The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	和辻哲郎著『風土』の日本的オリエンタリズム : 二項対立の視点から
Author(s)	竹中, 均
Citation	大阪大学人間科学部紀要. 1996, 22, p. 247-266
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/10594
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

和辻哲郎著『風土』の日本的オリエンタリズム

―― 二項対立の視点から ――

竹　中　　均

目　次

序

第1節　『風土』に対する二つの評価

第2節　『風土』における二項対立の問題

A. 風土の概念規定

B. モンスーン

C. 沙漠

D. 牧場

第3節　日本と古代ギリシアの〈共通性〉

A. 古代ギリシア芸術の「表現性」

B. ギリシアと日本の「庭園術」

第4節　『日本古代文化』の中の「善悪の彼岸」

第5節　『風土』の自己完結性

和辻哲郎著『風土』の日本的オリエンタリズム

―― 二項対立の視点から ――

竹中　均

序

『古寺巡礼』や『風土』などの著作で知られる和辻哲郎は、『風土』刊行の前年、1934年45歳の時に、東京帝国大学教授に就任する。彼が戦後の1949年に定年退官するまでの15年間は、ひとえに『倫理学』上・中・下巻の完成についやされた[湯浅，1995，p．329]。その意味では、この大作は、和辻の生涯を代表すると言ってもよいはずである。しかし、『和辻哲郎全集』の解説に見られる評価の微妙な揺れにあらわれているように[金子，1962，pp．449-450]、たとえ熱心な和辻支持者であろうとも、この著作を率直にほめるわけにはいかなかった。

その理由の一つは、上巻（1937年）・中巻（1942年）と、下巻（1949年）との間にある敗戦という断絶にある。このせいで「中巻までの部分と下巻の部分の間にかなりの理論的不整合」[湯浅，1995，p．383]が生じたというのである。最初の構想では、下巻においては「ヘーゲルの絶対精神に似た『絶対的全体性』のはたらきが最もよく表現された国家、つまり『人倫の道をもっともよく具現した国家』が世界史の主役として登場する筈であり、和辻の言う『現代日本の世界史的地位』もそこで明らかにされる」[湯浅，1995，p．382]はずだった。しかし、敗戦によってこのプランは放棄され、「ヘーゲル流の単系的発展論を否定し、ヘルダー流の多系的発展論に依存する世界史」[湯浅，1995，p．383]が代わりに採用されたのである。

敗戦という現実が、和辻周辺の少なからぬ知識人たちに深刻な挫折感、切断の意識をもたらしたことを思えば、和辻が「かなりの理論的不整合」を抱えたまま、倫理学体系全三巻をとにもかくにもまとめあげてしまったのは、意外な感じがする。このことだけから見ると、和辻は良くも悪くも、時流に応じてすばやく変わり身してゆく人のように見える。

ところがその同じ彼が、戦後いちはやく（象徴）天皇制擁護の論陣を張り、1947年には憲法学者佐々木惣一との間に天皇制論争を引き起こしているのである。これは、和辻本人にとって

も必ずしも賢明なことではなかった。和辻の晩年その身近にいた湯浅泰雄は、「彼が天皇制支持者としての姿勢を明確に示したことは、戦後日本の知識人社会に対して、彼の哲学全体にある不信の念をいだかせる結果を招いた」[湯浅，1995，p．246]という判断を示している。

一方では、単系的発展論から多系的発展論へと、原理的とも言うべき転換をひとつの著作の内部で敢行しておきながら、他方では、頑固な保守主義者としてわざわざ名乗りをあげる。このギャップの意味するものは何であろうか。

問題の『倫理学』下巻が「人間存在の歴史的風土的構造」と題されていることからも分かるように、そこでは戦前の著作『風土』の構想が、形を変えて再登場している。湯浅によれば和辻は、新たな多系的発展論の歴史観を、風土論を基礎にして作り上げようとしていたのだ[湯浅，1995，p．381]。和辻は新たに出発するにあたって、十数年前の旧作『風土』を拠り所にしようとしたわけである。

だが、現在にいたるまで『風土』という著作が数え切れないほどの批判を被ってきた歴史を知っている我々からすれば、この選択は奇妙に見える。なぜ再び『風土』なのだろうか。見かけ上の変貌の陰で、何が頑強に一貫し続けているのだろうか。

第1節『風土』に対する二つの評価 ―― 酒井とベルク ――

1992年オレゴン大学アジア太平洋研究センターで開催された「理論とアジア学」会議で、酒井直樹は和辻哲郎の文化類型学を批判する報告を行った。しかし彼は西欧の客観的なアジア研究と和辻の恣意的な類型学を対比して、後者を批判しようとしたのではない。むしろ、両者の中に、共通の文化本質主義を見出そうとしている。安定したアイデンティティに基づいてアジアという対象を把握しようとする「ヨーロッパ中心的分類法」[酒井，1992，p．91]を逆立ちさせることで和辻は、自らの文化類型学を作り上げた。だがこれは和辻だけに限ったことではなく、少なからぬアジアの研究者が、文化本質主義の面で、西洋のナルシシズムと共犯関係にあると酒井は言う[酒井，1992，p．91]。

それではなぜ、西洋にせよアジアにせよ、超歴史的な本質を一方の文化に想定した上で、他方の文化をその否定として捉えようとするのか。酒井によればそれは、「文化的差異の分節化を行う実践者」である研究者の中に「どっちつかずの境界両義的な位置を占めていることから来る不安を転位したいという衝動」[酒井，1992，p．91]があるからである。

たとえば和辻の著作『風土』の場合、彼の上海体験に、この問題が集約的に現れている。租界体制のゆらぎを示す上海で和辻を待ち受けていたのは、「植民地主義者として上海で生活していた西洋人あるいは日本人と『土人』としての『シナ人』とを分離していた種々の制度の壁が崩壊」[酒井，1992，p．102]しつつある姿だった。これはまさに「日本と中国という二項対立の消滅」であり、和辻に大きな不安を与えた。この不安を否定するために彼は、中国人の

『無政府的』な国民性を想定した上で、それを境界線の向こうへ排除した。酒井の考えでは、和辻の人間学はこのような否定にとりつかれているのである。

だが、否定によって主体が本質化された「同一性へ逃げる」[酒井，1992，p．94]というやり方は、西洋的な学を根底で支えている方法であり、過去の一学者にだけ当てはまる特殊な問題として矮小化するわけにはいかない。このことから酒井は、境界両義性の矛盾に積極的に留まるという戦略の重要性を論じている。

二項対立という観点から批判を展開する酒井といくつかの共通点をもちながら、結果的に正反対の『風土』評価を示す著書がある。それはオギュスタン・ベルクの『風土の日本』である。もちろん彼は底の浅い因果関係の主張を支持しようとするのではないが、『風土』は「決定論めいた多数の誤謬にもかかわらず、啓示的な意味を持ち続ける」[ベルク，1992，p．67]と見る。この「啓示的な意味」を理解するためには、しかし、「風土の論理」[ベルク，1992，p．68]について考えねばならない。

問題の要点は、主体subjetと客体objetによる「二元論の袋小路」[ベルク，1992，p．415]からいかに抜け出すかにある。ベルクはここで、主体と客体の間に、通態trajetいう第三項を設定する。「そのような第三項」が「すなわち風土」[ベルク，1992，p．352]であり、「第三項を排除しない論理」こそ、風土の論理なのである。これは一見すると、投影や間主観性の主張と似ているのだが、「(主体を出発点とする) 本来的な中心化を含意していない」点で投影とは異なるし、「客観を排除しない」点で間主観性とは一線を画すると言う[ベルク，1992，p．191]。

同じ『風土』という著作の中に酒井は、矛盾からの逃避を引き起こす主体/客体の頑強な二項対立を見出し、ベルクはそのような二項対立に対する批判の可能性を見出す。両者の和辻評価は、たしかに一読した限りでは対照的である。しかし、肯定的に評価するベルクにしても、『風土』全体のうちで、概念規定の部分には注目するものの、著作の大部分を占める具体的な議論展開に対してはきわめて懐疑的である。他方酒井も、和辻の発想の中に、ある種の可能性があったことまで否定しているわけではない[酒井，1990c，p．133]。

酒井とベルク、この二人の論者の対照的な評価は、それぞれ『風土』の異なる箇所への注目から導き出されている。前者は主に、モンスーン地帯に関する記述に焦点を当てながら、和辻の「批判を欠いた西洋との同一化」[酒井，1992，p．100]を批判し、後者は、風土概念を手掛かりにして、「通態化」の可能性について論じる。

『風土』は、その平明な文体にも関わらず、ある意味では見通しのききにくい読みやすくはない書物である。命題は大概断定的なのだが、それらは我々には納得しがたいものが多い[饗庭，1985，p．196]。たとえば、モンスーン域における「暑熱と結合せる湿潤は、しばしば大雨、暴風、洪水、旱魃というごとき荒々しい力となって人間に襲いかかる。それは人間をして対抗を断念させるほどに巨大な力であり、従って人間をただ忍従的たらしめる」[和辻，1979，p．31]といったたぐいの命題がそうである。

肯定的に受け取れば、彼自身の個人的な旅行体験が、それらの命題の源泉だと言えるだろう

し、また批判的に見れば、この著作は恣意的な断言の積み重ねに過ぎないと結論づけられるだろう。どちらにせよ、和辻という思想家の大まかな立場が問題なのであり、個々の命題の奇妙さには、とりあえず一瞥を与えるだけで十分なのである。結局のところ、和辻の議論の細かい部分の検討は、それ以上不必要と見なされ、捨て置かれてきたようである。賛美する側にせよ、批判する側にせよ、その点、大差はないように思われる。近年、政治思想史の立場から周到に和辻の軌跡を描いた苅部直『光の領国　和辻哲郎』でも、『風土』の導入部と結論部に言及するのみで、具体的な内容に踏み込んではいない。

たしかに、酒井やベルクが行ったように批判を特定の部分に集中させるやり方は、効果的な戦術ではある。しかしもしかすると、それによって、『風土』の大部分を占める言及されざる部分を不用意に免罪しているのかも知れない。本稿では、酒井と同様に二項対立批判の立場をとりつつ、ベルクの言う「風土の論理」の可能性と危険性について、できるだけ『風土』全体の構成に即して見てゆきたい。

第2節　『風土』における二項対立の問題

A. 風土の概念規定

和辻は「序言」の冒頭でいきなり、「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」[和辻，1979，p. 3]と切り出している。また、「人間は単に風土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」[和辻，1979，p. 17]といったたぐいの旧来の風土論も、たとえそれがどんなに精緻な相互作用論であろうとも、彼の目指すところではない。

そこで、寒さを例として、彼の風土概念の特徴を見てみよう。寒さとはなにか。この素朴な問いに対して、主客二元論ならば「物理的客観としての寒気が、我々の肉体に存する感覚器官を刺激し、そうして心理的主観としての我々がそれを一定の心理状態として経験する」[和辻，1979，p. 10]のだと答えるだろう。それに対して彼は、寒気を「外から客観が迫り来る」[和辻，1979，p. 10]ものとしてとらえるのは「誤解」だと言う。だが、同時に、寒気は主観的なものともいえない。「我々が寒さを感ずるとき、我々は寒さの『感覚』を感じるのではなく直接に『外気の冷たさ』あるいは『寒気』を感ずるのである。すなわち志向的対象において『感ぜられたるもの』としての寒さは、『主観的なもの』ではなくして『客観的なもの』なのである」[和辻，1979，p. 11]。

それでは、このような客観性は何によって保証されるのか。「寒さを体験するのは我々であって単に我れのみではない。我々は同じ寒さを共同に感じる。だからこそ我々は寒さを言い現す言葉を日常の挨拶に用い得るのである」[和辻，1979，p. 13]。そして、寒さの感じ方の個人差もまた、あくまで「寒さを共同に感ずるという地盤においてのみ可能になる」[和辻，

1979，p．13]。言語的コミュニケーションの存在を仲立ちにして、和辻は寒気の問題の背後に我々の「間柄」の問題を見出す。これが彼の言う風土の視点である。

苅部が的確に要約しているように、和辻にとって風土の問題とは、「<世界内存在>というあり方」[苅部，1995，p．135]の問題である。「現存在とそれを取り巻く事物や他者との関係は、もともと、認識する主体と客体的対象という図式が分解して見せるようなものではない」[苅部，1995，p．135]。「主客二元論の認識枠組が成り立つ以前の具体的体験」[苅部，1995，p．135]での現存在のありようこそが問題なのである。

このような『風土』評価を示したあと苅部は、和辻が次第に、環境世界との関わりではなく、共同世界との実践的関わりへと関心を移行させ、「『間柄』としての人間観、『人間の学』としての哲学体系」[苅部，1995，p．138]を生みだしてゆく過程の描写に専念する。苅部にとって『風土』は、あくまで『倫理学』へ向かうための中間地点なのであろう。しかし『風土』はまだ始まったばかりである。我々はいましばらくここにとどまることにしよう。

おそらく『風土』の中でもっとも有名なのは、そのモンスーン論であろう。だが、その議論は当初から厳しい批判を受け続けてきた。和辻の友人でもあった出隆は、和辻の風土論構想のはじまりを、自伝において記録している。

「三月の末、大西君と和辻君とがマルセイユからパリに到着した翌日のこと。僕の宿の客間で、三人が烟草をふかしながら話していたとき、和辻は、自分のはいた烟草の烟の静かな動きを見つめながら、『欧州は日本（或いは東洋）とちがって、風が吹かない（或いは風が静かだ）』と言って、そこからインド洋上でかれが観察したモンスーンの話、さらに東西文化の比較論になった。むろん大西も僕もかれの烟にはまかれなかった。たしかにその客間では、烟はかき乱されないで、静かにたなびいて、いつのまにか消えていってた。だが、空気の流通のいい、すきまだらけの和室ならとにかく、その客間は締めきられ、僕らは静かにだらりと長椅子によこたわっていたのだから、烟が静かに動くのは当然だろう。それなのに、この一事から直ぐさま普遍的な結論をだす、というよりも、この一般的事実で特殊な結論を立証しようとする。これがやがて和辻君の仕上げる『風土論』『モンスーン論』（あのときには僕はこれを『地理学的唯物論だ』と評して、同君のお許しをえた）のはしりのような気がして、今もあの客間での烟のことを覚えている。」[出，1963，pp．325-326]

出隆の批判は明快であり、現在に至るまでの『風土』批判の基本型はここに既に完成していると言えるだろう。和辻に対して比較的好意的な生松ですら、この思い出話を、『風土』が和辻自身の意図したような「学的労作」たりえていない証拠として取り上げている[湯浅，1973，pp．148-149]。だが、この話と、既述の主客二元論批判とはいったいどのように関わるのだろうか。その鍵は、インド洋上のモンスーンの話にあると思われる。出隆自身はその話の内容を書き記していないのだが、我々は『風土』の中にそれを見出すことが出来る。

B. モンスーン

『風土』第二章「三つの類型」では、風土の三類型が提示される。その第一が「モンスーン」である。和辻によれば、「東アジアの沿岸一帯」が風土的に見てモンスーンに属し[和辻，1979，p. 29]、その特徴は「暑熱と湿気との結合」である。つまり「夏のモンスーンは、熱帯の大洋において極度にまで湿気を含み込んだ空気を強い風力によって陸に吹きつける」[和辻，1979，p. 29]。それゆえ、夏の暑さには湿気が伴う。問題は、いかにして「これを湿度計に現すことのできぬ人間の存在の仕方として把捉しようとする」[和辻，1979，p. 29]のかという点にある。

和辻はここでインド洋を渡る船の客室の例を挙げる。もしかりにインド洋の夏の暑さが湿気を伴わないのならば、その暑さを防ぐのは容易である。窓を開けて、風を室内に入れればよいのだから。また逆に、湿気が暑さを伴わなければ、その湿気を防ぐのも簡単である。室内の気温を上昇させて、空気を乾燥させればよい。しかしながら現実にそうであるように、暑さと湿気が結びつくと、どちらの方法も使えず、対処はとたんに難しくなってしまう。結局、「熱によって乾燥した空気を再び氷によって冷やし、それを鉄管によって配給する」という遠回しなやり方で我慢するしかない。これはいわば「寒さを防ぐ手段と暑さを防ぐ手段との併用」[和辻，1979，p. 30]であり、「モンスーンの湿気は、それに対抗し得るために人に二倍の力を課する」。

この話と出隆の思い出を結ぶものが何かあるとすれば、それは部屋の内と外との間の空気の流通であろう。モンスーンにおいては内と外の分離がうまくいかないこと —— これが和辻風土論の「はしり」なのである。『風土』という著作は、この抽象的な主題を形を変えて繰り返すことで成り立っていると言える。

たとえば、『風土』の中でもとりわけ有名な命題、すなわち「モンスーン域の人間は、寒国的人間や沙漠的人間のいずれと比べても、自然に対抗する力において弱い」[和辻，1979，p. 30]という命題がそうである。この荒唐無稽な断定を和辻はどこから導き出したのかを見てみよう。

モンスーンの人間が自然に対抗する力に欠けるのは、人間そのものの性質によるのだろうか。和辻の風土的視点によれば、問題はむしろ人間と自然との関係にこそある。つまり、暑さと結び付いた湿気が「人間のうちに『自然への対抗』を呼びさまさない」ために、その地に住む人間は対抗する力が弱いのである。それではなぜ自然への対抗が呼びさまされないのか。理由は二つある。

第一に、モンスーン域においては、暑さと結び付いた湿気すなわち「湿潤が自然の恵みを意味するから」[和辻，1979，p. 30]である。「暑熱と湿気との結合」のおかげで植物は豊かに茂り、動物たちも繁栄する。さらに、植物と動物の生に依存する人間の生は、結果的には、湿潤によって支えられていると言える。だから人間は、自らの生の源泉である＜暑さと結び付いた湿気＞と対立しえない。「人間はおのれの生の力をもってその生の根源たる力に対抗することはできぬ」[和辻，1979，p. 31]。あるいは、生と死の対立を用いて、次のように言う。「自然

は死ではなくして生である。死はむしろ人の側にある。だから人と世界とのかかわりは対抗的ではなくして受容的である」[和辻，1979，p．30]

第二の理由は、モンスーン域では「湿潤が自然の暴威をも意味する」[和辻，1979，p．31]からである。「暑熱と結合せる湿潤は、しばしば大雨、暴風、洪水、旱魃というごとき荒々しい力となって人間に襲いかかる。それは人間をして対抗を断念させるほどに巨大な力であり、従って人間をただ忍従的たらしめる」[和辻，1979，p．31]。

この引用だけから判断すると、まるでモンスーンでは自然の猛威が特に激しいために人間が「忍従的」になっているという主張のように受け取られるかもしれない。実際、『風土』について言及したいくつかの論文のうちにも、そのような解釈が見られる。しかし、ただ単に自然環境の厳しさのことならば、「沙漠」も負けてはいないはずである。それなのに、なぜモンスーンでのみ人間は「忍従的」なのか。そこで次に「沙漠」について見てみよう。

C．沙漠

二番目の風土類型である「沙漠」は、「アラビア、蒙古等に存するきわめて特殊な風土を言い現そう」[和辻，1979，p．51]とするためにある。だが注意すべきなのは、和辻が「『沙漠』として考察の対象とするのは、本来の意味における“desert”であって沙漠ではない。沙漠という言葉を用いるのは他に適当な言葉がないからである」[和辻，1979，p．53]という点である。

では、「本来の意味における“desert”」とは何か。「それは、住むもののない、従って何らの生気のない、荒々しい、極度にいやなところである」[和辻，1979，p．52]。ここで問題になっているのはもちろん、「人と世界との統一的なかかわり」であり、「人間と独立なる『自然』の性質」ではない。だから、普通の沙漠イメージでは考えられないことだが、「ある家が、あるいはある町が、desertであり得る」[和辻，1979，p．52]。

敷衍して言えば、「人と世界との統一的なるかかわりがここではあくまでも対抗的・戦闘的関係として存する」[和辻，1979，p．59]。なぜならば「人が自然において見るところはおのれの死である。死を見ることによって人は生を自覚する」。モンスーンでは、自然は生の源泉であり、人間は自らの生を支える自然と対立的関係に立てなかったのだが、沙漠においては、自然は死、人は生という具合に、明快な二項対立が成立している。「すべての『生産』は人の側にあり、従って外なる自然の生産を『恵み』として待ち望むことはできぬ」。

和辻はさらに、沙漠の建築・美術・生活様式など「沙漠的人間の構造」[和辻，1979，p．71]を論じてゆくが、その構造を統べているのは一貫して「対抗的・戦闘的関係」である。彼によれば、沙漠という風土が人類史に与えた最大の功績は「人類に人格神を与えたこと」[和辻，1979，p．68]にあるが、この人格神もまた「『自然に対抗する人間』の全体性が自覚せられたもの」[和辻，1979，p．69]に外ならない。「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。したがって神は人格神たらねばならぬ」[和辻，1979，pp．69-70]。なるほどたしかにヨーロッパにおいては、この人格神は「キリストを通じて、愛の神に転化している。し

かしそれにもかかわらずこの『人格神』は、沙漠的人間が沙漠的であるがゆえにのみ見いだし得たものである」[和辻，1979，p．70]。

以上のように、モンスーンと沙漠の違いは、自然の厳しさの程度の問題などではなく、＜人間/自然の二項対立＞と＜生/死の二項対立＞がどのように対応しているかの違いにある。それでは、残る第三の類型「牧場」はどうなのか。

D．牧場

「牧場」に関しても「沙漠」と同様の注意が必要である。「ここに牧場というのはWieseとかmeadowとかの訳語である。しかしこの訳語は全然当たっていない」[和辻，1979，p．75]。ならば彼がWieseという言葉で意味しようとしたのは何か。それは、「冬草」が広がる野原である[和辻，1979，p．76，86]。彼に「牧場」という類型を啓示したのは「『ヨーロッパには雑草がない』という驚くべき事実」[和辻，1979，p．77]だった(1)。彼が「雑草」と言う場合、それは「夏草」のことだから[和辻，1979，p．84]、風土としての「牧場」の特徴とは、＜「夏草」がないこと＞だと言えよう。では、なぜ牧場では夏草が生えないのか。和辻によれば、夏草を生み出すのはモンスーンに見られるような「暑熱と湿気との結合」[和辻，1979，p．85]である。それに対して、牧場にあるのは「夏の乾燥と冬の湿潤」[和辻，1979，p．87]である。このように「暑熱が湿気と結びつかないこと」[和辻，1979，p．89]が「雑草を駆逐して全土を牧場たらしめる」[和辻，1979，p．87]。

このように、モンスーンと牧場との対比は、夏/冬と乾燥/湿潤という二つの二項対立の組み合わせによって生み出される。この発想から和辻は最終的にはヨーロッパにおける「鉄や石炭や機械などの『冷徹な現実』としての工業も、実は緑の牧場の延長なのである」[和辻，1979，p．76]と主張するのだが、一体どうやって工業と牧場を結び付けるのだろうか。先に私たちはインド洋上の船の船室の例を用いてモンスーンの風土を理解しようと試みたのだが、牧場の場合も、部屋の例が用いられているので、それを手掛かりにしてみよう。

ここでも、どうやって夏の暑さを避けるかが問題となっている。まずモンスーン域においては、「ただ冷たい空気をのみ目標として家を建てること」[和辻，1979，p．123]すなわち、部屋を密閉した上で氷によって冷やされた空気をためておくというやり方では避暑は出来ない。なぜなら、ここの暑さは湿気を伴っているので、空気を滞留させると、湿度は耐え難いまでに上昇してしまうからである。モンスーンでは「空気の絶えざる流通によって湿気の定着を防ぐ」[和辻，1979，p．124]必要があるために、密閉した家屋は具合が悪いのである。

それにひきかえ牧場的風土の場合には、夏の乾燥のおかげで、空気の滞留を恐れる必要がない。だから、部屋の造りは密閉式でかまわない。幸いなことに、密閉式の造りは、冬の寒さに対処するにも好都合である。「温められた空気は乾いた厚い壁によって外界から仕切られ、人為的に室外に追い出されるまでは室内に淀んでいる」[和辻，1979，p．124]のだから。

和辻は部屋の例だけに限らず、牧場における「空気の淀み」[和辻，1979，p．127]について

繰り返し語っている。モンスーンが「空気の絶えざる流通」によって特徴づけられるのと対照的に。出隆の思い出が的確に示しているように、部屋の内と外との分離の問題が、『風土』の原点なのである。

モンスーンでは内と外の二項対立が成り立ちがたいのに対して、牧場ではそれが成り立っている――だが、既述したように、沙漠でもこの二項対立は成立しているのだった。それでは、沙漠と牧場の違いは何だろうか。和辻はこの点を論じるために、夏草/冬草を巧妙に用いる。

彼にとって、モンスーンを特徴づける夏草とは人間にとって有害な雑草であり、はてしない「雑草との戦い」が不可避なのだが、他方、牧場を特徴づける冬草とは牧草のことであって、そこでは「自然との闘いという契機が欠けている」[和辻，1979，p．87]。よって牧場では、沙漠と違って、自然（冬草）は人間と「対抗的・戦闘的関係」にはない。

このような牧場的風土は「湿潤と乾燥との総合」[和辻，1979，p．77]だと和辻は言う。つまり、牧場では沙漠と同様に、人間/自然の対立が明確であると同時に、モンスーンと同様に、その対立は対抗的ではない。ただし、モンスーンでは人間が自然に対して忍従的であるのに、牧場では「自然が人間に対して従順である」[和辻，1979，p．89]。

そして、「自然が従順であること」は、「自然が合理的であること」「人は自然の中から容易に規則を見いだすこと」に「連絡」してくる[和辻，1979，p．92]と言う。西洋的学を支える「『ながめる』立場、『観る』立場」[和辻，1979，p．106]は、ほかならぬ牧場的風土から導かれ、その「明朗なる自然をながめる立場は直ちに明朗なる主体的存在を発展せしめた」[和辻，1979，p．107]。

この立場は人間に「新しい職業を、すなわち純粋に人工的な物資の生産」[和辻，1979，p．107]をもたらす。「自然を看護する農牧の仕事は、自然に人工を加えるとはいっても、むしろ自然の生産に随順すること」であるのに対して、この「新しい職業」――工業こそが、人間/自然の非対抗的かつ明確な二項対立にふさわしい。このようにして和辻は、「鉄や石炭や機械などの『冷徹な現実』としての工業も、実は緑の牧場の延長なのである」と結論する。

第3節　日本と古代ギリシアの〈共通性〉

A．古代ギリシア芸術の「表現性」

『風土』の議論のうちで現在に至るまで比較的よく引用されてきたのは、日本における内部と外部の分離が「家」という単位によって成立しているという指摘であろう。しかし今まで見てきたように、内と外の分離や人間と自然の対立の問題は、その部分だけに限らず、著作全体の通奏低音といって良い。

「第四章　芸術の風土的性格」においても、その響きは鳴り続けている。 和辻は政治・経済・文化のグローバル化が著しい今だからこそ、芸術の風土的差異が、「『ところ』の相違が芸術の

形式のいかなる深みまで関与するものであるか」[和辻,1979,p.205]、よく反省できると言う。

そもそも芸術が「多様の統一を根本原理とすること」[和辻，1979，p．212]は疑いを入れない。とりわけヨーロッパにおける芸術哲学は、「規則にかなうこと」[和辻，1979，p．210]こそが美的統一を得る唯一のやり方だとみなしてきた。だが和辻はそこに、「『ヨーロッパ的ならざるもの』を恋いながらもなお心の底においてヨーロッパを世界の中心として感じているヨーロッパ人」[和辻，1979，p．209]の偏見を見いだし、「しかし『まとまり』は果たして規則的なことによってのみ得られているかどうか」[和辻，1979，p．212]と疑いを投げかける。そこで彼は、ヨーロッパ芸術の出発点とも言うべき古代ギリシャ芸術に注目する。

たしかに古代ギリシャの芸術には、「規則にかなうこと」すなわち「合理的な性質」[和辻,1979,p.213]が著しい。だが、ギリシャ芸術の偉大さは「このような模範的なまとめ方」[和辻,1979,p．213]にあるのではないと和辻は言う。議論は彫刻を例にして展開される。ギリシャの原作とローマ時代の模刻とを比較して、両者がともに「規則にかなう」幾何学的秩序を実現しているにもかかわらず、なぜ前者にだけ「鮮やかな、心にしみ透るような力」[和辻，1979，p．213]があるのだろうか。

和辻はその表面の刻み方の違いに目を向ける。ローマの模作家たちは彫刻の表面を「平面的にひろがる面として受け取り、それを丁寧に模写する」。その結果、「面は滑らかにきれいになるが同時に何ものかを包む面となる」[和辻，1979．p．218]。面はいわば、内部と外部を分ける境界、「何ものかを限界づける『輪郭』」[和辻，1979，p．215]としてある。ところがギリシャの原作では、面は「何ものをも包まない」[和辻，1979，p．218]。ギリシャ彫刻の力は、それが「内に何ものかを包みつつ表面にひろがっている『面』から成り立つ」のではなく「内から盛り上がる起伏で成り立つ」[和辻，1979，p．214]ことによっているのである。

「起伏は横より見れば相連なって線となるには相違ないが、しかしそれは内から盛り上がった点の連続であって、横に流れる動きを表した線ではない」[和辻，1979，p．215]。その結果、作品は「内なるものを残りなく外にあらわにあらわしている」[和辻，1979，p．214]。「それは外にあらわなるもののほかに内なるものが存せぬことである」[和辻，1979．p．218]。ここにギリシャ彫刻の魅力である「表現性」の源泉がある。ところが、ギリシャ彫刻の模倣としてのローマ彫刻は、表面を境界として理解し、滑らかな仕上げへと洗練させていった。つまり「ローマ人はギリシャ人の表現性をではなくして合理性や人工の喜びを学び取ったのである」[和辻，1979，p．119][2]。

彼らローマ人こそが、「『冷徹な現実』としての工業」へと帰結する牧場的風土の体現者であり、近代に至るヨーロッパの本道を準備したのである。

B．ギリシアと日本の「庭園術」

この論点は、庭園芸術の例でも再び展開される。庭園芸術といえば、古代ローマ人が発展させたという印象が強いが、古代ギリシャ人がそれに無関心だったわけではない。ただ、ポリス

の狭さがそれを妨げていたに過ぎない。その証拠として、和辻は「ポリスの劇場」[和辻，1979，p．222]を一種のギリシア式庭園と見なして、高く評価する。ローマの劇場が「風景を顧みないでただ人工的なものの内に享楽すること」[和辻，p．223]を特徴としたのに対し、このギリシャの劇場は、風景へと開かれた造りによって、「演技に注意を集中させるために舞台をできるだけ外界の印象から引きはなすというやり方とはちょうど正反対」[和辻，1979，p．223]のやり方の豊かな可能性を提示している。

このような指摘の後で和辻は、ギリシア人と同じ仕事のやり方を日本の庭園術に見いだす[和辻，1979，p．226]。その例として挙げるのが、杉苔の扱い方である。「生いそろうた杉苔は刈りそろえられた芝生のような単純な平面ではない。下より盛り上がって微妙に起伏する柔らかな緑である」[和辻，1979，p．227]。この対比が、ローマ彫刻とギリシャ彫刻の対比から着想を得ていることは言うまでもない。面を境界と解さない点で、日本の庭園術は「仕事そのものの意義においてはギリシアの芸術と規を一にすると言ってもよい」[和辻，1979，p．226]。

和辻が日本と古代ギリシャとを重ね合わせようとしていた点については、既に苅部の指摘がある。彼によれば、和辻の風土論は、一般にそう思われてきたように日本の特殊性を主張するためではなく、少なくとも最初は、「ギリシアとの共通性」[苅部，1995，p．77，p．154]を説くために考えられていたという。

苅部はこの点を、師ケーベルの古典崇拝、英国の古典学者ブッチャーの古代ギリシア論（1923年に和辻自ら翻訳を刊行）、フランスの歴史家ド・クーランジュの古代都市研究などの影響として論じる[苅部，1995，p．56，78，111，114，210]。和辻が古代日本にデモクラシーの理想を投影するとき、その媒介となったのが彼らの描いた古代ギリシアなのである。そして和辻の心の中に思い描かれた古代ギリシアと日本とは「現実に感情移入が十全に成立し『同情』によって結ばれた共同体の実現した世」[苅部，1995，p．114]であった。

これはまた、1921年初版の『原始基督教の文化史的意義』に見られるような、「ローマ的な『知力』」を受け継ぐ「文明」を批判し、「ギリシア的な『たましい』」に結びつく「文化」を称揚する和辻の立場ともかかわり合っている[苅部，1995，p．97，98]。苅部は、この対比がシュペングラー著『西洋の没落』第一巻（1918年）から引かれていることに注目する。

苅部が指摘するこのような影響関係が、1935年の『風土』というひとつの著作(3)に繰り込まれたとき、それらは、内と外の分離という主題をめぐる思考回路の中に流し込まれたといえるだろう。だが、この回路は必ずしも事後的に作り上げられたものとばかりは言えないようである。なぜならば、1920年の『日本古代文化』の中に既に、それを予想させる記述が見いだされるのである(4)。

第4節　『日本古代文化』の中の「善悪の彼岸」

和辻はその「第四章　歌謡」において記紀歌謡を「貴族平民を包括する『上代日本人』の心の表現」[和辻，1951，p．266]として捉えて論を進め、結論的に、そこに「自然兒に共通な」[和辻，1951，p．339]「至純な『子供らしさ』」[和辻，1951，p．338]を見いだす。(和辻は「子供らしさ」をさらに限定して、その一面である「愛らしい濕やかな心情」こそが上代日本人の特性と見なす。[湯浅，1995，p．99]参照。)

それは「外が即ち内であり、内は即ち外である」[和辻，1951，p．339]ような心の在り方である。だが、この「子供らしさ」は、たとえば日本の歴史においては、「内と外との極端な乖離から生まれた佛教」[和辻，1951，p．340]との出会いによって没落していった。しかしその没落の一般過程は、それぞれの「民族的特性」に応じて様々な表れ方を示す。日本の場合、その過程は「極めて微温的」だった。その結果、内と外とは極端に分離することなく、その対立は緩和された形のままでとどまった。このような歴史的展開が起こり得たのは、日本上代人に「濕やかな心情」という特性があったからだと和辻は言う。そして、この「濕やかな心情」こそが、後年の『風土』における日本的風土を示すキー・ワードになってゆく[湯浅，1995，p．100]。

『古代日本文化』の中で「子供らしさ」「自然兒」という考え方が登場するのは第四章だけではない。第五章において和辻は、上代の宗教・神話では「神はすべて自然兒である」[和辻，1951，p．360]と主張する。神話には「善の原理である神と、悪の原理である悪魔との對立」をはじめとして、いかなる対立も存在しない[和辻，1951，p．360]。「このことは直ちに、行為の道徳的評價に於て、善と悪との對立のないことを意味する。即ち上代人は『善悪の彼岸』にいたのである」[和辻，1951，p．369]([湯浅，1995，p．99]参照)。

一見、あらゆる対立がないように見える神話だが、「これら神話を一つの動機によつてまとめた『神代史』」には、ひとつだけ重大な対立が存在している。それは「『服従するもの』と『服従せざるもの』との對立」[和辻，1951，p．363]である([湯浅，1995，p．429]参照)。和辻はこの対立に「善悪よりも一層根源的に働いている價値の標準」[和辻，1951，p．364]を見いだす。「これは他の語で云へば全體性の權威への服屬と否とである」[和辻，1951，p．364][5]。

彼はさらに議論を進め、本居宣長においては、「神道と儒教道徳との明らかな對立」[和辻，1951，p．371]すなわち「神の道と聖人の道との對立が『善悪の彼岸』と『普遍的な善悪の道徳』との對立として」[和辻，1951，p．377]捉えられていたことに注目する。この対立をふまえた上で、二元論的道徳の彼岸に位置する根元的価値基準の方に従うとき、宣長の「神ながらの道」は開かれるのである。和辻にとってこの対立を明確にすることはきわめて重要だった。彼は当時の日本主義や皇道哲学を批判したが[苅部，1995，p．127，154]、その批判の根拠とは、それらの主義が、「善悪の此岸」に位置する「国民道徳」の問題と、その彼岸に位置する

「人倫」の問題とを混同し、本来善悪の彼岸に位置する「神代史によって『国民道徳』を樹てよう」としている点にあった[和辻，1951．p．371，373][6]。それに引き替え宣長は、和辻の考えによれば、「神代史から善悪の道徳を引き出さうとはしなかつた」[和辻，1951，p．371]のである。

ここで我々は「善悪の彼岸」という言葉を手掛かりにして、和辻に対するニーチェの影響について考えなくてはならないだろう[7]。周知のとおり、和辻の最初の著書は1914年の『ニイチェ研究』だった。和辻のニーチェ解釈をどう評価するかという問題はとりあえず措くとしても、1935年の『風土』を二項対立の観点から読み直すことによって、我々が和辻のアカデミック・キャリアの出発点である1914年にまで溯る必要にせまられたという点は、オリエンタリズム批判の観点から見て、一考に値する。

第5節　『風土』の自己完結性

――「内容の變遷にもかかわらず、その形式を維持し續ける」もの――

現在に至るまで和辻については、初期の西洋憧憬から日本回帰への転換、そして留学体験による衝撃などによる変貌過程が主要な問題として取り上げられてきた（[湯浅，1995，p．35，57，69]参照）。しかし、二項対立の問題に焦点を絞って読み直して見ると、むしろその首尾一貫性の方が浮かび上がってきた[8]。それは和辻にとって、彼自身の表現を借りれば、「内容の變遷にもかかわらず、その形式を維持し續ける」[和辻，1951，p．365]何かである。さらに、この通奏低音は1935年で止まるのではなく、最後に「道徳」と「人倫」の問題が登場したことから分かるように、後年の倫理学関連の著作群でも、その残響は聞きとられる。

『風土』はしばしば、海外体験のみずみずしい印象によって引き起こされた直観的な把握の産物と見なされてきた。擁護者たちは、和辻の鋭い直観をほめあげ、反対に批判者たちは、実証性を無視した直観の恣意性を問題にする。両者は一見対立はしているが、『風土』が直観をその方法としているという理解の点では一致している。しかし、二項対立の観点から見ると、この著作はもはや、異文化に初めて対峙した旅行者の気ままな断定がちりばめられた印象記ではなく、論理的必要に先導されて隅々まで組み上げられた一体系として立ち現れてくる。

そのように見ることによって初めて、ベルクが『風土』の中に見出そうとした可能性を理解できるように思われる。『風土』の中で相対化されているのは、地理上のヨーロッパだけではない。むしろ、ヨーロッパ的な「明朗なる主体」の相対化こそが、議論の焦点だったと言えるであろう。後年の『倫理学』では、この論点が、「明朗なる主体」特有の二つの追求――個人の絶対的独立性の追求や、反対に、個人を越えた無限の絶対的全体性の追求――は両方とも、究極においては挫折せざるをえず、それらの追求は「実際はすべて『有限なる人間的全体性』――たとえば部族とか民族といった日常的世界における『間柄』――をとらえているにすぎない」[湯浅，1995，p．351]という主張へと展開してゆく。ここで用いられているのが、ベル

クの言う「風土mi-lieu」(間の場所) の論理[ベルク，1992，p. 415]であろう。

既述したように、地理的差異の相対化にのみ注目しているかのように見えるこの著作はそもそも、ギリシアと日本の共通性への注目を出発点としていた。ヨーロッパの隠された基層として位置づけられた古代ギリシアと日本とを重ね合わせたところに和辻は、内と外、主体と客体の二元論の彼岸にある何かを見出そうとする。たとえそれが、〈現実の〉ギリシアといかなる対応関係も持たなかったとしても。

このような体系構築の必要のためには、自然地理学の科学的事実がないがしろにされるだけではなく、彼自身の個人的経験も犠牲にされることがある。たとえば、インド洋上での暑さの経験は、既に見たとおり、議論展開の上で重要な鍵をなすが、和辻自身の旅の記録である書簡集『故国の妻へ』では、「暑い暑いと言われていたインド洋がいっこう暑くない」と記されている[和辻，1965，p. 34]。『風土』の長所が生き生きした個人的体験にもとづく直観にあるとする従来の解釈からすれば、これは奇妙なことである。

他方、和辻に一種のオリエンタリズムを見出す論者たちは、和辻が主張する諸命題の中に、他のアジア諸地域に対する蔑視を嗅ぎ取って来た。しかし、オリエンタリズム問題とは、単に、経験不足と予断に基づく事実誤認にのみ由来するのだろうか。もしそうならば、戦後〈殊勝にも〉単系的歴史観から多系的なそれへ易々と転換した和辻を評価しないわけにはいかないであろう。さらに、今まで見てきたように、『風土』は、酒井が主張するほど、頑強な主/客対立に凝り固まっているわけではない。ベルクが可能性を見出したのはそこであった。だが、より見えにくい水準で、『風土』は頑強な論理的要請に屈服し、東洋の〈現実〉を踏みにじっている。オリエンタリズム問題がすぐれて理論的課題であるとするならば、見かけ上の変遷にも関わらず、潜在的に維持されるこのような首尾一貫性への注目の方こそが、批判の要点であるべきではないだろうか(9)。

たとえば、冒頭で述べたように、『倫理学』全三巻は中巻と下巻の間に敗戦という大きな転換が挟まっており、根本的なプランの変化があったように見える。下巻は「人間存在の歴史的風土的構造」と題され、そこでは風土論が再び展開されているが、その類型論も『風土』の時とはかなり違っており、もはや三類型ではなく、五類型になっている。

これだけ見ると、和辻は時流に応じて簡単に意見を変えているように見える。しかしそれにもかかわらず、夏草/冬草の対立は、『倫理学』下巻においても、相変わらず維持されているのである。この図式が現実の植生を無視していることは彼自身よく分かっている。それでも、強引な言い訳を使ってまで、日本は夏草、ヨーロッパは冬草という対立を捨てようとはしない(10)。単系的発展論から多系的発展論への転換は許容できても、この対立を捨てることは和辻には出来なかった。何故そうなのかについての筆者の解釈は、今まで述べてきた通りである。そこで問題になっているのは、ヨーロッパには本当に夏草が生えないのかどうかではなく、彼の思想の首尾一貫性だったのではないだろうか。和辻の中で時代とともに変わりゆくものと変わらないもの ―― その中で一見ただの頑固さにしか見えない箇所に、もう一度注意深く視線をそそ

いでみる必要があるように思われる。

注

1）和辻がこの「事実」を教えられたのは、『風土』を構想するきっかけとなった1928年の外遊途上のイタリアで、同行の農学者によってである。その時の旅行記の一部は『イタリア古寺巡礼』としてまとめられているが、その中に何ヵ所か、イタリアの景観に即して夏草と冬草の対立に関して言及した箇所がある[和辻，1991，p．47，117]。

2）『イタリア古寺巡礼』p．122でも、同様の主張が述べられている。それによれば、ギリシャ彫刻は「肉体の表面が横にすべっているという感じは寸毫もない」のに対して、ローマ彫刻では「内は隠れたものとなり、外はただ包むものとなる。表面は横にすべってしまう」[和辻，1991，p．122]。

この点に関しては、筆者の考えは、苅部に代表されるような通常の解釈と異なる。苅部解釈によれば、古代ギリシアは「万物の『内なる生命』を外的物象によって『表現』することを生活の中心とし、そのため自然環境に規則を発見しそれを加工する『合理性』を発達させた」[苅部，1995，p．153]ことになる。そしてこのようなギリシア観から、「『内』を重視する近代の『個人的主観の哲学』に対比して、『外』に見える行為のしかたとして倫理を規定する、古代ギリシアの徳の思想を評価」する和辻の、「倫理のとらえ方における内から外への転換」[苅部，1995，p．163]が生じたと言う。

3）出版は35年だが、その内容はおおよそ、1928年から29年にかけての講義の草案に基づく[和辻，1979，p．4]。

4）『日本古代文化』の位置づけについては、[湯浅，1995，p．95]参照。この著作は1920年に初版が出てから、25年、39年（改稿版）、51年（新稿版）に改訂が行なわれる。本稿では51年版から引用しているが、引用箇所に関しては、（少なくとも本稿の立場からすれば）大きな異同はないものと見られる[古川，1962，pp．513-521]。しかし米谷は「改訂版（1925年）と改稿版（1939年）の間で、『神代史』の価値基準をめぐってある決定的な旋回」[米谷，1994，p．110]を見出し、その重要性について論じている。

5）ここで突然、全体性の権威への服属が登場するのは奇妙な印象を与えるであろう。米谷によれば、初版においてはここは、単に「従順不従順」と記されていた。それが1939年の改稿版で書き改められたと言う[米谷，1994，p．110]。

6）苅部によれば、1943年の『尊皇思想とその伝統』で和辻は、日本主義・皇道哲学の原点を平田篤胤に見出し、宣長の中に「篤胤の狂信性に対する批判」を読みとろうとしている[苅部，1995，p．174]。しかし湯浅は、和辻の篤胤評価に疑問を呈している[湯浅，1995，p．434]。

7）この点に関する詳しい議論は、[大石，1984]に譲らざるを得ない。苅部も、初期の和辻へのニーチェの影響を論じているが、1919年の『古寺巡礼』出版の段階に至ると既に、その影響力からの離脱が始まったと見ている[苅部，1995，p．68]。一方、小熊英二は、1920年の『日本古代文化』の中で「善悪の彼岸」という表現が使われている点に注目している[小熊，1995，p．305]。

8）例えば、井上章一は、『法隆寺への精神史』において、和辻の1920年代における転換に注目する。それによれば、1919年の『古寺巡礼』において和辻はギリシャと日本の風土的類似性を強調したが、『風土』では両者の違いが強調されていると言う[井上，1994，p．221]。

さらにこの観点は、先に述べた「庭園芸術」をめぐる日本と古代ギリシャの比較の問題にも関わってくる。「日欧の諸芸術には、どのようなちがいがあるか。和辻は、『数量的関係』をもつ『規則』の

有無に注目する。ヨーロッパの芸術は、古代ギリシャ以来、そういう規則にこだわった。だが、東洋や日本はちがう。『数量的』な規則にとらわれないところが、その特徴だというのである」[井上，1994，p．219]。

井上のこの捉え方は、日本と古代ギリシャの共通性よりも、日本（や東洋）とヨーロッパの対立の方に重点を置いた見方であろう。それに対して苅部は、『風土』の中に、古代ギリシアの「『外が内であることの明朗な表現性』」と、近代西欧の「『内面性』への沈潜」との対比を見出している[苅部，1995，p．153]。

このように問題がややこしくなるのは、『風土』の三類型と、日本とギリシアの共通性とが、ねじれた関係にあるからである。それでも敢えて両者が再接近する地点を求めるならば、それは内/外の分離をめぐる議論ということになるだろう。

9）この論点については拙稿「柳宗悦の民芸理論と『実践的意識』――日本的オリエンタリズム批判として読む――」，『ソシオロジ』第39巻第3号を参照。

10）『日本近代文学大系　第35巻　阿部次郎・和辻哲郎集』所収の、古川哲史・久重忠夫による『イタリア古寺巡礼』への補注参照[古川，1974，pp．435-436]。

主要参照文献

饗庭孝男，1985，『経験と超越』小沢書店．

生松敬三，1965，『思想史の道標』勁草書房．

生松敬三，1966，「比較文化論の問題――和辻風土論の評価を中心に――」，『思想』№501．

井上章一，1994，『法隆寺への精神史』弘文堂．

出隆，「出隆自伝」，1963，『出隆著作集　第7巻』勁草書房所収．

大石紀一郎，1984，「和辻哲郎とニーチェ――日本におけるニーチェ受容史のために――」，『比較文學研究』№46所収．

小熊英二，1995，『単一民族神話の起源――〈日本人〉の自画像の系譜――』新曜社．

金子武蔵，1962，「解説」，『和辻哲郎全集　第11巻』岩波書店．

酒井直樹，1987，「近代の批判：中絶した投企」，『現代思想』15巻15号．

酒井直樹，1990a，「他者性と文化――序にかえて――」，『思想の科学』№125．

酒井直樹，1990b，「二つの否定――『ノー・ノー・ボーイ』を読む――」，『思想の科学』№125．

酒井直樹，1990c，「西洋への回帰/東洋への回帰――和辻哲郎の人間学と天皇制――」，『思想』№797．

酒井直樹，1992，「文化的差異の分析論と日本という内部性」，『情況』1992年12月号．

橋本満，1992，「民族――日本近代を統合する力」，戦時下日本研究会編『戦時下の日本』行路社所収．

古川哲史，1954，「解説」，『昭和文学全集50　和辻哲郎集』角川書店所収．

古川哲史，1962，「解説」，『和辻哲郎全集　第三巻』岩波書店．

古川哲史・久重忠夫，1974，「『イタリア古寺巡礼』注釈」，『日本近代文学大系　第35巻　阿部次郎・和辻哲郎集』角川書店所収．

ベルク，オギュスタン（宮原信訳），1985，『空間の日本文化』筑摩書房（Augustin Berque

: Vivre l'espace au Japon, Presses Universitaires de France, 1982.).
ベルク，オギュスタン（篠田勝英訳），1990，『日本の風景・西欧の景観』講談社現代新書.
ベルク，オギュスタン（篠田勝英訳），1992，『風土の日本』ちくま学芸文庫（Augustin Berque : Le sauvage et l'artifice —— Les Japonais devant la nature, Editions Gallimard, 1986.）.（初版は1988年筑摩書房）
ベルク，オギュスタン（篠田勝英訳），1993，『都市のコスモロジー —— 日・米・欧都市比較』講談社現代新書.
ベルク，オギュスタン（篠田勝英訳），1995，「エデンの園と新たなパラダイムのはざまに —— 日本における風土論 ——」，『思想』№856.
湯浅泰雄，1970，『近代日本の哲学と実存思想』創文社.
湯浅泰雄編，1973，『人と思想・和辻哲郎』三一書房.
湯浅泰雄，1977，『身体 —— 東洋的身心論の試み ——』創文社.
湯浅泰雄，1995，『和辻哲郎 —— 近代日本哲学の運命』ちくま学芸文庫.
（初版は1981年　ミネルヴァ書房）
米谷匡史，1994，「和辻哲郎と天皇制の新たな神話化 ——『日本古代文化』の改稿をめぐって」，『国文学』，39巻6号，學燈社所収.
和辻哲郎，1951，『新稿　日本古代文化』岩波書店.
和辻哲郎，1965，『故国の妻へ』角川書店.
和辻哲郎，1979，『風土 —— 人間学的考察 ——』岩波文庫.
和辻哲郎，1991，『イタリア古寺巡礼』岩波文庫.

Watsuji Tetsuro's Fūdo and "Orientalism"
: From the Viewpoint of Dichotomy

Hitoshi Takenaka

In the past few years, several studies have been devoted to the study of Watsuji Tetsuro's Fūdo (The Climate). They have thrown new light on the classic.

They can be grouped into two classes according to two different points of view. One looks at the classic from the standpoint of criticism against a so-called Japanese version of "Orientalism"; for example, N. Sakai. The other interprets the classic as a significant attempt to question modern Western idea of subject; for example, A. Berque.

Although their opinions of Fūdo are contrary, both of them focus attention on particular parts, not the whole of the work. Consequently, they fail to account for some important aspects of Fūdo.

The word "fūdo" is apt to be misleading. To understand the work properly, it is necessary to focus attention on the whole structure. In that way, we can interpret the three famous types of climate ("monsoon," "desert," "meadow") in a different way from the conventional way. So far we have regarded the types merely as ones of the natural environment in a literal sense, but now we can regard them as ones of dichotomy: different types of dichotomy correspond to different types of relation between subject and object.

Viewed in this light, one can say that Fūdo is a book based on theory from beginning to end. We can appreciate his effort to sustain the coherent theoretical structure in this work. Moreover, we can also observe a similar coherence throughout his life in spite of the diversity of his academic records.

I think this tenacious will is the most important feature of the so-called "Orientalism." In Fūdo, as a theoretical book, we can find this kind of latent "Orientalism" everywhere. Such a viewpoint explains why he insisted on a similarity between ancient Greek culture and Japanese culture in his several books including Fūdo. It is generally agreed that he admired ancient Greek culture, but it has not always been understood precisely why he did.

Yet, simultaneously, Watsuji established the critical standpoint against the universal validity of the modern Western dichotomy of subject and object. In this sense, we can say that he aimed to criticize "Orientalism."

In conclusion, Fūdo has two contradictory aspects; it is not only a culmination of a Japanese version of "Orientalism", but also a critique of it. It explains why two very different views can be possible about the same Fūdo; Sakai's and Berque's.