

自己了解としての風土：和辻風土論の批判的展開

納富，信留
九州大学文学部：助教授

<https://doi.org/10.15017/2328433>

出版情報：哲學年報. 58, pp.35-61, 1999-03-10. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：



自己了解としての風土

—和辻風土論の批判的展開—

納 富 信 留

一、風土哲学の可能性

私とは何か？ 私があるとはどういうことか？ この問を考えるにあたり、『風土』について論ずることは、如何なる哲学的意義を有するのか。

哲学は従来、『私』の在り方を「こころ・思惟・主観・実存・社会的関係性・身体」と、様々な仕方であらゆる偶然性や特殊性、個人的経験から、社会的慣習、現在の時代状況にいたる来歴を初めから捨象してしまつたところに、類的共通性としての人間存在を抽出したり、主観の認識機能を分析したりするものでしかなかった。だが、この私は、あくまで歴史的、社会的、文化的存在であり、またその限りで風土的存在である。私が担うこれら様々な制約こそが、この生を豊かにし現実への驚きをもたらしている。

『風土』を哲学することは、我々が正に生きている現場を全体として捉えようとする試みに相違ない。

考察の対象としての『私』のみならず、思考主体たる『私』自身もまた様々な制約を負っている。歴史や文化、それに言語といった私の在り方、ものの見方の特殊性を切り捨てて、果たして私は純粹な「デカルト的主観」として私自身を語り得るのか。そもそも、特定の風土的背景を持つ思考形態は、特殊として普遍性に対抗するものと看做され

るべきではなく、そこにおいて初めて哲学の探究が可能となる、哲学そのものの成立基盤をなすはずである。⁽¹⁾「風土」として思索する「私」の解明や自覚なしに、普遍性への途はありえない。哲学する私とは、いかなる風土的存在なのか反省されねばならない。

「風土」を論ずることを通じて、「私」の在り方を考えていくこと。ここで試みられるのは、風土論へのアプローチの根本的な転換である。風土論は、世界の自然・生活環境を特徴づけ比較し分類する作業としてではなく、「風土」という形で「私」の在り方を考え、その考察そのものを可能にする私自身の風土的在り方を問う一つの方途、つまり「自己了解としての風土」の論なのである。⁽²⁾「風土の哲学」が如何に可能かの原理論を、ここでは和辻哲郎の論考を手掛かりにして考えていきたい。

二、和辻風土論の再検討

「風土」を哲学的問題として取り上げたのは、言うまでもなく、和辻哲郎の不朽の功績である。「風土」という概念は、紀元前中国以来の伝統を持ち、「水土」「風水」などとともに、広く自然・環境・生活・文化を意味する。この豊かな漢語を考察の中心に据えた和辻の獨創性は、日本語で思索することの可能性を披いて見せると同時に、和辻自身が強く意識していたように、西洋近代哲学の基本枠組み、「時間・空間・主観・客観・物現象・個人・社会」といった二元的発想を乗り越える視座を提供してくれる。例えば、「人間対自然」という二項対立図式が持つ限界を根本的に見直すことで、現代の環境問題に対しても有益な示唆を含んでいるのである。⁽³⁾

豊かな思索の可能性を宿す和辻の「風土」についての考察、とりわけ昭和三（一九二八）年から執筆、改稿が続けられ、昭和一〇（一九三五）年に単行本としてまとめられた『風土』は、一般読者に圧倒的人気を博した。⁽⁴⁾しかし、この人気ゆえに、和辻が副題として強調する「人間学的考察」（ここでの「人間」とは、言うまでもなく、個人と社会

の二重構造をもつ「間柄」としての人間のこと」としての風土哲学の側面が無視され、専ら日本文化論の先駆として扱われてきたことは、歴史の皮肉であらう。⁽³⁾『人間の学としての倫理学』（一九三四年）で呈示された和辻倫理学の基本構想と接合し、主著『倫理学』に体系的に取り込まれる哲学的思索の中枢としての「風土」概念が、彼の趣旨通り哲学的文脈において理解されることは稀であった。「しめやかな激情、戦闘的な恬淡^{てんたん}」をキーワードとする日本論や「モンスーン、沙漠、牧場」の三分類などが人口に膾炙し一人歩きすることになる。『古寺巡礼』や『日本精神史研究』といった文化論と同列に扱われてきた状況を差し引いても、『風土』という著作が本来の哲学的意図から外れて読まれてきたことには然るべき理由も存する。風土性をあくまで「人間存在の構造契機」として真剣に論ずる可能性はあるのか？　まずは、和辻の風土論を学問的考察として位置付けることを躊躇させる幾つかの根本的な問題点を吟味し、哲学における再評価の道をひらくことが必要であらう。

【問題一、体験的直観と理論的考察との断絶】

和辻の『風土』を際立たせ魅力的にしているのは、考察に散りばめられた彼自身の体験に基づく鮮やかな記述とそれをもたらす感性や直観であることは、衆目一致するところであらう。南洋、アラビア、そしてヨーロッパでの瑞々しい印象と具体性に基づく考察が、我々読者を引き込むと同時に、風土論の一つの筋となって論述全体を活かし支えている。しかし、まさにこの体験による直観的把握が、『風土』が学^{がく}的ではない主たる要因とされてきた。批評者にくりかえし引用される安倍能成の同時代評は、これを典型的に表現している。

「著者のいわゆる風土が、この書において大部分旅人としての著者の「自己諒解」の仕方として現われており、立論の材料が主観的に限られるとともに、その見方も確実な断案に達するためには主観的局限を免れない。」⁽³⁾

和辻風土論が学問的客観性を欠き、主観や印象による恣意的な推察になってしまっているという批判は、その後ほと

んど全ての論者が強調する第一の問題となる。

体験的直観と理論的考察という対立において、前者にこの著作の本質を見ようとする立場は、個別的な経験からの一般化の安易さや不徹底さを批判することになり、後者において評価を加える者は、体験への過度の依存を批判することになる。和辻の『風土』に尽きせぬ魅力を与えている特徴と、和辻自身が標榜する「人間学」の理論構築の普遍性は果たして両立し得るのか？ 『風土』という著作に即して言えば、第一章の現象学的な基礎理論が第二章以降の具体的な風土考察に有機的に結び付いているか、また、風土考察内部において直観は理論にどう織り込まれているか、が評価の鍵となる。

【問題二、風土決定論か人間の自由か】

和辻風土論の内容に関して最も論議の対象となるのは、彼の考察が結局は「風土決定論」、即ち、各々の特殊風土（自然環境）がそこに住む人間の生活や文化の在り方を決定づけている、との見方に陥っているという論点である。⁽⁶⁾多くの評者が指摘するこの問題点に対して、和辻は理論的基礎考察において、自然が人間に影響を及ぼすという見方の枠組みそのものを否定するとともに、風土に対する主体的人間の「自由」を強調している。他方、インドやシナ、アラビア、ヨーロッパの具体的な論述は、読者に「風土決定論」の疑いを起こすに十分な要素を含んでいる。和辻自身は如何なる理由から「風土決定論」を免れると考えていたのか、検討する必要がある。⁽⁷⁾

「風土決定論」は、「歴史決定論」の問題とパラレルである。歴史が決定的であるとすると、個人は時代状況に制約されて主体的な自由の余地はないということになる。歴史を創造する可能性は存在するのか？ 同様に、我々は風土から如何に自由な主体たりうるのかが問われる。和辻風土論の再検討は、風土と人間との関わりの根本的な吟味を要求する。

【問題三、風土概念の多義性】

問題二と関連して、和辻が論ずる「風土」概念は多義的ではないかとの疑問が生ずる。和辻は第一章の冒頭で、「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」と説明を始める。⁽⁸⁾これは我々が通常「自然環境」と呼ぶものにあたり、土地が有する特性、人間とは独立した物質的狀態を指すと考えられる。これに対して、考察が進むにつれて「風土」概念は人間の生活形態（衣食住や生産）に拡大され、「我々はさらに風土の現象を文芸、美術、宗教、風習等あらゆる人間生活の表現のうちに見いだすことができる」とされる。⁽⁹⁾このように概念の範囲を拡大し縦横に適用していくことが、論述の曖昧さや不十分さの原因として、批判の標的とされてきた。⁽¹⁰⁾和辻の「風土」概念はどの位相において捉えられるのか。

【問題四、風土類型論は成立するか】

和辻の風土考察は、「モンsoon、沙漠、牧場」という三つの類型において風土における人間の在り方を捉える枠組みを提示する（後に『倫理学』（下）において「ステップ、アメリカ」の二つの類型が付け加わる）。彼は基礎理論のまとめにおいて「風土の型が人間の自己了解の型である」と述べ、類型論の必然性を論ずるが、⁽¹¹⁾各々の類型が更なる地域差に基づいて種別を持つことは当然として、そもそも特定数への風土の類型化が可能であり、意味を持つのか。「モンsoon、沙漠、牧場」という『風土』の有名な三分類は、あまりに単純、図式的、かつ恣意的で、今では通俗的とさえ思われる。類型の仕方に問題はないか？ また、和辻が受けた「印象」の類型整理が、実在する風土の在り方、さらには「主体的人間の存在の型」の学問的分類であると果たして言えるのであろうか。

以上四つの一般に指摘され、また『風土』から素朴に喚起される問題点の吟味を通じて、和辻風土論の真の意義を

明らかにすることがこれからの課題である。和辻の「風土」概念がもつ革新性に注目し、人間と風土への我々の見方を組み替えることが期待される。ここで目指される見方とは、一言でいえば、世界の事象的在り方としての風土の分析ではなく、風土体験をする「私」の在り方とその自己了解の型としての「風土」論なのである。

三、和辻の印象と直観

和辻風土論の中心、『風土』第二章で考察される「モンスーン、沙漠、牧場」の三類型論がもつ魅力は、我々読者が和辻とともに風土を旅することにある。和辻の叙述の順序にしたがって、南洋、インド、アラビア、エジプト、地中海、そして西欧へと多様な地域、人々と文化とを経めぐる読者の旅は、昭和二（一九二七）年二月一七日に白山丸で神戸を出航し、生涯で一度の渡欧の途についた和辻自身の船旅でもあった。マルセイユまでおよそ四十日、東シナ海からインド洋、紅海を経て地中海へとぬけるこの行程は、三大陸にわたる地理的な旅であると同時に、古代インドや旧約聖書、エジプトからギリシア、ローマをへて近代西欧にいたる歴史の旅でもあり、人類文明の軌跡を辿る人間の営みの総合の旅でもあった。そこに立ち合い、風土と歴史とをつぶさに経験する和辻と我々の足跡が、『風土』という書物に刻まれた人間理解なのである。

この旅を生き生きと蘇らせ我々に共体験させるのは、和辻が見聞きした印象の鮮やかな記述と、それを支える直観にはかならない。随所で理論的考察を引き立たせる直観的把握は、和辻自身が自覚的に風土考察において採用した手法であった。例えば、垣間みた揚子江の風景に対比して、黄河流域への旅行経験の欠如からその地方について「直観的印象を持たない」ことを告白し、彼はこう語る。

「そうして事、風土に関する限り、直観ははなはだ大切なのである。⁽¹²⁾」

和辻が強調する風土の体験とそこで得た直観的印象は、風土の理論形成において如何なる本質的役割をはたしているのか。和辻は「序言」で、一九二七年の夏ベルリンでハイデッガーの『有と時間』と出会い、そこに「時間性」に比して「空間性」への取り組みが不徹底であるという西洋近代哲学の問題点を観取したことを報告し、これが「主体的な人間存在」の「構造契機としての風土性」考察の動機をなすことを示す。⁽¹³⁾ 空間性・風土性への注目は、個人と社会の二重構造をなす「人間」の学の展開と呼応し、やがて和辻倫理学の核心を形成していく。⁽¹⁴⁾ また、昭和三（一九二八）年九月、四（一九二九）年二月に京都帝国大学で、この論点とはやや趣きを異にする「国民性の考察」というモチーフから講義がなされ、風土論の骨子が成立したことも、研究者によって近年強調されている。⁽¹⁵⁾ これら複数の理論的動機を貫き、それらを統合する強い導きの糸として「風土の印象」があり、逆に、時間性・歴史性への理論的問題意識が和辻に「風土」の問題を自覚させた。「これらの問題に媒介せられることなしには、風土の印象は単に風土の印象として留まったであろう」⁽¹⁶⁾。風土の体験は理論形成に大きなきっかけと直観的な把握を与え、理論的モチーフは直接的なもろもの印象をひとつの形にまとめ上げることに成功した。

『風土』を特徴づける和辻の風土的直観が如何に形成され応用されたかを検証するためには、彼の実体験と理論化の関係が見極められなくてはならない。昭和二、三年の渡欧経験と後年の風土論をつなぐ事情は、彼が妻照に宛てて滞欧経験をつづった手紙（今日単行本『故国の妻へ』としてまとめられている）から、ある程度再現可能である。和辻が日常の細々とした出来事に加えて各地での見聞の印象を絵葉書とともに書き記して妻に送ったのは、彼が後日、旅行の印象記を執筆する可能性を頭の片隅においている為であることが、はっきりと記されている。「印象記はこのエハガキに書きつける他、別に手帳にしているわけではないから。やがて日本へかえって旅行の印象記でも書きたくなった時、材料になるのはこういうエハガキに書きつけた印象だ。そのつもりで保存して置いておくれ」⁽¹⁷⁾。それらの印象記述は、後年『風土』の素材として十分に生かされている。

これらの手紙においても、和辻は決して雑多な印象をそのまま集めて記述しているわけではない。メモ風に記された荒削りではあるが鮮やかな見聞の印象も、和辻のなかで明確な形をとるに至るには時間の熟成が必要であった。例えば、アラビアからエジプトを経る途で、アジアとは全くことなつた沙漠風土を体験した和辻は、「非常に印象が深かつたから、いずれ落ち着いてゆつくり書きたい」と考えながらも、矢継早の経験に「今ちよつと頭の中が混沌としている」と記している⁽¹⁸⁾。三月半ばに通過したこれらの地域の印象の整理は、四月中頃に着手され、まとまつた形としては約一ヵ月後の四月二二日付けで日本に送られている。その間三月三〇日の時点での沙漠についての印象記述は、強烈であるがゆえにかえつて印象としては整序を欠いたものと映る。風土を把握する印象や直観とは、出会つた現場で全体として一挙に与えられるものではなく、出会いの衝撃を受けとめ整理する主体の働きにおいて次第に形をとるものなのである。

『故国の妻へ』の段階でまとめられた印象から『風土』に至る過程ではさらに反省が加えられ、取捨選択や考察の深まりは顕著である。例えば、香港から南洋に至つた場面ではただ「日本の夏」の風情ばかりを感じていた和辻⁽²⁰⁾、実はそのように「夏」を感じる自分の日本的風土性を自覚するのは、おそらくしばしの理論的反省を経たうえであると考えられる。また、『風土』第二章の論述が日本から南洋を経て西洋にいたる「旅」として再構成である事情は、例えば、インド洋を渡る旅行者の生々しいモンスーン体験の記述が、実は往路三月時のものでは有りえず、翌年六月モンスーン期の帰途でのことと推定されることから伺える。

次に、和辻がきわめて個人的な精神状態において得た印象が、そのまま風土的现象として理論に用いられている例を挙げておこう。インド洋航海途上でのインド人母子の愛情の仕草に、旅行者和辻は、「それを窓から眺めていると涙がこぼれそうな気持になつた」⁽²¹⁾。後年インド人の「感傷性」を論ずるにあたり、「見る人をして涙を催さしめるほどに感傷的な感情の横溢である」と書かしめたのは、『故国の妻へ』のなかで過剰なまでに繰り返される妻と子供たちへの

思慕、ホームシックとも言うべき彼自身の「強烈な感傷」の投影なのであろう。他方で、断片的印象から誤った一般化を導く例があることは否定できず、和辻風土論への消極的評価の要因となっている。⁽²⁶⁾

和辻の直観は「イデエを見る眼」とも評され、専ら彼の「天才」への啓示として受け取られてきた。⁽²⁶⁾これに対して、湯浅泰雄は、和辻によるインドの風土考察が、短時間の経験であるにもかかわらず、シナについての考察よりはるかに的確であると評した上で、その理由を和辻の学問研究におけるインド（仏教）文化への造詣の深さに帰している。⁽²⁷⁾

和辻風土論が依拠するものが「直観や印象」であると語る時、我々はその内実に注意を払う必要がある。一年余り生活した西欧の他は船旅途上の各数日の体験からそれぞれの風土の型を把握しそれを理論体系にまでまとめあげた和辻の「直観」とは、実はその印象の背後にある膨大な歴史・文学・哲学・宗教・芸術の知識や記憶の体系、あらゆるイメージにおいて一つの全体像を結ばせる和辻哲郎という一個の「人間」において成立したものである。直観はまさにそのような和辻の風土との出会いにおいて可能となり、印象は数限りないイメージとの連想において形と意味を帯びてくる。⁽²⁸⁾

四、現れとしての風土

それでは、和辻の風土体験とは如何なるものであったのか。様々な体験を形作る「風土」は、「現れ（appearance）」という存在性格をもつ。この論点は、和辻の風土理解の根幹をなすものであると同時に、彼の優れた「直観」から區別されて往々に批判される理論枠組みでもある。⁽²⁹⁾この原理を展開し明らかにしているのは、『風土』第一章、風土の基礎理論、一、風土の現象」の論述である。

和辻は「風土」が決して主観たる人間と客観対象たる自然環境との外的関係において理解されるべき概念ではなく、実践的主体であり「間柄」である人間の存在構造において考察されるべきことを示すために、「風土の現象」の仕組み

を説明する。考察は「寒さ」という身近な現象の分析から始まる。「我々が寒さを感じる」という志向的關係は、心理的主観としての私が物理的客観としての寒氣と関わる外的影響關係を表わすのではない。我々が寒さを感じることに、おいて寒さが見いだされると共に、そこで直接に超越的客観としての寒さに関わっていることが、志向的關係の構造なのである。我々はそのように寒さのうちに出来ることで、外に出ているものとして自己を寒さ自体のうちに見出す。そしてこの「外に出ている」(existere) ことこそ、人間の根本構造であり、「我々」という「間柄性」において初めて成立するものなのである。「寒さ」という現象に定位した以上の分析は、「氣候」「風土」へと拡張され、風土を「現れ」として捉える基本構造を提示する。

現れとしての風土とは、「寒さの現象」の分析に即して言えば、次の特徴を持つ。

(一) 風土がそれ自身において客観的対象として独立に存在して、外から我々に影響を与えたり、我々がそれに影響を与えたりするのではない。

(二) 風土の感覚が我々の内にあり、それが外界の風土と關係するといふわけでもない。我々は直接に客観的な「風土を感じる」のである。

(三) 風土を感じることに於いて我々は風土のうちに出ており、そういった形で己に對するものとして風土の内に自己を見出す。風土とは自己了解としての我々の在り方なのである。

(四) このような風土の自己了解を可能にするのは、「我々」という共同性であり、風土はこのような我々の主体的実践的な在り方として現れる⁽²⁰⁾。

ここで大切なのは、風土が現れとして、それが現れる基体(＝主体)の自己了解をもたらずとされる点である。風土を感じることで、私はそのような自己を見出す。また、この自己了解とは、単に自己の在り方を認識するとの意ではなく、風土の現れにおいて道具に働きかけ生活形態を形作る自己の主体的在り方としての自己了解なのである。言

い換えると、既に存在する自己を内省的に見出すのではなく、風土が現れることで自己が成立するのである。このように、人間が「存在」すること、つまり「自覚的に己れ自身を有つ」という根本構造が、風土という形で捉えられる。これを△風土の自己了解の基本構造▽と呼ぶことにしよう。⁽³²⁾

風土を現象として分析する以上の視点は、私が指摘した幾つかの問題点に回答を与える。

和辻のここでの考察は、自然が人間を決定するとか、人間が自然を作り変えるとかいった外的対象間の関係という発想を、根本から拒否する立場を鮮明にしている。⁽³³⁾ 風土がそれ自体我々人間の在り方であるとしたら、「風土が人間の在り方を決定づける」という言い方（前述の問題二）そのものが不適切となるのである。

和辻は「現象」としての風土把握が、単なる外的自然事物への関わりとは違う位相にあることを示している。「風土」という概念が、通常理解されている自然環境、「気候、気象、地質、地味、地形、景観などの総称」という狭義から、「文芸、美術、宗教、風習等あらゆる人間生活の表現」にまで拡張されること（問題三）には、「現象」概念という極めて周到な論理が働いているのである。

更に、前節で考察したような風土論における「印象と直観」の重視は、風土が本質的に「私にどう現れるか」を基盤とすることから理解される。風土という対象が既に成立、実在していて、それを主観的に受け取ったものが「印象」なのではなく、正に「印象(impression)」という「現れ(appearance)」において風土そのものが成立するのである。

”現れ”とは、「誰かに何かが現れる」ことであり、⁽³⁴⁾ 現れを受ける基体、この「誰か」の立場に依拠して現れは異なる。⁽³⁵⁾ この意味で、和辻にとつての諸々の風土の現れは、あくまで「和辻哲郎」という限定を外してはありえず、この一人の「私」や「日本人」に相対的なものに他ならない。従って、類型論は世界の諸風土を客観的・科学的に分類するものではなく、あくまで和辻という一個人に現れた相対的な風土の型を示すに過ぎない（問題一、四）。この点、和辻風

土論が、従来、地理学や気象学と同様に理解されてきたことは、根本的な誤りである。しかし、和辻は、「寒さの現象」の例から相対主義的な結論を引き出すわけではない。彼は寧ろ、「寒さ」の「超越的・客観的な有」という議論において、風土についても或る種の客観性を想定していたに違いない。「現れ」としての風土がもつ主体的性格と客観性との折り合いを、和辻は如何なる仕方につけるのか。

五、風土の自己了解

様々な土地で自然や人々、生活や文化に出会う風土体験において、和辻に一体何が現れたのであろうか。ここでは、和辻が直観的印象からその土地の風土を捉え、それを見る自らの風土性を明らかにする二つの論述を取り上げて検討してみよう。

和辻はモンスーン域の風土の特徴を掴むために、日本人旅行者が南洋（ここではシンガポール）に至ってまず感ずる日本の「夏」との親近性から考察を始める。⁽³⁶⁾「南洋の暑さは我々日本人にとって決して珍しいものではない。日本の盛夏を知るものは、かつて経験しなかったと思われる何物をもそこに見いだし得ぬであろう。」「全体として見れば自然の与える印象は日本の盛夏のそれに似ている。特に人間の生活としての「夏」は、我々が常に経験するそのままである」。そのような氣候を、しかし、同時に人間の存在の仕方であると把握するとき、この「夏」の意味が風土的に変容する。「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」。ただの暑さにおいてではなく、夕方ふと感じる風景、虫の音や夕涼みの人の往来に、初めて「夏」を感じるのである。「夏」という気分が人間の一定の存在の仕方を現す。しかし、和辻は、彼が感じた「夏」を南洋の特徴とする投影に留まりはしない。「夏」を感じるのは日本から来た旅行者にはかならず、そこに「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」からである。「冬」との対比で「夏」を感じる日本人にとっての南洋の氣候は、その投影においてすでに決定的な異質性をあ

らわにしている。「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。

「我々にとっての「夏」は、虫の音がすでに秋を含み、はずした障子が冬の風を含んでいる夏である。若葉や筍と百舌鳥や柿との間にはさまった夏である。しかるに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。」

南洋の気候・風景に「夏」を感じた我々が見出すのは、逆に「気分の移り行き」としての人間、「日本人」という我々自身の姿と、それを異質性において明らかにする異境の風土なのである。

次に、沙漠を旅行する日本人が「突兀」として荒々しいアラビアの「死せる」岩山を目のあたりにする時、そこに「人間至るところ青山あり」を格言とする生を生きてきた自らとの対置において「非青山性」を見出す⁽³⁷⁾。

「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い陰惨さは本来的に言えば物理的自然の性質ではなくして人間の存在の仕方にはかならず。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。うまそうな果実においておのれの食欲を見、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。」

ここに見出されたのは単にアラビアの人々の「非青山性」ではない。青山的人間としての在り方を生きてきた私が、明確に他者たる「死せる岩山」に対峙した時に新たに見出した「人間と自然とのかかわり」、つまり自己の在り方としての非青山性なのである。

和辻は「外に出る」というこのような風土体験において、暑さとは「夏」であり、山は「青山」であると了解して生きてきた自己を見出した。ここでまず風土は旅行者にとっての異質性として、相対立する仕方で現れる。この段階で見出される自己とは、日本という風土を背負った日本人としての特異な在り方であり、このような異風土としての自己了解が、和辻の優れた日本文化論を生み出した源泉なのである。帰国直後昭和三（一九二八）年九月からの

京都帝国大学での講義「国民性の考察」ノートによれば、後の『風土』第二章にあたる「さまざまな国土に於ける自然と文化との関係、(a)東亜細亜、(b)西亜細亜、(c)欧羅巴、(1)地中海地方、(2)西欧」の考察は、次のようなモチーフで為された。

「東亜細亜に於て注目すべきNationは日本と支那と印度である。さうして日本の国民性は結局自分の関心の中心にある。然し日本を出るとき自分にはこの問題は起きてゐなかつた。この問題に聯環して日本が特に興味深い国であることも自覺してゐなかつた。然るに東亜細亜欧州の諸国土を見て廻つて日本に帰來した時、自分には日本の山川風土、風俗、人間の性格などが実に珍らしく特異なものに感ぜられた。旅行中いづれの国に行つたときにも、これほど強く珍らしさを感じた事はない。従つて日本は自分の出发点であると共に印象記の最後に来べきものである。」⁽³⁸⁾

和辻はこうして、日本の家屋様式や道の風景に「家」や「へだてなさ」を特徴とする日本的な生活構造を見、その基となる「しめやかな激情、戦闘的な恬淡」という日本の風土的特性を取り出し、更にそれらをモンスーンの風土の「受容性、忍従性」の特殊形態として位置づける。⁽³⁹⁾ 自己のこういった風土的特性は、和辻の他の地域での風土体験によって初めて明らかとなつたものである。この間の事情を、和辻は、『風土』において「日本の珍しさ」として説明する。

「ところで旅行をおえて、日本へ歸つて来て見ると、この「日本」というものがアラビアの沙漠にも劣らないほど珍しい、全く世界的に珍しいものであることを、痛切に感ぜざるを得なかつたのである。(中略)ヨーロッパから日本へ歸つてそれに異常な珍しさを感じるといふことは、永年その中に住んで見慣れていた日本が、これまで通例の有り方として理解せられていたことと異なつた有り方を持つに至つたか、あるいは日本の方がそのままであるのにその通例のあり方として理解していたことが自分の側においていつのまにか變つて來たのか、いずれ

かでなくてはならぬ。あるいはまた、そのいずれかではなくしてその双方であるかも知れぬ。というのは、年来その中に住んで見慣れていたその通例の有り方がそのままであるとともに、その底にこれまで理解せられていなかった一層根本的な有り方が呈露され、それが在来理解せられていた通例な有り方に対して、通例でないこと、まれであることとしてつかまれたのであるかも知れぬ。^④

自己の在り方を他の風土の前で対自化、相対化し、改めてその特殊性としての本質を了解させる機構が「風土」論には内在している。

しかし、「非青山性」の自覚は、これとは別の形の自己了解である。しばしであれ沙漠という風土のうちにある一人の旅行者は、自己の風土体験として「非青山性」に出会うというかたちで、人間の別の存在の仕方を己のうちに見出しているのであるから。例えば、シナの大陸に旅行者は「単調にして空漠たるおのれ」を見出すが、この自己了解が、中国人が自己の風土的在り方を形作る場合と同じく、風土の自己了解の基本構造に依拠していることは明らかであろう。⁽¹⁾しかし、これは日本に留まり日本の感覚を常にと感ずるといった、静的な風土的自己了解ではない。異風土としての自己了解の段階を経、更にその異質なものに自らを見出さるというこの新たな段階が、風土にある人間存在として真の自己了解に至らせるのである。ここで見出されるのは、風土という形で変容する私、人間存在の可能性を開示する私である。これを可能性としての自己了解と呼ぼう。

この可能性としての自己了解の意味は、和辻がモンスーンと沙漠を経てヨーロッパに辿り着く「弁証法」的体験において、やや図式的に示される。「湿潤」と湿潤の否定たる「乾燥」を経て到達するのは「湿潤と乾燥の総合」としてのヨーロッパの風土である。これを「弁証法」と呼ぶことは、無論第一義的には、和辻という「旅行者の体験における弁証法」を指す。しかし、これは単に偶然的、主観的な弁証法ではない。

「湿潤はモンスーン地域における人間の体験として、一つの文化類型に己れを形成する。同様にまた乾燥も沙漠

地方の人間の体験であり、沙漠的な文化類型となって現われる。これらの文化類型は、相互に歴史的影響のあるなしにかかわらず、風土的類型による文化の対立として、世界文化の構造内に相連関せる契機となっている。しからば湿潤、乾燥、その総合というごとき弁証法は、世界文化の構造連関における弁証法であるとも言い得られるであろう。そうしてまたこの視点から文化史上の事象を解釈することをも許すであろう。⁽⁴³⁾

△異風土としての自己了解▽とは、生まれ育った風土的性質を担っている確固とした「私」が、異質な環境や人々と対峙することにおいて、自己の風土的在り方を対比において自覚し確認する作業と言える。こういった自己は、了解の程度は深めながらも基本的には変わることがない自己である。これに対して、異なった風土において異なる自己を人間の在り方の可能性として了解することができるとしたら、風土を次々と体験することによって可能的な自己を現れにおいて弁証法的に展開し、人間存在の実現を導くことになるのではないか。このような△可能性としての自己了解▽は、文化形成の連関とパラレルに展開し、「人間」の自己了解としての風土の弁証法を成立させる。和辻の議論では、ヨーロッパ文明を歴史と人間存在の在り方の頂点とするヘーゲル的な西洋中心の歴史観が前提されているように見えるが、⁽⁴⁴⁾諸々の風土は上位の一者に解消されるのではなく、弁証法的発展においてそれぞれの風土と歴史は保存されつつ、あくまで多元的に並在(nacheinander)するのである。⁽⁴⁵⁾ヨーロッパのキリスト教の中に出自たる沙漠的特性が生きているように、ここで風土は、坂部恵がバシュラールに見る「部分部分がたがい排他的な外延的空間ではなく、むしろ、空間同士またその部分部分が相互浸透と隠喩的変換の連鎖の關係にある内包的空間」として存する。⁽⁴⁶⁾ここの自己了解は、メルローポンティの言う「与えられた対象や行為を身体的に再現するという方法を用いながら、しかも△本質的なもの▽に到達しようとする相貌的思考(pensée physionomique)」に「当たるものであろう」。⁽⁴⁶⁾

ここに、風土の類型論が如何にして客観的たり得るかという先の問題へのヒントが観取される。現れとしての風土

において、その現れを受ける基体は、決して純粹で中立無記な主観ではない。それは「人間」として存在し、我々という「間柄」において他の人々と関わる間主観的な主体である。それは単に観照的に外部のものを捉える認識主体ではなく、それを道具として用い生きている実践的主体である。そのような人間存在である限りで、我々は何らか普遍性を有する。特殊存在として己の在り方を開示する。風土性を担う人間存在としての普遍性である。具体的に言えば、我々は日本という特殊の状況（モンスーン、台風、大雪、季節の変化等）において、「気分の移り変わり」や「しめやかな激情、戦闘的な恬淡」といった風土的在り方をなしており、異なった風土に出会うことで自己の在り方を風土として開示し、別の可能な在り方において自己を了解する。まさに、このような風土的存在としての人間の在り方そのものが普遍性をもち、自己の特殊性を超えているのではないか。このような普遍性・客観性を支えるものとして、現れとしての風土の客観性・超越性が存するのである。

「我々」主体が社会や共同体として、つまり、特定の地域で言語や歴史を共有し共に生活を営む人々の集合としてある限り、それが風土の「型」(type)を担うことが理解される（この「風土」の基本単位は、和辻倫理学においては、人倫的組織としての「国家」ということになる⁴⁷）。風土の考察が一方において「風土現象の直観」に依拠し、他方で客観的な「学的把握」の対象とならねばならないという困難さに先駆者ヘルダーと同じく直面した和辻は、以上のような解決を与えたと考えられる。⁴⁸

六、風土の自由と創造

風土の体験と自己了解は、以上の考察で明らかとなったように、基本的に「旅」という主体の空間的活動においてもたらされる。和辻は自らの渡欧旅行の経験において様々な風土と出会い、異質さを認識して、自己の日本人という風土の特殊性と、更には人間存在の風土的可能性を全体として了解した。最後に、このような風土論の成立根拠とし

ての「旅」という事柄について考えてみたい。

人間が風土として自己を形づくるのは、一定の地域、気候において人々の間で生活することによる。しかし、特定の状況に留まる限りにおいて、風土を感じる者としての私の自己了解は、人間存在の可能性の枠にまで広げて自覚的に位置付けられることはない。風土としての自己は、主体が自ら場所を動かすことによって、初めて、様々な現れにおいてその姿を示すものである。和辻は「旅行者」の意義について、次のように語る。

「しからば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。沙漠の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得るものではない。人間の自覚は通例他を通ることによって実現される。しからば沙漠の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。たといこの理解が旅行者としての一時的な沙漠生活にもとづくとしても、それが沙漠の本質的理解である限り彼はそこから歴史的社会的なる沙漠に「入り込んで生きる」ことをなし得るのである。」⁽⁴⁹⁾

ここで問題となるのは、移動し生きる主体の空間性である。この主体の動きが他者との出会いを可能にし、その限りの△異風土としての自己了解△をもたらしと共に、主体を△可能性としての自己了解△に到らせる。旅行者の空間的な移動は、単に次から次へと無限定に場所を変えることではなく、一つの風土から別の風土への出会いというかたちで、共通性と異質性において捉えられる類型(types)の間の動きとなる。このような個人の「旅」が、新たな自己形成として文化の移動・発展とパラレルであることも忘れてはならない。⁽⁵⁰⁾

多様な現れの経験こそが、現れを現れとして捉えることを可能にし、この現れの自覚こそが、自己了解として人間

の自由をもたらす。和辻は、風土論が風土に対する人間の自由と変革を可能にすることを、三類型考察の結論部で次のように論ずる。

「人間が己れの存在の深い根を自覚してそれを客体的に表現するとき、その仕方はただに歴史的のみならず風土的に限定せられている。かかる限定を持たない精神の自覚はかつて行なわれたことはなかった。(中略) 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的を超えて己れを育てて行くこともできるであろう。風土を無視するのは風土を超えるゆえんではない。それはただ風土的限定の内に無自覚的に留まるに過ぎない。しかし限定を自覚することによってその限定を超えたからといって、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。」⁽⁵¹⁾

西欧が文化の総合として優越にあるのは、沙漠の宗教や地中海古代の合理性を通じて、自己の牧場の性格を深く自覚したからに他ならない。⁽⁵²⁾ 和辻が意識するのは、このような自覚的な風土の超越によって、最大限風土の特性を活かすような日本人としての私の在り方なのである。

風土の自覚は自己の限定を限定として捉えるが故に、それを超えていく自己変革の可能性を示す。一方において、各々の生活様式が「それを産んだ風土に規定せられている。」ことは他文化への移植によっても消えることはない。⁽⁵³⁾ というのは、我々の生活様式は「永い間の風土的自己了解を表現する」ものであり、⁽⁵⁴⁾「我々の存在は、無限に豊富な様態をもって風土的に規定せられることになる。我々はただに過去を背負うのみならずまた風土をも背負う」からである。⁽⁵⁵⁾ 他方で、「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」。⁽⁵⁶⁾ この「自由」とは人間の主体的実践性のことであり、それが風土において現れる様の表現である。人間は自己了解とともに、

自己の「自由」に基づいて風土との関わりに一定の方向を取る。⁽⁵⁷⁾ 風土の体験がもたらすのは、人間存在としての可能性の全てを含んだ自己了解なのであるから。

風土としての自己の創造は、この規定性と自由⁽⁵⁸⁾、即ち規定性を了解する自己の自発的な実践性によって可能となる。自らが場所を移すという「旅」の契機は、このような風土の創造を可能にする一つの有力な方途であり、「旅」とは物理空間的な移動のみならず、メタフォリカルには、生活習慣をこえ、文化をわたり、歴史をこえていくあらゆる自己超克の営みを意味する。

和辻が人間の空間性に焦点をあて、そこでの「交通」や「通信」を論ずる際に、しかし、このような「旅」の重要性は顕在化されない。⁽⁵⁹⁾ 和辻がこの文脈で強調する「根源的空間」とは、個人であると共に社会である「人間」の「否定の否定」の運動を具体化する「主体のひろがり」のことであり、詰まるところ、人間を共同体として結び付ける紐帯に他ならない。そのような「主体的空間性」としての「交わり」や「便り」は、あくまで一つの共同体の内部に留まり、共同体を超えて未知で異質な風土に出合うという「旅」は、考察の圏外に留まる。⁽⁶⁰⁾

生涯にたった一度だけ日本という国と風土をこえて人間の可能性の全体への旅にでた和辻哲郎は、結局、日本という人倫的共同体を中心とする人間像に還帰してしまう。ここに、「旅」という形で顕在化する「風土」問題の究極の意義が彼の内で解消されてしまう事情が伺える。『故国の妻へ』が収める手紙は、外国における進取の気概よりむしろひたすら家族への思慕を語り続け、予定の滞欧すら切り上げて早々に帰国した和辻の内向きさを示している。また、後年『倫理学』（下）の風土論が、世界文明のより体系的な考察として「ステップ、アメリカ」を類型に加えながらも、現れと直観において風土を捉える鮮明な『風土』の論述形態を排除することで色褪せた姿しか現さないのもこのことと別ではなからう。⁽⁶¹⁾ 和辻の『風土』は、彼の鮮明な風土体験に基づくがゆえに、彼自身が展開しきれなかった大いな

る可能性と豊かさを孕んでいる。和辻における「旅」への依存と背反が、彼の風土論の魅力と限界とを物語るのである。

七、風土哲学の批判的展開へ

和辻が切り披いた風土論は、「私の在り方とは何か」の探究に如何なる貢献をなすのか。風土の様々な現れを呈示していく風土論は、我々がこれまで分析してきたように、この風土に出会う「私」に多層的な仕方で自己了解をもたらす。和辻『風土』の魅力は、生きた具体的印象において風土と出会う旅行者、「私」に定位していること、このような風土の現れを持つ「私」の把握であることにある。「旅」として自己の固有の風土を越えて様々な異質な風土を移動し体験する事が風土論の本質に属する以上、ここでの自己了解はダイナミックなものであり、そこで示されるのは、自己了解における私の可能性の総体なのである。風土は、相互浸透 (meinander) する文化や人々の生き方として、多元的、重層的に、この私において並在 (nacheinander) している。

他方で、和辻の風土論は、このようなダイナミズムを内含しながらも、それを「人間」の存在構造という形で固定化する傾向にあった。ここで問題なのは、彼の基礎理論の全体ではない。「人間」という存在を、風土において発見されるべき目標としてではなく、風土論の基礎として既に措定してしまっている構造に問題がある。風土が現れる基体 (主體) は風土においてその都度了解されるべきものであり、予め了解されている「人間存在」ではない。和辻は、人間の在り方を閉じた体系で扱うことにより、風土論の持つ超越の可能性を自ら殺してしまっているよう思われてならない。正にこの完結性、閉鎖性ゆえに、和辻人間学は、結局の所、「日本の人間」の在り方の域を出る事がなかったのである。

歴史的、風土的限定を背負う我々が人間を捉える仕方は、始めから客観的で超越的なものでは有り得ない。一つ一

つの現れを現れとして分析する限りにおいて、この現れを越えて別の視点へと自己を拡げる営みが、様々な風土の描図と、それを体験する私の可能性を明らかにするのである。和辻風土論の魅力であり、実は最も根本的な契機である「直観」や「体験」を風土論から外してしまう後年の傾向は、「現れとしての風土」の論究から、現れの基体（＝主体）たる自己を安易に外してしまうことに他ならず、「自己了解」を宙に浮かせてしまう。これは、風土を超えることなく、風土を殺す事なのであり、残るのは生きた基盤を欠いた図式的な類型論のみである。和辻が大切にした風土についての直観は、正に風土論そのものの存立基盤として、風土哲学の可能性を示しているのである。⁽⁶³⁾

註

- (1) オギュスタン・ベルクの「風土学」がその可能性の一端を示している。オギュスタン・ベルク、『風土の日本——自然と文化の通態——』（篠田勝英訳、一九八八年、筑摩書房）、『風土としての地球』（三宅京子訳、一九九四年、筑摩書房）参照。しかし、「自然と文化、主観と客観、集団と個人」の三つの対の乗り越えを、それら諸項の間の「通態」(Tendenz)において構想するベルクの「風土」論は、和辻による二元論の超克と基本的には別の試みと考えられる。
- (2) 『風土』については、一九三五年の刊行（岩波書店）後、一九四四年と一九四九年に「シナ」の部に改訂が加えられているが、本論文では一九六三年の第二五刷改版（岩波和辻哲郎全集第八巻に同じ頁づけで収録）に従った。
- (3) このような評価を典型的に示すのは、井上光貞による岩波文庫版『風土』解説（一九七九年）である。
- (4) 大著『倫理学』は、戦前戦中戦後にわたり、上巻（一九三七年）中巻（一九四二年）下巻（一九四九年）の三分冊で岩波書店から刊行された。その後、上・中巻がまとめて「上」となり、改版「上・下」として刊行された（一九六五年）。岩波全集版第十・十一巻はこの改版と同じ頁づけである。戦後出版された『倫理学』（下）では、「第四章、人間存在の歴史的風土的構造」として風土性の問題が考察の中心をなし、『風土』での考察が言及され、補足されている。
- (5) 安倍能成、「豊富なる独創」和辻哲郎教授の『風土』を讀みて（昭和一〇・一一・八。生松敬三、「和辻風土論の諸問題」、『理想』一九七一年一月号、二〇頁参照）。
- (6) 例えば、オギュスタン・ベルク、『風土の日本——自然と文化の通態——』（一九八八年）、四四～四七頁を参照。ベルクは、また、和

辻が「風土決定論」に陥っている原因を、問題」と結び付ける。「すると先に指摘したような決定論的誤謬はどのように説明されるのだろうか。すなわちそれは、対象とした外国に関する和辻の歴史的・地理的な知識が限られていたために、日本以外の風土においては、問題となる主体（集团的主体、要するに社会）を過小評価し、さらには全面的に無視してしまったからである。それらの風土に関する限り、和辻の視点は風土学的であることをやめ、主観的なものでしかなくなってしまう。そして風土性を分析する代わりに、個人的な印象を吐露しているだけなのだ」（和辻と環境決定論（篠田勝英訳）、岩波和辻哲郎全集、月報八（一九八九年）、四頁）。

(7) オグユスタン・ベルクは、和辻の具体的論述の多くが因果的というよりアナジカルであることを指摘しており（『風土の日本——自然と文化の通観——』、四四〇五二頁、及び、「和辻と環境決定論」、三頁）、今後このような視点からの検討も必要であろう。

(8) 『風土』、七頁。

(9) 前掲書、一三頁。

(10) 高島善哉、「風土理論展開のために」（一七七）（『一橋新聞』昭和四一年一（六月）の問題提起以来、「第一の自然」としての自然そのものに対して、和辻にとっての風土は「第二の自然」であると論じられ、批判の要点となっている（井上光貞、岩波文庫版解説、二九六―二九七頁）。しかし、このような理解が和辻の意図を根本的に損なうことは、後に論ずる。

(11) 『風土』、二二―二三頁（但し、傍点は原著者のもの。以下同様）。

(12) 前掲書、一二四頁。

(13) 前掲書、一〇二頁。和辻は後年、『倫理学』（上）「第二章、人間存在の空間的・時間的構造」で西洋近世哲学における空間論を概観し、そこに「主体のひろがり」としての「空間」把握の欠如を指摘している（一七五―一八九頁）。和辻の風土論は、広く西洋近代批判の意味をもつ。

(14) 風土論が最初から人間論の枠組み（昭和五年頃から発展）の中で構想されたものでないことは、『風土』の成立事情、及び、第一章の初出にあたる『思想』（昭和四年四月号）の論文との異同が明らかにしてくれる（註30、及び、米谷匡史、岩波全集別巻一「解説」（一九九二年）、四八四―四八六頁参照）。この成立事情は、和辻風土論への批判においても重要となる（生松論文（註5）、一八頁以下参照）。

(15) 谷川徹三、『風土』「解説」（一九六三年）、二四九―二五〇頁、湯浅泰雄、岩波全集別巻一「解説」（一九九二年）、四七四―四七七頁、米谷匡史解説（前註）、四八一―四八三頁、子安宣邦、『岩波哲学・思想事典』（一九九八年）、一三五八―一三五九頁参照。尚、この講義の草稿は岩波全集別巻一（一九九二年）に抄録されているが、風土の具体的考察に結実する部分は未収である。その

部分の重要性は、和辻が草稿の前文で、「自分はこの考察を、自分の内に於て問題が生れ動いたまゝの経路に於て展開して見たいと思ふ」と語り、その第一部が「問題発生地の地盤としての自分の体験。旅行中のさまざまな印象」を論じたことから明らかである。講義の大半はこの構想第一部に当てられ、『風土』第二章に結実した。

(16) 『風土』、一二頁。

(17) 『故国の妻へ』(一九六五年、角川書店)、七〇頁。

(18) 前掲書、四四頁。

(19) 前掲書、四四〇四五頁。

(20) 前掲書、二四頁。

(21) 『風土』、一六〇一七八頁。この箇所は、以下第五節で取り上げる。

(22) 前掲書、二四〇二五頁。

(23) 『故国の妻へ』、三三頁。

(24) 『風土』、四二頁。

(25) 例えば、出隆の逸話(『出隆自伝』、『出隆著作集七』(一九六三年、勁草書房)、三二五三三六頁)で有名な、「ヨーロッパでは風が少ないので、煙がまっすぐのぼる」といった一般化(『風土』、一〇六一〇七頁参照)は、オランダやイギリスを考慮すれば、あまりに的外れなことは明らかである。

(26) 谷川解説(註15)、一四三一二四五頁、及び、谷川徹三「イデエを見る眼」(角川版昭和文学全集『和辻哲郎集』月報、一九五四年。湯浅泰雄編『人と思想、和辻哲郎』(一九七三年、三一書房)に再録)。他に、「天才的な詩人的直観」(井上岩波文庫版解説(註3)、二九七頁)などが常套句となっている。

(27) 湯浅泰雄、『和辻哲郎 近代日本哲学の運命』(一九八一年、ミネルヴァ書房。一九九五年、ちくま学芸文庫)、一四四一四五頁(ちくま学芸文庫の頁づけによる)。

(28) 和辻空間論の「直観」という手法に光を当てたものとして、坂部恵、『和辻哲郎』(一九八六年、岩波書店)、第三章がある。坂部はバシュールルの「深層の空間感覚」やメルローポンティの「幼児の空間体験」との共鳴の中に、和辻風土論の魅力を位置付けようと試みている。

(29) 高島論文(註10)の唯物論からの和辻風土論批判は、解釈学的現象学の枠組みに「自然の人間化」という根本問題を見る。また、生松論文(註5、一八頁)は、この理論枠組みについて、「直観」から切り離し可能であるとした上で、否定的な評価を下している。

(30) 「人間」存在の構造に即した「風土」理解は、特に「第一章、二、人間存在の風土的規定」において展開される。この「第一章」の初出にあたる『思想』（昭和四年四月号）の論文では、風土の現象の「共同性」は論じられておらず、風土や道具への「かかわり」に関する議論で、「我々」の公共性は次のようにまとめられる。「従って「世の中」の現象はすでに初めより我々の間のかゝりを含んでゐるのである。が問題が風土に関する限り、「共にある人間」の問題には深く立ち入る必要はないであらう」（『岩波全集別巻一、四〇一頁』）。また、『思想』論文の段階では、風土性と歴史性の相即という主要論点（『風土』、一五〇―一七頁）も同様に欠落している。昭和四年から一〇年への変化は、風土論が「人間の学としての倫理学」という問題圏域に次第に深く内在化していく過程を示している。

(31) 『人間の学としての倫理学』（『岩波全集第九巻』、二八―三四頁での「存在」という語の分析を参照）。

(32) 『風土』、一八―一九、二〇、二一―二二頁も参照。

(33) この点を最も簡潔かつ鮮やかに提示するのは、『風土』「序言」巻頭の一節である。

(34) 現れには、精確には、二つの定式がある。「何か（X）が現れる」、又は、「何か（X）が何か（Y）である、と現れる」で、前者では「もの」が、後者では「こと（命題）」が現れの対象となる。「寒さを感じる」は、この両者にまたがる例といえる。

(35) 「寒さを感じる」という「現れ」の例は、哲学史において伝統的なものであり、相対主義者によっても用いられる。古代ギリシアのプロタゴラスは、「人間は万物の尺度である。あるものについては、あるということの。ないものについては、ないということの」（『ディールズ・クラント編、『ソクラテス以前哲学者断片集』、断片B1）と主張したが、その例として、「或る人に寒く現れれば（感ずれば）、寒い（のである）」という命題が用いられる。現れはそれが現れる基体に応じて多様であるが、プロタゴラス説は「感覚＝現れ」を「実在」として捉えることで、こういった個人や社会に対する相対性を擁護するのである（プラトン、『テアイテトス』一五二A―C）。

(36) 以下の論述は、『風土』、二六―二八頁。

(37) 以下の論述は、前掲書、四六―四七頁。

(38) 岩波全集別巻一、四八三頁（解説中の引用）。

(39) 『風土』第三章、モンスーンの風土の特殊形態、二、日本。但し、そこでの日本論は、「イ、台風の性格」が昭和七年四月の岩波講座『教育科学』『国民道徳論』の一部、また「ロ、日本の珍しさ」が昭和四年四月の『改造』初出であり、主に『思想』に掲載された「風土」の他の章とは成立事情がやや異なる。また、和辻の議論が、湯浅前掲書（註27、一五七―一六三頁）が危惧するように日本の風土を特別視するものではなく、あくまでモンスーンの風土の「受容性、忍従性」の一特種として包摂して扱っている

ことを、ここで確認しておきたい。

- (40) 『風土』、一五六～一五七頁。他国土の経験、即ち、「超国家的場面」が風土性を自覚させるという議論は、他に『倫理学』(下)、一九一～一二二頁、一三六、一六〇頁参照。
- (41) 『風土』、一二三頁。
- (42) 前掲書、六五頁。
- (43) 和辻自身はヘーゲル的な世界史を厳しく批判している(前掲書、一三三～一三三頁)。ヨーロッパ中心主義については、他に一七四～一七五頁参照。
- (44) ここでヘルダーへの積極的評価が生かされている(前掲書、二三〇頁参照)。尚、和辻のヘルダー解釈については、小田部胤久「和辻哲郎のヘルダー解釈について」、岩波和辻哲郎全集、月報九(一九九〇年)、五～八頁、及び、坂部恵、『和辻哲郎』(註28)、一二八～一二九頁参照。
- (45) 坂部前掲書、一〇〇頁。
- (46) M・メルローポンティ、「幼児の対人関係」、滝浦静雄・木田元訳、『眼と精神』(一九六六年、みすず書房)、一八三頁。この記述を和辻の方法に結び付けたのも、坂部前掲書の卓見である。
- (47) 『倫理学』(下)、一二二頁では「多様性を統御すべき統一^{unified}的な視点」として「国家の自覚」が語られ、一五七～一六〇頁では「一の全体」としての「国土」が論じられる。
- (48) 『風土』、二三頁、及び、ヘルダーの「全体直観」への積極的評価(一二二頁)を参照。
- (49) 前掲書、四五～四六頁。尚、坂部は、この引用部を「個に発しつつ内側から外なるもの、他なるものの理解にいたる道程についての和辻の透徹した方法的自覚の表明」と評している(『和辻哲郎』、一三二頁)。「説明」に対する「理解」とは、坂部が、和辻の「直観」の方法を広い哲学的文脈において位置づける際の術語である。
- (50) 例えば、沙漠において生れたキリスト教が、西欧において発展した歴史の考察(前掲書、五八～五九、六五、一一四～一一五、二〇一頁)参照。
- (51) 前掲書、一一九～一二〇頁。『倫理学』(下)、一九三～一九四頁も参照。
- (52) 『風土』、一一五～一二六頁。
- (53) 前掲書、一三頁(二〇一頁も参照)。
- (54) 前掲書、一三頁。

- (55) 前掲書、二二頁。
- (56) 前掲書、一二頁。
- (57) 前掲書、一九頁。
- (58) 前掲書、二二頁参照。
- (59) 『倫理学』(上)、一六二―一七五頁。
- (60) 前註の参照箇所では、共同体を超える交通(Ⅱ旅)への視点が極めて乏しい。世界への報道(一五五頁)や村の外へ通ずる「行人旅人等の見知らぬ人々が通る所」(二六九頁)が言及されるものの、結局考察は我々に身近な公共性、「世間」としての「国民」レベルに限定されてしまう。
- (61) 谷川解説(註15)、二四八頁、及び、生松論文(註5)、二二―二三頁参照。『倫理学』(下)「第四章、人間存在の歴史的風土的構造、第二節、人間存在の風土性」には、「私に風土がどう現れるか」の記述は一切含まれていない。
- (62) 和辻倫理学の方法への(必ずしも党派的ではない)批判として、戸坂潤、「日本倫理学と人間学」、「日本イデオロギー論」(一九三五年、岩波文庫として一九七七年再版)が今日なお有効であり、金子武蔵、「体系と方法」、「理想」一九六一年六月号、一―一九頁の内在的批判も重要である。
- (63) 本論文は、平成九―一〇年度「九州大学教育研究プログラム・研究拠点形成プロジェクト」(P&P)「空間・概念による人文・社会科学の方法論的統合」(呼称「空間プロジェクト」、研究代表、納富信留)による研究成果の一部である。
草稿段階で高橋雅人氏より貴重なコメントをいただき、本論考が主題とする「私(単数形)の自己了解」という問題が、果して「私―我々」の二重構造を持つ和辻思想に合致するかとの設問を投げかけられた。基本的には、私が第一節で立てた問題意識にひきつけた和辻解釈とご理解願いたい。