、しかしすべてである。このようなことがどうして起こりうるのか。ロムバッハは、中でも日本の造園にその答えを見ようとする。日本の造園にあっては、すべてが技巧の極みとなりながら、技巧の技巧たる所以が、自然らしく見えるという点にある。言い換えれば、^{おの}自ずから然かあるものがそのままに現われるようにすること、そこに技巧の役目は尽きるのである。

「こうして、自然でもない文化でもないある一つの全体が生まれる。それは、^{おの}自づからのものでもなく作為されたものでもなく、また形あるものでも形なきものでもない。これらのあらゆる限定から自由なままにある。しかしその自由は、“ない” から生じた自由である。その“ない” はいつも、有形のうちの“ない” でありながら、無形のうちの“ない” である。この有無の区別以前の状態、生が最高度に生である状態を“無” という根本の語が言い表わしている。この“無” は西洋人には理解できない。西洋人は、それに替えて、“生” とか“存在” とか、あるいは充実と言うであろうから。決して“無” とは言わないであろうから。だが西洋人は理解するようにならねばならない。即ち、生、存在、現実、ある

いは神などが語られる時は、ものを己が意のままにし、連関と秩序の中へ無理にでも押し込めようとするような、外からの規定が力を揮っているのだということ。極東の生世界では、“無”という根本の語を用いて、それぞれのものが自づから然るところのものとなる全き自由を言い表わそうとしている。そして、もののそのような自然は、同時に、すべてのものが無のうちに没することを意味している。」(49頁及び次頁)

こうした庭園の作られ方と同じような生き方をする人間は、「限りなく慎ましやかに、ものや共なる人達」と生きる。そして「その慎しみにおいて、なお慎しみ深くなる。」(51頁) 無の性起シヨウキのうちに身を保つこの控え目な生は、所謂「悟り」(第五節)のうちに現成ゲンジョウする。ロムバッハは、こうした生を述べるのにこの一節を宛てている。この悟りは、ただ瞑想によって得られるのではない。あるいは瞑想の然からしむところではない。そうではなく、ロムバッハが根本の語に対するに根本の事と称ぶもの——既にハイデガーが言った性起Ereignisにあたるあの根本の事そのものなのである。悟り、そしてそれに至る「道と修業」(第六節)は、それだけを別にして取り出すことはできない。(第七節「悟りと高昇」)それは、真に大事であるところのあの事ことという地盤を離れることはない。そしてその事態こそ、それについてロムバッハが「構造分析」(第八節)を行なっているところの「日本の家屋」に住むことに他ならない。人は正しい住ま居をする時、悟りのうちにある。あるいは逆に、人は悟りのうちにある時のみ、正に人間らしく住んでいる。「根本の経験とは、守られた自由な空間のうちにのみ、私達を囲まい容れる無のうちにのみ、住みうるということである。家とは、このような許容の場所である。その許容は、無がその本質をなしているが故に、最も重要なものなのである。」(77頁) このことは実際、日本の家屋について当てはまるし、日本の家屋で起居したことがある者なら誰でも経験できることである。ロムバッハは石灯籠に、「このような家屋解釈の重要な証言者」を見て、それは「照明具ももっていないし、窓ガラスもついていなければ、特にそれに相応しい設置場所が決まっているわけでもない」(77頁)と述べている。ただ、ここで思い起こしておかねばならないことは、既に久しい以前から、少くとも(死者の魂送りなどの)決まった祭礼に燈明として使われていた石灯籠が奈良などに何千とあることである。しかしこのように言うのは何も、ロムバッハが深く心を寄せるものに反してのことではない。むしろ、プラトンの「洞窟」やハイデガーの「明るみLichtung」に見るもっと広い絡がりを目指し示すために他ならない。

西と東、存在と無は互いに出会わねばならない。対話するに至らねばならない。第五章で言われるところの「諸々の世界の対話」が求められる。しかしこのような求めは、西洋的、ヨーロッパ的、哲学的、そしてヘルダーリン風に述べられた求めである。けれども、あらゆる対話を超越するのでなければならぬような興発、従ってまた自然と人間とが共創する事業こそ肝心なのである。今日凡ねく所で商談が交され取り引きがなされている。しかしその結果の多くは、なんら事業への道を拓くものではない。龍たちとは対話をなし得ないと言う。それ故、龍たちは戦いましょう。勿論ロムバッハは、そもそも対話というもののもとに、況んや本書の終章をなす諸々の世界の対話のもとに、単に言葉による対話だけを考えているのではない。ならば、私達は龍たちの間で何を語らせようとしているのか。天地ほどの違いのある文化どうしが、単に西と東というばかりではない異様な錯綜が、

如何にして、ロムバッハの求める根本の行為へと至るのか。今日ありとあらゆる所で求められ現に行なわれているような単なる討議などで凡そあり得ないであろうところの「生ける対話」に、如何に至るのか。いづれにしても、現に交されている対話ではありえない。対話そのものが、その導かれる方向を受け入れねばならない。(145頁参照) 対話というものは、文字通りにも互いに討ち合いdiscussus、時には票決にもち込まれもするような討論などといったものではありえない。それはまた、個々特殊から一般全体に至ろうとして廻りくどくなる討議などでもありえない。龍たちをそれぞれの由来の家の中へ、ヨーロッパの家、アジアの家の中へ引き入れれば、龍たちはその首を引き込める。狂暴な存在から「穏やかな家-畜」(147頁)となる。しかしロムバッハにとって、このことは具体的には何を意味しているのか。彼は最後の二頁半の節で、「住居都市としての地」というものを宣明する。

しかしそれは、エートスである住ま居ではない。従って住処としての地ではない。そうではなく、都市である。ポリスではない。コスモポリスでもない。そうではなく世界都市である。ロムバッハはここで端的に、人間が互いに出会い共に生きるのてなければならぬ都市のことを考えている。そこでは対話が交されるのでなければならぬ。さもなければ、人間は少しも一致し合うことはできないであろう。従って共に生きることはできないであろう。住居都市としての地——この鮮やかな輪郭の平面は、私達をして互いにいやが上にも語らせ行為せしめる。そうしてやがて私達は、その時々の中でのその時々の家を建てることになるであろう。差し当って先ずは私達の都市を。(原註1) しかし今、私達の現に住む都市を、そしてまた特に日本の都市のことを考えてみよう。日本の都市では、家屋が押し合い圧し合い折り重なるように建っていて、通常の都市行政の手に負えぬような諸問題をもたらしている。それらの難題は、例えば都市交通に困難をもたらしているばかりでなく、この都市での人間の生活そのものを困難にしている。正に、「住処としての地が住居都市としての地となることだろう。」

「そのような住居都市は、共通の政府をもたないが、しかし共通の議会をもつ。そこは、統合の最高にして最も自由な形式である“対話”の場所である。求められるのは、統一ではなく意見の一致である。」(148頁及び次頁) そう言われれば、すべては耳に心地よく聞こえる。しかし、住処としての地も住居都市としての地も、その現実が気づかれぬようにされてしまう。その地では、自然と人間の共創と称ばれるであろう何事かが、相互共同的に見られ行なわれるとしても、その何事か自身がそう容易に起こりはしない。けれども、「住処をもつ人間にして初めて、平和な、否、人間らしい人間なのである。私達はそこへ向かう途上にあるのである。」(148頁)

▽

木村敏の『人と人との間』は、日本人独自の「精神病理学を展開し」(3頁)てみようとする『自覚の精神病理』(日本語版1970)に続く著作である。その題名からして哲学的に非常に含蓄のある『人と人との間』は、謂わば日本人の心理学ないしは人間学に迫ろうとしたものである。木村の場合もハイデガーの存在は大きい。医療を行なうものとして彼がハイデガーから多くのものを学び取ったということは、彼自身の語るところであるし、

またハイデガーのその方面の著作『ツォリコーン・ゼミナール』を、自らペンを執って日本語に翻訳した。他方、木村は木村で、エルマール・ヴァインマイアーという称讃に値する訳者を得た。この訳者は、その訳書の付論として、原著及びその著者の紹介、また自然、文化、風土といったテーマをめぐる考察を置いている。これらの考察の帰着するところは、「日本的な間とヨーロッパの主体性批判」(189頁)の解釈、「間の弁証法」(193頁)というべきものである。しかしいづれにしても、この書は一つの哲学的著作であり、そこに見られる様々な洞察は、著者の精神科医としての実践経験に多くを負っている。というのも、病んでいる人間、特に人間だけの病いを考察する時ほど、人間存在について経験できる場合は他にないであろうからである。

第一章の章題は「われわれ日本人」であり、終り一つ前、第五章のそれは「日本人の精神病理」となっている。こうして、この著はアーチを描いていて、そこに書名の意味も示されているといえる。何故なら、この書名の核心をなす語は、正に「間」だからである。「われわれ日本人」というのは、ただ単純に「われわれヨーロッパ人」とか、「われわれ西洋人」と言うのと同じような型通りの言葉ではない。この言い方は、木村も実例を挙げて述べているように、会話の中でしばしば耳にされるものであるが、それは、日本的な生き方、考え方の根本の問題に触れているのである。つまり、ある全く独特な心性とアイデンティティーに基づいている自己存在の仕方、つまり自分を自分として見出す自覚に関わっていることなのである。日本人にあっては自己発見は、人と人との間という関係のうちに、いやもっと正しく言うべくは、構造のうちにある。間というこの構造が、日本人の存在を決定している。いや日本人をというより人間の存在をである。このことは既に、人-間という日本語の単語のうちにはっきりと現われている。人とは人を意味し、間が加わって、「関連のうちにある人」と訳すことができる。それでは間は関連かということ、そうではない。間が意味しているのは、この本の書名の中心をなしている語であるところの「間」である。で、人間という語そのものは、この書名には出て来ない。誠にまぎらわしい。(訳注1)しかし筆者としては、人間というものは間という構造に差し向けられた存在であるというところに、その意義を認めたい。このような間こそ、「生きられた自然」(164頁)が見られるところの風土というものだからである。

だから、ここで和辻の風土論が思い出される。事実、木村は第三章「風土と人間性」において、和辻に依りながら、その分析を更に進めている。日本人の人間としてのアイデンティティーについて、木村が人間への問いを置く時、その人間は、個人として在る生きものでもなく、社会的存在として在る生きものでもなく、またロゴスをもつ生きものでもない。むしろその問いは、日本人なる我々として生きる人間に向けられている。そのような存在を、木村は「血縁史的アイデンティティー」(14頁)という言葉で規定している。従って、人は日本国籍を得ることによって日本人となりえない。たとえ自分の過去を清算して日本という島国に生きようとしても日本人となることはできない。既に三百年何世代にわたって日本に生きて来ても朝鮮人のままであるということがあるとも聞く。事の核心は、「自分がそこから自分として自覚されて来るような自覚の源泉」(16頁)としての個人以前というべきものにあるのである。差し当っては、周知の——ここでは基本的にヨーロッパ的なということだが——考え方とは全然違うということだけは確認できよう。ヨーロッパに

あっては、人間とは本性上政治的な生きものであり、あるいはまた、特に近代になって擦り減らされた定義となったが、理性的動物 *animal rationale*、いや計算する動物 *animal rationabile* である。さりとて、日本人のアイデンティティーという時、それは国民としての、或いは民族としてのアイデンティティーが考えられているのではない。

血統とか国土といわれても、ナチズムのそれはもとより、血と地というイデオロギーのことを考えてはならない。日本人というのは、その体と血のことであって、ここで血と言われているものは、ヨーロッパの伝統からすると「心」に比せられよう。(86頁参照) 血は全体を流れ全体を巡るのであり、この私には、それなしにはありえない間^{あいだ}というものの象徴なのである。木村の言うところを理解しようとするなら、第三章に及んで初めて論じられている風土論を見るのがいいであろう。しかしその前に、第二章の「日本人とメランコリー」について言えば、ここでもまたヨーロッパとの比較に誘われる重大なテーマが出されている。というのも、ヨーロッパでは遙か昔より、胆汁質 *Melancholey* が哲学的人間の根本気質と考えられているからである。しかしここで日本的メランコリーについて論ぜられる時、もっと別のことが考えられている。それは端的に風土と関係する。日本の自然は不気味であって馴染み深く、それはまた、大きく胸を広げたまま人に襲い来る。そしてそのようにして人は世界内存在たることを経験する。このような自然の全体に身を投げ入れて生きることと日本的なメランコリーとは大いに関係がある。はかなさと哀しさが現存在そのものの構造として肯定されている。(30頁参照)

第二章の第二及び第三節で、「外国人にとって最も理解しにくい日本語の一つ」(32頁)である「義理」について述べられる段になって、木村の考察は独自性を深める。ただし、ここでは筆者はその細かな考察を要約しようとは思わない。「義理」はともかく日本社会において最も重要な言葉の一つであって、同章で取り扱われている「人情」もまたそうである。「情」とは、ものにふれて思うことであって、「人情」とは、人の情である。義理も人情も、間における人^{ニン}の生き方を表わす言葉である。人倫 *Sitte*、義務 *Pflicht*、いや時によっては自然の掟 *naturliches Gesetz* と、私達からすれば、そう訳することもできようが、しかしそのような訳語が役立つとすれば、道徳と法が拮抗し合うような、掟なるものの理解がある時のみである。というのも、少なくとも今日、私達は自らの行ないをただ道徳だけで規整するのではなく、むしろ法でもって規整する傾向にあるからである。それは、法哲学が好んで指し示している方向である。ドイツでは、人は先ず法律家の所へ足を運び裁判に訴え、そして最終的にはそこでの調停を求める。しかし日本では、義理を果たすことで済まないかどうかを試み、そしてお互いに調整し合う。両方の間でどうしてもうまく行かない場合にだけ、法律家の判断を仰ぐ。

続く第四節で、日本人の根本的な感情として「罪と恥」が論じられる。しかしここに、既に第一章でも顔を出していた(15頁参照)分離点がある。木村は——そうはっきり言ってよいだろうが——日本人のように、間^まにあって水平面的な在り方と、ヨーロッパ人、広く西洋人が人の間にではなく神の下に立つという垂直線的な在り方(93頁参照)を分ける。後者は、ユダヤ・キリスト教的な世界観を指して言われているのであり、確かにそこから罪というものが規定されてくる。しかし本当に水平面的な関係に対するに垂直線的な関係と言えるだろうか。筆者が思うには、そう簡単に分けられないだろう。私達ヨーロッパ人も、

キリスト教的に、そして時代を下って啓蒙主義的に、人間を同胞という観点から見る必要があるからである。たとえこのことが、キリスト教の側から、あるいはまた近代の民主革命から望まれたほどには、自らも認める通り、生活の実際とはならなかったとしても、それでも今日一段と、横の連帯ということが論議の対象となっている。そしてここに、日本人の、間における自己というものへの絡がりを見ることのできるだろう。たとえば、個人は人類へと絡がるとカントは述べたが、このことも思い出しておいてよかろう。けれども木村は、カントをきっぱりと、垂直線的な在り方の側に入れている。(水平面的と垂直線的とについてはロムバッハもヴァインマイヤーを批判しつつ言及している。『龍たちの闘い』80頁及び次頁参照)

間における振舞いに関する以上のような論究を受けて第四章では、日本的な間を表わす「甘え」「気」などの語を取り上げながら、「日本語と日本人の人間性」について論じられる。ここでも綿密な分析があって、その凡よその所もとても伝えることはできない。「甘え」というのは、その中核的な意味では、情愛へのもたれであり、馴れ馴れしさでもあり、気のおけない寛ろぎでもある。「気」となると、もっと混み入っている。気は、その中心的な意味においては空気の気である。気は、「天地の間に塞^みちた」(130頁)もの^みことを謂う。気は「知情意の具体的諸相」(122頁)を超え出ている。精神分裂症について、「気が違った」とか「気が狂った」という言い方がされる。(129頁参照)

この一書の本論は第五章「日本人の精神病理」で終ることになるが、そこでは対人恐怖症(第一節)と貫い子妄想(第二節)の病症が取り上げられている。とすると、哲学的著作にして精神医学的考察をもって終りとなるのか。果たせるか、最終章——それは至って短いものであるが——は、「文化を超えた精神医学」となっている。洋の東西に亘って精神医学の用語で分裂病と称ばれているものは、ここでは間の病い、ないしは対人恐怖症と名付けられている。木村は無論あえてそのような用語を出しているのではない。しかしこのような病いの場合、結局その根本をなしているのは、他者つまり共にある人との関係で、例えば自己臭恐怖症(145頁及び次頁)のように、恥づかしい自分を不安に思うことである。この章では木村は再び、日本的家族のあり方、日本の家(152頁以下)といったような大きなテーマの考察に戻る。間は、間^{あいだ}とも、また間つまり部屋を表す言葉としても読める。日本の家で大切なのは、間としての部屋(間)がある(157頁)ことである。「日本の家族がそれぞれ自己の存在をもっともよく発見するのは、茶の間においてである。」それは文字通り、茶を喫する間である。(157頁) 貫い子妄想という症状には、日本的な間の関係に生ずる幻想がはっきり現われている。それにおいては、自分の出自、家族が否定され、自分が別の家系の出であることを求める。他の両親、他の父か母かの子であると自分で思い込む。つまり自分の家への帰属性が否認されるのである。このところが決定的な点である。そこにはっきりと見ることができなのは、日本人の自己意識がいかに強く「家意識と結びついている」(158頁)かということである。そしてこの一行をもってこの章は閉じられる。

風土についてこれまで幾らかのことを述べてきたが、ここで、正にそれが論題になっている第三章「風土と人間性」に立ち入ろう。このテーマでは、多くの点で和辻がその先蹤になっている。「日本の風土では、人は真の自己を自然の側に委託してしまっている。自己は己れ自身を自然の中に見出さねばならぬ。」(83頁)「和辻は、“風土も亦人間の肉体で

あった」と書いているが、逆に人間の肉体はそれ自体、風土なのである。」(89頁) いかなる人間も、「人と人との間に自己を措定」(163頁)する限りで人間たりうる。人間が人間であるのは、ただ人と人との間においてのみならず、自然の間に生き、つまり「本来的に風土的人間」(165頁)である時である。人間の差異は、文化的相異によってではなく、「もっと根底的な自然の生き方の差異」(167頁)に現われている。

しかしこのような人間観は、日本人にのみ、あるいは日本人の立場からのみ当てはまるものであることを見ておかねばならない。けれどもまた、ここに、ヨーロッパ或いは広く西洋の人間像への批判を読み取らねばならない。というのは、ヨーロッパにおいては、人間が自然というものに出会う出会い方、人間が自然を生きる生き方は、日本とはまるで違うからである。近代ヨーロッパ人は根本的に、自然支配を目指して進み、決して「気」とか「甘え」という言葉で表現されるような心性で生きてきていないことから、今日に至るまでその違いは確かに知られている。なるほど例えばゲーテの色彩論のようなものも私達の歴史はもっているけれど、やはり私達の自然論や人間論は全然別である。それにおいては、あくまで自然と対抗して自由や歴史や意志などが立てられるのである。人の間に生き、自然の間に生きて、つまり真に日本的に生きて、私達ヨーロッパの人間は、私達と別様に生き私達とは違う病いに罹る、否、真に健全に生きる人間について、知らされるのである。これこそが、今度ドイツ語に訳されたこの著作の考察が私達に突きつけるものである。私達は、ヨーロッパ的に、西洋的に生きる時、もはや自然の内に、風土の内に、そしてまた人と人との間に生きてはいない。このことは規定済みのことのように見える。せいぜい人と人との間といえ、最近再び横の連帯ということのもとで、それが求められているだけである。

日本の精神医学が示唆しているような人間論においては、自然は、私達がヨーロッパのこれまでの人間論の中で生きてきたのよりはずっと大きな働きをもち、いやそればかりか別種の働きをもっている。確かに木村のこの人間論は、正しく理解されるべき日本論の別名と言えるかも知れない。「われわれ日本人」は、汝らヨーロッパ人、キリスト教徒、技術信奉者に向かって、人が生きる上で何が大事かを語る。それは次のようにも言い表わせよう。思考に合わせてではなく、自然に合わせて生に合わせる生きることだと。知性や理性によって定められた生は結局、自然を改変し支配し、ついには風土が改変されるというところに赴いた。なるほど日本もまたそのような改変を蒙ったかもしれない。日本においてもというばかりでない。ヨーロッパ、西洋を決定づけたもの、今なお決定しているすべてのものが、日本においてこそ最高度に推し進められているという意味では、日本の改変は格別のものである。科学、技術、経済などの文化は、自然との危機的なまでのせめぎ合いにまで進むだろう。が、日本においては、そのことは、全く別の意味で理解されるべき風土の不全状態をもたらすであろう。その時こそ初めて真に龍たちの闘いが始まることだろう。住居都市としての地は、あくまでヨーロッパ・西洋的なユートピアである。ヨーロッパ的な——つまり、今日ますますアメリカ的となった都市は、静かなる住ま居から慌しい移動へと追いやられている私達の実状を映し出している。楽土アトランティスに由来する名のアトランタは、今は高速道路の要衝となった。それには日本も一役を買っている。しかし日本は更に他の交通路を拓く。やがてこの宇宙空間での旅宿へ通ずる路を。そこでは私達

は恐らく、多端な移動の後に、夕べともなれば浴衣を着て、日本の茶を味わう^{あいだ}間、自然と風土を生きることができるのであろう。

原註1 住み慣れとしての住ま居に関しては、なお多く、そして別様に闡明されなければならないであろう。そして、現象学的方法こそそのような闡明に適したものである。ここで念頭に浮かべているのは、M.A.C.オットーの『場所、現象学的変遷』（フライブルク・ミュンヘン、1992年）である。そこでは、日本的な住ま居ないしはそれに呼応する考え方を思わせるものが、仄かながらも現われている。

訳註1 ここには、「人間」という日本語の理解について著者自身の混乱があるので、それを取り除いて訳しておいた。