The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	和辻哲郎の「間柄」についての考察
Author(s)	劉, 静瑜
Citation	年報人間科学. 2011, 32, p. 189-197
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/5201
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

〈研究ノート〉

和辻哲郎の「間柄」についての考察

劉　静瑜

〈要旨〉

和辻哲郎は『古寺巡礼』（一九一九年）や『風土』（一九三五年）などの著作で広く知られているし、それらの著作によって「日本文化論」の論者として認識され分類されることが多い。しかしその後、和辻は『人間の学としての倫理学』（一九三四年）と『倫理学』（一九三七-四九年）などの著作において、「間柄」の関係性に依拠した独自の倫理学を構想した。これらの著作は湯浅泰雄と酒井直樹が指摘したように、「日本回帰」という批判もある。しかし、このような日本回帰という視点より、風土や環境によって限定された人間の生の多様性という視点のほうが和辻の意図に近いのではないだろうか。本論では、『古寺巡礼』、『風土』から『倫理学』までの和辻の立場を風土的側面から検討してみたい。

キーワード

間柄、古寺巡礼、風土、倫理学

一　はじめに

和辻哲郎は『古寺巡礼』（一九一九年）や『風土』（一九三五年）などの著作で広く知られているし、それらの著作によって「日本文化論」の論者として認識され分類されることが多い。しかしその後、和辻は『人間の学としての倫理学』（一九三四年）と『倫理学』（一九三七-四九年）などの著作において、「間柄」の関係性に依拠した独自の倫理学を構想した。これらの著作は湯浅泰雄と酒井直樹が指摘したように、「日本回帰」という批判もある[i]。湯浅によれば、和辻の思想形成の最初の出発点は「悪しき西洋文明と貧弱な日本文明の混血児」という図式である。彼の日本文化論は「日本人」意識を念頭において、日本を「世界文化の中の」において見ようとするものであり、国家という立場からのものであると指摘された。また、酒井によれば、和辻の『倫理学』の問題点は、従来の哲学問題に対する違和感を安易に「西洋対東洋」、「西洋対日本」という対立図式にはめ込むところにある。さらに、従来の倫理概念を問い直す際に、このような対立図式を前提にすることで、日本文化中心主義に陥る危険性もあるかもしれないと非難した。

しかし、このような日本回帰という視点より、風土や環境によって限定された人間の生の多様性という視点のほうが和辻の意図に近いのではないだろうか。本論では、『古寺巡礼』、『風土』から『倫理学』までの和辻の立場を風土的側面から検討してみたい。

二　風土の成立について

和辻の「間柄」の倫理学構想が成立した背景において、ハイデガーの「世界内存在」論が重要であった。和辻は一九二七年にヨーロッパに留学した。ちょうどこの年にハイデガーは『存在と時間』を出版した。留学先のベルリンに滞在していた和辻もこの書物を入手して読んでいた。和辻の『風土』は「人間の学としての倫理学」とかかわって構想されたものであり、『倫理学』でも風土の問題がその土台になっていると考えられる[ii]。ハイデガーが和辻にとってどのような意味を持っているのか、まず『風土』の序文から見てみよう。

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、活かされて来ないのか、それが自分には問題であった。もちろんハイデッガーにおいても空間性が全然顔をださないのではない。人の存在における具体的な空間への注視からして、ドイツ浪漫派の「生ける自然」が新しく蘇生させられるかに見えている。しかしそれは時間性の強い照明のなかでほとんど影を失い去った。そこに自分はハイデッガーの仕事の限界を見たのである。[iii]

ハイデガーは『存在と時間』で、「世界内存在」論を提起した。現存在（Dasein）の本来的な時間性の先駆へと問題を絞り込んでいくハイデガーの議論は、「人と人との間」の本源性という側面を無視していると

和辻は批判した。人間存在の基盤である風土を「人間自己の了解の表現」として捉えた和辻は、ハイデガーは人間存在を分析する際に、時間性に強調をおきすぎて、空間性の契機を軽視する傾向があると考えていた。実際、人間存在は時間性や歴史性によって規定されているだけではなく、身体性にも空間性にも自然環境にも規定されている。

『風土』の序論で述べられたように、ハイデガーが人間存在の構造を捉える際に時間性にしか注目しなかった点は問題であった。したがって、ハイデガーにとっての人間存在はあくまでも個人にすぎなかった。そこで、人間存在の個人性・社会性の二重構造を把捉しようと思えば、空間性の問題を考慮に入れる必要がある。和辻は具体的に「モンスーン」、「沙漠」、「牧場」という風土のタイプからそこに住む人間の思想や文化や習俗や心理的性質のタイプを叙述していた。ここで、和辻は風土を自然現象と見てはならない、すなわち風土は自然科学の対象ではないことを強調している。風土というのは、主体的人間の空間性の側面であり、これがなければ、すべての社会的構造はありえない。また社会が風土に基づいて存在するのでなければ、人間存在の時間性が歴史性になることもないと考えられる。

人間存在を歴史性と風土性の双方に即して把握しようとする試みは、人間の間柄存在を個人的と社会的という二重構造から分析したことにつながっている。個人が身体をもつことによって表現できるように、間柄としての人間存在は風土においてみずからを表現することができる。しかし残念なことに、『風土』において、和辻は人間存在の自己了解の風土的規定性を根拠として、風土の型の発見が必要であると説くのみで、「主体的肉体性」としての風土性の存在論をこれ以上展開していない。彼はモンスーン域の人間を「受容的で忍従的」、砂漠的人間を「対抗的で戦闘的」、牧場的人間は「自発的で合理的」というように論じていた。和辻の優れた洞察力と直観力によってこの風土のタイプ論は説得力があると思われるが、これは因果的推論に基づいたものである。このような結果は和辻の解釈学的手法の不十分さを示しているものと指摘される[iv]。

しかし、和辻がこうした旅行記のような風土論を発表した本当の意図は、人間と環境の関係を人間とそれをとりまく環境の関係に還元したり、一方から他方へ影響をもたらすような図式を批判することにあった。和辻は「環境とか土地の個性とかとして問題とされているものがあくまでも人間存在に属するということ、従って環境は人類の諸集団に対立するものではなくして、集団の存在的中味にほかならぬ」ことを言おうとした[v]。彼にとって、人間存在の空間性の問題はあくまで主体的な空間性の問題である。したがって、環境は人間の外にあって働きかけたり働きかけられたりするのではなく、「個人と個人との間の主体的連関」の中に、あるいは「集団と集団との間の主体的連関」の中に含まれているのである。例えば景観は「人間存在の中の光景であって、人間存在を外からとりまく環境なのではない」[vi]のである。

三　『古寺巡礼』における風土性の考察

ここで、風土は人と物とがかかわりをもつことのできる場所だと考えられるため、風土は共同体の形成の仕方、言語の作り方、生産の仕方や

家の作り方などにも影響をもたらす。和辻の『風土』よりさかのぼって、一九一九年に刊行された『古寺巡礼』に注目したい。『古寺巡礼』とは、和辻が一九一八年に奈良に旅行して、その感想を五回に分けて『思潮』[vii]に載せたものである。この著作を重要視しようとする理由は、和辻の個々の美術品に関する記述によって、彼の理論的枠組みを明らかにできるところにある。この書物はただの古美術の案内記ではない。和辻はこれらの建物や仏像や芸術品を通して、いかにして「日本的なもの」を発見することができるだろうか。そして、この発見に関する彼の文化理論の特徴は何であろう。

ここで、彼は日本的風土の特殊性と芸術の連関について以下のように論じている。まずは古代ギリシアと古代日本の類似性を強調する。

> ギリシア人はいかに女体の彫刻を愛しても、いのちの美しさ以外には出なかった。それに比べてインド人の趣味は明らかに淫靡であった。この二つの気分の相混じった芸術が東方に遷移したときに、後者をふり落として前者を生かしたということは、それが偶像礼讃の伝統に付随するものである限り、ギリシア精神の復興だとも見られる。それを西域人がやったか、シナ人がやったか、あるいは日本人がやったか、――恐らく三者共にであろう。そうして東方に来るほどそれが力強く行なわれたのであろう。その意味でこの画は日本人の趣味を、――特に推古仏の清浄を愛していた日本人の趣味を、現わしているのであろう。[viii]

ギリシアの芸術的特質はインドに入ったら、淫靡のようなものに変わり、さらに東に移り、日本において「ギリシア精神の復興」が可能になった。また和辻はその理由を「気候や風土や人情において……日本とギリシアとは極めて相近接しているとも考えられる」[ix]として述べている。和辻の記述によれば、古代ギリシアと古代日本との芸術品が似たような特質を持っているのは、風土的近似性によるものだと想定できる。しかし、古代ギリシアの感性が古代日本に現われながらも、日本は独自の性質を育んでいくのである。

> シナとインドの独創力に比べて、日本は確かに貧弱であった。しかし己を空しゅうして模倣につとめている間にも、その独自な性格は現われぬには行かなかった。もし日本の土地が、甘美な、哀愁に充ちた抒情詩的気分を特徴とするならば同時にまたそれを日本人の気の特質と見ることも出来よう。『古事記』に伝える神話の優しさも、中宮寺観音に現われた慈悲や悲哀も、恐らくここの特質の表現であろう。そこには常に涙がある。その涙があらゆる歓楽やたましいの陰影を与えずにはいない。[x]
>
> これら最初の文化現象を生み出すに至った母胎は、我が国のやさしい自然であろう。愛らしい、親しみやすい、優雅な、そのくせいずこの自然とも同じく底知れぬ神秘を持ったわが島国の自然は、人体の姿に現わせばあの観音となるほかはない。自然に酔う甘美なこころもちは日本文化を貫通して流れる著しい特徴であるが、その根は

あの観音と共通に、この国土の自然自身から出ているのである。[xi]

一つ目の引用文では、和辻はその前の文章でまず日本の法隆寺の壁画とギリシアの壁画とを比較している。和辻によれば、ギリシアの壁画の特徴とは、構図の上に現れた統一、清浄で透明な雰囲気、いのちの美しさなどである。そして、このような特徴は日本の法隆寺の壁画や推古時代の仏像にも見られる。これは日本とギリシアの風土的近似性によるものだと考えられる。しかしその上に、日本の仏像や壁画に加えられた甘美さ、哀愁と慈愛などの性質は日本という風土で形成されたものと推測できる。さらに、インドの壁画を加えて比較して、ギリシアと日本の壁画の同一性を強調した。古代ギリシアの壁画はインドに入って、「病的」ともいえるほど官能的なものとなっていた。そしてさらに東に移ると、こうした官能的な側面は落ち、純粋なものとして現われた。ここで、古代日本と古代ギリシアの近似性との説明には、気候や風土的因果性が想定できる。

したがって、二つ目の引用文は、和辻が風土の重要性を強調する文章として考えられる。日本文化は異文化と接触して吸収すると同時に、それを「日本的なもの」に変えていくのである。

『古寺巡礼』は和辻が「永遠の現在」としての文化を形成しようとする意図に基づいて、研究を進めた著作である。そこにおいて、和辻は平安中期以降の国風文化ではなく、「推古・白鳳・天平」の芸術のうちに「日本的なもの」を見出したのである。しかし、「推古・白鳳・天平」は中国や朝鮮からの文化の輸入が多い。和辻はこれらのものがどのように日本に受容されたかを論じ、日本固有のものと関係付けている。

ここに注意せられるべきことは、単に輸入と咀嚼との問題だけではない。……これらの変遷は外来文化を土台として我国人独特の発達経路と見らるべきではないか。固有の日本文化が外来文化を包摂したのではなく、外来文化の雰囲気のなかで我国人の性質がかく生育したと見らるべきではないか。これは外来文化を出発点とし、生育の素地とする点に於て、外来文化を単に挿話的に見る見方とかなり異なっている筈である。独創は外来文化に対立するものではなく、外来文化のなかから生まれたものと見られるのである。[xii]

「上代人の特質について」を読めば、古代日本と古代ギリシアとの風土的類似性から相似点が理解されるとともに、差異もが明らかになる。そこで、和辻は日本の上代人について、微温的と批判する立場を再批判している。微温的とは何かについて、和辻は以下のように述べている。

上代人が微温的だという事は、気候の温暖と相応ずるものである、沙漠に包まれた熱国に生きる自然人が、色彩の強烈な想像や熱沙のごとき意欲の燃焼を経験したように、温和な大和地方に住んだ自然人は、優しい、しめやかな情意の内に生活した。[xiii]

この文章から、和辻の「風土」や「環境」に根ざした生の立場が見られる。つまり、上代の日本人が微温的であることは、日本の風土に適した生の

現われだと考え、「風土の相違」を無視して、あらゆる環境の人に「同じ程度の生命の燃焼」を求める普遍主義を批判していた。また、和辻が『古寺巡礼』において探求してきた「日本的なもの」とは、日本の独創なものではなく、異他なものを受容し変化させたものだと考えられる。

四　人間存在の空間性

和辻のもっとも重要な著作である『倫理学』において、「間柄」概念の風土的側面をどのようにして理解するのかを検討してみたい。まず、和辻の『倫理学』を倫理学の理論書として読むことは難しい。この著作の「序言」で、和辻は「著者が意識的に在来の倫理学書の弊風を避けようとしたこと」を表明していた。その弊風の意味とは、「徒らに既成の倫理学書の定義や概念を並べ立てて、その整理を以て能事了れりとすること」であり、「更に甚だしい場合には、右のやうな概念整理の書の紹介を以て能事了れりとする」ということである。このような状況に対して、和辻が目指しているのは倫理の概念整理ではなく、新たに倫理そのものを問い直すことである。和辻にとって倫理を問うことは人間の存在の仕方を問うことであり、したがって人間を問うことである。そのため、人間は「人と人との間柄存在」として定義付けられる。

先にも触れたように、和辻はハイデガーが現存在分析において空間性を軽視している点を批判していた。しかし、ハイデガーは空間性の問題をまったく無視したのではない。ハイデガーも世界内存在の必然的契機として空間性を認めているが、それは和辻にとって、手許存在者との配慮的交渉のうちで開かれている空間に過ぎず、間柄としての人間存在の空間性ではないのである[xiv]。和辻が批判を行ったのは、現存在の時間性を重視しすぎたハイデガーの存在論の構想である。

和辻の人間存在とはどのようなものだろうか。和辻によれば、人間存在が単なる個人存在でなく、間柄であることは、すでに「人間」という日本語に含まれている。人間とは、もともと「世の中」、「世間」を意味する言葉である。それが変化して「人」を意味するようになった。このように、和辻はハイデガーにならって、「存在」の日本語としての意味を解明する。和辻の分析によれば、「存」が時間的意味を含むのに対して、「在」は古来「にあり」として特徴付けられている。すなわち、「ある場所にある」ことを意味するのである。人が家にいる、この世に生きているなどの用法がある。「在」の日本語の用法によれば、「にいる」ということであり、主体的に行動する者がどこに「在る」のかをいうのである。ところで、「在」の指示する場所的な意味は、単に空間的な場所のみに関するのではない。在宅、在郷、在世などの語彙が示しているように、社会的な場所でもありえる。そこで、在は、主体的な行動者が何らかの人間関係においてあることであると考えられる。在宅とは家庭の中にいることであり、在郷とは村落共同体の中にいることである。すなわち、人間の間柄において、何らかの実践的交渉を行うことを意味している。

和辻は倫理学を考える際に、日本語による理解でなければならないと強調する。人間存在は個人存在ではなく「間柄」であることで、「世の中」「世間」においてしか考えられない。人間存在を間柄存在として捉える発想はきわめて単純である。そして、和辻は人間存在は二つの側面をも

つと考えていたが、それは個人的側面と社会的側面である。したがって、人間存在はこの二つの側面の統一としてしか存在しない。そして、この統一は個から社会へ、社会から個へという動的統一でなければならない。和辻は人間存在を物や実体として把握することを拒絶し、人間を動く行為的連関においてしか捉えない。

和辻が「倫理」と呼ぶのは、このような個人性と社会性が相互に媒介・否定しあう人間存在の動的構造のことである。「倫理」は抽象的な構造であり、普遍的なものであるが、歴史的・風土的な限定をうけ、特定の社会構造としてあらわれ、人々のふるまいを規定する。『倫理学』において、和辻の風土的側面は単純な環境概念ではなく、個人性と社会性との両面をもつものに変化していた。

五　最後に

これらの内容は現在から考えてみれば、実証性の欠けたように思われる内容である。しかし注目すべきなのは、和辻のいくつかの著作を通じて、こうした記述の根底にある理論的枠組みが明らかになることであろう。『古寺巡礼』、『日本古代文化』、『日本精神史研究』を刊行した和辻は『風土』を通じていかにして「日本的なもの」を見出すのだろうか。和辻が発見した「日本的なもの」とは、従来考えられてきた平安時代の芸術ではなく、むしろ「推古・白鳳・天平」時代の輸入したものである。そして、和辻が『古寺巡礼』において「自然」と呼ぶものは、のちに風土と呼びなおされるようになった。

和辻は日本的な風土の特殊性を強調する。「強い日光と豊富な湿気を条件とする熱帯的な草木が、ここでは旺盛に繁茂する。成果の風物は熱帯地方とほとんど変わらない。その代表的なるものは稲である。しかるにまた他方には寒気と少量の湿気とを条件とする寒帯的な草木も、同じく旺盛に繁茂する。麦がその代表者である」[xv]。これがおそらく和辻にとって、日本の風景である。

和辻が『古寺巡礼』において見出した「日本的なもの」は美学的次元にとどまらず、彼の「人間の学」の構想までに影響をもたらしていた。湯浅泰雄や酒井直樹などによって指摘されたように、倫理性とはある意味で回帰である。しばしば語られたように、和辻にとっての回帰とは、単純に「日本的なもの」へと帰還することではなく、「始原的なるもの」に回帰することである。

【注】

(i) 湯浅（一九八一年）『和辻哲郎』「三　日本回帰の道」を参照。酒井（一九九七年）『日本思想という問題』七九頁以降参照。

(ii) 和辻全集、第十巻、倫理学第一章を参照。

(iii) 和辻全集、第八巻、風土序論頁

(iv) 嶺秀樹（二〇〇二年）、『ハイデッガーと日本哲学』、一一五頁。

(v) 湯浅泰雄（一九七三年）『人と思想　和辻哲郎』二七頁以降参照。

(vi) 和辻全集、第十巻、四九頁。

(vii) 『思潮』とは、一九〇七年に創刊した文芸雑誌『新思潮』のことである。

(viii) 和辻全集、第二巻、一七六 - 一七七頁。

(ix) 前掲書、一七七頁。
(x) 前掲書、一七八頁。
(xi) 前掲書、一九一頁。
(xii) 前掲書、一一三・一一四頁。
(xiii) 和辻全集、第十七巻、三三五頁。
(xiv) 嶺（二〇〇二年）、四三頁。
(xv) 和辻全集、第八巻、一三五頁。

【文献】

和辻哲郎（一九六一・一九七八年）『和辻哲郎全集』、岩波書店。
第二巻「古寺巡礼」
第四巻「日本語と哲学の問題」
「日本精神史研究」
第八巻「風土」
第九巻「人間の学としての倫理学」
第十巻、第十一巻「倫理学」
第十七巻「上代人の特質について」
和辻哲郎（二〇〇二年）『人間存在の倫理学』、燈影社。
米谷匡史「解説」二八一・三〇五頁。
オーギュスタン・ベルク（一九八八年）『風土の日本』、筑摩書房。
子安宣邦（二〇一〇年）『和辻哲郎を読む』、青土社。
高坂正顕（一九四七年）『西田幾多郎と和辻哲郎』、出版社
田中久文（二〇〇〇年）『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。
酒井直樹（一九九六年）『死産される日本語・日本人』、新曜社。
（一九九七年）『日本思想という問題――翻訳と主体』、岩波書店。
坂部　恵（一九八六年）『和辻哲郎』、岩波書店。
（一九九五年）『和辻哲郎随筆集』、岩波書店。
嶺　秀樹（二〇〇二年）『ハイデッガーと日本の哲学：和辻哲郎、九鬼周造、田辺元』、ミネルヴァ書房。
宮川敬之（二〇〇八年）『和辻哲郎―人格から間柄へ』、講談社。
ハンス・リーダーバッハ（二〇〇六年）『ハイデガーと和辻哲郎』平田裕之訳、新書館。
湯浅泰雄（一九九三年）『人と思想　和辻哲郎』、三一書房。
（一九九五年）『和辻哲郎』、ちくま学芸文庫。
湯浅泰雄（一九七三年）『人と思想　和辻哲郎』、三一書房。
（一九九五年）『和辻哲郎』、ちくま学芸文庫。
日独文化研究所年報（二〇〇九年）『文明と哲学』、燈影社。

An Examination of Watsuji Tetsuro`s concept of "relationship"

LIU Ching-Yu

Watsuji Tetsuro was first well-known thanks to *Koji-Junrei* and Fudo and considered as a specialist on Japanese culture. But with his works *Rinrigaku* (1937-1949), he built an ethics with the help of the major concept of "relationship". He thus was criticized by Sakai Naoki and Yuasa Yasuo as being a Japanocentrist. However, is the multiplicity of human life determined by environment and climate not closer to his intention than his Japanocentrism? In this paper, we will examine, from the perspective of environment and climate, Watsuji's position extending from *Koji-Junrei* and *Fudo* to *Rinrigaku*.

Les mots-clés : *Fudo, Koji-Junrei, environment, Rinrigaku, relationship*