

和辻風土論の再検討—地理学の視点から—
Reconsideration of Watsuji Tetsuro's *Fudo Theory* (風土論)
from the Viewpoint of Geography

高野 宏

I はじめに

近年、哲学・倫理学の分野において、和辻哲郎に対する回顧や再評価の動きが盛んである。そこでは、和辻が長年をかけて提示した倫理学（以下、「和辻倫理学」）や、そこにおける諸概念（空、法、国家等）に対する再検討を中心として、彼自身のライフコースや時局との関わりまでを含んだ広範な議論が展開されている。2001年以降、和辻を主題として著された著書は、津田（2001）、市倉（2005）、リーダーバツハ（2006）、宮川（2008）等が挙げられる。

それでは、今日の和辻や和辻倫理学に対する回顧・再評価の動向は、何に起因しているのだろうか。たとえば、佐藤（1999）は、以下のように述べている。

「和辻の死去時、すなわち一九六〇年の時よりは今日の方が、和辻の思想およびその多彩な業績の積極的意味が語りやすくなっていると言えるのではないか…。一九六〇年当時の日本の思想状況、それは、…左翼陣営と…自由主義陣営との間での、さらにそれのみならず、マルクス主義内部での…イデオロギー対立の時代であるとともに、実存主義の隆盛の時代…、理論実証主義の哲学が…登場した時代でもあった。そのなかで和辻の思想は、…いかにも生温く、時代遅れの観を呈していたように思われる。その『倫理学』も歴史的著作も、…公然たる天皇制擁護の姿勢に示されるような政治的保守性という理由から無視され、さらには、唯物史観の意味での「社会科学」の立場から否定的に評価された。…しかし、今日、イデオロギーの終焉が語られ、近代の価値が「ポストモダン」の立場から問い直されている思想状況にあって、様相は一変してきたというべきではないだろうか。（佐藤 1999: i - ii）」

つまり、「近代」における政治的言説の構図が崩壊ないし相対化したこと、それに伴って、従来の和辻研究を取り巻いていた思想史的状况が転換したことが要因として指摘されている。

さて、こうした和辻哲郎に対する再評価の動きは、決して中心的な議題ではないにせよ、地理学においても見受けられる。周知のごとく、和辻は『風土—人間学的考察—』（1935、以下『風土』）において、モンスーン・沙漠・牧場からなる風土類型論を展開した。それは、「自然 - 人間」関係、とりわけ風土を主要なテーマとする地理学の著書・論文において繰り返し言及され、批評が加えられてきた。一例を示すと、千葉（1979）で主張された「科学的風土論」は、『風土』を中心に展開された和辻の風土に対する考察（以下、和辻風土論）の批判的検討のうえに成り立っている。

しかし、山口（2007）によれば、「（1940～1960年代にかけて）飯塚（浩二）が和辻風土論を環境決定論だと繰り返し論断したため、和辻風土論は地理学内部においてすら敬遠され、本格的に検討され

る機会が失われてしまった（山口 2007: 35、括弧内は筆者）」とされている。確かに、地理学の著作には、和辻風土論（とくに『風土』）に対する記述・批評が多数見られる一方で、その理論的な側面について詳細な検討を加えているものが、ほとんど存在していない。従って、同論文が主張するように、和辻風土論を単なる環境決定論、ないしは過去の著作物として等閑視するのではなく、豊かな地理哲学・地理思想を内包する可能性のあるものとして対象化し、今日的意義を探ることが課題となる。なお、1980年代以降、A.ベルクが和辻風土論における風土性を再解釈し、西洋哲学の成果を踏まえることで、独自の「風土学」を展開している（ベルク 1988, 2002など）。これらの諸成果は、和辻風土論再検討の意義、ならびに展開の可能性を示す十分な証左である。

本稿の目的は、以上の問題意識に基づき、和辻風土論を地理学の立場から再検討することである。従って、それは哲学や倫理学からなされるものとは趣を異にしている。さらには、筆者の理解力のなさに起因する誤解もあろう。先学諸賢の方々のご批正を乞う次第である。

本稿の構成としては、第Ⅱ章において和辻哲郎の経歴について簡単に述べる。第Ⅲ章では、和辻風土論として最も有名な『風土』の意図や、同書で展開された風土類型論をみていく。続く第Ⅳ章・第Ⅴ章にて『人間の学としての倫理学』・『倫理学』の記述に検討を加え、和辻風土論の理論を抽出する。和辻風土論の再検討という目的から、本稿の重心は具体的な第Ⅲ章よりも、第Ⅳ章・第Ⅴ章に置きたい。そして、以上の結果を踏まえうえて、和辻風土論の地理学における今日的意義、風土研究上の問題点について言及する（第Ⅵ章）。なお、本稿で用いる原資料（底本）として、『風土』（ワイド版岩波文庫、1991年版）、『人間の学としての倫理学』（岩波全書、1934年版）、『倫理学』（上・下の全2巻構成、1965年版）の合計4冊を用いる¹⁾。

Ⅱ 和辻哲郎の経歴

本章では、和辻風土論に対する検討作業に先立って、彼自身の経歴を簡単に述べる。それによって、本稿で原資料として扱う書物の成り立ちを理解できる。

和辻哲郎は、1889（明治22）年、兵庫県神崎郡砥堀村仁豊野（現・姫路市）に、医師・和辻瑞太郎の二男として生れた。1901（明治34）年に県立姫路中学校に進学。第一高等学校入学に際して上京するまでは、同地に両親とともに住んだ。幼少期から西洋の文物に対する憧れが強かったとみえて、中学時代にはバイロンやテニソン等、19世紀のロマン派詩人たちの作品に親しんでいる。また、夏目漱石の作品も熱心に読んでいるが、それは「新婦朝者夏目漱石」に「何かの期待をかけていた」というのが、そもそもの切っ掛けであった（和辻 1963: 312、傍点は筆者）。

1906（明治39）年、17歳で第一高等学校に入学。その三年後には、東京帝国大学文科大学哲学科に進学した。東京帝国大学卒業後は、高瀬照と結婚、同大学大学院に進学する（1912年）。『ニイチェ研究』（1913）、『ゼエレン・キエルケゴオル』（1915）を立て続けに出版し、日本の思想界に実存主義哲学を「驚異的に早い段階で」（佐藤 1999: ii）紹介した。かかる先見性の背後には、幼少期から培われ

た西洋の文物に対する憧れが深く関与していよう。

30代に入ると和辻は、まず東洋大学教授となり(1920年)、法政大学教授の併任(1922年)を経て、京都帝国大学講師(のちに助教授・教授)に着任している(1925年)。この頃から彼は、美術史などの文化史、とりわけ日本文化史に対して強い関心を示す。事実、京都帝国大学への着任は、西田幾多郎の強い要請を幾度か断った末、「広く文化史に対する講義が許され」たことから実現したものであった(市倉 2005: 7)。『古寺巡礼』(1919)や『日本精神史研究』(1926)は、そうした関心のもとに著され、研究の過程で和辻の思想には一つの転換がもたらされた。宮川(2008)によれば、その起点となったのは、『日本精神史研究』に所収された「沙門道元」(1920-1923)であり、和辻は「[我]を抜き去る一貫性」の「上で緻密に発展した一大哲学体系」、「西洋近代哲学に拮抗し、あるいはそれを凌駕する…哲学体系」を仏教思想のなかに「発見」した(宮川 2008: 90)。

以上の文化史(仏教思想)に対する関心の高まりが和辻の第一の転機だとすれば、1927~1928(昭和2~3)年のドイツ留学は、第二の転機となるものであった。それは、東京帝国大学転任(1934年、45歳)ののちに著わされた『風土』の「序言」に記されている。

「自分が風土性の問題を考えはじめたのは、一九二七年の初夏、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。人の存在の構造を時間性として把捉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。…このような問題が自分に現われて来たのは、時間性の綿密な分析に首を突っ込んだ自分がちょうどさまざまな風土の印象に心を充たされていたためであったかも知れぬ。」(風:4、下線は筆者)

すなわち、留学経験がハイデッガーの『有と時間』に空間性に対する考察の欠如を見出させ、風土論を展開する機縁を与えた。『風土』をすぐれた日本人論としてみる立場からすれば、留学経験が彼のなかの日本文化を相対化し、世界諸文化のなかに位置付ける動機を形成したのかも知れない。いずれにせよ、①西洋哲学とは異質な哲学体系の探究だけでなく、②人間の存在構造としての空間性(=風土性)の探究という新たな問題系が、ここに出現したのである。

そして、上記二つの問題系は、戦中・戦後を通じて著された『倫理学』(上・中・下巻、1939-1949)において結合される。『倫理学』は和辻の主著と目されるものである。まず、上巻と中巻(1965年版では上巻に該当)では、主に『人間の学としての倫理学』(1934)で模索された人間存在の議論(仏教思想に基づいた哲学体系)が一層深められ、和辻倫理学を形成する理論が詳細に記述されている。それに対して、下巻では、かかる議論を土台として『風土』で展開された風土類型論(モンスーン・沙漠・草原の三類型)が、アメリカ・ステップの二類型を加えて刷新されている。両者の関係を端的に表現すれば、「上・中巻=理論、下巻=具体事例」ということになる。

1949(昭和24)年3月、ちょうど『倫理学』下巻が刊行された年の春、和辻は停年(60歳)を迎え、15年間勤務した東京大学を退官する。以後は、当時学習院長であった安倍能成の誘いも断って教壇に

は立たず、午前中は一切の面会を謝絶してまで、自宅の書齋にて執筆活動にいそしんだ。こうした生活のなかから、晩年の『鎖国』（1950）や『日本倫理思想史』（1952）など、日本文化を見つめ直す著作群が生み出されていった。しかし、「自宅での心身を労する執筆生活」が影響してか（吉沢 2006: 18）、1960（昭和35）年に心筋梗塞でこの世を去っている。享年71歳であった。

Ⅲ 『風土』の意図と風土類型論

本章では、和辻風土論の理論に注目するまえに、一般的に和辻風土論を代表的する著作とされる『風土』の内容、すなわち同書に込められた意図、ならびに各風土の記述について整理する。この作業を通じて、和辻風土論に対してある疑問が浮かぶことになる。

（1）『風土』に込められた意図

『風土』の大半は、類型化されたそれぞれの風土に対する具体的な記述によって占められ、理論的な説明は冒頭のごくわずかである（原資料では28頁）。それゆえ、同書の記述だけで和辻風土論の理論的構造を詳しく知ることは困難である。しかし、和辻が風土類型論を展開した意図は十分に読み取ることができる。幾つか関連する箇所を引用してみよう。

- ①「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。」（風：9）
- ②「我々にとって問題となるのは日常直接の事実としての風土が果たしてそのまま自然現象と見られてよいかということである。自然科学がそれらを自然現象として取り扱うことは…当然のことであるが、しかし現象そのものが根源的に自然科学の対象であるか否かは別問題である。」（風：9-10、下線は筆者）
- ③「（現代の趨勢は）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。人間は単に自然環境に規定されるのみではない、逆に人間が風土に働きかけてそれを変化する、などと説かれるのは、皆この立場にほかならない。それはまだ真に風土の現象を見していないのである。」（風：17、下線は筆者）
- ④「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。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。」（風：3）
- ⑤「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。…我々は先祖以来の永い間の了解の蓄積を我々のものとしているのである。」（風：15）

これらから、和辻が『風土』で対象とする風土とは、一義的には「ある土地の気候、気象、地質、地味、地形、景観などの総称」として定義されるが（①）、自然科学の立場から捉えられるような、人間存在と切り離されて存在（外在）する「自然現象」ではないことが分かる（②）。それは「人間存在の構造契機」というごとく、個人や人間集団の自己了解や自己形成と不可分の関係にあるはずのものであった（④・⑤）。それゆえ、「自然現象」として風土を捉え、それと対置される人間活動との相互関係を説こうとする近年の方法論では、「真に風土の現象を見」ることはできないとされている（③）。すなわち、和辻が『風土』で意図したことは、個人や人間集団を取り巻いている空間を、彼らの自己了

解・自己形成の在り方（あるいは、それらの歴史的な蓄積物〔⑤〕）として捉え直し、世界各地での実例を示しながら、存在論的にアプローチすることであったといえる。

（2）風土の3類型

『風土』に実例として登場する地域は、(i) インド・南洋、(ii) エジプト・アラビア半島、(iii) 南ヨーロッパ（ギリシア・ローマ）、(iv) 北ヨーロッパ（イギリス・フランス・ドイツ）、(v) 中国、(vi) 日本の5つである。そのうち、(i) はモンスーンの風土、(ii) は沙漠的風土、(iii) は牧場の風土の典型とみなされる。さらに、中国と日本はモンスーンの風土の、北ヨーロッパは牧場の風土の特殊の形態として、それぞれ理解されている。

以上の枠組みで議論が展開されるが、『風土』の読者において最も印象に残るであろうことは、これらの地域＝風土では、自然・人間・文化の三者に密接な関連性が指摘されることである。ここでは、モンスーンの風土と牧場の風土に対象を絞り、両者を対照的に紹介してみよう。

まず、モンスーンの風土と牧場の風土とは、自然の在り方が全く異なる。前者で注目されたのは、「夏の季節風であり、熱帯の大洋から陸に吹く風」、とりわけ、そこに見られる「暑熱と湿気との結合」であった（風：29）。また、南洋にみられる気候の単調さ（風：33）²⁾、ならびに動植物の生命力（繁殖力）の豊かさも、「力の横溢の単調さ」（風：34）として注目されている。それに対して、後者における自然の特徴は、従順や明朗、合理的といった言葉で説明された。第一の「従順」は、地中海の夏の乾燥によって自然（雑草）の繁殖力が抑制された結果である（風：84-88）。第二の「明朗」も夏の乾燥に由来する。和辻によれば、空気が湿気を含まないことで「覆うものなき明るさ」が生れ（風：97）、「雲の色、山の色、土の色というごときものが実に鮮明に、…表れてくる」（風：94）。第三の「合理的」は、高緯度地方ゆえの降水量の少なさと、風雨のおとなしさによる。すなわち、地中海沿岸での降雨は「静かに大地を湿す」のみであり、風も一般的には弱い。それゆえ、偏形樹が稀であるなど、「自然は合理的な姿に己れを現わして来る」のである（風：92）。

次いで、このような各風土における自然の違いは、そこに住む人間の性格にも影響を及ぼす。暑熱・湿気の特徴とするモンスーンの自然は、時として大雨・暴風・洪水など、「人間をして対抗を断念させるほどに巨大な力」となって猛威をふるう（風：31）。しかし、一方では、その暑熱・湿気が豊かな生命力の源となり、自然は多大な恩恵をもたらす人間活動のゆりかごにもなる。こうした厳しさ・優しさの二面から、インドや南洋では「自然への対抗」が呼びさまされず、意志の弛緩、忍従的・受容的な性格を特徴とする人間が形成された（風：29-31）。また、自然の「力の横溢」・「単調さ」という特徴も、人間において「感情の横溢（インドでは感受性の敏活）」、「激情に燃えて常に興奮している人の単調さ」として出現した（風：34、36）。これに対して、牧場の風土の項目では、モンスーンの風土におけるそれとは全く異なった人間形成の在り方が説かれる。

「自然が従順であることは…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究せしめるのである。(風: 92、下線は筆者)

かくして、南ヨーロッパの人間は合理的になり、歴史的には科学革命を成し遂げたのである(風: 92)。さらに、明朗な自然の中にあっては、「見えざるもの」「神秘的なもの」「非合理的なるもの」を求めるといふ傾向が強まらな」かったともされる(風: 97)。『風土』では、いずれの風土の記述にしても、自然と人間との関係は、直接的な因果関係(「自然がAだから、人間はBになる」)、ないし、隠喩の関係(「自然がAであるように、人間もまたBである」)で結ばれている。

最後に、かかる方向性をもった人間が作り出す文化も、自然の様態を間接的に反映するものとして描かれている。たとえば、インドの場合、文芸作品にしろ、「彫刻にしろ、絵画にしろ、建築にしろ、細部の驚くべき豊富さに比べて構図の統一はきわめて弱く」、「明白さを欠」き、「形象の横溢」に対する陶醉を特徴とする(風: 42-43)。それは、モンスーンの風土に生きる人間の性格(意志の弛緩、感情の横溢、感受性の敏活)を直接的に反映するものとみなされており、それゆえ、牧場の風土において生み出される文化とは異なる特徴を多く含んでいる。ギリシアやローマの人間は、明朗で合理的な自然を眺めるなかで、彫刻や建築も「内なるものをことごとく露わにせる」「明朗なる「形」や「幾何学的な比例」を備えたものとして生み出したのである(風: 107, 110-111)。

(3) 『風土』における矛盾

前節では、『風土』で展開された風土類型論について簡単に紹介したが、それを本章・第1節で述べた同書の意図と対比してみると、一つの矛盾点が浮かんでくる。

すでにみたように、『風土』の冒頭において和辻は、風土を自然環境として人間存在から切り離してしまうこと、また、切り離された両者の相互関係として風土論を説いてしまうことを強く非難していた。彼において風土とは、人間や人間集団の自己了解・自己形成の在り方というごとく、主体的・実践的なもの、存在論的なものであった。しかしながら、『風土』の本文にあたる風土類型論をみると、世界各地にみられる人間・人間集団の性格の違いや、その文化の違いが、彼らを取り巻く気候を中心とした自然環境の相違から、環境決定論的に説明されているようにしか思われぬ。いうまでもなく、こうしたアプローチは、和辻自身が非難していた、風土を自然環境として捉え、それを人間存在と分離・対置する二元論的な視点によって可能になるのである。

事実、数名の地理学者は、この『風土』にみられる矛盾を問題とし、和辻風土論を強く批判した。たとえば、吉野正敏は「彼(和辻)は、…「(自然環境が人間を) どう規定するか」ということは論じていないが、底を流れる態度は、人間存在の状態を自然や社会を含めた環境で説明しているとしか受け取れない。…これ(モンスーン・沙漠・牧場)は単なる地域の呼び名で、かならずしも自然現象の内容を意味するものではない、と彼はいう。しかし、この点においてすでに考え方に無理があった」と述べる(吉野 1968: 333、括弧内は筆者)。また、飯塚浩二は、従来の文化論・環境論においては、「(気候→住民の気質あるいは性格→文化)」という方向に特異性の追求」を行い、国民性や文化に対する自然の影響を「全く機械的にそして直接的に求め」ることが定型化していると指摘した(飯塚 1976: 183)。

そのうえで、和辻風土論も、そうした短絡的な文化論・環境論に類するもので、社会環境や「自然 - 人間」関係の歴史的側面を無視した皮相的な議論としている（飯塚 1975: 428; 飯塚 1976: 354, 185-186）。ちなみに、飯塚における「自然 - 人間」関係とは、労働を媒介とし、生産をめぐる技術や社会的組織の発達とともに変化する、歴史的かつ社会的・経済的なものであった。経済史の立場から人文地理学に接近した同氏ならではの反駁といえよう。

それでは、和辻風土論は、上に挙げた2名の地理学者が指摘するごとく、当初の目的とは裏腹に、単なる環境決定論に墮してしまっているのだろうか。皮相的な文化論・環境論として、いささかも今日の意義をもち合わせていないのだろうか。次章以下では、『人間の学としての倫理学』および『倫理学』の記述から、和辻風土論の理論を抽出する。その後、この問題を考察したい。

IV 和辻哲郎の人間観・社会観—和辻風土論の基礎—

和辻の風土類型論は、『倫理学』下巻において最終的にまとめられる。そして、『人間の学としての倫理学』で構想され、『倫理学』上・中巻（原資料では上巻）に結実した倫理思想は、かかる風土類型論に理論的根拠を提供している。和辻風土論の理論とは、彼の倫理思想そのものといえる。

本章以下では、この点をふまえ、『人間の学としての倫理学』と『倫理学』の記述を中心に和辻風土論の理論を分析する。また、その際には、「和辻哲郎の人間観・社会観」（本章）と「歴史・風土に対する認識と分析方法」（次章）の二つのテーマに分ち、前者では和辻風土論の基礎をなす問題について、後者では同理論の中核的な部分について述べる。

(1) 「間柄的存在」としての人間

a. 近代西洋哲学における人間観の否定 和辻哲郎による人間観の提示は、近代西洋哲学において発達した人間観（個人主義）を否定することから展開される。

周知のごとく、デカルトは『方法序説』（1636）において方法的懐疑を試みた。彼は、自らの哲学の基礎を構築するために、疑うことのできる一切のものを否定していった。他者の存在や肉体が感じる感覚などは、幻であったり、錯覚であったりする可能性があるので、哲学における真理とはなりえない。最終的に、「思惟するもの *res cogitans*」としての我（精神）のみが、唯一疑うことのできないものとして見いだされた。こうしたデカルトの考えは、以降「力強く近代哲学を支配した」（人：187）。「哲学の初めは自我である。問いは自我から出る。他我はそれにもとづいて「認識」せられるものに過ぎぬ。これが恐らく哲学的な常識となった」のである（人：187）。

こうしたデカルト（従って近代西洋哲学）の主張に対して、和辻は、①方法的懐疑における思考や主張が個人に由来しない言語によって媒介・展開されること（上：52）、②彼の哲学的な問い自体が「学問」という研究者が共有する場を前提になされていること（人：188-189）、という二点から反駁する。結果、和辻は孤立した個人という近代西洋哲学の主張を否定し、社会内存在としての人間像を強く主張する。「人は生まれるとともに一定の社会組織のなかに組み込まれるのであり、その限り他との

関係の中に立っている」(上: 252) 等は、彼の主張を端的に示している。

b. 「間柄」の主張 和辻が人間存在を捉える基礎概念として提示したのが「間柄」である。彼によれば、人間は孤立した個人として、自己の自由な認識や判断に基づいて行動しているわけではない。生得的に自我を獲得しているのでもない。個人の行動を律しているのは、それぞれの行為者が属している社会の行為規範であり、行為規範を踏まえた個々の行為者が形成する主体間の「実践的行為的連関」としての間柄である。この社会的行為において、人間は自我を獲得する。

たとえば、ある人は、ある社会において教師として生活している。この場合、社会は彼／彼女に教師としての地位（「資格」）を与え、一定の行為規範を課している。そして、彼／彼女は、この行為規範を踏まえて行動しつつ、特定の他者とのあいだに「教師－学生」という間柄を日々の実践において作り上げる。教師として生きる限りは、それを再構築し続けなくてはならない。なぜなら、社会をして彼／彼女に教師としての位置を与えているのは、この間柄にほかならないからである。こうした社会内部における間柄の形成・再構築の過程において、彼／彼女は他者に我を見いだすとともに、社会的人格（ペルソナ）としての自我を獲得する。

もちろん、如上のプロセスは、彼／彼女の他者に対する一方的な働きかけによって達成されるのではない。自己は他者においては他者であり、他者は他者においては自己である。かかる他者との関係性に依拠する主体同士の対峙において、間柄が成立する。和辻は、「我れの志向がすでに初めより相手によって規定され、また逆に相手の志向をも規定」する相互依存関係を間柄と定義している（上: 54）。また、「間柄的存在においては互いの意識は浸透し合っている」（上: 73）ともいう。

こうした視点からは、社会とは、構成員相互の実践的・双方向的な行為によって形成される間柄が無数に蓄積した結果であると同時に、かかる間柄の形成や間柄の形成・再構築を通じた自我（人格）形成の基盤でもあるということになる。特定の地位に付随する行為規範も、結局のところは、間柄の総体たる社会が社会内存在たる各人に対して課すものとみなされよう。

（2）個人と社会の関係

a. 個人－社会の二重構造 しかしながら、このような和辻の主張は決して目新しいものではない。社会名目論に対する社会实在論（方法論的集合主義）の一種とみれば、古典的な主張ともいえる。実際、和辻も自身の主張に際して、次のようにアリストテレスの一節を引いている。

「（アリストテレスの）主張は、孤立人の立場を根本的に覆すような仕方で行なわれている。彼はいう、「ポリスは本性上家族及び個人よりも先である。なぜなら、全体は必然に部分よりも先だからである。…個人はポリスに対して全体に対する部分の関係に立っていることである。社会の内に生きることのできぬもの、あるいは自足せるがゆえに社会を必要とせぬものは、ポリスの成員ではなくして、神か獣である。」（人: 57）

こうした古典的な社会实在論における人間観と、和辻倫理学における人間観とを分かちポイントは、個人の独創性と社会の全体性との関係性の規定にある。すなわち、前者が社会の全体性を重視する立場から個人の独創性を否定してしまうのに対して、後者は個人の独創性を人間存在の欠くことのでき

ない契機として、社会の全体性と同等に位置づけているのである。

和辻によれば、人間は社会に対して常に従属しているわけではない。もちろん、社会は構成員の行為に対して一定の強制力をもっている。しかし、その一方で構成員は、この社会の強制力に対して常に「背く」可能性を有している。「個人は有機体の細胞、機械の歯車のごとく、単純に全体へ服従」しているのではない。「たとい極端な抑制の下に一切の背反が弾圧せられたとしても、その弾圧の力の強さはちょうど個人の自覚の力の強さを反映している」と、和辻はいう（上: 297）。

かかる考察ののちに提唱されるのが、社会と個人とを人間存在の二様態として捉える見方である。すなわち、特定の社会で生活するある人の認識や行為が、その社会の目ざす方向性（価値基準・行為規範）と一致している場合、彼／彼女らは人間の共同態として社会そのものとなる。そこでは、個人の自発性や独創性を示す人間の私的人格は否定され、構成員である彼と我とは完全に合一する。反対に、彼／彼女らは、社会の価値基準・行為規範から逸脱して行動することも可能である。この場合、彼／彼女らは社会の公共性（全体性）を破壊し、私的存在（個人）としてそこから背き出ることになる。こうした社会と個人との表裏一体の構図は、人間存在における「個人的社会的二重構造」（下: 5）、「二重性格の弁証法的統一」（上: 17）などと表現されている。

なお、和辻は私的人格の否定（社会への合一）を「善」と呼び、公共性の破壊（個人としての自己把持）を「悪」と呼んでいる。しかし、彼は後者を滅すべき悪だとは位置づけていない。

「独立化の運動はその背反的な性格においてはあらゆる悪の根源で…あるが、背反さえなし得ずして停滞する人間存在は、また還帰もなし得ぬ。すなわち悪に堪え得ぬ者は善をも実現し得ない。独立化の運動を停止して共同性の中に眠るのは、畢竟人間存在の自覚の本質の喪失であり、従っていわゆる「畜群」への顛落である。」（上: 143）

このように、和辻倫理学において人間とは、社会において他者と主体的・実践的に関わり間柄を形成する過程で、公共性の実現を生活上の目標としつつも、現実には「個人（悪）－社会（善）」の二極を行き来する存在として描かれる。社会での完全なる公共性は、この動態により実現されない。

b. 社会における入れ子構造 以上の観点に立ち、和辻は諸個人の共同によって実現されるべき公共性のことを「人倫」と称し、そこに至るための道筋を「倫理」と称している。さらに、公共性を実現するための組織という意味合いを込めて、社会のことを「人倫的組織」と呼んでいる。本章の最後に、この人倫的組織たる社会の構造について、彼の主張を整理する。

和辻は、現実の社会を観察すると、その内部には「共同存在の実現段階」（上: 334）に応じてさまざまな段階の人倫的組織が確認されるとする。『倫理学』では、家族・親族・地縁共同体・経済的組織・文化共同体・国家が具体的に検討されており、それらを成立させる結合原理や、そこで実現されるべき人倫がそれぞれに示されている。規模の小さいものから順にみていこう。

まず、家族とは、いわゆる「家の族」として「日常生活の衣食住をともにする」ための組織（上: 430）である。そこには、さらに三つの関係性（人倫的組織）が含まれる。第一は、一組の男女からな

る夫婦関係（「二人共同体」）である。それは「ただひとりの相手以外のあらゆる他の人の参与を拒む」（上: 335）ことで成立し、「徹底的な相互参与」（上: 374）が目指される³⁾。第二は、子の誕生によって生じる親子関係（「三人共同体」）である。それは、夫婦関係を「子に媒介せられた…父と母との関係に」止揚する（上: 388）。親の子に対する「慈愛」と子の親に対する「孝」を通じての、世代間の共同存在の形成がこの関係での目標である（上: 397）。第三は、兄弟（姉妹）関係（「同胞共同体」）である。それは、父母に対する共通認識に媒介された「三人共同体の複合化による立体的な関係」（上: 404）であり、そこでは徹底的な相互参与・存在共同よりも、友愛の実現（控え目な態度によるかばい合い）が善行とされる（上: 408-409）。

これに対して、親族は家族を含み、家族を成立させる人倫的組織である。和辻の説明を引けば、「家族は…「家」によってその範囲を制限した。日常的な衣食住が家族的共同体の媒介となる。それに対して親族はいわばその制限を受くる場面となっている」（上: 436）。この親族における結合原理は、血縁関係よりむしろ、成員数の不確定な兄弟関係である。それは婚姻関係によって倍加する。結果、「同胞共同体」と同じく、友愛（家族間での相互扶助）が人倫となる（上: 442-443）。

そして、兄弟関係は比喩的な使用によって、家族や親族の範囲を超えることが可能である。その結果生み出された人倫的組織の一つが、土地・労働・技術の共有を媒介として生み出される地縁共同体である。そこでは、家族的愛から区別される「博愛」の実現が目指される。そのため、「「己れの子との間の特殊の愛の合一」というごとき、構成員の私的性格は、地縁共同体が活動する場面においては止揚されなくてはならない（上: 465）。各構成員が控え目にして、相手の個性を尊重することが、隣人としてなすべき道である⁴⁾。ただし、地縁共同体は交通によって範囲を制限される。徒歩・騎馬で一日に往復可能な範囲が、地縁共同体の可能的な広さである（上: 459）。

経済的組織と文化共同体は、地縁的組織が抱える範囲の制約を超えて広がる、兄弟関係に基づいた人倫的組織である。まず、前者の結合を媒介するのは経済活動である。商品を媒介とする広範囲における「相互奉仕」の実現、欲望の充足を通じての「人倫的合一」が経済的組織の最終的な目標である（上: 489）。そして、後者を媒介するものは言語である。共通の言語によって、人々は「相互了解性を表現する感覚的形象」（上: 533）をともにし、緊密な間柄の形成が可能になる。結果として、芸術・学問・宗教・道徳などが比較的広い範囲で共有される。ただし、その広がりには当該言語が通用する範囲、すなわち民族の分布によって制限される（上: 547-549）⁵⁾。

最後に取り上げられる人倫的組織は国家である。国家は、家族から文化共同体に至る全ての人倫的組織を内包する、最大規模の人倫的組織とみなされている⁶⁾。さらに、国家は「法」を通じて、それら下位の人倫的組織に対して国家内部における位置を与える。それゆえ、種々の行為規範は、諸個人の主体的・相互的な実践（間柄）によって形成される一面があるが、最終的には国家によって規定されている。これによって人々は国民として組織されるとともに、国家から与えられた自由（住居の自由・通信の自由等）を用い、各段階の人倫的組織において公共性を実現しようとする。

以上、『倫理学』における諸人倫的組織の記述についてみた。これにより、和辻の社会観で重要な点を示す。第一には、社会が「家族◦親族◦地縁共同体◦経済的組織・文化共同体◦国家」という人倫的組織の入れ子構造として捉えられていることである。この場合、下位の人倫的組織が上位のそれに対して私的性格をもつ。公共性の実現（私的性格の否定）が「善」であったから、和辻が提示する社会の方向性とは、下位の人倫的組織が次々と止揚されていくことである。第二には、国家が各段階の人倫的組織を統括する「人倫的組織の人倫的組織」（下：51）に位置づけられていることである。こうした観点に立てば、地縁共同体や文化共同体が国家と一致する場合を含め、国家が成立しない場合には社会が成立しない。さらにいえば、「国家レベルにおける「滅私」＝最大の公共性（善）の実現」という帰結ももたらされる（上：606-607）。これらの特徴をもつ和辻倫理学の社会観は、一義的には、和辻の全体主義的傾向を示すものとして、二義的には、和辻が生れ、思想を育むことになった「近代（国民国家成立期）」のエートスを反映したものとして理解できる（中島 2003）。

V 歴史・風土に対する認識と分析方法—和辻風土論の中核—

本章では、和辻倫理学における「人間存在の根本構造」の議論から始め、時間と空間（歴史と風土）の問題、風土に対するアプローチ等の、和辻風土論の中核をなす部分について考察する。

（1）人間存在の根本構造

和辻倫理学において、自我の根源は、主体的・実践的な間柄の形成に求められた。和辻は、こうした社会内存在としての人間を直接に指し示す言葉・概念として「存在」を挙げる。すなわち、「存在」とは、人が「自覚的に世の中にあること」であり、「その世の中にあることがただ実践的交渉においてのみ可能である点を強調すれば、…「人間の行為的連関」である」（人：40）。この意味において、人間は自らのうちに自己を規定する何ものも持ち合わせていない。彼／彼女は「私はAである」と述語によって規定されるほかに、その規定要因たる述語Aを他者との関係性のなかに、実践的交渉を通じて探し求めなければならない。これが「存在」としての人間の姿となる。

しかし、このように人間の外部規定性を主張することは、哲学的思考における起点を消失することになりかねない。なぜなら、自己が他者との関係において自己を見いだすということは、かかる自己と他者との弁別的差異を作り出す地盤、すなわち彼／彼女らを含み、その私的存在を超えた一定規模の社会（人倫的組織）が必要とされるからである。それは、個人的活動のレベルを超えて、さまざまな規模をもって展開するという人倫組織（前章第3節b）にもそれぞれ当てはまる。たとえば、家族の確立（自己認識）は、他の家族との弁別構造からなる親族や地縁共同体を要求する。地縁共同体の確立は、他の村との弁別構造からなる人倫的組織（国家など）を要求する。「人倫的組織の人倫的組織」とされた国家でも、それは変わらない。国家は他の国家との関係性のうちに自己認識を持ち、超国家的な活動の舞台（人類）を要求する。同様に続けていけば、人類は動物を、動物は生物を、生物は宇宙を、宇宙は宇宙以上の何ものかを要求することになる。要するに、哲学的思考の起点となり

得るものは、探究の過程で無限の彼方に遠ざからざるを得ないのである。

そこで、和辻が倫理学の起点として設定したのが、自らのうちに全てを含むことであらゆる弁別的差異の地盤となるとともに、自らは他者を必要としない絶対的な全体性である。それは公共性を目指す「善」の運動の消尽点でもある。それゆえ、この絶対的な全体性は、「有限相対の全体性を越えた…絶対的な差別の否定」として「絶対的否定性（絶対空）」と呼ばれる（上: 105）。

かかる絶対的否定性という起点を想定することで、和辻の倫理学は大きく転回する。それは、人間の立場に立った理論構築から、絶対的否定性の立場に立った理論構築への転回である。それによって、和辻が「人間存在の根本構造」と呼ぶものが主張される。

「個人は全体性の否定であるというまさにその理由によって、本質的には全体性にほかならぬ。そうすればこの否定はまた全体性の自覚である。従って否定において個人となると、そこにその個人を否定して全体性を実現する道が開かれる。個人の行為とは全体性の回復の運動である。否定は否定の否定に発展する。それが否定の運動なのである。ところで人間存在が根源的に否定の運動であるということは、人間存在の根源が否定そのもの、すなわち絶対的否定性であることにほかならない。個人も全体もその真相においては「空」であり、そうしてその空が絶対的全体性なのである。この根源からして、すなわち空が空するがゆえに、否定の運動として人間存在が展開する。否定の否定は絶対的全体性の自己還帰的な実現運動であり、そうしてそれがまさに人倫なのである。」（上: 26）

「全体の立場は、絶対的否定性の否定の否定、すなわち自己への還帰として成り立つ。しかしそれは個人が絶対者へ没入するというごとき神秘的な体験を意味するのではない。否定の否定としての個人の独立性の止揚は、必ず何らか人倫的な全体への帰属として行われるのであり、個人が没入するのは人倫的な全体である。ここでもそれは家族、友人、社会、国家などのいずれかであってもよい。」（上: 127）

つまり、絶対的否定性が自らを限定することで、個人としての人間が誕生する。その個人は自己の否定、すなわち私的性格の否定を通じて、自らの本源である絶対的否定性へと還っていかうとする。人間存在とは、かかる「否定の運動」である。家族・地縁共同体・国家などの人倫的組織は、こうした過程のうちに現われて来る「有限的全体」（上: 127）であり、生きた人間が絶対的否定性への還帰を実現する唯一の手段である。絶対的否定性への完全な還帰は、人間が他者とのあいだに間柄を作り得ない状態になった場合、すなわち社会的人間の死においてのみ実現せられる（上: 71、240）。この意味において、「善」とは、「個人がその根源へ呼ばれる声」に導かれる還帰運動であり（上: 317）、「悪」とは、社会への背反のみならず、「自己の根源への背反」である（上: 140）。

なお、以上のような全体性からの立論においては、個々の人間を形成する肉体に対する理解が問題となる。なぜなら、自然科学的な観点に立てば、肉体も精神と同じく、孤立した個人の先行性を支持する（絶対的否定性からの立論を否定する）地盤となり得るからである。ただし、ここでは和辻が現象学的還元を踏み越えて、肉体を含む、物の存在の独立性を完全に否定していることだけを指摘しておきたい。要するに、人間社会で「ある」と認識されなければ、物は存在しない。反対に、人間社会

で「ある」と認識されたものは、仮に想像上のものであったとしても存在する。物（肉体）の物理学的な側面は、人間の主体的・実践的な知識から引き出された抽象的な共同知に過ぎないのである⁷⁾。前章でみた、「間柄的存在においては互いの意識は浸透し合っている」（上: 73）といった自他不二の状態、人倫的組織の各段階における諸主体の合一も、これにおいて成り立つ。

（2）時間と空間、歴史と風土に対する認識

a. 時間と空間 上述の「人間存在の根本構造」に基づき、和辻は、時間と空間に独特の規定を与える。なお、歴史と風土の問題は、この時間・空間に対する議論から導き出される。

まず、西洋哲学の伝統において空間は、人間の存在如何に関わらず外側に存在するものであり、主体である人間が活動に際して知覚・認識する対象（「延長のあるもの *res extensa*」）である。それに対して、和辻は「空間は主体的な人間存在の場面において見いだされてくるのであって、逆に人間存在が空間において構成されるのではない」（上: 174）と主張する。これは、先の物の存在に対する見解と符合する。つまり、絶対的否定性の自己否定から多数の個人が生じる。この「多化せる主体」（上: 164）は相互に実践的な間柄を形成し、段階的に「有限的全体」を実現することで、絶対的否定性へ還帰しようとする。空間性は、このうちの間柄の形成と関係する。なぜなら、「多化せる主体」が間柄を形成するためには、主体間の隔たりを実現しようとする公共性の規模に応じて超えさせる、交通・通信・報道等の連絡手段が必要だからである。そこに「[人間]の行動における主体的なひろがり…一切の空間の根源としての人間存在の空間性」が発生する（上: 187）。

時間も空間と同じく、人間から独立したものとされる場合がある。しかし、和辻においては、これも「人間存在の根本構造」から出る。なぜなら、「人間の静動は、まさしく人間の交わりの時間的な展開」だからである（上: 189-190）。さらにいえば、「人間の交わり」は絶対的否定性への還帰（公共性の実現）であった。それゆえ、人間における時間の行き先は「すでにあらかじめ」決まっている。「自他不二において本来の全体性に「来る」ところの方向が未来であり、その全体性が本来の面目として人間存在の「本」である点においては過去であり、その本に来る動きが現前の自他対立として現される点においては現在」である（上: 198-199）。ちなみに、こうした時間と空間は相即不離である。人間を静的にみた場合には空間が、動的にみた場合には時間が現われる。

以上が、和辻による時間・空間に対する見解である。それらは、人間から独立して外部に存在しない。しかし、時間と空間は人間に関する普遍（抽象）であって、我々が日常生活で認識できる特殊（具体）ではないという。我々が認識できるのは歴史と風土である。理論が事例を通じてしか証明されないのと同じく、時間・空間という人間の普遍性は、歴史・風土という人間の特殊性によって現出するほかはないとされる。以下、これら歴史と風土について和辻の見解をみる。

b. 歴史 和辻は歴史を、過去に起こった無量無辺の出来事から取捨選択された時間性の自覚であり、現在から未来に向けて再構成され続ける一連の物語とみなす。それは、未来に向けて行われる、個人の行動を定型化する鑄型として創り出された共同知でもある（下: 42）。この点において、彼の歴史観

は構築主義的といえる。我々は他者（長老など）から歴史を教わることによって、自らの時間性を自覚するとともに、社会内存在として進むべき方向を知るのである。

このような性格を有する歴史の初めは、国家による記録であるという。もちろん、国家以前の人々も歴史に類似したものを形成したが、それらは単なる奇怪な出来事に対する驚嘆の念から出た神話的な形式であり、厳密に歴史（時間性の自覚）と呼びうるものではなかった（下: 28-29）。そして、歴史を出現させる嚆矢となったのは、超国家的な場面、すなわち国家間における自他関係の出現である。たとえば、「華と夷との区別が秦の万里長城において大げさな表現を得た後に、初めてシナの史書、司馬遷の『史記』がつくられた」（下: 35）といった具合である。このように、狭義の歴史とは、国家間の間柄形成によってもたらされた、国家自身による時間性の自覚である。

とはいえ、現実を見渡してみると、家族には家族の記録があり、地縁共同体にはムラとしての記録がある。それぞれの人倫的組織における過去の記録は、全てそれらの出自を説明するとともに、未来を指向している。ただし、こうした国家以外の主体による歴史は、個別的な時間性の自覚として、国家のそれから独立して存在するとはみなされていない。

「一人の人の行為は家族の立場で行なわれた場合と、公共体の立場で行なわれた場合とでは、その記録的価値を異にする。夫婦喧嘩は記録に値しないが、村会とか県会とかあるいは労働組合の集会とかでの喧嘩はおおやけに記録せられるであろう。しかしこのような記録も、一つの宗教団体における教義の解釈の争いとか、一つの学問の仲間における学説上の争いとかのごとき、文化共同体の立場での喧嘩の記録ほどには、歴史的意義を持つことができないであろう。なぜなら、その公共性の大きさははるかに異なっているからである。…かかる関係を明らかにしたのは人倫的組織の段階的秩序であった。今やこの秩序に従ってさまざまな出来事の歴史的意義の大小が定まってくる。」（下: 52、下線は筆者）」

この一節は、「人倫的組織の人倫的組織」たる国家が法の力によって各人倫的組織の位置を決定すると同様に、それぞれの歴史（時間性の自覚）に対しても重要な決定権を持つことを示している。和辻は、「歴史がはじまったときにはすでに多くの国家の対立があった」（下: 68）とする。すなわち、国家的秩序が成立していないならば、大小さまざまな歴史も形成されないのである⁸⁾。

c. 風土 和辻倫理学における空間とは、「多化せる主体」たる個人が交通・通信等によって間柄を形成する過程で生じた。とはいえ、この空間は普遍であり、抽象的な観念に留まっている。我々の実生活において空間性は、具体的かつ特殊的な内容を含んだ風土として自覚される。

この風土は、「いずれもが我れを中心とする環境的空間であって我れの立場に立つ限りこれを脱することができぬ」（上: 186）というごとき、人間活動との関連で存立する主体的・実践的な空間である。また、行動する主体において、あらかじめ何らかの意味を有するものとして出現する、アフォーダンス（ギブソン 1986）的な空間でもある。すなわち、ある花は「美しい花」として主体に見いだされるが故に美しいのであり、一定の形状や色彩を以て空間を占めるから美しいのではない。客体として観察の対象となるような純粋な空間、近代西洋哲学にみられる「延長のあるもの」は、かかる風土から

主体的・実践的な意味を抜き去ったのちに取り出された抽象物とみなされる。

さらにいえば、人間活動とは間柄の形成であり、間主体的に行われるものであった。それゆえ、風土はこうした人間活動の性質を反映して、きわめて社会的な生成物としての意義を担うことになる。和辻は、以下のような村落での日常生活の例を挙げる。

「村人たちは意識を持ちはじめた当初よりすでに稲とか麦とか、あるいは葡萄とかオリーブとかを「作物」として尊重することを教わり、また牛とか羊とかを親しい生き物として愛護することに慣れている。まず初めに単なる自然物を見だし、後にその担う社会的価値を会得するというわけではない。物心のついたとき、すでに、稲の植えてある田は、誰かの労力を敷き詰めてある土地として、かりそめにも踏み込んではいけなく、タブーのかかった場所である。無心の子供たちがそこを自由な遊び場として感ずるのは、稲が刈り取られて株のみが残っている時であろう。こういう仕方では田畑と交渉しはじめるということは、明らかに村落的な共同存在の場面において田畑が出逢うということである。すなわち、村人としての主体的な間柄が田畑として姿を現わしてくるのである。」(下: 102-103)

風土とは、それぞれの人間において主体的・実践的な意味を持つ空間であるが、その意味は単なる主観として、独立した個人の実践から生まれるのではない。人間が間柄を形成し、公共性を実現していくとする過程のうちに、風土の形態が、何らかの共同の意味を間主体(観)的に付与されたものとして現われる(現わされる)のである。この点において、風土とは人倫的組織による空間性の具体化ないし表現である。人間が特定の風土に身を置くことでしか自己の空間性を理解できないとする和辻の観点に従えば、これが人間存在における空間性の自覚ともいえる。

このように、風土は人倫的組織において生みだされる。そこには人倫的組織において形成された間柄が、共同の意味を持たされた形態として表現される。それはまた、人倫的組織における共通認識や社会的活動の地盤となり、間柄の形成・再構築においては一種の「道具」として相互交渉の可能性をも提供する。それゆえ、風土は必然的に、人倫的組織ごとに異なった様態を呈する。ある家族が住む家屋の形状や家具の配置、部屋に置かれた小物類の意味は、他家の者には容易には理解されない。また、氏神の境内に植えられたばかりの苗木は村人にとって意義深い、「よそ者」には単なる若木にしかならないのだ。風土の地域的差異もここに起因する。風土は「実に多種多様な内容を持って」おり、それは「山一つ川一つ隔てても著しい相違」がみられる(下: 111)。

とはいえ、和辻は多種多様な風土を、決して複雑なままにはしておかない。ある統一的な視点から読み解こうとするのである。その視点とは、「人倫的組織を貫く統一の自覚」や「国家の自覚」と表現されるもの(下: 111)、すなわち、国家を頂点とする人倫的組織の階層秩序である。風土を形成する活動は、この階層構造に依拠している。従って、風土がいくら複雑であるといっても、国家を最上位とする人倫的組織の階層序列に即して整理することができるとされる。たとえば、

「国土(国家の空間的自覚、風土)の成立は一樣に広がっている土地のある一部分に一定の固有な位置、固有な性格、固有な意義を与えるのである。それによってこの土地は、他の土地と勝手に取りかえることのできぬも

の、この位置、この形態において一定の人間存在と不可分の関係を有するもの、従ってこの人間存在に属せざる人間をそこから排除するもの、として公式的に承認される。このような土地の限定が人間存在のうちに醸し出す構造こそ、風土性の問題にほかならないのである。」(下: 112)

「国土は…数多くの家族や地縁共同体や文化共同体などの具体的中味に統一を与える。家屋の形態、料理や食事の仕方、衣服の作り方、…さらに進んでは風景の感じ方に至るまで、たとい地方的にこまかな無数の変化があるにもせよ、大体において一つの国土の基礎的な様式が定まってくる。」(下: 118)

との記述がある。さらに、「(それぞれの風土は) 共同体の無数を統一して高次の人倫的組織たらしめているところの国家をまっけて、はじめて出現してくる」(下: 113) とあるように、風土に対しても国家の先行性が主張される。国家的秩序が成立する以前には、いかなる主体的活動においても風土が形成されることがなかったとみなすのは、歴史に対する理解と全く同じ内容である。

(3) 風土に対する研究方法

以上のように、和辻は、風土を社会内存在たる人間が、人倫的組織において主体的・実践的に関わり合う過程で自覚する人間存在の空間性であるとした。また、それは人倫的組織における間柄の表現として、人倫的組織自体の空間性の自覚でもあった。いずれにせよ、風土は当該の社会集団、ないしは行為者において主体的・実践的な意味に満たされた空間である。

和辻がかかる風土を分析する際に依拠したのは、解釈学である。風土は人間に属するものであるため、理論上、当事者たる人間自身がそれを直接に学問の対象とすることはできない(人: 191)。それゆえ、客体として外在化された空間的事象(建築・交通・通信・土地利用等)を手掛かりに、その主体的・実践的な意味に接近するのである。「主体的なる「者」を主体的に把捉するためには、我々は人間ならざる「物」を通過しなくてはならない。これが「物」を表現として、すなわち外に出た我々自身として、取り扱う立場である」(人: 200)。さらに、彼は解釈学に対して強い信頼と期待を寄せている。解釈学が文学の解釈から生れた当初、それは「個人的技術・技倆であって、学問ではな」かった(人: 242)。しかし、解釈における技術や決まりが整備されるに従って、学問としての確立を果たし、今や「著者が己自身を理解していたよりも著者を理解するのが解釈学的方法の最後の目標である」というシュライエルマッヘルの言葉が標語になっているという(人: 241)。

とはいえ、和辻によれば、「我々の日常生活が実に茫漠たる表現の海である」ことから(人: 231)、ただやみ雲に空間的事象(物)を研究対象として取り上げるわけにはいかない。そこで、彼が風土の解釈学を遂行する際に留意したこととして、次の2点が挙げられる。

- ①物が人倫的組織の表現である限り、その背後には家族から国家に至る人倫的組織の階層性が存在している。それゆえ、我々の生活環境にはさまざまな物が溢れているが、それがどの段階の人倫的組織を主体としているかを見極めれば解釈は混乱しない(人: 233-234)。
- ②著名な芸術家や建築家による作品は、その者のみがなし得た特殊な表現ではない。著名な芸術家や建築家は、人倫的組織(民族等)の大多数が心に抱いているが、未だ形にしていない人間の

空間性を物として具体化するがゆえに著名なのである。芸術家・建築家をして、人倫組織が表現をなさしめているとも言い換えられる。それゆえ、風土を研究するには、広く知れ渡った作品を最も重要な研究対象として取り上げなくてはならない(上: 46, 人: 246)。

とくに、②は和辻の芸術に対する特徴的な態度であり、彼の風土研究において大きな理論的支柱となっている。また、和辻の経歴からみれば、30代から持ち始めた文化史に対する強い関心ならびに研究成果を、自らが展開する哲学体系に接合する作業であったともいえる(第Ⅱ章を参照)。

VI 地理学における和辻風土論の今日的意義—おわりにかえて—

(1) 人文主義的地理学の古典

本稿の最後に、第Ⅲ章で提示した問題へと帰りたい。つまり、①和辻風土論は単なる環境決定論であるか否か、②地理学において今日的意義を有するか否か、という二つの問題である。

第一に、①の問題を考察する。まず、環境決定論においては、自然を人間から独立して存在するものとする視点が必要である。なぜなら、「自然-人間」の二元論的な構図がなければ、自然の人間活動に対する影響は説かれない。しかし、和辻の風土は、かかる二元論における自然とは異なるものであった。風土は人間存在の空間性の自覚であるとともに、人倫的組織で活動する諸主体において間主体(観)的かつ実践的な意味に満たされた空間であった。それは、人間活動(間柄)に対して従属している。さらに、和辻は現象学的還元を踏み越え、物の存在の独立性を完全に否定していた。彼によれば、物の存在自体が人間活動に依存するのである。これらから、和辻風土論においては二元論的な構図が成立せず、従って、環境決定論には成り得ないことが理解される。

第二に、②の問題を考察する。和辻による風土の捉え方は、何より人文主義的(現象学的)地理学における「場所 place」の議論を想起させる。周知のごとく、地表面を客観的かつ統一的な尺度で計測可能な均質空間(「空間 space」)として取り扱う地理学の潮流(とりわけ1960年代に起こった計量革命)への反発から、1970年代以降、人間の主体性(主観性)に着目した人文主義的地理学が発展した。トゥアン(1988)やレルフ(1999)は、人間にとっての空間性は、単なる物理的な広がりではなく、個人や共同体のアイデンティティと深く関わるものであると主張した。それは「場所」として、彼/彼女らの主体的・実践的な意味に満ちた「生きられる世界 Lebenswelt」を構成する。このように、「場所」と風土のあいだには明らかな類似が認められる。そして、両概念の類似が、共通する問題意識に起因することも特筆すべき点である。すなわち、和辻は『倫理学』下巻において、古代から近代に至る地理学の史的検討を行った(下: 141-167)。その結果、人間存在と結びついた環境論の希薄化が問題とされ、「人間の地理学」(下: 151)を目的とした風土研究の必要性が説かれた。以上から筆者は、和辻風土論を環境決定論でないとするのみならず、「人文主義的地理学の古典」として位置付けたい。少なくとも、1930~1940年代という早い段階で、日本の研究者が主体的な空間性の議論を独自に展開した事実は、今日において正当に評価されてよいだろう。

さらに、和辻風土論における議論には、現時点の地理学における「場所」の議論に対しても有益な地理思想・地理哲学が含まれていると推定する。まず、人文主義的地理学における「場所」と和辻の風土には、ともに現象学的な存在論に根ざしながら、根本的には異なる点が存在している。それは、前者が「人間と場所との無媒介的で直接的なつながりの生き生きとした体験」（遠城 1998: 229）を基礎とするのに対し、後者が窮極的には個人を超えたマクロな営力（国家的秩序）によって構築される点である。この意味では、風土は人文主義的地理学ではなく、近年のラディカル（マルクス主義）地理学における「場所」の議論と親和性をもつ。たとえば、R.J. ジョーンストンはローカルな「生きられる世界」に対して、国家の動態が強い影響力を有すると指摘する（ジョーンストン 2002: 190-225）。また、D. ハーヴェイは、国家と企業の主導で動かされる資本制社会のダイナミズム（「時間-空間の圧縮」等）が、世界各地の空間的差異を再生産し続けていると論じている（ハーヴェイ 1999）。このように和辻風土論は、地理学における二つの異なった「場所」の議論に対して、ともに親和性をもつ。それゆえ、可能性としてだが、両議論のスタンスや諸成果を結び合わせるような、古くて新しい思想・哲学を内包している場合が想定される。「古典」として書架に並べられる以上の今日的意義を、和辻風土論の著作群は地理学において有しているのではないだろうか。

（2）和辻風土論の問題点

とはいえ、和辻風土論には現在の文化研究の水準からみると、幾つもの問題点が存在するのも確かである。本稿の最後に、筆者が問題と考える点を三つ指摘しておきたい。

第一の問題点は、風土類型論の記述・分析における因果律が、彼が主張する理論の指し示す方向性と合致していないことである。たとえば、インドのモンスーン的風土の説明は、①自然は暑熱と湿気の結合によって特徴づけられ、単調で、生命力（繁殖力）が旺盛である。②それゆえに、人間は受容的・忍従的にならざるを得ず、③彼らの文化的産物も自然に対する甘え、全体のまとまりの欠如を特徴とするに至ったとされた。しかし、和辻の提示した理論に従うならば、(i) インドの人間は、自らの生活環境に暑熱と湿気の結合を間主体（観）的に見いだした。(ii) それによって、彼らは受容的・忍従的になり、(iii) 自らの時間・空間的な人間存在をかかると特徴をもった文化的産物に表現した、とされなくてはならない。こうした記述・分析における因果律の転倒こそが、従来の地理学において和辻風土論が環境決定論的であるとの理解が広まった要因と考えられる。

第二の問題点は、国家が形成する人倫的組織の階層秩序が、風土論の基礎に位置づけられていることである。これは和辻の全体主義的傾向を示すものといえるが、それのみによって問題なのではない。彼が主張するように、国家の政治的状況が国民の主體的な実践に強い影響を与えることは充分想定される。従って、我々の間主体（観）的に形成される風土の内容が左右される面もあろう。しかし、それは現在では充分には当てはまらない。後期資本主義・ポストモダンなどと表現される今日では、国内的な政治のみならず、国境に関係なく展開される経済活動（金融や多国籍企業の活動）が我々の実生活を大きく左右している（ハーヴェイ 1999）。また、かかるグローバル的な状況下における地域再

編を考慮すると、地域住民らが自らの生活空間を自己の空間性の自覚（表現）として主体的に構築しているかは、疑問が持たれる（森 2006）。和辻風土論における国家的秩序を基礎とした立論は、おそらく「近代」という時代背景抜きには存立し得ない。さらにいえば、国家的秩序を理論のすみずみに貫徹したことで、国家は一枚岩であり、国内における決定的な文化的差異や集団（エスニック・グループなど）間の対立の構図が無視されていることも問題である⁹⁾。

第三の問題点は、風土の他者における理解不可能性に関係する。風土は行為者において実践的な意味に満たされた空間であり、いかなる結合原理であれ、行為者と共通の地盤を持たない者にとって直接的には理解不能な事象に属するはずである。それにも関わらず、和辻は「著者が己自身を理解していたよりも著者を理解するのが解釈学的方法の最後の目標である」（人：241）というシュライエルマツヘルという言葉を引き、「解釈学的方法は、人間存在における表現・了解の連関を、学的意識に高める仕方である」（人：246）とまで述べるように、解釈学に十全な信頼をおいた。それゆえ、対話（当事者に語らしめる）という研究方法まで進展せず、芸術家や建築家による作品を中心とした分析に留まってしまったと考えられる。こうした態度は、現在の文化研究の立場からすれば、明らかに楽観的過ぎるといえよう。たとえ参与観察においてインフォーマントと強い信頼関係を築いたとしても、そこで明らかにされた事実は「研究者－インフォーマント」関係のなかで構築された間主体（観）的な事実にはならず、当事者が抱えている主観的世界そのものと完全には合致しない（シュルツ・ラヴェンダ 1993: 37-64）。理論の正否は保留しておくとして、和辻風土論には、間主体（観）的な内面世界を探る具体的な方法論の精緻化が欠如していたといえる。この点に関しては、今後の地理学における風土論・風土研究にも課された共通の課題と考えられる。

〔付記〕 本稿の作成にあたり、岡山大学大学院の内田和子先生、北川博史先生、北村光二先生にご指導いただきました。末筆ながら、厚く御礼申し上げます。

《注》

- 1) 煩雑さを減らすため、原資料として用いる和辻の著作に関しては出典記述を簡略化した。すなわち、参考資料が『風土』であれば「(風: 頁数)」を、『人間の学としての倫理学』であれば「(人: 頁数)」を、『倫理学』上巻であれば「(上: 頁数)」を、『倫理学』下巻であれば「(下: 頁数)」を参考・引用箇所の末尾に記す。
- 2) ただし、インドは雨季と乾季があり、「南洋的な生の固定から脱るる機縁もまた存する」とされる（風: 35-36）
- 3) 夫婦関係が「二人共同体」とならない例として、一夫多妻制・一妻多夫制に基づくものがある。これに対して和辻は、「例外」として扱えるほど数が少ないことを主張する（上: 367）。また、かかる夫婦においても本妻が特別視されることが一般的であり、事実上「二人共同体」とみなしてよいとも述べている（上: 368-369）
- 4) 地縁共同体には、村のような小さなものと、村連合のような大きなものが想定されている。この場合、後者として活動する場面においては、家族等が地縁共同体であるように、前者はその私的性格を止揚する必要があるという（上: 458）。
- 5) 世界宗教は民族の範囲を超えて広がるが、それでも宗教は民族によって制限されるという。それは、世界宗教が多くの民族に摂取されただけで、多くの民族をその教義によって結合したわけではないためと説明される（上: 568-570）。
- 6) 和辻によれば、国際連合などの国家を内包するとする人倫的組織の構築が企てられてはいるが、そのような超国家的な共同体は未だ成立していないとされる（上: 615-617; 下: 73）。

- 7) 和辻が物の有の独立性を完全に否定する立場に立っていることは、次の文章などで示される。「いかなる意味においても人間の認識にふれないものが、いかにしてあり得るのであろうか。しかし（現時点で未だ実現されていない科学技術の成果でも）アナートル・フランスがそれを空想した限りにおいては、すなわち空想されたものとしては、あるといえる。空想さえもされないものについては、あるともないとも全然問題が起こらないのである。そういうものが、それ自身においてあるとせられたところで、それはわれわれと全然縁のないものではなからうか。」（下: 110、括弧内・下線は筆者）
- 8) さらに和辻は、絶対的否定性が自己の否定の否定を通じて自己に還帰する否定の運動に基づき、より大規模な公共性の実現（絶対的否定性への回帰）へと向かう歴史の大きなうねりが発生し、個々の私的存在（個人・人倫的組織）を衝き動かし続けていると主張する。和辻は、世界において諸国家が争いつつ、より大規模な秩序（「世界的秩序」）を構築していく過程を「世界史の意義」と呼んでいる（下: 74）。
- 9) 和辻は中国・アメリカ等の多民族国家に関しても、一枚岩的な国家観を貫こうとする。たとえば、中国に関しては、「周冊の国家に対しては、超民族的な場面として、抱き込みにかかってくる。征服したのでない国々もおのれのうちに含んでいたのである。その内部に抱き込まれた異民族は、おのおの一つの国家として歴史的に自覚するということなく、かえってシナが一つの統一的国家となるための刺激となった」（下: 35-36）という記述がみられる。

《参考文献》

- ・飯塚浩二 1975. 『飯塚浩二著作集4 アジアのなかの日本』平凡社.
- ・飯塚浩二 1976. 『飯塚浩二著作集7 人文地理学・地理学と歴史』平凡社.
- ・市倉宏祐 2005. 『和辻哲郎の視圏—古寺巡礼・倫理学・桂離宮—』春秋社.
- ・遠城明雄 1998. 「場所」をめぐる意味と力. 荒山正彦・大城直樹編『空間から場所へ—地理学的想像力の探究—』226-236. 古今書院.
- ・ギブソン, J.J. 著、古崎 敬訳 1986. 『生態学的視覚論—ヒトの知覚世界を探る—』サイエンス社.
- ・佐藤康邦 1999. 序文. 佐藤康邦ほか編『甦る和辻哲郎—人文科学の再生にむけて—』i-v. ナカニシヤ出版.
- ・シュルツ, E.A.・R.H.ラヴェンダ著、秋野晃司ほか訳 1993. 『文化人類学 I』古今書院.
- ・ジョンストン, R.J. 著、竹内啓一監訳 2002. 『場所をめぐる問題—人文地理学の再構築のために—』古今書院.
- ・千葉徳爾 1979. 風土論. 千葉徳爾・初山政子『風土論・生気候』1-58. 朝倉書店.
- ・津田雅夫 2001. 『和辻哲郎研究—解釈学・国民道徳・社会主義—』青木書店.
- ・トゥアン, Y. 著、山本 浩訳 1988. 『空間の経験—身体から都市へ—』筑摩書房.
- ・中島弘二 2003. 自然の国民化／国民の自然化—和辻風土論の再検討—. 「郷土」研究会編『郷土—表象と実践—』226-248. 嵯峨野書院.
- ・ハーヴェイ, D. 著、吉原直樹監訳 1999. 『ポストモダニティの条件』青木書店.
- ・ベルク, A. 著、篠田勝英訳 1988. 『風土の日本—自然と文化の通感—』筑摩書房.
- ・ベルク, A. 著、中山 元訳 2002. 『風土学序説—文化をふたたび自然に、自然をふたたび文化に—』筑摩書房.
- ・リーダーバッハ, H.P. 著、平田裕之訳 2006. 『ハイデガーと和辻哲郎』新書館.
- ・レルフ, E. 著、高野岳彦ほか訳 1999. 『場所の現象学—没場所性を超えて—』筑摩書房.
- ・宮川敬之 2008. 『和辻哲郎—人格から間柄へ—』講談社.
- ・森 正人 2006. 消費と都市空間. 加藤政洋・大城直樹編著『都市空間の地理学』ミネルヴァ書房.
- ・山口幸男 2007. 人間及び人間社会の存在の風土性・空間性に関する地理教育的考察—和辻哲郎の風土論を基に—. 新地理54-4: 34-42.
- ・吉沢伝三郎 2006. 『和辻哲郎の面目』平凡社.
- ・吉野正敏 1968. 日本の風土の認識. 日本科学史学会『日本科学技術史体系11』329-356. 第一法規出版.
- ・和辻哲郎 1934. 『人間の学としての倫理学』岩波書店.
- ・和辻哲郎 1963. 『自叙伝の試み』（『和辻哲郎全集』18巻）岩波書店.
- ・和辻哲郎 1965. 『倫理学 上』岩波書店.
- ・和辻哲郎 1965. 『倫理学 下』岩波書店.
- ・和辻哲郎 1991. 『風土—人間学的考察—』（ワイド版岩波文庫）、岩波書店.