

和辻哲郎『風土』についての批判的考察

竹 原 弘

目次

はじめに

- I 「風土」という基本概念における時間性の欠如
- II 「風土」の具体的適用 (1) モンスーン型風土の典型としてのインド
- III 「風土」の具体的適用 (2) モンスーン型風土の変容としての日本
- IV 「風土」の具体的適用 (3) 牧場的風土としてのヨーロッパ

はじめに

和辻哲郎(1889—1960)が日本における比較思想の先駆けとも言うべき『風土』(1935)を書いたきっかけは、彼が1927年にベルリンに留学した際に、ハイデッガー(Martin Heidegger, 1889—1976)の『存在と時間(Sein und Zeit)』(1927)を学んだ事である。彼は『風土』の序言において次のように述べている。

「(ハイデッガーの)人の存在の構造を時間性として把握する試みは、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。……空間性に即せざる時間性はいまだ真に時間性ではない。ハイデッガーがそこに留まったのは彼の **Dasein** があくまでも個人に過ぎなかったからである。彼は人間存在をただ人の存在として捕えた。それは人間存在の個人的、社会的なる二重構造から見れば、単に抽象的な一面に過ぎぬ。

そこで人間存在がその具体的なる二重性において把握せられるとき、時間性

は空間性と相即し来たるのである。ハイデッガーにおいて充分具体的に現われて来ない歴史性も、かくして初めてその真相を呈露する。とともに、その歴史性が風土性と相即なるものであることも明らかとなるのである。』⁶⁾

以上引用した如く、和辻はハイデッガーの『存在と時間』において彼が見た空間的側面の欠如、すなわち時間的なものと等根源的なものである限りでの空間性が欠落していることを指摘し、むしろ彼は空間性を強調するわけである。すなわち、あくまでも時間性と相即であるものとしての空間性を彼は問題にしようとする。そうすることによって、ハイデッガーにおいて欠落している「歴史性」ということ、すなわちハイデッガーが『存在と時間』の中で論じている *Dasein* の *Geschichtlichkeit* ではなく、本来の意味での、あるいは歴史家が問題とする歴史ということも、おのずと浮かび上がって来るのではないかと言う。

しかし、『風土』を一読した限り、この著作においては空間性が強調されるあまり、今度は逆に時間性が欠落してしまったのではないかと思われる。確かに和辻は風土性と歴史性との相即をいたるところで強調してはいる。しかし、いつの間にか歴史性が姿を消してしまい、空間性としての風土の分析のみに終始しているように思われる。そのために、かなり無理な論理、あるいはこじつけめいた論理がいたるところに見られる。

以上の観点から、和辻の『風土』について、批判的に述べてゆきたい。

I 「風土」という基本概念における時間性の欠如

本書は全体が次の五章に分かれている。すなわち、第一章風土の基礎理論、第二章三つの類型、第三章モンスーンの風土の特殊形態、第四章芸術の風土的性格、第五章風土学の歴史的考察である。まず第一章において、風土という概念を基礎付け、次にそれを以下の章で敷衍し、具体的な風土論を展開する。最後の第五章では、ヨーロッパにおける風土史を俯瞰し、彼の立場からそれを批評する。ここではこれらすべての章にわたって言及することはできないが、以

下順を追って、和辻の論理を追ってゆきたい。

まず、第一章において、風土の概念規定を行う。ここにおいてまず問題となるのは、ハイデッカー哲学の実存の考え方を借りて来て、人間と風土との関わり、あるいは人間の風土的自己予解ということを説明しようとする点である。ここで、彼は「寒さ」を例に出して説明する。すなわち、われわれが寒さを感じずるのは、主観が志向的に寒さと関わる「志向的体験」であると規定される。つまり、我々が寒いと感ずることにおいて、外気の客観的な温度の低さがわれわれに迫って来ることを理解するならば誤りであり、また「寒気に向かって関係を起こす一つの『点』」と考えることも誤りである。われわれが寒さを感じるということそれ自身、一つの関係であり、そのような関係において寒さが見出されるのである。

しかし、感じられた「寒さ」は主観的体験にすぎず、またわれわれが「寒気」と言うものは「我れの外にある超越的客観」であり、したがってそれはわれわれの主観的な感じとは異なるものである。そうであるならば、この主観的体験はいかにしてこの超越的客観としての「寒気」に関わりうるのかという問いが生ずる。しかし、和辻はここでハイデッカーの *ex-sistere*、すなわち実存を持ち出して、このような問いそのものに含まれる誤解を指摘する。すなわち、「我々が寒さを感じるとき、我々は寒さの『感覚』を感じるのでなく直接に『外気の冷たさ』あるいは『寒気』を感じるのである。……だから寒さを感じるといふ志向的な『かかわり』そのものが、すでに外気の寒冷にかかっていると云ってよい。」^(a)「従って寒さの感じが外気の寒冷といかにして関係するかというごとき問題は、本来存しないのである。」^(a)「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ふことは、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、ハイデッカ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。」^(a)

確かに和辻の言う通り、われわれは外気との関わりにおいて「寒さ」を感じるのであり、「寒さ」の「感覚」を感じるのはない。そのこと自身はわれわれ

れの日常的な経験に照らし合わせても納得の行くことであろう。しかし、問題は、ハイデッガー哲学での *ex-sistere* という考えを空間的な意味で「外に出ている」と言う意味に取れるかどうかである。先に引用した文において理解されるかぎりでの、「外に出ている」ということは、われわれが無媒介的に外的なものとの関わりを持っているという意味であろう。また、外的なものとの「志向的体験」をそのような表現を用いて述べたのであると解釈できよう。そうであるならば、それは少なくとも時間的契機を欠いた空間的關係であるといえよう。なるほど、和辻は空間と時間との相即を強調するが、しかし今までのところでは時間性は出て来ていない。

そうすると、彼がこのハイデッガーの用語を用いて我々に理解せしめようとしたことは、空間的契機のことにはほかならないといえないだろうか。しかし、ハイデッガーの実存の考えに、はたしてそのような意味があるのだろうか。和辻がこの *ex-sistere* という術語をハイデッガーのいつごろの著作を踏まえて用いているかはさだかではない。しかし、この『風土』の第一章が書かれたのが昭和4年、すなわち1929年である。1929年というと、ハイデッガーが『存在と時間』を出版した2年後であり、この年には就任講演『形而上学とは何か』(Was ist Metaphysik?), フツサール記念論文集への寄稿『根拠の本質について』(Vom Wesen des Grundes)『カントと形而上学の問題』(Kant und das Problem der Metaphysik)が出版されているが、これらの書物を和辻が読んでいたかどうかは疑問であるし、もし読んだとしても、この年はハイデッガーの思索の仕方が『存在と時間』からそれほど変わっていない時期である。したがって、この『風土』に出て来る *ex-sistere* は『存在と時間』に依拠したものであると考えてほぼまちがいないであろう。そこで、『存在と時間』のなかから、いくつかハイデッガーの文章をひろってみよう。

「現存在の『本質』はその実存に存する。……この存在者において明らかに示しうる性格はそれ故に斯く斯くに『見える』直前存在者(*vorhanden seienden*)の直前的『諸性質』(*vorhandene*»*Eigenschaften*«)ではなくて、その都度現存在にとって可能な存在の仕方であり、しかもそのみであ

る。」⁽⁶⁾「現存在とは各々私自身がそれである存在者である。この実存する現存在には、本来性と非本来性の可能性の制約としての各自性(die Jemeinigkeit als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit)が属する。現存在はこれらの様態の一つにおいてその都度実存し、あるいはそれらの様態の無差別性において実存する」⁽⁶⁾「しかしこの現存在の存在諸規定は我々が世界=内=存在 (in=der=Welt=sein) とよぶところの存在体制の根拠の上でア・プリアリに見られ了解されなければならない」⁽⁷⁾

以上の如く、ハイデggerは現存在の *existieren* を in=der=welt=sein という存在体制へと還元して行く。つまり in=der=Welt=sein という有り方において、現存在は *existieren* するのである。そしてさらに現存在の in=der=Welt=sein は憂慮 (Sorge) という現存在の有り方に基く。

「世界=内=存在は本質的に憂慮であるが故に……」⁽⁸⁾

そしてさらに、ハイデggerは憂慮の定義として次の様に述べる。

「憂慮は自己自身への特殊な関わりを意味しえない、と言うのは自己は存在論的にすでに自己に=先立って=存在する (das sich-vorweg-sein) ことによって性格付けられているからであり、この規定の内に、憂慮の二つの別の構造契機、すなわちすでに……の内に=存在すること (das schon-sein-in……) と……のもとに=存在すること (das sein-bei……) が共に定立されている。」⁽⁹⁾ すなわち *existieren* は、結局 *sich-vorweg-sein*, *schon-sein-in*, *sein-bei* という三つの契機へと構造化される。和辻が *existieren* を「外に出ている」と解釈したのは、この三つの契機のうちの *sich-vorweg-sein*, すなわち自己に=先立って=存在すること、つまり脱自的に存在することを依拠としたのであろう。しかし、ハイデgger自身の展開に即して理解するならば、この *Sorge* の三つの構造契機は時間の三契機としてさらに根源的に把握されてゆくのであり、したがってそこに空間的な意味での脱自と言う性格はないのである。もし和辻が *existieren* を空間性的方向へ解釈し直すのならば、*existieren* という概念の基礎付けを行う必要がある。つまり、和辻が用いる独自の意味を含んだ *existieren* の概念の規定がなされるべきであらう。しかし、『風土

』においてはどこにもそれらしい叙述は見あたらない。このことは単なる術語の無規定的使用といったことにとどまるのではなく、『風土』の性格を示唆しているのではないだろうか。すなわち、和辻は本来時間的性格を有する **existieren** という術語を空間的意味を持たせて使用したのである。つまり時間性を捨象したと言う事になるのである。時間性を強引に空間性へともっていったのである。序言において和辻はこの書物を、ハイデッガーには欠落している空間的側面からの人間の考察であると述べているが、しかし逆に今度は時間面が欠落してしまったのであり、そのことをこのハイデッガーの **existieren** の和辻の解釈、あるいはその適用の仕方が自ずと表わしているのであると言えよう。

和辻はさらにこの「外に出ている」という用語を展開してゆく。われわれは「外に出る」ことにおいて、すなわち「寒さ」の内へ出ることにおいて、出ている自己自身を見出すのである。つまりわれわれは寒さを感じずる自分として自己を開示する。しかし、このようなかたちで自己を開示するのは単独な「我」ではなく「我々」、つまり複数の「我」である。われわれは「寒さ」という志向的体験を共有する。あるいは、われわれは共に寒さにおいて自己を開示するという共通の地盤の上に立っているのである。したがって、「『外に出る』という構造も、寒気というごとき『もの』の中に出るよりも先に、すでに他の我れの中に出るということにおいて存している。これは志向的關係ではなくして『間柄』である。」⁶⁰

このように和辻は空間を次第に拡大することによって、風土という概念に近づいてゆく。われわれは暑さ寒さといった気候の変化において、共通の地盤の上で自己を了解するのであるが、その共通の地盤とは、単なる寒さ暑さといった感覚的なもののみではなく、いわばそのようなものと密接な連関を保っているその土地土地の景観もそこに含まれなければならない。暑さ寒さ等の気候の変化はまた景観の変化でもあるが、そのようなものとの連関においてわれわれは自己を開示するのである。「すなわち我々は『風土』において我々自身を、間柄としての我々自身を見いだすのである。」⁶⁰

しかし、この「自己を見いだす」仕方は、反省的に自己を見るというかたちで為されるのではなく、むしろ、そのような寒さ暑さに様々なかたちで対処するという仕方で為される。寒さとの関わりにおいては、われわれは寒さを防ぐために様々な手段を講ずるわけであるが、それはまた社会的・協同的に為される。われわれの生活は風土との関わりを離れて営まれることはない。家屋の様式にしても風土との関わりなしには成立しないし、食物にしてもやはり風土的規定を受けること大である。

次に彼は人間存在の構造を時間的側面と空間的側面の二重性において見出すべきことを強調する。つまり、人間存在を単なる個人意識の底に見出すのではなく、共同態において見出すならば、そこに時間と等根源的に空間も把握されてゆくと述べる。すなわち、人間存在は単独に存在するものとしては捉えることはできず、つねに人々の結合としての共同態において把握せられるべきものである。単独者としての人間にのみ光を当てるならば、ハイデッガーの為した如く空間性が欠落し、時間面のみが表に出て来るようになるのであると言う。そしてまた、時間面空間面の二重構造において人間を捉えるならば、そこに自ずと「人間の連帯性の構造もまたその真相を呈露する。」⁶⁹ ことになる。そして、このような人間存在の空間的、時間的性格は「風土的歴史性として己れを現わしてくる。」⁷⁰ つまり「時間と空間との相即不離が歴史と風土との相即不離の根柢である。主体的人間の空間的構造にもとづくことなしには一切の社会的構造は不可能であり、社会的存在にもとづくことなしには時間性が歴史性となることはない。」⁷¹ このようにして、和辻はハイデッガーの人間へのアプローチの仕方と自分のそれとの相異を強調する。つまり、ハイデッガーはあくまで個人としての人間存在の構造を明らかにしようとしたが、彼はそうではなくて、共同態としての人間存在に光をあてようとするのである。そこにおいて、ハイデッガーでは二義的なものに落としめられた空間性が時間性と同じ重さをもって浮かび上がってくるのであると言う。すなわち共同態においては、歴史的風土というかたちで時間と空間が相即不離に結合しているのである。

「個人の立場から見て『死への存在』であることは、社会の立場からは『生

への存在』である。そうして人間存在は個人的，社会的なのである。が，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。⁹⁹ それゆえ，われわれは単に過去を背負うのではなく，風土的に特徴付けられた過去を背負うのである。つまり「一般的形式的な歴史性の構造は特殊的な実質によって充実せられることになる。¹⁰⁰ 時間と空間との錯綜を和辻はここで強調している。すなわち，時間がその特殊性を得るのは，空間との関連においてであり，空間性によって規定された時間であるがゆえに，その時間は具体性を得た，充実したものになるというわけである。確かにその通りであり，そのような考えに対して何ら異論はないが，しかしこのようなことが，具体的な分析になると変貌するのである。

II 「風土」の具体的適用(1) モンスーン型風土の典型としてのインド

第二章において和辻は，三つの風土の類型として，モンスーン，砂漠，牧場をあげている。そしてモンスーン型風土の代表としてあげているのは，主にインドである。中国と日本については，モンスーン型風土の変容として第三章において主題的に論じられる。和辻はモンスーン型風土の特徴として「暑熱と湿気との結合」¹⁰¹ をあげている。そしてモンスーン型風土における人間の特徴として受容的忍従的であることをあげる。なぜならば，第一にモンスーンの風土においては，湿気が自然の恵みを与え，人間の内に自然に対して抵抗しようとする意欲を呼び起さないからである。「大地はいたるところに植物的なる『生』を現わし，従って動物的なる生をも繁栄させるのである。かくして人間の世界は，植物的動物的なる生の充満し横溢せる場所となる。……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。¹⁰²」そして第二に，湿潤が人間の抵抗力を断念せしめるほどの巨大な力として人間に迫って来るのであり，それゆえ人間は自然の力をただ忍従的に受け止めるのである。ここで和辻は砂漠型風土との対比によってモンスーンの風土を語る。砂漠においては自然の脅

威は、人間を死へといたらしめる危機として人間に迫るのであり、人間を生かす力で迫るのではない。それゆえ、砂漠では人間は自己の生存を賭けて自然に抵抗せざるをえないのである。しかしモンスーンにおいては、「湿潤なる自然の暴威は横溢せる力（生を恵む力）の脅威であって、自然の側に存する『死』の脅威ではない。死は人の側にある。横溢せる生の力が人間の内にひそむ死を押し出そうとするのである。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。忍従はここでは生への忍従である。」⁹⁹

このような特徴を有するモンスーン的風土において、人間はいかなる文化を生むのであろうか。和辻のこれまでに見た風土の概念規定では、人間は風土的に自己の有り方を了解するということであった。つまり、人間はその土地の有する風土的性格をそのまま受け継ぐのである。そのような人間の風土的有り方が、独自の性格の文化を開花せしめるのであり、風土との関わりでそのような文化を論ずるのが『風土』の主題でもある。和辻はモンスーン的風土の典型であるインドの人間の特徴を、忍従的受容的であると規定した。そして自然に対する受容的態度から、感情の横溢が出てくるとする。そして歴史的感覚の欠如、意志の弛緩といった有り方も、そのような自然への態度から生ずるとする。しかし、受容的忍従的であることから、なぜそのような三つの特徴が出て来るのであろうか。この点に関する和辻の説明ははなはだ説明不足であり、あまり説得力を伴わない。該当部分を若干引用してみよう。

「そこで我々は、インドの自然の力をして横溢せしめるちょうどその条件が、すなわち暑熱と湿潤との結合がインドの人間に生を恵むとともにまた生を脅やかすのであることを見いだす。島嶼的な南洋においてはかかる危険はなかった。人は単純に受容的であり得た。しかし大陸的なインドにおいては受容的な関係が常に不安動揺を含まねばならぬ。受容的であってしかも動くということは、受容性を活発ならしめること、すなわち感受性の敏活である。そこで自然の力の横溢は人間の感情の横溢となって現われる。」¹⁰⁰

この説明は、自然の受容がインドでは危機を伴うがゆえに、自然との関係が不安動揺を含み、それゆえ感受性が敏活になり、感情の横溢となる、と言うこ

とであろう。しかし、感情の横溢といった人間の積極的な有り方が、なぜ自然に対する消極的な態度から生ずるのであろうか。自然に対する受容的忍従的な有り方といった消極性が、インド人をして何かを失わせるとはしても、逆に何か積極的なものを得させる契機となるのであろうか。ここには何らかのより積極的な契機があってよいはずであろう。歴史感覚の欠如、意志の弛緩といった消極性が、そのような忍従的受容的態度から出て来る可能性はあるだろう。しかし、自然に対する抵抗を放棄し、ただ自然の力に従うという有り方から、感情の豊饒さが説明できるであろうか。ここに一つの問題点があるように思われる。

和辻はモンスーンという風土的性格から、インド的人間の有り方としての感情の横溢を導き出したのではなく、むしろ、インド文化の中にそのような特徴を見たのであろう。そしてそれを風土から説明しようとするわけである。確かに和辻の言う如く、インド的モンスーンにおいて、人間は感情的横溢という特徴で表現しうるものを持っていたにちがいない。和辻は様々なインド文化を例にあげ、そのような特徴を浮き彫りにする。しかしそれらが風土という空間的な契機から説明できるかどうかは疑問である。

和辻は、まず古代インドの聖典であるヴェーダ (Veda) を例にあげてインド的人間の有り方の具体的な形象化について述べる。まずヴェーダにおいて述べられる神との関係は、砂漠的風土の神であるユダヤ教のエホバに対して砂漠的人間が関わるのとは異なり、絶対的服従ではなく、むしろ「恵みに甘える関係」であることを指摘する。すなわち「ヴェーダの讃歌者はむしろ『神々と睦まじい』のである。彼らは神への服従を誓い神の命令に従うことによって救いを求めるのではなく、ただ神々を詠嘆することによって地上の富の恵まれることを期待する」⁶⁹ のである。ここに、彼はインド的風土によって特徴付けられた受容的忍従的な人間の有り方を見出すのである。自然に対するそのような関わり方は、宗教的現象においても現われており、それはただちに、神への関わり方としてそのまま反映する。つまり、自然に対して反抗的ではなく、自然の力をそのまま受け取り、また自然の脅威を忍従するといった有り方が、神を讃

嘆し、神の恵みに甘えるという宗教現象に現われているのである。また、和辻はヴェーダに歴史的要素がまったくないことを指摘する。旧約聖書やホメロスの叙事詩が歴史性に豊んでいるのに反して、ヴェーダはまったくこのような要素を欠いており、「神々の事績や人間の生活を取り扱いはするが、それを客観的に描出するのではなくてただ詠嘆するに過ぎぬ。……かくてヴェーダは歴史的なる旧約聖書や彫塑的なるホメロスの物語と著しく異なった様式を、すなわち感情の横溢の様式を示すのである。」⁶³

歴史的性格が乏しいことと、感情の横溢とは、このようにある種の対応関係にあると思われる。つまり、感情の横溢が歴史的な性格を排除してしまっていると言えよう。また、彼はそのような感情の横溢に伴うインド人の想像力の豊かさを、やはりヴェーダの中に見る。ヴェーダに現われる様々な登場人物は、いかなる他の神話よりも豊富である。しかしインド的モンスーンにおいては、そのような豊かさは何らかのかたちで統一され、体系を与えられるということはない。「神々の根柢に統一なる『一者』、あるいは『有』、あるいは『無』が置かれるに至っても、この哲学的な統一は神々の姿を左右し得ない。神々の世界はますます乱雑の度を加えつつ仏教のファンタジーの中にさえ入り込んでいる。」⁶⁴ このような様式が顕著に現われている例として、さらに和辻は大乗経典をあげる。

「そこには感覚的な形象が無限に豊富に積み重ねられ、百千万億の菩薩の行動さえも描かれる。それは人間の直観能力を麻痺せしめるような形象の横溢である。……このような形象の横溢は、全体を統一する構図への無関心や、個々の姿の彫塑的な鮮やかさに対する無関心によってのみ可能となっている。すなわちこの様式は総じて『まとまり』を持たない感情の横溢の表現である。」⁶⁵

このような特徴は、さらにインドの思惟の形態においても見られる。和辻はインド哲学に現われた思惟形態を情的思惟と呼ぶ。その特徴は「推理によらずして直覚に、あるいは直接的な理解によることである。また普遍概念によらずして類型概念に、あるいは比喩的概念によることである。我々はそれが歴史的認識としてではなく、形而上学的認識として、あるいは生の現象学的認識とし

て、働いているという点に、特に注目しなければならぬ。」⁶⁹

まず、ギリシア初期の自然哲学とウパニシャッド哲学との比較からインダ的
思惟の具体的考察を始める。彼は両者に、基本的立場において多くの類似があ
ることを指摘する。両者共世界を統一する原理を追求し、また初めに何があ
ったかという事を知ろうとする点で、それほど隔たりはなかった。しかしなが
ら、ギリシア哲学者は自己と対立する世界の初め、すなわち自己とは区別され
うるものとしての世界、の初めを論証によって把握しようとした。したがっ
て、一方では世界資料としてのアトムが見出され、またそれと同じ地盤にお
いて「有」の原理が見出されるに至った。つまり、自己と世界とを対立し、異な
ったものとして考えているが、しかし、この自己と世界との対立関係はテオリ
ア (theōria) としての関係であって、砂漠的風土における如き自然に対する
実践的戦闘的な対抗的關係ではないが故に、同じ地盤の上で、一方では世界に
関する原理、他方では自己自身の存在の原理が見出されるのである。

一方、インドにおいては、ギリシアの如き対立関係もなかった。インドの哲
学者が求めたのは彼自身をも含む一切のものの初めである。つまり、世界と自
己とを区別するのではなく、自己をも含む世界の初めを追求したのである。そ
こで、初めにアートマン・ブラフマン、すなわち「識るもの」であり「我」で
あるものがあったということになる。世界の根源に「我」があったということ
は、すなわち自己と世界との対立がないことを示唆するものである。しかし、
そのような「我」としてのアートマン、ブラフマンへと到るのに論証という方
法は取らず、また普遍的概念を用いないところに、インド的思惟の特徴があ
る。ウッターラカ⁶⁹によるならば「初め」にあったところのアートマン (我)
にいかにして到達したかを問うことはできず、それは直観的に感じられた事実
にほかならない。そして、和辻にとっての関心事はこのような事実からいかに
多様が展開されてゆくかである。「かく見れば『有』の多化を説くウッターラ
カの説は、生を恵む自然の力についての直接体験を比喩的なる概念によって表
現したものと言い得るであろう。」⁶⁹

このような思惟形態は仏教哲学においても見られる。仏教哲学は「我」、す

なわちアートマンの哲学を捨てる点で無我観であり、「一切の現実を流転であると見る点において無常観であるが、さらにこの一切を苦と見るところの苦観において情的思惟の特徴を明らかに示している。苦はここでは単に経験せられる苦痛ではなく、かかる苦痛を例証として直観せらるるところの苦一般である。……かかる直観はそれ自身すでにインドの感情の横溢を示すのみならず、その直観の把握の仕方において、すなわち例証をもって普遍概念に代えるという仕方において、明らかにインド的である。」⁸⁸

そのようなインド的思惟の特性は、「論理的悟性的なる思惟の薄弱を伴っている」⁸⁹ のであり、すなわち普遍概念を用いることによって複雑なものを単純化しようとするのではないのである。「種々なる法の羅列はしばしば無統制に陥り、ついにはただ法の『数』のみが統一の役目をつとめるにさえ至っている。」⁹⁰

このように和辻はモンスーン型風土の典型としてのインド的精神を特徴付けていった。しかし、問題点は最初にも指摘したように、時間的要素としての歴史性の欠如ということである。和辻は先にも述べた通り、歴史的風土というかたちで時間と空間との相即不離を強調した。しかし、ここでは、空間的契機としての風土、つまりインド的なモンスーンによるインド的人間存在の考察に終始している。最初に和辻はモンスーン的風土における人間の有り方の特徴として、それが受容的忍従的である事を述べ、次にそれが感情の横溢というかたちで様々な文化遺産に、その精神を残していることを述べたわけである。つまり時間と空間との立体的な解明ではなく、空間のみの平面的な説明でしかない。そこには時間的契機は見当たらないと言ってよい。なぜならば、和辻はインド的思惟の時間的推移としての歴史的発展に関して目を向けてはいないからである。しかし文化的精神形態は同じ状態のままとどまっているわけではない。前の時代の精神を受け継ぎながらも、それを踏まえて何らかのかたちで変容してゆくはずである。ところが、和辻はそうした時間的な差異を無視し、時間的な立体面をなくすることにより、いつの時代にも同じ思惟を見出すことに努めている。確かに、インド的思惟形態の特徴として、和辻が指摘した感情の横溢と

いうことは、何らかのかたちで残ってゆくであろう。なぜならば、それはインドにおける風土の規定であるから。しかし、そのような風土的な規定にも時間を媒介とした何らかのヴァリエーションが必ずあるはずである。

インド的思惟の特徴として、和辻が一貫して主張していることは、感情の横溢が統一を押し殺して、全体としてまとまりを持たないものとなってしまっていることである。それを、ヴェーダ、インド美術、あるいはインド哲学としてのウパニシャッドや仏教などに見たわけである。したがって、インド的思惟の最も顕著な特徴としてあげられるのは感情の横溢という事であろう。しかし、先にも指摘したように、インド的モンスーン風土における人間の自己開示としての受容的忍従的な自然への態度から、なぜそうした感情の横溢が出て来るのかは明確なかたちで論証されていない。またギリシア的思惟との対比において、ギリシアにおいては自然とのテオリアの関係から、自己と世界とを対立させたのに対して、インドにおいてはそのような世界と自己との対立がないという指摘があった。つまりインドにおいては「我」なるアートマンがあらゆるものの根源であり、したがってそれは自己と世界との統一原理である。しかし、ギリシア的思惟と異なったそのような世界と我との同一視の立場は、モンスーンの風土のいかなるところから出て来たのか、説明が定かではない。つまりインド的モンスーン風土が人間存在にどのような影響を与えることによって、ギリシアとは異なった（世界と自己との）捉え方が出て来たのかについて、和辻は明確な説明を与えていない。

和辻はヴェーダにおける人間と神との関係は「恵みに甘える関係」であり、「ヴェーダの讃歌者はむしろ神々と睦まじい」ことを指摘しており、そこから「かかる信仰の対象としての神々は、たとい人格化せられたとしても、砂漠の神における如く人間の人格に絶えず関係し来たる『人格神』とはなり得ない」⁶⁸と述べている。そして、インドにおいてはかくて汎神論的思惟が生じて、ブラーフマン、アートマンを非人格的創造原理としたことが指摘されている。これが世界と我との同一視の一応の説明であると受け取る事もできる。しかし、未だ哲学の形態を取っておらず、神話でしかないヴェーダにおいては「自然の力

の人格化」⁹⁰であった神が、いかなる経緯を経て汎神論哲学となったのであろうか。それは、まさしく時間的な問題である。神話としてのヴェーダから汎神論への移行を媒介するのは時間であり、言い換えるならば歴史である。ヴェーダや汎神論は形態においても内容においても当然異なっているはずである。しかし、和辻は両者に同一の要素しか見ようとしないのであり、ここにこの書物の問題点である時間的契機の欠落が見られるのではないだろうか。同じことは、ウパニシャッド哲学から仏教哲学へと移ってゆく場合においても見られる。ウパニシャッドでは世界の創造原理をアートマン（我）とし、そこから多なる有が展開していったのであるが「仏教の哲学はアートマン（我）を原理とする形而上学を捨てて、現実の生の真相を見ようとする。いわゆる法の如是観、如実観である。」⁹¹しかし、ここでもその推移の経過、つまり時間的側面からの説明が為されておらず、彼はただウパニシャッドにおいても仏教においても同一の要素を見ることに努めるのみである。しかし、和辻は時間と空間との相即不離なことを強調しており、歴史は風土を背負い、風土は歴史を背負っていることを述べている。歴史的風土であるならば、当然そこに時間的要素が介入しても良いはずであるし、むしろそうあってしかるべきであろう。

Ⅲ 「風土」の具体的適用(2) モンスーン型風土の変容としての日本

次にモンスーンの風土の変容である日本的風土に移ろう。和辻の風土の類型からするならば、日本人もモンスーン的な有り方の特徴としての受容的忍従的といった性質を具えている。しかしそのみで日本的人間存在を規定することはできないとされる。なぜならば、「インドが北方は高山の屏風にさえぎられつつインド洋との間にきわめて規則的な季節風を持つとは異なり、日本は蒙古シベリアの漠々たる大陸とそれよりもさらに一層漠々たる大平洋との間に介在して、きわめて変化に富む季節風にもまれているのである」⁹²がゆえに「大雨と大雪との二重の現象において日本はモンスーン域中最も特殊な風土を持つのである」⁹³からである。そして、それは熱帯的寒帯的の二重性格を有するよ

うになる。そうした特殊な性格を有する日本における人間の有り方は、きわめて特殊な形態を取る。すなわち、それは「豊富に流れ出でつつ変化において静かに持久する感情」である。四季おりおりの季節の変化が著しいように、日本の人間の受容性は調子の早い移り変わりを要求する。④ 「変化においてひそかに持久する感情は絶えず他の感情に変転しつつしかも同じ感情として持久するのであるがゆえに、単に季節的・規則的にのみ変化するのでもなければ、また単に突発的・偶然的に変化するのでもなく、変化の各瞬間に突発性を含みつつ前の感情に規定せられた他の感情に転化するのである。」⑤ そしてそれは「感情の昂揚を非常に尚びながらも執拗を忌むという日本的な気質を作り出した。……それは急激に、あわただしく、華やかに咲きそろうが、しかし執拗に咲き続けるのではなくして、同じようにあわただしく、恬淡に散り去るのである。」⑥

このように、日本人の気質は突発性と恬淡性という矛盾する性格の融合として把握される。突発性は反抗や戦闘となって激しいかたちであられ、それは生への執着を示唆するものであるが、この生への執着のただ中において、突然生への執着を否定するかたちで、恬淡性があられるのである。そして和辻はそれを「しめやかな激情、戦闘的な恬淡」⑦ と表現している。和辻はこうした日本人の矛盾的性格を美化する方向へと筆を進めてゆく。

彼はこのような矛盾的性格を日本における「男女の間」において見る。それは「激情を内に蔵したしめやかな情愛、戦闘的であるとともに恬淡なあきらめを持つ恋愛」⑧ という特異な恋愛の形態として、彼は日本古来の様々な文学作品の中にその具象化された姿を考察する。そしてその結果として、日本的恋愛の類型が幾つかあげられる。まず第一に、「恋愛が生命なる欲望よりも優位を持っている。……個人的なる欲望に距てられない間柄、すなわち男女の間の全然距てなき結合が目ざされる。」⑨ そして第二に、「恋愛は常に肉体的であって単に魂のみの結合ではない。恋愛はその手段として肉欲を欠くことができない。……全然距てなき結合は離れたる肉体を通じて試みられなくてはならない。魂の永遠の欲望が肉体において瞬間に爆発する。」⑩ そしてその裏返しとして突如あきらめとなる。「すなわち全然距てなき結合が肉体においては不可能

であるとのあきらめである。そこで肉体的な恋愛が恬淡に肉体を否定する。⁹⁴このように激しさと恬淡性という矛盾的性格が明確に類型化される。このあたりまでは和辻の鋭い分析が躍如としているが、しかし問題はその後続く分析である。すなわち、こうした男女間の恋愛の分析が、無媒介的に「家」の分析へと移行するのである。というのは、男女の間を恋愛関係のみに限って見るのは抽象的であり、実際は夫婦関係、親子の関係をも含んでいなければならないからだというわけである。つまり家族としての共同態から抽出されたものが男女の間柄であり、事実としての男女関係も家族という共同態に還元されてゆくということである。そして、彼は家族においても、先に述べた様な日本人特有の関係があると言い、日本人の持つ家への関わり方を讃美する。つまり、日本人がいかに家族のために勇敢であり、しかもそれが利己心に基かず、むしろ利己心を犠牲にしているかという事が、万葉集の歌人山上憶良の和歌とか、曾我物語に現われる親の仇討ち等を例に出して述べられてゆく。そしてそれが日本の家族制度においてみられる様々な現象に敷衍されてゆく。たとえば、我々が日常的には家を「うち」として把握していることがあげられる。家の外の世間はいわゆる「そと」となる。そして「うち」においては個人間の区別は消滅してしまう。すなわち「妻にとっては夫は『うち』『うちの人』『宅』であり、夫にとっては妻は『家内』である。家族もまた『うちの者』であって、外の者との区別は顕著であるが内部の区別は無視せられる。⁹⁵そしてこのような「うち」と「そと」との区別は、ヨーロッパには見出されえないことを指摘する。

以上の如く、和辻は日本人の家に対する態度を様々な角度から述べ、しかもそれがわれわれの現実生活の上からの説明をも伴うがゆえに、説得力を持った分析の仕方となる。しかし、そのような日本の家という有り方は、和辻が先に指摘した日本的風土からそのまま直接的に導き出さるのであろうか。和辻は日本人の有り方を「しめやかな激情、戦闘的な恬淡」と規定した。しかし、それがすぐ家という共同態にもそのまま適応するであろうか。つまり、激しさを秘めた恬淡さのゆえに、日本特有の家の有り方が出来上がったと言いうるであろうか。確かに激しさと恬淡さという日本人の持つ気質は、戦さや男女間の恋

愛においてそのまま適応するかも知れない。戦さや恋愛においては、自己を激化せしめ、また淡泊に自己を捨て去ることは可能であろう。

なぜならば、戦さにおいても、男女間の恋愛においてもそれを実現せしめるきっかけ、あるいは場面が与えられるからである。つまり、そのような日本人の気質が如実に現われる可能性を含む場が戦争であり、あるいは恋愛であったのである。逆にいうならば、そのような場面で、日本人は自己の持つ気質、つまり風土的気質を実現しえたのである。しかし、家という共同態においてそれが可能であろうか。言い換えるならば、「しめやかな激情、戦闘的な恬淡」が、家という共同態を可能ならしめた原動力であるのだろうか。あるいは、家の存在理由がそのような日本的気質にあると、無媒介的に言えるのであろうか。日本的な家という共同態を形成するのに、果たして激情を伴った恬淡さが、重要な契機と成ったのであろうか。和辻は「我々が日本的なる恋愛の特殊性について語ったことは、そのまま家族としての存在の仕方にも通用する。」⁶⁸と述べている。しかし通常の家族的有り方において、日本的な極端な気質がどこまで発揮されうるのあろうか。彼は家という共同態においても、男女間の恋愛における如く「距てなき結合を目ざす力は表面の静かさにもかかわらず底力においてきわめて烈しい」⁶⁹と述べている。しかし男女間の恋愛における如き距てなき結合が、家族間においても目ざされると言えるのだろうか。男女間において目ざされた距てなき結合は、肉体を通じてなされる官能の高まりのゆえに激しく燃えるのであり、そこにおいて突如たるあきらめを示す恬淡さも出て来るのであろう。しかし、家族間における親子や兄弟姉妹の間にこうした結合を目ざすことはありえないであろう。それゆえ、男女間の恋愛のケースをそのまま家族共同態へと無媒介的に適応することは無理である。言い換えるならば、風土的に規定された日本的気質から、直接家族共同態の成立を説明するのは無理である。ここにおいても、また歴史性の欠落による論理の無理が見られる。つまり風土的な日本人の気質と日本的家族の成立を媒介するのは歴史性ではないだろうか。すなわち、そこに歴史的社会的要因が大きく働いていることは否めない事実であろう。家族共同態自体社会的な存在であるがゆえに、歴史

的社会的要因を無視して、風土によって形成せられた気質のみからそれを説明する事は暴論であると言わなければならない。私はここで和辻の言う風土的要因を否定しているのではなく、風土的要因を或一つの社会形態にまで発展せしめたものとしての、プラスアルファ、すなわち時間的側面としての歴史性の側からの説明も必要ではないだろうかと言っているのである。そのことを示唆する文章としてベルグソンの晩年の主著である『道徳と宗教の二源泉』からの文章を若干引用してみたい。

「この第一の観点からすれば、社会的生活は**共同体** (la **communauté**) の必要に応ずる様々に根を張った**習慣の体系** (un **système d'habitudes**) の如く我々には思われる。そのうちの幾つかは**命令する習慣** (des **habitudes de commander**) であり、また大部分は**服従する習慣** (des **habitudes d'obéir**) である。社会の代理として命令する一人の人物に服従するのであれ、あるいは漠然と知覚されあるいは感じられた社会そのものから**非人格的命令** (un **ordre impersonnel**) が発せられるのであれ。これらの服従の習慣のおのおのは我々の意志に対して圧力を加える。」⁶⁹

ここに引用したベルグソンの文は、その意味するところが少し極端であるかも知れないが、我々の振舞いの大部分が社会からの要求である事を示す文である。社会とは歴史的存在であり、これまでの歴史の集積である。そのような社会がわれわれに或る価値体系を与え、それに従うようにわれわれに強要するのであると言えよう。日本的家族共同態の存在にもそのような面からの説明が必要ではないだろうか。つまり、風土的規定に加えて、歴史的契機というものを経てはじめて日本人のもつ「家」についての観念も説明出来るのではないだろうか。家名を重んじ、そのために自己を犠牲にするという行為は、いわば倫理的行為であり、そうしたものを要求するのはその時代の、歴史的に限定された社会にほかならない。したがって、和辻の如く日本人の気質を無批判的に美化し賞賛する事にも問題があろう。

IV 「風土」の具体的適用(3) 牧場の風土としてのヨーロッパ

最後にヨーロッパ的風土、すなわち牧場型風土について述べよう。この部分では和辻が分類した三つの風土の類型（モンスーン型、砂漠型、牧場型）のうちでは最も説得力のある部分であるように思われる。

ヨーロッパの風土は、一口で言うならば湿潤と乾燥との総合である。そしてそれは、モンスーンの風土や砂漠的風土に比べて、自然が人間に対して最も従順である事で特徴付けられよう。つまり、最も住み易い風土がヨーロッパ的風土である。牧場的風土において、自然が人間に対して従順であるがゆえにあらゆる自然物は規則正しい、理屈に合った形で自己を現わす。したがってそれらは著しく合理的であるという印象を与える。それゆえ、それらが人工的に思えるのは、われわれが日本における自然物の不規則な形を見慣れているためである。規則正しい形は日本においてこそ人工的にしか作り出しえないのであるが、しかしそれは本来の自然的存在の姿なのであり、むしろ不規則な形こそ不自然なのである。「そこでわが国においては人工的と合理的とが結びつきヨーロッパにおいては自然的と合理的とが結びつくということも言い得られる。」⁶⁾このような違いが生ずるのは風の強弱である。暴風の少ないところでは樹木は規則的であり、外的な圧力によって自己の内なる規則を屈折する事はない。つまり、自然が暴威を振るわないところでは、自然自身も自己の姿を合理的に現わすと言えよう。

そして、そのような場合、人は容易に自然の内から自然の規則を引き出して来ることができる。そして、このようにして引き出された規則に則して自然に対峙すると、自然はますます人間に従順になって来る。このようにして見れば、ヨーロッパの自然科学の発展は牧場的風土の賜物であるということができる。

こうして和辻はまずヨーロッパ文明の発祥の地であるギリシアの風土の考察からはじめる。「ギリシア的風土の特性は、……あくまでも明朗な、陰のな

い『真昼』である。そこではすべてが露わに見える。」⁶⁴したがって「自然の内に『見えざるもの』『神秘的なるもの』『非合理的なるもの』を求めるという傾向が強まらない。」⁶⁵ギリシア的精神はそれゆえ真昼の精神であると言える。このように人間に対して従順な自然の下で、ギリシアのポリスは徹底した奴隷制度を作り出した。そして、そのことはポリスの少数の市民が農牧生活から解放された事を意味する。この奴隷制度という社会現象はギリシアにおける文明形成において重要な契機となる。しかし、和辻はなぜギリシアで、しかもギリシアにおいてのみこのように徹底した奴隷制度が確立されたかについての明確な説明をしていない。ただ次の如く述べているのみである。「人間はここで神々のごとく生きる市民と家畜のごとく生きる奴隷とに分裂する。このように徹底した分裂は、地中海の古代世界を除いては恐らく世界のどこにも起こらなかったであろう。……自然の威力や恩恵が人間の上のしかかっているところでは、人間はかくまで徹底的に分裂することはできなかった。」⁶⁶

ここにおいても、やはり風土的要因を暗示するのみに終っており、当然為されるべき歴史的説明が為されていない。

奴隷制度により市民は労働から解放されたがゆえに、「市民は右のごとき労働からの一定の距たりにおいて『ながめる』立場、『観る』立場に立つことができる。」⁶⁷そしてこのような純粋な観る立場が重要な意味を含んでいることを和辻は指摘する。すなわち「『観る』とはすでに一定しているものを映すことではない。無限に新しいものを見いだして行くことである。だから観ることは直ちに創造に連なる。しかしそのためにはまず純粋に観る立場に立ち得なくてはならない。単に手段として観るならば、目的に限定せられた範囲以上に観る働きは進展しない。観の無限の発展は手段的性格からの解放、従って観の自己目的性を前提とする。」⁶⁸そして、ギリシアの市民ははこのような意味での観る立場に立って、相互に観る事を競い合ったのであると言う。こうしたことはギリシア的風土の持つ明瞭さ、陰のない自然と対応してあらゆる物の形が比類なくあざやかな中で為される。そのような観ることは互いに競い合うことによって無限に発展してゆく。しかし、それは対象としての自然が無限に精細に観ら

れたということではなく、観る主体が観ることによって自己を發展せしめたのである。「だから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發展せしめたのである。」⁶³

アリストテレスは見る事や知る事の実践に対する優位を強調する。つまり、何かのために見たり、知ったりする事は、行為を全く考えずに見る事よりも劣ると言う。そして、このような観る立場が学問へと發展する原動力となったものとして、アリストテレスは「技術」に重大な役目を与える。つまり「技術はすでに真の知識なのである。それは経験を通じて得られた普遍的判断であってすでに原因を知っている。学問はただ技術の純化にほかならない。」⁶⁴ このことは、技術が観る立場の發展であり、実用のために發展したものではないことを示す。ギリシアにおいては、このように実用性を目ざさない知識がより価値のあるものとして尊ばれ、それが最後に生の必要や生の喜びを目ざさない学問へと昇華していったのである。このことは技術における観る立場をさらに發展せしめて純粋な観る立場、すなわちテオリアの立場に達する。「かかる *theōria* の立場は砂漠地方やモンスーン地方においては決して作り出されはしなかった。」⁶⁵ なぜならば「観る立場の發展は観らるるものにおいてその中味を獲得する」⁶⁶ がゆえである。つまり「あくまでも明るい、見えぬものがない、そして規則正しいギリシアの自然が、ここでは見る立場の中味になる。自然はすべてを露出している、そうしてそこには一定の秩序がある。」⁶⁷ しかしそればかりではない。ギリシアにおいてこのような *theōria* の立場が生じたのは、社会的歴史的要因としての奴隷制度において、ギリシア市民が労働から解放されたことが大きな原因となっている。つまり、そのことによって、「労働からの一定の距たりにおいて『ながめる』立場、『観る』立場に立つことができる」⁶⁸ わけである。しかしギリシアにおいて奴隷制度ができ、市民と奴隷という階級の分裂が生じた原因を、ヨーロッパ的風土にすべて求めることができるであろうか。確かに和辻がいみじくも指摘している様に、ギリシアにおける如き階級の徹底した分裂は、ほかのどの時代のどの世界においても見ることができなであろう。しかし、それは事実についての確認の域を出ない。先に述べた日本に

おける家族共同態についての記述と同じことが、ここでも言えるだろう。つまり、ギリシア的風土から無媒介的にこのような奴隷制度というものを説明することができるかどうかということである。そこにはやはり時間性という媒介が必要ではないだろうか。つまりギリシア的風土を基盤として、奴隷制度を發展せしめた様々な歴史的社会的要素としての時間性である。そのようなプラスアルファが加わって、ギリシアにおける一つの社会形態を十分に説明できるのである。その歴史性もやはり、ギリシア的風土における歴史性にほかならず、風土的規定をまぬがれる事はできないであろう。しかし、そのような歴史性が風土と相俟って一つの文化を形成することに対しては異論のないはずであり、これは彼が第一章において強調した事である。したがって、風土的要因に加えて、歴史的要因からも説明を加える必要があることは明白であろう。

和辻は古代ヨーロッパ世界に対して、近世ヨーロッパの文化形態の根拠を「西欧の陰鬱」に求める。それはギリシア、イタリアに見られるような南欧の明るい自然とは対照的な自然である。「西欧の陰鬱とは直接には日光が乏しいことである。」⁶⁹ 『オデュッセイア』の描いている冥界がきわめてよく冬の英国に似ていることは決して偶然ではない。ギリシア人がジブラルタルの海峡を出て英国に漂着したならば、実際にその陰鬱を死の国のものとして感じたであろう。⁷⁰ 和辻は近世ヨーロッパの精神を古代ギリシアの精神との対比によって述べる。すなわち、ギリシアの明るい太陽の下ではすべての物がその形を彫刻的に際立たせていた。このような現象の世界から、個々の物を除去した抽象的な空間を表象することは容易ではないであろう。「しかるに西欧の陰鬱な曇り日においては、すべての物は朦朧^{もうろう}として輪郭を明らかにせず、かかる不分明な物を包む無限の空間がかえって強く己れを現わしてくる。それは同時にまた無限の深さへの指標である。そこに内面性への力強い沈潜がひき起こされる。主観性の強調や精神の力説はそこから出て来るのである。」⁷¹ それゆえ、ギリシア的精神が「静的、ユークリッド幾何学的、彫刻的、儀礼的である」⁷² のに対して、近代ヨーロッパ精神は、「動的、微積分的、音楽的、意志的である」⁷³ と和辻は考えている。そして、彼はそのような近代ヨーロッパ精神の所産の代表的なも

のとして、ベートーヴェンの音楽、レンブラントの絵画、ゲーテの詩をあげており、「これらはいずれも無限の深さを表現する動的、ファウスト的な性格を最も著しく示しているものである」⁶⁴⁾とする。つまり、古代ギリシアが内なるものをすべて外へと表出したのに対して、近代ヨーロッパ精神はむしろ内面への志向をその特徴としているのであろう。また、純粋音楽の成立に関して和辻は次のように述べる。「音楽はギリシアの教育において中心的地位を占めてはいたが、しかしギリシア人はそれによって唱われる詩の内容を重視したのであって、視覚的形象と結びつかない純粋の音の世界を見いだしていたわけではなかった。見ゆる現象をことごとく消し去り、言語の担う表象をも脱却して、ただ音の律動旋律によってのみ魂を直接に語らしめるというごときは、明朗なギリシアの世界においては不可能だったのである。ただドイツの陰鬱の中でのみ純粋音楽の創造という偉大な事業は成し遂げられた。」⁶⁵⁾すなわち、音楽が純粋なる音楽として近代ヨーロッパにおいて生まれたのは、やはり近代ヨーロッパの内面志向的精神、つまり「西欧の陰鬱」によるのであると彼は考える。またゲーテのファウストにしてもやはり西欧の陰鬱の所産であり、「その主人公が毒杯を手にした薄暗いゴシックの室から復活祭の野辺へ出てくるように、西欧の陰鬱の中から無限に深いものを押し出してくる。」⁶⁶⁾そして「ギリシアの叙事詩が最も典型的な自然児を描いているとすれば、ファウストは最も典型的な精神人を描いているのである。そうしてこの精神人の特性は、一言にして言えば、『陰鬱の苦悶』にはかならぬであろう。」⁶⁷⁾また彼は学問における近代ヨーロッパ精神の代表として「力と量との物理学」⁶⁸⁾および「カントに朝宗する当為の哲学」⁶⁹⁾をあげており、「これらはいずれも動的であり無限追求的であって、古代の静学的物理学や有の哲学に対立するのである」⁷⁰⁾と述べている。また、キリスト教が西欧において最も根を下ろした原因として、彼はやはり西欧の陰鬱をあげる。「ここでは陰鬱から押し出されてくる深さと抽象とへの傾向が、ますますキリスト教の信仰を通じて己れを現わし始めたのである。」⁷¹⁾こうして和辻はギリシア精神との比較で、近代ヨーロッパ精神について述べていく。しかし西欧の陰鬱といえども、本質的には牧場型の風土類型にはいるのであり、した

がってギリシアと近代ヨーロッパとは同じ風土的基盤の上に立っているとされる。つまり、「西欧の近代が古代積神の『復興』をもって始まるということは決して偶然ではない。合理性を尚び人工を喜ぶところの古代人の遺産を通じて、西欧人はその陰鬱の底にある牧場の性格を自覚した。」⁹⁸したがって、西欧の陰鬱といえども、ギリシア精神が謳いあげた合理主義との間にそれほどの距たりはないとされる。

以上の如く、和辻は近代ヨーロッパ精神を、ヨーロッパ的風土である牧場型風土の上に、西欧の陰鬱という要素がからまって作り上げられた精神であるとする。確かに風土という観点からするならば、その通りかも知れない。しかし、彼の古代から近代への移行にいたる記述は、南欧から西欧への空間的な移行とパラレルなものとなっている。すなわち、古代ヨーロッパの精神と近代ヨーロッパ精神との相違は、地中海に面した明るい南欧的風土と、ドイツに代表される西欧の陰鬱な風土との相違でしかないということになるが、はたしてそうであろうか。もしそうであるならば、古代と近代ヨーロッパを距てる約二十世紀以上の時間はいったいいかなる役割を果たしたのであろうか。そこには、いかなる精神的発展もなく、ただ風土的な相違にすべてが還元されるのであろうか。ここにおいても、彼の時間性を捨象した空間一元論的な思考を見ることが出来る。

〔注〕(1) 和辻哲郎『風土』1935, 岩波書房, P. 1

(2) 同書P. 9

(3) 同書P. 9

(4) 同書P. 9

(5) M. Heidegger: *Sein und Zeit* S. 42 辻村公一訳『有と無』河出書房 昭和44年

(6) *ibid.* S. 53

(7) *ibid.* S. 53

(8) *ibid.* S. 193

(9) *ibid.* S. 193

(10) 和辻哲郎, 前掲書 P. 10

(11) 同書P. 11

(12) 同書P. 15

(13) 同書P. 15

(14) 同書P. 15

(15) 同書P. 16

(16) 同書P. 16

(17) 同書P. 24

(18) 同書P. 25

(19) 同書P. 26

(20) 同書P. 30

(21) 同書P. 32

(22) 同書P. 33

(23) 同書P. 34

(24) 同書P. 35

(25) 同書P. 27

(26) ウッターラカ・アルーニ, *Uddālaka Āruni.*

古代インド『ウパニシャッド』にあらわれた代表的哲学者の一人。その哲学はシカーンディルヤの梵我一如説の継承発展であり、また子を介してプラヴァーハナから輪廻説をも受けている。かれの根本思想は個人および世界は現象的には千差万別であるが、その内容根底よりみれば、万物全く同一で、すべてブラーフマン・アートマンを中心主体とするから、万物すべて質的差異はなく、量的差異のみであるというにある。 平凡社版「哲学辞典」より

- | | | |
|--|---------------|---------------|
| (27) 和辻哲郎, 前掲書P. 39 | (28) 同書P. 39 | (29) 同書P. 40 |
| (30) 同書P. 33 | (31) 同書P. 39 | (32) 同書P. 39 |
| (33) 同書P. 134 | (34) 同書P. 135 | (35) 同書P. 136 |
| (36) 同書P. 136 | (37) 同書P. 136 | (38) 同書P. 138 |
| (39) 同書P. 139 | (40) 同書P. 140 | (41) 同書P. 140 |
| (42) 同書P. 140 | (43) 同書P. 144 | (44) 同書P. 142 |
| (45) 同書P. 143 | | |
| (46) H. Bergson : Les deux sources de la morale et de la religion
(1932) P. 3 | | |

邦訳, 平山高次訳『道徳と宗教の二源泉』岩波文庫ほか。

- | | | |
|---------------------|---------------|---------------|
| (47) 和辻哲郎, 前掲書P. 76 | (48) 同書P. 81 | (49) 同書P. 81 |
| (50) 同書P. 87 | (51) 同書P. 88 | (52) 同書P. 89 |
| (53) 同書P. 89 | (54) 同書P. 91 | (55) 同書P. 92 |
| (56) 同書P. 92 | (57) 同書P. 92 | (58) 同書P. 88 |
| (59) 同書P. 111 | (60) 同書P. 78 | (61) 同書P. 113 |
| (62) 同書P. 113 | (63) 同書P. 113 | (64) 同書P. 113 |
| (65) 同書P. 113 | (66) 同書P. 113 | (67) 同書P. 114 |
| (68) 同書P. 114 | (69) 同書P. 114 | (70) 同書P. 114 |
| (71) 同書P. 114 | (72) 同書P. 115 | |