

環境思想としての風土論の展望

森末治彦

はじめに

本稿は、地球環境問題の時代にあって忘れられがちな、ローカルな論理や思想に根ざした風土論を再考することで、現代社会に対する批判と構想力の基盤を示すものである。

従来こうした課題に学問的に応えるのは環境倫理学、環境哲学の役割であった。イデオロギー対立が終焉した冷戦後の世界にとって、環境問題が唯一といえる共通関心になった現在、環境系諸学の趨勢はあらためて指摘するまでもないが、それらは、本来提示すべき〈世界観〉や〈空間的な構想力〉を充分に示しているとは言いがたい。環境学は自然科学と人文社会科学の総合を謳っているものの、全体的にみれば自然科学によって主導されており、本来中心に据えられるべき環境哲学の存在感の希薄さは否めない。こうした現状は、「持続可能性 (sustainability)」や「生物多様性 (biodiversity)」というイメージ喚起力の乏しい訳語が根付くことなく、結局、「サステナビリティ」など横文字に回帰するといった現象にも表れている。直訳された概念では、自然と文化のあいだに培われてきた筈の歴史は内包されない。本稿が「環境」ではなく敢えてアナクロな「風土」という言葉を用いるのは、「環境 (environment)」では表現されない豊かな含み（世界観や空間的な構想力）を汲み取ることができると考えるからである。

ところで、この度の東日本震災・原発事故は、以上のような問題意識の在処を明確にすること

になった。未曾有の災厄をもたらした震災と原発事故は、気候変動を主要な課題と見なしてきた「地球環境問題」のパラダイムに少なからず見直しを迫ることになるだろう。

風土論的な観点から言えば、従来の地球環境問題の枠組みに欠けていたのは、自然の両義性や人間の死生観を含む〈世界観〉とそれらを踏まえた〈空間的な構想力〉である。

まず、〈空間的な構想力〉について考える手がかりとして、震災以前によく目にした温暖化問題を啓発するテレビ番組を思い起こしてみたい。それは、溺れるシロクマや崩壊する氷河などの地球温暖化を象徴するカタストロフィックな映像から始まる。一転、画面はスタジオに切り替わり、出演者が「私は買い物（外食）をするときエコバック（マイ箸）を使っています」等とコメントするような光景である。こうした映像から欠落していたのは、買い物や外食といった消費社会的日常と、崩壊する氷河などのカタストロフィックな非日常との「あいだ」にあるもののへの想像力ではないだろうか。地球温暖化をめぐる映像や言説からは、中景への想像力が抜け落ち、近景と遠景は短絡していた。こうした中景への無関心は、消費社会化がもたらした地域社会的なリアリティの後退、「ファスト風土化」の一側面として捉える必要がある。三浦展は『ファスト風土化する日本』（2004）のなかで、日本全国どの国道沿いにも建ち並ぶジャスコ、洋服の青山、マクドナルド等など均質化した風景を「ファスト・フード」になぞらえ、戦

後日本の消費社会化がもたらした地域社会の均質化の現状を世に問うた。戦後社会の負の側面を、東京などの大都市やその対極にある過疎地などに見出すのではなく、全国どこにでも見出される国道沿いの風景に見出した点は興味深い。つまり、風土論のアクチュアリティは、伝統的な共同体の理想化することではなく、地方都市や郊外の風景に反映された戦後日本の消費社会的価値観を問い直し、風土の変遷を構造的に捉え直す点にある。

二つ目の〈世界観〉について。今回の震災は、海沿いに生きる人たちの生活を通して、「恵み」と「禍い」という、自然の両義的性格を映し出した。自然は、人間に恵みばかりでなく、時に容赦ない禍いをももたらす。そうした自然の両義性は、窮極的には自然から生を受け、死をもって自然に還るという人間の有限性の認識と不可分である。この意味での自然は、「人間社会の存続のための資源」などのように対象化された自然でなく、我々の有限な生への実存的な問いを含む世界観として問われねばならない。現代における風土論は、そうした世界観の手がかりを伝統社会に探ると同時に、それらを現在の身体的・地理的条件のなかに位置づけ、来るべき空間的構想力として提起するという一連の課題を負う。

I章では、環境問題を理論の中心に据えたリスク社会論の前提にある自然観の検討と、環境倫理の問いと風土論の関係の連関を示すことで、風土論の現代的意義を明らかにする。II章では、風土論の系譜的な非連続性に着目し、風土論の源流として近代以前のコスモロジーを参照することで、現代の風土論の孕む困難と可能性について考察する。III章では、日本のコミュニティの原型的なあり方とその変遷を踏まえた上で、日本の地理的条件に即した風土の〈空間的構想力〉の展望を示す。

1. 風土論に何ができるか？

本章では、「風土」概念が、リスク社会論や環境倫理学などの現代社会を論じる文脈でどのような意義をもつか、その射程を概観することで、ともすれば包括的過ぎる風土概念が、現実と切り結ぶポイントを押さえておきたい。

1.1. リスク社会（論）の反省

冒頭で挙げた、自然の両義性、世界観への問題提起を、社会理論がなぜ主題化し損なったのかを「リスク社会論」を例に考えてみたい。ウルリッヒ・ベックの『リスク社会』（1986）が世に知られるようになる最大の契機は、チェルノブイリ原発事故であった。ベックの「自然の社会化」論は、その後、地球温暖化をはじめとする地球環境問題と現代社会との構造的な連関を読み解く際の範型となっている。「かつては「外界（神、自然）」を原因として発生した危険が人々を苦しめていた。それに対して今日では歴史的に新しい性質をもった危険、すなわち科学の構造と社会の構造にその原因をもつ危険が問題となっている。」（Beck [1986=1998: 317]）。「環境問題は社会の外側の問題ではなく、徹頭徹尾（発生においても結果においても）社会的な問題なのである。」（Beck [1986=1998: 128-129]）。「自然の社会化」という認識が広く浸透していることは、「～は、天災ではなく人災である」という今や定型化した言い回しにも見てとれる。しかし、「自然の社会化」の切れ味の良さは、同時に、生命・環境問題の提示する倫理的な課題について語ることの困難をも招いている。というのも、リスク社会においても「死」や「誕生」といった、理性的な認識によって社会化しきれない「外部」であり続けるからだ。この点について考える為に、ギデンズのライフポリティクス論、自然の終焉論について批判的に考察しておこう。

実存的経験の隔離

リスク社会論の問題点は、生命・環境倫理学

が提起していた筈の、人間の死生観（をも含むような世界観）への問いを十分に組み込むことができなかったという点にある。もっとも、ベックとともにリスク社会論（再帰的近代化論）の構築を担ったアンソニー・ギデنزは、生命・環境倫理学という現象の背景に、近代社会で隔離されていた「実存的問題（existential questions）」の回帰を読み解く「ライフポリティクス」論を展開している（Giddens [1991]）。ギデنزによれば、前近代社会においては、病気や死などの実存的な経験は、自然や伝統などの規範によって馴致されることで共同体の成員の「存在論的な安定性（ontological security）」が維持されてきたが、近代化にともなう犯罪や狂気や病気や死の日常生活からの締め出し（経験の隔離）を通じて、現代人は実存的経験に対して脆弱な体質になってしまった。「経験の隔離は、その帰結として、社会的活動を超越的なものや自然現象、生殖と結びつけてきた道徳的および倫理的特徴の消失をもたらしていく。（…）したがって、人びとは、既成の日々の型にはまった行いが打破されるたびに、精神的にも心理的にも傷つきやすくなる」（Giddens [1992=1995: 258]）。身体的自然に伴う経験の隔離を広義の「自然の社会化」と捉えてもよいだろう。このようにライフポリティクス論は、倫理的な課題の背後にある、近代化の過程で隔離されていた実存論的問題の回帰を社会的に説明する貴重な指摘であったが、その後十分に敷衍されることはなかった。次節では、この実存的問題の回帰の基底にある人間の境界性について敷衍するが、その点とも関連して「自然の終焉」について触れておこう。

「自然の終焉」？

さて、リスク社会化は実存問題の回帰をもたらす。しかし、リスク社会論は、「自然（伝統）の終焉」した現代社会からは、そうした問いの受け皿としての伝統も失われていると診断する。

では、どうすれば良いのか？ 風土論的には、「自然の終焉」というギデنزの終末論的な宣託の前提を成している「自然」概念の特殊性の指摘しなければならない。ギデنزはこの言葉を、地球温暖化をいち早く世に警告したビル・マッキベンの著書から引用している。マッキベンは、「少なくとも現代のわれわれが自然と考えていたものを、われわれは終わらせてしまった—人間社会と分離した自然を」（Mckibben [1989=1990: 87]、強調点は引用者）と語る。ここで注意したいのは、ここで語られる「自然の終焉」には、憧憬の対象としての「原生自然（ウィルダネス）」思想（とその喪失）が色濃く反映されている点だ。「自然の終焉」の前提する原生自然とは、人為の介入しない自然である。欧米の環境思想に中心的であった「原生自然（ウィルダネス）」の思想史的経緯を跡づけるなかで、原生自然が近代社会の産物であることを明らかにしている（鬼頭[1996]）。「自然／文化」の相補性を基点とする風土論とはその前提が大きく異なる。風土論的な関心は、終焉論が等閑視する「自然」の方にこそある。先に引用した箇所直前で、マッキベンは次のように述べている。「私がわれわれは自然を終わらせたと言うのは、自然の営みが終わったということではない—いぜんとして日光も、成長も、腐敗もある。光合成はつづき、呼吸もつづく、しかし、…」（Mckibben [1989=1990: 87]、強調点は引用者）。この「しかし、…」以下に先の文章が続くのだが、風土論的な世界観が前提する自然は、むしろ、この「成長」や「腐敗」や「呼吸」という身体感覚に根ざした自然である。「気」や「プネウマ」など、洋の東西を問わず「呼吸」が身体と宇宙とを媒介していた事からも分かるように、身体と環境との境界にあるこれらの「自然」は死生観と不可分でありコスモロジーの核であった。身体という自然の制約下にある人間は、古来、制御不可能な自然や人間の有限

性を神話や宗教的世界観によって解釈してきた。風土論もまた、そうした解釈の営為に連なる。伝統的世界観をそのまま現代に持ち込む事は難しいが、思考の筋道を説得的に示すことはできる。というのも我々は日々の「呼吸や腐敗」、性・食・死などを通して、身体と世界との繋がりを感受しているからだ。

1.2. 人間の条件としての境界性

ゲデنزのいう「実存的問題の回帰」の基底には身体的な自然が存在する。科学技術の進展によってもたらされる現代的なテーマと思われるがちな生命・環境倫理が、自然／文化の境界にある人間の存在論的な条件に規定されていることはもっと強調されてもよい。例えば、どの伝統社会にも「性（誕生）・食・死」に関するタブー（たとえば、日本における赤不浄（経血）、白不浄（出産）、黒不浄（死））を見出せるのは、そうした境界性にタブーを付着させることで、人間と他の動物とを分かつ「自然／文化」の境界画定をしてきたからだ。「性・食・死」の三つの主題は、世界各地に残る神話の主要テーマ（宇宙・人間・文化の起源神話のモチーフ）のなかに見出すことができる。禁じられていた知恵の実を食べたことで永遠の生を約束されていたエデンの園から追放されたアダムとイヴの物語は、労働と農耕（食）、死や性の起源神話の代表例といえる。起源神話において自然／文化の境界をなす「性・食・死」は、「永遠／時間」、「神／人間」を構成する契機、人間（文化）そのものを構成する条件であった。

身体として人間がある以上、現代社会においてもこの境界性という条件は不変である。幼少期や成人期においても親密な関係にある場合、性や食に対しては忌避感と魅力を同時に伴った両義的な感情を抱くことがある。これは、日常において自明に思われている自己／他者、自然／文化の線引きの基底にある根源的な交流を喚起させるからであろう。

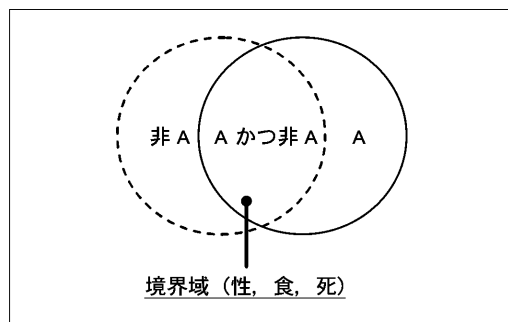


図1. 境界域としての身体

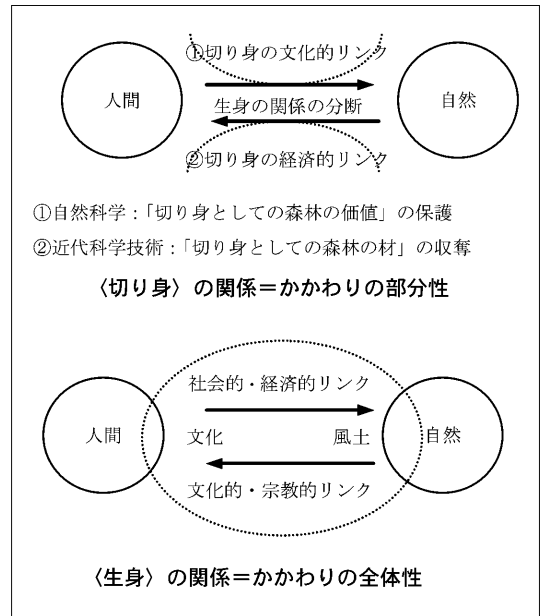
人間の存在論的な「境界性」は、「浄／不浄」という排除の論理ばかりでなく、感情の「両義性」を伴う世界観を形成してきた。たとえば、中世ヨーロッパにおいて刑使、皮剥ぎ、煙突掃除、粉牽きが畏怖と同時に忌避の対象でもあったのは、小宇宙（コスモス）を大宇宙（カオス）が取り巻く中世の世界観のなかでは、大宇宙の火、水、などのエレメントを制御する異能の存在と見なされていたからである（阿部[1987]）。中世社会において、大宇宙／小宇宙という異なる価値体系の重なり合う境界域に存在し両義的な価値を帯びていた職人たちが蔑視の対象へと変容するのは、キリスト教的な世界観である「一つの宇宙」が支配的になる12世紀頃である（阿部[1987]）。こうした境界性の象徴的布置の変容は、二つの価値体系の重なる境界性（liminality）から一つの中心的価値の周縁性（marginality）への変移と解釈できる。しかし、風土論にとってより重要な点は、隠喩的な意味に満たされた超越的な次元から水平的な次元への平準化、イーファー・トゥアン（Tuan[1974: 244-278]）が「コスモスから景観へ」と表現したようなコスモロジーそのものの失墜である。とはいえ、繰り返す言うなら、境界性という身体的条件は不変であるからこそ実存問題は回帰して来る。現代社会は、理性の外部を境界性や周縁性として空間的に象徴化するような隠喩を失うとともに、外部の不可視化／潜在化した社会

と言えるだろう。

1.3. 自然と文化の社会的リンク

さて、「自然の終焉」の背景になっている原生自然思想は、「自然／文化」の二項対立を前提としているものだが、こうした二項対立は、1970年代にアメリカで確立された環境倫理学（environmental ethics）の主張（自然の価値、動物の権利など）に代表される、「人間中心主義」に対する「人間非中心主義」として長らく環境倫理学の言説を支えてきた。こうした欧米の環境倫理学への違和感を出発点としているのが先にみた桑子敏雄や、内山節、鬼頭秀一といった環境思想家である。これらの論者は環境倫理学の普遍主義的傾向に対してローカルな論理を反映した環境思想を模索してきた。なかでも、鬼頭秀一の社会的リンク論は、自然と人間社会の相補性を捉えようとする風土論にとっての最初の手がかりを与えてくれる。鬼頭は原生自然のように、自然を人間や文化から切り離して捉えるのではなく「自然」と「文化」の動的な関係性を解析するための「社会的リンク」というモデルを提起している（鬼頭[1996]）。社会的リンクとは、自然に対する人間の能動的な関わりとしての「生業」（社会的・経済的リンク）と、受動的な関わりとしての「生活」（文化・宗教的リンク）という相互不可分なリンクから成る（図2参照）。白神山地の世界自然遺産化に伴う入山制限は、山菜摘みや釣りなどその土地に暮らす人々の「自然との関わり」を遠ざけることになった。社会的リンクは、こうした原生自然思想の盲点を突いている。

社会的リンクは風土論の〈世界観〉や〈空間的構想力〉を考察するうえでの重要な手がかりとなる。まず、「社会経済的リンク」と「宗教文化的リンク」の相補性は、「恵み」と「禍い」という自然のもつ両義性に通じる。また、Ⅲ章では、この二つのリンクの風土空間における対応物を、各地域の街として結ぶ交通網（国土



鬼頭[1996: 130]をもとに改変

図2. 社会的リンク論

軸）と、それに直交し山と海を結ぶ古来の信仰の道（信仰軸）として見出す。二つの軸を仮定することで、二つのリンクの風土論的な変遷をより具体的に記述することができる。

1.4. 環境倫理学の三極構造

ここまで、リスク社会論における「自然の社会化」や「自然の終焉」を批判的に読み解くなかで、風土論の捉える「自然」は、人為の外部としての原生自然ではなく「性・食・死」といった「自然／文化」の境界性を基底とし、地域の固有性を反映した「自然／文化」の間の関係を捉えるものであることを論じてきた。本章の最後に、風土論と環境倫理学の問いの構造的な連関を明らかにすることで、次章以降に展開される風土論の構造的な理解に繋げたい。

まずは、加藤尚武の指摘に従って環境倫理学の三つの主張が、近代社会の原理に対する根源的な問いであったことを確認しておく。①「自然の生存権」の拡大は人間中心の法システムに対する、②「世代間倫理」は現在世代中心の民

主義的な政治システムに対する、③「地球の有限性」は資源の有限性を組み込まない近代の市場・経済システムに対する問題提起として、近代社会の原理の根源的な問い直しを迫るものであった（加藤[2005]）。

本稿では、先述した境界性（性・食・死などの身体的な自然）を、近代社会を構成する三要素（個人・社会・自然）の基底に据えることで、環境倫理の問いが三要素間の関係構造に由来する「実存問題」にも通底すること、さらには風土論との構造的な連関を明らかにしておきたい（図表2参照）^{(1) (2)}。

まず、個人の身体を基点に見た場合、①「世代間倫理（intergenerational ethics）」は、人間という種の存続に関わる「性（生殖）」を介した個人と社会の関係性として捉えられる。風土論的な世代間倫理には、現代世代の未来世代に対する責任論ばかりでなく、過去世代（死者）との対話も含まれる。②「自然の生存権」は、生物としてのヒト固体の維持に関わる「食」を介した個体と自然（生物種）とのあいだの関係性、川田順造の言葉を借りれば「種間倫理（interspecific ethics）」（川田[2003→2007: 143-173]）として位置づけられる。風土論的な種間倫理は、生態学的な配慮のみならず、その土地固有の風土に根ざした生業や信仰への問いを抜きにしてはあり得ない。③「自然と社会」の関係について、地球環境問題の文脈では社会システムの維持に関わる資源・エネルギーの持続性

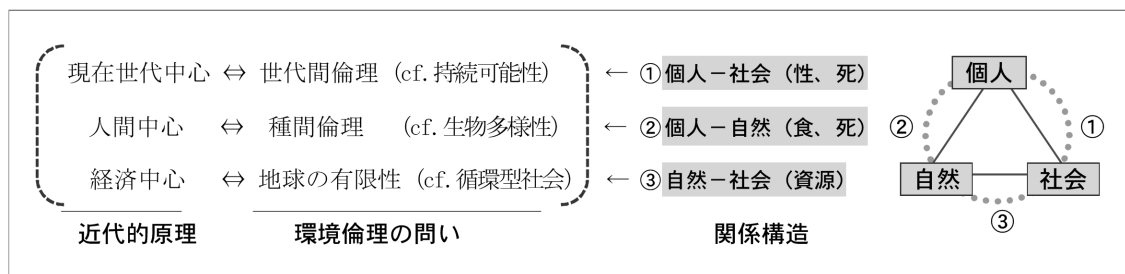
や循環性に目が向けられるが、風土論は資源として対象化される以前の自然、伝統社会において自己と世界を貫流するエレメントとして把握されていた側面に注目する（Ⅱ章3節）。

このように環境倫理の問いを風土論的に再定位することによって、環境問題の問いが、物理的な側面のみならず象徴的な側面への問いをも含むものであり、両側面の相補性の風土論的な解明へと考察を進めることが企図される。また、環境倫理の問いが「性・食・死」という身体の境界性に淵源する実存論的な問いと不可分であることは、風土論の提示すべき〈世界観〉と〈空間的構想力〉が、現代的な倫理的課題と切り結ぶものであることを明確にする。

本章では、リスク社会論の前提とする自然観を批判的に読み解くなかで、風土論の前提とする「自己／他者」、「自然／文化」の存在論的な境界性を論じ、環境倫理と風土論との構造的な連関について論じた。次章では、ここで得られた基本的な理解をもとに、風土論の提示する世界観により踏み込んでおこう。

Ⅱ. 風土論の困難と可能性、系譜的考察

風土論の意義については、これまで多くの論者が指摘してきた。例えば、ギリシャ哲学の研究者である納富信留は、「風土への哲学的考察の欠如は、風土論の貧困のみならず、そこに生きる“私”の在り方を主題とするはずの哲学そのものに貧困をもたらしている」（納富[1999:



図表2. 環境倫理の三極構造

30]、強調点は引用者）と論じる。こうした指摘にも関わらず未だその重要性は広く共有されているとは言い難い。いま、その原因を風土論の内部に求めるなら、現代社会との連関や意義を明らかにするなかで理論的な考察が充分になされてこなかったことが挙げられるだろう。そこで本章では、まず、和辻風土論の理論的な困難として実存論と風土類型論との乖離を指摘し（1、2節）、そうした乖離を戦後の風土論においても見出せること、更に、風土論の源流としてのコスモロジーが近代化の過程で破れた亀裂に淵源することを論じたい（3、4節）。

II. 1. 和辻風土論の困難

議論に先立って本稿の風土理解の基本的立場を「風土の三極構造」として示しておく。本節では、和辻風土論を相互に不可分な三つの概念、①地理学的な「風土類型」、②実存論的な側面としての「風土的情態性」、③両者を媒介する「風土的自己了解」の総体として説明するが、この三つの概念は「実存性、風土性、歴史性」の三要素からなる風土論の三極構造のうちに配置される（図3参照）。三要素は、近代社会を構成する「個人、自然、社会」の三要素（図表2参照）にそれぞれ対置される。つまり、自己意識に還元される「個人」には、存在論的な問いを孕む「実存」が対置され、原子論的な個人の集合としての「社会」と産業社会の相関項として対象化された「自然」には、自然と社会の

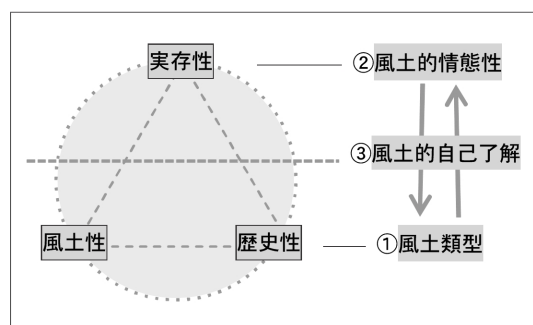


図3. 風土論の三極構造（1）

培ってきた「風土」と「歴史」という相補的な概念が対置される。風土論とは、身体を介した空間的な広がりをもつ「風土的情態性」として享受するとともに、異風土との接触などの契機を通じて、風土と歴史の形成してきた「風土類型」のなかにある「風土的自己を了解」する解釈学的な認識・実践の総体と言える。

実存論と風土類型論の乖離

ところで、従来の『風土』評価においては、地理学的側面（風土類型）への批判と、I章の存在論的側面への肯定的評価という分裂が見られた。この点をまず確認しておこう。まず、『風土』に関する一般的理解としては、和辻のヨーロッパ留学に向かう船旅の経験と直観に着想された「風土類型論」としての印象が強い。和辻は、モンスーン地帯では自然への受容性、砂漠地帯では闘争性、牧場地帯では合理性が育まれると論じた。そして『風土』への従来の批判の多くは、それが自然科学的な観点からであれ、ナショナリズム的な傾向に対してであれ、この風土類型論に向けられたものだった。その一方で、『風土』の現代的な風土論への理論的貢献として評価されるのは、I章の「風土の基礎理論」において「人間の自己了解の仕方としての風土」という解釈学的な視点を導入した点である。和辻によれば、寒さの経験とは、外的な寒気が因果論的に私の感覚を刺激してもたらされるものでなく、寒いと感じたときには、寒さのなかに「外に出ている」（ex-sistere）自己を見出している。ここから、和辻は、外にあるのは寒気という対象ではなく、間柄としての我々自身であるとする「人間の自己了解の仕方としての風土」という命題を導く。風土学を提唱するオギュスタン・ベルクもこの点を高く評価している。

ところでそのベルクは、『風土』におけるもっとも奇妙な一側面」として、「和辻が風土性の人間主体のあり方を規定する現象学的なメ

カニズムを明確に定義しながらも(…)、和辻自身はこの書の理論的でない箇所においては環境決定論のやり方を典型的な形であらわにしている、という事実である。つまり一言でいえば、それは文化的な違いを自然的な要因によって説明しているという事実」を挙げている(Berque [1997: 14])。ベルクが、自らの風土学を「地理学と存在論の総合」(Berque [2000=2000])と規定するとき、こうした和辻における存在論(実存論)と地理学(風土類型論)の理論的な乖離が念頭に置かれている。確かに、ベルクの指摘するように、一見、和辻風土論においては実存論と風土類型論の理論的な接続、「地理学と存在論の総合」は成功しているようには思われない。とはいえ、前半と後半を切り離して評価し、後半を「奇妙な一側面」として済まされるのだろうか?ベルクのように前半のみを評価する論者も、後半のみを批判の対象とする論者も、そもそも和辻における実存論と風土類型論の乖離がなぜ起こったのか、さらに、和辻自身も直面していたであろう「総合」への根本的な動機については不思議と関心を払わない。結論的に言えば、『風土』における実存論と風土類型論の乖離という理論的な困難は、和辻個人の資質に帰責される問題ではなく、伝統的コスモロジーの崩壊以降、すべての風土論の試みそのものが不可避に抱える難問なのだ。この点について詳しくは次節以下に論じることにして、まずは、これまであまり取り上げられて来なかった和辻の「風土的情態性」について押さえておこう。

「風土的情態性」について

これまで「風土的情態性」という概念が論じられなかった理由の一つは、この言葉が『風土』以前に書かれ、近年まで公刊されなかったノート(「国民性の考察」)に記されていた為である。『風土』の巻頭に銘記しているように、和辻が風土論を書く動機の一つは、「時間(歴

史)」を重視するハイデガーに対して「空間(風土)」の重要性を論じることにあったことが強調されている為にハイデガーから受けた影響については明らかにされていない。しかし、風土論に至るまでの思索の過程を記したノートからは、ハイデガーのいう情態性(根本気分)が風土概念を形成する重要な鍵になっていたことが読み取れる。このノートの末尾部分において和辻は、天候、風土、土地、風景の「最も根本的な姿に於て如何なるものであるか」は、「ハイデガーの現存在の分析論において明らかにされる」と述べたうえで、「気分に関与し得る限りのあらゆる風土的、風景的な手もとにあるものは、能動的に現存在の気分存在に関与することになる」とし、このように考えることで、「現存在の根源的な実存カテゴリーとしての風土的-風景的情態性(Klimatisch-landschaftliche Befindlichkeit)」が明らかにされ、そこから種々な情態性の類型、現存在の類型への道が開かれるだろう」と論じる(和辻[1928~1934→1992: 394])。

ハイデガーは、非意志的な気分(とりわけ不安)や情態性(befindlichkeit)を通じて、世界に投げ入れられてある存在のあり方が開示されるとしたが、和辻の風土的情態性は「間柄としての我々自身」という倫理的モチーフを見出す手がかりとなっている。後に「風土的情態性」を敷衍して論じる「気配」の概念も、両者と同様、内面的な心理にも外面的な實在にも還元されない存在の様態を明らかにするが、気配が開示する実存空間は、ハイデガーの「世界」のように無根拠に投げ入れられた状況でもなければ、かと言って和辻の「風土」ように類型化された共同性に安息できるような場でもない。本稿では、和辻の「風土的情態性」を「気配(気)」などを踏まえて《実存空間》論として敷衍し、「風土類型」論については戦後風土論の成果を踏まえて《風土空間》論として発展的に論じる

(Ⅲ章)。問題は、『風土』の理論的な困難、風土類型論と存在論の乖離であった。そこで次に、こうした乖離を、風土論の系譜全体における非連続性の内に確認しておこう。

II. 2. 風土論の系譜——非連続性への着目

ところで、和辻以降現代に至るまで多くの風土論が提起されてきたが、これまで風土論の全体像や内的な連関が十分に把握されているとは言い難い⁽³⁾。全体を把握するには余りに多領域に涉るという事情も大きな要因であろうが、そこには風土論の試みが必然的に抱える構造的な難点があるのではないだろうか。個別の内容については次節以下で述べるとして、風土論の系譜上のいくつかの非連続性に着目しておこう(図5矢印①／③を参照)。

①戦前／戦後

まず風土論の非連続性として指摘されるのは、戦前／戦後の断絶である。非連続性の直接的原因は、戦前の風土論が国家主義のイデオロギーに加担したことへの批判から、戦後地理学が風土論に距離を置くようになった(安田[1990])という点が大きい。とはいえ、これは地理学(の一部)の自己認識の問題であって、戦後においても照葉樹林文化論をはじめとした「風土論」が展開されており、系譜的な連続性を見出すことは可能だ。

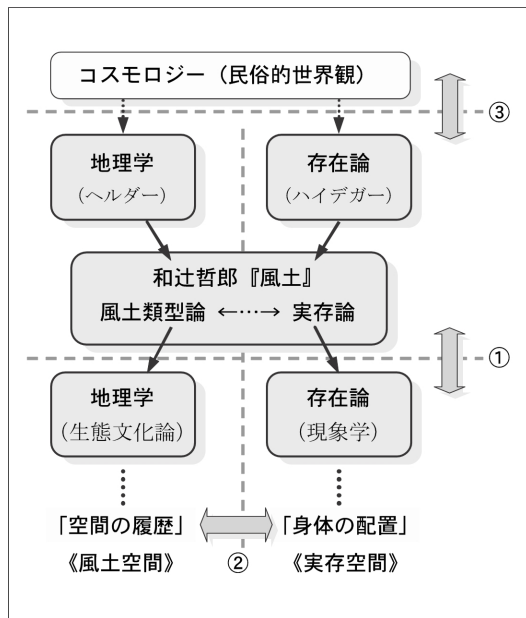
②現象学／地理学的アプローチ

戦前／戦後の連続性を見えにくくさせている要因に、戦後の風土論における非連続性、本来であれば、相補的に風土の全体像を探るべき二つの方法論の乖離がある。地理学と現象学(存在論)的アプローチのあいだの相互無関心とでもいうべき状況がそれだ。ここでいう地理学的アプローチの代表例としては、照葉樹林文化論(中尾佐助、佐々木高明など)などの森林帯文化論を挙げることができる。森林帯文化論によれば、日本の森林帯は、東北のナラ・ブナ帯と西日本の照葉樹林帯に大別され、その森林帯の

分布に即した北方からのルートと西南からのルートを経て、栽培作物や生活習慣などの日本の基層文化が形成されたことを明らかにした。また、森林帯文化論の魅力は、照葉樹林帯／ナラ・ブナ帯文化、稲作文化／非稲作文化など、日本の基層文化の多様性・重層性を示した点にある(嶋田[2000])。照葉樹林文化論が宮崎駿のアニメ作品に色濃く影響を与えたこと、ブナ・ナラ林の基層文化への理解が、長らく辺境に位置づけられて来た東北に暮らす人々の精神世界の理解に寄与したことなど、戦後日本の「風土的自己了解」に果たした役割を思えば、戦後風土論の意義を論じる余地は多く残されている。もう一つの「現象学的アプローチ」としては、主観にも客観にも還元されない「雰囲気」などを手がかりに人間の感覚や想像力の広がり論じたフリードリッヒ・ボルノウ、ヘルマン・シュミッツ、ゲルノート・ベーメなどの議論に、和辻の風土的情態性との連続性を見出すことが出来る。また、地理学と現象学、両アプローチの中間に、現象学的地理学や人文主義地理学(エドワード・レルフ、イーファー・トゥアンなど)を配置してもよいだろう。

③近代以前／以後

さて、上述の非連続性は、より根源的には「前近代／近代」の非連続性に、近代化にともなって生じたマクロコスモスとミクロコスモスの亀裂に淵源する。環境倫理が応用倫理としてではなく哲学の問いの中心に据えられるべきであることを説く桑子敏雄は、デカルト主義的な近代哲学の主客二元論が捉え損ねるポイントとして、デカルト座標のような互換可能な等質空間に対する「空間の履歴」、抽象的で内に閉じた主体に対する「身体配置」の関係性と纏めている(桑子[2000])。このように見た場合、近代以降の風土論の試みとは、この「履歴を失った空間」と「配置なき身体」のあいだの論理、自己と世界の根源的なつながりを求める困



難な挑戦と捉えられる。風土論の連続性／非連続性も、風土論の可能性／困難も同じ場所、つまり風土論の源流としてのコスモロジーを近代以降に希求することの可能性と困難に帰着する。こうした亀裂の自覚が、現代的な風土論の出発点となる。

11.3. 風土論の源流としてのコスモロジー

次に風土論の源流としてのコスモロジー（神話的・民俗的世界観、自然哲学）を検討してみよう。風土論とコスモロジーとの連続性は、和辻の冒頭の指摘のなかにも見ることが出来る。「ここに風土と呼ぶのはある土地の気候、気象、地質、地味、地形、景観などの総称である。それは古くは水土とも言われている。人間の環境としての自然を地水火風として把握した古代の自然観がこれらの概念の背後にひそんでいるのであろう。」（和辻[1937→1979: 9]、強調点は引用者）。

現象学＝地理学的アプローチ

和計のあげた「地水火風」の四元素であれ、

風水思想の「地水火風木」の五元素（五行説）であれ、存在するものの根源的な要素や原理を見出す古代のエレメント論は、近代的な自然観と違って実体と属性が未分化である。たとえば、アリストテレスの自然学の場合、温／冷、乾／湿という身体感覚によって捉えられた相対立する二組の性質が四元素に賦与されている（温×乾＝火、冷×湿＝水、温×湿＝風、冷×乾＝土）。ヘルムート・バーメの言葉を借りれば、事物の性質は「近代人の考えるように、事物それ自体に付与される一次的な性質ではなく、むしろ肉体的経験によって根拠づけられるものであった」（Böhme [1997=2008: 13]）。こうした古代の自然観と現象学的アプローチとの通底性は、和辻における「我々は寒さを感じる前に寒気というごときものの独立の有をいかにして知るのであろうか。それは不可能である。我々は寒さを感じることに於いて寒気を見出すのである」（和辻[1935→1979: 10]）という見解のなかに見出せる。さらに注目に値するのは、こうした自然への現象学的な眼差しが地理学的な風土類型の基礎にもなっている点である。まず「乾／湿×冷／温」による分類は、和辻の風土類型論にも踏襲され、その土地に暮らす人々の性格と関連付けたことで批判を浴びることにもなった。しかし、温度／乾湿度の指標そのものは、戦後風土論の一時代を築いた照葉樹林文化論の基礎として、植生気候分布の指標としてより精緻化されて受け継がれている。このように系譜全体を俯瞰することで、地理学的アプローチと現象学的アプローチは、元来、同じ自然観に発するものであることが分かる。

死生観の隠喩としてのエレメント

天に上り再び大地を潤す水の循環がそうであるように、古来、エレメントは死生観を形作る隠喩的な媒質としても機能してきた (Tuan [1974])。現代日本にとって死後の身体は火葬でもって弔われるが、ある時期までは土葬で

あった。今道友信が指摘するように（今道[1993: 89-90]）、インドの水葬、チベットの風葬（鳥葬）、これに近年注目されている樹葬も追加すれば五大（元素）が全てそろふ。人の死後の世界をどのように描くかは各地域によって様々であるが、四大（五大）元素である「地、火、水、風、（木）」というエレメント論的な構想力が死生観を担っていることは興味深い。

もっとも、電気、ガス、上下水道といった近代の都市インフラは、地・水・火・風といったエレメントからアウラ（近づき得ない遠さの経験）を奪い、マクロコスモスへの開口部である竈や厠からカミヤ怪異の潜む闇も奪った。古代のコスモロジーと近代以降の自然観との断絶は無視し得ないし、身体を中心としたマイクロコスモス（小宇宙）とそれを取り巻く宇宙としてのマクロコスモス（大宇宙）との照応を自明な前提とすることも出来ない。とはいえ、カール・レーヴィット（Löwith [1967=1967]）の指摘する様に、中心も限界もない「開かれた宇宙」の無限に対する恐怖がパスカルをして近代的な実存論の嚆矢たらしめたとするなら、その実存論の系譜に連なるハイデガーの存在論的不安も、さらにはリスク社会における明確な対象を欠いた不安も同様に宇宙論的な亀裂に淵源すると言えよう。実存論的不安はコスモロジーの崩壊の残響のなかにある。このように考えることで、和辻によるハイデガーの時間論への空間論の対置は、断絶を縫合しようとする試みと捉え直すことができないだろうか。中村良夫は五元素（五行説）が、「言葉で置き換えることができない豊かな大地のイメージ」に便宜上名をつけたものであること、「世界を概念的に理解するモデルではなく、実存する「大地の原像」であると指摘する。そのうえで、人間が大地に対してこのようなイメージを持つに至ったのは、「空間に包圍された生命の実存的不安を解消する手だて」、「人間居住地に風景の彫琢をほどこ

さずにはおられぬ切実な心の原郷であり、また、集団表象化された空間想像力の原型である」（中村[1982: 134]、強調点は引用者）と述べる。中村の指摘は、「存在論的な安定性」（ギデンズ）を欠いた現代社会において、風土論が要請される実存的動機を説明したものと言えよう。

ここまで本章では、風土論の源流を古代のコスモロジーと捉えることで、一見低調に思われる戦後風土論にも伏流水のように途切れることのない流れを見出せること、乖離した二つのアプローチが本来不可分のものであることを論じてきた。和辻の風土論もマイクロ／マクロコスモスの亀裂を縫合する試みと見れば、実存論と風土類型論の乖離は、風土の全体像を内在的に描くか外在的に描くかの違いに過ぎない。系譜的な考察を通じた両アプローチの相補性の理解によって、これまで学問的なアイデンティティの不明瞭であった風土論の系譜的な全体像と理論的な基礎を明確にできる。

III. 風土思想の展開

以上の考察を踏まえて、ようやく冒頭の課題、風土論に要請される世界観と空間的構想力に一定の見通しを与えることができる。本章では、相補的なアプローチを《実存空間》、《風土空間》として論じたい。日本のコミュニティの原型を参照軸に戦後国土利用の変遷を跡づけ、将来に向けた風土論の構想を展望したい。

III. 1. 《実存空間》と《風土空間》を結ぶ

前章では、和辻における実存論／風土類型論の乖離、戦後風土論における存在論／地理学の乖離という風土論の困難が、窮極的にはマイクロ／マクロコスモスの亀裂に由来することを論じた。コスモロジーを喪失した現代にあつて、乖離した身体と空間のあいだをどう繋げば良いか？本章では、「身体の配置」と「空間の履歴」を恢復すべく、《実存空間》、《風土空間》論の二つの方途を検討する。

そこで、二つのアプローチが風土論内部の亀裂をどう架橋するのか、風土論の三極構造（図5参照）のなかに概観しておきたい。先ず、《実存空間》論は、和辻の風土的情態性とその系譜に位置づけられる「気配」や「奥」の思想からなる。とりわけ、日本家屋や神社の参道などに見られる奥まった場所への感性と象徴的な意味を読み解いた「奥」の思想は、「身体の配置」を介して感覚される感覚が、その土地の風土、「空間の履歴」と不可分であることを示す重要な概念となる。次に、《風土空間》について。《風土空間》とは、先述した気候・植生分布に基づいた森林帯文化論に加え、トポロジカルな風土論からなる。トポロジカルな風土論とは、人類学者の嶋田義仁（嶋田[2000]）による「ヨーロッパ＝草原風土」と「日本（スイス）＝山国風土」を比較した論考で用いられた言葉だが、70年代を中心に同様の風土論が多く生み出されたことに注意を向けたい。原初的な神道と社殿神道の連続性を山宮と里宮とを繋ぐラインに読み解いた景山春樹や神代雄一郎による「信仰軸」の議論（後に詳述）をはじめ、風水思想を基に日本の風土の原型を示した樋口忠彦、米山俊直の「小盆地宇宙」などがそれである。本稿ではこれらの議論を踏まえ、風土のトポロジカルな条件を櫛上構造（水土軸×国土軸）として論じる。従来の風土論が、外国との差異を介して日本の同質性を論じることに比重があっ

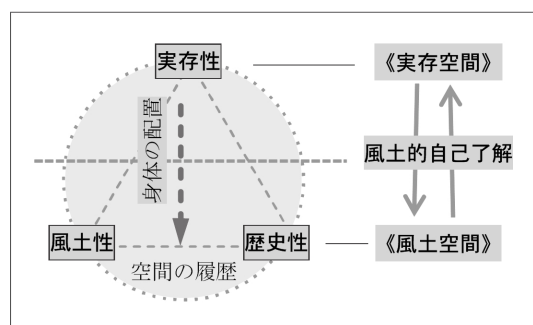


図5. 風土論の三極構造（2）

たのに対して、本稿の関心は日本の風土構造の戦前／戦後の変遷に置かれる。

このように前反省的な身体感覚に反映された風土的条件を読み解くこと、乖離された身体と空間のあいだの論理を顕在化させることが、ここでの「風土的自己了解」である。

III.2. 《実存空間》としての「気配」、「奥」

本節では和辻の風土的情態性を「気配」論として敷衍することで、次章の《風土空間論》の実存論的な基盤を提示したい。

「気」——見えないものの感受

まず、風土的情態性がわれわれの日常的生活感覚に息づいていることは、普段何気なく用いている日本語の「気（き、け）」のなかに見出すことができる。「気が張りつめる／緩む」、「気が晴れる／淀む」、「気が軽い／重い」などの表現からも、現代社会に生きる我々が日常生活のなかでそれと意識せずとも、「気」に浸されてある自身の存在を理解していることは明らかである。「気」が、自己と他者、自己と自然、能動性と受動性のあわいにあることは、例えば「色気」が、当人も意識しない「何気ないしぐさ」のなかに「色気」を感じ取られることは良しとされるが、逆に、意図的に「色気を使う」ことは疎まれることにも現れている。「気」や「気配」、「雰囲気」は、近代的な価値基準からみれば、曖昧で他律的な概念であるが、日常生活を振り返ってみた場合、むしろこうした情態性を通じた、個体に閉じない空間的な広がりのある気分が基調になっていると言えないだろうか。

さらに「気配」は、人と人の間ばかりでなく、経験可能な地平を超えた存在をも暗示する。例えば、夕闇の迫る山道、茂みの暗闇に「何ものかの気配」を感じたとしよう。「人気（ひとけ）がない」にも関わらずそこに感じ取られるリアリティは、客観的な対象認識ではないものの、

単なる主観的な憶断（「気のせい」）ともいい難いリアリティを帯びている。「もののけ」の「け（怪、気）」とはこうした物陰に潜む非人称の気配に対して名付けられた民俗的な呼び名であろう。山折哲雄は、そうした気配への恐れが、「特定のものや神にたいして抱かれているのではない。いわば目に見えない神の気配にたいして抱かれている。特定の場所にひそんでいて考えられている無個性な気配、脱署名的な気配にたいして抱かれている。こうして気配の神学は場所の感覚と密接な結びつきを示しているといつてよいだろう」（山折[1995: 34]、強調点は引用者）と論じる。また、民俗学では、神に供える神食を「みけ」、飢饉を「けかち」と呼んでいた事例などを踏まえて、「けがれ（穢れ）」の語源を「氣離れ」とし、「気（け）」を生命力の源と解釈する説がある。櫻井徳太郎は「稲を成長させたり実らせたりする根源的な霊力」であるケが種子のなかに内包され植物の成長結実が期待されること、農耕社会の日常性とは、ケのアニミズムによって構成されていたと推論している（櫻井[1988: 222]）。こうした気の流動性については、現在でも「気が抜ける」、「気を取られる」といった気の離脱性、「産気づく」、「眠気に襲われる」、「嫌気がさす」といった気の憑着性に名残を遺している。「気配」は経験的な感覚でありながら、経験可能な地平を超えた存在をも示している。

ところで、こうした「気配」の論理は、日本文化のみに認められる特殊なものではなく、ヨーロッパでも非人称の主体（es, it）として残存している。木村敏は、「これらの「気」は、いわば非人称的な主語と考えてもよい。例えばドイツ語などでは、Es kommt mir (komisch, seltsam, verdächtig) seltsam vorつまり「なにかが私の前に（おかしく、奇妙に、あやしげに）出てくる」といういい方があって、これは「私は（おかしい、奇妙な、あやしげな）気がす

る」の意味であるが、このes kommt vorのes（なにか）にあたるものが「気」なのである」（木村[1972: 175]）と指摘する。思えば、「吐き気」、「気だるさ」、「気散じ」など実存論を支えている鍵概念は全てこの「気」であった。風土論的情態性を敷衍した先に、和辻とハイデガーとの連続性も見えてくるが、この点について別の機会にあらためて論じたい。

「奥」——マイクロ／マクロコスモスの紐帯

さて、原初的な宗教感情にも通じるこうした「気配」は、無定形で流動的ではあるが、その挙動は、風土のトポロジカルな特性に規定された空間的な特徴を帯びる。これを論理的に体系化したものが風水思想といえるが、ここでは、現代人の感覚からも失われていない「奥」という感覚に注目しておこう。身体の空間的な配置を示す「奥」は、日本の風土においては、そこに感覚されるものへの象徴的な意味合いも付与される。建築家の槇文彦は、起伏に富んだ東京の地形の魅力や日本家屋、神社の本殿に至る参道などに感じられる「空間の襞」の濃密さ、重層性を「奥」の思想として読み解き、教会や市役所などが都市の核を成すヨーロッパにおいては世界軸としての「中心」からの垂直的な高さを志向するのに対して、「奥」は水平的な深さを志向するものだと論じる（槇[1978]）。「奥」の論理の風土空間への対応としては、人の暮らしのある「里山」に対して、人の踏み入れない山上他界としての「奥山」や、海上他界としての「沖（澳）」（オクを語源とする）を見出せる。市川浩は、「〈奥〉は此岸の連続線上にありながら、はっきりとした境界なしにいつのまにか彼岸へと飛躍する神話的空間である」（市川[1982: 17]）と纏めている。なお、日本語の「カミ」の語源を、奥深くで見通しの利かない谷、入り組んで見えにくい山の重畳、隠れた場所などを指す「クマ（隈）」に由来するという説（坂倉[1982: 69-90]）は、こうした「奥」の象徴性や

「気配」の論理とも符合する。日本という山がちな風土空間では、トポロジカルな条件が作り出す「奥」の醸す「気配」に象徴的な意味合いを与えてきたといえる。議論を先取りしていえば、日本のコミュニティは、こうした山上他界と海上他界を結ぶ「水土軸」上の流域社会として発展してきた。日本の風景の原型をこの流域に沿った「谷」、「盆地」、「平野」に分類して論じた樋口忠彦も、「奥の思想」を度々参照している。ともあれ、風土論にとって「奥」の概念は、地理的条件と文化象徴との内的連関を示すとともに、本稿にいては、身体を基点とした現象学的な「気配」（実存空間論）と原初的な宗教性を日本のトポロジカルな条件に見出される「信仰軸」（風土空間論）を繋ぐ蝶番として重要な役割を担っている。

III. 3. 《風土空間》を構成する二つの軸

風土的情態性としての「気配」や「奥」は、日本の風土の地理的条件とコスモロジーの内的連関を説明するものであった。本節以降では、そうした《実存空間》からのアプローチが、日本のトポロジカルな条件のなかで如何に新たな構想力を結ぶのかを《風土空間》論として展望してみたい。

少し議論を先取って言えば、近年環境庁の打ち出した生物多様性国家戦略の「国土のグランドデザイン」を、戦後の国土開発を担ってきた全国総合開発（全総）のパラダイムと対比することで、「国土軸」⁽⁴⁾ から「水土軸」⁽⁵⁾ への国土利用の転換が浮かび上がることを簡単に説明しておこう。まず、全総の目指した国土の均衡的発展は、交通ネットワークの整備などを通じた地方都市の均質的発展という「ファスト風土化」を帰結することになった。これに対して、「国土のグランドデザイン」では生物多様性を支える国土のトポロジカルな条件を水系に見出している。こうした国土像の転換を図式的に捉

えれば、等高線（海岸線）に沿って走る「国土軸」から、国土軸に直交し、脊梁山脈から海へと注ぐ河川にそった「水土軸」への〈空間的構想力〉の転換と捉えられる。もっとも、国土のグランドデザインには、風土論が要請するような〈世界観〉が反映されているわけではない。そこで以下では、これまでの議論を踏まえ、自然／文化がリンクされていたコミュニティの原型をトポロジカルな条件に見出したうえで、戦後社会の国土開発の在り方を捉え直し、来るべき《風土空間》の展望を描きたい。

III. 4. 「日本のコミュニティ」——二軸の交叉

まず、日本の風土空間の原型を「社会経済軸（国土軸）×信仰軸（水土軸）」として措定しておこう。神代雄一郎は「日本のコミュニティ」（神代[1977→1999]）のなかで、欧米のコミュニティの中心が教会や広場といった街を見渡す場所にあつて可視的であるのに対して、日本の村落構造における「山宮-里宮-田宮」を結ぶ「信仰軸」は日常生活のなかでは不可視であるが、ひとたび、季節的な祭祀が行われると神の道が開かれ、「社会経済軸」と交叉する場にイチ（市）が開かれ村落共同体の「芯」になると論じている。「コミュニティの芯から信仰軸に従って神体山に向かえば、わたしたちは山裾の里宮（神社）を経て、山頂の山宮（奥宮）で天に通じ、逆にこの軸（この軸は多くの場合、山から里をうるおし、田畑に水を与える川筋と一致しているのだが）を、芯から川づたいに耕地に向かうと、それは田宮（御旅所）で、しっかりと大地に結んでいる。と同時に、今度はコミュニティの芯から、社会・経済軸の道に従って進むと（…）隣のコミュニティとの土地境に達する」（神代[1977→1999: 245]）。本稿では、神代による「信仰軸」が陸側の農山村を理念化したものであったのに対して、漁村の海宮もこの「信仰軸」上に捉えたうえで、下図のように「奥山-里山-里海」の連続性を示しておこう。

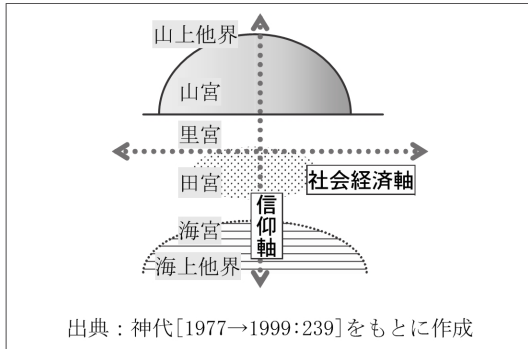


図 6. 日本のコミュニティ

なお補足的に言えば、「社会経済軸（国土軸）×信仰軸（水土軸）」は、先述した鬼頭秀一の「社会的リンク（社会経済的リンク×宗教文化的リンク）」の風土空間における対応物として見出すことができる。

信仰軸＝水土軸

近年の環境思想の文脈では、自然と文化をリンクする「里山」に関心が集まっているが、「信仰軸」は「水系」という連続性のもとに、この「里山」に加えて実存空間の「奥」への感覚に連なる信仰の対象としての「奥山」や「沖」をも捉える。また、本稿では、日本の信仰の基層が「海上他界」、「山上他界」いずれにあるのかという主題について詳述する余裕は無いが、「天、海、雨」がいずれも「アマ・アメ」と呼ぶことから推察されるように、水が天と地を媒介する「宇宙水」として思念されていたという中西進による指摘（中西[2007: 47-57, 145-168]）や、「山上」も「海上」も「両他界は水の宝庫に他界を見出そうとする同一精神の二様の表現だとみることができる」（嶋田[1998: 283]）という見解を採用したい。また、宮家準の以下の指摘は、生業と死生観を育んで来た水土軸のあり様を簡潔に表したものといえる。「日本の民俗宗教に見られる生業を支える世界観は、山と海を他界として、そこに神を考え、その守護のもとに生業の反映を祈るというだけ

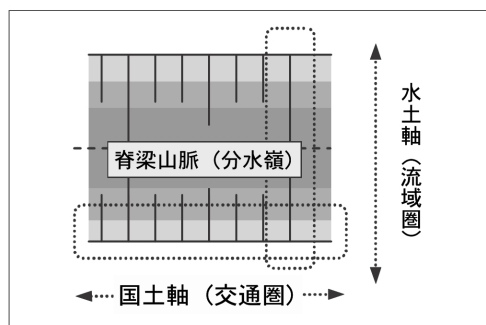
でなく、川を媒介とした精霊や神々の山、里、海の三つの世界の循環のうちに、風水、自己の生死、生業や生産物の豊穡の根拠をおくという構造をもつと考えられる」（宮家[1989: 290]、強調点は引用者）。

ともあれ、戦後社会の発展は、社会経済軸（国土軸）の強化に支えられる一方、信仰軸（水土軸）を後退させることで、「日本のコミュニティ」から「芯」を失わせ、「ファスト風土化」をもたらすことになった。

III. 5. 列島の櫛状構造——水土軸と国土軸

次に「日本のコミュニティ」と二軸の関係を、国土全体のトポロジカルな条件に位置づけておこう。まず、コミュニティの背後の山の連なり、日本列島の背骨を形成する脊梁山脈を見出す。脊梁山脈を源流とする河川は、谷あいの集落と下流の平地での生活を支えてきた。こうして理念型としての風土空間は、脊梁山脈を水源として垂直に海へ注ぐ河川（水系）に沿った櫛状構造の流域社会として図式化される（図表 2 参照）。本稿では、等高線に沿って河川を横断し集落（都市）間を媒介する道を「国土軸」⁽⁴⁾と呼称し、それと対比的に水系の縦軸を「水土軸」⁽⁵⁾と呼称しておこう。「社会経済軸」と「信仰軸」の交点に見出された日本のコミュニティの「芯」は、国土の櫛状構造における「国土軸」と「水土軸」の結節点に見出される。

ところで、近年の環境学的な観点からの「流域圏」への関心の高まり以外にも、これまで幾人かの様々な領域の論者が水土軸の重要性を指摘してきた（図表 2 参照）。戦後の国土開発に携わってきた下河辺淳による「交通主義」から「水系主義」への転換の提唱は、「国土軸」から「水土軸」への転換に対応している。また、農学者の祖田修は、日本の国土構造を「中央に山岳が走り、多数の大小河川が谷を割り、海岸線に向けて直角に流れ込むという、櫛状の地形が横に連なっている」（祖田[1989: 202]）と把握



	国土軸 (交通圏)	水土軸 (流域圏)
定住圏構想 ^{*1}	交通主義	水系主義
櫛型社会経済圏 ^{*2}	沿海部社会経済圏	流域社会経済圏
クラブサンドウィッチ ^{*3}	ネットワーク軸	コミュニティ軸
日本のコミュニティ ^{*4}	社会・経済軸	信仰軸

* 1 下河辺淳、* 2 祖田修、* 3 小野田泰明他、* 4 神代雄一郎

図表 2. 風土空間の櫛状構造(国土軸×水土軸)

したうえで、今後、あるべき都市-農村関係を櫛状の多数核分散型であると論じる。同様に、阿部仁史と小野田泰明は、日本の国土を、「ネットワーク軸」を含む様々なレイヤーを「コミュニティ軸」が串のように貫く「クラブサンドウィッチ」に喩えている（阿部仁史・小野田泰明・梅林克[2001]）が、これも前者が「国土軸」に後者が「水土軸」に対応している。

Ⅲ. 6. 溶解するコミュニティの「芯」

産業構造の転換を踏まえて言うなら、とりわけ戦後においては、農山漁村など第一次産業の基盤としての「水土軸」から、戦後、第二次産業を中心とする沿岸部の拠点開発や大都市間の交通網の整備など「国土軸」への転換がはかられたと推察される。そこで、日本の風土空間が戦後どのような軌跡を辿って「ファスト風土」化したのか簡単に振り返っておこう。戦後日本社会は「国土軸」に沿った交通インフラの整備と沿海部社会経済圏の発展を通して地域格差を平準化することに主眼を置いてきた。戦後の国土開発は、1960年代以降の池田内閣による所得倍增計画と「太平洋ベルト地帯構想」による国

土開発の後、1970年代以降の「新全総」では、国土の均衡的發展が目指され、「国土の主軸」⁽⁴⁾による交通ネットワークのグランドデザインが描かれた。こうした流れに対して、石油ショック、公害を経た後の「第三次全総」では、定住圏構想、流域圏などが提示されたものの現実化することはなかった。

風土空間を縦に貫く「信仰軸」のリアリティが忘却され、「ファスト風土化」に至る背景には、「国土軸」に沿った交通網の発達がある。例えば、東京高速道路が造られる過程で行われた、戦災による瓦礫や灰燼を「不用河川」に埋め立てる「不用河川埋立事業」（堀田[2011: 80]）は、国土軸と水土軸の関係の逆転を端的に物語っている。さらに、戦前から建築家によって提起されていた高速道路と建築の一体化させた「ロードタウン」などの「線状都市」（堀田[2011: 76-92]）の構想は、交通主義の時代にあつては、「国土軸」にコミュニティの「芯」そのものを溶解させることが理想とされていたことを示している。

1970年代に風土論の重要な論考が多く発表されたのは、こうした時代背景にあつて、コミュニティの「芯」（あるいは「奥」への感覚）が失われて行くと同時に、そうした論理が再発見される時代でもあったからであろう。その意味で上田篤が「鎮守の森」を原型的な風景として発見した時のエピソードは象徴的である（上田（編著）[2007: 15]）。上田が鎮守の森を「発見」したのは、できたばかりの東海道新幹線の車窓からだったという。東京オリンピックの年に開通した新幹線という「国土軸」が、伝統的な共同体の「信仰軸（水土軸）」を剥離させると同時に、風景として「再発見」の対象となるという戦後日本における風土空間の転換期を象徴したエピソードといえる。冒頭で述べたような国道沿いの「ファスト風土化」の風景もまた、こうした国土軸の論理の帰結といえる。ただ、国

内一様に「ファスト風土化」を広がっていると解釈するならば、それもまた国土軸に規定された想像力と言わねばならない。実際、多くの地方では国道から一本脇に逸れるだけで、未だにのどかな田畑と人の暮らさない山並みに囲まれた風景が広がる。風土論の課題は、背景化された水土軸の潜在力を、将来に向けた構想力として如何にイメージできるかである。

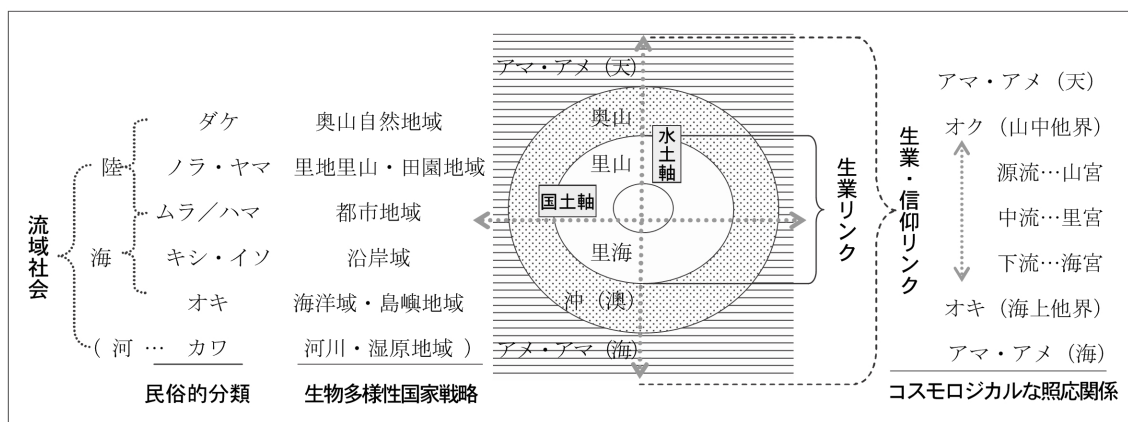
Ⅲ. 7. 《風土空間》の展望

冒頭にふれた生物多様性国家戦略による「国土のグランドデザイン」は、全総による風土空間の改造のプロジェクトが終息した後の、風土的な条件に即した構想としての可能性を孕んでいる。その点を明確にする為にも、生態系への配慮に留まらず、「水土軸」に沿った風土論的な世界観をも内包した空間的構想力として再提示する必要がある。

先ず、「国土における生態系ネットワークの縦軸・横軸と位置づける」（環境庁（編）[2008: 60]）グランドデザインの生物多様性の分類軸を、「水土軸／国土軸」に対応させておこう（図表3参照）。この軸に沿って、日本のコミュニティ、国土の楕円構造を加え、森-里-海の連なる同心円状の《風土空間》モデルとして示しておきたい。

次に、風土空間の民俗的分類を整理しておく。「ムラ／ノラ／ヤマ」からなる同心円構造として示された福田アジオによる村落モデル（福田[1983]）は、近年では「里山」のモデルとして参照されることもある（丸山・宮浦（編）[2007: 7]）。本稿では円の上半分を「里山」を含む陸側とし、同じ円の下半分を海側に「ハマ」を中心とした漁村（柏山[2004]）を配すことで、海／陸の双方を一つの円で表す。陸と海の照応関係は以下の通り。人為の介入する生業空間としての里山（ノラ、ヤマ）と里海（キシ、イソ）からなる円は、人の力の及ばない「奥山（オクヤマ、ダケ）」と「オク」を語源とする「沖・澳（オキ）」に圍繞されている。以上の民俗的分類とグランドデザインの国土分類は次のように対応している。環境省の分類は、(1)奥山自然地域、(2)里地里山・田園地域、(3)都市地域、(4)河川・湿原地域、(5)沿岸域、(6)海洋域、(7)島嶼地域である（環境省（編）[2008: 59-69]）。対応関係としては、(1)が「奥山」（ダケ）に、(2)が「里山」（ムラ、ノラ、ヤマ）に、(5)、(6)、(7)は「里海」（ハマ、キシ、イソ）と「沖」（オキ）に、(4)は、水土軸（生業・信仰リンク）としての河川に、それぞれ対応している。

さて、ここから更に水土軸を辿れば、奥山は



図表3. 森-里-海の連環としての《風土空間》

他界としての「アマ・アメ（天）」に、沖（澳）は「アマ・アメ（海）」に達する。「宇宙水」（中西進）としての「アマ・アメ（天・海）」は「アメ（雨）」となって奥山から湧き出し、川となって里山、里海を潤す。風土空間を水（アマ）のなかに浮かぶ島状のコスモロジーに見立てることで、「水土軸」が自然／文化を媒介する二つのリンクであることが明示される。つまり、近年関心を集めている「里山（里川、里海）」などのより生業に比重が置かれたリンク（生業リンク）と、人為の及ばない「奥山、沖（澳）」という信仰を介した自然／文化のリンク（生業・信仰リンク）は、水土軸の二つの側面である。風土論的な観点から繰り返し言えば、流域社会にあっては、水系を通じた生業や経済の交通と、祭や伝承などの精神文化の交通とは不可分の関係にある。お盆の精霊流し、桃太郎や一寸法師といった馴染みの昔話を例に挙げるまでもなく、古来、川や水は、山と海、彼岸と此岸を往還する想像力を媒介してきた。北見利夫の言葉を引用すれば、「川の交通の概念を、人や物を運ぶ場所的移動とともに、さらに宗教上、神々と人間との感応ということをもその範疇に含めるならば、川はもっと広汎な交通路として、人類文化史の中に重要な「座」を占めることになる。（…）川を媒介とする観念の世界では、水分（みくまり）の水源をなす森をくぐり山嶺に達し、さらに山を通じて無限に広がる天空にいたる。また、流れ下って海に達し、海の彼方で海天相接する空間に引き込んでゆく」（北見[1981: 21]）。ここまで論じてきたように

流域圏のリアリティは、生態学的な知見ばかりでなく、自然と文化の両極をつなぐリンクとして捉えることで風土空間としての厚みを得る。歴史の波に翻弄されてきた「コミュニティの芯」の来し方、行く末を正視することの先に、「水土軸」を風土空間の構想力として活かす道も見えてくるだろう。

おわりに

ここまで、風土論の立場から世界観と空間的構想力について論じてきた。論じる領域が多岐に渉り錯綜した感を受けるかもしれない。また、個々の内容について論証の足りない点も多い。しかし、これまで十分に論じられて来なかった点である風土の現代的意義と全体像をつかむ上で、環境倫理学との構造的連関を示し、現象学／地理学的な二つのアプローチの相補性を探る必要があるということ、また、風土論の系譜的な源流を辿り、風土論の根本にある実存的動機を見出すことで、これまで論者の数だけ林立している印象のあった風土論の輪郭と内的な連関とを示すことができたものと考えている。また、従来の風土論が、日本の風土を特権化するか、そうでなければ抽象的な議論に陥りがちであったのに対して、櫛状構造という国土のトポロジカルな条件のなかに風土空間の変遷と展望を描くことで、風土論が伝統社会に固執するものでなく、現代社会の課題に積極的に関与し得る可能性の一端を示すことができたのではないだろうか。

註

1. 関係性の観点からの環境倫理学の整理は鬼頭秀一の議論（鬼頭[2002]）を承けてのものだが、鬼頭が「地球の有限性」を「私／公」の関係性として捉えるのに対して、本稿は「自然／社会」の関係性として捉える。また、環境倫理（風土論）の三要素である「個人／自然／社会」（実存性／風土性／歴史性）は、鬼頭による環境倫理の諸派の三区分別（存在論的な豊かさ（精神的環境）、環境持続性（自然環境）、社会的公正（社会

的環境)) にほぼ対応したものと言える。

2. オギュスタン・ベルクは、風土のもつ「自然／文化」、「個人／社会」、「主観／客観」の区分を超える「通態 (trajection)」としての性格について論じている (Berque [1986=1992])。
3. 風土論全体の系譜的な把握について、「風土」の原義から説き起こした小関[1989]、戦後の地理学を中心にレビューした安田[1990]、嶋田[2000]、木岡[2011]などがある。
4. 国土の均衡的発展が謳われた1970年代以降の新全総では、東京を起点に札幌、福岡までの計2000kmを「国土の主軸」として捉え、新幹線などの交通網のグランドデザインが描かれた。国土軸に沿った国土開発は、最後の第五次全総 (1998) の多軸型国土構造 (北東、日本海、太平洋、西日本の多軸の連携) 構想まで引き継がれた。第五次全総ではこれを「21世紀の国土のグランドデザイン」と呼称しているが、同時期に提起された環境庁の「国土のグランドデザイン」と対比すると興味深い。
5. 「水土」という用語については以下の指摘を参照。「近世の日本では、元来が地域的多様性を表した「風土」に対して、「水土」は、日本列島の自然地理的な条件を指すのに使われている。国土が海水に囲まれ、河川が多く水が豊かで、大気中の水分＝湿気が多い———ということを強く意識したからか、それとも、「風水」とそれが重視する「山・水」への関心が強かったからかもしれない。」(小関[1998: 5])

文献

赤塚行雄 (1974) 『「気」の構造』講談社。

阿部仁史・小野田泰明・梅林克 (2001) 「建築はいかに社会と接点をもつのか？」ギャラリー・間 (編) 『空間から状況へ：10 City profiles from 10 Young Architects』TOTO出版, 97-135.

阿部謹也 (1987) 『甦る中世ヨーロッパ』日本エディタースクール出版部。

Beck, Ulrich (1986) *Risikogesellschaft*, Frankfurt:Suhrkamp Verlag.=(1999)東廉・伊藤美登里 (訳) 『危険社会』法政大学出版局。

Berque, Augustin (1986) *Le Sauvage et L'artifice*, Gallimard.=(1992)篠田勝英 (訳) 『風土の日本：自然と文化の通態』筑摩書房。

——— (1997) “Landape in Japan as a symbolic form”=(1997)紺田千登史 (訳) 「空間の問題：ハイデッガーから和辻へ」『社会学部紀要』(関西学院大学社会学部研究会) 78: 7-28.

——— (2000) *Écoumène: introduction à l'étude des milieux humains*, Paris:Belin.=(2000)中山元 (訳) 『風土学序説』筑摩書房。

Böhme, Gernot (1995) *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt:Suhrkamp.=(2006)梶谷真司・斉藤渉・野村文宏 (編訳) 『雰囲気美学：新しい現象学の挑戦』晃洋書房。

Böhme, Hartmut (1997→2008) 松山あゆみ (訳) 「元素：火、水、土、空気」藤川信夫 (監訳) 『歴史的人間学事典』勉誠出版, 2-46.

Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge:Polity Press.=(1993)松尾精文・小幡正敏 (訳) 『近代とはいかなる時代か?』而立書房。

——— (1991) *Modernity and Self-identity*, Cambridge:Polity Press.=(2005)秋吉美都・安藤太郎・筒井淳也 (訳) 『モダニティと自己アイデンティティ』ハーベスト社。

——— (1992) *The Transformation of Intimacy*, Cambridge:Polity Press.=(1995)松尾精文・松川昭子 (訳) 『親密性

の変容』而立書房.

堀田典裕 (2011)『自動車と建築：モータリゼーション時代の環境デザイン』河出書房新社.

福田アジオ (1983)『日本村落の民俗的構造』弘文堂.

市川浩 (1982)「身体・家・都市・宇宙」大江健三郎 (他編)『叢書 文化の現在 2』岩波書店, 9-41.

今道友信 (1993)『自然哲学序説』講談社.

梶谷真司 (2001)「集合性と異他性：民俗世界の現象学」小川侃 (編)『雰囲気と集合心性』東京大学学術出版会.

景山春樹 (1971)『神体山』学生社.

亀山純生 (2005)『環境倫理と風土：日本の自然観の現代的視座』大月書店.

環境省 (編) (2008)『第3次生物多様性国家戦略』ビオシティ.

柏山泰訓 (2004)「トポスの視点10：空間の認識」『会報むろのつ』10.

加藤尚武 (編) (2005)『環境と倫理 [新版]』有斐閣.

川田順造 (2003→2007)「人は肉食をやめられるか」『文化人類学とわたし』青土社, 143-173.

木村敏 (1972)『人と人とのあいだ：精神病理学的日本論』弘文堂.

木岡伸夫 (2007)『風景の論理：沈黙から語りへ』昭和堂.

——— (2011)『風土の論理：地理哲学への道』ミネルヴァ書房.

北見俊夫 (1981)『川の文化』日本書籍.

——— (1989)『日本海島文化の研究：民俗風土論的考察』法政大学出版会.

鬼頭秀一 (1996)『自然保護を問いなおす：環境倫理とネットワーク』筑摩書房.

——— (2002)「環境倫理と公私問題」佐々木毅 (編)『公共哲学 9 地球環境と公共性』東京大学出版.

鬼頭秀一・福永真弓 (編) (2009)『環境倫理学』東京大学出版会.

葛山浩昭 (1985)「海民のコスモロジー」大林太良 (他編)『日本人の原風景 2：蒼海訪神うみ』旺文社.

桑子敏雄 (2000)『環境の哲学：日本の思想を現代に活かす』講談社.

神代雄一郎 (1977→1999)「日本のコミュニティ」現代神道研究集成編集委員 (編) (1999)『現代神道研究集成 第5巻：祭祀研究篇Ⅱ』神社新報社, 235-256.

Löwith, Karl (1967) *Existentialism in its Historical Settings*.=(1967)柴田治三郎 (訳)『パスカルとハイデッガー：実存主義の歴史的背景』未来社.

横文彦 (1978)「日本の都市空間と「奥」」『世界』岩波書店, 397: 146-162.

丸山徳次・宮浦富保 (編) (2007)『里山学のすすめ：〈文化としての自然〉再生にむけて』昭和堂.

Mckibben, Bill (198) *The End of Nature*, London:Random House.=(1990)鈴木主税『自然の終焉』河出書房新社.

三浦展 (2004)『ファスト風土化する日本：郊外化とその病理』洋泉社.

宮家準 (1994)『日本の民俗宗教』講談社.

守山弘 (1986)『自然を守るとはどういうことか』農山漁村協会.

中井正一 (1947→1995)「気の日本語としての変遷」『中井正一評論集』岩波書店.

中島弘二 (2003)「自然の国民化／国民の自然化：和辻風土論の再検討」『郷土』研究会 (編)『郷土-表象と実践』嵯峨野書院.

中村良夫 (1982)『風景学入門』中央公論.

中西進 (2007)『中西進著作集 5』四季社.

納富信留 (1999)「旅、風土、自己」納富信留 (編著)『空間のパースペクティブ』九州大学出版会.

- 小関三平 (1989) 「風土」論の系譜：原義・状況・志向』『神戸山手女子短期大学環境文化研究所紀要』2: 1-14.
- 阪倉篤義 (1982) 「語源-「神」の語源を中心に」『講座 日本語の語彙』明治書院, 69-90.
- 櫻井徳太郎 (1988) 『櫻井徳太郎著作集 3』吉川弘文館.
- 嶋田義仁 (1998) 『稲作文化の世界観：『古事記』神代神話を読む』平凡社.
- (2000) 「風土の思想の可能性：日本的な根源的反省」『シリーズ近代の知 第5巻』晃洋書房.
- 粗田修 (1989) 『農学原論』岩波書店.
- 藺田稔 (2001) 「森林列島」の宗教文化』『現代神道研究10：神道と日本文化』神社新報社, 535-561.
- Tuan, Yi-Fu (1974) *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, New Jersey: Prentice Hall. =
- (2008) 小野有五・阿部一 (訳) 『トポフィリア：人間と環境』筑摩書房.
- 坪井洋文 (1986) 『民俗再考：多元的世界への視点』日本エディタースクール出版部.
- 上田篤 (編著) (2007) 『鎮守の森』鹿島出版会.
- 安田喜憲 (1990) 「日本文化風土論の地平」国際日本文化研究センター (編) 『日本研究』2: 171-211.
- 山内昶 (1994) 『「食」の歴史人類学：比較文化論の地平』人文書院.
- 和辻哲郎 (1928～1934→1992) 「国民性の考察」ノート』『和辻哲郎全集 別巻 (一)』岩波書店.
- (1935→1979) 『風土：人間学的考察』岩波書店.

The perspective of Fūdo theory as environmental thought

MORISUE Haruhiko

The purpose of this paper is discussing about the meaning which Fūdo theory rooted in local logic has in the time of global environment problems. Fūdo theory includes an indivisible concept, a view of the world and spatial imaginative power.

Firstly, the structure of Fūdo theory is found out through the reflection to social theory of risk and environmental ethics. Secondary, the cosmology as the origin of Fūdo theory is discussed. Complementary understanding of two approaches, ontological and geographical approach, which understand Fūdo is explored through understanding genealogy of Fūdo theory. Finally, the land of Japan is discussed as space which consists of two axes. Economy has developed in accordance with the east-and-west axis which connects colonies, and the native faith has developed in accordance with the north-and-south axis which connects sea to mountain. It can be said that the center of the traditional community was located in the place where both axes cross. However, the life adapted to the conditions of Fūdo has been lost by development of the country in the postwar period. By referring to such a view of the world that has been obliged to the change, it becomes the spatial imaginative power towards in the future.