

和辻哲郎と風土性の問題

—Watsuji Tetsuro et la question de la médiancé—

鎌 田 学

Manabu Kamata

はじめに

和辻の『風土』について、その評価を単純に一言で下すことは困難である。

たとえば、ベルクの見解をとりあげよう。彼によれば、「私たちをとりまく世界の現実には科学の考察する客体対象の世界に還元できないし、また近代の古典的なふたつの選択肢の一方の極である主体の内面にも還元できない」¹⁾ ことを、和辻が示したとして、彼の炯眼を高く評価している。その一方で、ベルクは、『風土』において和辻が犯した方法上の誤りについても指摘し、以下のように批判する。「他の主体の主観性を内部から理解しようとするための努力の代わりに、その主観性を自身の主観性と混同してしまうようなこと、これはまさしく解釈学的見地の逆転にほかならない」²⁾。

近代以来の思考習慣をうち破る着想のよさ、そして風土類型の具体的な分析にあらわれた解釈学的方法の不首尾。ベルクが指摘するこれらの論点だけを考えてみても、『風土』が多様な評価を許す、一筋縄ではいかない書物であることが分かる。

もちろん、ベルクの提示した先の二つの論点が、それ自体はたして妥当か否かの検討は、なされなければならない作業であろう。さらに、そのほかの論点として、和辻が示した三つの風土類型「モンスーン」「沙漠」「牧場」それぞれの解釈内容の当否。また、「モンスーン的風土の特殊形態」である日本人の存在様式についての記述がもつ、日本文化論としての価値評価があるだろう。

しかし、本論の限られた紙幅のなかで、それら全てを詳細に検討することは断念しなければならない。そこで、本論としては、課題を次のように

一つのことに限定したい。すなわち、先の論点にもあった「私たちをとりまく世界」についての和辻の思考法、簡単に言えば、和辻が導入した人間存在の「風土性」という概念に注目し、その発生根拠、含意そして問題点を明らかにする、ということである。

1 「人間」からの出発

和辻は『風土』「序言」のなかで、風土性の問題を考えるきっかけに触れて、次のようなよく知られた文章を書いている。

「人の存在の構造を時間性として把握する〔『存在と時間』〕の試みは、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」³⁾

ハイデガーにおける空間性の軽視に対する不満を表明しながら、和辻は、その原因を「彼のDaseinがあくまでも個人に過ぎなかったからである」⁴⁾と分析し、周知の「人間存在の二重構造」に着目すべきことを唱える。

「人間と呼ばれるのは単に「人」(anthrôpos, homo, homme, man, Mensch)ではない。それは「人」でもあるが、しかし同時に人々の結合あるいは共同態としての社会でもある」⁵⁾

『風土』の解釈にあたって、この点をあらためて押さえておきたいと思う。なぜなら、二重性における、すなわち、個人にして社会にほかならない人間の理解が、ハイデガーの「Dasein」批判にもとづく単なるオルターナティブではなく、和辻『風土』のすべての思考を規制するものとなっ

ているからである。

2 「空間性」、あるいは共在の論理

先に記したように、和辻にとって、人間存在の「空間性」への着目から「風土性」の問題へと思考が展開したわけだが、しかし『風土』第一章「風土の基礎理論」のなかに、「空間性」についての立ち入った議論を見い出すことはできない。これは、『風土』そのものが、「外遊より帰って間のない時、人間存在の時間性・空間性の問題を立ち入って考究する余裕もなく、ただ風土の問題のみを取り上げて論じてみた」⁶⁾ 講義草案にもとづいているからであろう。そこで、「空間性」の概念については、彼の『倫理学』での記述を取り上げ、検討することとしたい。

和辻は、人間存在の「空間性」を、いわば「社会の神経組織」である「交通」や「通信」の現象にそくして具体的に説明する。

大衆への「通信」である「報道」によって、あることが世間にひろまるということ、これは「公共性」といわれるものである。そして、この通信手段は、世間に属する多くの主体に、あることを分け伝え、これに参与する可能性を与える。参与したとき、その主体は、結果として、他の主体と結合し、連絡づけがなされることになる。

「通信」や「報道」の現象が示すのは、このような主体と主体との間の連絡、つまり主体の「空間的ひろがり」である。和辻はこれを人間存在の「空間性」と捉えて、次のように説明する。

「空間性は、明らかに主体的実践的な連関としての主体的なひろがりであって、客体的な物の持つひろがりではない。人間がその主体的な存在において、多くの主体に分離しつつしかもそれらの主体の間に結合を作り出そうとしている、ということが、主体的なひろがりの意味なのである」⁸⁾

すでに明白ではあるが、和辻のいう人間存在の「空間性」を、「客観的な物のひろがりとしての空間」⁹⁾と同一視してはならない。後者との違いを、「我れ汝」の関係という一つの「間柄」を引き合いに出して、和辻は次のように語る。

「汝の肉体が単に物体として見られる場合には、それは自然物と同じく我れの外に我れに対立して有り、決して我れと一つになることはない。しか

し、その場合の我れは単なる観照の主観であって実践的に行為する主体ではない。しかるに我れが実践の主体として汝に対する時には、汝もまた同じく実践の主体として我れに対する。(中略) それ(＝我れ汝)は敵意において対立を強め、愛情において合一する」¹⁰⁾

ここでポイントと思われるのは、和辻が「空間性」という場合、人間関係としての「実践的な行動」ないしは「連関」が思考されている点である。しかも、この「連関」は一定不変ではなく、変化するものと見なされている。

「(空間性は)多化せる主体の連関する仕方であり、一様の広がりというごときものではなくして遠近広狭の相転換する弁証法的な広がりである」¹¹⁾

ところで、「我れ汝」の関係だけが、人間関係のすべてというわけではもちろんない。ほかにも人と人との様々なつながりがあり、それは、「交わり」「交際」「交通」「通信」¹²⁾などの言葉によって表現されている。本節冒頭でも言及した通信報道の場合にそくせば、「報道」によって「公衆は、さまざまな点において存在を共同する」¹³⁾と言われ得る。この存在の共同が、主体間の空間的な連絡をつくりだすものにほかならない。

和辻のいう人間の「行為的連関」としての「空間性」においては、本論のみどころ、「我れ汝」の関係から大衆同士のそれに至るまで、それぞれの「間柄」に応じた遠近ある「距離感」¹⁴⁾、いわば「間柄」の連帯意識が問題になっている。通信技術がより進歩した今日、和辻のいう意味での「空間性」は、地球規模にその範囲を拡大していると言えるだろう。

「根源的空間」である「空間性」についての議論の要点は、このようなものである。しかし、「空間性」は「客観的な物のひろがりとしての空間」に対して、どのような概念上の関係をもつのだろうか。この問題は、後に見る「風土」の概念にもかかわることなので、少しく検討したい。

和辻によれば、「単なる自然界」は、主体的な空間の極度の抽象化によって成立する。この抽象化の度合いに応じて、「環境的空間」、「定位せられた空間」の各段階があり、その極みが「等質的空間」つまり「単なる自然界」である。先ずは、「環境的空間」の成り立ちについての和辻の説明

を見てみよう。

「人が主体的空間性の張りの中から脱け出て、単なる個人の立場に立つ時、そこに環境的空間が成り立つ」¹⁵⁾

この「環境的空間」において、人は個人として道具的な存在者と交渉し、行動する。次に、この道具使用という具体的な交渉関係が破棄され、人がただ単に「ながめる」関係に入らば、そこには「定位せられた遠近法的空間」が成立する。これら空間の生成がともに、共在ではなく個人を前提にして可能になる、この点が重要である。そしてさらに、この個人というもののさへ消去した段階で現れるのが、自然科学の対象である「単なる自然界」にほかならない。

さて、「空間性」にもとづく物理的な空間の生成論は、以上の通りである。我々が通常「自然環境」と呼んでいるものは、主客関係において成立する「定位せられた遠近法的空間」ということになろう。それは、和辻によるなら、単にながめられるだけの対象に過ぎない。それに対して、共在の論理を含む「空間性」概念の下に、和辻は「風土」のアイディアを独自に構想する。

3 「風土」、「道具」、「身体」

前節で、「空間性」を主体の「空間的ひろがり」とする和辻の論述を見た。これを本論は、人間のつながりの意識として解釈した。

さて、今度は、『風土』の記述を追いながら、「風土」概念の含意を三つの側面から把握したいと思う。

「序言」冒頭で和辻は書いている。

「この書が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」¹⁶⁾

ここで注目すべきは、ひとが「風土」と「自然環境」とを混同すること、これを和辻が恐れている点であろう。後者は、自然科学の対象となるものであり、また、人間と「自然環境」との相互影響について語る「常識的な立場」が想定するもの

でもある。さらに、和辻は特にこの「常識的な立場」の特徴に関して、以下のように分析している。

「(この立場は)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」¹⁷⁾

自然科学と「常識的な立場」は人間のありようを度外視して、単なる自然現象を観察、または前提する。「風土」は、「観照」の対象として「客観」に引き下げられる。こう考える限り、客観化された「自然環境」が和辻の構想する「風土」とは異なる意味内容のものであることが、もはや自明であるように思われる。しかし、問題はむしろその差異をどのように理解するかである。はたして、とりわけ相互影響論(なぜなら、和辻自身もまた最も広い意味での相互影響論を語っていると見なし得るからであるが)の前提する「自然環境」と、和辻の語る「風土」との決定的な違いを、実質的にどこに求めるべきであろうか。

先の引用中、忘却されているのは「人間存在あるいは歴史の契機」と言われていた。この点が解釈の要であることは間違いないが、和辻が「風土」に対して与えた定義に先ずは遡って、議論を進めたい。

「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」¹⁸⁾

和辻が「風土」に与えた定義は、この程度の平凡なものに過ぎない。しかし、人間のあり方という側面からみた場合、この簡素な「風土」概念は、「人間学的」な意味とともに付活されることになる。

「寒さを感じずる時には我々は体を引きしめる、着物を着る、火鉢のそばによる。否、それよりもさらに強い関心をもって子供に着物を着せ、老人を火のそばへ押しやる。あるいは着物や炭を買い得るために労働する」¹⁹⁾

この記述において、「着物」や「火鉢」という道具が現れていること、そしてそれと同時に、「体を引きしめる」、「着る」、「そばによる」などの身体のはたらきへの言及がなされていること、この二点に着目したい。これは、和辻の「風土」概念には、道具を仲立ちとした「身体」の運動が含意されている、と読み込むことを許すものである。この発想を受け入れるなら、「風土」はそれ自身「身

体」であるという思考にまでたどりつけるだろう²⁰⁾。

先の「体を引きしめる」などの「身体」運動への言及は、「人」レベルに注目してなされたものであるが、和辻にとってより重要なのは、「共同態」レベルでのその現れである。以下の文によって、「風土」と「人間」とのかかわりについての和辻の分析を見ながら、それを考えたい。

「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、というごときものは、もとより我々自身の自由により我々自身が作りだしたものである。しかし、我々はそれを寒さや炎暑や湿気というごとき風土の諸現象とかかわることなく作りだしたのではない」²¹⁾

これは、簡単に言えば、「風土」の諸現象の影響を受けつつ、人間はそれに対応するかたちで、生活のための様々の手段を創造した、ということだろう。この指摘自体、月並みなものであり、この部分だけみれば、「人間」と「自然環境」との相互影響関係について説明する「常識的な立場」からの発言となんら変わらない。だが、先の文に続いて、以下のように「風土」における人間の「自己了解」が言われていることに注意したい。

「我々は風土において我々自身を見、その自己了解において我々自身の自由なる形成に向かったのである」²²⁾

「風土」とは、「主客関係」における単なる「客観」ではない。そうではなく、それは我々自身が自分に出会う仕方、「人間の自己了解の仕方」²³⁾にほかならない。しかも、この「自己了解」の仕方が、生活のための手段の発見装置として機能する。

ここで見逃してならないのは、「共同態」レベルでの「身体」運動が引用中で語られていることである。それは例えば、「花見」の仕方を定めること、「花の名所」を指定すること、「堤防」の作り方を案出することというように。

以上、確かに、和辻の「風土」論も相互影響論もともに、人間と自然との相互作用を指摘している。しかしながら、前者において、自然を人間が自己を見いだす仕方として理解する点が、後者の自然把握との根本的な違いと言えるだろう。こう

した自然についての和辻の理解の仕方は、『風土』の副題である「人間学的考察」に端的に示されている。

この点を確認したところで、これまで和辻の「風土」概念に向けられた批判の一つを、ここで取り上げ吟味したいと思う。それは、次のようなものである。和辻においては「本来自然がもっている先行性が否定され、自然の客体性が觀念化される」。(中略)かくしては、「風土はその本来の風土性を剥奪され」ざるをえない。「風土の問題はけっしてたんに人間存在の人間主体による自己解釈の問題でないことを知るべきである」²⁴⁾。この種の批判は、「自然の客体性」を素朴に前提しているが、まさにこうした自然の取り扱い方こそ、和辻が手を切ろうとした近代以来の思考様式にほかならない。第二に、「自然の先行性」という問題について、これが我々より先に、そのつど既に自然が存在するということを意味するのだとすれば、和辻もこの点には異論を唱えないだろう。「着物」、「火鉢」は「寒さ」への対応であり、「花見」は桜があるから行われる。しかし、本論の和辻解釈によれば、「寒さ」、植物などの自然の現象が、発見され意義を得るのは、人間の「自己了解」を媒介することによってであり、自然の現象がそれ自体でみられるならば、それは何ものでもない、つまり無である。このように考えるなら、先の批判は和辻の意図を誤解した上でなされたものと言わざるを得ない。

最後に、「風土」概念のもつ三番目の側面の検討に移ろう。それは「風土」における「自己了解」が、歴史的な重みを背負うという論点である。和辻はこう述べている。

「我々は寒さ暑さにおいて、あるいは暴風・洪水において、単に現在の我々の間において防ぐことをともにし働きをともにするというだけではない。我々は祖先以来の永い間の了解の堆積を我々のものとしているのである」²⁵⁾

「永い間の了解の堆積」を背景にすればこそ、ある「風土」の家屋様式(たとえば、日本建築の場合、部屋は「襖」や「障子」で仕切られるだけで、「錠前」をつけられることなはい。²⁶⁾)は永い間固定され、いわば伝統として生き続ける。

「自己了解」の仕方が、背後に「永い間の了解

の堆積」をひかえもつということは、「風土」自身が「歴史的な風土」であることを裏づけている。

「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。それぞれに孤立せしめられた歴史と風土とは、右のごとき具体的地盤からの抽象物に過ぎない。我々の問題とする風土はかく抽象せられる前の根源的な風土である」²⁷⁾

4 「風土性」、あるいは「人間」の構造契機

前節までは、「空間性」および「風土」の概念に焦点を合わせて、『倫理学』を参照しつつ『風土』解釈を進めてきた。「風土」の現象が「人間の自覚的存在の表現」、人間存在の「自己客体化、自己発見の契機」²⁸⁾である限り、そうした「表現」作用、そして「風土」を媒介にした「自己客体化」、あるいは「自己発見化」は、「人間」の「構造契機」として「風土性」と呼ばれる。

「風土性」概念に関して本節における論点となるのは、第一に、それが最終的に「国家」という「人倫的組織」において考えられていること、第二に、「風土性」とともに「歴史性」の契機が強調され、二者の「相即」が唱えられていることである。第一の点からみることにする。

「風土性」は、どのように「主体的なひろがり」の範囲を区切るかによって、その場面における特殊な「表現形態」となって現れる。この論点について、以下の文を手がかりに検討したい。

「人間は多くの主体に分離し対立しつつ、しかもそれらの主体を合一せしめようとして動いている。このような分裂と合一との動きが主体的なひろがりを含み示しているのである」²⁹⁾

「分裂と合一との動き」を、和辻は「人間存在の動的展開」と呼んでいるが、それは「人倫的組織」、具体的には、「家族」、「地縁共同体」、「文化共同体」、あるいは「国家」にそくして捉えることができる。

たとえば、「家族」という「人倫的組織」であるならば、そのもつ性格は、一定の空間である家や庭にそれ自身を表現している。また、「空間性」を「地縁共同体」の範囲で区切るのであれば、村落や田畑において、その共同体はそれ自身を表わす。

このように考えるならば、人間を取り巻くすべてのものに、「個々の間柄的な意義」³⁰⁾が複雑に畳み込まれていると言ってよい。

「室のすみの小さい置き物がこの家族にとって特殊の意味をもっているように、野のすみの小さい木もこの村人にとっては動かせない目じるしである。(中略)これらの物象の総体を通例は自然環境という概念によっていい現わしているが、実はそれぞれの主体的共同存在の表現にほかならないのである」³¹⁾

しかし、和辻の思考によるならば、幾層にも重なる「個々の間柄的な意義」のゆえ、「この多様性を統御すべき統一的な視点」³²⁾が持てず、ひとは「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」とされる。そこで、複数の「人倫的組織」を見渡し統制する「統一的な視点」獲得の契機となるものとして、「国家」の自覚ということが引きだされる。

「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、この統一的な視点を獲得する。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」³³⁾

以上の記述は、『倫理学』に拠ったものである³⁴⁾。「風土性」というものを、「国家」という「人倫的組織」においてあらわになってくると考える点は、『風土』において、日本人の「風土性」を日本の「国土」にそくして解釈するという行き方と合致する。

「(大洋から吸い上げられた)水は一方においては「台風」というごとき季節的ではあっても突発的な、従ってその弁証法的な性格とその猛烈さにおいて世界に比類なき形を取り、他方においてはその積雪量において世界にまれな大雪の形を取る」³⁵⁾

こう語られた日本の「風土」から、思考の過程を省略して結論だけいえば、その「国民性」として「しめやかな激情、戦闘的な恬淡」³⁶⁾を和辻は解釈する。

次に、第二の論点に移る。和辻によれば、人間存在をその構造からみたとき、「時間性」と「空間性」、すなわち、「歴史性」と「風土性」とがともに人間存在をかたちづくる。先ほど、日本人という「国民的存在」に言及したが、これは「歴史

性」と「風土性」との「相即」において具体化されたものにほかならない。

したがって、ここで、「歴史性」と「風土性」との「相即」ないしは融合という点に関して、簡単にふれておかなければならない。

人間存在の「歴史性」という「構造契機」について、「歴史性は社会的存在の構造」³⁷⁾であるとされる。それは、人間存在の「有限的、無限的な二重性格」にそくして次のように語られる。

「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。それは絶えず終わることにおいて絶えず続くのである」³⁸⁾

ここで第一節で確認した「人間」概念の含意を想起しよう。それは、「人」であると同時に「共同態」であった。たとえ有限な「人」が死んだとしても、その「人」の「共同態」が生き続ける。それ故に、「人は死に、人の間は変わる」が、「人は生き人の間は続いている」と言われるのである。

次に、これまで検討してきた「風土性」という「構造契機」について、「風土性もまた社会的存在の構造であり、そうして歴史性と離すことのできないものである」³⁹⁾。引用の前半は、第2節でみた人間存在の「空間性」、すなわち、本論のいう「間柄」の連帯意識についての議論の延長上で理解することができる。だが、後半の「風土性」と「歴史性」との分離不可能性については、次の和辻の難解な言葉が必要であろう。

「もし「精神」が物質と対立するものであるならば歴史は決して単に精神の自己展開であることはできない。精神が自己を客体化する主体者である時にのみ、従って主体的な肉体を含むものである時にのみ、それは自己展開として歴史を造るのである。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」⁴⁰⁾

「主体的な肉体性」である「風土性」がなければ、「精神」（これについての説明は今ほ措く）が歴史をつくることはできない。ところで、歴史は人間の「歴史性」において成立するものである以上、精神が歴史をつくるというとき「歴史性」はすでに前提とされている。したがって、精神が歴史をつくるならば、「歴史性」とともに「風土性」が不可欠となる。この二者、というよりその融合

態が、広義での「主体的な肉体」である。和辻は指摘する。「歴史性と風土性との合一においていけば歴史は肉体を獲得する」⁴¹⁾。

今指摘した「歴史性と風土性との合一」は、前節で既に引用した「歴史は風土的歴史であり、風土は歴史的風土である」という考え方の、人間存在の構造論的な観点からの言い換えであることは明らかであろう。

5 「環境決定論」から逃れる道

おもに『風土』に拠りながら、「風土性」概念の発生根拠、およびその含意を検討してきた。その結果、本論が和辻を評価する点は、彼が自然を単なる「客観」（つまり、人間とは対立し、それ固有の、独立した存在領域をもつもの）としてではなく、人間存在を表現したものと捉え、そうしたものとして存在論的な地位を与えたということである。本論の評価と全く異なる見解に対しては、第三節ですでに簡単に言及した。

その一方で、『風土』のはらむ問題として、以前から多くの論者によって指摘されている「環境決定論」のそれがある。本論も「風土性」概念にかかわる問題点として、それを挙げたいと思う。

ベルクは、和辻がハイデガーに修正を加えつつも、「解釈学的現象学の全般的展望は保持している」と確認したうえで、次のように書いている。

「この展望は『風土』の第一章で確立されている。これは原則として(そして和辻は序言の最初の数行で明白に断言しているのだが)、環境決定論とは完全に無縁のはずである。ところが続く数章で、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」⁴²⁾

「序言の最初の数行」とは、第三節で引いた「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」辺りを指すと思われる。ベルクは、このくだりを和辻の反「環境決定論」の立場表明とみなす。しかしそれにもかかわらず、この「風土」のいわば原理論のあとに配置された、具体的な風土類型の解釈において、「決定論的見地に陥」ったと批判する。

それでは、和辻の「決定論的見地」とは具体的にはどういう文脈において、顔を覗かせているの

だろうか。次の箇所をベルクは指摘する。

「(ヨーロッパの) 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。そうしてこの規則に従って自然に臨むと、自然はますます従順になる。このことが人間をしてさらに自然の中に規則を探索せしめるのである。かく見ればヨーロッパの自然科学がまさしく牧場の風土の産物であることも容易に理解せられるであろう」⁴³⁾

「ヨーロッパの自然科学」が、その「従順」で「合理的」な自然に起源をもつと和辻は述べているが、これはベルクによれば「事実上の誤り」である。「実際には、ヨーロッパ思想の歴史を見ると、まさに正反対のことが起こっている」⁴⁴⁾。この種の誤りは「環境決定論」にしばしば見受けられるとベルクはいう。

もう一箇所、『風土』から「決定論的見地」を暗示する文を引用しよう。それは第四章「芸術の風土的性格」の末尾におかれている。

「自然の特殊性は決して消失するものではない。人は知らず識らずに依然としてその制約を受け、依然としてそこに根をおろしている。(中略)我々はかかる(=日本の)風土に生まれたという宿命の意義を悟り、それを愛しなくてはならぬ」⁴⁵⁾

これは確かに、自然科学のヨーロッパ起源論とは違って、ある「風土」に生まれることを「宿命」と捉えている発言にすぎない。しかし、その背後には、人間は特殊な自然の制約からは逃れられず、その制約下において特殊な、つまり制限された自由を行使するしかないという前提があるように思われる。そうだとすると、やはり、これも「環境決定論」に近い見方と言えそうである。

以上、『風土』における「環境決定論」に傾斜した部分の叙述をみた。ふりかえり、議論を整理すれば、次のようになろう。「風土」の原理論にあたる第一章「風土の基礎理論」では、自分の「風土」論と「環境決定論」との相違を明確に宣言した。しかしながら、それ以下の具体的な風土類型の分析においては、決別したはずの「環境決定論」に無意識に転落してしまった。

念のため確認すれば、『倫理学』の和辻にとっても、「環境決定論」は克服されるべきものとさ

れている。『風土』執筆時には参考にしなかったブラーシュやフェッブルをそこでは取り上げ、彼らが「地理的決定論を排除する点においてまことに鮮やかな功績をあげた」⁴⁶⁾と賞賛している。しかし、もちろん彼ら「進んだ地理学者」にしても、「環境と人類の集団との連関を問題とするという考え方が、なおはなはだ不徹底である」⁴⁷⁾と彼らの限界を指摘し、和辻は、本論がこれまでみてきたような自説を展開している。

それでは、和辻を「環境決定論」の陥穽から救い出すことは、全く望みがないのであろうか。ここで、『風土』において決定論に陥ったと批判される和辻を擁護する、吉沢の見解を取り上げ、本論としての考えをその後で提示したい。

「風土」という範疇は一種の地理的決定論につながるものであり、それによつては歴史的進歩や変化が説明できぬという批判は、いささか見当違いだと言うべきであろう。そもそも「風土」という範疇は、「歴史」という範疇に相即しはするが、それ自身は決して歴史に関する範疇ではない。それはもともと人間存在のうちでいずれかと言えば永遠性の面に、すなわち変化しない面、ないしは変化しがたい面に関するものであり、そして人間存在には確かにそういう一面のあることは否定しがたい事実である」⁴⁸⁾

つまり、「風土」という範疇は、人間存在の「永遠性の面」にかかわるから、「歴史的進歩や変化」の側面にはもともと没交渉的である、というわけである。しかし、たとえばヨーロッパ産の自然科学が、日本という「風土」においても現に根づいているという事態を、この見解はどのように説明するのだろうか。本論のみところ、吉沢の解釈は、「風土」における「自己了解」を、単に自己自身を見いだすという点においてのみ理解し、その「自己了解」ということの中に、人間の能動的なふるまいの側面を見落としている。

もし、「自己了解」に能動的なふるまい、つまり「自由なる形成」の契機を強くよみ込むならば、たとえ「人は知らず識らずに依然としてその(=自然の特殊性の)制約を受け、依然としてそこに根をおろしている」にしても、異なる「風土」の文化形成物を独自に移植し獲得することができるであろう。その限り、「環境決定論」から抜け出る

道は和辻にも残されている⁴⁹⁾。

和辻自身、本論の見解を支持するような文を記している。

「牧場的国土はある意味では楽土であるが、しかし我々は己れの国土を牧場に化することはできない。しかも我々は牧場の性格を獲得することはできるのである」(傍点、引用者)⁵⁰⁾

【注】

引用は、『和辻哲郎全集』第二刷、岩波書店、1977年による。数字は順に巻数、頁数を示す。

引用文中の傍点は、ことわりがないかぎり原著者のものである。

引用文中の(), [] は引用者による補いである。

1) オギュスタン・ベルク、篠田勝英訳『地球と存在の哲学 環境倫理を越えて』(筑摩書房、1996年)、91頁。なお、「風土性」の翻訳には彼の提案している*médiancé*を借用した。ただし、果してこれでいいかどうかは個人的にまだ不明である。Augustin Berque, *Le sauvage et l'artifice, Les Japonais devant la nature*, Gallimard 1986, p.162-p.163 (『風土の日本 自然と文化の通観』(筑摩書房、1994年)、204-205頁) 参照。

2) 『地球と存在の哲学 環境倫理を越えて』前掲、155-156頁。

3) 8.1

4) 8.2

5) 8.14-15

6) 8.2

7) 『倫理学』は上巻が1937年、中巻が1942年、そして下巻が1949年に公刊された。「空間性」についての記述は上巻に収められている。地方、『風土』は1935年に公刊。『倫理学』上巻と『風土』とは時期的にそれほど離れていない。

8) 10.173

9) 同書、同頁。

10) 10.163-164

11) 10.164

12) 同書、同頁。

13) 10.172

14) 湯浅泰雄編『人と思想 和辻哲郎』(三一書房、

1973年)、364頁。この言葉は高島善哉による。

15) 10.188

16) 8.1

17) 8.14

18) 8.7

19) 8.11

20) 「国土を身体に比するということなことはもとより一つのアナロジーに過ぎないのであるが、しかし国土が単なる自然物ではなくして人間存在の表現であればこそ、このようなアナロジーも可能となるのである」(11.116)を参照。「風土もまた人間の肉体であった」(8.17)の解釈については次の書物に多くを数えられた。坂部恵『和辻哲郎 異文化共生の形』(岩波書店、2000年) 105-106頁。

21) 8.12

22) 同書、同頁。

23) 8.14

24) 『人と思想 和辻哲郎』前掲、140頁。

25) 8.12

26) 8.145参照。

27) 8.16-17

28) 8.22

29) 11.93

30) 11.111

31) 同書、同頁。

32) 同書、同頁。

33) 同書、同頁。

34) 依拠したのは下巻(1949年公刊)の第四章第二節「人間存在の風土性」。

35) 8.135

36) 8.138 全集別巻1に抄録されている『「国民性の考察」ノート』が『風土』の原型であったことについては、同書解説480-486頁参照。また、第一節でも引いた和辻のハイデガー批判は、『ノート』執筆時にはまだ確立していなかったことなど、この解説から多くを学んだ。

37) 8.16

38) 同書、同頁。

39) 同書、同頁。

40) 同書、同頁。

41) 同書、同頁。

42) 『地球と存在の哲学 環境倫理を越えて』前掲、

155頁。

43) 8.77

44) 『地球と存在の哲学 環境倫理を越えて』前掲、
65頁。

45) 8.204

46) 11.152

47) 11.155

48) 吉沢伝三郎『和辻哲郎の面目』(筑摩書房、
1994年)、107頁。

49) 風土現象に対応して人間が企てるふるまいの
力が、これまで過小評価されてきたのではあるま
いか、という考えから、本論はこのような提案を
行った。これとは別に、和辻が誤った用い方をし
た解釈学を刷新することで、「環境決定論」を免
れる方もあるかもしれない。この問題については
別の論考を必要とする。

50) 8.120