

M・デ・ウナムーノと和辻哲郎における人間
存在：和辻の『風土』との関わりにおいて

Saito, Yasuko / 齋藤, 康子

(出版者 / Publisher)

法政哲学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政哲学 / 法政哲学

(巻 / Volume)

4

(開始ページ / Start Page)

15

(終了ページ / End Page)

26

(発行年 / Year)

2008-06

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00007921>

M・デ・ウナムーノと和辻哲郎における人間存在

——和辻の『風土』との関わりにおいて——

齋藤 康子

はじめに

一八六四年スペインのバスク地方で生を受けたM・デ・ウナムーノとその二五年後に日本の兵庫県で生まれた和辻哲郎は、まったく異なった大地の中で育まれたにもかかわらず、両者の思想は根源的などころで彼らが抛って立つ自然または大地と深く関わっていた。彼らの思索はそれなしには不可能であったとさえ思われる。しかし共通の事象を示しながらも、彼らの究極的関心事である「人間存在」の根幹は全くことなっていた。

四〇年前、私はあるウナムーノ研究者に次のように言わ

れた。

「ウナムーノの思想を本当に理解したいのならば、カステイリヤの荒野に立たなければなりません」

この言葉は多くの示唆に富んでいた。実際にカステイリヤの台地に立つてみるとウナムーノが理解できないということは、彼の思索がいかにカステイリヤの自然と大地に深く結び付けられているかということを意味している。実際、イベリア半島の中央に位置する「メセタ」と呼ばれるカステイリヤの台地について北部出身者であるウナムーノは多くの詩やエッセーを残している。スペインの中でも一年の半分は雑草も生えないような極度の乾燥地帯であり、この広野に初めて立つものは天空と赤土しか存在しな

いことに恐怖すら覚える。思想家によって彼を取り巻く環境とその思索との相関概念が希薄な場合もあるが、ウナムーノの思索がどのように産み出され、育まれていったのかを知るためにはカステイリヤの台地は不可欠である。カトリックを国教と制定してから一四二〇年が経過しているこの地で、宗教よりもカステイリヤの荒野からたどえようもない恩恵を受け、それによって彼の「生」が支えられていたということは、彼がいかに特殊な思想家であつたかと考えることができる。

和辻哲郎は、一九三五年に『風土』を発表した。彼は「風土」ということばについて「ここに風土と呼ぶのはある土地の気候、気象、地質、地味、景観などの総称である」⁽¹⁾と述べている。彼は日本の文化的伝統を最もよく体現している思想家であり、彼の著作の中で最も親しまれているのは、この『風土』である。そして、ようやくスペインでも近年『風土』が翻訳され、出版された。

和辻は一九二七年に日本から航路でドイツに留学し、その際に東南アジアから地中海を経て各地で見聞した印象を直感で描写したものがこの『風土』に結集された。しかし、彼は〈序言〉で実はこの著作はハイデガーの『存在と時間』に誘発され、その批判のために書いたと述べている。和辻はハイデガーの思想における空間性の欠如を指摘しながら、

それに代わるものとして風土性を彼の「人間存在」の重要な概念として捉えている。つまり、和辻にとつて船上から見た東南アジア及び地中海の風景は単なる旅の印象ではなく、そこに生きる人間と風土との関係性を個々の風土現象から引き出して考察した人間の特殊性なのである。

一方ウナムーノは、「風景」という言葉を使いながら多くの著作を残したが、この言葉に和辻のように特別な意味は与えてはいない。しかし、時間の推移と共に彼の眼に映っていた具体的な「大地」は変貌を続け、特にカステイリヤは彼の「生」を喚起させ、時には汎神論的な存在ですらあつた。

一九三三年に著した言葉遊びのような題名のエッセー *Pais, paisaje y paisanaje* (『国、風景 そして 同郷人』)⁽²⁾では、イベリア半島を人間の手の平とみなし、ウナムーノはその手の上を長い間歩き廻ってきたが、彼にとつての「風景」は単なる精神ではなく自分の魂を形成し、そしていつの日かゆりかごであり墓場でもあるスペインの大地と共に彼を死の抱擁で包み込むであろう、とまで述べている。また、さらに晩年になると彼にとつての「風景」は、「永遠」に置き換えられ、和辻の「風土」とは異なっているかに思える。しかし、ウナムーノの場合、実存する人間ウナムーノの魂と身体との分離が不可能である様に、思索者として

の人間ウナムーノから「風景」を切り離して考えることは出来ない。なぜならば、それはたえず思索者ウナムーノを支えつつ喚起する存在であるからである。その意味で和辻の「風土」とウナムーノの「風景」は根源的に彼らの「生」と密に結ばれている。

私は、この論文で彼らの思想の奥底に存在する「風土」および「風景」が彼らにとつてどのような意味を持っていたのか、またそれを軸として両者の人間存在がどのような思索されていったのかを探っていこうと思う。

一 和辻の「人間存在」

最初に和辻が「人間」をどのように捉えていたかを考察していこう。

彼は『風土』の〈序言〉の中で、ここではあくまでも人間存在の構造契機としての風土性を明らかにしたいと述べている⁽³⁾。それゆえ彼の思索の根幹である人間存在は風土の問題を抜きにして語ることは出来ない。そこで、彼がこの風土性の問題を考える契機となったハイデガーの『存在と時間』の問題を取り上げながら彼の人間存在がどのように発展していったのかをみていくことにする。

和辻が『風土』で問題としたのは、通常の自然環境がど

のように人間を規定するかということではなく、あくまでも主體的な人間存在の問題であつた。

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の存在として捕らえた。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。ハイデガーにおいて充分具體的に現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せるものであることも明らかとなるのである⁽⁴⁾。

和辻にとつての人間存在は抽象的な問題ではなく、具体的な存在である。その上、『風土』の最初で繰り返し強調しているように、彼の捉える人間は主體的な人間存在である。そして主體的で具体的な人間存在は、個人的・社会的な二重構造を持ち、それは当然時間性と空間性の相即によって成立するという。しかし、ここで問題となるのは、和辻が「主體的な人間存在」と述べる時、どのような存在概念を

示していたのかをはっきり提示していないことである。ただハイデガーにおいて空間性が希薄となってしまった原因は、彼が「現存在」(Dasein)を『個人』と捉えたことに原因がある」と述べていることから推測するならば、和辻は人間存在を個人的・社会的な二重構造で捉えればこの問題は解決すると考えていた。しかし、彼の提示する人間存在の二重構造で果たして「主体的な人間存在の時間と空間の相即性」は把握できるのであろうか。和辻は「人間存在の二重構造」について次のように述べている。

人間とは「世の中」であるとともにその世の中における「人」である。だからそれは単なる「人」ではないとともにまた単なる「社会」でもない。ここに人間の二重性格の弁証法的統一がみられる。人間が人である限りそれは個別人としてあくまでも社会と異なる。それは社会でないから個別人であるのである。従ってまた個別人は他の個別人と全然共同的でない。自他は絶対に他者である。しかも人間は世の中である限りあくまでも人と人との共同態であり、社会であって孤立的な人ではない。それは孤立的な人でないからこそ人間なのである。従って相互に絶対に他者であるところの自他がそれにもかかわらず共同的存在において一つ

になる。社会と根本的に異なる個別人が、しかも社会の中に消える。この弁証法的な構造を見ずしては人間の本質は理解せられない⁽⁹⁾。

彼は人間をこの「世の中」、「世間性」、「社会性」、「全体性」または「間柄」と捉える。和辻にとつての人間は、まったくの孤独な人間ではなく、個人的・社会的な二重構造を備えた人間であり、その二重構造性が空間性である。さらにそこでこの個人と全体との関係性は、相互否定である。全体性は個人性を否定し、個人性は全体性を否定することにおいて、つまり「否定の運動」によって存在する。しかし、ここで和辻はハイデガーの使う時間性、空間性、歴史性などの概念を持ち出してきているが、彼の人間存在が「人と人との間」であり、個人と社会の相互否定の上に存在するということは、根本的に個としての人間を前提としているハイデガーとはだいぶ異なった内容になってしまっていることは確かである。この問題について、湯浅泰雄氏は次のように述べている。

『倫理学』の中で、和辻はしきりに人間存在の主体性ということを強調している。……一見したところ、実存哲学という人間の実存とか主体性といった思想に

近いような印象を与える。しかし彼のいう主体的人間存在は常に超個人的な全体性を意味するのであって、個人はその内部で一定のペルソナを与えられているにすぎない。したがって「人間」という全体性があることが主体性の本来の意味なのであって、個人があると思うのは仮象にすぎないのである⁽⁶⁾。

和辻は人間存在をまつたくの個人として捉えずに、二重構造の「間柄」のなかで捉えていく。そして、この二重構造の関係性における人間は具体的であり、そこで時間性と空間性は相即すると述べている。しかし、この間柄のなかでペルソナという一つの役割を与えられた人間は、社会的な構造のなかで確かに具体的な人間ではあり、空間性を携えているが、それはハイデガーの「日常的な存在の了解」に基づいた人間であって、本来的な自己としてその場を越えて生きようとする人間存在ではない。なぜならそこでの人間は有限性のなかに存在しているという死の自覚が欠如しており、そこからはハイデガーの考える時間性も現れて来ない。和辻はハイデガーの現存在が個人として捉えたことがまちがいであったと批判しているが、それは和辻の捉える人間が根本からハイデガーと異なっていたからである。つまり和辻にとっての人間とは個人としての存在を意味せ

ず、社会の中である役割（つまりペルソナ）を与えられている人間であり、そこに存在するのは個人ではなく自他の行為の中での関連性としての間柄における人間であり、「その存在の仕方はさまざまなペルソナの集積に過ぎない」からであり、当然全体性に優位がおかれる存在である、ということになる。

「人間」とは、日本語の形象文字からの由来である「人と人との間」を意味する。これは日本の歴史文化と伝統に基づいた人間であり、和辻の理解する人間存在は、まず人と人との間という全体性によって成立する人間を意味している。それゆえ当然彼の考える「死」も個人の死ではない。身体を有する個人が死んでも関係性が消滅するわけではない。そこから次の関係が生まれ、さらにまた新たな関係性が誕生する。これは古代日本人の発想と同様である。人間の死を自然に帰る、又は戻るといった考え方は、和辻の死生観と基本的には同じである。この点については後に風土との関係性の中でさらに触れることにする。

和辻は人間存在を個人ではなく「人と人との間柄」として、また個人的・社会的な二重構造として捉え、空間性を引き出そうとした。しかし、時間性において彼は日本古来の自然観の中でしか人間を捉えることが出来ず、人間存在の時間性は希薄になってしまった。さらに和辻は、個人で

はない間柄の関係性によって存在する人間の身体性を風土と捉えるため、その風土と結びついた人間は全体性の中で存在する「間柄」の人間と考えざるをえない。それゆえにその人間は空間性を持つているかもしれないが、時間性は多くの研究者が批判しているように影が薄くなってしまう。その原因は、彼の捉えた人間存在が日常的経験の場でのみ生の解釈をおこなったことによる。この問題は、更に風土との関連性のなかで考察していくことにする。

二 ウナムーノの人間存在

ウナムーノも和辻と同様に「人間存在」を具体的に主体的な人間として時間性と空間性の相即のなかで捉えている。しかし、和辻と異なる点は、ウナムーノの捉える人間が全くの「個人」であり人間の間柄ではなく、時間性も当然そこから現われてくるということである。彼の空間性とは「肉と骨を備えた」具体的な人間がこの現実の世界に存在することであり、時間性とは有限の生を背負った——やがては死ぬ運命をもった——独りの人間が常に死を意識し、自分がこの世から消えてなくなること苦悩する人間である。後に和辻の「風土」とウナムーノの「風景」との比較のなかで詳しく見ていくが、ウナムーノの捉える人間はハイデ

ガーの「本来的時間性を場として了解される人間」に近い。それゆえに、ヨーロッパの伝統的な流れの中に位置づけられるデカルトが考えていたような存在論的な把握を拒否する。彼の考える人間は、どこまでも具体的な生を携えた生身の人間である。デカルトの「我思う、ゆえに我あり」という命題をウナムーノは、「私はある、ゆえに私は考える」と訂正すべきであると主張する。その理由を次のように説明している。

この二段論法における「我」は、非現実的な、つまり観念的な我であり、「ある」も、つまり、その存在も、何か非現実的なものである。この「私は考える」から派生する「私である」ということは、「知る」ということ以上のものではない。つまりこの「ある」は知識であつて、生ではないのである。そして根本的な現実とは、「私は考える」ではなく、「私は生きている」である。なぜならば、考えない者も生きているからである。たとえ、その生が真の生でなくとも、生こそが根本的な現実なのである。たとえ、存在するもの全てが必ずしも考えないとしても、真理は、「私はある、ゆえに私は考える」である(7)。

さらにウナムーノは、「考えるという意識は、何よりも存在する」という意識であり、「自分が存在したい」という意識であると述べている。そして「私」という意識の無い、人格の無い純粹思考というものを否定している。なぜデカルトは「私は感じる、ゆえに私はある」、もしくは「私は欲する、ゆえに私はある」と言えなかったのか、と疑問を投げかける。

このようにウナムーノにとっての人間は、まず現実の世界に存在する人間である。当然その人間は具体的な「肉と骨」を携え、空間の中で存在する人間であり、「生を欲し」、「生」を感じる人間である。そして、更にこの人間の「生」は、「死にたくない」と望み、「個としての不滅への渴望」へとつながっていく存在である。ウナムーノが考える人間の出発点は、徹底した「個」である人間が現実の世界に存在し、感じ、考え、悩み、「不滅の生を希求する」者である。それでは、何故ウナムーノは人間をこのように「身体性を携えた個の存在」として考えたのであろうか。ウナムーノがギリシヤに始まるヨーロッパ哲学の存在論の流れを知らなかったと考えることは不可能である。彼はサラマンカ大学でギリシヤ語の教鞭を執っていた。そして当時のヨーロッパ思想の主流をなしている人々の立場が、彼の立場とは非常に違ったものであることを充分に承知していた。

このようなウナムーノの思索の背景には、彼がヨーロッパの個人主義を単に受け継いでいたということだけではなく、同時にスペインの伝統をも背負っていたと考えることが出来るであろう。

地理的にイベリア半島の中心は、カステイリヤ地方である。まだ現在のスペインという国が形成される以前、半島には多くの王国が存在していたが、五世紀になるとカステイリヤ王国がこの地を支配し、カトリックを国教とする。やがてこの王国が現在のスペインに発展していくのであるが、この国の伝統の基盤にはカトリック的な神秘思想が大きく横たわっていることは否定できない。しかし更に、そのなかでも特徴的な点は徹底した「個」の主張である。

一見すると神秘思想と個の主張は相反するように思えるが、スペインにおいては共存していた。この国においては「個人主義的神秘思想」が伝統的に存在している。スペインの神秘思想のうちには、スペイン哲学、スペインの生、スペインの言語など多くのものが溶解していると考えることができるが、そのなかで最も他国と異なっているのは「個」の強烈な主張である。特にウナムーノの場合、彼自身が「無の体験」をしたことと無関係ではありえない。

一八九七年の深夜、彼は突然胸が苦しくなった。医学的には狭心症であったと思われるが、彼は自分が「無」の存

在となってしまうのではないかと、恐怖の体験をした。つまり具体的な自分の身体がこの世から消えてしまうといった「無の体験」から、彼は終生「死」の恐怖に取り付かれていたのだった。

ウナムーノは幼いころから熱心なカトリック教育のなかで育ったが、もしカトリックが具体的な「肉と骨」を備えたまま永遠に存在することを彼に保証してくれるならば彼はカトリックの信仰を失うことはなかったとまで述べている。若い頃一時期カトリックの信仰から離れたが、この「無」の体験によってまた近づいたかに思えたが、彼の信仰の苦悩はさらに増幅されていた。

ウナムーノにおける「人間存在」とは、カトリックの基本教義である使徒信經のなかの「我は信ず、肉と霊の甦りを」という一点に対し、自分の感情と終生戦い続けた人間であった。つまり感情では信じたいと願う不滅を理性が否定してしまうという、その「生」と「理性」の相克の戦いであった。この戦いはどこまでいっても平行線であり、終わることのない戦いであるが、何よりもそれは自分が死にたくないための戦いであり、永遠に時間と空間の中で自己の存続を希求するための戦いであった。そして、このような死ぬべき運命を負った有limitsな人間が自らの生を克服するために、ウナムーノは風景の中に「永遠」を探さざるを

得なかったのである。どうしても彼は自己の存続のために、魂の風景としての「永遠」が必要であった。

三 和辻とウナムーノについての「風土」及び「風景」と人間存在

すでに和辻は、『風土』の〈序言〉で人間存在の構造契機としての風土性を明らかにしたいと述べた。それでは、和辻の考察する人間存在と「風土」がどのような構造になっているのであろうか。

和辻は最初にハイデガーへの批判として、彼の人間存在には「空間性の欠如」があることを指摘した。そしてその原因は、人間を単なる個人と捉えたことによると述べた。和辻の人間存在の根本は人との間柄であり、個人ではない。彼は人間を「人間の関係性」から出発させ、さらにそれを空間性を携えた人間へと発展させていく。当然和辻が繰り返し強調しているように彼の提示する人間は具体的であり、社会的でもある。このために個と社会の二重構造の関係を持った人間存在は、主体的な身体なしに存在することは無い。ため、和辻は空間性・時間性がこの運動の根本構造であると述べる。つまり、個人の関係性は無数に分裂し、又結合する。この運動は時間的・空間的である。

このようにして、人間存在の空間性と時間性が明らかに
なると、人間の連帯性の構造が現れ、その構造は動的な運
動であり、そこでは歴史が形成され、人間存在の空間的・
時間的構造は歴史性の場として風土性のなかで己を現して
くる、と和辻は考察する。そして、さらに時間と空間の相
即不離が歴史と風土の相即不離の根底であると述べている。
和辻においては「人間存在」が個人ではなく「人との間
柄」であつたため、彼の捉える人間はその関係性の上に成
立する。それゆえに、その人間は時間性と空間性を保持し
ているかもしれないが、ウナムーノの「人間存在」とはま
ったく異なつた存在となるのである。

和辻は人間と風土の関係性を次のように述べている。

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。歴
史性は社会的存在の構造なのである。ここに人間存在
の有限的・無限的な二重性格も明らかとなるであろう。
人は死に、人の間が変わる、しかし絶えず死に変わり
つつ、人は生き人の間は続いている。それは絶えず終
わることに絶えず続くのである。個人の立場か
ら見て「死への存在」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。もし「精神」が物質と対立するものであるならば
歴史は決して単に精神の自己展開であることはできな
い。精神が自己を客体化する時にのみ、従つて主体的
な肉体を含むものである時にのみ、それは自己展開と
して歴史を造るのである。このような主体的肉体的と
も言うべきものがまさに風土性なのである(8)。

和辻の提示する人間存在は、何よりも空間的構造を携え
た人間から出発しており、その主体的な肉体的性とは風土で
ある。それゆえ彼の捉える風土は具体的な存在である人間
の自己了解の場となり、著書『風土』の後半では人間存在
の特殊性に入り込んだ風土の型が提示されている。

しかし、それはウナムーノが問題とする「風景」と人間
との関係とはまったく異なっている。ウナムーノの「風景」
は、人間が生きて生成しつづける対象としての「自然の風
景」であり、「人類の誕生から存在していた自然による風
景」(9)であつた。エスセリセル社が一九六六年から出版

した全九巻からなるウナムーノ全集のなかの第一巻が「風景とエッセー」であり、その大部分はイベリア半島をウナムーノ自身の足で歩き、自分の眼で見、思索をし、書きつづったものである。しかし、一九〇〇年頃から風景に対する彼の見方は変化する。彼の眼前に存在する風景から筆者が心の奥底で捉えた風景へと変化していく。

しかし、和辻にとつての「風土」はあくまでも人間存在の構造契機としての自己了解の役を負っていたのに反し、ウナムーノにとつての「風景」は、自己を喚起させてくれる存在であった。和辻と「風土」は人間の肉体と精神のよう深く結びつけられていたが、ウナムーノにとつて「風景」は、あくまでも自己に対峙する存在として、人間の生を喚起してくれる存在であった。そしてまた自己に深く内省した「魂の風景」は、自己を清めてくれる「永遠」の存在でもあった。和辻において風土は自己了解の仕方として存在しているゆえに、そこに存在する人間は当然心身ともに深く自然と融合している。しかし、ウナムーノにおいて風景は人間を取り巻いている重要な存在であるが、人間と決して融合することはない。彼は自己の肉体の有限性を自覚すればするほどその生を克服するために「永遠」を希求せずにはいられない。それが彼の「風景」であり彼にとつての「魂の風景」であった。あえて「自然」と言わず、「風

景」という言葉を使ったのもハイデガーの考えていた本質存在と事実存在の分岐以前の始原の存在である「自然」という意味で使いたかったからではないだろうか。

ウナムーノが意味する人間存在は、将来・現在・現在という三つの脱自態の中で将来がもっとも突出している。彼の名著『ドン・キホーテとサンチョ・パンサの生涯』の中で、繰り返しドン・キホーテに次のような言葉を語らせている。

「拙者は自分が何者であるか承知しているわい！……君にとつて大事なものは、君自身が何者でありたいかということなのだ。まさに人間以上のものたらんと欲するときだけ、人間は本来的な人間なのである（*100*）。

この不断の決断のうちに絶え間なく未来に自己を賭けようとする人間存在は、肉体を持った人間である自分が有限の存在であることを充分に承知し、苦悩していたからに他ならない。彼の思索は死を巡る思索であると言っても過言ではない。

また木田元は、『ハイデガーの思想』のなかで次のように述べている。

〔現在〕だけが突出している非本来的時間性を場として了解される〔存在〕の意味が〔現前性〕なのだとすると、本来的時間性を場として了解される〔存在〕の意味はどのようなことになるのだろうか。それにはハイデガーはふれていない。しかし、その時間化が将来から生起し、将来・現在・現在という時間契機が緊密に運動している本来的時間性を場にしておこなわれる存在了解、そこで了解される〔存在〕の意味が〔生成〕ということになるであろうことは、容易に推測しうる〔一〕。

和辻は「人間存在」を社会における人との間柄として、又その人間が具体的に立つ場としての空間性として「風土」を捉えた。それゆえに、彼にとつての人間存在の具体的な身体性とは人間と密に結びついている「風土」であり、人間の身体と精神は「風土」と当然一体化している。これは、基本的に日本古来のアニミズム的自然観による人間の自己了解である。そこでは当然ハイデガーの述べるような本来的な人間の自己了解はない。和辻は自己了解の場として「風土」を考え、そこでの人間の生の様式は自然と一体化しているゆえに、当然個人としての人間の生も死も存在しない。人間は自然のうちに組み込まれ、ウナムーノのように単独者としての人間が死に対峙する恐怖も存在しない。

しかしながらウナムーノの自己了解は、理性と感情に引き裂かれながら存在する人間であり、そこでは時間性の意識——つまり自己の有限性——に苦悩せざるをえない。そして自己の生を克服するために「魂の風景」を希求せざるを得なかったのである。特にカステイリヤ地方の台地、また国外追放されたときに見たフエルテベントウーラ島の海は「永遠」が喚起されるものであった。ウナムーノにとつての「風景」は、自己を「永遠」への存在または不滅の「生」へと喚起してくれる存在であったが、時としてそれは汎神論的でしたらあった。また、「生」は常に変貌し生成し続けていくものと考えていたウナムーノは、「言葉」が固定化してしまうことを恐れ、「永遠」とは何かを体系的に論じなかった。画家が風景を描くように多くの詩やエッセーのなかに自分が見たもの、感じたことを残していくしか方法がなかった。「書く」という行為は紙に言葉を定着させることであり、それは「生」の側面からみれば「死」を意味している。「生」は常に生成するものであるから、言葉はそれを発したり、書いたりする瞬間から死んでいく。これは自己矛盾である。ウナムーノの人間存在は、本来的時間性のうちに生きながら具体的な自己の存在を苦悩の中で理解していく「生」であるが、その悲劇的な「生」を支えていたのはカステイリヤの台地であり、彼の記憶の中で再創造

された「魂の風景」であった。

このように和辻とウナムーノは、「風土」または「風景」との関係性において自らの思索を深めていった。彼らの「生」の捉え方は異なっていたが、両者の把握する人間存在の根幹には常に彼らが拠って立つ「風土」または「風景」が存在していた。そして、両者のみに留まらずわれわれ人間が広い意味で生物である以上どのような思索がなされようとも、また文明がどんなに高度化しようともこの自然と人間存在の問題は切り離すことの出来ないことだけは確かである。

注

- (1) 『和辻哲郎全集』（岩波書店）一九六二年、第八卷七頁。
- (2) Miguel de Unamuno, Pais Paisaje y Paisanaje, *Obras Completas*, v.1, Escelicer, Madrid 1966, p.705.
- (3) 『和辻哲郎全集』第八卷一頁。
- (4) 同書、二頁。
- (5) 同書、七頁。
- (6) 湯浅泰雄『和辻哲郎』ちくま学芸文庫、三三八頁。

- (7) *ibid.*, v.vii, p.130（神吉敬三、佐々木孝、ヨハネ・マシア共訳『生の悲劇的感情』法政大学出版、一九七五年、四二頁）。

- (8) 『和辻哲郎全集』第八卷十五頁〜十六頁。

- (9) *ibid.*, v.1, p.571.

- (10) *op.cit.*, III, p.82（アンセルモ・マタイス、佐々木孝共訳『ドン・キホーテとサンチョの生涯』法政大学出版、一九七二年、五五頁）。

- (11) 木田元『ハイデガーの思想』岩波新書、一三七頁〜一三八頁。