

# 和辻哲郎「風土」論の可能性と問題性

藤田 正勝

## 一 「風土」とは

『風土——人間学的考察』（一九三五年）は、和辻哲郎のもっともよく知られた、数多くの読者を見いだしてきた著作の一つである。いま記したように、この著作には「人間学的考察」という副題が付されている。しかし、なぜ「風土」が「人間学的考察」の対象になるのかということとは、必ずしも自明なことではない。

その点を考えるために、まず和辻がこの『風土』という著作で「風土」をどのように定義しているかを見てみたい。「第一章 風土の基礎理論」の冒頭で和辻は、「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」（八・七）というように記している。気候、地質、地形等の言葉がここで用いられているが、しかし彼が「風土」として問題にしたのは、人間と関わりのない客観的な存在としての気候や地形、つまり、単なる自然環境としての気候や地形ではない。また、その意味での自然がいかに人間の生活を規定しているか、あるいは規定した

きたか、でもない。

和辻自身の言葉で言えば、「日常直接の事実としての風土」(八・七)こそ彼が問題にしたものである。彼が「自然」や「環境」ではなく、ほかならぬ「風土」を問題にしたのは、そのようなわれわれの生活のなかにある「直接の事実」が彼にとつて問題であつたからである。その「直接の事実」というものが具体的に何であるかを言うために、和辻は「寒さ」を例にとつて説明している。彼が問題にしようとしたのは、ある一定の温度の(たとえば零下五度なら零下五度)の空気の存在、つまり、客観的な存在としての「寒気」ではない。われわれが実際の生活のなかで感じる「寒さ」である。

和辻が客観的な存在としての「寒気」ではなく、われわれの生のなかにある「寒さ」を問題にするのは、われわれが元来「志向的」な存在であるからである。われわれはわれわれの具体的な生の場面において、まず最初、外部とは関わりをもたない一つの「点」として存在し、そしてその「点」の外にあるもう一つの「点」(たとえば「寒気」)に向かって進んでいき、そこにある一つの関係を作り上げるのではない。われわれは最初から「……を感じる」(例えば「寒さを感じる」という仕方で、一つの関係のなかにある。われわれは最初からこのような「志向的關係」のなかであり、このような「關係的構造」がわれわれの存在を成り立たしめていると考えられる。

和辻が問題にしようとしたのは、このような「志向的」あるいは「關係的構造」のなかで出会われる自然であつたと言ふことができる。それが和辻の言う「風土」にほかならない。そしてそのような意味での「風土」こそ、われわれの生の基盤であると言ふことができる。そのように、客観的な存在としての気候や地形ではなく、われわれの生の「具体的地盤」(八・一)としての風土に注目することによつて、和辻は新たな仕方で自然を見る眼をもつたと言つてよいで

あろう。

それに対して、和辻が「自然そのもの」から目をそらし、自然を矮小化した、あるいは人間化したという批判がなされるかもしれない。

しかし、われわれはわれわれの生のなかで、純粹に客観的な気候や、純粹に客観的な景観に出会うことはできない。われわれは「……を感じる」という関係的構造の外に出ることはできない。和辻が言うように、われわれは、われわれが感じる寒さ以前の、独立した客観的な寒気に触れることはできない（八・八）。われわれはわれわれが具体的に寒さを感じることを通して、あるいはそこにおいて、はじめて寒気を見いだすのである。

そのことは、われわれが感じる「寒さ」が単なる主観的なものであるということの意味しない。そのような誤解の可能性に対し、和辻は『風土』のなかで、「志向対象は心理的内容ということきもものではない」（八・九）というように述べて、そうした誤解を予め排除する努力を行っている。われわれが寒さを感じるとき、われわれは決して自分の感覚のなかに閉じこもっているのではない。われわれは外なるものに「関わり」しているのである。「関わり」は単なる心理内容ではなく、どこまでも外なるものとの「関わり」である。つまり、われわれは寒さを感じることに、寒気と出会っているのである。

『風土』の「序言」のなかで言われているように、和辻が「風土性」の問題を考えようとしたきっかけになったのは、彼がベルリン滞在中に手にしたハイデガーの『存在と時間』（一九二七年）であった。とりわけその「超越」の概念から和辻は刺激を得ている。ハイデガーによれば「超越」とは、現存在（Dasein）が個々の存在者に関わる際に、それに先だって、世界という場が現存在に対して開かれていること、つまり現存在が個々の存在者に会合する根拠として世

界が開かれていることを意味する。

和辻はこの概念に触発されつつ、しかしその枠内にとどまることなく、むしろそれを積極的に拡張して理解している。つまり、自己が自己である前に、すでに自他という場に、言いかえれば「間柄」に出ていること、さらに、風土のうちに出ており、そこにおいてはじめて自己自身を見いだすことを主張している。

この風土への超越について、和辻は具体的に次のように述べている。「超越は風土的に外に出ることである。すなわち人間が風土において己れを見いだすことである。個人の立場ではそれは身体の自覚になる。が、一層具体的な地盤たる人間存在にとつては、それは共同態の形成の仕方、意識の仕方、従つて言語の作り方、さらには生産の仕方や家屋の作り方等々において現われてくる。人間の存在構造としての超越はこれらすべてを含まなくてはならぬ」(八・一八)。「風土的に外に出ること」とは、先ほどの「寒さ」との関わりで言えば、次のような事態を意味している。「寒さを感じるとき、我々自身はすでに外気の寒冷のもとに宿っている。我々自身が寒さに関わるといふことは、我々自身が寒さの中へ出ているということにほかならぬのである。かかる意味で我々自身の有り方は、ハイデッガーが力説するように、「外に出ている」(existere)ことを、従つて志向性を、特徴とする」(八・九)。

「単なる意識のなかに閉じこもっているのではなく、このように「外に出」、外気の寒冷のもとにあるが故に、われわれは寒さを感じると同時に、身を縮め、厚めの衣服を着、暖房器具を用意するのである。さらには作物を寒さから護るためにさまざまな手段を講じるのである。和辻は「超越」という言葉のもとに、そのような行動をも含めて考えている。そしてそのような行動を含めて、和辻は「風土」というものを理解していたと言ふことができる。

「風土において己を見いだす」といふのは、和辻の理解では、寒さを感じる主体としての「我」を反省することでは

ない。「寒い！」と感ずること、そういう仕方でも「外に出ている」ことが、すでに自己が顕わになっていることである。さらに着物を着、暖房器具を用意し、寒冷な気候に相応しい生産の仕方を工夫するということが、そのことがすでに「自己を見いだす」ことである。「風土」とは「人間の自己了解の仕方である」(八・一三)と言われるとき、意味されているのはそのことである。

いま述べたことを踏まえて、あらためて「風土」とは何か、という問いに答えるならば、「風土」とは、人間が自分の外へと出、そこにおいて自己を見いだし、自己が何であるかを了解すること、あるいはそのことを可能にする場である、とすることができよう。いずれにせよ、人間の「自己了解」ということを離れて、「風土」は成り立ちえないのである。

ここで注意する必要があると思われるのは、和辻が言おうとしているのは、単に、自然環境と人間との関わりが一方的な関わりではなく相互的な関係である、ということではないという点である。「人間は単に風土に規定されるのみでない、逆に人間が風土に働きかけてそれを変化する」(八・一四)のであるというしばしばなされる主張を、和辻は明確に退けている。そこではそのような立論の前提として、具体的な風土の現象から人間の自己了解に関わる面が洗い去られ、その残余の部分が自然環境として、あるいは風土として定立されているからである。

和辻が『倫理学 下』(一九四九年)の第四章「人間存在の歴史的風土的構造」において述べているところを援用して言えば、自然界と呼ばれているものは、実際は、人間から切り離された純然たる自然の世界ではなく、一定の態度をもってそれに接する人間に対して現出してくる世界にはかならない。一つには、生産の可能性につながるかどうかという意志をもってそれを見る人間に対して浮かび上がってくる光景、たとえば作物を育てることが可能な広さや養分をそ

なえた土地であるかどうか、必要な水を確保できる場所であるかどうか、といった関心から眺められた光景である。つまり、人間の関心と結びついた「人為的光景」である。

それはまた、情意をもった存在である人間に対して現出してくる世界でもある。そういう態度で自然に接する人間には、たとえば鳥の飛翔が自分の心の躍動の象徴として、あるいは秋の夕暮れが寂しさの結晶として立ち現れてくる。そういう意味でも、自然の世界は「人為的」な世界である。

さらに、純粹に客観的な自然の世界というものも、世界をいま言ったような人為的な層を除き去って把握しようという科学的な態度で自然に接しようとする人間に対して現出してくる世界であり、それもまた、やはり「人工的」な世界なのである(一一・一〇七以下参照)。

自然というのは、元来、いま言ったような意味で、人間存在と切り離しえないものであると言うことができるであろう。和辻が「風土」という言葉で言い表すのは、そのような意味での自然、つまり「人間存在のなかの」自然であり、「人間を外からとりまく環境」ではない(一一・一五四)。またそのような意味での環境と人間との相互的な限定の可能性を彼は言おうとしたのではないのである。

「風土」という概念には、以上述べたように、主観と客観、あるいは自然と文化といった二項対立的な図式で自然、あるいは自然と人間との関わりを捉えようとする態度に対する根本的な批判が込められていたと言うことができる。たとえば『風土』の「第一章 風土の基礎理論」の次の言葉もそのことを明瞭に示している。「主観客観の区別、従ってそれ自身単独に存立する「我々」と「寒気」との区別は一つの誤解である」(八・九)。

本シンポジウム<sup>(2)</sup>の基調講演者であるオーギュスタン・ペルク氏はその著書『風土の日本』(筑摩書房、一九九二年)

のなかで、このような和辻の「風土」理解を踏まえて、「通態的」(trajective)ないし「通態」(trajet)という興味深い概念を使用している。すなわち、主観的であると同時に客観的であり、自然的であると同時に人工的でもある風土の固有の次元を、「通態的」(trajective)という言葉で言い表し、単なる主観でも、単なる客観でもなく、「通態性」(trajectivity)をその本質とする風土の有り様を、「通態」(trajet)という言葉で言い表している。通常は「道のり」、あるいは「行程」を意味するこの「trajet」という言葉に、いま述べたような意味を込め、日本語で表現するときには、それに対して「通態」という訳語を当てている。「trajet」という概念で、そしてこの「通態」という訳語でベルク氏が言い表そうとしているのは、近代的なものの見方においてつねに固定的な対立項として見られてきた主観と客観、自然と文化、個人と社会が、風土においては決して固定した二元ではなく、むしろ「相互生成」<sup>3)</sup>するものであること、また「可逆的往来」が可能なるものであるということである。和辻も強調していたように、それらは他と関わりなく単独で成立するのではない。そうではなく、共通の場で「相互的に」生成すると考えられる。そしてそこに成立した二元的な契機も、決して固定したものではない。むしろそこには、限らない「往来」が可能であり、そのことによってそれらはつねに新たなものとして創造し直されると考えられる。

## 一一 自然と文化

そのように自然が見られたとき、自然はもはや人為ないし文化の対立概念ではない。風土は生の基盤であり、そこで

こそわれわれの個人的・社会的な生活が、また物質的・知的な生産活動が営まれる。具体的な例を挙げれば、たとえば熱さと湿度に対応するために独特の衣服——素材や織り方、デザインまで含めて——が工夫され、海に面した土地に特有の強風に耐えるために独特の建築材料や建築様式が工夫されるのである。このように文化と自然とを対立概念としてではなく、必然的な連関のうちで——ベルク氏の言葉を用いて言えば、「通態性」において——考察することによって、和辻は文化を——たとえば宗教や芸術を——それまでにない広い視野のなかで考察する視点を獲得したと言えるであろう。

宗教について言えば、たとえば沙漠の人間の神、イスラエルの神は、和辻によれば、「自然に対抗する人間」の全体性が自覚せられたもの（八・五八）であり、インドやギリシアの神々とは対蹠的に、そこには自然の力の神化の痕跡をいっさい認めることができない。沙漠においては自然は、人間に恵みではなく、むしろ死をもたらすものであり、生は人間の側のみ存在するからである。沙漠においては神は必然的に人格神でなければならなかった、と言うことができる。それに対してインドにおいては、生を恵むものであるあらゆる自然の力が神化されている。神々と人間との関係は絶対服従ではなく、むしろその「恵みに甘える、関係」（八・三三）である。人々は神々の命令に服従することで救いを求めるのではなく、神々を讃えることで富に恵まれることを期待する。そこでは神々は非人格的な「生を恵む力」という性格を帯びることになる。

芸術について言うならば、ヨーロッパの芸術においてシンメトリーや比例が重要な意味をもつことは単なる偶然ではない。ヨーロッパの自然そのものが整然とした形を持つことから切り離して、そのことを理解することはできない。つまり、「法則の見いださるべきもの」として自然があるということ、ヨーロッパの芸術が「規則にかなうこと」をそ



の特徴とする（八・一七六以下）こととは必然的な結びつきをもっていると考えられる。

それに対して東洋の自然のなかには、和辻によれば、ヨーロッパの自然がもつ規則性を見いだすことはできない。放置された自然を支配するのは不規則性である。法則の発見によつてそれを人間の支配下に置くことはできない。しかし逆に人々はそこに、人間理性の支配を超えた「無限に深いもの」への通路を見いだしたのである。風景画は、自然のなかにある規則的な美を表現するためにではなく、その「無限に深いもの」を表し出すために描かれたのである（八・二〇三）。

和辻が『風土』の「第四章 芸術の風土的性格」において繰り返し用いている概念に「ところ」という概念がある<sup>4</sup>。この章の論述は、人間の本性に根ざし、「ところ」を超えて働く芸術的創作力が、いかにして「ところ」により異なった芸術を作り出すのか、という問いによつて導かれていると言つてよい。この問いに対しては、いま述べたような意味で、芸術は自然の反映であると答えることができるであらう。

しかし芸術は自然を反映するだけではない。それは同時にそれ自身を自然に反映する。そのような自然と芸術との（通態的）な関わり方の典型を和辻は、日本の庭園芸術のなかに見てとつている。庭園芸術は、無秩序な荒れた自然のなかに秩序と美を生みだしていく芸術であると言ふことができる。しかしそれはただ自然を人工にしたがわせることではない。自然のなかに投げ入れられる美は、自然それ自身が「まれにまた部分的に」示した美であり、自然から受け取られたものである。それはその意味で自然それ自身の美である。しかしそれは人間によつて発見され、投げ入れられることによつて、はじめてその姿をあらわにする。そこでは自然と芸術とが相互に反映しあつて一つの美が形作られるている。芸術における「ところ」の意味は、そのような自然と芸術との（通態的）な関わりから理解することができるであ

ろう。

### 三 和辻の立場は環境決定論か

和辻の「風土」論は、以上で見たように、我々が自然と人間との関わりを考える上で、さまざまな興味深い視点を提供している。しかしこの著作に対しては、これまででもいくつかの点で重要な批判がなされてきた。その一つは、和辻が気候と気質とを、あるいは自然と文化とを原因と結果として捉え、単純な決定論で結びつけているという批判である。たとえばオーギュスタン・ベルク氏も『風土の日本』のなかで、和辻の議論は「かなり底の浅い決定論に陥ってしまった」という指摘を行っている<sup>(5)</sup>。

たしかに『風土』のなかには、そのように受け取れる記述が数多く見られる。たとえば、モンズーン域の気候の特質は、暑熱と湿気との結合にある。それ故にモンズーン域の人間は「受容的・忍従的」である。沙漠における乾燥の生活の特質は「渇き」にある。それを満たすために、そこに暮らす人間は「対抗的・戦闘的」であらざるをえない。ヨーロッパの風土の特質は湿潤と乾燥の総合という点にある。言いかえればヨーロッパの自然は従順であり、そのために整然とした形、規則的な形をいたるところに見いだすことができる。その故にヨーロッパの人間は「合理的」な思考に長けている。このように、気候と気質とが、あるいは風土と人間性とが、原因と結果として直線的に結びつけられているように見受けられる。

そのような決定論的な把握は、この著作にさまざまな帰結をもたらしている。一つは、それぞれの民族の気質についても、また文化についても、非常に一面的な理解がなされている点である。たとえば和辻は揚子江とそれが作り出した平野とを「単調と空漠」という言葉で形容し、「シナの人間」の特質をそれに「堪え切るところの意志の持続、感情の放擲」(八・一二三)という言葉で言い表しているが、中国の人々の精神生活をその言葉で表現し尽くすことはできない。多様性へのまなざしがそこでは明らかに覆われてしまっていると言いうことができるであらう。

そしてそのような気候と気質との関係の固定的な理解は、諸類型の比較、価値序列化と往々にして結びつきうるということができる。そのことが『風土』においてもっともよく現れているのは、次の箇所である。「南洋の風土は人間に対して豊かに食物を恵む。人間は単純に自然に抱かれておればよい。……だからまれにジャヴァにおいてインドの文化の刺激により巨大な仏塔が作られたということのほかには、南洋は文化を産まなかった」(八・二八)。ここでは単純な環境決定論と、文化や歴史に関する知識の欠如とが結びついて、一つの偏見を作りだしているときえ言ってもよいであらう。

もちろん、因果的決定論が『風土』における和辻の立場であったと単純に言うことはできない。むしろ彼の意図は、気候と気質とを、あるいは自然と文化とを固定した対立項として捉えるのではなく、先に言及したように、それらを相互生成的なものとして捉えようというところにあつたと考えられる。その故にこそ、「自然」や「環境」ではなく、ほかならぬ「風土」がこの書において問題にされたのである。

たとえば「沙漠」についての考察においても、和辻は、ここで考察されるべきものが、客観的存在物としての「沙漠」、およびそれが人間に与える影響ではないことを明瞭に述べている。そのような客観的存在物としての「沙漠」と

いう、抽象化によつて考え出された沙漠ではなく、人間の歴史性ないし社会性と結びついた限りでの沙漠、言いかえれば、歴史的・社会的存在である人間に現出する限りでの沙漠こそが問題であることを和辻は強調している(八・四五)。それは、先ほども述べたように、人間がある一定の態度・関心を保持しながら自然に相對しているということであり、そのような関心に基づいて自然への関わりをもつということでもある。そしてその関わりによつて変容した自然がまた、人間の態度・関心を形成し直すのである。そのような相互的な関わりを離れて、「自然」も「人間」も存在しえないのであり、そこに単純な原因と結果との關係を持ち込むことは、和辻の本来の意図ではなかつたと言ふことができるであらう。

ベルク氏は、先ほど述べたように、一方では『風土』のなかに環境決定論的な記述の存在を指摘している。しかしそれとともに、和辻の叙述が基本的には因果論的推論に基づくものではなく、むしろ隱喩的な論述であることを主張している。つまりベルク氏はそこに、原因と結果の關係ではなく、一種の比喩的な關係を見てとつてゐる。和辻はたとへば「四季おりおりの季節の変化が著しいように、日本の人間の受容性は調子の早い移り変わりを要求する」(八・二三六、傍点筆者)というような記述を行っているが、そうした表現に典型的に見られるように、帰納的な対比がそこで問題になつてゐると言うことができる。そのことをベルク氏は、次のように言い表している。「和辻は感覺で捉えられるデータを空間的に(共時的に)並べて、(演繹するよりも)一方で他方を明らかにしようとする。『風土』が表現しているのは共鳴の複合体である。原因から結果へと時間的に進行する証明ではなく、一体のものとして与えられたひとつの全体の同時的なイメージなのである」<sup>(6)</sup>。

ここで言われているように、和辻が『風土』において叙述しようとしたものが、氣候と氣質との因果論的推論ではな

く、両者の間の複合的な「共鳴」であるとしても、しかしわれわれは「第二章 三つの類型」の具体的な叙述において、それぞれの風土類型における気候と気質、あるいは両者の関係が固定的なものとして捉えられるという印象をぬぐいさせることはできない。

『風土』は、もともと〈通態的〉な「風土」概念の提示と、気候と気質、自然と文化との〈通態的〉な関わり、それぞれの「ところ」における特性の記述という二つの課題を負うものであったと言えるであろう。しかし後者の課題が果たされる際に、それぞれの特性の対比的な記述という目的のために、〈通態性〉が犠牲にされ、気候と気質、自然と文化との関わりが固定的なものとして捉えられた、ということがあったのではないかと考えられる。もちろん和辻の類型化の試みは、まったくの恣意に基づくものではない。それは相当の部分において説得力をもっている。しかし、「風土」という概念に本来込められたものが、そこでは否定されてしまっていることも指摘しなければならないであろう。地域的特性——あるいは「ところ」——の強調は、もともと二面性をもっていると言えるかもしれない。たとえばリーグル (Alois Riegl) やヴォリンガー (Wilhelm Worringer) がすべての芸術の根底に共通する「芸術意志」というものを考え、個々の芸術をその特殊な現れと考えることによつて、ヨーロッパ中心的な芸術理解を相対化する目をもつたように——和辻は『風土』のなかでこの「芸術意志」の概念に言及している——、それぞれの文化の独自性へのまなざしを提供しうるものであると言ふことができるであろう。

しかしそれは同時に、内向きの閉鎖性とも結びつきうる。他者への共感よりも、自文化のかけがえのなさを強調するために、地域性はしばしば大きな声で語られるのである。

もちろん、『風土』はそのような内向きの思考に支配されているわけではない。たとえば「第二章 三つの類型」の

ところで和辻は次のように述べている。「風土の限定が諸国民をしてそれぞれに異なつた方面に長所を持たしめたところば、ちよつと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つて我々は風土的限定を超えて、己れを育てて行くこともできるであらう」(八・一一九)。ここでは風土的限定は、超え得ることのできない制約としてではなく、むしろ交流の可能性を開きうるものとして考えられている。

しかし他方、たとえば「第四章 芸術の風土的性格」における「我々にかかる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」(八・二〇四)といった言葉が示すように、和辻のなかに自文化中心の、あるいはナルシシスティックな視点がなかつたわけではない。他者を見る目のなかにそのような視点が含まれていたことを、先ほど引用した、「シナの人間」に関する「感情の放擲」といった言葉のなかに明瞭に見てとることができる。そのような視点と、それぞれの風土の特性の固定的な把握、その上での諸類型の比較・対比ということとは、決して無縁ではなかつたと言ふことができるであらう。

註

- (1) 和辻の著作からの引用は、『和辻哲郎全集』(岩波書店刊、第三次、一九九一—一九九二年)から行い、本文中に巻数と頁数のみを記した。
- (2) 二〇〇二年二月二日に開催された京都大学文学研究科国際シンポジウム「自然という文化」の「射程」を指す。
- (3) オギユスタン・ベルク『風土の日本』(ちくま学芸文庫、一九九二年)一八五頁参照。
- (4) 『風土』においてこの概念が用いられているのは、この章においてのみであるが、しかしこの『風土』のもとになった京都大学での講義草案「国民性の考察」(一九二八年九月—一九二九年二月)では、この「ところ」という概念が章の表題のなかに用いられている。具体的に言うとう、この草案は二つの章に分かたれているが、第一章は「さまざまなる国土に於ける自然と文化との関係」と、そして第二章は「Nation及びNationalcharacterに関する在来の理論は「*Nation*」の問題をどう扱っているか」と題されている。
- (5) ベルク『風土の日本』六〇頁。
- (6) ベルク「和辻と環境決定論」、『和辻哲郎全集』月報八。

\* 本稿は、二〇〇二年二月二日に京大会館で開催された京都大学文学研究科国際シンポジウム「自然という文化」の射

程」での発表原稿である。当日は時間の制約のため、一部しか読み上げることができなかったため、全文をここに掲載する。