

風景の近代化とニヒリズム

宗教性無きデザインの破壊的帰結について

Modernization of Landscape and Nihilism: On Destructive Consequences of Design without Religiousness

藤井 聡¹

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

It has been discussed that landscape has gotten worse in the modern societies due to excessive social rationalization. This was called in the current study as *modernization of landscape* and may be sometimes urged by landscape design. I discussed whether we can stop the modernization of landscape and can develop good landscape, while referring a Japanese movie, a church in a city, and philosophical discussions by Tocqueville and Kierkegaard. These discussions implied three hypotheses; i.e., 1) religious spirit plays an important role to stop modernization of landscape, 2) religious spirit is necessary for development of good landscape, and 3) it is impossible for nihilist to develop good landscape.

Key Words : *nihilism, landscape, modernization, religious spirit*

1. はじめに

戦後、日本の近代化は急激に進み、国内の様々な地域にて、伝統的な良質な風景が破壊されてきたという認識が広まりつつある。例えば、ジョージ・リッツアは、世界最大のファーストフードチェーン店の効率化と合理化の手法と同様のものが、社会の至る所に拡がりつつあることを社会的に論じつつ、それを「社会のマクドナルド化」と呼称している¹⁾。そして、その現象は、日本にも広まりつつあることが²⁾、そして、それによって伝統的な風土が解体され、良質な風景が破壊される一方で、景観や風景の画一化が進んでいることがしばしば指摘されているところである^{3), 4)}。

ここで、ジョージ・リッツア自身が語っているように、彼が言うところの「マクドナルド化」は、長い人類の歴史において徐々に進行しつつある「近代化」の過程そのものであるという点を忘れてはならない¹⁾。例えば、ボードリヤールは⁵⁾、産業革命によって誕生した資本主義が、生産過程における効率化と合理化を推し進め、その後、消費を通じて一般社会全体の効率化と合理化を推し進めていることを指摘し、そうした潮流そのものをモダニズム（近代主義）と見なした議論を展開している。こうした過程は、ジョージ・リッツアの言う「マクドナルド化」そのものと言えるであろう。ついては、本稿では、「マクドナルド化」する社会の中で、良質な風景が破壊

され、画一化していく過程を「風景の近代化」と呼称することとしたい。

さて、こうした風景の近代化に対する反省のもと、近年では良質な景観作りの必要性が強く主張されるようになりつつある。そして、そうした風潮の下、「景観法」が設置されるなど、制度的な側面も良質な景観作りを目指した方向へと変化しつつある。

しかしながら、そうした方針の下、よりよい景観、風景を創出しようという意図のもと進められる建築や土木の構造物の「デザイン」が、皮肉にも、さらなる風景の近代化をもたらしてしまうのではないかと、という危険性がしばしば指摘されていることも事実である。例えば、桑子⁶⁾は、風景が近代化していく様子を「風景の概念化」と呼称し、それがしばしば「良質な空間を作り出したい」というデザイナーの善意のもとで、皮肉にも推進されてきてしまったのではないかとこの点を指摘している。例えば、彼は、次のように述べている。

「空間の合理的再編とは、概念にもとづく知覚的世界の再編であり、風景の概念化である。そのような概念化された風景が普遍性をもって主張されるとき、そして、全地球的な規模で概念化が実行されるとき、同じような風景が世界のあちこちに出現する。」(p.57)⁶⁾

この桑子が主張する過程は、風景の近代化の過程に他な

らない。そして彼の主張の重要な点は、そうした風景の近代化をもたらしているのは、「概念にもとづく知覚的世界の再編」であると主張しているという点である。これを換言するなら、特定のコンセプトのもとで進められる**空間のデザイン行為そのもの**が、風景の近代化をもたらし得る、ということである。

例えば彼は、風景の概念化の例として、ある川の親水護岸デザインの例を紹介している⁶⁾。この護岸は、誰もが水辺に近づけない高度成長期時代の護岸工事の反省の下、人々が水辺に近づき、散歩することができるように、という「親水のコンセプト」で作られたものであった。このコンセプトが「設計者の頭の中 (p. 4)」で考え出され、行政の担当者もそれは素晴らしいと評価した結果として、多額の建設費をかけてそのコンセプトが実現化したのであった。しかしながら、「設計者の頭の中の水には、魚も水草も水鳥も存在していない (p. 4)」のであり、それが故に、その親水のコンセプトとは裏腹に、護岸工事は、そこで実際に水に親しむ人々は数える程しかいない、という帰結を導いたのであった。

確かに、桑子が主張するように、「空間のデザイン」は、風景の概念化、あるいは、マクドナルド化や近代化をもたらし得るであろう。そして事実、現実社会において桑子が指摘するような事例には枚挙に暇がないことであろう。しかしながら、「空間のデザイン」は、**すべてから**風景の近代化をもたらすのであろうか。もしそうであるとするなら、我々は、意図的に、良質な風景を「創出」することが出来ない、という結論を導かざるを得なくなってしまう。ところが、もしもそうでないとするなら、特定のコンセプトにもとづく空間のデザインが、仮にそれが特定のコンセプトであったとしても、我々は風景の近代化を食い止め、「良質」なる風景を**意図的に**創出していくことが可能となる、と考えることができることとなる。しかしながら、その時、その「コンセプト」とは、一体いかなるものであるべきなのだろうか――。

こうした問題に対して明快な解答を提供することは著しく困難なものであろう。しかしながら、その問題について論考を重ね、いくつかの仮説を検討してみることは、仮にそれがたかだか試論・仮説にしか過ぎぬものであったとしても、国土や地域、都市の景観やデザインを考える上で、幾ばくかの意味を持つと期待できるのではなかろうか。本稿では、そうした期待のもと、この容易ならざる問題について、一つの試論を展開しようと試みるものである。その際、本稿では、一本の古い日本映画と、一つの外国の街の風景を手がかりとしつつ、論考を進めることとしたい。こうした散文的アプローチでは、厳密

なる概念を定義しつつ厳密に論を展開することはできぬとしても、本稿の様に「概念・コンセプト」の有効性の有無そのものを論ずるような局面においては、一定の有効性を持ちうるのではないかと期待されるのではなかろうか。

なお、本稿の論考を始めるにあたり、本稿における「良質な風景」とは何を意味するものであるのかについて、付言しておくこととしたい。いうまでもなく、何が良質な風景なのかを一概に定義することは必ずしも容易なことではない。しかしながら、現代人のみならず、過去の人々も含めて、大多数の人々が良質な風景なりと認識する風景は、絶対に存在し得ぬ、とも言えないであろう。ついでにはここでは、「現代人のみならず、過去の人々や未来の人々、あるいは、当該地域外の人々において共通して良質と認識される風景」を、便宜的に良質な風景と呼ぶこととしたい。すなわち、本研究では、時代と地域を越えて肯定的に評価され得る風景を、「良質な風景」と呼ぶこととしたい。なお、この点についてのより詳細な議論は、[2]を参照されたい。

2. 戦後日本の近代化

我が国最初のカラー映画は、戦後6年目にあたる1951年に公開された「カルメン故郷に帰る」という木下恵介の作品である。この映画は、浅間山の麓の小さな山村から「おきん」という娘が家出をし、東京で「カルメン」なるストリッパーになった後に、ストリッパーの友人一人を連れて「錦」を飾りに故郷に帰ってくる、というストーリーの「コメディ映画」である。山村に住む父親は、出て行った娘との再会に喜びを禁じ得ないものの、決して娘を歓迎しようとはしない。しかし、村の人々はおきん達に対しておおむね好意的である。女達は派手な洋服に見とれ、男達は洋服の隙間からかいま見える素肌に見とれ、子供達はものめずらしさからおきん達の後について回る。その中でも特におきん達を好意的に迎えたのが、「九十」なる村一番の実業家であった。九十はこの奇抜な来訪者達に、東京で日々踊っているストリップダンスをこの村でも踊って見せないかと持ちかける。ストリップが「芸術」であると言ってはばからない彼女たちは、この申し出を快く了承する。

それを伝え聞いた、^{りゅうぢしゅう}笠智衆扮する村の小学校の校長先生は、ストリップ興行を中止すべく父親と共に九十のもとに向かう。しかし、その申し出は受け入れられない。致し方なく校長と父親は、おきんのもとに向かう。しかしその道の途中、父親は校長に「もういい!」と叫ぶ。「東京の真ん中でやって許されていることが、この

村でやってだめな理由なんかねえ」。この叫びに、校長も納得してしまう。そして校長はこう言う。「浅間山が何もかもご存じだ。今日は家で飲もう」。かくしてその夜、おきんは「カルメン」として自らの肌を村人にさらし、校長と父親は傷を舐めあうように酒を酌み交わす。そして次の日、おきん達は、東京の日常に戻れることに安堵の表情を浮かべつつ、友人とはしゃぎながら東京に汽車で帰っていく――。

全くもって救いようのない話である。

法的には「東京の真真中でやって許されていることが、この村でやってだめな理由」などありはしない。しかし、法律以外の規範があればこそ社会が成り立っていることなど、改めてここで指摘するまでもない。校長は丸十をとめられたはずであるし、父親もおきんをとめられたはずである。しかし、校長も父親もその行使可能な権力を行使しなかった。拝金主義の商売人と、素肌をさらす事だけが売りの興行と芸術との区別も付かない小娘の言うがままにさせたのであった。代わりに彼らがやったことは、自棄酒だったのである。

この映画は、小学校の校庭にて子供達が浅間山を背景にお遊戯をするシーンで幕を閉じる。そのシーンに監督が込めたメッセージは、おきん騒動があった後でもなお、山村には昔ながらの美しい風景があり、美しい人々が住み続けている、というものである。しかし、東京から汽車でやって来たおきん達は、その山村に都会の夜の空気を運び、それによって山村がわずかではあっても着実に変質してしまったことは間違いない。女達は山村にはない「きらびやかさ」を、男達は山村にはない「刺激」を、商売人は山村にはない「新しい商売の可能性」を、それぞれおきんとその背後の都会の影の中に見たのであった。

この映画が昭和26年に公開された映画なのである点を踏まえるなら、この映画に象徴されることが、高度成長期などよりもずっと以前から存在していた様子が見て取れる。そして、昭和26年といえば敗戦直後といえる時期である以上、戦前においてすらそうした風潮が日本の底流の一つとして存在していたことが容易に察せられる。地方の人達は都会にある種の憧れを抱き、その憧れに駆られて地方を飛び出した若者達が都会の空気を携えそれを「錦」と称して戻ってくる。無論、戦後地方に持ち帰られた「錦」の中には、立派なものも多数あったことであろう。しかし、カルメンが東京から浅間山の麓まで運んできたような「裸踊り的錦」もあったこともまた間違いないだろう。無論、その数が限られたものであった頃なら、この映画のラストシーンにて暗示されたように、地域の風土も風景も、そして地域の庶民の暮らしぶりもお

およそ変わらぬ形で保守されるということもあり得るだろう。しかし、カルメンは次のカルメンを生み、地域の風土の弱体化を促進し、その地に自生する伝統を引き継ぐ庶民の暮らしりと、良質な風景を少しずつ破壊していくことは避けがたい事実であろう。

こうした日本人における近代的・都会的なものへの安易な憧れが、拡大し、いきついたのが現代の風潮なのだといっても過言ではなからう。冒頭に触れた風景の近代化も、その風潮の一つの表れにしか過ぎぬものなのであろう。映画の村人達がそうであったように、各地の人々の「都会の空気」に対する安易な憧れを抱く。その安易な憧れは、かの「丸十」がそう認識したように、商人達の目から見れば「消費者のニーズ」に他ならない。かくして、需要と供給は一致し、例えば金子が指摘するような形で「風景の概念化」が進行してきたのである⁶⁾。

3. 近代化への対抗装置

いうまでもなく、たかだか一本の古い映画が近代日本の潮流全体を過不足無く表現しているとはいえない。しかしそれでもなお、一つの事例が、「隠喩」(メタファー、metaphor)として全体を暗示することはあり得るかもしれない。本稿ではその前提の下、このストリップ騒動に象徴される風潮に抗う術が一体何であるのかについて、さらに論議を進めることとしたい。

風土の近代化に抗う術――、その鍵の一つは、笠智衆がストリップ興行中止を断念した時に発した、次の一言に隠されているように思える。

「浅間山が何もかもご存じだ――」

この山村に生まれ育った者は、毎朝毎夕、浅間山を眺めてきたのであろう。そして、いつしか、不動なるものの象徴として、人智を超えたものの象徴として、浅間山を捉えるようになったに違いない。卑近な例ではあるが、筆者も生駒山という奈良県と大阪府の境にある山の麓で育った。こちらのいかなる変化にも関わらず生駒の山はそこにあった。今帰っても山はそこにあるだろうし、自分が生まれる前からそこにあったことも、自分がこの世から消えた後にも山がそこにあることも容易に想像が付く。山は自分にとって、自分を越えたものごとに思いを馳せるための重要な契機となっていた様に思えてならない。

無論、それは、山でなくても良い。

ドイツにフライブルグという人口20万人程度の小さな街がある。この街は我が国の都市計画者の間では有名な街の一つである。この小さな街が都市計画者の間で有名なのは、都心から自動車を排除することに成功したため

である⁷⁾。

自動車がこの世に誕生して以来、多くの街は自動車の流入によってどんどん寂れていった。それは、おきん達が伝統的山村に「近代」を運んで来たように、自動車が伝統的都心に「近代」を運んで来たためであった。自動車の流入によって小さな商店は大きな打撃を受けた。歩行者はゆっくりと商品を見てまわり買い物をする一方で、自動車運転者は商店街の品など見て回らない。それ故、自動車の運転者を客とみなした商人達は、駐車場の広い土地に出店し始めた。その結果、商業は郊外化し、都心部は空洞化した。こうして、自動車社会の進展は、都市の空洞化をもたらし、多くの商店街が、「シャッター街」と揶揄されるほどに寂れきっている⁴⁾。

この反省のもと、街の活力を取り戻す重要な術として都心からの自動車の締め出しが議論されることがしばしばある。しかし、一旦近代化した山村が容易には元に戻らないように、一旦活力を失った都市が活力を取り戻すことは容易ではない。失った活力は、自動車を閉め出しただけでは元には戻り得ない。しかし、フライブルグという街は、それをやってのけた。1970年代に自動車の流入規制により、確かに街は活力を取り戻し、まちなかを歩く人々は一頃の何倍にも増えたのである。

なぜ、フライブルグにはそれができたのか。

その理由は、この街に訪れた誰もが気付くであろう、街の中心にある大きな教会の存在に隠されているように思う。この教会は、フライブルグの横にあるシュバルツバルトの山に匹敵する程に高い。14世紀に建てられたこの教会は、この地に暮らす人にとっては、筆者にとっての生駒の山の様な存在であったに違いない。人智を超えた不動の存在として、立ちはだかつていたに違いない。フライブルグの人達は、そうした存在を、街の外にあるシュバルツバルトの山に求めるだけでなく、街の中に、それも街の中心に教会という形で据えたのである。その教会を中心とした広場には、野菜や果物を売る屋台が並び、その外側に歴史的な町並みが広がる。そして、それを取り囲むように、自動車道路が整備されている。さながら、教会なる前近代的なるものの威光によって、より象徴的に述べるならキリスト教の神の威光によって、自動車という近代的なるものの進入が阻止されているかのようである。

つまり、フライブルグにおいて自動車の流入の規制に成功したのは、教会に象徴される前近代的なるものが残されていたからなのである。無論、その教会がそれだけの効果を発揮し得たのは、その「高さ」「大きさ」に象徴される物理的な偉大さがあったからであろう。しかし、そうした物理的なもの以上に重要なのは、言うまでもなく、その地に根付く伝統から析出される「意味」に違

ない。

それは決して、浅間山にしても、生駒山にしても例外ではない。

山を物理的に解釈することを試みるのなら、徹頭徹尾、物理的存在として解釈することは容易い。しかしそれでもなお、我々は、その物理的な山に種々の意味を付与することができる。そう考えるのなら、浅間山も、生駒山も、フライブルグの教会も、大きく変わるものではないのである。

4. 宗教性

この様に、風景の近代化に抗う術は、「教会」や「浅間山」に象徴されるものの内にあるように思う。それは、上述のように、前近代的なるその地に根付く伝統・風土から析出されるある種の特定の「意味」である。

その「意味」を、あえて言葉で表現するとするなら、それはおそらくは、「宗教性」とでも言わざるを得ないものなのではないかと思われる。

ここで、「教会」に宗教性を宿ることは多言を要することでもなからう。しかしながら、「山」に宗教性が宿ることについては、多少の説明が必要かも知れない。例えば、日本古来からの三山信仰⁸⁾は、山そのものが信仰の対象となっている。そうした感覚が人々に存在しているからこそ、先に述べた映画の中の笠智衆は「浅間山は何もかもご存じだ」と叫んだのである。そして、それが「映画」なる一般公衆にむけて作成されたものである以上、その映画の中で笠智衆のそう叫んだという記録は、山に宗教性を見なす態度が、少なくとも昭和26年当時には一般公衆の中に存在していたことの一つの証拠であるということもできるであろう。

しかし、こと現代日本においては、「宗教」という言葉は、ある種の「タブー」として、すなわち、「触れたり口に出したりしてはならないとされる事柄」（広辞苑）の一つとして、語られることが忌避されているのではなからうか。すなわち、「宗教」という言葉そのものについて、ある種の「こわばった」社会的風潮が存在しているのではなからうか。

ここで、「宗教性」という言葉の意味について、改めて検討することとしたい。まず、広辞苑によるなら、宗教とは「神または何らかの超越的絶対者、あるいは卑俗なものから分離され禁忌された神聖なものに関する信仰・行事」（広辞苑）と定義されている。この定義に従うなら、宗教性とは、「神あるいは聖なものを信ずる精神のあり方」と表現することができよう。同様に、土木計画における景観や風土に関連する文献⁴⁾の中では、

「宗教性とは、『聖と俗』を区別する態度」のことであると簡潔に表現されているが、この定義も、広辞苑の宗教の定義を踏まえたものとなっている。

さて、ここで、宗教性が志向するところのものである「聖」とは、同じく広辞苑によるなら「けがれなく、尊いこと」と定義されているが、その内実は、一般にどのようなものとして議論されているのであろうか。

ここでは、「聖」なるものとは何かを考えるにあたり、その拠り所として、かつて和辻哲朗が世界の四人の「聖」なる人物（すなわち、四聖⁹ るいは、四人の人類の教師⁹）として挙げたソクラテス、孔子、釈迦、イエス・キリストらの思想を振り返ることとしよう。

まず、イエス・キリストにおける聖なるものとは絶対的な「神」を意味するものであり、宗教性とは、直接的に、その絶対神への信仰を意味するものと解釈できるだろう。一方、釈迦は、菩提樹の樹下にて悟りを開いたとされるが、一般に、悟りとは「まよいが解けて真理を会得すること」（広辞苑）を意味するものである。釈迦が悟りを開いた後の説法は、言うまでもなく、その「真理」（あるいは、「理法」）に関わるものであり、仏教とは、畢竟、釈迦が開いた悟りについての教えということが出来る。それ故、仏教における宗教性とは、釈迦が会得した「真理」（あるいは「理法」）に対する（否定的ならざる肯定的）態度を意味するものである。

また、「孔子」についていうなら、例えば「論語」における「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、「道」といわれる「真実」は唯一であり、それさえ会得する（聞く）ことができるのなら、死することも厭わない程に尊いものであることが想定されていた⁹。

最後に、ソクラテスにおける最大の重大関心事は「善く生きること」であり、そのために、唯一無二の「真・善・美」を知ることが最も重要であることが絶対的前提とされていた¹⁰。その前提の下、ソクラテスは様々な対話を重ね、その中から、哲人統治説¹⁰、イデア論¹⁰、魂不滅説¹¹、等の様々な哲学的命題を演繹するとともに、プラトン、アリストテレスをはじめとする様々な西洋の哲人達の系譜を生み出したのであった。

さて、以上の四人の聖人の共通項をあえて言うとするなら、一般の人々の主観の外側に、「客観的な価値の根拠」が存在することが想定されている、という点に求められるであろう。イエス・キリストにおいては「神」、釈迦の場合においては「理法」、孔子の場合においては「道」、ソクラテスの場合においては「真・善・美」と、それぞれ使用される言葉は違えども、これらはいずれも「客観的な価値の根拠」を意味するものであり、そして、それぞれがそれを聖なるもの（すなわち、けがれなく、

尊いものたる）と見なしていたことは間違いない。無論、イエス・キリストや釈迦といった、いわゆる「宗教」の始祖の場合には、その絶対的客観的な価値基準を本人が完全に理解していることが想定されている一方で、孔子やソクラテスの場合には、その絶対的価値基準が存在することを「信じ」、それを前提として生きていく生き様そのものを体現している、という点において、いわゆる宗教と非宗教（すなわち、哲学）との相違は存在しているものの、四聖はいずれも客観的な価値の根拠を明確に想定していたという点において共通しているのである。

さて、先に宗教性とは、「聖なるものを信ずる精神のあり方」、あるいは「聖なるものと俗なるものとを区別する態度」であると述べた。そして、けがれなく、尊いものたる聖なるものとは、四聖の思想を概観するなら、客観的な価値の根拠を意味するものであることが示唆された。これらを踏まえると、宗教性とは、「客観的な価値の根拠を信ずる精神のあり方」、を意味するものと言うことができよう。

さて、こうした議論を踏まえ、宗教性というものが、客観的な価値の源を信ずることであるとするなら、あるいは、より簡潔に聖なるものと俗なるものとを区別する精神のあり方であるとするのなら、現代社会において、「宗教」という言葉をことさらタブー視し、忌避する必要など、微塵も存在しないと断じて差し支えないだろう¹²。なぜなら、「聖と俗」を区別する態度たる「宗教性」は、我々の日常に深く入り込んでいることは、誰しもが認めざるを得ないものだからである。例えば、典型的な日本家屋には仏壇があった。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、こうしたの例示にて何らかの心理的不快感が読者の中に喚起されるとするのなら、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言わざるを得ないのである。

先に論じたフライブルグの教会に対する人々の信仰、あるいは、浅間山の麓の村の人々の浅間山に対する思い、それらはいずれもここに言う“宗教性”に他ならない。そして、その宗教性こそが、フライブルグの中心部に押し寄せる近代化の波に対する防波堤の役割を果たし、それによって街の活力と良質な都市の風景が護られているのである。そして、敗れはしたものの、かの映画で「おきん」が都会から浅間山の麓まで持ち込み「九十」が商売のねたにした「近代的なるもの」と戦ったものも、「おきん」の父親たる笠智衆の内にあった浅間山を聖なるものと見なす精神そのものだったのである。

すなわち、もしも我々が聖なるものと俗なるものを見極める精神、換言するなら、客観的な価値の根拠を信ず

る精神たる宗教性を携えているのなら、フライブルグやかの映画の父親の様に、風景の近代化に抗うことができるのではなからうか。この考え方は、次のような命題の形式で書き記すことができるであろう。

(仮説1) 客観的な価値の根拠の存在、すなわち、聖なるものの存在を信ずる精神性たる宗教性は、風景の近代化を食い止めるにあたって重要な役割を担う。

これが、以上の散文的論考にもとづく本稿の第一の仮説である。

5. 宗教性に基づくデザイン

既に指摘したように、フライブルグの教会も浅間山も同じく人々の宗教性を具現化したものである、という点では同様の存在であると言うことができる。しかしながら、前者と後者では、決定的な相違点がある。それは、教会、ならびに、それを中心としてつくられた街並みは、特定の人々によって「デザイン」されたものである一方、浅間山は人々が生まれる前からそこにそのままの形で存在していたという点である。

ここで冒頭で触れた、桑子の議論⁹⁾を再度引用するのなら、「教会」なる存在は特定の個人の頭の中にあった「概念」を具現化したものにしか過ぎない、ということができよう。すなわち、「概念にもとづく知覚的世界の再編」として、教会とそれを中心とした街並みは創出されたのである。しかし、例えば本稿冒頭で引用した桑子が論じた「ある川の護岸工事を導いた概念」と、「フライブルグの教会を創出した概念」との間にもまた、決定的な相違が存在する事を忘れてはならない。それは、前者が「宗教性」とは全く無縁の概念であった一方で、後者が「宗教性」に裏打ちされた概念であるという点である。言い換えるなら、教会とは、客観的な価値の根拠を信じ、その価値基準にとって価値あるものたる「聖なるもの」をこの世の中に具現化せしめようとした努力の果てに作られたものである一方、桑子が紹介した護岸工事においては、設計者・デザイナーの頭の中には、客観的な価値の根拠も聖なるものに対する志向性なども、微塵も無かったものと断じてよいのではなからうか。

こうした論考から、次のような仮説を演繹することができるであろう。

(仮説2) 客観的な価値の根拠の存在、すなわち、聖なるものの存在を信ずる精神性たる宗教性に基づく「空間デザイン」によって、良質な風景を創出することが可能となる。

つまり、「風景の概念化」、あるいは、「概念にもと

づく知覚的世界の再編」は、風景の近代化をもたらす危険性もある一方で、良質な風景を創出することもあり得るのである。ただし、その設計者・デザイナーの内に、俗なるものを回避し、崇高なるもの、聖なるものに対する志向性が胚胎しているのなら、創出される風景が良質なものである可能性が存在すると考えられるのである。

6. ニヒリズムの帰結

以上に述べた二つの仮説は、「宗教性」は、風景の近代化に抗い、そして、良質な風景を意図的に創出するにあたって極めて重要な要素であろう、と主張するものであった。しかし、これらの仮説が仮に真であったとしても、次のような可能性が残されていることとなる。すなわち、宗教性が仮に不在であっても、風景の近代化を回避し、良質な風景を創出していくことができるかも知れない、という可能性である。なぜなら、仮説1と仮説2はいずれも、宗教性が良質な風景にとって「重要な条件となるであろう」ということを主張する形式の仮説であるに過ぎないからである。それらは、宗教性が良質な風景にとっての「必要条件」であることを主張するものではないのである。

しかし、この点については既に、古典的な社会哲学や政治哲学の議論の中で、繰り返し指摘されているところである。例えば、近代の社会学・政治哲学に決定的な影響を及ぼしたアレクシス・ド・トックヴィルは、『アメリカの民主政治』¹²⁾において次のように指摘している。

「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。（トックヴィル、1835,下巻,p.274）¹²⁾」

このトックヴィルの指摘は、宗教性を失った人々が、「偉大なもの平和的なもの永続的なもの」を作り出すことが出来なくなるであろうことを指摘するものである。言うまでもなく、良質な風景が、「矮小」であったり「非平和的」であったり「非永続的」なものであるとは考えがたい以上、上のトックヴィルの指摘は、宗教性が不在のままでは、人々は良質な風景を「全くつくりだそうと」しなくなるであろうことを指摘しているものと解釈できよう。すなわち、トックヴィルの主張は、宗教性が良質な風景の必要条件であることを含意しているので

ある。そして、宗教性を失った**ニヒリズム**（真理や道徳的価値の客観的根拠を認めない立場[広辞苑より]）の立場に立つ者（**ニヒリスト**）には、良質な風景を創出することなど永遠にできなくなるであろうことを暗示しているのである。

同様の主張は、デンマークの宗教家であり哲学者でもあるセーレン・キルケゴールによっても主張されている。彼は、『現代の批評』¹³⁾において、宗教性の喪失が一切の価値の喪失をもたらし、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）多くの人が、おそろ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。（pp.336-337）¹³⁾」

彼は、無宗教という価値観の喪失によってもたらされた「ニヒリズム」に満たされた近代では、人々は絶望の淵に追いやりられ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。そしてここで重要なのは、ニヒリズムの時代にあつては、何もかもにおいて「水平化」が進行するであろうことを指摘している点である。これは、風景の近代化によって、日本各地に画一的風景が拡がっている状況に符合するものである。ここでもまた、トックヴィルと同様に、宗教性の不在たるニヒリズムの蔓延によって、良質な風景が破壊されていくであろうことを、そしてそうであればこそ、宗教性が良質な風景の必要条件であることが暗示されているのである。

ただし、以上の議論は、トックヴィルとキルケゴールの主張の内に、宗教性が良質な風景の必要条件であることが「暗示」されているという点を指摘したに過ぎない。については以下に、この点についてさらに検討を加えることとしたい。

まず第一に、我々が「良質」なる風景と判断する際に、そうした判断が可能であるのは、それが良質か悪質かを見なす「価値基準」が存在しているからに他ならない。ところが、ニヒリストはそうした価値基準には、**客観的根拠**など存在しないと**信じている**。したがって、彼は、自らの価値基準に**主観的根拠**しか無いと**信じている**。そうであればこそ、彼は、彼自身の「思いこみ」や「好み」であらゆるものを作ることができる。あるいは、特定の時代の特定の地域に「流行」があることを認知すれば、あるいは、桑子が指摘したような「コンセプト」の中の一つに、たまたま「お気に入りのもの」があ

るのなら、ただそれだけの理由で安易に様々なものを作ることができるのである¹⁴⁾。例えば、本稿で引用した「カルメン故郷に帰る」を改めて引用するなら、ニヒリスト達は、おきん達と同じく、商売人の丸十がカネを設けるためだけにしくんだ裸踊り興行と、「芸術」との間には、本質的相違など存在しないのだという立場をとるのである。そして、ニヒリストが、おきんの裸踊りを主観的に気に入れば、ただそれだけの理由で、それを普及する活動に従事することとなるのである。ところが、それが彼自身の主観かあるいは流行、あるいは、彼のお気に入りの「コンセプト」にしか過ぎない以上は、それが、持続的に多くの人々に共有される可能性は著しく低いものとなろう。したがって、ニヒリズムの立場に立つデザイナー達には、大多数の人々が良質であると認識するような風景を創出することは著しく困難であろうと考えられるのである。

ところが、宗教性を携えたデザイナーであるのなら、彼は、価値には「客観的根拠」が存在することを**信じている**。そして言うまでもなく、それが「客観的」である以上は、もし自分自身がその客観的根拠に基づいて空間デザインをすることができるのなら、それは、他の多くの人々にとって良質な風景と見なされることとなるであろうと信じている。そしてそれと同時に、それが自らの主観ならざる「客観」である以上、それが容易に主観的に理解できるものではないと考えることとなる。それ故、彼は様々な他者の声に耳を傾けるであろう。その地の風景をあらゆる角度から眺めるであろう。その風景の背後にどのような人々の暮らしがあるのか、そして、過去のどのような人々の暮らしや思いがあったのかを理解しようと努めるであろう。そしてもしもそうした努力の果てに、そこに後世に残すべき価値ある「聖」なるものが見いだせたと彼が主観的に感じたのなら、その自らの主観に半信半疑の態度をとりながらも、それを残すために様々な空間デザインのあり方を考えることとなるであろう。この時、その空間デザインは、多くの人々が「良質」と判断するであろう風景を作り出すことに成功するであろう。なぜなら、上述の様に、そのデザイナーは、現在そこに関わる人々、あるいは、過去においてそこに関わってきた人々の思いを感じ取り、かつ、その思いの中に、「客観的な価値」の影を臆気ながらもでも見いだした上で、それを保守し、さらに強化するために空間デザインを為していくからである。

すなわち、「カルメン故郷に帰る」の例で言うならば、非ニヒリストたる宗教性を携えたデザイナーは、おきん達の裸踊りが芸術である可能性は全否定しないまでも、それが真の芸術とは異なるという事態は生じうるのだ、という立場をとるのである。これは、ニヒリストが両者の

間には質的な差など存在しないのだという立場をとるのと対照的な立場である。そして、彼がそれを世に広めるべきか否かの判断の責を負わされているとするのなら、彼はその問題を、単なる個人的な「好み」や「流行」の問題として捉えるのではなく、客観的な価値の基準の観点から検討しようと試みるのである。その検討の結果、おきん達の裸踊りは単なる下劣な金儲けのためだけの道具にしか過ぎないと判断したのなら、それを世間から排除すべく努力することとなるだろうし、逆におきん達の裸踊りの中に「客観的な価値」の視点から見て肯定すべき聖なるものを見いだすことがあるのと感じたのなら、自らのその直感にも大いなる疑いの念を抱きつつも、それを世に問うための努力をなすこととなるのである。

つまりは、全く同じ能力を持つニヒリストと非ニヒリストのデザイナーを仮に想定したとすれば、彼らの判断は、その慎重さにおいて大きく異なることとなるのである。ニヒリストのデザインは個人の好みや流行や「お気に入り」のコンセプトに支配される傾向が顕著である一方で、非ニヒリストは客観的な価値の根拠の視点からのデザインを試みるのである。この慎重さの相違は、「聖書」への宣誓が行われる宗教性を纏った裁判における慎重さと、宗教性不在の私刑の裁判（例えば、戦勝国が自らの私怨を動機として敗戦国を裁く様な裁判）における慎重さとの間の相違と同様の構図を持つものであろう。ソクラテスが指摘したように、もしも究極的な次元において真と美が不可分なものであるのなら、真を探究する裁判と、美を探究するデザインとの両者に本質的な相違などない。それ故、ソクラテスの主張に従うとするなら、ニヒリストたるデザイナーは、真理など無いと考え、自らの好みや気分で判決を言い渡し続ける私刑裁判官と何ら相違ないのである。無論、非ニヒリストの裁判官であっても誤審の可能性は排除できぬとしても、誤審の数はニヒリストの裁判官におけるそれに比べれば、とるに足らぬものになることは間違いないであろう。

最後に、宗教性を携えたデザイナーが、その地に「聖」なるものが見いだせず、客観的な価値の根拠の観点からすれば劣悪なるものしか見いだせなかった、と主観的に感じた場合について考える事としよう。この場合、彼は再び自らの主観に半信半疑の態度をとりながらも大いなる困惑を覚えることとなろう。なぜなら、上述のような「聖なるもの」を保守し、強化するためのデザインを行うという方途を採用することが出来なくなるからである。現代においては、古くからの田園風景も寺社仏閣も、良好な水辺空間も何もかもがきれいさっぱり無くなったような「完全に近代化された風景」の中にあっても、その様な状況が生ずることがあるかも知れない。しかしその様な状況においてもなお、宗教性を携えたデザイナ

ーであるのなら、大いなる困難を感じながらもニヒリズムに冒されたデザイナーより良質な風景を創出することに成功することであろう。なぜならば、そうした状況においてもなお、ニヒリストならざるデザイナーは、自らの主観を超えた、「客観的な価値」の存在を信じているのであり、幾ばくかでも「聖」なる方向（すなわち、客観的な価値の基準の見地から評価されるべき方向）へと近づくための空間デザインを志向するに違いないからである。

以上に指摘したトックヴィルやキルケゴールの議論やソクラテスの主張、ならびに、以上に論じたニヒリストと非ニヒリストのデザイン行為とその社会的、歴史的評価に関わる論考を踏まえれば、以下の仮説を掲げることができるであろう。

(仮説3) 客観的な価値の根拠の存在、すなわち、聖なるものの存在を信ずる精神性たる宗教性が不在であるのなら、良質な風景を創出していくことは著しく困難となるであろう。

この仮説がもしも真であるのなら、良質と言われる風景の背後には、何らかの形の宗教性が、すなわち、何らかのものを聖なるものと見なし志向する傾向性が存在しているのではないかと推察されることとなろう。その一方で、劣悪なる風景は、その多くの場合、「価値」あるいは「聖なるもの」の客観的根拠を認めないニヒリズムの帰結としてもたらされたのではないかと推察することができるであろう¹⁾。

7. おわりに

本稿では、あらゆるものが合理化、効率化される近代社会の風潮の中で、徐々に風景が破壊されていく状況を「風景の近代化」と呼び、それが、安易な「デザイン」によってさらに加速化されている様子を冒頭にて指摘した。その上で、その風景の近代化を食い止め、良質な風景を意図的に創出していくことが可能であるか否かについて、一本の映画と一つの街の教会と街並み、ならびに、トックヴィルやキルケゴールの論考を引用しながら、論じざることを試みた。

そして、本稿では、以下の3つの命題を、「真であるかも知れぬ仮説」、すなわち、「仮説」として論じた。すなわち、「聖なるものに対する志向性たる宗教性」は、風景の近代化を食い止めるにあたって重要な役割を担うであろうし（仮説1）、良質な景観を創出するための空間デザインにおいても必要とされるであろう（仮説2）、その一方で、宗教性が不在であるのなら、風景の近代化を食い止めることも良質な風景を創出することも絶望的

となるであろう（仮説3），という3つの仮説を論じた。

これら3つの仮説はすなわち、トックヴィルやキルケゴールらの主張と同様に、価値には客観的根拠など存在しないと考えるニヒリズムこそが、風景の「マクドナルド化」や「近代化」という風景破壊をもたらしているのである、ということを意味している。

無論、これらの「仮説」はあくまでも「真であるかも知れぬ仮の説」にしか過ぎぬものであり、それは「証明」されたわけではない。あくまでも、現時点においては、それらの仮説が真である可能性が存在するのではないかという主張以上のことは、（如何なる論者も「神」とはなり得ない以上）ここで断定的に論ずることなど筆者にはできない。しかしながら、本稿にて論じたように、ドイツのフライブルグの景観や、かの映画の浅間山の麓の村の風景が良質なものであるとして残されていたことを踏まえるのなら、良質な風景と聖なるものを志向する精神、すなわち、宗教性との間に何らかの関係があることは間違いのないことと言わねばならないのではなかろうか。

もしそうであるのなら、良質な風景を目指す以上は、ニヒリズムに陥ることを避けつつ、「宗教」と「風景」についての関連に関わる論考を重ねていくことは、今後重要な意味を持ち続けるに違いないのである。

脚注

[1] 例えば、文献4)では、「『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」と述べられている。本稿でも、この定義のもと近代というものを捉えることとする。本文でも指摘しているリッツアの「マクドナルド化」は、上の定義における「合理主義」と最も関連の深い社会的潮流である。

なお、近代をその内実ではなく、歴史的現象として理解する場合には、プレモダン（前近代）とポストモダン（後近代）の時代に挟まれた思想形態としてモダニズムを捉えるという方法も考えられる。プレモダンとは、時間的には、政治的文脈においてはフランス革命以前¹⁵⁾、経済学的文脈においては産業革命以前¹⁴⁾ということができよう。プレモダンの内実は欧州においては、フランス革命前夜、産業革命前夜の状況を記述した文献の14)、15)等から伺い知ることができるが、世界的には様々な地域があることから一概に記述することは容易ではない。

なお、この様に歴史的に「近代」を捉えれば、近代の出現が、本稿の主たるテーマである「ニヒリズム」の出現と大きく関連していることが見て取れる。まず、政治的近代化の契機たるフランス革命は、政治的権威たる「王」あるいはより一般的には「貴族」の失墜を象徴す

るものであり、聖なるものに対する志向性を大いに低減させることとなったためである。詳しくは、文献15)を参照されたい。一方、経済的近代化の契機たる産業革命は、地域文化や地域共同体と一体的存在であった庶民が、資本主義における労働者となることによって地域文化・共同体から引き剥がされる結果をもたらした。そして、地縁文化・共同体からの遊離によって、地縁文化・共同体に胚胎していたであろう文化的価値体系からも遊離することとなった。これが、庶民の水準におけるニヒリズムの到来の大きな契機となったものと解釈することができよう。詳しくは、文献14)を参照されたい。

なお、ポストモダンについては、本稿の脚注の[4]を参照されたい。

[2] 無論、こうした多数派の意見に準拠するような風景の評価が正当であるという絶対的保証は存在していない。なぜなら、多数派意見が単なる「誤謬」にしか過ぎない可能性は常に完全排除することが論理的に不可能だからである。しかし、本稿ではあくまでも便宜的に、時代と地域（すなわち文化）を超越して普遍的に肯定的に評価される風景を「良質な風景」と定義するものである。言うならば、西（東）洋人が東（西）洋の芸術の鑑賞が可能であったり、文化的に繋がりのない異文化の古典の美を、その古典の時代を生きた人々と同様に鑑賞可能であるという立場に立ち、その前提の下、時代と文化を越えて普遍的に評価される風景を「良質な風景」と捉えるわけである。このような場合、仮にその様な時代と文化を越えて普遍的に評価される風景が、「神の視座」あるいは、「絶対的な真善美の観点」から見た場合に良質なものでないという可能性は存在するものの、その可能性は、大きく低減されることとなると考える立場を本研究では採用する。こうした前提の下、議論を進める思想は一般に「（近代）保守思想」と呼ばれているものであり、本稿でも引用しているトックヴィルやキルケゴール、あるいは、バーク¹⁵⁾やチェスタトン¹⁶⁾などがその思想的系譜に位置づけられる思想である。近代保守思想の哲学的系譜の詳細は、文献4)あるいは、その文献にて引用されている各種文献を参照されたい。

[3] 宗教を語ることがことさら忌避されるような現代的風潮は、本稿のタイトルにも使用している「ニヒリズム」の思想が、現代社会に蔓延しているからに他ならない。

[4] ここで一つの補注として、一見、聖なるものとは無縁であると考えられる「ポストモダン」の潮流について付言しておくこととしたい。

第一に、ドゥルーズやデリダ、あるいは国内における浅田彰等が盛んに主張したポストモダンの思想的潮流、ならびに、それを背景にして展開したポップアート等は、「良質な風景」を創出するにあたって、重要な論点を指

摘するものであったと評価することができよう¹⁷⁾。なぜなら、通常のデザイナーはキリストのように「神の御子」でも、釈迦のように「悟りを開いた聖人」でもあり得ないとするなら（この点については、[5]もあわせて参照されたい）、客観的な価値基準を全てを熟知することはあり得ないのであり、自らの築いたもの、あるいは、神でも聖人にもなり得ない先人が築き上げたものを、「差違化」し、「差延化」し、「脱構築」し、そこから「逃走」しつづけていくという態度は、不可欠なものである。その意味において、そして、その意味においてのみ、ポストモダン、あるいは、それを思想的背景としたポップアート等は評価されるべきものである。

しかし、第二に、そうした脱構築や差違化や差延化や逃走は、脱構築のための脱構築であったり、差違化や差延化のための差違化や差延化であったり、逃走のための逃走であったとするなら、それは、「良質な風景」（本稿の定義に従うなら、時代と地域を越えて評価される風景）の創出にあたって、百害あって一利もない思想的運動であると断ぜねばならないであろう。なぜなら、構築（創造）を志向しない脱構築の態度は、究極的には万物の破壊（*Destructive Consequences*）以外に何ももたらさない「ニヒリズム」そのものだからである。そして、全てが破壊され尽くされた状況を評価する人々が、地域を越え、時代を超えて普遍的に多数を占めること、すなわち、全てを破壊し尽くした風景が良質なものであることなどは、（真性のニヒリストが大多数を占める社会を除くのなら）おおよそ考えがたいからである。だからこそ、ポストモダンですら、その思想的実践的有效性は、そのポストモダニストが宗教性を携えた非ニヒリストであるのか、あるいは、宗教性を持たぬニヒリストであるのかにかかっているのである。

- [5] ここで、付言すべきであるのは、仮説3は、全てのニヒリストが確実に良質な風景を創出することが絶対に不可能であるということを断言しているのではない、という点である。なぜなら、例えば（ソクラテスの基本的命題が真であるという立場に立ち、すなわち、真と美が究極的に一致しているという立場に立ち、本文で引用した裁判の例を再度援用するのなら）ニヒリストたる裁判官が私怨や私欲等のみに基づいて下した判決が、たまたま正しいものとなる可能性は存在しうるからである。ただし、それは単なる「偶然」の産物なのであって、そのデザイナーの力量故にもたらされたものではないことは言うまでもない。

この「偶然」以外の、ニヒリストたるデザイナーが良質な風景を創出することが可能となるもう一つの可能性は、デザイナー本人が（例えば、キリスト教思想で想定される）全知全能たる「神」となるという可能性である。

デザイナー本人が神であるのなら、自分自身の「外側」に客観的な価値の根拠を想定する必要など無く、自らの「好み」のみにしたがってデザイン行為を行うことで、良質な景観を創出し続けることができることが論理的に保証される。しかし、この想定ほど、巨大なニヒリズムは無いと言えるかも知れない。しかし、この可能性を完全に論駁するための論理を筆者は持ち合わせていない。なぜなら、この議論は「神」の定義そのものに関連するものだからである。例えば、キルケゴールは、神と人間の間には無限の質的相違が存在すると繰り返し論じているが¹⁸⁾、これは論証というよりも、むしろ、神というものの定義そのものに直接関連する主張である。したがって、人間が神にはなり得ないということは、例えば、三角形の内角がユークリッド空間において180度であるという主張と同種のものであり、それは、論証の対象と言うよりも、論証の前提たる定義の問題なのである。それ故、論証以前の問題である定義そのものについての論証は、論理的に不可能であることは自明である。ただし、論証は不能であっても、実践的な視点から、人が神たり得る可能性について語ることは可能であろう。例えば、ソクラテスは、自分自身が「真善美」を完全に把握するものであるとは考えていなかったし、孔子も「道」を完全に把握しているとは生涯認識していなかったことは、彼らの様々な発言を収めた書物を通じて十分に伺い知ることができる。これらを踏まえると、「神」と呼ばれる存在に人間がなるということは、実際的にはあり得ぬことであると考えることができるものと考えられる。

参考文献

- 1) ジョージ・リッツア（著）正岡 寛司（訳）：マクドナルド化する社会、早稲田大学出版部、1999.
- 2) ジョージ・リッツア・丸山 哲央：マクドナルド化と日本、ミネルヴァ書房、2003.
- 3) 三浦 展：ファスト風土化する日本—郊外化とその病理—、洋泉社、2004.
- 4) 藤井 聡（投稿中）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—、土木学会論文集.
- 5) 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.
- 6) 桑子敏雄：風景のなかの環境哲学、東京大学出版会、2005.
- 7) 宗田好史：京都市都市部における自動車交通と商業活動に関する実証的研究—都市活性化と持続可能な都市環境の創出をめざして—、平成10・11年度財団法人大学コンソーシアム京都地域研究助成金、平成10年度研究成果報告書、1999.
- 8) 五来 重：熊野詣—三山信仰と文化—、講談社、2004.

- 9) 和辻哲郎：孔子，論語(1938年刊)，岩波文庫，1988.
- 10) プラトン：国家（藤沢令夫 訳）（上・下），岩波文庫，1971.
- 11) プラトン：パイドン（岩田靖夫訳），岩波文庫，1998.
- 12) 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.
- 13) 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（梶田啓三郎 訳），中央公論新社，2003.
- 14) 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，
- 15) エドマンド・バーク：フランス革命の省察（1790年刊），（半澤高麿 訳），みすず書房，1978.
- 16) ギルバート・チェスタトン：正統とは何か，（1905年刊），春秋社，1995.
- 17) 浅田 彰：構造と力—記号論を超えて（単行本），勁草書房，1983
- 18) セーレン・キルケゴール：死に至る病（斎藤信治 訳，1845 出版），岩波文庫，1939.

(2006.4.16 受付)