

風
土
文
化
觀

—臺灣風土との聯關係に於て—

洪耀勳

昨今臺灣に於ける文藝運動の、頗る加はる活潑さに伴つて、臺灣文學の生命線とも言はるべき臺灣なる地域のもつ歴史的・社會的特殊性への關心や反省が論評の中心になり來つたことは、文運進展のため洵に喜ばしい現象であることはさるを得ない。苟くも臺灣に於ける文學活動が、臺灣の歴史的・社會的特殊性即ち臺灣の種的基體に基いて具體的現實を表現せんとする限り、當然突きあたらねばならぬ重要にして且つ緊急を要する問題であることは一般の氣付くところである。それにも拘らずこの運動の據るべき理論が確立されず、尙暗中摸索を續ければならぬ原因は何處に存するか。

原因は多々あらうが、その主因の一つを見らるべきは、

臺灣なる地域の地球上に於て偶然に占めた位置に由るといはねばならぬ。地球上に占める一つの地域の位置のもつ風土的性格が如何にその文化と密に關係するかを後で詳細に述べようと思ふのであるが、臺灣は從來蠻雨瘴癘の地と目され、化外の民の跋扈に放任されて來た經歷を有することから自然文化交渉の圈外におされたのである。而て文化交渉の仲間入りをしたのは近世のことであつて、ほんこの臺灣の歴史や社會はまさにこの時に始まるこれを我々は知ると同時に、その歴史、社會は、この臺灣なる特定地域に於ける生存交渉(特に植民地としての)によつて編まれた特殊性特異性をもつたものであることを看過してはならぬ。

然し更に注意すべきはその住民の大半數たる漢族が、集団になつて移住したといふ事實である。文化の淵源が問題に

される時、その解決の根據は常に地、血、ごとに還元されねばならぬからである。臺灣なる特定地域ご同様に、血のもつ重大なる側面をも充分顧慮する必要がある。我々は血の由來を尋ねることによつて、臺灣へ移住した集團は、數千年の歴史を有する民族であり、その悠久な人間の生活交渉に於て把捉し了解した様式或は類型を有することを忘れてはならぬ。しかし生活行爲の規準たるべきか、る様式類型が、漢族の臺灣なる特定地域に移住し、そこに定住し、そこに於いて營爲され來つた新たな具體的生活交渉に於て如何なる偏差を生じつゝ發展され維持され來つたかといふことは、臺灣の特殊性解明に之つて缺く可からざる一つの事柄である。臺灣なる特定地域即ち特定社會圈に於ける新たな交渉の仕方によつて、行爲の共同的様式が、時代的に社會的に如何なる變遷を經、または保存され、進展させられて今日の段階に及んでゐるかは興味ある史的考察のよきテーマであらう。

（昨年（五月上旬）新民報紙上に於て）私は、「臺灣文化資料整理の解釋學的方法」なる題のもとに、臺灣は歴史短く且つその住民の大多數は漢族である關係上、その文化は支那本土の系統を引くものと見られるから、臺灣文化の有する特殊

性及び獨創性に對して疑問を抱いたのであるが、同時に他の方特殊地域に於ける政治的經濟的支配關係の人心への作用の深きことは勿論のこと、風土、氣候等の人文に及ぼす影響の甚大なることに思ひ到る時、假令臺灣文化は支那本土のそれの亞流であり乃至はその俗惡化に過ぎず、従つて臺灣文化の獨立な學的成立に對する疑念を禁じ得なかつたに拘らず、南支の風土類型に比して、より小なる派生的なものではあるが、何か風土的性格の相異に因る文化原理が伏在するならば、これを據り所に臺灣文化の鮮明整理をしたならば、從來爲し得なかつた新發見がなされ、臺灣文化研究に希望ある光が射しはしないかと提言し、而て臺灣風土を「モンステーン」なる類型中の一特殊形態として、日本内地と同じく「タイフーン」地域に屬しながら、特にその最も典型的なものとして性格づけたのであるが、爾來實地の實證的踏査を許され得ない爲めに、實際問題になるご依然容易に斷定を下し得ない。然しこの間風土のもつ一般的構造が若干明かな形象をとつて來たから、鄉土問題がさかんに討論されるこの際に、些か私見を述べることを許されたい。

和辻哲郎博士は、その近著「風土」に於て、人間文化の形

概念風土との間に密接不離の聯繫の存することを解明するに當つて、在來の分別知や反省知の立場、一般に自然科學的な立場から、自然環境と人間生活を夫々對象化してその對應關係を説明せんとする看方を退けて、寧ろこの立場の可能の前に既に人間の風土性を具體的地盤をねばならぬる、即ち風土は主體的な人間存在の表現として看るべきこと、従つて人間存在の構造契機として風土性を明かにせんとされた。風土が人間や文化に緊密な關係を有することは誰しも認めるところでありながら、さてその學的處理になるところでは、我々が臺灣風土を考察するに際し力強き種々の暗示を教唆を受けるのである。

博士が風土性を問題にし、またせざるを得なかつた動機は、博士自身述べておられるやうに、一九二七年獨逸滯在中ハイデッガーの「存在と時間」が、人間存在の構造を時間性として捕捉し、時間性が主體的存在構造として活かされ、それによつて人間存在の實存的分析が克明になされてゐるに拘らず、空間性が同じく根源的な存在構造契機として充分にこりあけられてゐない爲めに、單に時間性に基く人間存在が遂に個人に過ぎないといふハイデッガー哲學の限界

を看破した時に始まつてゐる。空間性に即しない時間性はまだ真なる時間性ではない。故に時間性のみを人間存在の契機とするハイデッガーの考察は、人間存在を世界内存在としてその具體的な實存分析をしてゐるに拘らず、時間性からする人間存在考察の出發點の爲めに遂に抽象的一面性を脱することができぬ。そこで博士は「人間存在がその具體的な二重性に於て捕捉せられるとき、時間性は空間性と相即し来るのである」と、この人間の具體的二重性即ち時間性と空間性を人間存在構造の根源的契機とする立場からするととき、「ハイデッガーに於て具體的に現はれて來ない歴史性は始めて充分に歴史性としての意味を發揮する」と共に、その歴史性は風土性と相即せるものであることが明かとなる」と説がれてゐられる。この「風土」考察の主動機は、從來時間性の綿密な研究に没頭せられてゐた博士が洋行中受けた各地の様々な風土的印象に心を刺戟され充實されたにも因るが、博士にこつて「風土の問題を自覺せしめたものは、時間性歴史性の問題である」と博士自ら告白してゐられるやうに、風土の印象はこの歴史性時間性の日頃の關心を媒介にしなければ單なる風土の印象に終つたに違ひない。幸に博士は豊富なる風土の實證的見聞を、その銳

歴史感を媒介することによつて、實にユーライクな風土文化觀を展開されたのである。今日我々が臺灣風土を問題にするとき、單なる風土の印象に終るこゝまでは、自然科學的風土學ではなく、風土と人間及び文化との密接なる關係を主體的にとりあけることは、同時に更に進んで風土が風土として素直に把握される立場即ち風土は生存交渉の行はれる生空間として具體的な生活現象を捕へんとする解釋學的立場の有する原理に對する反省及び風土の人間存在に於て有する意義の制限をも明かにすることでなければならぬ。夢に見るものは夢の自覺がないやうに、風土を直接に人間存在の構造契機とするものには風土の自覺がない故に、解釋學的立場が一つの學として成立するには、實は風土の直接的な制約を否定せる立場である。このことは人間存在に於ける風土の限界を表すものである。さればさて風土は法則的認識の自然科學的立場の「自然」を意味するならば、風土は風土たる所以を失ふより外ない。それ故に風土の解釋學的立場は、主知主義的な法則的認識の立場でないことは勿論、また風土の直接的に生きる知識以前の生活の立場でもなくして、この兩者を越えて而かも包む立場でなければならない。即ち自然科學的な非人間的非了解

的な法則性の知の立場と風土と渾然融合してゐる原始的生活に於ける集團生活に見られる、暗く衝動的な共感や理解を絶對媒介にした新たな原本的了解の立場でなければならぬ。我々は解釋學的立場に於けるかゝる辨證法的特性を充分顧慮したいと思ふ。

三

風土が人間存在の原本的な構造契機の一と見られる所以は、風土は實は原本的な了解に成立する共同的な生の世界、乃至は共同的原社會的な世界を意味するからである。人間はその欲する所欲せざることを問はず、生まれ落されるや否やかゝる共同世界に在るのである。人間の世界内存在はこの意味に解されねばならぬ。個人をかゝる共同的原社會から抽象して看ることは、既に分別知の立場にあるもので、此處で言はれる風土は實は法則的「自然」たるに過ぎない。分別知を指導原理とする現代の資本主義的文明が全世界を打つて一丸にせんし、異なる文化的刺戟が風土の特殊性を壓倒し去らんかに見える。近代の資本主義的都市的機械的分業的世界文明にとつては、風土の特殊性は意義ないものとされる。しかし風土の特殊性はこれに由つて決して消えず、人はその制約を受け依然としてそこに根を下ろして

ある。資本主義生産の高度の進展には、寧ろ風土の豊かな特殊性を俟つて始めて可能とされるといはねばならぬ。かくの如く分別知的合理的立場の徹底は、その自己否定に落ち入らざるを得ない。それ故に風土的特殊性は分別知的に否定せんとして否定せられるものでなく、却つて分別知的態度の自己否定に終らざるを得ないといふことこそ、風土的特殊性のもつ根源的根強さが存するのである。知的合理性や法則的認識の立場は、非人間的非了解的な抽象的立場であつて、苟くも具體的精神文化が問題とされるならば、かかる分別知の立場を更に否定的に越えることによつて原本的生了解の立場即ち原社會的共同世界に立ち選らねばならぬ。風土が人間存在の構造契機である在り方や、文化様式を限定する仕方には相違あり而かもその相違は量的でなく、否定を媒介とする辨證法的展開聯繩であるとせば、風土の風土たる所以は、主體的個人の於てある場所としての原社會的團體生活及びそれに基く原本的了解であるといはねばならぬ。而てこの原本的了解には、その特殊的社會圈に於ける生存交渉に基ける特定な類型が存する。一つの社會圈に於ける個別的存在者は、獨立にして獨得の特殊性をもつて同時に、相互に一樣の統一的な共屬性或は何等かの

特定的な普遍的意味に關與することによつて、即ちこの意味的普遍者を自己の個性に従つて限定し、またこの普遍者を種々異なる強度に於て自己を實現することによつて、この社會圈に屬する個別者は相互に共屬關係をなしてゐる。この特定なる類型に關與することによつて、其屬的個別者は、時間的にも空間的にも、畧特定の領域の中に見出されるのである。臺灣人は何か一つの特定なる類型に關與するものとして、歴史的に社會的に特定の領域に見出されるが如きはその一例である。

四

人間を何と看るかは、人間存在の出發點を如何にとるかにかゝつてゐる。在來の人間考察の出發點であり且つその礪石であつたのは、實に「自我」の明證であつた。大體に於て觀念論の系統を引く立場は何れもさうであつた。最近その革新にして獨創的哲學者ハイデッガーの基礎存在論に於ける本來的人間存在の分析の始めをなす「いづれも自己的なもの」や、本來性への自覺への手がかりとしての死の問題は、矢張り觀念論的傾向を脱してゐないと見られる。人間存在の構成契機を時間性に重點をおく彼の哲學が、人間存在を世界内存在と規定しながらも人間の社會性の側面が

明かになし得ないことは別に怪しむに足らぬ。そこで人間尊在の出發點をなすものは何であるか。人間の原本的構造は、本来個人的たる共に社會的、個體的たる共に全體的であるといふ原本的な二重性の上に立つてゐるのである。人間存在は、具體的には常に共同世界に於ける共同存在であつて、従つて抽象的に個人を世界から離して考へることは不可能である。人間は個人である同時に、また共同人でなければならぬ。人間は他人から孤立存在することもあり得ず、あり得ることせばそれは共同存在の缺損状態であつて、我々の人間存在の出發點に戻ることになる。人間存在は、生の空間としての共同世界に於て具體的な生存交渉をなす共同存在である故に、人間存在は本質的に「共にする氣分の了解」の中にあることによつて「世界の存在を他人と共に構成する了解」を有する。それ故に人間存在の共同性は、人間存在が他人との交渉の様式乃至類型を共有することによつてのみ可能である。人間が、社會集團のもつて行爲様式を他人との生存交渉に於て個人的限定を加へつても、他人と同様にそれを自己行爲の様式とせざるを得ない故、人は他人と共に行爲することができ、またそれによつて成立するもの、存在を他人と共に了解することができ

る。我々人間は共同世界に於ける共同存在であることはよつて他人と行爲の様式を同じくし、従つてそれに成立つ存在理解を同じくするから、他人の生内容は自己のそれと同一く、自己を理解することは他人の理解であり、他人の理解は引いて自己の理解でもあることができる。我々が存在するといふことは、かかる一定の存在理解を有しつゝ共同世界に於いて他人と共に存在することである。我々が自由を有するといふこと或は存在可能であるといふことは、我々は共同世界に於ける共同存在としての相互の生存交渉が一定の仕方で出会はされ、一定の仕方で理解されてゐることに外ならぬ。即ち一つの社會圈に於ける相互の交渉は、交渉に基いてその成立を仰いでゐる共同の類型に既に關與してゐるのであつて、この共同類型への共屬によつて、自他の相互理解が既に始めから保障されてゐるのである。然らば先づ類型があつて、然る後に生存交渉がなされるか。または生存交渉あつて、その後に類型が形成されるか。我々は人間存在を主體的に看なければならぬ限り、かゝる如く類型と生存交渉とを引き離して考へることは許されない。兩者を分離するゆき方は、既に分別知に立つものであることは前述したところである。我々は人間存在のも

つ辨證法的性格を見逃してはならぬ。人間存在の根本構造
契機は、個人的・社會的・個體的・全體的の二重性に成立つ
てゐるのであつて、この人間規定は我々の人間考察の出發
點であつたのであるが、實はまたその到達點でもあつたの
である。即ちかゝる出發點としての人間規定は、實は人間
存在がその世界交渉に於て長き精神史的遍歴を経つ、自己
を調育することによつて得來つた成果に他ならなかつたの
である。

我々は人間存在を主體として捉へねばならぬこと、且つ
その生存交渉が辨證法的運動でなければならぬことに關聯
して、今一應ヘーゲルをふりかへつて顧る必要があると思
ふ。殊に生の運動過程が問題となる此處では、人間の自己
訓育史とも見らるべき「精神現象學」への顧慮は缺くことの
できぬ事柄である。

ヘーゲルに於ては、眞理或は絶對若は主體として捕へら
れたが、この主體は認識論上で言ふ主觀客觀の主觀とか、
または客觀とかを意味してはならぬ。主體の立場は、か、
かの立場に固執する分別論理の立場とは異つて反
省する第三者を想定せぬ立場の哲學的表現であつて、強ひ
て主觀客觀の概念で言表せば、客觀をその内に包む主觀で

あり、また主觀の作用を内含する客觀であるといふより他
ない。眞理が主觀的・客觀的でなければならぬことは、主
觀客觀の對立を豫想し、主觀的知の作用と客觀的實在との
對立を考へ兩者の關係に認識が成立するとなす認識論的立
場や反省哲學とは異なる。先づ主觀と客觀を分け、内容と
形式を分けて然る後に兩者を結合することによつて現實
を説明せんとするこの立場は、現實を非現實的要素に解體
し固定し、次にこれを構成的に接合して現實に到らんとする
分別論理であつて、これによつては運動して止まざる生
の現實を捉へることができず、分別知によつて構成された
非現實的な死せる思惟形象を以て生そのものにすりかへよ
うとする。それ故反省哲學に於ては、眞理は實現せらるべき
彼岸的當爲、非現實的な理想であつて、その普遍は各特
殊に恰かも第三者の如く對立する抽象的普遍たるに過ぎ
ぬ。形式と内容、當爲と存在とを分別するもの、かく考へ
る自己は、反省哲學に於ては常に認識の中なく、また實
在の中にもなく、認識と實在の外に立つて之れを外から眺
めてゐる。私は實在の中につて實在と共に認識するので
なく、實在の外に立つてたゞ實在を外面的に分析綜合する
ものに過ぎぬ。かゝる實在に無縫な第三者を「上から」想定

するこゝは一つの獨斷たるを免れぬ。かゝる天降り式第三者によつて分別構成されたものは實は眞なる實在でない。眞なる實在は主觀的な知る作用をぬきにした知の對象ではなく、知る作用を内に含みそれに維持せられる主觀的客觀的な全體でなければならぬ。眞なる實在即ち眞理とは、かかる分別する作用を自己の内に存し、また自己の内から發する全體でなければならぬ。眞理は實體に止まるべきでなく自ら働き、自ら見、自ら知る主體でなければならぬ。普遍は特殊に對抗する客觀的な抽象的普遍でなく、却つて特殊の主體として特殊を自己の限定とする具體的普遍でなければならぬ。眞理、普遍、實在は單に認識の客體でなく自ら働く主體でなければならぬ。眞理は主觀客觀の無差別的同一者としての絶對者ではなく、内に差別相を含みて而かも自己同一なる絶對者である。かゝる絶對者は相對に對する絶對者ではなく、相對を自己の中に含み自己の限定とする絶對者である意味に於て差別と同一の同一である。その差別は第三者の如き外から見られた差別ではなく、あくまで自己の中から發する差別でなければならぬ故、主體は自己の中に分裂の運動を藏する自己同一的全體である。

同一的全體の自ら分裂對立し、それらを止揚して自己同一

を回復し、實現しゆく自己運動の必然的道行が辨證法的運動である。かゝる絶對者、實在そのものが内から差別しつつ而かも自己同一を保存する運動としての主體の論理は分別知の論理をも全實在運動の一形態として内に含み、それを越える全體の論理である。哲學とはかゝる論理の上に立つこゝの豊富なる實在の内容の綿密なる組織であつて、眞理自らの必然的道行がその論理であり、方法であり、これに基ける内容の展開秩序が體系に他ならぬ。この意味に於て、眞理、方法及び體系は一つである。この主體の立場に於て、始めて實在の外の第三者の如き局外から觀想する立場や、ピストルから弾丸が飛出るやうに、全く無媒介的に知的直觀によつて一舉にして實在に到らんとする無差別的同一の哲學が止揚される。かくして實在自らが自己を差別し、自己を實現するあらゆる驛亭を遍歷して、自己の同一を回復する具體的普遍として、それ自らの運動行程としての論理とその組織と秩序とを有する全體が眞理であるのである。

(次續完)