

| | |
|------|------------------------------------|
| タイトル | 和辻哲郎『風土』における他者理解について：「旅行者」というアプローチ |
| 著者 | 川谷，茂樹 |
| 引用 | 北海学園大学学園論集，127：A25-A43 |
| 発行日 | 2006-03-25 |

和辻哲郎『風土』における他者理解について

——「旅行者」というアプローチ——

川 谷 茂 樹

「旅行者とその等級。——旅行者については、これを五つの等級に分けて考えるがよからう。最初に、最下級の連中は旅行のときひとから観察される旅行者たちである、——彼らは、本来、ひとの旅行の対象であり、いわば盲目である。次の級の旅行者たちは、実際に自分で世間を観察する。ついで第三の旅行者は、観察した結果何かを体験する。第四の旅行者は、体験したものを更に体得して、それをひきつづきたずさえていく。そして最後には、最高の能力をそなえた若干の人々が存在する。彼らは、観察したものをすべて体験し、体得したあとで、最後には、帰宅してから直ちに、それを再びまたさまざまな行為や仕事のなかに必然的に発揮してゆく。」ニーチェ『人間的、あまりに人間的』(II-1,228)

第一節 問題の設定…他者理解の可能性

「私たち」は「他者」をどこまで「理解」することができるのか。私たちの理解した他者の姿が、他者の「ほんとうの」姿であるという保証はどこにあるのか。私たちが他者を理解した(と思った)瞬間

間に、他者はその「他者性(理解不可能性)」をはく奪され、もはや他者ではなくなってしまうのではないか。

「他者」を「理解」しようとする試みには、このようなパラドックスが不可避的に付きまとう。本稿は、和辻哲郎(一八八九—一九六〇)の『風土——人間学的考察——』(一九三五年)という書物に、他者理解をめぐるこうした逆説が具体的にどのような現われ方をしているかを探る試みである。¹『風土』における他者は、もちろん個人としての他者ではなく、風土的・文化的他者である。まずは、この問題が凝縮されていると目される箇所を、少し長い引用しておく。²

「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。しからば沙漠的人間の自己理解は霖雨の仲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。

旅行者はその生活のある短い時期を沙漠的に生きる。彼は決して沙漠的人間となるのではない。沙漠における彼の歴史は沙漠的ならざる人間の歴史である。が、まさにそのゆえに彼は沙漠の何であるかを、すなわち沙漠の本質を理解するのである。

本稿の問題を端的に言えば、こういうことが「ほんとうに」言えるのかどうか、私にとって「他者」である和辻のこの言葉をどう「理解」するか、である。引用箇所で示唆されている問題をいくつかに整理しよう。

- (1) 他者理解と自己理解の関係
- (2) 他者の本質を理解する可能性
- (3) 「旅行者」というアプローチの射程

(1)について和辻は、他者を理解することを通じてはじめて自己理解(自覚)が達成されうると述べている。これは特に目新しい知見ではないが、『風土』における独特の含意については主に本稿第五節で検討する。さしあたっての問題は、(2)および(3)である。(2)につい

ては、沙漠という具体的他者の本質を私たちが理解できるといふ可能性が示されている。そこで重要な役割を与えられているのが、(3)「旅行者」というアプローチの仕方である。

したがってここでの和辻の言をそのまま受け取るならば、私たちは、例えば沙漠という具体的な他者に対して「旅行者」として接近することを通じて、その他者の本質を理解し、そのことによつて、沙漠とは異なる自己の本質をも理解しうることになるだろう。一見もつともらしいが、そんなことが何の問題もなくすんなり行われうるのだろうか。和辻は、ほんとうに例えば沙漠という他者の本質を理解しえたのだろうか。まずは(3)「旅行者」というアプローチの特徴を規定することから具体的な検討に入る。

第二節 「旅行者」とは何か：自他の差異をめぐって

「旅行者」という概念は、『風土』という書物全体を貫くキーワードの一つである。ただ、和辻自身がその重要性につり合うほどにはこの概念を強調していないこともあつて、先行研究ではそれほど注意を払われていない。しかし私は、この概念の重要性を理解することが、『風土』の理解にあたつて決定的だと考える。

まず指摘しておくべきは、この『風土』は文部省在外研究員としてのドイツ留学に伴う、和辻の旅行の体験があつてはじめて成立したということである。一九二七年二月一七日から三月二七日までおよそ四〇日間をかけて、和辻は神戸↓上海↓香港↓シンガポール↓ペナン↓コロンボ↓アデン↓スエズ運河↓マルセイユという行程の船旅を経てヨーロッパに上陸する。そして約一年二ヵ月、ベルリン

を拠点にドイツ各地やフランス、イタリア、ロンドンなどをめぐっている。和辻にとって最初で最後の海外体験であった。⁶『風土』には、和辻が直接見聞きした事柄が印象的な筆致によって数多く記録されており、一つの旅行記としても今なお十分興味深い内容を持っている。⁷

しかし以上のことは、この書物をじっさいに読んでみてはじめて気づくことである。例えば目次を眺めるかぎりでは、むしろ非常に客観的・学問的な著作という印象を受ける。「第一章 風土の基礎理論 一 風土の現象 二 人間存在の風土的規定 第二章 三つの類型 一 モンスーン 二 沙漠 三 牧場（以下省略）」といった具合である。形式における客観性と内容の主観性の食い違いが、『風土』の一つの特徴であり、その点は従来指摘されてきたとおりである。

しかし、一見大変客観的な体裁を持つこの論述形式を根本的に規定しているのもまた、実は和辻の「旅行者」としての個人的体験であることは、あまり気づかれていないと思われる。具体的には、特に第二章のモンスーン（アジア）↓沙漠（アラビア）↓牧場（ヨーロッパ）という論述の順序は、先述した和辻のじっさいの旅程とぴつたり重なっているのである。

この事実から、興味深い論点が浮上する。基本的に和辻は、自分の体験したかぎりの風土を分析したにすぎず、例えばアフリカ大陸の大部分や南北アメリカ、あるいはシベリアを含むロシアなどの風土については、この『風土』ではまったく触れられていない。つまり、この書物はその客観的・学問的な体裁に反して、形式から内容

に至るまで徹頭徹尾旅行者の観点から書かれている。和辻は個人的旅行記に似つかわしくない学問的体裁を与えたという評価も、あながち外れてはいない。しかし和辻は、旅行者としての自らの限界を踏み越えて、自分の直接体験していない風土に言及するという挙に及んではない。その意味では、ある種のストイックな態度がこの書物を通じている。⁸（後の『倫理学 下』における風土理論では、和辻はこの限界を踏み越えて自分の体験していない風土について語り始める。したがって「旅行者」としての和辻が、最も純粹な姿で現われているのは、他ならぬこの『風土』である）

シナの風土の考察において和辻は、「自分は黄河及びその地方についての直観的な印象を持たない。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。従って自分は黄河について何ら積極的な視点をつけ加えることができない。ここにはただ間接的な知識をもって前述の観察を補うに留めたいと思う」と言う。¹⁰

この和辻の言に従うならば、『風土』という書物の卓越性（「積極的な視点」は、「間接的知識」の分析によって得られた知見ではなく、何よりも和辻の個人的体験においてその都度得られた「直観的印象」に基づく。そしてこのことは、『風土』の読者誰もが有る程度は肯定せざるをえないであろう。¹¹）しかしここから、『風土』に対する一つのステレオタイプな批判もまた、帰結する。すなわち、この書物は、学問的業績というよりむしろ一種の個人的体験記にすぎず、客観性や一般性という点で疑問を呼び起こさざるをえないという批判である。¹²

だが、ここまでの考察が妥当であるならば、この種の批判は『風

土』という書物に対しては的外れである。和辻は、純粹に理性的(科学的)な立場から『風土』を書いたのではない。個別的な他なる風土に対する自らの「直観的な印象」に基づいて、「旅行者」としてこの書をもしたのである。和辻は他なる風土に対する視野を、上空飛翔的な、いわば神の眼から一挙に獲得しようとしたのではなく、自らの身体的(風土的)限定を保持したまま、一步一步自分の手足で切り開いていこうとしたのである。しかもこうしたアプローチに不可避的に伴う危険性については、当の和辻自身はつきりと自覚したうえで、次のように読者に注意を喚起している。

「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、学的労作ではなくして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。」¹³

したがって「旅行者」というアプローチは、まずは、その対極としての神の眼からのアプローチとの差異によって特徴づけられる。前者は直観的・個別的・芸術的であり、後者は理性的・一般的(普遍的)・科学的と対比しうるだろう。重要なことは、和辻は、自ら意識的戦略的に前者のアプローチを選びとったということである。その根底には、それぞれの風土の特殊性・固有性・唯一性を重視する和辻の姿勢がある。それが如実に現われているのは、例えば次の文

章においてである。

「風土とは極言すれば地球上のそれぞれの土地に固有な、唯一のものなのである。それは鋭敏な観察によって叙述することはできても、普遍的な結論に到達せしめるものではない。」¹⁴

『風土』の、一見したところの「客観性」に惑わされてはならない。惜しむらくはしかし、和辻のその選択はやや遠慮がちであり、和辻自身は「旅行者」というアプローチを積極的自覚的に提示するのはなく、それを『風土』の背景にいわば溶かし込んでしまった。本稿のねらいの一つは、そこに解釈を施して、旅行者というアプローチの理論的意義およびその限界を画定することにある。『風土』の「豊富な独創」(安倍能成)の源は「旅行者」という概念にあるというのが、本稿の中心の見解である。

さてしかし、旅行者というアプローチの特性を明らかにするためには、神の眼からのアプローチと対比するだけでは不十分である。そもそも旅行者とは何であるか。旅行者はまず、自らの家、故郷を出発する。そして、旅行の途上でさまざまな他者に出会い、さまざまな物事を見聞し、再び自らの家、故郷に帰る。これが最も単純化した旅行者のあり方である。そして、『風土』の記述もその順序を忠実に踏襲している。つまり、『風土』の叙述はモンスーン(アジア)に始まり、沙漠(アラビア)、牧場(ヨーロッパ)を経て、再び「日本」に戻ってくる。旅行者は、そこから出発してそこへ帰る、自分

の家、ふるさとを持つ。和辻のふるさは、言うまでもなく日本である。『風土』における和辻の旅行は、もちろんさまざまな他なる風土への旅でもあるが、同時に、自らのふるさと¹⁵日本の風土、そして日本人としての自己へと還帰する旅でもあるのだ。一般に、一つの特権的な場所からやってきて、いずれそこへと帰っていくのが旅行者である。

身体的・風土的限定を捨象する神の眼からのアプローチにおいては、自己と他者の差異という問題そのものが存在しない。これに対して旅行者においては、それが中心的な問題として現われる。しかし、風土的他者に対する関係性としては、旅行者以外にもさまざまなあり方がある。旅行者を中間に挟む二つの極として、亡命者と植民者というアプローチが考えられるだろう。まず亡命者とは、自らの家、故郷を捨て、他なる風土・文化に一体化・同化するあり方である。それは他者中心であり、自己喪失的である。もちろん、亡命の結果彼らは単に自己を失ってしまうわけではなく、それまでの自己とは異なる新たな自己を作り上げるだろうし、そうせざるをえないだろうが、その成りゆきいかんはもはや本稿の射程外の問いである。

もう一方の極、植民者は言うまでもなく、自己はそのままに保存しておくながら、他者を自己に同化、吸収する(あるいは排除する)というあり方である。これは自己中心であり、他者喪失的である。ここでもまた、他者を同化する(あるいは排除する)ことによって自己も何らかの変質をきたさざるをえないだろうが、それもまた本稿の射程を越えている。

亡命者と植民者という両極との対比で、旅行者というアプローチの意義を考えてみよう。亡命者においても植民者においても、自己と他者の差異を保持しつつそれを理解しようとする姿勢は、そもそも存在しない。自己を中心にするか、他者を中心にするかでその方向は正反対だが、いずれにしてもその差異を消去し、両者を同質化する力が支配的である。つまり、いずれも同化主義的である。これに対して旅行者にとって、他者はあくまでも他者のままとどまり、自己もまた自己のままにとどまる。差異は消去されず、差異として保存される。先に和辻はこう書いていた。「旅行者はその生活のある短い時期を沙漠的に生きる。」しかし、「彼は決して沙漠的人間となるのではない。」旅行者は他なる風土に一時期「入り込んで生きる」(旅行者の亡命者の側面)。その際、一瞬他なる風土(文化)に同化したかのようにみえるが、決してそうではない。彼には特権的な場所¹⁶故郷がある。他者を理解するのは結局、自己理解のためである(旅行者の植民者の側面)。

このように見ると、亡命者と植民者はいずれも、旅行者という存在を形づくるのに不可欠な契機であることが分かる。つまり旅行者は、亡命者と植民者という、元来相反する二つの契機を併せ持つ、根源的に自己矛盾的で逆説的な存在である。¹⁶別の言い方をすると、旅行者は、亡命者と植民者の間の中間的あり方(中庸)であり、したがってまた、根本的に不安定な、常に動揺せざるをえない存在である。そして、和辻は、旅行者のこの不安定性、両義性、中間性こそ、他者の本質理解に不可欠だと言うのだ。¹⁷

「沙漠における彼〔旅行者〕の歴史は沙漠的ならざる人間の歴史である。が、まさにそのゆえに彼は沙漠の何であるかを、すなわち沙漠の本質を理解するのである。」

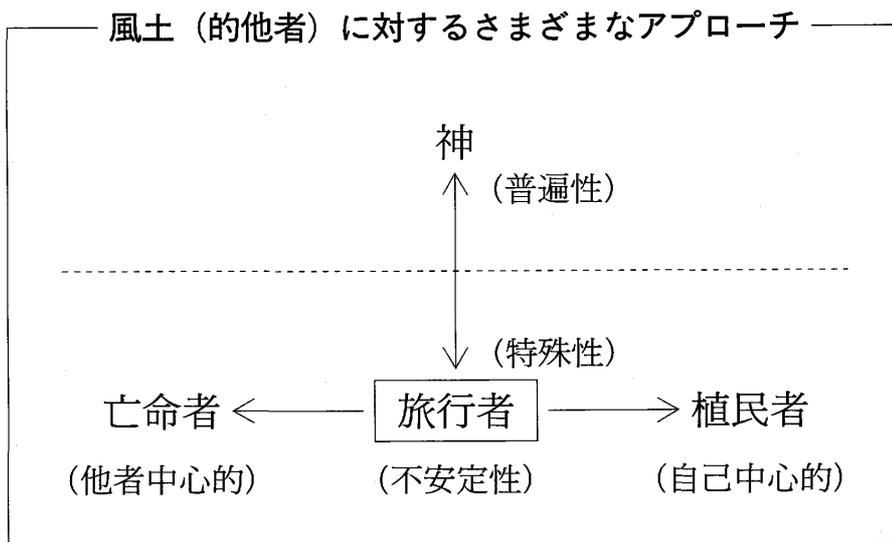
したがって次の課題は、旅行者としての和辻が、風土的他者（例えば沙漠）の本質をどのように理解したのかを検討することである。留意しておくべきは、旅行者は本質的に不安定であるゆえ、何か外的な力が加わることによって一方の同化主義的極（亡命者 or 植民者）へと頹落する、つまり旅行者そのものに内在する同化主義的傾向が何らかのきっかけによって、極端な形で顕在化する危険が不可避だということである。しかも、旅行者というアプローチを自覚的に限定しなかった和辻において、この危険は否応なく増幅される。本節の分析の結果を以下に図示しておく。

第三節 「一つの沙漠」 or 「二つの沙漠」

∴和辻の飛躍が隠蔽したもの

和辻が見出した沙漠の「本質」とは何か。本節と次節では、この問いから出発して、「旅行者」和辻による他者理解のあり方を、その実態に即して見極めることにする。

まず注目すべきは、本稿冒頭の引用箇所において、「具体的なる沙漠に接近」し、沙漠の本質を理解する二つの道の存在が示唆されていることである。一つは、沙漠的人間が「自己理解」として沙漠を理解するという道、そしてもう一つは、非沙漠的人間（旅行者）が「他者理解」として沙漠を理解するという道である。



沙漠の人間の自己理解から見ていく。「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。」したがって沙漠の人間が沙漠(自己)の本質を理解するためには、素朴な(即自的)自己理解の段階を脱して、他者との比較において(対自的)自己を見つめるという迂回を経なければならぬ。これは沙漠の人間にとつては単なる「自己解釈の問題」であるが、非沙漠の人間にとつては「他者による他者自身の」理解の問題である(しかし、後述するとおり、この問題は和辻においては消滅を余儀なくされる)。

さて、では、旅行者はどのようにして具体的沙漠に接近しうるのか。和辻は直前の引用箇所が続けて、次のように書く。「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。」「このこと」とは、沙漠の人間の自己理解が例えばモンソンという具体的他者との比較において、よく達成されるということであつて、沙漠の人間がモンソンの本質をよく理解しうるということでは、必ずしもない。したがって「このこと」と正確に符合する事態は、ここで和辻が言っていること、すなわち「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」ということではない。むしろ「非沙漠の人間、例えばモンソンの人間の自己理解は、沙漠という具体的他者との比較において、よく達成される」という事態である。そして仮にこのことを認めたとしても、モンソンの人間の理解したその沙漠が、沙漠の本質に合致しているかどうかは、依然として定かでない。要するに、和辻の言う「こ

のこと」は「非沙漠の人間が沙漠の本質を理解しうる」ことを必ずしも「立証」しないのである。したがって、旅行者が「沙漠の本質を理解」しうるという和辻の主張には、明確な根拠がない。和辻の論証には、少なくとも、飛躍がある。

和辻のこの飛躍が覆い隠してしまつた事態とは何か。それは、沙漠の人間の自己理解によつて得られた具体的沙漠と、旅行者という他者が理解した具体的沙漠とが一致する保証は必ずしも存在しない、という可能性である。和辻の飛躍に眼を閉ざすならば、この可能性はそもそも存在しない。つまり、沙漠の人間の理解した沙漠と、旅行者の理解した沙漠は「同じ沙漠」であることになる。じつさい和辻は、何の躊躇もなく、無造作にそれを「沙漠の本質」として同一視している。あるいは、そのこと自体に気づいていないほど、その同一性を当然視している。しかし和辻のテキストは、このことを根拠づけることに成功していない。ということは、上の二つの沙漠が実は異なる沙漠なのではないか、という可能性が開けるのである。こうして、和辻自身はその存在すら認めなかつた、「一つの沙漠」問題が浮上する。旅行者が「沙漠の本質を理解」しうると和辻が断言できたのはおそらく、彼がこの問題の存在を認めなかつたからであろう。沙漠の本質は一つであり、沙漠の人間が理解する沙漠も、旅行者が理解する沙漠も同じであるという思想が、『風土』という書物の根幹を形成している。しかしこの思想そのものを根拠づけるテキストは、『風土』には存在しない。そして、永久不変の沙漠の本質(沙漠のアイデア?)なるものを暗黙裡に想定するのではないかぎり、その根拠づけは元来不可能であろう。

いずれにせよ、和辻が「二つの沙漠」問題の存在そのものを認めなかつたことは、重大な帰結をもたらす。非沙漠的人間である和辻が沙漠の本質に到達する道は、旅行者としてそれに接近することだけであり、加えて和辻が想定するとおり、その理解が同時に「沙漠の本質理解」であるのならば、旅行者和辻が理解した沙漠こそが「ほんとうの沙漠」だということになってしまう。旅行者和辻は具体的な沙漠の理解に際して、もはや沙漠的人間の自己理解を参照する必要がない。なぜなら、そんな迂路を経ずとも、彼は沙漠の唯一の本質に到達しうるからである。こうして、沙漠の他者である旅行者が、沙漠の唯一の真実・本質を捏造し、他ならぬ沙漠的人間にそれを強要する、という危険性が生まれる。これは旅行者の植民者的変質である。他者に対する自分の理解をその他者の「本質理解」として、当然の他者に押しつけるという態度が、正当化されるのである。ここには、沙漠という他者の他者性が尊重される余地は、ほとんどない。このような態度を持つ旅行者和辻による沙漠の理解は、具体的にどのような問題点を孕んでいるだろうか。それが次節の問題である。

第四節 「二つの沙漠」問題の具体的な現われ

：沙漠の「神」理解における対立

沙漠の本質を和辻は「乾燥」と規定する。この「乾燥」は「我々の生を根源的に脅やかす」。したがって沙漠において「自然」、あるいは「人が自然において見るところのおのれ」は「死」であり、「生」は人間が人工的につくり出したものにおいてのみ存する。したがって沙漠的人間の自然に対する態度は、「恵み深き自然に抱かれる態度

でもなく、また自然を人間の奴僕として支配する態度でもない。あくまでも自然に対して人間を、あるいは人工を、「対峙」せしめる態度である¹⁸。ここまでの和辻の論述は、特に植民者的でも亡命者的でもないように映る。それが突如変貌するのは、沙漠の神に関する説明においてである。

「沙漠的人間の功績は人類に人格神を与えたことにおいて絶頂に達する¹⁹」と和辻は言う。沙漠的人間の「神は「自然と対抗する人間」の全体性が自覚せられたもの²⁰」である。「沙漠においては自然は死である。生は人間の側にのみ存する。従って神は人格神たらねばならぬ²¹」。したがって「この「人格神」は、沙漠的人間が沙漠的であるがゆえに見いだし得たものである²²」。

沙漠の「神」に関する和辻のこの分析は、一見非常に鮮やかである。が、一抹の疑問を残す。「人格神」という特徴は、ヤハヴェエやラーなど沙漠の神特有のものではないのか。この疑問に対して和辻は例えば、ギリシアの神々は「外なる自然の神化」か「内なる自然の神化」のいずれかであつて、「人間の全体性の表現」ではないと言う。しかしだとしても、やはりゼウスやアポロンは「人格」を有するであろう。人格神かどうかということと、自然の神格化かどうかということは、和辻においては二者択一的・排他的に捉えられているが、必ずしもそう捉える必要はないであろう。実際多くの神々は、自然神であると同時にまた人格神でもあるという、そうしたあり方をしていのではないか。したがって沙漠の神の固有性は、「人格神」という点にはないのではないか。

こうした素朴な疑問に対して、『風土』の論述は何も答えてくれない

い。にもかかわらず、私たちが和辻の分析に説得力を感じてしまうのはなぜか。それは、和辻の「人格神」という規定に、「超越神（一神教）」という含意を、勝手に付加してしまっているからだと思われる。ところが、じつさいには、和辻のテキストはそういう含意を周到に排除している。和辻には、超越神（一神教）を認めない、あるいは、超越神を「人間の全体性の表現」にまで人間化（格下げ）する、明確な理由がある。

「神は人間の全体性が自覚せられたもの」という和辻の規定は、その場限りの単なる思いつきではなく、和辻倫理学における基本的な洞察である。²³例えば、『風土』の前年に公刊された『人間の学としての倫理学』の「フォイエルバッハの人間学」という箇所で、和辻は次のように述べている。「人の絶対的全体性が神として投射せられるにとどまらず、さらに人と人との共同態的生が神的なる生として投射せられるのである」。²⁴これに続けてフォイエルバッハ『キリスト教の本質』から次の文章が引用されている。「宗教は人の生ける全体性における己れの意識である。この全体性においては、自己意識の統一はたださまざまの関係に充実せられた我れと汝との統一としてのみ存する」。

フォイエルバッハと和辻にとって絶対者、すなわち神とは、それが沙漠の神であろうがなかろうが、徹頭徹尾人間の全体性の表現として理解されるべきものであった。この基本的洞察の妥当性は今は問題ではない。問題は、このように理解された神が、果たして沙漠の神の規定として妥当なのかどうか、ということである。しかしこの問い返してみたところで、和辻は頑として譲らないであろう。さ

らに問題を限定しよう。「では、このフォイエルバッハと和辻の神理解を、沙漠の神を信じる沙漠的人間は果たして受け入れるであろうか。」

私は、その可能性はないと考える。ヤハヴェエやアラアなど、沙漠の神はもちろん人格神でもあるが、それ以上に超越神である。神と人間の間には、絶対的な隔絶、断絶が存在する。その神がしよせん「人間の全体性の表現」にすぎないというフォイエルバッハと和辻の人間学的な神規定は、沙漠的人間にとっては悪い冗談か、端的な誤謬にしか聞こえないであろう。沙漠的人間が信じる沙漠の神は、決して有限なる人間の全体性の表現ではない。有限なる人間をいくら全体化したところで、しよせん有限のままである。²⁵沙漠的人間の信じる沙漠の神はむしろ、あらゆる人間的なものを超越した超越神であり、あらゆる有限的なものを超えた絶対者である。

ここに、『風土』における「二つの沙漠」問題、すなわち沙漠的人間の自己理解としての沙漠と、旅行者和辻による他者理解としての沙漠の対立が、最も先鋭化された仕方で見られている。この二つの沙漠理解は、非常に重要なポイント、すなわち沙漠の神に対する理解の仕方において、決定的に異なっている。和辻は、自然と人間を対立させて人間の側に沙漠の神を配置したが、沙漠的人間が信じる沙漠の神は、その対立全体の、さらに外側に位置している。²⁶沙漠的人間の信じる神の固有性は、人格神というよりも超越神という点に存する。したがってその宗教は一神教である。超越神は他なる神性を許容しないからだ。

ここから帰結するのが、偶像崇拜の禁止という、沙漠の神に極め

て特徴的なタブーである。超越神は、図像など具体的な事物を崇拜することを厳格に禁ずる。沙漠の神は人間の感覚や認識の範囲を、根源的に超え出ているものと考えられている。²⁷

象徴的なのは、和辻が、このタブーについてほぼ完全に沈黙を守っていることである。この沈黙は、沙漠の人間の自己理解における神と旅行者和辻の理解した沙漠の神とが、決して一致しようがないことを示唆している。旅行者和辻が、沙漠という他者の本質を理解しえたと見なす、まさにその決定的な局面において、むしろ沙漠の理解不可能性、つまり他者性が鮮明に現われている。私たちは、偶像崇拜の禁止に関する和辻の沈黙においてこそ、沙漠という風土的・文化的他者の他者性を見出すべきではないだろうか。

沙漠の神に対するどちらの理解が正しいかということが問題なのではない。そんな問題はそもそも存在しない。なぜなら、異なる二つの沙漠理解の対立に決着をつけることができる、より高次の立場は存在しないからだ。先に見たとおり、沙漠の一つの本質を暗黙裡に想定する和辻もまた、その想定を根拠づけることに失敗している。問題は、二つの沙漠理解が根本的に対立しているという事実に存する。そして、この対立そのものが、「一つの沙漠」しか認めない和辻の視野には入ってこないのだ。

和辻の見出した沙漠の本質とは、あくまでも、沙漠に対する一つの理解にすぎない。しかし、和辻自身はそうは考えていない。これが沙漠の本質理解であると信じている。ここに、『風土』における他者理解の持つ、大きな難点がある。そこで次の問題は、この難点は「旅行者」というアプローチに必然的に附随するものなのかどうか、

である。

第五節 「普遍的な自己」という神話

…旅行者とは何か、再考

第二節で述べたとおり、旅行者というあり方はもとも不安定である。したがって旅行者和辻が、ある局面において植民者的に変質したこと、つまり決して他者に受け入れられない仕方での他者の「本質」を理解したつもりになったこと自体は、必ずしも理解のできないことではない。しかし、旅行者一般が持つであろう、そういう不安定性だけではなく、それがある一つの方向へと決定づける契機が、和辻には存在したのではないだろうか。

それは、「普遍的な自己」という神話である。第一節で記したとおり、『風土』には他者を理解することによって自己の特殊性を理解するという思想がある。旅行者は、(1)他者をありのままに理解することを通じて、(2)自己をより深く理解するというあり方をしていく。この辺りの事情について、和辻は次のように書いている。

「牧場的風土においては理性の光が最もよく輝きいで、モン・スーンの風土においては感情的洗練が最もよく自覚せられる。

それならば我々は、音楽家を通じて音楽を己れのものとし、運動家を通じて競技を体験し得るように、理性の光の最も輝くところから己れの理性の開発を学び、感情的洗練の最もよく実現せられるところから己れの感情の洗練を習うべきではなからうか。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。²⁸

この格調高い文章において宣言されているとおり、『風土』における和辻の目的は、他者理解を媒介した、自己の特殊性（「風土的限定」）の理解にとどまるのではない。それによって自分の「短所」を自覚し、他者の「長所」からそれを学び、「風土的限定を超える」ところまで自らを高めなければならぬ。そしてそのことは可能であるし、それによって特殊性が失われるわけでもない。ここには、自分の特殊な風土的限定を超えて、より普遍的な自己へと到達するという普遍主義および、それに裏付けられたオプティミズムがある。²⁹

むしろ、和辻の普遍主義は、何かが特殊であるというだけでその存在意義を認めない（あるいは低く見積もる）、単純な普遍主義ではない。特殊なものに対して、和辻ほど目配りの利く哲学者は稀である。和辻の眼は、特殊的個別的なものにおいて、普遍的なもの（イデオ）を見ることができる眼と評される。³⁰にもかかわらず、和辻がやはり根本的には普遍主義者であるゆえんは、普遍性とのつながり

を欠く、単なる特殊の存在意義を認めないところにある。例えば『倫理学 下』（一九四九年）には次のような文面がある。

「特殊性に意義があるのは、それが普遍的な原理を実現する唯一の道であるからであって、それ自身においてではない。³¹」

特殊に意義があるのは、それが普遍にまで高まる可能性を秘めているからである。逆に、単なる特殊それ自体には、意義はない（この観点で和辻は例えば、平安（国風）文化よりも、国際色豊かな奈良文化を高く評価する）。³²ここから、単なる特殊性は淘汰されるがままにしてかまわない、なぜなら普遍性へと高まりうる特殊性であれば、どんなことがあっても決してそれは失われなければならないというオプティミズムが生まれる。特殊性は決して意固地に守り抜くべきものではない。むしろ、それを常に普遍性へと高める努力を重ねなければならぬのである。そして、そのプロセスで結果的に淘汰されてしまう特殊性など、はじめから存在意義などなかったのだ。一九三〇年の講演筆記「国民道徳論」において和辻は次のように語っている。

「いかに西洋文化を取り入れても、日本は決して西洋化してしまふことはなく、日本精神はいよいよ自覚され発揚されるのである。³³」

和辻のオプティミズムは、(1)特殊性が普遍性へと高まることで

きる、(2)よき特殊性は決して損なわれることがないという、二つの位相を持つ。(1)の普遍主義と(2)の特殊主義の重なりあい、和辻の思想独特の陰影を形成している。³⁴

しかし、他者の特殊性を学ぶことによつてより普遍的な自己に到達するといふこのビジョンは、他者理解という局面においては、躓きの石となりかねない。つまり、他者理解は「普遍的な自己」を実現する為の単なる手段と位置づけられ、それに役立たない、他者における単なる特殊性は、そもそも理解する必要すらなくなつてしまふ。その結果、他者を「ありのままに」理解するのではなく、自分に理解できるところだけ理解するという、自己中心的な他者理解を帰結する。³⁵そして、それでは、そもそも「他者」を「理解」したことになるまいだろう。³⁶また、和辻の言うように、自己理解は他者理解を通じてしか達成されえないのであれば、単なる特殊性も含めて他者をありのままに理解することが、何よりもまず求められるのではないだろうか。他者理解の歪みはそのまま自己理解の歪みとして現われるにちがいない。

こうして和辻独特の普遍主義は、旅行者一般が持つ不安定性に対して、植民者の側(自己中心性)へと方向性を与える。植民者の旅行者にとつては、自分に理解(同化)できない他者の本質(他者の他者性)など考慮に値しない。単なる特殊性など、わざわざ理解する必要がないからである。その姿勢が顕在化したのが、前節で検討した、沙漠の神に対する和辻の「理解」の仕方においてであった。そこでの和辻は、他なる沙漠に旅行者として十分「入り込んで生き」てはいないと言えよう。したがつてその難点は、他者に自らを同化

させるといふ、旅行者の亡命者的な側面(他者中心性)を取り戻すことによつてしか克服されえないのである。

それでは、和辻的な普遍主義、つまり「普遍的な自己」という神話を排した旅行者的アプローチはどういったものであろうか。そこでは、単なる特殊性であろうがなかるうが、特殊は特殊として尊重される。そしてそうすることによつてのみ、自己と他者との差異、あるいは他者の他者性(理解不可能性)といったものが、辛うじて旅行者の視野に入ってくるのではないだろうか。自己や他者の特殊性の理解にストイックに留まるという姿勢が、旅行者がその本領を発揮するために何よりも必要であろう。その場合の他者理解とは、まず第一に、他者の理解不可能性に対する理解を根底に有するものでなければならぬであろう。

自己と他者の差異を保存する点にその特徴を有する、旅行者というアプローチは、根源的に不安定なあり方であるが、そうしたアプローチにおいてしか、我々が他者を(理解できないことを含めて)理解するという道は開かれていないのではないだろうか。

他者理解を試みる者(旅行者)は、ある程度植民者的(他者吸収的)自己中心的)であらざるをえないし、同時にまた、ある程度亡命者的(自己喪失的)他者中心的)であらざるをえない。旅行者は常に、この二つの、正反対の——しかし、いずれも同化主義的な——危険にさらされている。したがつて旅行、およびそれを通じた他者理解の試みは、やはり同時に危うい冒険である。だが、そういうリスクを背負うこと自体を拒否する者には、そもそも他者を理解する道は閉ざされている。『風土』は、和辻の旅行者に知的冒険者として

の資質が見事に結実した書物であり、刊行後七〇年を経た現在もお、スリリングな魅力を放ち続けている。

第六節 「旅行者」の行く先

…「可能的自己」としての他者」、あるいは「旅人」

『風土』の生命力は、旅行者という、風土的・文化的他者へのアプローチにある。しかし、旅行者という概念の意義はこれまでほぼ等閑に付されてきた。あるいはしばしば、否定的に捉えられてきた。本稿はこの概念に光を当てその理論的意義を画定すると同時に、旅行者の和辻的頽落形態およびその根拠を追跡する試みであった。

ただ、ここまでの段階では、植民者や亡命者という同化主義的極みに対する中庸である旅行者的アプローチも結局、他者理解というよりは他者の理解不可能性を再確認させるにすぎず、むしろ自他の溝を深めるだけなのではないか、との疑念も湧くだろう。私自身は、とにかく溝を埋めようとやっきになったり、あるいは見て見ぬふりをしたりするのではなく、溝の存在をまず自覚しその広さ深さを測定することが先決だと考えるが、そうだとしてもその溝は「現実的自己」と「現実的他者」との間の溝にすぎないと思う。

これに関連して旅行者というアプローチが示唆しているのは、「可能的自己」としての現実的他者」という観点である。旅行者は、自らの特権的な場所、すなわち故郷を持つ。しかしその特権性、例えば私が、日本を故郷（「風土的負荷」）として持つことは、一つの（存在論的）偶然にすぎない。³⁷『風土』は、例えば私のもの感じ方や考え方が、「たまたま二〇世紀後半に日本に生まれた」という単なる偶然

性・所与性・事実性によっていかに深く規定されているかを、改めて自覚させる。³⁸逆に言えば、私はもしかすると、アメリカに生まれて広島に原爆を落としていたかもしれないし、あるいは、中東に生まれて旅客機をハイジャックしてニューヨークの貿易センタービルに突っ込んでいたかもしれない。自らの風土（あるいは歴史）との関わりが孕む偶然性への洞察は、すべての現実的他者は可能的な自己であるという視点をもたらす。そういった視点から開けるであろう光景に関して、『風土』は次のようなヒントを与えている。

「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の人間を見いだすのである。³⁹」

これは、自己（青山の人間）のうちに他者（非青山の人間）を見出すという議論であり、他者のうちに自己を見出すという右の議論を逆さまにした構造を持つ。両者の違いについて詳細に論じることにはやできないが、⁴⁰ただ、すべての現実的他者が少なくとも可能的には自己でありえた（にもかかわらず、私はなぜかたまたま、「この」現実的自己である）という視点を欠くならば、つまり、すべての現実的他者がまったき他者であるならば、そもそも他者理解の可能性の条件が失われるであろう（だが一方で、現実的他者がまったき他者でなければ、そもそもそれは「他者」ではないのではないか。デリダ（二〇〇四）、一六九頁以下を参照）。

最後に、旅行と旅の違いについて、少し考えてみたい。「旅行者」

とは、改めて見ると、少々生硬な日本語である。和辻はなぜ、日本語としてよりなじみ深い「旅人」という言葉を使わなかったのか。「旅行」と「旅」とはもちろん、ほぼ同じ意味で使われることが多いが、敢えて違いを考えてみる。「旅行」という言葉は例えば、「観光旅行」、「修学旅行」といったように、その旅行の目的を表す言葉とともに使われる。これに対して「旅」は、「長旅」とか「一人旅」といったように、目的ではなくてその旅の形態などを表す言葉とともに使われることが多い。

ここから分かるのは、「旅行」は、「旅」に比べると目的が定まっているということである。和辻の『風土』における旅行の目的は留学であったが、別の側面では、ふるさと＝日本、そして日本人としての自己を目ざす旅行であった。旅行者の目的は他者を理解することでもあるが、同時に、自己を理解することでもある。そして、普遍主義者や和辻においては、他者理解が最終目的としての自己理解に回収されてしまう傾向を持つことは、すでに確認済みである。

一方、旅には明確な目的はなくてもよい。旅はどちらかと言えば、自己目的的な活動、したがって、一種の遊びである。旅行はあくまでも手段であって、目的は旅行の外側にある。したがってそれは遊びではない。旅行者には、例えば出張旅費が支払われることがあっても、旅人にはそんなものは出ないだろう。そして和辻が『風土』で行っているのも、目的をその外部に有する旅行であって旅ではない。和辻が自らを「旅人」ではなく「旅行者」と自己規定したのは、そのかぎりである。⁴²

しかし、それは大枠での話である。『風土』における和辻には、元

来の旅行の目的を忘れて、所々で小さな「旅」遊びにふけっている様子が垣間見える。それは大きな「旅行」内部での小さな寄り道、道草であるが、そこでの和辻は、「自己の短所を自覚し風土的限定を越える」などといった大仰で真面目な目的など忘れて（あるいは、もともとそうした目的は後付けにすぎないのかもしれない）、その瑞々しい感性をフル活動させて、他の人間であれば見過ごしてしまうような小さな事物に対する観察や見聞、比較そのものを楽しんでいくように映る。そして、実は、『風土』という書物の大きな魅力の一つは、この点にある。

さて、こうした姿勢において、自己と他者の差異は、果たして問題たりうるのか。それとも、旅という遊びを真剣に遊ぶ人間、あるいは根無し草（デラシネ）としての人間にとってそうした差異は、新たな相貌を帯びてくるのだろうか。あるいは、「旅人」はそうした差異を、植民者的でも亡命者的でもない仕方でも溶解させてしまうのだろうか。⁴⁴

おそらく重要なのは、この『風土』という書物そのものが、和辻の道草（小さな旅）によってはじめて成立したということであろう。和辻の旅行の本来の目的はベルリン大学への留学であった。その旅路における見聞や観察は、いわば道草によってなされたものである。和辻が旅行の目的とは無関係な事物には目もくれなかったならば、決して『風土』は書かれなかった。『風土』は、もともと書かれる予定ではなかった、寄り道的・道草的書物なのである。この観点から見ると、『風土』の根底には、旅行者＝和辻ではなく、旅人＝和辻がいる。⁴⁵

しかし、『風土』で得られた知見は、後に和辻のライフワークであった『倫理学』に回収されることになる。その事後的観点からするならば、『風土』は和辻の倫理学体系という大きな目的に従属する構成要素である⁴⁶。しかしそれは『風土』の元来持つ魅力を大幅に減殺せざるをえなかったのではないだろうか⁴⁷。遊びは、「真面目な」目的に従属させられた時点で、その楽しさの大部分を失うのではないだろうか。じつさい、『倫理学 下』の和辻は、旅行者の本分から大きく逸脱している⁴⁸。もはや旅行者ですらないのだから、旅人であろうはずもない。『風土』は、和辻という哲学者の歩み(旅? それとも旅行?)における一つの重要な結節点、ターニングポイントであった。

本稿の主題は、『風土』の大枠を形成する「旅行」であったが、それだけでこの書物が語り尽くせるわけでもない。ここでは、「旅」という新たな視座の存在を確認しておくにとどめる。そこから見えてくるのは、自己理解を最終目的とする「旅行者」が他者理解という「冒険」を通じて、その冒険を自己目的に楽しむ「旅人」へと変貌する光景かもしれないし、そうでないかもしれない。

引用・参考文献 (初出年次順。和辻の著作を除く)

- ・安倍能成「豊富なる独創——和辻哲郎教授の『風土』を讀みて——」、『和辻哲郎全集』第八卷(岩波書店、一九六二年)「付録」(初出一九三五年)
- ・谷川徹三「イデオエを見る眼」、後掲『人と思想 和辻哲郎』所収(初出一九五四年)
- ・唐木順三編『現代日本思想大系二十八 和辻哲郎』、筑摩書房、一九六

三年

- ・高坂正顕『西田幾多郎と和辻哲郎』、新潮社、一九六四年
- ・梅原猛『美と宗教の発見』、ちくま学芸文庫、二〇〇二年(初出一九六七年)
- ・生松敬三「和辻風土論の諸問題」、後掲『人と思想 和辻哲郎』所収(初出一九七一年)
- ・湯浅泰雄編『人と思想 和辻哲郎』、三一書房、一九七三年
- ・「討論 和辻哲郎の学問と思想」、前掲『人と思想 和辻哲郎』所収
- ・湯浅泰雄「解説・和辻哲郎研究への視角」、前掲『人と思想 和辻哲郎』所収
- ・勝部真長『和辻倫理学ノート』、東京書籍、一九七九年
- ・湯浅泰雄『和辻哲郎 近代日本哲学の運命』、ミネルヴァ書房、一九八一年
- ・専修大学人文科学研究『超近代の指標——西田と和辻の場合——』、一九八六年
- ・坂部恵『和辻哲郎 異文化共生の形』、岩波現代文庫、二〇〇〇年(初出一九八六年)
- ・山田洸『和辻哲郎論』、花伝社、一九八七年
- ・勝部真長『若き日の和辻哲郎』、PHP文庫、一九九五年(初出一九八七年)
- ・オギユスタン・ベルク(篠田勝英訳)『風土の日本 自然と文化の通感』、ちくま学芸文庫、一九九二年(初出一九八八年)
- ・高橋哲哉『逆光のロゴス——現代哲学のコンテクスト』、未来社、一九九二年
- ・吉沢伝三郎『和辻哲郎の面目』、筑摩書房、一九九四年
- ・荻部直『光の領国 和辻哲郎』、創文社、一九九五年
- ・Gino K. Pinoyesana S. J., *Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1996*, Japan Library, 1997
- ・北川東子『シンメル 生の形式』、講談社、一九九七年
- ・高橋雅人「超越をめぐる——和辻哲郎——」、藤田正勝編『日本近代思想を学ぶ人のために』、世界思想社、一九九七年

- ・佐藤康邦他編『蘇る和辻哲郎 人文科学の再生に向けて』、ナカニシヤ出版、一九九九年
- ・田中久文「和辻哲郎における「国民道徳論」構想——その破綻の意味するもの——」、前掲『蘇る和辻哲郎』所収
- ・高橋文博「アジアの中の日本」、前掲『蘇る和辻哲郎』所収
- ・「和辻哲郎の今日的意義——湯浅泰雄氏を困んで——」、前掲『蘇る和辻哲郎』所収
- ・納富信留「自己了解としての風土——和辻風土論の批判的展開」、九州大学文学部『哲学年報』第五八輯、一九九九年
- ・田中久文「日本の「哲学」を読み解く——「無」の時代を生きぬくために」、ちくま新書、二〇〇〇年
- ・津田雅夫『和辻哲郎研究 解釈学・国民道徳・社会主義』、青木書店、二〇〇一年
- ・嶺秀樹『ハイデッガーと日本の哲学』、ミネルヴァ書房、二〇〇二年
- ・堀孝彦『日本における近代倫理の屈折』、未来社、二〇〇二年
- ・新原道信「旅」、永井均他編『事典 哲学の木』、講談社、二〇〇二年
- ・大澤真幸「宗教」、前掲『事典 哲学の木』所収
- ・藤田正勝「和辻哲郎「風土」論の可能性と問題性」、京都大学大学院文学研究科日本哲学史研究室紀要『日本哲学史研究』第一号、二〇〇三年
- ・ジャック・デリダ（廣瀬浩司・林好雄訳）『死を与える』、ちくま学芸文庫、二〇〇四年
- ・市倉宏祐『和辻哲郎の視園 古寺巡礼・倫理学・桂離宮』、春秋社、二〇〇五年
- ・犬飼裕一「間の思想と社会学——和辻哲郎「私の根本の考」をめぐって 上——」、北海学園大学『経済論集』第五三巻第一号、二〇〇五年六月
- ・犬飼裕一「倫理学と社会学の間——和辻哲郎「私の根本の考」をめぐって 下——」、北海学園大学『経済論集』第五三巻第二号、二〇〇五年九月

註

* 右記文献に対する指示・言及は、著者名と初出年次による略記をもつて行う。

1 市倉(二〇〇五)、一三三頁には「しかし、たんに世界に学び己れを自覚することで、はたして東西の統一が実現し、特殊は普遍にいたりうるのか。いや、そもそも特殊の間の相互理解は可能であるのか。和辻はこの可能性の根拠を特に論じていない。ベルクは『風土』が旅行者の見解でしかない」と批判していた」とある。本稿はこの問題提起に対する一つの解答の試みである。

2 この箇所注目した先行研究としては、坂部(一九八六)、一一九頁以降や、納富(一九九九)、五二頁がある。特に後者は「旅行者」に注目している点で重要であるが、標題が示すとおり、本稿とは考察の重点を異にしている。なお私事にわたるが、筆者がはじめて『風土』を読んだのは、九州大学大学院での納富氏(現慶応義塾大学文学部)の一九九八年の授業においてであった。氏の授業と論文によってはじめて、和辻という哲学者に対する私の眼が開かれた。改めて学恩に感謝したい。

3 和辻哲郎『風土——人間学的考察——』、岩波文庫、一九七九年、五四―五五頁。傍点は和辻による。

4 筆者が調べたかぎりでは、『風土』には「旅行者」という言葉が一回(頁数は、二九、五〇、五一、五四、五五(二回)、五七(三回)、六一(二回)、七七、八六)使われているが、いずれの箇所においてもその概念が主題的に論じられてはいるわけではない。また、先に挙げた納富(一九九九)の他には、田中(一九九九)、六八頁および、田中(二〇〇〇)、一一〇頁も「旅行者」の視点に注目している。

5 『風土』成立のもう一つの機縁が、留学先でハイデッガー「存在と時間」(一九二七年)を読んだことにある点は、多くの論者が指摘しているとおりであるが、本稿では論じない。例えば、嶺(二〇〇二)、一一二頁以降を参照。

- 6 和辻の留学の「実状」については、荻部(一九九五)、一三〇頁以下に詳しい。
- 7 『風土』の詳しい成立のプロセスについては、例えば坂部(一九八六)、九四頁を参照。
- 8 これに関連して、津田(二〇〇一)、一二七頁を参照。「ここで留意すべきは、和辻が風土の考察を「自分の内に於て問題が生れ動いたままの経路に於て展開」しようとしている点である。このことは彼の風土論を考えるうえで重要な視点である。この「経路」は、まずもって尊重されなければならない。和辻の風土論をユニークなものたらしめているのは、この経路に和辻が忠実であったからに他ならない。」
- 9 納富(一九九九)はこの点に、「和辻における『旅』への依存と背反(五五頁)を見出す。
- 10 『風土』、一四八頁。
- 11 例えば、『人と思想 和辻哲郎』所収の「討論」における勝部真長の次の発言を参照。「…何といたって源になっているのは和辻さんの発想力で、いわば『風土』は芸術作品ですね」(同書四三頁)。ただし、和辻の直観力は学問的な裏づけによってはじめて十分に働きうるということも、事実であろう。納富(一九九九)、四三頁を参照。
- 12 しばしば言及される、安倍(一九三五)の同時代評を参照。「人間(個人的・社会的なる)の自己諒解の仕方である」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(「付録」、二頁)。
- 13 『風土』、二八頁。
- 14 『風土』、二五六頁。
- 15 市倉(二〇〇五)には、『風土』は「じつはもっぱら日本を語った本なのではなかったのか」(一二二頁)、あるいは「この書物は日本から世界を(あるいは、逆に世界から日本を)いつてもいい」論じている。が、焦点は日本にあったような気がする。『風土』はじつは日本論なのではないか(一一三頁)とある。また津田(二〇〇一)は、「日本」
- の存在の確認こそ、なによりも留学の成果だった」(六三頁)と述べている。これに対して湯浅(一九八一)は、「日本」に関する説明はヨーロッパ旅行とは無関係である」(二一四頁)と見なす。
- 16 ここに見られるように、亡命者や植民者という概念は、単に実体的ではなく機能的でもあることに注意を促しておく。
- 17 和辻の思想の本質的な「中間性」については、市倉(二〇〇五)、七〇頁以下を参照。
- 18 『風土』、六〇頁。
- 19 『風土』、六八頁。
- 20 『風土』、六九頁。
- 21 『風土』、六九―七〇頁。
- 22 『風土』、七〇頁。
- 23 堀(二〇〇二)、一八五頁。「個別の方へも、絶対者の方へも超越することを抽象化にすぎぬとして拒否し、もっぱら日常生活に問題を限定した。」
- 24 和辻哲郎「人間の学としての倫理学」、『和辻哲郎全集』第九卷、岩波書店、一九六二年、一一五頁。
- 25 高橋雅人(一九九七)、一八六頁において、和辻における「超越的なもの」とは結局「内在的なもの」にすぎないことが指摘されている。
- 26 和辻も『風土』の別の箇所では、「旧約の神話においては神と人とは截然と区別せられた」(一七九頁)と書いている。
- 27 大澤(二〇〇二)、五〇〇頁を参照。「神の超越性を厳密に確保しようとする宗教」の「典型的な代表」である「ユダヤ教やイスラーム教」という「宗教の第二の類型にとつて、最も重要な規定は、偶像崇拜を禁止する法である。偶像とは、直接に神(超越的他者)と見なされた具体物である。偶像を崇めることは、超越的他者の本性そのものを否定する侵犯と見なされたのである。」
- 28 『風土』、一四三―一四四頁。
- 29 湯浅編(一九七三)における「解説」、三六七頁を参照。「和辻の思想の根底に、日本の特殊性の徹底した認識を通じて、人間的普遍性の理念に至ろうとする志向が動いていたことを認めなくてはならな

い。「この和辻的な普遍主義の根底にはやはり、ヨーロッパ的「理性」に対する信頼が存すると思われる。例えば『風土』、一四二頁には、次のような文章がある。「近代のヨーロッパが世界の文化の指導者となり得たのは、主としてこの理性の光によってであって、裏面に蔵する残忍性によるのではない。我々の国が最近一世紀の間にヨーロッパから学び取ったところも、また主としてこの明朗な理性の光であった。」注意しておくべきは、こう書いている和辻は、それから程なく起こったアウシュビッツおよびヒロシマ・ナガサキの惨劇を知らないということだ。

30 谷川(一九五四)の有名な論評を参照。「和辻さんの眼は随所にイデオを見ることができる眼だ。だから和辻さんの思考の根源には、いつでも何か感覚的根源性がある。これは今日の日本の哲学者には極めて稀有な資源である。」(二九七頁)「私は『風土』で特にそのことを感ずる。現象の中に最も根源的なものを見てとるその眼の力を、これほど見事に実証している書物はない。」(二九八頁)

31 『和辻哲郎全集』第十一巻、岩波書店、一九六二年、一九六頁。
 32 この点を批判的に捉えるのが、梅原(一九六七)である。密教に対する和辻の低い評価といった論点は重要だと思いが、そこに、和辻の眼には「平安時代から室町時代までの時期は暗い中世として映りその時代にあまり彼(和辻)は認識の興味をそそられないのであろう」(五二頁)とあるのは梅原の誤解であろう。和辻はむしろ一般の通念に反して、室町時代の文化を高く評価しているからだ。「埋もれた日本——キリシタン渡来時代前後における日本の思想的情况——」(一九五一年発表)における次の文章がそれを端的に表現している。「室町時代の文化を何となく貶しめるのは、江戸幕府の政策に起因した一種の偏見であって、公平な評価ではない。我々はよほどこの点を見なおさなくてはなるまいと思う。」(坂部恵編『和辻哲郎随筆集』、岩波文庫、一九九五年、九四頁)

33 『和辻哲郎全集』別巻二、岩波書店、一九六三年、七九頁。高橋文博(一九九九)、一三二頁もこの和辻の言葉に注目している。なお、『風土』、一四四頁における「ただししかしこれらの直覚(キリシタンに象徴

される沙漠的なものや、ヨーロッパの科学に象徴される牧場的なるものがちょうど我々に欠けているものであるという、かつての日本人の直覚)において我々の風土が牧場にも沙漠にもなり得ないことの洞察が欠けていた。それが今や我々にとって眼前の問題である」という、一見その文意が定かでない箇所においても、「決してなり得ないのだから、いくら取り入れてもかまわない」という、非常に楽観的な含意を読み取りうるだろう。

34 近代日本の思想における和辻の独自性はこの点にあると私は考えているが、詳しい検討は他日を期す。

35 ベルク(一九八八)、六〇頁は、和辻が「主体としての人間という観点」から「人間と自然環境との関係」についての「考察」を「真に行なっているのは、日本についてののみなのである」と述べている。

36 和辻倫理学における「他者」の不在については、高橋哲哉(一九九二)のラディカルな批判がある。例えば次を参照。「和辻は、こうした「他者との関連を語る際にはつねに、ただちにそれをへーなる(同)の内へと回収してしまう」同九八頁。「要するに、ここにも《他者》がないのである。へーなる(同)の《他者》がないのである。「人間」そのものが「他者との連関」であるとし、「自己」の関係を「絶対」の「他者」のそれとして語ってさえいる和辻においても、「他者」は実際には共同体内部の他者でしかなく、へわれわれの内なる他者でしかなく、自己との「合一」があらかじめ予定され、確信されている他者でしかない。「人間」も「倫理」も依然として「自己との関係」において考えられているのであって、《他者との関係》において考えられているのではないのだ。」(同一〇五頁)また、納富(一九九九)、五四頁も「和辻の内向きさ」を指摘している。

37 この「私」はしかし、単なる一例ではない。

38 『風土』、二四三—二四四頁には、「我々は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」という、ニーチェの「運命愛(amor fati)」を想起させる言葉がある。

39 『風土』、五六頁。

40 納富(一九九九)、四九—五〇頁は、当該引用箇所を注目し、そこに

現われている自己了解のあり方を、 \langle 異風土としての自己了解 \rangle と區別して、 \langle 可能性としての自己了解 \rangle と呼ぶ。

41 しかし、私がなぜかたまに「この」現実的自己であるという事実を支えているのは、私にとって超越的な、何か他なるものであるほかないだろう。「運命」の超越的他者性。

42 例えば安倍(一九三五)は「旅人としての著者」と書いており、「旅行者」と「旅人」を区別していない。

43 ニーチェには次のようなアフォリズムがある。「意図を忘れる。――概して、旅行しているうちに旅行の目標が忘れさられてしまうものだ。(後略)」「人間的、あまりに人間的」(II:2206)

44 ここで私は例えば次のような「旅人」をイメージしている。「しかし、この「旅」の途上で、はじめは対象として語っていた相手をしだいに語れなくなり、自身のものの見方の枠組みが流動化するのをうつつらと感じた。対象は反逆するのである。そして、対象を語っているつもりがいつのまにか自分を語っていることに気付いた。しかし同時に、自分を語っているつもりがいつのまにか対象を語っている。自分が溶け出し相互浸透がそこでは起こっている。」(新原(二〇〇二)、六九八頁)

あるいは北川(一九九七)、二〇二―二〇三頁における次の記述も参照。「事物のまっつき感性的現実」を語らせることにおいて思想を構築していくジンメルスタイルを、ブスマンは、物のあいだを彷徨する「旅」にたとえている。それは「一切の物たちのあいだをせわしなく横断していくこと」であり、ジンメルは「彷徨するうちに、たえず新しい物、たえず貴重な物が現れ出てきて、なにかに到達して休らうことを禁じるような」旅を続ける「旅人」である。この旅人には、「この旅が決して終わることはない」のがわかっている。せわしない終わりのない「旅」。

「旅行」は目的 \parallel 終わり(end)を有するが、無目的な「旅」には終わりが無い。これに呼応して同書二三四頁では、ジンメルのテキストの本質が「完結することを知らない」エッセーと性格づけられている。和辻のテキストにも似たような特徴がある。「和辻の発想において、学

問的内容のものと、そうでないたとえば身辺雑記の類との間に、あるいは、大部の学問的著作と、エッセイ・スケッチの類の短文との間に、つまるところ本質的な区別はない。」(前掲『和辻哲郎随筆集』における坂部恵の「解説」、二五六頁)

45 『風土』、二七二頁には次のような「旅」のアナロジーがある。「ヘーゲルの体系は彼自身の探究の旅を反映している。」

46 堀(二〇〇二)、一六八頁は、和辻風土論が「国民性の考察」を「目的」とし、その基礎論として始まったものである」と述べている。同様の論点は吉沢(一九九四)、二三九頁、「私たちは和辻の「風土論」の構想的焦点がもともと「国民性」の考察に存することを察知することが出来るであろう」、あるいは田中(一九九九)、六六頁「風土論というものが本来国民性の比較を指したものであったことが理解できる」、また、座談「和辻哲郎の今日的意義」(『蘇和和辻哲郎』所収)における湯浅泰雄の発言(同書二四四頁)にも見られる。

47 生松(一九七一)、一五一頁を参照。「緊張感に満ちた『風土』の魅力はここには失われていると言わなければならない。」

48 『倫理学 下』の中で『風土』に対応するのは、「第四章 人間存在の歴史的風土的構造」の「第二節 人間存在の風土性」であるが、そこには「旅行者」という言葉は登場しない。わずかに「偉大な旅行家」へロドトスに関する記述、あるいはフンボルトの「旅行」体験の重要性の指摘などにその痕跡を留めるのみである。