

原著論文

風土と景観のあいだあるいは和辻=ベルク理論のアポリア

—新たな景観論の可能性を求めて—

Between Fūdo (Climate) and Landscape or Aporia of
Watsuji-Berque's Theory: searching for a possibility of new
landscape discourse

関 三雄*

Mitsuo Seki

キーワード: 主体性、文化、眼差し、自然

Key Words: subjectivity, culture, gaze, nature

1 序奏: 景観とは何か

景観に類似する日本語には、風景や景色あるいは光景といったものがある。ここでは景観を採用するわけだが、その異同について若干述べておきたい。もちろん、landscape (英語)、paysage (仏語) などの翻訳として一応把握しておいていいのであるが、それよりも日本語の用語法の中である程度内容を規定しておくのは必要と思われる。「風景」という用語は、自然との親和性が高いという点からすれば「景色」に近いと言うべきであろう。案外、「景観」という表現は日常的慣用ではかなり限定された局面で顔を覗かせるようである。あるいは、こう言ってもいいかもしれない。景観とは「建築用語」として提示された出自をもつものではなかったろうか、と。というのも、『広辞苑』の第 5 版には、「自然と人間界のこととが入りまじっている現実のさま」と規定しており、風景や景色より以上に人間の営みが強く意識されているからである。言い換えれば、景観とは建築物を画面の後景に押しやるのではなく積極的に前景に配置して、それによって画面を構成する「地と図」に絡ませるように建築物を空間化した概念と言えるであろう。

しかし、景観を採用するからといって、風景や景色を捨て去る理由も薄弱であることは認めておかなければなるまい。ネット百科事典の「ウィキペディア」は事項によっては学問的にも一定の評価ができるものだが、そこではこう述べている。「景観(けいかん)とは、landscape の訳語で、風景とほぼ同義で使われることもあるが、現在では、風景が主に自然の景色を指すのに対し、人工的な、あるいは人間の手が加わった景色を指すことが多い¹⁾として、更に「学術上は、都市工学や土木

* 山陽学園大学総合人学部言語文化学科

工学、都市計画や建築学で扱われることが多い」と明解に解釈している。用語や言葉の説明は水準を換えたトートロジーに陥る可能性に充ちているのを斟酌しつつ、このウィキペディアの作者の風景/景観の差異認識程度に同調しておきたい。が、そうは言ってもニュアンスの相違は否定し得ないものがあるので、少し議論が要る。

つまり、要点は二つ。まず、景観と風景はほぼ同義であること、一方風景は「自然」を主に意識された「景色」であって、景観は「人工」の要素が強い景色であること。従って、都市計画や建築学などで扱われる。これが二点目である。

あるいはこう言い換えが可能であるかもしれない。冒頭に掲げたように、景観とは翻訳語であってそれも建築学や都市計画などの専門分野から生成してきた、比較的新しい用語であると断じて差し支えない、ということである。つまり、「風景」では意識化しえなかった人間の活動の所産を明確にパースペクティブに取り込むといった点がある種の広がりや深さをこの語に与えたと言えなくもないのである。しかし、これも相対的な事柄には違いあるまい。風景が自然を暗黙の裡に焦点化しているとはいえ、そもそも「純粋な自然」というような表現自体矛盾をきたしているのではないかと、いう如きは周知の認識論に属する。言った瞬間から意味が手指の隙間から流れ落ちるような類の現象である。更に踏みこむなら、余りに日本語の用法に拘るのも生産的ではないかも知れない。

例えば、イタリア語のテキストとしてカンポレージ(Camporesi,P.)が「風景の誕生」を記述する際に、目を凝らしたのは勿論分節化そのものである。カンポレージは *paesaggio italiano* の誕生を *paese* からの訣別として捉え、翻訳者中山悦子は *paese* (パエーゼ) を「土地の姿」という訳語を与えており、「人が住み、耕作されている広大な領土を指し、国、土地、地方、田舎、村、故郷など、さまざまに訳される」²と訳註を施している。ということは、このパエーゼなる語は甚だ曖昧で多義的内容を保持していることになるが、古くからある語はともすればそのような命運を辿るものだ。ただ、中山の註から窺えることは、人間の原初的な営みの香り溢れる空間を想起できる点である。産業化以前の余り都市的とは言えない景色が浮かび上がる。このパエーゼをカンポレージはこう描写する。「十六世紀には今日的な意味での風景(*paesaggio*)は存在しなかった。その頃存在したのは『土地の姿』(*paese*)である。これは、今日私たちが地域(*territorio*)と呼ぶもの、あるいはフランス人のいう *environnement* (環境)に近く、自然環境の点から、そして人の居住形態と経済資源の点から見た場所あるいは空間を指した。手で触れられるほどに具体性をもったこの概念は、美学の領域には二次的に属していたにすぎない」(カンポレージ 1997:6)と。

ここで凝視すべきは、パエーゼ／パエザッジョの対立に経済／美学という対照的表現に集約させていることである。つまり、著者の「眼差し」が、ナラティブが、人間活動のいわば両極に位置するような機能を選択している点である。生存に必然する経済活動と生存に必然とは言い難く、欠損が重大事ではない美学という領域。しかしながら、少し仔細に検討するとこの作者の対比は適当とは思われないのだ。というのも、ある種の空間の捉え方が議論の俎上にのっているにしても、空間内の活動の類型に目を凝らすのと、その空間を観ること自体に価値を見出すとは事象が異なるであろう。またこうも言い換えることができる。視線や眼差しが事象の解析を中心事項として働き、つまり、対象たるパエーゼをテキスト化する作業として人びとの活動を経済的プロセスと認識する「やり口」で、眼差しを向けた空間を「眺める」といういわば主体と対象の関係そのものを美的価値とする精神の働き、何よりもこの新しい態度がパエザッジョの根拠となる。カンポレージはわざわざ「誕生」という刺激的な表現を採用したが、これには歴史認識のアポリアが付いて回る。どうも「歴

史認識」はこの国ではある事件の存在認定の如く政治的イデオロギーの出汁に使用される傾向があり、出来事の実事認定などに拘泥するのではない深層の動きへの照射を意味することが少ないのは由々しき状況である。

歴史認識論は歴史研究者を標榜する者だけでなく、時空の現象を俎上に載せる研究者には必須の認識論である。政治イデオロギーに毒された「歴史認識」論が不毛であるのは、政治的価値観や立場の吐露に終結する、認識論の欠如に因る。その原因は素朴な「客観的事実」信奉が依然として罷り通っているからであろう。認識する主体がなければ事実など無意味である。「歴史的事実」はそれを認定した者(取りあえずは歴史家)が構成したものであってそれ以外のものではあり得ない(しかし、後述するようにフランスの地理学者ベルクは「客観性」にも拘った)。従って「客観的事実」など存在しようがないのである。＜歴史は常に現代史＞(クローチュエ)であるという命題が、ナマの事実や真実を掬い上げることの不可能性を明確に示唆しているのではないか。ともあれ、我々は現実を「テキスト」以外の形で取り込むことはできないと覚悟すべきなのである。とすれば、歴史を構築するにいかん「事実」を基盤とするとしても、歴史ナラティヴは解釈を前提とする集積体としての「テキスト」である。

この小論のコンテキストに即して言えば、著者カンポレージが「誕生」*nascita* といった事態の「急激な変化」を示唆したからといって、「イタリアの風景」が突如として発生したのではあるまい、と疑ってみる必要がある。そして地域＝テツリトリオの活動が一気に変貌したわけでもないであろう。即ち、「見られる側」の居住・活動形態が変化したというより、「見る側」の視線のパースペクティヴが変容しつつあった、と言うべきではないか。但し、それは存否という事実認定で歴史認識を代用させてしまってはならない。カンポレージが参照しているグイチャルディーニの資料はこの著名な歴史家が構築したテキスト(これをテキスト1とする)であり、カンポレージはでは一体何をこのテキスト1から読み込んだかを問題にしなければならない。何故かと言えば、テキスト1はグイチャルディーニが対象の空間に投げ掛けた眼差しを表象しているからであって、その意味において主体と客体の関係をテキスト化しているからである。換言すれば、それは像＝イマージュである他ない。現実の取り込み様態と現実そのものは一応区別できるが、それはあくまで理論上のことである。ここでデリダ(Derrida, J.)を引合いに出すのは控えておこう。とりあえず、カンポレージはテキスト2を作成しているのだと述べておくに留める。

さて、イタリア人カンポレージの認識の響き合う形で風景並びに景観の広い意味での表象問題に鋭く接近したのがベルク(Berque, A.)である。「日本の風景」と「西欧の景観」を対照しながら一種の離れ技を披歴している。風景も景観もフランス語では *paysage* である。従って、日本語版の訳者である篠田勝英はどちらも「風景」あるいは「景観」と統一してもそれを誤訳とは言い切れまい。言うまでもなく、日本語に精通したベルク本人が訳者と問題意識を共有していたからで、それが『日本の風景・西欧の景観』(1990)という書名で上梓されたのである。但し、このテキストで日本＝風景及び西欧＝景観として差異を際立たせる試みに就いてはほぼ触れていない。例えばこうだ。「風景の観念はヨーロッパでは十六世紀になってようやく現れる」のであり、「風景の観念はこうしてルネサンス期のヨーロッパに現れたのだが、これは近代の主体の出現と相関関係にある。つまり自己とそれをとりまく環境を区別し、その間に距離を設ける主体の出現との相関である」(ベルク 1990:54、傍点関)である。ここで敢えて「景観」を用いず、「風景」を充てる。要するに、日本と西欧の風景観(感)の差異として語る訳なのだ。観念が生成すれば言葉＝記号表現も呼応するであ

ろう。つまり、Landschaftも *paysage* も誕生する。そして注目すべきは、傍点部分にある。当然であろう。しかし繰り返すならば、風景と景観とを截然と訳し分けするなど不可能なのは明白だ。ただ、「近代の主体」とベルクが着目したヨーロッパ精神のあり方が、対象としての環境を措定して主体と分離してゆく。それが結局審美的対象とする契機にもなって「風景」を生み出したことは銘記すべきである。

客体が主体と本質的に無関係なものになるとすると、表象は主体にとって客体を把握する手段にすぎないものとなる。こうした表象の技術によって、近代人はあるがままに客観的に捉えうると信じ込む。

(ベルク 1990:57)

即ち *paysage* は風景でも景観でも可能であるが、ベルクに依れば、「近代景観の成立とは風景の対象化」である。いわば風景/景観は *paysage* の二つの位相ということになる。日本の「風景」はそうではなかったが、明治になってこの景観が這入りこむ。「風景」という言葉は、「山水」、「景色」、「光景」などの類義語と同様に中国から日本のエリート層に導入され、その用語とともに「一揃いの美的図式」が伝来した。そしてこれらの図式が平安時代に日本の風景を成立させたが、その美意識は異文化受容以前から続く「より一般的な感受性の傾向と結びつかなければ、生き延びることも発展することもなかつたろう」(ベルク 1990:49-51 参照)という。この「図式」(認識図)を普通文化と呼ぶのである。勿論、ベルクが示唆したようにエリート層だけが風景を愛でるのであれば、日本人の風景趣味がこれ程一般化しなかつたに違いない。

尤も、西欧人も環境を対象化し始めるまでは風景観念が誕生せずとも、主客関係はともに「風土」の中にあつた(ベルク)とすると、より根源的な人間と環境の基盤を共有していた筈である。なぜならば、「風景」も「景観」も「風土」という人間の存在様態の「眼差し」によるある種の切り取りに他ならないからである。そうでなくては「風景画」を描く行為は発生しなかつたであろう。そこにこそ風土論の価値が横たわっている。

2 主題の提示:風土論の視野

既に述べたことではあるが、風景や景観を論ずる場合自ずとそれは視覚空間の経験として立ち現れる。ところが、カンポレージが *paesaggio* 以前の *paese* という認識形態を詳細に述べている時、まさしく「土地の姿」として訳者が記述するそのイタリアの「眼差し」に思わぬナラティブが隠れているのを見出した訳である。そこで、ベルクが対照的にテキストの表題に掲げたくなるのも頷ける訳なのだ。西欧の「景観」と、日本の「風景」との対照には私は必ずしも与するものではないが、ベルクが和辻哲郎の『風土』に格別注目する理由からも合点がゆく。つまり、「風土」という概念は、西欧人のベルクにとって新鮮な驚きだったのであろう³。あるいはまた不可思議で面妖な概念だったかも知れない。まさしく語の翻訳そのものが比較文化的様相を呈することになる。*milieu* が「風土」に充てた語だった。*milieu* という語は通常は「環境」と和訳される。自然的環境が第一義であり、社会的環境がそこから派生する。勿論、純粹なる自然環境など人間には意味がないからだ。ここで、ベルク風土論に立ち入る余裕はないが、*médiance* という造語を行った点には注意を喚起しておきたい。造語を取って行うのは、先ず以って知の冒険というよりは、危険そのものである。即

ち、コミュニケーションの危機へ身を投じることである。しかしそれでも「風土性」という概念を和辻の「深読み」から引出したからには、それは必要だった。

確かに和辻はベルクが言うように、誤読され続けている。この点は私も賛意を表したい。それもこのフランスの地理学者が鋭く衝いた如く、和辻自身にも責任がある⁴。「環境決定論」として彼の言説が受容されたからである。あるいは逆にそうであったからこそ、広範な読者を得たのであろう。いわば日本の生態学的(ecological)文明論の先駆けだったと言えよう。但し風景や景観を学問的議論の俎上に載せるには、ある種の理論操作が要請されるであろう。何故ならば、風景/景観論は対象の表層を表象化するものであって、風土といった生活者の基盤となる恒常的社会環境そのものを提示するものではないからだ。言い換えるならば、風土とは「舞台」そのものであって、我々は純粋に「観客」の立場に居ることはできない。いや、「観客席」も含んだ劇場全体を指し示すものである。これをマイクロ・コスモスと呼んでもよい。従って、「眺める」主体と「眺められる」対象とは、どちらもこのコスモス内の存在である。そして、風土論の厄介な理論構成は生態学(ecology)決定論でもなく、優位論でもない弁証法としか言いようがなく、しかもベルクはそう考えてはいないように見える。要するに、風土論は韜晦な論理を駆使することになる。

ところで、余りにもこの国で有名になった和辻の「3類型」は、日本文化論のいわば「草分け」的立論、即ち、生態学的自然と心性あるいは感性との微妙で密接な結びつきを前面に押し出す立論の先駆となった。1935年に出版された『風土』の理論的・総論的第一章は、読者に的確に受容されたのではなかった。つまり、この3類型は理論的前提の上に立って始めて説得力を持つ筈である。和辻は言う。「ここに風土と呼ぶのはある土地の気候、気象、地質、地味、地形、景観などの総称」(1979[1935]:9)と定義する。ほぼ自然環境と見てよいが、「景観」が加算されている点が注目されよう。まさにパエーゼ(paese)ではないか。とは言えイタリア語の paese には気候、気象の要素は欠ける。またフランス語の pays でも事態は同様である。更には、和辻がここに「風景」ではなく「景観」という語彙を使用したことは心に留めておくべきであろう。対象としての自然観を敢えて提出している。

風土の「基礎理論」に当たるこの章は極めて重要な意義を有しながらも、多くのエピゴーネンたちが黙過してきたのには理由がある。既に仄めかしておいたように、和辻は決定論を避けるために「関係性」という主客の契機を導入したのである。彼は倫理・哲学者の本分からして「主体」の能動性に大きな価値を与える。それは当然であろう。後年ベルクが再び採り上げた「風土性」なる概念は「歴史性」と同等の価値があった。ハイデgger(Heidegger, M.)の『存在と時間』を引き合いに出しながら、和辻はドイツ・ロマン派の「生ける自然」に共感を示しつつ、ハイデggerは人間存在の時間性に拘り過ぎたと斥ける。そして、「人間存在がその具体的なる二重性[個人的であると同時に社会的であること]において把捉せられるとき、時間性は空間性と相即し来るのである」(和辻 1979:4)と、ハイデggerの空間性=風土性の不足を槍玉に上げた。「序論」で和辻は明確に自らの学問的意図を陳述する。勿論、肝要な点は「主体性」の介入を理論化することである。

たといここで風土的形象が絶えず問題とせられているとしても、それは主体的な人間存在の表現としてであって、いわゆる自然環境としてではない。この点の混同はあらかじめ拒んでおきたいと思う。

(和辻 1979:3)

このように、一見上述した風土の定義が、恰も自然環境と見誤れることを予期して強く冒頭部で読者に戒めている。ところがこの覚悟とは裏腹にコトはそう簡単には進まなかった。言うまでもなく、ベルクが不十分として批判するのも、主客の関係構造を明確に析出しえなかった点であり、そこから派生する各論的類型分析・記述の曖昧さにある。ただ、和辻の決定論を忌避しようとする根本的態度は誤ってはいない。それを強調し過ぎることはない。オマージュを捧げたいと思う程である。ベルクが風土性に *médiance* という造語を試みた背景には、この概念に「媒介性」を込めたからに違いない。ここにも生態学的還元では捉えられない風土論の地平がある。確かに和辻は直感としてこの現象を意識化したのである。

一言にして言えば、人間の歴史的・風土的二重構造においては、歴史は風土的歴史であり、風土は歴史的風土である。それぞれに孤立せしめられた歴史と風土とは、右のごとき具体的地盤からの抽象物に過ぎない。我々の問題とする風土はかく抽象せられる前の根源的な風土である。

(和辻 1979:20、傍点和辻)

ここにこの倫理学者の凝縮された原理論的言説がある。人間の原存在としての二重性の指摘は頗る重大である。あるいは、また「歴史と風土」をかくのごとく複合的動態と捉えなければ、文化ないし文明の軌跡を描くことは不可能である、とすら言っているのである。人間の主体的契機は、個人的であると同時に社会的である地点(和辻は個人=人、社会=人間と振り分ける)で、発動されるのであって、この「両義性」は様々な次元で認められることになる。この意識は、人間の外界認識と外界そのものとは異なっており、人間の集団的存在様態は両者の一方的作用で決定するものではない、といった基本的学的認識論に裏打ちされている。フランス人ベルクが批判的継承を企図したのも、この「決定論」に偏することない精神の在りように共振したからであろう。

成る程、ベルクは和辻の「風土性」の概念に異を唱えた。しかし、それは非決定論の不十分なる徹底に関してであって、それを深化させるのはベルク自身の課題であった筈である。私が触れたように、和辻は人と人間を個と集団に擬えた。その帰結として「アントロポロジー」は前者を、「社会学」は後者を研究対象とする限り、十分に人間存在を、即ち「人間の本質」を捉えることができない。現在の観点からすれば随分と乱暴な議論には違いないが、人と人のあいだ(間)にこそ空間の知覚・社会性見出して、それを風土概念へと展開せんとする知の運動は、再評価されてよからう。いわば「複眼的視点」から常に人間の存在様態を見ることでもあり、ブルデュー(Bourdieu, P.)の言う *habitus* を援用しても悪くはない。

実はベルクが編み出した「通態」という見慣れない訳語で表される *trajet* とは、極めて両義的用語である。「移動」が意味としては先ず仏和辞典の上で確認されるが、勿論日本語にも通じる。ベルクは訳者の篠田勝英と相談し、通態といった用語を捻出したのである。『風土の日本』の訳者は、翻訳行為の「通態」の困難さを吐露し、「生成の現場というダイナミックな場」(篠田)とこの語を措定する。本書は1988年に著者2冊目の日本語版として上梓されたが、副題に「自然と文化の通態」となっている点に注意したい。著者ベルク自身が標題に相当拘ったのである。原著のフランス語の標題からこの日本語を窺うことは不可能に違いない。言うまでもなく、日本語版は日本人の読

者を想定しているのであれば、更にはその著者が日本語運用能力に卓越しているのであれば、原題を可能な限りデフォルメするのは自然の成り行きであろう。

和辻の二元論主義(非決定論)は、主体と客体との往還運動をも意味する重要な契機を与えるものであって、この知の技法は多様な現実の一般的認識装置として役立つものである。ベルクが通態=移動として *trajet* を採用した背景には、主体 *sujet* と客体 *objet* の不即不離の関係を前提にしていたと思われる。なぜならば、本稿のテーマである風景ないし景観論のパースペクティブからすると、対象ないし客体は主体を包み込んだ空間であるからだ。つまり、主体は客体に取り囲まれており、安全な観客席に座っている訳ではない。いや、「眺める主体」とは何であろうか？ 一体安全な観客席など存在し得るのだろうか？

和辻は風土と自然環境とは異なると明言した。このことは既に確認した。当然風土概念を彫琢することがいかに困難であるかを覚悟していた筈である。その危険性に就いて彼はこう述べている。風土理論の総論第 1 章を終えるに当たって、カント(Kant,I)のヘルダー(Herder,J.G.)批判に言及した。このカントの批評は和辻から始まって、それ以降の風土論者ベルクなどにも纏わりつく、いわば正負の資質として一人歩きを始めることになる。それは「詩人的想像の産物」(和辻)という学問的手順を踏んで論証してゆく研究者にとっては、ある種の致命的欠陥にも思われるかも知れない。しかし、その危惧は避けては通れない。

かつてヘルデルは「生ける自然」の「解釈」からして「人間の精神の風土学」を作ろうとした。そうしてそれはカントが批評したように、学的労作ではなくして詩人的想像の産物に類したものとなってしまった。この危険は風土を根本的に考察しようとする者を常に脅かしている。しかしそれにもかかわらず風土の問題は根本的に取り扱われねばならぬのである。歴史の世界の考察が真に具体性を得るためにも、風土的特性の問題は根源的に明らかにされなくてはならない。

(和辻 1979:28)

「第二章 三つの類型」で和辻は「モンスーン」、「沙漠」そして「牧場」を風土の類型として提示した。言うまでもなく、この類型は自然環境の分類ではなく、風土の類型であって、従って「文化」の類型でもある。あるいは又「歴史」と置き換えても謬見とは言えないであろう。なぜなら、この二者は人間の社会的存在様態と根源的に結び合っているからである。但しこの二元性が厄介なロマン主義的要素をこの課題に誘い入れてしまったのだ。ロマン主義者の「生ける自然」の「解釈」に和辻は反意を表しているのではない。全くその逆である。前述した如く、その危険は避けて通れないものなのであった。換言すれば、「詩人的想像」が風土論には欠くべからざる学的資質ということになろう。文庫版解説者である日本史家の井上光貞が、いみじくもこの労作に対する批判を 3 点に要約して、3 番目のものとして「学問的手続き」を挙げている。「和辻が風土論において展開する日本文化の位置づけは、……彼のもつ天才的な詩人的直観によるものではないことは何人も否定し得ないところである」と断定し、それが却って「因果関係の論証が不明確なもの」を多く残したと批判する(井上 1979:297)。

井上の批評は恐らく的を外してはいないが、しかしながらこの日本史家も認めるように、和辻の詩人的資質は欠陥ではない。風土論に胚胎する危うさを本人も自覚していた筈ではないか。本論考のテーマは、日本文化論としての風土論ではないことを確認しておきたい。要するに、風土論あ

るいは風土性が景観論にどのように活かしうるか、これが眼目なのだ。ところが、実は「風土論」はそのものが景観論として作用しているのである。というのも、風土論は空間理論でありしかもその空間は、主体的な「眼差し」によって対象との関係がテキスト化されるからである。とすれば、この学問的作業が些か「比較文化論的色彩」を帯びてくるのはやむを得ないのではあるまいか。つまり、和辻が目指した学的野心とは、文化の記述・分析・解釈過程の中に歴史=時間論だけではなく、風土=空間論を積極的に参入させることであった。そうでなくては、具体的な実相としての人間捕捉が不可能である。そこで和辻は一般的な「存在論的認識」と特殊的な「存在的認識」の双方の必要性を説くのである。換言すれば、総論と各論が相俟って初めて具体的な実像を描き出すことができる、とこの倫理=哲学者は結論したのである。では新たな景観論の可能性の中に、この風土論を再生させようとするならば、当選「存在論的認識」という空間論的「眼差し」が、いかに「主体性」と関わるかと問わなければならない。つまり、決定論は忌避するには、殊に「環境」決定論に陥る危険性を避けることが至上命令に思われた和辻にとっては、風土は主体的人間存在の形でなければならなかったからである。

既に和辻の風土概念の裡に「景観」という要素が混入している点には触れた。実際『風土』には直接に景観論を意識した論述はない。そこがベルクと決定的に異なる。ただ後年論者によっては landscape を風景と景観に差異化する傾向があるが、彼は「景観」という術語を自然物=土地の姿として使用していると言えるであろう。何よりも、自然が我々を「取り巻いて」と和辻が風土性の現実認識を吐露する時、彼は空間への眼差しを内在する景観論を既に獲得しているのだ。事実、風土の「三つの類型」を想起してみれば良い。少なくとも、「沙漠」と「牧場」は明白に観察者の眼差しを対象に向けたものであり、「モンスーン」は彼自身が「モンスーン世界」に常住していたため、景観的要素が多分化しているに過ぎない。実際、風土的存在としての観察者の体験が色濃く反映している類型がモンスーン以外の二者であろう。あるいは、和辻風土論が誕生する切掛となったのが、「ヨーロッパ外遊」⁵といった自己を異化する体験であったため、紀行者=旅行者としての眼差しのテキスト化の結果でもあったであろう。要するに、「沙漠」でも「牧場」であってもその風土性を把握し、表現する仕方は、視覚空間論の換喩である。それは表象し得るものであるからだ。即ち、「絵画」に描けるのである。

3 主題の展開：和辻からベルクへ

さて ベルクが和辻に関心を抱いた端緒は頗る偶然的なものであった⁶。しかしそのような因縁は左程大きな意義はない。但し、仏人地理学者であるベルクが日本研究に深く関わり続けたこと、更には和辻風土論に様々な次元で関与をしながら、研究の「臍」の如き位置に据えている(と私には思われる)のは、特記して良いのであるまいか。ベルクは「風土」あるいは「風土論」を発見したのだろうか。果たして西欧の知的伝統に風土論は見い出せないのだろうか。いやそうではない。事実、ベルクは伝統の概略を粗述しているのだ⁷。和辻とて勿論、風土学を構想するのは彼自身の独創ではない。ヘルダーを始め西欧に於ける風土学的知の系譜に不十分ながら目を注いでいる⁸。それは至極当然の作業であった。ところで、ベルクのような地理学者である日本文化研究者が、風土学と風景/景観論とをどのようなコンテキストで切り結んだのだろうか。

既にこれには言及しておいたが、直截の成果としては『日本の風景・西欧の景観』(日本語版 1990 年)が目を惹く。誠に見事な表題であって、しかしこの種の明解さには常にある種の胡散臭

さが付き纏うものだが、ベルクは知的廉直さで以て対応しているように見える。しかも自由闊達に語る。彼は比較文化的ディスカールの危うさには十分に敏感だった。「風景というものは、実際、文化的アイデンティティに関するきわめて確かな指標である」(ベルク 1990:11)と、明らかに文化論的パースペクティブの中で景観をある種の記号(sign:signe)として位置づけている。それは地理学者の見識と、学殖豊かな文化研究者の資質が相俟って「日本人論」の特異な成果として評価し得るであろう。それでは、数多ある日欧比較論とこの著作=テキストはどのように異なっていると、即ち、手垢の付き過ぎた「日欧(米)比較論」と一線を画す論考となっているのかどうかを明白にしなければなるまい。当然のことながら私には、和辻風土論の継承者としてのベルクの眼差しが注目点となる。

環境を構成する事物の外的側面が(客体対象として)、その環境を整備した社会のさまざまな性格を表わすという意味においても、また(主体としての)われわれの物の見方が美的習慣さらには倫理的習慣をも明らかににするという意味においても、そのことは言える。たとえば、十九世紀のヨーロッパ人の旅行者が日本を描いたやり方を見ると、当時の日本の特徴が分かったと同時に、逆にヨーロッパ文明の特徴がある程度明らかにされる。まったく同様に、和辻哲郎がヨーロッパの風景について語ったそのやり方については、逆の方向で同じことが言える。

(ベルク 1990:11、傍点関)

流石に慧眼のベルクは控え目ながら、テキスト理論でも馴染み深い技法となっている「地と図」を導入する。しかし、「図」の要素=眼差しの機能を軽視しているように思われる。この辺りの事情が恐らくはベルクの理論バランス感覚ないし「決定論回避指向」にも繋がっている強烈な意識であろう。思うに人類学的な比較文化論も常に「自画像」というアポリアと戦ってきたと言えなくもないのである。つまり、「鏡に映った自画像」、それも歪んだ鏡に映じたもの⁹、として研究対象の他者=異文化 other cultures をテキスト化に過ぎないのではないか、といった認識と向き合ってきたのだ。実証主義の認識論では、かくのごとき逡巡は些かも発生しない。ただ余りに楽観的な態度は構築主義を採らなくとも、あり得ないと思われる。「眼差し」の関係性に気付かない精神は既に学問的自省力に欠けており、主体-客体の素朴な「客観的自律性」に依存している。それでは和辻=ベルクの「非決定論」を理解することはできない。私が引用部分で傍点を付して強調した箇所は、まさしく観察者の眼差しが、純粹なる観察者ではあり得ないことを証しているのだ。しかし、ベルクはデリダの言う如くには、即ち、「世界はテキストでしかない」とは考えない。繰り返すが、微妙なバランス感覚で彼の方法論は実践的な意味でも成り立っていると言わざるをえない。

実際あのフランス人類学界の碩学レヴィ=ストロース(Lévi-Strauss, C.)にさえ噛み付いた。ここでは「自然と文化」というレヴィ=ストロースがいわば近代批判の装置として持ち込んだ、認識論的変革の対比図式を決定論の問題を正面きって論じなかったと槍玉に挙げる。この批判が正鵠を射ているかどうかには深入りする場ではない。が、ここにも「風土性」*médiance* を強引にも思える仕方でも生み落としたベルクの真骨頂を垣間見るのだ。*milieu* を風土に対応させるが、*environnement* も使えた筈である。*milieu* には、真ん中・中間の意味がある。つまり、「媒介する」という意味を内包する術語を選択する意図が明白なのである。ベルクは偉大なる人類学者にして哲学者を「実証主義者」として分類した。果たしてこれは正当であろうか？ただ、文化決定論あ

るいはその逆の自然決定論の誤謬に目を凝らす、その意識は重要である。レヴィ=ストロースも決定論者ではなかった。少なくともベルクはそう考える。彼は問題を回避したのだ、とベルクは言うのだ。

確かに「自然と文化」、「野生と栽培」という対比的認識図を構造主義者が編み出したとしても、それは学問上の、敢えて言うならば西欧的認識論の反転を目論んだ戦略だった。勿論、レヴィ=ストロースは自覚的に揺さぶりを懸けたのである。実はこれは初めからアポリア だったと言えるだろう。循環論法の弊に陥る可能性が少なからずあった。人間は自然的存在であってしかも文化的存在でもある。言い換えれば、「自然 vs 文化」の中にあらゆる「人間的なるもの」を投げ込んで、ある場合は文化というコンテキストで語り、またある場合は自然というコンテキストを設定するといった、解釈論が横行してしまう。言うまでもなく、風景や景観を生み出す眼差しは、この解釈過程の言説にすっぽりと収まるのである。『風土の日本』文庫版解説者である坂部恵がいみじくも指摘したように、当該書の原題 *Le sauvage et l'artifice* はレヴィ=ストロースを、あるいはその後の西欧における「近代批判」の論争を強く意識したものであろう¹⁰。柔軟性に富む哲学者として知られる坂部は、この書物を「野心的な力作」と評価し、だからこそ「なかなか難解な著作に属する」としながら、「著者の詩人的資質や洗練されたフランス的エスプリが、・・・さり気なく顔を出していたりして」、「そうめったにない魅力に充ちた書物」(坂部 1992:424)と賛辞を贈る。ここで注目したいのは、あの「詩人的資質」である。和辻評の中で井上が長短両含みの資質として挙げていたのが、これである。和辻自身が、触れておいたように、一方では「詩人的直感力」を戒めていた。

尤もベルクも坂部も詩人的資質を否定的に捉えることはない。それが論証性の脆弱さを示す指標の如く捉える必要はあるまい。例えば次の言葉=文章をどのように評価・査定し得るだろうか。論理的であることが、そのまま因果関係性を保証するとは限らない。ベルクの場合もそれを免れていないように思われる。

社会を見る視線を単一的にしているもの、これを文化と呼ぼう。実際、文化とは、社会生活のさまざまな次元から成る複雑な総体に、ある種の統一性を与え、ある種の方向づけを行なうものである。そしてこれは、生物学的生とは画然と区別された社会生活それ自体との関係において行なわれる。より簡潔に言えば、文化とは、人間によって、人間のために、世界に意味を与えるものである。

(ベルク 1992[1988]:152、傍点ベルク)

ここで文化の定義らしきものを提示して、「生物学的生」とは明確に区別される「社会生活」との関係で文化が実践されると述べる。実はこのプロセスを「自然」なものとベルクは考えている。即ち、「文化 vs 自然」の認識図(式)を風土論に援用しない。では、この文化と社会の関係はどうなるのだろうか。いや、そもそも「生物学的生」とは明らかに自然に属する事象ではないだろうか。とすれば、ベルクのレトリックは、因果論的あるいは「科学的」論理というよりも、トートロジーの色彩の濃いいわばナラティブと言うべきであろう。換言すれば、文化は何処からやって来たのか皆目見当がつかないではないか。結局、それは人間が生み出したに違いないからであり、人間も自然の要素の筈だからである。ベルクは成程明晰な論理で語っている。ただ彼もまた循環論法に陥る可能性があるのもあって、しかもそれは必ずしも欠陥ではなく、始原に至る洞察力を秘めているかも知れな

いのだ。

私は和辻が「風景」を直截言及することが少ないと言った。ところが、風土という空間論に熱い眼差しを向けたこと自体、それは既に潜在的に風景=景觀論を包含していると、そう指摘した筈である。ベルクの言を引いておいたように、日本人和辻の自画像の表明となったヨーロッパの風景観想は、和辻風土論の各論的失敗の事例である。勿論、「決定論」の侵入に哲学者は敏感ではなかった、と言う他あるまい。和辻はヨーロッパの風景だけではなく、アジアの風景にも大いにその「詩人的直感力」を発揮している。

自分は揚子江の姿のみをもってシナの風土を代表させ得ると考えたのではない。シ大陸の他の反面は黄河によって示されねばならぬ。しかし自分は黄河及びその地方についての直感的な印象を持たない。そうして事、風土に関する限り、直感はなほ大切なのである。従って自分は黄河について何ら積極的な視点をつけ加えることができない。

(和辻 1979:148、傍点和辻)

和辻の見解の当否の問題はここでは重要ではない。風土に関して語るには、「直感」が大事であり、生の経験を根幹にして語るべきとの認識があった点に目を向けたい。ある種の印象主義ないしは経験主義を、和辻は学問的喚起力の前提としているのではあるまいか。その技法が危うさを含んでいることも「百も承知」の筈がややもすると、決定論的解釈論に流れてしまう。「後継者」ベルクには、そこが不満ではあろう。上記の引用テキストで和辻は、揚子江は旅行者として風土の中に身を置いて風景を体験したのである。ところが、黄河に関しては、そう言えなかった。だからこそ、「何ら積極的視点」を付加できないので、「間接的な知識」でもって見ると、「黄河とは、沙漠とモンズーンとを媒介する河なのである」(和辻 1979:148-9、傍点和辻)と言う。中国大陸の風土を「揚子江と黄河」に代表させる事、それ自体大いなる直感であろうし、想像力と言ってもいいかも知れない。

「牧場」や「沙漠」とは異なり、「モンズーン」は空間的カテゴリーではない。しかし、風土的景觀は前二者程単純ではないが、和辻は「湿潤」という体性感覚に関連する特徴を導入して、この「モンズーン」を類型化したのである。更に一步進めてこれを評価すれば、風景・景觀論に視覚要素以外の、人間が知覚する要素に注目したことである。しかもそれは単なる気候あるいは気象的特質から一方的に決定される、人間の主体性を無視した要素としなかった点である。但し、既述した如く「各論」は成功裡に終わったとは言い難いのだ。尤も私が述べたことは余りに蛇足的な事柄に属する。何故なら風土論は、本来景觀論を包含した学問的営為であって、風土空間が人間の五感総てに関わる認識対象であるのに対して、風景・景觀空間とは主に視覚機能に特化された対象であるからである。事実、風景は風土から切り取られた「眺められる」美的、絵画的表象という歴史があった¹¹。果たしてそうなのだろうか。「サウンド・スケープ論」をまつまでもなく、風景/景觀の研究はコルバン(Corbin, A.)もつとに示唆しているが¹²、感覚・知覚の全体現象として考察の対象にすべきなのである。我々は眼前の風景を視覚だけで感じ取っている訳ではないのだから。ただここでは、この問題にはこれ以上立ち入らないでおこう。

ところで、和辻が「風土の型が自己了解の型である」というテーゼを強く主張する(和辻 1979:26-7 参照)のは、それがまさしく人間の存在様態の根幹に関わる命題であるからであり、風土がただの自然=環境ではないという出発点から始まる思想過程でもある。つまり、繰り返し彼が

人間の存在を環境との関係で捉えると言明するのは、少なくとも人間も自然環境に「取り巻かれて」いるというごく当然の現実認識が和辻にもあったのである。ただ人間は、他の動物とは異なると補足が要るかも知れないが、環境を純粹に自然的なものではなく、社会的・共同的なものとして体験するというのである。和辻の言う、「自己了解の型」は今日的用語に置き換えるならば、「文化」あるいは「心性」などになるであろう。＜歴史性と風土性＞のコンテキストでのみこれを把握することが具体的に可能となるが、人間の能動的な「主体性」が何よりも肝要なのであった。外界への働きかけである。ともあれ、風土的自然は我々を取り囲んでいる。その規定性は無視しようがないではないか。例えば、我々がある朝爽やかな気分になる。それは外気による心的影響などではなく、「我々が空気において我々自身を見だして」（和辻 1979:25）いと説明される。この簡単な事例も和辻風土論の微妙な、風土と自然、風土と人間の関係が見て取れる。しかもこの関係性こそ景観論に新たな可能性を与える秘薬なのだ。即ち、風景/景観は単に「眺められる対象」ではないのである。

では「自己了解」に就いての和辻本人の陳述を拾ってみよう。

風土は人間存在が己れを客体化する契機であるが、ちょうどその点においてまた人間は己れ自身を了解するのである。風土における自己発見性と言わるべきものがそれである。我々は日常何らかの意味において己れを見出す。

(和辻 1979:24)

既に何度も言及したのであるが、フランス人ベルクが和辻に批判的な視線を注ぎながらも、真に「批判的」—非難と混同する思慮を欠く者をよく見かけるが—に引き継いだ生産性を示して興味深い。特に、日本文化論はともかくも、風景/景観論ないし空間論を語る学究の中で和辻風土論を吸収した論述を展開した者がどれほどいるだろうか。和辻が風土の規定の中で「景観」という要素を入れていた。その意味が現代の議論の舞台にはそのまま上げられないにしても、である。ベルクは「自己了解の型」に鋭く反応したと言えようか。ベルクが継承したものは多岐にわたるが、枢要な観点は2,3に集約されよう。和辻は地理学には疎いことを告白しており¹³、逆に自国の研究者ではなく他国の地理学者に、その基本理念を受け継がれたのは皮肉な出来事ではある。というのも、和辻風土論の影響下に誕生した日本文化論は数多あるものの、ベルクが評価する「総論」部分の「風土性」の概念の吟味を通じて彼らの議論を展開したとは思われないからである。更にはそれを景観=空間論に取り込んだ論者もまた少ないと言って大過あるまい。ベルクが日本語の著作=テキストでデビューしたのが『空間の日本文化』(1985)である。ここで、和辻にこう触れている。「和辻氏はこの本『風土』のことで、自然によって与えられながら人間によって生きられる風土(*climat*)が、どのように人間自体の本質=自然に影響を及ぼすかを問うている」(ベルク 1985:93)と。続いて注目すべき発言が吐露される。「問題提起の段階ではモンテスキュー的決定論の世界におちいることなく、和辻氏は自然によって文化を説明しようとはしない」(傍点関)と明快である。傍点部分は私の言い方ならば「総論」となり、従って「各論」段階に這入ると決定論が顔を出すからである。序でながら「注」では、興味深い指摘がある。「＜風土＞は翻訳不可能な語で自然の気候 *climat* と人間の習俗 *moeurs* 両方を含む(ベルク 1985:276、<>の部分は元の文では「」)とあった。既述した如く、和辻の「風土の定義」には「習俗」は含まれていない。が、ベルクがそう理解したのは

正しいのだ。

ともあれ、ベルクにとって和辻は、日本研究及び風土理論の〈原点〉であって、特に「問題提起の段階」(原理論部分)にこれほど本格的な批判的検討を实践した研究者は少ない。非決定論という、ある意味では危うくて曖昧な、しかし魅力的な思考モデルである和辻方法論にこのフランスの地理学者はのめり込んだ。と言ってはベルク自身に迷惑ならば、学問的に対峙すべきテキストとして『風土』を再発見したということになろうか。彼は言う。決定論も反決定論も採らない。新たな景觀論の可能性もここに見出すことができる。Mi-lieu の可能性。ある景觀では、見る主体は風土に囲まれていながら、その対象の景觀である風土を垣間見るのである。見る、というよりも体験する景觀は風土の一部である。そこでは人間は主体であると同時に客体=対象であるから、その地点で自己を見出すのだった。これはいかにも韜晦な論理ではあるまいか。「決定論」は因果論的説明で明快であり明解でもある。論理的思考は、しかし因果論として一元的に収斂するものではない。メタフォア(隠喩)の技法も必要であることをベルクは認めている。そして、非決定論に底流する思考原則は「両義性」というアポリアである。二項対立ではないいわば「二項調和」のバランス感覚への強烈な意志がそこに潜む。両義性あるいは二極性という表現に含まれるデノタシオンは広いが、「媒介性」と置換すると意味が浮き上がって来る。本稿のコンテキストであれば、この媒介性の重要性は主体と客体=対象との関係に明白となる。

4 コーダ:風土と新たな景觀論へ向けて

景觀論は、建築や都市計画に携わる研究者から多様な成果が齎された。確かにそれは否定しえない「事実」であろう。何よりも風景/景觀論は自然=造形空間に関わる事象だからである。しかしながら、景觀への学問的アプローチは特定の領域に限定されるものではない。和辻が人間存在の時間性及び空間性に注視し、しかも両者の不即不離の関係に照準を合わせたのも、その徴候的動きの一つである。地理学者のベルクがそれに時を越えて呼応するのも不思議ではなからう。アングロサクソン系の「現象学的地理学者」のレルフ(Relph, E.)も「景觀は物体や地形、家屋、それに植物の単なる寄せ集め」などではなく、「これらは物質的条件であるにすぎず、個人的・文化的な態度や意図の特定の組合せがそれに意味を与えて」こそ「理解できる」(レルフ 1999[1991]:253)とやや粗雑な言い回しながら、主客の関係する言説を行っている。これをテキスト論に置き換えるならば、「地」と「図」の関係から景觀が成り立っている、との認識があると評価し得る。しかるに一方では、発表当時評判を取った『日本の景觀:ふるさとの原型』¹⁴では著者の樋口忠彦は、この問題を避けてしまった。「地形が感性を育てたのか、感性が地形を選んだのか私にはわからない」と、率直に述べ更には「母性原理的な雰囲気なしには日本人は安らぎを感じる事ができないなら、そうした雰囲気をもつ空間を一方では保存し、もう一方では意図的につくり出す」(樋口 1993[1981]:50、傍点関)と造景への提言まで行っている。ただ、ここでは主客の関係を「感性」vs「地形」として提示するもこの関係性のメカニズムには踏み込まなかった。それでは根源的な命題を解決しようとする意思に欠けると言わざるを得ない。翻ってベルクはこの厄介なアポリアに挑んだ。尤も「景觀工学」を提唱する中村良夫は、テキスト理論の先行形態と言えなくもないゲシュタルト心理学を援用してこの問題に対処しようとしている。

「地」groundと「図」figureの関係に構造論的アプローチをするこの理論は、風景・景觀を含んだ風土論にも大きな可能性を秘めていると言えるであろう。なぜならば、空間論が風土性を

取り込んで展開されるとしても、飽くまでも基本は視覚という身体機能が優先するには違いないからである。但し、「古典的ゲシュタルト心理学」では主客関係のアポリアは解決できない。

文化に依存する言語や芸術作品のような集団表象をもって「図」の発生を確認するということは、同時に、風景知覚における価値の問題に一步足を踏み入れることを可能にする。しかしこれは、ゲシュタルト理論の環境決定主義的テーゼとは必ずしも相容れないのである。

(中村 1982:42、傍点中村)

中村が空間的認識論の基盤をベルクと共有しているかはさて置いても、相同の問題意識へ向かう素地は見取れる。ゲシュタルト理論では、見る側の「眼差し」は重要ではない。というよりも、個人心理学の前提である個人は、等質の機能を持った生体であるため変異は捨象される。つまり、誰がその「図」と「地」を見ても、両者の関係は変化しないのである。そこではいわば主客関係が現前しない。「図」と「地」の反転はありうるが、それはどちらも「図」に成る可能性があったからである。「つまり、分節化(見え方)は、図形の客観的性質 (環境)によって決定される」(中村 1982:34)ことになる。しかし現実の風景のなかでは、実験室で想定されるような「等質視野」という「地」の「形なき世界」は殆ど起こりえないとも言う(中村)。即ち、我々が体験する風土の中の景観は、錯綜とした「図」と「地」関係から成る<地図>に他ならない。確かに「ルービンの酒盃」の如き体験は、現実的ではないであろう。

ところで、中村はベルクのように、あるいはまた和辻のように、主体と客体=指向対象の関係性を「決定論」主義と対峙して風景・景観を語ろうとしたのだろうか。実は彼も微妙にこのアポリアを迂回してしまっているようである。ベルクがレヴィ=ストロースに対して抱いた疑念とは同種ではないにしても。実はこの景観工学の研究者は巧みなナラティブによって、因果論的ではない説明を施している。「境と心一物心一如」として環境決定主義に陥らないように、仏教的言述を導入しながら「環境」(風土の語は使用しない)と「人間」の関係に肉迫しようとする。それは間違っていない。高名な文芸批評家であった小林秀雄の言説を引き合いに出して、個人あるいは集団表象の優先する事例、つまり人間の「心」の働きが「図」化する場合と、「環境」が優位に立って心を決定するような事例を対比する。そこで、彼は「物と心の因果論的関数関係ではなく、縁起の原理によって運動する物心一如の糸のありよう」が肝心であって、どちらの要因が決定的に作用するとは結論とはせずにご議論を纏めていく。「人間は、自己をとりまく環境に対する愛惜と共感を研ぎすまして」その結果、「自分が何者であるかを悟らされ、自己と環境の同時的倫理変容をとげた」とする。この地点で和辻の「自己了解の型」を想起することは容易いことであろう。結局中村は「物心一如」というそれ自体禅的不立文字の趣が色濃い「縁起の原理」に還元してしまう。それではこの種の学問的手続きとしては些か肩すかしの感を否めない¹⁵。

ただ、単純な決定論主義の誘引には明確に抵抗した点は強調してよかろう。次の一節も韜晦ながら人間の主体性に注意を向ける言説となっている。

環境に対する人間の主体的自我をとりもどすには、環境を対象視する自己にとどまらず、「環境が証してくれる」自己を自覚しなおすという逆説を生きるしかないように思える。

(中村 1982:190)

中村のこの陳述が和辻=ベルクのアポリアに繋がるものであることは言うまでもない。それが「逆説」かどうかはさて置いて。さてでは、新たな景観論が風土性を土台にして生れ出る可能性が開けたのだろうか？ 真の意味で和辻風土論の再生が始まっているのだろうか？ 卓越した思想史家生松敬三は、つとに本格的に慧眼にも『風土』の問題点を喝破した。おそらくこの生松が見抜いた特質(井上も賛意を表したように)は、その後の和辻風土論の命運と深く関わっている。即ち、和辻風土論の魅力はその人間学的な風土理論などではなく、多くの人は「風土と思想のつながり」(筑波常治)に関する「個別的な見事な直観的把握、その説得的な叙述によって魅せられて」(生松 1975:130-131 参照)いたとする。まさしく和辻が目論んだ意図とは異なり、彼が怖れた「環境決定論」が評価されたことになる。皮肉と言えど皮肉、あるいはある意味では想定内の結果であろう。従って、和辻の風土論はベルクを俟たねばならなかったのだ。

ベルクは再三述べたように和辻の批判的継承者である。風景・景観論に当然ながら新しい一石を投ずることになる。ベルクは風景論が「文化的アイデンティティ」に深く関与するとする一方で、風土との異同に言及する。

風景は風土全体を示し出してはいない。風景はある尺度の下での風土であり、そこには一定の隔たりがあり、その上自然というものを共示している。したがってわれわれの視線の対象は必ずしも風景ではなく、……さらに風土には、視覚や感覚一般にとってすらあまり意味のない数多くの関係が含まれている。……要するに、風景は風土と同様、相対的な実体なのである。……[そして]風景は、さまざまな文化の多様性のすべてを表しているのである。

(ベルク 1992[1988]192-193)

ここでベルクの立脚点が明白となる。風景は限定された風土なのであって、それは双方とも「実体」ではあるが、「関係」でもある。飽くまでもベルクには決定論は無縁なのだ。それは安易な環境決定論がその明解性の故に持て囃されてきた事情も熟知しているからに他ならない。他方でバシユール風の「唯・表象主義」(ベルク)も斥ける。しかし、アポリアはついて回る。おそらくその困難さは記述と分析という研究のテキスト化の過程両面に関わるであろう。和辻は「我々は一般にモンブーン域の人間の構造を受容的・忍従的として把握することができる」(和辻 1979:31、傍点和辻)と言い切って失敗した。その轍をフランス人の後継者は踏まない。過剰に注意深いと言い添えておこう。勿論、「通態」*trajet* あるいは「通態性」*trajectivité* といったベルクが新たなる意味を編集する必要性から生まれた術語が重大な意義を有することになる。*trajet* は「行程」あるいは「移動」と意味が一般的ではあるが、ベルクはこの語に凝縮された意味を与えた。方向性と運動を含有する意味が元々あったのである。要するに、ベルクにとっては、「主観」も「客観」も同時に成立しなければならないのであって、従って「表象」と「実体」は両者とも学問的認識論上必須の要素なのである。逆にそうでなければ、「決定論」の陥穽に落ち込む結果となる。

私には風土と風景を巡って展開されるベルクの議論やパースペクティブの豊饒さは、極めて説得的であり且つ魅力溢れるものである。しかし、疑義がない訳ではない。彼のバランス感覚が却って私には「実体主義」のに映る。事象や現象の関係性に目を凝らすという精神のあり方には実体主義は相応しくない。確かに、そこには通態性が働くことになり、ベルク流には「実体主義」なる偏

重はあり得ない筈なのだが。例えば、人間は自然の中にしか存在し得ないにも拘わらず、「野生の自然」に触手を伸ばすことができない。なぜなら「自然とは、人間を前提としないものであり、それでいて人間の内部に、そして周囲にあるものである」からである。とすれば、「人間は、メタファによってしか自然を知ることができない。文化というメタファである」。この自然を「構築された自然」とベルクは呼ぶ(1992[1988]:155)。私ならこれをテキストと名付ける。即ち、人間は自然もテキスト化する他ないのだから。まさしくテキストとは関係を表象したものなのである。とはいえ、ベルクの風土理論に根差した風景・景観への省察は大いなる可能性を秘めているであろう。自然的所与としての風土の物理的側面と、「その中で」風土として認識・受容して表象する人間の主体的側面を、*trajet* という形態で捉える研究者の眼差しがある。それを「物心一如」と規定しても悪くはあるまい。が、それでは抽象的過ぎてメカニズムがどうしても明瞭ではない。そうではあるが、風土や風景・景観に対する根本的態度は敢えて正しいと言おう。その意味でも、「景観」という用語は「景」と「観」の絶妙の組合せになっているのではないか。風景や景色よりも主客の関係を明快に表現している¹⁶。用語の現実的使用がどのようなものであっても、字義に立ち還るのも有効であろう。

最後にこの詩論の一応の結論めいた展望を記しておこう。尤もそう容易く解ける問題ではない。決定論の誘惑に抗す和辻=ベルクの風土理論のアポリアがいかに解決されたのか、を具に検証するためには様々な検討すべき認識論的前提が横たわっている。確かに、自然観は文化の基礎に違いあるまい。そして自然観は既に表象であって、自然そのものではない。しかし、「自然」が存在しなければ「自然観」も生まれ得ない筈である。存在論的認識論に立脚するならば、存在する自己がなければ「客観的自然」も何も意味がない。但し、ベルクそう考えない。実体と観念は不即不離なのである。条件付きの風土たる景観(風景)も、どのような場合であれこの両義性は機能している。「主観的でなおかつ客観的、物理的にして現象的、生態学的にして象徴的な、この方向づけられた複合体を、わたしは *médiance* (風土性)とよぶのである」(ベルク 1994:40)と、ベルク風土論のこのような要約の系として景観論も派生するのである。そして既に始まっている「造景 *paysagement* の時代」がいかなるものかも含めて稿を改めねばならない。

注

¹ 「ウィキペディア」の記事には常に注意を要するが、ここでは妥当な内容と判断したので引用する。

² カンポレージ(1997:259)参照。

³ ベルクと和辻との出会いに関してはベルク(1994:32-36)に詳しい。

⁴ それに関しては、様々に指摘されている。ベルク(1992[1988];1994)、生松(1975[1971])、井上(1979[1935])参照。

⁵ 生松(1975[1971])に依ると、1927年から1928年にかけてである。「わずか一年たらず」(生松)とある。

⁶ 注2参照。

⁷ ベルク(1992[1988]162-162;1994:36-41)参照。

⁸ 和辻(1979)の「第五章風土学の歴史的考察」参照。

⁹ フォンタナ(2000)程このことを徹底して決った快著も少ないであろう。

¹⁰ 言うまでもなく『野生の思考』以降の人類学的思想実験の与えた影響を念頭に置いている。

¹¹ この主題であれば、クラーク(1998)が傑出した概説書であろう。

¹² 特にコルバン(2002:16-25)参照。

¹³ 和辻(1979:287)参照。しかし、果たして和辻は地理学に疎かったのだろうか。

¹⁴ 樋口(1993[1981])は風景あるいは景観という用語に厳密性を求めている。

¹⁵ 本段落の引用は、中村(1982:176-190)参照。尚、傍点は中村。

¹⁶ ベルクもこのことに言及している(1992[1988]:196)。

参照文献

- バシュラール,G. 2002[1969]. 『空間の詩学』岩村行雄訳、ちくま学芸文庫。原著 1957.
- ベルク,A. 1985. 『空間の日本文化』宮原信訳、筑摩書房。原著 1982.
- _____ 1990. 『日本の風景・西欧の景観:そして造景の時代』篠田勝英訳、講談社現代新書。
原著 1990.
- _____ 1992[1988]. 『風土の日本:自然と文化の通態』篠田勝英訳、ちくま学芸文庫。原著
1986.
- _____ 1994. 『風土としての地球』三宅京子訳、筑摩書房。原著 1990.
- カンポレージ,P.1997. 『風景の誕生:イタリアの美しき里』中山悦子訳、筑摩書房。原著 1992.
- クラーク,K.1998. 『風景画論 改訂版』佐々木英也訳、岩崎美術社。原著 1976.
- コルバン,A. 2002. 『風景と人間』小倉孝誠訳、藤原書店。原著 2001.
- フォンタナ,J. 2000.『鏡のなかのヨーロッパ:歪められた過去』立石博高・花方寿行訳、平凡社。原著199
4.
- 樋口忠彦 1993[1981]. 『日本の景観:ふるさとの原型』ちくま学芸文庫。
- 五十嵐太郎 2006. 『美しい都市・醜い都市:現代景観論』中公新書ラクレ。
- 生松敬三 1975[1971]. 「和辻風土論の諸問題」『日本文化への一視角:思想史的考察』未来社。
- 井上光貞 1979. 「解説」『風土:人間学的考察』岩波文庫。
- 中村良夫 1982. 『風景学入門』中公新書。
- レルフ,E.1999[1991]. 『場所の現象学:没場所性を越えて』高野岳彦・阿部隆・石山美也子訳、
ちくま学芸文庫。原著 1976.
- 坂部 恵 1992[1988]. 「文庫版解説」『風土の日本:自然と文化の通態』篠田勝英訳、ちくま学芸
文庫。原著 1986.
- 関 三雄 2007. 「道、移動、そして景観:視覚景観論を超えて」『道空間のポリフォニー』(長田攻
一 他編)、音羽書房鶴見書店。
- トゥアン,Y.-F.1993[1988]. 『空間の経験:身体から都市へ』山本浩訳、ちくま学芸文庫。原著
1977.
- 和辻哲郎 1979. 『風土:人間学的考察』岩波文庫。初版 1935.

「景観」 <http://ja.wikipedia.org>