

### 人間と自然の身体を介する関係態としての 「風土」：和辻哲郎と「風土」

HOSHINO, Tsutomu / 星野, 勉

---

(出版者 / Publisher)

法政大学文学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of the Faculty of Letters, Hosei University / 法政大学文学部紀要

(巻 / Volume)

73

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

12

(発行年 / Year)

2016-09-30

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00013428>

# 人間と自然の身体を介する関係態としての「風土」

— 和辻哲郎と「風土」—

星 野 勉

## はじめに

環境資源の技術的収奪とグローバリゼーション（globalization）に伴う生活空間の均質化という問題を見据えながら、和辻哲郎の唱えている「風土」という観点から人間と自然のかかわりをとらえ返すことが、本稿の主旨である。そのさい、テキストは、1935年に出版され、今日まで読み継がれている『風土』<sup>(1)</sup>である。

さて、「風土」は「ある土地の気候、気象、地質、地味、地形、景観などの総称」（Ⅷ, 7）である。しかし、和辻にとって、それは我々を取り巻くたんなる自然環境を意味するわけではない。「風土」は、自然を「地水火風」として把捉した古代以来の記憶を堆積させながら、我々がすでに身体ごと住み着いている「生きられる空間」である。そのかぎり、人間の「日常直接の事実」（Ⅷ, 7）である、とも言われる。

以下の本論は、和辻の唱える「風土」が身体を介する人間と自然の関係態であるという解釈を提示するものであるが、それはまた、西洋の近代哲学・近代科学が前提とする人間と自然の二項対立的な思考方式と均質な「純粹空間」という考え方が孕む問題点を明らかにするものでもある。

ところで、坂部恵は、『和辻哲郎』（岩波書店、1986）において、『風土』の魅力について次の三点を指摘している。本稿は坂部のこの指摘に着想を得ている。

- (一)『風土』という著作が、空間論として、しかも〈生きられる空間〉論として構想されていること。
- (二)それが、また、和辻なりの身体論であること。
- (三)書物全体が、和辻自身のことばでいえば、一貫して〈直観〉の方法によって、いいかえれば、〈説明〉よりは〈理解〉の方法に即して構成されていること<sup>(2)</sup>。

## 第一章 身体の風土性

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。それは古くは水土とも言われている。（Ⅷ, 7）

この一文からは、「風土」はいわゆる自然環境を意味するかのように見える。しかし、和辻にとって、「風土」は、外側から我々人間に影響を及ぼす、たんなる自然環境なのではない。風土的あり方(＝「風土性」)は、時間的あり方(＝「時間性」)がハイデッガーの『存在と時間』において人間存在の構造契機であるように、人間の主体的あり方を構成する構造契機である。そのかぎりでは、「風土」は主体的な人間存在の「表現」であって、対象として立てられるような自然ではない。和辻は、この「風土」にアプローチするにあたり、対象と対象との間の因果関係を説明する自然科学の方法ではなく、主体的な人間存在の「表現」を解釈する人間学的方法、言い換えれば、解釈学的方法を採用している。

しかし、「風土」が主体的な人間存在の「表現」であるとは、どういうことであろうか。和辻は、この問題に、「我々が寒さを感じる」ときの「寒さ」とは何かを現象学的方法で考察することによって、答えている。そして、そこで明らかになるのが、「志向的体験」において認められる、我々の「身体」の風土性である。

さて、自然科学の方法では、「寒さ」について、物理的客観としての寒気が、主観の感覚機官を刺激し、主観がそれを一定の心理状態として経験する、というように説明される。つまり、主観とは明確に区別された寒気が物理的客観として立てられ、それが外から主観の感覚器官を刺激し、その結果、「寒さ」が一定の心理状態として経験されるというわけである。

これに対して、和辻は、「我々は寒さを感じる前に寒気という独立の有をいかにして知るのであろうか？」という問いを投げかける。そして、現象学的方法によりながら、「寒さを感じる」という「志向的体験」を解明していく。彼によれば、まず、「寒さを感じる」というその「感じ」は、寒気に向かって関係を起こす一つの「点」なのではなく、「～を感じる」こととしてそれ自身がすでに「関係」なのである。そして、この「関係」において「寒さ」が見いだされる。したがって、和辻は、主観と客観の区別という前提を立て、外にある寒気が我々に迫りくるという自然科学の方法による説明は、「志向的関係」についての誤解にほかならない、と言う。また、「寒さ」は心理的内容のような主観の体験の一契機に制限されるものでもない、とも言う。

それでは、「寒さ」を感じるとは、どういうことであろうか。

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。我々自身が寒さにかかわるということは、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(ex-sistere)」ことを、従って志向性を、特徴とする。(VIII, 9)

この「外に出ている」ことが、和辻の理解する我々自身のあり方の根本的規定であり、そしてまた、「志向性」という関係のかつ超越的な構造にほかならない。

寒さを感じるのとは一つの志向的体験であるが、そこにおいて我々は、すでに外に、すなわち寒さの

うちへ、出ている己れを見るのである。(Ⅷ, 10)

「寒さ」を感じることに於いて、我々は、寒気というような「もの」や「対象」をではなく、「寒さのうちへ出ている」自己自身を見いだすのである。もっとも、これは、我々が自己を寒さのなかに移し入れ、その移し入れられた自己をそこに後から見出すことではない。「寒さ」が見いだされる時、我々自身はすでに寒さのうちへ出ているのである。したがって、「外に出ている」のは、我々自身、すなわち、我々自身の身体なのである。この「外に出ている」という意味での、我々の身体の「志向性」という関係的かつ超越的な構造を前提として、「風土」における「自己了解」、そして「自己了解の表現」へと議論が展開されていくが、ここに「風土の現象」の解釈という解釈学的な次元が切り拓かれることになる。

しかし、その前に確認しておくべきことがある。

寒さを体験するのは我々であって単に我のみではない。我々は同じ寒さを共同に感じる。(Ⅷ, 10)

和辻によれば、我々一人ひとり「寒さ」のうちに出るに先立って、「我々」のうちに出ている、というのである。例えば、冬の朝に「今日は冷えますね」というように、「寒さ」を言い表す言葉が日常の挨拶に用いられるのは、このためである。つまり、「寒さ」のなかに「出ている」のは、一人の個人としての我ではなく、「間柄」としての我々である。こうして、「寒さ」を感じるものが「間柄」という共同態における「志向的体験」であることが確認される。

ところで、「寒さ」はそれだけで単独に体験されるのではない。それは、「暖かさや暑さとの連関において、さらに風、雨、雪、日光、等々との連関において」体験される。したがって、「寒さ」は気候一般の連関のうちにある。もっとも、この気候もまた単独に体験されるのではない。それは「ある土地の地味地形景観などの連関においてのみ」(Ⅷ, 11) 体験される。こうして、「寒さ」の体験は、一定のローカルな地理的な空間における自然と「間柄」としての人間との身体的な「かかわり」のなかに、つまりは、「風土」のなかに位置づけられるのである。

ところで、我々が「寒さ」を感じる時、そこでは何が起きているのであろうか。そのとき我々は、「体を引きしめる、着物を着る、火鉢のそばに寄る」。そして、「それよりもさらに強い関心をもって子供に着物を着せ、老人を火のそばに押しやる」(Ⅷ, 11)。つまり、そこで起きているのは、「寒さ」とのローカルな地理的空間における共同的で身体的な「かかわり」であるが、それを和辻は「風土」における「自己了解」とも呼んでいる。もっとも、「自己了解」とは言っても、それは「寒さ」を感じる「主観」としての「我=自己」を理解することではない。それは、「寒さ」へと身体ごと出ている「間柄」としての「我々」自身を「了解」することであるが、それはそのまま、「我なる我々」、「我々なる我」を基盤とする身体的な実践というかたちをとった、我々の「自己了解」なのである。和辻によれば、この我々の「自己了解」は、「自然の暴威」に対処する局面において顕著に見られるように、自然と対抗

する「共同の手段」の発見としてあらわれる。

風土における自己了解はまさしくかかる手段の発見としてあらわれるのであって、「主観」を理解することではない。(Ⅷ, 12)

家を作る仕方の固定〔=家屋の様式〕は、風土における人間の自己了解の表現にほかならぬであろう。(Ⅷ, 13)

「風土」は、具体的には、家屋の様式、着物の様式、料理の様式において現われているが、それだけではなく、「生産の仕方」、さらには、「共同態の形成の仕方、意識の仕方、従って言語の作り方」(Ⅷ, 18)などにおいても現われている。したがって、和辻にとって、衣食住から始まって、文芸、美術、宗教、風習等、あらゆる人間生活が「風土現象」なのであるが、それはまた、「風土における人間の自己了解の表現」にほかならない。したがって、「風土」とは、人間が自然と身体的に交渉するなかで、他者たちとともに、歴史的な変遷のなかで、造り上げてきた文化であると言ってよい。そのさい、人間と自然、文化と自然は、西洋近代の伝統においてとは異なり、対立的に捉えられてはいない。

第一章を閉じるにあたって、もう一度確認しておきたいことがある。それは、和辻が「寒さ」に現象学的にアプローチするさいに取り上げた「志向性 (intentionality)」のもつ関係的な構造であり、その根底にある身体の問題である。

先にも引用したように「志向性」とは「外に出ている」ことであるが、そのさい内から外へと出ているのは身体としての我々自身である。そして、身体がそこへと出ている外とは、和辻にとって「風土」にほかならない。「外に出ている」という「志向性」の関係的かつ超越的な構造を基礎とする、この身体性と風土性との重なりにおいて、言い換えれば、身体の風土性において、人間と自然、自然と文化の二項対立を超える「風土」概念が成立するのである。その意味で、「風土」とは、自然と実践的にかかわりつつ、自己を了解し、かつ自己を表現する、間柄的な身体にほかならないとも言う。

## 第二章 風土の身体性

身体が、「外に出ている」という「志向性」の関係的かつ超越的な構造を介して、「風土」であるとすれば、また、「風土」も、坂部恵の指摘するように、「生きられる空間」すなわち身体である。これは、17世紀西洋の科学革命において前提とされていた「絶対空間」という均質な空間とは趣を異にする空間論を示唆している点で、きわめて注目に値する。

和辻は、人間の「歴史的・風土的二重構造」を扱った箇所の後で、「風土」の問題と近代以前のアントロポロジー (anthropology) における「肉体」の問題との相関に身心関係という観点から説き及ぶ。「風土もまた人間の肉体であったのである」と語り出されるのは、この文脈においてである。

風土もまた人間の肉体であったのである。しかるにそれは、個人の肉体が単なる「物体」と見られたように、単なる自然環境として客観的にのみ見られるに至った。そこで肉体の主体性が恢復されるべきであると同じ意味で風土の主体性が恢復されなくてはならぬのである。そうして見ると身心関係の最も根源的な意味は「人間」の身心関係に、すなわち歴史と風土との関係をも含んだ個人的・社会的な身心関係に、存すると言ってよい。(Ⅷ, 17-18)

和辻は、古代のアントロポロジーを、「間柄」から区別された「人」を出発点に置いている点で問題ありとするが、「人」を身心二重性格において把握しようとしている点では高く評価する。ところが、近代になって、個人の身体をその具体的な主体性から引き離してたんなる物体と見なすのに応じて、「風土」もたんなる自然環境と見なされるに至った、と言う。この近代の見方に対抗して「風土もまた人間の肉体であった」とあえて主張するとき、和辻は最も根源的な身心関係を「風土」に生きる「人間」の身心関係として理解しようとしていることがうかがえる。そのかぎりでは、和辻にとって「風土」は、たんなる物体とは異なる「肉体(身体)」の延長上にある「生きられる空間」にほかならない。坂部は、ここでの和辻の主張が、幼児の空間体験における「身体の遍在」についての、メルロ＝ポンティの記述に繋がりうることを、つぎのように主張している。

〈身体〉や〈風土〉の空間性を外延的なそれとしてではなく、むしろ内包的な(メルロ＝ポンティのいう「身体の遍在」の)それとして、すなわち、そこでは、内が同時に外であり、外が同時に内であって、外のものもある意味で内側から生きられるような空間性として考えさえすれば、理解するのにとりたてての困難はないだろう<sup>(3)</sup>。

ちなみに、メルロ＝ポンティが、「幼児の対人関係」にかんする論文のなかで言及しているのは、与えられた対象や行為の「身体的とらえかえし(reprise corporelle)」という方法によって、それに内側から到達しようとする「相貌的思考(pensée physionomique)」<sup>(4)</sup>である。坂部は、この「相貌的思考」が、幼児の思考だけに限定されるのではなく、それを超えて和辻の「風土」に関わる思考にも通じているとみなすのである。

すでに第一章の終わりで述べたように、「風土」は、外に出ている内なる自己を、自然との実践的かわりのなかで了解し、そして、表現する、間柄的な「身体」にほかならない。内が同時に外であり、外が同時に内であるという意味で、それは、最も根源的な身心関係であって、均質な「絶対空間」や対象としての自然環境と好対照をなす。

ところで、なぜ幼児が大人に比べてピカソ(Pablo Picasso, 1881-1973)などの現代風のデッサン(dessin)や絵画を比較的容易に理解することができるのか、ということの理由を、メルロ＝ポンティはこの「相貌的思考」によって説明している。彼によれば、子供と比べて、大人はピカソなどの現代絵画を前にすると戸惑うことがたびたびあるが、それは我々大人の文化的教養がイタリア・ルネサンス以

来の「遠近法」に慣らされているからである。「遠近法」とは三次元の空間内にある諸事物を二次元の平面に投影する手法にほかならないが、それは、一方で、諸対象が配置されている均質な三次元の空間を、他方で、外にある諸対象をひたすら見る「視点 (perspective)」, すなわち客観と相對峙する近代的な「主観 (subject)」を前提とする。

この「遠近法」を、それと同時に、客観と相對峙する「主観」(=唯一の「視点」)と均質な三次元の世界とを破壊したのが、キュビズム運動の推進者の一人でもあった、ピカソその人である。ピカソは対象の本来の姿を描写するにあたり、複数の視点から切り取られた複数の要素を再構成しようとするが、それは時間や運動を二次元の平面に取り込むためであり、力動的な現実世界をキャンバスに再現するためであった。そして、そこで用いられたのが、メルロ＝ポンティに言わせれば、幼児の「相貌的思考」、すなわち、与えられた対象や行為を「身体的に(内側から)再現する方法」であったのである。次のピカソ自身の言葉は、ピカソの方法の幼児的なそれとの親近性を示唆している。

ようやく子どものような絵が描けるようになった。ここまで来るのにずいぶん時間がかかったものだ。

飯田善國は、彼のピカソ論のなかでデッサンを論じているが、クレーとの対比において、ピカソのデッサンの線を次のように評している。

ピカソの線は現世にのみかかわる。現世の女の、肉体の、子供の、現に生動する生命の現存を現わすが、かといって、それらの現存に呑み込まれてしまうということはない。ピカソは揺れ動く現存にくっきりとした輪郭を与える。生命はこの輪郭によって、虚空に、まるで魔術で止められた幻像のように姿を現す。その線は、生ける肉体と等価となる。その線は、肉体のこちら側へのふくらみと、向う側へのふくらみの両方を同時に含んでいる。だから、ピカソの線は、彼が描いた対象と彼の精神との合体した、ひとつの肉体なのだ。ピカソの線ほど、地中海的なものがほかにあるだろうか。そこからは、海風の乾いた感触と、砂の快い響きと、太陽の透明な光線がいつも匂ってくる<sup>(5)</sup>。

地中海の海風の乾いた感触と、砂の快い響きと、太陽の透明な光線がいつも匂ってくる、対象と精神との合体した、ひとつの肉体、これこそ、「風土もまた人間の肉体であった」と語り出されるときの、和辻のいわゆる「風土」にほかならない。均質な「絶対空間」や対象としての自然環境には、主観と客観、心と身体とを両極に立てる、近代科学の二元的な思考法が対応しているように、「風土」には与えられた対象や行為を身体的に(内側から)とらえかえす思考法が対応している。ちなみに、メルロ＝ポンティによれば、「本質的なもの」に到達することができるのは、科学的な思考ではなく、「相貌的思考」であるが、これはまた、和辻がヘルダーから受け継いだ「直観」と関連している。

### 第三章 風土の特殊性

『風土』第二章では、第一章の基礎理論をうけて、「風土」の三類型が展開される。和辻の三類型とは、周知のように、「モンスーン (monsoon)」、 「砂漠 (desert)」、そして「牧場 (grüne Wiese)」である。この類型論を展開するに先立ち、和辻は「特殊なる風土現象の直観から出発して人間存在の特殊性に入り込もうとする」(Ⅷ, 23)と宣言している。この章では、「直観」による風土現象の特殊性の理解という、「風土」の類型論の根底にある和辻の方法論について検討する。

『風土』第二章の冒頭でまず、いかに暑くとも船室の窓を開けることができないという、夏の季節風のころにインド洋を渡った「旅行者」和辻自身の経験が語り出される。その経験から暑さよりも耐えがたく防ぎがたい「湿潤」という風土現象が取り出されるが、自然の恵みをもたらすと同時に自然への対抗を断念させる「湿潤」こそ、和辻にとって、モンスーン型風土の特殊性を定義する。だから、モンスーン域の人間の「受容的忍従的」という特殊な構造が解釈学的に明らかにされるのも、この「湿潤」という規定に基づいてのことである。

かくて我々は一般にモンスーン域の人間の構造を受容的忍従的として把握することができる。この構造を示すものが「湿潤」である。(Ⅷ, 26)

インド洋を渡った「旅行者」和辻自身の経験のうちで了解された「直観」内容とは、モンスーンという南アジアに特殊な「湿潤」という風土現象であり、「受容的忍従的」という、モンスーンを生きる特殊な「自己」である。ちなみに、この「旅行者」和辻自身の「直観」による特殊な風土現象の了解のあり方は、「砂漠」について語る段になってより鮮明になる。

しからば吾人はいかにしてその具体的な砂漠に接近し得るであろうか。砂漠的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。しからば砂漠的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。このことは砂漠的ならざる人間が旅行者として具体的砂漠に接近し得ることを立証するものである。彼は砂漠において己が歴史的社会的現実のいかに砂漠的ならざるかを自覚するであろう。がこの自覚は砂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砂漠生活にもとづくとしても、それが砂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砂漠に「入り込んで生きる」ことをなし得るのである。(Ⅷ, 45-46)

旅行者はその生活のある短い時期を砂漠的に生きる。彼は決して砂漠的人間となるのではない。……



が、まさにそのゆえに彼は砂漠の何であるかを、すなわち砂漠の本質を理解するのである。(Ⅷ, 46)

……「至るところに青山があること」は風土的の意味においても人間の存在の仕方である。かかる青山的人間がある時インド洋を渡ってアラビアの南端アデンの町に到着したとする。彼の前に立つのは、漢語の「突兀」をそのまま具象化したような、尖った、荒々しい、赤黒い岩山である。そこには青山的人間が「山」から期待し得る一切の生气、活力感、優しさ、清らかさ、爽やかさ、壮大さ、親しみ等々は露ほども存せず、ただ異様な、物すごい、暗い感じのみがある。至るところ青山ある風土においては、いかなる岩山もかほどに陰惨な感じを与えはしない。ここにおいて青山的人間は明白に他者を見いだす。単に物理的なる岩山をではなくして、非青山的な人間を。従って非青山的な人と世界とのかかわりを。(Ⅷ, 46)

ここでの和辻の記述から、「人間至るところに青山あり」というモンスーンの風土の理解、換言すれば、青山的自己の理解は、非青山的な砂漠的風土という他者の理解と相即していることがうかがわれる。つまり、和辻にとって、他者の理解が同時に自己の理解であり、自己の理解が同時に他者の理解なのである。しかもそのさい、自他の風土の理解は、自分の風土を出て他の風土に身体ごと「入り込んで生きる」なかで得られる「直観」を基盤とする。

とはいえ、和辻という一旅行者の「直観」にもとづく、砂漠という特殊な風土現象の理解が、同時に砂漠の本質の理解でもあるとはどういうことであろうか。

この問いに答えるためには、和辻の解釈学的方法が、さまざまな風土現象を貫く普遍的な規準をあらかじめ前提としていないこと、したがって、特殊な風土の本質は他の同じく特殊な風土との対比によつてのみ明らかにしうるものであること、この二点を押さえておくことが肝要である。つまり、標準となる規準を当てにすることなく、「旅行者」和辻自身の身体感覚(=「直観」)をたよりに、自他の特殊な風土の理解と比較を通じて、特殊な風土の特殊な本質(=類型)を理解すること、ここに和辻風土論の要諦がある。

和辻の方法論では、モンスーンは砂漠や牧場との対比において、砂漠はモンスーンや牧場との対比において、そして、牧場はモンスーンや砂漠との対比において、モンスーンであり、砂漠であり、牧場なのである。そのさい、対比にあたって用いられる尺度は、それ自体比較を通じて相対的にのみ成立する「湿潤」と「乾燥」であるが、これは湿度というような気象条件というよりは、風土を構成する直観的な契機である。ちなみに、モンスーン的人間の特殊構造が、「湿潤」という風土の構造契機から、「受容的忍従的」、もしくは「感情的」として把捉されるように、砂漠的人間の特殊構造は、「乾燥」という風土の構造契機から、「対抗的戦闘的」、もしくは「意志的」として把捉される。また、雑草がないとされるヨーロッパの牧場的人間の特殊構造が、「乾燥と湿潤の総合」、「夏の乾燥と冬の湿潤」という風土の構造契機から、「合理的」、もしくは「観照的」として把捉される。

また、自分の立場がそれに依拠する、モンスーンの風土、そして日本的風土が、かりに和辻の最大の関心事であったとしても、それは「風土」の本質や類型の範型となるものではなく、あくまでも特殊なものであるという自覚があったからこそ、和辻は比較の方法を採用したのである。すなわち、和辻は「風土」の普遍的な本質や一般的な範型を求めているのではない。あくまでも「風土」の特殊性、特殊の類型にこだわるのである。

したがって、『風土』は、自分の属する「風土」の特殊性への開き直りを正当化するものでも、風土的自己理解を特権化するものでもない。そのことは、『風土』第三章の「日本の珍しさ」という、他の箇所とは趣を異にするエッセイ風の論文に見て取ることができる。

ところで旅行をおえて、日本へ帰って来て見ると、この「日本」というものがアラビアの砂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ったのである。(VIII, 156)

ここで指摘されている「日本の珍しさ」とは、具体的には、「猪のような電車の前にうずくまっていた珍奇な小さい家の姿」(VIII, 169) と言い当てられる、日本の都会に見られる「不釣り合い」のことである。そのさい、日本が珍しいと感じられるのは、年来そのなかに住んで見慣れていた「通例のあり方」はそのままでありながら、「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された」(VIII, 157) からである。ここで言われている「一層根本的な有り方」とは、西洋との比較によって初めて露わにされた日本の特殊性であり、しかも、その特殊性が「通例でなくまれなもの」、「珍しいもの」としてとらえ返されるのである。

日本の「風土」の特殊性は、他の「風土」との比較によってのみ、しかも、その中に住んで見慣れていたその「通例のあり方」そのままに、「通例でなくまれなもの」、すなわち「珍しいもの」として露呈する。和辻にとって、「風土」の理解は、「あくまでみずからの〈直観的な印象〉を出発点にして、さまざまな風土（に身を置き入れ、それ）を内側から生き、その〈人間的〉ないし〈人間学的〉意味連関を理解し自覚化し抽出するという方法」<sup>6)</sup> によるが、その方法は、他の「風土」との比較を含意するがゆえに、その「風土」の特殊性の理解とともに、それへの相対視をかならずともなうのである。そして、このことは、和辻自身が属する日本の「風土」の理解についても、例外ではない。

もっとも、オギュスタン・ベルクの次のような和辻批判もある。

和辻はさまざまな実例を検討しながら、自分の経験、すなわち、日本からヨーロッパを訪れた旅行者の印象やヨーロッパ滞在中の印象と、その地域の住民の経験を区別しなかったようである。要するに、他者の主体性の代わりに自分の主観性を据えただけなのである。そのために『風土』の解釈学はたんなる内省になってしまい、検討しているはずの風土の風土性は、和辻個人の見解に変わっ

てしまう<sup>7)</sup>。

和辻に言わせれば、「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」。すなわち、自己理解は他者理解によって媒介されなくてはならない。しかし、同時に、私（旅行者）の他者理解は他者（定住者）の自己理解によって媒介されなくてはならない。つまり、旅行者と定住者それぞれの自己理解と他者理解とが相互に媒介されなくてはならないはずである。そうでなければ、ベルグが指摘するように、「『風土』の解釈学はたんなる内省になってしまい、検討しているはずの風土の風土性は、和辻個人の見解に変わってしまう」ことになりかねない。確かに、ここに「特殊な風土現象の直観から出発して人間存在の特殊性に入り込む」和辻の方法論の限界を認めることができる。

しかし、この点はまた、和辻自身のよく理解するところでもあった。和辻にとって「風土学」の師であるヘルダーの名を挙げて、この辺りの事情を次のように語っている。

かつてヘルデルは「生ける自然」の「解釈」からして「人間の精神の風土学」を作ろうとした。そうしてそれはカントが批評したように、学的労作ではなく詩人的想像の産物に類したものとなってしまった。この危険は風土を根本的に考察しようとする者を常に脅かしている。しかしそれにもかかわらず風土の問題は根本的に取り扱われねばならぬのである。歴史の世界の考察が真に具体性を得るためにも、風土的特殊性の問題は根源的に明らかにされなくてはならない。(Ⅷ, 23)

和辻は、「詩人的想像の産物に類したもの」となる危険が風土を根本的に考察しようとする者を常に脅かしていることを承知の上で、笠原賢介も指摘しているように<sup>8)</sup>、ヘルダーの「直観」を学として生かすことにこだわる。そのあたりの事情は、『風土』に先立って、『思想』1929年4月号に掲載された論文「風土」からうかがうことができる。

曾てヘルダーは「生ける自然」の「解釈」から「人間の精神の風土学」を作ろうとした。それはカントが批評したやうに、学的ではなくして詩人の想像力の勝ったものである。しかもその方法の混淆や概念の欠乏にも拘はらず、そこに示された全体的直観にはなほ我々を動かすものがある。人間の存在の学としての基礎的存在論は、洗練されたる意味に於てかかる「人間精神の風土学」を含み得ぬであろうか。(別巻I, 403)

#### 第四章 人間と自然の関係態としての風土

今日、私たちは文字通りグローバルな規模での環境問題に直面しているが、この環境問題の根底には、個人の身体をたんなる「物体」と見なし、それと同時に、「風土」をたんなる「自然環境」と見なす、

近代的な発想の問題点があると思われる。

こうした近代的発想の孕む問題点を、ハイデッガーは近代技術に即して次のように指摘している<sup>(9)</sup>。近代技術には、自然の本来のあり方を正視することなく、ただ自然に人間にとって有用なエネルギーを提供するように強要する「取り立て (Herausfordern)」という姿勢が認められる。人間の自然に対するこの姿勢自体、人間そのものが技術によって強要され「取り立て」られていることによるのだが、ある意味で、ここに環境問題の根があるというのである。では、この問題にどう対処すればよいのであろうか。ハイデッガーは、昔の田舎の風景にある風車を取り上げ、風車は近代技術とは同列に論じることができないと言う。それというのも、風車は、吹き付ける風まかせで、気流のエネルギーを貯蔵するために、風に取り立てたりしないからである。

少し強引な言い方をすれば、ここでハイデッガーが示唆しているのは、和辻の主張している、「風土の主体性」の回復であり、またそれと連動する人間の「肉体の主体性」の回復であるように思われる。もっとも、だからといって、和辻の「風土」は、主客二元論以前のアニミズム的な日本的母型への回帰を意図しているわけでもない。

和辻にとって、「風土」は文化と対立的にとらえられた自然ではない。それは、人間が自然と身体的に「かかわる」なかで、しかも「間柄」においてともに「かかわる」なかで、歴史的に造り上げてきた文化である。「風土」は、自然との「かかわり」という「身体的空間」における、「間柄」としての「人間」の生の「歴史的」な営みであり、その意味で、人間の「自己了解」の「表現」なのであり、文化なのである。「風土」においては、自然と文化とが深く浸透し合っている。「風土」は自然と人間、自然と文化の関係態であると言うことができるのは、このような意味においてである。

さらに、和辻の「風土」論は、人文科学において、あくまでも特殊な「風土」現象から出発して、いかにして人間の真実に到達するかという、困難な課題に対しても貴重な示唆を与えている。そもそも、「風土」の本質は、すべての「風土」が特殊なものとして相対する関係において、あくまでもローカルで特殊な存在の個性的な本質として理解される。和辻の「風土」論が前提としている世界は、均質な「絶対空間」ではない。そのかぎりでは、「風土」については普遍的で標準的な規準をあてがうことができない。「風土」について論じる方法は、そこへと身体を置き入れる和辻個人の旅行体験にもとづきながら、和辻の「直観」、もしくはメルロ＝ポンティの「相貌的思考」によって、特殊な存在の個性的な本質へ迫るものである。そして、そのさい同時に採用されているもう一つの方法が、比較による類型化にほかならない。和辻は、自分の身体を他の風土に置き入れることによる、自己と他者の比較、そして、自己と他者との相対化を通じて、特殊な存在の個性的な本質を「類型」として取り出している。

こうした「風土」論を貫く方法、および、姿勢は、メルロ＝ポンティの「相貌的思考」とともに、まずは、「風土」という人間と自然との関係態を理解する上で、また、心と体、自然と文化との関係を考える上できわめて示唆に富むものである。そして、そこには、グローバルな地球環境問題に対処するにあたっての重要なヒントが認められる。

## 《注》

- (1) 和辻哲郎のテキストからの引用は、『和辻哲郎全集』(全25巻 別巻2, 岩波書店, 1989~92)による。巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で示す。
- (2) 坂部恵『和辻哲郎』岩波書店, 1986, p.105
- (3) 同上, p.115-116
- (4) メルロ＝ポンティ (滝浦静雄・木田元訳)「幼児の対人関係」(『目と精神』みすず書房, 1966, p.183)  
Maurice Merleau-Ponty, *Les relations avec autrui chez l'enfant* (Les cours de Sorbonne, Centre de documentation universitaire, 1962)
- (5) 飯田善國『ピカソ』岩波現代文庫, 2000, p.270-271
- (6) 坂部恵『和辻哲郎』岩波書店, 1986, p.118
- (7) オギュスタン・ベルク (中山元訳)『風土学序説』筑摩書房, 2002, p.221  
Augustin Berque, *ÉCOUMÉNE: Introduction à l'étude des milieu humains*, Paris, 2000
- (8) 笠原賢介「和辻哲郎「風土」とヘルダー」(『思想』2016年5月号, p.141-142)を参照せよ。この論文では、ヘルダーの「直観」を基礎に置く方法論の和辻における継承と改変、ヘルダーとの関係の変化にともなう和辻「風土」論の変質といった事情が、ヘルダー研究の蓄積を裏づけとして、説得力のある仕方で論じられている。
- (9) マルティン・ハイデッガー (小島威彦, アルブムスター訳)『技術論』理想社, 1965, p.30-31  
Martin Heidegger, *Die Technik und Kehre*, Klett-Cotta, 1962, S.14

〔付記〕 本研究はJSPS 科研費(課題番号:25370028)の助成を受けたものである。