

実践的風土論にむけた和辻風土論の超克

- 近代保守思想に基づく和辻「風土:人間学的考察」の土木工学的批評 -

藤井 聡¹

¹正会員 東京工業大学大学院教授 理工学研究科土木工学専攻
(〒152-8552 東京都目黒区大岡山 2-12-1)
E-mail: fujii@plan.cv.titech.ac.jp

本稿では、土木において風土の問題は極めて重大であろうとの認識の下、風土に関する代表的哲学書である和辻哲郎著「風土:人間学的考察」(1943)を批評することを通じて、土木工学への知見を得ることを目指した。和辻の哲学的存在論の基本的立場を踏まえることで、各種土木事業が地域のあり方のみならず、地域の人々の人間存在そのものに根元的影響を及ぼし得る可能性が浮かび上がることを指摘した。それと共に、和辻風土論には「健全なる風土と不健全なる風土」との別が論理的に指し示され得ないという実践倫理哲学上の問題点が潜んでいることを指摘し、その問題点が土木において和辻風土論を参照するにあたっての重大な障害となることを指摘した。その上で、その問題点を超克するためのアプローチとして、近代保守思想を参照し、援用することの有効性を論証した。

Key Words: regional-social climate, modern conservatism, practical ethics

1. 土木と風土

土木に関わる議論の中で、「風土」という言葉はしばしば引用されてきた。例えば佐佐木(1990)は、『風土とまちづくり』¹⁾の中で、土木と風土との関係について、次のような文章を遺している。

「土木学界を通して、土木の改名論がおこっているが、筆者としては、あえて改名するならば、風土工学とすればいかかと思っ
ている。今までの土木工学はハードなものに偏っているのに対して、風土工学はソフトに偏りすぎる感じが強すぎるが、新しい風土作りのための工学を志向するならば、ハードとソフトの両面を含むものと考えている(p. 3)。

この指摘は、「あえて改名するならば」という注釈付きのものではあるものの、それでもなお、「土木」と「風土」の間の強い親和性を暗示する指摘であることは間違いない。

この土木と風土の親和性は、景観法の制定という行政的文脈の中で、近年さらに大きな注目を集めるに至っているものと考えられる。例えば、中村(2005)は、景観法制定を巡る議論の中で、我が国において景観法を制定したということは、各地の「風土的な環境の美(p. 6)」を保つべく「自らを鼓舞する道を選んだ(p. 6)」ことに他ならないのだと指摘している²⁾。

しかし、「風土」とは一体何を意味するのであろうか。素朴に考えるなら、「その土地の雰囲気」とでも言うものであるが、それを考えることは、土木の様々な事業や計画の実践においてどのような意味を持つのだろうか。

こうした問いは、既に、これまでの様々な文献の中で試み

られてきているところである^{1),3),4),5),6)}。例えば、竹林による「風土工学」は自然、地名、名勝旧跡、伝承、芸能、産業、生活等の「風土資産」^[1]を活用することによって地域資産価値の高い土木施設を作り出していく方向性を示すものであり⁵⁾、その応用的意義は重大なものがあると考えられる⁷⁾。

しかしながら、それでもなお、「風土」について十分に議論し、その議論から土木工学的な知見を引き出すためのアプローチとして、未だ試みられていないアプローチが少なくとも一つ残されているものと考えられる。それは、既往文献¹⁾⁻⁵⁾で引用されてきた、風土に関わる議論の古典たる和辻哲郎の「風土:人間学的考察」⁸⁾を「哲学書」として批評し、その限界を見定め、その哲学的超克を通じて、土木に対する知見の抽出を試みるというアプローチである。

このアプローチが一定の有効性を持ちうる可能性は、次の事実にも求められよう。すなわち、既に佐佐木⁴⁾が暗示しているように、和辻は、土木工学上の様々な「実践」に直接貢献することを目的として『風土』を著したのではなく、むしろ、哲学上の「存在論」を議論することを主たる目的として『風土』を著したのだ、という事実である。無論、和辻の存在論的議論が土木工学上、重要な示唆を与えるものであったからこそ、上述の様に様々な先行研究において繰り返し引用されてきたのであるが、それが哲学書である以上、その哲学的な位置づけを明確化することで、より豊富な知見を抽出し得る可能性が残されていることも事実であろう。

本稿はこの認識の下、まず次章2.において、和辻の「風土:人間学的考察」⁸⁾の内容を、「存在論」の見地からとりま

めた上で、そこから直接的に演繹できる土木工学的含意を3.において論ずる。そして、4.において和辻の風土論における「実践倫理哲学」の視座からの限界を論じ、その上で、5.において和辻の風土論の限界を超越するために「近代保守思想」の系譜が援用可能であるか否かを探る。

本稿は、以上の認識、ならびにアプローチを通じて風土と土木との関連を改めて問い直すことを目指すものであり、本稿の最後の6.において、本稿の議論で得られた以上の問いに関わる知見をとりまとめる¹²⁾。

2. 和辻「風土:人間学的考察」

(1) 概要

昭和8年(1933年)に出版された「風土:人間学的考察(和辻哲郎著)」⁸⁾は、和辻が京都帝国大学文学部在籍時代に、昭和3年9月から昭和4年2月にかけて行った講義の草案をとりまとめたものである。我々が現在一般の書店で入手できるものは、昭和18年の改訂を経たものであるが、基本的な構成は昭和8年の初版のものと大差ない。ついては、ここでは、昭和18年(1943年)の改訂版に基づいて、その概要をとりまとめる。以下、便宜のため、この改訂版を『風土(1943)』と記述することとしたい。

『風土(1943)』は、以下の5つの章から構成されている。

- 1章 風土の基礎理論
- 2章 三つの類型
- 3章 モンスーン的風土の特殊形態
- 4章 芸術の風土的性格
- 5章 風土学の歴史的考察

この5つの章のなかでもとりわけ重要な位置をしめているのは1章である。1章では、和辻が想定した「風土」に関する基礎理論が語られており、それ以降の議論はいずれもこの基礎理論に基づいている。2章、3章は、1章の基礎理論に基づいて様々な地の「風土」を読みとくという議論が展開されている。2章ではアジア、中東、欧州の風土が、3章ではアジアの中でもとりわけ中国と日本における風土がそれぞれ論じられている。一方、4章は、各地域の「芸術」が、いかにその地の風土と密接な関連を持っているのかについて議論されている。最後に5章は、風土論そのものの歴史的経緯、ならびにその中で和辻の風土論がどのように位置づけられるのかが論じられている。

(2) 『風土(1943)』の狙い

和辻の風土を手にしたおおよその読者が共通して持つであろう感想は、1章の“難解さ”と2章以降の“読みやすさ”なのではなからうか。これは、1章が風土の基礎理論であり、かつ、その基礎理論が通常の常識的概念とは言い難い抽象概念を取り扱うものである一方で、2章以降は我々が直感的に

感得し得る具体的な議論であり、その抽象度が1章に比して低いためであろう。ただし、先に指摘したように、2章以降の議論はいずれも1章の基礎理論に基づくものであることから、2章以降を読み進むにしたがって、1章の基礎理論の構造がより明確に浮かび上がる構成となっている。

さて、和辻がこの書を著した目的は、その序言の冒頭の次の一文において最も明確に表現されている。

「この書のめざすところは人間存在の構造契機としての風土性を明らかにすることである。」(p.3;以下、特に断りがない場合は、いずれも『風土(1943)』からの引用である)

この一文が意味するように、和辻は、前提として人間が人間として存立するためには何らかの「契機」が存在すると考えていた。この人間存在が存立するための「契機」という考え方そのものは、和辻が提案した考え方ではなく、むしろ、ハイデガー(1927)が『存在と時間』⁹⁾において入念に論じたものであった。ハイデガーは、刹那々々において時間性における前方へ、すなわち、絶えず「未来へ出て行く(p.22)」という運動の中から、人間存在が存立すると考えた。和辻は、このハイデガー流の考え方(すなわち、存在論³⁾)に、「空間」の次元を取り組むことを企てたのである。その企てこそ、「人間存在の構造契機としての風土性を明らかにすること」なのであり、その企ての妥当性を論証しようとしたのが和辻の狙いなのであった。すなわち、人間存在が存立する契機は時間軸と空間軸の中でもたらされる、そして、その時間軸に胚胎するものが「歴史性(p.4)」であり、空間軸に胚胎するものが「風土性」である、と考えたのであった。

さて、和辻がハイデガーの存在論に触れた時にその限界を感じ取り、上述のような拡張の必然性を感じたのは、ハイデガーが「個人」を想定した論を展開していたためであった。もとより、和辻は、「個人」とよばれる存在の境界が、例えばデカルトが想定していた程に明確なものと、は捉えていなかった¹⁰⁾。「我々」とは「我」と「汝」とを寄せ集めて構成されるもの以上の存在である——、「我」や「汝」よりもむしろその「間柄」こそが(存在論的に)先立っている——、と和辻は考えていた。この間柄を、和辻は「人間(じんかん)」と呼び、人間存在における最も根元的構造であると捉えていた。

(3) 人間の存在論

この「人間(じんかん)」の考え方(以下、これを人間の存在論と呼ぼう)を前提としたとき、和辻の風土論は、人間存在に関わる和辻流の存在論をハイデガーの存在論に刺激を受けつつ、拡張したものである、と位置づけることができる。

ここに、和辻の人間の存在論は、図式化するなら次のようにまとめることができる。

- 1) 間柄(人間)が我や汝という觀念に先立ってある。
- 2) そして、間柄(人間)の「あちら側」に「汝」を見いだし、「こちら側」に「我」を見い出す。この契機をへて、間

柄(人間)から、我と汝が同時相即的に立ち現れる。

「間柄」が個々に先立つという考え方は、しばしば音楽を例にとりて例示されてきた¹¹⁾。ある楽曲のメロディを分解すれば、一定の強度と長さで周波数を持った複数の音の要素(音要素)となる。ここで、これら音要素をランダムに配置したとしても、ただ乱雑な雑音にしかならない。そしてその雑音の中から個々の音要素を見いだしたとしても、強度、長さ、周波数といった属性以上の意味を見いだすことができない。

しかし、楽曲の全体の構造を表す「楽譜」があり、その楽譜に従って音要素を配置していけば、そこではじめてメロディが成立することとなる。そして、そのメロディの個々の部分に着目すれば、個々の音要素が見いだされることとなる。その時見いだされる音要素には、強度や長さ等の客観的屬性だけではなく、特定の感情や風景の心象を喚起し、我々の心を動かす力を持った豊かな意味が見いだされることとなる。

この音楽のメタファー(隠喩)におけるメロディが「間柄」なのであり、「音要素」が我であり汝である。我や汝(音要素)があって間柄(メロディ)があるのではなく、間柄(メロディ)があってはじめて我や汝(音要素)が立ち現れるのである。間柄なく存立し得る我や汝など、それがもし可能であったとしても、メロディーを伴わない音要素と同じく、一定の身長と体重を持つ存在にしか過ぎない。それは、ただ時間の流れの中で、「さっき」と「今」と「これから」を区別し得る存在にしか過ぎず¹⁴⁾、とても「人間存在」と呼べるものではないのである。

(4) 人間の存在論の拡張としての風土論

以上の人間の存在論を踏まえるなら、和辻の風土論は次のように図式化することができる。

- 1) 風土が我や汝や自然という観念に先立ってある。
- 2) そして、風土の「あちら側」に「自然」を見だし、「こちら側」に「我々」(間柄)を見いだすと共に、「我々」(間柄)の「あちら側」に「汝」を見だし、「こちら側」に「我」を見いだす。以上の契機を経て、風土から、我と汝と自然が同時相即的に立ち現れる。

すなわち、人間の存在論における「間柄」(あるいは人間)に対応するものが、風土論における「風土」なのである。ただし、「間柄」は<人>と<人>との関係性を指し示すものであった一方で、「風土」は<人>と<人>との関係性のみならず、<人々>と<自然>との関係性も含めたより大きな関係性の総体を指し示すものである。つまり、その意味において、<社会>と<人間>の関係性を論じた人間の存在論を、<自然>を導入しつつ拡張したものが「風土論」なのである。

なお、本稿ではしばしば<人><自然>という形で<>を用いる。この用法を説明することは、和辻が定義する「風土」の概念を理解する上に置いて極めて重要な意味を持つ。についてはここで、その用法について、以下に説明を加えることとしたい。

まず、日常用語で言うところの「人間」や「自然」や「社会」という言葉は、通常、その言葉が指し示す対象が、独立自存の実態を伴った概念であることを前提として用いられることが多い。しかし、存在論、とりわけ人間の存在論や(後に述べる)風土論においては、それらの諸概念は、独立自存の実態を伴った概念ではなく、間柄や風土が存在論的に先験的に存在し、それを見つめるという契機を経てはじめて存立し得る二次的な観念にしか過ぎない。その意味において、人間の存在論や風土論についての厳密な論を展開する場合には、社会や人間や自然という日常用語をそのまま援用することは、論理的厳密性を欠くこととなる。しかし、議論を展開するにあたって、例えば、「風土」という実態が先験的に存在し、それを見つめるという契機を経て存立する、いわゆる日常用語で言うところの「自然」と逐一表現することは著しく煩雑である。この煩雑さを回避するため、本稿では、例えば、「風土」という実態が先験的に存在し、それを見つめるという契機をへて存立する、いわゆる日常用語で言うところの「自然」という文章を<自然>という形で、<>を使用する方式で表現する。

(5) 風土の内実

さて、ここで和辻が想定した「風土」とはどのような内実を伴ったものであるかについて明らかにしよう。

まず、風土については、第一章冒頭に次のように記述されている。

「ここに風土と呼ぶものは、気候、気象、地質、地味、地形、景観などの総称である(p.9)」

一見、この定義を常識的な観点から解釈すると、風土とは「自然」や「環境」のことだと誤解を生むこともあり得よう。しかし無論、和辻の言う風土とは「自然」や「環境」以上のものである。例えば、「気候」というものは、客観的な温度や湿度等を意味するだけではなく、暑さ、寒さなる<人間>の<感覚>が介在してはじめて成立する概念である。同様に、地形、とりわけ景観においては、<対象>を見つめる<主体>あるいは<視点>なくしては成立し得ないものである。

しかも、それらはいずれも、一人の<個人>がそれを<認識>することで成立するものではなく、複数の<人々>が協同で認識することで成立する。例えば<温暖な気候>なる概念は、その地に関わった複数個人が共通で認識した時に成立する概念に他ならず、特定の<個人>の認識だけで成立する概念ではない。これらを踏まえたとき、和辻が想定した風土は、上述の和辻本人による簡単な説明文(p.9)よりはむしろ、次のように定義される方が、より正確であろう。

風土の定義：
「風土」とは、<自然>と<人々>における様々な関わりの総体である。

ただし、既に先に指摘したように、<自然>にしる<人々>

にしる、存在論的に「風土」に先行して存立する概念ではなく、あくまでも、「風土」が先験的に存在しており、それを「見つける」ことによってもたらされる二次的な概念にしか過ぎない点に留意が必要である。

ここに、<自然> や<人々> という概念を用いずに風土を定義するなら、「風土とは、存在論的に万物に先行する万物の源である」と言う定義がより厳密であると言える。ただし、上記の枠組みに示した定義の方がより直感的に理解しやすいものと期待されるという点、ならびに、上記の定義の中で存在論的な存立の契機を含蓄する< > を使用しており、それ故、一定の存在論的厳密性が確保されているという点、という2点より、本稿では以下、上記の定義を中心的に用いつつ以下の議論を進めることとする。

なお、上記の風土の定義は、和辻においてのみ見られるものではなく、和辻の考え方を踏襲する例えばオギュスタン・ベルクのそれと基本的に同一なものである点も、あわせてここで指摘しておきたい。例えば彼は、「風土学序説」¹²⁾の中で、デカルトの心物二元論に対する批判を展開した上で、身近なごく普通の風景における様々な存在のあり方を振り返り、それらがいずれも「わかちがたく」結びついていることを指摘した上で、「地理学的であると同時に、わかちがたく存在論的なこの関係... (中略)... これを風土と呼びたい」(p. 22)と述べている。これはすなわち、上記の、風土とは「関わり」の総体である」という、和辻が想定した定義と基本的に同様の想定をベルクがなしていることを意味している。その上で彼は、「すなわち、風土とは、人間存在のすみかそのものである」(p. 22)と論じている。すなわち、彼は、風土とは<人々>よりも存在論的に先行しているのである、という和辻の想定、ならびに上述の定義と全く同一の構造を持つものとして風土を想定したのである。

さて、風土が意味する「関わり」とはどのようなものであろうか。その類型として、和辻は、

- ・ <自然> に<人々> が対処する、という関わり、
- ・ <人々> が<自然> を利用する、という関わり、

の2種を指摘している。

例えば「寒さ」という風土的現象(すなわち<人々>と<自然>との関わり)に関して、和辻は次のように述べている。

「寒さを感じる時には我々は体をひきしめる、着物を着る、火鉢のそばによる。否、それよりもさらに強い関心をもって子供に着物を着せ、老人を火のそばへ押しやる。あるいは着物や炭を買い得るために労働する。炭屋は山で炭をやき、織布工場は反物を製造する。すなわち寒さとの『かわり』においては、我々は寒さをふせぐさまざまな手段に個人的・社会的に入り込んでいくのである(p. 14-15)」

この指摘は、前者の関わり、すなわち、<自然> に<人々> が「対処する」という関わりである。

その一方で、後者の「利用する」という形の関わりについて

は、例えば、次のように述べられている。

「『寒さ』は、我々を着物の方向に働き出させるものであるとともに、また食物への関心において豆腐を凍らせる寒さとして使用せられる。(p. 23)」

さらに引き続いて、以下の例も述べられている。

「『暑さ』は我々に団扇を使わせるものであるとともに、また稲を育てる暑さでもある。『風』は我々に二百十日の無事を祈らせるものであるとともに、また帆をはらます風である(p. 23)」

土木に関連する例を挙げるなら、河川の氾濫に対処するための一つの方途としてダムを建設するという行為は「<自然> に<人々> が対処する」という前者の形式の関わりであり、そのダムによって発電するという行為は「<人々> が<自然> を利用する」という後者の形式の関わりである、と言える。

(6) 風土に宿る歴史性

さて、以上が風土の内実であるが、それは「空間軸」に対応する一方、「時間軸」に対応しているのが「歴史性」である。この歴史性と風土性はどのように関わるのか。この点について、和辻は次のように論じている。

「家屋の様式は家を作る仕方の固定したものであると言われる。その仕方は風土とのかかわりなしに成立するものではない。家は寒さを防ぐ道具であるとともに暑さを防ぐ道具でもある。寒暑のいずれがより多く防御を必要とするかによって右の仕方はまず規定されねばならぬ。さらにそれは、暴風、洪水、地震、火事などにも耐え得なくてはならぬ。屋根の重みは地震に対して不利であっても暴風や洪水に対しては必要である。家屋はそれぞれの制約に適合しなくてはならない。さらに湿気は家屋の居住性を厳密に規定する。強度の湿気に対しては極度に通風をよくせねばならぬ。木材、風、泥などは湿気を防ぐには最もよき建築材料である。が、それらは火事に対して何の防御をもたない。これらのさまざまな制約がその計量の関係において秩序づけられつつ、ついにある地方の家屋の様式が作り上げられてくるものなのである(p. 16)」

この論述が示すように、<人々>と<自然>との関わりが風土であると考えたとき、その関わり方は、その土地の先人達が、歴史的にその<自然>にどのように関わってきたのか、という歴史性に大きく依存しているのである。そして、「その関わり」の有り様は、様々な制約条件の下で、長い歴史の中で淘汰されつつ、引き継がれてくるものなのである。すなわち「風土」は「歴史」によって形作られるのである。

3. 和辻風土論の土木工学への含意

以上が、和辻の風土に関する基礎理論の概要である。以上をとりまとめると、次のように言うことができよう。

和辻風土論の概要：

「それぞれの土地々々において、<人々>と<自然>との関わり方は様々な形式をとる。しかも、その関わり方は、その土地々々の過去の歴史の中で、<人々>と<自然>との間にどのような関わりが織りなされてきたのかにも依存している。そして、その関わりにおいてはじめて、<人々>は自然を見だし、環境を見だし、我々を見だし、他者を見だし、そして、自己を見だす。」

以下、この風土論が、土木工学にどのような含意をもたらすかについて、論ずることとしよう。

(1) 土木における風土性の配慮不可欠性

以上の風土論の視点に立ったとき、元来は、<自然>と<人々>とは不可分なものなのである。<我>も<汝>も不可分であり、我の<心理>と<行動>も不可分である。我々が日常会話で「他者」「私」「個人」「自然」「環境」と呼ぶものはいずれも、一個の実態である「風土」から分化したものにしか過ぎない。そうである以上、ある地における人々のたたずまいや立ち居振る舞い、コミュニティのあり方、町並みや風景、そして経済活動はいずれも、不可分なものなのである。あえて、概念上それらを区別するのなら、それらは「密接に関連しあっている」とでも言わざるを得ない。

和辻風土論の土木工学上の重大な含意はこの点にある。

日常的な概念で日常生活を営んでいる場合に、本来不可分な様々な事象を区別して考えてしまう傾向性を、我々は否応なく持っている¹³⁾。風土の中から自然をとりだし、その中からまた水環境をとりだし、そのみを対象として河川計画をたててしまいかねない。あるいは、風土の中から社会をとりだし、その中から経済活動をとりだし、それを研究対象として経済計画、土木計画をたててしまいかねない。無論、我々が、それらの個別の対象が元来不可分な一個の実態の個々の側面にしか過ぎないと十二分に認識しているのなら、和辻の風土論が、土木工学に提供する含意は限定的なものに過ぎない。しかし、多くの物理学者や心理学者や経済学者は、各自が研究対象とするものが、元来不可分な一個の実態の一側面にしか過ぎないという点を見過ごしてしまう傾向を持つ¹⁵⁾。例えば、「外部不経済」なる観念は、その最たるものである。外部不経済とは、特定の領域をとりだし、それ以外の領域に及ぼす影響を意味するのであるが、その有無を論ずることほど無意味なことは無かろう。多様で複雑な実現象の中の一側面にしか過ぎない経済的側面のみを取り扱っていると謙虚な姿勢がその分析者にあるのなら、彼は外部不経済の存在を認めることはもとより、それを「外部」と呼称することすら僭越なりと自認するに違いないからである。

以上を踏まえるなら、例えば経済政策を考えるにあたっては、景観や防災や交通等を含めた多角的な視点から考えねばならないのである。そして、防災を考えるにあたっては景

観を考えるにあたっては交通を考えるにあたっては、同じく多角的な視点から考えねばならないのである。すなわち、経済や景観や防災や交通といった一なる風土から分化した個々の側面を個別に取り扱うような政策は正当化され得ないのである。それら諸相の総体たる「風土」こそが、唯一、政策対象として正当化され得るのである——、これが和辻風土論から演繹される、土木工学への最も重大な含意である。

(2) 風土に決定的影響を及ぼす土木的営為

本稿で改めて定義したように、風土とは、<自然>と<人々>との関わりを意味するものである。その時、橋を架け、道を整備し、ダムを造る、といういわゆる土木なる営為は、「風土」そのものといわねばならない。ただ、土木なる営為と、着物を着る、火鉢を造るという関わりとの相違は、そのスケールが時間的にも空間的にも大きいという点に求められるに過ぎない。そして、そのスケールが大きいという事実は、風土という関わり全般の中でも、とりわけ土木は重大な意味を風土のあり方そのものに及ぼすということの意味している。

(3) 土木における歴史性の配慮不可欠性

さて、先に引用「家のつくり」についての和辻の議論に代表的に示されるように、<人々>と<自然>の関わりたる風土は、長い歴史の中で、それぞれの土地に「適切」なるものとして形作られてくるものであった。そして、上に指摘したように、土木なる営為は風土の中でもとりわけ重要な位置を占める<人々>と<自然>の「関わり」なのであった。これらを踏まえるなら、土木なる営為は、風土性のみならず歴史性に配慮せねばならぬという重大な視点が浮かび上がることとなる。

ここに、これまでの土木的営為において、歴史性が十分に配慮されてきたか否かについては、議論の分かれるところであるのではなからうか。確かに、過去に対する配慮については、例えば、「景観の保全」という形で近年ではより強く認識されるに至っている¹⁴⁾。しかし、風土の歴史性に対する配慮とは、博物館的に歴史的遺産を保存することを言うのでは決してない。その風土なる関わり方に歴史的英知が胚胎していると見る態度、例えば和辻が指摘したように「家のつくり」一つにも様々な先人の英知が結集していると見る態度こそ、土木なる営為において必要とされる、歴史性に対する配慮と言うことができよう。

(4) 日本の珍しさ

以上に述べた風土性・歴史性を、各々の土地において顧慮しないままに土木的営為を進めてしまえば、どういった事態が招かれてしまうのか——、和辻はこの点を、『風土(1943)』の3章の最後の節「日本の珍しさ」において論じている。この節で和辻は、長い海外旅行から帰国した際に、海外では決して感ずる事の無かった異常なまでの「珍しさ」を抱

いたという体験を記している。そしてその珍しさの典型例として、日本の都市の自動車や電車といった交通システムの珍しさを子細に論じている。

「我々は、道路が広げられて自動車や電車の交通が便利になることをただその便利になるという視点からだけみていた。しかしそれは自動車・電車と家や町との間の不釣り合いを道路と家や町との間におしひろげることには他ならないのであった。(p. 192)」

「我々は新しい『都市計画』によって次々に新式の立派な道路を与えられる。その幅員、その舗装、全てヨーロッパの大都市のそれに劣らないものである。ところでヨーロッパの都市においては同じような道路をはさんで縦に長い長屋が建っている。半町の道路の左右には百戸ぐらゐの家がならび、一人あての道路面積がほんのわずかですむ。それを日本の町では同じ程度の間口の家ならばわずかに十幾戸ではさむことになる。家は平べったく大地に食いつき、ただ道路のみがひろびろと空に向かって開いている。……それが日本の都市の立派な、恐らく立派すぎる道路なのである。道路はもはや人間の交通のための実用的な『道具』ではなくして、人間がその生活を苦しくしつつ何かわからない理由のために追立てられて造っている贅品なのである。(p. 192 - 193: 強調は原文のまま)」

和辻は、この「珍しさ」の背後には、人々の暮らしぶりの日欧間の相違が潜んでいることを指摘している。すなわち、日本人は、欧州人のように「公共的なもの(p. 202)」への協力的精神を持ち合わせておらず、それ故に、都心部のアパートに協同で暮らす事を回避する一方で「持ち家」にこだわるという志向性を持つ。その結果、道路の脇にはヨーロッパの様な町並みが形成されないのだ、と指摘している。

そしてさらに、そうした「公共的なもの(p. 202)」の日本人における欠如は、隣近所との協力的行動の欠如をもたらすのみならず、政治的な無関心を生み出し、それ故に、健全なデモクラシーにおいて不可欠な適切な「輿論」(p. 201)が日本において成立しがたいであろうことも指摘されている。その一方で、日本人が育ててきた精神的傾向は、ヨーロッパ流の他人同士との協力的傾向ではなく、「家」という小さな世界に相応しい「『思いやり』『控えめ』『いたわり』、というごとき繊細な心情(p. 198)」であることを指摘している。そして、それらは、非公共的な空間においては通用しても、公共的なものへは通用しづらいものなのである。すなわち、

「それら(思いやり、控えめ、いたわり等を指す)はただ小さい世界においてのみ通用し、相互に愛情無き外的世界に対しては力の乏しいものであったがゆえに、その反面は、家を一步出ずるとともに仇敵に取り囲まれていると覚悟するような非社会的な心情を伴った。……かく見れば『家』の内部における『隔てなき』への要求が強ければ強いほど協同への嫌悪もまた強いというゆえんがまた明らかになるであろう。(p. 198 - 199)」

和辻は、以上の指摘を通じて、日本の風土にそぐわない、ただ単に「便利な」ものを導入することが、いかに珍しく、不

釣り合いで、そして、「情けない姿(p. 202)」をもたらすのか、そしてそれが「人間がその生活を苦しくしつつ(p. 193)」あるのかを指摘しているのである。この指摘は、土木的営為をなすにあたって地域の風土性、歴史性を考慮することがいかに重要であるかを改めて示唆するものである。

4. 和辻風土論の実践倫理的批判

(1) 和辻風土論の実践倫理上の意義

以上は、和辻風土論の概要と、それが含意する土木工学における含意を論じたものであった。その含意とは、1) 土木が「自然」と「人々」との関わり、すなわち「風土」において極めて重要な位置を占めており、それ故に、土木なる営為が地域の風土全般に多角的な影響を及ぼさざるを得ない、そして、2) その風土に歴史性が胚胎しているものであり、だからこそ 3) 土木の実践においては、風土性と歴史性を十二分に踏まえねばならないのである、というものであった。

こうした含意は、土木の実践において極めて重大な意味を持つものと言えよう。しかし、たちどころに次のような疑問が生ずるのではなからうか。

「土木が時間的空間的に多面的な影響を及ぼすことは分かる。それ故、過去の伝統も含めて、多角的な視野を携えて土木的営為を為していかなければならないということも分かる。しかし、実際、どのように処すればよいのか？」

残念ながら、この問いに対する答えを、ここで具体的に論ずることはできない。なぜなら、こうした具体的な回答は、具体的な現場が与えられない限り供することができないからである。思想、哲学が含意し得るものは、一般的な原理原則にしか過ぎないのであり、その原理原則を具体的な現場でどのように活かしていくかは、その現場に全て委ねられている。

しかし、現場の活動の実践のあり方に、思想哲学が影響を及ぼさないのかと問われたのなら、それは断じて否と言わねばならない。上記の和辻風土論の土木工学的含意を十分に理解する人々が下す現場的決断と十分に理解しない人々が下す現場的決断とは、大きく相違し得るからである。そしてそうした含意は、例えばマニュアルの様な形で個別的な技術の形式に変換させた瞬間に、現場の判断への影響力を失いかねない。そうであればこそ、思想、哲学の実践的役割とは、現場の実践に資する「抽象」の次元の含意を示唆するところにあるのである。

(2) 和辻風土論の実践的倫理哲学上の限界

しかしながら、例えば、和辻自身が指摘した「日本の珍しさ」に対して、どのように対処していけばよいのか——、もしもこの点について、和辻の風土論が「具体」の次元においては言うに及ばず、「抽象」の次元においてすら何ら含意を持

たないとするのなら、和辻風土論の実践倫理哲学上の限界が浮き彫りとなることとなる。以下、その可能性を論ずることとしたい。

a) 現代日本の風土における整合性と歴史性

確かに、風土性に顧慮しない土木計画・土木事業は和辻が指摘するような「珍しさ」「不釣り合いさ」をもたらすこととなる。しかし、その不釣り合いさえ解消すればよいとするなら、その土地の風土を全て無視して、全て人工的な都市を造れば、少なくともその不釣り合いは解消するのではなからうか。あるいは、かねてより人々の暮らしがあった日本の都市においては、和辻が指摘するような「不釣り合い」が生ずることもあるだろうが、何も無いところに新しくつくる都市・地域¹⁴⁾においては、もともとそこに歴史性を伴った風土が存在しない(あるいは、仮にあったとしても希薄である)以上、「不釣り合い」はさして生じないのではなからうか。

例えば、都市郊外のニュータウンには、かねてからの町並みはない。全て人工的に創造された土地である。そして、そこに暮らす人々が遊ぶ場所も買い物をする場所も交通手段も、それなりに便利なものが整備されている。人々は郊外の大型ショッピングセンターでまとめ買いをし、まとめ買いしたものを運搬するための自動車もあれば、それを保存するための大きな冷蔵庫も家の中にある。休日には、ディズニランドやユニヴァーサル・スタジオ・ジャパン等に代表される郊外型の大規模アミューズメント・センターに出かけていくことができるし、そこに移動するための自動車もあれば、目的地には大規模な駐車場も整備されている。そして、それらはいずれも大資本によって経営され、それが大資本であるが故に、より安く、より早く、それなりの品質の品物とサービスを消費者のニーズに合わせて提供することができる。そして、経営の収益率が悪化すれば、その大資本はその地から撤退すればよいのだし、人々はその地に住みづらくなれば転居すればよい。ショッピングセンターにしるアミューズメントセンターにしる、その多くが、各々の土地の諸活動を百年、あるいは、数百年もの長きにわたって持続的に支えるために建設されたものというよりはむしろ、大資本の撤退や人々の転居の可能性を暗黙裏に踏まえた上で建設されてきたものという決して過言ではないだろう。

ここで、<自然>と<人々>との関わりとしての「風土」には、既に本稿2.(5)にて図式的に指摘したように<自然>への対処と<自然>の利用の二種がある点に着目しよう。前者の<自然>への対処に関しては、例えば、人々は暑さ寒さに対処するためにエアコンを用いる一方、産業界と行政は連携しつつ、そのために必要なエネルギーを供給している。そして、限られた環境の中で効率的に食物を得るために、農作物への化学肥料を開発し家畜の養殖を行い、得られた食物をどこでも消費できるように効率的な物流システムが完備されていく。一方、後者の<自然>の利用に関しては、先

に述べたような大量生産を続ける産業界と、大量消費を前提とした消費者の暮らしを支えるべく、石油や原子力が大規模に利用され、大量のエネルギーが供給されている。

このように、現在の日本にはかつての伝統的風土とは異なるものであるとしても、「現代的風土」とでも呼ぶべきものが厳然と存在しているのである。そしてこの現代的風土は、近代以降の歴史性をも身にまとい、一定の「整合性」が保たれているのである。そう考えるなら、先に述べた和辻が感じた「日本の珍しさ」は現代において随分と低減したのではないだろうか。なぜなら、現代の日本の都市には、和辻が「珍しさ」を感じた大正や昭和初期とは比べものにならない程に高層ビルが建ち並び、道路とその両脇の建物とが随分と整合しているに違いないからである。そして何より、近代的都市とは不整合なりと和辻によって指摘された「思いやり」「控えめ」「いたわり」なる日本人の精神的傾向が著しく減退しているとも考えられるからである。

b) 風土論における価値相対主義

以上の議論に、和辻の風土論のある種の「限界」が指し示されている。和辻の風土論に基づくなら、かつての日本の風土とは異なったものであるとしても、現代日本の風土もまた一つの風土であると認めざるを得ないのである。例えば、和辻は、『風土(1943)』の2章と3章において欧州、中東、アジア、そして、日本、インド、中国といったそれぞれの地域の風土を、全て「並列的」に論じている。そして、4章においては、各地域の芸術の風土性を「並列的」に論じている。あくまでも、和辻は、様々な風土を並列的に取り扱ったに過ぎず、それらを明確な価値判断に基づいて評価することを回避している。

しかし、それでもなお、筆者には、和辻が現代に生き、この現代の様々な風景を目にしたなら、現代の日本の風土の中に、「不健全さ」「品格の乏しさ」を見いだしたのではないかと思われてならない。なぜなら、各地の風土を並列的に取り扱いながらも、彼の祖国たる日本の「珍しさ」は看過せざるものであり、それ故に、風土を相対的に論ずるという立場を崩してもなお、「情けない姿(p. 202)」という明確な価値判断を伴った言葉を用いつつ、それを論ずるための節(日本の珍しさ)をわざわざ一つ設けざるを得なかったからである。

もしもそうであるのなら、和辻はそれぞれの風土を並列的、相対的に眺めていただけではなく、「善き風土 / 悪しき風土」を識別する「価値基準」を内に秘めていたと言えるのではなからうか。しかし、それにも関わらず、その価値の存在を、彼自身の風土論に反映させていなかったのではなからうか。

繰り返しとなるが、和辻の風土論は、風土とは<自然>と<人々>の関わりであり、その様式はその地理的条件に規定され、かつ、その歴史性に規定されるが故に、一定の整合性が保証されている、そして、その風土において、人々は自己と他者と我々と自然を見いだすのだ——、というもので

あった。つまり、その中には、その風土が健全か不健全かの議論が欠落しているのである。それ故、彼の風土論からは、健全なる風土と不健全なる風土の別が論理的に指し示され得ないのである。つまり和辻の風土論は、価値中立的な理論なのであり、価値相対主義の立場の論理なのである。

c) 風土論における実践性の欠如

さて、和辻の風土論が価値中立的で価値相対主義的な論理であるということは、風土論の「実践的」な意義が限定的なものであるということの意味する。ここに改めて述べると、「実践的」な論理とは、「いかに行為すべきか」についての問いを提供する論理のことを意味する。仮に価値中立的で価値相対主義的な立場をとっている場合、何らかの選択を迫られたとき何者をも選択できず、それ故、如何なる実践をもなし得ない事態が招かれることとなる。

風土論がなぜ、実践的回答を我々に提供することができないのか——。この理由は、『風土(1943)』に「人間学的考察」なる副題が付与されているところに象徴されている。

『風土(1943)』は、あくまでも、「人間存在とは何か」という「存在論」を論究する「人間学的考察」を行うものであった。既に指摘した通り、ハイデガーの存在論を「人間」の構想のもとに拡張することが、この書の狙いなのであった。それ故、その存在論を踏まえた上で、「いかに為すべきか」「いかに善く生きるか」という実践倫理上の命題に回答を提供することを主たる目的とはしていなかったのである。

しかし、ギリシャの哲人達¹⁵⁾に始まる哲学史の中で、「存在論」は、「善く生きるとは何か」という実践的問いと共に問われ続けたものであった¹⁶⁾。むしろ、そうした実践倫理哲学上の問いに回答を提供するにあたって突き当たる重大な問題の一つが存在論であり、存在論は実践的問いを考えるための準備的議論にしか過ぎないといっても差し支えないのである。そうであればこそ、存在論だけを切り出すことは哲学史上必ずしも正統的なものとは言えないのである。ここに、和辻風土論の実践倫理哲学としての限界を見ることができる。

5. 実践的風土論に向けて

以上、和辻風土論における実践性の欠如を指摘した。しかしそれでもなお、土木的实践を考える上において、和辻の風土論が極めて重大な示唆を与えることは、既に本稿3.において指摘した通りである。一つの土木事業・計画は、風土全体との関連のもとで考えられるべきなのであり、その風土には歴史性が宿ることを忘れてはならない、という含意がそれである。これらの含意は、風土性と歴史性が顧みられる傾向が低減しているであろう現代において、とりわけ重要性をもつといって間違いない¹⁷⁾。だとするならば、土木的实践を考えるにあたっては、和辻風土論の非実践性の故に和辻風土論

を棄却するのではなく、非実践性の故に和辻風土論を超克する努力を為さねばならぬのではなからうか。すなわち、我々は、和辻が築いた礎たる「存在論的風土論」の上に「実践的風土論」を構築せねばならないのである。

ここに、実践的風土論に到達するためには、我々は存在論的風土論に何を追加することが必要なのだろうか。

この問いに対する答えは、既に前章4.の議論より自明である。すなわち、「風土には健全なるものと健全ならざるものがある」という価値判断を志向する視点——、それこそが、存在論的風土論に追加すべきものなのである。

(1) 古典的正義論

如何なる風土が「健全」なのか——、この問いに対する回答を論究する議論はそのまま、真なるもの、善なるもの、そして、美なるものを追い求める議論、すなわち、「真・善・美」を追求する議論に他ならない。この議論は「正義論」とも呼ばれるものであり、哲学史上、最も重視されてきた議論といって差し支えない(例えば、文献¹⁷⁾参照)。

ここで、古代から現代に至る哲学史における全ての正義論を網羅的に論じ、それらを個別に批評し、その上で、風土論に追加すべき正義論を選択するという作業は遠大な作業となる。しかし、最も典型的で代表的な正義論を論ずることはできよう。ここでは、かつて和辻自身が世界の「四聖¹⁸⁾」(あるいは、四人の人類の教師¹⁸⁾)として挙げたソクラテス、孔子、仏陀、イエス・キリストの中でも、とりわけ「思想家」としての側面が強いソクラテスと孔子に着目することとしたい。

まず、西洋哲学史における最も正統なる正義論の古典、ソクラテス、あるいは、プラトンの議論においては、徹底的に価値相対主義が排除せられていた。そして「洞窟の比喩」¹⁶⁾において表現されているように、真・善・美は「唯一」であることが想定されていた¹⁵⁾。その真・善・美へと到達するためには、「無知の知」を前提としつつ、そこに到達することを志した誠実な対話が必要であり、それが可能な存在こそが、真の「哲学者」であると想定されていた。

あるいは、和辻が詳しく論じている¹⁸⁾東洋思想史の代表的古典としての孔子の「論語」を挙げるとするならば、例えば「朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり」という著名な一節に表されているように、真実は唯一であることが想定されている。ここに孔子が「道」と呼ぶものは、真理とでも訳すことができよう(なお、この「道」という思想は、日本の古典的倫理¹⁹⁾においても重視されてきたものである¹⁷⁾。ただ、それは容易には到達できるものではなく、もし仮にそれを感じ得たのならこの世に思い遣すことはない、それ以上に人生の意味などあり得ない——、これが孔子がこの一節に込めた含意と言えよう。

すなわち、少なくとも、ソクラテスと孔子の思想においては、時代や土地の相違、あるいは「風土」の相違を超越して、真・

善・美が「唯一無二」であることが前提とされていたのである。こうした議論は、四聖の残りの二人であるイエス・キリストと仏陀においてより顕著であることは、彼らが思想家というよりはむしろ「宗教家」と呼ばれていることから自明であろう。キリスト教における「神」にしる、仏教における「理法」にしる、絶対的な価値観を体現するものに他ならないからである。

(2) 近代における実践的正義論：近代保守思想

和辻が言う4人の「人類の教師」(四聖)¹⁸⁾のいずれもが主張したように、真・善・美なるものが唯一であるとするなら、「善き風土／悪しき風土、あるいは「健全なる風土／不健全なる風土」の別が存在することとなる。

しかし、ソクラテスにおいても、そしてとりわけ孔子においても、それを識別することは決して容易ではないということが強調されている。ソクラテスにおいては、真・善・美を感得する「哲人」は、極めてまれな存在であることが強調されているし¹⁵⁾、孔子においても、「道を聞く」ことは一朝一夕に成し遂げられ得るものとは見なされていなかった。

この点を前提としたとき、どのように我々は「実践」を為していくべきなのだろうか。

一つの答えは、「凡人には真・善・美を容易に感得できないのだから、それとは無縁に生きていくしかない」と割り切ることであろう。しかし、「土木実践者」としては、そうした“すてばち”とも言うような態度を取る以外の方途を探ることが求められていることは論を待たない。

だとするなら、何を頼りに実践を為すべきなのか。

この問いに対して、近現代において様々な思想家が議論を展開してきた。真・善・美を見いだすことが容易ならざることであるという前提を踏まえつつ、可能な限り真・善・美を志向した実践を重ねていくことがいかにすれば可能となるのか——この問いに関わる思想は、欧州においては、18世紀のエドモンド・パーク²⁰⁾を皮切りに、19世紀のセーレン・キルケゴール²¹⁾、アレクシス・ド・トックヴィル²²⁾、20世紀のギルバート・チェスタトン²³⁾、オルテガ・イ・ガセ²⁴⁾、そして最近では、フリードリッヒ・フォン・ハイエク²⁵⁾へと受け継がれてきた。それと平行して、我が国においても、本稿で取り上げた和辻哲郎に代表される日本哲学の本流的系譜とは独立に、福沢諭吉²⁶⁾や内村鑑三²⁷⁾の影響を受けつつ、福田恆存²⁸⁾、西部邁²⁹⁾、富岡幸一郎³⁰⁾へと受け継がれてきた系譜である。こうした思想的系譜は、一般に「保守思想」と呼ばれている²⁹⁾。ただし、本稿では、後に詳しく述べるように、こうした思想的潮流が「近代主義」に対峙すべく近代において登場したものであることから特に、「近代保守思想」と呼称する。

もちろん、以上に述べた思想家にはそれぞれ固有性があり、全く同一の思想を主張していたのではない。しかし、「認識論」の次元において和辻風土論と類似した立場を取るという点において、各思想家は大いに共通している。すなわち、

人間存在は風土性に大きく規定され、現在の風土性に胚胎する歴史性には、伝統的英知が胚胎すると考える。

ところが、近代保守思想は、正義論を明確に胚胎した「実践的」な思想体系であり、その点において本稿で論じた和辻風土論から本質的に区別される。ここでは、近代保守思想における実践性について、おおよその思想家の間で共通している代表的な点として、次の4点を取り上げたい。

- 1) 「近代」に対する懐疑
- 2) 「伝統性」の重視
- 3) 「宗教性」の重視
- 4) 「平衡感覚」の保持

以下、これらのそれぞれを、近代保守思想における主要な既往文献を引用しつつ子細に論じることを通じて、実践的風土論のあり方を模索することとしたい。

(3) 「近代」に対する懐疑

近代保守思想は「近代」における保守思想である。ここに言う「近代」とは、大衆民主主義、技術主義、合理主義、進歩主義、社会主義、設計主義、福祉主義、全体主義といった思想形態の総称である「近代主義」(モダニズム)に満たされた時代としての「近代」である(各主義の定義については脚注の[8]を参照されたい)。こうした近代主義がフランス革命や産業革命に端を発する形で登場した時に、それらに重大な懐疑を投げかけ、その様々な問題に対処すべく、欧州の伝統的な暗黙知が「思想」あるいは「主義」の形として成立してきたものが近代保守思想である²³⁾。

例えば、近代保守思想の源流たる英国のパークは、『フランス革命の省察』²⁰⁾において、フランス革命がいかにフランスに息づく伝統を貴族の次元においても庶民の次元においても破壊していったのかを詳細に論じている。あるいは、セーレン・キルケゴールが『現代の批評』²¹⁾において、オルテガ・イ・ガセが『大衆の反逆』²⁴⁾においてそれぞれ論じたように、そして何よりプラトンが『国家』の中で¹⁵⁾、考えられ得る政治形態のうち最悪の政治形態が大衆民主政治であると指摘したように、「大衆」に翻弄される政治が真・善・美を見いだす方向には向かわないのが常態である。和辻は「公共的なもの(p.202)」が日本の風土に欠落しているが故に真のデモクラシーは根付かないであろうと指摘したが、デモクラシー発祥の地たる欧州においてすら、デモクラシーが正当化し難い政治制度であることが指摘されていたのである。

パークやキルケゴールは、フランス革命を象徴的起源とするモダニズムの政治的側面の危険性を指摘した思想家であったが、産業革命を象徴的起源とするモダニズムの経済的側面についても、様々な議論が展開されている。例えば、フリードリッヒ・フォン・ハイエクは、「自由主義経済」を強く標榜したことから、一般には近代保守思想の系譜に位

置づけられることは希であるようだが²⁹⁾、彼は近代主義における「設計主義」あるいは「合理主義」に対して重大な疑義を呈しており、その意味において近代保守思想と深い関連を持つ思想家である²⁵⁾。例えば、次の引用句は、彼のその立場を明確に表している。

「人間は賢明であったために新しいルールを採用したのではなかった。人間は新しい行動ルールに服従することによって賢明になったのだ。きわめて多くの合理主義者が次のような最も重要な洞察にいざんとして反対し、迷信という汚名を着せる傾向さえある。その洞察とは、人間は言語から道徳や法に至るまでの人間の最も有益な制度を単にけって発明しなかつただけではなく、今日でも、それらの制度が人間の本能も満足させていないのに、なぜそれらを保持しなければならないということ。文明の基本的用具—言語、道徳、法および貨幣—は全て、設計の結果ではなく、自生的成長の結果である (p. 238)²⁹⁾。」

この一文に表されているように、彼は近代の合理主義や技術主義、設計主義に対して根本的疑念を持って対峙する。無論、和辻風土論においても、秩序が「自生的」に成長することは暗示されているが、和辻における近代主義に対する疑念は「日本の珍しさ」を指摘するという水準に留まるものであり、ハイエクにおいて見られる程、徹底したものではなかつたと言えよう。

なお、近代主義のなかでもとりわけ産業革命に端を発する工業化、商業化に対する懐疑は、近代保守思想のみならず、欧州の近代思想一般に見られる一定の普遍性を持つものである。例えば、社会学や経済学における重要な思想家であるカール・マルクス³¹⁾やエミール・デュルケーム³²⁾、あるいは現代のジャン・ボードリヤール³³⁾はいずれも、過度な商業化、工業化に強烈な異を唱えたのであつた。

(4) 「伝統性」の重視

さて、近代保守思想が過度な商業化、工業化に対して疑念をもって対峙するという点においては、例えば上記のマルクスやエンゲルスと共通している。しかし、具体的な対処方法の次元において、唯物論や無神論を唱えるマルクス主義とは大きく異なっている。その第一の相違点が、「伝統性」の重視である。

「伝統性」の重視は、既に、本稿3.(3)において指摘したように、和辻の風土論からも演繹される実践的態度である。しかし、近代保守思想における「伝統」とは、和辻の風土論から演繹されるような、先人の英知に対する敬意以上の意味を持つ。例えば、ギルバート・チェスタンは『正統とは何か』²³⁾において、次のように論じている。

「伝統とは、あらゆる階級のうちもっとも陽の目をみぬ階級に、われらが祖先に、投票権を与えることを意味するのである。死者の民主主義なのだ。単にたまたま今生きて動いているというだけで、今の人間が投票権を独占するなどというのは、生者の傲慢な鼻

頭政治以外の何者でもない。これに服従することを伝統は許さない。あらゆる民主主義者は、いかなる人間といえども出生の偶然によって権利を奪われてはならぬと主張する。伝統は、いかなる人間といえども死の偶然によって権利を奪われてはならぬと主張する(チェスタン, 1905, p. 76)」

むろん、死者は投票などではできない。しかし、過去の先人達ももし現代に生きていたとするなら何を望んだのかに配慮しつつ、現代の選択を為すことはできるだろう。こうした先人に配慮する精神、これこそが、伝統性を重視する精神の本質であることを、チェスタンは上述の一文にて主張しようとしたのである。そしてそれと同時に、彼はこの一文にて生者の傲慢を戒めている。すなわちこの一文は、彼が生きた20世紀初頭の欧州において急速に力を持ち始めた大衆民主主義に対する鉄槌を下さんとした一文でもあつたのだ。

以上に述べたチェスタンは英国人であるが、日本における死者に対する態度も同様のものであることが、既往文献より見て取れる。例えば、チェスタンと同様、欧州出身の文学者・ラファディオ・ハーン(小泉八雲)は、明治の時代の日本の庶民がいかに先人たる死者に敬意を抱き、そしてさながら死者と共に暮らすが如くの日常を暮らしていたかを子細に論じている³⁴⁾。あるいは地域計画の文脈では、例えば佐佐木(1997)は、「何世代にもわたる住民達の祈り、思い入れ、願い(p. 18)」に配慮する必要性を強く訴えている⁴⁾。すなわち先人の英知のみならず、死者としての先人そのものに対して敬意を持って接するという態度は、我が国においても少なくとも伝統的には存在していたのである。近代保守思想は、こうした伝統を重視する態度を引き継ぐものである。

(5) 「宗教性」の重視

近代保守思想が主張する実践的条件の中でも、宗教性の重視はとりわけ、現代日本においては理解されがたい点であるかもしれない。しかし、宗教性とは、「聖と俗」を区別する態度を言うに過ぎないのであり、その定義に従うのなら、我々の日常に宗教性が入り込んでいることを、誰も認めざるを得ないであろう。例えば、典型的な日本家屋には仏壇があつた。その仏壇をゴミ箱に使うようなことは無かつただろうし、現代ですら肉親の亡骸を生ゴミにして捨てることもない。もしも、この文章にて何らかの心理的不快感が喚起されるのなら、その精神には聖俗を区別する構えが、すなわち宗教性が備わっていると云わざるを得ないのである。

近代保守思想は、このような宗教性が、我々の精神の構造に深く刻み込まれているという事実を無視しない。

この点が、大きな、あるいは恐らくは最大の、和辻風土論との相違点である。和辻が風土性を論じた際に伝統性を踏まえたものの、宗教性を踏まえることはしなかつたのである⁹⁾。

しかし例えば、アレクシス・ド・トックヴィルは、『アメリカの民主政治』²²⁾において次のように論じている。

「民主主義は、物質的享樂への好みを促進させる。この好みは、極端なものとなれば、まもなくあらゆるものは物に過ぎないと人々に信じさせるようにする。……民主的民族はこの危険を見抜き、これに陥らないように自制し、踏みとどまるべきである。宗教の多くは、靈魂不滅を人々に教えるための、一般的な簡単な、そして実践的な手段に過ぎない。この教訓は、民主的民族が信仰から引き出す最大の恵福である。したがって、信仰は、民主的民族には他の全ての民族においてより以上に、必要なものである(トゥクヴィル, 1935, 下巻, p.p.266-267)²²⁾」

これに引き続き、トゥクヴィルは次のように続けている。

「不信仰の時代に常におそれられねばならないことは次のことである。すなわち、それは、人々が自分たちの日常的な願望を、絶えず行き当たりばったりに求めていること、そして長い努力なしには得られないものを全く手に入れようとはせずに、偉大なもの平和的なもの永続的なものを全くつくりだそうとしないということである。(トゥクヴィル, 1835, 下巻, p. 274)²³⁾」

このトゥクヴィルの指摘は、昨今の我が国において「長い努力なしには得られない」ような大規模な公共事業全般に対する批判の世論が、なぜか強く存在するののかの最も根元的な理由を与えているといつて過言ではなからう。

あるいは、セーレン・キルケゴールは我が国においては実存主義哲学者として著名であるが、近代保守思想の中でもとりわけ宗教性を重視した重要な思想家の一人として挙げることができる。彼は、『現代の批評』²¹⁾において、宗教性の喪失が一切の価値の喪失をもたらす、その挙げ句に何もかも「水平化」(平等化)していくであろうことを指摘した上で、「現代」がいかに水平化の時代であるかを、様々な例を引用しつつ明らかにしている。その中で、彼は次のように述べている。

「(宗教性を喪失した現代にあって)多くの人々が、おそらく絶望の悲鳴を上げるだろう……見よ、水平化の鋭い鎌が全ての人々を、一人一人別々に、刃にかけて殺していく。(キルケゴール, 1846, pp. 336-337)」

彼は、(無宗教という)価値観の喪失によってもたらされた「水平化」に満たされた近代では、人々は絶望の淵に追いやり得ざるを得なくなるであろうことを指摘しているのである。

無論、キルケゴールやトゥクヴィルはキリスト教圏の人々であり、我が国の「風土」とは相容れぬ考えなのだ、という可能性もあり得ぬものではない。しかし、我が国にも、伝統的に宗教性は確かに息づいているのであり、かつ、それがヨーロッパ人の「神」の観念とは無縁ではないことを見過ぎてはならない。例えば、福沢諭吉は、『学問のすすめ』²⁶⁾における著名な一節、「天は人の上に人をつくらず、人の下に人をつくらず(p. 11)」における「天」とは、超越的なものを意味するものとして解釈せざるを得ないだろう。あるいは、「天はあらゆる人を同一に愛する」と述べた西郷隆盛においても、超越的な存在が想定されていたと考えられよう²⁷⁾。そして、この西郷における超越に対する志向性を指摘した内村鑑三、

ならびに、内村と同じ札幌農学校出身の新渡戸稲造³⁵⁾もまた、日本以外の風土で培われた宗教に見られる「超越」に対する志向性が、日本の風土の中で培われた武士道精神といかに通底するものであるかを論じている³⁰⁾。実際、武士道精神を言葉で表したものとして頻繁に引用される「葉隠」においても、「天道」という言葉が用いられている¹⁹⁾。

繰り返すまでもなく、「実践性」の本質は、真・善・美に対していかに構えるかという一点にかかっている。真・善・美に対する志向性があるとはじめて健全なる風土 / 不健全なる風土の別が浮かび上がるのであり、健全なる風土に向けた土木実践者の仕事が可能となる。そして、宗教性を携えた精神たる信仰とは、真・善・美への到達は容易ならざるものであることを十二分に踏まえた上で、それでもなお真・善・美への志向性を捨てぬ態度そのものを指すといつて過言ではない。例えば、先に指摘した西郷隆盛は、上述の言葉に加えて、次のような言葉をのこしている。

「とにかく国家の名誉が損なわれるならば、たとえ国家の存在が危うくならうとも、政府は正義と大義の道に従うのが明らかな本務である(文献²⁷⁾, p. 42-43)」

西郷においてかくも激烈な「正義と大義の道」への態度が成立し得たのは、西郷が超越的なものに対する志向性(すなわち、「敬天(p. 42)」の精神)を内に秘めていたからであろうことは、内村によって鋭く指摘されているところである²⁷⁾。

こうした西郷に見られた真・善・美を志向する精神が土木の実践において全く喪失されてしまったとするなら、トゥクヴィル²²⁾が指摘するように今日一日のことしか考えられぬ事業しか成立しなくなる事態は避けられないだろう。そして、キルケゴール²¹⁾が指摘するように全くの水平化がもたらされ、各地固有の「風土」が一つずつ「水平化の鋭い鎌」によって「刃にかけて殺」されてしまうのを待つ他ないであろう。いうならば、日本の各地の風土に根付くとされる日本古来の「八百万の神」も、絶対的価値への志向性たる信仰無きところでは息絶えるほかないのである。

(6) 「平衡感覚」の保持

近代保守思想における「保守」という言葉は、今までのやり方をそのまま保守しさえすればそれでよいという態度を意味するものとの「誤解」を生むことは少なからずあるだろう¹⁰⁾。しかし、近代保守思想における「保守」という言葉の真義は、伝統の中に胚胎する真・善・美を保ち守ることを志向するという意味にしか過ぎぬのであり、過去の「やり方」を全て踏襲する、といういわば「守旧的」態度を意味するのではない。人々の暮らしが、否応なくその時々状況に応じて変化せざるを得ないものである。無論、プラトン・ソクラテスが述べた理想的国家¹⁵⁾においてであるなら、一切の変化は見られないだろう。しかし、現状の社会がそうした理想的状況から乖離しているのならば、その時々状況に応じて真・善・美の模索

形式は変化していかざるを得ない。そうであるのなら、伝統に胚胎する先人の英知に敬意を払いながらも、この現時点における選択の一つ一つを選び抜かねばならない。その選択において、先人の習わしに従いさえすればそれでよいと構えるのなら、先人がおぼろげながら手にしてきた真・善・美が我々の手から離れていく事態は避け難いだろう。

その時に必要とされるものこそ、「平衡感覚」である。

そして、この平衡感覚の保持こそ、和辻風土論においては一切触れられることのない近代保守思想の真骨頂と言わなければならないべき実践的態度なのである。

ギルバート・チェスタンは『正統とは何か』において、伝統の中でもとりわけ「善き」伝統を、悪しき伝統である「因襲」と区別しつつ、正統について議論している。その中で、正統、ならびに、平衡感覚に関して、次のように論じている。

「正統は何かしら愚鈍で、単調で、安全なものだという俗信がある。こういう愚かな言説に陥ってきた人は少なくない。だが実は、正統ほど危険に満ち、興奮に満ちたものはほかにかつてあったためしがない。正統とは正気のことであった。そして正気であることは、狂人であることよりもはるかにドラマティックなものなのである。正統はいわば荒れ狂って疾走する馬を御す人の平衡だったのだ(チェスタン, 1905, p. 180)²³⁾。」

このチェスタンが論じた平衡なる態度について、西部(1996)²⁹⁾は次のように指摘している。

「チェスタンは、例えば合理性と道徳性の様に対立するはずのものが互いに安易に妥協して、その結果、双方が平板で凡庸なものになってしまうことにたいして厳しい批判を差し向けていた。彼が大事と見なしたのは、対立する二方向の間で、その間の緊張を保ったまま平衡をとりつつ歩むことである(西部, 1996, p. 128-129)。」

この平衡感覚が土木実践者において極めて必要とされる実践的態度であることは、改めて指摘するまでもないだろう。「文化的」なる風土があり、そこに近代の「文明」の象徴たる大規模土木構造物をつくる——。そうした文化と文明が対峙する局面¹⁴⁾において、土木実践者はどのように振る舞い、いかようにして平衡を保つことができるのだろうか。

この時の対応として、土木とは文明の装置を作り出す行為に他ならず、あくまでも「価値中立的」に便利で効率的なものを作り出す営為なのだという立場に立ち¹⁴⁾、その上で、文化に及ぼす「負の影響を最小化」するという対応が考えられる。

しかし、こうした対応は、文明と文化の間の妥協的な「折衷」をもたらすものではあるかもしれないとしても、文明と文化の「平衡」をもたらすものとは言い難いであろう。

例えば、シュペングラーは『西洋の没落』の中で文明とは文化の死せる状態に他ならぬことを子細に論じている³⁶⁾。この見地に立つなら、文化的土壌の上に「価値中立的」な文明を造形化した途端に、文化は死滅することとなる。一方が死滅する状態に「平衡」が存在するとは考えられぬ以上、文明

と文化の妥協的な「折衷」を志向する態度は、平衡感覚を逸脱した正当化され得ぬ態度と言わねばならないであろう。

だとするなら、文明と文化の平衡はいかにすれば確保できるのだろうか。

この疑問への回答たる「平衡の具体の形」は個々の現場においてのみ語り得るものであろう。既に幾度か強調したように、思想・哲学は抽象の次元での回答は提供しても、具体の次元における回答を提供するものではない。

しかし、「平衡」の例をいくつか挙げることはできよう。

例えば、英国は、民主主義発祥の地であると共に産業革命発祥の地でもあり、いわば、「近代」そのものが生まれた地である。その一方で、その「近代」に対抗すべく生み出された近代保守思想もまた英国を起源としている。近代保守思想の源流であるエドモンド・バークは英国で生まれ育った思想家なのであった。これは偶然というよりはむしろ、伝統を重んずる英国¹¹⁾の「平衡感覚」の発露と捉えるべきであろう。

あるいは、中村(1982)は、英国の都市と田園が産業革命による近代化によって破壊されつつあった状況に対抗すべく、ジョン・ラスキンとウィリアム・モリスが英国の地に思想家として現れたことを指摘した上で、彼らが「人間環境の美的秩序と社会経済機構の正しいあり方は表裏一体なのだ(p. 16)」と喝破したことを指摘している³⁷⁾。

一見、近代以前(プレ・モダン)に属する「美的秩序」と、近代主義の中で強調される「社会経済機構の正しさ」とは両立しがたいものと思われるかもしれない。しかし、その両者の間の「妥協」を探るのではなく、両極端の間の「平衡」を保つことは決して不可能ではない。ラスキンもモリスも、この平衡はいかなる局面において成立し得ると考えていたことが、既存文献より見て取れる。例えばラスキンは「商業は戦争とおなじようにその英雄を持つことができる(ラスキン, 1905, p. 74)³⁸⁾」と述べ、モリスは「日用の必需品を美術品に転ずる(1880年のモリスの演説, 文献³⁹⁾, p. 18)」ことが可能であることを力強く主張している。

ここで、両極を「妥協的」に混ぜ合わせるならいかなるものが起こるのかを改めて指摘しておきたい。例えば、商業と戦争の「折衷」は「名誉の売買」をもたらすであろう。日常と美術の「折衷」は「芸術の俗物化」を導くであろう。そして、既に指摘したように、文明と文化の折衷は文化の死を招く他ないであろう。こうした危険を避けるためには、さながら「綱渡り師」が長い一本の棒によって平衡を目指すように²³⁾、「機能性と美」といったそれぞれの極の善きところをそのままに残しつつ、両極の間の平衡を目指し、両者が「表裏一体(p. 16)³⁷⁾」となる事態を目指す他にないのである。

無論、そうした「綱渡り」は容易ではなからう。しかし、それを志し、その上で先人に師事して十分に学ぶのなら、それは決して不可能ではない。むしろ、通常の歩行と違わずに「綱渡り」をすることさえ可能となろう。ただし、そうした綱渡り

を見た人々は、綱渡りの難しさにも伝統的に引き継がれた綱渡りの技術にも気付くことはないのかもしれない。そして綱渡りとは「何かしら愚鈍で、単調で、安全(チェスタン, 1905)²³⁾なものだと認識するのかもしれない——。

言うまでもなく、この「綱渡りにおける平衡」とはチェスタンが言う「正気」に他ならない。そして、「綱渡り」が実践なのであり、綱渡りを為す人こそが真の実践者なのである^[12]。

こうした「平衡」は、一体誰において可能となるのだろうか。

この点について、中村(1982)³⁷⁾は実に興味深い実例を紹介している。すなわち、今日の英国の都市は、高度な工業化・産業化にさらされながらも、高い品格を保っていること、そして、それが形作られたのは「思想と実践両面における非常な苦勞を経てきたから(p. 18)」であることを指摘した上で、その中で主体的な役割を演じた人々は、次のような人々であったことを指摘している。

「その主役を演じた人達が必ずしも公共事業や建築の専門家ではなくて、一般知識人であった……ラスキンはもちろん、モリスもまた工芸の巨匠ではあったけれども、建築設計はやっていない。オクタヴィア・ヒル女史の協力者は郵政省の弁護士やケンダル教区の牧師であり、ハワードは独学の国会議事の速記者であった(p. 18)」

おそらくは、極端な知識しか持たぬ「専門家」では綱を渡りきることは望めないのであろう。歴史的伝統を、あるいは、チェスタンが指摘した精神の平衡術の巨大な貯蔵庫たる「世間一般の道徳という巨大な実態 (p. 66)」²³⁾を身にまとった一般の「庶民性」を持つ主体においてはじめて、綱を渡りきることができるのではなからうか^[13]。

ここで、とりわけ土木の実践における平衡の必要性、ならびに、平衡を保つにあたっての過度な専門化の危険性は、土木学会の初代会長である古市公威が強く主張したところのものであることを改めて指摘しておきたい。古市の土木学会会長就任の演説には次のような言葉が含まれている。

「本会の会員は技師である。技手ではない。……第一に指揮者であることの素養がなくてはならない」⁴⁰⁾。

古市が学会設立のその時にあえてこう主張したのは、専門学会たる土木学会が設立され、それによって土木が専門化していくことに、平衡を逸する危険性が含まれることを危惧したために他ならない¹⁷⁾。この言葉が示すように、古市は、土木の実践において「第一」に必要とされる能力は、個別的な専門性ではなく、あくまでも、全体を指揮する能力であり、そのための平衡感覚であると考えていたのである。

6. おわりに

本稿では、土木において風土の問題は無視せざる根幹的問題であるとの認識の下、和辻風土論を批評することを通じ

て、風土に関する土木工学的知見を抽出することを試みた。その中で、土木工学的な知見を抽出するためには、和辻流の「存在論」的な風土論から、実践倫理哲学的な風土論、すなわち「実践的風土論」へと展開することが必要であることを指摘した。そしてその重要性は、我が国において「近代主義」が隆盛を極め、各地に根付いていた「歴史的な風土」が「近代的な風土」へと変遷していく流れが顕著となった現代において、とりわけ大きなものであることを指摘した。

その上で、本稿では「近代保守思想」が重要な役割を担うという立場に立つ論を展開した。これは、近代保守思想が、「近代主義」に対抗するために、近代主義の発祥の地たる英国の伝統的な風土に胚胎していた暗黙知を思想化する形で形成され、それ以後、近代主義と対峙するための思想的根拠として様々な思想家の中で受け継がれてきたものであったからである。いわば、近代という「病理」に対する「処方箋」として、あるいは、近代という「猛毒」に対する「解毒剤」として、近代保守思想は形成され、引き継がれてきたのである。

無論、その解毒剤は「英国」という風土によって生み出されたものである以上、我が国において直接適用可能であるか否かを疑問視する議論があったとしても不思議ではない。しかし、幾度か繰り返したように、日本の風土を脅かしているものの本質は、(それこそ、ペリー来航と共に訪れた)「舶来」の近代主義なのである。この一点を押さえるなら、それに対抗する術もまた、英国にて発祥した近代保守思想を踏まえることが、いわば「毒と血清」の関係を引き合いに出すまでもなく常道とさえ言えるのではなからうか。むしろ、西部(1996)²⁹⁾が指摘する様に、現代日本の種々の社会的・風土的問題はいずれも、近代主義を輸入することに費やしてきた努力の量に比する、近代保守思想のために費やされてきた努力の少なさに還元されるとさえ言えるのではなからうか。

本稿では、以上の立場の下、土木的営為を実践する当事者、すなわち「土木実践者」が、土木的営為を為すにあたって必要とされるであろう、基礎的な実践的条件を演繹した。それらは次のように3つにとりまとめることができる。

- 1) 土木的営為は、風土のあり方に決定的な影響を及ぼす。なぜなら、風土とは自然と人々との関わりを言うのであり、その関わりの中で土木的営為は時間的にも空間的にも大きなスケールの影響を及ぼし、最終的には「人間存在のあり方」にまで甚大なる影響を及ぼしてしまうからである。それ故、土木的営為をなすにあたっては、如何なる時も各地の風土に配慮しなければならない。
- 2) 配慮すべきは風土の存在そのものではなく、風土の「健全さ」に他ならない。その地の風土をいかに健全化し得るのかという視点でもって、土木的営為をなしていかなければならない。
- 3) 風土を健全化し得る土木的営為を為すことは、必ずしも

容易なことではない。しかし、「近代主義に対する懐疑」を携え、「伝統性」と「宗教性」を尊重し、その上で過度な専門主義・技術主義に陥ることを回避しつつ「平衡感覚」を保持することができるのなら、風土の健全化を志すことは決して不可能なことではない。

繰り返すまでもなく、これらはいずれも、筆者個人の私見をとりまとめたものではない。それらはいずれも、日本内外の思想史の中で今なお生命感を湛えつつ流れる思想的潮流が指し示したもののなのである。筆者の役割は、その潮流に土木工学の視点から解釈を加えたに過ぎない。上記 1)は和辻風土論から直接的に示唆されたのであり、2)は和辻風土論の批判から示唆されたのであり、そして3)は近代保守思想上の各種議論から示唆されたもののなのである。

無論、以上の3つの実践的条件は、あくまでも抽象の次元における条件にしか過ぎない。それ故、誰もが従いうる「マニュアル」からはほど遠い条件であるといわねばならない。しかし繰り返すまでもなく、近代保守思想において平衡感覚を重視するという態度は、マニュアル的な行動規範を徹底的に批判するという態度と表裏である。その意味において、思想と哲学を論ずるにあたっては、マニュアル化を排除しつつ、抽象の次元で実践的条件の記述を留めておくが故に、実効性が保証されると言わねばならないのである。

その一方で、「技術」の有効性が皆無であるとも考えられない。「景観」に関する各種の技術^{14), 37), 41)}、あるいは、人々の「態度や行動」に働きかける各種コミュニケーション技術^{42), 43)}は、前者においては視覚的かつ全体的な「形の側面」⁴⁴⁾からの風土の健全化を図る技術として、そして、後者においては、心理的かつ個別的な「意識の側面」¹⁷⁾からの風土の健全化を図る技術として、存分に活用されることが必要である。言うまでもなく、和辻風土論が含意するように「形」も「意識」も一なる「風土」の異なる側面にしか過ぎないのであり、その両面からの健全化を図らずして健全なる風土は望めない。

ただし、古市公威が土木学会会長就任の演説にて指摘したように、その技術を活用するのが特定の知識しか持ち合わせぬ専門家であってはならない。専門家としての「技術者」ではなく、平衡感覚を十二分に携えた「実践者」によって適材適所に使用されることではじめて、技術は生き活きとその潜在能力を遺憾なく発揮することができるのである。土木技術者は技術を提供する技術者としての矩を超えてはならず、土木実践者は技術に対する敬意の念を喪失してはならない。偏重した知識しか持たぬ技術者では“綱を渡りきる”ことはできないのであり、技術に対する敬意を喪失した実践者もまた“綱から滑り落ちる”ことは避けられないからである。

かくして、もしも我々が土木における計画(プラン)や意匠(デザイン)、そして種々の政策的営為(マネジメント)を通じて風土の健全化を志すのなら、我々は技術者であると同時に

に正統とは何かを見極める力量を携えた優れた実践的思想家でもあらねばならないのである。そして何より、そのためにも「精神の平衡術の巨大なる貯蔵庫」²³⁾たる常識と良識を身にまとった「伝統的庶民」でなければならないのである。もしも、それが真に可能となるなら、その時はじめて、我々は、かつては都市や田園の至る所に息づいていたであろう品格ある風土の復古を願うことを許されるであろう。その資格を得るためにも、土木実践者たろうとする者は特定の技術の鍛錬だけでなく、それを使いこなすためのあらゆる修養を怠ってはならない——、こうした結論をこそ、近代保守思想に基づく実践的風土論が指し示しているのである。

付録：参考図書について

最後に、本稿の議論に関連する書籍をいくつか紹介することとしたい。まず、風土に関しては和辻の「風土」⁸⁾が必読書である。特に、2章と3章は土木に直接関連する議論が含まれており、土木関係者にとっては縁浅からぬものと言えよう。古典哲学に関しては、プラトンの「国家」¹⁵⁾が分量こそ脚注を含めて千頁近くに及ぶものの、十分に推敲された翻訳であり読みやすい。この書は哲学史全般に決定的影響を及ぼしたものであり、思想的議論を試みる場合には必読の一書である。近代保守思想において最初に手にする書としては、読みやすさを考え合わせると Chesterton の「正統とは何か」²³⁾とオルテガの「大衆の反逆」²⁴⁾が挙げられる。十分な時間がある場合は、政治学や社会学においても頻りに引用される保守思想の重要な古典であるトクヴィルの「アメリカの民主政治」²²⁾、パークの「フランス革命の省察」²⁰⁾が挙げられる。また、近代保守思想の入門書としては西部邁の「思想の英雄たち」²⁹⁾が読みやすいが、現在は絶版となっているため、入手する場合には図書館にて検索されたい。

注

- [1] 竹林は、風土を「地域の持つ固有の自然環境、社会歴史文化環境、言語文化、人間性のうちの人々の感性に訴える深みのあるもの」(p. 31)と論じており⁵⁾、ここに言う「風土資産」とはそうした各地に固有なるものを意味するものと解釈できる。
- [2] 本論文は、現象を定量的、あるいは、数理的に表現することを通じて、工学的知見を抽出するための論を展開するもの(文)ではない。しかし、既往の古典的文献を足がかりとしつつ、そこで展開されている構成概念を援用しつつ、工学的知見を抽出するために論を展開するもの(文)である。その意味において、本稿を工学論文と定義し得るものと考えられる。
- [3] プラトンやソクラテスの哲学から一貫して問われてきた哲学上の重要な問いの一つが、「存在するとはどういうことなのか」という問いであり、その問いを巡る議論を展開するのが「存在論」である。ハイデガーの「存在と時間」⁹⁾は、哲学史上様々な存在論の中でも特に重要な位置を占めるものの一つである。
- [4] すなわち、人間的存論^{じんかん}の立場から考えたとき、ハイデガーが想

定した存在論で存立し得る人間は、「さっき」と「今」と「これから」を区別するだけの存在にしか過ぎない。そうした人間存在は、¹⁾人間の存論が想定する人間存在よりも相当に貧弱で、豊饒ならざる存在にしか過ぎないのである。

- [5] 例えば、オルテガが、「大衆の反逆」という書の中で、「大衆」とは、先人に対する配慮も無く、ただ自らの狭い視野に閉じこもる存在であり、それ故に、俗物へと堕ちていく存在であると指摘している²⁴⁾。そしてその典型が、いわゆる「知識人」であり「学者」であると指摘している。ここで、彼は大衆化の傾向は自らの「有能感」が強いほどより顕著となると指摘しているが、この指摘を踏まえるなら、「有能感」が強く、自信に充ち満ちた学問領域ほど、大衆化し、俗物化する傾向がより顕著となることが予想される。同様に、チェスタンは、「正統とは何か」²³⁾という書の中で、狂人とはどのような存在であるか子細に論じた上で、狂人とは「無限の理性と偏屈な常識の結合(p. 29)」であると述べている。そして、そうした存在は、「きちがい病院の患者の間だけではなく、先生の間にもかなり広がっているようにみえてしょうがない(p. 29)」と指摘している。言うまでもなく、ここに彼が「先生」と呼称しているのは、「科学や学問の府(p. 29)」において先生と呼ばれている人々である。

- [6] 洞窟の比喩とは、プラトンの「国家」¹⁵⁾で述べられた真善美とは何かを指し示す比喩であり、その概要は以下の通りである。

ある洞窟に住まう人々があり、かれらはずっと手足も首も縛られている。彼らは洞窟の奥の壁だけを見ており、首を回すこともできない。彼らの背後には火が燃えていて、彼らとその火との間に人形のようなものが声とともに動かされており、それ故、彼らが見つめる奥の壁には「影絵」が映し出されている。彼らは目の前の壁に映された「影」以外の姿を見たことがなく、「影」こそが真実であると信じて疑わない。音さえ彼らの前の壁に反響して前から聞こえてくるのだから尚更である。そして、彼らの内の一人が縛りを解かれて一旦洞窟の外に出て、外界を眺めれば、そこには今まで見たことのない「実物」があることを悟る。そして、今まで自分たちが見てきたものが、実態を伴わない影にしか過ぎなかったことを悟る。そして再び彼が洞窟に戻ると、真実が何かを知っている彼には、影には何ら価値を見いだすことができない。そして、彼は仲間達に我々が見てきたものが全て影にしか過ぎず、その背後に真実が存在していることを伝えようとする。しかし、仲間達は彼の言うことを聞きはしない。

以上の比喩が指し示しているのは、1) 我々が普段目にしているのはまやかしとしての「影」にしか過ぎない一方、2) 真実はその影とは別に厳然として「一つ」存在している、しかし、3) それを容易に把握することはできない、ただし、4) 一旦真実を認識することができるのなら、その者は真実が何であるかを見て取ることができるようになるだろう、という事である。この議論を踏まえるなら、価値相対主義的議論は、影に翻弄される「囚われ人」の議論にしか過ぎない、ということとなる。

なお、「国家」において、ソクラテス、プラトンは真は美と善と一体であると論じている。すなわち、洞窟の比喩が意味するのは、真・善・美は唯一であり、かつ、それを見て取る人々はほとんどいない。唯一例外的な人々(すなわち、真の哲学者)のみが、それを把握可能なのだ、ということである。

- [7] 「武士道」とは、武士の「道」である。ここに「道」とは、例えば、これもまた和辻が校訂した「葉隠」¹⁹⁾に収められている一節、「義より上に道はあるなり」に象徴されるように、最も崇高なるものと見なされており、例えば現代語訳では「真理」とも訳される⁴⁵⁾。なお、あえて「道」なる言葉が用いられているのは、果てには真理があることを想定しつつも、その真理に向けて、一生歩むことを止めることなく探索し続けることが不可欠であると見なされていたためである。例えば、「葉隠」の中には、次のような一節がある。「ただこれも非なり非なりと思ふて、何としたならば道にかなふべきやと一生探索し、心を守りて打ち置くことなく、修行つかまつるべきなり。この内にすなわち道はあるなり」¹⁹⁾。
- [8] **大衆民主主義**とは真善美に対して一切配慮せず自らの欲望以外に判断基準を持たぬ「大衆」によって支配された政治形態を是認する立場を意味する。**技術主義**とは、技術によって社会的、環境的問題(すなわち、風土的問題)の全てが解消できるという過度に楽観的立場を意味する。**合理主義**とは、人間の「理性」が絶対的な基準であるという前提の下、「理性」によって将来を予測し、その予測に基づいて現在の選択を決定することを全面的に信頼する立場である。**進歩主義**とは、時間の経過にしたがって、無条件に人類が「真・善・美」の方向に向かい、過去にはそれとは正反対の「偽・醜・悪」が無条件に含まれていると考える立場である。**社会主義**とは、各地に自生する風土や共同体(コミュニティ)が自発的に執り行う諸活動を、国家的制度によってシステムティックに実施することを是とする立場である。**設計主義**とは、社会的・経済的諸活動が「計画」的に「設計」可能であるときみなす立場である。**福祉主義**とは、生まれ出た当人の諸条件、あるいは当人の過去の振る舞いとは無関係に基本的人権なるものが存在し、それ故に、万人において最低限の生活が保障されるべきであると主張する立場である。**全体主義**とは、各地の地域の風土の固有性を踏まえ、特定の人工的境界内の人々と社会の振る舞いを全て共通にせしめる制度を是認する立場である。以上はいずれも近代の思想(近代主義:モダニズム; modernism)の諸相である。
- [9] 確かに和辻は、各地域の「宗教」を論じており、それがいかに風土的に規定されているかを指摘している。しかし、それはあくまでも風土的現象の解説にしか過ぎず、実践倫理としての宗教性の重要性を指摘したものではなかった。
- [10] 例えば、本稿でも引用したハイエクは、「保守主義」を全てのルールと制度を保守する主義である、という「誤解」に基づいて、自らは保守主義ではないと述べている²⁹⁾。
- [11] 近代政治発祥の地でもある英国は、近代先進国の中で唯一「憲法」を持たざる国家である。それは英国が無秩序であることを示唆するのではなく、成文憲法を設ける必要が無いほどに伝統的な社会規範を尊重する精神が息づいている事を意味している。
- [12] この綱渡りの比喩は、さらに次のことも含意している。すなわち、その土木の実践者が「達人」であればあるほど、何かしら「愚鈍で、単調で、安全」な作業をしているにしか過ぎないと他者から認識されてしまうと、いう点がそれである。そうであるからこそ、何かしら新奇なもの、何かしら奇抜なものが求められる風潮、例えばすべからず「改革」を是とする様な風潮にあっては、「正気」はますます中心から追いやられる一方、「狂気」が支配的となり、

社会の平衡がますます失われていくことは避けがたい。

- [13]「平衡」の例には本文に引用した例以外にも、様々なものを挙げることができる。例えば、チェスタンは、ニーチェとトルストイをその極端さの観点から批判した上で、ジャンヌダルクにおいてはニーチェ思想の真実(戦いの美德)とトルストイ思想の真実(平和の美德)の双方が同時に存在していたと述べている²³⁾。同様に、本文で引用した西郷隆盛は、戦いの必要性を論ずる一方で、徹底的な平和的側面も併せ持っていた²⁷⁾。また、我が国における「文武両道」という言葉は、文と武が相矛盾するものであることを認めつつ、その双方を兼ね備えることの必要を説いたものである⁴⁶⁾。さらに象徴的には、「葉隠」¹⁹⁾に含まれる様々な言葉の間には、互いに大きな矛盾が見られるし、同様の矛盾は、西洋のキリスト教の思想にも見られる²³⁾。しかし、そうした矛盾をそのままに残しつつ、それらの均衡を保つことではじめて、それぞれの相矛盾する主張に含まれるそれぞれの「善が思う様に奔放に活動する(p. 170)」²³⁾ことが可能となるのである。

参考文献

- 1) 佐佐木 綱 (編集) : 風土とまちづくり その第一歩 , 技術出版, 1990.
- 2) 中村良夫: 環境生成の条件, 都市計画, 54 (1), pp. 5-6, 2005.
- 3) 佐佐木 綱 (編集) : 風土とまちづくり その第二歩 , 技術出版, 1991.
- 4) 佐佐木綱, 巻紙安爾, 竹林征三, 廣川勝美, 神尾登喜子: 景観十年 風景百年 風土千年, 蒼洋社, 1997.
- 5) 竹林征三: 風土工学, 山海堂, 2004.
- 6) 田中尚人: インフラストラクチャー・デザインに求められるもの, In 齋藤朝・土肥真人(編著), 環境と都市のデザイン, pp. 71-100, 2004.
- 7) 川崎秀明: 風土と文化を探求する風土工学, しまたてい, No. 9, July, pp. 3-5, 1999.
- 8) 和辻哲郎: 風土 - 人間学的考察, 岩波文庫, 1948.
- 9) マルチン・ハイデガー: 存在と時間 (1927年刊), (桑木務 訳) (上・下), 岩波文庫, 1960.
- 10) 和辻哲郎: 人間の学としての倫理学, 岩波全書, 1934.
- 11) 木村 敏, あいだ, 弘文堂思想選書, 1988.
- 12) オギュスタン・ベルク(著)・中山元(訳): 風土学序説 - 文化を再び自然に, 自然を再び文化に -, 筑摩書房, 2002.
- 13) フリードリッヒ・フォン・ハイエク, 感覚秩序 (1950年刊), (穂山貞登 訳), 春秋社, 1998.
- 14) 篠原 修: 土木デザイン論, 東京大学出版会, 2003.
- 15) プラトン: 国家 (藤沢令夫 訳) (上・下), 岩波文庫, 1971.
- 16) 戸田山和久: 社会科学における人間観とその役割 - 人の統合的理解に向けて -, 日本心理学会第 68 回大会, 関西大学, 2003.
- 17) 藤井 聡: 土木計画学の新しいかたち: 社会科学・社会哲学と土木の関わり, 計画学研究・論文集, 22 (1), II-II18, 2005.
- 18) 和辻哲郎: 孔子, 論語 (1938年刊), 岩波文庫, 1988.
- 19) 山本常朝: 葉隠, (和辻哲郎・吉川哲史 校訂) (上・中・下), 岩波文庫, 1940.
- 20) エドモンド・パーク: フランス革命の省察 (1790年刊), (半澤高麿 訳), みすず書房, 1978.
- 21) セーレン・キルケゴール: 現代の批評 (1846年刊), キルケゴール 死に至る病・現代の批評 (榊田啓三郎 訳), 中央公論新社, 2003.
- 22) アレクシス・ド・トックヴィル: アメリカの民主政治, (1835年刊), (井伊玄太郎 訳, 上・中・下), 1987.
- 23) ギルバート・チェスタン: 正統とは何か, (1905年刊), 春秋社, 1995.
- 24) オルテガ・イ・ガセット: 大衆の反逆, (1930年刊) (神吉 敬三 訳), ちくま学芸文庫, 1995.
- 25) フリードリッヒ・フォン・ハイエク: 市場・知識・自由 自由主義の経済思想 , ミネルヴァ書房, 1986.
- 26) 福沢諭吉: 学問のすすめ (1872年刊), 岩波書店, 1942.
- 27) 内村鑑三: 代表的日本人 (1908年刊) (鈴木範久 訳), 岩波文庫, 1995.
- 28) 福田恆存全集, 文芸春秋, 1987.
- 29) 西部邁: 思想の英雄たち - 保守の源流をたずねて -, 文藝春秋, 1996.
- 30) 富岡 幸一郎: 非戦論, NTT 出版, 2004.
- 31) カール・マルクス, フリードリヒ・エンゲルス: 共産党宣言 (1872年刊), 岩波文庫, 1951,
- 32) エミール・デュルケーム; 自殺論, 社会学的研究, (1897年刊), 中央公論社, 1985.
- 33) ジャン・ボードリヤール: 消費社会の神話と構造 (1970年刊) (今西仁司・塚原史 訳), 紀伊国屋書店 1995.
- 34) 小泉 八雲 (著), 平川 祐弘 (編集): 光は東方より 小泉八雲名作選集, 講談社学術文庫, 1999.
- 35) 新渡戸稲造: 武士道 (1899年刊) (矢内原忠雄 訳), 岩波書店, 1938.
- 36) オスヴァルト シュペングラー: 西洋の没落 (1918年第一巻刊, 1922年第二巻刊) (村松 正俊 (翻訳), 五月書房, 1989.
- 37) 中村良夫: 風景学入門, 中公新書, 1982.
- 38) ジョン・ラスキン: この最後の者にも - ポリティカル・エコノミーの基本原理解に関する四論文 - (1905年刊), 世界の名著 41 ラスキンのモリス (五島茂 責任編集), 中央公論社, pp. 49-156, 1971.
- 39) 五島茂: ラスキンのモリス, 世界の名著 41 ラスキンのモリス (五島茂 責任編集), 中央公論社, pp. 7-48, 1971.
- 40) 古市公威: 土木学会第一回総会会長講演, 土木学会誌, 1(1), pp. 1-4, 1915.
- 41) 篠原修(編)・景観デザイン研究会(著): 景観用語辞典, 彰国社, 1998.
- 42) 藤井 聡: 社会的ジレンマの処方箋: 都市・交通・環境問題の心理学, ナカニシヤ出版, 2003.
- 43) 土木学会: モビリティ・マネジメントの手引, 土木学会, 2005.
- 44) 柴田久: 環境都市に向かう景観の訴求力, In 齋藤朝・土肥真

人(編著), 環境と都市のデザイン, pp. 45-70, 2004.

- 45) 山本常朝(著) 笠原信夫(訳): 「葉隠」名言抄, In 三島由紀夫 文庫, pp. 281-321, 1983.
(著), 葉隠入門, 新潮社, pp. 91-200.

- 46) 三島由紀夫: 文化防衛論 (1969 年刊), In. 裸体と衣装, 新潮 (2005.4.27 受付)

**SURMOUNTING THE WATSUJI'S REGIONAL-SOCIAL CLIMATE THEORY
TOWARD PRACTICAL REGIONAL-SOCIAL CLIMATE THEORY:
A critique about "regional-social climate, an anthropological discussion" by Watsuji
from the view point of civil-engineering based on the modern conservatism**

Satoshi FUJII

In this paper, it was recognized that a regional-social climate was important for civil engineering. With this recognition, "a regional-social climate, an anthropological discussion" by Watsuji was criticized in order to find implications for civil engineering. It was discussed that Watsuji's ontology implies that civil engineering influences the existence of human being as well as regional society. It was also discussed that philosophical discussions by Watsuji could not logically distinguish between just and unjust regional-social climates. This is a practical obstacle that prevents civil engineers from applying Watsuji's philosophical discussion to public works. Finally, it was discussed that the modern conservatism would be helpful for overcoming the practical problem of Watsuji's philosophical discussion.