

## 風景概念の哲学的反省

著者	木岡 伸夫
雑誌名	関西大学哲学
巻	25
ページ	219-246
発行年	2005-10-31
その他のタイトル	Reflexions philosophiques sur la notion de paysage
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10112/11936">http://hdl.handle.net/10112/11936</a>

# 風景概念の哲学的反省

木岡伸夫

## 一 一つの不在をめぐる

### 1 「風景」の学問的位置

「風景」の概念は、過去の長きにわたり哲学の主題として扱われてこなかった<sup>1)</sup>。伝統的な哲学の立場では、世界の見え姿を、感覚・知覚・悟性・理性等の認識能力とそれに対応する対象との関係として説明するという理論的枠組が前提されており、そうした認識論的構図の中心に風景の経験が位置づけられることはなかった。従来風景が論じられてきたのは、「風景画」を対象とする美学や芸術学、「景觀」をキーワードにもつ植物学や地理学<sup>2)</sup>、さらには建築学、造園学、都市工学等の主として工学技術的な分野においてであった。なかでも地理学においては、十九世紀以来ドイツで発展を遂げてきた景觀学(Landschaftskunde)の伝統に加えて、実証主義的地理学に対抗する人文主義的地理学の流れにおいて、景觀概念を重視する現象学的地理学が、七〇年代に登場してきたことが注目される<sup>3)</sup>。

ところが、そのように他分野に一定の影響を及ぼしている当の哲学において、たとえば現象学的に基礎づけられた風景哲学の書すら世に現れてはいない。この事実は何を意味するのだろうか。そのことは、われわれに一つの疑問を投げかける。それは、伝統的な哲学における概念図式とその諸前提——対象、目的、方法等——が、風景の主題化を阻害してきたのではないか、という疑問である。風景はなぜ、哲学の考察すべき主題と考えられてこなかったのか。まずはこの疑問に眼を向けなければならぬ。風景が認識論の問題として取り上げられなかったということとは、それが哲学の概念体系の中に容易に嵌まり込むことができないう性格を帯びているということに關係する。風景概念の欠落は、哲学的な理論装置との何らかの違和を物語る事実である。さらにいえば、それは単に「風景」という単語の問題ではない。「風景」を含んで成り立つ語彙の全体、それが暗に前提しているものの見方、いつてみれば風景経験を核心にもつ世界観そのものが、哲学の伝統と不一致を来しているのではないかということを、立ち入って考えてみなければならぬだろう。この点にかかわるいくつかの問題を、以下順に見ていくことにしよう。

## 2 風景概念の歴史性

主要な哲学的概念、とりわけ形而上学の諸概念は、哲学的思索の始まりとほぼ同時に誕生し、歴史をつうじてその地位を保ちつづけている。ある時代に突如概念が誕生したり、衰滅したりするような変化を遂げることは、哲学の世界ではあまり考えられない(例外として、「他者」<sup>(4)</sup>が挙げられる)。風景をめぐる状況は対照的である。「風景」という語は、唐代の理念であった「山水」とともに、一定の自然の見方を伴いつつ、平安朝の日本に導入された<sup>(5)</sup>。こうして日本の風景観は、大陸の影響下に一つの伝統を形成する。その伝統は、江戸後期から明治期にかけての近

代化過程の中で、西欧文明の刻印を受けた新しい風景（もしくは景觀）の理念と合流し、一体化する<sup>(6)</sup>。日本において風景の概念は平安期に誕生し、ほぼ千年を隔てて近代化の動きとともに改変されたということが出来る。

このような日本の例を取り上げてみれば、風景という概念は特定の文化における歴史的所産であり、この語と結びつく経験もまた、全世界に共通する普遍的なものではなく、歴史的で特殊な性格をもつと考えることができる。風景論を手がける人々は、おおむねこうした歴史的解釈に準拠しているように見受けられる。文化地理学者オギユスタン・ベルクが、そのような解釈の立場を代表する。彼の理解は、欧米の研究者（いわゆる *paysagiste*）の考え方の基本線に連なるものであり、それを取り上げることで、現在の風景論の主流をなす動向を窺うことができよう。ベルクによれば、風景は普遍的な経験ではなく、特定の風土性と結びついて成立する。

「風景は歴史の中で生まれたものであり、まず中国で、そしてもつと遅れてルネサンスのヨーロッパで生まれた。そしてこの二つの中心から世界中に広まった。それ以前には風景とは違う何かがあったのである」<sup>(7)</sup>

環境としての世界と人間の間には、きわめて多様な関係性が存在する。たとえばベルクは、ギブソンの *affordance*（フランス語では *prise* 「手掛かり」と訳される）という概念を、環境と人間との非二元論的な関係のモデルとして受け入れる<sup>(8)</sup>。ところで、ある文化において人間は環境に対する「手掛かり」を風景に求めるが、他の文化圏では必ずしもそうではない。一つの文化において有効な「手掛かり」が、そのまま他の文化にも通用するという保証はないからである。すなわち、中国語の「風景」や「山水」、ヨーロッパ諸語における *landscape*、*paysage*、*Landschaft* 等は、中国やヨーロッパに起源をもつ歴史的な経験の型を表しているが、こうした語彙を有しない他の文化圏にお

いて風景は存在しないとみなされる<sup>(9)</sup>。このような考えに立てば、風景は「特定の風土性のうちにだけ存在する」現実であり、特殊な文化的背景のもとで「発見」あるいは「発明」<sup>(10)</sup>されたものであるということになる。

### 3 歴史哲学から風土学へ

以上の主張にもかかわらず、風景が実はあらゆる文化や社会に潜む普遍的経験であるという、ベルクのもう一つの観点を、すぐ後で取り上げることになる。その前に確認しておきたい。ヨーロッパ文化圏で展開されてきた伝統的な哲学が、このように歴史的風土的な制約を蒙る風景概念を主題として取り上げなかったことは、一面において当然のことと考えられる。なぜなら、哲学が問題とすべきは、「ヨーロッパ的」「日本的」といった限定を付されることなく、万人に妥当する普遍的な経験の原理である、と従来理解されてきたからである。したがって、もしベルクがいうとおり、風景が特殊な風土性の問題であるならば、風景ではなく視覚や知覚一般こそ、優先的に問われねばならない問題であるということができる。風景は時代や社会によって経験されることもされないこともあるのに対し、人が人であるかぎり、視覚覚をもたないということはありませんからである。

こうして風景という問題は、哲学知の体系の外に押しやられるかに見える。しかしそこから、ただちに哲学との完全な断絶が生じるわけではない。かりに風景の経験が歴史的相対的であったとしても、地域や時代によって異なる経験の特殊性を、それ自体として追求する立場が成立しうるからである。そうした方向を最初に歩んだのは、十八世紀後半の歴史哲学である。たとえばヘルダーは、世界各地の民族が多種多様な個性を帯びているのはなぜかを問題として、そうした差異のよって来る由縁を風土(Klima)に求めた。牧師であったヘルダーにとって、外見上の

多様性にもかかわらず、神の悟性に与るかぎり、「地上の人間種族は同一の類にほかならない」<sup>(1)</sup>。気候風土が人間の身体形成に作用し、ある地域の民族の運命を決定するといった因果論的思考は、ヒポクラテス以来つねに存在している。しかしヘルダーは、和辻哲郎が指摘するように、客観的自然と人間を抽象的に区別する二元論に対抗して、「生の構造自体が風土的である」という着眼のもとに、生ける自然の解釈である「精神風土学」(Klimatologie des Geistes)を展開した<sup>(2)</sup>。それは、各風土における民族的生のもつ個性を、空間的並在の秩序として把握しようとする点において、単線的な西欧中心の時間的秩序に固執する爾余の歴史哲学から一線を画するものといえる。

ヘルダーに発して和辻に継承された精神風土学の延長線上に、自然主義的決定論の残滓を払拭する理論が新たに登場する。すなわち、ベルクの唱導する風土学(mesologie)<sup>(3)</sup>である。ここに至って風景概念は、哲学との新しい関係を結ぶことになる。というのも、風景は「風土の感覚的かつ象徴的次元」<sup>(4)</sup>として、世界に存在するあらゆる風土に内属する認識論的前提となるからである。人類のすべてが何らかの風土に所属し、その風土に固有の風景を体験する。その意味で、風景は風土学の最も重要な基礎概念であり、各風土に固有な風土性の指標として、そのあり方が普遍的に問われる主題となったのである。

## 二 二種の風景

## 4 「風景」以前の経験

以上は、なぜ風景が従来哲学の主題とならなかったのか、およびなぜいま事情が大きく変わってきたのか、についての歴史的反省である。それによって、この言葉に二つの意味が負わされていることが明らかとなった。第一に、比較文化論的視点に立てば、風景は特定の文化に根ざした歴史的经验である。それは特定の文化圏に固有な、自然に対する文化的な構え、「手掛かり」と考えられる。そういう強い文化的性格を帯びた風景の経験は、たしかにベルクの指摘するとおり、ヨーロッパと中国にのみ成立した。だが第二に、風土学の理念における風景は、あらゆる風土において人間が環境に対してもつ感覚（とりわけ視覚）を意味する。この意味での風景は、世界のあらゆる地域に普遍的に存在すると考えられる。風景概念のこうした二重性を、どう考えればよいだろうか。

すでに見たように、「風景」あるいはそれに類した語が、過去のある時期、一定の社会の中で創り出されたという事実を照らしてみれば、人間の風景経験が歴史的に規定されているということを認めないわけにはゆかない。しかし、そうした言葉、したがって概念が存在しない場合に、はたして風景の経験は存在しないことになるのだろうか。言葉とそれが表す事象の間には、一つの本質的な結びつきがある。風景を表す言葉が、空間を処理する風景画の技法とともに使用されるとき、風景の経験が具体化するための制度的枠組が成立する。かかる社会では、視線に対する制約から自由にもものを見ることはできない。では、そうした言葉が用いられる以前には、風景は存在しないのだろうか。それはある意味では正しく、ある意味では正しくない。すなわち、命名によってはじめて当の現実が姿

を現すという意味で、風景はそれを表す言葉とともに誕生する。この意味において、先の主張は正しい。だが、言葉が現実を表示することができるとするには、言表以前に少なくとも潜在的には、当の現実が存在していなければならない。「風景」という語に先行して、それに対応すべき経験内容が、可能態として存在しなければならない。先の主張は、この意味においては正しくない。

したがって、われわれが解明しなければならない問題は、風景以前の風景経験である。この点に関連して、ベルクは、文化の水準以前にあらゆる社会に共通する「元風景」(Proto-paysage)が存在するという<sup>15)</sup>。元風景とは、「人間とその環境の間に必然的に存在する視覚的關係」<sup>16)</sup>である。一般に理解されている風景の観念は、時代や社会によって多種多様な表現形態を示す。しかし、そのような文化的差異の底には、普遍的な「人類学的共通基盤」が存在する。とはいえ、この元風景と文化的な表現は連続しており、前者を後者から区別してそれとして提示することはできない、というのがベルクの解釈である。

「元型」(原型)と文化的表現という区別が妥当であるかどうかはさておき、風景概念を複数の意味の層から構成されるものとして扱う必要があることは、明らかである。哲学的反省が標的とすべきは、このような多層的な風景経験の全体構造である。一方には、すべての風土に普遍的に成立する風景の経験があり、他方には、近代西欧のようである種の風土に特徴的な自然の見方、文化的な型としての風景が存在する。この二種の風景のうち、前者は言語的に定式化されずに存在しうる経験であるのに対し、後者は特定の社会——中国とルネサンス以後の西洋——における独自の象徴化の作用とともに具体化する経験である。両者はどのように関係するのだろうか<sup>17)</sup>。そうして、前者は一般的な知覚作用とどこがどう異なるのだろうか。

## 5 知覚と風景

風景概念についての反省は、知覚経験と風景経験の本質的な相違は何か、という問題へとわれわれを導く。近代哲学は、デカルト以来、二元論を土台とする知覚論の形式下に世界認識の構図を描き出してきた。二元論の本質は、見るはたらきと見られるものの分離にある。見る主体が世界に対する超越的位置に立ち、対象としての世界を構成する。こうした主客分離の様相を最も典型的に表しているのは、空間にかかわる二つの技術、射影幾何学と近代美術の遠近法である。前者において、図形はそれ自身の形態をもつことなく、ある視点からの投影によって多様に変化する様態として扱われるが、そのことは図形を成立せしめる普遍的空間こそが第一次的本来的なものとして理解されていることを意味する。絵画における遠近法においても、個々の物体のあり方は、それを包括する空間によって支配され、限定されている。個々の形態をとおして普遍的な空間が表出されているという点において、近代の幾何学と美術は同一の空間意識に立脚するといえる<sup>(18)</sup>。

空間の遠近法的統一は、一つの視点からの統一である。空間を構成する視点は、当の空間の外、画面の外にある。したがって空間の統一性は、空間そのものに内在する統一性ではなく、「これを客観とする主観の立場からの統一性、主観による統一性」<sup>(19)</sup>である。空間の統一性、さらに世界の統一性が、主観の構成によるものだという思想は、十八世紀に至り、カントの超越論的観念論によって理論的な完成を見た。空間の幾何学と遠近法は、このように二元論的な知覚図式を基盤として、近代世界に浸透していった。この二つの理論が交錯し、融合し合っていたがいに強め合う地点に、視知覚の実践である近代的風景の成立を見とどけることができよう。じっさい、無限遠の消尽点といったモチーフは、風景画から宇宙空間に至るまで、近代世界を普遍的に覆っていた知覚の図式に伴うもので

ある。その後の歴史的展開をつうじて、近代的主体の危機と目されるような事態が生じ、それが「風景の危機」を意味するものでもあったという事実は、「主体」と風景の視線との根本的な一体性を裏づけていると考えられる<sup>(20)</sup>。とはいえそこから、ヨーロッパにおける主体の視線は、一般的な知覚と風景を見る場合とにおいて本質的な区別をもたなかった、といえは極論に過ぎるだろう。知覚経験と風景経験とは、主体の中で空間に対する構えをある程度共有する仕方、緩やかに重なり合っていたというべきかもしれない。

風景と知覚のこうした緊密な関係は、すべての文化に共通する事実だろうか。それともそれは、歴史における一種の偶然であって、他の文化に見られない西欧文化に固有な経験の型であると考えらるべきだろうか。これもまた、風景の哲学が立ち入って検討すべき本質的な問いである。

## 6 視線の近代

風景のもつ文化的な性格を、ジンメルは生の哲学の立場から次のように要約している。第一に、風景は全体としての自然に対して、「自然から切り取られた一断片」でありながら「独立的な、固有の特性を与えられたもの」として、「統一」である<sup>(21)</sup>。古代中世において、人は宗教的な自然感情をもつが、風景に対する感情をもたなかった。近代に至り、文化領域としての学問・宗教・芸術に共通して、自然を断片化、個別化して見る視線が生まれてきた。その意味で、近代と風景の誕生とは軌を一にしている。第二に、風景を眺めることは、それ自体で芸術的な行為である。というのも、それは単なる受動的知覚ではなく、「直接的に与えられた世界の混沌とした流動や無窮性から一片を切り離し、それを一個の統一として把握し形成する」<sup>(22)</sup>行為であり、その点においてまさしく「発生の瞬間にお

ける芸術作品」<sup>23</sup>を意味すると考えられるからである。さらに、風景が成立する条件として、自然が文字どおりの断片ではなく、感情的統一として直観されるといふことが挙げられる。感情的統一とは「気分」(Stimmung)であるが、風景にまつわる気分は個別的なものではなく、逆に「個別的なものがすべてそこで合流するところの普遍的なもの」を意味する<sup>24</sup>。

以上のような風景の捉え方は、風景画の誕生とともに成立した近代的な視線が、何をもたらしたかを簡明に示している。それは、混沌たる自然を断片化し、かつ脱神秘化することによって、芸術作品に固有な意味——「自己法的な形像の連なり」<sup>25</sup>——を、切り取られた自然に与える視線である。それが芸術作品に類するのは、断片的な像として存在しながら、その中に固有の気分を「普遍的」な意味として表現するからである。風景は、いかに部分的な限定的な知覚内容を表す場合でも、生と自然全体とのつながりに立脚している。気分的なものとは、この根源的な関係の事実の表現である。あらゆる風景が気分的、情調的なものを表現しているという事実は、風景の経験がつねに「普遍」に対する「特殊」として成立するということを物語っているのである<sup>26</sup>。

西洋近代にはたしかに知覚と風景のある特別な結びつきが存在してきた。このことをジンメルは明らかにしている。自己の環境に対して客体的な距離をもって臨むということは、芸術制作にかかわる態度であると同時に、科学的探究の姿勢でもある。たとえば、透視画法のような技法を用いて自然を描くためには、画家は確かに科学者の視線を持ち合わせなければならない。自然の一部を切り取って観察あるいは観賞する行為についても、科学と芸術は共通性をもつ。そのことは、見るはたらき(主観)と見える対象(客観)の二元化という近代認識論の大前提が、学問諸領域から芸術に至るまで共有されたことにもとづく。しかし時代の進展とともに、科学と芸術の間には乖離が生じてくる。人は科学者たるかぎり、天体の運動や物理的事象を風景として観じることができない。風景画家が

対象にまつわらせる気分や感情の表出は、科学者の世界像から削ぎ落とされ、対象の孕む意味は、部分的個別的な要素間の関係性へと抽象化されねばならない<sup>(27)</sup>。それはいつてみれば、世界を情緒なき風景、殺菌された景観として切り取り、技術的な操作のみに開かれた空間へと転換することである。ルネサンスから科学革命を経て産業化に到達する近代の空間図式を根本から規定したのは、そうした視線である。いずれにせよ、近代科学を支える知覚は、根源において風景を見る視線と一体であり、その本質的なあり方は、損なわれることなく現在まで保たれていると考えられる。

さて、知覚が哲学的主題として問われながら、なぜ風景が問題にされなかつたのか。その答えはこうである。西洋近代世界においては、知覚そのものが根本的に風景であり、風景ならざる知覚は存在しなかつた。それゆえ、西洋的主体のアイデンティティである知覚そのものを疑わないかぎり、風景の意味を殊更に問いただす必要も生じない。自己とは異なる文化的主体が、異なる知覚図式の下に異なる風景を生きているという事実には直面しないかぎり、己が風景を相対化するような哲学的反省は生じようがない。つまるところ、西洋形而上学の伝統における自己相対化の欠落が、風景に対する哲学的反省の不在を帰結したということができよう。

## 7 空間解釈の多元性

以上述べたことは、あくまでも西洋近代の事情である。異なる文化圏において、同じ事態が進行したわけでは無い。むしろ、それぞれの社会において固有な知覚の図式が成立し、その型に従って風景的なものの見方が展開したと考えられる。こうした考えは、知覚を万人に共通な世界認識の型と考える普遍主義者には受け入れられないだろ

う。あらゆる文化、あらゆる社会に、それに相対的な知覚の型があり、個性的な風景が存在する。ゆえに風景の多元性を問うことが、西洋一元的な文明史観から脱却する道を切り開く。そうした風景の多元性に関連して、歴史家コルバンは次のような定義を打ち出している。

「風景とは、必要ならば感覚的把握を離れたところで、空間を読解、分析し、表象する仕方であり、美的評価へと供するために空間を図式化し、それに意味と情動を与える仕方である」<sup>(28)</sup>

これは、風景を知覚の根本的制約とみなしつつ、「空間の解釈」として規定したものである。個々の身体あるいは社会的な身体は、それぞれの置かれた状況に応じて空間を解釈する。集合表象としてのさまざまな解釈が錯綜する中から、一定の美的評価の形式が定着する。その意味で風景は、本来的に多元的であると考えられる。空間の図式化は、それぞれの社会が担う歴史によって異なる結果を生むから、普遍的な唯一の図式は存在しえない。「無垢な知覚などというものは存在しない。知覚のすべては記憶の作用を蒙っている」<sup>(29)</sup>。コルバンの説明では、空間を分析し評価する (appreciate) 人間主体の実践によって風景が生まれるというように、意志的能動的な見方がとられ、美的評価の対象であるかぎりの空間が風景として論じられ、科学的測定の対象である環境から区別されている。こうした考えに対して、われわれは西洋的な風景理念を相対化するという意味において、理論的な反省をより徹底すべきではないかといいたい。つづいてはそうした狙いから、哲学的なテキストを取り上げて検討してみたい。

### 三 現象としての風景

#### 8 現象学的反省と「見えないもの」

現代哲学の一大潮流としての現象学は、デカルト以来の二元論の構図を改訂して、知覚のすべてを「現象」として記述するという態度変更を打ち出した。現象学のこうした動向は、西洋近代における知覚と風景の癒着に対する根本的反省の意義を担っているとは考えられないだろうか。「現象」と「風景」には、意味論的にも近い関係がありそうに見受けられる。してみれば、現象学的風景論の展開される可能性を考えることができよう。にもかかわらず、この方面からの有力なアプローチがこれまで存在しなかつたとすれば、そこには一体いかなる事情が介在しているのか。

ここでは本質的な二点に絞って検討を試みたい。第一に、風景は「現象」のうちいかなる位置を占めているのか、それとも風景には現象に収まり切れない何かが含まれているのか、である。第二に、ジンメルが明らかにしたような風景に固有な「気分」は、どのように理解されるかである。

「還元」という自覚的な手続きを介して規定される経験の内容は、「すべての原的に与える働きをする直観」<sup>30</sup>と、それによつて現れる世界、すなわち現象である。現象学的方法の確立を急務とする前期のフッサールにとつて、予断や臆見に覆われない知覚を取り出し、その姿を明証的な直観のもとに立ち現れさせることが、現象学的反省の中心であつた。先行判断を排除することで現れてくる事物は、一定の視野における見え姿、「像」(Bild)にほかならない。事物の多様な現れとしての射映(Abschattung)が、一定の意味内容をもつ具体的な像として把握される過程を、

フツサールは超越論的意識による構成の事実として説明した。このような基本図式は、風景の成立についても妥当するといえるだろうか。風景は、自然全体から切り取られた部分、断片としての諸事物の像として、当然現象野を占めるものと考えられる。風景が現象であることに疑いはない。問題は、風景が単に眼に見える事物の姿ではなく、自然全体とのつながりにおいて存立するという仕方、へ見えないものへの次元にかかわりつつ成立するという事実にある。フツサール現象学において、そうした風景の隠れた意味がいかに解釈されるかを問わねばならないだろう。

現象は、目に見えるものの現れには限定されない。顕在的な知覚が、実は隠れた位相とつながりあってはじめて成立するということを、「射映」や「地平」(Horizont)の考え方は明らかにしている。へ見えるものへの見えないものへのつながることによって、はじめて現象たりうる。へ見えないものへの見えるものへの可視的次元と地平的連続性に立ち、隠れなく現れることができるような可能性・潜在性として存在する。だがそれは、いまは見えないが、やがては見えるものであるという意味では、真に不可視なものではない。いいかえれば、そうした過渡的中間的な存在性格をもたない、本質的に不可視なものは、フツサール現象学における対象としては扱われることができないのである。

## 9 隠れた次元——気分

さて、風景が単なる現前的事物の知覚像ではなく、事物が多様な意味のつながりとともに現れる視野の全体を意味する以上、現象としての風景が地平構造を具えることは明らかである。しかし、そのような地平性に尽きることはない、本質的に現れることのない水準、へ隠れた次元への、風景にはあるといわなければならない。それは、ジン

メルが指摘するように、風景に固有の「気分」である。気分は一種の感情であるが、心理的な主観性を超えて、いわば世界の側からやってくる。そのような超主観的事実としての気分を、フッサールの意識分析の立場では適切に主題化することはできなかった<sup>(1)</sup>。これに対してハイデガーは、現存在の根本規定として、「気分」あるいは「情態性」(Befindlichkeit)を打ち出した。それは、主観性の立場からすれば不可視な世界の現実が、人間存在に到来するという事実を物語る。ハイデガーの現存在分析は、世界が気分的なものととも現れ出てくるという事実を明らかにしたという点で、風景論をまさに人間存在論の文脈において展開する方向を指し示しているといえることができる。

では、ハイデガーの歩んだ存在論的方向において、はたして現象学的風景論が成立するといえるだろうか。たしかにそれは、風景の哲学が考慮すべき気分的なものを取り込んだという点において、一定の必要条件を充たすものの、それだけで十分であるとはいえない。ハイデガーによる現存在の構造分析は、西洋形而上学の伝統内部で見落とされていた、知覚経験にとっての不可視の意味、そこに隠されていた世界との関係性を明るくもたらした。まさにその点において、西洋世界における風景のある性格が的確に提示された。しかし、それを「風景の哲学」と呼ぶことはできない。なぜならそれは、知覚とそれに先行する生の内密な一体性を、「気分」や「情態性」という用語によってあとづけるものの、その気分が環境世界の様態に応じて多様であること、したがって気分と一体をなす風景が根本的に多元的であるという事実、ほとんど注意を払わなかったからである。

ハイデガーが問題としたのは、形而上学の運命にかかわる実存に対して、「無」(Nichts)を顕示する「不安」という根本気分」(Grundstimmung der Angst)<sup>(2)</sup>であり、そこに存在するのは、唯一の文化に根づいた唯一の風景の型でしかない。現存在分析の着想自体は、風土と人間存在の結合の事実を指示しているにもかかわらず、ハイデガーはそこから空間的経験の多元性に関心を向けることがなかった。この点にいちやく気づいたのは、留学中の一九二

七年に刊行されたばかりの『存在と時間』に出会った和辻である。彼は、ハイデガーからその解釈学的手法を学びとるとともに、時間性偏重のゆえにハイデガーのもとでは十分に展開されなかった人間存在の空間的構造の理論を、風土学の理念の下で展開しようと試みた<sup>33</sup>。ハイデガーと和辻の分岐点は、どこにあるのだろうか。

## 10 自然は道具的か——ハイデガーと和辻

和辻のハイデガー解釈は、『風土』の原本となった「国民性の考察」ノート<sup>34</sup>に詳細に記されている。それによれば、人間存在と環境 (Umwelt) との関係を、人間と自然との対立として捉えたところに、従来の存在論の誤りがある。人間と環境的事物とは、自然科学が分離する以前の生において予め出会っている。ところで、環境において最も手近に出会われるのは、周囲にある道具的事物である。しかもそうした事物は、単独では存在せず、つねに道具全体性 (Zeuganzheit) を構成している。さらに道具 (Zeug) は、それ自体が「手許にあるもの」 (Zuhandenes) であるばかりでなく、その材料をもたらし自然を指示し、またその製作者や使用者、つまり社会を指示する。環境とは、このように日常の目立たない配慮的な交渉において、背景をなす自然や社会とともに出会われている諸々の事物、「内世界的なもの」 (Innerweltliches) と人間との結合の全体にはかならない。

以上のごとく、和辻は『存在と時間』第一部における現存在分析の枠組を基本的に受け入れながらも、そこに重大な疑問を投げかける。和辻によれば、人間にとって直接に出会われる環境とは、Wetter (天候)・Klima (風土)・Boden (土地)・Landschaft (風景) である。ハイデガーに従えば、これらもまた「内世界的なもの」として、配慮的な交渉において出会われる一種の道具である。しかし、はたしてそういえるかが問題である。ある種の自然、た

たとえば地震や洪水は、もっぱら生命への圧倒的脅威として存在し、道具的連関に組み込まれることを許さない。苛酷であれ温和であれ、そもそも自然には直接に人間に働きかけ、その存在の仕方を規定するという性格がある。「風は『帆をふくらませる風』、『風車をまはす風』であるよりも、もっとursprünglich「根源的」に、『肌をさす風』、『涼しい風』、『柔かい気持ちのいゝ風』である」<sup>35</sup>。一言でいえば、内世界的なものを道具のモデルで説明することによって、ハイデガーは自然の根本的に非道具的な性格を取り逃がした。和辻はこの点にふれて、「こゝに自然をNeugとして考えるといふヨーロッパ人の特性が著しく現れてゐると思はれる」<sup>36</sup>と記している。

風景に関していえば、自然の現れ、形像としての風景は、自然自体が非道具的である度合いに相応して非道具的である。裏を返せば、自然が道具的であればあるだけ、風景もまた道具的になると考えられる。この後の側面、自然の道具的性格が風景に反映されるという面は、ハイデガーの現存在分析が風景の哲学にもたらした最も貴重な寄与として評価しなければならぬだろう<sup>37</sup>。しかしここでは、その点には立ち入らず、和辻が指摘した理論上の問題部分に焦点を合わせたい。

#### 四 多元主義の風土学へ

##### 11 現存在の風土的性格

現存在が「気分的存在」(Gestimmtheit)であるという、ハイデガーの考えの大筋を認めつつ、和辻は気分を直接

的に規定する要素として、前述のように天候・風土・土地・風景を挙げる。一面において、これら環境としての内世界的なものには能動的であり、これに直面する現存在は受動的である。このような能動―受動の関係を表す「享受」(Geniessen)・「感受」(Fühlen)の意味は、配慮的(Besorgend)な交渉という概念では捉えきれない。人間は、直接的に脅威や恐れあるいは爽やかさといった気分を享受することによって、一定の風土的負荷を引き受ける。その反面、「負荷されつつ自由である、というところに我々の存在の歴史性が見られる」<sup>38</sup>。つまり人間は、環境に対して自由に能動的に働き返す存在である。このような能動―受動の関係における文化の形成が、風土的性格を決定する。それは当然ながら、地域・場所によって多様な性格類型をもたらす。こうして和辻は、「風土の型が人間の自己了解の型である」<sup>39</sup>という周知のテーゼに到達するのである。

「国民性の考察」ノート」は、後に刊行された『風土』からは除外された種々の着眼点を含んでいる。公にされたノートの最後には、次のような記述が見られる。

「かく考へる事によって、Dasein [現存在] の ursprünglich [根源的] な Existenzialen [実存カテゴリー] としての Klimatisch [風土的] -landschaftliche [風景的] Befindlichkeit [情態性] が明かにされ、そこから種々な Befindlichkeit の Type [類型]、従つて Dasein の Typen への通路が開かれ得るだらうと思ふ。 Nationale-charakter [国民性] といふ如きものは、かゝる Dasein の Typen として擱まるべきものである」<sup>40</sup>

ここには、ハイデガーが問題としなかった重大な着眼が見られる。すなわち、風土的―風景的な情態性の類型を提示することが、国民性の類型を具体化することだという点である(ただし、ここで和辻の言う国民性が何を意味

するかは、慎重に検討する必要がある<sup>(41)</sup>。ともあれ、以上からわれわれが汲みとるべき示唆は、風景の哲学を展開するためには、人間存在の空間的多元性の理論、文化的多元性に立脚する存在論が前提になるということである。風景概念についての反省は、こうして風土学の存在理由とその理論体系に風景論が占めるべき位置とを明らかにした。

## 12 ベルク風土学における概念規定

以上の考察から、風景の哲学が過去の哲学的伝統の中に占めるべき位置をもたなかった理由が明らかとなった。第一に、「風景」の観念は歴史的所産であり、哲学的主題に要求されるような時間的不変性を有しないということ。第二に、風景はそれぞれの風土に根ざして成立するがゆえに、同一ではなく多元的であらざるをえないということ。そして最後に、哲学はみずからが西洋という特殊な風土に立脚する学問であるということ、特殊の自覚にもとづいて反省する機会がなかったということ。以上の点から、伝統的な哲学の領域では、風景は正当に論じられるべき主題という地位を与えられなかったのである。従来の哲学が扱わなかったこの主題に、新たな概念規定を与え、学問的探究への道筋を切り開いたのが、旧くはヘルダーやヘーゲルに端を発し、一九三〇年代の和辻によって理論的に整備され、現在ベルクによって新展開が図られている風土学にはかならない<sup>(42)</sup>。

風土学は上に見られるごとく、一部の哲学者が歴史学や地理学の領域へ（またはその逆に）越境することによって、いわば学際的に形成されてきたという歴史をもつ。ここでは、ベルクが「存在論と地理学の総合」<sup>(43)</sup>を使命として掲げるように、新たな学問的総合が要請されている。しかもそれは、既存の学問の融合・合流や妥協ではなく、あ

る高次な水準での再編と統一、根本批判にもとづく理論構成の要求である。したがって存在論つまり哲学は、その旧態のまま風土学に移行するのではなく、学問的本質にかかわる自己批判を経て、新たな理論的立場を構築するの  
でなければならぬ。本稿が掲げた「風景概念の哲学的反省」は、そのような哲学の態度変更と、他の諸分野、たとえば地理学における態度変更が、相呼応して協働関係に発展してゆくことを視野に入れるものである。

そこで、ベルク風土学において風景概念がどのように扱われているかを一瞥してみよう。

(1) 「Paysage 風景 個別ないし集团的「主体」(sujet)の、「空間」(espace)と「自然」(nature)に対する関係の、  
感覚で捉えうる状態。特に視覚にかかわり中間的な距離にあるもの」<sup>44</sup>

(2) 「Paysage 風景……風土の感覚的かつ象徴的次元。風土性の表現」<sup>45</sup>

二つのテキストから定義を拾ってみた。(1)はより形相的、(2)はより実質的で簡明な定義であるが、指示内容が異なるわけではない。もともと「社会の空間と自然に対する関係」<sup>46</sup>が、風土(milieu)の意味である。個人あるいは集団は、自己の属する社会において、当の社会において産み出された種々の形、つまり文化を身につけることにより、文化的に表現された自然に対する視線をもつ。主体が「文化としての自然」に対するとき、自己の風景が成立すると考えられる。文化は自然を基盤として成立する一方、自然は文化による表現をつうじて象徴的に理解される。このように、自然と文化が二元対立の位置に立つことなく、自然は文化を、文化は自然をたがいに指向し合う関係が、ベルク風土学の理論的核心をなす「通態性」(trajectivité)である。通態性の表現である風景は、客観的自然の単なる模写的反復ではありえない。当の社会に固有なものの方、「母型」(matrice)にかたどられて成立する知覚

のあり方が風景である以上、地球上に万人共通の風景などというものはありえない<sup>(47)</sup>。われわれが生きているのは、抽象的な同一の世界ではなく、歴史的地理的に限定された〈特殊〉としての世界、風土だからである。

### 13 自然と文化の通態

しかし、上のような通態的あり方からして、風景は単なる異質性、多様性にとどまるわけではない。それぞれの社会における文化が独自で多様であろうと、文化の基底をなす自然はつねに同一である。「同一性」としての自然と「差異」としての文化、この両者の緊張を孕んだ統一が、「通態性」(trajectivité)という概念の核心である。ベルクは近年の著作では、風土性を風土における同一性の極としての「土性」(topicité)と、差異性の極としての「風性」(chorésie)に分け、主語的同一性と述語的多様性の結合として説明している<sup>(48)</sup>。このような理論枠組を設定することによって、風景は地域や場所によってまったく異なる個別性をもつものとして相対化されるのではなく、空間・場所をたづじて多様化され個性化されつつ、なお普遍的な同一性に与るものとして、正しい意味における〈特殊〉であるということができよう。人間は風土的存在であるかぎり、さまざまに異なる風景を生きるという宿命を免れえない。そのことはしかし、他者理解の限界を意味しない。自然の根源的同一性を根拠とすることにより、個人や社会の風景が多種多様で个性的であることを正当に承認し合う道が開かれる、おそらくこの点にベルクの真意があると思われる<sup>(49)</sup>。したがって風土学は、比較文化論を自己のもとに包摂しつつ、異質な文化間の相互理解が可能であることの根拠を示さねばならない。「自然」という理念に想定される主語的なものの同一性は、そうした相互理解の基盤として、ベルク風土学に不可欠な理論的条件と考えられる。

## 14 風景哲学の課題

和辻風土論は、気分的なものの享受を風土における人間存在の自己理解の契機と捉えた。彼によって風景のどこまでも共約不可能な〈特殊〉としての側面が取り出された。一方、和辻を先蹤に仰ぐベルクにおいて、風景には風土性の具体的表出という規定が付与された。それは〈普遍〉に与る個別性、つまり〈特殊〉の存在を意味する。ここからわれわれが引き受けるべき風景哲学の課題とは、一体何だろうか。和辻とベルクによって示された問題の所在は、つきつめれば〈普遍〉と〈特殊〉の関係にある。風景において社会間の異他性という問題が浮上するにもかかわらず、そうした差異の中から普遍的なものへの共通の志向が生まれるとすれば、それはいかなる条件の下でだろうか。〈普遍から特殊へ〉と〈特殊から普遍へ〉、この二つのベクトルはどのように関係し合い、結びつくことができるのか。われわれが当面するのは、こうした課題である。

筆者の問題意識は、地理学の体系に存在論を取り入れようとするベルク風土学のそれにきわめて近い。しかし後者には、主体の風景経験を内側から記述しようとする発生論的方法是認められない。ベルクは文化地理学者としての自覚の下に、自己の研究手法を厳格に規制しており、思弁的な理論構築に踏み込もうとする姿勢は見あたらない。筆者が事新たに「風景の哲学」に着手したいと考える理由は、そこにある。私が考えてみたいテーマとは、風景は風土においていかに成立するかという問題である。風土の形成と主体における風景経験の進展とは、歴史における等根源的な事柄であり、いわばコインの両面を表している。風土は個的主体の行為に先立って存在し、それを産み出す歴史的社会的基盤であると同時に、個々の実践をつうじて産み出される歴史的所産でもある。かくして風土が

風景の経験を生ぜしめると同時に、風景の経験が風土を形づくるということができよう<sup>(50)</sup>。このように歴史的な生成という視点から問題に接近し、〈特殊〉としての風景の構造と意味を説明することに成功したとき、西洋哲学の世界では存立する余地のなかった「風景の哲学」が、はじめてその本来の姿を現すことになると考えられる。

### 注

(1) 風景が哲学的主題として公認されるようになったのは、比較的最近になってからである。日本ではこの分野で最も新しい浩瀚な事典である『哲学・思想事典』(岩波書店、一九九八年)に、「風景論」の項目が登場している(佐藤康邦執筆、一三五六一七頁)。風景の名を関した論文著作は多数存在するが、文字どおり風景を主題とするモノグラフは、今日に至るまで書かれていない。たとえばジンメルのように、「風景の哲学」を名乗る試みも存在するが、その内実は、風景を「生」の諸相の一つとして歴史的反省を加えたに過ぎず、世界認識の基本的枠組にかかわる問題として扱ってはいない。

(2) 日本では二〇世紀初頭に、植物学者によって「植物景觀」という語が使用されるようになった。地理学における景觀概念については、拙稿「風景概念の基本構成」、「関西大學文學論集」第五十五卷二号、二〇〇五年の「二風景と景觀」のほか、千田稔編『風景の文化誌Ⅰ』古今書院、一九九八年の「序——景觀と風景」を参照。

(3) 現象学的地理学の代表者イー・フー・トゥアン(Yi-Fu Tuan)の諸著作は、日本にも紹介され、一般によく知られている。そこには主観性に立脚した人文諸科学の総合という意図は顕著に認められるが、「還元」をはじめとする現象学方法論の厳格な適用は見られない。その点で、「現象学的」という形容には若干の違和感が伴う。しかし哲学と地理学との間に横たわる溝を埋める努力は、主として前者に課せられるべきであろう。

(4) 「他者」という問題系は、近代の終焉に直面した現代哲学の自覚において、西洋哲学の自己解体の可能性とともに浮上してきた。風景の概念および風景論を柱とする風土学を、こうした他者問題の延長線上に登場すべきものとして位置づけたい、というのが小論の基本的な意図である。

(5) 日本における「風景」観念の成立については、オギユスタン・ベルク『日本の風景・西欧の景觀』、篠田勝英訳、講談社現代

新書、一九九〇年、「第二章 視線とその変化」の指摘に従う。ここでは、異文化を受容するエリート層が、「自分たちの風景の概念を押しつける」(同書四九頁)ことによって、風景の見方が社会に浸透したとされている。

(6) 転換期の事例として、伝統的な日本画の世界に西洋の銅版画をつうじて遠近法の技法を取り入れた司馬江漢(一七四七—一八一八)の例を挙げることもできよう。ここでは一人の芸術家の実践において、風景の見方そのものが実質的に変化する様子を窺うことができる。

(7) Augustin Berque, *Écroumène: Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000, p.160 (『風土学序説』、中山元訳、筑摩書房、二〇〇二年、二八一—二頁)。

(8) 「風土性の概念は和辻から受け継いだものだが、通態性という概念には、ジェームズ・ギブソンのアフォードンスという概念によって導かれた。アフォードンスとは、環境が知覚に提供する(アフォードする)手掛かりであり、同時に知覚がこの手掛かりについて、またはこの手掛かりとともに、手掛かりを持つ(アフォードする)ことができる能力を示す。だからこの手掛かりというのは相対的なものである。動物や人間存在と環境の関係を受肉しているのは、まさにこうした手掛かりである」(ibid., p.151, 訳書二六〇頁)。

(9) ヘルクは前掲書の中で、風景というモチーフが存在するための基準を五点挙げ、なかでも風景を表す語と対象との関係、風景画をはじめとする表現(庭園や文学など)が成立していることが、風景が存在することの指標と考えている(ibid., pp.160-1, 訳書二八二—三頁)。

(10) 欧米の風景学者に共通するのは、風景が自然に存在するものではなく、人間の手で創り出されるものだという文化主義的な観点である。たとえば次の著書の表題は、まさにその点を証明している。Anne Cauquelin, *L'invention du paysage*, 2000, Paris, P.U.F.

(11) Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Darmstadt, Joseph Meizer, 1966, S.178.

(12) 和辻哲郎『風土』、岩波文庫、一九七九年、「第五章 風土学の歴史的考察」、および「近代歴史哲学の先駆者」(『和辻哲郎全集第六巻』、岩波書店、一九六二年)を参照。

(13) 異なる指示内容を表す *Klimatologie* と *mesologie* に対して、やむをえないとはいえ、日本語では同じ「風土学」の訳を充てざるをえない。前者は気候(*Klima*)や地形のような自然環境の多様性を扱う実証科学であるのに対して、ヘルクが追求するのは、人間が意味づけることによって成立する風土(*milieu*)の理論である。後註(42)参照。

- (14) Berque, *Médiance*, Paris, Belin, 2000, p.48 (ベルク『風土としての地球』、三宅京子訳、筑摩書房、一九九四年、五八頁)。
- (15) 『日本の風景・西欧の景観』、「第一章——人類学的共通基盤」、参照。
- (16) 同書一六頁。
- (17) 本稿では、ひとまずこの問いを提出するにとどめる。風景経験の構造を、言語化以前の「基本風景」、言語的媒介を経て成立する「原風景」および「表現的風景」の諸契機に分け、これらの間の構造連関を説明するという課題は、別の機会に委ねられる。
- (18) 下村寅太郎『無限論の形成と構造』、みすず書房、一九七九年、「4 無限空間の構造——「形相の幾何学」と「遠近法的幾何学」を参照。
- (19) 同書五六頁。
- (20) ベルク『日本の風景・西欧の景観』、五四―八頁。
- (21) 「風景の哲学」(杉野正訳)、『ジンメル著作集12・橋と扉』、白水社、一九七六年、一六六頁。
- (22) 同書一六九頁。
- (23) 同書一七二頁。
- (24) 同書一七五頁。
- (25) 同書一七〇頁。
- (26) 気分のもつ「特殊」としての性格について、ジンメルはこう記している。「気分はかくしてこの風景のいかなる個別的要素にも宿るものではないという意味では普遍的なものであるが、しかし多くの風景に共通するという意味では普遍的なものではないから、気分とこの風景の全般的生成、すなわちそのすべての個別的要素の統一的な形成とは、心の同一の作用であるとしてよいであろう」(同書一七八頁)。
- (27) この点において、科学者は芸術家に対比されるかぎりでの一般人の見方に近づく。というのも、芸術家が風景を構成する個別的対象への集中を避けて全体的な気分を表出しようとするのに対し、自然における「個々の要素を別々に知覚しつつける」(同書一七九頁)というのが、一般人のあり方だからである。
- (28) Alain Corbin, *L'homme dans le paysage*, Paris, Textuel, 2001, p.11 (A・コルバン『風景と人間』小倉孝誠訳、藤原書店、二〇〇二年、四頁。ただし引用箇所訳文には、「空間」(espace)を意味する代名詞を「風景」(Paysage)と取り違えるなど、

明らかな誤訳がある)。

- (29) *Ibid.*, p.48, 訳書四六頁。
- (30) フッサール『イデーニール』、渡辺二郎訳、みすず書房、一九九〇年、一一七頁。
- (31) フッサールにおいて、感情は意識の構造において感覚や知覚の上に位置づけられるという仕方内で内在化されている。「気分」や「雰囲気」のような意識体験を超える事象についての分析は行われていない。この指摘は、小川侃編著『雰囲気と集合心性』、京都大学学術出版会、二〇〇一年、所収の同著「風・雰囲気・身体——フッサール、ハイデッガー、シュミッツをめぐる」による。
- (32) Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt A.M., Vittorio Klostermann, 1949, S.29 (ハイデッガー『形而上学とは何か』、大江精志郎訳、理想社、一九八一年、四七頁)。
- (33) 『風土』の「序言」において、和辻はハイデッガーにおける空間性の無視を、「ハイデッガーの仕事の限界」として批判し、「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」(前出岩波文庫版、四頁)として、人間存在の個人的・社会的な二重構造の見落としを指摘している。しかし、和辻のこうした個人主義批判は、個人と個人の総和たる社会の間に本質的な差異を認めないという、西洋文化の本来的傾向を考えた場合には、必ずしも的を得ていないことになる。むしろ重要な問題は、ハイデッガーにおける *Dasein* が「個人」であるということ、その存在論が唯一の人間の型を想定しているということである。現存在の型が一つではなく、歴史的・風土的に多様でありうるという可能性は、そこでは問題にされていない。このことは、ハイデッガー一人の問題ではなく、存在論の伝統自体が、種々の世界経験の型がありうるという可能性——まさしく風景の哲学が問題とすべき可能性——について、考慮を払わずにきたという事実を物語っている。
- (34) 「国民性の考察」ノート(抄)、『和辻哲郎全集別巻一』、一九九二年。ヨーロッパ留学から帰国した直後の昭和三年後半から執筆され、京都帝国大学における「昭和三年九月より四年二月に至る講義の草案」(『風土』「序言」)である。風土論が国民性の比較考察を含み、倫理学の基礎をなすべき理論として構想されていたことを証言する重要な資料である。
- (35) 同書二八九頁。
- (36) 同書三九〇頁。
- (37) 風景のもつ道具性については、日常的な「基本風景」の問題として理論的に展開する用意がある。またそれと関連して、現代世界に普及した道具的な風景を意図的に構成する技術、景観創造の意義が明らかにされる必要がある。これについては、

「表現的風景」というテーマのもとに検討を加える予定である。

- (38) 『風土』二六頁。
- (39) 同書二七頁。
- (40) 『和辻哲郎全集別巻一』三九四頁。
- (41) 「国民」を「くにたみ」と訓じるように、和辻はこの語を近代的な国民国家の構成員という意味ではなく、「一定の土地の上に住む民衆」(同書二七七頁)、つまり風土的な共同社会の意味で用いている。
- (42) 十八世紀ドイツの風土学が、気候や土地の自然的規定性を重視するKlimatologieであったのに対し、解釈学的存在論に影響を受けた和辻は、自然に対する文化つまりは歴史の意義を強調した。そしてベルクに至り、風土学は自然と文化の「通態性」(trajectivité)を理論的骨格とする新たな学問、climatではなくmilieuを対象とするmésologieへと変貌した。前註(13)参照。
- (43) 前掲(註7)『風土学序説』(Écoumène: Introduction à l'étude des milieux humains)の「日本版への前書き」および「序 文化をふたたび自然に、自然をふたたび文化に」(ibid., Introduction, pp.9-14)を参照。
- (44) Berque, *Le sauvage et l'artifice*, Paris, Gallimard, p.166 (『風土の日本』、篠田勝英訳、ちくま学芸文庫、一九九二年、二一頁)。
- (45) *Médiance*, p.48 (『風土としての地球』五八頁)。
- (46) *Le sauvage et l'artifice*, pp.165-6 (『風土の日本』二一〇頁)。*Médiance*, p.48 (『風土としての地球』五八頁)。
- (47) ここではもちろん、「一」で言及したような言語的表現以前の「元風景」(proto-paysage)は考慮の外に置いている。
- (48) *Écoumène: Introduction à l'étude des milieux humains*, chap. I: Lieux (『風土学序説』「第一章 場所」)。この箇所では、アリストテレスの「トポス」とプラトンの「コーラ」という古代ギリシアの場所概念に、それぞれ同一性と差異の意味が振り当てられている。
- (49) 一見して奇異の感を与える『風土としての地球』(原題は*Médiance*「風土性」)を邦訳の書名として選ぶように、ベルクの風土学には特殊を普遍へと回収する志向が顕著である。人間はローガルな風土的存在であるとともに、人類という最大のスケールにも所属しており、そこには一種の入れ子構造が成立する。普遍を中心として特殊を理解するという点は、和辻のとする方向性——特殊から普遍へ——とは対照的である。
- (50) これはまさに「作られたものが作るものを作る」という、後期西田哲学の歴史的世界の弁証法を表している。西田哲学と

風土学の関連については、拙稿「風土学としての西田哲学―特殊から普遍への道」、『関西大学文学論集』第五四卷第一号、二〇〇四年、を参照されたい。