

2018年コスモス国際賞受賞者プロフィール



人文地理学者・哲学者

オギュスタン・ベルク

Dr. Augustin Berque

フランス国立社会科学高等研究院教授

Director of studies at the École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)

ベルク博士は、哲学者、和辻哲郎の著作『風土』から大きな影響を受け、それをフランス語に翻訳するとともに、和辻の風土概念をさらに拡充、深化、発展させ、風景や景観をめぐる独自の思索を紡ぎ出すことによって、「風土学（mésologie）」と名づけられる新たな学問領域を切り拓いた。さらに、その風土学の理論的成果を基盤として、自然と文化の二元論や環境倫理における人間中心主義を批判的に克服しつつ、自然にも主体性があるという「自然の主体性論」を提唱した。

ベルク博士の環境人間学は、自然と人間の関係を新たな視角から捉え直そうとしたものであり、今後、人類の生存を方向づける重要な哲学的指針を提起したものとと言える。すなわち、資源の有限性を強調する「宇宙船地球号」のイメージから、資源、制約、リスク、アメニティ（快適さ）を不可欠の要素とする「風土としての地球」へと転換させるものと要約できる。

経歴

1959年-1967年	パリ大学、オックスフォード大学などで、地理学、中国語、日本語を学ぶ
1969年	パリ大学で博士号（地理学）
1977年	パリ第4大学で博士号（文学）
1970年－1974年	北海道大学フランス語講師
1975年－1977年	東北大学客員研究員
1977年－1979年	フランス国立科学研究センター（CNRS）研究員
1979年－現在	フランス国立社会科学高等研究院（EHESS）教授
1984年－1988年	日仏会館（東京）学長
1999年－2001年	宮城大学教授
1993年－1994年、2005年－2006年	国際日本文化研究センター客員研究員

主な受賞歴

1995年	日本文化デザイン賞	2011年	国際交流基金賞
1997年	山片蟠桃賞	2012年	日本研究功労賞
2006年	日本建築学会賞文化賞	2015年	旭日中綬章
2009年	福岡アジア文化賞大賞	2017年	KYOTO地球環境の殿堂入り

出演者略歴（東京会場）



生態人類学者

秋道 智彌（あきみち ともや）

山梨県立富士山世界遺産センター所長

コスモス国際賞委員会委員

1946年生まれ。1977年東京大学大学院理学系研究科人類学博士課程単位修得。理学博士。国立民族学博物館研究部長を経て、2002年総合地球環境学研究所教授、2007年副所長。2013年同研究所名誉教授。2016年より現職。2017年第44回「伊波普猷賞」受賞。

著書に『交錯する世界 自然と文化の脱構築—フィリップ・デスコラとの対話』（編著・京都大学学術出版会）、『魚と人の文明論』（臨川書店）、『海に生きる—海人の民族学』（東京大学出版会）、『コモンズの地球史—グローバル化時代の共有論に向けて』（岩波書店）、『漁撈の民族誌—東南アジアからオセアニアへ』（昭和堂）、『クジラは誰のものか』（筑摩書房）など。

出演者略歴（仙台会場）



科学哲学者

野家 啓一（のえ けいいち）

東北大学名誉教授

コスモス国際賞選考専門委員会委員

1949年生まれ。1971年東北大学理学部物理学科卒、1976年東京大学大学院理学系研究科科学史・科学基礎論専門課程博士課程中退、1976年南山大学文学部助手、1979年プリンストン大学客員研究員、1981年東北大学文学部助教授、1991年同教授、2000年東北大学大学院文学研究科教授、2003年東北大学大学院文学研究科長・文学部長、2005年東北大学副学長（人文社会科学担当）2006年4月より男女共同参画・学術情報担当 図書館長兼務）、2008年東北大学理事（広報・校友会・学術情報担当 図書館長兼務）、2013年東北大学を定年退職、同大より名誉教授の称号を授与された。同年4月から現職。この間、日本哲学会会長、日本学術会議会員を務めた。1994年第20回「山崎賞」受賞。

著書に『科学の解釈学』（講談社学術文庫）、『パラダイムとは何か』（講談社学術文庫）、『科学哲学への招待』（ちくま学芸文庫）、『物語の哲学』（岩波現代文庫）、『歴史を哲学する』（岩波現代文庫）、『はざまの哲学』（青土社）など。

出演者略歴（仙台会場）



民俗学者

赤坂 憲雄（あかさか のりお）

学習院大学教授、福島県立博物館館長
遠野文化研究センター所長

1953年生まれ。1978年東京大学文学部卒、1992年東北芸術工科大学助教授、1996年東北芸術工科大学教養部教授、1999年東北文化研究センター長に就任し、同年1999年東北の文化や歴史を掘り起こす『東北学』を創刊。2011年には学習院大学文学部日本語日文学科教授。2007年『岡本太郎の見た日本』（岩波書店）でドウマゴ文学賞受賞、2008年同書で芸術選奨文部科学大臣賞（評論等部門）を受賞。他に、『東北学／忘れられた東北』（講談社）『山野河海まんだら——東北から民俗誌を織る』（筑摩書房）など。2011年には東日本大震災復興構想会議の委員を務め、講演やシンポジウムなどで東北の復興について、積極的に発言している。



科学技術社会論研究者

佐倉 統（さくら おさむ）

東京大学大学院情報学環教授
理化学研究所革新知能統合研究センターチームリーダー

1960年生まれ。京都大学大学院理学研究科博士課程修了。三菱化成生命科学研究所、横浜国立大学経営学部、フライブルク大学情報社会研究所を経て、現職。東京大学大学院情報学環長（2015-2017）も務める。もともとの専攻は進化生物学だが、その後、科学技術と社会の関係についての研究考察に専門を移し、人類進化の観点から人間の科学技術を定位する作業を模索継続中。

主な著書に、『おはようからおやすみまでの科学』（ちくまプリマー新書）、『進化論という考えかた』（講談社現代新書）、『わたしたちはどこから来てどこに行くのか？』（中公文庫）、『現代思想としての環境問題』『科学の横道』（ともに中公新書）、『進化論の挑戦』（角川書店）、『「便利」は人を不幸にする』（新潮選書）、『人と「機械」をつなぐデザイン』（東京大学出版会）など。



解剖学者、家畜・家禽学者、獣医師

林 良博（はやし よしひろ）

国立科学博物館館長
コスモス国際賞選考専門委員会委員長

1946年生まれ。1969年東京大学農学部卒。在学中、農学部学生自治会委員長を務める。1975年東京大学農学博士。ハーバード大学客員研究員、コーネル大学客員助教授、東京大学教授、総合研究博物館館長、農学部長、副学長を歴任。2010年東京農業大学教授を経て、2013年に現職。この間、ヒトと動物の関係学会会長、日本獣医解剖学会会長、山階鳥類研究所所長、専務理事、内閣府「立ち上がる農山漁村」有識者会議座長なども務めた。また、国際活動として、国際捕鯨委員会技術委員会委員、世界保健機構アドバイザー、世界獣医解剖学会副会長、アジア獣医科大学協議会会長などを歴任。

コスモス国際賞受賞記念講演

持続可能性の風土学的基盤

オギュスタン・ベルク

アブストラクト – 西洋近代の古典的パラダイム

(*Modern-Classical Western Paradigm* 〈MCWP〉) は、*存在論的には二元論に、論理的には排中律に基づいており、必然的に近代性と工業化を伴ってきた。このパラダイムは行き詰まりに達している。これは生物学的な観点(第6次大量絶滅期)に限られない。道徳的な観点からも、社会的なつながりの分断によって、また美学的な観点からも風景の破壊によって、行き詰ってしまっている。一言で言えば、〈MCWP〉は人間存在を脱宇宙化したのである。私たち自身を再宇宙化するには、技術的な手法だけでは不十分である。存在論と論理学の両面から、私たちの存在と思考の新しいあり方を見つけ出す必要がある。これが、〈MCWP〉の超克を可能とする存在論的な概念と論理的原理を提示する、風土学(mesology、Umweltlehre)の目的である。*

キーワード – 論理、風土学、存在論、パラダイム、持続可能性

概要 – § 1. ホレブ山の原理からトランスヒューマニズムおよび地球工学へ；§ 2. 風土学とは何か？；§ 3. 刻印 - 母型から見立てへ；§ 4. 環境可能論から「として」の論理へ；§ 5. 主語の論理を述語の論理へと逆転するだけでは不十分；§ 6. 〈MCWP〉を風土学の容中律の論理により超克する

§ 1. ホレブ山の原理からトランスヒューマニズムおよび地球工学へ

現在、私たちの文明が進んでいる道筋は持続可能なものではないということは、すでに周知の事実である。ゆえにここでは、西洋近代の古典的パラダイム(Modern-Classical Western Paradigm 以下、〈MCWP〉) がもたらしたその道筋を変えてゆかねばならない様々な理由を繰り返し述べることはしない。そのかわり、まず〈MCWP〉自体の問題 (§ 1) を存在論的かつ論理的な根拠を簡潔に述べ、次にそれに代わるパラダイム—風土学について (§ 2-6) より詳細に検討する。

〈MCWP〉は、存在論的・論理学的にみると、人間存在をその風土から抽象するという点において、脱宇宙化の原理に基づいている。この抽象化は、存在論的には、二元論によって、理論的には、排中律によって行われる。この2つが重なって、存在論的・論理学的な二項対立原理が支配するところとなる（昨今の例としては、電子機器の二進法「言語」が挙げられる）。

私が「ホレブ山の原理」と呼ぶこの原理の具体化は、以下の3つの歴史的な段階に要約することができる。まず、a) 絶対的な存在、すなわち一神教の神を想定する。一神教の神は、自らが主語でも述語でもあり、また相關的にその実体を自らの存在にのみに依存しているため、純粋に超越的である。次に、b) これと同じ原理を人間に当てはめる。これは、デカルトのコギト（わたしは考える）に象徴されている。コギトは、近代の主語を、ひいては近代の客体を最初に表現したものであった。そして、c) この原理は、サイボーグのトランスヒューマニズムやポストヒューマニズム、さらには地球工学という形で、技術的に実践されるのである。

紙面の都合で、この論拠については以下の3つの引

用文の記載にとどめる（詳細については、BERQUE 2010, 2014 aを参照）。

a) 紀元前 13 世紀頃　神の絶対的な実存についての
言明（聖書「出エジプト記」3, 13- 14

「モーセは神に言った、わたしがイスラエルの人々のところへ行って、彼らに『あなたがたの先祖の神が、わたしをあなたがたのところへつかわされました』と言うとき、彼らが『その名はなんというのですか』とわたしに聞くなれば、なんと答えましょうか」。神はモーセに言われた、『わたしは、有って有る者』。また言われた、『イスラエルの人々にこう言いなさい、『わたしは有る』 (אֲנִי אֶשׂרָה אֲנִי אֶהְיֶה *ehyeh asher ehieh* → ἐγώ εἰμι ὁ ὢν [I am the Being] → *sum qui sum*) というかたが、わたしをあなたがたのところへつかわされました』と。

b) 17 世紀頃　コギトの「非場所性」についての言明
(DESCARTES 2008: 36-37; 筆者訳):

「それから、わたしとは何かを注意ぶかく検討し、次のことを認めた。どんな身体も無く、どんな世界も、自分のいるどんな場所も無いとは仮想できるが、だからといって、自分は存在しないとは仮想できない。（中略）これらのことからわたしは、次のことを知った。わたしは一つの実体であり、その本質ないし本性は考えるということだけにあって、存在するためにどんな場所も要せず (*qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu*)、いかなる物質的なものにも依存しない、と。」

c) 20 世紀頃　サイボーグの脱地球化についての言明
(GRAY 編 1995: 47)¹

「新しいコンセプト、つまり環境の制約から思うがままの範囲まで、自分自身を解放できる人のコンセプトを持つのはよいことだと考えていました。そこで私はこのサイボーグという新語を造ったわけです。（中略）メイン・アイデアは、地球上で進化しながら人間を従属させてきた制約なしに、宇宙の別の場所で存在する身体的自由を彼に与えることで（中略）それから解放されるというものでした。」

§ 2. 風土学とは何か？

フランス語の *mésologie*”（英語の *mesology*）は、ギリシャ語の *meson*（中間や中［ちゅう］などといった意味）と *logos*（講話や科学などといった意味）を語源とする、シャルル・ロバン（Charles Robin、1821- 1885）による造語である。1848 年 6 月 7 日の生物学協会の開会式に出席していたロバンは、この言葉を環境の科学として用いた（CANGUILHEM 1968：71）。1906 年発行のプチ・ラルース（フランス語の辞書）の初版では、*mésologie* は「環境と生物との関係を考察する、生物学の一分野 (*Partie de la biologie qui traite des rapports des milieux et des organismes*)」²と定義されていた。

ロバンは、オーギュスト・コント（Auguste Comte）の直弟子で、*mésologie* を実証科学として捉えていた。*Mésologie* は今日の生態学・生理学・文化人類学・社会学をも網羅する非常に広範囲にわたる分野であるため、実証学の一分野としては幅が広すぎた。19 世紀に環境決定論と共に栄えたものの、20 世紀にはこの「*mésologie*」という言葉が辞書から消えていったのはこのためである。

このような衰退の主な理由は、その後に登場した生態学 (*ecology*) が盛んになったからである。1866 年、エルンスト・ヘッケル（Ernst Haeckel）がそのもととなったドイツ語 *Ökologie* を造った。これはフランス語では *écologie* として 1874 年に普及したのだが、この分野は、風土学よりも明確な定義づけがなされていた。相關的な理由としては、*mesology*（風土学）という言葉が英語として（1839 年の例外的なひとつの用例を除けば）存在していなかったため、アングロスフィア（英語圏諸国）において、この新しい科学分野は *ecology* として発展していき、結果的にフランス語でも *mésologie* ではなく *écologie* として知られることとなったのである。

こうして風土学はフランスの学会から消えていったのだが、それはドイツで生まれ変わった。バルト・ドイツ人の自然学者ヤーコプ・フォン・ユクスキュル（Jakob von Uexküll、1864- 1944）が彼の研究において風土学を新たな観点から見なおし、新しい名を与えたのである。彼は動物行動学の創始者の一人であり、生命記号論の先駆者であった。

ユクスキュルがもたらした新たな観点は、解釈学的現象学的具体例といえるだろう。それは生物（主に動物）を *Maschinen*（機械）としてではなく *Maschinisten*（運転手、機械の操作者）としてつまり客体としてではなく主体として一捉えることに基づいていた。主体は、環境データをそれぞれの種の固有の方法で解釈するため、環境データに特定の意味を与え、その意味 (*Bedeutung*) に応じて行動するのである。このため、行動主義のように刺激応答のメカニズムを研究するのではなく、それぞれの主体の内側から、つまりそれぞれの動物の観点からその意味を洞察し定義しなければならぬということであった。

このため、ユクスキュルは、環境 (*Umgebung*) と風土

（環世界 *Umwelt*）の根本的な区別を導入した。環境とは、普遍的な生データを指し、近代科学の観点からみて抽象 (*in abstracto*) 化できるものと考えられるため、原則的にいかなる生物に対しても有効である。これに対し、風土はたった一つの具体的な現実であり、各々の生物の観点からのみ有効なものであって、その生物の本質と動的に結びついている。

こうして、風土の科学（環世界学 *Umweltlehre*）として風土学が成立したのだが、これに対し、生態学は環境の科学である。さらに環世界学 *Umweltlehre* は、後に生命記号論 *biosemiotics* と呼ばれるようになった意味の理論 *Bedeutungslehre* と密接に関連しているが、生態学はそうではない³。

1934 年、ユクスキュルは彼の考えをまとめて「*Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen (Raids into the milieux of animals and humans)*」という本に著した（注：日本語版は『生物から見た世界』という題名で 2005 年に刊行）。この本には、彼の同僚ゲオルク・クリサート（Georg Kriszat）による素晴らしい図解が入れられている（UEXKÜLL 1965）。

これとほぼ同時期の 1935 年、日本の哲学者和辻哲郎³ (1889- 1960) が『風土』を出版した。風土 (*fûdo*) という言葉は、*Umwelt* と同義の *milieu* という意味を持つ。この本には「人間学的考察」という副題が付いている（WATSUJI 1979）。この著作で取り上げているのは、ユクスキュルの著作にあるような風土全体（環世界）ではなく、まさに人間の風土である。和辻は人間の風土論あるいは風土学を確立した。彼が 1927 年から 1928 年のドイツ滞在中にユクスキュルの環世界学を耳にしたのか、あるいは解釈学的現象学の実践者としてそれに相当するものを自分自身で再発見したのかはわからないが、和辻

¹ グレイ (Gray) はここで、1960 年に「サイボーグ」という語をつくったマンフレッド・クラインズ (Manfred Clynes) の言葉を引用している。

² 現在、生命記号論 (ドイツ語で *Biosemiotika*) は、生態学 (ドイツ語で *Ökologie*) ではなく、動物行動学の一部となっている。

³ 本稿では、東アジアの人名は、姓・名の順に記載する通常の表記とした。

の風土学は同じ原理に基づいていた。すなわち、風土はそれに関わる人々の主体性を前提としており、従って風土は自然環境とは異なるという原理である。

ユクスキュルと和辻の両名は、私の唱道する現代の風土学の創始者である。しかし私は、風土学が単に現象学的生態学に帰する学問分野だとは考えておらず、近代の古典的二元論を時代遅れなものとする総体的な視点で捉えるべきと考えている。近代の古典的二元論は、良く知られているように、主体に関するものと客体に関するものとの間の抽象的で根本的な区別に依存している。風土学では、具体的な諸風土の現実は、完全に客観的でもなく、また完全に主観的でもなくて、通態的 (*trajective*) であると捉える (BERQUE 1986, 2014 b, 2018 etc.)。これはまた自然科学および人文科学とも関与している。

〈MCWP〉と比すれば、これが存在論的な秩序のみならず論理的な秩序の変化であるのは言うまでもない。後述するように、風土学の容中律の論理 (*meso-logics*) は二元論の二元性 (主体 / 客体、自然 / 文化、肯定 / 否定、主語 / 述語など) や排中律の法則をも克服し、テトラレンマ (*tetralemma* 四論) とも関連する。テトラレンマは、肯定 (A は A である) と否定 (A は非 A でない) の段階を経て、両否定 (A でも非 A でもない) と両肯定 (A と非 A の両方を同時に認める) へと至る。風土学がもたらすこの新しい視点は存在論と論理学の両方に関わり、存在論的かつ論理的なのである。

風土学は概して、このようなパラダイムシフトがこの時代に必要だということを意味している。近代二元論の抽象作用は、排中律の法則とその様々な属性 (機械論、還元主義、分析主義、個人主義、定量主義、資本主義、産業主義など) と相俟って、今日「第 6 次大量絶滅期」と呼ばれているものを誘発しているばかりでなく、社会

的な絆を断ち切り、風景を破壊するという局面まで―換言すれば人類の運命を左右する宇宙性の喪失を招くところまで来ているのである。このような脱宇宙化に対抗し持続可能性を確保するために、私たちは人間存在を再宇宙化し、再具体化し、再び地球に結び付けなければならない。これが、まさに風土学の目的とするところである (BERQUE 2014 a, 2014 b; AUGENDRE 他 2018)。

§ 3. 刻印 - 母型から見立てへ

「milieu (風土)」という言葉は、少なくともフランス語⁴では、二通りの意味を持つ。中心あるいは焦点と、その焦点を取り巻くものという二つの意味で、これらは一見矛盾している。前者の例としては、ターゲットの中心あるいは道の真ん中などが挙げられる。後者について、魚の環境を例に取れば、魚の住まう水域という意味となり、その中心にいるのが魚ということになる。明らかに、ここで論理的問題が提起される。いかにして、中心が同時にそれを取り巻く環境となりえるのか、また A が非 A でもありえるのか? どうすればあることと同時にその正反対の意味を成すことができるのか?

まず、魚を取り巻く環境 (milieu) について言う場合には、科学的な基準から見たひとまとまりの客体―魚とその環境の他の要素―が想定される。次に、その環世界の中心 (milieu) にいる魚について言う場合には、主体としての魚が想定され、それ以外のものはすべて、この主体存在との関連において定義される。これら二つの場合が同時に起こることは可能で、一方が他方よりも正しいということはないが、互いに矛盾している。

ここで疑問が生じる。いかにして私たちはこの矛盾を克服できるのか? 魚にとっての milieu が、客体的であると同時に主体的であることが可能なのか? 内なるも

のが同時に外なるものに、または外なるものが内なるものとなれるのか?

このアンビバレントな milieu の (環世界 *Umwelt* や風土という、風土学的な意味での) 概念の原型は、おそらくプラトンの著作『ティマイオス』にある「コーラ」 (*chôra χώρα*) であろう (BERQUE 2000 および特に 2012)。このコーラという言葉のもっとも一般的で具体的な意味は、ギリシャの都市国家ポリス (*polis póλις*) の人々にとっての、彼らを養い育ててくれる田舎であったと言えよう。ポリスの市民は、彼らの町 (*astu áστυ*) の壁の向こうに、毎日小麦畑や葡萄畑やオリーブ畑に覆われた丘を眺めることができた。そこで収穫される作物を糧として彼らは日々生きていたのである。そのような世界では、コーラ *chôra* のない町 *astu* は成立しないのである。

この *astu* ―ポリスの都心―は、印欧語の WES という語根となる言葉で「滞在する、住む」という意味を持つ。これは、サンスクリット語の *vasat* (彼は滞在する) と *vastu* (場所) の語根ともなっている。ドイツ語では、*Wesen* (であること、自然、本質) および *war* や *gewesen* (ドイツ語の *sein*: である動詞の過去形・過去分詞形)、また英語では *was* や *were* (be 動詞の過去形・過去分詞形) といった単語にもみられる。要するに *astu* は、ギリシャ人であったプラトンに関する限り、本質的に、人間が感覚する世界における存在者の住まいを指した (カスティリア語では *la estancia del ser*、ポスト・ハイデガー流に言う *der Aufenthalt von Sein in Seiendheit*)。しかしながら、存在者の住まいは、養い育ててくれる風土、すなわち町 *astu* を取り巻くコーラ *chôra* がなければ具体的に存在できないものであった。

おそらくこのコンテキストが、プラトンの『ティマイオ

ス』の中の言葉にインスピレーションを与えたのであろう。コーラに関する限り、『ティマイオス』で語られる言葉は、不明瞭で矛盾をはらんでさえいえると言える。『ティマイオス』のテキストでは克服されていないこの矛盾は、その後何世紀かにわたりヨーロッパ思想におけるコーラの運命を左右することとなった。約言すれば、ハイデガーのダーザイン (*Dasein* 現存在) まで、これはヨーロッパ思想から外閉され、「なぜ存在 (*Sein*) には場所と風土が必要なのか」という疑問は忘れ去られる。これとは逆に、内容そのものには明確な定義づけがなされた。それはアリストテレスが『自然学』第 4 巻においてトポス (*topos τόπος*) の概念について与えた定義で、「それが含む存在者 (*Seiende*) から分離することのできる場所である (なぜかという *topos* は不動なのだが、存在者は動いて別な *topos* へ移ることができるからだ) というものだ。これに対し、コーラは分離することができない。

『ティマイオス』においてプラトンはまさにコーラについて問うているのだから、上述の外閉がまだなされていないとしても、「真なる存在 (*ontôś on*、すなわちエイドス [形相] またはアイデア) のセルフ・アイデンティティを原理とするプラトンの存在論は、コーラの概念の論理的な把握をすべて排除しているということになる。不思議なことに、プラトンの存在論はこのアイデンティティの原理を避けているからである。その回避のしかたは徹底的であるがために、プラトンはコーラを定義づけしておらず、隠喩でしか語らない。その上、その隠喩は一貫性に欠ける。ここで彼は、コーラを母親 (*mêtêr*, 50 d 2) あるいは乳母 (*tithênê*, 52 d 4) つまりは母型になぞらえ、また他の場合には母型の逆である刻印されたもの (*ekmageion*, 50 c 1) に例えている。コーラは刻印でもあり母型でもあり、プラトンはこれを生成

⁴ 英語では、*Shorter Oxford English Dictionary* (オックスフォード英語大辞典ショーター版) (2007 年版) において、«milieu» 複数形 *ieus*, *-ieux* (ローマンフォントで、すなわち英語の言葉として記載) は以下のように定義されている。「1. 環境 (特に社会的) 環境、2. 共通の (文化的) 視野を分かち合う人々の集団、社会的階層あるいは組。フランスにおける暗黒街 (に属する集団あるいは組織)。

ーゲネシス *genesis* γένεσις(起源、源、始まり、降誕、生成、生産、創造)と呼んでいる。それは感覚的世界 (*kosmos aisthêtos*) において存在者となるプロセスである。ここでの存在者とは、プラトンの存在・宇宙論では「真なる存在」ではなく、そのイメージとして反映されたものにすぎない。

このように、刻印されたものであると同時に母型であるという矛盾性を持つコーラは、文字通りアイデンティティを持たず、理解不可能なものである。プラトンはコーラを「信じることすらできないもの」(*mogis piston*, 52 b 2)で「これを見るのは、夢を解釈するようなものである」(*oneiropoloumen blepontes*, 52 b 3)と認めているものの、コーラは確かに存在すると主張している。存在の秩序 (the *kosmos* κόσμος) において、最初からかつ同時に、真なる存在、存在者としてのその投射、そして具体的にその投射が成立している風土―すなわちコーラは、確かにそこにある。プラトンのテキストには以下のような記述がある (52 d 2)―ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι― 存在と、風土と、存在者は、これら 3 つはすべて、天よりも先に (『ティマイオス』では天空神ウーラノスと同一視される宇宙が統べられる前に) 生まれたものである。

また一方では、アリストテレスのトポス (*topos*) の観点からすれば、刻印と母型に関する問題は生じない。『自然学』第 4 巻において、トポスは「動かすことのできない容器」(*aggeion ametakinêton*, 212 a 15) のようなものとされている。この容器に包まれた物体は動くことができ、それ自身のアイデンティティを維持しながら他の場所へ移動することができるのである。その物体のアイデンティティは、明らかにトポスのアイデンティティとは別個のものだ。もちろんこの原理はアリストテレスが唱えた主語 (ヒュポケイメノン *hupokeimenon* ὑ

ποκείμενον) のアイデンティティに関する論理、言い換えれば実体 (ウーシア *ousia* οὐσία) のアイデンティティに関する論理と関連している。実際、アリストテレスに従うヨーロッパ的な考え方では「形而上学における実体と偶有体は、論理学における主語と述語に相当する」(*The Concise Oxford Dictionary*, 5th ed.: 1287) とされる。そしてコーラは、あるものであると同時にその正反対のものともなるため、明らかにこのような論理にも存在論にも属さない。アリストテレスの論理学では、ある場所は別の場所とはなりえない。ただ、それはそこにあるものである。確かに、一つの場所から別の場所へと移動することはできるが、それはまさしく異なる場所なのだ。

このような論理学を学んできていた私は、東アジアにおいて風景が取り上げられるとき、ある場所が別の場所ともなり、あるいは少なくとも別の場所として見るができることを知って驚愕した。これは、日本語では「見立て」と呼ばれるものである。「見立て」は、その対象あるいはその風景を別のものとして見るということで、芸術や文学の分野において良く知られている (NAKAMURA 1982, BERQUE 1986)。例えば中国に始まる瀟湘八景(八景は中国語で *bajing*) は、東アジア全体に伝播している。これは湖南省の洞庭湖に注ぐ支流、瀟水と湘江の流域の景観を八つにまとめたものである。北宋時代(960-1127)に遡るこの中国の伝統は、この地域の八つの風景を景観モデルとする。瀟湘八景は、洞庭秋月、瀟湘夜雨、煙寺晚鐘、漁村夕照、平沙落雁、遠浦帰帆、山市晴嵐、江天暮雪で構成されている。中国に続いて、近隣諸国でこれに似た八景が発見されるようになり、その数も増えていった。日本のもっとも有名な「八景」は、瀟湘八景を模した近江の国(現在の滋賀県)にある琵琶湖流域の景色、近江八景である。次いで有名なものとしては、金沢八景(現在の横浜あたり)な

どがある (BAKER 2010)。また、一般市民が利用できる様々な庭園にも、八景の引喩が多数見受けられることも付け加えておきたい。



煙寺晚鐘
陳孚(1259-130) 出典：百度

それでは、中国の洞庭湖近くの場所あるいは風景 A を日本の琵琶湖近くの場所あるいは風景非 A を結び付けているものは何だろうか。ここで論理学と存在論の関係を概観してみよう。この課題においては、二つの異なる実体、二つの異なる論理的な主語 (S1 と S2、洞庭湖と琵琶湖) が働いている。これら二つの主語は八回、同じあるいは類似した風景(洞庭秋月など)として捉えられている。言い換えると、述語 P (「洞庭湖の風景として存在する」) のアイデンティティは、主語 S1 と S2 の非アイデンティティを包摂する(包み込む)。

地理学者の観点から見ると、そのようなことは不可能である。近代の科学者はアリストテレスから引き継がれ、近代の古典科学の根底を成してきた主語のアイデンティティの論理に感銘を受けているだろう。しかしこの論理では、洞庭湖の実体 (ウーシア *ousia*) やトポスと、琵琶湖のそれらを混同することは認められない。題材も異なるし風景も別である。さすれば、同じ場所が別の場所となり、また別のものが同じものともなりうる「見立て」は、何を根拠としているのだろうか。それは恐らく、私たちが同じ文化領域―中国文学の文化の影響下にある範囲―に属しているという事実だろう。しかしそれだけだろうか？

§ 4. 環境可能論から「として」の論理へ

若かきし頃、私は地理学者として、フランス地理学派の父といわれるポール・ヴィダル・ド・ラ・ブラーシュ (Paul Vidal de la Blache, 1845-1918) の思想を学んだ。この学派は 1960 年代までフランスで主流を占め、歴史学者リュシアン・フェーヴル (Lucien Febvre) が「環境可能論」と呼んだものを特徴としていた (FEBVRE 1922)。今はもう時代遅れとなったこの環境可能論について、ロジェ・ブリュネ (Roger Brunet) は以下のように嘲笑的に述べている。

「これはリュシアン・フェーヴルがヴィダル・ド・ラ・ブラーシュによるものとした『教義』だが、実際にはブラーシュが自身の立場を環境可能論と表明したことはなかった。問題は単に経験主義的な姿勢についてだ。環境可能論は *pouvoir* (can : ~の可能性がある) に由来しており、『自然環境』は一定の範囲の『可能性』を与え、その中から『人間』が『選択する』と仮定するが、その選択の方法は不明瞭である。この学説は、技術的な状況、資源や方法に大きく依存するその時々『不可能なこと』を説明しようとするだけにとどまっている。(中略) その後、この学説の無意味なラベルは多くの地理学者たちを満足させた。彼らはそれが自分たちにとって、何らかの哲学的な箔づけとなりうると考えたからである。」 (BRUNET 1992 : 358; 筆者訳)

こういう風に見れば、可能論は確かに意味深い説ではなかろう。ブリュネと同世代のイヴ・ラコステは、環境可能論をより手厳しくない視点で捉えている。

「ヴィダル・ド・ラ・ブラーシュによるものとされる『教義』は、自然環境の状態、特に気候データが人間活動を決定づけるとする環境決定論のテーゼに対する反論であった。ヴィダルは、同じ自然環境が人間に対してそれぞれに異なる可能性を与えると想定した。むしろ、それぞれの人間集団が持つ技術を考えると、各集団は、同じ自然環境を様々な方法で利用することができると言うべきだろう。(LACOSTE 2003: 310-311; 筆者訳)

その本来の歴史的経緯に環境可能論を取り戻せば、それは「無意味なラベル」をはるかに凌ぐものだった。それは、当時ドイツおよびアングロサクソン学派で優位を占めていた環境決定論に対する反証であった。この学説が示したのは、環境的な条件が同じであっても、各人間社会はそれぞれにまったく異なる生活様式 (*genres de vie*) を発展させうることだ。それでは環境決定ではなく、歴史的偶然性の産物ということになる。

確かに、可能論は、*milieu* という言葉の概念そのものに異議を唱えるまでには至らなかった。当時、*milieu* は、「環境」を指す意味で使われていた。これまで見てきたように、*mésologie* の創始者ロバンが理解していたのも、この意味においてであった。しかしこの言葉を、風土学が環世界学 (*Umweltlehre*) や風土論という新しい意味で呈示したものは、まさに環境可能論がほぼ同時期に示していたものと同じ事実であった。それは、同じ環境下にあっても、異なる種や文化は、それぞれに異なる風土を持つということである。風土学の方がずっと踏み込んだ問題提起をしていることを除いて、両者の理論は同じである。特にユクスキュルは、動物にとっては本質的に客体が存在しないということを指摘

し、実験によって証明までしてみせた。動物にとつての客体は、ユクスキュルが「トナーション」(*Tönung*) と名付けた作業の結果生じるあるトーン (*Ton*) に従つてのみ存在するのである。このトナーションによって、同一の客体が、それぞれの種によって異なる存在となる。例えば、同じ芝生が、ウシにとっては食料として存在するが、アリにとっては障害物、甲虫にとっては避難場所、セミの幼虫にとっては飲み物―すなわち、それぞれ摂食のトーン (*Esston*)、障害物のトーン (*Hindernis-ton*)、保護のトーン (*Schutzton*)、飲み物のトーン (*Trinkton*) などとなるのである。

この「として存在する」ということは、それまで西欧の存在論と論理学を支配していた実体論を破綻させた。ハイデガーは 1929 年から 1930 年にかけて、彼の講義の半分をユクスキュル研究にあてたのだが、これは正しかった。ハイデガーの死後、この講義の内容は『*Die Grundbegriffe der Metaphysik* (形而上学の根本諸概念)』という題名で出版された (HEIDEGGER: 1983)。この講義録には巧妙な変更が加えられ、トーン (*Ton*) やトナーション (*Tönung*) ではなく根本気分 (*Grundstimmung*) を主に取り上げた内容となっている。しかし両者の考え方は同じであり、ハイデガーがこの議題を存在論的・論理的に精査しているという点だけが違っている。以下に、ユクスキュルによる論証の一例を挙げる。

マダニを取り巻く世界 (*die Zecke umgebende Welt*) の豊かさはすべて、その世界を縮小し、たった 3 つの知覚できるサイン⁵ (*Merkmalen*) と 3 つの起行動的なサイン⁶ (*Wirkmalen*) で構成される貧困なイメージ (*ein ärmliches Gebilde*) へと変えてしまう。それがその環世界 (*ihre Umwelt*) であ

る。しかし、この環世界の貧しさ (*Ärmlichkeit*) は、活動の確実性の前提条件となる。そして確実性は豊かさよりも重要なのである。(UEXKÜLL 1965: 29; 筆者訳)

上記をもとに、ハイデガーはかの有名なテーゼを展開した。石は「世界を持たない」(*weltlos*)、動物は「世界が貧しい」(*weltarm*)、そして人間は「世界を形成する (*weltbildend*) 」というテーゼである (HEIDEGGER 1983: § 42)。

ここで見落としてはならないのは、ユクスキュルの説で、マダニの世界の「貧しさ」を語るのは矛盾があるということだ。この世界が貧しいとみなされ、単純なイメージに還元されることができるのは、環境 *Umgebung* (われわれ人間の科学の *Umwelt* にあたる) と比較した場合に限られるからだ。一方、マダニの目から見れば、彼らを取り巻く環世界 *Umwelt* は完璧で現実的なものなのだ。プラトンも『ティマイオス』の最後の数行で、宇宙 *kosmos* は人間の観点から (つまり人間の風土として) 形成されるものと述べている—ὁ κόσμος οὕτω (...) μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν(世界はかく生まれた・・・非常に大きく、善良で、美しく、完璧に)。ハイデガーは、明確に人間中心的な (より正確には、ロゴス中心主義的な) 観点から、「世界の欠如 (*Entbehren von Welt*) としての世界の貧しさ」を考えた (HEIDEGGER 1983 : § 46)。

上述の通り、ハイデガーは論理学と存在論の両観点からこの問題を検討しているという点で革新的である。アリストテレスの立言命題について、ハイデガーは、以下のように述べている。

「(…) アリストテレスはこのこととの関連で結合く

sunthesis (σύνθεσις) >ということを言っているが、この語で彼が意味しているのは、われわれが「としての」ー構造 (*als-Struktur*) と呼んでいるものにはほかならないのである。彼はこれを意味してはいるが、もちろんこの問題の次元の中にはっきりと表明的に踏み込むということはしていない。「としての」ー構造、すなわち或るものを或るものとして (*etwas als etwas*) 先行的に統一形成的に受けとるということ (*vorgängige einheit bildende Vernehmen*) は、ロゴス (λόγος) が真であることと偽であることとのための可能性の条件である。(HEIDEGGER 1983: 456; イタリアック体表記はハイデガーの原文より、筆者訳)

この〈先行的に統一形成的に受けとるということ〉は、世界 (*Welt*) を構成するもので、ハイデガーはこれを「**b** としての **a**」すなわち「**a** は **b** である」という言い方に相当すると理解した。これが「開顕性の構成契機」(*Strukturmoment der Offenbarkeit*) であり、これによつて物が何かとして見えてくるのである。それは、「そのようなものとしての有るもの (*das Seiende als solches*) の「としての」 という部分である。また、*ens qua ens* (有るものとしての有るもの) の *qua* (としての) という語にあたり、*on hê on* ὃν ἧ ὃν の *hê* ἧである (HEIDEGGER 1983: § 69)。

しかし、ハイデガーはこの「としての」についての論理学と存在論をあまり深く掘り下げることはしなかった。これに反して、風土学はまさにそうすることを目指してきた。

⁵ または知覚的なマーク。

⁶ または動作指示の担体。

§ 5. 主語の論理を述語の論理へと逆転するだけでは不十分

これまで述べてきたように、ハイデガーによれば、アリストテレスは「として」についての問題提起に踏み込むことはしなかった。主語のアイデンティティに関する論理学、すなわち実体のアイデンティティに関する論理学の始祖である彼が、もし逆のことをしていたなら驚きであっただろう。「として」の論理は、実体の論理とは正反対に位置しているからである。さて、「見立て」の論理においては、琵琶湖は洞庭湖として見立てられるので、明らかに実体の論理とはなりえない。琵琶湖の実体は洞庭湖のそれではない。肝心の主語が異なっている。では、いったいどういう論理なのだろうか？

ここで少し、地理学に立ち戻ってみよう。実際、地理学者は洞庭湖 (*Dongting hu*) は琵琶湖でないことを最初に確認するだろう。例えば、歌川広重が夜霧に包まれた琵琶湖畔で、6 世紀も前に洞庭湖あたりで陳孚 (Chen Fu) が耳にしたものと同じ鐘の音を聞くことなど不可能である。そして、もし琵琶湖が洞庭湖として存在するとすれば、それは絶対に地理学ではない。



歌川広重 (1797–1858) 三井晩鐘． 出典：国会図書館

しかし私は地理学者として、地理学辞典に以下のように述べることもできたのだ。

『として』 (*en tant que*) についての問題を提起することが、地理学の地理学たるところではないだろうか。『として』の概念においては、物理的なものと社会的なものが相互関連によってのみ成立する。その土地の価値が資源、制限、リスクや快適さによって、常に相対的である (住まれ、感知され、考えられている) のなら、その土地は人間の空間が展開される風土である。人間は、風景として見えてくるその環境を、そこに表象されるおもむきで、フィードバック (帰還作用) して展開していく。(中略) 要するに、ただ同じ客体を異なった観点でみるということである。(BERQUE 1992: 367-368; 筆者訳)

今から四半世紀以上も前のことになるが、当時、私はユクスキュルの著書もハイデガーの著書もまったく読んでいなかった。私の疑問は純粋に地理学的なものであって、今思えば完全に環境可能論を踏襲していた。しかし、もし私が「として」 (*en tant que*) の概念を語るに至っていたならば、1970年代に北海道開拓をテーマに論文を書いていた時 (BERQUE 1977, 1980)、まったく同じ北海道という島の現実が、自分が日本人の農民であるかアメリカの農学者であるかによって、大きく異なってくるかもしれないということを発見していたことであろう。もっと具体的に言えば、その数年後、私は日本の風景に関する歴史の中に、知覚的・物質的な面で、日本の風土の現実において「見立て」の習慣があることを知った。そこから私は、いかなる人間の風土の現実も、自然と社会の間のアンビバレントな「手掛かり (*prises*)」 (ギブソン [GIBSON] 1979 の言葉で言えば「アフォーダンス」) と関わっていることを理解するに至った。人間にとっての手掛かりとは、資源・制約・リ

スク・快適さという 4 つのカテゴリーあるいは述語として存在する物理的な環境データである。これらの述語の現実 は歴史的で、自然と社会の双方に依存している。簡単に言ってしまえば、例えば石油そのものは資源ではない。エンジンや石油化学を発明した者にとってのみ、石油は資源として存在するのである。アラスカの石油は数千年にわたりイヌイットの人々の足の下にあったのだが、彼らにとって、それは存在しないものだった。その後石油会社が進出してきて、アラスカの風土の現実が変化したのである。

いったんこの問題を設定すると (BERQUE 1986, 1990)、後は現実との関係に基づいて「として」にまつわる問題提起に正面から取り組むだけとなった。「として存在する」とはどういう意味だろうか？ 上記で私がアフォーダンスについて用いた「カテゴリー」という言葉に話を戻そう。私が、まだ地理学者として研究を始めたころ、ヴィダル・ド・ラ・ブラージュは私の研究分野を「場所の科学」 (*science des lieux*) と定義していた (ROBIC 1980)。そして私は気がついた—西田幾多郎 (1870-1945) の「場所の論理」 (logic of place) について、西田がこれと同じことを言うのに「述語の論理」 (logic of the predicate) という表現を使っていたのである (NISHIDA 1927, 1945)。日本語の通常の意味での「場所」の一般的な英訳は **place** だが、むしろ西田の言う「場所」は **field**、さらに言えば **predicative field** (述語的フィールド) と英訳するのがより適切であろう。

これとほぼ同じ時期に、私はアリストテレスが、いま私たちが「述語」について、つまり論理的主語、またはある実体に帰属する質について言及する場合に *katêgoria κατηγορία* (カテゴリー) という表現を使っていたことも発見した。例えば、「石油 (S: 主語、実体) は資源である (P: 述語、質)」という場合、存在論的・

論理的には資源としての油田の地理的な現実に対応し、そして風土的には「石油 (S) は資源として存在する (P)」という現実に対応する。言い換えれば、ある述語的フィールド—ある風土—において、石油は資源であるが、その環境に物理的に存在していてもすべての風土において資源であるとは限らないし、人間の歴史においても (石油会社が参入するまでのイヌイットがそうであったように) 常に資源であったとも限らないのである。

この述語的フィールドを、西田は「歴史世界」あるいは率直に「述語世界」と呼んだ。これはまさに、ユクスキュルのいうトーン (*Ton*) に、従ってハイデガーの世界 (*Welt*) にも符合する。この 3 つのケースには同じ論理が働いている。それは as—ドイツ語では *als*、日本語では「即」—の論理である。このような符合をもとに、真の風土の論理—容中律の論理—を打ち立てることも可能であっただろう。しかし不幸なことに、それが叶うことはなかった。西田は主語のアイデンティティの論理 (以下 **lgS** という) であるアリストテレス論理と、自身の述語の論理 (以下 **lgP** という) の間にある中道を探求するのではなく、**P** を絶対無に、つまり実体の対極にあるものに同化することによって、**lgS** をその鏡像体に、すなわち **lgP** の絶対化へとひっくり返したただけであった (BERQUE ed. 2000, 2002)。**P** を絶対化することは、事実上、それ自身の世界を絶対化することだ。このためエスノセントリズム (自民族中心主義) やナショナリズム (国家主義) に陥ってしまった。西田も彼の信奉者たちも、今なおこのことを認識していないが、これはまさに西田哲学に内在する必然的な帰結なのである。

また別の方向から、西田の思想が複数の側面で、仏教思想の伝統のうちにあることを証明することができる。これについては後にまた触れるが、ここでは、西田

の哲学体系には、世界性を「絶対無」として絶対化してしまう傾向があることだけを強調しておきたい。

西田のこうした世界の絶対化は、「他」を「同」に還元するということで顕著に表現される。「絶対矛盾的自己同一」という西田哲学の核心にある表現形式は、このことを文字通り示したものだ。このような自己矛盾した表現を手短に注釈することはできないが、根本的にその言わんとするところは何か。それは、存在のうちのすべての差異が、世界の自己同一性のうちに解消されることを語ろうとしているのである。そのためか、絶対矛盾的自己同一のように、あることを言いながら、同時にそれと反対のことを言うという表現方法が、西田の決まり文句のようになっている。例を挙げてみよう。「世界戦争は、世界戦争を否定する為の、永遠の平和の為の、世界戦争でなければならない。」(NISHIDA 1945: 439) つまり、最終戦争というわけだ。だから西田の文書を読んでいくと、同一性は他性を想定するが、他性は同一性に解消されるという理論がすぐにみつかる。西田の哲学では、「同」と「他」について際限のない議論が生まれるのである。

こうした鏡の戯れの前で見失ってはならないことは、この世界性がみずからのもとの、絶対的なまでに閉じていることである。西田は実際に「世界の自己限定」という表現をよく使う。それとともに絶対的な構築主義が示される。この世界では、あらゆるものが自己限定するとともに、すべてのものは、みずからを作り出そうとする意欲をもつ世界の循環性のうちに決定的に解消されてしまうのである―「作られたものから作るものへと矛盾的自己同一的に」(NISHIDA 1945: 391)、「すべてのものが無基底的に自己自身を限定する、即ち自己限定そのものに於いて自己自身を有つものとして」(前掲書：390)、「自己自身を形成する歴史的世界の自己形成的

に、意志作用的有として」(前掲書：391)。

科学の分野では、例えば今西錦司の進化に関する思想のもととなったものを見出すことは容易だろう。今西は、種の進化はそれぞれの生物の淘汰の機械的な結果であるというダーウィンの進化論に異を唱え、種自身はその進化の過程を決定するとした(IMANISHI 1980)。しかしもっと一般的かつ存在論的にみると、世界がみずから意欲し、働くことができるのは、世界が無化する場所として、個々の存在を包摂しているからであり、個々の存在の特徴となる特性をおびているからである。この政治的な意味を強調するまでもないだろう―国家権力に逆らって立つことの絶対的な不可能性である。アンティゴネーはクレオンの前に立ち向かうことはできない。クレオンは、絶対無だからだ。

他の文献でも述べた通り(BERQUE 1998)、西田哲学は、当時の軍国主義がはっきりと目指しているものを含んでいる。市民の責任を無化し、これをハイデガーが「ひと(ダス・マン *das Man*)」と呼ぶもののうちに溺れさせることである。ハイデガーはこう書いている。「ひとによって各人は現存在の責任を免れる」。ひととは、「わたしたちがだれでもないものと呼ぶしかないものだからだ(*das, von dem wir sagen müssen, keiner war es*)」(HEIDEGGER 1993: 127)。これはオデュッセウスがポリュペーモスに名乗った「*Oudeis* οὐδείς(ウーティス、駄礼毛志内―だれもしない)！」という巧みな仕掛けと同じものだ。

西田はさらにこう追記している。「併しそれは通常、人が世界といふ語によって考へる如き、我々の自己の対立する世界を意味するのではない。絶対の場所的有を表さうとするに外ならない。故にそれを絶対者と云つてもよい。」(前掲書：403)「何処までもかゝる自己否定を含むと云ふことが、却って世界がそれ自身によって有

り、それ自身によって動く、絶対的実在と考へられる所以であるのである。」(前掲書：457)

風土学の観点からみると、立つためにはその土台となる地面―存在論と論理学でいえば *hupokeimenon* (ヒュボケイメノン、基体) また生態学的では *Umgebung* (環境)―が必要になるため、それなくしては立つということにならない。簡単に言うと、そのためには地球が必要なのである。地球は人類を含む生物種の多様で具体的な風土の進化の土台をなすものである。これに対して、西田が唱えた絶対的な構築主義―これはフランス現代思想の急進的な先駆けであった―においては、世界は土台を持たず、無基底なのである(前掲書、随所)。

§6.<MCWP>を風土学の中間の論理により超克する

私たちは、世界が述語的フィールド(P)であるという考えを西田から得ている。それは風土学においては、あらゆる「として」との組み合わせであり、これによって私たちは物を何かとして把握する。しかし、私たちは述語の絶対化に関しては西田の説に従うことはできない。どんな世界であれ、その基盤、すなわち主語 S となる環境(*Umgebung*) または基体(*hupokeimenon*) である地球がなければそこから生じることはできない。しかし、述語化によって、前提となる何かとして(ハイデガー流に言うと、*als etwas* 或るものとして) 認識される世界(P)から外へ引き出されないのなら、このような宇宙の基盤は存在しなくなる―そのセルフ・アイデンティティの通路から外 - 存(*ek-sist*) しない(外に出ない) ことになってしまうのだ。ゆえに風土学では、この現実を、*P* として捉えられた *S* と考える。私はこれを「*r = S/P* (現実(r) とは、ある述語 (P) として捉えられた主語 (S) である)」という表式に要約した(BERQUE 2003)。

ここで重要であり、また風土学の容中律の論理を特徴づけているのは、P のない S も S のない P も、具体的にありえないということだ。近代古典科学では、対象(問題とされている S) の実体が二元論によって絶対化される。このため近代古典科学は P を絶対化した西田とは真逆に位置付けられる。いずれの場合も信仰告白のようなものだ。経験主義的には、P のない S も S のない P も成立しないからである。何らかの述語がなければ、S は永久に、そのセルフ・アイデンティティの単なる仮想性に閉じ込められたままとなる。このことは、20 世紀に物理学で発見され実験に基づいて立証された。そしてヴェルナー・ハイゼンベルク(Werner Heisenberg) は早々に以下のことを認めることとなった。

「現代の精密な自然科学の自然像について述べられるとすれば、それはもはや自然の像ではなく、自然に対する我々の関係の像についてであると理解すべきである。(中略) この科学が対象とするのは、何にもまして人間と自然の関係の網である。(中略) 自然科学はもはや観察者として自然に立ち向かうのではなく、人間と自然の相互作用の一部であることを認める。選定、説明、そして整理という科学的方法は、この方法を利用することによって対象を変化させ変形すること、それゆえこの方法はもはや対象から離れえないということによって課されるその限界を知るに至る。」(HEISENBERG 1962: 33-34)

ご存知のように、この関係的視点は、量子もつれや分離不可能性あるいは非局在性といった、量子物理学の多数の逆説から生じた。ここに風土学の問題との類似点をいくつか見出すことができる。実験装置を使って調

べると、同じ素粒子が波動あるいは微粒子として存在し、また二つの粒子が二つの異なる場所で同じ粒子としてふるまうことがあることが分かる。このような事実は、近代古典科学が受け入れているアリストテレスの実体と本所性(局所性)と符合しない。一方で、不思議なことにそれらの事実は、風土性という風土学の概念と一致するのである。和辻哲郎はこの概念を「人間存在の構造契機」(WATSUJI 1979: 3)と定義した。例えば、存在者とその風土の動的なカプリング、実存的场所化(コレジー *choresy*)—同じ述語的フィールドの展開およびそれにより環境の上に風土を拡張すること、そして、ともに大きくなること (*concrecence*)—存在者がその風土とともに成長すること、などがこれに当たる(BERQUE 2000, 2018 他)。これらは現実の経験主義的な把握の特徴となっている。

それでは、風土学において「経験主義的な把握」とは何を指すのだろうか。それは、S を P として通態化(*trajection*)することである。換言すれば、感覚、活動(すべての生き物について)、思考(高度な動物のみについて)、言語⁷(人間にのみ当てはまるとするのが妥当だろう)を通して、S を現実化(S の仮想性を現実 S/P へと変換)することである。これが具体的に、生き物全般、特に人間の風土(S/P)の現実(S/P)を生成するということである。この通態は歴史的なプロセスであり、また別の時間尺度でみれば、進化のプロセスとなる。ここでは世代を超えて、新たなP'、P''、P'''などが現実S/P を、(S/P)/P'、((S/P)/P')/P''、(((S/P)/P')/P'')/P'''...(以下同様)へと無限に述語化していく。S/P をP'に対するS'の位置へ置き、(S/P)/P'をP''に対するS''の位置へ置く...というように。これを私は通態の連鎖(*trajective chain*、*chaîne trajective*)と呼んでいる(BERQUE 2014, 随所)。論理学における

主語と述語、形而上学における実体と偶有体という 2 つの組み合わせの相同性を考えると、アリストテレスや西田にとっての非実体である述語 P は、次第に実体化されていくだろう。この非実体の実体への転換は、伝統的に具体化(ヒュポスタシス *hypostasis*)と呼ばれている。そして、通態の連鎖は、このような具体化の歴史であり、実体化の進化なのである。

これは例えば、人間の住まいの歴史を示すものである。この場合、具体化は形而上学的であるばかりでなく、きわめて知覚可能であり物質的でもある。ギリシャの黄金時代の神話や中国の大同(*Datong*)の神話から—つまり単なる述語(P)から—始まり、その後、マンダリン(高級官吏)の隠遁および中国における「風景」の発明、その後の観賞用の庭園の登場、そのような庭園の構造から着想を得た郊外の別荘の実現、都市スプロール、そして人間の現代の生活様式へと至る、連続した段階を経て、拡散的都市化が進み、今やその生物学的足跡(エコロジカル・フットプリント)は持続不可能なものとなった。その結果生じたのが地球温暖化であり、これは実在するSなのである。(BERQUE 2010)。

このように、風土の歴史においては、世界Pは永久に地盤Sへと具体化され、それはさらに世界P'、P''、P'''...(以下省略)の基体(*hupokeimenon*)となり、また新しい風土S/P、S'/P'、S''/P''...(以下省略)の基体となっていく。抽象的なものである実体のセルフ・アイデンティティとはまったく異なり、具体的な現実は通態的である。このため、現実永久に存在者の生成の場であり相対的な存在である。まさにプラトンがコーラを表現しようとした際に、ゲネシス(*genesis* γένεσις)と呼んだものである。

西田が実体論—アリストテレスとプラトンの実体論およびキリスト教主義の実体論—の超克を試みたとき、

彼はなぜ、述語の論理(lgP)ではなく、容中律の論理、すなわち通態と通態性(S/P)の論理について考えなかったのだろうか。それは、彼は根本的に仏教(特に自身が実践していた禅)から着想を得ていたからである。仏教はまさに宗教としてそれ自身の述語を、「究極の真理」(サンスクリット語の *paramārtha*、中国語で「勝義」、日本語読みは「しょうぎ」)の名の下に絶対化する。

驚くにはあたらないが、事実、この絶対化はキリスト教主義が「ことば(主語Sについての述語Pを語るものであるから、本質的に述語である)は神(絶対的主語、実体S)である」と主張した時に行われている。その典型をヨハネによる福音書の冒頭に見ることができる。1. 初めに、ことばがあった(Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος)。2. ことばは神とともにあった(これは聖書正典の翻訳であるが、ギリシャ語ではκαὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόνとなる。言葉Pは神Sについてのものである)。3. ことばは神であつた(καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος)。すなわち、PはSであつた。

突き詰めれば、通態の連鎖で起きていることの本質をここに見出すことができる。通態の連鎖では、漸進的・歴史的・進化的に、PのSへの具体化がなされ、宗教的信仰による神秘的飛躍を介さなければ、当初の純粋なSには戻ることができない。これと同じ述語の具体化は、神の言葉そのものとされるコーランなどでも見られる。これが、非実体(P)を実体(S)に具体化する神話の論理である。ロラン・バルト(Roland Barthes)は彼の著書『神話作用(*Mythologies*)』において、神話を「記号論的連鎖(semiological chain)」の効果と定義しこれを証明した。この連鎖では、もとの記号(記号化されたS^eとしての記号表現S^a=PとしてのS)は、後の記号(S^e=P', すなわちS'/P')の記号表現(S^a=S')

となる(BARTHES 1957)。バルトの表式は上述した通態の連鎖のものと全く同じというわけではないが、それらの根底を成すものは同じで、具体化の論理である。

しかし、キリスト教主義と仏教の間には重要な違いがある。後者は実体論とまったく正反対だという点である。実体論とは対照的に、仏教は、すべてのことは相互に関係しているとし、豊かな概念でこの関係性を詳述している。もし西田がアリストテレスのlgSをその鏡像体であるlgPに覆すという考えに固執していなかったとしたら、彼は仏教の概念から容中律の論理により近いものを得られていたかもしれない。しかし西田は、絶対無や無基底について言及しただけだった。これに対して、仏教は「依止(「えじ」または「えし」、英語でpropping、サンスクリット語で *nīśraya*)」について言及する。非実体でありながらも互いを抛り所とする関係ということである。大乘莊嚴經論(大乘仏教の開祖による古典の一つ)には、例えば「無自體故成、前為後依止(*Wu ziti gu cheng, qian wei hou yizhi*)」とある(GIRARD 2008: vol. I, p. 212)。

上記の「依止」と風土学の通態の連鎖には多くの共通点がある。このため私は「通態的依止(*calage trajectif*)」を語るに至った。風土学的な連鎖の通態的關係において、後部の述語はそれに先行するS/Pを具体化する傾向があり、連鎖に新しい関連を打ち立て、その上に地面(基体 *hupokeimenon*)として依止するのである。「前為後依止」とはまさにこれを表している。しかし、本質的な違いがある。仏教では、これをまったく実体とみなさないということだ。ダルマ(法)はまさしくそれが非実体であるがゆえに生じるもので、互いに抛り所としつつ、実体を持たないままである。風土学では、非実体の絶対化は、宗教に典型的な神秘的飛躍であると捉える。仏教的な観点からは、相対的・進歩的に、

⁷ 生命記号論における記号の伝達によってだけでなく、二重文節によっても定義される。

依止 *nīśraya* を実体 *hypostasis* として考えることは、邪論に他ならない。しかしそう考えることが風土学のスタンスなのである。

仏教のもう一つ概念であるパリヤーヤ *paryāya* も風土学と多くを共有しているように思われる。*paryāya* は *catégoriel* (categorical 範疇の) と翻訳されてきた (CORNU 2001: 799) 言葉だが、玄奘三蔵 (600-664) はこれを「異門 (日本語読みは「いもん」)」と漢訳した (YAMAUCHI 1974: 315)。異門は同一の事柄に対して複数の異なる入り口があるという概念である。そしてそのどれもが、世俗的な真実一物事には固有の本質がないという究極の真理―に他ならないとみなされる。このような「異門」は、風土学の「として」に相同するものであり、また特にユクスキュルの「トーン (*Töne*)」にも一致すると考えられる。トーンは、決して客体そのものではないが、客体に対して、それぞれの種に固有の何らかの入り口を持つからである。人間の風土にとっても同じことが言える。例えば、その客体 (S) が何であるかによって、ある文化ではごちそうとして存在する (S/P) ものが、他の文化では食べられないものと考えられる (S/P') かもしれないのだ。ゆえに、述語 P は玄奘のいう異門に相当する。

このような様々な関係性は、それぞれが結びついて、仏教で言うところの *prajñapti* (サンスクリット語) あるいは *paññatti* (パーリ語) となる。この言葉は通常、概念化 (conceptualization) あるいは指示 (designation) と翻訳される。しかし私は、「施設 (せせつ)」 (array *agencement*) という表現を使いたい。これは、漢訳である「施設」および、ハイデガーのいう *Gestell* (組み立て) やミシェル・フーコー (Michel Foucault) のいう *dispositif* (配列) を考え合わせた結果である。風土学の言葉では、ある風土 (S/P) のコーラ化 *choresy* (述語的

フィールドの外延。ギリシャ語の *χώρησις* 前進行動に由来) という。この「施設」に関して、山内得立は以下のように記述している (*前掲引用書中*: 323-324)。

「小乗は大体に於いて有部⁸であるから、諸法を空としてではなく有として把握するのは素よりであるが、施設の思想はこの立場を救護して余りあるものとなった。仏音 (ブッダゴーサ、Buddhagosa) に帰せられる「人施設論註」⁹に説かれた「施設」の概念が詳細を極めているのもこの理由によることであろう。「施設」を意味する *paññatti* は大乘の *prajñapti* と略々同意のようであるが、後者が甚だ覆障的であるに反して前者が極めてあからさまな教説として打出されたのも、それが阿毘達磨思想と密接な関係にあることを語っている。佐々木氏の研究によれば *paññatti* の含むところの種々なる意味は次の如くである (佐々木現順「阿毘達磨思想研究」)。最も一般的には、「一定の限界づけられた法」 (*paricchinna dhamma*) の意であるが、それは「絶対性がそれぞれの区分された意味をもって有限の相を呈する」ことを表わす。謂わば絶対的なものが自己限定してそれぞれに具体的な様相を呈することが施設の一般的な意味である。例えば寝台と椅子とが乱雑にではなく、よく整頓されて寝室に置かれる如く、先ず設計せられ次に整頓せられ、よって以て完備せられるからによる。*Patthāpeti* は設置することであるが *paññatti* はさらに遡って先ずは「知らしめ」「開示する」ことを意味している。就中「存在せる施設¹⁰」としては第一に存在そのものを開示し、告示することを意味していた。存在とは何ものかであり、その何たるかを開示し人をして知らしめるだけの設備がなくて

はならぬ。それは存在をして現にそこにあるものたらしめる第一の条件である。」

上記引用文中の「存在せる施設」は、通態という名の下に上記で述べてきたことに該当するに違いない。事実、通態は S を P、つまり S/P として実在させる (*ek-sist* 外に立たせる) ことである。すなわち S そのものではないという現実 (物理学の理想的な目標である実在) である。このことは物理学者であり哲学者であったベルナール・デスパニーア (Bernard d’Espagnat) が「覆われた実在 (*réel voilé*)」と表現したものと捉えることができる ((D’ ESPAGNAT 1979, 1994, 2002)。風土学においても、物事の通態とは、それは決して実体その物とはなり得ない、覆われた実在のことを意味する。一方、仏教的に考えると、ある条件において究極の真実に到達するには、神秘的な飛躍が必要となる。宗教はこの神秘的飛躍を受け入れるが、風土学はこれを拒む。風土学では、絶対的な (S) に到達することは事実上 S/P に通態化することなのである。

確かに、S について仏教はヨーロッパ思想と異なる理解の仕方をしている。ヨーロッパでは S を主語・実体という意味で捉えるが、仏教では対照的に、S を物事の空 (くう、*śūnyatā*) や真如 (*tathatā*) として考えている。要するに「P としての S」の、S のない「として」として理解するのである。これは「/P」という式に表現できる。「として」とは S でも P でもないが、その関わりなのである。ゆえに実体 (S) と非実体 (P) のどちらでもない。

この「どちらでもない」というのは両否定であり、アリストテレス論理学では成立不可能となる。A でも非 A でもない (実体でも非実体でもない) とすることで、排中律に違反してしまうからだ。具体的な現実の通態性は、実質的に排中律に違反する。排中律は、西洋の古典的

な合理主義を支配してきた。少なくともティマイオスにおいて、絶対的な存在でも相対的な存在でもないコーラの「第三の種類のもの」 (*triton allo genos τρίτον ἄλλο γένος*, 48 e 3) が、論外として排除されて以来はそうであったし、実際、今なお排中律は西洋思想において支配的である。このことは、量子物理学が他の分野の物理学に、まだ合理的に統合されていないことにも例示されている。

山内にならって、私は、テトラレンマ (四論) の第三と第四を逆にして、両否の論理を第三のレンマとし、両肯の立場 (A でも非 A でもある) を第四のレンマとすることにする。両肯定を、第四のレンマとして最後に位置付けることはとても重要である。それは、すべてのことを無の上に閉じるのではなく、逆に、単数の風土 (S/P) のすべての可能性を、普遍的な環境 (S) の現場の上に開くことになるからだ。これは、上記で述べてきたとおり、ヴィダル の環境可能論やユクスキュルの環世界学 (*Umweltlehre*) の本質である。さらに、第三と第四のレンマは、風土学の「第三の種類のもの」を、すなわち二元論と排中律の双方を超克する容中律の論理を例証するのである。

事実問題として、風土学の容中律の論理という観点から、具体的な現実を理解するためには、まさに「第三の種類のもの」が必要になる。この第三の種類のは、二元論や〈MCWP〉のみならず、非実体 P の神秘的な絶対化、さらには実体 S の科学的な絶対化によっても排除されてきた。P として S であるためには、現実 は S と P の間を行ったり来たりするものでなければならない。それには具体的に、P を S として解釈する第三項である解釈者 *interpreter* 「I」が常に必要になるためである。この I は人間でも人間でないものでもよい。量子物理学でいうなら、純粋な物質実験装置でも構わないの

⁸ *Ubu* 有部、説一切有部 (せついつさいうぶ) の略称: Sarvāstivādin (A.B.)

⁹ 人施設論註 (じんせせつろんかい)、中国語で *Ren shishelun gua*、pl *Puggalapaññattipali* (AB.

¹⁰ *Sonzai seru sesetsu* 存在せる施設、

である。具体的な現実 は S でも P でもなく、第三の存在 S-I-P、つまり I にとって P としての S なのだ。同様に、現実 は純粋に客体的でもなく、純粋に主体的でもなくて、常に通態的なものなのである。

*
* *

最後に、いったいなぜ、上記のような存在論と論理が必要なのだろうか？それは、S あるいは P を絶対化することは、それを解釈する I のいかなる存在をも外閉することになるからである。I とは、人類に関する限り、人間そのものであり、人間の風土性はある風土に必然的に依存している。また人間の風土は必然的に他の生きものと彼らの諸風土をも構成する¹¹。存在論的・論理的に言えば、〈MCWP〉は、二元論と排中律によって、通態 (*ek-sistence* 実存) を具体的に可能とする第三項「I」を完全に外閉する。ホレブ山の原理に従えば、この外閉は、何よりもまず、私たちの存在をその構造契機(人間の風土性) から抽象する。この抽象化は私たちを養い育てるコーラを奪い、私たちの存在そのものを無きものとするに等しい。具体的に言えば、人間の風土から私たちの存在を抽象することにより、私たちはいずれ〈MCWP〉によって引き起こされる第 6 次大量絶滅の中で一掃され、地球上から自らを抹消してしまうことになるかもしれない。これが、風土学の容中律の論理をもって〈MCWP〉を超克すべきだという存在論的・論理的な理由に他ならない。

2018 年 6 月 5 日、パレゾーにて

REFERENCES

- AGAMBEN, Giorgio (2006) *Che cos'è un dispositivo?* (*What is an array ?*). Rome : Nottetempo.
- ARISTOTE (1996) *Physique, I-IV*. Paris : Les Belles Lettres.
- AUGENDRE, Marie, LLORED, Jean-Pierre, NUS-SAUME, Yann (ed., 2018) *La Mésologie, un autre paradigme pour l’ anthropocène ? (Mesology, another paradigm for the Anthropocene ?)*. Paris : Hermann.
- BAKER Jennifer (2010) *The Eight Views : from its origin in the Xiao and Xiang rivers to Hiroshige*. College of Arts at the University of Canterbury.
- BAILLY, Antoine, FERRAS, Robert, PUMAIN, Denise (eds, 1992), *Encyclopédie de géographie (Encyclopedia of geography)*. Paris : Economica.
- BARTHES, Roland (1957) *Mythologies*. Paris : Seuil.
- BERQUE, Augustin (1977) *Les Grandes terres de Hokkaidô. Étude de géographie culturelle (The wide land of Hokkaidô. A study in cultural geography)*. Paris IV University.
- Id. (1980) *La Rizière et la banquise. Colonisation et changement culturel à Hokkaidô (Ricefield and ice-field. Colonization and cultural change in Hokkaidô)*. Paris : Publications orientalistes de France.
- Id. (1986) *Le Sauvage et l’ artifice. Les Japonais devant la nature (The Savage and the artificial. The Japanese and Nature)*. Paris : Gallimard.
- Id. (1990, 2000) *Médiance. De milieux en paysages (Mediance. From milieu to landscape)*. Paris : Belin & RECLUS

- Id. (1992) *Espace, milieu, paysage, environnement (Space, milieu, landscape, environment)*, p. 352-369 in BAILLY & al.
- Id. (1998) *Tôkyô, ou le champ du prédicat (Tokyo, or the field of the predicate), Techniques, territoires et sociétés*, 35, oct. 1998, 99-106.
- Id. (2000) *Écoumène. Introduction à l’ étude des milieux humains (Ecumene. Introduction to the study of human milieux)*. Paris : Belin.
- Id. (ed., 2000) *Logique du lieu et dépassement de la modernité (Logic of place and the overcoming of modernity)*. Bruxelles : Ousia, 2 vol.
- Id. (2002) *La logique du lieu dépasse-t-elle la modernité ? (Does the logic of place overcome modernity?)*, p. 41-52, and *Du prédicat sans base : entre mundus et baburu, la modernité (On the baseless predicate : between mundus and baburu, modernity)*, p. 53-62 in Livia MONNET (ed.) *Approches critiques de la pensée japonaise au XX^e siècle (Critical approaches of Japanese thought in the XXth century)*. Montreal : Presses de l'Université de Montréal.
- Id. (2003) *Shizen to iu bunka (Culture as nature)*, p. 7-23 in KIHEI Eisaku (ed.) *Shizen to iu bunka no shatei (The range of culture as nature)*. Kyôto: Kyôto Daigaku daigakuin bungaku kenkyûka.
- Id. (2010) *Histoire de l’ habitat idéal, de l’ Orient vers l’Occident (History of the ideal abode, from East to West)*. Paris: Le Félin.
- Id. (2012) “La *chôra* chez Platon” (*Chôra* in Plato), p. 13-27 in Thierry PAQUOT and Chris YOUNÈS (eds.) *Espace et lieu dans la pensée occidentale (Space and place in Western thought)*. Paris : La

¹¹ 量子物理学において、解釈者 (I) が物質的な装置である場合、それはもちろん生き物でない。しかしその装置は、人間 I'によって考案され、作り出され、読み取られるものとのみして存在する。これは、通態の連鎖に相当する。また装置そのものの存在論的なレベルで考えても、物理学で例えば「フォン・ノイマン・チェーン」(D'ESPAGNAT 2002: 128 以下)と呼ばれているものも、通態の連鎖と類似している。

Découverte.

- Id. (2013) *Thinking through landscape*. Abingdon : Routledge.

- Id. (2014 a) *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie* (*Poiesis of the Earth. Natural history and human history, an essay in mesology*). Paris : Belin.

- Id. (2014 b) *La Mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?* (*Mesology, why and what for ?*). Nanterre La Défense : Presses universitaires de Paris Ouest.

- Id. (2018) *Glossaire de mésologie* (*A Glossary of mesology*). Bastia : éditions Éoliennes.

- BRUNET, Roger *et al.* (1992) *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique* (*The words of geography. A critical dictionary*). Montpellier/Paris : RECLUS/La Documentation française.

- CANGUILHEM, Georges (1968) Études d’ histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie (*Studies in the history and philosophy of sciences relating to the living and to life*). Paris : Vrin.

- CORNU, Philippe (2001) *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme* (*Encyclopedic dictionary of Buddhism*). Paris : Seuil.

- DESCARTES, René (2008) (1637) *Discours de la méthode. Méditations métaphysiques* (*Discourse on the method. Metaphysical meditations*). Paris : Flammarion.

- D’ ESPAGNAT, Bernard À la recherche du réel. *Le regard d’ un physicien* (*In search of the real. A physicist’s look*). Paris : Dunod.

- Id. (1994) *Le réel voilé : analyse des concepts quantiques* (*Veiled real. An analysis of quantum con-*

cepts). Paris : Fayard.

- Id. (2002) *Traité de physique et de philosophie* (*Treatise of physics and philosophy*). Paris : Fayard.

- FEBVRE, Lucien (1922) *La Terre et l’ évolution humaine. Introduction géographique à l’ histoire* (*The Earth and human evolution. A geographical introduction to history*). Paris: Albin Michel.

- GIBSON, James J. (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

- GIRARD, Frédéric (2008) *Vocabulaire du bouddhisme japonais* (*Vocabulary of Japanese Buddhism*). Geneva : Droz, 2 vol.

- GRAY, Chris Hable (ed., 1995) *The Cyborg Handbook*. New York and London: Routledge.

- HEIDEGGER, Martin (1983) *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (*The fundamental concepts of metaphysics*). Frankfurt am Main: Klostermann.

- Id. (1993) (1927) *Sein und Zeit* (*Being and time*). Tübingen: Niemeyer.

- HEISENBERG, Werner (1962) (1955) *La nature dans la physique contemporaine* (*Nature in contemporary physics*). Paris : Gallimard.

- IMANISHI, Kinji (1980) *Shutaisei no shinkaron* (*Subjecthood in evolution*). Tokyo: Chûô Kôron.

- LACOSTE, Yves (2003) *De la géopolitique aux paysages. Dictionnaire de la géographie* (*From geopolitics to landscapes. Dictionary of geography*). Paris : Armand Colin.

- LAVELLE, Pierre (1994) Nishida, l’ École de Kyôto et l’ ultranationalisme (Nishida, the Kyôto school and ultranationalism), *Revue philosophique de Lou-*

vain, XCXII, 4.

- NAKAMURA, Yoshio (1982) *Fûkeigaku nyûmon* (*Introduction to landscape studies*). Tokyo: Chûkô shinsho.

- NISHIDA, Kitarô (1927) *Basho* (*Lieu*, 1927), pp. 208-289 in vol. IV of *Nishida Kitarô zenshû* (*Complete works of Nishida Kitarô*). Tokyo, Iwanami, 1966.

- Id. (1945) *Bashoteki ronri to shûkyôteki sekaikan* (*Logic of place and religious worldview*), pp. 37-463 in vol. XI of *Nishida Kitarô zenshû* (*Complete works of Nishida Kitarô*). Tokyo, Iwanami, 1966.

- PLATON (1985) *Timée, Critias*. Paris: Les Belles Lettres.

- ROBIC, Marie-Claire (1980) Sur un lieu commun de la géographie : “la géographie est la science des lieux et non celle des hommes” (On a common place of geography : “geography is the science of places, not that of men”), p. 114-119 *in* : *Géopoint 80 : Axiomes ou principes en géographie*. Avignon : Groupe Dupont.

- UEXKÜLL, Jakob von (1965) (1934) *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre* (*Raids into the milieux of animals and humans. The study of sinification*). Hamburg : Rowohlt.

- WATSUJI, Tetsurô (1979) (1935) *Fûdo. Ningengakuteki kôatsu* (*Milieux. A study of human betweenness*). Tokyo : Iwanami.

- YAMAUCHI, Tokuryû (1974) *Rogosu to renma* (*Logos and lemma*). Tokyo: Iwanami.