

風景と近代の超克

—— 宗炳の原理 ——

オギユスタン・ベルク／廣瀬 覚訳

一 風景は普遍的対象ではない

風景は地理学の中心概念である。とりわけ二〇世紀の前半には、少なからざる地理学者が風景こそ地理学の最も重要な対象であると見なしたほどである。^①この傾向はとくにドイツの学者たちに顕著であった。フランス語や英語には Landschaftskunde 「景观学」にそのまま相当する言葉はない。マックス・ソールは、一九一三年に博士号論文の冒頭ではつきりと、地理学の本質は景观の分析にあると述べている。^②この考え方は、歴史学などの隣接分野が地理学に対していなくイメージに深く影響をおよぼした。^③しかし、例えばジークフリート・パッサルゲの『景观学の基礎』(一九一九—一九二二)に比肩しうるフランス語の書物が現れることはなかった。Landschaftsökologie や、ひいては Landschaftshaushalt といった新しい概念が練り上げられたのも、やはりドイツ語の世界でのことである。実際、カール・トロールが一九三九年に造じた Landschaftsökologie という言葉はのちに ecologie du paysage というフランス語に翻訳されるし、またよく知られているように、景观生態学という概念は、生物地理学のとくに地

理学と生態学を結びつける重要な研究潮流を代表するものとなった。「景観生態学」という用語は *Landschafts-ökologie* の直訳だが、その意味するところは明瞭そのものである。しかし、*Landschaftshaushalt* といえ(4)ば、カール・トロールが景観学のさまざまな概念とともに、そしてまた同じ理由からこの概念を唱えたにもかかわらず、その意味は明確とは言いがたい。この言葉は *économie du paysage* というフランス語に翻訳されたが、ふたつが同じ意味を持っているかは怪しいところである。というのも、実をい(5)うと *Landschaftshaushalt* は、特殊ドイツ的といえる景観学の学問的伝統にとどまらず、一九三〇年代のドイツで発展し、*Landschaftshaushalt* という考え方そのものの土台となった文化的態度もまた含意しているからである。Haushalt (家事) には、誰か——個人や集団——が、与えられた風景ないし風景一般の世話をするという意味あいがある。こうした関係は *Landschaftsökologie* の意味する関係とは本質的に異なる。後者が求めるのは、生態系の目に見える側面の客観的かつ定量的な観察にほかならず、そのかぎりで主観的要素は少なくとも理論上は捨象できるからだ。

うえで述べた区別は比較的単純に見える。要するに、景観生態学は自然科学だが、景観保全には社会科学のアプローチも必要とされると言っているにすぎないからである。しかし、両者には景観が共有されている。そして、問題もまた他ならぬこの概念にあるのだ。ドイツ語の *Landschaft* という語には比較的古い歴史があるが、今の(6)ように風景を意味するということは長い間なかった。文字として残るこの語の最初の記録は八世紀のものである。その意味は、ラテン語の *regio*、あるいは *patria*、*provincia* に相当するものであった。中高ドイツ語では、住民という意味がそこには含まれていた。十六世紀末になっても、まだ意味にさほど大きな変化は見られない。この当時、*Landschaft* に当たるラテン語として *regio*、*eparchia*、*terra*、*tractus*、*contines*、*provincia* が記録されて(7)いる。しかし、十六世紀の初頭には *Landschaft* の新しい語義が辞書に見(8)うけられる。今日われわれの(9)いう風景を描いた絵画とい

う意味である。ひとつ例を挙げれば、アルブレヒト・デューラー（一四七一—一五二八）が各所でこの語をこの意味で用いている。例えば一五二一年の書簡では、「優れた風景画家 der gute Landschaftsmalerヨアヒム・パティニア」という言い方がされている。⁽¹⁾

この例からも分かるように、ヨーロッパでは、今日いわれる意味での風景の概念は、画家たちの作品を通してルネサンス期に現れたものである。⁽²⁾それは明らかに歴史的・文化的な現象であって、自然現象ではない。言い換えれば、風景は普遍的対象ではないということである。風景が存在するには、社会が存在し、社会を取り巻く環境を見つめ表現する一定の方法が存在しなければならぬ。どの時代のどの社会も風景という観点から環境を眺めていたかのように、この概念を無差別に用いるならば、自民族中心主義や時代錯誤の誇りはまぬかれない。「風景」という言葉を使うに際しては、より慎重でなければならぬのである。

二 風景は目に見えるものに限られない

以上の考察から言えるのは、風景を論じる場合にふたつの態度を明確に区別しなければならないということである。ひとつは自然科学の態度であり、それによれば景觀研究とは環境の形態学である。そこでは何よりも、環境のなかにある事物の形を測ることが要求される。というのも、そのような計量によつて研究対象である空間的システム（例えば、生態系）について重要な情報が得られるからだ。こうした態度は、ある程度までならば人文地理学についても言える。しかし、この分野は、形式から意味を捨象するために、たちまちのうちに行き詰まることとなる。人々の居住のあり方を研究することは、珊瑚礁を研究するようには行かない。地球への住まい方は文化によつて様々

であり、その多様性は風景に現れはするものの、多様さの理由までもが目に見えるというわけではないからである。社会がみずからを取り巻く環境をしかじかに解釈し、その結果しかじかの居住形態が生まれるに到ったのはどういふ理由からなのかを理解しなければならぬ。そのためには、風景の形を測るだけではもちろん、機能的分析さえも十分ではない。人間社会が環境に対していかなる意味を付与しているかを研究しなければならないのである。例えば、なゼルネサンス期のヨーロッパ人は風景の概念を案出することでそうした意味を伝えねばならなかったのか、なぜ中世のヨーロッパ人はそうする必要がなかったのかを理解しなければならぬ。¹³⁾

さて、意味の解釈とは解釈学的問題である。聖書解釈に起源をもつこの分野では、言葉がもつとも重要とされる。ただいまの文脈で、「風景」という語の来歴を注意深く検討しなければならぬ理由もそこにある。しかし、意味とは言葉の問題にすぎないと思つてはならない。生物記号学が明らかにしたように、意味とは、あらゆる生命のうち、実に様々なかたちで見られるものなのである。¹⁴⁾ 人間社会の場合、(例えば動物行動学のような自然科学の方法によつて研究される) そうした意味の現れのほかに、さまざまな象徴体系によつても意味は伝達される。そして、その研究には固有の方法が必要とされる。なぜならば、象徴体系の機能は、その物理的ベクトルを超え出るのであり、したがつて既知の自然法則では捉えられないからである。例えば、天文学者が太陽について論じるとき、指示対象として何が意図されているかはただちに伝わるが、太陽を指示するのにかかる物理的時間は光速で少なくとも十六分は必要である。ここには表現の原理が認められる。すなわち、記号が意味をもつには、記号によつて表現されるものが存在することが必要だが、いま目の前にないものであつても現前はするのである。

風景に即して言うならば、多くの象徴体系がそこには関わつており、風景が指示するものの意味を理解するにはそれらの分析が不可欠となる。例えば、ある社会において、どのような種類の語が——ルネサンス以後「風景」や

それと等価な語が表現しうるように——環境を表現しうるものかを分析せねばならない。これは容易ならざる作業である。というのも、そうした語は特定の世界観に深く埋め込まれているが、世界観というものはどれも他の世界観に還元することができないからである。世界観は、解釈学の手法を通して、固有の論理にしたがって解釈されねばならない。

実を言えば、過去および現在のきわめて多くの世界観には、「風景」に当たるものがない。その代わり、ヨーロッパの言語が対応する言葉をもたないような別の概念がこれまでも存在したし、今もまた存在しているのである。例えば、テュクルパ (*Tjukurpa*) というオーストラリアの西砂漠地帯で用いられる言葉は、はじめ「ドリーム・タイム」と訳され、のちに「ドリーミング」と訳されるようになったが、そのような訳ではテュクルパという概念のごく一部しか伝えることができない。この語の意味のなかには、日本語でいう「風景」も含まれているからである。ただし、テュクルパが場合によって「風景」を意味することがあるとはいっても、それはアングロサクソン系オーストラリア人の理解する「風景」とは明らかに違う。両者とも、他の人類と変わらぬ基本的な視覚能力を備えているにもかかわらず、オーストラリアの白人が環境から感覚的に受け取るものとは別のものをクカチャ族は受け取っているのだ。しかし、そこに不可思議なものがあるわけではない。われわれもまた、クカチャ族の知覚内容を、彼らの象徴体系——例えば、絵画——を分析してみることで理解することができるのである。¹⁶

そうした分析をみると、人間の知覚内容が環境の生物物理学的なデータだけには決して限られるものでないことが直ちに分かる。人間の脳によるこれらデータの解釈は、ほかの種とは異なる、人間という種に固有の動物的基盤にもとづいているとはいえず、文化と切り離してこれを考えることはできない。環境の知覚にかんする動物的基盤には、たとえば、人間は牛よりもたくさんの色を知覚するという事実がある。こうした基盤に文化的な洗練が加わる

と、つぎのようなことが起こる。例えば日本では、「緑」色の信号が緑というよりもむしろ青に近いものとなり、そしてまた実際に、野菜のように緑ではなく空のように青と呼ばれる。(例えば、彼方に連なる山々を)遠くから眺めたときの色あいを表す青が「緑」の意味をもつこともありうるが、緑と同義というわけではないという事実もまた、これと関係がある。⁽¹⁷⁾

これは、言葉のような象徴体系が知覚の働きに一定の影響を及ぼしているということに他ならない。⁽¹⁸⁾かくしてわれわれは、あらためて自然科学(この場合には認知科学)の領域と方法へと立ち到ることになる。とはいえ、この文脈で重要なのはむしろ、そうした領域や方法によつては覆えない部分のほうである。知覚は象徴解釈の基盤だが、象徴の解釈はやがて神話のような意味論的体系へと発展していくのであり、そうした体系をつらぬく論理はふつう「知覚」という言葉によつて理解されている事柄をはるかに超えたものとなる——重要なのはこの事実である。つまり、風景の意味は、環境のなかに視覚的に捉えられるものずつと先にあるのだ。これは、人間が与えられた文化に固有のやり方で、みずからにとつて何が実在するかを解釈せざるをえないからに他ならない。例えば、クカチャ族にとつてテュクルパは実在だが、現代のオーストラリアの白人にとつて実在は別にある。

換言すれば、風景は目に見えるものの彼方にあるということである。実をいうと、この原理は、六朝時代の中国南部で風景概念が生まれたときからよく知られていた。世界史上はじめて現れた風景画論である『画山水序』の著者宗炳(三七五—四四三)は、その冒頭で「山水にいたつては、質は有にして靈に趣く」(至於山水、質有而趣靈)と記している。⁽¹⁹⁾この言葉——筆者はこれを宗炳の原理と呼ぶ——は世界中の地理学研究の場で教えられてしかるべきであろう。

三 風景が存在するための五つの基準

画家である宗炳は、風景を愛するあまり家路につくことすら忘れることもしばしばであったと伝えられる⁽²⁰⁾。彼は江西省の廬山と湖南省の衡山に隠居した。そこは、宗教的な理由のほか、景観の美しさでも名高い場所である。年老いて体軀の自由がきかなくなると、彼は居室の壁じゅうにかつて遊んだ名山を画いた。

こうした態度を、宗炳の同時代人のひとり——ただし、旧世界の反対の側に生きた人物——である聖アウグステイヌス(三五四—四三〇)のそれと対比させてみるのも面白い。『告白』のよく知られた一節で、彼はつぎのように記している。

そして人は、山々の頂、海の巨大な波、大河の流れ、広漠たる海辺、恒星の回転に見惚るゝも⁽²¹⁾ (et emt homines mirari) 自らを省みることはなし (et reliquant se ipsos)。

この一節は、ヨーロッパ思想史のうえで決定的に重要な意味をもっている。ひとは眼前にひろがる自然の景観に見惚れるかわりに、自分自身の内側に何があるかも考えねばならない——アウグステイヌスはそう述べているのである。そこ、つまりアウグステイヌスが記憶と呼び、今日われわれが良心と呼ぶものの内側には、神が住まう。「神よ、汝は我が記憶にありたまふ」(X, 25, 36)。とはいえ、アウグステイヌス自身がこれに気づいたのは改心後のことであつた。「汝は内にありたまひ、我は外にありき」(X, 27, 38)。

外へ、この世の美へとまなきしを向けることから、内へ、より高邁な良心の美へとまなきしを向けかえるこの改

心には、なぜキリスト教世界がルネサンス期にいたるまで風景を発見しなかったかの最大の理由がある。アウグスティヌスの言葉がいみじくも語っているように、ローマ人には好んで自然の景観をながめ、それに感じ入るところがあった。これを裏づける証拠もあらゆる方面に事欠かない。しかし、彼らは風景を風景として意識するところまでは行かなかつた。まずこの概念を表現する言葉がなかつた。したがつて、宗炳のように風景論をしたためるなど、彼らにはそもそも望むべくもなかつたのである。彼らが例えば *amoenitas loci* と呼んだのは、いわば「場所の魅力」であつて、これを「風景美」と訳すわけにはいかない。ウィトルウィウス（「建築論」第七卷、五、二）がフレスコ画の *topia* について述べていることは、庭園のモチーフ (*topia* あるいは *topiaria opera*) にも似た絵画のモチーフのことを言っているのであり、風景そのものが主題になつてゐるわけではない。実のところ、風景は *amoenitas loci* と *topia* のような表現様式との中間に位置してゐるのである。しかし、ローマ人の精神にとつてこの「中間」は空白のままであつた。

中国は違つた。風景の出生証明は謝靈運（三八五—四三三）の詩『從斤竹澗越嶺溪行』に見いだすことができる。と私自身は考へている。その終わりちかくの三行には、つぎの句が見られる。⁽²³⁾

情用賞爲美

情は用で賞でて美と爲すも

事味竟誰辨

事は味にして竟に誰か弁ぜん

觀此遺物慮

此を觀て物を慮るを遺れ

つまり、風景は環境そのものではなく、環境とのある種の美学的關係だといふのである。実をいへば、風景の誕生

とはそのような関係の誕生にほかならない。そしてこの出来事は、六朝時代の詩人たちに起こったのであった。

四世紀に生じた、真の風景詩の開花をもたらした態度の大転換とは、当代の詩人たちが山々をそれ自体よき場所として描写するようになったということである。以来、自然はそれ自体として鑑賞されるべきものとなる……。

こうした態度は聖アウグスティヌスのそれと対極的である。実際、これは美学の問題にとどまらない。世界観をはじめ、とりわけ道徳的・宗教的な理由がそこには控えている。この変化は、漢の崩壊と、漢を支えるイデオロギーであった儒教の失墜によって可能となった。儒教に代わって社会のおもてに現れたのは、自然を称揚する道教である。田舎や山への隠棲が、教養ある選良たちのあいだに流行した。都会の俗事から遠く離れたその場所では、ものごとの真の意味（すなわち、道）を風景のうちに経験することができる。ちょうど陶淵明（三六五—四二七）の有名な詩『飲酒』其五の最後の四行に詠われるように。

山氣日夕佳

山氣は日夕に佳なり

飛鳥相與還

飛鳥は相いと還る

此中有眞意

此の中に眞意有り

欲辨已忘言

弁せんと欲して已に言を忘る

ここには、風景（山水）概念がいかにして人間精神にあらわれたかが記されている。もちろんこれは物理学の問題ではないし、生物物理学の問題ですらない。健康な視覚能力を備えているならば、夜間や霧中でもないかぎり、だれの目にも環境は眼前に捉えることがつねに可能なのだから。私が言いたいのは、風景とは環境ではなく、環境のある種の関係だということである。したがって、その関係が存在しているか否かの判断が重要となる。つぎの五つの基準が満たされたとき、それがあると判断してよい。この基準は、私が経験的な根拠にもとづいて採用したのであり、番号が若いものほど有力な判定基準となる。⁽²⁹⁾

一 風景論があること

二 「風景」を言い表す一つまたは複数の言葉があること

三 絵画による風景表現があること⁽³⁰⁾

四 観賞庭園があること

五 環境の（口述ないし筆記による）文学的鑑賞があること

以上の判断基準にもとづくならば、風景は中国で生まれ、のちにヨーロッパ人によって再発見され、その後次第に世界各地へと広がっていったと見てよい。しかし、かつて今も、風景以外のやり方でも人は環境との関係をとり結んでいるし、しかもその関係のあり方は文化の数だけさまざまであるということは忘れるべきではない。

四 では、現実とは何なのか

風景が現実のものである以上、さきの命題からは、実在とは何かという問題がただちに問われざるをえない。ヨーロッパでは、プラトン（前四二八—三四八）以来、実在は感覺器官によつて捉えることのできる現象から区別されてきた。両者のあいだには懸隔（*κατάστασις*）がある。この存在—宇宙論を、プラトンは『ティマイオス』できわめて明瞭に語っている。そこでは、「絶対的存在、場、そして相対的存在とが、三者三様に、宇宙の生成する以前にもすでに存在していた（*οὐ τε καὶ ἕταρον καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανοῦ γενέσθαι*）」(52d)と言われる。相対的存在はゲネシス（誕生）と呼ばれ、出現し、変化し、死することを意味する。これに対し、オンは永遠である。ゲネシスがオンの似像（*εἰκὼν*）でしかなく、存在するために場（*τόπος*）を必要とするのに対し、オンは時空間を超越している。場とゲネシスとのこの必然的關係は感覺可能な世界——コスモス——を構成するが、この世界それ自体は、ロゴスのみによつて捉えられる真実在（*οὐρανὸν οὐ*）すなわち、まことの実在——の似像に過ぎない。『ティマイオス』の最後の文（92c）が言うように、

死すべきもの、不死なるもの、どちらの生きものをも取り入れて、この世界（*κοσμοσ*）はこうして満たされ、目に見える、もろもろの生きものを包括する、目に見える生きものとして、知性の対象の似像たる感覺される神（*εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεῶς ἀσθητός*）として……それは生まれたからです。

しかし、その前の個所では、真なる知識は絶対的存在にかかわるものであるのに対し、感覺可能な現象は信念の問

題に過ぎない (*óritnēp mpōs yēvetai ouōta, toútō mpōs nístriv áktyōta, 29c*) と言われている。

感覚可能な現象とまことの實在とのこの形而上学的区別は、事物のあいだに計量可能な比 (*sympetras*) が存在するという考え方と重なることにより、近代科学の遠い起源をかたちづくることとなった。われわれの文脈では、その具体例としてニュートンの『光学』(一七〇四)を挙げるのが許されよう。以来、事物の見かけとその実際の姿とを混同することは不可能となる。確かに、ロゴスによつてまことの實在そのものが把握可能であるというプラトンの信念は、量子力学によつてそのままのかたちでは維持できないものとなつてしまった。例えばベルナル・デ・スパーニャが、われわれの知りうる現実と、ヴェールに覆われたままであらざるをえない實在 (*real existe*) を区別した理由もそこにある。後者の把握とは、いかに客観的な方法によろうとも、どういつた手段で把握するかということと切り離すことができない。ヴェールを剥がすことができないと言われるのも、そのためである。同様に、ルートウィヒ・ウィトゲンシュタインは『論理哲学論考』(3.221)で、われわれに言えるのは事物が何であるかではなく、どのようにあるかだけであるということを示した。とはいえ、ユージーン・ウィグナーのような物理学者やロジャー・ペンローズのような数学者がかねがね力説してきたように、ロゴス(ここでは、物理学における数学の使用)は真の物質法則とおぼしきものから極々わずかしか離れてはいない。これは、思考と宇宙の構造とのあいだに一定の対応関係が成り立っているということに他ならない。ペンローズが、心的なものや物理的なものを不思議なやり方で結ぶプラトンの世界(すなわち、プラトンの真實在)の存在を要請することになつた理由もそこにある。以上のテーゼは、分野や方法だけでなく内容的にも一枚岩ではないが、いずれもつまるところ、現実とはわれわれに把握されるものであるのに対し、實在は形而上学の領域にとどまると語っているのである。

五 風景の論理学

ヨーロッパの思想では、このような区別には、「真の存在」を強調したパルメニデス(前五四四—四五〇)にまでさかのぼる長い歴史がある。三つの一神教において神が絶対的存在と見なされることにより、こうした強調はいよいよ揺るぎのないものとなった。一方、旧世界の反対側では、これとは逆に無が強調された。またこれと関連して、絶対的な存在者と感覚可能な世界の相対的存在者とは、形而上学的に区別されることがなかったか、あるいは区別そのものが否定された。例えば、『易経』の「繫辭伝」では、「形よりして上なる者之を道と謂ひ、形よりして下なる者之を器と謂ふ」(形而上者謂之道、形而下者謂之器)(上、十二)と言われる。「形」という語は、この文脈では存在者が現実化していく過程を意味している。³⁶⁾しかし、より一般的には、中国的な環境観において風景をしつらえる——ただし、範圍を確定しない——目に見える、または実体を備えた形のことである。風景の形とは、風景を入れる器にすぎず、器の上流をこそわれわれは考えねばならない。つまり、道教徒が「玄牝」(『老子』、六)と呼び「谷神」(同上)と呼ぶ隠やかなる上流の神秘の深みから、事物が姿をあらわし存在へと到る、その現象の過程を。

こうしたイメージは、『テイマイオス』で「存在の乳母」(γενεσασα τῆσιν)としての場について言われることと非常に近い。ただし、中国の思想にはプラトンのコーリスモス——感覚可能な世界と絶対的存在との「懸隔」——のようなものはない。さきの『易経』からの引用にある接続詞「而」が表しているように、形成の上流(形而上)と下流(形而下)とのあいだは、違いこそあるものの連続的である。存在は絶対的ではありえないし、³⁸⁾またそれと関連するが、ヨーロッパ的な意味での形而上学もありえない。十九世紀にドイツ語の *Metaphysik* が、ほかならぬ懸隔の観念を否定する表現を『易経』から借りて、「形而上学」——すなわち「形成の上流についての学」——

と日本語訳され（後にそれが中国語に輸入され）たことは、なんと皮肉な歴史のめぐり合わせであろうか。

さて、形而上学は近代科学の——したがって、近代的世界観の——遠い起源であるため、明治維新後の日本の思想にとつてそれは大切な問題となつた。その探究から生まれた最も注目すべき成果が、二つの大戦のはざまで京都学派が表明した「近代の超克」論——ヨーロッパの形而上学を、それとは根底的に異質の、存在ではなく絶対無にもとづく形而上学に取つて代えることで近代を超克せねばならないという思想——であつた。アリストテレス論理学とは異なり、主語ではなく述語に中心をおく西田幾多郎の「場所の論理」⁽⁴⁰⁾がその具体例である。確かに、アリストテレスにとつて主語 (*hokeljuenon*) とは存在あるいは実体 (*ovata*) であり、それゆゑ述語——主語に關して言われるもの——は実在しない⁽⁴¹⁾。西田は述語を、存在を包摂する場所へと同化し、場所を無へと同化する。彼はまた、述語を世界へと同化するが、世界とは、実はわれわれが事物を把握したり述語づけたりする仕方に他ならない。こうして、彼は世界を絶対化するようになる。なぜなら、述語とは究極において絶対無だからである。

この立場はプラトンとちょうど逆である。さて、世界性の絶対化は、彼じしん意識していなかつたとはいへ論理的な帰結として、みずからが属する世界の絶対化へと——つまり、当時支配的だつた日本の国家主義的な世界観へと——彼を導くこととなる。世界のあらゆる國家を包摂する絶対的な場所（というのも、無はいかなる存在も包摂するから）に天皇制を見立ててしまつたからだ。これは八紘一字という國家主義のスローガンに、形而上学的基盤を与えたことに他ならない。西田哲学の研究者はこの法外なテーゼを偶発的な誤りにすぎず、彼の教えにとつて本質的ではないとみなすのが通例だが、実際には両者はすこしも矛盾するところがないのである。それどころか、場所の論理に立つ西田は、「述語面が無限大となる」（全集第四卷、二八八頁）とさえ書いている。つまり、主観性以外に参照すべきものを失つて、「場所其者が真の無となり、之に於いてあるものは単に自己自身を直観するものとな

る」(同上)のである。

歴史的観点からすれば、述語——すなわち、みずからの世界——の無限大化は、三〇年代の日本の国家主義に起こったことそのものであった。論理学的観点からいえば、それは不完全性と決定不可能性に関するゲーデルの定理の逆を行くものといえる。この定理は、任意の体系の無矛盾性がその体系の内部では証明できないということ、西田とほぼ同じ時代に示したのであった。二つの観点は、西田が場所の絶対化という誤りを犯したことを十二分に裏づけている。とはいえ、彼がなかば意図しなかば無意識に、世界性——あるいは現代の地理学という場所性——の本性を明瞭に示したことは、かけがえのない遺産として評価しなければならぬ。

西田の場所の論理は、世界が述語であることを示すことにより、『芸術作品の起源』で述べられた世界と大地との関係に関するハイデガーの最も晦渋な定式化のひとつを理解する手がかりを与えている。

作品は大地を或る一つの大地であらしめる。……大地とは、本質的に自らを閉鎖するものである。大地を確立することとは、自らを閉鎖するものとして大地を空け開いたものの中へともたらすことを意味する。……世界と大地は相互に本質的に異なっているが、決して分離してはいない。世界は大地の上に自らを創基し、大地は世界にくまなく聳え立つ。⁴³⁾

ここでは、述語(言葉や思想、感情や行為によってわれわれが事物を把握する仕方)と、把握される(われわれの世界として述語化される)という事実そのものによって覆い隠される、事物の厳密な意味での実体との関係が表現されているように思われる。その意味で、大地(実体)を主語に見立てることができるだろう。西田とは逆に、ハ

イデガーはここで、世界が大地——すなわち、われわれ人間の述語によって世界へと変換される主語——を決して包摂しつくせないと述べている。西田にとって世界は無基底であるのに対し、ハイデガーにとって大地は世界を必然的に基礎づける基底である。だが、大地が、われわれにとって世界として——すなわち、現実として——存在するためには、述語づけられねばならないということもやはり同じく必然的である。

ここに、風景の本性をさぐる手がかりを求めることができよう。風景は、近代科学が考えるのとは違い、大地そのものではない。そこには人間の述語づけが前提されざるをえず、その意味で「自然的」風景と「文化的」風景との区別はナンセンスである。「自然的風景」などというものもない。大地をただ知覚するだけであつても、われわれはそれを人間の世界へと述語づけざるをえないからである。このことに気づかず、現実を實在へと還元してしまうならば、人間の存在しない世界という、非人間的な不条理を招き寄せることになる。近代のパラダイムの行き詰まりはそこにある。そして、われわれはこれを超克せねばならない。また一方で、風景はたんなる文化的な構築物や、純粋な述語に還元することもできない。なぜなら、風景はその基盤として自然を前提せざるをえないのだから。場所の論理そのものは、ポストモダニズムの(脱)構築主義と同様、近代のパラダイムを覆して幻影的な無基底主義 (metabasis) にとつて代えるものでしかない。いずれも、それを超克することはできないのである。

べつの言い方をすればこうなる。風景は宗炳によつて先取りされていた。それは実体(すなわち、主語)であると同時に、実体以上のもの(すなわち、述語)でもある。ということとはつまり、風景の研究や風土一般の研究のためには、現実を實在へと還元するという近代的立場を超克せねばならないことである。物理学自身が示すに到つたとおり、實在は知ることができない。なぜなら、それには述語づけができないのだから。現実は實在を前提するが、人間存在による述語づけもまた前提している。風景はこのように入り組んだ関係を見事に体现する例であ

り、だからこそ何にもまして近代を超える道を指し示しているのである。⁽⁴⁵⁾

二〇〇〇年夏至、仙台にて

補遺

Augustin Berque (2000) *ÉCOUMÈNE : introduction à l'étude des milieux humains*, Paris : Editions Belin
(中山元による邦訳が筑摩書房より近刊予定) の摘要

存在論は地理学を欠き、地理学は存在論を欠いている。本書の狙いは、人間存在が地理学的性格を備えたものであるという考えにもとづき、この欠を補うことにある。地理学的性格とは、人はどこかある場所に存在するという自明の意味だけで言われるのではない。人間であることは、動物的身体と、身体の技術的・象徴的な延長であり、また同時に社会的・生態学的な性格をもつ風土との構造的な結合をも意味せざるをえない。この結合は風土性 (médiante) と呼ばれる。風土性は、人間と大地との関係、またはあらゆる人間的風土の組み合わせとして定義される、全風土という現実のうちに表現される。

A 存在と現実

風土性の概念には、三つの主な源泉がある。

- 一、ハイデガールの脱自存在 *Außer-sich-sein* 概念。和辻はこれを発展させて、人間存在の構造的契機として定義される風土性という概念をつくりあげた。ハイデガールのこの概念は、つまるところ、風土性の結合を意味している。
- 二、ルロワ・グーランの社会的身体 *corps social* という概念。種としての人間が創発した進化の過程をそれは意味する。この過程により、技術的・象徴的体系の発展をつうじて、もともと人間の動物的身体の機能であったものが社会的身体として外部化されることになった (例えば、人の歯の機能は、まず小石でできた道具として外部化さ

れ、ついには火星の石を操作するロボットにまで延長されることになった。このように外部化されたわれわれの身体は、ここでは風土的身体 (corps medial) と呼ばれる (社会的であるだけでなく、生態学的でもあるという意味)。風土性とは、われわれの動物的身体と風土性との動的な結合である。

三、近年レイコフとジョンソンが認知科学を背景に発展させた、思想は人の身体に由来するというメルロロフンティのアイデア。生物記号学の新知見を組み入れることで、それは、思想を身体と切り離す近代的な見方と、意味を記号のたんなる連関とみなすポストモダンニズムの見方の双方を葬り去った。

以上の源泉はいずれも、現実とは純粹に客観的でも純粹に主観的でもなく、通態的 (trajectic) である、という考え方を見いだしたのであった。通態性が意味するのは、われわれの身体性が技術とかたちで世界(われわれの風土的身体)へと投影され、世界が風土的身体を表現する象徴によってわれわれの身体へと組み入れられるさまである。われわれの身体性にみられる、身体の外に出ていくことと身体の中に入ること——こうした過程こそ人間存在がきざむ脈動にほかならない。言語もまたこの通態性を体現している。言葉はわれわれの動物的身体より物理的に発するものだが、仲間の動物的身体に意味を伝えるには、風土的身体(この場合、言葉の象徴的体系)による媒介が要る。したがって、言語がその機能をはたすには、記号と指示対象だけでなく、ある一定の風土(まじ)における事物の通態性がそもそも不可欠なのである。というのも、記号の指示対象ということで問題になるのは、純粹な対象ではなく、その風土において事物がいかなるものとしてあるかということ (en-tant-que) だからである。例えば、石油はわれわれの文明にとっては車の燃料として存在するが、バビロニア人にとってはそうではなかった。環境はわれわれにとって風景として存在するが、四世紀に中国の詩人たちによって風景の概念が発明され名づけられ、十五世紀にヨーロッパの画家たちによって再発見され新たに命名される以前は、べつのありかたをしていた。

B 場所と近代の超克

風土性と通態性は、プラトンの場^{トポス}理解にちなむ、存在と計量不可能性という側面と、アリストテレスのトポス理解にちなむ、物理的および／または可測的な側面とが現実性の場所によって結合されていることを意味する。合理的推論の原理である、主語の同一性をめぐるアリストテレス論理学($\alpha\beta$)は、トポスと結びつく。これに対し、コーラは述語の同一性をめぐる論理学($\gamma\delta$)——これは象徴性の原理である——と結びつく。かくて、人間的風土^{ポリス}における事物の現実性は $\alpha\beta/\gamma\delta$ と記号化され、人間存在の現実性は $\alpha\beta/\gamma\delta$ と記号化される(後者は、人間が自身を述語づけることを本性とする存在であるという意味である)。近代のパラダイムは、現実が純粹に $\alpha\beta$ であるという仮定にもとづいている。このパラダイムを克服しようという西田の試みとは、実のところ、これを覆して $\alpha\beta$ にとつて代えようというものに他ならない。現実を $\alpha\beta$ に還元することによって、近代が世界性を崩壊させたのに対し、西田はこれを絶対化する。しかし、いずれも現実について誤解をおかしている。なぜなら、現実とは、われわれの存在($\alpha\beta/\gamma\delta$)と事物の存在($\gamma\delta/\alpha\beta$)とを必然的に結合したものだからである。この結合こそが風土性であり、 $(\gamma\delta/\alpha\beta)/(\alpha\beta/\gamma\delta)$ と記号化される。

C 具体的話題

この概念枠の事例は、科学史から近代美術や中国の風景詩にいたるまで系統的に見受けられる。しかし、それは主に、人間が大地との関係を具体的にどう組織しているかを示している。例えば、ジャワ島における米作、北海道における酪農の拡大、中世イルドーフランスにおけるゴシック建築への生態学的制約、都市創設時のエトルリア風儀式、四世紀の中国南部における風景の誕生、スノーモービルによるイエローストーン公園の汚染、建築に対するポスト構造主義の影響、アポリジニーの宇宙像とオーストラリア内陸部の現在の都市計画等々。

【註】

- (1) Philippe and Geneviève PINCHEMEL (1988) *La Face de la Terre*, Paris: Armand Colin, p. 347 sqq. を見よ。
- (2) 「わがわがな羅蘭とドイツなべ」 地理学と風景の分析と批判の歴史と現在」Max. SORRES (1913) *Les Pyrénées méditerranéennes. Étude de géographie biologique*, Paris: Armand Colin, p. 10. PINCHEMEL, p. 374 以下を参照。
- (3) 例えばリュシマン・フェブールは一九二三年に「地球と人間の進化」(一九七〇年再版。Paris: Albin Michel, p. 393) べ「地理学者は風景の分析家であり、人間社会に近づいては、わがわが風景的なるもの」だけを研究しなすればよい」と記している。フェブールは歴史家だったが、この本はリュマンズの地理学者たぎのもっとも影響力ある本の一冊と数えられる。PINCHEMEL, p. 375 以下を参照。
- (4) Gabriel ROUGERIE and Nicholas BEROUJCHACHVILI (1991) *Géosystemes et paysages. Bilan et méthodes*, Paris: Armand Colin を見よ。
- (5) Carl TROLL (1966), *Landschaftskologie als geographisch-synoptische Naturbetrachtung* (1963) in *Ökologische Landschaftsforschung und vergleichende Gäßtigsforschung*, Wiesbaden, p. 7. この本はシュテットナー・シトナーにより御教示されたものであった。
- (6) 例えば PINCHEMEL, p. 374. ドイツの *économie* という訳は誤解を招かやらず。この語の語源上の意味(家)ではなべ普通の意味(経済)の方を示唆しようとするかやびやん。
- (7) この態度はこうして Simon SCHAMMA (1995) *Landscape and Memory*, New York: Alfred A. Knopf の特別第二巻を見よ。
- (8) 実はドイツは「風土」(一九三三)を和辻哲郎がなごめて設けた「環境と風土との存在論的区別が命知られづる」。この問題については註四五を参照せよ。
- (9) 式十の著者は Catherine FRANCESCHI, 'Du mot *paysage* et de ses équivalents dans cinq langues européennes', in Michel COLLOT (1997, ed.) *Les Enjeux du paysage*, Brussels: Ousia, 75-111 を見よ。
- (10) タチヤアノスの「チヌマツカロン」の題語(二三〇頁)はこうして。H. GÖKE, ed. (1943), *Trybners Deutsches Wörterbuch*,

- Berlin. 上の文献は、この点で、ヘンナ・シムノーより御教示をたまわった。
- (11) FRANCESCHI, p. 84.
- (12) 大まかに言えば、ゲルマン諸語では既存の語に新しい意味が付け加えられるのに対して、ロマンス諸語では既存の語に接尾辞が付け加わることによって新語が生まれる(例えば、フランス語で *pays* と *age* が添加されると *paysage* となる)。前者では風景概念が初めは土地を意味し、この土地の模写像を意味したのに対して、後者はそれが道の順序となることを見殺してはならない。
- (13) 中井ノローマンにおける環境の意味は、Paul ZUMTHOR (1993) *La Mesure du monde. Représentations de l'espace au Moyen Âge*, Paris: Seuil 参照。
- (14) Jesper HOFFMEYER (1996) *Signs of Meaning in the Universe*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 参照。
- (15) Sylvie POIRIER (1996) *Les jardins du nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien*, Münster: LIT Verlag 参照。
- (16) ノボリツミリーの絵画は、Geoffrey BARDON (1991) *Papunya Tula: Art of the Western Desert*, Ringwood: McPhee Gribble 参照。
- (17) Augustin BERQUE (1995) *Les Raisons du paysage. De la Chine antique aux environnements de synthèse*, Paris: Hazan, p. 27.
- (18) この問題については、例として Francisco VARELA et al. (1993) *L'Inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris: Seuil 参照。
- (19) 大宮幹雄『園林都市——中世中国の世界像』(三省堂 一九八五) 五一―五頁より引用。
- (20) 大宮前掲書 四六―九頁以下を参照。
- (21) SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, Paris: Les Belles Lettres, 1994 and 1996, X, 8, 15.
- (22) 以上の見解に関する詳しい議論については、Augustin BERQUE (1997) 'En el origen del paisaje', *Revista de Occidente*, 189, 7-21 を参照。
- (23) 今日われわれが言う意味での「風景」の例を多く含む、この点で、Agnès ROUVERET (1989)

Histoire et imaginaire de la peinture ancienne, Rome : Ecole française de Rome 384-6°.

- (24) 大森龍掲書『五三三頁より引用。』
- (25) Donald HOLZMAN (1996) *Landscape Appreciation in Ancient and Early Medieval China*, Hsin-chu (Taiwan) : National Tsing Hua University, p. 48.
- (26) 宮川尚志『六朝史研究』第二卷(平楽寺書店、一九六四)、『および村上嘉実『六朝思想史研究』(平楽寺書店、一九七四)を見よ。¹⁴⁾
- (27) 小尾郊一「中国の隠遁思想」(中央公論社、一九八八)、『および神楽岡昌俊「中国における隠逸思想の研究」(スリカニ社、一九九三)を見よ。』
- (28) 松枝茂夫・和田武司訳注『陶淵明全集』上巻(岩波書店、一九九〇)二〇八—二〇九頁。
- (29) 一九九〇年、私は二から五までの基準を用いることから始めたが、後になって最も異論の余地の少ない基準一を付け加えた。Augustin BERQUE (ed., 1994) *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Seyssel : Champ Vallon 3457 (*Id.*, ed., 1999) *La Morance. Du jardin au territoire, cinquante mots pour le paysage*, Paris : Editions de la Villette 384-6°.
- (30) これは、古代ギリシ人人が陶器を描いたように、動物や樹木といった環境の要素を表現するのとは違ふ。風景には、その要素を結びつける、目に見える基準がなければならぬ。『*Topiaria opera*』はそうした結びつきが確立した段階を表している。しかし、*topia* という語は複数形であり、それらはまた風景が、一個の存在として捉えられていないことが分かる。そのまことに到着点¹⁵⁾ (ヘナン語の *cum-capio* [「捕らうかませぬ」] 由来をも) コンパニ、すなわち概念が必要である。
- (31) Martin KEMP (1990) *The Science of Art : Optical Themes in Western Art from Brunelleschi to Seurat*, New Haven and London, Yale University Press 384-6°.
- (32) Bernard d'ESPAGNAT (1994) *Le Réel voilé. Analyse des concepts quantiques*, Paris : Fayard.
- (33) 「私は対象を描写するつもりではなぬ。記号をそれと表す。私は対象について話をしようかであるならば、対象を表明するつもりではなぬ。命題は、ものがかかればそれを語りつゝならば、ものが何れもそれを語りなぬ。」André CORRET (1997) *L'A-préhension du réel. La physique en questions*, Amsterdam, OPA Éditions des archives contemporaines, p. 137 より引用。強調は同書による。
- (34) ニュートン流の自由論でも、理論上の計算値と観察事実とは 1/10⁷ 程度のオーダーまで一致する。現在のアインシュタイン流

- 宇宙論では、それが $1/10^{12}$ 程度の大きさ。
- (35) Roger PENROSE (1995 in the French translation) *Les Ombres de l'esprit. À la recherche d'une science de la conscience*, Paris: Interéditions を見₄。
- (36) この表現を「アリストテレスの場所 (τόπος) を「不動の器」(ἀνεκίνητον *anerakineton*, *Physica*, IV, 212a) と「むもの限界」(τὸ τὸν περὶέχοντος πέρας, *ibid.*) と定義したことを較べてみるのも面白い。この定義は、主語の同一性に関するアリストテレス論理学と整合的である(後述)。すなわち「Aは非Aでない」と言うことは結局のところ、ものは同一性を保ちながら別のトポスに移るか、またはトポスの限界を超えると同ー性を失って別のものになるかのいずれかであると、言うのに等しい。というのも、もしそれを超え出るならば、トポスが不動である以上、それは別のトポスに移動することになってしまふからだ。言い換えれば、そのものは存在論的にトポスから区別可能であるのに対し、プラトンなどについて相対的存在とその場とは不可分である。これは「存在と時間」におけるハイテガーの場 *Stelle* と場所 *Platz* (および後期の著作における場 *Ort*) の区別に相当する。本稿の問題関心に即していえば、風景は計量可能なトポスの問題に還元できない。風景はまた、場の問題でもあらわさず、つまりはアリストテレス論理学では処理しきれなると言ってもよい(後述)。
- (37) François JULLIEN (1993) *Figures de l'immanence. Pour une lecture philosophique du Yi-king*, Paris: Grasset を見₄。
- (38) Jacques GERNET (1983) *Chine et christianisme*, Paris: Gallimard が示したとおり、中国の上級官吏が神を絶対的な存在と見なすことを拒み、キリスト教を退けたのも、主にこの理由からであった。
- (39) 訳者は、当時東京帝国大学で教鞭をとり、日本への西洋哲学の紹介にいそしんでいた井上哲次郎である。
- (40) 西田幾多郎「場所」(一九二七) および「場所的論理と宗教的世界観」(一九四五)〔西田幾多郎全集〕岩波書店、一九六六、第四、十一卷所収)を見₄。
- (41) この点については、Robert BLANCHÉ and Jacques DUBUCS (1996) *La Logique et son histoire*, Paris: Armand Colin, p. 35sq. を見₄。
- (42) 西田哲学と国家主義との結びつきの存在を論じたローマン・語による文庫として、James HEISIG and John C. MARALDO (eds., 1994) *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School and the Question of Nationalism*, Honolulu: University of Hawaii Press; Pierre LAVELLE (1994) 'Nishida, l'École de Kyôto et l'ultranationalisme', *Revue Philosophique de*

風景と近代の超克

- Louvain*, XXCII, 4; Augustin BERQUE and Philippe NYS (eds, 1997) *Logique du lieu et œuvre humaine*, Brussels: Ousia; Augustin BERQUE (ed., 2000) *Logique du lieu et dépassement de la modernité*, Brussels: Ousia, 2 vol. 800p. 4°.
- (43) Martin HEIDEGGER (1962 in the French translation) *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris: Gallimard, p. 50-51 and 52 (強調はハイデガーによる) [荻野良男訳「拙著」(創文社、一九八八)四五一-四七頁]。
- (44) 例えが、Jacques DERRIDA (1993) *Khôra*, Paris: Galiléeで見られるように。西田とどうして世界がそれ自身の内と閉じられるのと同様に、回書ひま場はそれ自身の内と閉じられるとされる。筆者は、引いたハンマー風の図表や 'Choresie', *Cahiers de géographie du Québec*, 42 (1998), 117, 437-448 頁-4° 'Lieu et modernité chez Nishida', *Anthropologie et sociétés*, 22 (1998), 3, 23-34 頁批評した。註四にも参照のこと。
- (45) この問題に関しては、本稿では省略した存在論と認識論の双方にかかわる考察が要る。これについては、拙著 *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris: Belin, 2000 で詳論している。

(訳者付記) 本稿は Augustin Berque, 'Landscape and the overcoming of modernity', 2000 の翻訳である。この論文は、二〇〇〇年八月にソウルで開かれた International Geographic Congress 第二十九回大会の「地理学における文化的アプローチ」を主題とするセッションで最初に発表された。

訳出にあたり、多くの方のお力添えを頂戴した。わけでも、オギュスタン・ベルク氏には丁寧な注意と助言をたまわった。記して感謝する。

(Augustin BERQUE・京城大学客員教授)

(ひろせ ちひろ・尚絅女学院短期大学非常勤講師)