

牧神パンの洞窟と日本の住まい

オギュスタン・ベルク

(Augustin BERQUE)

結廬在人境

陶潜

1. パンの洞窟の原理

紀元前 490 年ペルシア軍の侵略を前に、アテネが他のギリシャの都市国家（ポリス）との同盟を目指して、スパルタにフィリピデスあるいはフィディピデスという伝令使を送った。あまり肯定的ではないスパルタの反応を受けた後、落胆して帰路アルカディアの山地を通っていた彼は、その地方の山羊飼いの神（牧神）であったパンの声を聞いた。その声は「アテネ軍を助けてやる」と言っていた。確かに、数日後マラソンという所でギリシャ軍とペルシア軍が衝突した時に、パンがペルシアの軍隊に「パニック」（パンの狂気によるいわれの無い恐怖）状態を起こしたので、ギリシャ側の大勝利に終わった。同じフィリピデスが走ってそれをアテネに報せたことは、周知の如く「マラソン」競争の由来である。

パンへの感謝を示すために、アテネがその像をアルカディアから運び、それを町の象徴的中心であったアクロポリス丘の崖の下の洞窟の中に設置した。

アルカディアではパンの像が、他の神々の像と同じように、神殿に置かれ祭られていたのに、アテネではどうしてそのような建物の中ではなくて、パンの像を洞窟の中に置いたのだろうか？それはパンに相応しい、自然の象徴だったからである。けれども、洞窟が自然の象徴だとか、それがパンに相応しいと決めたのは、アテネ市民であった。野蛮なアルカディアの山羊飼いは、そんな風に考えていなかったようだ。ほとんどの時間を自然のなかで過ごしていた彼らにとって、自然はもてあますほどであったはずだし、ましてや「自然風」なものを求めていなかったはずだ。そんなものよりは、大事な山羊の群れを守ってくれる神として、パンが山羊の足を持っていたということが、山羊飼いの世界に相応しい、意味深い象徴だった。そういう世界に生きていた人々は、「自然」という抽象的な概念を発想する余裕がなかったわけだ。彼等の神々は、もっと具体的な、実生活の風景に近いものであった。

「自然」を考える余裕は逆に、アテネの人々にはあった。自然のなかではなく、一番人

工的な環境の中に生きていたからこそ、あったのである。実際、アテネを発祥地にして、大自然一般を象徴する神としてのパンに礼拝が奉げられ、それが徐々に広まっていき、数世紀後、その範囲がローマ帝国全体に及ぶようになった。

この歴史が示すのは、自然の象徴と意味、また自然に対する姿勢を決めるのは自然の多い山地でも田舎でもなく、自然度の比較的に低い、文化の中心、都会なのだということである。

これを「パンの洞窟の原理」(le principe de la grotte de Pan) と呼ぶ。

2. 山水の述語化

西洋において「自然」(φύσις) という概念が現れたのは、紀元前6世紀ごろ、イオニアの哲学者のなかである。それ以前、φύσιςという言葉は既にあつたものの、「自然」という意味を持っていなかった。例えば、ホメロスにおいて、その意味は、植物をもとにした「薬」だった。実際、この言葉は、存在するものは植物のように「生える」という原初的な表象に由来している(その語源プヒュが今でもフランス語の動詞 être [有る] の単純過去 fus に生き残っている)。そのような具体的な表象から「自然」という抽象概念への道のりは長かったが、似たような過程を経て、東洋においても、だいたい同じ頃、「自然」や「天」の概念が現れた。それぞれ道家と儒家の専門用語だったようだが、いずれも今日の我々のいう「自然」の祖先である。

そういうわけで、東洋にも西洋にも、「自然」はおおよそ2500年の歴史しか持っていない。ましてや、「自然を求める」という動機が、より短い歴史を持つのもっともなことである。しかし、表現さえ違えど同じ動機がそれ以前にもあつたかもしれない。実は、西洋では黄金時代の神話、東洋でも大同の神話がそれを表している。前者はヘシオドスの『農と暦』、後者は『礼記』礼運編において記されているが、夫々の由来はもっと古い。多くの神話に見られるいわゆる「自然状態」(すなわち、環境を変える労働より以前の状態)への憧れや郷愁の隠喩的な表し方(表現)であるらしい。元農民であつたヘシオドスにとって、あの理想的な状態のころは、大地が耕されなくても、自然に(原文 *αυτοματη* を忠実に訳せば「自動的に」)その恵みは人間に与えられていた。一方、町で教師として精進していた孔子にとって、大同のころは、城(城壁、町)も濠もなかつた。夫々の表象が違つても、基本動機は同じだつたようだ:それは、労働や城などの文化的行動が自然と人を隔離する以前の状態への憧れなのであろう。

以上のような神話的な隠喩にかわつて、自然の概念がより明確になってくると、洋の東西を問わず、観念的に定義し、表象し始めていた学識者が、間もなく具体的なかたちでそれを環境の中に求めはじめた。ローマでは *otium* (余暇、余裕) の流行として共和制晩年

に表現された動機で、原則としてそれは町での *negotium* (*otium* を否定するもの：仕事、商売) からしばらく離れて、田舎の別荘で文学や学問に更けるということをさしていた。ちなみに、*otium/negotium* という言葉そのものが明らかに語るように、その「暇階級」(ヴェブレンの表現 *leisure class* を借りれば) の本来の状態は *otium* であって、その否定である *negotium* ではなかった)。もちろん、その *otium* を楽しむには、土地を自分の手で耕さない地主でなければならなかった。いうまでもなく、農民にはそのような余裕がなかった。

この余暇の習慣が帝国時代にも続いたが、自然を警戒し、蔑視したキリスト教の普及によって、いよいよ姿を消してしまった。聖アウグスチヌスが書いたように、自然環境の外観よりも、自己意識の内観の方が優れている。そうなれば当然、別荘などはいらなくなる。田舎暮らしはだいたい、農業の専業に戻り、それを伴って封建制が次第に発展し、自然を求める文学的、学問的な慣行がおよそ 1000 年の間、消えてしまった。

中国においては、正反対の過程が見られた。士大夫(文官階級)の余暇が隠遁の趣味を生み、六朝時代以降、それは中国文化の大きな流れになった。このような事情の中で、山水が発見されたのであった。「山水」という言葉そのものは戦国時代から使用されていたが、それは長い間、美学とは関係なく、「山の水」という治山治水の技師の専門用語にすぎず、文学において使われるまでには、紀元 3 世紀後半の詩人左思を待たなければならなかった。それでも、まだ今の意味での山水ではなかった。彼の『招隱十二首』其一の中にある(『詩語のイメージ』、東方書店、加藤敏訳)

非必糸与竹	糸と竹を必とするに非ず
山水有清音	山水に清音有り

という句では、風景としての山水ではなく、明らかに「山の水」としての山水のことである。楽器(「糸与竹」)が要らず、山水の急流の音が清らかな印象を起こすわけだ。とはいえ、対象はもはや治山治水の分野を出で、美学の次元に達している。数十年後の蘭亭の詩集(353年)において、いよいよ「山水」は風景になってしまい、士大夫たちが普段、環境を山水として捉えるようになった。

ところで、ある対象を何かとして捉える(感覚する、認識する、表現する、生産する)ということは、ある主語(S)をある述語(P)として捉えるということに相当する。たとえば、「日本は島国である」という命題においては、「日本」は主語Sで、「島国」は述語Pであって、日本は島国として捉えられている。論理上、この作用は述語化の一例だが、論理学の範囲をはるかにこえている、現実そのものの原理でもある。確かに、「日本は島国である」というのは一つの命題だけではなく、現実なのだ。

この例に明らかに見えるように、現実とは純粋な対象(または客体)ではない。その対象の述語化という作用なのだ。つまり、Pとして捉えられたS、いいかえればS/Pとい

う関係である。この原理（現実の原理）をひとつの簡単な表式をもって表現することができる： $r = S / P$ 。これを次のように読む：「現実（ r ）とは、ある述語（ P ）として捉えられた主語（ S ）である」。

ここで注意しなければならないのは、述語が人間によって発言されなければならないということだ。人間の存在を前提している。そういうわけで、述語が必ず文化的、歴史的なのである。例えば、「島国」という述語においては、ある列島を「日本国」にした歴史がある。列島（ S ）はこの歴史より前にもあったが、「日本国」という現実になったのは、この S の述語化（歴史化）を通過してからである。

現実の原理 $r = S / P$ は同時に風土の原理でもある。和辻哲郎が『風土』において主張したように、風土は自然環境なのではなく、人間の主体性を前提とする歴史的な存在、歴史の肉体化なのだ。いいかえれば、ここでいう S （自然環境）ではなく、人間によって述語化（歴史化）された S / P （現実）なのだ。

六朝の江南に戻ると、あの頃は、世界で初めて環境（ S ）が風景（ P ）として述語化されるようになって、現実も、風土も新しい歴史段階に入った。

3. 謝靈運の原理と宗炳の原理

我々は未だに環境を風景（山水）という述語として捉えているので、それは普遍的（つまり、どこにもあり、いつもあったような）現実だと思いがちなのだが、これまで簡単に述べてきたように、風景（山水）はある風土、ある時代に於いて生まれてきたのである。以降それはほかの風土にも移ったが、その普及も歴史的な過程だったし、今も環境を風景として述語化していない文化はかなりあるようだ。例えば、エックス・アン・プロヴァンスの地方の農民にはサント・ヴィクトアルが見えていないというセザンヌの有名な言葉（« Ils ne voient pas la Sainte-Victoire »）が示すように、20世紀初期には、南フランスの農民たちが環境を風景として捉えていなかったのが事実である。彼らはその風土と歴史特有のまなざしを以て、あの山を別な風に捉えていたわけで、それは都会人で画家のセザンヌの風景的なまなざし（環境の述語化の仕方）とは違っていた。彼らは別な現実の中に生きていたわけだ。

さて、「風景」というような述語化の仕方が生まれるためには、何が必要なのだろうか？ 論理上、3項（3要素）がなければならない：1つ、述語化される対象（環境＝主題 S ）；2つ、述語 P （風景）；3つ、述語化する発言者の人間。言語や発言の範囲を超える $r = S / P$ （現実の成立過程）の場合、3項目は「発言者としての人間」に限らず、対象（ S ）を感じ、考え、語り、働きかける人間存在一般である。それら4つの関係の仕方（感覚、思考、言語、労働）は皆対象の捉え方、つまり S の述語化の仕方に相当する。

こう見ると、現実を対象 (S) そのままではなく、以上の3項の間の関係に他ならない。これは西田幾多郎の「述語の論理」などを勝手に参考にした拙議の風土論の立場だが、その根源が実は最初から風景の思想のなかにあったようだ。

最初の山水詩人と言われる謝靈運(385-433)がある意味でそれを察知したと言える。「斤竹澗従り、嶺を越えて溪行す」という詩の中に、次の4句がある(『謝靈運』、汲古書院、小尾郊一訳)：

情用賞為美	情は賞することを用って美を為すも
事味竟誰辨	事は味 <small>くら</small> くして竟 <small>つい</small> に誰か弁ぜん
観此遺物慮	此を観て物慮 <small>わす</small> を遺れ
一悟得所遣	一たび悟 <small>こころや</small> って遣る所を得たり

最初の句で明らかに分かるように、風景の美は環境そのものの中にはない。それを見ている人間の「賞」があって初めて、その美しさが成り立つわけだ。それよりも強く、賞を用いる情が風景の美を「為す」わけである。自然にあったのではない。

その次の3句はそれに比べて大事ではないが、2句目は(少なくとも私の理解では)だいたい同じことを主張している。つまり、風景の美は曖昧だが、(ついに)誰か(詩人)がそれを弁ずれば、明らかに現れてくる。風土論の立場で言い換えれば、環境 (S) が「美しいもの」(P) と述語化され、風景としての現実になる。

以上の過程を「謝靈運の原理」と呼ぶ。

詩人謝靈運の同時代人で、世界史上最初の風景論の著者であった画家の宗炳そうへい(375-443)が、その『画山水序』の序文でこれに近い原理を述べている：「至於山水、質有而趣靈」。これは普通、日本語で次のように読まれる：「山水にいたっては、かたちを有にして、靈に趣く」。当然「靈」はこの時代の宗教や思想に関係しているが、ここではそれを問題にしない。大事なのは、「趣」の方なのだ。これは環境の「質」から「靈」の方に趣く何かである。風土論の立場から見れば、この「何か」はS(環境)からP(風景)へ趣く現実化の過程に他ならない。

言うまでもなく、宗炳がそんなことを考えていたはずがない。私はここで言いたいのは、彼が山水について書いたことは、謝靈運の原理と同じように、美しい風景の存在は環境の質 (S) そのものではなくて、それを賞するところとの関係に於いて、つまり趣きのある捉え方(述語化の仕方)によって初めて実現されると言う原理に相当することを、当時代の言葉で表したのではないかと。つまり、風景が環境そのものではない。それをこえた、一種の関係性なのだ。これを「宗炳の原理」と呼ぶ。

4. 謝靈運の原理の陰にあるもの

謝靈運は「孤独の山水詩人」と言われたが、その「孤独」は客観的な、人数に関する孤独ではなかった。山水を放浪していた時、彼は1人ではなかったようだ。数十人、数百人の家来が必ず同行していたわけだ（本伝、小尾郊一訳、前掲書）：

靈運は父祖の資に因り、生業は甚だ厚し。奴僮は既に衆く、義故門生数百あり。山を鑿ち、湖を浚え、功役已むこと無し。山を尋ね嶺を陟れば、必ず幽峻いたに造る。巖嶂千重、備つぶさに登る躡を尽さざる莫し。常に木履を箬け、山に上れば則ち前齒を去り、山を下るには其の後齒を去る。嘗めて始寧の南山より木を伐り逕を開き、直ちに臨海に至る。従者数百人あり。臨海の太守王琇が驚駭して謂いて山賊と為す。徐おしむろに是れ靈運なりと知り、乃ち安んず。又琇に要め更に進む。琇は肯ぜず。靈運は琇に詩を贈って曰く邦君は地の嶮なるを難しとし、旅客は山行を易しとす。

それにしても、風景を前にして、謝靈運はフリードリヒの Wanderer（旅客、放浪者）のように、孤独の寂寞を求めていたという。例えば、海壇山に登り、大海を眺めたら、次の思いを起こす（「君の東山、溟海を望む」、小尾郊一訳、前掲書）：

非徒不弭忘	徒らに忘るることを弭めざるのみに非ず
覽物情弥適	物を覽れば情は弥適し
萱蘇始無慰	萱蘇は始めは慰めらるる無く
寂寞終可求	寂寞は終には求む可けん

人数だけを考慮に入れれば、ここは矛盾があるように見えるが、実はそうではない。謝靈運にとっての風景においては、家来が存在しないからだ。彼らは環境のなかに実際にいても、風景から外閉（forclos）されているのである。

どうして風景から家来が外閉されるかという、端的に言えば、労働は風景に相応しくないからである。自然に反するのである。自然に相応しい otium（暇）を否定する、negotium なのだ（勿論、山水画に働くものが点景として残ることもあるが、その場合は労働が景に吸収される）。同じ理由で、労働者（家来、農民など）は風景を賞することができない。「賞心」（謝靈運のよく使う言葉）を持たないからである。そういうわけで、自分のそばに賞の分かる同じ暇階級（有閑階級）の happy few がいなかったのも、謝靈運は孤独を感じたのである。

賞心のない人（働く人）のまなざしには、風景と言う述語が存在しないということは、

相関的に、労働も風景から外閉されると意味するのである。これは 謝霊運の原理のもう一つ、陰の面である。六朝時代の貴族に限られた現象ではない、もっと普遍的な現象なのだ。そのお陰で、未だに風景が強く「自然」(nature)に関連している。特に農民の労働を外閉し、自動的 (αυτοματη) にその天恵を人間に呉れる「自然」風な大地の場合はそうだ。

これは東西を問わない論理である。それを基盤にして、東洋においては、野生の自然も、野良仕事の間も、同じ「野」で表するのである。支配階級の城の上から見れば、だいたい、農民の労働によって開墾され、耕される「野」も、まだ自然林に覆われた野生土地の「埜」(「野」の古字)も、同じ「郊」(城壁の外、町外れ)に混同される風景であったようだ。

これと同じ論理 (農民労働の外閉 *forclusion du travail paysan*) は、18 世紀のイギリスにも見られる。ホレース・ウォルポールの有名な表現「He leaped the fence and saw that all nature was a garden」(塀を飛び越えたら、彼 [庭園の塀をなくしたといわれる造園家のウィリアム・ケント] は周りの自然全体が庭園であったことに気が付いた) がその例に挙げられる。実は、庭園の周りにあったのは「自然」ではなく、数千年の農民労働によって作り上げられた農地だったが、貴族地主 *landlord* の目から見れば、それは自然の風景だった。そこから労働が外閉されていたわけだ (場合によって、貴族地主は自分の庭園から見える風景をもっと自然的にするために、農村を強引に移すことさえ有ったと伝えられている)。

今日の社会において一般的には、我々はもうそんな貴族地主ではないはずだが、町を出て田舎に行く時に、どうして「ああ、自然がいいなあ」とそう簡単に言えるのか？それは我々の目のなかで、謝霊運の原理が未だに働いているからだ。

5. 白楽天の草堂

陶淵明、宗炳、謝霊運などの詩人や画家の影響により、江南の六朝において隠遁が大流行になった。この時以来、自然を楽しむために士大夫は山水のなかの別荘かせめて市中の山居 (庭園のなかの庵)、またはその両方を持たなければならなくなった。唐の王維はその典型だったが、平安朝においては、彼の輞川の別荘よりも白楽天の廬山の草堂の方が人気があったようだ。中宮定子が、宮殿のなかのすべてが白詩の世界、すなわち白楽天の廬山草堂記の場面の如くになるように命令したほどであった。それに関連して、枕草子の 284 段に次の場面がある (角川書店編、訳、角川ソフィア文庫)：

雪のいと高う降りたるを、例ならず御格子参りて、炭櫃に火おこして、物語などして集り候ふに、「小納言よ、香炉峰の雪、いかならむ」と、仰おせられれば、御格子上げさせて、御簾を高く上げたれば、笑はせ給ふ。人々も、「さることは知り、歌など

にさへ歌へど、思ひこそよらざりつれ。なほ、この宮の人には、さべきなめり」と言ふ。

(雪がたいそう降り積もっている日、いつになく御格子 (= 雨戸) を下ろしたまま火鉢に火をおこして、女房たちが物語などして集まって控えていると、中宮様が、「小納言よ、香炉峰の雪はどんなかしら」とおっしゃるので、御格子を上げさせて御簾を高く上げたところ、中宮様はにっこりなさる。女房たちも、「そんな漢詩はだれでも知っているし、歌ったりもするけれど、考えてもみなかったわ。やはり、この中宮様にお仕えするには、そうでなくては」と言う。)

この場面は典型的な見立てといえよう。小納言の身振りは白詩の世界の引用である。出所は白楽天の「香炉峰 [廬山] 下、新たに山居をトし、草堂初めて成り、偶たま東壁に題す。重ねて題す」の次の2句であった (高木正一訳、岩波中国詩人選集) :

遺愛寺鐘欹枕聴	遺愛寺の鐘は枕を <small>かたむ</small> 欹 <small>き</small> けて聴き
香炉峰雪撥簾看	香炉峰の雪は簾を撥ねて看る

どうしてこの2句が平安朝で歌われ、見立てを起こすほど知られていたのかと言うと、それは中国の隠遁文学や山水画の流行の影響で、白楽天の草堂が理想の住まいと見られていたからだ。彼がそれを次のように詳しく描写していた (出所同) :

五架三間新草堂	五架三間の <small>新</small> 草堂 ¹
石階桂柱竹編牆	石階、桂柱、竹編 <small>かまね</small> の牆
南簷納日冬天暖	南簷は日を納れて冬天も暖かに
北戸迎風夏月涼	北戸は風を迎えて夏月も涼し
灑砌飛泉纔有點	砌 <small>いしだたみ</small> に灑ぐ飛泉は纔かに <small>わず</small> 點有り
拂窗斜竹不成行	窗を払う斜竹は行を成さず
来春更葺東廂屋	来春、更に東廂の屋を葺き
紙閣蘆簾著孟光	紙閣、蘆簾、孟光 <small>つ</small> を著けん ²

1 これについて、高木の解釈「奥行き5間に間口3間」は納得しにくい (それならば、庵に相応しくない大きさに成る)。確かに間口3間なのだが、[架]はおそらく屋根を支える柱のこと (断面に: 部屋の両側の2本、その上に乗せられた大桁を支えられる小柱2本、又その2本に支えられた小桁の真中に当たり、棟木をささえる小柱1本、合わせて5本の柱)。

2 来年の春には、さらに東の棟の屋根をふき、紙障子の部屋にあしの簾をたれて、老妻をおらせよう。

6. 草堂から持ち家の床柱へ

この風流な住まいのイメージは、枕草子などを通じて、中世日本の隠遁文学（方丈記など）に大きな影響を及ぼした。室町時代になると、文学の範囲を越えて、茶室のパラダイムにもなっている。平安朝の風雅な遊びだけではなく、廬山草堂の見立ては具体的な建物になってしまったわけである。同時に、その建築を創造し、築き、利用する人間の行動も変質するのである。遊びの次元に留まらず、茶の湯の「道」に昇華する。

未だに茶室の建築は日本の農家にヒントを得たと思う人が多いが、それは単純な神話に過ぎない。茶室は農家から進化したのではなく、最初から風流なものであった。最初から牧神パンの洞窟の原理に従い、田舎暮らしに由来するのではなく、平安朝において創造された「自然」の表象から生まれた建築なのだ。その表象の大部分も、六朝の風流な詩や山水画に由来するのであるが、枕草子などのような文学によって日本的な雅びとして消化され、日本の風土に根を下ろした。これは一貫して、上流社会に限られた過程であった。田舎ものの住まいとは関係なく。

江戸時代になると、茶室は文人の持つ理想の住まいのイメージに大きな影響を及ぼした。それに伴い数寄屋のいくつかの特徴がすこしずつ、普通の住宅に取り入れられるようになった。そのなかで一番顕著なのは、たたみであろう。たたみはいうまでもなく日本の風土から生まれたものだが、忘れてはならないのは、それらの要素が個々に存在していたのではなく、やはり一つのものとして長い歴史の中で風流のイメージを温存し続けていた。文人を通じて、文学だけではなく、日本の建築においても、中国の古典への見立ては日本の国土全体に非常に多く存在していた。江戸時代のの上流社会の別荘は皆、多少そのイメージを繰り返していたのであった。

明治維新のあとは、やはりその多くが忘れられてしまったが、すぐに消えたわけではない。佐藤春夫の『田園の憂鬱』を読むと、大正に入っても、その基本的な思想がまだまだ生き残っていたのが分かる。大都会を出て、田舎暮らしを選んだ「彼」が、白詩の世界の廬山草堂や陶淵明の結廬への無意識的な見立てによって操られ、現代日本都市の郊外化と古典中国の隠遁世界の間の精神分裂に近い状態に落ち込んでいく。

「彼」は過渡的な存在だったと言えよう。今日の日本人はもう、意識的にも（小納言のように）無意識的にも（「彼」のように）、廬山を「見る」見立てをやめているはずだ。しかし、人間より寿命の長い家屋の様式のなかには、やはりこの見立てが続いているようだ。町を出て、郊外に住もうという動きの歴史は多様だが、その基本的な動機は理想の住まいの探求であろう。事実上、これは深く「自然」と関連している。しかし、この「自然」とは、生態系から直接に発生するものではない。今まで見てきたいくつかの「原理」に従う、長い歴史の産物である。未だに、六朝の「結廬」を準拠にしているのだ。勿論、あれ以来、物質文明はだいぶ変容したのだが、心はそう簡単に変化するものではない。郊外住宅地の

持ち家の象徴的な根拠である座敷の床の間と床柱を観ればすぐに分かるように、その準拠が依然として隠者の世界なのである。特に床柱は、豪華になるほど「自然」な格好をするはずで、それは疑いなく、陶淵明の「結廬」の残影なのだ。貧乏人や田舎ものや野暮天はそのような風流を解する賞を持つはずがない。依然として、「自然」の分かる人は、アルカディアの山羊飼いや水田を作る農民ではなく、アテネの市民同士、または士大夫同士に限るのである。

7. 自然と「自然」の乖離

「日本の住まいに於ける風土性と持続性」を題にした日文研共同研究プログラムを機会に、私は1年間（平成17年度）京都市西京区の桂坂に住んだのである。この典型的な郊外住宅地のほとんどの持ち家の傍らに、自動車2台が駐車する風景である。少なからぬ場合において、その内の1台は、大きな4WD（四輪駆動車）である。4WD4台の揃っている家さえも一戸ある。ついでに、4WDはフランス語で「4x4」（quat'-quatre）と言うので、その家を「4x4x4（quat'-quat'-quatre）の家」と名付けた。

これらの4WDは隣のスーパーでの買い物や美容院へ行くこと以外に、あまり利用されていないようだ。無用の長物だといえよう。しかし、郊外住宅地の4WDの所有は、用/無用というような野暮な思議とは関係がない。実は、その機能は物理的（運搬）であるよりも、象徴的なのだ。「自然」の印なのである。実は数年前に、もう一つの郊外住宅地（仙台の北にある泉パークタウン）で見た4WDの外部予備車輪（野生の象徴）の覆いに大きな字で書いてあったように、その持ち主が「INTO THE NATURE」に行っていると言うことの証拠なのだ。本来は郊外持ち家そのものが既に、「INTO THE NATURE」に行っているはずなのだが、その象徴性が『田園の憂鬱』以後いくらか消耗してきたので、もっとハッキリした印が必要になったのであり、その機能を果たすのが何よりも、4WDなのだ。多量消費社会に於ける賞や風流の表現であるわけだ。

文法の立場から考察してみれば、「THE NATURE」は実際、（日本専用の）和製英語である（英語圏なら、ただ「NATURE」で済むはずだ）。定冠詞「the」が示すように、ここでのNATUREは自然一般ではなく、何かによって限定された自然なのである。その「何か」とはなんであるか、あの泉パークタウンの4WDの所有者に聞いても無理だろう。彼（実は彼女）の動機を尋ねてみれば、ただ「自然が好きだから」のような返事しか返ってこないだろう。つまり、個人的な趣き、または自然そのもの以外には、何の規定も意識されていないのが事実だ。しかし、ここまで見てきたように、「自然」（または「THE NATURE」）は実際、長い歴史に於いて構築されてきた原理によって規定される共通表象なのだ。そう言う歴史の産物としての「自然」は、自然科学の普遍的な対象（論理上、純

粹な主題)とはずいぶん異なって、社会性を深く帯びた述語なのだ。宗炳の言葉を借りれば、環境の「質」よりは、現代都市社会の「霊」の方へだいぶ趣いてきた感覚規定の仕方なのだ。

このような表象(歴史的には隠者文学、数寄屋、歳時記など)が大いに、日本の風土の構築に参加してきたが、西行や長明や利休や芭蕉などが歩いて、または馬1頭に乗って自然に趣いていた風景とは違って、現代の風流者(室町時代の「数寄者」に相当する「違いの分かる」はずの大量消費者)は数百馬力の4WDに乗って趣いているのである。また、山を削り、農地を消滅させ、国土全体を「ファスト風土」(三浦展の造語)に変容して、限りなくその持ち家を郊外へ、郊外へと「結廬」していく。

この現象に於いては、持続し得ない矛盾が段々深くなっている。それは「自然」(と言う表象)と、生態学的事実としての自然との乖離なのである。現代日本人が「INTO THE NATURE」に趣くほど、日本列島の自然がそのような生活様式を支える能力を失い、日本の国土が乱用され、風土が狂い、風景も増々殺されて(殺風景になって)いるという矛盾なのだ。

以上の判断は過去への憧れによるものだけではないし、問題も日本に限るわけでもない。魯迅が『隠者』(『魯迅全集』、人民文学出版社、第6巻)において鋭く見極めたように、「結廬」の風流な伝統は本当の隠遁よりも、上流社会の暇な遊びだった。我々も「自然」と言う表象の歴史を支えてきたこの社会論理を意識しなければならない。確かに、上流社会の賞や風流繊細な自然感を築いてきたのは事実だ。それは我々にとって、大事にしなければならない文化遺産なのだが、同時に、それを賞することを可能にした下流社会の労働の外閉も事実であるからには、それをも意識しなければならない。

どうしてその外閉を意識しなければならないかという、歴史社会学上の問題だけではない。我々の住様式の持続可能性に直接にかかわる問題なのだ。現代人の INTO THE NATURE の趣は、謝霊運とちがって、人間の労働より、機械(特に自動車)の労働の外閉によって可能になっている。ところが、機械の労働の馬力と効果が限りなく増え、そのエネルギーの消費と生態系に及ぼす影響もそれに比例している。なかんずく「自然」の印である4WDの場合、その事実の外閉が著しい。

言うまでもなく、結果は自然破壊なのである。「郊外国家」(suburban nation)と自称自賛する米国が、生態学的足跡(ecological footprint)に換算すると(遥かに)世界一の公害国家にもなっているという事実が、大いにその住様式による例証である。また、国土の狭い日本が同じ道を選んだのが非常に惜しむべきことである。その選択の結果は、ただの殺風景な「ファスト風土」だけではなく、明らかに持続不可能な住様式なのである。人類全体が米国人と同じような住様式になれば、その生態学的足跡が地球の5、6倍の面積になることが簡単に換算できる。それは絶対的に未来のない住様式なのだ。

そういうわけで、日本の住まいの風土性を支えてきた、今の住様式をも支えている労働

を再発見するのが急務である。簡単なイメージに略していえば、持続可能な住様式への道が難路なのだからこそ、4WDに乗ってではなく、歩いていかなければならない。そして、人の歩く場所はだいたい、郊外の道路ではなくて（そこは車社会の砦）、街なのだから、これからの「結廬在人境」を、仙境（「自然」）においてではなくて、人境そのものである町においてこそ、始めようではないか。