

視覚世界としての環境と人間の相互関係から  
見た文化の基層的な構造

阿 部 一

視覚世界としての環境と人間の相互関係から

①

視覚世界としての環境と人間の相互関係から見た  
文化の基層的な構造

阿部 一

目次

摘要	— — —	1
I 地理学における環境論の構図	— — —	2
1. 環境決定論と環境可能論	— —	3
2. 環境論と時代背景	— —	6
3. 景観論の系譜	— —	8
4. 現象学的地理学	— —	10
5. 現象学的地理学の再構築へ	— —	13
II 環境認知の図式	— — —	17
1. 風景と景観	— —	18
2. 主観と客観	— —	19
3. 実在物／知覚像としての景観	— —	21
4. 知覚像／イメージとしての風景	— —	24
5. 現象学的アプローチ	— —	27
6. 環境・「見かた」・表現	— —	29
7. 風景の「見かた」	— —	34
III 古代日本における風景の発見	— — —	39
1. 風景以前	— —	40
1) 「シマ」のイメージ	—	40
2) 「うた」の発生	—	41

3) 神の場所	— 43	
2. 風景の発見	— —	44
1) 道教の宇宙観	— 44	
2) 宮廷の歌	— 46	
3) 郊外の風景	— 49	
3. 風景の定型化	— —	51
1) 和歌	— 51	
2) 屏風絵・庭園・洲浜	— 52	
3) 物語	— 54	
IV 日本文化の基層的な「見かた」	— — —	57
1. 心理発達過程と「見かた」	— —	58
2. 母性的な文化と父性的な文化	— —	60
1) 母性的な文化	— 60	
2) 父性的な文化	— 62	
3) 宗教の発達過程からみた文化	— 63	
3. 古代日本文化の母性的要素	— —	65
1) 親族構造	— 65	
2) 宇宙観	— 67	
4. 「見かた」の二重構造と風景	— —	68
V 文化と自然の関係	— — —	72
1. 母性的文化と父性的文化の指標	— —	73
1) 家族・親族構造	— 73	
2) 至高神	— 75	



3) 宇宙創成神話	— 79
2. 父性的文化の分布	— — 82
3. 母性的文化の分布	— — 83
4. 文化の変容	— — 87
1) 父性的文化の変容	— 89
2) 母性的文化の変容	— 92
3) 母性的文化と父性的文化の統合	— 93
5. 文化と自然	— — 94
VI まとめ	— — — 97
注	— — — 101
引用文献	— — — 113
初出一覧	— — — 124

## 摘要

主観-客観の二元論を枠組みとする地理学での環境論や景観論の行き詰まりを打破するために、現象学的アプローチによる人間-環境関係の基本構造の解明を試みた。現象学的立場では、環境論は景観(風景)論と重なり合う。そこでまず、視知覚によって環境の意味を理解する枠組み=方向性としての「見かた」の概念を提示し、環境を風景として眺める「見かた」が、古代日本において7世紀末から8世紀にかけての頃に発見されたことを明らかにした。次に、この風景の発見が、母性的な「見かた」と父性的な「見かた」の重合によって説明できることを手がかりとして、親族構造と宇宙観から日本の基層文化が母性的なものであることを示した。最後に、世界の民族文化における母性的・父性的な傾向性から、家族構造が支える環境の「見かた」と生計活動の相互依存関係を読み取り、人間-環境関係の基本構造が家族構造と同型であることを明らかにした。

## 1 地理学における環境論の構図

現代において、人類の生存にかかわる問題は二つの側面からとらえることができる。ひとつは人間同士の関係から生じる問題であり、もうひとつは人間と環境の関係から生じる問題である。前者の代表が民族問題であり、後者の代表が環境問題である。また両側面を併せもつ問題として、人口問題や食糧問題がある。

これらの問題群に対して、人間と環境をともに扱う学問分野である地理学は当然無関係ではいられない。とりわけ、人文・社会科学による人間研究や自然科学による環境研究に対して、地理学は人間と環境の相互関係という分野において独自の地歩を築くことができるはずである。しかし、現代の地理学は、人間-環境関係の本質を明らかにするという理論的課題においても、また環境問題の現状を把握するという実践的課題においても、十分な役割を果たしているとは言い難い。

その理由としては、まず第一に、地理学そのものが人文地理学と自然地理学に完全に乖離してしまっていることが挙げられる。そのため、人間と自然の双方を一つの視野のもとに眺めるという人間-環境論に必要な視点が、地理学の内部ではきわめて取りにくくなっている。第二に、どちらの地理学においても、研究対象である現象への価値的な判断を留保することが科学的な態度であると考えられていたことが挙げられる。生活している人間にとっての環境とは、さまざまな意味や価値をもつものであり、客観的なデータに基づく実証的な科学であろうとした地理学にとって、それは扱いたいものであった。

現在、環境問題に対しては、ジャーナリストを含め、さまざまな分野

から具体的な問題点が指摘されるようになって<sup>1)</sup>。その一翼を担うことは、これからの地理学の重要な使命であるが、基礎的な科学としての地理学には、人間-環境関係の本質を明らかにするという大きな役割が残されている。そこで本研究では、人文地理学と自然地理学の乖離をもたらしているような認識の枠組みそのものを疑うことから始めて、総合科学としての地理学の立場から人間-環境関係の本質を解明していくことにする。

### 1. 環境決定論と環境可能論

人間が周囲の環境とどのようにかかわりあいながら生きているかという問題に対して、近代地理学は二通りの考え方を提示してきた。それが環境決定論と環境可能論である。

環境決定論とは「人間の地域的な生活様式が自然環境によって必然的に決定される」という考え方であり、その代表的な論者としては、19世紀後半に『人類地理学』を著したドイツの地理学者ラッツェル(Ratzel, 1844-1904)と、その教え子であるアメリカの地理学者センブル(Semple, 1863-1932)を挙げるのが普通である。ラッツェルの見解は、たとえば次に引用する部分に表明されている(西川, 1985)。

諸民族が、その足下や周囲にある自然からますます解放されるという見解は確かに間違っている。……文化の発達は、その主要な点において、自然の所与をいっそう深く利用する方向に動いているし、その意味で民族と土地との関係は、いっそう緊密に発展するものなのである<sup>2)</sup>。

ラッツェルの教えを受けたセンブルは、『地理的環境の諸影響』(1911年)において「人間は地表が産み出した物である。……地球が彼を育て、彼を養い、彼に仕事を課し、彼の思考を指図する」<sup>3)</sup>と述べた。しかし、ラッツェルやセンブルは、自然の影響力を強調してはいるが、極端な決定論を主張しているわけではない。典型的な決定論は、たとえばアメリカの地理学者ハンティントン(Huntington, 1876-1974)が著した『気候と文明』(1915年)に見ることができる。ハンティントンは同書の中で、温度や湿度の刺激性と文明の高低の間に密接な関係を認めている。刺激性気候の度合いが大きいほど、高度な文明が発達するというのである(ハンチントン, 1938)。これはその西洋中心主義的な価値観によって厳しい批判の対象となり、自然の影響力を重視するラッツェルやセンブルの考え方も、環境可能論の立場から環境決定論として批判された。

環境可能論とは「人間活動の地域的な特徴は、それぞれの地域の自然環境から可能な範囲で人間が自由に選択した結果生じたものである」という考え方である。環境可能論の代表者としての栄誉は、フランスの歴史学者フェーヴル(Febvre, 1878-1956)によって地理学者ヴィダル・ドゥ・ラ・ブラーシュ(Vidal de la Blache, 1845-1918)に与えられている(フェーヴル, 1971/1972)。ブラーシュは、自然環境を制約条件としながら、人間による自然へのはたらきかけに注目し、生活様式という観点からそれを歴史的・生態学的に分析したのである。彼によれば、「能動的にして且つ受動的、人類は同時にこの両者を兼ねている」(ブラーシュ, 1940(上巻), p. 57)。つまり人類は、生物として自然の影響を受けるという点では受動的でも、自然を一定の生活様式に導いていくことができるといふ点で能動的な存在なのである。人類は「生物界の一部をなし、それはそこで最も能動的な協働者である」(ブラーシュ, 1940(下巻),

p. 261)。ただし「どの点まで能動的であり、あるいは受動的であるかを決定することはたいていの場合容易ではない」(ブラーシュ、1940(上巻)、p. 202)のだ。

ラッツェルの環境決定論とブラーシュ的な環境可能論は、教科書的な地理学史において対立する考え方としてとらえられている。このうち前者の立場は人間の主体性を無視した議論として批判を受け、後者の立場が妥当なものとして受け入れられてきたというのが、近代地理学史の基本的な流れとされる。しかし両者の議論の内容は、現実にはそれほど隔たっているわけではない(野間、1955)。環境決定論とはいっても、ラッツェルは、次の言葉のように自然環境に対する人間の自由を認識している。「人間は精神のおかげで、動物に比べると、その自然的組織の束縛からずっと自由である。とはいえ人間は、この自由を周囲の自然に存する材料を賢く利用することによって獲得したのである」<sup>1)</sup>。いっぽうブラーシュも、人類の環境への適応として、たとえば熱帯地方の高原に住む人々について次のようなことを述べている(ブラーシュ、1940(上巻)、p. 212)。

外圍の影響の下に、堅く根を下ろした或る共通な特性を帯びているもののように思われる、すなわち努力をする気がないということこれである。おそらくは気温の一樣に穏やかなことと風土の安楽なことだけがその唯一の原因ではない。……血液を介して神経の活動に働きかけるこの本質的な機構が弛緩におちいることの結果のようである。

つまり可能論も決定論も、基本的には人間の自由と自然の影響の両者を認識しているのである。その背景には、自然と人間の間に切断線を入



れて、両者を対立させる二元論的な視点がある。自然と人間の二元論に基づいて、おもに自然の側から人間を説明しようとする環境決定論となり、人間の側に重点をおくと環境可能論となるのである。そのどちらが説得力をもつかは、議論そのものの合理性や整合性というよりも、その時代の思想傾向や生活実感と大きくかかわってくる<sup>5)</sup>。

## 2. 環境論と時代背景

環境が人間に及ぼす影響を重視する決定論的な議論は、古代ギリシアの時代から地理学の枠を越えて存在していた(西川, 1985)。ヒポクラテス(Hippokrates, 前460-375)の著作と言われる『空気・水・土地について』には、人間の体質・生理・病気と環境との因果論的關係が論じられており、アリストテレス(Aristoteles, 前384-322)の『政治学』には、民族の特徴が気候帯と関係づけて述べられている。ギリシアの文化を受け継いだ中世イスラム圏でも、イブン・ハルドゥーン(Ibn Khaldun, 1332-1406)が『世界史序説』において文明と気候帯との関係を論じている。近世ヨーロッパの啓蒙思想家を見ると、フランスのモンテスキュー(Montesquieu, 1689-1755)が『法の精神』において人間と風土(クリマ)との関係について論じ、ドイツのヘルダー(Herder, 1744-1803)が『人類の歴史哲学考』において、人類は自然の産物であり、風土の差異に応じて多様に展開してきたと述べている。

このような視点は、まず第一に、自然を人間と切り離して対象化するという思考様式によって支えられていた。自然と人間の二元論は、プラトン(Platon, 前427-347)のイデア論においてみることができる(木田, 1995)。プラトンは自然を、超自然的なイデアから借りてこられた形相



(エイドス)によって形をあたえられる質料(ヒュレー)であると考えた。これは、それまでのギリシア人のように万物をフュシス(成るもの)と見るのではなく、自然を制作の素材とみなすことであり、物質的自然観の成立を意味する。プラトン哲学は、3世紀にプロティノス(Plotinos, 204-269)によって神秘主義的色彩の強い新プラトン主義に改造され、この新プラトン主義を経由してアウグスティヌス(Augustinus, 354-430)によりキリスト教の教義に取り入れられた。アイデアの世界と現実世界からなるプラトンの「二世界説」は、「神の国」と「地の国」の区別へと受け継がれ、キリスト教的な神がアイデアに取って代わったのである。プラトン-アウグスティヌス主義は、近代科学の機械論的自然観を用意することになった。キリスト教の神の位置に人間理性が座り、認識主観としての人間が自然(世界)を認識対象(客観)とする「主観-客観」の二元論が成立したのである。

自然の影響を強調する視点は、第二に、人間に対して自然の力が優位にあるという実感によって支えられていた。産業革命以前の人間にとって、天体の運行や、季節や、生物の生と死などの繰り返しこそが自然であり、それは人間の力によって動かすことのできないものであった。農村では、そのような繰り返しに人間の方が従うことでしか収穫を手に入れることができず、都市においても、照明や暖房や衛生の設備が不十分な状態では、夜の闇や冬の寒さ、あるいは伝染病によって圧倒的な自然の力を実感せざるをえなかった。イギリスにおいて18世紀後半に始まった産業革命は、欧米で19世紀半ばにようやく軌道に乗り、この段階で人間は科学技術によって変えられていく自然の姿を目の当たりにすることになる。20世紀に入って、環境可能論が説得力を持つようになったのは、欧米において科学技術の成果が農村地域にまで及ぶようになったことと

無関係ではありえない。

しかし、人間の活動が世界のすがたを変えていくという事態は、自然環境と人間との関係を扱う環境論のありかたそのものを揺るがすものであった。環境は、自然よりも文化の産物として現れるようになったのである。もともと、自然と文化は明確に分離することのできないものである。たとえば耕地は、自然のはたらきによって作物が成長するという意味では自然に属するが、人間によって拓かれ、維持されているという意味では文化的な存在である。この両面のうち、産業革命以降に人間の力の強大さが意識されることで、文化的な存在としての姿が目に入るようになったのである。そのような環境の姿とは、文化景観にはかならない。

### 3. 景観論の系譜

景観の概念は、今世紀初頭のドイツの地理学において重要視された(山野, 1990)。そこでは、シュリューター(Schluter, 1872-1959)を中心に、文化景観の形態学が盛んとなった。シュリューターは、文化景観の変化の中から地方的な法則性をとらえようとし、これが世界の地理学者たちに大きな影響を与えた(西川, 1985)。彼によって、それまでの環境論主体の地理学が、景観論へと転換したのである。ドイツでは、グラートマン(Gradmann, 1865-1950)のように文化景観を美的直観によるゲシュタルト的印象像としてとらえようとする研究などを経て(山野, 1990)、トロール(Troll, 1898-1975)を中心とする文化景観の発達史的な研究が開いた(西川, 1985)。またアメリカでは、サウアー(Sauer, 1889-1975)らが生態学的な観点から景観を取り上げた。自然景観から文化景観への発達過程において、地域の景観を認識し、それを系統的に研

究することが、サウアーにとっての地理学であった(サウアー、1960)。

景観を意味するドイツ語の「Landschaft」や英語の「landscape」の原語は、オランダ語の「landschap」である。それは、農家や周囲を囲われた畑からなる農地、あるいは小さな領地や統治単位を意味する言葉だった。その言葉は、十六世紀の終わり頃にイングランドに入り、特定の視点から見た眺め(prospect)を意味するようになった。のちに、その眺めの芸術的な表現に対する言葉となったのである(トゥアン、1992)。したがって景観には、客観的に実在する地表面の断片と、人間によるその知覚像という二重の意味がある。これは、「主観-客観」二元論の枠組みの反映にはかならない。このような景観が、科学の対象(客観)となるとき、それは地域という概念とほぼ一致するものとなった。トロル(Troll, 1968)は、「ランドスケープという言葉は、はるか昔にRegio(地域)という空間的な意味をもっていた。830年のタティアニアの総合福音書を中高地ドイツ語へ訳したときには、この二つの言葉は同じ意味とみなされている」<sup>63</sup>と述べている。景観は、昔の意味を復活させることで、近代科学的な研究対象となったのである。

しかしこれは、それまでの環境論が前提としていた人間と自然の二項対立に、人間と文化の二項対立が重ね合わされたことを意味する。人間の作り出した文化としての環境が、自然のように人間から切り離されて研究対象となる。これは、文化景観についての学問が、自然に対する学問へと引き寄せられていくことである。景観論の自然科学化とも言うべきこのような事態の帰結が、トロルが1938年に提唱したランドスケープ・エコロジーという研究領域である。トロルによると、ランドスケープ・エコロジーの概念は次のようにまとめられる(Troll, 1968)。

ランドスケープ・エコロジーは、生物共同体と、それを取り巻く環境条件の間に存在する総合的な、また一定法則下で複合的な、相互作用を解明する学問である。これはタンスレーのいうエコシステム(生態系)の概念と一致する。ランドスケープ・エコロジーで重要なことは、ランドスケープ・モザイク、ランドスケープ・パターンなど、特定の分布型や、大秩序に従った自然地域単位の把握である<sup>7)</sup>。

ランドスケープ・エコロジーにおいて景観はおもに、生物群集と環境から構成される物質循環系としてのエコシステム(生態系)が作り出す空間的なパターンとしてとらえられている。それを明確に示しているのが、アメリカでランドスケープ・エコロジーを確立しつつあるフォアマンとゴードンによる概念の整理である。彼らによると、ランドスケープ・エコロジーは、ランドスケープの構造・機能・変化に焦点をあてる研究領域である。構造とは、生態系やその要素の分布や、生態系の形状の間の空間的關係であり、機能とは、生態系内のエネルギー・物質・種の移動である。また変化とは、生態的モザイクの構造・機能の時間的な置換を意味する(Forman and Gordon, 1986)。このような景観のとらえかたを支えているのは、認識主体の位置に座る人間が、認識客体としての景観を見るという構図であり、それは環境論の主客二元論的構図と完全に一致しているのである。

#### 4. 現象学的地理学

1920・30年代の景観論的転回によって、過去の景観復元を手法とした歴史地理学や、文化景観成立の経済的要因を探る経済地理学などが確立

されてきた地理学においても、1950年代から70年代にかけて、「主観—客観」の二元論的構図に支えられた論理実証主義が隆盛を極めた。その立場によれば、地理学の課題とは定量的なデータで表わされる分布現象から地域の違いを明らかにし、そこにみられる法則性を解明することだった。地理的空間は抽象的なユークリッド空間とみなされ、空間そのものの性質は問題にされなかったのである。地理学は、法則定立的な科学としての地理学と、記述的な非—科学としての地理学の二つに分かれ、景観や人間—自然関係といった伝統的なテーマは、いわゆる「ユニーク」なものを扱っているということで、単なる記述とみなされた(Pickles, 1985)。

しかし、計量革命と呼ばれた数学的モデル構築への傾斜によってもたらされた地理学の成果は、人間の日常生活からみてあまりによそよそしいものであった。これは、人間とかかわりをもつという地理学の根本的な性質そのものに対する矛盾となる。しかも、第二次世界大戦後の各国の経済成長がもたらした環境問題は、主客二元論という近代科学の枠組みそのものに対する疑念を生み出すことになった。環境問題を契機に、法則定立的な科学であろうとした地理学が現実の環境問題を扱うすべも意志ももたず、人間にとっての環境がもつ意味や価値といった問題にも無関心であることが明確となり、それが実証主義的科学全体の問題点と一体であることが明らかとなったのである。

このような地理学のありかたに対抗し、1970年代初頭のカナダおよびアメリカ合衆国で日常生活者としての人間の復権が唱えられ、現象学的地理学あるいは人間主義的地理学が発生した。その代表的な論客が、『トポフィリア』(1974年)(トゥアン, 1992)や『空間と場所—経験のパースペクティブ』(1977年)(トゥアン, 1988)のトゥアン(Tuan, 1930-)、



『場所と没場所性』(1976年)(レルフ, 1991)で知られるレルフ(ReIph, 1944-)、「生活世界のダイナミズムの把握」(Buttmer, 1976)という論文を書いたバッティマー(Buttmer)たちだった。彼らが目指したのは、人間によって意味と価値を付与された「生きられた空間」としての「場所」に対する探求であり、そのような「生活世界」における空間意識形成のプロセスの理解である。なかでもトゥアンの『トポフィリア』は、各国語に訳され、地理学者のみならず、歴史学、文学、建築学など幅広い学問分野に影響を与え、環境保護の議論にひとつの新たな視角をもたらした。地理学以外で多くの共感を得た現象学的地理学は、計量モデル化のみを目指していた主流の地理学に対する対抗文化的な意味をもつことになった。木田元によれば、現象学とは「今世紀前半に前後して遂行された生命科学や人間科学の諸領域での反実証主義的な方法論的改革の試みを取らせ、統合し、ラディカルに推進しようとする普遍的な知的革新の運動」(木田, 1978, p. 9)としてとらえられる。その反実証主義的な潮流が地理学に本格的に及んだのが1970年代だったのである。

しかし、現象学的地理学における現象学への理解には限界があった。現象学の創始者はフッサール(Husserl, 1859-1938)であり、その代表的な後継者はドイツのハイデガー(Heidegger, 1889-1976)や、フランスのサルトル(Sartre, 1905-1980)、メルロ＝ポンティ(Merleau-Ponty, 1908-1961)であるが、70年代の現象学的地理学の論文や著作において彼らの著書はほとんど引用されていないのである。それはトゥアンに言わせれば、「大陸ヨーロッパの哲学者は、難しいドイツ語か不明瞭なフランス語で書かれていた」(Tuan, 1971, p. 48)ためである。また、「多くの訳書は翻訳がまずいか、あるいはうまく訳されているものでもたどるのが大変なことがあり、しかも多くの著作が未訳である。最近になってよう

やく大陸の哲学書、とりわけ現象学の著作が英語で簡単に手に入るようになった」(Pickles, 1985, p.48)という理由も挙げられている。地理学者は、「社会学、人類学、心理学、神学、動物行動学、生物学など」を通じて、現象学を受容したのである(レルフ, 1991, p.vii)。その結果として、現象学は、「意味と志向性の世界として世界を記述するために、公式科学の前提と方法を可能な限り括弧に入れる哲学的なひとつの観点」(Tuan, 1971, p.181)や、「直接経験による生きられた世界の現象を出発点とし、入念な観察と記述による厳密な方法でこれを明らかにしようとする哲学の様式」(レルフ, 1991, p.vii)として理解されることになった。つまり、現象学的地理学者にとっての現象学は、「日常生活を記述する方法」だったのである。ピクルスが「地理学的現象学」(Pickles, 1985)と呼んだこのような方法で現象を記述することにより、地理学は日常生活をそのまま映し出す鏡(「人間の鏡としての地理学」(Tuan, 1971, p.181))になると考えられた。

##### 5. 現象学的地理学の再構築へ

地理学的現象学においては、生活世界が、直接に経験されている日常生活と同一視されていた。しかしフッサールの生活世界とは、日常生活そのものではなく、科学的な活動と日常生活の両者を支えている基盤である。

生活世界は、その世界のうちに目覚めつつ生きているわれわれにとって、いつもすでにそこにあり、あらかじめわれわれにとって存在し、理論的であれ理論以外であれ、すべての実践のための「基盤」となる(フッ



サール、1995, p. 225)。

フッサールの現象学は、科学に対する認識批判の学であるとともに、研究の方法でもあった。その方法とは一言でいえば、客観を一旦括弧に入れて主観を議論の出発点にするというものだった。その結果、疑うことのできない客観性をもたらす源泉として、生活世界が考察の対象とされるようになったのである。生活世界はわれわれのまわりに地平のようにひろがっており、その中のものごとはわれわれの実践的な関心によって意味づけられている。その意味がわれわれにとって共有されていることにより、ものごとが客観的に存在するという確信が生まれるのである。そこでフッサールは生活世界の現象学において、どのようにして意味が生まれ、それが共有されるのかという問題を解明しようとした。このような態度と、日常生活を単に記述するという現象学的地理学者にみられる態度は明らかに異なる。したがって、主客二元論に引き裂かれた地理学を、現象学の立場から人間-環境論あるいは人間-景観論としてとらえなおすためには、一旦フッサールに戻る必要があるだろう。

そのてがかりを与えてくれるのが、和辻哲郎(1889-1960)の『風土-人間学的考察』(1935年)である。和辻は、フッサールの現象学を受け継いだハイデガーの解釈学的現象学の影響のもとで、『風土』を著した。和辻は其中で、人間は風土において自己を了解していると述べている。つまり人間は、風土の中で自分自身を見いだしているのである。和辻は、そのような人間の「存在の仕方」としての風土を、モンスーンの風土、砂漠的風土、牧場的風土という三類型によってとらえ、東アジア沿岸のモンスーンの風土における人間の存在の仕方を「受容的・忍従的」、砂漠的風土におけるそれを「服従的・戦闘的」、ヨーロッパの牧場的風土

におけるそれを「自然的・合理的」と規定した(和辻, 1935)。和辻のこの議論は、自然環境としての風土が人間の在り方を決定するという環境決定論のように見える。しかし、ハイデガー(1960/1961/1963)の「世界・内・存在」としての現存在(人間存在)のように環境の中につねに・すでに埋め込まれている人間の姿を明らかにしようとしたという意味で、『風土』は主客二元論の乗り越えをはかった人間-環境論となっているのであり、現在もその価値を失っていない。

この和辻の風土の概念をもとに、『風土の日本』(1988年)などで独自の風土論を展開しているのがオギュスタン・ベルク(Augustin Berque)である。ベルクは風土を、人間と自然の関係としてとらえた。この関係は、主体としての人間と対象としての自然を媒介するはたらきによって作り出される。そのダイナミックなはたらきに対して、ベルクは「通態」という造語を用いている。つまり、「通態」という作用によって、関係としての風土が生み出されるのである(ベルク, 1988)。ベルクの「通態」という概念は、決定論的な言い方も、可能論的な言い方も無効にするような概念である。つまりそれは、人間と環境とのかわりについて論じる場合には、そのどちらも議論の出発点とはせずに、あくまでも関係という観点からみなければならないということを示しているのである。このような考え方は、人間と環境との根源的なかわりについて論じる場合に一層あてはまる。なぜなら、起源においてヒトと環境との間に亀裂はなく、両者は一体だったと考えられるからである。実在としての対象も観念としての主体も存在していない状態を論じるのに、そのどちらか一方を前提とすることはできないのである。

和辻-ベルクの風土論は、現象学的な人間-環境論の可能性を示している。そこに見られるのは、環境(自然)ではなく、あくまでも人間を議

論の出発点とする態度である。その態度の厳しさが、ベルクによる自然の定義に表れている。ベルクは、自然をわれわれにとって意味をもたないものと定義した(ベルク, 1988)。哲学者坂部恵の言葉を借りれば、「われわれが考えられないもの、われわれの意識に直接現れてこないものこそ」ベルクの言う自然である(坂部, 1989, p. 234)。おそらく、一度このように厳しく定義しなければ、地理学者は主客二元論の呪縛から逃れることができないのであろう。必要なのは、所与の実在物としての自然を環境論の前提とすることなく、人間と環境の切り離すことのできない関係性に目を向けることなのである。このとき、環境論はそのまま景観論ともなる。なぜなら、景観とは環境の「見え」<sup>8)</sup>であり、その情報に基づいて人間が環境にはたらきかけるという意味で、環境と景観は一体だからである。しかも、人間の側から環境や景観を論じることは、その人間が属する文化について議論することにつながっている。このような地理学こそ、「ある社会が、空間と自然に対するその関係に与える意味の研究」としての文化地理学(ベルク, 1988, p. 350)にほかならない。

## II 環境認知の図式

人間は周囲を取り巻く環境を知覚し、その価値や意味を理解して、行動している。日常生活におけるこのような環境の理解は、物理学的な分析や思考に基づくものではない。人間がその中で生きている環境とは、抽象的な自然科学の対象ではなく、具体的な知覚世界である。

知覚を、感覚器官をもとに分類したものが、視覚、触覚、聴覚、嗅覚、味覚からなる古典的な五感である。これにはさらに、体内刺激の自己受容としての筋運動感覚を加えることができる(トゥアン, 1994)。また、知覚とは身体の組織化であるという観点から、ギブソンは「基礎的定位置けシステム」、「聴くシステム」、「触るシステム」、「味わい-嗅ぐシステム」、「視るシステム」の五種類の知覚システムを考えた(Gibson, 1966)。日常生活において、多くの事象はこれらの感覚系の複数を同時に刺激している。また複数の感覚系が、同時に刺激されることで結びつくことがある<sup>9)</sup>。その結合が強い場合には、ある感覚が別の種類の感覚を引き起こすという「共感覚」という現象さえみられる<sup>10)</sup>。

このように多くの事象において複数の感覚系が刺激され、また感覚系どうしの結合がみられるにもかかわらず、五感の中で卓越した地位を占めているのが視覚である。われわれは環境についての情報の大部分を視覚から得ている。トゥアンが言うように、「視覚は「そこ」にある世界をわれわれに直接与えてくれる」。感覚はどれも世界を与えてくるが、「しかし視覚的な世界こそ最も広く明確なのである」(トゥアン, 1994, p. 136)。そのため、人間と環境とのかかわりあいには、まず視覚を中心に考察されなければならない。

## 1. 日本語としての「風景」と「景観」

現代の日本語では、視覚によってとらえられた世界に対して、「風景」や、ドイツ語の「ラントシャフト(Landschaft)」あるいは英語の「ランドスケープ(landscape)」の訳語としての「景観」といった言葉が使われる。これらの語は、日本における視覚世界がどのようなものかを探るうえで、重要なてがかりとなる。しかし、風景も景観も、現実の用法に即して明確に定義するのは難しい。風景として見られるものに絶対的な基準があるわけではないし、景観の原語としての「ランドスケープ」自体、意味が曖昧だからである(Meinig, 1979)。

このように風景と景観をはっきりと定義することは困難であるが、しかし日本語としての両者の意味に微妙な違いがあるのは確かである。その違いは、歴史的な経緯を反映したものである。「風景」はもともと中国語である。それは厳密には「風と日光」を指すが、8世紀の杜甫や李白の詩では景色を意味している<sup>11)</sup>。日本の文献では『万葉集』の巻十七に収められた大伴池主の大伴家持への返書にある「春は楽しふべく、暮春の風景も怜れぶべし」という記述が初出である(高橋, 1985)。いっぽう「景観」は、地理学者の辻村太郎によれば、ドイツ語のLandschaftに対して植物学者の三好学が与えた訳語である。辻村は昭和12年(1937年)に「地理学で此の言葉を用ゐ始めてから已に二十年ほど経過して居る」と述べている(辻村, 1937, p.1)。つまり、景観という語が使われるようになったのは20世紀に入ってからののである。このように、風景は8世紀に日本にもたらされ、日本語として長い時間を経ている。それに対して、景観は20世紀初頭に学術用語として造られたために、現在でも日常の会話ではあまり使われない。つまり、風景がより日常的な用語であるのに対して、景観はより学的な用語なのである。この微妙な相違

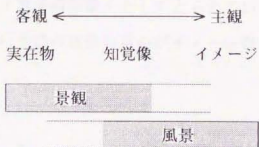


には、現在のわれわれが視覚世界についてもつ常識的な考え方が反映されている。それは、主観的なものと客観的なものを明確に区別できるといふ考え方である。

## 2. 主観と客観

われわれは常識的に、主観的なものと客観的なものを区別している。テーブルの上にある空のグラスは、現実存在している物であり、われわれは目によってその知覚像を受け取っている。实在物としてのグラスは誰にとっても同じく実在しており、それは客観的なものである。一方、知覚像としてのグラスはわれわれの網膜(あるいは頭や心の中)に写っているのであるから、それは誰のものでもない自分のもの、つまり主観的なものである。また、われわれは空のグラスを見ながら、想像でその中にワインを注ぎ込むことができるし、ワインの満たされたグラスをイメージとして見ることができる。このようなイメージは、われわれの心の中だけにある。したがって、知覚像と同様にそれもまた主観的なものである。ただし、知覚像とイメージを比べると、知覚像としての空のグラスは誰が見ても同じであり、イメージよりも客観性の程度が大きいと言える。以上のことから、客観と主観の軸において、客観の極にあるのが实在物であり、主観の極にあるのがイメージであって、両者の中間にあるのが知覚像ということになる。

このような主観／客観の軸に、景観と風景という言葉をあてはめると、第1図のようになると考えられる。景観は、おもに实在物と知覚像としての環境を指す言葉として使われている。实在物としての景観とは、ひとまとまりとなった地表面の断片であり、それはほぼ地域という



第1図 「風景」と「景観」の意味の範囲

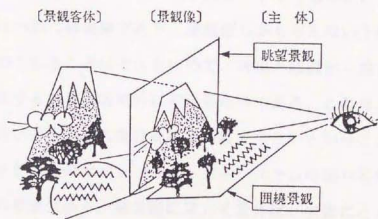


言葉と同義である。つまり、景観は「ある地域が人間に与える印象」であるとともに、「このような印象を生じさせる対象、すなわち地域それ自体」でもある(Mikesell, 1972, p.12)。それに対して風景は、おもに知覚像とイメージとしての環境を指す言葉として使われている。沢田允茂が『認識の風景』において風景を知覚像とイメージの両面から考察しているのが、その好例である(沢田, 1975)。また、勝原文夫が『農の美学』において風景を「審美的印象」としてとらえていることも(勝原, 1979)、「風景」という語の意味の重心がイメージ寄りにあることを示している。

### 3. 実在物／知覚像としての景観

「景観」という語は、おもに実在物と知覚像を意味している。そして、実在物としての景観と知覚像としての景観は、はっきり区別できるものと常識的に考えられている。それを典型的に示しているのが第2図である。ここで景観客体と呼ばれているのが、われわれの意識から独立にそれ自体として存在する景観であり、景観像がその知覚像である。このような知覚像は、「むこうに対象が在り、こちらの知覚機構の内部に写像が形成される」という構図と同じものであり、廣松渉によってカメラ・モデルの知覚像と呼ばれている(廣松, 1988)。景観客体とは客観的なものであり、景観像とは主観的なものであるから、それはまさに「主観-客観」の二元論に基づく知覚像である。

このような知覚像は、デカルトによって確立された。デカルトは、牛の眼球を摘出し、その背面に投影された像が、倒立したものであることを確かめた。そこから、われわれは環境を写し出した網膜像を見ている



第2図 「主観-客観」二元論に基づく景观の知覚観  
 塩田(1981, p. 105)の第1図

という考え方が生まれたのである(ナイサー、1978)。つまりわれわれは、客観的に存在する環境を、主観的な網膜像として間接的に見ているのである。物と心を区別する主客二元論に基づくこのタイプの知覚観は、現在でも常識となっている。

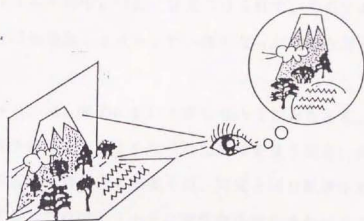
しかし、「主観-客観」の二元論には、主観と客観の一致を確かめることは原理的にできないという困難がある(竹田、1989)。近代認識論によれば、主体は客体としての対象を認識するのであるが、主体にとっての対象とはつねに認識像であり、認識像しかもちえない主体にとって、対象そのものを知ることはできないので、対象と認識が一致しているかどうかを決定することは論理的に不可能なのである。これは、人間の認識装置が正確かどうかを人間自身には判断できないということであり、コンピュータが自らのオペレーティング・システムの誤りを検出できないのと同様の事態である。第2図に即して言えば、主体にとっての認識とはつねに景観像のみであり、景観像を介さずに景観客体を直接認識することは不可能なので、景観客体と景観像の一致を確かめることなどできるはずがないということになる。近代哲学の歴史は、デカルトによって徹底されたこのような困難を解決しようとする努力の歴史といえることができる<sup>12)</sup>(竹田、1989)。

デカルト的な「主観-客観」の二元論が難問であるのは、その図式がそもそも成り立ちえないからであると考えられる。デカルトはわれわれが網膜像を見ていると言うが、それは網膜像を見るための知覚機構を頭の内側に想定しなければならないということである。つまりそれは、頭の内側に網膜像を見ている小人がいると考えるようなものである。しかし知覚を説明するのに、そのような小人(知覚機構)を導入する必要はない。われわれは網膜像を見ているのではなく、直接に環境を見ているの

である。網膜に写っている知覚像を見ているのでない以上、第2図のような構図が不適切なことは明らかである。第2図では、知覚された映像が身体の近傍に設定されたスクリーンに映っているかのように描かれているが、そのようなスクリーンをいったい空間のどこに設定したらよいのであろうか。唯一考えられるのは網膜であるが、そこに映る像はたとえば上下が逆転しており、それは映画が映るようなスクリーンといったものではないのである。

#### 4. 知覚像／イメージとしての風景

「風景」という語は、おもに知覚像とイメージを意味している。そして、知覚像としての風景とイメージとしての風景も、常識的には区分できると考えられている。それを示すのが、第3図である。スクリーンに映った知覚像に対して、イメージは頭あるいは心の中だけにある。したがって、主観的なイメージに対して、写像としての知覚像が客観的なものとして区別されるのである。これも、デカルト的な「主観－客観」図式にはかならない。その図式が成り立たない以上、知覚像としての風景とイメージとしての風景も明確に区分することはできない。知覚像とイメージはひとつになって風景を構成している。そのような風景の特徴を、哲学者である沢田允茂は次のように記述している(沢田, 1975)。たとえば、海岸に立って海を見ているとする。次に首をまわして、砂浜の子どもたちを見る。このとき、一瞬前の海の知覚像は消えて、砂浜の子どもたちの知覚像が生じている。しかし、海の風景は記憶されたイメージとして残っており、このイメージが砂浜の子どもたちの知覚像を補って、自分を取り巻く全体の風景を形成している。つまり「私の知覚の風景は



第3図 「主観-客観」二元論に基づく風景の知覚観  
塩田(1981, p.105)の第1図をもとに作成

部分的であり断片的にすぎないが、私のイメージの風景はそれらを補填し、つなぎ合わせて私をとりまく環境の全体の風景をつくり上げているのである」(沢田, 1975, p.70)。言い方を変えると、多くの日常的な知覚とは、イメージとして知っている全体の風景の一部分を知覚像としてとらえなおしていることにほかならない。知覚像としての風景は、イメージとしての風景があって初めて風景となり得る。知覚像は、周囲を取り巻く全体のイメージの中につねに位置づけられているのである。その意味で、風景とは知覚像とイメージが一体となったものと言うことができる。

知覚像とイメージは、眺めにおいて重なり合うこともある。そのような状況は、写真や映像などでよく知られた風景を見る場合に典型的のみられる。風景の名所を訪ねる人の多くは、写真と同じ風景を眺望地点から眺めようとする。これはイメージに知覚像を重ね合わせることにほかならない。そのため、風景とは一定のイメージにあてはまる知覚像と言うこともできる。そのイメージにあてはまらない知覚像の多くは、単なる環境の「見え」なのである。このように、風景においては、しばしばイメージが知覚像を支えている。つまり基本的に、知覚像としての風景の基盤にはイメージとしての風景がある。そのようなイメージとしての風景の典型が、「原風景」と呼ばれるものである。奥野健男は『文学における原風景』において、「原風景」を「自己形成空間」のつくる心のイメージとして規定した(奥野, 1972)。この「原風景」の概念には、風景におけるイメージの比重の大きさが示されている。

「主観-客観」図式が原理的に成り立たない以上、知覚像としての風景を仮想的なスクリーンに映る客観的な像と見なし、イメージとしての風景を頭や心の中にある主観的な像と考えて、両者を明確に区別するこ



とはできない。風景とはそのどちらか一方ではなく、両者が一体となったものであり、しかも知覚像としての風景は、つねにイメージとしての風景に取り巻かれている。したがって、風景はあくまでも主観的なものとして論じる必要がある。そのような主観の側からのアプローチが、現象学的なアプローチである。

#### 5. 現象学的アプローチ

景観や風景について論じるのに、「主観-客観」の二元論に基づくことは困難な問題を引き起こす。そのひとつは、景観や風景をどのように定義するかというものである。主客二元論は、定義に二重性をもたらす。第1図に示したように、風景も景観も、主観性に重心を置くか、客観性に重心を置くかで定義が異なってくるのである。また、客観としての景観(地域)と主観としての風景の乖離は、実証主義的な景観研究と観念論的な風景論の並立という構図を生み出す。その結果、両者をどのように一致させるかという難問が発生するのである。

このような困難を避けるには、「主観-客観」図式をいったん無効にしなければならない。哲学におけるそのような立場は、フッサールの現象学にみることができる。フッサールは、「主観-客観」二元論が原理的に成立できないことを踏まえたうえで、それでもなおかつ、なぜ客観的世界像(超越)が成り立ち得るのかを「主観」の側から説明しようとした(竹田, 1989)。しかしそれは、「主観-客観」図式に代わる新しい図式の提示ではない。現象学とは、ひとつの理論的体系ではなく、方法的態度である。それは、客観が実在するという前提を捨て、主観を出発点として議論を始めようとする「思考のスタイル、研究対象に立ち向か



う態度のことなのである」(木田, 1970, p. 8)。

フッサールによれば、現象学的態度とは、「主観-客観」図式による常識的な考え方を「括弧に入れる」(フッサール, 1979, p. 137)ということである。たとえば、山を見ている自分について考えてみる。まず私は、山が私の意識から独立してそれ自体として存在しているということを議論の前提にしない。当然、知覚像としての山が何らかのスクリーン上に写っているという考え方も前提にすることはできない。実在するものとしての山や、ましてスクリーンの存在は、いくらでも疑うことができるからである。では私にとって確実に存在していることは何であろうか。それは、「山を見ている」という私の意識体験そのものであろう。フッサールはそれについて、次のように述べている(フッサール, 1979, p. 200)。

生身のありありとしたありさまで与えられる事物的なものはすべて、その生身のありありとした所与性にもかかわらず、存在しないこともありうるのである。生身のありありとしたありさまで与えられる体験は、存在しないこともありうるということは全くないのである。

つまり、私が見ている山は、夢や幻覚の産物でありうるし、また書き割りの可能性さえ考えられるという意味で、いくらでも疑うことができるが、私が山を見て、その相貌を知覚しているという体験それ自体は確実であり、そのような意識体験そのもの(絶対的意識)を疑うことは、原理的に不可能なのである。

しかも、このような意識体験において、事物はわれわれの実践的な関心にしたがって、つねに何らかの「意味」として現われてくる。例えば

同じ山であっても、時と場合によりそれは鑑賞物であったり、科学的研究の対象であったりする。あるいは信仰の場という意味、方向を定位する指標という意味、名も知らぬ単なる山という意味として、その山はわれわれにとって存在をあらわにしてくる。「世界そのものは、その全存在を、或る種の「意味」のありさまで所有しており、この意味というものは、意味付与の領野としての絶対的意識を前提する」（フッサール、1979, p. 240）。つまり事物が存在するということは、それが意味をもつということである。「主観—客観」二元論では、客観的実在がまずあって、それに我々が意味を付与すると考えるが、そうではなくてわれわれにとっての意味こそ、事物の在り方そのものなのである。

#### 6. 環境・「見かた」・表現

われわれにとって、環境の中の対象は何らかの意味をもつ。その意味は、対象の見かたによってさまざまである。同じ山でも、風景として眺める場合と、地質学の対象として見つめる場合では、われわれにとっての意味は異なるのである。そしてわれわれはその意味に応じて、山をさまざまに表現する。風景として眺める場合には、山は文章に記されたり、絵に描かれるかもしれない。地質学の対象となった場合には、その山についての学会発表や論文執筆が行われる可能性がある。そしておそらくほかの人は、そのような表現を通じて、われわれにとってその山がもつ意味を理解するだろう。「環境」はさまざまな「見かた」によって知覚され、その知覚された意味に基づいてさまざまな「表現」が現われる。つまり視覚世界に関して、環境・「見かた」・表現の三項からなる図式を考えることができるのである。

## 環境

環境とは、物理学によって記述される世界ではない。ギブソンの言うように、人間にとっての環境とは、人間が知覚する世界(知覚世界)である。人間とその環境は生態学的に関係している。われわれの環境とは、感覚系によって知覚されるものやできごとから成り立つ。一方、そのようなものやできごとを前提として、われわれは行動する。つまり、人間と環境は相互依存的な関係にある(ギブソン, 1985)。

### 「見かた」

「見かた」とは、「視知覚によって環境の意味を了解するための暗黙の前提となっている枠組み=方向性」のことである。「見かた」の「かた」とは「型」であるとともに「方」でもある。すなわちそれは、ふだん意識されない「環境認知の枠組み」(構造)であるとともに、「環境認知の方向性」(志向)でもある。環境認知とは、環境の意味を理解することである。「意味」を表す英語のセンス(sense)や仏語のサンス(sens)には、意味・方向性・感覚という意味合いがある。つまり視覚によって意味(=方向性)を了解するための意識化されない知識が、「見かた」という枠組み(=方向性)なのである。われわれは自分たちの「見かた」に応じて環境の情報を受け入れる。また、「見かた」そのものも、情報によって修正を受ける<sup>13)</sup>。

### 表現

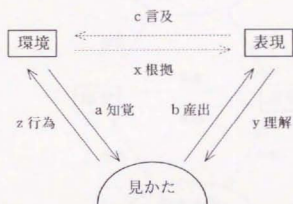
人間による表現とは、人間が環境の中に作り出したものすべてである。それは、音声、香り、味、身振りのように、記録装置がないと環境の中に現われてすぐに消えてしまうものもあれば、建造物、文学作品、美術

作品などのように後代まで残るものもある。このような残された表現には、その当時の環境に対する「見かた」が反映されている。

環境・「見かた」・表現の三項は、相互依存の関係にある。それを示すのが第4図である。

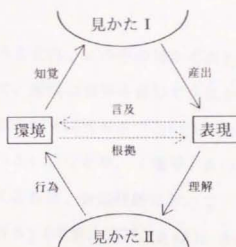
- (a)環境は、「見かた」に応じて知覚される。たとえばある山は、宗教的な「見かた」によって信仰の対象となる。
- (b)知覚された環境の意味に基づいて、何らかの表現が産み出される。たとえば、山は神の場所として絵画に描かれる。
- (c)産出された表現は、特定の環境に言及しているものとして了解されている。山を描いた絵画は、現実のその山がどのようなものであるかを指し示している。
- (x)逆に、環境は表現に根拠を与えているようにみえる。現実の山がそうであるからこそ、絵画はそのような描写をしているとみなされる。
- (y)表現は「見かた」に応じて理解される。山を神の場所と見なす「見かた」があって、初めてその絵画の内容が理解できる。
- (z)その理解に基づいて、環境へのはたらきかけが行われる。山に対して参詣などの行為が実践されるのである。

このように「見かた」は、環境の知覚や表現の理解を支えている。それとともに、「見かた」は環境や表現からもたらされる情報によって修正されるものでもある。したがってそれは、個々の人間によって全く異なるというようなものではない。「見かた」は、表現の理解を通じて、共同化されうるのである。それを示すのが第5図である。ある集団に共有されている「見かたⅠ」に基づいて、環境が知覚され、表現が産み出



第4図 環境・「見かた」・表現の関係





第5図 環境と表現を介した「見かた」の共同化

される。その表現を理解することで、別の集団の「見かたⅡ」が修正され、それに基づいて環境に対する何らかの行為が行われるのである。このようにして「見かた」が共同化される結果、環境と表現の関係は、表現が環境に言及し、その環境が表現に根拠を与えるという閉じたものになる。つまり、環境・「見かた」・表現の安定した三角形ができあがるのである。

人間が表現するということは、心の中の何かを表わして見せるということである。したがって、表現の理解を通じて「見かた」が共同性をもつということは、人間の心が共同性をもつということである。フッサールは、心が共同性をもつということを、「地平」という言葉を用いて論じている。フッサールによれば、意識経験において、「対象はつねにある地平のなかで与えられる」（木田、1970、p.64）。また、経験において顕在化された地平の周囲には、潜在的な地平が無限に広がっている（フッサール、1979、p.127）。この地平は共同体において、「暗黙のうちに」あるいは「相互の談合と批判とによって」相互主観的に共同化され、「すべての人にとって共通で普遍的な地平としての世界が成立する」のである（フッサール、1995、pp.297-298）。心が共通の「地平」をもつということは、共通の心的構造をもつということである。「見かた」とは、そのような構造にはかならない。

## 7. 風景の「見かた」

現象学的態度とは、デカルト的な「主観－客観」図式の主観の側から出発することである。したがって現象学的態度によって風景をとらえようとする場合には、知覚像とイメージが一体となった主観的な風景が議

論の出発点となる。しかし、風景を特定の知覚像やイメージとして定義することはできない。風景として見ようとしさえすれば、駅前商店街のいつものにぎわいであろうと、散らかったリビングルームのありきまでであろうと、目に見えているものすべてが風景となってしまうからである。また、イメージとしての風景も、奥野(1972)の「原風景」のように個人によってさまざまなものでありうる。つまり、風景とは、風景と呼ばれる何か特定の対象ではない。環境は、風景として眺めようとする「見かた」によって風景となるのである。

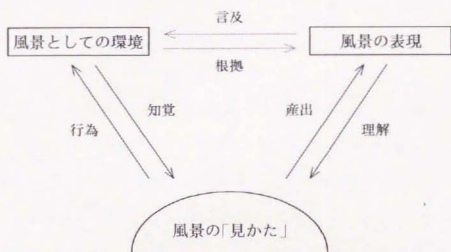
環境が風景となっているとき、知覚されている風景と、その「見かた」を区別することはできない。知覚像としての風景は、つねにイメージとしての風景と一体である。そしてイメージとしての風景は、われわれにとって風景の「見かた」そのものである。なぜなら、われわれは意識化されない構造＝方向性としての「見かた」を直接知ることはできず、何らかのイメージを通じてとらえるほかはないが、風景の「見かた」のイメージとはまさに風景でしかないからである。このように風景の「見かた」とは、つねに風景と一体である。そのために、「風景の発見」という言い方が可能となる。それは、環境が風景として現れるような新たな「見かた」の発見なのである。

柄谷行人は、風景がひとつの制度であり、日本においてそれは近代文学によって発見されたことを明らかにした(柄谷, 1980)。そこでいう風景とは、ある遠近法(距離の意識)のもとでとらえられる西欧近代的な意味での風景であり、それが明治20年代に内の人間によってはじめて見いだされたと言うのである。つまり風景の発見とは、西欧近代の遠近法という「見かた」の発見だった。われわれは、そのような何らかの「見かた」に基づいて風景を見いだしている。逆に、われわれが風景としてと

らえるものは、自分たちの風景の「見かた」にあてはまるものにはかならない。ここには、見えるものとしての風景と、風景の「見かた」が作り出す閉じた関係がある。

このような関係は、第4図の環境・「見かた」・表現の三項図式に、風景としての環境・風景の「見かた」・風景の表現を代人することで表すことができる(第6図)。風景をもたらす「見かた」によって、環境は風景として知覚される。またその「見かた」に基づいて、風景としての環境へのはたらきかけがおこなわれる。一方、「見かた」は風景のさまざまな表現に一定のかたちを与える。そして表現は、風景の「見かた」に応じて理解される。その結果、表現は風景としての環境を指し示しており、また風景としての環境は表現に根拠を与えているように見えるのである。ひとたび、このような三角形が安定すると、風景は風景としか言えないものになる。柄谷は、明治20年代以前にも風景はあったが、「しかし、風景としての風景はそれ以前には存在しなかった」と述べているが(柄谷, 1980, p. 17)、この「風景としての風景」という言い方に示されているのは、そのような事態である。

風景をもたらす「見かた」がどのようなものかを先験的に知ることはできない。したがって、一定の集団において環境が風景としてとらえられているかどうかは、表現によって判断するしかない。つまり、叙景詩や風景画などの表現が、その集団における風景の共有を示すのである。したがって、叙景詩や風景画が数多く残された時代には、環境を風景としてとらえる「見かた」が存在していたとみなすことができる。その意味で、日本列島における最初の風景の発見は、最初の叙景詩がうたわれた『万葉集』の時代であると考えられる。風景が発見される以前の環境の「見かた」は、宇宙観(コスモロジー)であった。西洋においてコスモ



第6図 風景の知覚における三項図式



ロジからランドスケープへの変化がみられたように(トッアン, 1992)、日本列島においてもコスモロジーを背景として風景が発見されたのである。

### Ⅲ 古代日本における風景の発見

風景の発見とは、環境を風景として眺める「見かた」の発見である。「見かた」は、視点によって変わってくる。そして新しい「見かた」は、イメージを通じて一定の集団に共有されるようになる。したがって風景の発見は、新しい視点の成立と、イメージの流通という二点から論じることができる。

社会学者の佐藤健二は、風景の近代を論じるための分析視角として、言語と交通と複製技術の三つの論点を提示した(佐藤, 1994)。交通とは、ここで言う新しい視点の成立に対応し、言語と複製技術の二つの論点は、イメージの流通に対応する。前者について言えば、新しい視点をもたらした交通とは、天皇の旅(行幸)だった。行幸において、支配者としての天皇が共同体の神の視点に立ったのである。また後者について言えば、文字で表記された文芸が、読む者の心にイメージのコピーを作り出すようになった。

行幸は、持統天皇によって七世紀末に盛んに行われた。そこでうたわれた歌が、『万葉集』の原型とされ、持統上皇時代(697-702)の前半に編纂されたと推定される巻一・1~53のいわゆる「持統万葉」(日本古典文学大辞典編集委員会, 1984)に収められている。したがって、古代日本において風景が発見されたのは、7世紀末から8世紀にかけての時期だったと考えられる。その新しい「見かた」の基盤には、従来からの環境の「見かた」である宇宙観があった。

## 1. 風景以前

### 1) 「シマ」のイメージ

風景が発見される以前の環境は、コスモスとしてとらえられていた。コスモスとは、聖なる秩序としての宇宙であり、それは特定の宇宙観(コスモロジー)によってとらえられる。そのような宇宙観はコスモスのひとつの「見かた」であり、古代日本におけるその「見かた」は「シマ」のイメージによって表される。「シマ」とは、島のように水域に囲まれた大地である。古代の日本語では、天はアメ・アマであり、海もアメ・アマであって、天と海のどちらも水の領域とみなされていたと考えられる(中西, 1994)。水平的にも垂直的にも広がるこのような水域は、宇宙水と呼ぶことができる。大地は、宇宙水に囲まれた「シマ」だったのである。それを示すのが、国生みの神話である。『日本書紀』によれば、イザナギノミコトとイザナミノミコトが天の浮橋から矛で青海原を探り、矛の先からしたたった海水が凝り固まってオノコロ島となった。二柱の神はそこに天降り、交合して島々を生んだのである。オノコロ島は国中の柱であり、宇宙の中心として想定された島であった。また一書に「天に届く柱」とあるように、そこは天と地を結ぶ世界軸(アクシス・ムンディ axis mundi)(エリアーデ, 1974)だった。つまり、この島は原初の空間的な秩序そのものであり、コスモスが「シマ」のイメージでとらえられているのである。

「シマ」のイメージの原型は、弥生時代(西暦前3～2世紀-西暦3世紀頃)の宇宙観にまでさかのぼることができる。弥生時代には、大地は方形で周囲を水域に囲まれていると考えられていた。このような観念は、墳丘墓や環濠集落の平面形態、あるいは土器に描かれた絵画などに示されている<sup>14)</sup>。やがて古墳時代(3世紀末-7世紀初)に入ると、

「シマ」のイメージを背景にして、神が土地と結びつくようになった。前期(3世紀末～4世紀中頃)の古墳は主として前方後円墳であり、その多くが山の頂上に造られた。しかも、その平面形態は天と地の象徴としての円と方を組み合わせたものであった。立地と形態は、前方後円墳が天と地を結びつけるものだったことを示す。このような古墳の発生が、土地に結びついた祖神を生み出した。古墳はもともと、共同体の有力者(首長)の靈魂を封じ込めるためのものである(森, 1991)。首長の靈魂は、太陽および鏡のはたらきで蘇り、次代の首長へと受け継がれる。古墳はそのような靈継(ひつぎ)の儀式の場であった(春成, 1984)。このような靈継が繰り返されると、逆に共同体はその靈魂の歴史的な起源を想定するようになる。それが祖神である。前期の古墳の多くが山の頂上に作られていたため、特定の山が祖神の降臨した場所となった。また山以外でも、天・海(ともにアメ・アマ)に突き出した場所は、祖神が降り立った場所として神聖視されるようになったのである。

## 2) 「うた」の発生

このような祖神の降臨は、「うた」にうたわれた。共同体は、基本的に二つの幻想を共有することで成立している。そのひとつが土地(空間)についての幻想であり、もうひとつが祖先(時間)についての幻想である。前者は自分たちが選ばれた豊かな土地に住んでいるというものであり、後者は自分たちが共通の始祖(祖神)の子孫であるというものである。その祖神が流浪の末に見いだしたのが、現在自分たちが住む土地なのである。「うた」はこのような共同体の歴史を語るものだった。「うた」を儀式の場でうたうことは始原の「かのはじめの時(illud tempus)」(エリアーデ, 1974)を再現することであり、それによって共同体は幻想を

確認し、安定した状態を維持できたのである。このような「うた」が、文学の始まりである(古橋, 1993)。「うた」は、歴史を語るという意味で「かたり」と未分化だった。当時の「うた=かたり」は、神謡や神話として、そのままのかたちではないものの『古事記』(712年)、『日本書紀』(720年)、残存する『風土記』(713年)、『万葉集』(二十卷本の成立は781-783年頃)に残されているのである。

原始的な「うた」の基盤には、「シマ」のイメージがあった。神謡や神話をもとにその内容を復元すると、次のようなものとなる。祖神は、天・海(アメ・アマ)からやってくる。天・海からやってきた神は、周囲を見下ろす小高い山や、海に突き出した岬のような、見晴らしのよい場所立って土地を選ぶ。あちこちを巡って土地を比べた神は、生命力にあふれた水のあるよい土地を見いだす。そこが、自分たちが住んでいるこの素晴らしい土地なのである。神が降臨し、住むべき土地を求めてさまよい、豊かな土地を見つけるという内容は、沖縄において口承で伝えられている村立ての神謡にそのままみられる<sup>15)</sup>。自分たちの土地を讃美するような内容の「うた」は、古代日本(やまと)では国見の歌として表現されている。古橋信孝が指摘するように「国見は一般的に農耕の豊饒予祝の儀礼として説明されているが、村立て・国立ての起源の表現としてみたほうがよい」のである(古橋, 1993, p. 70)。ただし国見の歌では、天皇自身が祖神の視点に立っているのであり、それは天皇の権力の正統性を暗示している。つまりこれは、村立ての「うた」を大和国家の歌へと作り変えたものなのである。

「うた」において、祖神は土地を選び、それを名づけている。したがって村立ての神謡は地名起源神話にもなる。『風土記』には、神がさすう途中で土地を讃美し、その讃めことばが地名となったという神話が数



多く収められている<sup>16)</sup>。『日本書紀』においては、地名起源神話の神が、天皇に置き換えられている<sup>17)</sup>。これは、国見の歌と同様に、村立ての神謡における神の位置に天皇が立ち、それとともに村の地名起源が国の地名起源へ格上げされた神話であると考えられる。しかし、神=天皇が巡り巡ってよい土地を見いだすというパターンは同じなのである。

### 3) 神の場所

弥生時代の神は、特定の時に訪れ、また必要な時に招かれる来訪神だった(平野, 1982)。それに対して、古墳時代にはつねに神とかかわることのできる場所が地上に見いだされた。祖神は、天・海(アメ・アマ)に突き出した古墳に降臨したとされた。古墳は人工物であるが、樹木が生い茂ることで短期間に自然の一部となる。そのため、古墳のように自然の中で天・海に突き出した場所が、祖神の降臨した場所となった。始原の「かのはじめの時」に祖神が依りついたとされるそのような場所は、「うた」と儀式によって「かのはじめの時」が繰り返して再現されることで、やがて神のこもる場所となった。神がこもるのは「クラ」のイメージにあてはまるような場所である。「クラ」は、闇(クラ)あるいは暗(クラ)であり、まわりを囲まれた暗い場所である<sup>18)</sup>。そこはまた、暗い母胎のように生命力が再生する場所でもあった<sup>19)</sup>。そのような場所の代表が、湊谷=闇(クラ)であり大きな岩=磐座(イワクラ)である。

祖神は「シマ」の宇宙観に基づいて、天・海に突き出した場所に降臨し、「クラ」のイメージにあてはまる場所にこもった。自然の中の特定の場所にこもることで、祖神はその自然と結びつき自然神ともなった。このような神の場所は、岬、島、谷、森、山などであり、そこには来歴の古い神社がみられる<sup>20)</sup>。岬は、前方への突出部を意味する「サキ」

という言葉通り、海に向かって突き出ている。沖に浮かぶ島は、天・海の両者に対して突出している。森は、盛り上がった形態を示す「モロ」と同義であり、山と同様に天に向かっていて、これらは言わば、大地と天・海(アメ・アマ)との中継点である。神はそこに降臨して、近くの湾の奥や谷、大きな岩、周囲を川に囲まれた場所など、「クラ」のイメージにあてはまる場所にこもったのである。

神の場所は基本的に、「シマ」のイメージを具現化したものだった。岬と島は周囲を海に囲まれているために、「シマ」そのものである。また、谷の中でも屈曲する川に囲まれている場所や、周囲を川に取り巻かれている森や小形の山が、神聖視された。高い火山などは、天という水域に突き出した「シマ」にはかならない。つまり、天・海(アメ・アマ)からやって来た祖神は、「うた」にうたわれたようによい水を求めて巡行し、「シマ」に落ち着いたのである。このように、祖神の巡行をうたった「うた」と、環境から見いだされた神の場所は、ともに「シマ」を基本的な空間イメージとする宇宙観によって支えられていた。この関係は、環境・表現・「見かた」の各項が、それぞれ神の場所・「うた」・「シマ」のイメージの宇宙観となった三角形によって表すことができる。その安定した構造によって、共同体が維持されていたのである。

## 2. 風景の発見

### 1) 道教の宇宙観

共同体における「シマ」のイメージと「うた」と神の場所からなる安定した三角形は、大和国家の形成にともなってそのまま国家のレベルにまですくい上げられた。共同体の「うた」は国家の神謡や神話となっ

た。共同体の内部においては、神の場所とはすなわち神が土地を見下ろした場所であり、共同体は儀礼と「うた」によって神の視線を再現していた。このような神の視線は、共同体の内部で共有されていた。「うた」においては、「見る」のはあくまでも神であり、特定の個人ではなかったのである。そのような共同化された視線が、国家の神謡や神話の構図にも見いだされる。国見の歌においても「見る」のは神や、神の地位に収まった天皇なのである。それを示すのが、『古事記』の歌謡にみられる「見れば・・・見ゆ」という構造である<sup>21)</sup>。つまり、天皇(神)が「見る」ことで、初めて対象が「見える」のである。このような天皇(神)の視線の特権性とは、村立てする際の神の視線の特権性にほかならない。

国見の歌だけではなく、都に対しても、神の視線で土地を賛美する歌がうたわれた。大和における最初の本格的な都は、中国大陸の都城をモデルとした藤原宮(694年遷都)である。このような都は、新たに土地を選んで造営されるものであり、村立てと同様にそこが恵まれた土地であることをうたう必要があった。それが、『万葉集』に収められた作者未詳の「藤原の宮の御井(みる)の歌」(52)である。この歌の基本的な構造は、小高い場所から、山に囲まれたよい泉のある土地を賛美するというものである。よい泉とは藤井であり、それが藤井が原すなわち藤原という地名のもとになっている。地名は、村立てをした神によってつけられるものである。藤井が御井すなわち聖なる泉と呼ばれているのも、それが神に見いだされたものであることを示している。したがってこの歌は、村立ての神謡、あるいはそれに基づいた地名起源神話を踏まえたものであると考えられる。

しかしそれに加えて、この歌には道教の体系的な宇宙観の影響がみら

れる。藤原京のモデルは中国の都城であり、その平面形態は方形で、各辺は東西南北を向いている。このような方形は、古代中国の道教的な思想にある大地を「方」とみなす観念を踏まえたものである<sup>22)</sup>。それは、すでに弥生時代から「シマ」のイメージに影響を与えていたと考えられる<sup>23)</sup>。しかし、体系的な思想としての道教は大和国家の成立(6世紀)とほぼ平行して日本列島にもたらされた<sup>23)</sup>(千田, 1990)。その結果、「方」が基本方位によって定位されているのであり、この歌でも、日の経(東)、日の緯(西)、背面(北)、影面(南)というように、四方が順にうたわれている。東西南北に対するこのような視線の確立は、太陽信仰とのかかわりでそれまで重視されていた東西軸に、南北軸を中心とした道教の基本方位が重ねられたことを意味する。しかも、この歌では、宇宙の基本的な方位に対応して、四方の山がうたわれている。これらのうち東、西、北の大和三山は、神仙思想(体系的な道教の母体の一つ)における三神山に対比されていたと推測できる<sup>25)</sup>。また南の吉野も神仙の地と見なされており、四方の山の中で最も重視されていた。そこには宮が作られ、天皇の行幸の地となっていた。

## 2) 宮廷の歌

吉野は、道教的な宇宙観によって見いだされた神仙の山だった<sup>26)</sup>。道教において、南は蘇りの地である。したがって吉野の山は生命力を再生させる山である。天皇が吉野へでかけるということは、自らの生命力のみならず、宇宙全体の生命力を活性化させるためだったと思われる。吉野への行幸を重ねた天皇として有名なのが、持統天皇である<sup>27)</sup>。このような行幸が、最初の宮廷歌人である柿本人麻呂を生み出した。柿本人麻呂が活躍したのは、おもに持統天皇の時代であり、それは最初の都

市である藤原京が作られた時期と重なる。つまり、道教的な宇宙観に基づいて都が造成されるとともに、同じ宇宙観ののっって行幸や遊獵(みかり)が行われ、その行為が宮廷歌人によって歌にうたわれたのである。

宮廷歌の原型は、「シマ」のイメージに支えられた共同体の「うた」であり、その形式を受け継いだ国家の神謡であった。柿本人麻呂の歌では、吉野は山と川の対比によってとらえられ、「清き河内」(36)という表現にみられるように、宇宙水としての川に囲まれた清らかな神の場所としてうたわれている。この「シマ」としての吉野を眺めるのは、神としての天皇である。天皇は、村立ての「うた」や国見の歌のように、吉野を宮廼(みやこ)の地として選定し、国見をするのである(38)。しかし、「うた」や国家の神謡と異なり、その眺めを実際にうたっているのは柿本人麻呂という個人である。これは、天皇が、道教的な最高神の地位に立ち、宮廷人を超越した存在となったことによる。両者の間には切断線が入り、天皇=神は讃美の対象となった。そこで、歌人が「うた」や神謡の形式に従い天皇=神の眺めを自らうたうことで、特権的な視点に立つ存在としての天皇=神を讃美するという形式の歌が生まれたのである。

このような宮廷歌は必然的に、天皇=神によって見いだされた土地のすばらしさをうたう形になる。なぜなら、宮廷歌の原型である共同体の「うた」は、祖神自身についてと同時に選ばれた土地についてもかたるものであり、祖神への讃美と祖神が見いだした土地への讃美は一体だったからである。ここにおいて、天皇=神を視線の対象とするとともに、天皇=神によって見いだされた土地をも視線の対象とするような、新たな視線が形成された。それは、柿本人麻呂の創始した「見れど飽かぬ」(繰り返し見ても飽きない)という表現に現れているように、共同体的な



「かのはじめの時」のただ一度の視線からの解放である。人麻呂は、神のものであった視点を自分に引き寄せることで、共同体の集団的な視線から離脱した個別的な視線を手にいれたのである。この視線は、旅の途中で通過する神の場所に対しても向けられた。共同体の神は、移動する者にとって未知の存在であり、旅の安全のためにはその神をなだめる必要があった。そのため、土地讃めの「うた」をふまえ、神の巡行に自分の旅を重ね合わせて、神が見いだしたように自分もよい土地を見いだしたと言うことによりその神を讃める宮廷歌がうたわれたのである<sup>282</sup>。

柿本人麻呂によって、共同体の「うた」は、宮廷文学として完成された。しかし、その宮廷儀礼歌の様式は、人麻呂以降たちまち失われた(白川, 1979)。人麻呂の視線は、集団に共有された神の視線と個別的な歌人の視線の中間的なものであり、視線の世俗化とも言うべき変化における過渡的なものだったのである。都市的な宮廷文化の開花にともない一層個別化=世俗化した視線は、共同体の神の場所とともに、その周囲に広がる人間と神の境界的な場所をも対象化した。個別的な視線で神の場所や境界的な場所を見るというこのような態度が、叙景詩を生み出した。最初の叙景詩人とされる高市黒人(たけちのくろひと)や、叙景歌を完成させたとされる山部赤人(やまべのあかひと)の歌にうたわれているのは、神の場所(岬、山)や、境界的な場所(津、浦)である。また、「見れば・・・見ゆ」という土地讃めの形式も一部に残っている。しかしそこには、「見わたせば」や「うち出でて見れば」という表現にも示されるように、眼の前の広がりがある。歌を読む人は、その広がりの中に岬や、船や、船着き場や、海岸や、富士や、葦原や、鶴のイメージを配置して、一定の構図を作る。そのような構図こそ最初の風景なのである。風景は、宮廷歌人による神の場所や境界的な場所への個別的な視線によっ

て、次々と見いだされていった。それは7世紀末から8世紀にかけてのことである。歌にうたわれた場所のイメージは、万葉仮名という文字を通じて宮廷を中心に共有されていった。このような場所は、平城京への遷都(710年)以降、この新しい都の郊外でも見いだされた。しかもそれは、道教的な宇宙観のもとで四季との結びつきを強めていった。

### 3) 郊外の風景

『続日本紀』に収められた元明天皇による平城京遷都の詔(708年)には、平城の地について、四禽すなわち青竜、白虎、玄武、朱雀がそれぞれふさわしい地勢と対応し、まわりを三山に囲まれているのでよいという記述がある<sup>29)</sup>。四神と地勢を対応させるという考え方は中国に起源をもつものではないようであるが(千田, 1990)、基本方位の四神を重視するのは道教的な宇宙観に基づくものである。三山も、道教的な三神山に対応するものと考えられている(金子, 1983)。このように、道教的な宇宙観に基づいて、新しい都の周囲の地勢が意識された。その結果、神の場所と都市の境界的な場所が新たに見いだされた。その代表が春日野である。春日野は、平城京の東にある春日の山の麓に広がる野である。春日の山の中心には、三山のひとつと考えられている御蓋山がある。しかもこの御蓋山は、春日の神奈備と呼ばれる神の場所だった。したがってその麓の春日野は、神の領域と都の境界的・両義的な場所となり、ここでは神へのはたらきかけが行われた<sup>30)</sup>。また春日野は、神=自然と人間の境界的な領域として、季節を感じる場所でもあった(古橋, 1993)。そこは都の東(道教における春の方向)にあるため、とりわけ春と結びついていた。春の野はもともと春菜摘みなど共同体による神事の場所であり、それらの行事は宮廷にも取り入れられていた。このような行事が元

となって、春日野は貴人たちが季節を感じるための野遊びの場所となつていったのである。そこは「思ふどち」(思い合う仲間)が「心延(の)べむ」(心をのびのびさせよう)として行く所であった<sup>31)</sup>。このような表現は、御蓋山や高門山を中心に広がる春日野に対して、宮廷人が共有するようになったイメージを示している。そのイメージこそ春日野の風景である。風景は、のびのびといった気分的なものと結びついている。そして気分は、季節とも深くかかわっていた。春日野はその地名の表記にも示されるように春と強く結びついていたが、『万葉集』においては春日野の秋(黄葉・時雨)をうたった歌もみられる。当時は一年を区切る上で、春と秋が強く意識されていた<sup>32)</sup>。これらの季節は、われわれの気分には大きな影響を与える。その気分が、春の「心延べむ」(1882)や、秋の「心いぶせみ(心がうっ屈して)」(1568)という言い方で表現されるようになった。つまり、イメージとしての風景において、気分や感情の表出が見られるようになったのである。

このように、7世紀末に共同体を離れた個別化された視線によって発見された風景は、8世紀には季節と結びついた。それはいわば、四季による風景の分類である。それを反映して、『万葉集』の巻八では、春夏秋冬によって歌が分類されるようになった。季節は、人間のさまざまな活動をもたらし、また特定の気分や感情をいやおうなく喚起する。風景と季節、人事、気分とのこのような結びつきは、次第に歌に対して一定の型を提供することになった。これはすなわち風景の定型化である。定型化されたイメージとしての風景をもとに、歌、絵画、庭園などが作られ、逆にそれらがイメージとしての風景を支えるという構図ができてきたのである。

### 3. 風景の定型化

#### 1) 和歌

春日野に代表される都の郊外の風景は、歌の中で季節や感情と結びついた。とりわけ、「かな」によって感情の自由な表現が可能になると、風景はその感情を表現するための基盤的なイメージとなった。それはつまり、型にはまったイメージとしての風景が、宮廷社会の中で共有されるようになったことを意味している。風景は定型化されたのである。

「かな」は平安時代の初頭には成立しており、それが和歌(短歌)の発展をもたらして、10世紀初頭には最初の勅撰和歌集である『古今和歌集』全二十巻が完成した(905年に撰進の勅命)。『古今和歌集』の部立ての中心は四季の部と恋の部であり、四季の部は『万葉集』の「雑歌」(公的な場で披露されたさまざまな歌)にほぼ相当するものである。「雑歌」から「四季の部」への変化は、歌と季節との結びつきがより強く意識されるようになったことを示す。季節をうたうことで、風景の季節的な要素(景物)を素材に自分の「思い」がうたわれたのである。

『古今和歌集』の四季の部では春と秋の歌が大部分を占めている<sup>33)</sup>。これは『万葉集』以来の伝統である。また、四季の歌でうたわれている場所も『万葉集』でうたわれた名所が圧倒的に多い(古橋, 1994)。つまり平安京の周辺よりも、藤原京・平城京の郊外にあたる野山の方がはるかに歌に詠まれているのである。その代表が、春の歌では春日であり、秋の歌では龍田だった。春日は奈良盆地の東、龍田は西にあり、方位的にも春と秋に対応していた。『古今和歌集』でうたわれたこのような場所は「歌枕」である。歌枕とは、過去において歌に詠まれたことを根拠として、歌の題材となる名所である。その多くは、『万葉集』でうたわれた場所が『古今和歌集』の歌に詠まれることで確立されていった。こ

それは、『万葉集』によって生まれた風景が、定型化されて平安時代の貴族に受け継がれたことを意味する。そのイメージとしての風景を喚起する地名が、歌枕だったのである。

歌枕は、歌を詠む上で一定のイメージを喚起する。したがって、歌枕は「見る」というよりは「思ふ」ための場所である。『古今和歌集』には、イメージとしての風景をふまえて、自分の「思ひ」を述べる歌が多いのである。ただしそのような「思ひ」とは個人的な主観というよりは、貴族社会という集団の中で共有されていた叙情性であった。平安時代中期に明確となる「物のあはれ」の観念とは、このような叙情性をさしている。また、イメージとしての風景が共有されていたことで、「見立て」という技法が盛んに使われた。「見立て」は、たとえば紅葉を錦と見るように、ある「もの」をほかの「もの」に見る技法である。しかし、単なる「もの」だけではなく、絵画や庭園などを自然の景色に見立てて歌を作るということも行われた。このようなことが可能であるためには、定型化された風景が共有されていなければならない。イメージとしての風景に基づいて、名所は絵画や庭園などにうつされ、それを題材に「思ふ」ところが歌われた。『古今和歌集』の歌に理知的・技巧的な叙情性があると言われるのは、このためなのである。

## 2) 屏風絵・庭園・洲浜

定型化された風景は、屏風絵や庭園や洲浜によって可視化され、またそれらが逆にイメージとしての風景を支えた。屏風絵とは、和歌の内容を屏風や障子に描いた「やまと絵」であり、名所絵、四季絵、月次絵に分けられる。名所絵は、歌枕として知られる名所を一定の景物の組み合わせで描いたものであり、海景など水辺の景色が中心だった<sup>34)</sup>。四季



絵・月次絵は、各季節を背景にした風情ある情景や月々の行事を描いたものであり、山野の景色が中心だった。屏風絵は、和歌の隆盛とともに9世紀末頃から増え、『古今和歌集』成立後の10世紀に著しく増加した(山根, 1987)。この屏風絵が、屏風歌と呼ばれる和歌を生み出し、10世紀を中心とする百数十年間に盛んに詠まれた。それは、絵の世界を主題として詠まれた和歌であり、画面の中に色紙形(しきしがた)と呼ばれる一角を区切って美しく書かれ、絵とともに鑑賞された。絵と歌が一体となってイメージとしての風景を作り出すのが、屏風歌の望ましい詠み方だったのである。

歌は、庭園を題材にしてもうたわれた。当時の皇族や貴族の庭園には、陸奥の塩竈や丹後の天橋立などの名所をなぞったものがあった。平安時代末期に成立したと考えられている『作庭記』によれば、庭園は、名所から「おもしろきところ」だけを学ぶのがよいとされていた。しかもそこには、「風情」がなければならなかった(田中, 1967)。「風情」という言葉は、作庭家と鑑賞者が暗黙のうちに一定の「見かた」を共有していたことを示している。その「見かた」のあらわれがイメージとしての風景であり、それをふまえることが「風情」があるということだったのである。

名所や庭園を縮小したものが洲浜である。洲浜とは、もともと海に突き出した砂浜のことである。歌合せの際、その形をかたどった台にさまざまな景物を飾りつけたものが用意され、それが洲浜と呼ばれた。それは基本的に現実の名所をうつしたものであり、洲浜という名称は、名所が水を中心としていたことを反映している。同時に洲浜は、庭園をうつしたのもであった。なぜなら当時の庭園には池が作られ、それは海に見立てられていたからである。池の中には、砂洲をモデルとした島が作

られることもあった(田中, 1967)。このような庭園や洲浜を題材にして互いに歌を作り、それが鑑賞されるためには、歌人と鑑賞者の間で一定の「見かた」が暗黙の前提となっていなければならない。それはすなわちイメージとしての風景の共有である。

### 3) 物語

都郊外のイメージとしての風景は、物語世界の暗黙の背景となっていた。初期の物語である『伊勢物語』(平安前期)は、主人公の男が春日に行く話から始まる。男はそこで、狩衣(かりぎぬ)の裾を切って、歌を書き姉妹に送るという「みやび」なふるまいをする。この話は、成人したばかりの男がみやびな行為をする場所として、春日がふさわしいと考えられていたことを示している。つまり『伊勢物語』には、『古今和歌集』の四季の歌のように、イメージとしての平城京郊外の風景が受け継がれていたのである。

それが、平安時代中頃になると、平安京の郊外において風景が見いだされるようになる。『源氏物語』(11世紀初め)の舞台は、平安京の中とその郊外である。これは、当時の宮廷人の風景の空間的な範囲の反映である。その風景とはすなわち、やまと絵に描かれるものだった。『源氏物語』においては、絵を規範として自然の景色が評価されているのである。たとえば「若紫」では北山の景色を見て源氏が「絵にいとよくも似たるかな・・・」という感嘆の声を上げている。それに対して供人は、遠国の海や山の景色を見せてあげたい、近い所では播磨の明石の浦が「ゆほびかなる所(ゆったりとした所)」で特に素晴らしいなどと答えている。この言葉を覚えていた源氏が、実際に須磨に隠遁した際に絵を描くのである(「須磨」)。「帯木」の左馬の頭によれば、「ありきたりの

山のありさま」などの「親しみのあるやわらかな形など」をうまく表現した絵がすぐれたやまと絵である(玉川, 1964)。このような「やわらかな風景」が、当時のイメージとしての風景になっていた。しかもそれは、色彩の美しさをともなっていた。「関屋」の巻にみられる逢坂の関の描写では、木の種類によって異なる紅葉の色と、枯れ草の色が対比されている。この「色の美しいやわらかな風景」がやまと絵において可視化されたのである。秋の野や山里は、絵に描くと見栄えのするものとされていた<sup>35)</sup>。山里とは、京の周辺の北山、西山、嵯峨、桂、宇治などであり、当時の貴族が別荘を構えていた場所である。『源氏物語』などの物語は、これらのやまと絵に描かれるような場所を舞台としていたのである。

このように物語世界と現実の場所とやまと絵は、風景というイメージの中で互いに密接に結びついていた。そこには庭園も含まれる。物語の中では、庭園もやまと絵を規範として描写されたのである。『源氏物語』「夕顔」の巻では、紅葉が色づいてきた秋の庭がやまと絵のように美しいという描写がみられる。これは、イメージとしての風景がやまと絵によって定型化されていることを意味している。つまりやまと絵に表現されるイメージとしての風景に基づいて、庭が眺められているのである。「絵にかきたるように」美しい庭園は、物語世界の中で理想庭園となる。それが、「少女」の巻で描かれる、源氏によって作り上げられた理想郷としての六条院である。

このような風景と、文学作品や絵画や庭園といった表現と、名所としての現実の場所は、図6のような安定した三角構造を構成するようになる。それは、閉ざされた村落共同体における「シマ」のイメージ、「うた」、神の場所の三角構造のように、都の宮廷文化という閉ざされた世



#### IV 日本文化の基層的な「見かた」

風景は、都市の誕生にともなって発見された。都市を支えていたのは、外来の体系的な道教の宇宙観であり、その「見かた」に基づいて天皇の旅(行幸)が行われた。行幸は従来の宇宙観における神の巡行に重なるものだった。外来の「見かた」と従来の「見かた」が重なり合うことで、村落的な共同体の外部からの視線により、共同体の神話をふまえて神の場所がうたわれた。この歌が、世界性のある文字(漢字)(古橋, 1993)によって表記されることで、特定の環境についてのイメージが広く共有されるようになったのである。

したがって、風景の発見は、二つの「見かた」の重合という観点から理解することができる。一方の道教的な「見かた」は、都市に示されるように周囲の環境との切断をもたらした。それはすなわち、共同体の神との切断でもあった。他方の伝統的な「見かた」は、共同体の神話にみられるように、祖神との連続性を維持するものであった。そこでは村落と神の場所が一体となっていた。

このような「見かた」は、いずれも人間の身体的・心理的な成長過程の中で身につくものである。なぜなら、本能の壊れた人間は(ゲーレン, 1970)、成長とともに世界を経験することではじめて環境とのかかわりかたを習得できるからである。そのような人間が文化を作り上げる以上、環境をどう見るかということは、文化そのものの本質ともかかわってくる。



## 1. 心理発達過程と「見かた」

心理学によれば、人間の心理発達過程は、いくつかの基本的な段階に分けられる。宗教学者の松本滋は、フロイトの理論(フロイト, 1970など)に基づき、それにエリクソン(エリクソン, 1977/1980)やパーソンズの理論(パーソンズ, ベールズ, 1970/1972)による修正を施して、人間形成の段階を次の三つに整理している。

(1)母子一体性の状態

(2)意志の発達による分離の始まり

(3)父親の登場

子どもは身体的な成長にともなって、母親との関係、それとの分離、父親との関係という順に世界を経験する。そしてそれは同時に、空間を発見していく過程でもある。

生後1年ぐらまでの乳児は自他未分化の状態にある。自分と自分以外の区別がなく、世界のすべてが一体となっているこの母子一体性の状態は、母親(の役割をする者)によってすべての欲望が満たされることによって維持される。しかし現実には、空腹の時に乳を飲ませてもらえないといったフラストレーションが積み重なり、それによって否応なく自分と自分以外の他者を区別するようになる。この時期に、空間的な「ひろがり」も発見される。乳児は3カ月頃から自分の手を眺め始める。そして、自分の手を発見した4~5カ月児は、空間の中のものに手を伸ばして触れようとする動作(リーチング)を行うのである(佐々木, 1987)。

他者および空間の発見とともに現われてくる自己とは、意識をもった自己である。自他未分化の状態が意識以前の段階だったのに対して、自己と他者の分化はすなわち自己意識の出現である。子どもは意志が発達し、自己を主張するようになる。この段階は生後1年ぐらから3年ぐ

らいまでの間であり、意志が発達した子どもは、自分とは別の対象として認識したうえで、母親とかかわりあうようになる。母親は、子どもにとって母子一体感を求める願望の対象となるのである。空間的には、その一体感とは、包み込まれることで得られるものである。それを求めるということは、自己と分離した空間に包含されることへの志向である。一方この段階で、直立歩行とともに空間が上と下に分節される。上とは、立った際の頭の方向であり、下とは足の方向である。

生後3年ぐらいから5年ぐらいまでの間に、父親が意識されるようになる。それとともに、空間の上と下が価値づけられる。父親(の役割をする者)は、母子一体の状態を願望する子どもにとって、母親との間に立ち塞がる存在として現われる。つまり父親とは、母との密接なつながりを切断するものなのである。切断を可能にするのは父親の力(権力)である。権力をもつ父は、命令や禁止を通じて社会的な規範を子どもに示す。やがて子どもは、このような命令や禁止を自分の心の中に取り入れて、自己を律することができるようになる。空間的には、父親の権力は上から及ぼされるものである。上とは従うべき規範がもたらされる方向であり、それは正の価値をもつようになる。

このように、幼児期における人間の心理発達過程では、親とのかかわりの中で二つの方向性(志向)が現われてくる。ひとつが母子一体性への志向であり、もうひとつが父によって示される規範的秩序への志向である。この二つの志向は、環境に対する態度そのものでもある。生まれた直後の乳児にとっては、母子一体の状態こそが環境のすべてである。その状態を志向することは、母子一体的な環境を志向することにほかならない。また父性的な秩序は、父・母・子の間に切断線を入れるとともに環境にも切断線を入れる。父は子に対して、子の身体にとって上という

方向から権威や権力を及ぼす。それは、空間が上・下に分節され、価値づけられることなのである。

したがって、環境の「見かた」は、環境との一体性を志向する「見かた」と、環境との切断を志向する「見かた」の二つの理念型に区別できる。前者を母性的な「見かた」、後者を父性的な「見かた」と呼ぶと、母性的な「見かた」により、環境は包含構造としてとらえられる。なぜなら、母子一体とは、母なる環境に包含されている状態だからである。一方、父性的な「見かた」により、環境は階層構造としてとらえられる。なぜなら、父による父子間の切断とは、空間を垂直に階層化することだからである<sup>30)</sup>。

## 2. 母性的文化と父性的文化

親子関係の中で成立する二つの「見かた」は、基本的にはすべての人間が共有するものと考えられる。しかし、文化によっては、その一方が強くみられることがある。文化とは、人間と人間の関係、人間と自然の関係、人間と神の関係という三つの関係の総体にほかならない。その中の最も根底的な関係である親子関係のありかたが、他者、自然、神との関係に反復されることで、母性的文化と父性的文化が生まれると考えられる。

### 1) 母性的文化

理念型としての母性的文化とは、人間関係の基本に母子関係があり、それを反映する母性的な「見かた」によって、自然や神が見いだされる文化である。母子関係の重視は、親子関係を含む家族や親族などの集団

に母系的な要素が強いことに表れる。母系的な要素とは、地位や財産が母を通じて受け継がれることや、訪妻婚あるいは妻(母)方居住婚などの居住様式である。母子関係の強さは、母子一体性への志向を強化し、それが環境の「見かた」の方向性となる。

母性的な「見かた」による自然は、母性的なはたらきをもち、人間を包み込んでいる。このような自然の観念は、ソクラテス以前の古代ギリシアのフュシス(physis)や古代日本の「ムスヒ」という言葉に表れている。フュシスは、おのずと生じたもの一般を意味していた。それは、みずから生まれ、成長し、衰え、死ぬものであった。また、そのような生成や消滅のはたらきそのものもフュシスであった(木田, 1995)。古代日本の「ムスヒ」という言葉も、苔ムスなどの「ムス」と靈力を意味する「ヒ」が結びついたものであり(丸山, 1992)、生成の原理という意味である。フュシスあるいは「ムスヒ」という言葉であらわされる自然は、それ自体に「死と再生」のはたらきがあるとみなされている。この「見かた」のもとでは、人間と自然全体が母性的なはたらきを共有しており、その意味で人間は母性的な自然の一部である。すなわち、人間は自然に対して一体感をもつ。これは、空間的なイメージにおいて、母なる自然に包み込まれているということである。

自然がもつ「死と再生」のはたらきは、神のはたらきでもある。人間は、「死と再生」のはたらきを活性化させるために、そのはたらきが具現化されているものを対象に儀礼を行う。その対象が、神となる。ひとたび神の観念が生まれると、神は自然のはたらきの根拠となる。神のはたらきのおかげで「死と再生」が行われるとされるのである。したがって、母性志向的な「見かた」において自然と神は重なり合う。ここでの神は、人間を包み込む存在なのである。母性的文化におけるこのような

宗教は、「母胎との一体感を求める願望」(エリクソン, 1974)を源泉とする、無条件的包容性に基づいた宗教であり、母性的宗教と呼ぶことができる(松本, 1987)。その神々は、共同体の調和統合をはかる仲介者である。

## 2) 父性的文化

理念型としての父性的な文化とは、人間関係の基本に父子関係があり、それを反映する父性的な「見かた」によって、自然や神が見いだされる文化である。父子関係の重視は、親子関係を含む家族や親族などの集団に父系的な要素が強いことに表れる。父系的な要素とは、地位や財産が父を通じて受け継がれることや、夫(父)方居住婚などの居住様式である。父子関係の強さは、規範的な秩序への志向を強化し、それが環境の「見かた」の方向性となる。

父性的な「見かた」は、母なる自然と人間との間に切断線を入れ、父子関係のような階層的秩序をもたらず。このような自然の観念は、古代ギリシアのプラトンにみることができる。プラトンによって、自然は人間の制作行為の対象とされ、自然は単なる無機的な材料となった(木田, 1995)。木田(1995)は、この考え方に、神を地上の世界から完全に切り離し、その神が世界を創造したとする父性的なユダヤ思想が影響している可能性があることを指摘している。ユダヤ教の思想はキリスト教に受け継がれ、またプラトン哲学自体も、新プラトン主義を経由して古代末期にキリスト教の教義に取り入れられた。その結果、中世キリスト教の世界観において、父なる神、人間、自然の間に階層的な秩序が打ち立てられることになった。それによれば、自然も人間も神によって創造されたのであり、神は人間と自然から完全に超越している。人間は神のため



に存在し、自然は人間のために存在する。中間の人間は、知性によって神を知り、理性によって自然を知るのである(伊東, 1971)。この「見かた」は、近代西欧の科学を支えた「主観-客観」の二元論に反映されている。神の地位は揺らいだものの、人間と自然の間は明確に切断されていたのである。

自然を人間の単なる操作対象と見なしたり、人間にとって意味のないものと見なすのは、人間を中心とする考え方である。それは人間を価値的に上、自然を下に置くことである。この階層的な秩序の根拠となっているのが、父性的な至高神である。父なる至高神は、父子関係の延長上に、父の権威の究極的な根拠として見いだされる。この父なる神と人間との関係が、人間と自然との関係に反復されているのである。したがって、神・人間・自然の関係は、空間的なイメージにおいて、神を頂点とする垂直的な階層構造で表すことができる。秩序の中心としての父なる神が頂点であり、人間はその下に位置し、自然は最も下の層を占めるのである。父なる神がもたらす秩序は、規範として人間に取り込まれる。父性的文化におけるこのような宗教は、「父性的なる教導的良心の声」との和解を求める願望(エリクソン, 1974)を源泉とする、条件的規範性に基づいた宗教であり、父性的宗教と呼ぶことができる(松本, 1987)。その神々は、強力な権威や権力をもった超越者である。

### 3) 宗教の発達過程からみた文化

理念型としての母性的文化・父性的文化という概念の基盤には、人間の心理発達過程がある。したがって、子どもが成長にともなって母親との関係、父親との関係という順に世界を経験するように、母性的文化から父性的文化への発達を想定することができる。そのような文化の発達

過程を考えるてわかりとなるのが、ベラーによる宗教発達の図式である(Bellah, 1964)。ベラーは、組織の分化の度合いと複雑さの程度によって、宗教の発達を五段階に分けている。それは、原始宗教、古代宗教、歴史的宗教、初期近代宗教、近代宗教である。このうち、近代以前の基層的な文化と関係しているのは、最初の三段階である。

原始宗教は、未分化を基本的な特徴としている。つまり、そこでは、神と人間、自己と世界、現実世界と神話的世界などの分化が明確ではなく、すべてのものが一体となっている。次の古代宗教でも、神と人間の分化や、祭司的機能の分化はみられるが、世界はまだひとつのコスモスの中に包含されている。原始宗教と古代宗教の段階は、個人の心理発達過程における母子一体性の状態に対応するものであり、松本(1987)はこれに母性的宗教を対応させている。それに対して、歴史的宗教では、神は超越者となり、現実世界の否定としての超越的世界が信仰されるようになる。このような段階は、個人の心理発達過程における父親の登場に対応するものであり、松本(1987)によれば父性的宗教と言うことができる。その典型が、ユダヤ教・キリスト教・イスラム教である。

しかし、ベラーの原始・古代宗教の段階に対応する宗教においても、父性的な要素が強い場合がありうる。フロベニウス(Frobenius, 1933)は、赤道文化の特徴的な宗教であるマニズム(死者崇拜)において人間と環境との一体性を志向する世界観がみられるのに対して、極北文化の特徴的な宗教であるシャマニズムでは人間と環境の二元論がみられると述べている(大林, 1991)。後者の世界観には、切斷という父性的な機能がはたらいっている。逆に、歴史的宗教においても、中国の道教のように母性的な要素の強いものがあり、父性的な宗教にも密儀や異端とされた神秘主義などによって母性的な側面が生き続けている(松本, 1987)。すな

わち、原始・古代宗教から歴史的宗教へという発達過程は、母性的宗教から父性的宗教へという単線的な進化を意味するものではない。これは、宗教を含めた文化全体においても、単線的な発達過程を想定することはできないということである。古くから母性的な要素が強く、歴史的な段階でもそれが維持される文化もあれば、伝統的に父性的な要素の強い文化もありうるのである。

### 3. 古代日本文化の母性的要素

文化を構成する人間と人間、人間と自然、人間と神の関係のうち、自然や神の観念は、人間と人間の関係および人間と環境の関係の中から成立するものである。そこで、古代日本文化をこの二つの側面からみると、その基層には強い母性的要素がみられる。人間と人間の関係において、それは家族・親族構造や社会構造に現れている。また人間と環境の関係では、母性的要素は宇宙観に現れている。

#### 1) 親族構造

古代日本の親族構造や、その反映である政治体制には、母系的な要素が強くみられる。古墳から出土した人骨をもとに親族構造を明らかにしている田中良之によれば、古墳時代の埋葬の方法は5世紀後半に大きく変化した(田中、1995)。それ以前は、同じ血筋を引いた姉弟や兄妹などの「キョウダイ」が一緒に埋葬されたのに対し、それ以降は男性の家長とその子どもたち、のちには家長夫婦と子どもたちが埋葬されるようになったのである。田中(1995)はこの変化を、双系の親族構造から父系重視の親族構造への移行によって説明している。

双系とは母系と父系をともに重視する親族構造であり、首長(家長)は男女あるいは他の組み合わせのキョウダイによる共同統治(経営)か、一人の場合には男女いずれでもありうる。『三国史』の「魏書東夷伝倭人条」によれば、2世紀後半から3世紀前半にかけて邪馬台国に卑弥呼という女王がいた。卑弥呼は、弟に政治を助けさせた。また同時期の狗奴国は男王が統治していた。卑弥呼の次には男王が立ち、その後再び女王が立った。このように、女王、男女共同統治、男王が混在してみられたことは、当時の双系の親族構造の反映であると考えられる。それが、5世紀後半の日本列島内外の軍事的緊張を背景に男性中心の軍隊組織が重視され、またおそらく、中国王朝から父系で一系累代を基本とする親族イデオロギーが導入されることで、男のみに首長(家長)が継承される父系へと傾いたのである(田中、1995)。

ただし5世紀後半以降でも、家長とともに埋葬されている子どもたちはキョウダイであり、女子が排除されていない。すなわち、非家長においては双系的性格が残存していたのであり(田中、1995)、これは親族構造の基層が双系的なものだったことを示している。律令制社会においても、養子を選ぶ場合に弟と四等以上の親類を同じように扱うことがあったように、父系による世代差はそれほど重視されていなかった。また、奈良時代から平安時代初期の家族では、夫と妻はあい並ぶ地位にあって、互いに協力しながら財産を運用しており、財産分与も男女子で平等だった(田端、1993)。さらに婚姻形態も、『万葉集』には訪妻婚がみられ、平安時代は婿取による妻方居住婚が中心であって、おもに妻方一族の主導によって婚姻が行われていた<sup>37)</sup>。7～8世紀にあいついで天皇に女帝がみられたことも<sup>38)</sup>、当時の母系的な要素の強さを意味するものと考えられる。

## 2) 宇宙観

母性的な要素を重視する親子関係は、環境に対する母性的な「見かた」の基盤である。母性的な「見かた」において、環境はすべてを包含するコスモス(宇宙)であり、そのコスモスに自然も神も包み込まれている。母性的な「見かた」としての宇宙観は、少なくとも縄文時代にまでさかのぼることができる。縄文時代には集落・住居・墓地・祭祀場に円のモチーフが一貫してみられた<sup>39)</sup>。しかも、環状集落の中央に環状の墓地がみられるように、円は互いに包含関係にあった。

円とは、われわれの視覚世界の広がりそのものである。われわれは水平な大地をつねに知覚しながら生活している。何もない開放的な場所では、このような水平な大地は、地平線や水平線まで広がっている。われわれの周囲に広がるこの地平線は、視覚世界をつねに包み込んでいる円である。たとえ視覚がさまざまなもので遮られていても、われわれを取り囲む円としての地平線は、視覚にとって暗黙の前提になっている(ギブソン、1985)。

したがって宇宙のイメージとしての円は、空間において自然のすべてを包み込むものであった。しかも円は、時間において天・地・人の三領域に共通する「死と再生」の円環でもあった。円はすべてを包含し、その中で生命力が更新されるという意味で、まさに母性的なものである。このような円の入れ子構造の中に包容されることで、縄文人は安心感を得ることができたのである。すべてを包含している円というコスモスの中では、あらゆるものが一体化している。そのため、縄文時代には生者と死者の領域が未分化であった(大塚、1979)。つまり、現実世界と神話的世界が分化されていなかったのである。コスモスのすべてが一体化しているこの段階は、ベラーの宗教発達の図式における原始宗教に対応す



る(Bellah, 1964)。

それに対して、弥生時代には大陸から父性的な「見かた」がもたらされた。それが、大地を「方」のイメージでとらえる「見かた」である。方という形態からは、周囲から領域を切断する父性的な原理が読み取れる。方は、それまでのすべてを包含する円のコスモスに切断線を入れたのである。方形周溝墓にみられるように、方によって生者の領域と死者の領域は分化された<sup>40)</sup>。しかし、父性的な「方」のイメージの影響にもかかわらず、弥生時代から古墳時代にかけての宇宙観は、基本的に母性的なものだった。それが「シマ」の宇宙観である。「シマ」とはまわりを宇宙水としての天・海に囲まれた大地である。つまりイメージにおいて、世界は宇宙水に包含されているのであり、それは母性的な空間の包含構造そのものである。この母性的な「シマ」のイメージが、「方」の大地というイメージをも包み込んだのである。母性的な宇宙観は、母性的な宗教観念を含意している。弥生時代の神は来訪神であり、古墳時代には地上に神の場所が見いだされるようになったが、いずれにせよ神の領域は「シマ」のイメージで表されるコスモスに包含されていた。したがって弥生時代から古墳時代にかけての宗教は、ベラーの図式の古代宗教(Bellah, 1964)、すなわち松本(1987)の母性的宗教に対応するのである。

#### 4. 「見かた」の二重構造と風景

古代日本の文化は、基本的に母性的なものだった。それは、弥生時代以降に大陸から父性的な文化がもたらされても、基層において受け継がれた。しかし、古墳時代に入ると、日本列島での強力な政治体制の確立

と、急増した渡来人による大陸文化の流入によって、文化に父性的な要素が強まった。このような過程は、環境の「見かた」に二重性をもたらした。すなわち、基層としての母性的な「見かた」と高文化起源の父性的な「見かた」が、重なり合うことになった。その「見かた」によって眺められた環境が、最初の風景となったのである。

「見かた」の二重構造が成立したのは、外來の父性的な文化体系を支えていたのが道教思想だったためである。道教の最高神は、北極星の神格化である天皇大帝(略して天皇(てんこう))であり(福永, 1987)、それは天界に規律をもたらす父性的な存在である。いっぽう道教には、母性原理もみられる。死者の靈魂が神山にこもって(包含されて)神仙として蘇るという観念は、それを示している。この母性的な要素としての神仙思想が日本において広く受容され<sup>41)</sup>、それとともに父性的な要素としての天皇大帝という観念と都市がもたらされた。つまり、基層の母性的文化と道教の父性的な要素が、道教の母性的要素を介して接合したのである。

天皇大帝、略して天皇(てんこう)は、もともと宇宙の最高神であり、唯一絶対の存在であって、儒教の最高神である昊天上帝と同一視されていた(福永, 1987)。その観念は7世紀には日本に渡来していたと考えられる。それまで大王(おほきみ)と呼ばれていた大和国家の支配者は、少なくとも7世紀初頭には天皇と表記され始めていた<sup>42)</sup>。これは、大王が天皇(てんこう)すなわち神とみなされるようになったことを意味している。しかし日本の天皇は、天皇という称号を用いながらも、父性的な最高神にはなりえなかった。天皇は、太陽神であり天皇の祖神でもある女神アマテラスの直系の子孫としてその位につくのであり、そこには母なるアマテラスの靈(ヒ)=日が「死と再生」を経て受け継がれるという

母性的な原理がみられるのである。天皇(てんこう)が父性的な階層構造の頂点を占めるように、アマテラスは日本神話の最高神である。しかし、その父性的な構造には、母性的な要素が重なっているのである。

道教思想とともにもたらされた都市も父性的なものである。一般的に、太母の人格化としての神女や女王が支配していた農耕社会は、家畜の飼育や、冶金術の発達とそれともなう武器の開発によって都市が出現するとともに、王なる父によって世界の支配権を奪われたとされる<sup>43)</sup>。つまり、母性的な農村に対して、都市は父性的な原理を可視化したものなのである。古代日本では、父性的な中国の都城のプランに基づき、本格的な都市として藤原京、平城京、平安京が造営された。都によって、人間の領域と自然=神の領域との間に切断線が入れられた。しかし、日本の都において父性原理は徹底したものにはならなかった。中国の都城が、土をつき重ねる版築工法によって作られた羅城で四方を囲まれていたのに対し、日本の都には、周囲から都を切断するべき城壁(羅城)が、実質的に存在していなかったのである(千田、1990)。

住宅建築においても、中国の「四合院」あるいは「四合房」と呼ばれる伝統的な住宅と平安時代の寝殿造は対照的である。前者は、中庭を中心として四棟の建物を口の字型に配したものであり、建物は回廊で結ばれることが多い。それに対して後者は基本的に、南の庭園に向かって三棟の建物がコの字型に開いているものである(井上、1969)。しかも、広い室内は屏風や障子で区切られているだけであり、庭園と建物の内部空間の分離は曖昧である。このような寝殿造の庭に対する開放性とは、都の郊外に対する開放性と対応するものである。宮廷にとって郊外の野は、自然=神の領域との境界であり、そこでは季節を感じ取ることができた。同じように庭は境界的な場所であり、『万葉集』には庭で季節の変化を

感じる歌が多い(古橋, 1994)。それは、庭が自然=神の領域につながっていたことを意味する。つまり、古代日本の都では、都市という父性的な空間構造と、自然=神との一体感への志向という母性的な要素が重なり合っているのである。

自然との一体化を志向する母性的な「見かた」だけでは、自然は風景として現れてこない。環境が風景となるためには、人間と自然との間に切断線が入らなければならない。それを可能にするのが父性的な「見かた」であり、環境に対する父性的な「見かた」を空間的に具現化したものが都市である。自然は、都市的な視線によって人間と切り離され、対象化される。ところが基層の母性的な「見かた」においては、自然=神との一体感が求められている。風景の原型は、神と一体化した天皇の特権的な視点からの自然の眺めであった。それが、神と切断された宮廷歌人の個別的な視線によって表現されることで風景となっていったが、自然に対するその視線そのものを支えていたのは自然との連続性を志向する母性的な「見かた」だったのである。その「見かた」に支えられた古代の風景は、父性的な「見かた」によって発見されたにもかかわらず、やまと絵に示されるように、やさしく、やわらかな母性的なものであった。

## V 文化と自然の関係

古代日本の環境の「見かた」は、基層において母性的であった。母性的ということは、日本の文化全体の特徴とされている。河合(1976)は日本の社会が母性的であると論じ、松本(1987)は日本の文化を母性的宗教という観点から考察している。さらに日本において重視されている景観が母性的のものであるという指摘も、樋口(1981)によってなされている。環境の「見かた」についての考察は、それを確認することになった。このように、環境の「見かた」に文化の基本的な特徴が現われるのは、文化が抽象的な空間に築かれるものではなく、何らかの具体的な環境においてはじめて成り立つものだからである。環境をどう見るかということは、文化のありかたそのものとかかわっている。

本能に従って生きる動物は、その環境世界と一体となった状態にある(ユクスキュル、クリサート、1973)。ヒトも、文化が発生する以前には、環境と一体だったと想定できる。しかし、おそらく文化の発生とともに、人間と環境の間に亀裂が入った。そのとき、文化(環境の「見かた」)に応じて、人間にとっての自然が現れてくる。したがって、地理学の最重要課題である人間-自然関係の本質解明のためには、環境の「見かた」とそれによって現れる自然との関係を明らかにしていかなければならない。そこで、世界各地の民族文化の基本的な違いを母性的文化と父性的文化という観点から概観し、そこから文化と自然の関係をとらえなおすことを試みた。



## 1. 母性的文化と父性的文化の指標

文化を、人間と人間の関係、および人間と環境の関係という二つの側面からとらえるならば、理念型としての母性的文化・父性的文化とは、この二つの関係をそれぞれ母子関係・父子関係の反復として理解できる文化である。したがって、人間と人間の関係における母性的・父性的傾向は、まず第一に家族・親族関係に表れる。また、人間と環境の関係は、神の観念や宇宙観から読み取ることができる。

### 1) 家族・親族構造

家族・親族構造は、家族における父母の相対的な重要性に従って、母系制、双系制、父系制の三つに大別することができる。母系制とは、集団の成員権(メンバーシップ)や、地位や財産が母を通じて受け継がれるという規制であり、その多くは母(妻)方居住、あるいは母方オジ方居住を伴う。母を通じての成員権の伝達は母系出自と呼ばれ、母系制の中心的な指標となる。一方、父系制の中心的な指標は、集団の成員権が父を通じて受け継がれるという父系出自であり、そのほとんどが父系相続を伴う。また、多くが父(夫)方居住である。双系制では、成員権や地位や財産は、父方と母方のどちらからでも、あるいは両方から受け継がれる。

マードック(Murdock, 1981)の分析によると、世界の563民族のうち、母系出自を集団の構成原理にしている社会は84である(第1表)。最多は、父を通じて成員権が伝達される父系出自の223で、成員権が父母のどちらからでも伝達されうる双系出自は199、父母のどちらかが選択されて受け継がれる選系出自が26、父母の両者から受け継がれる重系出自が22となっている。地域ごとにみるならば、父系の比率が高い地域はサハラ以南のアフリカ(66.7%)と東ユーラシア<sup>44)</sup>(71.6%)であり、双系の比

	アフリカ	環地中海	東アジア	島嶼太平洋	北アメリカ	南アメリカ	世界
父系出自	74	33	58	29	16	13	223
母系出自	17	3	7	24	26	7	84
重系出自	10	0	1	11	0	0	22
遷系出自	3	0	1	17	3	2	26
双系出自	6	29	13	20	76	55	199
準リネージュ的 双系	1	0	1	0	3	2	7
データなし	0	0	0	0	0	2	2
計	111	65	81	101	124	81	563

第1表 出自規制別の社会数(Murdock, 1981, p. 133)

率が高いのは北アメリカ(61.3%)と南アメリカ(67.9%)である。環地中海は父系(50.8%)と双系(44.6%)がほぼ同じであり、島嶼太平洋では父系(28.7%)と母系(23.8%)がほぼ同数で、双系(19.8%)がそれに次いでいる。

母系出自の数は、北アメリカ(26)、島嶼太平洋(24)、アフリカ(17)で多い。母系社会の分布は、須藤(1989)によると第7図のようになっており、サハラ以南のアフリカ、南インドから東南アジアを経てオセアニアに至る地域、南北アメリカの三つの地域にみられる。その生業形態は、アフリカやオセアニアでは根栽農耕民、アメリカでは狩猟採集民、インドや東南アジアでは穀物栽培民が多く、牧畜民はサハラに住むトゥアレグ族を例外としてほとんど存在しない。それに対して、父系出自、父方居住、父方相続からなる典型的な父系制社会は、アフリカと東ユーラシアに集中して存在し、中でも、アフリカのサハラ周縁部、環地中海の一部である中近東、中央アジア、北アジアに広がる牧畜民は、そのほとんどが父系的な社会をもつ。

## 2) 至高神

人間と環境の関係を示す指標のひとつが、父性的な高神(至高神)の観念である。高神(High Gods)とは、すべての実在物を創造し、そして／あるいは、その究極的な支配者であると信じられている霊的な存在として定義される。この定義には、その唯一の行動が他の精霊をつくりだすことであり、精霊が自然の世界を創造したり支配するという場合も含まれる(Murdock, 1967)。高神は一般的に、天空の創造神であり、男性である。ただし、すべての創造者が高神というわけではなく、また天空の霊的存在が高神であるとは限らない。



アメリカ

- 1 アイバンナ (西部)
- 2 イロロイ
- 3 カリフォルニア
- 4 カリブ
- 5 グアヒロ
- 6 アナン
- 7 カリブ
- 8 カロウ
- 9 シリオノ
- 10 ヌニ
- 11 カチア
- 12 タラマンカ
- 13 チュロッキー
- 14 ナゴト
- 15 ナムシナン
- 16 テンピラ
- 17 デラウェア
- 18 トラングット
- 19 ナグアホ
- 20 ハイダ
- 21 ヒューロン
- 22 ボーニー
- 23 ホービ
- 24 ポロロ
- 25 ノノコ
- 26 ユーチ



- オセアニア
- 1 アキアイ
  - 2 アヌワット
  - 3 ウルシー
  - 4 オレアイ
  - 5 カネカ
  - 6 コシメス
  - 7 サタバル
  - 8 サンタ・クルーズ
  - 9 シウアイ
  - 10 スルカ
  - 11 テイワイ
  - 12 デイエリ
  - 13 ドブ
  - 14 トーロイ
  - 15 トラック
  - 16 トロブリヤンド
  - 17 ナウル
  - 18 パウキ
  - 19 パンタス
  - 20 ブカ
  - 21 ボナバ
  - 22 マジロ
  - 23 ラダ (ベネチオスト)
  - 24 ラカライ
  - 25 レス
  - 26 ロタラ
  - 27 ワルビリ



アフリカ

- 1 アムンタシ
- 2 アンサイキ
- 3 イラ
- 4 ヴンダ
- 5 ドラック
- 6 ヴンバ (アンボ)
- 7 カマナ
- 8 カバ
- 9 カバ
- 10 コニアディ
- 11 コロンゴ
- 12 コシゴ
- 13 シムンブ
- 14 スク
- 15 ダイゴ
- 16 トゥアレグ (アーダレン)
- 17 トゥアレグ (アンタサール)
- 18 トンガ (高地)
- 19 ニヤネネ
- 20 ニヤンギキ
- 21 ヌバ
- 22 バウレ
- 23 ビジゴ
- 24 ビリアフォル
- 25 フアンタイ
- 26 フル
- 27 ヘルロ
- 28 ベンバ
- 29 ムンゴ
- 30 ヤキ
- 31 ルアブラ
- 32 ルダ
- 33 ルバ
- 34 ムベ
- 35 シンダンブ



アジア

- 1 アミ
- 2 ヴヌッタ
- 3 ウヌマール
- 4 スンボノ
- 5 カシ
- 6 ガロ
- 7 ジンライ
- 8 カシ
- 9 ナーナル・カースト
- 10 ナダリ・センピラン
- 11 ナーナル
- 12 ナバール
- 13 ナゲッドノン
- 14 ナル
- 15 ミナシバウ
- 16 ナンダル
- 17 ラダ

第7図 母系社会の分布(須藤, 1989, pp. 16-17)

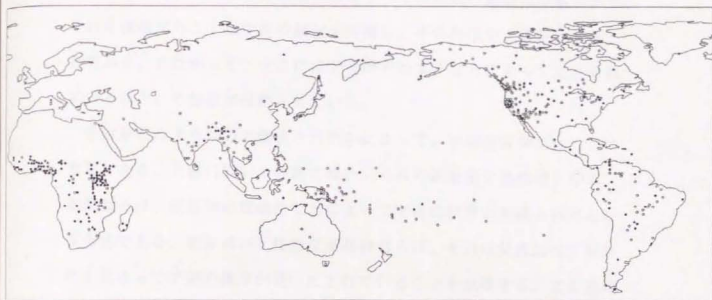
父性的な天空の高神は、宇宙の垂直的な階層の頂点に位置する。これは、宇宙が父性的な「見かた」によってとらえられていることを意味する。高神に対する信仰は、マードックによって次のように分類されている(Murdock, 1967)。

- A 高神は存在するが、暇であるか、人間の事に関心をもたない。
- B 高神は存在し、人間の事にかかわるが、人間の道徳に対して積極的な支援はしない。
- C 高神は存在し、活動的で、とりわけ人間の道徳を支援する。
- O 高神は存在しないか、宗教的な信仰についての確かな記述において報告されていない。

全知全能の高神が氏族の道徳律を制定し、それを守るかどうかを監視しており、その高神への礼拝が宗教生活の中心となっている場合、それはCのタイプにあてはまる。一方、人間の日常生活から遠ざかりすぎているために礼拝の対称とされなくなったものが、Aのタイプの高神である。このような高神は暇な神(デウス・オティオースス *deus otiosus*)と呼ばれる(エリアーデ, 1974)。BのタイプはAとCの間であるが、信仰の対象となっている点で、AよりもCの性格に近いと考えることができる。

第8図に示した高神の分布をみると、サハラ以南のアフリカと南北アメリカにA(●)が多いことがわかる。B(▲)はデータの数が少ないものの、北ユーラシアにみられる。Cはユダヤ、キリスト、イスラム教の分布とほぼ一致しているため図示しなかった。またO(○)は、オセアニアで目立つ。





第8図 至高神の観念の分布

Murdock(1967)のデータより作成。

- ：高神は存在するが、暇であるか、人間の事に関心をもたない(Aタイプ)。
- ▲：高神は存在し、人間の事にかかわるが、人間の道徳に対して積極的な支援はしない(Bタイプ)。
- ：高神は存在しないか、宗教的な信仰についての確かな記述において報告されていない(Oタイプ)。

### 3) 宇宙創成神話

人間と環境の関係を示すもうひとつの指標が、宇宙創成神話(コスモゴニー)である。エリアーデ(1974(3), p. 120)は、ポリネシア人を例にあげて、「宇宙創成神話は、あらゆる「創造」の祖型的な範例となる」と述べている。つまり宇宙創成神話はすべての種類の創造の手本であり、それを詠唱することは宇宙の創造を再現し、その秩序を「更新」することである。したがって、そこには宇宙がどのような力によって支えられているかという知識が反映されている。

宇宙がどのような力で創成されたかによって、宇宙創成神話は二つに大別できる。大林(1966)の分類に従い、それを創造型と進化型と呼ぶ。創造型とは、創造神の超越的な力によって宇宙的秩序が創成されたという形式である。創造神が父性的な至高神ならば、それは父性的な「見かた」によって宇宙的秩序が見いだされていることを意味する。また進化型とは、創造神の介入なしに、宇宙に内在する力によって宇宙的秩序が創成されたという形式である。宇宙の内部から宇宙そのものを成立させる力とは、母性的な生成する力である。これは、母性的な「見かた」によって宇宙的秩序が見いだされていることを意味する。創造型と進化型のおもな神話は、さらに次のように分類することができる(大林, 1966, 1975)。

#### 1 創造型

創造神がなんらかの方法で世界を創造したという形式であって、次の二つに分けられる。

- a 創造神が単独で創造する形式
- b 高神(至高神ともいい、多くの場合天に住み全知全能の創造神

である)が一人あるいはそれ以上の副神の強力によって世界を創造する形式。この協力者は、神格化された最初的人类であったり、ときには創造神の反抗者だったりする。

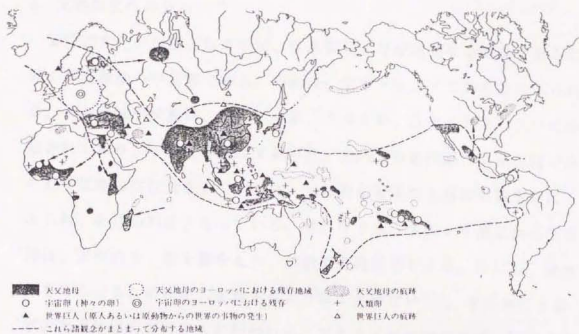
## II 進化型

創造神の介入なしに、ある種の原初の物質や胚素から宇宙が自発的に発達したという形式であり、次の三つに分けられる。

- a 単一の原初物質、あるいは胚素から世界が発達したという形式
- b 二つ以上の、多くの場合人格化された自然諸力が作用しあうことによって宇宙が発達した形式。
- c 人間の形をした、あるいは動物の形をした原古の存在、あるいはその身体の諸部分から宇宙が発生したという形式。

創造型で広く分布するのは、I bに分類される潜水型という神話である。これは、創造神が協力者に原初の海洋の底から土をとってこさせ、その土から大地が創成されるという神話であり、東ヨーロッパからシベリア、内陸アジアを経て、一方は東南アジアからインドまで、他方ではベーリング海峡をこえて北アメリカに広く分布している(大林, 1966)。

進化型のII aを代表するのが、宇宙が卵の中から生まれたという宇宙卵の神話であり、II bの典型的な神話は、自然の力が天空の父と大地の母に人格化され、それが作用しあうことによって宇宙が発達したという形式の天父地母型の神話である。またII cは、世界巨人型と呼ばれる神話である。それぞれの神話の分布は第9図に示す通りであり、宇宙卵型の神話は、旧大陸の高文化地帯と南アメリカのコロンビアの高文化地域、そしてオセアニアにみられる。ポリネシアには、宇宙卵以外のII aの神話も分布している。天父地母型の神話も世界巨人型の神話も、高文化地



第9図 天父地母、宇宙卵、人類卵、世界巨人の分布

バウマン(Baumann, 1955)の原図による大林(1987, pp. 12-13)の図

帯と、オセアニアに分布している。

## 2. 父性的文化の分布

父性的文化の指標となるのは、父系制および超越的な至高神を頂点に置く垂直構造の宇宙観である。それは、北ユーラシアで典型的にみられる。この地域の民族は、アルタイ系、ウラル系、古アジア系の三つに分類されており、その大多数は父系出自、夫(父)方居住婚、父系相続がみられる父権的な社会をもつ。また、父性的な天空の至高神の観念が広くみられ、礼拝の対象となっている。特にウラル＝アルタイ系民族の至高神は、天空的で、至上権をもち、創造者の性格を有する。ただし、道德律を守らせるために悪人を罰するようなことはない<sup>(45)</sup>。至高神による宇宙創造は協力者とともに行われる。アルタイ族の神話では、原初の水界にいたアク＝エネ(聖なる白い母)が、その上方をさまよっていた至高神ウリゲンに大地と天を造る方法を教えた(大林他, 1994)。最も普通に見られるのは、至高神がカモなどを潜らせる潜水型の神話である。宇宙は多層構造をもち、至高神は第七の天や第九の天など、多層化された天の最上層に住む。宇宙の階層をつなげる宇宙樹、梯子、宇宙山などは、シベリアでよく知られている観念であり、そこはシャマンが天界へ昇る通路である(大林, 1991)。

このシャマニズムが、北ユーラシアの宗教の特徴である。シャマニズムには、シャマンの靈魂が身体の外に出て、天、地下、他界などに行く脱魂型と、神あるいは精霊がシャマンの体内に入る憑依型の二つの類型があり、北ユーラシアでは脱魂型が一般的である(大林, 1991)。シベリアの諸族においては、人間は肉体に固着した身体魂と、離脱しうる自由



魂の二つの靈魂をもっているとされる。この自由魂だけが身体から離脱して、天に昇るのである<sup>46)</sup>。身体から分離した靈魂は、他の誰のものでもない自分自身のものである。シャマンは、自分の意識にはかならないその靈魂を通じて、自然の諸精靈にはたらきかける。つまり人間は、自我意識をもったうえで、世界を対象化し利用しようとしているのであり、これは人間と環境の間の切断を意味している<sup>47)</sup>。

シャマニズムは、北アジア、中央アジア、南北アメリカ、インドネシア、オーストラリアの一部、特に北西端に分布しているが、アフリカではその発達はいわゆる弱い。文化史的に新しい民族でみられるインドネシア、南アメリカ、中央アジアを除くと、シャマニズムは初期狩猟民文化が保存されている北アジア、北アメリカ、北西オーストラリアに特徴的である(大林, 1991)。狩猟民では、狩猟活動が男性主導であるため、父(夫)の重要性が高い。そのため、父の権力が強い父系制社会が成立する。父系的な秩序の究極的な根拠として、父性的な至高神が想定される。それは、宇宙における垂直的な秩序の導入であり、超越的な神の場所としての天が地から切断される。大地から切り離された天は、現実の肉体では到達できない霊的な領域となり、そのため靈魂と肉体が二元的にとらえられることになる。動物においても靈魂と肉体が切断される。北ユーラシアと北アメリカには、そのような二分観に基づいて熊の靈魂を天や山などに送り返す熊祭もみられる(大林, 1991)。

### 3. 母性的文化の分布

母性的文化の指標は、母系社会および宇宙に内在する力を重視する宇宙観である。母性的な要素が最も強くみられるのはオセアニアである。

ミクロネシアとメラネシアには母系出自の規制をもつ民族が多くみられ、特にミクロネシアは、マードック(Murdock, 1981)が挙げている11民族のうち、8民族が母系出自であり、残りも双系や重系である。メラネシアでは、非オーストロネシア諸語を話すバブア系民族の大多数が父系出自であるが、オーストロネシア語を話す狭義のメラネシア系20民族のうち母系が9、重系が3、双系が2民族である。また、ポリネシア系民族の大多数は選系出自であり、やはり母系的要素が強い。オセアニアの生業は、イモ類などの農耕と漁撈が中心である。一般に、採集に重点を置く狩猟採集民や、根栽農耕民においては、経済活動における女性の役割が大きい。そこでは、母(妻)の重要性が高く、母を中心とした居住形態である母方居住がみられるようになる。この母方居住が、母系出自の基盤となったと考えられている(須藤, 1989)。

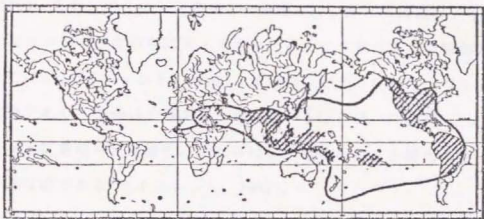
オセアニアでは、天空の至高神という観念は一般にみられない。宇宙創成神話の大部分は進化型であり、特に中部および東部ポリネシアでは、単一の胚素から世界が発達したという形式の神話や、天父地母型の神話が分布している。さらに世界巨人型の神話も、ミクロネシアにみることができる。一方、創造型の神話は一部でみられるにすぎない。西部ポリネシアでは、万物誕生以前の存在であるタンガロアが、一人で宇宙を創造したとされる(ポインヤント, 1993)。同系の創造神は、ミクロネシアにもロウという名称でみられる。しかし、タンガロアはもともとは海の神であり、またタアロア(タンガロア)が殻の中で一人で自分を成長させたという神話があるように<sup>48)</sup>、それは宇宙に内在し、秩序を生成する力を意味していた。

進化型の神話やタンガロアが示す生成の力への信仰が、オセアニアの宗教の中心である。それを典型的に示すのが、メラネシアで最初に報告

されたマナという観念である(Codrington, 1891)。マナとは、神秘的な力であり、一般には死者の魂や精霊が所有しているが、人間や物に転移されうる。それは、神と人間、生者と死者の間で区別なくみられるという意味で、宇宙そのものに内在している。また、神、人間、自然物などすべてのものを活きた(生きた)状態にしうるという意味で、生命力としてとらえることができる。マナは、活性化し、聖性を顕わすもの(ヒーローファニー hiérophanie)(エリアーデ, 1974)となった生命力なのである。

マナに対する信仰はマナイズムと呼ばれる。それはマレット(1964)の言う、すべてのものに生命があるとするアニマティズム(プレアニミズム)にはかならない。採集やイモ類などの栽培において、自然は「死と再生」の循環として自らを示現してくる。自然は「死と再生」を繰り返す生命力の現れであり、その生命力そのものが宗教行為の対象(神)となる。これが、アニマティズム(プレアニミズム)であり、そこでは自然の生命力の活性化と利用が図られる。人間も、生命力の現れとしての自然の一部にはかならない。人間と自然=神に共通するこの生成の力の観念は、作物の起源を説明するハイヌヴェレ型神話にみることができる。これは、人間の死体や生きているときの体内から栽培食物が生まれるという神話であり(イェンゼン, 1977)、インドネシア、メラネシア、ポリネシア、アメリカ大陸を中心に分布している(第10図)。イェンゼン(1977)によれば、この神話は、ヤムイモ、タロイモなどのイモ類や、バナナ、ヤシなどの果樹を栽培してきた熱帯の古栽培民の中心的な神話である。

このような信仰においては、人間と環境は連続している。人間は力として現れる自然の一部なのであり、いわば宇宙の中に埋め込まれている。その観念は、宇宙を一体としてみたり、包含構造としてとらえる宇宙観



第10図 死体から作物が発生する神話の分布

フロベニウス(Frobenius, 1938)の原図による大林(1975, p. 80)の図7

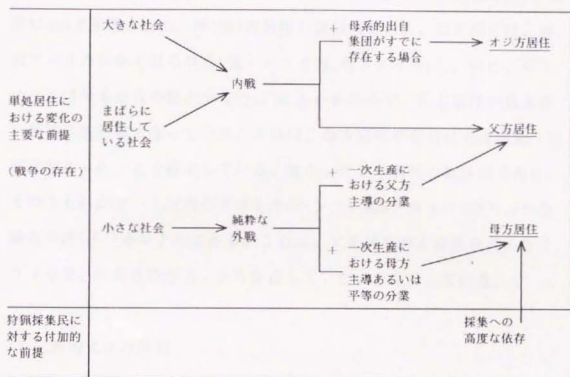
に表れている。メラネシア南部では、現世において死者と生者の領域が混在しており、宇宙が分節化されていない(レーナルト, 1990)。北ボルネオのプロト・マレー系のドゥスン族によると、宇宙は巨大なココナッツのようにドーム状をしており、人間は白い果肉の底に住んでいる(岩田, 1990)。また、ポリネシアのクック諸島のマンガイア島民は、宇宙が大きなココヤシの殻の中に入っており、そこにさまざまな階層があると考えていた(ポイニャント, 1993)。宇宙のこのような層は、ポリネシアに共通であり、普通は十層あるとされている(Firth, 1936)。しかし、それは水平に重なった階層というよりは、世界を包含する層状の殻と考えるべきなのである(ポイニャント, 1993)。

#### 4. 文化の変容

イモ類などの栽培を主要な生業とする古栽培民的なオセアニアの民族では、母性的文化がある程度安定して存在してきたと考えることができる。一方、狩猟、漁撈、牧畜を生業とし、初期狩猟民文化が色濃く残されている北ユーラシアでは、父性的文化が古くから維持されてきたと考えることができる。しかし、文化的特徴が安定している場合だけでなく、母性的文化から父性的文化への変化や、その逆の変化も想定することができる。

家族・親族構造は、生業と戦争によって変わりうる。エンバー夫妻(Ember and Ember, 1983)は、性的分業のありかたと戦争によって婚後居住形態がどのように規定されるかを論じた(第11図)。それによれば、父方居住の背景には、戦争とともに、一次生産における男性の優位がある。男性主導の一次生産活動の典型は、狩猟や牧畜である。一方、母方





\*矢印は因果の方向を示唆する。

第11図 戦争による婚後居住規定の変化(Ember and Ember, 1983)

居住を支えているのは、一次生産活動における女性の優位である。女性主導あるいは男女平等の分業は、農耕や漁撈にみられる。採集狩猟民の母方居住は、採集活動への依存が高い場合である。また、戦争により母系的な社会において、婿の母方のオジのもとに住むオジ方居住がみられるようになる。

マードック(Murdock, 1981)によると、563社会のうち父(夫)方居住の数は356で多数を占め、母(妻)方居住の数は90である。母方居住は、南北アメリカに多く見られる(北アメリカ31、南アメリカ33)。特に、南アメリカは母系出自の数が少ない(7)にもかかわらず、母方居住が最も多い婚後居住形態となっている。これは、母方居住が有利な生産活動への変化があったことを暗示している。また、オジ方居住の数は26であり、そのうち11がサハラ以南のアフリカ(バンツール系6、西クワ系3)、9が島嶼太平洋(メラネシア7)にある。これは、父系社会が大多数を占めるアフリカで、母系社会が古くから存在していたことを示している。

#### 1) 父性的文化の変容

南北アメリカ大陸では、父性的文化から母性的文化への変化を読み取ることができる。父系出自は、北アメリカでは東部森林のオジブワ族、西部高原のショショニ族や南西部のユーマ族、南アメリカでは北西アマゾンの諸族など、採集狩猟(漁撈)への依存が比較的高い民族にみられる(Murdock, 1981)。また、南北アメリカでは一般に、古くからの採集狩猟民に至高神の観念がはっきりしている傾向が強く(大林, 1975)、特に北アメリカの北部では、シャマニズムや潜水型の神話など北ユーラシアと共通性をもつ文化的要素がみられる。

それに対して、母系出自は、北西沿岸インディアン、東部森林のイロ

クオイ族やヒューロン族、Five Civilized Tribes と呼ばれた南東インディアン  
のクリーク族やチェロキー族、南西部のプエブロインディアン  
やナヴァホ族、アパッチ族など、発達した社会・宗教組織をもつ民族で  
おもにみられる。これは、北ユーラシアから北アメリカへ移動してきた  
狩猟民の父性的な文化が、採集や農耕の重視とともに母性的な文化へと  
変容したことを示唆している。それは、至高神の観念が弱まり、宇宙に  
内在する力の観念が強まったことにも表れている。たとえば、南西部の  
プエブロ・インディアンのカチナ(神)は、祖先神の一種であり、冬から  
夏にかけて村に居て、夏の終わりに聖なる山に帰って行く。このカチナ  
に対する儀礼の目的は、自然との調和を保ち、雨をもたらすことである。  
これは、春に山の神が里に下って田の神になり、秋には山に戻るとい  
う日本各地の伝承(柳田、1990)と同様に、自然の生命力への信仰を示すと  
考えられる。また、南西インディアンには、天父地母型の宇宙創成神話  
もみられる<sup>49)</sup>。

南アメリカでは、母系出自の数は少ないが、母方居住が広くみられる  
(Murdock, 1981)。そこでは、基本的な生業であるマニオクなどを栽培  
する焼畑と採集狩猟(漁撈)の組み合わせにおいて女性の果たす役割が大  
きく、母方居住が最多の居住形態となっている。至高神の観念もみられ  
るが、それは太陽という形をとる。太陽は生成する力そのものであり、  
その観念の分布(第12図)がハイヌヴェレ型神話の分布(第10図)と一致す  
ることからも明らかにように、母性的な要素であると考えられる。その  
太陽が、双子の兄弟の兄や、父とされていることに、基層的な父性的文  
化の影響を推測することができる<sup>50)</sup>。

太陽の子(原祖 太陽 男性)に関する神話の分布



第12図 太陽の子(原祖 太陽 男性)に関する神話の分布

フロベニウス(Frobenius, 1938)の原図による大林(1975, p. 79)の図5

## 2) 母性的文化の変容

アフリカでは、母性的文化から父性的文化への変化を読み取ることができる。中部アフリカのバントゥ諸族を中心とした母系制社会は、主にイモ類の栽培を中心とする根栽農耕文化である。それに対して、父系出自と父方居住の規制をもつ社会の大部分は、牧畜に大きく依存している(Murdock, 1981)。アフリカの牧畜は、西アジアの麦作農耕文化に付随して発生し、その後広がったものである(サウアー, 1960)。したがってアフリカでは、根栽農耕に支えられた母性的文化という基層の上に、牧畜という生業の成立と戦争を要因として父性的な文化が成立したということが推測できる。

基層にある母性的文化の強さを示すと考えられるのが、アフリカの伝統的な王国に広くみられる「王母」の制度である<sup>31)</sup>。王母は、王の実母あるいは王家の年長女性が、王とならぶ政治的・宗教的権威をもつ役職や地位に就く制度であり、王国という父系的な要素の強い組織における母系的な要素の残存と考えられる。

アフリカの宗教にも、基層の母性的文化の強さが現れている。サハラ以南のほとんどすべての部族において万物の創造者としての至高神の觀念が信じられており、東アフリカではムルング、中央アフリカではレザ、西アフリカではニャンベなどの呼称が広く使われている(バリンダー, 1991)。しかし、本来父性的な至高神が、両性具有の存在としてイメージされていることもあり、母系的バントゥ文化ではしばしば女性の姿をとって現れる。また、至高神は世界を創造した後、それを他の神々に委ねて天の彼方に隠遁したと一般に考えられている。そのために、至高神は儀礼にあまり現れない暇な神になっていることが多い(エリアーデ, 1974)。アフリカの宗教は、三角形で表すことができると言われる。頂



点には創造神がいる。これは至高の存在であるが、日常生活からは隔絶している。三角形の両辺には、他の神々と先祖たちがいる。底辺には、呪術にかかわる劣った力をもつものがある。人間たちは中間にあって、さまざまな力と調和して生きなければならない(パリンダー、1991)。これらの力(生命力)に対する信仰がアフリカの宗教の特徴であり、それは祖先崇拝や呪術、すべてのものに靈魂があるとするアニミズムなどに現れているのである。

### 3) 母性的文化と父性的文化の統合

母性的文化と父性的文化の接触の場において成立したのが、都市である。古代都市を生み出すことになった高文化は、おもに種子作物の栽培に支えられていた。種子作物栽培による農耕文化は、旧大陸の西アジアを起源地とする麦作農耕文化、インド北西部や中国の黄河流域で古くから発展した雑穀農耕文化、新大陸のメソアメリカや中央アンデスを起源地とするトウモロコシ農耕文化からなる。これらの地域では、安定した食料生産が可能となり、まず定着的な村落が成立した。

西アジアでは、このような定住民によって、牛、羊、山羊の家畜化が行われた。なぜなら、家畜化のためには幼獣を人間に親しませる必要があり、そのためには幼獣をすぐ食べる必要がないほど食料の供給が安定していなければならないからである(Hahn, 1896)。このように、定着的な農耕民の中から、牧畜に比重を置いた牧畜民や遊牧民が発生することになった。また一部の地域では、狩猟民が移動する動物の群れについていくことにより、遊牧民が成立した(今西, 1995)。

この農耕民や牧畜民(遊牧民)の共同体間の交易や戦争が、都市の成立をもたらした。交易や防衛の場としての都市は、商人や戦士などとそれ

を支配する者からなる階級的な秩序によって維持される。そこは同時に神を祭る場所となる。神に選ばれた場所とされることで、都市は特権性を保持できるのであり、しかもその神が支配者(王)の権威の根拠となる。神は農耕民や牧畜民の共同体から切り離され、牧畜民(遊牧民)的な父なる神が階層秩序の頂点に位置し、農耕民的な生成の力は大地母神となって万神殿的秩序に組み入れられる。母性的な生成の力と父性的な王=神の統合を示すのが、古代エジプトやメソポタミアで典型的にみられる、進化型の過程から超越的な神の誕生を語る宇宙創成神話である<sup>52)</sup>。このような、宇宙を王=神を頂点とする垂直的な階層構造としてとらえる父性的な「見かた」の成立は、牧畜民的な共同体にみられる「見かた」が都市において普遍化されたことを意味する。

## 5. 文化と自然

人類の最も基本的な生業は採集と狩猟であった。植物性食物や昆虫の採集に依存していた霊長類から、狩猟による肉食を取り入れていったグループがヒトへと進化したと考えられる。その結果、男性は狩猟、女性は居住地での育児とその周辺での採集を行い、男女の分業化されたペアが子どもを養うという家族が成立した。男性は、狩猟によって得られた肉の分配などを通じて、家族に規律をもたらす父性的な存在となったのである(山極, 1994)。生活の基本単位としての家族の成立は、同時に環境の父性的・母性的な「見かた」の成立である。これは、家族という人間にとって原初的かつ基本的な構造による環境の構造化といえることができる。

家族構造によって支えられている母性的あるいは父性的な「見かた」

によって自然への生態学的なはたらきかけがおこなわれ、それによって生存に必要な食物が手に入るならば、そのような生態学的な行動様式は維持される。しかし、生計活動の成果に応じて、母性的あるいは父性的な「見かた」のいずれかの比重が強まることが考えられる。狩猟の重要性がそれほど高くない場合には、母親を中心とする家族において、環境への母性的なかわりかたが再生産される。環境の母性的な「見かた」においては、自然は生成する力の現れであり、すべてを生み出すその力が神となる。一方、狩猟の重要性がきわめて高い場合には、権威の強い父親のもとで、環境への父性的なかわりかたが再生産される。環境の父性的な「見かた」においては、自然は利用される対象となって人間と切り離され、その頂点に父なる神が置かれる。このような自然や神の「見かた」が、今度は家族を含む社会の組織を支えるのである。

母系制の存続には、人口と生産のバランスのとれた比較的安定した経済が必要であると考えられている(中根, 1963)。しかし、自然=神や他者は母性的な面だけをもつとは限らない。そのような自然や他者に対し、これまでと同じ母性的な「見かた」に基づいてはたらきかけることは、人間に生存の危機をもたらすだろう。そうになると、「見かた」は変化せざるを得ない。父性的文化においても、狩猟動物の減少や、採集活動の重視、栽培可能な作物の発見などにより、父性的な「見かた」が変化することがありうる。さらに、母性的文化と父性的文化の接触という事態も考えられる。その接触の場において成立したのが、古代都市であった。

以上の点から、人間と環境の間の基本的な関係についてまとめると、次のようになる。

人間と環境の間の関係には、家族構造と同型の構造がみられる。そ

れは、環境との一体性を志向する母性的な「見かた」と、環境との切斷を志向する父性的な「見かた」の二つの基本構造からなり、前者において環境は包含構造として構成され、後者は階層構造として構成される。家族構造に支えられたこの「見かた」のもとで、自然や神の觀念が成立する。つまり、文化と自然は根底において相互依存の関係にある。

「見かた」の概念による人間と自然の関係のこのようなとらえ方は、新たな人間-環境論の可能性を示すものである。近代西洋の主客二元論的な枠組みでは、環境論は決定論と可能論の不毛な議論を生み出すだけであった。しかし東洋的な、自然を言語化できない一体感によってとらえようとする態度では、議論の成り立ちようがない。ベルク(1988)の言うように、関係を対象化することができなければ、それは科学とは言えないのである。さまざまな姿で現れる相手を対象化するためには、こちらに安定した基盤がなければならない。客観的に実在する自然といったものに基盤を求めることができない以上、徹底的に主観の側に立ち戻るといふ現象学的態度が必要であった。その結果見いだされた父性的・母性的という概念は、人間に共通の根源的な基盤のひとつであり、この概念を利用することで、さまざまな文化における具体的な人間-環境関係を通時的に明らかにするとともに、それらを共時的に比較していくことができると考えられるのである。

人間と環境の関係がどのようなものかを明らかにすることは、近代地理学の最大の課題のひとつである。しかし、現代の地理学は、人間—環境関係の本質を明らかにするという課題においても、また環境問題の現状を把握するという課題においても、十分な役割を果たしているとは言いがたい。そこで本研究では、人間と環境の基本的な関係を解明することを目的として、環境に対するこれまでの学的態度を検証したうえで新しい理論的枠組みを提示し、それに基づいて日本および世界の民族文化における人間—環境関係の基層的な構造を明らかにすることを試みた。その結果は、以下のようにまとめられる。

(1) 近代地理学の人間—環境論は、人間と自然の二元論に基づく決定論と可能論として構成されてきた。決定論は、日常生活において自然の力に優位を感じていた古代から見られる議論であり、可能論は人間の科学技術の力を目の当たりにした近代の日常生活において、説得的な議論となった。しかし人間の力が優位に立ったことで、環境は自然としてよりも文化景観としての側面を強く示すことになり、それにともない環境論は1920・30年代に景観論へと転回した。さらに、科学技術の進展による環境問題が明らかになると、近代科学を支えている主観—客観の二元論的枠組みへの疑念が、計量化を目指す地理学そのものへの反省となり、1970年代には現象学的転回がみられた。主客二元論を括弧に入れる現象学的アプローチによれば、環境とはあくまでも人間が知覚する世界のことであり、ここにおいて環境論と景観論は重なり合うことになった。



(2) 視覚世界としての環境は、日本語で風景や景観と呼ばれるが、前者は主観的、後者は客観的な意味合いが強い。したがって、あくまでも主観の側に立つという現象学的態度においては、風景を議論の出発点とする必要がある。そこで、風景に代表される視覚世界としての環境と人間の関係を論じるために、環境・「見かた」・表現からなる現象学的な三項図式を提示した。「見かた」とは、「視知覚によって環境の意味を了解するための暗黙の前提となっている枠組み＝方向性」である。この「見かた」によって知覚され、はたらきかける世界が環境である。また「見かた」に基づいてさまざまな表現が産み出され、理解される。その結果、表現は環境に言及し、環境は表現に根拠を与えているかのような閉じた関係が形成される。このような「見かた」・環境・表現の三項は、互いに切り離すことのできないものである。これらは独立に実在するものではなく、相互関係の中から現れてくる三つの極である。風景は、この三項図式において、知覚像としての環境であるとともに、イメージとしてとらえられた「見かた」でもある。

(3) 環境の「見かた」としての風景は、それまでの宇宙観という「見かた」を土台として発見されたものである。古代日本においては、「シマ」を基本的な空間イメージとする宇宙観、祖神の巡行・降臨・村立てをうたう神謡＝神話としての「うた」、共同体の神の場所の三項からなる安定した三角構造がみられた。「うた」によれば、祖神は水域としての天・海からよい水を求めて巡行し、「見る」ことで素晴らしい土地を選んだ。また、祖神が降り立ったとされる神の場所には、「シマ」のイメージが具現化されていた。つまり「うた」も神の場所も、「シマ」のイメージの宇宙観によって支えられていたのである。やがて国家の形成

にともなって、「うた」が国家の神謡となり、「見る」視点としての神の位置に天皇がおさまった。そして、道教的な宇宙観を背景として、超越的な天皇＝神が視線の対象となると同時に、天皇＝神によって見いだされた土地をも視線の対象にするような宮廷歌人の視線が生まれた。その視線によって、風景が発見されたのである。それは7世紀末から8世紀にかけてのことだった。ひとたび生まれた風景は、名所として環境に固定され、それが和歌、絵画、庭園などさまざまに表現された。つまり宮廷文化において、風景・名所・表現からなる新たな三角構造が形成されたのである。

(4) 「見かた」は、親子関係における身体的・心理的な成長過程の中で身につくものである。したがってそれは、母子一体性を志向する母性的な「見かた」と、父によって示される規範的秩序を志向する父性的な「見かた」の二つの理念型に区別できる。これらの「見かた」とそれを支える家族・親族構造の総体が、文化の基盤である。自然や神の観念も、そこから生まれてくる。そこで、人間関係の基本に母子(父子)関係があり、それを反映する母(父)性的な「見かた」によって自然や神が見いだされる文化を母(父)性的文化と呼ぶことにする。古代日本の文化は、古墳時代の双系的な親族構造と、縄文時代の「円」や弥生時代以降の「シマ」のイメージの宇宙観が示すように、基本的に母性的なものだった。それに対して、古墳時代以降本格的に流入してきた大陸の文化は、天界の最高神を頂点とする道教的な宇宙観に支えられた父性的なものだった。風景の発見は、前者の基層的な文化における自然との一体化を志向する「見かた」と、後者の高文化起源の文化における人間と自然＝神との間に切断線を入れる「見かた」の重なり合いによるものと解釈できる。

(5) 人間と環境(自然)との本質的な関係を解明するためには、世界各地の民族文化における環境の「見かた」とそれによって現れる自然との関係を明らかにする必要がある。そこで、家族・親族構造、至高神の観念、宇宙創成神話を取り上げ、母系制と宇宙に内在する力の観念を母性的文化の指標、父系性と至高神の観念を父性的文化の指標として、両文化の分布を明らかにした。父性的文化が典型的にみられるのは北ユーラシアであり、母性的文化が強くみられるのはオセアニアであった。また、アメリカ大陸では父性的文化から母性的文化への変容が、アフリカでは母性的文化から父性的文化への変容が推測された。さらに、都市の高文化を、母性的文化と父性的文化の父性的側面における統合として表すことができた。このように、人間と環境(自然)の間の関係には、家族構造と同型の構造がみられる。それは、環境との一体性を志向する母性的な「見かた」と、環境との切斷を志向する父性的な「見かた」の二つの基本構造からなり、前者において環境は包含構造として構成され、後者は階層構造として構成される。家族構造に支えられたこの「見かた」のもとで、自然や神の観念が成立する。これは、文化と自然が根底において相互依存の関係にあることを示している。

- 1) 環境問題の日本における網羅的な現状報告としては、石(1988)を挙げることができる。自然科学の分野では、遺伝子レベルから環境問題を扱っている市川(1988)や、資源物理学という視点から環境問題を分析している植田(1982)が代表的な論者である。植田の熱力学的なアプローチは、経済学において室田(1979)や大崎(1981)の議論に取り入れられている。政治経済のありかたと環境問題との関係については、宮本(1989)が論じている。また、倫理学の分野でもアメリカ合衆国の環境倫理学が日本にも紹介されつつある(加藤, 1991)。
- 2) 西川(1985, p. 35)によるRatzel(1882)からの引用。
- 3) 谷岡(1994)によるSemple(1911)からの引用。
- 4) 西川(1985, p. 35)によるRatzel(1882)からの引用。
- 5) 科学の世界が、基底において日常生活の世界に支えられているという構造については、村上(1979)の議論を参照のこと。
- 6) 竹内(1991, p. 2)によるTroll(1968)からの引用。
- 7) 竹内(1991, p. 3)によるTroll(1968)からの引用。
- 8) 「見え」とは認知心理学の用語であり、単純に言えば、ある視点からのながめを指す(宮崎・上野, 1985, p. 3)。
- 9) それは、知覚を意味する言葉にも現れている。たとえば古代日本語の「さや」は視覚と聴覚、「にほふ」や「かぐ」は視覚と嗅覚の結合を示している(中西, 1978)。
- 10) 有名な例がウラジーミル・ナボコフの自伝に記されている。彼は文字の輪郭を思い浮かべながら口で発音することで、色を感じる事が

できた(ナボコフ、1979)。

- 11) 杜甫の「孔巢父が病を謝して帰り江東に遊ぶを送り、兼ねて李白に呈す」(746年)や、李白の「謝公亭」(753年)での用法。
- 12) デカルト自身は、主観と客観の一致を保証するものとして「神」を持ち出した。人間がもつ観念は完全な存在である「神」から与えられたものであるから、その観念によって明晰判明に思考された認識は客観的実在と一致するというのである(デカルト、1953)。
- 13) 「見かた」は、ナイサー(1978)の「図式(schema)」という概念と重なり合うものである。「図式」は、知覚活動を方向づけ、また知覚活動によって修正される心的構造である。したがって「見かた」は、視覚系による知覚活動の「図式」と言うことができる。ただしナイサー自身、「図式」という用語には満足していないようである(ナイサー、1978, p.55)。また、それはすべての知覚活動に対する用語である。そこで、視覚世界を扱う本研究では、「見かた」という日本語を使うことにする。
- 14) 弥生時代の代表的な墓は方形周溝墓であり、代表的な集落は環濠集落であって、どちらも周囲を溝が囲んでいる。大林(1987)によれば方形周溝墓は、方が地、四周の溝が四海を表し、死者の再生の島を象徴している。環濠集落も、中期以降平面形態が方形を志向しており(日本第四紀学会他、1992)、そこにはおそらく「シマ」のイメージが反映されていると考えられる。また、鳥取県西伯郡淀江町の稲吉遺跡から出土した中期後半の壺には、頭に羽飾りをつけ鳥に扮して船に乗った人たちが描かれている(寺沢、1987)。これは鳥装のシャマンが天という水域を舟で進んでいると解釈できる。
- 15) 古橋(1993)にも引用されている宮古島狩俣で採集された神謡の「祓



イ声(ハライグイ)」（外間・新里，1978）では、祖神がよい水を求めて移動し、高い所(島の頂、国の頂)から見下ろしてよい泉を見つけ、そこからまた見晴らしのよい場所(頂柱、頂崎)に立って、島=村の位置を決めたとうたわれている。

- 16) たとえば『播磨国風土記』「宍粟郡(しきはのこほり)」には、天日槍命(あまのひぼこのみこと)が「此の村は、高きこと、他村に勝れり」と言ったので、高家の地名がついたという神話がある。『古事記』によれば天之日矛(あめのひぼこ)は新羅から但馬国へとさすらってきた神である。したがってアメノヒボコはその巡行の途中で、高家の村を賛美したということになる。これは、神が流浪の末に素晴らしい土地を見いだすという村立ての神謡と、まったく同じ構造をもっている。
- 17) たとえば巻第七には景行天皇が碩田国(おおきたのくに)に着き、その地形が広く大きく美しいので碩田(おおきた)と名づけたという記述がある。これは村立ての神謡における神の位置に天皇が立ち、それとともに村の地名地名起源が国の地名起源へ格上げされた神話であると考えられる。
- 18) それを示すのが、「クラ」のつく神名である(吉野，1992)。『古事記』によれば、イザナミノミコトは国を生み終えたのち、さらに神を生んだ。そしてヒノカグツチノカミを生んだ際に、「ほと」を焼かれて亡くなった。イザナキノミコトはイザナミノミコトの死を悲しみ、十拳劔(とつかつるぎ)、すなわち十つかみある長い剣で、子であるカグツチノカミの首を切った。そのときに、剣の柄(つか)に集まった血が、手僕(たなまた)から湧き出て、クラオカミノカミ(闇淤加美神)とクラミツハノカミ(闇御津羽神)になった。そして殺されたカグツチノカミの「ほと(陰)」には、クラヤマツミノカミ(闇山津見神)が生じた。

このように、手の俣(また)や股間という暗い場所から「クラ」のつく名称の神が生まれたのである。さらに「クラ」は溪谷でもあった。クラオカミノカミ、クラミツハノカミ、クラヤマツミノカミはいずれも溪谷をつかさどる神なのである。

- 19) 弥生時代には、高床式の倉に種粳を保存した。種粳は暗い高倉の中にこもったのち、稲霊が訪れることで、その生命力が再生されると信じられていた。このような倉が古代の日本語において「クラ」と呼ばれたことは、「クラ」が単に暗い場所というだけでなく、靈魂がこもり再生する場所とみなされていたことを示している。
- 20) 平野(1982)は神社と自然条件との関係を調べ、奈良時代以前から存在する来歴の古い神社を、海にかかわる神社、川にかかわる神社、山にかかわる神社に分類した。それをもとに神社の立地場所を分類すると、海にかかわる場所としては岬や島、川にかかわる場所としては谷や川合の水に囲まれた森、山にかかわる場所としては神奈備と呼ばれる小型の山や浅間と呼ばれる円錐形の火山がある。
- 21) 仁徳天皇が淡路島の岬から国生みされた島々を眺めてうたったとされる歌(54)や、応神天皇がうたったとされる国見の歌(42)を参照。
- 22) 道教の宇宙観によれば、天は円であり地は方である。たとえば、前3世紀以前の民間の歌をもとにした『楚辞』には、「天は丸くて九重というが／誰がそれを設計したのか。……地は方形で高下九等あるが／禹は何でそれを盛り上げたのか」(天問)とある(目加田, 1969)。また、前2世紀に作られた『淮南子』天文訓には「天は円にして地は方、道は中央に在り」、同じく兵略訓に「円は天なり、方は地なり」と記されている(福永, 1987)。
- 23) 大林(1987)は、弥生時代の方形周溝墓の方形は地を表わし四周の溝

は四海であって、方形周溝墓が道教的な死者の再生の鳥を象徴していると解釈している。

- 24) 道教は3世紀に陰陽五行の『易』の哲学を導入しており、木火土金水の五原素がそれぞれ東・南・中央・西・北と結びついている。さらに、東は季節としては春、神としては青龍(青色)を意味しており、南は夏と朱雀(赤色)、西は秋と白虎(白色)、北は冬と玄武(黒色)に対応していた。このような体系的な宇宙観が、飛鳥時代(592-710)後半に作られた高松塚古墳の壁画にみられる。
- 25) 体系的な道教の母体のひとつである神仙思想では、渤海の彼方に神仙の住む三神山があると考えられていた。『史記』(前1世紀初頭)の「封禪書」には、「(齊の)威(王)宣(王)、燕の昭(王)より人をして海に入りて蓬萊・方丈・瀛州を求めしむ。此の三神山は其の伝に渤海の中に在り、人を去ること遠からず。……諸僊人及び不死の薬皆在り」と記され、同じく「始皇本紀」には「……海中に三神山有り、名づけて蓬萊・方丈・瀛州と曰う。僊人ここに居る」という記述がみられる。このように「瀛州」「蓬萊」「方丈」の三神山は、海の中の島であり、そこには僊人(仙人)がいるとされていた。『万葉集』(257)で香具山を「芳来山」と漢字表記していることから、おそらく大和三山はこの三神山に対比されていたと推測できる(千田, 1990)。
- 26) 『懷風藻』(751年)には、神仙の地としての吉野を歌った詩が多く収められている。さらに吉野の漁夫味稻(うましね)が谷川でひろった山桑の枝が仙女となり、味稻の妻となったという仙柘枝(やまびめつみのえ)の伝説も、『懷風藻』や『万葉集』などに取り上げられている。
- 27) 持統天皇による吉野への行幸の数は、在位中に31回に及んだ。

- 28) たとえば、柿本人麻呂作とも言われる『万葉集』の歌(1711)は、航海の途上で神の場所(粟の小島)を讃めることでその神をなだめ、無事に通してもらうための歌である(古橋, 1994)。作者は、いくつもの島を巡ってきたが、粟の小島が最もよい島であるとうたっている。これは、神がいくつもの島を巡行した末に、最もよい島を見いだしたという村立ての「うた」と同じ形式である。
- 29) ……方今(いま)平城の地は、四禽図(しきむと)に叶ひ、三山鎮(さんざんちん)を作(な)し、亀篋並(きぜいならび)に従ひぬ。宜しく都邑を建つべし。
- 30) 『続日本紀』には、717年に遣唐使が「神祇を蓋山(みかさのやま)の南に祀る」とあり、777年にも遣唐使が「天神地祇を春日山の下に拝す」とある。また『万葉集』によれば、752年の遣唐使派遣の際にも、春日野で藤原清河(きよかは)の無事を祈る祭祀が行われている。
- 31) 『万葉集』巻十所収の「野遊(やいう)」と題する四首(1880-1883)を参照のこと。
- 32) 『万葉集』には、天智天皇が藤原鎌足に命じて、春山の花と秋山の黄葉の美しさを論争させた時、額田王が判定したとされる歌(16)がある。
- 33) 春が134首、夏が34首、秋が145首、冬が29首。
- 34) 家永(1966)によれば、当時の名所絵においては、海景は32箇所、海以外の水辺の景色が24箇所であるのに対して、山野の景色は26箇所である。
- 35) 『枕草子』(11世紀前半)に、「描きまさりするもの。松の木。秋の野。山里。山道」(113)とある。
- 36) 母性原理と父性原理という用語を用いて、母性原理を「包含する」

機能、父性原理を「切断する」機能としてとらえた河合(1976)を参考にした。

37) 高群逸枝は、1953年に発表した『招婿婚の研究』(高群, 1966)や、1963年の『日本婚姻史』(高群, 1963)で、平安時代を中心とした時期の婚姻形態の発展段階を、Ⅰ前婿取婚(飛鳥奈良平安初期)、Ⅱ純婿取婚(平安中期)、Ⅲ経営所婿取婚(平安末期)、Ⅳ擬制婿取婚(鎌倉南北朝期)の四つに分けた。この段階区分は、洞(1966)や緒方(1976)、西村(1993)などの修正を受けたが、鎌倉時代中期(13世紀中頃)以前が、おもに妻方一族の主導によって婚姻が営まれた婿取婚時代であることは認められている。

38) 推古天皇(在位592-628年)の後、皇極(642-645)、斉明(655-661)、持統(686-697)、元明(707-715)、元正(715-724)、孝謙(749-758)、称徳(764-770)の七代5人が現れた(皇極と斉明、孝謙と称徳は同一人)。

39) 縄文時代の集落の典型的なものが、中央に墓地を設け、そのまわりに竪穴住居を数棟と大型平地式建物を配した環状集落である(日本第四紀学会他, 1992)。住居は、中心に炉をおいた円形の竪穴住居が代表的である。墓地や祭祀場は、「配石」と呼ばれる特殊遺跡に見ることができる(日本第四紀学会他, 1992)。配石とは立石や敷石が使われている遺構であり、集落との関係から、定型的集落内部の配石と集落群に囲まれた配石の二つに区別できる。第一の配石は、環状の住居帯の内側に環状をなしてみられるものであり、墓の集合体であって、環状に並んだ組石の下から土坑が見つまっている。また、配石がなくても集落内の広場に環状の墓地域がみられる例もある。第二の配石は、台地や丘陵の先端部にみられ、中央に環状の立石があってこれを取り囲むように埋葬のための土坑がある。それぞれの土坑の上には、石が



円形に積まれている。配石と同様の円形の共同墓地には、ほかに北海道の環状土籬がある。それは、円形に竖穴を掘り、その土を周囲に積み上げて土籬とし、竖穴の内部に埋葬用の土坑を設けたものである(大谷、1983)。また、栃木県小山市の寺野東遺跡には、縄文後期の祭祀遺跡と考えられている環状盛土遺構がある。これは南北約180m、東西約150mの楕円形と推定されている。また各地で発見されている、祭祀場とされる大型竖穴遺構の平面形態も円形である。

40) 弥生時代には住居から離れた区域に集団墓地が設けられた。墓の多くは低い墳丘をもつ墳丘墓であり、その形態によって方形周溝墓、方形台状墓、四隅突出型方墳などと呼ばれる(甲元、1979)。方形周溝墓は、個々の墓の周囲に溝を掘削し、その排土で低い墳丘を築いたものである。溝は断面がV字あるいはU字、一辺が10~15m程度の方形であり、中に土坑墓や木棺墓が設けられていた。弥生前期末に畿内に出現し、南関東から北九州まで広まったと考えられている。方形台状墓は、尾根や台地上の高まりを削り出して方形に整えた墓であり、後期を中心に山陰、北陸、瀬戸内地方で多く作られた。四隅突出型方墳は、墳丘の周囲に石を積み、四隅に突出部を設けた墳墓であり、丘陵の頂上や尾根の上に立地している。富山から島根までの日本海沿岸と、中国地方の山間部に分布しており、1世紀頃に四隅がわずかに突出したものが山間部に出現し、2世紀には日本海におよび、3世紀まで存続した(田中、1991)。このように墓域を溝によってはっきりと区画したり墳丘の周囲を石で囲んだりするのは、死者の領域を明確にすることである。

41) 『史記』(前1世紀初頭)に記されている、渤海中の「蓬萊」「方丈」「瀛州」の三神山に仙人が住み不死の薬があるという、神仙思想に基

づく伝説は、5世紀頃に渡来人によって日本にもたらされたと考えられている(下出, 1968)。

- 42) 日本において天皇という文字が現われるのは、法隆寺薬師像(607年作)の光背銘に推古天皇を指して「小治田大宮治天下大王天皇」とあるのが最初である。これは、大王が天皇(てんこう)すなわち神とみなされるようになったことを意味している。そのために、『万葉集』において「皇(おほきみ)は神にしませば」(235・241・4260)、「王(おほきみ)は神にしませば」(205)あるいは「大王(おほきみ)は神にしませば」(4261)という表現がみられるようになった(岡田, 1994)。
- 43) 大室(1994)による、ユング派の精神病理学者J・W・ペリィ(Perry, 1970)の引用。
- 44) Murdock(1981)は、第1表にみられるように、環地中海地域を除いたユーラシア大陸に対して東アジアという名称を使っているが、ここではMurdock(1976)に従って、東ユーラシアという名称を使用する。
- 45) 「たとえば、ツングース人のブガ Buga(「天」「世界」)はすべてを知っているが、人間のことは容喙せず、悪人を罰することさえしない。ヤクト人のウリュン・アイトヨン Urūn ajytojon またはアイビト・アガ aibyt aga(アガ=「父」)は、第七天の白大理石の玉座に座し、万物を統括しているが、善のみをおこなう(つまり、罰しない)」(エリアーデ, 1974(1), pp. 115-116)。
- 46) 大林(1991)による、スウェーデンの民族学者イヴァール・パウルソン(Paulson, 1958)からの引用。
- 47) フロベニウスは極北文化を、呪術と解体観(Zerlegungsschau)への志向としてとらえている。「極北的な態度は本源的な自我感情から発している。行為する人間と環境、これが強調された二元である。人間

は世界に行為しながら対している。彼は主体であり環境は客体である。これによって最初から解体の原理と物理的・呪術的諸力の利用の原理が導入されている。この北方的「世界」観においてのみ、基本的な明瞭性において本質を肉体と靈魂とに二分することがあたえられている」(大林(1991, p. 49)によるFrobenius(1933)からの引用)。

- 48) タアロアは自分自身の親であり、ルミア(逆さまという意味)という名前を持った殻の中でたった一人で住んでいた。その殻は果てのない空間の中でぐるぐると回る卵のようであり、その空間には何もなかった。タアロアはその殻をはじいてそこから抜け出したが、すべては静かで暗く、彼は孤独だった。タアロアは新しい殻に引きこもって瞑想にふけり、ついに新しい殻をとって土台にし、古い殻をとって空の天井にした(ポインヤント, 1993)。
- 49) ズニ族によれば、原初にはすべてを包含するアウォナウィロナだけがいた。ほかは真っ暗で無であった。アウォナウィロナは自分のなかに生命を創った。霧と小川が彼から流れ出した。彼は光を造るもの、太陽となった。太陽が現れると、霧は集まって水となって降り、世界が浮かぶ海となった。アウォナウィロナは自分のなかから種を形成し、水を妊娠させた。太陽に暖められた緑の泡が大海の上に現れ、固く強くなった。それは二つに分かれ、「四方の大地の母」と、すべてを覆う「空の父」となった。大地と空は一体となり、大地の四重の子宮はすべての生き物を孕んだ(大林他, 1994)。
- 50) 南北アメリカの農耕民の神話では、太陽と月で表される対立する二人の兄弟(文化英雄)が活躍することが多い。特に南アメリカでは、太陽と月を人格化した二人の兄弟文化英雄の観念が、北はパナマから、南はチャコまで、西はペルーから東は東部ブラジルまで分布している

(大林, 1975)。その起源地は、アマゾン川流域と考えられている。アマゾン川流域の熱帯雨林に住むデサナ族によれば、原初にいたのは双子の兄弟の太陽と月であり、宇宙を創造した太陽がデサナ族すべての父(「父なる太陽」となっている(大林, 1994)。

51) ガーナのアシャンティ王国、ベナン・トーゴのダホメ王国、ナイジェリアのジュクン王国、ザイールのバクバ王国、ウガンダのアンコーレ王国、ブルンジのブルンジ王国、スワジランドのスワジ王国などでみられる。

52) 古代エジプトには、ヘリオポリス、メンフィス、ヘルモポリス、テーベの四大崇拜センターのそれぞれに宇宙創成神話がみられ、そのいずれも進化型である。最も古い形を残していると考えられるヘリオポリスの宇宙創成神話によると、原初にはヌンと名づけられた広大な水だけがあった。ヘリオポリスの神アトウムは、ヌンから意志の力で自らを生み出した。どこにも立つべき場所がないので、彼は自分の出現した場所に丘を創造した。しかし、もっと古い解釈によれば、アトウム自身が原初の丘である(イオンズ, 1991)。進化型の過程から生まれたアトウムは、太陽神ラーと習合して創造神となった。ラーはファラオの父として、宇宙創造の際にあるべき秩序を定め、息子であるファラオにこの秩序を維持させたとされた。一方、メソポタミアの宇宙創成神話は『エヌマ・エリシュ』に残されている。それによれば、原初には、淡水の男神アプスーと海水の女神ティアマトの二神がいた。二神が交じり合うと、その中から神々が生まれた。アプスーと若い神々との争いの中で、知恵の女神エアは呪文でアプスーを眠り込ませて捕らえ、アプスーの上に自らの神殿を建てた。その神殿でエアは妻との間に巨神マルドゥクを生んだ。海水のティアマトと古い神々は、マルドゥク

を総大将とする若い神々と戦い、ついにはマルドゥクとティアマトの一騎打ちとなって、マルドゥクはティアマトを矢で殺し、その死体を干し魚のように二つに切り裂いて半分を天とし、半分を大地とした（グレイ、1993）。このように進化型の過程で生まれたマルドゥクは、宇宙を創造した創造神となり、バビロンの主神として王権の根拠とされたのである。



引用文献

- イェンゼン著, 大林太良・牛島巖・樋口大介訳(1977):『殺された女神』  
弘文堂, 216p. Jensen, A. E. (1966): Die Getötete Gottheit.  
W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 164p.
- イオンズ著, 酒井傳六訳(1991):『エジプト神話』青土社, 299p.  
Ions, V. (1968): Egyptian Mythology. Paul Hamlyn, 142p.
- 石弘之(1988):『地球環境報告』岩波書店, 258p.
- 市川定夫(1988):『新公害原論-遺伝学的視点から』新評論, 546p.
- 伊東俊太郎(1971):自然. 伊東俊太郎編:『現代科学思想事典』講談社,  
215-219.
- 井上充夫(1969):『日本建築の空間』鹿島出版会, 293p.
- 今西錦司(1995):『遊牧論そのほか』平凡社, 270p.
- 岩田慶治(1990):『カミの誕生』講談社, 280p.
- 家永三郎(1966):『上代倭絵全史 改訂版』墨水書房, 512p.
- エリアーデ著, 久米博訳(1974):『エリアーデ著作集第一巻 太陽と天  
空神 宗教学概論1 / エリアーデ著作集第二巻 豊饒と再生 宗教学  
概論2 / エリアーデ著作集第三巻 聖なる時間と空間 宗教学概論3』  
せりか書房, 286 / 306 / 228p. Eliade, M. (1964): Traité d'Histoire  
des Religions. Payot, Paris, 393p.
- エリクソン著, 大沼隆訳(1974):『青年ルター』教文館, 515p.
- Erikson, E. H. (1959): Young man Luther: a study in psychoanalysis  
and history. Faber & Faber, London, 280p.
- エリクソン著, 仁科弥生訳(1977 / 1980):『幼児期と社会1・2』みす

- ず書房、359/241p. Erikson, E. H. (1950): Childhood and Society.  
W. W. Norton & Company, New York, 445p.
- 大崎正治(1981): 『「鎖国」の経済学』JICC出版局, 310p.
- 大塚和義(1979): 縄文時代の葬制. 大塚初重・戸沢充則・佐原眞編『日本考古学を学ぶ(3)』有斐閣, 36-56.
- 大林太良(1966): 『神話学入門』中央公論社, 184p.
- 大林太良(1975): 『神話と神話学』大和書房, 251p.
- 大林太良(1987): 日本宗教の進化と日本神話の性格. 大林太良編『日本の古代第13巻 心のなかの宇宙』中央公論社, 9-32.
- 大林太良(1987): 縄文と弥生の墓—民族学的解釈. 金閃恕・佐原眞編『弥生文化の研究第8巻 祭と墓と装い』雄山閣, 165-173.
- 大林太良(1991): 『北方の民族と文化』山川出版社, 377p.
- 大林太良・伊藤清司・吉田敦彦・松村一男編(1994): 『世界神話事典』角川書店, 516p.
- 大室幹雄(1994): 『劇場都市』筑摩書房, 583p.
- 大谷敏三(1983): 環状土籬. 加藤晋平・小林達雄・藤本強編『縄文文化の研究第9巻 縄文人の精神文化』雄山閣, 46-56.
- 岡田英弘(1994): 『日本史の誕生—千三百年前の外圧が日本を作った』弓立社, 254p.
- 緒方和子(1976): 『今昔物語』における婚姻関係—高群氏の婿入婚をめぐる. 家族史研究会編『女性史研究』第2集, 2-16.
- 奥野健男(1972): 『文学における原風景』集英社, 223p.
- 勝原文夫(1979): 『農の美学』論創社, 298p.
- 加藤尚武(1991): 『環境倫理学のすすめ』丸善, 226p.
- 金子裕之(1983): 平城宮跡. 月刊文化財, 1983年8月, 35-42.

- 柄谷行人(1980):『日本近代文学の起源』講談社, 219p.
- 河合隼雄(1976):『母性社会日本の病理』中央公論社, 265p.
- 木田元(1970):『現象学』岩波書店, 214p.
- 木田元(1978):現象学の意味. 現代思想臨時増刊号, 第6巻, 第13号, 8-15.
- 木田元(1995):『反哲学史』講談社, 243p.
- ギブソン著、古崎敬・古崎愛子・辻敬一郎・村瀬曼訳(1985):『生態学的視覚論—ヒトの知覚世界を探る』サイエンス社, 360p. Gibson, J. J. (1979): The Ecological Approach to Visual Perception. Houghton Mifflin, Boston, 332p.
- グレイ著、森雅子訳(1993):『オリエント神話』青土社, 411p. Grey, J. (1988): Near Eastern Mythology. Hamlyn.
- ゲーレン著、亀井裕・滝浦静雄他訳(1970):『人間学の探求』紀伊國屋書店, 302p. Gehlen, A. (1961): Anthropologische Forschung. Rowohlt, Hamburg, 149p.
- 甲元眞之(1979):弥生時代の墓制. 大塚初重・戸沢充則・佐原眞編『日本考古学を学ぶ(3)』有斐閣, 57-75.
- サウアー著、竹内常行・斎藤晃吉訳(1960):『農業の起源』古今書院, 184p. Sauer, C. O. (1952): Agricultural Origins and Dispersals. The American Geographical Society, New York, 104p.
- 坂部恵(1989):『鏡のなかの日本語—その思考の種々相』筑摩書房, 242p.
- 佐藤健二(1994):『風景の生産・風景の解放』講談社, 258p.
- 沢田允茂(1975):『認識の風景』岩波書店, 280p.
- 塩田敏志(1981):山と風景. 向坊隆編『山』東京大学出版会, 101-126.

- 白川静(1979):『初期万葉論』中央公論社, 263p.
- 須藤健一(1989):『母系社会の構造—サンゴ礁の島々の民族誌』紀伊國屋書店, 269p.
- 千田稔(1990):『日本文明史第3巻 唐文明の導入 宮都の風光』角川書店, 279p.
- 外間守善・新里幸昭編(1978):『南島歌謡大成3 宮古篇』角川書店, 529p.
- 高橋文二(1985):『風景と共感覚—王朝文学試論』春秋社, 383p.
- 高群逸枝(1963):『日本婚姻史』至文堂, 276p.
- 高群逸枝(1966):招婿婚の研究.『高群逸枝全集』第二・三巻, 理論社, 630/1209p.
- 武内和彦(1991):『地域の生態学』朝倉書店, 254p.
- 竹田青嗣(1989):『現象学入門』日本放送出版協会, 238p.
- 田中正大(1967):『日本の庭園』鹿島出版会, 276p.
- 田中琢(1991):『日本の歴史② 倭人争乱』集英社, 350p.
- 田中良之(1995):『古墳時代親族構造の研究—人骨が語る古代社会』柏書房, 306p.
- 谷岡武雄(1994):われら地球の子(上)—人間中心的思想の終息. 東京新聞, 1994年6月14日(夕刊).
- 田端泰子(1993):古代・中世の「家」と家族—養子を中心として. 福田アジオ・塚本学編『日本歴史民俗論集3 家・親族の生活文化』吉川弘文館, 11-38.
- 玉川琢彌訳注(1964):『源氏物語 第一巻』角川書店, 380p.
- 辻村太郎(1937):『景観地理学講話』地人書館, 362p.
- 植田敦(1982):『資源物理学入門』日本放送出版協会, 231p.

デカルト著、落合太郎訳(1953):『方法序説』岩波書店, 230p.

Descartes, R. (1921): Discours de la méthode. Alcan, Paris, 141p.

寺沢薫(1987): 弥生人の心を描く。大林太良編『日本の古代第13巻 心のなかの宇宙』中央公論社, 73-130.

トゥアン著、山本浩訳(1988):『空間の経験-身体から都市へ』筑摩書房, 360p. Tuan, Y. (1977): Space and place: the perspective of experience. Arnold, London, 235p.

トゥアン著、小野有五・阿部一訳(1992):『トポフィリアー人間と環境』せりか書房, 446p. Tuan, Y. (1974): Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values. Prentice-Hall, 260p.

トゥアン著、阿部一訳(1994):『感覚の世界-美・自然・文化』せりか書房, 363p. Tuan, Y. (1993): Passing Strange and Wonderful: Aesthetics, Nature, and Culture. Island Press, Washington, D. C., 288p.

ナイサー著、古崎敬・村瀬旻訳(1978):『認知の構図-人間は現実をどのようにとらえるか』サイエンス社、246p. Neisser, U. (1976): Cognition and Reality: Principles and Implications of Cognitive Psychology. W. H. Freeman and Company, San Francisco, 230p.

中西進(1978):『万葉集原論』桜楓社, 337p.

中西進(1994):『古代日本人の宇宙観』日本放送出版協会, 136p.

中根千枝(1963): 母系性の構造分析。岡正雄教授還暦記念論文集編集委員会編『民族学ノート-岡正雄教授還暦記念論文集』平凡社, 93-103.

ナボコフ著、大津栄一郎訳(1979):『ナボコフ自伝-記憶よ、語れ』晶文社, 264p. Nabokov, V. (1960): Speak Memory: A Memoir. Grosset



- and Dunlap, New York, 316p.
- 西川治(1985):『人文地理学入門—思想史的考察』東京大学出版会,  
244p.
- 西村汎子(1993):『今昔物語』における婚姻形態と婚姻関係—高群逸枝  
説への疑問. 福田アジオ・塚本学編『日本歴史民俗論集3 家・親族  
の生活文化』吉川弘文館, 180-204.
- 日本古典文学大辞典編集委員会編(1984):『日本古典文学大辞典 第五  
巻』岩波書店, 705p.
- 日本第四紀学会・小野昭・春成秀爾・小田静夫編(1992):『図解・日本  
の人類遺跡』東京大学出版会, 242p.
- 野間三郎(1955):地理的環境論の展開. 辻村太郎編『新地理学講座二  
地理学本質論』朝倉書店, 168-181.
- ハイデガー著, 桑木務訳(1960/1961/1963):『存在と時間(上・中・  
下)』岩波書店, 305/373/335p. Heidegger, M. (1935): Sein und  
Zeit, Unveränderte 4 Auflage. Max Niemeyer Verlag, Halle a. d. S.  
438p.
- パーソンズ, ベールズ著, 橋爪貞雄他訳(1970/1972):『核家族と子ども  
の社会化(上・下)』黎明書房, 294/340p. Parsons, T. and Bales,  
R. F. (1955): Family, socialization and interaction process.  
Free Press, Glencoe, 422p.
- パリンダー著, 松田幸雄訳(1991):『アフリカ神話』青土社, 317p.  
Parrinder, G. (1967): African Mythology. Paul Hamlyn.
- ハンチントン著, 間崎万里訳(1938):『気候と文明』岩波書店, 400p.  
Huntington, E. (1915): Civilization and climate. Yale University  
Press, 453p.

- 春成秀爾(1984): 前方後円墳論. 井上光貞・西嶋定生・甘粕健・武田幸男編『東アジア世界における日本古代史講座2 倭国の形成と古墳文化』学生社, 205-243.
- 廣松渉(1988): 『新哲学入門』岩波書店, 221p.
- 樋口忠彦(1981): 『日本の景観—ふるさとの原型』春秋社, 269p.
- 平野仁啓(1982): 『日本の神々』講談社, 237p.
- フェーヴル著, 飯塚浩二・田辺裕訳(1971/1972): 『大地と人類の進化—歴史への地理学的序論(上・下)』岩波書店, 307/314p. Febvre, L. (1925): A geographical introduction to history. Alfred A. Knopf, New York, 368p.
- 福永光司(1987): 『道教思想史研究』岩波書店, 495p.
- フッサール著, 渡辺二郎訳(1979): 『イデーン I—I』みすず書房, 434p. Husserl, E. (1950): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen philosophie. Husserliana, Bd. III. Martinus Nijhoff, Haag, 1-119.
- フッサール著, 小池 稔訳(1980): 厳密な学としての哲学. 細谷恒夫編『ブレンターノ・フッサール』中央公論社, 101-171. Husserl, E. (1911): Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos, 1, 289-341.
- フッサール著, 細谷恒夫・木田元訳(1995): 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社, 553p. Husserl, E. (1954): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana, Bd. VI. Martinus Nijhoff, Haag, 558s.
- ブラーシュ著, 飯塚浩二訳(1940): 『人文地理学原理(上・下巻)』岩波書店, 276/290p. Vidal de la Blache, P. (1922): Principes de

- Géographie Humaine. Armand Colin, Paris, 327p.
- 古橋信孝(1993):『万葉歌の成立』講談社, 318p.
- 古橋信孝(1994):『万葉集-歌のはじまり』筑摩書房, 222p.
- ベルク著, 篠田勝英訳(1988):『風土の日本-自然と文化の通感』筑摩書房, 370p. Berque, A. (1986): Le sauvage et l'artifice: les Japonais devant la nature. Gallimard, Paris, 314p.
- フロイト著, 小此木啓吾訳(1970):自我とエス. 『フロイト著作集』第6巻, 人文書院, 263-299. Freud, S. (1940): Das Ich und das Es. Gesammelte Werke, Bd. VIII. Imago Publishing Co., Ltd., London, 477s.
- ポインヤント著, 豊田由貴夫訳(1993):『オセアニア神話』青土社, 349p. Poignant, R. (1985): Oceanic and Australasian Mythology. Newnes Books.
- 洞富雄(1966):『庶民家族の歴史像』校倉書房, 265p.
- 松本滋(1987):『父性的宗教 母性的宗教』東京大学出版会, 190p.
- 丸山真男(1992):『忠誠と反逆-転形期日本の精神的位相』筑摩書房, 401p.
- マレット著, 竹中信常訳(1964):『宗教と呪術-比較宗教学入門』誠信書房, 223p. Marett, R. R. (1909): The Threshold of Religion. Methuen, London, 223p.
- 宮崎清孝・上野直樹(1985):『視点』東京大学出版会, 192p.
- 宮本憲一(1989):『環境経済学』岩波書店, 358p.
- 向坂鋼二(1979):原始集落の形と特徴. 大塚初重・戸沢充則・佐原眞編『日本考古学を学ぶ(3)』有斐閣, 2-16.
- 村上陽一郎(1979):『科学と日常性の文脈』海鳴社, 220p.

- 室田武(1979):『エネルギーとエントロピーの経済学』東洋経済新報社,  
206p.
- 目加田誠訳(1969):『中国古典文学大系15 詩経・楚辞』平凡社,
- 森浩一(1991):『古代日本と古墳文化』講談社, 236p.
- 柳田國男(1990):先祖の話. 『柳田國男全集13』筑摩書房, 9-209.
- 山極寿一(1994):『家族の起源』東京大学出版会, 185p.
- 山根有三監修(1987):『日本絵画史図典』福武書店, 453p.
- 山野正彦(1990):景観の「相貌」と「ゲシュタルト」-1920・30年代ドイツにおける景観論の展開. 人文地理, 42, 50-71.
- ユクスケル, クリサート著, 日高敏隆・野田保之訳(1973):『生物から見た世界』思索社, 307p. Uexküll, J. v. und Kriszat, G. (1970):  
Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen ;  
Bedeutungslehre. S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main,  
206p.
- 吉野裕子(1992):『隠された神々-古代信仰と陰陽五行』人文書院,  
233p.
- レーナルト著, 坂井信三訳(1990):『ド・カモ-メラネシア世界の人格  
と神話』せりか書房, 373p. Leenhardt, M. (1947): Do Kamo : la  
personne et le mythe dans le monde mélanésien. Gallimard, 259p.
- レルフ著, 高野岳彦・阿部隆・石山美也子訳(1991):『場所の現象学-  
没場所性を越えて』筑摩書房, 274p. Relph, E. (1976): Place and  
Placelessness. Pion, London, 156p.
- 和辻哲郎(1935):『風土』岩波書店, 253p.
- Baumann, H. (1955): Das Doppelte Geschlecht. Dietrich Reimer,  
Berlin, 420s.

- Buttimer, A. (1976): Grasping the Dynamism of Lifeworld. Annals of the Association of American Geographers, vol. 66, 277-292.
- Codrington, R. H. (1891): The Melanesians. Clarendon Press, Oxford, 411p.
- Ember, M. and Ember, C. R. (1983): Marriage, Family and Kinship. HRAF Press, New Haven, 409p.
- Firth, R. (1957): We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia. George Allen & Unwin, London, 626p.
- Forman, R. T. T. and Gordon, M. (1986): Landscape ecology. John Wiley, 620p.
- Frobenius, L. (1933): Kultugeschichte Afrikas. Phaidon-Verlag, Zurich.
- Frobenius, L. (1938): Das Archiv für Folkloristik. Paideuma, 1, 1-19.
- Gibson, J. J. (1966): The Senses Considered as Perceptual Systems. Houghton Mifflin, Boston, 335p.
- Bahn, E. (1896): Die Haustiere und ihre Beziehung zur Wirtschaft des Menschen. Druckes und Humblol, Leipzig.
- Meinig, D. W. (1979): Introduction. Meinig, D. W. ed. : The interpretation of ordinary landscapes: geographical essays. Oxford University Press, New York, 1-7.
- Mikesell, M. W. (1972): Landscape. English, P. W. and Mayfield, R. C. eds. : Man, Space and Environment, Concept in contemporary human geography. Oxford University Press, 9-15.
- Murdock, G. P. (1976): Ethnographic Atlas. University of Pittsburgh



- Press, Pittsburgh, 128p.
- Murdock, G. P. (1981): Atlas of World Cultures. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 151p.
- Paulson, I. (1958): Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. The Ethnographical Museum of Sweden, Monograph Series, Publication No.5. Stockholm, 375p.
- Perry, J.W.(1970): Lord of the Four Quarters, Myths of the Royal Father. George Braziller, New York, 272p.
- Pickles, J. (1985): Phenomenology, Science and Geography: Spatiality and the Human Sciences. Cambridge University Press, Cambridge, 202p.
- Ratzel, F. (1882): Anthropogeographie I. Engelhorn, Stuttgart, 506s.
- Semple, E. C. (1911): Influences of geographic environment on the basis of Ratzel's system of anthropo-geography. Holt, New York, 683p.
- Troll, C. (1968): Landschaftökologie. Tuxen, R. h. g. : Pflanzensoziologie und Landschaftsökologie. Dr. Junk Verlag, Den Haag, 1-21, 40-43.
- Tuan, Y. (1971): Geography, Phenomenology and Study of Human Nature, Canadian Geographer, 15, 181-192.

初出一覧

本論文のⅠ章からⅣ章までの各章は、以下の論文および著書に発表された内容を骨子として、それに加筆・修正を施したものである。

Ⅰ章：イーファー・トゥアンの景観。現代思想，20(9)，73-79，1992。

：地理学的環境論の構図と景観研究の可能性。国際武道大学研究紀要，第8号，45-52，1992。

Ⅱ章：景観・場所・物語—現象学的景観研究に向けての試論。地理学評論，63(7)，453-465，1990。

：視覚世界の構図。『日本空間の誕生—コスモロジー・風景・他界観』せりか書房，7-28，1995。[第一章]

Ⅲ章：日本人の自然観。すまいろん，38，30-35，1996。

：コスモロジー，風景。『日本空間の誕生—コスモロジー・風景・他界観』せりか書房，29-92，93-151，1995。[第二，三章]

：古代日本における「風景」の誕生。杉浦芳夫編『文学 人 地域—越境する地理学』古今書院，9-45，1995。

Ⅳ章：空間からみた日本文化。『日本空間の誕生—コスモロジー・風景・他界観』せりか書房，198-218，1995。[第五章]

：主観と景観—現象学的地理学の立場。地理科学，51(3)，169-174，1996。



