

Der philosophische Stammbaum der Klimatheorie und Japan im Zeitalter der Globalisierung

ISAKA Seishi

Gegenwärtig zirkulieren digitalisierte Informationen auf dem ganzen Globus und dies führt zu einer Vereinheitlichung der eigentümlichen Lokalkulturen. Demgegenüber verschwinden die klimatischen Kulturen jedoch nicht im Zuge einer solchen Globalisierung. In dieser Abhandlung will ich den philosophischen Stammbaum der Klimatheorie in Bezug auf Japan untersuchen.

E.Kämpfer hat in seinem Werk „Heutiges Japan“ über Klima und die Kultur des nach außen hin abgeschlossenen Japan geschrieben. In der Folge hat später I. Kant in der Vorlesung „Physische Geographie“ über die japanischen Information Kämpfers gelesen und im „Zum ewigen Frieden“ diese Abschließung Japans hochschätzend gewürdigt. J.G. Herder hat als Hörer der Vorlesung Kants später in „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ den Klimabegriff weiter entwickelt und sich für ein Nebeneinander pluraler Kulturen ausgesprochen. G.W.F. Hegel hat zwar Vorlesungen über die „Philosophie der Weltgeschichte“ vom Gesichtspunkt der Geographie und der Geschichte der Freiheitsentwicklung aus gehalten, doch blieb Japan dabei aus seinem Gesichtsfeld ausgeschlossen. Tetsuro Watsuji als japanischer Philosoph in seinem Werk „Fudo“ die Wichtigkeit des Klimas für das Menschensein betont, jedoch in spätem Werk „Sakoku“ die Abschließung Japans, also die japanischen Isolationspolitik, vom Gesichtspunkt der europäischen Aufklärung her kritisiert.

Hier soll nun vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Globalisierung die Bedeutung der eigentümlichen Kultur im lokalen Klima und des Austauschs zwischen den verschiedenen Kulturen erforscht werden.

風土論の哲学的系譜と日本

——グローバリゼーションの時代のなかで——

伊坂青司

はじめに

現代におけるグローバリゼーションの特徴の一つは、地球規模の情報流通にあるといえよう。例えば通信衛星による情報通信網のグローバルな展開によって、情報が瞬時にして地球を駆けめぐり、国境を越えて流通している。情報は国の法的・文化的システムを超えて流通することによって、国境そのものがすでに無効になっているかのようである。このような情報のグローバリゼーションによって、確かに個人が得ることのできる情報量は圧倒的に増大し、個人はインターネットによって情報を受け取ることできるし、また自らの情報を発信することもできる。しかし情報が普遍的に流通することによって、ネット犯罪もまたグローバルになり、また情報を管理する主体によって情報内容がコントロールされ、個人のプライバシー侵害のリスクも深刻な状態にある。

情報のグローバリゼーションによってもたらされるもう一つの問題は、情報の地球的規模の流通によって、民族文化や地域文化の固有性が均質化されるということである。商業ベースの情報が地球上のあらゆる民族や地域を巻き込み、情報を発信する独占主体によって文化の質が地球規模で規定されている。例えば、情報を伴った食の産業のグローバリゼーションによって、自然風土のなかで培われてきた地域の伝統的な食文化が失われるというようにである。その背景には、一国の帝国主義的な経済戦略を見ることができるといえる。

それでは、情報と経済の圧倒的な力に対して、民族や地域の文化はどこまでその固有性を保持しうるであろうか。それらの文化は、均質な情報に還元されない固有性を根強くもっている。地域に特有の住居や食文化は、その地域の土地柄や気候などの自然条件、すなわち風土によって育まれ、根強く生き残っている。そこにわれわれは、情報化社会のなかでもなお均質化されることのない民族文化や地域文化の固有性を確認することができる。それらの風土によって特徴づけられた文化は、帝国主義的なグローバリゼーションによってもなお均質化されることのない多様性を含んでいる。

ところで「風土」という概念は、地勢や気候といった自然諸条件によって成り立っている。しかし「文化風土」という言葉からも分かるように、「風土」は自然に還元することのできない人間の営み、すなわち生業・住居・衣服・食といった生活条件によって、地域ごとの特色を帯びてもいる。文化が人間の歴史的な活動によって形成されてきたように、風土もまた自然を基礎にしつつ、その地域における人間の活動によって歴史的に形成されてきたという側面を有しているであろう。したがって風土は、自然の空間性とともに人間文化の歴史性を帯びているといえることができる。こうして「風土」概念は、自然の空間性という軸と人間文化の歴史性と

いう軸によって、複合的に理解することが求められる。

そこで本稿では、「風土」概念を地理学や歴史学を踏まえて、哲学的な視点から考察することにした。 「風土」が哲学的な視点から注目されるようになったのは、近世ヨーロッパにおいて地理学や歴史学が学問として成立した経緯と不可分である。近代地理学の成立は、一七世紀前半のオランダ東インド会社によるアジア進出、一七世紀後半から一八世紀にかけてのイギリスやフランスの植民地政策など、ヨーロッパ世界の非ヨーロッパ世界への拡大を歴史的背景にしている。そのようなヨーロッパ世界の拡大は初期のグローバリゼーションであり、非ヨーロッパ世界への関心を喚起するものとなった。非ヨーロッパ世界からもたらされる自然物（植物・動物・鉱物など）や民族文化についての情報が集積され、それらの博物学的知識によって、ヨーロッパ世界が相対化されることにもなる。「理性」を人間の普遍的な能力としてきたヨーロッパの近代哲学もまた、自らを歴史的に相対化する自己検証が求められる。哲学の領域においてカントが「理性」の批判的検証を課題とし、ヘルダーがヨーロッパ世界を人類史の視点から相対化したように、ヨーロッパ世界の相対化が試みられた。そうした試みを遂行するためのキーワードが、「風土」だったのである。

本稿は、現代におけるグローバリゼーションという新たな時代状況の中で、風土論の哲学的系譜を辿り直し、そして風土論の現代的意義を明らかにするものとする。その際、日本という軸を据えることを本稿の特色としたい。まずは、哲学的な「風土」概念の形成を、ヨーロッパとりわけドイツ哲学のうちに跡づけることとする。そこで、ヨーロッパにおける風土論の先駆とも言うべきケンペルの『日本誌』にまで遡り（二）、その日本情報を取り入れたカントの『自然地理学』を考察し（二）、カントの影響下に形成されたヘルダーの『人類歴史

哲学考』の「風土」概念(三)、さらにはヘルダーの「風土」概念を取り込んだヘーゲルの歴史哲学を考察する(四)。そして近代ドイツにおける「風土」概念の哲学的系譜を踏まえて、日本における哲学的風土論の嚆矢ともいふべき和辻哲郎の『風土』を検証し(五)、最後に現代における風土論の可能性を提示することにした。

一 ケンペルの『日本誌』と風土論の先駆

エンゲルベルト・ケンペル (Engelbert Kämpfer 1651-1716) は、ドイツ北部の街レムゴーで生まれ、一七才でオランダへ旅行するなど、若い頃からヨーロッパ各地で知見を広げている。旅行家としての知見ばかりではなく、ケーニヒスベルク大学では薬学と博物学を修得し、また一六八一年からスウェーデンの學術都市ウプサラに滞在して大学⁽¹⁾の研究者と交流するなど、向学心の強い人物でもあった。当時は博物学の黎明期で、地球上の鉱物・植物・動物などの自然、そして諸民族の特性などに学問的関心が向けられ始め、ケンペルもまた未知の領域に知を広げる博物学に関心を強く持った。そのような関心が、オランダの東方貿易の拡大という時代趨勢とも相俟って、アジアとりわけ情報の極めて限定された鎖国下の日本に向けられたのである。

冒険博物学者ともいふべきケンペルは、ペルシア滞在の後オランダ東インド会社の船医としてジャワからシヤムへ、そして一六九〇年(元禄三年)に日本へ到着した。それから二年間、出島のオランダ商館付医師として日本に滞在し、二回の江戸参府の経験やオランダ語日本人通詞との交流などを通して、日本情報を収集した。

一六九四年にオランダに帰着し、ライデン大学で医学博士の学位取得後、故郷のレムゴーに戻って一七一二年に、ラテン語の東方旅行記『廻国奇観 (Amoenitatum exoticarum)』を出版している。そのなかに日本に関する記述、なかでも鎖国に関する記述「もつともな理由のある日本の鎖国」が含まれている。

ケンペルは『廻国奇観』に続けて本格的な日本報告の出版準備をしていたが、「今日の日本 (Heutiges Japan)」と名付けた原稿の束を遺して死去する。ケンペルに関心を持っていたロンドンの医師で博物学にも造詣の深いイギリス王立協会会長ハンス・スローン卿が、ケンペルの遺品を入手し、自ら創設にかかわった大英博物館に寄贈した。このケンペル・コレクションのなかから、イギリス留学中のスイス人シヨイヒツァー (J.G. Scheuchzer) に「今日の日本」の英訳が委ねられ、一七二七年に “The History of Japan” として出版されることになる。この英語版を元にして、一七二九年にはオランダ語訳、一七三二年にはフランス語訳、そして一七三三年にはオランダ語版からのドイツ語訳が出版され、広くヨーロッパでケンペルの『日本誌』⁽²⁾ が普及することになる。

さらに、一七七三年に見つかったケンペルのもう一つの筆写原稿「今日の日本」を、経済史家C・W・ドームが校訂・編集のうえ、『日本の歴史と記述 (Geschichte und Beschreibung von Japan)』として第一巻を一七七七年に、第二巻を一七七九年に出版する。このなかには『廻国奇観』に含まれる日本の鎖国に関する記述部分「もつともな理由のある日本の鎖国」のドイツ語訳と、鎖国についてのドームによる批判的論評を含む「编者あとがき」がその附録として織り込まれ、日本情報が「鎖国」という言葉とともに、ヨーロッパ思想界に広く喧伝されることになる。

さて、『日本の歴史と記述』⁽³⁾において、まず「日本(Nipon)」の地理的特徴と国民生活が、「日本の国は、自然の要害によってこじんまりと諸外国の侵略から衛られているのであり、生活必需品は何でも入手でき、外国の力を借りなくとも完全に自給自足できる」(一一八頁)というように概括的に記述される。そして日本の地理的条件と自然風土についての記述に続けて、日本人の身体的特徴が「全体として(とくに日本本島の一般人は)短軀強壯、肌色は褐色を帯び……目が細く小さい」(一七七頁)というように述べられている。同時に、同じ日本人でも地方によって体型や性格が異なるというように、風土論的な視点からより具体的に地域による身体の差異が指摘される。全体として、日本の自然(植物・動物・鉱物)や習俗・文化・宗教などの観察に基づいた客観的かつ総合的な記述は、博物学的手法によるものである。

日本の宗教は、主要な四種類すなわち神道・仏道・儒道・切支丹道に区分され、とりわけ「神道」については、日本民族固有の宗教として相対的に詳しく記述されている(四〇七頁)。神道の「教理」について、最初の混沌状態に「氣」が加わり、「天神」と「地神」が出現したと説明される。ケンペルはこの「氣」を、「宇宙靈魂(anima universi)」とか「世界靈魂(Weltgeist)」と言ひ換えて、「生きとし生ける者」に宿り「死に伴って抜け出す純粹靈魂」としている。さらに、個人の「自我」や「個性」も「天地の生氣に帰一する」ことによって消滅するといった記述は、キリスト教とは異質な汎神論的な神道解釈を窺わせるものである。このような宗教解釈の根底には、諸民族に固有な文化的特性をその民族の自然的・風土的あり方から理解しようとする、次のような基本的な発想がある。

「地球上に居住する諸民族が、言語により、習俗により、才能によってそれぞれ別れて生活していること

は、神の叡智に適う生き方である。この地球は、一民族の居住のために設けられたものではなく、多数の民族のために設けられたものであることも、はっきりしている。地球のいろいろの部分は、川により、海により、山により、さらにまた全く異なる気候風土 (Climat) によって自然の境界線が画され、互いに離隔され、これによってそれぞれの地域に全く才能の異なる民族が住みつくように形造られている」(一一二五頁)。

自然の境界によって隔てられた地球の多様な「それぞれの地域」には、その地域に固有の異なる文化が形成されるといふ。そこには、地理的条件による文化の多様性と並存という、ヘルダーにもつながる風土論的な発想がすでに見られる。

日本の鎖国に関しては、「その国の位置やその他の条件が、このような隔離を許す状態であり、この国の国民が非常に強力かつ勇敢で、この隔離状態を守り通せるならば、それはたしかに納得できる国家の行き方であろう」(一二二七頁)、というように容認されている。すなわち日本の鎖国は、「その国民と国境を守る」ものであり、何ら非難されるべきものではなく、むしろ鎖国下の幸福な状態は、日本の国土の地理的条件下で培われた国民性に基づいているというわけである。

もちろんケンペルは、鎖国政策の厳しさに目をつぶっていたわけではない。鎖国下の泰平の世も、ポルトガル人に対する国外退去、日本人の国外渡航の禁止と違反者に対する磔の刑、切支丹に対する「厳しい追放令」や絞首・火焙りによる徹底的な迫害など、厳しい政策によってもたらされたものであることが指摘されている。しかし、それにもかかわらず鎖国を評価するケンペルの視線は、ヨーロッパ世界の当時の時代状況と対比した

幕藩体制下の平和と安定した国民生活に向けられている。

鎖国日本のケンペルによる肯定的評価には、ドイツにおける彼の体験が影を落していると考えられる。ケンペルが物心ついた頃の一七世紀半ば過ぎのヨーロッパは、三〇年戦争（一六一八～四八年）の荒廃が後を引き、ケンペルの生地レムゴーでもキリスト教の新旧宗派対立のなかで、プロテスタントの叔父が魔女狩りによって処刑され、ルター派の牧師であつた父親もまたレムゴーを去ることになる。⁽⁴⁾ケンペルは荒廃したヨーロッパと対比して、鎖国体制によって安定した日本を見ている。その意味で、ヨーロッパ社会から日本を見る視点は、彼の生きた時代と自身の体験に規定されていたといえよう。

ところがヨーロッパも一八世紀半ばになると、ヨーロッパ列強のアジア進出によって鎖国体制下の日本に批判の矛先が向けられることになる。たとえば、フランスの啓蒙思想家モンテスキューは『法の精神』（一七四八年）で、ケンペル『日本誌』からの情報をもとに、幕藩体制下の日本における刑罰の過酷さを批判し、近代的な鎖国日本というイメージを流布させた。『日本の歴史と記述』を編集したドームもまた、「編者あとがき」で啓蒙思想の立場からケンペルの鎖国論を批判的に論評している。それによると、「ヨーロッパ人がどんな先へ進んで」おり、逆に日本は「旧態依然として進歩しなかった」（二一五七頁）どころか、「専制政治むき出しの精神」（二一五九頁）にいまだに支配されているという。また日本の「国民の大多数が、自分らは少なくとも非常に幸福だと思っている」（二一六〇頁）が、実際には「幸福ではない」という。したがって、鎖国は「日本にとって非常に不利である」（二一六八頁）ばかりか、「一大不幸である」という。こうしてドームは、日本が鎖国を解き、「再び開国して圧制制度が崩壊する」ことこそ、「日本人にとっても外国人にとっても

非常に緊要なこと」だとして、開国を提言するのである。

ところでドームによる鎖国日本に対する批判は、どこまで妥当なものだろうか。ケンベルが見聞した日本の元禄時代と、ドームが「編者あとがき」で鎖国日本を論評した間には、約九〇年の時間差がある。その間すでにドイツを含むヨーロッパは、諸科学の発展と啓蒙思想の普及という近代化の歴史を経験してきた。ドームはこうしたヨーロッパの近代化を時代背景として、日本の鎖国を時代遅れとし、鎖国下にある日本国民を「一大不幸」だと断じるのである。

一七七〇年代のヨーロッパは、対内的には近代化を進める一方、対外的には、オランダに対抗してイギリスやフランスなどの新興諸列強がアジア進出を窺っていた。日本の開国を求める新興勢力の間には、日本の鎖国は時代遅れの代物にしか映らなかったであろう。ドームによる鎖国日本への批判は、近代化に遅れた前近代の日本というイメージ形成に一役買ったのである。しかしヨーロッパにおける新たな覇権主義にたいして、カントの『永久平和のために』（一七九五年）に見られるように、日本の鎖国に肯定的な評価をし、歴史的な意味を認める論調があったことも事実である。ヨーロッパ中心主義の時代に先立って、諸民族の文化の多様性を自然風土のあり方から理解するケンベルの発想は、カントの『自然地理学』や『永久平和のために』に、さらにヘルダー『人類歴史哲学考』の風土論にも影響を及ぼすことになるのである。

二 カントの『自然地理学』と日本論

そこで次に、哲学者イマヌエル・カント（一七二四～一八〇四年）の『自然地理学（*Physische Geographie*）⁽⁵⁾』を取り上げ、そこに織り込まれた日本論を考察することにしよう。カントは一七五五／五六年冬学期からケーニヒスベルク大学で「自然地理学」講義を始め、それから一七九七年に至るまで四〇年間に渡って講義を続けている。この講義はカントの講義のなかでも人気が高く、学生だけではなく多くの社会人も聴講して、最も長期間に渡って継続的に行われた講義科目であった。『純粹理性批判』や『実践理性批判』など批判期の理論的著作と比べてみると、『自然地理学』はカント自ら性格づけているように世間知としての「有用性」を有し、また「社交の楽しみに豊富な素材を提供してくれる」（五一頁）ものでもあり、広く地球上の地理学的知見を提供するものであった。

カントが生涯を過ごしたケーニヒスベルク（現在のロシア・カリニングラード）は、当時プロイセン王国の首都として学術の中心であり、またバルト海の貿易都市として栄える国際都市でもあった。カントはこの都市で、海外に出ることなく世界の最新情報を手に入れることができた。彼の言によれば、人間は個人としての経験は限られているので、「他人の諸経験をもし利用しなければなら」ず、しかも「文字に記録された諸経験」の報告が活用されなければならないという。カントはケーニヒスベルクを出たことがなかったにもかかわらず、それらの「諸報告によって、あたかも当時の世界全体をみずから経験したかのごとく」（四三頁）、世界のさま

さまざまな地域の自然風土や諸民族の習俗・文化についての情報を、「自然地理学」講義のなかで生き生きと語る事ができたのである。

『自然地理学』の内容は、地球を構成する水・陸・大気といった自然、地殻の変動の歴史、鉱物、地球上に生息する動物・植物、地球上の地理学的区分に基づいた地域（アジア・アフリカ・ヨーロッパ・アメリカ）の風土と諸民族の身体特性、さまざまな民族の習俗・宗教・文化まで、博物学的な知識をふんだんに網羅している。それは「自然地理学」講義というよりもむしろ「博物地理学」講義と言った方がよいほどである。本来「地理学」は、「時間」を軸に構成される「歴史学」とは異なって、「空間」を軸にして「空間的に同時に発生している諸現象に関連する」（四五頁）学問とされる。「地理学」は、「地誌学 (Erdschreibung)」とも言い換えられているように、「記述」をこそ方法論的な本質にしている。その意味で、空間的に区別された地域の記述は、地域間の時間的・歴史的な発展順序によるものではなく、あくまでも地球上に並存する地域についてのそれぞれの特性に従うものである。カントはそのような方法によって、世界各地の諸民族の文化についても、一つの価値基準に基づいて評価するのではなく、客観的に記述しようとしている。ヨーロッパ文化の優越性を誇示しようとするわけでもなく、各地域の民族文化に固有の特徴を生き生きと興味深く論じるのである。もちろんそこには、近代ヨーロッパ文化に属するカントの視点が媒介になっているにしても、異文化への関心と理解こそが論述全体のライトモチーフになっている。こうした『自然地理学』の方法は、ヘルダーの多様な文化の「並存」という発想にも影響を及ぼすことになる。実際にヘルダーはカントの「自然地理学」講義を一七六二年から六四年にかけて聴講し、その方法を『人類歴史哲学考』に応用することになるのである。

『自然地理学』は広く世界の諸地域を考察の対象にして、カントはアジア地域のなかで「日本」についても論じている。その情報源は、主にケンペルの『日本誌』にある。その英語版をもとにしたドイツ語版はカントが「自然地理学」講義を始める二〇数年前には出版されており、それらを情報源として利用できる状況にあった。しかもケンペルは、かつて修業時代にケーニヒスベルク大学で学んだ時期があり、カントにとってケンペルの『日本誌』は、日本を論じるに身近な資料であったといえよう。

ケンペルの『日本誌』を下敷きにした『自然地理学』の日本に関する論述の要点を拾ってみよう。まずは「日本 (Nippon)」の地理的特徴について、「山地が非常に多く」、あちこちに「火山」や「温泉」があり、気候は「日本の北部はかなり寒い」が、雨は「主として六月と七月に降る」と述べられている。国土は「人口稠密」で、長崎から江戸まで「城郭をもった大都市」と「多数の村々」が続いている。統治制度については、「内裏」の「精神的君主」(天皇)と「公方」の「世俗的君主」(将軍)に分かれるが、公方が「全島の主権」を掌握している。対外的に国は「異国人には開かれていない」が、「オランダ人とシナ人」にだけは「出島という島」で開かれている(三七〇頁)。日本人の身体的特徴は、「平らな鼻」「小さな眼」を有し、「体格は小さくて、ずんぐりして」おり、「顔の色は褐色で、髪は黒い」。日本人の性格は「注意深く、誠実で、行儀がよく、勤勉」で、「非常に頑固であり、死を恐れない」(三七二頁)とされる。日本人の宗教は、「死去した人びとの神化された靈魂に祈りを捧げる」もので、この宗派の「神道家」を、「真実の神の崇拜者」と見なす人もいるし、「無神論者」と見なす人もいるという。「キリスト教徒」は「キリストの十字架像やマリアの画像を足で踏むこと」が強制される(三七二頁)。医学では「モグサの燃焼(灸)と鍼を刺すこと」の二つの治療法がある。

工芸では「金・銀・銅・鉄・銅の細工」にすぐれ（三七三頁）、芸術作品には「美しい磁器や漆器の類」がある（三七五頁）。

日本についてのカントの論述は、このように地理学的内容に止まらず、自然風土をもとに、日本人の身体的特徴、統治制度、対外政策、宗教や工芸・芸術などにまで及んでおり、しかも先入観に捕らわれることなく、資料に基づいて公平な眼で日本を見ている。ヨーロッパでは偏見の眼で見られがちであった「鎖国」についても、カントはケンペルの日本情報に基づいて、冷静な判断をしている。そのことは、カントがケンペルの鎖国論を念頭に置いて一七九五年に公刊した『永久平和のために』⁶のなかにも、よく示されている。そのなかでカントは、日本の鎖国政策について、次のように評価するのである。

「支那と日本とがそういう来訪者（大陸の文明国家）に試みに接した後で、次のような対策をとったのは賢明な措置であった。すなわち……日本は来航さえもただ一つのヨーロッパ国民、つまりオランダ人にだけ許し、しかもこのオランダ人さえ囚人のように原住民との交際から閉め出したのである」（四二二頁）。

鎖国日本に対する風当たりがヨーロッパで厳しくなりつつあった時代に、カントはこのような日本の鎖国政策をあえて「賢明な措置」として評価する。日本の鎖国政策は、国家の独立と自律の原則に照らして、非難されるべきものではないというのである。カントは国家間の相互関係の原理として、独立と自律の観点から、国家が他国に併合されることなく、また他国に暴力的に干渉しないことを原則とする。こうしてカントは、国家の独立を保障するための国家連合、すなわち国家間の「国際連合」「平和連合」（四二〇頁）の締結によって、国家は相互に戦争を防ぐことができ、「永久平和」へと導かれるとするのである。

カントは、このような国家間の連合による平和維持の原則から、他国に対する非友好的な態度を批判する。その際カントが非友好的な態度として考えているのは、ヨーロッパの新興列強国の覇権主義であり、「われわれの大陸（ヨーロッパ）の文明国家、特に商業国家」（四二二頁）の他国に対する征服的なやり方である。当時のヨーロッパでは、オランダ東インド会社の「商業組織がすべて崩壊に近づいて」いる反面、イギリスやフランスを始めとする新興列強国が「ヨーロッパでふたたび戦争を」行い、アジアへの進出を競い合っていた。そうしたヨーロッパの覇権主義的なグローバル化の時代において、カントは日本の鎖国政策を積極的に評価したのだといえよう。

三 ヘルダー 『人類歴史哲学考』と「風土」概念

次に、カントの「自然地理学」講義から強い影響を受けたヘルダー（一七四四～一八〇三年）の風土論を採り上げることしよう。彼は啓蒙思想の席卷する一八世紀後半のヨーロッパにあつて、ゲーテと並ぶシュトルム・ウント・ドラングの主導者として感情を重視し、理性に批判的な懐疑の目を向けた。啓蒙主義的な理性に対して「新しい神話」の理念を提唱し、非ヨーロッパ地域である東方オリエント、なかでもインド神話に眼を向け、フリードリヒ・シュレーゲル等のドイツ初期ロマン主義の先駆をなしている。彼のこうした脱ヨーロッパ中心主義の志向は、一七六九年のリガからフランスのナントへの船旅を機縁としている。『一七六九年の私の旅日記⁽⁷⁾』は航海途上の自由な着想を書き留めたもので、啓蒙思想の理性主義とは異なる新たな志向が随所に

見られる。またそのなかで、「諸民族の歴史」を論じる際に利用されるべき文献として「ケンペルによる日本の歴史」(四〇頁)すなわち『日本誌』が挙げられており、『人類歴史哲学考』における風土論や日本への言及を予感させる。

ヘルダーが「風土」概念を基礎に据えて人類の歴史を論じたのは、『人類歴史哲学考』(*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) (一七八四―九一年)である。ヘルダーの代表的なこの著作は、地球の自然史から人類の歴史へと展開する壮大な構想によって構成されている。人類の歴史を地球という「有機組織体」の自然史を基礎にして論じるところに、その特徴が見られる。

「われわれ人間に見られるように、われわれの思想と力は、紛れもなくただわれわれの地球―有機組織体(Erd-Organisation)から発生し成長して、われわれの創造活動が与えうる純正さと精巧さに至るまで、長い期間をかけて自らを変化させ変貌させようと努力するのである」(HDW VI, 27)。

ヘルダーの考える地球の自然は、人間精神から二元論的に区別された、力学的な因果律の支配する領域ではない。むしろ彼は、自然の生命プロセスを〈機械論〉によってではなく、むしろ〈目的論〉によって理解すべきだ考えている。生命を貫いている「自然の大きな目的」は、微生物から人間に至るまで、「繁殖と保存」(HDW VI, 61)にこそあるというわけである。あらゆる生命に内在するこうした力は、「有機的力(eine organische Kraft)」(HDW VI, 89)と名付けられ、その力は自然の外部から加えられる力学的な力とは異なっており、自然のうちに内在する自己産出的な生命力として考えられているのである。

そのような観点から、自然のなかで変容する生命体という人間の特徴が浮かび上がってくる。こうしてヘル

ダーは、自然風土のなかで自己形成し変容する人間生命という人間観を提示するのである。

「あらゆる動物において差異性が進展するのであるから、その筋肉と神経の構造においてほとんどは動物でもある人間が、風土 (Klimate) とともに変容しないはずであろうか。自然との類比にしたがって、人間が変容しないままであり続けるとしたら、それは一つの奇跡であろう」 (HDW VI, 70)。

ここで人間は自然的存在として、動物と類比的に理解されている。このような理解は、伝統的なキリスト教の神の被造物としての人間観とも、また動物から峻別し理性的存在としての特権を与える近代的な人間観とも異なっている。むしろヘルダーは、人間を自然から二元論的に区別するのではなく、自然のなかで生命を維持し生活を営む存在として理解するのである。とりわけヘルダーがこうした人間理解において重視しているのは、民族にとっての「土地 (Land)」を基盤とする風土の意味である。諸民族の身体的特徴や生活様式などが、住んでいる土地の風土によっていかに深く規定されているかが、次のように述べられる。

「まず第一に明らかにするのは、自らの土地に順応して形成されたすべての感性的な諸民族が、なぜ自らの基盤にそれほどまでに忠実であり、そしてその基盤から切り離しがたく感じているかということである。諸民族の身体と生活様式の特徴、子供の頃から慣れ親しんできたあらゆる楽しみと仕事、彼らの魂の視野全体が風土的 (klimatisch) なのである。民族からその土地を奪えば、民族からすべてのものを奪い取ったことになる」 (HDW VI, 259)。

ヘルダーによれば、人間は基本的にそれぞれの民族の生活する土地の風土的あり方によって、その身体から魂に至るまで規定されている。したがって風土とは、たんに自然条件だけを意味するのではなく、具体的には

「地域の産物」「人々が味わう食べ物と飲み物」「人々の従う生活様式」「人々の行う仕事」「服装」「習慣化した姿勢」「娯楽」や「芸術」(HDW VI, 266) など、自然条件のなかで形成される民族文化の総体を規定するものと考えられている。

このようにそれぞれの民族が土地を基盤とする風土によって根源的に規定されているという観点からすると、普遍的な理性能力という啓蒙主義的な人間観も、また、国民国家のアイデンティティという近代主義的な枠組みも疑問に付されることになる。こうしてそれぞれの地域と風土のなかで育まれた諸民族の文化は、国家のうちに一元的に統合されることなく、多元的な「並存 (Nebeneinander)」の秩序のうちにあることになる。そのような「並存」の論理は、異質な文化を相互に承認して共生し合うこと、そして異質な他の文化と交流し合う発想へとつながるのである。

ヘルダーが東方オリエントに関心を持っていたことは前に述べたが、極東の日本についても視野に入れて、『人類歴史哲学考』のなかで言及している。⁽⁸⁾ 確かに、啓蒙主義的な視点からの鎖国批判が流布していた時代を反映して、例えば日本人について、次のような記述が見られる。「日本人たちはかつて野蛮人であり、その暴力的で勇敢な性格からして、確かに冷酷で無情な野蛮人であった」(HDW VI, 444)。こうした日本人に対する低い評価は、当時ヨーロッパで浸透していたモンテスキューの『法の精神』における刑罰の残酷さといった日本情報に基づくものである。しかしヘルダーは他方で日本人の文化について、次のような高い評価も与えている。「日本人たちは隣人によって、そして文字と学問、工芸と芸術を学んだあの民族との交流によって、多くの部分で中国と競い、あるいは完全に中国を凌駕するような一つの国家を形成してきた」(ibid.)。日本人が中

国から漢字や儒学を取り入れ、中国磁器や書画などを学んで中国本国を上回るような文化国家を形成してきたという歴史を、ヘルダーは鎖国日本に対する一般の偏見を排して客観的に評価しようとしている。このようなヘルダーによる日本評価は、ヨーロッパ中心主義による文化の一元的統合を排して、むしろ文化の多元主義的並存の原理に基づくものである。

四 ヘーゲル歴史哲学と地理学

ヘーゲルの歴史哲学は、ヘルダーの『人類歴史哲学考』など先行する歴史哲学や地理学からの影響を受けて形成されたと考えることができる。すでに一八〇三年の論文「自然法の学的取り扱いについて」(『哲学批判雑誌』所収)は、民族の「歴史」を「風土」と結びつけて論じている。それによると、「ある民族の特定の風土(Klima)」と「この民族の時代」が連関し合っており、その連関の環は、「前者〔風土〕の側面から見れば地理学に基づいて、後者〔時代〕の側面から見れば歴史に基づいて把握することができる」(HW II, 521f.)という。ここには一つの民族を、空間軸をなす地理と時間軸をなす歴史によって把握する基本的な視点が打ち出されている。こうして民族の「歴史」をその民族の地理的特性をなす「風土」と不可分のものとする発想は、先行する風土論の系譜からつながるものである。

ヘーゲルはその後「歴史」について構想を膨らませてゆき、ハイデルベルク大学「自然法と国家学」講義(一八一七／一八年冬学期)の「国家」章に「世界史」節を織り込むことになる。そこでは「個々の民族の歴

史」が、諸民族に固有の「自然の側面」(HV I, 258) という視点から考察される。その「自然の側面」とは、諸民族の基盤をなす地理や風土のことで、諸民族の多様な歴史はそれぞれの自然諸条件によって規定されていると考えられている。すなわち、諸民族の歴史の多様性は、自然の「相互外在性」の原理から理解される。このような諸民族の多様性についての議論は、ヘルダーによる諸民族の文化「並存」の原理からつながるものである。それとともに、歴史の地理的基礎の発想は、ヘルダーの影響を受けたドイツの地理学者カール・リッター (Carl Ritter 1779-1859) から受容したものである。その主著『自然と人間の歴史への関連における地理学』(*Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen*) (一八一七／一八一年) における人間の歴史を自然地理と関連づける方法は、ヘーゲルの「世界史の哲学」講義において、民族精神にとっての「地理的基礎」として活かされることになる。

「世界史の哲学 (Philosophie der Weltgeschichte)」と題したベルリン大学での講義は、一八二二年から一八三一年に至る約一〇年間に渡って隔年で計五回開講された。その初回の講義が三人の講義筆記録をもとに編集され、その内容が新版テキスト⁽⁹⁾ (「イルディング版」) としてようやく一九九六年に明らかになった。新版テキストはこれまで一般に使用されてきた旧版テキスト⁽¹⁰⁾ (「グロックナー版」など) とは異なる内容を少なからず含んでいる。初回講義の特徴は、諸民族の地理的基礎に関する論述が随所に織り込まれていることにある。諸民族が歴史的に形成してきた国家について、その「有機的システム」(HV XII, 82) の内的構造が三つの側面に区分される。すなわち、精神文化に関わる「宗教・芸術・学問の内容」、経済活動など「欲求に関わる有限性の内容」そして「風土 (Klima) や土地 (Boden)」といった「国家の自然的側面」というようにである。

このように国家の自然的側面をなすとされる「風土」が、国家全体の基底に位置づけられ、諸民族は自然風土を地理的土台として経済活動を行い、その上に固有の精神文化を形成するというように、国家体制全体が重層的な構造として把握されるのである。「こうした地理的土台は、歴史にとつて外的な場として受け取られてはならない。……諸民族はそのような土台の上に登場することによって、地域性 (Lokalität) と関連する特定の性格を有している」(HV XII, 106) とされるのである。このようにヘーゲルは、諸民族の精神をその地理的土台である「地域性」と関連づけ、「地域性」のなかでそれぞれの民族固有の精神文化が歴史的に形成されると考えるのである。

さらに、地理的条件の違いによる国家体制の区分が論じられる。すなわち地理的条件を基礎にしてオリエント、ギリシア、ローマ、ゲルマンという各世界に区分され、それぞれの国家体制が自由の意識の発展に応じて「専制」「民主制」「貴族制」「君主制」と規定づけられる。そしてそれぞれの世界が、東方から西方への空間的方位に時間軸が重ねられ、世界史の行程として歴史的に配列されるのである。歴史は自然性を基礎にしながらも、「より高次の歴史は精神の歴史である」(HV XII, 92) として、世界史が自由の意識の発展として構成される。しかし精神は自然から分離してはありえず、もし精神が自然から乖離すれば抽象的な観念でしかないと考えられる。こうして精神は「自然的なあり方においてようやく現実に存在するようになり、それが〔精神の〕自然側面 (Naturseite) である」(HV XII, 107) というように、諸民族の精神が自然諸条件を基盤にして把握されるのである。こうしてみるとイルティンゲン版では、ヘルダーやカール・リヒターから受容した風土論的・地理学的視点と、自由の意識の発展という啓蒙主義的ともいえるべき歴史的視点が、「世界史の哲学」のなかに

統合されているといえよう。

ところがそのような新版テキストと比較してみると、グロククナー版を始めとする旧版テキストでは世界史が、自由を知る人数によって三段階に区分され、世界史の行程が図式化されて次のように描かれている。「オリエントはただ一人が自由であることを知っていたし、また知っているにすぎず、ギリシアとローマ世界は若干の^二人々^一が自由であることを知っており、ゲルマン世界は万人が自由であることを知っている」(HSW XI, 150)。このように自由を知る人数によって世界史の行程を描く図式は、新版テキストには見られない。旧版テキストに見られるこうした図式は確かにヘーゲル自身によるものではあるが、最終講義のための草稿で、この図式を「ただ取りあえず暫定的に」(GW XVII, 154) 提示したものにすぎないことを断っている。しかしグロククナー版以降の編集によって図式が単純化され、その図式があたかも「世界史の哲学」のメインテーマであるかのように一人歩きすることになるのである。こうして、世界史の行程が自由の意識の時間系列における発展という単線的な実体として表象され、それぞれの世界の地理的・空間的な違いと諸民族の地域文化の固有性が見えにくくなったことは否めない。

「世界史の哲学」講義の内容構成は、「地理」と「歴史」の両軸によって構成された初回の講義から見ると、ヘーゲルの弟子たちによるテキスト編集も相まって、自由の発展を歴史軸とする方向へ変容していった。われわれはそのような変容の歴史的背景を見ておかなければならない。ヘーゲルが「世界史の哲学」をベルリン大学で講じた一八二二年から一八三一年の時期は、一八一五年から始まったウィーン体制が、ドイツ・ブルシェンシャフトの自由主義運動を抑圧すべく反動化を強めつつあった時代である。こうした歴史的状況のなかで、

自由の発展を軸にした「世界史の哲学」講義には、ウィーン体制下でプロイセン王国の自由主義的な国家政策を哲学的に体现するというヘーゲルの意図が働いていたであろう。オーストリア帝国に対するプロイセン王国の対抗関係は、政治の領域だけではなく宗教の領域にも深く根差している。そこにはプロイセン王国のプロテスタンティズムとオーストリア帝国のカトリシズムとの対抗関係という構図を見ることができる。オーストリア帝国の宗教的バックボーンをなすカトリシズムに対するヘーゲルの批判が、晩年の講義でより明確に打ち出される一方で、プロテスタンティズムの自由の精神とその国家体制への実現もまた期待されるのである。

それでは「世界史の哲学」講義のなかで、日本はどのように扱われているのであろうか。すでに見たように、自由の意識の発展という歴史的視点から、オリエント世界全体が専制体制として自由の最も低い世界として位置づけられていた。アジアのなかでもいまだ鎖国下にあった極東日本は、「世界史の哲学」講義では完全に埒外に置かれている。ヘーゲルが日本について生涯のテキストを通して言及したのは、次の引用で示すたった一箇所だけである。「モンテスキューはついでの折に、日本人について次のようなコメントをしている。すなわち、数多くの公開での残虐な処刑が、この国民の性格を野蛮で、刑罰そのものや犯罪に対して無関心なものにしてきた」(HW I, 440)。)のようにモンテスキューの名を挙げて、日本の処刑の残虐さと日本人の野蛮を論じるのは、すでにヨーロッパに流布していた日本についての啓蒙主義的批判を踏襲していることである。ケンペルやヘルダーの日本論について、情報としてももちろん知りえたにもかかわらず、それについて言及されることはなかったのである。そこには、「世界史の哲学」講義の行われた時代状況とヘーゲルの歴史意識が如実に表れていると言わなければならない。

五 和辻哲郎の風土論

最後に、日本における哲学的風土論として、近代日本において「風土」を哲学的な視点から先駆的に主題化した和辻哲郎（一八八九―一九六〇年）の『風土―人間学的考察』（一九三五年）を採り上げてみよう。⁽¹⁾和辻はそこに収められた「芸術の風土的性格」のなかで、その論考を初めて公にした一九二九年（昭和四年）から過去四〇年間を振り返って、次のように論じている。すなわち「この四〇年の間には、人類の歴史が始まって以来いまだかつて現出したことのない新しい世界の姿が成り立った」として、「政治と経済とは全世界を通じて敏活に影響し」合い、「あらゆる文化は互いに交錯し、染め合い、響き合う」（二七一頁）に至っているという。彼は交通手段の世界的拡大を念頭に置いて、「全世界の文化の接触が著しい」時代において「世界はあたかも「一つのところ」に化したように見える」（二七一―二頁）として、世界のなかに進行する文化のグローバルゼーションを指摘するのである。しかしそれ以上に和辻が強調したかったのは、世界が「一つのところ」に均質化されればされるほど、世界のなかに分かれてある「ところ」の相違と多様性が際立つということである。そして「ところ」の相違を無視した芸術品」が世界中に拡がる文化現象に対して、和辻は芸術作品を「ところ」の生活の深みから生い育ったもの」として理解しようとするのである。

和辻の風土論の特徴は、人間存在のあり方に地理的・空間的視点からアプローチしようとしたところにある。彼が「風土」概念に注目したのは、周知のようにハイデガーの『存在と時間』のなかの、とりわけ人間存在の

「時間性」に触発されてのことである。人間存在を時間性という視点から捉えようとするハイデガーに対して、和辻は人間存在を「とき」という歴史性とともに、「ところ」という空間的・地理的要素と結びついた「風土性」という視点から捉え返そうとするのである。

「歴史性のみが社会的存在の構造なのではない。風土性もまた社会的存在の構造であり、そうして歴史性と離すことのできないものである。歴史性と風土性との合一においていわば歴史は肉体を獲得する」(一六頁)。

このように和辻は、社会的存在としての人間を歴史性と風土性との合一という視点から理解しようとする。ただし合一とはいっても、人間の歴史性に対して空間としての「ところ」の風土性をあえて主張するところに和辻の風土論の眼目がある。このような和辻の風土論はしかし、彼の独創ではなく、『風土』の「第五章 風土学の歴史的考察」のなかで、ヨーロッパにおける「風土学」の系譜の第一にヘルダーの名を挙げているように、その『人類歴史哲学考』からヒントを得ている。和辻の風土論は、ヘルダーが近代ヨーロッパの啓蒙主義的な理性を相対化するために、「風土」という概念を歴史哲学構想に導入した発想からつながるものである。そのことは、ヘルダーの風土論の方法に対する和辻の次のような評価にも現れている。

「他〔ヘルダー〕の方法は、人間生活そのものが風土的であるという具体的な姿を重んじ、人間から引き離れた風土、風土から引き離れた人間というごとき抽象的なものを問題とせず、人間の生の構造の契機として風土を考察する方法である」(二二三頁)。

和辻はヘルダーの方法を自らの『風土』に取り入れ、人間の生の構造を風土と不可分に論じるのである。和

辻がヘルダーの風土論から得た戦略は、異なる文化の「並存」の原理によって、近代のヨーロッパ中心主義を脱中心化することにあつたといえよう。

和辻はヨーロッパにおける風土学の系譜に、ヘルダーと並べてもう一人ヘーゲルの名を挙げている。ヘーゲルの「歴史哲学」を時間軸によって理解する通説に対して、和辻がヘーゲルの「世界史の哲学」講義から「精神の風土学」(二三〇頁)を読み取っていることは、慧眼と言わなければならない。和辻が依拠したグロックナー版では、「世界史の地理的基礎」が「序論」の中の一節として設定されており、彼はそれに着目したわけである。その一方で和辻は、ヘーゲルが世界史を「自由の意識の発展」の歴史とすることについては、「眼界の狭小」と批判する。むしろ和辻は、自由を基準にして世界を歴史的に序列化するヘーゲルの歴史主義的視点に対して、「世界史は風土的に異なる諸国民にそれぞれその場所を与え得なくてはならない」(二三二頁)というように、世界史の風土論的視点を対置するのである。

このような和辻の風土論的視点の基底には、人間を「間柄」として理解する彼の人間存在についての哲学がある。そして、間柄を媒介にした人間の自然への「かわり」に、「風土性」の概念を導入する。「風土性」概念の導入によって、自然を「歴史性」の下位に位置づける発想に対して、人間存在のうちに自然性の契機を織り込み、その自然性に人間文化全体の基盤を見るのである。そして「我々はさらに〔家屋、着物、食物などから〕風土の現象を文芸、美術、宗教、風習などあらゆる人間生活の表現のうちに見いだすことができる」(一三頁)というように、和辻は人間存在の「風土性」を、卑近な日常生活から人間文化全体にまで及ぼそうとするのである。

人間の生活から精神文化全体にまで影響を及ぼす「風土」は、それでは地理的・空間的にどのように類型的に区分されるのであろうか。和辻は風土を「モンスーン型」「砂漠型」「牧場型」の三類型に区分し、それぞれの類型を地理的にアジア・中東・ヨーロッパという地域にほぼ対応させている。このような類型区分は、和辻が日本からドイツへ航海した旅行者としての体験に基づいたものであり、そのために直観的に止まっていることは、つとに指摘されてきたところである。しかし国境を越えた異文化との遭遇という体験は、近代的な国民国家の枠を超える発想を可能にしたと言えよう。たとえば、中国という国家のなかでも「揚子江地方」と「黄河地方」というような地域性による区分は、その一例である。気候や地形を基礎にした風土性は、近代的な国民国家の枠には収まりきらない本性を有している。

しかしながら和辻の風土論にも、風土の類型を近代的な国民国家の枠内で適用するところが見られるのも事実である。例えばモンスーン型の類型が日本では「台風の性格」を帯びるとして、和辻は日本人の「国民的性格」を、「しめやかな激情、戦闘的な恬淡」（一三八頁）と規定している。そのように、国民国家の枠組みによって日本人の「国民的性格」を括る結果として、日本における地方の風土と文化の多様なあり方についての考察が副次的になっていることは否めない。日本風土の「台風の性格」は、台風の影響を受ける主に九州から西日本、そして東日本の太平洋側については妥当しても、その影響の比較的小ない東北地方や北海道には必ずしも妥当するわけではない。「激情」や「恬淡」というよりも「忍耐」といった東北地方に見られる人々の性格は、「台風の性格」とは異なっており、寒冷な東北地方特有の自然風土によって規定されているであろう。こうしてみると、「台風の性格」を日本人の「国民的性格」と規定することは、地域による風土的な差異を軽視す

る結果につながりかねないであろう。こうして和辻の風土論は、風土による文化の多様性を国民国家という近代的枠組みのなかに押し込める結果になっているといえよう。その意味で和辻の議論は、近代主義的なナショナリズムの性格を帯びていると言わざるをえないのである。

ところで和辻は戦後になって、日本の「鎖国」を日本民族の反省すべき問題として取り上げることになる。彼の戦後の著作『鎖国―日本の悲劇⁽¹²⁾』を、戦前の著作『風土―人間学的考察』との対比において検証することしよう。

和辻は終戦を前にした一九四五年、戦後日本を見据えて研究会を立ち上げ、その研究成果を終戦後の一九五〇年に、『鎖国―日本の悲劇』として出版する。その序説のなかで和辻は、「太平洋戦争の敗北によって日本民族は実に情けない姿をさらけ出した」（二五頁）という現実を前にして、日本民族の「欠点や弱所」に「罵倒の言葉を投げかける」のではなく、「その欠点や弱所の深刻な反省を試み、何がわれわれに足りないものであるかを精確に把握しておくこと」を、執筆意図として述べている。そして日本民族の欠点を「科学的精神の欠如」にあるとするのである。その原因が、欧米では三〇〇年を費やして科学的精神を発展させたにもかかわらず、日本民族は二五〇年間の鎖国によって科学的精神の影響を遮断してしまったことに求められる。こうして鎖国こそが敗戦に至った最大の原因とされ、したがって日本民族の欠点を把握するためには、「鎖国が何を意味していたかを十分に理解することが必要である」とするのである。

しかしこのような序説で述べられた執筆意図にもかかわらず、本文ではほとんどが、マルコ・ポーロに始まるヨーロッパの東方への、さらに西方への視圏の拡大、そして世界的視圏から見た一五・六世紀近世初頭にお

ける鎖国以前の日本の叙述に費やされており、鎖国そのものに関する叙述は、大部な本書のうちの最後わずかに一四頁ほどにすぎない。和辻が結論として日本民族に欠けていたとするのは、ポルトガルの航海者「ヘンリ王子の精神」（五四六頁）であり、「無限探求の精神」である。そして鎖国に至った理由が、「この冒険心の欠如、精神的な怯懦」に求められ、その結果「日本人は近世の動きから遮断されていた」とされるのである。このように『鎖国』においては、ヨーロッパの精神と比較して日本民族の精神的欠点が指摘されるだけで、和辻が執筆意図で掲げた「鎖国が何を意味していたか」という問題が十分に分析されているとは言い難い。

それでは和辻の『鎖国』は、『風土』と対照してみた場合、どのような問題を孕んでいるのであろうか。われわれは『風土』で論じられた視点が、『鎖国』のなかでは希薄になっていると判断せざるをえないのである。『風土』は民族文化の並存という多文化主義的な視点を原理としていたが、『鎖国』では近世ヨーロッパの「科学的精神」を原理とし、それを規準にして鎖国日本を断罪する。その結果、江戸日本における文化の独自の発展を評価する視点が希薄になっていると言わざるをえないのである。日本の敗戦という事態に直面した和辻は、かつての風土論的な世界観から、近世ヨーロッパの「科学的精神」という原理によって、歴史の進歩を主軸にした啓蒙主義的な世界史観に転じたといえよう。

和辻の『風土』の基本的視点からすれば、鎖国下の日本もまた、日本の風土のなかで育まれた独自の文化が評価されてしかるべきである。そこで、鎖国下の日本について次のような視点からの歴史的評価が必要になる。第一は、鎖国によって日本が海外に対して完全に閉ざされていたわけではなく、出島という狭い窓口とはいえ、中国・朝鮮との交流やオランダ東インド会社を介した交易によって、中国やヨーロッパの文化の受容が

あったということである。例えば、江戸博物学や蘭学などの発展はその好例である。儒学者である貝原益軒（一六三〇～一七一四年）の『大和本草』（一七〇九年）は、植物・動物・鉱物などの自然物が分類・記述された日本最初の博物誌とも言うべきもので、そのなかにはオランダからの渡来品も二九種含まれていて、中国だけではなくヨーロッパにも目が向けられていたことを伺わせる。その後、西洋の博物学が蘭学者たちによって本格的に受容され、江戸博物学の隆盛を見ることになる。一七二〇年（享保五年）には將軍吉宗によって洋書輸入が解禁され、医学や博物学などの洋書が輸入・翻訳されている。幕府の医師で本草家の野呂元文（一六九三～一七六一年）は、すでにヨーロッパで広く読まれていたドリエンス『草木誌』のオランダ語版を『阿蘭陀本草和解』として翻訳した。それは江戸期日本の本草博物学の書と言うべきもので、江戸博物学を大きく推し進めることになった。⁽¹⁴⁾和辻の『鎖国』は、日本民族の「科学的精神」の欠如を強調するあまり、鎖国下の日本におけるこうしたヨーロッパ文化の受容とその成果を見落とす結果になってしまったのである。

第二に、ヨーロッパにおける覇権主義の動向のなかで鎖国政策をとった、当時の日本の状況が考慮されなければならぬということである。東アジアがヨーロッパの新興列強諸国の植民地政策の対象になり、日本もまたそうした覇権主義の動向に直面していた。そのような国際情勢のなかで日本がとった鎖国政策の歴史的意味については、むしろ「先進国」ヨーロッパで「鎖国」について正當に評価されていたといえよう。例えば、ケンペルが島国のなかに自己完結した鎖国日本の平和で自給自足する生活を積極的に評価し、またカントがケンペルの鎖国論に依拠しつつ『永久平和について』のなかで日本の鎖国政策を「賢明な措置」と評価したことは、前に述べたとおりである。このようなヨーロッパ側からの鎖国評価にもかかわらず、和辻の『鎖国論』には、

覇権主義というヨーロッパの当時の対外政策についての認識と、そのような時代状況下における日本の鎖国についての歴史的評価という視点が欠けていると言わざるをえないのである。

おわりに

われわれは風土論の哲学的系譜を一八世紀のヨーロッパにまで遡り、そして日本における和辻哲郎の風土論まで概観してきた。近世ヨーロッパで「風土」がテーマとして浮上した背景には、ヨーロッパから発するグローバリゼーションの拡大と非ヨーロッパ世界への関心の高まりがあった。そして現代、一八世紀とは異なる規模と質のグローバリゼーションが拡大しつつある。二〇世紀から二一世紀へと続いてきたアメリカを中心とするグローバリゼーションによって、世界のすみずみに至るまで情報が流通し、われわれの生活全体が均質化されているかのである。かつてのヨーロッパを中心としたグローバリゼーションが、むしろ非ヨーロッパ世界への関心を惹起し、それぞれの地域の風土へと目を向けさせた。それと同じように、現代のグローバリゼーションは情報流通によって人々の関心を世界各地の地域文化に向けさせている。そして「風土」は、地域の狭隘さよりも、むしろ地域文化のかけがえない固有性を浮き彫りにする概念として、再び見直されつつある。現代のグローバリゼーションのなかで「風土」という概念に改めて注目することで、地域文化の意味と異文化交流の可能性が新たに浮上していると言えよう。

われわれが現代の問題にアプローチする際にも、「風土」概念は重要な視点を提供してくれるように思われ

る。現代に必要なのは、グローバリゼーションのなかで地域文化の固有性を評価し、その独自の発展を展望する視点である。そのような視点のヒントを、すでにケネルやカントそしてヘルダー等がヨーロッパからわれわれに与えてくれている。彼らを貫く「風土」概念の系譜は、国民国家の同一性原理では包摂できない民族文化や地域文化の固有性、そして異文化の共生と相互交流というテーマにアプローチする手掛かりを与えてくれるであろう。

「地方」や「地域」という概念は、風土という視点から見ると、けっして閉鎖的な空間を意味するものではない。風土に根差した地域文化の固有性とその内在的發展を評価することは、狭い地域のなかで自己完結し、外にたいして自らを閉ざすことを意味しない。むしろそのことは、近代的な国民国家という枠組みを超えて、地球的な視野での異文化交流の可能性を含みうるのである。地域文化が自律的に発展するためには、異文化との交流が不可欠だともいえよう。鎖国下の日本における江戸博物学や蘭学の隆盛がヨーロッパの学術の受容によることは本論で述べたが、日本からヨーロッパに向けられた文化発信があったことも忘れてはならない。カントも日本の優れた芸術として挙げた磁器や漆器などの工芸品は、鎖国下の日本から出島を通して輸出され、ヨーロッパの芸術や生活に少なからぬ影響を与えた。またフランスの印象派絵画やアール・ヌーヴォーの工芸作品は、江戸時代の歌川広重や葛飾北斎の浮世絵の影響を抜きにしては語ることができない。日本とヨーロッパとの文化交流は、日本側の一方的な文化受容にとどまらず、このようにヨーロッパにおける日本文化の受容という側面を持っていたのである。現代のグローバリゼーションにおいてもなお、地域の風土によって培われた文化の価値は失われていないどころか、異なった民族や地域間の文化交流の可能性は広く世界に開かれてい

ると言えよう。

注

本文中の引用文に付した出典略号は、それぞれ次の文献を示す。なお、引用文に付した略号の後のローマ数字は巻数を、算用数字は頁数を示す。また、引用文中の「」は筆者による補足である。

HDW: *Johann Gottfried Herder Werke*, hrsg. von M. Bollacher, Deutscher Klassiker Verlag 1989.

HV: *G. W. F. Hegel Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23*, Hrsg. von K.H. Ilting, K. Brehmer und H.N. Seelmann, Hamburg 1996.

GW: *G. W. F. Hegel Gesammelte Werke*, hrsg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1995.

HSW: *G. W. F. Hegel Sämtliche Werke. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hrsg. von Hermann Glockner, Stuttgart 1949.

HW: *G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag.

- (1) ウプサラ大学は一四一九年に創設された北欧最古の大学で、後に博物学者リンネ（一七〇七―七八年）を生んだことでも知られる。ケンベルはこのウプサラ大学で黎明期にあった博物学の手法を修得したと考えられる。
- (2) 『日本誌』というタイトルは、ケンベルの元の原稿「今日の日本」の英語版とそれを元にした各国語訳の総称として用いることとする。
- (3) 『日本の歴史と記述』からの引用文は、今井正編訳『新版』日本誌（霞ヶ関出版株式会社、二〇〇一年）を参考しながらも、原文と照らし合わせて訳文を変えたところもある。引用文に付した漢数字は全巻通しの頁数を表す。
- (4) ハルム・クルーティンク「信仰告白時代・魔女狩・早期啓蒙——ヨーロッパ啓蒙主義史におけるケンベルの位置によせて」、『ケンベルの見たトクガワ・ジャパン』（ヨーゼフ・クライナー編著、六興出版、一九九二年）所収、一二〇頁。

- (5) カント『自然地理学』からの引用は、『カント全集・第十五卷』(三枝充恵訳、理想社、昭和六二年)による。なお、「自然地理学」講義開講の事情については、同書の訳者「解説」を参照。カントの『自然地理学』が講義の筆記ノートを元に編集・出版されたのは、ようやく一八〇一年になってからである。このフォルマー版に続いて翌年にリンク版が出版され、本論文の引用はこのリンク版に基づくものである。ただし両版とも日本に関する記述はなく、一九四四年に出版されたグラーゼナップ版において、日本に関する記述が初めて収録された。したがって日本に関する記述からの引用は、グラーゼナップ版に基づくものである。
- (6) 『水久平和のために』からの引用は、『世界の大思想・カント(下)』(土岐邦夫訳、河出書房新社、昭和四五年)による。
- (7) ヘルダーの『一七六九年の私の旅日記』(*Journal meiner Reise im Jahr 1769*)の邦訳は、嶋田洋一郎訳『ヘルダー旅日記』(九州大学出版会、二〇〇二年)がある。引用の頁数はこの邦訳のものである。
- (8) 『人類歴史哲学考』における日本の記述については、二〇一三年六月九日に開催された立教大学公開講演会「日本にとつての西洋、西洋にとつての日本―ドイツ研究の視点から―」での高橋輝暁「ヘルダーと日本―多文化時代における人間形成の可能性―」の報告を利用していただいた。なお引用文に関しては、当日の報告レジュメに基づきつつも、訳文を一部変えてある箇所もある。
- (9) G. W. F. Hegel *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23*, Hrsg. von K. H. Ilting, K. Brehmer, und H. N. Seelmann, Hamburg 1996.
- (10) G. W. F. Hegel *Sämtliche Werke. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hrsg. von Hermann Glockner, 7のクロックナー版を元に、その後ラッソン版やより簡便化されたホフマイスター版が刊行され、ホフマイスター版が一般に広くテキストとして使用されている。これらを新版(イルティンゲ版)に対して旧版として総称することとする。
- (11) 和辻哲郎『風土―人間学的考察』からの引用は、『和辻哲郎全集・第八卷』(岩波書店、一九八九年)により、引用文に漢数字で頁を付す。
- (12) 和辻哲郎『鎖国―日本の悲劇』からの引用は、『和辻哲郎全集・第十五卷』(岩波書店、一九九〇年)により、引用文に漢数字で頁を付す。
- (13) 和辻哲郎『鎖国―日本の悲劇』の検証と評価については、大島明秀『鎖国』という言説』(ミネルヴァ書房、二〇〇九年)の第五章「戦後日本における「鎖国」言説」を参照。

- (14) 江戸時代の日本における博物学や蘭学の発展については、西村三郎『文明のなかの博物学——西欧と日本』（紀伊國屋書店、一九九九年）のなかの、一二一頁以下、及び四五八頁以下を参照。