

# **Eco-Philosophy**

## **Vol. 4**



**TIEPh**

Transdisciplinary Initiative for Eco-Philosophy



# 東洋大学「エコ・フィロソフィ」研究第4号

## Contents

『「エコ・フィロソフィ」研究』第4号の刊行に寄せて	竹村牧男	1
TIEPh 活動組織		
2009年度活動報告		
<b>I TIEPh 第1ユニット 自然観探求ユニット</b>		
サステナビリティ学と人文科学	竹村牧男	13
中世ヒンドゥー教にみる『地上の天界』説と環境倫理	橋本泰元	25
インドの自然観と環境問題	宮本久義	35
アボカドの種・仏の種子——仏教思想は環境倫理に何ができるか	西村玲	43
力としての自然—ゲーテ自然学とシェリング自然哲学から—	畑一成	57
<b>II TIEPh 第2ユニット 価値意識調査ユニット</b>		
環境配慮行動と社会心理学—社会的規範情報の効果	安藤清志	69
「うわさ」の環境対策		
—「割り箸袋」「プルタブ」「ペットボトルキャップ」回収にみる		
環境対策の心理とサンタクローズ・シンドローム—	関谷直也	79
<b>III TIEPh 第3ユニット 環境デザインユニット</b>		
認知運動療法という技法（続）	河本英夫	91
ディア・インディヴィジュアル——魂の目覚めに	河本英夫	113
「生活世界」の視点からする環境現象学構想（II）	山口一郎	125
現代フランスにおける環境哲学の動向		
—4人の哲学者へのインタビューから—	永井普	135
ドイツ自然哲学とそのデザインの課題	稲垣諭	145
<b>IV Summary</b>		157



## 『エコ・フィロソフィ研究』第4号の刊行に寄せて

TIEPh 代表

学長 竹村 牧男

東洋大学では、「サステナビリティ学連携研究機構」(IR3S)の協力機関として、「[「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ」(Transdisciplinary Initiative for Eco-Philosophy, TIEPh)を立ち上げ、平成18年度より活動してきた。この間、毎年度末に、メンバーの研究成果を収録した『エコ・フィロソフィ研究』を刊行してきたが、今年度も無事に刊行することが出来た。これもひとえに関係各位のご支援・ご協力の賜物であり、まずは各位に厚く御礼申し上げたい。

すでに大方のご理解を得られてきているのではないかとと思われるが、TIEPhでは、3つの研究ユニットを置き、この4年間にわたって以下のような活動をおこなった。

① 自然観探求ユニット:自然と人間に関する東洋の知とエコロジーの研究。インド・中国思想や仏教などの東洋的な知における自然観・人間観を、サステナビリティという今日の課題に沿って掘り下げ、欧米で主張されているエコロジーと対比しつつ、それらの可能性と限界を考究し、あるべき人間と自然との関係を追究する。

② 価値意識調査ユニット:アジア諸地域におけるサステナビリティに関する価値意識の究明。アジア諸地域の住民に特有の文化や歴史に基づく、自然や共同体の存続にかかわる価値意識等の調査を通じて、その基層と変容等の諸相を究明しつつ、アジア地域等のサステナビリティの実現に対する具体的な施策への有効な視点を提供する。

③ 環境デザインユニット:環境倫理を含む哲学的環境デザインの追究。連動するシステムの作動状況において、〈課題-解決〉という線型の発想法をやめ、そのシステムのもとで課題となっている問題の条件群を変化させ、おのずと問題が解消するような方法(システム・デザイン)を採用し、持続可能な環境のためのプログラムを開発する。

今年度も、国際シンポジウム、各種セミナー、講演会等を行った。また2007年度から行ってきたアジア地域価値意識調査を総括した分析データ集を刊行し、2008年度に行ったヨーロッパの哲学者へのサステナビリティ問題に関するインタビューを刊行した。今年度の各ユニットの研究論文は本書に、シンポジウムや講演会の記録は別冊に収めている。これらをご高覧いただき、何かとご助言・ご叱正を賜ることができれば幸甚である。

IR3SおよびTIEPhの活動は今年度にてひとまず終了するが、IR3S傘下の各機関は、今後も共同して社団法人「サステナビリティ・コンソーシアム」を設立し、活動を継続してい

くことになる。TIEPhとしてもなんとか研究組織を維持し、「サステナビリティ・コンソーシアム」に参加して、関係各機関の哲学研究者等との連携をますます緊密にし、「サステナビリティ学」の構築における哲学の役割を確認しつつ協働の成果を追究していきたいと思う。

今後とも、いっそうのご支援を賜りたく、何卒よろしくお願い申し上げます次第である。

## TIEPh 活動組織

Tomonori MATSUO	President, Executive Director	松尾 友矩 機構長
Makio TAKEMURA	Professor, Nature Unit Project Representative	竹村 牧男 代表 自然観探求ユニット
Takashi OHSHIMA	Professor, Values Unit	大島 尚 価値意識調査ユニット
Hideo KAWAMOTO	Professor, Environment Design Unit	河本 英夫 環境デザインユニット
Taigen HASHIMOTO	Professor, Nature Unit	橋本 泰元 自然観探求ユニット
Hisayoshi MIYAMOTO	Professor, Nature Unit	宮本 久義 自然観探求ユニット
Kohei YOSHIDA	Professor, Nature Unit	吉田 公平 自然観探求ユニット
Shogo WATANABE	Professor, Nature Unit	渡辺 章悟 自然観探求ユニット
Satoshi SHOUJIGUCHI	Associate Professor, Nature Unit	小路口 聡 自然観探求ユニット
Kiyoshi ANDO	Professor, Values Unit	安藤 清志 価値意識調査ユニット
Yoshiaki IMAI	Professor, Values Unit	今井 芳昭 価値意識調査ユニット
Hideya KITAMURA	Professor, Values Unit	北村 英哉 価値意識調査ユニット
Naoya SEKIYA	Lectuer, Values Unit	関谷 直也 価値意識調査ユニット
Toshiaki YAMADA	Professor, Environment Design Unit	山田 利明 環境デザインユニット
Katsuzo MURAKAMI	Professor, Environment Design Unit	村上 勝三 環境デザインユニット
Ichiro YAMAGUCHI	Professor, Environment Design Unit	山口 一郎 環境デザインユニット
Shin NAGAI	Associate Professor, Environment Design Unit	永井 晋 環境デザインユニット
Satoshi INAGAKI	Assistant Professor, Environment Design Unit	稲垣 諭 環境デザインユニット
Ayano TANAKA	Research Fellow	田中 綾乃 特別研究員
Ryo NISHIMURA	Research Associate	西村 玲 研究助手

## TIEPh 2009 年度活動報告

平成 18 年 6 月より、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ (Transdisciplinary Initiative for Eco-Philosophy, Toyo University=略称 TIEPh) を開設し、「エコ・フィロソフィ」構築のための戦略拠点として活動している。

最終年度にあたる今年度は、昨年度に引き続き各ユニットの研究を進めるとともに、これまでの研究成果をシンポジウムやセミナー、出版物を通して公開した。

4 月は、日中哲学国際シンポジウムにおいて、第 3 ユニットにより「環境・生命・共生」「若手研究者の哲学の現代的課題」というテーマで発表を行った。5 月には、第 2 ユニットにより、ジュリー・マッシューズ氏講演会を開催し、サステイナビリティの教育について、報告と討論がなされた。

同じく 5 月には 3 回、6 月には 1 回のワークショップが開かれた。第 1 回は、第 3 ユニットによるシステムデザインについて、第 2 回から第 4 回までは TIEPh 外部から講師を招いて、講義形式にて行った。

7 月には、認知運動療法研究会学術集会にて、第 3 ユニットによる発表「新しい時代のコペルニクスたち」が行われた。9 月には、ドイツから哲学者を招聘して、TIEPh 主催の国際シンポジウム「環境哲学の可能性」が開かれ、盛況を呈した。

10 月には、4 年間継続して行っている TIEPh と茨城大学 ICAS 共催の国際セミナーを開催し、東洋思想と西洋思想の両観点から「持続可能な発展と自然、人間」というテーマによる多角的な考察を行った。

11 月には、第 1 ユニットを中心に、国際シンポジウム「日本発のエコ・フィロソフィを求めて」を開催し、ドナルド・キーン氏（本学学術顧問）をはじめとするアメリカ、フランス、日本における日本思想の専門家をパネリストとして迎え、グローバルな視点からみた日本思想と環境問題について有意義な議論を行った。

12 月には、第 3 ユニットによって昨年度から継続して行われてきた哲学者インタビューを、『哲学者インタビュー集』として刊行した。第 2 ユニットによる 4 年間の現地調査についても、4 年間の成果を『分析データ集』として刊行した。

さらに、本学の学部学生を対象とする「エコ・フィロソフィ入門」の講義は、今年度も本イニシアティブの研究者を中心に、全学総合科目として開講した。その他、HP における研究成果の公開、年に 2 回の Newsletter を発行した。

刊行物としては、エコ・フィロソフィ講義の教科書として 2010 年の 1 月に『エコ・フィロソフィ入門』を出版し、学生への普及を行った。さらに、茨城大学と共同で行ってきた哲学セミナーをまとめて『エコ・フィロソフィとサステイナビリティ』を出版し、一般社会へのアウトリーチを図った。

4年間を通じて、小冊子『サステナ』（0号～最終14号）へ研究員が寄稿を行い、毎年の活動を「エコ・フィロソフィ」研究年報と年報別冊によって公刊した。それに加えて、最終年度にあたる本年度は、4年間の活動を集大成した『東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ2006～2009年度 活動報告』を発行して、各研究機関、関係者にTIEPhの活動と成果を知らしめた。

〈活動報告詳細〉

TIEPh研究員は下線表記

4月～7月

---

東洋大学の「全学総合授業」として、「エコ・フィロソフィ入門」を開講  
2009年度 全学総合IA『エコ・フィロソフィ入門』

4月

---

・20日

『サステナ』11号へ寄稿

山田利明 エッセイ「なぜサステイナビリティでなければならないか」

竹村牧男 連載エッセイ「かそけき風を聴く」

サステナの眼 「木村競・蔵田伸雄・竹村牧男・山田利明 哲学セミナー—サステイナビリティ学における哲学の役割」

・25日～26日

日中哲学国際シンポジウム・TIEPh後援

テーマ：「環境・生命・共生」「若手研究者の哲学の現代的課題」

発表者：河本英夫、稲垣諭

場所：浙江樹林大学

5月

---

・8日

**Julie Matthews**（ジュリー・マシューズ）氏講演会

テーマ：「サステイナビリティの教育について—オーストラリアの現状から」

司会：大島尚

場所：東洋大学白山キャンパススカイホール

・16日

2009年度TIEPh学内ワークショップ

発表者：河本英夫「システムデザインと環境」、稲垣諭「環境デザインについて」

質問者：武内和彦（IR3S 副機構長、国連大学副学長）

場所：東洋大学白山キャンパス 第三会議室

・21日

**2009年度TIEPhワークショップ①**

テーマ：「環境問題の日本遺産①」

講師：小出五郎

場所：東洋大学白山キャンパス5304教室

・28日

**2009年度TIEPhワークショップ②**

テーマ：「環境問題の日本遺産②」

講師：小出五郎

場所：東洋大学白山キャンパス5304教室

6月

---

・4日

**2009年度TIEPhワークショップ③**

テーマ：「食における生命の全一性」

講師：中川光弘

場所：東洋大学白山キャンパス5304教室

7月

---

・ニュースレターNo.8 発行

「温暖化対策をめぐる多重論理」 三村信男

「宗教とエコ・フィロソフィ」予告 渡辺章吾

「ジュリー・マシューズ氏講演会報告」 大島尚

「環境哲学に関するフランスでのインタビュー報告」 永井晋

・4～5日

**第10回認知運動療法研究会学術集会**

テーマ：「新しい時代のコペルニクスたち

-認知運動療法から認知神経リハビリテーションへ-

発表者：河本英夫

場所：神戸文化ホール

・ 20 日

『サステナ』12号へ寄稿

竹村牧男 連載エッセイ「阿修羅に想う」

## 9月

---

・ 19 日 TIEPh主催国際シンポジウム

テーマ：「環境哲学の可能性～環境問題の解決に向けて～」

コーディネーター：山口一郎

パネリスト：丸山徳次、桑子敏雄、M・グートマン、G・シュテンガー、河本英夫

場所：東洋大学6号館6309教室

## 10月

---

・ 10 日

IR3S、TIEPh共催 2009年度哲学セミナー

テーマ：「持続可能な発展と自然、人間」

基調講演者：小坂国継

研究発表：稲垣諭、上柿崇英、竹村牧男、Jeffrey.Clark、中川光弘、岡野守也

総合司会：竹村牧男

場所：東洋大学スカイホール

・ 20 日

『サステナ』13号へ寄稿

竹村牧男 連載エッセイ「地球が減びる時に」

## 11月

---

・ 28 日 TIEPh主催国際シンポジウム

テーマ：「日本発のエコ・フィロソフィを求めて」

基調講演者：ドナルド・キーン

コーディネーター：竹村牧男

パネリスト：ウイリアム・ラフルーア、フレデリック・ジラルル、竹内整一、吉田公平

場所：東洋大学井上円了ホール

後援：読売新聞社

## 12月

---

・ 第3ユニット『哲学者インタビュー集』刊行

## 1月

---

- ・第2ユニット『「エコ・フィロソフィ」分析データ集』刊行
- ・ニュースレターNo 9発行

「「エコ・フィロソフィ」を求めた4年間を終えるにあたって」[竹村牧男](#)

「第1ユニットICAS/TIEPh共催国際セミナー報告」[西村玲](#)

「第2ユニット浙江大学訪問記（2009年9月）」[大島尚](#)

「第3ユニット国際シンポジウム報告「環境哲学の可能性」」[山口一郎](#)

「国際シンポジウム「日本発のエコ・フィロソフィを求めて」」

TIEPh事務局

- ・20日

『サステナ』14号へ寄稿

[竹村牧男](#) 連載エッセイ「春はいかに到来するのか」

- ・26日

『エコ・フィロソフィ入門—サステイナブルな知と行為の創出—』出版

## 2月

---

- ・12～13日

### IR3S 国内ワークショッププログラム

テーマ：「活動総括と今後の計画」

発表者：東京大学（住明正）、京都大学（小西哲之）、大阪大学（梅田靖）、茨城大学（三村信男）、北海道大学（田中教幸）、[東洋大学（山田利明）](#)、国立環境研究所（増井利彦）、東北大学（大村達夫）、千葉大学（宮崎良文）、早稲田大学（松岡修二）、立命館大学（中島淳）、国際連合大学（Srikantha Herath）

場所：東京大学 本郷キャンパス山上会館

## 3月

---

- ・『「エコ・フィロソフィ」研究 別冊』第4号刊行
- ・『「エコ・フィロソフィ」研究』第4号刊行
- ・『エコ・フィロソフィとサステイナブル—西洋と東洋の対話から—』出版

- ・1日

### 活動報告会

発表者：第1ユニット発表 [竹村牧男](#)

第2ユニット発表 [大島尚](#)

第3ユニット発表 [稲垣諭](#)

場所：東洋大学白山キャンパス6306教室

・24日

**第3ユニット活動報告会**

テーマ：「環境と生活の哲学」

講師：ゲオルク・シュテンガー

発表者：山口一郎

場所：東洋大学白山キャンパス第2会議室



## I ーTIEPh 第1ユニット 自然観探求ユニットー

近代の科学は、精神と肉体を分離して、肉体を心臓を中心とする熱機関と理解することから始まった。この心身二元論によって、故障した部分はそのを分解し、あるいは部品を取替え、場合によっては取り去ることで機関全体の保全を図る技術が発達した。部品には精神が存在しないと考えたから、これが可能になったのである。

確かにこの心身二元論は、科学技術の発展に偉大な寄与をしてきた。しかし、それと同時に科学というもののあり方を、きわめて限定的な理解の下におくことになった。実証されないものを、存在しないものとして見ることである。ところが、この社会や自然界の中には、数値や理論で実証し得ない感覚上の存在や出来事がいくつもある。例えば、漢方薬や民間薬と称される一種の経験的医療にもとづいた薬物がある。つい一昔前まで、これらの多くは薬物の指定さえ受けられず、食品として扱われた。その成分の分析や薬効の数値が提示できなかつたからである。鍼灸に至っては非科学的の一語で斥けられた。ところが、こうした経験的科学的にもとづく技術や方法には、数千年にわたって蓄積された洗練されたシステムが存在する。

東洋の思想は、基本的には心身一如の立場に立つ。精神と肉体は一体化したもので、精神のあり方が肉体に反映する。実は、その精神は肉体だけではなく大自然にも感応する。精神のあり方が自然界にも及ぶというのである。ここまできると何やら胡散臭い思いを抱く人もあろうが、利便性と豊かさを求めた人間の精神が、過剰な開発と修復困難な破壊を引き起こした事実をみれば、わかり易い。

このユニットでは、西洋的価値観や科学技術が残した負の遺産に対して、東洋的な知の伝統がどのように関わられるのかを検証し、そこから新しい発想と価値観の創造を図りたいと考えている。



# サステナビリティ学と人文科学

文学部 竹村牧男

## 1. サステナビリティ問題における人文科学の役割

サステナビリティということが一つの大きな問題として自覚され始めたのは、まだ20年ほど前からに過ぎない。しかし時代の進展は急ピッチであり、今やこの問題は地球社会全体のもっとも切実な問題として、人々の間に広く認識されるようになった。現象的には、地球温暖化や水・土壌の汚染等々のさまざまな地球環境問題が指摘されているが、サステナビリティという問題からすれば、地域紛争や南北間格差その他、政治的・経済的問題も多々、かかわっている。こうした問題に、直接、対処していくには、当然、自然科学や社会科学の先端的な成果が鋭意、動員されるべきであろう。一方、これらの問題を前に、人文科学は、その背景にある思想や文化、ものの見方・考え方を精査し、その地平での問題をえぐりだし、人間存在ないし地球社会のあるべき姿を構想し、問題解決の方向性を提示していく役割があると私は思う。

そもそも、人文科学の特質とは、いったいどのようなものと考えられようか。人文科学が、特に人間存在に関わる学問であることはいうまでもない。それがさらに社会科学と異なる点は、社会科学が人間関係の全体やそれに関わる組織・制度等を考察の対象とするのに対し、人文科学はその根底にあるべき思想や文化の論理構造や感性のかたち、さらには個人の価値観等を考察の対象とするものであることにあろう。思想や文化の研究は、現実の組織・制度と異なって、具体的に目に見えるかたちでは存在せず、言語に表現されたり、儀礼や慣習等における意味構造として自覚されたりする。それらの研究の大半は、文献研究になりやすく、したがって文献学がそのもっとも基礎に置かれることになる。一部にフィールド調査があっても、結局、聞き取りや非言語的表現の言語化となる。このように、人文科学の大きな特質は、言語化された領域における意味や価値等を中心とした研究であることにある。さらに、それらを産み出す人間の心の研究となり、そこにある創造力の本質や、真・善・美・聖などの概念そのものの探究が主題ともなる。総じて、人文科学の研究対象は、精神的活動の根源にあるものとなるのであり、人間存在にとって奥なるもの、中核にあるものへの探索となるのがしばしばである。

これらの研究対象は、本来、時代にかかわることのない、永遠の問いの対象であり、そのゆえにたとえいつの時代になってもプラトンやアウグスティヌス、釈尊や老子・荘子などの思想が研究される。時には進歩自身が、批判的考察の対象となったりするのである。こうした、時代が変わってもあせることがない精神的価値の研究は、他の学問分野にはない、人文科学の独壇場であろう。

そういう特質を持つ人文科学のもっとも重要な役割は、前にもいうように、時代を支配している政治的・経済的原理や、社会を覆う既成の価値観等を、根本的に問い直し、変革への方向を提示することにある。おのずから人文科学は、時代への根源的な批判すなわち吟味・検討を遂行するものでなければならない。一例に、日本の環境倫理学の第一人者で

ある加藤尚武は、次のように指摘している。

- ①市場経済は不十分。資源の枯渇も廃棄物の累積も経済関係の外部におかれるから。
- ②民主主義は不十分。未来世代の利益擁護や異国の人々への拘束力を欠くから。
- ③基本的人権は不十分。ヒト以外の生物を守る人間の責任に対し狭すぎるから。(1)

この基本的な指摘には、大変興味深いものがある。現代の状況においては、近代社会で理想と考えられたことがすべて不十分なし原理的な欠陥を含んでおり、今や未来にむけてのまったく新たな人間観・社会観が切実に求められていることをはっきりと示しているからである。近代以来、現代に至るまでの社会の原理を貫くものは、独立した個人の尊重、原子論的な個人観とみることができよう。もちろん、基本的人権をはじめ、個人の尊厳はどこまでも守られなければならない。しかし行き過ぎた個人主義や容赦ない競争原理は、結局、社会の破綻を招くことは、アメリカの2008年秋の金融破綻に明らかである。

この個人主義の背景には、存在を分割して最終的な要素を見いだそうとする科学的方法論が関わっていると思われる。それは、主客二元論に立ち、対象を分割して操作・支配する、いわゆる近代合理主義の立場である。この立場が大量生産・大量消費を可能にし、人間を物質的に豊かにしたと同時に、大量廃棄を伴い、地球環境の汚染、破壊をもたらしたとは、よく言われることである。この環境の破壊をもっぱら推進してきた原動力として、一部の階層の者（たとえば資本家ないし先進国等）による競争的な経済的利益追求をむしろ善きこととして許してきた人間観・社会観がある。環境問題と格差問題、つまり現代社会における自然の危機の問題と社会の混乱の問題とは、近代合理主義という一つの根に基づいている。

ゆえに、地球環境問題や現代社会問題を根本的に解決するためには、近代合理主義のパラダイム変換が欠かせないことになる。そこに深く関わろうとしたのが、ノルウェーの哲学者、アルネ・ネスが唱えたディープ・エコロジー運動であった。ディープ・エコロジーは、対象論理・要素還元主義に対して関係主義的世界観、人間中心主義に対して生命中心主義、原子論的人間観に対して拡大的・全体論的人間観等を採用することを訴え、近代合理主義としてのパラダイムのラディカルな変換を主張した。それは、社会運営上の具体策を持っていないとして、ソーシャル・エコロジーから厳しく批判されたが、しかし、人間の人間に対する支配の解消なしに人間の自然に対する支配は解決しないというソーシャル・エコロジーの主張も、今日、必ずしも主たる潮流にはなりえていないと言わざるをえない。その理由として、種々のエコロジー運動の関係者が政治路線をめぐって非生産的な論争を応酬するに至ったことと、省エネ技術や無公害技術の開発など、テクノロジーによる環境問題の解決が、一定の成果をあげている中で、その背景にある根本問題の考察が忘れられる傾向に至ったことがある。今、多くの人々は、環境問題の重要性は認識していても、やがて科学・技術が解決してくれるだろうと、あまりものごとを深くは考えずに、楽観的であるのではなからうか。

しかし本当は、現代社会においてさまざまな歪みが露呈している中、この現代社会を主導している原理をもう一度、根本的に問い直すことが求められているはずである。時代のパラダイム変換は必要ないのか、必要ならどのように必要なのか、人文科学としてはこのことを絶えず問い続け、解答を探究し続けるべきである。たとえディープ・エコロジーが下火になったとしても、それが提出した根本的な問題提起は十分に検討する価値がある。

その、時代を主導するパラダイムの吟味・検討と改革への提言という人文科学独自の任務の重要性は、むしろテクノロジー全盛のこの時代であればこそ、もう一度、想起されるべきである。

## 2. 人文科学に基づくサステイナビリティ学への一視点

2006年、参加5大学、協力4機関（のち6機関）が連携して研究を進める「サステイナビリティ学連携研究機構」（IR3S）が正式に発足したが、このIR3Sでは、「サステイナビリティ学」の主要な研究対象として、地球システム・社会システム・人間システムの三者間の相互作用をあげ、これら三つのシステムおよびその相互関係に破綻をもたらしつつあるメカニズムを解明し、持続可能性という観点から各システムを再構築し、相互関係を修復する方策とビジョンの提示をめざしている。その際、関係するあらゆる学問が動員されるべきであるとして、学際的研究すら超える「超学的な学術体系」が目指されている。(2)

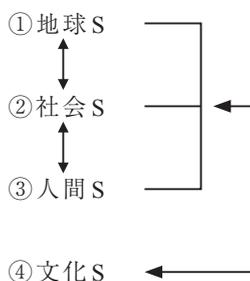
学問の対象をシステムとすることには、従来の要素還元主義的手法への根本的な反省に立つのであろう。ここでは、個々の学問分野をいったんは全体の学問の中に明確に位置づけてシステム化し、そこから個別学問の方法と意義とを照らし返し、その上で他の学問との関係を自覚しつつ研究を進めていくことが望まれている。

このことをふまえ、かのIR3Sのサステイナビリティ学の方法論を、もう一度、整理してみると以下のように考えることができるのではなかろうか。

- ①科学・技術の進展による解決（省エネ・無公害技術等の開発。地球システム研究）
- ②社会システムの変換による解決（循環型社会への移行。社会システム研究）
- ③ライフスタイルの転換による解決（人間の生活の見直し。人間システム研究）
- ④人間観・世界観の確立による解決（生きる意味の自覚。文化システム研究）

もちろん、これらのシステム間の相互作用こそを考察・検討すべきであるが、これらのシステム間の相互関係そのものの構造の理解において、あらかじめ深く認識しておくべきこともある。

人文科学は、この③、④に深くかかわっている。とりわけ、④の地平は、前にも述べた、真・善・美・聖などの概念そのものや価値観等にかかわるものであり、人文科学にしか担当しえない領域であろう。しかもこのように整理してみれば、この④こそが、③のあり方も②のあり方も①のあり方も導くことになるであろう。あるいは、④に照らされることによって、③、②、①の問題点も浮き彫りになってくるであろう。したがって、たとえば学問の全体像の中で、人文科学・社会科学・自然科学は、本来、同一平面上に配置されるのではなく、本来は人文科学が社会科学・自然科学を支え、方向づけるという重層構造のうちにあることを思うべきである。人文科学が提出する地球社会の未来に関する根源的な哲学・思想に基づいて、新たな社会運営の方法や科学・技術行使の具体策が構想されるべきである。



ただし、現実には、そのような構造にはならず、自然科学は独自にその知見を展開して行ったり、社会科学も哲学を失ってただ効率等の計算や功利主義的姿勢に走ったりしている。その意味では、近代合理主義の暴走の前に、人文科学はほとんど力を失っているのが現状であろう。しかしそうであればこそ、人文科学は人間存在の深い地平を再認識し、他の分野に訴えていく必要がある。そのことにより、「各システムの再構築」と、「システムの相互関係の修復」とが可能になるのだと思われる。

学問の全体、もしくは超学的なサステナビリティ学における人文科学の位置づけは、前節の論点を含め、ひとまず以上のように考察できようが、さらにもう一つの視点がありうると思われる。哲学や文学は、まさに個人の内奥の精神に発するものであり、個人の生きる意味や豊かさの内実などを明かしてくれるものであるが、もっといえば、抽象的な「心」や「個人」の問題ではなく、まさに「自己」の問題にかかわっているものである。このかけがえのない「自己」そのもの、また「自己」の意味を、いかに自覚するかにかかわるといふ点にこそまた、人文科学が他の学問分野にない特質を発揮しえるにちがいない。

特に今日の地球社会のグローバルな危機の中で、まさにこの「自己」観が、問い直されているのではなかろうか。今や我々のライフスタイルの反省は一つの大きな課題とされており、この危機に瀕した、あるいは救いがたい貧困が依然として広範囲に存在し続けるような社会にあって、自分はどのように生きていくべきなのかが、根本的に問われている。その先には、いったい自己とはいかなる存在なのかが、切実に問われることになる。いったい自己は、物に見いだされるのか、心に見いだされるのか、原子論的存在なのか、関係論的存在なのか、環境と分離しているのか、不二一体なのか、等々、従来の近代的自我観にもとづく先入観そのものが大きく問われているのである。ディープ・エコロジーのもっとも中心的な主題も、自己の拡大による自己実現にほかならない。自己は身心の個体のみではなく、接合しあるいは関係するすべてが自己であるという自覚を持って行く中で、自己そのものでもある他者の苦しみをおのずから自己の苦しみと感じ、そこから判断・行動する自己の実現を果たし、各自がそのような自己を実現していく中で社会の変革をめざすものであった。それは、近代的・西洋的自我観を、スピノザの哲学やガンジーの思想、禅の思想等によって超克しようとする試みであった。

なお、極度にIT社会化した今日において、インターネットによって提供される情報が常に押し寄せてきて、人々はその混沌とした情報の奔流に流されるまま、自己を見失い、ただ情報の海でのサーフィンに興じるだけとなっている場合がしばしば見られるようになってきた。確固とした信念や価値観もないまま、ただ外からくる感覚的・知覚的刺激に

身をゆだねてやまないとき、それは自己がただ情報に操作されるのみというニヒリズムの状態を自覚しないがゆえに、二重の深いニヒリズムに陥っているといわざるをえない。我々はこうした状態から一人一人の本来のいのち、高尚な志と主体性とを覚醒させる必要があり、それには「自己」を問い、「自己」を深く考えることが不可欠であろう。

実は自己を問うことは、近現代を主導してきた科学という学問の全体を根底から問い直すことにもなるに違いない。というのも、科学の方法論は、主客二元論に立ち、主観の側は問わないでもっぱら対象としての客観のみを問い、それも分割して再結合する仕方でのみ対象に関わるものだからである。しかし自己はけっして客観世界にあるのではなく、自己は主体そのものなのであり、この主体ないし主観そのものも同時に問うことは、従来の学問の対象論理的なパラダイムを根底から転換せしめるものだからである。たとえ対象を分割せずに、システムにおいて問うとしても、自己をシステムの外におき、世界のシステムを対象として認識・考察する立場に終始するかぎり、ほかならぬ自己は抜け落ちてしまう。ディープ・エコロジーの自己の拡大も、自己と世界を対象的につなげて自己を拡大するという仕方での、対象的理解にとどまるのみでは、けっして十全とはいえないことになる。いずれにせよ、対象的にかかわるのみでは、自己そのもの、主体そのもの、いのちそのものへの視点と自覚は抜け落ちてしまい、もっとも重要な存在であるはずのものが一向に自覚されないことになってしまうであろう。それでは結局、今日の時代を支配する世界観の根本的な欠陥を解決することはできないと思われる。我々は自己を問い直すことにおいて、自己を問わずにすませてきた近代合理主義を根柢から批判的に考察することができるであろう。ここに、あらゆる学問の知の組み換えも、展望されてくるであろう。この営為は、当面、人文科学にしかできないものである。

我々は、今や、社会の新たな秩序を構想するにあたって、人間という存在が本来どのような存在であるのかを、冷静に見直してみる必要がある。このことは、まさに自己を問うことの中でこそ見えてくることのはずである。我々は今こそ、このほかならない自己が地球社会にあって生きることの意味を、深く問うべきである

このようにして、今や人文科学は、ほかならぬ「自己」という存在の実相や意味を、根本的に再発見、再構築して行く課題に直面している。この「自己」は、従来のように独立して存在していることが自明なのではなく、むしろ他の存在との関係の中に存在していることはすでに十分予測されることであり、自己の究明は、自己と他の存在との関係の全体を問う中での究明になるはずで、実は世界の究明にもなるはずである。その延長線上に、人文科学と他の諸科学との関係構造も見えてくるに違いない。すなわち、人文科学は、たとえ「自己」に焦点を当てたとしても、それは決して自閉的にはなりえず、まさに「自己」という全体をどこまでも究明していくがゆえに、他のフィールドへと出ていかざるをえないはずである。こうして、人文科学はおのずから他の社会科学・自然科学との通路を見いだすことになるであろう。

### 3. サステナビリティ学における仏教思想の可能性

古今東西の人文科学において、とりわけ哲学・思想や文学の営みの中で、自己を問うことはさまざまになされてきたことであろう。ただし、自己を問うということは、対象化し

えない主体を問うということであり、少なくとも対象認識のみにおける自己の追求は不十分である。その意味で、自己についての知はふつうの知とは異なる知においてこそ十全となるはずであり、自覚と直観に基づく哲学や、むしろ宗教的な智や信などにおいてこそ深い自己の自覚がもたらされることになる。宗教の中でも元来、仏教は、超越者への信仰の道よりも「已事究明」の道のことなのであり、我々は今、もう一度その仏教等、宗教や伝統的知の分野に、本来の自己を尋ね直してみてもよいと思われる。

実際、宗教の中でも、仏教は不思議な思想である。インド哲学の大半がアートマン（我）を強調していた状況の中で、仏教は無我を説いたのであった。自己を問うて、自我は存在しないという認識に達したのである。いったいこの無我の思想とは、どのようなものなのであろうか。それは現代においても、その真理性を十分に主張しえるものなのであろうか。以下、東洋の伝統思想である仏教の自己観を紹介し、これからの人文科学の行方の考察に一つの示唆を供してみたい。

仏教の無我の思想は、当初、「五蘊無我」という仕方で説かれた(3)。五蘊とは、色・受・想・行・識の五つの要素のことで、簡単にいえば、順に、物質（色）の要素と、感情（受）・認知（想）・意志（行）・知性（識）の精神的要素のことである。心も、それら別々の諸要素の複合体にすぎないというのである。五蘊無我とは、それらの諸要素の当面の和合（仮和合）はあっても、そこに常住・不変にして主体的なる存在（常・一・主・宰の我）は存在しないということである。この教えによって、对象的に常住の自我を執着し、苦しんでいたあり方から解放しようとする。

对象的に自己に執着しているあり方からの自己解放は、主体としての自己の自覚への道を開くものと思われる。しかしいわゆる小乗仏教においては、自我への執着を断つことによって、生死輪廻を解脱し、静寂な涅槃に入り込むことにおいて、問題の解決を見ようとした。

その後、五蘊の諸要素もまた、常住の本体を持つものではなく、縁起において生起したところの現象のみにすぎないと洞察されてくる。五蘊はもっと細かく分析され、多くの諸要素として提示されてくる（五位七十五法〔『俱舍論』〕、五位百法〔唯識説〕）。この場合の法は、世界の構成要素(4)が、それらの諸要素も無自性・空であると認識される。ここに、『般若経』等によって、一切法空の思想が説かれることになる。この教えによって、自我に対する執着のみならず、物等に対する執着からも解放しようとする。自我と物等への執着から解放されると、对象的知を超える、自覚を伴った深い智慧が生まれて、自我にも物等にもとらわれず、引きずり回されず、自由自在に活動していくことが可能となり、真の意味での自己実現が達成されるという。ここに、むしろ主体の十全なる自覚に基づく活動が確立され、かつおのずから自利・利他の主体として働いてやまないことになるというのである。このことは、さまざまな大乘仏教を貫く基本的な立場である。

その後、唯識思想が確立され(5)、一人一人が八識から成り立っていると説明される。眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識のほかに、さらに末那識・阿頼耶識という識があるというのである。自己は、意識上のみでなく、意識下も含めての存在として明かされたのである。末那識は恒常的な我執の識であるが、修行が成就して智慧が変わると、自他の平等なる本性を洞察する、平等性智という智慧になるという。阿頼耶識の阿頼耶とは、蔵の意味で、過去一切の経験を貯蔵している識である。一般に識は識自身の中に感覚・知覚等

の対象を持つものなのであり、単なる透明な主観のみのものではない。眼識は自身の中に色を浮かべてそれを見るのであり、意識は自身の中にあらゆる認識対象を浮かべてそれを知るものである。一つの識の中にある対象面を相分と呼び、主観面を見分という。八識に、それぞれ相分と見分とがあるのである。

では、意識下の阿頼耶識は、どのような相分を持っているのであろうか。それはあくまでも不可知の世界であるというが、相分には、有根身と器世間と種子とがあると規定されている（『瑜伽師地論』参照（6））。有根身とは、五根（根は器官。五根は五感の感覚器官）を有する身体ということで、要するに身体のことである。器世間とは、物質的環境世界のことである。種子は、阿頼耶識の中に貯蔵されている、いわば情報のことで、見たり聞いたり考えたり等、実際の感覚・知覚等をもたらず因となるもののことである。こうして、我々の自己の根底には、一人一人、阿頼耶識があつて、そこに身体と環境と感覚・知覚等の要因とが維持されているというのである。

このような考え方は、にわかには了解しにくいであろう。しかし自己のいのちを考えたとき、食物の摂取・排泄や呼吸等を通じて、身体と世界が交流・交渉しているそのただ中にこそ見いだされるべきものであろう。とすれば、実は自己とは、身体と環境の全体であると見るべきであらう。結局、自己とは、身体を焦点に主体と環境が交渉・交流する全体のことなのであり、けっして身・心のみ存在なのではないのである。

一般にこの唯識思想の根源は、『華嚴経』の「三界唯心」の言葉（思想）があると云われる（7）。その『華嚴経』の思想を整理体系化して、華嚴思想を確立したのは、中国の華嚴宗であった。そこでは、一入一切・一切入一、一即一切・一切即一という、華麗な縁起思想が説かれ、あらゆるものが無限の関係性の中にあること（重重無尽の縁起）が指摘された（『華嚴五教章』参照（8））。この認識から、事事無礙法界という、事物と事物とが無限に関係し合っていて、その意味で浸透しあい、融合しあいつつ、それぞれであるような世界観が示されている。

ここでの「事」とは、対象的な存在ではなく、主客相関のなにものかであり、すなわちそのつどそのつどの自己にも他ならない。したがって、事事無礙ということは、自己と他のあらゆる人とが、無限の関係性の中にあるということになる。すなわち、自己という存在の本来の姿は、関係するあらゆる他者を含んだものであるということになる。つまり、他者も実は自己であったのである。

自己の中にあらゆる他者が含まれていることは、空海の密教では、きわめてはっきり打ち出されている。『即身成仏義』には、「重重帝網なるを即身と名づく」とあり、その説明に、「これすなわち譬喩を挙げてもつて諸尊の刹塵の三密、円融無礙なることを明かす。帝網とは因陀羅珠網なり。いわく身とは我身・仏身・衆生身これを身と名づく。……かくのごとく等の身は縦横重重にして鏡中の影像と灯光との渉入するがごとし。かの身すなわちこれこの身、この身すなわちこれかの身、仏身すなわちこれ衆生身、衆生身すなわちこれ仏身なり。不同にして同なり」とある（9）。『秘蔵宝鑰』における第十秘密莊嚴心を謳う詩には、「刹塵の渤駄はわが心の仏なり 海滴の金蓮はまたわが身なり」とあり（10）、『秘密曼荼羅十住心論』における第十秘密莊嚴心冒頭の解説には、「秘密莊嚴心とは、すなわちこれ究竟じて自心の源底を覚知し、実のごとく自身の数量を鉦悟す。いわゆる胎蔵海会の曼荼羅と、金剛界会の曼荼羅と、金剛頂十八会の曼荼羅とこれなり」とある（11）。

ここには、諸仏・諸尊が我が心のうちにあることが語られているが、要はあらゆる他者も自己であるということなのである。中央に大日如来が置かれ、そのまわりに多くの諸仏諸尊が幾何学的に配置されている曼荼羅の絵図に示された内容は、実はすべて自心のうちの存在のことなのである。

その曼荼羅の絵図では、諸仏諸尊の顔や身体の様子しか描かれないが、本来、自己とは、身心と環境の全体なのであった。自己とあらゆる他者が無限の関係性を結んでいるとは、そのある一箇の（自己の）「身心と環境の全体」が、あらゆる他の「身心と環境の全体」と浸透しあい、融合しあいつつ、おのおのかけがえのない主体であるということである。曼荼羅の絵図に描かれていることの内実は、そのような環境を伴う諸仏諸尊等の交響のことはずである。しかもその全体が自己なのである。自己の内容は、ここに至って窮まるといえるであろう。

以上、仏教が示す自己について、簡略ながら辿ってみた。こうした自己観から、いったい、サステナビリティ学との関係において、何がいえるであろうか。

①自我と物等に対し対象的にかかわり、執着しているあり方を翻し、すなわち対象論理を根本的に転換することから（知自身の否定を媒介とすることから）、世界の関係的なあり方や一切に平等な本性（空性）が洞察されることになり、自己の実相を自覚することにもなる。

②そこで自己は本来、他者の全体である。このことから、他者を自己とする立場から考えることになるであろう。そのように、主体そのものを含む真実の自己を、関係論的な地平において自覚するとき、おのずから自利・利他の主体として活動することになる。それは、自己中心主義の見直しにつながり、同時代の他者のみでなく未来世代の他者のことをも真剣に考える立場が開けることであろう。

③また、各個人は、身心と環境の全体でもある。したがって、他者の全体とは、一切の身心とそれが置かれている環境の全体のことである。このことから、おのおのの環境をも自己とする立場から考えることになるであろう。それは、環境との共生をはかり、自然の権利を最大限擁護し、自然環境そのものの適正化を追求していく原動力になるであろう。

④上述の立場は、生命の関係性・全一性の立場に立っている。このことから、生命体全体（生態系）の全一的関係を分断しない観点から考えることになるであろう。それは、対象論理に基づく要素還元主義の見直しにつながる。

⑤一切の身心と環境の全体は、本来、仏の智慧を本性としている。このことから、一切の自・他とその環境を畏敬し尊重し大切にする立場から考えることになる。また、その智慧（功德）の内容を発揮させていくように努めることをめざしていくことになる。それは、量の立場から質の立場への転換、環境や他者をも支配・侵害しようとする、いたずらな欲望の見直しにつながるであろう。

#### 4. 現代社会と人文科学の意義

以上のように、自己を問うことは実は世界そのものを問うことでもあるのであった。人文科学の一つの役割は、このように根源的な問題を問うことによって、現在の主流の知そ

のもののあり方や問題性解明し、今日の学問を支配している対象論理の不十分性を指摘して自己や世界に関する知のパラダイム変換をせまることにある。と同時に、本来、あるべき個人の生き方や社会像を明らかにし、そこから現実の社会の問題点を指摘し、改善の方向を示すこともある。そのあるべき個人の生き方や社会像も、古今東西の文化や思想の中に尋ねられるべきものがあることは、言うまでもない。そこに見出される忘れられた真理をもう一度掘り出し、時代に生かしていくことが求められるであろう。その作業自体、人文科学の重要な役割である。

私は仏教学を専門とする立場から、以上において仏教を中心にその人間観・世界観について検討してみたが、一般に伝統的な文化・思想においては、しばしば近代的なアトムの個人な立場は超え、競争ないし抑圧や差別には反対し、必ずしも人間優位の立場には立たず、時に超越的な立場からの世間世俗の世界や価値の相対化の視点を持ってさえている。特に宗教の世界では多くの場合、個人は個人では完結せず、なんらか個人を超える存在によって成立し、その個人を超えるものへの畏敬の念を有していることが多い。しかも、他者もまたその同じ超越的存在の中に成立し、そこにおいて自他は本質的に共同体的存在であることも自覚される。それも人間だけでない、他のいのちあるものとも、同一の構造を見る。それゆえ、自他間の深い共感も成立し、むしろ共苦にもおののいて、弱者への配慮はおのずからのこととなる。このことはやがて、抑圧や不公正に対するプロテストとして行動するものとなる。社会におけるさまざまな人々の「共生」も、この想いと行動なしにはありえないであろう。

そのようにおそらく宗教思想や伝統的な人間観、社会思想の多くは、「現代社会」の体制をなす個人主義や競争原理などの根底にある、理性重視の立場、二元対立の中での一方の取捨、分割と支配の立場、対象論理、等とは根本的に異なる原理と世界観を表現している。そこには、理性偏重からは見えなくなってしまった世界のあり方が、豊かに表現されている。それは、関係主義的世界観であったり、生命主義的有機体的世界観であったり、現実即実在、生即死、等の洞察であったりして、人間存在の深みに根ざしたいのちの表現となっていると思われる。したがって、今後、グローバルな立場から、諸宗教や伝統的文化に基づく諸思想の対話と相互理解を深め、それらを哲学的・論理的な検討にさらして、現代社会に通用する普遍的な知に鍛え上げていくべきである。そうして得られた新たな知は、社会体制のより人間的な方向への改編案に、重要な手掛かりをもたらしてくれ、地球社会のサステナビリティをもっとも深い地平から支えてくれるに違いない。とりわけ、個人主義と競争原理に基づき、市場経済至上主義で進んできた社会システムが崩壊してしまった今日、新たな価値観に基づく社会秩序の形成は焦眉の課題である。このとき、その方向性を導くべき人文科学の役割は大変、重要なものとなる。我々は自己のいのちの本質を究めて、根本的な価値観を確認し、そのうえで新たな社会のあり方を構想すべきときにあるであろう。

このとき、さらに社会の制度設計へのデッサンに進むべきであろうが、その場合には、社会科学との対話・統合が必要になってくる。このことが達成されて初めて、社会のあり方そのものの具体的な転換も射程に入り、科学・技術の方向性を主導し、サステナビリティの実現に大きく寄与することができるであろう。しかしながら、身心のみを想定しつつその個人の拡充を当然と見る現代の常識の中で、たとえば仏教思想の無我や自他不二を

根本とする自己観を導入して、それを今日の社会科学と結合することは容易なことではないであろう。このことは極めて困難な課題であるが、しかしながら、今後こうしたことをやはりどこまでも追求していくべきだと私は思うのである。

また、人文科学の意義は、社会全体に直接かかわるより、一人一人の個人（自己）の思想や生き方に大きく影響するところに見出すべきかもしれない。今日、個人のライフスタイルは、グローバルな立場から問われているはずであるが、では、我々は、具体的に、どのようなライフスタイルを望まれていようか。たとえば、環境問題やサステナビリティの問題に関連して、しばしば三つのRが言われてきた。すなわち、Reduce, Reuse, Recycleの三つである。しかし岡本亨二氏の高論（12）によれば、これにもう一つのRが必要であるという。それは、社会的公正性を果たしていない企業の商品は買わないという、Refuseであるという。このことについて、今、少し紹介してみよう。今や、企業といえどもまた、けっしてただ利益のみ追求すればよいのではなく、社会的な公正性を保ち、むしろ社会の公益の実現に貢献するあり方で活動すべきだとされている。たとえばある企業が、貧困な国の子どもたちなどを劣悪な環境のもとで働かせて、不当に安い費用で製品を生産して商売するといったことは、企業の社会的責任を果たしていないというのである。つまり社会的責任とは、グローバルな規模での社会的公正性の保持・実現を基礎として、さらに人間的に豊かな社会実現への貢献をも目指していることである。そこから、現代の企業には、どのような製品をどのように生産・提供しているかばかりでなく、むしろどのようなライフスタイルを提案しているかまで、問われてくるといふ。これを、企業の社会的責任、CSR（Corporate Social Responsibility）という。

さらに、近年、社会的責任というのみでは、自然システムに関わる環境問題への配慮が欠落しかねない、しかし温暖化防止や生態系・生物多様性の保護等への配慮・実践も不可欠であるということで、CSRから社会的という語を取った、Corporate Responsibility すなわち CRの語が使われるようになってきているという。そればかりか最近では、以上の流れの延長上に、Sustainable Development すなわちSDの語がよく用いられるようになってきたという。今の文脈にDevelopmentの語が用いられることには違和感があるかもしれないが、この場合のSDにはむしろ経済活動をしていく上で、グローバルなサステナビリティに意を用いないあり方は排除して行こうという覚悟を示したものと受けとめるべきなのであろう。ここでのサステナビリティとは、単に環境の保全のみのことではない。今やSDは、地球社会全体の健全な維持・発展を視野において、社会的貧困の撲滅を目指し、先進国の消費のあり方を見直し、生態系・生物多様性の保護すら目標にして、社会的な公正性の実現をめざす立場の標語となっているのである。

なお、上述のCorporateには、企業だけでなく、法人、自治体、国等の組織体も意味されているという。実際、英語のcorporateの意味は、法人の、団体の、集団的な、といったものである。おそらく大学という組織体もまた、まぎれもなくその中の一員に数えられているであろう。

このような時代を迎え、なるほど個人が、不公正企業の商品は買わない等のRefuseを正当に行行使していくことによって、悪質な企業は排除され、社会は公正性に沿った形に変わっていくことができるかもしれない。Refuseの行使に代表されるように、多くの個人の意識と行動の変革によって企業や他の組織が変わり、それらが変わることによって社会が

変わることはありうることであろう。このことは、非常に重要で、また希望の持てる立場ではないであろうか。そのためにも、個人の自律的な思索と主体的な価値観の確立をどのように支援していけるかが課題になるが、そのことは人文科学の自己や人間存在に関する考察の成果こそが推進していくことができるに違いない。そこに、現代社会における人文科学の役割の大きな一つがあると考えられるものである。

### まとめ

人文科学は、人間存在の根源的構造を明かし、そのことにおいて現実の社会のあり方を根本的に批判し、同時にあるべき社会のあり方のビジョンを提示することができる。さらに今日の人間にはいかなる行動が求められているかを明かし、実践へと導くことができる。

おそらく、今日における人文科学の社会的役割は、現在の社会の非人間的なあり方、たとえばゆきすぎた個人主義と競争原理、ただ効率と業績のみを評価する体制、あくなき私利の追求、一部の勝ち組による多くの負け組への物理的・精神的支配、等への根源的な批判にこそ意味があろう。と同時に、より深くより広い人間観・世界観を訴える立場から、社会のあり方、個人の生き方などを、学問的な冷静さのもとに提案していくことも可能ではなくはない。現実社会の運営に直接、関わることもなくとも、批判的視点のもとに制度設計の理念を提示していくことなどはできる。あるいは個人の意味を、考えられる限り広い視野から跡づけて語ることはできる。さらに、このかけがえのない自己そのものを問う独自の視点・理解を広く提供することができる。そこに、人文科学の独自の意義と役割がある。

しかし、人文科学がそこにとどまる限り、社会全体への影響力は、悲観的にならざるをえない。人文科学の知見を社会的規模で生かしていくためには、それを社会科学に統合していかなければならない。そのことが、自然科学をも新たな方向へと導くことであろう。その意味で、社会科学との対話・統合は極めて重要である。私自身は、その方向を今後、粘り強く模索して行きたいと思うのである。

### 注

- (1) 『新・環境倫理学の進め』、丸善ライブラリー、「はじめに」参照
- (2) IR3Sのホームページにおける「サステイナビリティ学とは」  
([http://www.ir3s.u-tokyo.ac.jp/about\\_sus](http://www.ir3s.u-tokyo.ac.jp/about_sus)) 参照。
- (3) 釈尊は、初転法輪において、この五蘊無我の思想を説いたとされている。
- (4) 『俱舍論』は、部派仏教の代表的な部派、説一切有部の思想がまとめられている。  
法には、真理・教法・摂理・法律等々、多様な意味がある言葉であるが、この場合の法は、「任持自性、軌生物解」と定義されるもので、自己自身を保ち続けるものことである。
- (5) 唯識思想は、弥勒・無著・世親が大成したという。平川彰『インド仏教史』下巻(春秋社、1979)によれば、無著が395～470年、世親が400～480年とされる。無著に

は、『撰大乘論』、世親には、『唯識二十論』、『唯識三十頌』があり、世界を、眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・末那識・阿頼耶識の8つの識のみにおいて説明した。一方で、五位百法を説き、大乘仏教のアビダルマ（世界の構成要素の分析）の代表となった。玄奘三蔵がインドから持ち込んだ唯識思想は、法相宗を形成し、日本にも伝えられた。

- (6) 大正蔵30巻、580頁上。
- (7) 『華嚴経』「十地品」第六現前地に出る。大正蔵9巻、558頁下。
- (8) 『華嚴五教章』の「義理分齊」には、「十玄縁起無礙法門義」や「六相円融義」において、これらの論理が解説されている。大正大蔵経第45巻、503頁上以下。
- (9) 『弘法大師全集』第一輯（密教文化研究所、1978年）、507頁。
- (10) 同前、465～466頁
- (11) 同前、397頁。
- (12) 岡本享二『進化するCSR——「企業責任論」を超えた〈変革〉への視点』、JIPMソリューション、2008年7月。

# 中世ヒンドゥー教にみる『地上の天界』説と環境倫理

文学部 橋本泰元

キーワード: インド・ヴリンダーバン、クリシュナ信仰  
チャイタニヤ派、環境保全運動

## はじめに

西欧の諸宗教は、自然に対する「支配権」が人間に付与されているという神学があるために、しばしば批判されている。しかし、西欧の諸宗教は、また、自然に対する人間の「執事の役目」の観念を含んでおり、それはエコロジカルな倫理観により資しているかも知れない。インドの宗教伝統は、西欧の諸宗教における自然に対する配慮への広く認められている欠如に対してある調整策を与えられる可能性のあるものとして、よく引き合いに出されている<sup>1</sup>。しかし、キリスト教とヒンドゥー教は、ともに性格のまったく異なった宗教であり、そのどちらにも多様な見解が見出される。神学者は世界が創造者の所産であるという理由で自然世界に価値を見出し、自然のなかに神の反映を見出そうとするかも知れない。いっぽう、遁世する修行者たちは自然世界をさまざまに見なして、自然世界が魅惑と娯楽—どちらかを優先させて一の源泉であると見なすかも知れないのである。

クリシュナを崇拜の対象とするヒンドゥー教の神学学派は、国際的な支援を受けて再植林とエコロジー活動事業を最近開始した。この事業は、北インドのウツタル・プラデーシュ州のヴリンダーバン (Vṛndāban < Skt. Vṛndāvana) 市—クリシュナが幼年期を過ごした聖所と見なされている—を中心に行われている。帰依者たちは、クリシュナの生誕地—ヒンディー語でブラジュ (Braj)、サンスクリット語でブラジャ (Vraja) と呼ばれている—で、おもに宗教的な関心と理念に動かされてエコロジー運動を開始している。

## 歴史的・宗教的背景

本論文の全体を通して問題となる主題を照射する『バーガヴァタ・プラーナ』(10.22.29-37)<sup>2</sup>の一節を下に掲げておく。

atha gopaiḥ parivṛto bhagavān devakīsutah /  
v 𑖀 dāvanād gato dūraṃ cārayan gāḥ sahāgrajah // 29 //  
nidāghār kātape tiḡme chāyābhiḥ svābhir ˆātmanah /  
ātapatrāyitān vīksya drumān āha vrajaukasah // 30 //  
he stokak 𑖀 śṇa he aṃśo śrīdāman subalājuna /  
viśālarṣabha tejosvin devaprastha varūthapa // 31 //  
paśyata ˆetān mahābhāgān parāthaikāntajīvitān /  
25

vātavarsātapahimān saḥanto vārayanti naḥ // 32 //  
 aho eṣāṃ varam janma sarvaprāṇyupajīvanam /  
 sujanasya iva yeṣāṃ vai vimukhā yānti na arthinah // 33 //  
 patrapuṣpaphalacchāyāmūlavalkaladārubhiḥ /  
 gandhaniryāsabhasmāsthithokmaiḥ kāmān vitanvate // 34 //  
 etāvaj janmasāphalyaṃ dehinām iha dehiṣu /  
 prānair arthair dhiyā vācā śreya eva ācāret sadā // 35 //  
 iti pravālastabakaphalapuṣpadalotkaraiḥ /  
 taruṇāṃ namraśākhānāṃ madhyena yamunāṃ gataḥ // 36 //  
 tatra gāḥ pāyayitvā āpaḥ sum śtāḥ śītālāḥ śivāḥ /  
 tato n pa svyaṃ gopāḥ kāmāṃ svādu papur jalam // 37 //

さて、牧夫たちに囲まれて、至福者であるデーヴァキーの息子〔クリシュナ〕は、ヴリンダーヴァナから行った遠くへ、牛を追いながら、兄〔バララーマ〕を伴って。(29)  
 夏の太陽の刺すような陽差しのなかで陰によって、自分の親しい友たちに、  
 陽差しから守ってくれる木々を見て、言った、ブラジュヤの牛飼いたちに。(30)  
 ストーカクリシュナ、アンシュ、シュリーダーマン、スバラ、アルジュナよ。  
 ヴィシャーラ、リシャバ、テージャスヴィン、デーヴァプラスタ、ヴァルータパよ。(31)  
 見よ、これらのたいへん幸福な、利他のためのみに生きているものたち〔木々〕を、  
 風・雨・酷熱・寒気に耐えているものたちは、護っている、われわれを。(32)  
 まさに これらの生は優れており、一切生類の支えなり、  
 あたかも、善き人に施しを求める者たちが、失望して帰ることがないかのように。(33)  
 葉・花・実・陰・根・皮・木材によって、  
 香・樹液・灰・炭・若芽によって、願いを満たす。(34)  
 もろもろの個我の生の有意義性は、現世において、個我のためにこれほどである、  
 命・富・智慧・言葉によって、優れし人は まさに 行動すべし、常に。(35)  
 このようにして 若芽・花房・実・花の群れが盛り上がっていて、  
 若い枝がたわわになっている中を、ヤムナー川に行った。(36)  
 そこで、牛たちに水を飲ませて、[その水は] 清らかで冷たく吉祥である。  
 それから、人々の守護者よ、牧夫たちは心ゆくまで甘い水を飲んだ。(37)

それから、このクリシュナの故地、ヴリンダーバンをとりまく環境を描くこの章は終わっている。

ヴリンダーバンは、まさしくクリシュナが住んだが故に、クリシュナ神崇拝において重要であり、何世紀も続いてきたのである。ベンガルのガウリーヤ・ヴァイシュナヴァ (Gauṛīya Vaiṣṇava) は、ヴリンダーバンでは5世紀にわたって、ベンガル地方の場合と同様に、たいへん顕著な影響を及ぼしてきた。その重要性は、この派の開祖チャイタニヤ (Caitanya) が16世紀に、この地方に自派を樹立するために複数の愛弟子を派遣したことによって示される。また、チャイタニヤ自身、このクリシュナの青年期と結びついた地帯を礼拝するために長い巡礼をおこなったのである。同様に20世紀においては、クリシュナ

精神国際協会 (ISKON) の開祖スワミー・バクティヴェーダーンタ・プラブパーダ (Svāmī Bhaktivedānta Prabhupāda) が1966年に渡米する前、約10年間住み、1977年歿まで彼は定期的にここを訪れていた<sup>3</sup>。後述するように、この町自体は、宗教的に大変効験があると考えられている聖地として、クリシュナ神の信奉者の宗教思想のなかできわめて重要な役割を担っているのである。

チャイタニヤの6人のゴースヴァーミン (Gosvāmin) と呼ばれる弟子であり神学者たちによってヴリンダーバンにおいて確立された、さまざまなヴィシュヌ派の特徴的な神学において、クリシュナは崇拜の対象であり、究極の真実そのものであると見做されている。クリシュナはヴィシュヌ神の顕現である化身 (avatāra) でも、また地上における最高神の部分でもなく、究極の真実在の擬人そのものである。この宗派における最も重要な観念のひとつは、ヴリンダーバンにおけるクリシュナの永遠なる神々しい行状 (līlā 「遊戯 (ゆげ) 」) に対する強調である<sup>4</sup>。この宗派の最も顕著な実践方法は、この神々しい遊戯の参加者として自己を念想することである。

神学者のゴースヴァーミンたちは、信愛の教義を明示するために審美論ラサ (rasa) に狙いをつけた。このラサ論において、芸術的な演劇作品や詩作品は、聴衆・観衆に、特定の個人的な経験に結びついた個人的な感情的な状態 (bhāva) だけではなく、感情的な意識の普遍的な状態—それは歓喜をともなった審美的受容である—を経験させる必須条件であり、表出なのである。8ないし9種類のラサが経験され得るが、審美学者たちは、芸術作品にとって最も効果的で基本的なラサとして、長い間、śṛṅgāra (愛情) を認めていた<sup>5</sup>。ゴースヴァーミンたちはこの審美論の術語を活用したが、その目的を変えた。すなわち、彼らにとって、クリシュナは唯一の男性登場人物 (nāyaka) となり、クリシュナの生涯の物語が唯一のドラマとなった。さらに視聴者は、喚起された意識の状態を享受する受動的な観察者から、ドラマそのものの中の積極的な参加者と変成した。審美学者のアビナヴァグプタ (Abhinavagupta) はラサの経験は解脱 (mokṣa) の獲得に類似しているが、促進剤であるドラマが続く間経験できる一時的なものであると書いているが、ルーパ・ゴースヴァーミン (Rūpa Gosvāmin) は、クリシュナへのバクティ (bhakti 信愛) によるラサの獲得は解脱に等しいと書いている<sup>6</sup>。聖典に描かれたクリシュナの仲間たちは、クリシュナとの愛情関係にあるモデルとして捉えられている。そして帰依者は、この仲間たちの一人と自己を同一化すべきなのである。クリシュナとの4種類の愛情関係が説かれている。すなわち (1) 奴僕 (dāsyā)、(2) 親 (vātsalyā)、(3) 友人 (sākhyā)、(4) 愛人 (mādhuryā) の関係である<sup>7</sup>。これら4種類の関係は、愛情の変容と見做されており、実際に、この目的は、これらのどれかの方法によってクリシュナへの信愛を発展させることにある。

ブラジュの牧女 (gopī) たちは、愛する者への無私なる帰依の理念を具現化しており、典型的な帰依者と見做されている。そのなかでラーダー (Rādhā) が中心人物であるが、『バーガヴァタ・プラーナ』には特に明記されていないが、およそ200年後のベンガルのサンスクリット詩『ギータ・ゴーヴィンダ』 (Gītagovinda) においてクリシュナの最愛の牧女として描かれている。彼女は、ときに、クリシュナとの関係の中で理想的な信愛の形を示す、人間の靈魂の象徴的な表現と見做されている。また、クリシュナとは不可分の女性原理であり、両者が究極の真実在を形成すると見做されている<sup>8</sup>。究極の宗教的目標は、クリシュナ神への無私なる帰依と愛情の完成であり、後生はクリシュナの天界であるヴァ

イクンタ (Vaikuṅṭha「災厄からの解放」)、ゴーローカ (Goloka「牛の世界」)、あるいはヴリンダーヴァナまたはブラジュヤにおける遊戯の継続であると考えられている<sup>9</sup>。キンズレイが述べているように、クリシュナの天界は「堂々と賞讃されている、牧歌的な灌木の町ヴリンダーヴァナ以外のなにもものでもなく」、「クリシュナの天界における遊戯の場所は、彼が青年期を送った地上のこの場所と同じなのである」<sup>10</sup>。この天界と聖典に記されたこの地上の町は、しばしば区別されることはない。今日、地上の町ヴリンダーバンは、帰依者によってクリシュナの永遠の遊戯の場所と見做されている。要するに、人は終生、ヴリンダーバンにおいてクリシュナの帰依者の模範的な行為を模倣し、純粋な信愛によって解脱を得て天界のヴリンダーバンにおいてクリシュナへの奉仕と帰依が永遠に続くように努めている自己を念想することである。

クリシュナの帰依者たちは、『バーガヴァタ・プラーナ』第10巻がクリシュナの人間としての生活、特にヴリンダーバンおよびその近隣での彼の青年期を説き明かしているの、たいへん崇めている。このプラーナは、ガウリーヤ・ヴァイシュナヴァの神学者ゴースヴァーミンたちにとってとても重要であったので、彼らは天啓 (śabda「聖言」) 以外の知識根拠 (pramāṇa) を拒否した。そして、この聖典を、真髓を明かす天啓書であり、この末世にとって理想的な聖典であるとして見做していた<sup>11</sup>。『バーガヴァタ・プラーナ』やその他の聖典、そして宗教讃歌は、クリシュナの行為がヴリンダーバンの近辺、すなわちゴヴァルダナ (Govardhana) 山、ヤムナー (Yamunā) 川などで特定の場所で行われたと記している。帰依者たちは、ラーダー・クリシュナの行為が行われた場所でラーダー・クリシュナへの親近感が特に感じることができるので、そのような場所に参詣することが強く奨励されている。そして、彼らは特定の場所でラーダー・クリシュナの行為を模倣する。聖典も、クリシュナが永遠に嘉したヴリンダーバンとブラジュを取り囲む地域の美しさを称賛している。ブラジュの地帯はクリシュナ自身の身体、神の地勢的形態、ラーダー・クリシュナの愛情の具象的顕現とさえ言われている<sup>12</sup>。特定の場所が、クリシュナ神の身体の特定の部位と同定されている。例えば、マトゥラー市が心臓、ヴリンダーバンが眉などである。そこで、巡礼者たちは、この地の土が神が歩いたことによって聖化され、神そのものとかかわらないと見做し、両手で頭に擦りつけ、口にいれ、そして神から恵まれた施物 (prasāda)、神の恩寵が注入された食べ物として戴く<sup>13</sup>。ブルックスが述べているように、「この町のどこでも、聖なる意味を持っており」、「世俗の部分と聖なる部分があるとは言えない」<sup>14</sup>。特異性が価値を賦与するのであり、土のどの分子も聖化され得るが、いくつかの場所は、ラーダー・クリシュナの特別の行為がなされたために、ほかの場所よりもより聖なるものと帰依者たちに見做されているのである。

多くのヴァイシュナヴァの聖典は、木々の葉や実が宝石のように輝いているブラジュの美しさを賞賛している。実際、自然の美しさは、その場所が神の顕現によって嘉された証拠として見做されているのである<sup>15</sup>。『ギター・ゴヴィンダ』は、ラーダー・クリシュナの土地の自然の美しさを能弁に描写しているヴァイシュナヴァ詩のとくに生き生きした例である。ほかの聖典、例えば『マハーバーラタ』の補遺である『ハリヴァンシャ・プラーナ』は、およそ5世紀に編纂されたが、ブラジュの森の美しさゆえに牧夫たちが住むようになったと伝えている。ブラジュの美しさのテーマはクリシュナの生涯を描く文学に つねに登場する。この地上における天界は、クリシュナの遊戯の場面であり、永遠なる遊

戯が行われている天界の同じものと見做されているのである。

### エコロジーのプログラム

しかし、今日、この地上の天界に問題が生じている。ヴリンダーバンの町の自然破壊はひどく、この地帯は、西側に隣接するラージャスターンと同じように砂漠化が急速に進んでいる。諸研究によれば、地下水面が1年で1.5mの割合で沈下しており、水質が悪化している<sup>16</sup>。ヤムナー川も、上流の工場群の工業廃水や汚水によって非常に汚染されており、汚水の一部はヴリンダーバンからも排水されている。未処理の下水が巡礼路を冠水し、多くの場所でヤムナー川に直接流れ込んでいる。この問題はたいへん深刻で、インド政府はヤムナー川が飲料や沐浴に適していないと宣言した<sup>17</sup>。このような宣言が帰依者や巡礼者たちの活動に影響を及ぼすだろうと考えられるが、それほどでもない。マトゥラー市の大規模な石油精製工場が、約11km下流にあるが、この地域一帯の空気を汚染している。残念ながら、環境破壊はこの地帯にとって特異なものではない。インドの広大な地帯が、住宅供給や農耕地、また急激な人口増加による薪の需要によって森林伐採されている。また下水処理が同じように広範囲にわたる問題である。ヴリンダーバンの場合は、特殊な環境問題に面している。なぜならば、居住人口56,618(2001年現在)のこの聖地は、1年に約200万人の巡礼者を迎え入れるからである。この聖地に巡礼者を導く現代の輸送機関と大型ビジネスは、交通量を増大させ、上下水道処理など自治体の供給施設の能力を酷使する。

ヴリンダーバン内外の環境は、また、そこに定住しようとやって来る人々の流入によっても悪化している。比較的裕福なヴァイシュナヴァが、クリシュナの地上界における活動の場所に隠棲し、礼拝と解脱を獲得するために最も適した生活環境で余生を送りたいとしているからである。デリーの裕福な帰依者は、ここにセカンドハウスを持っている。皮肉にも、平穏なこの町の雰囲気は、「聖なる森」の宅地開発で破壊される。

明らかに、この町の環境悪化は、ヴリンダーバン地帯の環境問題となっており、生活の質の問題にもなっている。しかしながら、それはクリシュナの帰依者にとっては特に宗教上の問題でもあるのである。巡礼者はクリシュナの故地を見ようと、すなわち池や森をともなった形での神の参拝(darśana)をしようとヴリンダーバンにやって来る。帰依者はヤムナー川で沐浴して功德を積もうとするが、上述のように、そうすることは健康被害の恐れがある。森林伐採と砂漠化は宗教上の問題でもある。帰依者はクリシュナが帰依者のために創った永遠の美しい環境のなかでクリシュナの遊戯の参加者として自己を念想するのであるが、そのクリシュナの遊戯の地上界に顕現した姿は、宗教的な感動を与えるのに資するものではない。それで、巡礼者は信仰を深めるところか失いかねない。古聖典における記述と今日のヴリンダーバンの現実との乖離は、明白である。

ヴリンダーバンにおける生態系破壊に対する反応は、西欧人の改宗者とインド人のクリシュナ信者によって出されている。一般的なアプローチは、支持を喚起するために用いられた次のスローガンによって表現されよう。「クリシュナを気遣う者は、かれの土地にも気遣うべし」<sup>18</sup>。実に、上述のように、クリシュナの多くの帰依者にとって、ヴリンダーバンを中心を持つブラジュ地方はクリシュナと同一視されており、かれの具象化なのである。この方面の努力で活躍している著名な帰依者であるシュリーワッツ・ゴースワミー

(Shrivatsa Goswami) は、クリシュナを自然に対する尊崇の模範として述べている。クリシュナはヤムナー川を汚染する悪魔カーリヤ (Kāliya) を退治したばかりでなく、クリシュナは牧夫たちを連れてゴーヴァルダナ山を礼拝し、息子のハンセン病を治すため太陽神を礼拝して、自然を尊崇した<sup>19</sup>。

この地帯の再緑化の大きな活動は次のように開始した。ISKCONのイギリス人会員であるランチョール・プライム (Ranchor Prime) は、ランチョール・ダーサ (Dāsa) としても知られており、ヴリンダーバンのこの状況についてよく知っていた。そこでこの町の永年の住人であるセーク・シャラン (Sewak Sharan) とともに、この町を取り囲む11kmの巡礼 (pari-kramā) 路に沿って植樹しようと計画を立てた。ヴリンダーバンの巡礼路の重要性は、スワミー・バクティヴェーダーンタ・プラブパダが1977年に逝去し、遺体が、信徒の礼拝を受けるために、この巡礼路に沿って最後の巡礼に運ばれたという事実によってすら明らかである<sup>20</sup>。また、年間200万人の巡礼者が巡礼していることでも、重要さが分かる<sup>21</sup>。しかし、その巡礼路は、クリシュナの遊戯がかつて明らかにあったように、その遊戯を想像させるような森の牧歌的な環境にはなっていない。

ランチョール・プライムは、ジュネーブにある環境事業に補助金を提供する国際的な環境組織であるWorld Wide Fund for Nature (WWF「世界自然保護基金」) にレポートを提出した。援助資金が3年間認められ、1991年中期から1994年中期まで年間4万ドル支給された。ISKCONは約1万本の苗木を育成し植林するために巡礼路に沿った土地610㎡の土地を寄付した<sup>22</sup>。

ランチョールは、Vrindavan Forest Revival Projectの当初からの相談役であり実力者であった。プロジェクトは1991年11月21日、ヴリンダー女神 (Vṛndā Devī) の祭礼の日に合わせて正式に開始された。

より深刻で解決困難な問題が、ヴリンダーバンの下水処理施設であった。1970年以後、ヤムナー川に安全に排出する近代的な下水処理施設の工事が開始された。排水管が地下に埋設され町中のトイレが配水管で繋がったが、主要配水管が完成しなかった。下水遮断と排水管の破損がほとんど同時に始まり、修理されなかった。下水はそのままヤムナー川に流れおち、上水用に同じ川から取水されている状況であった。プライムは、伝統的な方法を再び採用すべきであり、不十分で不適切な下水処理施設を使うべきではないと述べている。そのために、彼は、『マヌ法典』の次の一句を引用している。

大小便・唾、あるいはその他の汚物によって汚されたもの、あるいは血、毒を水に放ってはならない。(4.56 渡瀬信之訳、中公文庫)

ランチョール・プライムは、インド人たちが新しい西欧の技術に夢中になり不適切にその技術を採用するようになって、この状況に適切であり古代の時の検証を受けた技術を忘れ、『マヌ法典』などに説かれた尊敬すべき教えを無視していることを非難している。彼は、西欧風の生活様式は、過度に物質主義的で、消費志向型であってエコロジカルではないので、それを採用したインド人と西欧人もその生活様式を止めるべきであると提案している。また、彼は、マハートマー・ガンディーの言葉を引用して、インド人に機械化とテクノロジーに対して警戒するように述べ、質素な生活様式を擁護するように勧めてい

る<sup>23</sup>。

ヒンドゥー教の理念、価値観そして実践が、ヒンドゥー教の聖地の自然美を回復しようと、インド政府と国際社会からの援助によって開始した事業を支持するために提示されている。森林伐採と汚染された水資源による環境破壊からヴリンダーバンを守る努力、着想と意図において本質的に宗教的であるこの事業は、人々がクリシュナを愛したのとまったく同じように地球という女神を愛するだろうという期待に基づいているのである。

## まとめ

クリシュナの帰依者にとって、地上界のヴリンダーバンはクリシュナの天界のパラダイスと同じものである。一心に帰依する者にとって、あらゆるものは神の創造物であるので美しく、内面の生き方を育て、そこで永遠に続く天界の遊戯に参加したかも知れない。また、人は、彼らにとってわれわれが住んでいる可視世界は関係のない世界と考えるかもしれない。しかしながら、最も帰依している人たちが、確かにブラジュの環境浄化運動をリードしているように見えるのである。そして、帰依に熟達していない人たちにとって、環境美化活動は帰依実践の助けになるかもしれないのである。確かに、それはクリシュナへの奉仕であり、またクリシュナの創造物を大事にする適切な方法と見做すことができよう。

WWFは、ヴリンダーバンでの事業の成功が、インド中のほかの人々を勇気づけ、自分たちの環境を検証し状況改善の方法を見出すようになることを期待している。実際、それはすでに国際的に効果を及ぼしている。その例として、イギリスのレスター（Leicester）市には南アジア系の大きなコミュニティがあるが、彼らは1993年までにおよそ8千ポンドをこの事業に寄付した<sup>24</sup>。

WWF Indiaは、この事業がインド中に自然環境保護の重要性に対する意識を増大させる手段として役立つよう願っている。また、WWF Indiaによれば、この企画の主要な目標は、「コミュニティの宗教伝統に保持されてきた環境倫理の覚醒と理解を促進し、かれらに環境保護に積極的に係わってもらいたい」ということである。また、報告書は、「1993年中期から1994年中期のあいだ、ラーダー・クリシュナの自然への愛情に基づく演劇上演などを含む子供たちの文化活動が親たちやコミュニティに影響を与える重要な手段であった」と述べている。さらに報告書は、この事業の開始3年目末に、「以前には環境の劇的な衰退に対して何ら解決策を持っていなかった民衆の共同の宗教的意識をうまく喚起することができて、宗教的な環境保全実践を諦める傾向にあったのが、徐々に逆に向かってきている」と述べている。こうした動きの実際的結果のひとつが、ウツタル・プラデーシュ州公認の教育課程のなかに、伝統的な宗教の自然観を盛り込もうというものである<sup>25</sup>。

その後、WWFは、彼らの事業を世界の諸宗教における環境倫理に有意義な教説と連繫させようと、Conservation and Beliefs Network（「環境保全と宗教ネットワーク」）という事務局を設けた。そしてWorld Religions and Ecology seriesの出版を後援した。プライムの本はその一冊である。WWFの後援で、宗教的理念に基づく環境プロジェクトに資金提供するためにAlliance of Religions and Conservation（ARC「宗教と自然保護の関連性」）という国際的組織が1995年に設立された。インドにおいて自然に関する宗教的重要性を強調することは、自然保護活動を奨励するための特に効果的な方法のように思われる。多くのヒンドゥー教

徒は自然保護プロジェクトに対する科学的正当化に懐疑的であり、宗教的に敏感なアプローチや宗教的に有意義な効果を持つプログラムに対してはより理解がある<sup>26</sup>。そこで、ヤムナー川とガンガー川の水は沐浴には衛生的ではないという政府の宣告は、沐浴による洗浄力よりも救済力に大きな価値観を置いている巡礼者を妨げることはできないのである。

それでもなお、伝統的な宗教的価値観に基づいた自然保護プログラムは、人々がこうした伝統的な価値観を信奉し尊重し続けるという前提でのみ成功を収めることができよう。インドの多くの人々が、自分たちの伝統的価値観が失われており、若い世代が、特にメディアを通して西欧文化を植えつけられていて、それが伝統的な宗教的価値観に基づいた自然保護プログラムにとって潜在的な問題である、という意見を表明している。また、インドにおいてたいへん強い禁欲主義的で一元論的な伝統が、自然世界を逃避すべき苦の領域であると見て一このような禁欲的な世界観は自然保護の努力を弱体化するかもしれない<sup>27</sup>—、ヴリンダーバンのクリシュナ信者のように環境を大事にすべきものとして見做さない傾向にあることは特記されるべきである。要するに、もし、人がどれか一つの実在（あるいは帰依者が見做しているように、真実在）を想像し、自身がその世界に住んで嬉々として神に奉仕していることを経験すれば、欠陥をもった現世の現実、環境であれ他であれ、自身に関係のないものであるか、あるいは単なる気晴らしのように見えるのかも知れないのである。

ヒンドゥー教、非ヒンドゥー教など多くの宗教伝統が共存しているインドで、多くの宗教的価値観のなかから自然保護にもっとも有用なものを探し出すことは、自然世界を保全し、あるいは回復しようとする人々にとってひとつの挑戦なのであろう。

## 注

- 1 西欧の諸宗教、特にキリスト教における反エコロジカルな世界観に関する古典の典拠は Lynn White. 1967. "The Religious Roots of our Ecological Crisis." *Science*, 10 March, 1203-07. 1995年4月、ロンドンでの会議におけるジャイナ教、スィク教、仏教そしてヒンドゥー教の指導者たちは、Sri Rakesh Mathur 1995. "Can India's Timeworn Drama Help Renew a Careworn World?" *Hinduism Today* 17 (July) : 1,9. に、西欧の諸宗教、特にキリスト教は自然に価値を認めていない旨のことを述べたと、引用されている。Cf. Jonathan Benthall. 1995. "The Greening of the Purple," *Anthropology Today* 11 (June) : 18-20. Holmes III Rolston. 1987. "Can the East Help the West to Value Nature?" *Philosophy East and West* 37 (April) は、同じような観察をしている (172-74) が、ヒンドゥー教と仏教のカルマの観念に関する彼の議論 (175-76) は、問題である。ヒンドゥー教徒は、「人間としての生活から生じた未解決の倫理的問題」を背負ったままの「かつての倫理的主体」として動物—Rolstonの皮肉っぽい表現では「前世において人間であり、誰かの祖母かも知れない存在—を評価していない、という点である。むしろ、ヒンドゥー教徒は、自己のカルマと来世のために、動物に対して倫理的な態度を取ろうとしており、動物の苦痛を最小限にして彼らの生命を保護しようとしているのである。ヒンドゥー教徒とジャイナ教徒は、同胞の生類へのこのような姿勢が、非暴力とか非障害とよく翻訳されるアヒンサーという宗教的理念に適っている行為として賞賛していた。

- 2 使用テキストは、*Śrīmad Bhāgavata Mahāpurāṇa* (With Sanskrit Text and English Translation), Gīa Press, 1982 ed. およびヒンディー語版 (Samvat 2042).
- 3 Brooks, Charles R. 1989. *The Hare Krishanas in India*. Princeton: Princeton University Press. P.95.
- 4 この重要な *līlā* の様々な考え方については、William S. Sax., ed. 1995. *The Gods at Play: Līlā in South Asia*. New York: Oxford University Press. を参照。特に次の各論文を参照のこと。Norvin Hein, “Līlā”, Donna Wulff, “The Play Emotion: *Līlākīrtan* in Bengal”, John Stratton Hawley, “Every Play a Play Within a Play”. Clifford G. Hospital. 1980. “Līlā in the Bhāgavata Purāṇa.” *Purāṇa* 22:4-22. は、このエコロジー運動を支えるバクティ神学に最も関連している研究である。
- 5 Edwin Gerow. 1981. “Rasa as a Category of Literary Criticism.” In *Sanskrit Drama in Performance*, ed. Rachel Van M. Baumer and James R. Brandon, 226-57. Honolulu: University of Hawaii. が、文学批評におけるラサ論と、ゴースヴァーミンたちによるその信愛の神学への応用を的確に論じている。
- 6 Gerow 1981, 239-43. Gerald J. Larson 1976. “The Aesthetic (*rasāsvāda*) and the Religious (*brahmāsvāda*) in Abhinavagupta’s Kashmir Śaivism.” *Philosophy East and West* 26: 371-87. , Donna M. Wulff. 1986. “Religion in a New Mode: The Convergence of the Aesthetic and the Religious in Medieval India,” *Journal of the American Academy of Religion* 54: 673-88.
- 7 Sushil Kumar De. 1961. *The Early History of the Vaisnava Faith and Movement in Bengal*. 2ed. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay. が、この関係を最も詳細に論じている。ルーパ・ゴースヴァーミンが自著 *Ujjvala-nīlamanī* の中で愛人関係について論じているが、上掲書 pp.203-22 を参照のこと。また、Edward C. Dimock, 1989 (1st ed. 1966). *The Place of the Hidden Moon: Erotic Mysticism in the Vaiṣṇva-sahajiyā Cult of Bengal*. Ch. 6 を参照。
- 8 ラーダーに関しては、John Stratton Hawley and Donna M. Wulff, eds. 1982. *The Divine Consort: Rādhā and the Goddesses of India*. Delhi: Motilal Banarsidass. を参照。特に本章の記述には、本書所収の次の各論文を参照。Charlotte Vaudeville, “Krishna Gopāla, Rādhā, and the Great Goddess,” Barbara Stoler Miller, “The Divine Duality of Rādhā and Krishna,” Donna Marie Wulff, “A Sanskrit Portrait: Rādhā in the Plays of Rūpa Goswāmī,” Shrivatsa Goswami, “Rādhā: The Play and Perfection of Rasa,”
- 9 De 1961, 333-39.
- 10 David R. Kinsley. 1979. *The Devine Player: A Study of Kṛṣṇa Līlā*. Delhi: Motilal Banarsidass. pp.113.
- 11 Dimock 1966, pp.181-83; De 1961, 169. 両者はジーヴァ・ゴースヴァーミン (Jīva Gosvāmin) の主著 *Tattva-Samdarbha* を引用している。ジーヴァにとって、末法の劫期カリ・ユガにおいてプラーナ聖典が天啓であるベータ聖典に取って代わるものである。『バーガヴァタ・プラーナ』は、神学者のゴースヴァーミンたちにとって諸プラーナの中で最高のものであり、彼らはそれを *Brahma-sūtra* へのヴィヤーサ (Vyāsa) 註と見做している。
- 12 David L. Haberman. 1988. *Acting as a Way of Salvation: A Study of Rāgānugā Bhakti Sādhanā*. New York: Oxford University Press. pp.125-27. および David Kinsley. 1998. “Learning the Story of the Land: Reflections on the Liberating Power of Geography and Pilgrimage in the Hindu Tradition,” In *Purifying the Earthly Body of God: Religion and Ecology in Hindu India*, ed. by Lance E. Nelson. 1998. Albany: State University of New York Press.
- 13 Brooks 1989, p.6.

- 14 Brooks 1989, p.56.
- 15 Kinsley 1979, pp. 117-19.
- 16 Ranachor Dasa. 1992. "Reviving the Forests of Vṛndāvana." *Back to the Godhead: The Magazine of the Hare Krishna Movement* 26 (Sep.-Oct.): 24-39.
- 17 Ranachor Prime. 1992. *Hinduism and Ecology: Seeds of Truth*. London: Cassell. p. 108 はインド政府報告書 *The State of India's Environment* (New Delhi: Centre for Science and the Environment, 1982) を引用している。
- 18 Dasa. 1992, p. 30.
- 19 Prime. 1992. pp. 54-56.
- 20 Brooks 1989, p. 95.
- 21 Prime 1992, p.105.
- 22 Prime 1992, pp. 104-18.
- 23 Prime 1992, pp. 109-12.
- 24 Friends of Vrindavan. 1993. "Protecting Sacred Forests: Linking Leicester's Community with the Sacred Forests in India."
- 25 World Wide Fund for Nature India. 1994. "Reviving the Sacred Forests of Vrindavana. Technical Report, July 1993 to June 1994." do. 1995. "Vrindavana Conservation Project."
- 26 Kelly D. Alley. 1998. "Idioms of Degeneracy: Assessing Gaṅgā's Purity and Pollution." In Lance E. Nelson 1998.
- 27 Lance E. Nelson. 1998. "The Dualism of Nondualism: Advaita Vedānta and the Irrelevance of Nature." In Nelson 1998.

#### 注以外の参考文献

- 坂田貞二・橋本泰元「中世インドにおける宗教家の旅と思想形成」『歴史学研究』第582号（1988年7月）
- 坂田貞二・橋本泰元・田中多佳子・福永正明「地上の天界を歩く人々—北インドにおけるクリシュナ信仰と集団巡礼」『アジア・アフリカ言語文化研究』第37号（1989年3月）
- 橋本泰元「ラーズリーラー：『クリシュナの愛の遊戯』をめぐって」『コッラニ』第13号（1989年9月）
- 坂田貞二・橋本泰元「解説と翻訳：16世紀北インドの巡礼案内書に見られるブラジュユ地方の聖地」『昭和63年研究年報：人文・自然科学系』第16号（平成元年3月）

## インドの自然観と環境問題

文学部 宮本久義

### 大宇宙と小宇宙たる人間との照応

インドの自然観の根底には、元来人間は宇宙と通底しているという思想が見られる。紀元前1200年前後に編纂されたインド最古の聖典『リグ・ヴェーダ』には、神々に捧げられた多くの讃歌が収録されているが、例えば太陽は天空を何頭もの馬にひかれた馬車に乗る力強い太陽神スーリヤとしてイメージされ、また雷雨とともに訪れる豪雨はインドラ神が天上にある大海の堰を切って地上に雨をもたらす偉業に例えられている。これらは、自然現象を類似するイメージによって具体的に置き換えたものといえるが、古代の詩人たちの想像力の翼は、さらに遠くまで、実際には目に見えないものにまで到達する。例えば、「リタ」という概念がある。これは普通「天則」と訳されるが、自然界のみならず、人間界をも統べる秩序・理法である。天体はリタがあることによって正しく運行するといわれ、また人間界にあっては、リタは人間の生活を律する規範・道徳ともなって、人間を正しい道から踏みはずさないようにする。このリタという概念には、人間が宇宙の一部をなしているという考えが見てとれる。

このように、インドの思想・宗教には当初から自然現象を擬人化するベクトルと、祭式の要素や抽象的な概念を神格化するベクトルが含まれているが、さらに両者が混在したようなヴィジョンも展開されている。『リグ・ヴェーダ』には「プルシャ（原人）の讃歌」という世界各地の神話にも見られる巨人解体神話がある。このなかで、宇宙は巨大な人間、すなわちプルシャに見立てられるが、プルシャは千の頭、千の眼、千の足を持ち、大地をあまねく覆い、過去・未来の一切であるというから、通常の人間のイメージとはほど遠い、時空を超越した存在である。このプルシャはまた現象世界を生み出す母胎（マトリックス）でもあって、神々がプルシャを祭供（犠牲）として祭祀が行われると、頭から天界、臍から空界、足から地界が生まれ、さらに眼からは太陽、意（こころ・思考器官）から月、耳から方角、氣息から風、口から雨や雷を司るインドラ神と火を司るアグニ神が生まれたという。

プルシャからはそのほか現象世界を構成する一切のものが生まれるが、人間に関しては、プルシャの口からバラモンが、両腕からクシャトリヤが、両腿からヴァイシャが、両足からシュードラが生まれた、と説かれている。この時代の身分制がどのようなものであったかは詳しくはわからないが、のちの時代になってカースト制の起源を説明する神話として、この部分は繰り返し引用されるようになった。

「プルシャの讃歌」に説かれたプルシャは、天界から地界までをも含む広大無辺の宇宙そのものであるが、眼と太陽、氣息と風といった照応に見られるとおりに、人体をモデルとしてイメージが喚起されている。そもそもわれわれ人間というものがこの世に生れ出てくる存在であるならば、現象世界もなにもものかから生まれ出てくるものとして、人間とのアナロジーが考えられたのであろう。

『リグ・ヴェーダ』にはこのほかにも何種類かの宇宙創造神話が説かれているが、それらのなかにも大宇宙と人間とのアナロジーが語られている。例えば、父なる天によって母なる大地が受胎するという考えやあるいは両性を具有する存在からの創造神話や、羊水を思わせる原初の水のなかに孕まれて顕現する「黄金の胎児」の神話などである。このように、『リグ・ヴェーダ』の詩人によって喚起された大宇宙（マクロコスム）と小宇宙（ミクロコスム）たる人間との照応は、その後の時代の思索にも大きな影響を及ぼすことになったと考えられる。

### 輪廻と解脱の思想

大宇宙と小宇宙たる人間との照応をよく示しているのが、輪廻と解脱の考えである。人間は死後どのようなようになるかについて、後期ブラーフマナ聖典と初期ウパニシャッド聖典（前8～前6世紀頃）では、その答えとして五火・二道説が考えられた。五火説と二道説はもともとは別の教えであったものが、共通する要素があるので一緒に説かれるようになったと考えられている。

五火説というのは、人間が死んでからこの世に再生するまでの過程を祭火にたくして説明するものである。『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』（5.3～10）によれば、荼毘に付された死者はまずこの世から月に赴き、雨とともに地上に下り、大地に吸収されて穀物などの食物になり、それを食べた男性の精子となり、それが女性の胎内に入って再びこの世に誕生することになる。

ヒンドゥー教の前身であるバラモン教の儀礼は、炉のなかに投げられた供物が祭火によって変容し、神々のもとに届けられるという祭祀が中心だが、それになぞらえて、かの世、雨、大地、男性、女性が、死者を変容させる5つの祭火とされ、それらを経過してこの世に戻ってくるのである。

二道説とは、死後人間のたどる道を「神々の道」と「祖霊の道」の二つに分けて説くものだが、五火説を骨子としつつも、たどるべき道はより詳細になっている。五火説を知る人たち、あるいは林間において信心は苦行であると見なす人たちは、死後、火葬の焔に入り、そのあと順次に、昼、月の満ちてゆく半月、太陽の北行する半年、歳、太陽、月、稲妻に入る。ここで彼らは人間を超越する存在（プルシャ）によってブラフマン（宇宙の最高原理）へと導かれる。一方、村落において、祭祀と徳行は布施であると見なす人たちは、死後、祖霊の道をたどる。彼らは死後、火葬の煙に入り、そのあと順次に、夜、月の欠けてゆく半月、太陽の南行する半年に赴く。さらに、祖霊の世界、虚空を経て月に入る。彼らは果報のある限りそこに留まるが、それが尽きるとやってきた道を引き返す。すなわち、虚空、風、煙、霧、雲を経て雨として地上に下り、そこで米、大麦、草、木、胡麻、豆として生まれる。この境遇から脱却するのは非常に難しいとされる。しかしやがてそれらを食べた男性が精子を女性に放出することにより、再び生まれ変わるのである。どのような境遇に生まれるかは、生前の行いによる。好ましい行いを積んだ者は、彼らの考える好ましい母胎、すなわちバラモンや王族や庶民の母胎に入り、汚らわしい行いを積んだ者は、犬や豚などの母胎に入るであろうという。

二道説では、祭祀や徳行という一般に重要と考えられている行為をなす者たちには、祖

霊の道、すなわち輪廻の道が配され、人里離れた場所で苦行をしたり、死後の知識を持つ者たちには解脱の道が配されている。ここには祭祀に対する知識の優位という、ウパニシャッドの基本的な考えが表れている。また、インド思想の研究者フラウヴァルナーの考えによると、古代インドの人々は水の蒸発と降雨という自然現象を観察し、水の循環のアナロジーとして輪廻の思想を育んだとされる。

### ブラフマンとアートマン

神々の道をたどる者はブラフマンの世界に入ってこの世に戻らない、と説かれたが、ブラフマンとは一体どのようなものなのか。これはウパニシャッド聖典が編纂される時代になって最高神への関心が薄れ、抽象的な根本原理が追究されるようになった結果、考え出されたものである。現象世界を生み出し、またその秩序だった運行を維持するものはなにか。この問いに対してウパニシャッドの哲人たちが提示した回答が、ブラフマンとアートマンという原理である。

ブラフマン（梵）とは、元来『リグ・ヴェーダ』などのヴェーダ聖典に説かれる祈祷の文句や、その持つ神秘的な力を意味していたとされるが、次第に宇宙を成り立たせている根本原理、すなわち万有に遍在する力と考えられるようになった。一方、これと対照的な自己に内在する力をアートマン（我）と呼んだ。アートマンはもともと生命を成り立たせている氣息や、靈魂、自己といった意味から発展したものである。ウパニシャッドの哲人たちは、この二つの原理を追究して、両者が本質的には同一である（梵我一如）と考えられるようになった。個人の本体であるアートマンは、宇宙の最高実在であるブラフマンにほかならないと考え、両者が合一した境地を解脱であると説いたのである。『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』（4.4）において、哲人ヤージュニャヴァルキヤは、ブラフマンとは、偉大で、不生、不老、不滅、不死であり、畏怖なきアートマンであり、このように知る者はブラフマンとなる、と説き、また妻のマイトレイーのどうしたら不死となれるのかという問いに対して、アートマンと合一することであるという教説をもって答えている。この「梵我一如」という思想は小宇宙（ミクロコスム）たる人間を大宇宙（マクロコスム）に重ね見る世界観・自然観であり、その後のインドの思想・文化に多大な影響を及ぼした。

### ヒンドゥー教の周期的時間概念

紀元前2世紀頃にバラモン教を母胎として成立したヒンドゥー教では、壮大な時間概念が説かれている。人間の1年は神々にとっての1日に当たり、神々の1万2000年ごとに破壊が訪れるが、また宇宙はあらたに創造される。また、神々の1万2000年の千倍の長さが劫（こう・カルパ）と呼ばれ、人間にとっては43億2000万年であるが、これはブラフマー神（梵天）の昼にしか過ぎないとされる。さらにブラフマー神の100年ごとに大破壊と大創造が繰り返されるという。神々の1万2000年は4つのユガと呼ばれる期間に分かれるが、ユガの期間は均等ではなく、順次短くなっていく。それにつれて人間の寿命やモラルも4分の1ずつ減少していくといわれ、人間の肉体的衰弱・道徳的退廃に呼応している。繰り返

返される世界創造は繰り返される輪廻転生とパラレルな関係がある。インドの悠久な時間論も、実は人間のはかない一生を宇宙に投影したものと考えられるのである。

大宇宙が人間をモデルにして把握され構想されたならば、人間もまた小さな宇宙として、人体の内部に大宇宙に対応する機能と構造を持つと考えられた。そのことをよく示しているのが、8世紀前後から盛んになった、肉体的修練をとおして解脱に到達しようとするハタ・ヨーガの思想である。

ハタ・ヨーガでは、人体の内部にはプラナーと呼ばれる気（生命エネルギー）を伝える7万2000本の気道があるとされるが、そのうち重要なものは、背骨の最下部から頭頂まで脊椎の中心をつらぬくスシュムナー気道と、その両脇をとおるイダー気道とピングラー気道の3本である。インドの宇宙論にはさまざまなものがあるが、その代表的なものでは、中心にスメール（須弥山）が聳え立ち、その脇を太陽と月がめぐるという構造が見られる。小宇宙たる人体にもそれらはあるとされ、スシュムナーはスメールに、イダーは太陽に、ピングラーは月に例えられている。

脊椎の基部には蛇のようにとぐろを巻いているクンダリニーと呼ばれる根源的エネルギーが眠っている。クンダリニーはヨーガの修練によって目覚めさせられると、スシュムナー気道を上昇し、尾骶骨、生殖器、臍、心臓、喉、眉間のあたりにあるチャクラ（輪・エネルギーセンター）を次々に覚醒させていく。それぞれのチャクラは地・水・火・風・空などさまざまな宇宙的シンボルリズムを含んでおり、それらを順次観想することによって、心を平静にするとともに大宇宙を観想することにもなる。最後に頭頂あるいはその少し上にあるとされるチャクラに到達すると、ヨーガ行者は光明につつまれて解脱に到達するとされる。

ヒンドゥー教のタントラ（密教）的要素を取り入れたハタ・ヨーガは、クンダリニーをシヴァ神の配偶者であり、宇宙を創造し運行させている力とされるシャクティとも同一視している。小宇宙たる人間の基底で眠っていたシャクティが活性化し、頭頂部のチャクラにいるシヴァ神と合体することで、ヨーガ行者は宇宙のヴァイブレーションをみずからのうちに体感する。

タントラの修行法では、肉体的修練や瞑想とともに、ヤントラと呼ばれる図像も用いられている。これは特定の神や宇宙を象徴する幾何学的図形が単純あるいは複雑に組み合わせられたもので、視覚的に大宇宙を観想する方法である。もともと図像の解釈には全体と部分部分の認識が欠かせないことを利用し、全体は部分を反映し、また部分は全体をうちに含んでいると認識することで、両者の一体化をはかるのである。

### 中宇宙たる聖地ヴァーラーナシー

大宇宙と小宇宙の中間にあり、両者を媒介し、ともに反映させていると考えられるのが聖地である。文化人類学者のロバート・レヴィはネパールのカトマンドゥの近郊にある小都市であり聖地であるバクタプルを中宇宙（mesocosm）という概念で捉えたが、この言葉はほかの聖地にも当てはまるであろう。特に北インドの聖地ヴァーラーナシー（別名、バナーラス、カーシー、ベナーレス）はさまざまな意味で大宇宙を模した場所と考えられる。

インド北部を西から東に流れる大河ガンジス（ガンガー）は、中原にいたってしばらく

北に向きをかえるが、ヴァーラーナシーはその西岸に開けた聖地である。ヴァーラーナシーがほかのどの聖地より重要視される理由は、ここで死ねば即解脱が得られるという信仰に支えられているからである。サンスクリット語で聖地をあらわす言葉「ティールタ」は、もともと川の浅瀬などを意味するといわれるが、通俗的語源解釈では、此岸から彼岸へ渡る場所、すなわち天界に通じる場所なのである。

ヴァーラーナシーでは、小石（カンカル）にいたるまで吉祥を授ける者（シャンカル、シヴァ神の別名）が宿る、と俗にいわれるように、シヴァ神の恩寵に包まれた聖地である。聖地の中心となっているのはシヴァ神を祀るヴィシュヴァナート寺院で、そのまわりに五重の円環状の巡礼路が取り巻く構造になっている。さらにあらゆる罪障を浄めてくれる女神ガンガーが現身の川として南北約5キロにわたって岸辺を洗いながら流れている。このように宗教装置が十全にそなわったヴァーラーナシーは、古来、死ぬまでに一度はここを訪れたいと願う多くの巡礼者をひきつけてきた。

### ガンジス川の浄化力

ヒンドゥー教の思想や神話では、水の特長あるいは力を示すのにさまざまなアナロジーが使用されている。水が羊水や精液とのアナロジーとして語られるとき、それは限りない生産力を示している。牛乳とのアナロジーは滋養力と慈母性を示している。さらに水には神秘的な治癒力・変身力があるとされ、聖仙チャヴァナが水に入って若さを取り戻したという神話に見られるように、水を媒介とするメタモルフォーシスのモチーフも繰り返し語られている。

そして庶民にとって重要なのは、宗教的浄化力である。聖地で沐浴することによって、それまでに蓄積された罪障が浄化されると考えられたのである。女神として崇拝されるガンジスにはこれらの要素がすべて取り込まれている。すでに『リグ・ヴェーダ』のなかには河川崇拝の讃歌も含まれていたが、主としてインダス川やサラスヴァティー川に対してのものであって、ガンジス川に対しての顕著な崇拝はまだ見られなかった。しかしアーリヤ人がガンジス中流域に進出してくるこの時期あたりから、ガンジス崇拝が次第に醸成されることになる。

ガンジスは天界・地上・地下の三界を流れる川であると考えられている。『マハーバーラタ』などの神話によれば、ある聖仙の呪いを受けて灰にされたままの祖先の罪障を浄めるために、子孫のパギーラタ王が苦行し、神々に懇願したところ、天界を流れる川であり女神でもあるガンジスが、地上に下ることになったのだという。降下したときの大地の衝撃をやわらげるためにいったん無限の力をもつシヴァ神の頭上に下り、そこからさらにヒマラヤの山麓に下ったガンジスは、地上を2500キロにわたり東流し、ベンガル湾に注ぎ込むことになる。ガンジス川の降下神話が広まるにつれ、ガンジスは人々の罪障を浄化する川として、人々の心に確固とした位置を占めるようになった。インドの数多くある川のなかで、特別の尊崇を集めている理由をまとめてみれば、まず西方から到来したアーリヤ人が北部インドに住んだため、またシヴァ神信仰に結びつくヒマラヤ山脈に源泉を持ち、インド最長の川として水量が豊かであることが挙げられる。インドでは現在でも遠方まで水を汲みに行かなければならない地方があることを考えれば、ガンジス川流域に住む

人々の恩恵は計り知れないものがある。こうして、ガンジス川沿いの立地条件の良い場所や合流点などに多くの聖地ができていくことになる。

バナールスはその代表ともいえる聖地で、そこでは普段の沐浴はもとより、礼拝に使用する聖水を汲んだり、祭礼で飾られた神像を流したり、葬送儀礼で死者に最期の沐浴をさせたり遺灰を流したりというように、ガンジスが日常生活や宗教儀礼に密接に結びついている。

### ガンジス川の汚染と浄化プロジェクト

現在インドは猛スピードで近代化を推し進めているが、その過程で、ガンジス川に流れ込む家庭廃水、工場廃水などの問題も生じている。水質汚染指数BOD（生物化学的酸素要求量）は1970年半ばでは1リットル当たり7.2ミリグラムであったが、2003年には15ミリグラムに達している。宗教的な意味で優れた浄化力を持つとされるガンジス川も、知らないあいだに水質汚濁が進んでいるのである。世界的な環境問題への取り組みの影響の下で、昨今インドにおいても環境問題に多大な注意が向けられるようになった。

バナールスでは、1970年代半ばから水質汚濁に気付きはじめた人々が、80年代に入って浄化運動に取り組みはじめた。1982年に「清浄なるガンジス運動」(Swacch Ganga Abhyan)を開始した民間団体のサンカトモーチャン財団の代表者ヴィールバドラ・ミシュラ師は、サンカトモーチャン寺院の管長であるとともに、当時バナールス・ヒンドゥー大学の工学部教授であった。自分自身が宗教者としての立場から率先して沐浴を行うとともに信徒にも沐浴を推奨する立場にあったので、科学者の眼で見るガンジスの水が年々汚れていくのを見るにしのびなかったという。師はこの問題に警鐘を鳴らし、音楽会や集会を開いて水の大切さを再認識させる努力をしてきた。この運動を始めた理由を師は次のように述べている。

ガンジスは私たちの母、私たちの保護者なのです。私たちは池のなかの魚と同じです。池がどんなによごれても、魚はどこにも逃げられないのです。

このような民間の運動に呼応して、政府も浄化プロジェクトを立ち上げた。ラージーヴ・ガーンディー元首相は就任後すぐの1995年に「中央ガンジス川公共事業機関」(Central Ganges Authority)を設立し、ガンジス河川環境破壊の修復のために「ガンジス川行動計画」(Ganga Action Plan)を開始した。また、インドの19の州の中の159都市を対象とする「国家河川保護計画」(National River Conservation Plan)を立ち上げ、積極的に河川環境改善に乗り出した。また最近では、インド政府と民間団体が連携し、ユネスコの世界遺産に「ガンジス川と河岸およびヴァーラーナシーの旧市街遺産地区」を登録しようとする運動も立ち上げられた。

日本政府も、2001年12月、当時の首相であった小泉純一郎氏がインドのA.B.ヴァージペーイ首相と東京で会談した際、援助協力を申し出た。その結果、独立行政法人国際援助機構(JICA=The Japan International Cooperation Agency)によって、2003年2月から2005年7月まで、ガンジス川流域にあるカーンプル・アッラーハーバード・ヴァーラーナシー・ラク

ナウの4都市を対象として水質調査（Water Quality Management Plan for Ganga River Basin）が行われ、2006年にはインドにおける下水道システム専門家養成のためのワークショップ（JICA Country Focused Program on O&M for Sewerage Systems; INDIA）が開かれた。

インドの民間と政府のプロジェクト、そして日本からの援助という三種の取り組みを簡単に紹介したが、さらに多くのグループがこの問題にかかわっている。筆者は水問題の専門家ではないのでこうした取り組みの評価をすることはできないが、少しだけ感じたことを付け加えておきたい。サンカトモーチャン財団は小さな団体であり、その活動も市内に限られている。彼らは週一度集まってガンジスの岸辺の清掃をしている。しかしそのほかに、彼らは年に数回インド古典音楽のコンサートを開催するなどして水の大切さを訴え、浄化運動への参加・協力を求めている。小さな運動かも知れないが、庶民への影響は大きいといえる。それに対して、インド政府の予算は莫大ではあるが、役人の賄賂等でかなりの部分が消えてしまい、計画が予定通りに進んでいない。

また、インドの思想や文化を深く理解することなしには、インドへのいかなる形での援助も不毛に終わる可能性がある。その一例としては、ヴァーラーナシーの河岸にある2か所の火葬場のうち1か所に電気火葬設備が設置されたが、ほとんど使用されていないという現状がある。ガンジス河畔では年間を通じて数多くの遺体が火葬され、その遺灰が流されるが、なかには完全に灰になっていない遺体の一部も流される。さらに聖者は火葬にされないままガンジスの流れのなかに沈められる。これも水質汚濁の一因になっている。そこで政府は電気火葬設備をガンジス流域の諸都市に70基以上設置したが、それらのほとんどが稼働していない。電力の供給不足もその一因ではあろうが、そもそも庶民の願いは伝統的な薪での火葬であって、電気を使った火葬に対しては拒否反応がある。ヴァーラーナシーには「偉大な火葬場」（マハーシュマシャーナ）という別名があるが、庶民の願いは、死んだあとガンジス河畔の火葬場で薪で焼かれて天界に上ることなのである。電気火葬装置をめぐるこうした問題一つを取ってみても、そこに暮らす人々の慣習や感情を汲み取って対策を考えない限り、問題解決の糸口が見えない。いずれにせよ、水の恩恵に頼るところの多い庶民のためにも、ガンジス川浄化運動が徹底的かつ継続的に進められることが望まれる。

### 現代社会にインド精神文化の投げかける意味

ここまで水をめぐるインドの自然観、とくにガンジス川に対するインドの人々の考え方を見てきた。水はあらゆるものの母胎であり、ガンジスが天界・地上・地下の三界を流れる川であるといわれるように、水は天と地を結びつけるものとも考えられた。このような考えの背景には、小宇宙（ミクロコスム）たる人間や地上世界を大宇宙（マクロコスム）に重ね見る古代インドからの世界観・自然観がある。自然を人間から切り離して考えるという発想はインドには見られない。自然を汚すことは自分自身を汚すことになるという考えがその根底にあるといえるであろう。しかし、自然や聖地の浄性は守られるべきであるという思想あるいは意識は、現代に到って揺らいできている。

本稿で取り上げたヴァーラーナシーを流れるガンジス川の汚染の要因には、人口増加による生活廃水・無規制な工場廃液・意識的取り組みへの無関心などが複合的に関係して

いる。しかし何よりも根源的な理由は、ガンジス川を宗教的に尊崇するあまり、ガンジス川が汚染されているはずがない、というヒンドゥー教徒自身の誤った慣習的思考ではないだろうか。しかしまたそのことに気付いたのも、その地で生活し人生を送る人々であった。インド政府や外国からの援助の申し出があっても、当事者が気付かなければ運動は始まらないし、進まない。教典の教えがいかにすぐれていても、それが即環境倫理になるわけではなく、そこで日常生活を送る当事者の再認識が重要であることを、ヴァーラーナシーの事例は示唆しているといえよう。IT時代の最先端を走る現代インドはさまざまな問題を抱えているが、今、エコ・フィロソフィを考えるにあたって、われわれもインドの人々もインド古来の自然観と現代における諸問題への取り組みから汲み取れるものは多いと思う。

#### 《参考文献》

- Banerjee, Brojendra Nath, *Can the Ganga be Cleaned?* Delhi: B. R. Publishing Corporation, 1989.
- Briscoe, John and R. P. S. Malik (eds.), *Handbook of Water Resources in India: Development, Management, and Strategies*. New Delhi: Oxford University Press, 2007.
- Markandya, A. and M. N. Murty, *Cleaning-up the Ganges: A Cost-Benefit Analysis of the Ganga Action Plan*. New Delhi: Oxford University Press, 2000.
- Levy, Robert with the collaboration of Kedar Raj Rajopadhyaya, *Mesocosm: Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press, 1990.
- 重松伸司・三田昌彦編『インドを知るための50章』明石書店、2003年
- 小西正捷・宮本久義編『インド・道の文化誌』春秋社、1995年
- 宮本久義『ヒンドゥー聖地 思索の旅』山川出版社、2003年

(本稿は、拙稿「太陽は眼、風は息—身体宇宙」(小西正捷編『アジア読本 インド』、河出書房新社、1997年)と「ガンジス川をめぐるインドの環境問題」(松尾友矩・竹村牧男・稲垣諭編『エコ・フィロソフィ入門—サステイナブルな知と行為の創出』ノンブル社、2010年)に加筆・修正したものである。)

# アボカドの種・仏の種子——仏教思想は環境倫理に何ができるか

TIEPh 研究助手 西村玲

キーワード：北米、ゲイリー・スナイダー、ジョアンナ・メイシー、  
生命の網、雲棲株宏、マテオ・リッチ、空と慈悲

## 1、はじめに

環境倫理としての仏教を考えるにあたって、研究が進んでいる北米を中心とする欧米の研究状況を手がかりとして考えたい。すでに提出されている問題を踏まえた上で、東アジア仏教の視点から、新たに考えてみたいと思う。北米で仏教と環境についての研究が進んでいることについては、西欧に仏教がどのように受容されたかという歴史的経緯と密接に関わってくる。まずは、現在の北米社会での仏教イメージを紹介しておきたい。

北米の伝統的多数派の宗教は、いうまでもなく、プロテスタント・キリスト教である。彼の地で、仏教徒は常に絶対的な少数派である。その社会的位置は、近代日本社会において、キリスト教徒がほぼ常に全体の一パーセントという少数派であること、かつ啓蒙的なイメージがあることとの、それはまさに相似形である。したがって、北米における仏教思想は、多数派から欠落したものや不備なところを埋める代替的な思想、社会的少数派の拠り所の一つとして、これまで機能してきたと言えるだろう。

その一つが、多数派である消費社会に対して、仏教思想を基礎とした環境倫理を提唱することである。環境倫理の立場から見ると、プロテスタント・キリスト教の思想的な特徴は、「自然世界は墮落した存在であり、自然からの人間の屹立を重視する」<sup>1</sup>のものであるとも言われる。それに対して仏教は、「自然の宗教」と思われており、そのイメージは一般に広く浸透している。たとえば、Zen soap（翻訳すれば「禅石鹸」である）は、手作りの自然石鹸のブランドである。その会社のホームページには、「Zen はあなたの魂を守り、後々の後悔を軽減する。Zen soap はあなたの皮膚を守り、後々のお手入れを軽減する」と、書いてある<sup>2</sup>。北米の仏教は、こうしたイメージを獲得するまで、環境保護の実践活動と密接に関わって、環境保護運動を創り出してきた。環境倫理としての北米仏教の歴史については、ウィリアム・ボディフォードが簡潔にまとめている<sup>3</sup>。

<sup>1</sup> David Landis Barnhill "Great Earth Sanga: Gary Snyder's view of Nature as Community" ,In Buddhism and Ecology(Edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams. Harvard University, Center for the Study of World Religions Publications) p.199.

<sup>2</sup> <http://www.zensoaps.com>

<sup>3</sup> William M. BODIFORD "Buddhist Ecological Thought and Action in North America" 『「エコ・フィロソフィ研究」2、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ、2008年、11-22頁。

欧米圏における環境倫理と仏教に関する研究は、インド古代の初期仏教を主たる対象としている。そのために、仏教の生命観については、僧侶を中心とするアヒンサー（非暴力）の思想が、主として論じられてきた。その結果として、仏教思想においては、歴史的に自己の悟りと他者への関わりは両立しえない、という批判が生まれてきている。

一方、東アジアで発達した大乘仏教について、現実の歴史に即して論じる研究は手薄である。東南アジアに比較すると、東アジアにおける僧侶と俗人の距離は相対的に近く、現在に至るまで、仏法は社会と俗人の中で生きてきた。現実の課題を引き受けることが求められる環境倫理において、世俗と共に生きてきた東アジア仏教の歴史を捨象して論じることは、今後の仏教思想の可能性を大きく削ぐことになる。環境倫理における東アジア仏教の思想的意義を提出することが求められている、といえるだろう。

本論は、以上の認識にもとづいて、欧米における先行研究を踏まえた上で、東アジア仏教の歴史から、現代の環境倫理に対して新たに何が提言できるかを考える。まずボディフォードの論を基礎として、具体的な歴史と人物を紹介しつつ、北米における環境倫理としての仏教思想の歴史とその特徴を明らかにする。次に、東アジア仏教の思想から、十七世紀初頭の中国で行われた僧侶とイエズス会宣教師の論争を示す。この論争は、動物を殺して食べること（殺生肉食）をめぐる展開されたものである。同時期の日本においては、蚕の殺生を意味する絹衣着用をめぐる、二百年にわたる論争と実践が行われていた<sup>4</sup>。インド仏教におけるアヒンサー、あらゆるものの不殺生と非暴力という理想は、前近代の東アジアにおいて、どのように考えられ、いかに実現されてきたか。私たちは、そこから何を学ぶことが出来るのか。

本論は、現在の環境思想の主流にあるディープ・エコロジー（一九七二年、スウェーデンの哲学者、アルネ・ネスが始めた環境思想運動）の枠組み<sup>5</sup>において考えれば、究極的前提（第一レベル）である哲学・宗教レベルにおける試みである。ネスのいうように、ディープ・エコロジー運動<sup>6</sup>を支える根本原理が多様であるとすれば<sup>7</sup>、東アジアの根本原理の一つである大乘仏教の思想からは、どのようなアプローチが可能なのか。

## 2、生命の網——北米の環境倫理と仏教

近年の近代仏教研究の進展につれて、仏教がどのように西欧に受容され、理解されてきたかという、歴史的過程が明らかになってきた。それはヨーロッパが、まったく未知の思

<sup>4</sup> 西村玲『近世仏教思想の独創——僧侶普寂の思想と実践』トランスビュー、2008年、177-233頁。

<sup>5</sup> ネスが考えたディープ・エコロジーの枠組みであるエプロン・ダイアグラムは、以下の四つのレベルで構成される。①究極的（哲学的・宗教的）前提 ②綱領、プラットフォーム ③一般的姿勢、方針 ④具体的行動、実際の判断。詳細は、アラン・ドレングソン、井上有一共編、井上有一監訳『ディープ・エコロジー』、昭和堂、2001年、42-44頁。

<sup>6</sup> 1984年、アルネ・ネスとセッションズは、本論文の参考資料として掲げたディープ・エコロジー運動の八綱領（プラットフォーム、基本合意事項）をまとめた。ネスの始めたディープ・エコロジー運動の基本を示している。

<sup>7</sup> 前掲書『ディープ・エコロジー』、43頁。

想である仏教に対して、宗教に対する自己の理想像を読み込み、都合のいいイメージを投げかけていく歴史でもあった。

その端的なあらわれの一つは、十九世紀ヨーロッパで一世を風靡した神智学である。ロシアの巫女ともいべき神がかったブラヴァツキ夫人と、「白人の仏教徒」とよばれた勤勉で潔癖なアメリカ人、オルコットによって誕生し、インド・スリランカ・日本にまで、その足跡を残した。彼らの神智学は、キリスト教への反発を基調として、見知らぬ東洋の宗教である仏教に対してのロマンティックな幻想と、オカルト的な期待にあふれている。アカデミックな分野では、十九世紀イギリスのヴィクトリア朝において、仏教は哲人釈迦を中心とする哲学倫理として受けとめられ、その延長上に仏教学が成立していった。近代化を目指す日本は、こうして確立されたヨーロッパ仏教学を輸入しながら、哲学倫理としての仏教イメージを内面化していくことになる。

北米においては、『森の生活』で知られるソロー（一八一七—一八六二）が東洋思想に興味を持った。三輪久恵によれば、ソローの編集とされる仏教についての記事、“The Preaching of Buddha”（仏陀の説法）がある<sup>8</sup>。ソローがどの程度関わったかは確定できないが、一八四四年に掲載されたこの記事が、北米で仏教に言及するもっとも早いものの一つであることは間違いないようだ。三輪の翻訳によれば、「彼（ブッダ—西村注）は、人々に自分自身を彼らの救世主として宣言したのである」<sup>9</sup>という。また「ブッダ自身は、超自然的な力にいかなる資格をも与えていない」<sup>10</sup>ともいう。反キリスト教の姿勢と、奇跡を否定する哲学倫理としての仏教像が伝わってこよう。環境倫理を生み出した北米の仏教は、このイメージの延長線上に生まれてくることになる。

ソローから約五十年後、一八九七（明治三〇）年に、鈴木大拙（一八七〇—一九六六）が渡米する。臨済宗の釈宗演（鎌倉・円覚寺）に師事した大拙は、日本の禅仏教を純然たる独自の思想として、北米に紹介した。禅仏教を知った北米知識人は、Zenを独自の新たな形で発展させてゆく。その一人が、一九六〇年代からのカウンターカルチャーの自然詩人、ゲイリー・スナイダーである。

スナイダーは、一九三〇年にサンフランシスコで生まれ、大学で人類学と文学を専攻し、二十歳頃から大拙の著作を読んだ。インディアナ大学大学院へ進むが、一学期で退学する。山林監視人などのさまざまな仕事をしながら、カリフォルニア大学パークレー校で中国語・日本語を学んで、二十六歳で日本に渡る。その後、三十八歳まで日米を往復しながら、京都・臨済宗の相国寺や大徳寺で禅を修行した。入谷義高らと共に、禅文献の英訳も行っている。その間に何冊もの詩集を出版し、現代詩人として認められていく。北米に帰ってから現在まで、シエラ・ネバダの山麓に住む。一九七四年に、四十四歳で詩集『亀の島』を出版し、ピューリッツァー賞を受賞した。亀の島とは、北米先住民の創世神話における北米大陸のことである。五十二歳で禅堂「骨輪禅堂」を建立して、現在に至るまで、

<sup>8</sup> 三輪久恵「"The Preaching of Buddha"について」、『紀要』3、国際短期大学、1988年、51頁。ソローは、エマーソンと共に編集した雑誌『The Dial』で、東洋の宗教聖典をシリーズで紹介している。「ブッダの説法」は、仏教を紹介する短い記事である。

<sup>9</sup> 三輪久恵による翻訳、前掲論文、59頁。

<sup>10</sup> 三輪久恵による翻訳、前掲論文、59頁。

世界中で詩の朗読や講演を行っている。カリフォルニア大学で教えており、アメリカ芸術院会員でもある。

スナイダーは、北米の環境思想を牽引してきた一人である。『亀の島』から、その思想を示す散文詩「THE WILDERNESS」（野生とは）を見ておこう。長い詩なので適宜省略した。（[] 内の英語は、対訳原文からの西村による引用である。）

#### 野生とは

私は詩人。私の師は、他の詩人たち、アメリカ・インディアン、それに日本の佛教の僧侶たち。私の本来の選挙区である野生からの声を伝えようと、ここにやってきた。  
[The reason I am here is because I wish to bring a voice from the wilderness, my constituency.] ……

西洋文化を私は好きになれない。なぜか？ この文化には、何か持ちまへの悪が潜んでいて、それが環境危機の根源にあると思われるから。……その文化は、存在の基盤すなわち外なる野生 [the wilderness outside]（ありのままの自然すなわち野生、自己充足し自律的な生態系）と、いまひとつ内なる野生 [that other wildness, the wilderness within] とから、己れを疎外してきたのだ。このような文化は、きわめて破壊的にふるまいがちであり、ついには自滅への道を辿りかねないだろう。……

ここで私たちは、人間以外の生けるすべてのものが国政に参加する方法を、探さねばならない。——スー・インディアンは、昔から彼らのことを這う人間、立つ人間、飛ぶ人間、泳ぐ人間と呼んできた。……

またプエブロ族などの祭りのとき、あるものはいわば鹿の霊にとりつかれ、鹿そのものとなり、鹿として踊り、ある者はトウモロコシの精となって踊り、またはカボチャの花の精を体現して踊る。この場合彼らは、人間性を代弁するのではなく、他の生きものたちのありようを人間の生身で引き受け通訳するのだ。[they were taking it on themselves to interpret, through their humanity, what these other life-forms were.] 私たちの民主主義社会に、人間以外の生命集団からの代表をどのように組み入れるか、今のところこれだけが知られている。……<sup>11</sup>

文化人類学を専攻したスナイダーは、もともと先住民族のシャーマニズムに惹かれていた。シャーマンへの入門が許されなかったから、臨済禅へ入門したという経緯があり、日本での修験道の経験もある。彼の思想は、原始シャーマニズムを媒介として、先住民族と仏教によっている<sup>12</sup>。

ここで、スナイダーがうたう先住民族の思想は、——スナイダー自身の力も与って——

<sup>11</sup> ゲーリースナイダー著、ナナオサカキ訳『亀の島』、山口書店、1991年、213-219頁。翻訳者であるナナオ・サカキは、スナイダーの友人であり日本の詩人である。

<sup>12</sup> ボディフォード前掲論文、14-15頁。

北米の環境思想の思想的母胎の一つになった。環境倫理の立場から見た先住民族の思想は、たとえばイロコイ族の創世神話である「宇宙は三次元のクモの巣のようなもので、……〈大なる生命（いのち）の織物〉のどの部分を触っても、かならずほかのあらゆる部分に影響を及ぼすだろう。……ありとあらゆる存在がつながっていて、他のあらゆる存在と関係し合っているということだ。ほんの小さな一部に影響を与えれば、全体のあらゆる部分に影響を与えることになる。だとしたら、私たちは宇宙の中で兄弟姉妹だとは言えまいか<sup>13</sup>」というものである。「生命の網」という世界観は、北米の環境思想のキーワードであり、仏教の因陀羅網と同一視されることが多い。先住民族の詩を一つだけ紹介しておく。

空のはた織り機

(テワ・プエブロ族)

ああ わたしたちの大地の母      ああ わたしたちの大空の父よ  
わたしたちはあなたがたの子供 / 疲れた背中に あなたがたへの贈り物を背負って  
やってきました / だからどうかわたしたちの母 わたしたちの父よ  
わたしたちに光の衣服（ふく）を織ってください

朝の白い光を縦糸にして / 夕方の赤い光を横糸にして  
降る雨を緑（ふち）ぶさにして / 空にかかる虹を縁どりにして

わたしたちに光の衣服（ふく）を織ってください / それを着てわたしたちは  
鳥の歌う森 みどりの草原を 行くでしょう<sup>14</sup>

人と世界が一体である古代的な神話世界をそのまま現して、魔術的に美しい。先住民族の詩には、太古の世界を開示する圧倒的な力があり、スナイダーならずとも惹かれる世界であるだろう。

スナイダーが、一九九六年に出版した詩集『終わりなき山河』にある詩「瑠璃色の空」は、アジアの仏教と先住民族の思想が渾然一体となった、彼の世界をよく表している<sup>15</sup>。大乘仏教では、薬師如来の仏国土は薬師瑠璃光浄土と言われ、ラピスラズリの青に光り輝く浄土として、西方浄土とは逆の方角、日の昇るはるか東方にあるという。「瑠璃色の空」は、その「偉大なる薬師の瑠璃色の国」である「コヨーテ老人の土地/銀色に輝く、青い石の国」について、青と癒しをうたう。「紺碧の空は/大医王如来の/国/そこでは いま視界から飛び去る鷺が/飛ぶ。」と終わるこの詩は、私たちが先住民族によるトルコ石の工芸品に接した時のような感覚——懐かしさと乾いた違和感——を呼び起こす。

スナイダーは、仏教の言葉と教えを用いた多くの詩をつくっているが、『亀の島』に収

<sup>13</sup> ポーラ・アンダーウッド、星川淳訳『一万年の旅路—ネイティヴ・アメリカンの口承詩』、翔泳社、1998年、489-490頁。

<sup>14</sup> 金関寿夫『アメリカ・インディアンの口承詩—魔法としての言葉』、2000年、平凡社（平凡社ライブラリー）、96-97頁。金関はスナイダーの友人であり、インディアンの詩の価値をスナイダーから教えられたという。

<sup>15</sup> 「瑠璃色の空」、ゲーリー・スナイダー、山里勝己・原成吉訳『終わりなき山河』思潮社、2002年（北米出版は1996年）、74-82頁。

められた詩「アボカド」は、禪の公案にも似て、臨済宗禪堂で修行した彼の仏教観を表している。

アボカド [Avocado]  
 なんとまあ よく似たものよ / 仏 法 と ア ボ カ ド  
 [The Dharma is like an Avocado!] ……

その皮うすくとも / 真中に でっかく丸い種子ひとつ /  
 これぞまさしく 汝本来の面目—— [Is your own Original Nature——] /  
 穢れなく 滑らか / だが 割ってみようとするものも /  
 芽生えを試すものだって / まず いない

この種子 固く つるつる / 植えよといわんばかりなれど /  
 いざ 手に取らんとすれば / たちまち 指の間をすべり抜け / 逃れ去るよ 彼方へ<sup>16</sup>

このとぼけた人を食った諧謔は、禅語録などでよくお目にかかるものだろう。スナイダーは、仏教僧団を意味するサンガ（僧伽）を生態系と地球に拡大して、「聖なる / 地球の / 集いかな」[great earth sangha]<sup>17</sup>とうたう。ボディフォードは、アメリカの禅センターでは、伝統的な帰依三宝（仏・法・僧への帰依）に加えて、帰依地球 [Taking Refuge in the Earth] と唱えることを紹介している<sup>18</sup>。

スナイダーとはほぼ同年齢のジョアンナ・メイシー（Joanna Macy, 1929—）は、彼と同じく仏教を基盤とする環境思想家である<sup>19</sup>。彼女は、スナイダーよりアカデミックな性格を持ち、広く社会的な運動を行っている。聖書学で学士号を得た後に、平和部隊に参加して、夫と三人の子とともに南アジアやアフリカで過ごした。その後に比較宗教学を学んで、仏教と一般システム理論によって、博士号を取得した。現在は、カリフォルニア統合学研究所で教えながら、環境や核問題についてのワークショップの運動を世界各地で精力的に行っている。そのワークショップは、仏教やインディアンに学んださまざまな瞑想、参加者同士の対話や内省などを行うものである<sup>20</sup>。

<sup>16</sup> スナイダー前掲書『亀の島』、124-125頁。

<sup>17</sup> スナイダー前掲書『亀の島』、144-145頁。

<sup>18</sup> ボディフォード前掲論文、15-16頁。

<sup>19</sup> メイシーのHPには、「環境哲学者、ジョアンナ・メイシー博士。仏教、一般システム理論、ディープエコロジー研究者」[Eco-philosopher Joanna Macy, Ph.D., is a scholar of Buddhism, general systems theory, and deep ecology.] と紹介される。http://www.joannamacy.net/aboutjoannamacy.html

<sup>20</sup> メイシーのワークショップへの参加者である中野民夫が、詳細を書いている。中野民夫『ワークショップ』岩波書店（岩波新書）、2001年、73-94頁。ボディフォードは、先住民に学んだメイシーのワークショップ、仮面をつけて人間以外の動物などから見た世界を話すという衆生会議The Council of All Beingsを紹介する。ボディフォード前掲論文、16-17頁。

社会運動家であるメイシーの面目は、「私たちは世界と共に苦しむことができる」という揺るぎない信念にある<sup>21</sup>。彼女は、仏教の縁起——彼女の言葉では、dependent co-arising、日本語では「相互依存的連携生起」と訳される<sup>22</sup>——を思想的な基盤としている。メイシーは、縁起の教えについて「身近な生活の中に相互依存的な力を認め、私たちが生まれながらにしてそなえた相互存立性を取りもどすうえで、仏陀の教えの中核をなす〈相互依存的連携生起〉(縁起)ほど洗練されたものはほかにない<sup>23</sup>」という。

彼女は、インドのチベット難民と共に過ごす中で仏教にひかれていった。メイシーのお茶におちたハエをすくいあげて外に逃がすチベット僧侶や、チベットにおける中国軍の残虐行為を語った後に、涙をためて「かわいそうな中国人たち」「こんなにひどいカルマ(業)をつくってしまって」と言う僧侶に出会ったことで、人生が変わったと述懐している<sup>24</sup>。彼女にとって、仏教の倫理は「ある種の透明さと軽みをそなえ」たものとして感じられ、他の信仰で説く同じような倫理よりも、「特別親しみやすく開放的に感じられ」た<sup>25</sup>。アメリカ人として育ち、大学で聖書学を学んだメイシーにとって、キリスト教の神のように超自然的な存在原因を立てない仏教は、宗教として非常に新鮮だったと思われる。縁起の理論は、彼女になにをもたらしたか。

それ(相互依存的連携生起—西村注)は、私がずっと直感的に抱いていた「すべてのものは互いにつながりあっている」という感覚を裏づけてくれたうえ、ある存在を他のあらゆる存在と結びつけている精緻な連携生起の織物を理解し、思考と行動、自己と世界のあいだの循環関係を把握する手がかりを与えてくれた。世界に対して感じる自分の痛みでさえ、この相互帰属関係の一つのはたらきであることが理解できるようになった。それはちょうど、一つの細胞が体全体を経験するのと同じことなのだ、と。

／

この教えは、あらゆるいのちがつながりあっており、それらが互いに対して責任を負うという、確かな感覚を呼び起こしてくれる。そこから、生命が本質的にピラミッド型の階層構造をもたず、自己組織化するものであることを学び取って以来、この教えは私のあらゆる活動の哲学的基盤となっている。<sup>26</sup>

メイシーは、このように縁起論を理論的な手がかりとして、自分を切り倒される森の

<sup>21</sup> Pragati Sahni "Environmental Ethics in Buddhism" Routledge, New York, 2008, p.20.

<sup>22</sup> ジョアンナ・メイシー、星川淳訳『世界は恋人、世界はわたし』筑摩書房、1992年、22頁、注2。監訳者あとがきに、「『縁起』そのままでは、まったくニュアンスが伝わらないので、新しい訳語を考えようという決心だけはついていた」(291頁)とある。

<sup>23</sup> メイシー前掲書、序、19頁。

<sup>24</sup> メイシー前掲書、140-148頁。

<sup>25</sup> メイシー前掲書、81頁。

<sup>26</sup> メイシー前掲書、97頁、278頁。

木々や銚に狙われる鯨<sup>27</sup>に同化すること、自己意識を世界へ、地球全体へと広げ、拡張していくことを提唱する。そのことを「ego-selfからeco-selfへ」と言い、「自己を緑化すること The Greening of the Self」であると言う。彼女は、自己意識の拡張を提唱する点で、ネスのディープエコロジーに深く賛同している。

メイシーは、大乘仏教の『華嚴経』に説かれる因陀羅網を、ディープエコロジーの世界観を表すものとしてあげる。「帝釈天宮の珠玉の宝網という美しいイメージ」は、「ホログラフィ的宇宙像に通ずるもので、私たちはそれぞれ、宇宙大に広がる帝釈天の網の結び目に置かれた珠玉として、他のすべての珠玉を映し出ししながら、そこに移った自分自身をも無限に映し返している」。彼女は、つづけて言う。

自分の中に地球の泣き声を聞きつけるとき、私たちが経験するのはまさにこれ（因陀羅網—西村注）だ。そこであふれる涙は自分だけの涙ではない。それは、瓦礫の中に子どもを探すイラクの母親の涙であり、肺ガンによる死を宣告されたナバホ族のウラン採鉱夫の涙でもある。私たちは、自分が生命のみごとなつづれ織りを織りなす糸の一本であることを知る。<sup>28</sup>

神々の王である帝釈天の宮殿にかかる珠玉の宝網である因陀羅網、「生命の織物 Web of Life」が、メイシーのディープエコロジー原理である<sup>29</sup>。

スナイダーやメイシーは、アジアの仏教や北米先住民族のシャーマニズムから、今の世界に必要な実践行を支える価値観を見だし、太古の水源から清新で新たな流れを汲み出した。北米社会にとって、その思想と運動は、確かにこれまでとは異なる新たな普遍性を指し示すものだったから、ある程度の共感を持って受け入れられた。仏教はキリスト教とは異なる宗教、「自然の宗教」として認められた。

しかし、アジアの仏教に慣れ親しんだ眼から見ると、彼らの思想は空（くう）を説く仏教というよりも、むしろ天地万物一体の理を説く道の思想、宇宙に普く行き渡る本質的な有を説く中国思想により近く見える。元来、彼らが西欧文化に生まれ育ったこと、先住民族の思想に深く影響を受けたことを考えれば、その仏教理解が有の側面を強めていったことに不思議はないが、それは一方では空の側面を落とすことであり、宗教としての否定の論理を失うことでもあった。欧米での仏教の専門的な研究が進むにつれ、現世の価値を否定する仏教思想を、そのまま現代の環境倫理、すなわち自然世界を価値あるものとみなす有の思想とみなすことは困難であることが、専門家から指摘されはじめる。

仏教における環境倫理の専門家であるサーニは「仏教は環境倫理である」とみなす楽観

<sup>27</sup> メイシーおよびスナイダーにおいても、鯨は環境問題のシンボルの一つになっている。メイシー前掲書、216頁。スナイダー「母なる地球の鯨たち」[Mother Earth: Her Whales] 前掲書『亀の島』、96-101頁。この詩は、「息づく惑星の群れか 流れ続ける鯨たち/きらめく渦の中 生ける命の光」[Flowing like breathing planets / In the sparkling whorls / Of living light.] という美しい言葉で終わる。

<sup>28</sup> メイシー前掲書、50頁。

<sup>29</sup> メイシー前掲書、「日本語版に寄せて」13頁。

論から、「仏教思想に環境倫理は存在しない」とする否定論まで、四種類に分類して研究史を分析している。サーニが、否定派の中で「慎重な楽観論者」と分類するシュミットハウゼンの一九九七年の研究は、その厳密な実証性によって基礎研究となった<sup>30</sup>。

仏教学の泰斗であるシュミットハウゼンは、初期パーリ文献を主たる対象として、仏教では個人の解脱こそが至上目的であって、自然や社会といった世間的な事柄は問題ではないことを示した<sup>31</sup>。縁起の教えを延長していけば、消費者の責任や倫理にたどり着くことが可能ではあろうが、厳密な意味で考える限り、仏教は環境倫理たりえないとする。さらに、批判派の急先鋒として筆頭にあげられるのは、イアン・ハリスである。ハリスは、アジアにおける伝統的な仏教の自然観は多様であり、現代社会の西欧文化から生まれた自然観とは一致しないことを論じる<sup>32</sup>。彼は、仏教の無執着は、自然世界に対する愛情と相反するものと考えている。

シュミットハウゼンやハリスの指摘と批判は、空の思想をそのまま実践倫理とすることの困難さを明らかにした。自然環境を含む他者への関心は、仏教思想では慈悲の価値観に帰着するはずのものである。自己の解脱と他者の救済の矛盾は、現代のエンゲージドブディズムに対しても指摘されることであり、大乘仏教が展開された東アジアにおいて、普遍的なアポリアとして常に問われてきた。空と慈悲は、両立しうるのか。両立するとすれば、どのような形でありうるか。

### 3、不殺生の論理——東アジア仏教の生命観

従来の研究において、動物を殺すことは、主としてアヒンサーの問題として論じられてきた。シュミットハウゼンによれば、絶対的な不殺生は現実には不可能であることから、初期仏教の無条件の禁止から、インド大乘仏教（涅槃経）における菩薩の慈悲による殺生許可に至るまで、徐々にその禁止の度合いは弱まってきたという。結論としては、初期仏教におけるアヒンサーは、あくまでも修行者の解脱のためであり、動物の種や環境保全のためではないという点で、人間中心の視点である（anthropocentric perspective）とされる。

では東アジアの大乘仏教において、不殺生はどのように考えられたのか。ここでは、十六世紀の中国における動物の殺生と肉食をめぐる、仏教とキリスト教の議論を見たい。十六世紀から十七世紀にかけての東アジアは、イエズス会によるカトリック・キリスト教の布教を迎えた。当時の中国において、仏教の輪廻説は、「動物は、父母の生まれ変わりかもしれないから、殺してはならない」<sup>33</sup>という不殺生の教えとなり、魚や鳥を逃す放生

<sup>30</sup> Lambert Schmithausen, "The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics" *Journal of Buddhist Ethics* 4, 1997.

<sup>31</sup> Schmithausen, p.33-34.

<sup>32</sup> Ian Harris, "Buddhism and the Discourse of Environmental Concern: Some Methodological Problems Considered", in *Buddhism and Ecology*, ed. Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, pp.379-381. pp.395-396.

<sup>33</sup> 直接の典拠としては、『梵網経』大正蔵24巻、1006頁中。

会が流行していた<sup>34</sup>。

僧侶による、こうした不殺生の勧めに対して、マテオ・リッチ（一五〇六一—一五五二）らイエズス会宣教師は、「仏教の不殺生は、輪廻という迷信にもとづく愚かしい無意味な行為である」と真向から否定する。リッチは、「神は人間が用いるために天地万物を創造したのであるから、人間は神の恩に感謝して、天地万物を謹んで利用すべきである」と主張して、人間が動物を殺すことは、神から与えられた恩恵であるとした<sup>35</sup>。これは、自然が人間にとってどれだけ有用であるか、ということに価値を見いだす使用価値にもとづいていよう。

この人間中心の言に激しく反発したのは、明末の高僧として著名な雲棲?宏（一五三五—一六一五）であった。?宏は杭州に生まれ、三十一歳で出家した。三十七歳の時に杭州の雲棲山に入り、亡くなるまでそこに住した。雲棲山には常に数百人が住し、没後も千人を越えていたという。その思想は、王学左派や狂禅など当時の過激な思想潮流に抗して、浄土念仏を中心に据える穏和なものであった。また戒律を厳守して、それまで禁止されていた僧侶への具足戒授与を行っている。俗人に対する熱心な教化も大きな特徴であり、道教に学んで善悪の行為を点数でつける『自知録』や、不殺生と放生を勧める『戒殺放生文』などを出版している。清朝に入って、その穏和な思想がさらに高く評価され、?宏の名声は後世に至るまで不動のものとなった。

●宏は、いまだ俗人であった若年時から動物を祭祀の犠牲とすることを止めている。不殺生は、彼の畢生の信念であり、僧侶のみならず俗人に対しても「殺事は天に逆い理に悖れば、則ち不孝不順なり」<sup>36</sup>と、肉食をいましめている。また「放生は即ち常住不易の法なり」<sup>37</sup>として、二つの寺に放生池を作っている<sup>38</sup>。●宏にとって、リッチの殺生の言は、耐え難いものだったろうことは想像に難くない。晩年の随筆である『竹窓随筆』は、中国仏教からなされた最初のキリスト教批判でもあり、そこでは不殺生がはっきりと主張される。

ある人が「人の為す最大の悪とは何か」と尋ねた。?宏が、「殺生より大きな悪はない」と答えたところ、その人は「殺した動物の肉が、台所に一杯になっているのは、日常茶飯のことである。どうして殺生を悪と言えようか、まして最大の悪でありえようか」と言った。これに対して?宏は、仏教經典に「生物は、過去無限の生における父母でありうる」と書いてあり、生物を殺すことは、過去世の父母を殺すことを意味する、という。一般に親殺しの極悪人とされる阿闍世や煬広（隋・煬帝）でさえ、今生の父母を殺しただけにすぎない。しかし人が若い時から老年までに大量の動物を殺すことは、過去世の無数の父母

<sup>34</sup> 明末清初の戒殺生思想については、荒木見悟「戒殺放生思想の発展」『陽明学の展開と仏教』所収、研文出版、1984年、225—243頁。

<sup>35</sup> 李之藻編『天学初函』理編所収『天主実義』下巻（学士書局）、「弁排輪廻六道戒殺生之謬説而掲斎素正志」章、6-8丁。

<sup>36</sup> 『梵網經心地戒品菩薩戒義疏發隱』（以下『義疏發隱』）、新纂大日本統藏經60巻、500頁上。

<sup>37</sup> 『義疏發隱』、新纂大日本統藏經60巻、518頁上。

<sup>38</sup> 荒木見悟、『雲棲?宏の研究』大蔵出版、1985年、67頁。

を殺すことになり、その罪は阿閼世らをはるかに超えて計り知れない、という<sup>39</sup>。

これは、永遠の過去世を前提として、まさにリッチが批判した輪廻説にもとづく不殺生の思想である。人間と動物を平等に見る?宏の立場は、次の言葉にあらわれる。

それ殺生して以て口腹を慈（やしな）うは、誠に不可と為す。物命を損じて人命を全うす、ただしく罪無きがごとし。人を貴んで畜を賤しむを知らず、常情なれば則ち然り。しかれども諸仏菩薩の平等の心に非ざるなり。一命を殺し一命を活すは、仁者は為さず。しかるを況んや死生の分定まれり、未だその能く活くるを必せざるをや。則ち徒らに冤報を増すのみ。病を抱く者熟らこれを思え。医を業とする者熟らこれを思え。<sup>40</sup>

殺生肉食は、誠に許されないことである。とはいえ例えば、医者が人の命を救う薬を得るために動物を殺すことは、世間では罪が無いように思われている。しかしそれは、仏菩薩の平等の心ではない。仁者は、一つの命のために他の命を犠牲にしない。ましてや人の生死は定まっているのであり、生物を犠牲にしても、必ず生き延びると決まっている訳ではない。来世での報いを考えれば、今生のわずかな延命のために動物を殺すことは、次の生における無益な悪報を増すことになる。病者と医者は、このことをよくよく考えよ、という。死よりも恐るべきは、延命のために行う殺生によって、魂が背負う負債である。

●宏は、孔子と孟子に拠って、「人にして仁ならざれば、これ尚お人為るを得んや」<sup>41</sup>と人を定義する。仁心を持つ人である限り、殺生肉食は許されない<sup>42</sup>。素食で十分であるにも関わらず、肉を食べることは「天下の凶心、惨心、毒心、悪心」である<sup>43</sup>。また、絹を作ることは、蚕の殺生であると批判する<sup>44</sup>。●宏にとって、殺生とはなんであったのか。そのキリスト教批判では、次のように結論している。

客又た難じて「殺生は止だ色身を断つのみ、姪を行うは直ちに慧命を断ず」と。意は、殺生は猶お軽きを謂うなり。知らず、殺す所の者は彼の色身にして、殺を行うは一念の惨毒の心なるも、自己の慧命を断つことを。悲しまざるべけんや。<sup>45</sup>

客が「殺生はただ肉体を断つだけであるが、淫行は直接に慧命を断ずる」と、?宏を非難する。淫行にくらべて、殺生は罪が軽いと言いたいのだろう。しかし、彼は知らないのだ。殺されるのは相手の肉体であり、殺す主体は自分の一瞬の惨毒の心に過ぎないように

<sup>39</sup> 荒木見悟監修、宋明哲学研究会訳注『竹窓随筆』、中国書店、2007年、「殺生人世大悪」、341-342頁。

<sup>40</sup> 前掲書『竹窓随筆』、「医戒殺生」、285頁。

<sup>41</sup> 前掲書『竹窓随筆』、「殺生非人所為」、345-346頁。

<sup>42</sup> 前掲書『竹窓随筆』、「人不宜食衆生肉」、463-464頁。

<sup>43</sup> 前掲書『竹窓随筆』、71頁。

<sup>44</sup> 「蚕糸一」「蚕糸二」『竹窓随筆』、234-236頁。肉食禁止の注釈で「煮繭断命、十重殺中撰」とする（『義疏発隠』、新纂大日本統藏経60巻、510下-511頁上）。

<sup>45</sup> 前掲書『竹窓随筆』、「天説余説」、505-506頁。

見えるが、本当はそのことで自分自身の慧命、つまり魂を殺しているということ<sup>46</sup>。梵網経では、「それ食肉は、大慈悲の仏性種子を断つ」<sup>47</sup>と言う。生物を殺すことは、無我によって他者との同体を目指す慈悲心を断つことであり、すなわち自己内心の仏の種子を殺すことである。?宏にとって生物を殺すことは、自身の魂を殺すことであった。

#### 4、おわりに

西欧社会における仏教は、近代以後に輸入されたものである。仏教は、それまでのキリスト教的な基盤を持つ価値観とは異なる、もう一つの価値観を示す宗教であり、西欧にとって新たな普遍性を示唆する思想としての役割を果たしてきた。

前世紀も半ばになって、人間による自然破壊の危機的状況が自覚され、新たな思想としての環境倫理が切実に必要とされるに至って、北米における仏教は「自然の宗教」として浮上した。北米知識人における仏教は、先住民族の思想と相まって、スナイダーやメイシーらの環境と平和についての思想を形成した。

こうして自然世界の維持保全を目的とする環境倫理の一部として理解された仏教では、現世を否定する空の側面が欠落した。その結果、主として初期仏教の研究者らによって、環境倫理としての仏教思想は、解脱を目指す否定の宗教としての仏教とは異なる、という批判がなされるに至った。たとえばシュミットハウゼンは、空によって個人の解脱を目指すことと、有である世界への関心とは両立しないといい、ハリスは、仏教で教える無執着は、自然への愛情と相反するものである、とする。

しかし、仮に初期仏教を環境倫理の原理として見るのが困難であるにせよ、そのことは、大乘仏教を含む仏教思想全体が環境倫理の根本原理たりえない、ということの意味している訳ではない。前近代の中国僧侶であった?宏が言うように、未来世における解脱につながるのは、今生における不殺生である。世界と他者への慈悲は、自己を空にする一歩として、未来の成仏への一助となる、と考えられている。

仏教で説く解脱、無我による自己の解消は、他者を消失させる。自己と他者の区別がなくなる仏の境地、すなわち同体の大悲を目指す道程において、空と慈悲は一体のものであり、空が進展することによって慈悲が実現されていく。自己と世界を空ずることは、ネスの提唱するディープエコロジーの八綱領を支える原理と実践を必然的に含むものとする。

<sup>46</sup> 肉体を維持するのが食であるのに対して、衆生に具わる法性は智慧によって持続するとされ、法身の寿命を慧命と言う。●宏も、「如殺一人而救多人、断色身而全慧命。乃大士之宏規、非声聞力量所及」(『義疏發隱』、新纂大日本統藏経60巻、499頁中)と、肉体である色身の対義語として慧命を使う。

<sup>47</sup> 『梵網経』大正蔵24巻、1005頁中。脚注17、18を用いる。

【参考資料】 ディープエコロジーの八綱領（プラットフォーム）

- 第1原則（固有の価値） 地球上の人間それ以外の生命が幸福にまた健全に生きることは、それ自体の価値（本質的な価値）をもっている。これらの価値は、人間以外のものが人間にとってどれだけ有用かという価値（使用価値）とは関係のないものである。
- 第2原則（相互依存） 生命形態の豊かさと多様性は、それら自身において価値があり、地球上の人間と他の生命の繁栄に寄与する。
- 第3原則（豊かさ・多様性の維持）人間は自らの生存に関わる必要（vital needs、不可欠の必要性）を満たす場合を除き、この豊かさと多様性を損なう権利を持たない。
- 第4原則（人口）人間が豊かにまた健全に生き、文化が発展することは、人口の大幅な減少と矛盾するものではない。一方、人間以外の生物の繁栄のためには、人口の大幅な減少が必要である。
- 第5原則（人為）自然界への人間の現在の介入は度を越しており、その状況は急速に悪化している。
- 第6原則（政治）それゆえ、生活状況の意味ある改善には、経済・技術・思想の基本構造に影響を及ぼすような政治の変革が不可欠である。変革の結果、生まれる状況は、今日とは深いレベルで異なるものになる必要がある。
- 第7原則（価値観）思想の変革とは、物質的生活水準の不断の向上への執着を捨て、生活の質の真の意味を理解する（内在的な固有の価値のなかで生きる）ことが、おもな内容になる。大きい（big）ことと偉大である（great）こととの違いが深く自覚される必要がある。
- 第8原則（ディープ・エコロジー運動の展開） 以上の七項目に賛同する人は、必要な変革を実現するために、直接、間接に努力する義務を負う。

以上は、筆者が、井上有一監訳『ディープ・エコロジー』、昭和堂、二〇〇一年、七六頁、及び<http://www.symlab.sys.i.kyoto-u.ac.jp/research/deep-eco/deepecology.htm> からまとめたものである。

附記：本論を書くにあたっては、北米・ミネソタ州カールトン大学（Carleton College）の Sango, Asuka（三後明日香）准教授のもとへ出張し、基礎文献から現今の研究状況に至るまで、懇切なご教示と貴重な示唆を賜った。記して、心より感謝申し上げる。



# 力としての自然 —ゲーテ自然学とシェリング自然哲学から—

TIEPh リサーチ・アシスタント 畑一成

キーワード：ゲーテ、シェリング、ロマン主義科学、システム

## 序

今世紀は「環境の世紀」だといわれており、環境とどう折り合いをつけていくのが、地域を越えた全人類の課題だとされる。環境に関する問題の発生自体は、今世紀以前へと遡ることができ、古代中国の殷による森林伐採が黄河流域での砂漠化を引き起こし、黄砂の原因を作ったともいわれ、また9世紀のアラビアの医学書には環境汚染による病状の記録が残されている<sup>1</sup>。その後、産業革命を経て、工場や資源開発の規模と数が増加することで、小規模で局所的な汚染が深刻さを増しながら地球規模へと広がったといわれる。公害病のような環境汚染の目に見える深刻さと同時に、大気や海水温の上昇といった目に見えない深刻さも発生した。この深刻さが目に見えないがゆえに、それをありありと感ずることが出来ず、その深刻さという言葉の内容が空虚なまま宙に浮いてしまう。また、P. ヤーニツヒがいうように誰も排気ガスを出すために自動車を運転しているわけではなく、移動の付帯効果として排ガスが出され、その堆積により大気温上昇の原因の一つになっている<sup>2</sup>。さらに、個人規模の汚染は地球規模の汚染から見ると微少であることに起因する、ミクロ現象とミクロ現象との間隙も「社会的ジレンマ」として存在する<sup>3</sup>。それゆえ、地球温暖化の実感と原因に対する意識は希薄であり、CO2削減に向けた環境活動の実践的な取り組みへと結びつきにくくなっている。どのようにして深刻さという言葉の本来の緊迫さを感じ取ることが出来るのか。確かにわれわれは車などの排気管から煙が排出されるのを見、森林が伐採されるのを見る。その行き着く先として、汚染された空気が浄化されないまま堆積し、地球は閉じた独立の惑星であり、いわば密室であることから、いずれは息もできないような大気で充満するだろう、と容易に想像できる。そのことに対して、メディアなどを通じた警告をたびたび目にし、危険であるという認識を持っている。だが、TIEPh 大島尚研究員が指摘するように、この危機の認識と、環境改善へと実際に行動することの間には、直接的な比例関係はなく、むしろコミュニティ意識を向上させることが実際の行動への重要な媒介としてある<sup>4</sup>。

<sup>1</sup> Cf. L. Gari, "Arabic Treatises on Environmental Pollution up to the End of the Thirteenth Century", *Environment and History* 8 (4), pp. 475-488.

<sup>2</sup> 『エコ・フィロソフィ』研究別冊 Vol. 3』を参照。

<sup>3</sup> 大島尚「持続可能性からみた現代人の社会的規範、価値観の現状と課題」『グリーン産業革命』日経BP、2010年。

<sup>4</sup> 大島尚「環境意識と生活観・自然観」『エコ・フィロソフィ』研究 Vol. 2』。

認識を通じた行動転換という直線的な発想は、環境問題への対処という観点からみれば部分的な成功しか納めえないのではないか。それは先ほど述べたような、局所から大規模へと転換する、つまりミクロとマクロをつなげる思考が我々には存在しないからである。課題は、個々人の行動を変えることで地球規模の改善を図ることであるから、個々人へと何かしらの形で働きかけなければならない。深刻さを実感することを通じた環境活動という解決方法自体が事柄をより錯綜させていると思われる。それゆえTIEPh河本英夫研究員が指摘するように、「直接問題を解決しようとするのではなく、連動するなんらかのシステムを作動させて、そのシステムのもとで課題となっている問題の条件群を変化させ、おのずと問題が解消するようにしてしまう<sup>5</sup>」という道筋が有効になる。環境問題の解決を直接の課題とせず、移動の付帯効果としてガスが排出されたように、経済活動などの何かしらの人間活動に付帯、つまり連動させて自ずと気温上昇という問題を解消させていくのである。この場合、個々人に対して環境をよくしなさいという教化活動は必要なく、別の道筋で環境改善へと導くのである。問題が複雑かつ多層であるならば、その解消への道筋もそれに合わせて様々な次元で考察されなければならない。こうした人間と環境のよりよい連動が中心へとくるとき、環境問題の解決という課題自体は、サステナビリティ学にとって部分的な課題になる。

では人間と環境のよりよい連動というシステムの根幹はどのように考察されるのか。伝統的には、TIEPh竹村牧男研究員が述べるような「世界と自己が一体である」<sup>6</sup>という東洋的自然観の次元で考察され、もう一つに本稿で主題とするゲーテ自然学やシェリング自然哲学で考察されている。

## 1.

自然を感じるとはどのようなことであろうか。例えば、季節は一体いくつあるのかと問うてみる。部屋の中から赤や黄の絹積雲を見るだけでも、独特の季節といったものが感じられる。四季や二十四節気といってしまうえば弱々しく感じられるほどに、日ごとに変わる空気は、辺りに微細なきめを作っている。匂いのせい、寒さのせい、明るさのせい、なめらかな、焦れるような感情が起こる。この感情はどこにあるのか。私と空気なきめにあると思える。我々を取り囲んでいるもの、きめとは何か。ゲーテは、周囲が生きているものの吐息で充溢しているという、「生きているものすべては周りにアトモスフェーレ (Atmosphäre) を形作っている」<sup>7</sup>。そして彼にはこのアトモスフェーレ (プネウマ/スピリトゥス) と呼ばれる圏域にこそ自然の存在が感じ取られている。息を吸い、明るさを感じながら、我々は地球の中心へと絶えず引き寄せられている。その自然は生まれたときから我々を囲い、隙間なく我々の存在に浸透している。これらの働きは普段、意識の背景に退いており、明示的に立ち現れ続けることはない。意識化される以前に、我々自身はこうしたものに「即して (an)」、そしてこうしたものに「向かって (für)」形成されてしまっ

<sup>5</sup> 『「エコ・フィロソフィ」研究 Vol. 1』、155 項。

<sup>6</sup> 『「エコ・フィロソフィ」研究 Vol. 2』、49 項。

<sup>7</sup> Goethe-BA Bd. 18, S. 543

ている<sup>8</sup>。我々は自然から距離を取ることはできない。

ゲーテはそのようなアトモスフェーレにおいて感じられる自然をどのようなものとして考察したのか。彼は自然を動的に活動する力だと見ている。

「我々が自然から見て取るのは、力を呑み込む力である。何も現存することなくすべてが移ろい、千の芽が踏み壊され、あらゆる瞬間に千のものが生まれる」<sup>9</sup>

自然は静止して定常的な形にとどめる物質というより、その形態を創造しては破壊を繰り返す力であるとゲーテは考えている。こうした考察より、彼は自然を静止したものではなく、生成するものとして捉えているといえる。ゲーテは自身の主要な業績である植物の形態学において、植物が最初期の未分化な実の状態から、子葉へと、さらに節の先に茎葉をつけ、花を咲かせ、めしべやおしべを形成し、実をつけるまでの生成過程を考察している<sup>10</sup>。当時盛んだったリンネに代表される博物学としての分類学では、花卉の数やめしべの数などをさまざまな植物間で比較することが行われていた。こうしたやり方は、植物を一定の段階で固定させているだけで、次々と形態を変化させていく生長過程を見過ごしている。ゲーテは植物の生長過程を研究のもっとも重要な課題として立て、子葉という「原植物 (Urpflanzen)」が「メタモルフォーゼ (Metamorphose)」をする過程としてみている<sup>11</sup>。原植物とは、具体的に植物が芽を出すときの子葉のことであり、その子葉はあらゆる植物に共通してみられる。それと同時にこの形態がさまざまな生長の段階においても繰り返し現れるものとされている。つまり茎葉は子葉から、花はその茎葉から変化したものである。こうした考察から当時説明が困難だった、花びらの数が通常より多くなってしまう八重咲きという奇形も、茎葉の変容の過程として説明させる。この原植物に加え、植物の現前する形態を刻々と変容させるものとして、つまり原型を動的に進展させ続けるものとしてメタモルフォーゼが説明されている。子葉から節を伸ばし、茎葉を増やして花へと変容していくこの自己産出と変容の過程である。植物が一つの生長段階にとどまることなく、肥大化し分化していくことをとらえるために、メタモルフォーゼの概念が述べられている。

ゲーテが述べる子葉は、それが植物の生長と様々な種属に分化する際の反芻される核であるがゆえ、たんに一過的で個別的な現象ではなく、あらゆる植物に現れることからある種の理念的な性格を帯びたものである。彼はこの理念に、変幻自在の神プロテウスのイメージを重ね<sup>12</sup>、絶えず拡散し多様化しようとする可変的な個物の形象を与えている<sup>13</sup>。

<sup>8</sup> ‚Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgültigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde; und so bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußeren entgegentrete‘. (Goethe-GA Bd. 16, S. 20)

<sup>9</sup> ‚Was wir von Natur sehn, ist Kraft, die Kraft verschlingt, nichts gegenwärtig, alles vorübergehend, tausend Keime zertreten, jeden Augenblick tausend geboren, …‘ (Goethe-HA. Bd. 12, S. 18.)

<sup>11</sup> ‚Die regelmäßige Metamorphose können wir auch die fortschreitende nennen: denn sie ist es, welche sich von den ersten Samenblättern bis zur letzten Ausbildung der Frucht immer stufenweise wirksam bemerken läßt, und durch Umwandlung einer Gestalt in die andere, gleichsam auf einer geistigen Leiter, zu jenem Gipfel der Natur, der Fortpflanzung durch zwei Geschlechter, hinaufsteigt‘. (Goethe-HA Bd. 13, S. 64-65)

<sup>12</sup> 「自然に対し永遠の必然性によって定められている原型が大変なプロテウスであるため…」(野村一郎訳『ゲーテ全集』、第14巻、潮出版、p.124)

<sup>13</sup> ‚Was man Idee nennt: das, was immer zur Erscheinung kommt und daher als Gesetz aller Erscheinungen uns entgegentritt‘. (Goethe-BA Bd. 18, S. 642)

子葉は物質としてまごうことなく現実世界にあると同時に、理念的なものでもある。自己自身を生み出し、多様へとメタモルフォーゼする子葉は、もはや特定の形態を保持し続ける通常の物質ではない<sup>14</sup>。むしろ変容そのものであり、活動する力であるといった方がより本質に即している<sup>15</sup>。

ゲーテが考えた自然を考察し、明確に際立たせるために、ニュートンやシェリングとゲーテの自然学を対比させる必要がある。シラーに宛てた1798年6月30日の手紙でゲーテは、一時期共同で実験などをしたシェリングの自然哲学と、強烈な反発を向けたニュートンの自然科学との中間に自らの探求があると語っている。「私は今、上から下へ降りてこようとする自然哲学者と、下から上へ昇ってこようとする自然研究者との関係において、同じ状況にあります。少なくとも私は、両者の間にある直観の中にしか自分の道を見出すことはできません」<sup>16</sup>。ここで述べられている自然哲学者とはシェリングのことであり、自然研究者はニュートン（あるいはニュートン主義者）のことである。それゆえ、ゲーテが考える自然を解明するために、シェリングやニュートンらの考察が手がかりになる。先の引用の通り、ゲーテはシェリングの自然哲学を拒否している。しかし、ともに光学実験をし、シェリングの著作『世界霊』を読んだ後イェーナ大学の人事に介入してシェリングを員外教授として招聘していることから、ゲーテとシェリングはある時期まで共同歩調を取っており、ゲーテはシェリングを高く評価していたといえる。以下ではシェリングとゲーテとの共同歩調に主題を絞り、その内実の一端について述べていきたい<sup>17</sup>。

自然の本性が活動する力であるといった考え方はシェリングにも共通する<sup>18</sup>。シェリングは、イェーナ大学に招聘された年の講義ノートである『自然哲学の体系の第一草稿』（以下『第一草稿』）でゲーテ形態学の概念「メタモルフォーゼ」などを使用しており、ゲーテ自然学を自身の自然哲学の具体的な説明のため取り入れている<sup>19</sup>。シェリングはその『第一草稿』で、ニュートンやカントのように自然を物質と捉え、運動や力を物質の属性と理解するのではなく、物質が根源的に活動あるいは力であるという自然哲学を展開する。はじめに物質があり、その一性質として力などがあるのではなく、物質に先立って力

<sup>14</sup> ‚Es ist die Sache, ohne die Sache zu sein, und doch die Sache; ein im geistigen Spiegel zusammengezogenes Bild, und doch mit dem Gegenstand identisch‘. (GA, Bd. 13, S. 868.) この文章は象徴を説明する文脈で語られている。冒頭のそれが指すものは象徴である。ゲーテにとって象徴はこのような理念と現象を記述する言語であり、それを自然言語（Natursprache）とよんでいる。

<sup>15</sup> ‚...auf Äußerung der Kräfte, durch welche die Pflanze ein und ebendasselbe Organ nach und nach umbildet, unsre Aufmerksamkeit gerichtet‘. (vgl. Goethe-HA Bd. 13, S. 89-90)

<sup>16</sup> ‚Ich stehe gegenwärtig in eben dem Fall mit den Naturphilosophen, die von oben herunter, und mit den Naturforschern, die von unten hinauf leiten wollen. Ich wenigstens finde mein Heil nur in der Anschauung, die in der Mitte steht‘. (Goethe-WA-IV, Bd. 13, S. 198)

<sup>17</sup> ニュートンとゲーテの対比については、拙論「ゲーテのニュートンに対する実験批判」『東洋大学大学院紀要第45集』、pp.21-35を参照

<sup>18</sup> ゲーテは、シェリングをイェーナ大学に就職させようと腐心していたシラーの勧めで『自然哲学の理念』を読んでいた。シェリングがゲーテと初めて会ったのは、1798年5月末であり、その会合の翌日から連日二人は共に光学実験を行っている。翌月シェリングから『世界霊』を寄贈され、ゲーテはこれを激賞する。同年11月にゲーテは『自然哲学体系の第一草稿』の第一分冊子手に入れている。

<sup>19</sup> 例えば、昆虫の変態を説明する際に使用されている。 ‚Bei den Insecten herrscht nun dasselbe Gesetz, ... und daß die Metamorphose, welche sie durchlaufen, beinahe einzig dazu bestimmt sind, das Geschlecht in ihnen zu entwickeln, oder vielmehr, daß die Revolutionen ihrer Metamorphose nur Phänomene der Geschlechts-Entwicklung selbst sind‘. (Schelling-HKA Bd. 7, S. 107)

や活動があり、物質はその産物であるという。それゆえ物質の総体である「自然は端的に働きそのものとして見なされなければならない」<sup>20</sup>とシェリングは述べる。

その自然の始原的な姿を説明するためシェリングは、「無制約的なもの (Unbedingte)」を挙げる。この無制約的なものが、いわば存在そのものであって、個々の定型的物質は、その存在そのものについての「特殊表現」<sup>21</sup>であり、「見かけの産物」<sup>22</sup>にすぎない<sup>23</sup>。シェリングの自然哲学において、究極的な自然の姿は原子と真空ではなく、無制約的な力である<sup>24</sup>。それゆえ、シェリングにとって、力は物質の属性ではなく、物質を成り立たせているものであり、自然とはたんなる物質ではなく力である。

この無制約的なものは、無限なものであり、不可視なものである。それが絶対的な領域から、経験的な有限領域へとその表現を獲得するために、「抑制 (Hemmung)」が必要とされる。自然の原初的な力である無制約者は、この抑制の働きによって有限世界に現れる。その現れの間をシェリングは「質 (Qualitäten)」と呼んでいる。「普遍的な自然活動性の最原初の抑止点は原初的な質のうちに探求される」<sup>25</sup>。この質の成立と同時に空間が出現する。自然の根源が活動である限り、空間が当初より前提とされないからである。それゆえ無制約的なものは、それ自身空間にない「空間充溢の原理」<sup>26</sup>である。質は活動であり、空間を満たしているものはその作用である<sup>27</sup>。物質は活動の強度、つまり質の度合いによって実現される<sup>28</sup>。そうして実現した物質は、多様へと向かう産出性を失っていない。それは無制約的なものとその抑制が安定化せず、両者が一致するような点が求められないからである。一致するような点はいわば「0」<sup>29</sup>の産物であり、そのような「自然におけるいかなる産物もかの対立する活動が絶対的に一致するような産物、つまり自然そのものが制止へと至るような産物ではあり得ない」<sup>30</sup>。それゆえ、産物 (物質) には、根源的な力の闘争が消えることなく、無限展開の衝動が内在し続けている。シェリングの説明では、不可視的な自然の内奥の過程に、自然の根源的な力である無制約者が、それを抑制する力によって妨げられ、いわば交わることなく常に並走する渦に根源的な質が産出される。それにより力は、空間を産出して多様化する傾向を失わないまま形態化する。

シェリングは、ゲートと同じく自然を常に生動する生成と捉えており、自律的に自己自身を生み出し、生長、多様化する全体であると見ている。こうしたシェリングの自然哲学の論述は、ゲートにとって自身の自然学に欠けていた認識論的、哲学的裏付けを与えるものだった。ゲートは、シラーよりゲート色彩論における光が実体なのかそれとも偶有なの

<sup>20</sup> Schelling-HKA Bd. 7, S. 79

<sup>21</sup> a. a. O. S. 77

<sup>22</sup> a. a. O. S. 81

<sup>23</sup> シェリングはこのことを光と色彩の比喩をつかって説明している。„Denn, wenn alles, was ist, nur gleichsam die Farbe des Unbedingten ist, so muß das Unbedingte selbst - gleich dem Licht, das keines höheren Lichtes bedarf, um sichtbar zu seyn - überall durch sich selbst offenbar werden.“ (Schelling-HKA Bd. 7, S. 77)

<sup>24</sup> シェリングは、ライプニッツに似せ、こうした自然のモナドを活動とする学説を、「力動的原子論 (dynamischen Atomistik)」と呼んでいる。

<sup>25</sup> Schelling-HKA Bd. 7, S. 84

<sup>26</sup> a. a. O., S. 85

<sup>27</sup> vgl. A. A. O., S. 86

<sup>28</sup> „jede Materie ist also nichts anders als ein bestimmter Grad von Action,..“ (Schelling-HKA Bd. 7, S. 87)

<sup>29</sup> a. a. O., S. 82

<sup>30</sup> a. a. O., S. 82

かといった問題<sup>31</sup>、あるいは形態学における原植物が経験ではなく理念であるといった問題を立てられていた。ゲーテはこのような光の本性などに関わる問題に明確に答えはしなかった。シェリングはシラーがゲーテに突きつけたような、観念論と経験論の二元論的対立を自身の同一性哲学並びに自然哲学をつうじて乗り越えようとしていた。それゆえ、原植物、並びに光は、哲学的にどのような次元で成立しているのかという問いに対して、シェリングの自然哲学はゲーテにとって導きの糸になるはずである。

シェリングもゲーテも、生成を自然の基本状態と考え、自然の奥底には活動する力があると見ていることに関しては同じである。その力がどのように現実へともたらされるのか。現実性が獲得されるところで、シェリングの自然哲学はゲーテ自然学に通じ、同時にゲーテの試みに哲学的裏付けがなされる。シェリングの自然哲学において、この現実性が生じるのは、質が成立する場である。先述したように、自然の諸産物が可視的な経験世界へと現れるのは、自然の活動力である無制約的なものが抑制されることによって質が実現するためである。「したがって根源的な質は自然における無制約的なものの根源的で消極的な表現である」<sup>32</sup>といわれる。しかし「質は活動一般であって物質そのものではない」<sup>33</sup>。そしてこうした活動は、それ自身空間内に現れることなく、その「作用」<sup>34</sup>のみが現れる。「質はある一定の度合いの活動である」<sup>35</sup>とされ、いわば内包量として規定される。質はいまだに可視的な物質となっていない。『第一草稿』ではこの問題がさらに明瞭に語られることはなく、『第一草稿』以降で主題とされる。『力動的過程の普遍的演繹あるいは自然学の諸カテゴリーの普遍的演繹』において、可能的な物質の生成を論じる空間充溢の過程と現実的な物質の生成を論じる力動的過程が主題とされる。しかし、J. ヤンツェンが述べるように、シェリングは「物質の演繹を中断する」<sup>36</sup>。

ゲーテは形態学と並んでもう一つの主要業績として色彩論を残している。そこで、光と闇が曇りによって媒介され、色彩が現れる場をゲーテは根本現象と名付けている。このゲーテの考察した根本現象は、上述のシェリングの無制約的なものと抑制、そしてそれを通じた質の現出という図式と並行している。光という根源的な活動が闇という制約を、曇りをつうじて受けることで、特殊な質として色彩が現れる。こうした力動的な場面をシェリングは扱い、その際に質という契機が問題となり、様々な解決を試みている。

## 2.

ゲーテからシェリングへ一方的に影響があったのではない。シェリングからゲーテへも影響があり、両者は交互に裨益し合っていた。ゲーテがシェリングの自然哲学から見て取ったものは、活動する力に関連した「双極性 (Polarität)」の概念である。ゲーテはシェリングに出会う以前から形態学などで双極性概念を使用していたが、彼の自然学の用語と

<sup>31</sup> 高橋義人「相対性が絶対性か」「思想」805号、1991.7を参照。

<sup>32</sup> Schelling-HKA Bd. 7, S. 85

<sup>33</sup> a. a. O., S. 85

<sup>34</sup> a. a. O., S. 85

<sup>35</sup> a. a. O., S. 85

<sup>36</sup> 『シェリング自然哲学とその周辺』梓出版、2003年、50項。なぜ中断したかについての考察は別の大きな課題として残る。

して定着するのは、『第一草稿』を手にして以後のことであるとされる。

『第一草稿』期のシェリング自然哲学では、先ほど述べたような無制約的なものとその抑制が双極性として論述されている。無限に躍動し続ける無制約的なものは、その無限性ゆえ我々の経験には現れることのない絶対的な領域においてある。それが具体的な物質としての自然の産物へと現れるために、つまり有限なものとして現れるために抑制が必要とされている。その双極対が、自然産物をそもそも可能にしている根源的な条件であり、それゆえ「根源的二元性」<sup>37</sup>であるといわれる。

ゲーテ自然学において、双極性として明確に語られるのは、光と闇である。加えて、形態学における原型とメタモルフォーゼも、生成を可能にしている条件であるがゆえに双極性であるといえる。それら双極対がそれぞれ形態学や色彩論における根源的な対立と考えられている。形態学において、限りなく肥大化し多様化しようとするメタモルフォーゼと、それを植物の原初的な形に反芻しようとする原型との双極性が語られている。色彩論において、光と闇が根源的な対立として述べられ<sup>38</sup>、その対立が「曇り」によって媒介されることで色彩が現れるのだと説明されている。光と闇は、相補的に関係しているが、互いに共通部分を持たず相反している。ドアから挿す一条の光に水平に向かい、それを通して暗い部屋の隅を見ても、暗いままである。宇宙空間には、太陽から降り注ぐ光で充満しているはずだが、周りは漆黒である<sup>39</sup>。そこになにかしらの物体を置き、反射する光を見なければ光の存在は知り得ない。そして光と闇は、そうした媒体によって結び合わされ、特殊な形態、つまり色彩が現れる。プリズムで明るい面と暗い面の境界をのぞくと、そこに色彩が現れる。プリズムという媒体を通して、光と闇の双極に、ある種の間接性を持たせている<sup>40</sup>。

両者は分析的に自然を見て、そこに根源的に分裂している双極的な力を見いだしている。この双極性は、自然を生成として、あるいは活動し続ける力として考察することを可能にしている。

### 3.

以上述べたようなゲーテ自然学とシェリング自然哲学から、自然の全体を総合的に考えるならば、それはどのように考えられるのか。シェリングは自然を「普遍的有機体 (der allgemeine Organismus)」<sup>41</sup>とする論を展開する。その普遍的有機体論で、シェリングは、無機的自然から、有機的過程への包括的な自然像を描いている。無機物から有機体への階梯

<sup>37</sup> Schelling-HKA Bd. 7, S. 81

<sup>38</sup> ‚Wir fanden einen uranfänglichen ungeheuren Gegensatz von Licht und Finsternis, den man allgemeiner durch Licht und Nichtlicht ausdrücken kann; wir suchten denselben zu vermitteln und dadurch die sichtbare Welt aus Licht, Schatten und Farbe herauszubilden, wobei wir uns zu Entwicklung der Phänomene verschiedener Formeln bedienten, wie sie uns in der Lehre des Magnetismus, der Elektrizität, des Chemismus überliefert werden.‘ (Goethe-GA Bd. 16, S. 201)

<sup>39</sup> A・ザイェンス『光と視覚の科学』林大訳、白揚社、1997年、12項を参照

<sup>40</sup> この媒体でもって、その双極対が互いにどのように関わり合っているのかは、シェリングの自然哲学と同様に、ゲーテ色彩論の中でそれほど明確にされているわけではない。

<sup>41</sup> vgl. Schelling, Von der Weltseele (『世界霊について』を参照)。

の移行をのちにシェリングは「ポテンツ (Potenz)」<sup>42</sup>という概念で語っている。そのポテンツ論では3つの過程が述べられている。絶対的過程（あるいは原過程）と力動的過程、有機的過程である<sup>43</sup>。絶対的過程は自然を生成させ続けている双極対の過程であり、力動的過程は化学的過程として代表される無機物の過程である。シェリングは普遍的有機体の3つの段階それぞれで、絶対的過程の構造の繰り返しを見ている。つまり、絶対的過程で先述した無制約者とその抑止という双極的な力動性が、それ以降の力動的過程、有機的過程の各段階で繰り返されているという。つまり、力動的過程では実現した活動の共同作用である化学過程という活動性が見出され、有機的過程では刺激反応、感受性、形成衝動<sup>44</sup>が見出される。それぞれが静止した物質ではなく活動性としてとらえられていることから、その根本的な本性は双極的である。力動的過程、有機的過程で、双極的な力による産出過程は多重化されている<sup>45</sup>。それゆえ、無機物においても生動する動きの中でその物質形態が実現されているとシェリングは考える。絶対的過程という不可視的な過程から、無機物や有機体への可視的な過程の中にまで、双極的な力が存在し、それゆえ無機物であっても有機体と同じく自己を構成する生命現象であるとされる。無機的自然においては化学過程としての産出性が生ける自然をあらわし、有機的自然の場合は、有機体が持つ形成衝動が産出性をあらわしている。シェリングは、自然の根源的な運動を自然の「絶対的能動性 (absolut Thätigkeit)」<sup>46</sup>として捉え、自然に自己原因性を付している。それゆえ自然は、ほかの何かから、つまり自然の外部から何かしらの影響なり活動性の供給なりを受けず、それ自身で自律し、充足することになる。自然は、各過程からポテンツの上昇をつうじて次の過程に移行する。

ゲーテ自然学においては、シェリングがいうような3つの過程として自然が考察されているわけではなく、ゲーテ自身のそのようなシェリングの自然哲学に宜ったわけではない。だが、ゲーテ自然学においてもそのような無機物から有機体への自然の統一像は示されうる。ゲーテの自然研究では、動物や植物の形態学以外にも、気象学や地質学など無機的なものの研究もおこなわれている。ゲーテは、地質学において、花崗岩を地質形成の原型と見、岩石の動的な変容を考察していた<sup>47</sup>。ゲーテの見解では、花崗岩は最深の岩石であり、その組成は成分や環境状況によって無限に多様になりうる。花崗岩は、その組成によって様々に色彩や硬度を変える。この花崗岩の多様な生成の場面から、地質学における典型的な生成、つまり岩石のメタモルフォーゼを見て取っている。地質学において有機体と同じような双極的な生動性をゲーテは見ている。気象学においても、気象現象が重力と膨張力という双極的な力によって起こされるとゲーテは考えている<sup>48</sup>。この二つの力が気

<sup>42</sup> ポテンツ論は『自然哲学体系についての第一草稿』のテキストから現れ、『自然哲学体系草案への序論』においてさらに展開させ『力動的過程の一般演繹』において完成させている。

<sup>43</sup> vgl. Schelling-Schröter Ausgabe, II . S. 637. シェリング哲学においてこうした過程の頂点に精神の過程が考えられている。

<sup>44</sup> 形成衝動は J. F. Blumenbach に由来する概念である。ゲーテもこの概念について言及し、賞賛している。'Nun gewann Blumenbach das Höchste und Letzte des Ausdrucks, ...' (Goethe-HA Bd. 13, S. 33)

<sup>45</sup> a. a. O. S. 677

<sup>46</sup> Schelling-HKA Bd. 7, S. 81

<sup>47</sup> 『花崗岩について』を参照

<sup>48</sup> 『気象学の試み』を参照

圧を引き起こし、様々な気象へとメタモルフォーゼするとしている。加熱力によって膨張しようとする空気を重力という抑制する力で制止する。この力の相克が、気圧に形態化する。そして、様々な気象現象へとメタモルフォーゼすると考察されている。植物や動物において措定されている原型やメタモルフォーゼが気象や地質学にも現れてくる。この部分でシェリングが考えた普遍的有機体論に一致する。つまりシェリングにおいては絶対的過程の双極的構造が他の2つの過程において繰り返され、ゲートにおいては原型とメタモルフォーゼの双極対が繰り返されている。シェリングが「植物のメタモルフォーゼは、私にとっては一貫して一切の有機的な生成の根本図式として実証されています」<sup>49</sup>とゲートへの手紙の中で述べ、加えて自身のポテンツ論をゲートのメタモルフォーゼの概念と同様の意味を持つものとして扱っていることから、シェリング自身ゲート自然学との類似を認めていた。

では具体的な課題となる無機物から有機物への移行の終結点はどのように考えられるのか。シェリングは有機体と無機物の間に光という媒体を入れている。彼の説明によると、絶対的過程によって物質が生まれる。この物質は重さと等しく、その重さに力動的過程における化学過程において光を媒介として挟むことで、生命が生まれ有機的過程と結びつけられるという。ここでなぜシェリングは光を持ち出すのであろうか。シェリングはゲートと共に光学実験を行っている。シェリングはゲートとの色彩研究から何をくみ取ったのか<sup>50</sup>。『第一草稿』で単色光の構成によって白色光が現れるというニュートンとゲートを対比させながら、ゲートの光を「根源的に単一」であると捉え、ゲートの光の方を称揚している。つまり、光は統一を基本とする現象であると捉えている。シェリングが考察した光という終結点についての一つの可能な解釈をゲートとの関係において示したい。

色彩論において、ゲートはニュートンを批判する中で、ニュートンのような理論的な射線の屈折率が色彩の問題を扱う際に根源的なのではなく、目に見える具体的な色彩こそがもっとも根源的だと主張する。確かにニュートンが述べたように、色彩はそれぞれの単色光の屈折率に還元することができる。だが、それでは実際に目に見る色彩は消え、補色残像のような生理学的な色彩を取りこぼすことになる。さらに心や精神に引き起こす色彩の印象などは全く立ち現れてこなくなる。直観に提示される色彩は多様性をもっとも多く含んでおり、それを中心として考えられるべきだとゲートは述べている。彼は、ニュートンのように多様性を犠牲にして、物理学における数的な屈折率にのみ還元しては、色彩に関してほんの一部しか解明したことにはならないと考えている。

直観に現れる色彩をもとにするならば、プリズム現象で現れる物理的色彩や、網膜などに映される生理学的色彩、意識に現れる審美的な色彩などが本来的には互いに不可分な一つの全体として色彩を考えるほかなくなる。つまり、今見えている色彩は、物理的な性質としての色彩にだけあるのでも、目に映されたものだけにあり、印象の中だけにあり、むしろそれを一つの全体として色彩現象があるということになる。それらの内どれが欠けても色彩は成立しなくなる。物理的に色彩がなければ、目に見えることは

<sup>49</sup> シェリングからゲートへ1801年1月26日

<sup>50</sup> vgl. Schelling-HKA Bd. 7, S. 95

なく、目がなければ物理的な色彩は見えない。そして、この全体とは無機的な物質から生きた有機体とを一つの全体として結びつけるものであるといえる。つまり無機的なものとしての物理色彩と有機的なものとしての目に現れる生理的色彩である。さまざまな領域の現象に重なる光は一つの自然の全体として両者を媒介している。

## 結

以上みてきたようにゲーテとシェリングの両者において自然の双極的本性と、無機的なものから有機的なものへの移行について考察がなされていた。こうした考察は、課題であった人間と環境とのよりよい連動について一つの可能性を示唆している。ゲーテもシェリングも自然を一側面に限らずもっとも広大な範囲で考え、根源的なものから無機的なもの、有機的なもの、さらに精神的なものなどの各段階それぞれを包括的に扱う手立てについて考察している。こうした考察は、サステナビリティ学の課題と並行している。さまざまな側面から自然についての考察し、人間システムと地球システムなどと最適な連動について学際的に研究することがその課題である。サステナビリティ学の構想は伝統的なヨーロッパ思想の中にも見て取ることができ、特にゲーテ自然学やシェリング自然哲学など、ロマン主義科学とよばれる潮流の中に見て取ることができる。

ここまでシェリングの自然哲学とゲーテの自然学との類似点を中心にみてきた。ゲーテがシェリング哲学から結局は距離を置いているように、両者の相違点も課題として残されている<sup>51</sup>。だが、両者の精神が最も接近し、多くの考察が交差し、互いに高めあった地点こそが、18、19世紀のドイツロマン主義科学と括られる時点の頂であったのではないか、あるいはその一つであったといえるのではないか。生命の吐息が充溢するアトモスフェーレの内奥で、力は力を呑み込み続ける。シェリングとゲーテが自然の中で感じ取ったのは、そのような途方もない反芻ではなかったのだろうか。

## 凡例

### Goethe

BA : Berliner Ausgabe

HA : Hamburger Ausgabe

GA : Artemis Ausgabe

WA : Weimar Ausgabe

### Schelling

HKA : Historisch-Kritische Ausgabe

<sup>51</sup> その相違点の考察に際しても力の概念と普遍的有機体論を、原型とメタモルフォーゼ、ゲーテの自然と対比させることで、抽象的、ないしは比喩的なシェリングの語りに具体的な直観が添えられ、ゲーテが考えていた自然の概念がより明確になると思われる。

## II 一 TIEPh 第2ユニット 価値意識調査ユニット一

人間の行動が環境の変化を引き起こし、その変化が人間自身の生存を脅かしているというのが現在の環境問題の一側面である。地球規模で生じている環境の悪化は人間の行動に起因しており、行動の背後にはそれを制御する心理過程が存在し、一方で環境問題を認識する心理過程も存在していることから、この問題の解決のためには心理学的な立場からの検討が重要であると考えられる。しかし、これまで心理学で環境の問題を取り上げる際には、周囲の環境が人間の行動にどのような影響を及ぼすかといった枠組みが中心で、自然環境のような大規模な環境の側面や、行動が環境に影響を与えるというような問題が取り上げられることは少なかった。実際、「環境心理学」の分野においても、どちらかといえば人工的な環境が行動や意識に及ぼす影響を調べるといった応用的な側面を中心に研究が行われてきた。したがって、「エコ・フィロソフィ」の構築と展開を目指す本研究イニシアティブにおいては、従来の心理学の研究手法や成果を踏まえつつも、新たな視点を導入した研究分野の確立が必要となっている。

そこで、われわれの研究ユニットでは、まず環境に対する人間の価値観の側面からこの問題を検討することにした。心理学的な立場から環境問題にかかわる行動を検討するには、その行動の背後にある個人の態度を明らかにする必要がある。態度は、個人ごとに比較的安定した傾向であるが、社会的な環境により変化する可能性を持っていることから、人々が環境問題の改善に向けた態度を形成し、行動するようになることが問題解決の手がかりになると考えられる。しかし、態度変化をもたらす要因は単純ではなく、個人ごとの価値観に依存する面が大きい。価値観は、個人の経験だけでなく、文化や民族、国家、宗教、世代、性別などによっても規定され、一般に多様性を前提として議論されることが多い。おそらく、環境に対する価値観も多様であり、むしろさまざまな価値観の存在自体が現代の環境問題を引き起こしてきたという側面もあると思われる。そこで、まずは多様な価値観の内容を理解することから始める必要がある。



# 環境配慮行動と社会心理学—社会的規範情報の効果

社会学部 安藤清志

## 1. 環境配慮行動と心理学

環境問題を解決することが人類にとって重要な課題であることは論を待たないが、その際に必要とされるのは科学技術だけではない。環境問題の多くは人間行動によってもたらされるものであり、解決への取り組みには社会科学が重要な役割を果たすことになる (Oskamp, 2000)。実際、地球温暖化をはじめ、問題が切迫していることが認識されるにつれ、人々が環境に配慮する行動をとるよう促す具体的方法が、さまざまな分野で検討されつつある。

心理学の領域でも取り組みが活発化しており、たとえば米国心理学会 (APA) ではとくに気候変動の問題について検討を加える作業部会が構成され、その報告書「心理学と地球気候変動」が正式に承認された (<http://www.apa.org/releases/climate-change.pdf>)。その中で、人々が環境配慮行動 (地球温暖化) に取り組むことを抑制する要因として、不確定性、リスクメッセージへの不信、否認、リスクの過小評価、コントロールの欠如、習慣などをあげ、さまざまな政策提言を行っている。

学会としての取り組みは社会に対するインパクトの大きさという点で意義あることであるが、これまでも心理学の各領域において、環境問題へ介入する方法や、それらに関連する理論的視点について検討が加えられてきた (e.g., Kazdin, 2009; Oskamp, 2000)。たとえば、Kazdin (2009) は、これらを、①教育、知識、情報、②メッセージのフレーミング、③結果に関する知識とフィードバック、④意思決定、⑤メディアの利用、⑥誘因と反誘因、⑦ソーシャルマーケティング、⑧多様な影響力の理解と統合、⑨宗教と倫理、⑩特定の分脈やセッティングの使用、をあげている。また、Abrahamse, Steg, Vlek, Rothengatter (2005) は、家庭における省エネ行動を促進する方法として、事前介入としては、コミットメント、目標設定、情報 (ワークショップ、マスメディア・キャンペーン、個別情報)、モデリング、また、事後介入としてフィードバックと報償、などにまとめている。

## 2. 社会心理学からの接近—社会的規範の影響

心理学の中でも、社会心理学は人間と人間の相互作用や人間と社会の関係を研究対象とする領域であり、環境問題への介入の多くが側面と強く関わっている。環境配慮行動の多くは、便利さや快適さを損なったり慣習的な行動の抑制を伴うことから、そうした行動に対して肯定的な態度をもっていても、その実行が困難なことも多い。したがって、とくに、「社会的影響」「对人的影響」「説得」など人々の態度や行動の変容を扱う領域で発展してきた理論やモデルは (e.g., Cialdini, 2001; 今井, 1996, 2006; Pratkanis & Aronson, 1992)、環境問題に応用することが可能なものが少なくない。また、研究そのものが直接環境問題を扱うことも多い。以下では、前述の Kazdin (2009) が「メッセージのフレーミング」と

呼んでいるものの一つとして、社会的規範情報の提示に関する問題を取り上げる。

社会的規範に関する情報を提供して人々の態度や行動に影響を及ぼそうとする試みは、一般の人々にとってもなじみ深いものであろう。たとえば、「20代の女性では、10人のうち7人が〇〇を使っています」といった類の広告である。当然、こうした情報は環境配慮行動を促すために使うことができるが、実際にどの程度の効果があるかは必ずしも明確でない。たとえば、Cialdiniらがよくあげる例として、1970年代から80年代に全米で放映された“Iron Eyes Cody spot”と呼ばれる公共広告がある。これは“Keep America Beautiful”という組織が制作したもので、アメリカインディアンがカヌーで川を下るシーンから始まり、下流に行くにしたがって不法投棄のゴミが河辺に散乱しているのを見てその男性の目に涙が浮かぶという構成になっている。広告の最後には、「人間が汚染を始めたのだから、人間が止めることができる」というフレーズが画面に映し出される。また、その第2弾として放映された広告では、バス停に散らかるゴミを映し出した後で、同じアメリカインディアンが登場し、「皆が無関心なので戻ってきた」というフレーズが映し出された。

Cialdiniは、多くの人に不法投棄やポイ捨てを止めさせることを意図してのものであるが、この種の広告は、ポイ捨てが「望ましくない」ことよりも、多くの人々が実際にこの望ましくない行為をしていることを教えている点に問題があると指摘する。以下では、規範焦点理論に基づいて、こうした問題を検討する。

### 3. 社会的規範と環境配慮行動

#### (1) 規範焦点理論

社会的規範 (social norm) が人々の行動に影響を及ぼすことについてはこれまでも多くの研究で明らかにされているが、最近の研究は、社会的規範がどのような条件のもとで行動に影響を及ぼすのか、また、さまざまな規範がどのような過程で行動に影響を及ぼすが扱われるようになった (Aarts & Dijksterhuis, 2003; Cialdini, Reno, Kallgren, 1990; Cialdini, Kallgren, Reno, 1991)。それらの中でも、Cialdiniらが提唱する規範的行為の焦点理論 (focus theory of normative conduct; norm-focus theory) においては、社会的規範は記述的規範 (descriptive norms) と指示的規範 (injunctive norms) に分けられる (Cialdini, Reno, & Kallgren, 1990; Cialdini, Kallgren, Reno, 1991)。記述的規範は、当該の状況における典型的な行動を示すもので、Cialdini (2001) が社会的証明 (social proof) と呼んでいるものに近い。多くの人が行っている典型的行動は、その状況においては効果的あるいは適応的なものと考えられる。一方、指示的規範は、その文化の中でどのような行為が一般的に承認されるのか、逆に承認されないのかを示すものである。言い換えれば、その状況においてどのような行為をすべきかを指示するものである。一般的には、承認される行為は多くの人を採用することになるので、二つを区別することに実際的な意味が少ない場合もあるが、後述のように、区別しないことによって混乱が生じる場合もある。冒頭にあげた公共広告がこれにあてはまる。登場人物の「悲しみ」によって指示的規範を顕現化することを目指したものと言えるが、実際には、記述的規範のほうをより強く顕現化させることになる可能性がある。

この理論では、規範を2つに分類した上で、それぞれの規範がそれぞれ異なる過程で受け手の行動に影響を与える (すなわち、記述的規範の場合にはヒューリスティック処理、

指示的規範の場合には精緻化された認知処理) こと (Cialdini, 2003)、いずれの規範もそれが顕現化している場合に行動に影響を与えることが仮定されている。また、その後、Reno, Cialdini, Kallgren (1993) は、2つの規範が状況特殊性という点でも異なることを指摘している。すなわち、記述的規範に関する情報は、その状況において人々がいかなる行為が効果的と判断しているかについて示すものであり、別の状況にも適用できる可能性は低い。一方、指示的規範は、当該の文化の中でいかなる行為が承認または不承認を受けるかを示すものであるため、状況が異なっても、同じように影響を及ぼすことが考えられる。

以上、規範焦点理論について簡単に説明を加えたが、これまでに同理論に基づいた「フィールド実験」がいくつか実施されている。社会心理学ではさまざまな研究方法が使用されるが、フィールド実験は日常生活場面の中で研究者が実験条件を設定し、人々の行動を観察する方法である。たとえば、Reno et al. (1993, 研究1) は、「ゴミ」のポイ捨て (littering) を利用して実験を行っている。具体的には、市営図書館の来訪者が、退館後に、隣接する駐車場に停めた自分の車に戻るまでが実験の対象とされた。実験条件は以下の3つである。

- ・ 記述的規範顕現化条件・・・サクラが進行方向から近づき、被験者まで約4.5mの地点で紙袋を投げ捨てる。これによって、被験者の注意を直後のゴミなし環境またはゴミあり環境 (後述) に向けさせる。
- ・ 指示的規範顕現化条件・・・サクラが進行方向から近づき、被験者まで約4.5mの地点で、落ちていた紙袋を拾い上げる。これによって、被験者の注意を「ポイ捨ては社会的に承認されない行為であること」に向けさせる。
- ・ 統制条件・・・同じようにサクラが近づき、そのまま通り過ぎる。

被験者が駐車場に到着したとき、半数の被験者に対しては、「紙屑や吸い殻で散らかした環境 (ゴミあり条件)」に、残りの半数の被験者に対しては「ゴミ一つない環境 (ゴミなし条件)」にされた。その後、被験者は自分の車に向かうが、あらかじめ運転席側のワイパーに「安全運転週間です。運転は慎重に」と書かれた大きなチラシを挟んでおいた。観察された行動は、それぞれの条件の下で、被験者が「チラシを (車内に持ち込まずに) 捨てるか否か」であった。

結果が表1に示されている。規範が顕現化された条件ではいずれもポイ捨て率が低下しているが、条件によって明らかな違いがある。すなわち、ゴミなし条件においては、記述的規範 (11%) も指示的規範 (7%) いずれが顕現化されてもポイ捨て率が減少している一方で、ゴミあり条件においては、指示的規範のみで (4%)、ポイ捨て率の減少が見られる。

Reno et al. (1993) は、初期に行われた研究の一つであるが、その後も、社会的規範の影響を実証的に検討することを意図した研究が数多く行われている。以下では、その中から環境配慮行動を扱った研究を紹介する。

表1 チラシを捨てた人の割合 (Reno, Cialdini, &amp; Kallgren, 1993)

	規範の顕現化		
	なし (統制条件)	記述的規範	指示的規範
ゴミなし	37%	11%	7%
ゴミあり	38%	4%	

### (2) 自然保護

自然保護に関しても、規範に関する情報を適切に提供することの重要性が指摘されている。Cialdiniらの研究 (Cialdini, 2003; Cialdini et al., 2006) では、アリゾナ州の化石の森国立公園 (Petrified Forest National Park) で化石木の持ち出しを禁止するための効果的な方法が検討された。具体的には、内容が異なる2種類の看板を用意して、その付近での化石木持ち出しの頻度を比較したのである。第1の看板は、「これまでに訪れた人たちが大勢公園から化石木を持ち出したために、化石の森の自然環境が変わってしまいました」という文に、木を持ち出そうとしている訪問者の写真を組み合わせたものであった。第2の看板は、「化石の森の自然環境を保護するために、公園からの化石木の持ち出しはやめてください」という文に、訪問者 (1人) が木を取ろうとしている写真を添え、さらにその人物の手の部分に赤い禁止マークをつけたものであった。これらの条件の他に、看板を設置しない統制条件も設けられた。

この実験の結果、看板がない場合の持ち出しの割合は2.92%だったのに対して、第1の看板を立てた場合にはその割合が7.92%となっていた。一方、指示的規範情報を用いた第2の条件では、持ち出し率は1.67%であった。この結果は、多くの人々が持ち出しをしているという情報 (記述的規範情報) を含んだメッセージの場合、かえって望ましくない行動の生起を助長してしまう可能性があることを示している。また、それほど明確ではないものの、指示的規範を含めたメッセージが用いられた場合には、持ち出しの割合が少なくなる傾向がある。

### (3) 省エネ行動

Nolan et al. (2008) は、ある町の住民を対象にして、4種類の省エネ行動 (シャワーの使用時間を短縮する、こまめに電気を消す、夜間はエアコンを消す、エアコンの代わりに扇風機を使う) の行動をとることを奨励することによって、電力使用量を減らすことが試みられた。具体的には、カリフォルニア州サンマルコス (San Marcos) の981の家庭に研究者が訪問し、省エネを勧めるメッセージが印刷されたドアハンガーを順次配布した。

設定された条件は以下の通りである。まず、情報のみ条件では、当該の省エネ行動をとることを勧める文が記されていた (たとえば、「夏はすぐそこまで来ています。今こそ省エネを始める時期です。エアコンの代わりに扇風機を使うことで省エネができます。」)。記述的規範条件では、これに「この地域の住民の77%がエアコンの代わりに扇風機を使っている」という内容が加えられた。同様に、自己利益条件では「エアコンの代わりに扇風機を使うことによって一ヶ月に54ドル得をすることが明らかになっている」、環境保護条件では「エアコンの代わりに扇風機を使うことによって、温室ガスの放出を262lbs減少さ

せることができる」が、社会的責任条件では、「将来の世代のために省エネが必要である。エアコンの代わりに扇風機を使うことで電力需要を29%減らすことができる。」が加えられた。なお、これらの推奨文に含まれている数値は、実際に行われた調査の結果に基づいたものである。

各家庭の電力消費量は、研究グループの訪問員が各戸の電力量計の表示を4回読み取ることによって測定した。介入前の使用量を基準値とし、介入開始から1ヶ月後、2ヶ月後の使用量の変化が分析に用いられた。また、最後に面接員が各家庭で簡単な面接調査を実施した。最終的に分析の対象になったのは、ドアハンガーを配布した981戸のうち、この面接調査に応じ、かつ、ドアハンガーに記された内容を読んだと回答し、電力量計の読み取りが可能であった271戸であった。結果が表2に示されているが、記述的規範条件では電力の使用量が情報のみの統制条件より少ない傾向が認められ、他の条件ではそうした低下が見られないことがわかる。

表2 対象家庭の電力使用量 (*kWh*; Nolan et al., 2008)

	環境保護	社会的責任	自己利益	記述的規範	情報のみ
短期 (約1ヶ月後)	14.12	14.18	14.01	12.97	14.42
長期 (約2ヶ月後)	16.89	17.52	17.45	16.10	17.36

電力消費行動を対象とした研究は、Schultz, Nolan, Cialdini, Goldstein, Griskevicius (2007) においても行われている。彼らは、カリフォルニア州サンマルコスの290世帯を対象にして、規範に関する情報が電力消費量に及ぼす影響について調べた。具体的には、各家庭を訪問して、ドアの取っ手に当該家庭の電力消費量(手書き)と近隣家庭の平均電力使用量を記したドアハンガーを吊した(記述的規範条件)。さらに、「記述的+指示的規範条件」では、記述的規範条件の世帯に与えられた情報に加えて、スマイルマーク(当該世帯の電力消費量が平均以下の場合)または、しかめ面マーク(当該世帯の電力消費量が平均以上の場合)が添えられた。

実験は、以下の手続きにしたがって行われた。まず、実験開始前、2週間の間隔においてメータを読み取り(第1測定、第2測定)、その差をベースラインの使用量とした。また、このデータに基づいて記述的規範情報(平均電力使用量)を決定した。

2週間後、3回目の読み取りを実施(第3測定)するとともに、ベースラインの電力使用量と同時期の近隣の平均使用量(規範情報)を記したドアハンガー(第1メッセージ)を吊した。その1週間後、第2メッセージを配布した。これには、第2測定から第3測定の間の使用量と同時期規範情報を記した内容が含まれていた。さらに、その3週間後、第4回目の読み取りを実施した。

結果が図1に示されているが、近隣住民より電力消費量が多かった世帯は、数週間で消費を5.7%減少していたが、消費量が少なかった世帯では、逆に消費量8.6%増加していた。この結果は、いずれのグループも平均値の方向に消費量が変化したことを示している。

費量の低減という目標からすると後者の世帯で消費量が増加したことが問題となるが、図の右側に示されているように、電力消費量の少ない世帯に対して情報を提供する場合にスマイルマークを添えた場合には、この増加がある程度抑制される傾向が認められる。

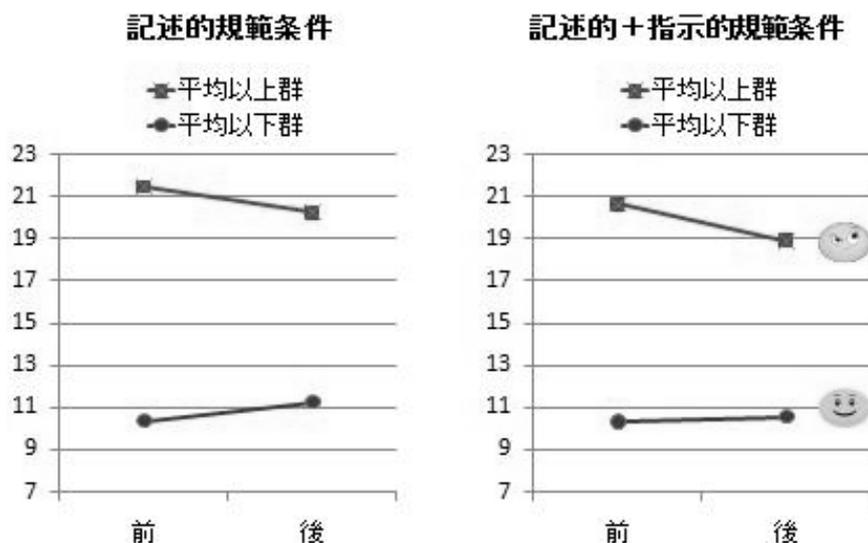


図1 電力使用量 (kwh) の変化 (Schultz et al., 2007)

#### (4) タオルの再使用

近年、多くのホテルでは、洗剤や水の使用量を減らすために宿泊客にタオルやシーツの再使用するように依頼しているが、普通は何らかのメッセージが記されたカード等をルーム内に置くという方法が採られる。問題は、宿泊客に対してどのような内容のメッセージで協力を促すかである。

Goldstein ら (Goldstein & Cialdini, 2007, 2009; Goldstein, Cialdini, Griskevicius, 2008; Goldstein, Griskevicius, & Cialdini, 2007) は、アリゾナ州内のホテルの協力を得て、異なるメッセージ内容のカードを何種類か用意して部屋の中に置くという実験を実施した。このカードの表面には、浴室内のラックに利用済みのタオルを置くことによって環境保護プログラムに参加できることが、そして裏面には、多くの宿泊客がプログラムに参加することによって省エネが可能になることが記されていた。この内容を基本として、タオルの再使用を促すために、異なる説得的メッセージを加えたカードが5種類用意された。カードには、客の注意を引くようにメッセージがボールド体で記され (以下、原文を記載)、さらにその内容が説明されていた。

- ・ 環境保護条件・・・HELP SAVE THE ENVIRONMENT (タオルを再使用することによって、自然を大切にしたい気持ちを示し、環境を保護することができます。)
- ・ 環境協力条件・・・PARTNER WITH US TO HELP SAVE THE ENVIRONMENT (お客様がプログラムに参加すると、ホテルは節約したエネルギー代の一部を環境保護団体に寄付します。私たちと一緒に、環境保護活動に参加しましょう。)

- ・ホテル条件・・・HELP THE HOTEL SAVE ENERGY（ホテル経営者はエネルギー代、人件費等の高騰に頭を悩ませています。タオルの再使用によって、エネルギー代の節約にご協力ください。）
- ・次世代条件・・・HELP SAVE RESOURCES FOR FUTURE GENERATIONS（将来の世代に関心を向けることが大切です。タオルを再使用することによって、彼らのために貴重な資源の節約をすることができます。）
- ・記述的規範条件・・・JOIN YOUR FELLOW CITIZENS IN HELPING TO SAVE THE ENVIRONMENT（75%のお客様が、宿泊中に少なくとも一度はタオルの再使用をすることでこのプログラムに参加していただいています。この方々の輪に加わって、タオルの再使用をお願いいたします。）

それぞれのカードが置かれた部屋のタオル再使用率を見ると、最も低かったのは規範情報が含まれていないホテル条件（15.6%）であり、指示的規範情報のみが含まれる環境保護条件、環境協力条件、次世代条件は、いずれもホテル条件より再使用率が高かった（3条件の平均は30.2%）。再使用率が最も高かったのは、記述的規範条件（34.6%）であった。このように、タオルの再使用という環境配慮行動についても、社会的規範に関する情報を提供することで、そうした行動を促進できる可能性が示された。

Goldsteinらがこの後に実施した第2実験では、上記の環境協力条件においては、ホテル側の貢献の前に宿泊客の貢献を求めたことが再使用率があまり高まらなかった原因になっているのではないかと考え、逆にホテル側が最初に貢献したことを示した後で、宿泊客に貢献を求める条件が設定された。これは、返報性規範を喚起する条件であり、具体的には“WE'RE DOING OUR PART FOR THE ENVIRONMENT. CAN WE COUNT ON YOU?”というメッセージが用いられた。その結果、このようにホテル側の貢献に「お返し」をすることを求めたほうが、単に協力を求める条件よりも再使用率が高くなることが明らかになった。

#### 4. 実践に向けて

以上、社会的規範情報の提供という観点から、環境保護行動を促す条件を検討する社会心理学的研究をいくつか紹介した。これらの研究は、社会的規範情報を「漫然と」使うと逆効果を招く危険性がある一方で、適切に規範を焦点化するなど効果的に使用することによって環境配慮行動を促進することが可能であることを示している。こうした知見を基礎にしなが、さらに効率的な提示方法を検討することが今後の研究で求められる。たとえば、Goldstein, Cialdini, Griskevicius（2008）は、いかなる集団の規範が強い影響を与えるに注目し、「同じ部屋の過去の宿泊者」の再使用率に関する情報が強い影響を及ぼすことを示している。社会的アイデンティティに関する従来の研究を取り入れることによって、規範情報のさらに効果的な提示方法を検討することができるであろう。

この領域の研究者は、いわゆるフィールド実験を多用してきた。これは、実験室的研究に比べて変数の統制という点に関しては一步譲らざるを得ないが、一般の人々にも理解しやすいという点でインパクトが大きいことも確かである。研究成果を政策に反映させることができるか否かは、こうした研究成果に基づく知識が多くの人々によって共有され、ま

さに「規範」となることが鍵になる。今後も、こうした点におけるフィールド実験の重要性を認識して研究を進めることが必要となると思われる。

規範に関する情報を用いて他者の行動に影響を与えようとする場合、注意しなければならない問題もある。たとえば、そのような場合、使用される情報は正確なものでなければならないが、規範に関するデータを収集するために大規模な調査が必要となることもある。こうした困難な状況の下では、「虚偽的な」情報を使用してしまう危険が常に存在するといってよいであろう (Boush, Friestad, Wright, 2009)。こうした倫理的側面についても、十分な検討が必要とされる。

### 引用文献

- Aarts, H., & Dijksterhuis, A. (2003). The silence of the library: Environment, situational norm, and social behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84, 18-28.
- Abrahamse, W., Steg, L., Vlek, C., & Rothengatter, T. (2005). A review of intervention studies aimed at household energy conservation. *Journal of Environmental Psychology*, 25, 273-291.
- Boush, D. M., Friestad, M., & Wright, P. (2009). *Deception in the marketplace: The psychology of deceptive persuasion and consumer self-protection*. New York: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Cialdini, R.B. (2001). *Influence: Science and practice*. 4th ed. Allyn & Bacon. (チャルディーニ, R.B. 社会行動研究会 (訳) (2007). 影響力の武器:なぜ、人は動かされるのか 第2版 誠信書房)
- Cialdini, R. B. (2003). Crafting normative messages to protect the environment. *Current Directions in Psychological Science*, 12, 105-109.
- Cialdini, R. B., Demaine, L. Sagarin, B. J., Barrett, D. W., Rhoads, K., & Winter, P. L. (2006). Managing social norms for persuasive impact. *Social Influence*, 1, 3-15.
- Cialdini, R. B., Kallgren, C. A., & Reno, R. R. (1991). A focus theory of normative conduct: A theoretical refinement and reevaluation of the role of norms in human behavior. *Advances in experimental social psychology*, 24, 201-234.
- Cialdini, R. B., Reno, R. R., & Kallgren, C. A. (1990). A focus theory of normative conduct: Recycling the concept of norms to reduce littering in public places. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, 1015-1026.
- Goldstein, N. J., & Cialdini, R. B. (2009). Normative influences on consumption and conservation behaviors. M. Wänke(Ed.) *Social psychology of consumer behavior: Frontiers of social psychology*. (pp. 273-296). New York: Psychology Press.
- Goldstein, N. J., & Cialdini, R. B. (2007). Using social norms as a lever of social influence. In A. Pratkanis (Ed.), *The science of social influence: Advances and future progress*. Philadelphia: Psychology Press.
- Goldstein, N. J., Griskevicius, V., & Cialdini, R. B. (2007). Invoking social norms: A social psychology perspective on improving hotels' linen-reuse programs. *Cornell Hotel and Restaurant Administration Quarterly*, 48, 145-150.
- Goldstein, N. J., Cialdini, R. B., & Griskevicius, V. (2008). A room with a viewpoint: Using social norms to motivate environmental conservation in hotels. *Journal of Consumer Research*, 35, 472-482.

- 今井芳昭 (2006). 説得と依頼の心理学：人は他者にどう影響を与えるか サイエンス社
- 今井芳昭 (1996). 影響力を解剖する：依頼と説得の心理学 福村出版
- Kazdin, A. E. (2009). Psychological science's contributions to a sustainable environment: Extending our reach to a grand challenge of society. *American Psychologist*, 64, 339-356.
- Kallgren, C. A., Reno, R. R., & Cialdini, R. B. (2000). A focus theory of normative conduct: When norms do and do not affect behavior. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 26, 1002-1012.
- Nolan, J. M., Schultz, P. W., Cialdini, R. B., Goldstein, N. J., & Griskevicius, V. (2008). Normative social influence is underdetected. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 34, 913-923.
- Oskamp, S. (2000). Psychological contributions to achieving an ecologically sustainable future for humanity. *Journal of Social Issues*, 56, 373-390.
- Pratkanis, A. R., & Aronson, E. (1992). *Age of propaganda: The everyday use and abuse of persuasion*. New York: W H Freeman/Times Books/ Henry Holt & Co. (プラトカニス, A.R.・アロンソン, E. 社会行動研究会 (訳) (1998) .プロパガンダ：広告・政治宣伝のからくりを見抜く 誠信書房)
- Reno, R. R., Cialdini, R. B., & Kallgren, C. A. (1993). The transsituational influence of social norms. *Journal of Personality and Social Psychology*, 64, 104-112.
- Schultz, P. W., Nolan, J. M., Cialdini, R. B., Goldstein, N. J., & Griskevicius, V. (2007). The constructive, destructive, and reconstructive power of social norms. *Psychological Science*, 18, 429-434.
- Thomas, E. F., McGarty, C., & Mavor, K. I. (2009). Aligning identities, emotions, and beliefs to create commitment to sustainable social and political action. *Personality and Social Psychology Review*, 13, 194-218.



## 「うわさ」の環境対策

### —「割り箸袋」「プルタブ」「ペットボトルキャップ」回収にみる 環境対策の心理とサンタクローズ・シンドローム—

社会学部 関谷直也

キーワード：ペットボトル、わりばし、プルタブ、都市伝説、流言

「割り箸の袋を回収して、車いすを送る」

「ペットボトルのふたを回収して、後進国の子どもにポリオワクチンをおくる」

「プルタブのふたを回収して、車いすをおくる」

この手の話をきいたことがある人は多いであろう。聞いたことがあるというよりも、実際に収集に協力したことがある、今も協力しているという人も多いであろう。東洋大学の2号館にもペットボトルの蓋を回収する箱がおいてある。

この割り箸の袋の回収、プルタブの回収、ペットボトルの蓋の回収これらは環境対策としてはあまり意味がない。車いすをおくる、ポリオワクチンを送るという意味でも極めて非効率である。しかし、実際に行われている。



(東洋大学2号館1階2009年3月3日筆者撮影)

図1 回収されたペットボトルのキャップ



(常呂町中央公民館2007年10月13日筆者撮影)

図2 回収されたプルタブ

本論の目的は、「割り箸の袋を回収すること」「ペットボトルのふたを回収すること」「プルタブを回収すること」を否定することではない。これらの対策は意味がない、といわゆる「懐疑論」を主張したいのではない。また「懐疑論」「懐疑論批判」(明日香ほか、2009)などの科学的妥当性を議論したり、科学論争をしたりすることが目的ではない。

本論で明らかにしたいのは、これらの言説、集合行動を分析することによって、環境対

策の背後にある社会心理をえぐり出すことである。ここから環境保護行動レベルのフィロソフィを考えることを最終的な目的とする。

## 1 回収のうわさ (Redemption Rumors) とコミュニケーション・プロセス

みな、何かをあつめる。

社会学、社会心理学的にいう集合現象（集合行動）の一種である。「割り箸の袋」「ペットボトルのふた」「プルタブのふた」いずれにしろ、一人では数量的にも集まらないし、この回収は成立しない。これら回収する場所がおかれるのは公的な場所であり、多数の人の目に触れ、実際に多数の人がこれに協力することにより回収という行為が成り立つ。ゆえに集合現象、集合行動である。

この行動は、辞書的に「一時的に広く行われること」という点では、集合現象における流行であるといえなくもない。「ある社会集団の中で、一定数の人たちが、一定期間、ある意図のもとに始められた同様の集団行動を取るように心理的に誘われること」が流行であるという南（1957）の代表的な定義があるがまさにこれにあてはまる。

だが、これらの行為の目的である「車イスに換える」「ポリオワクチンを送る」というところまで多くの人が認識している。それは、人に聞いたり、チラシなどをみて情報として知っている。決して、割り箸の紙袋、プルタブやペットボトルにこのようなことは書いていない。ここに誰かを介してこの行動の意味について若干のストーリーが加味されているということがわかる。また、この意味が集める人にまで伝わっているという時点でコミュニケーションが大きく作用しているということがいえよう。

答えから先にいえば、これに類似の現象は、最近はじまった訳でもないし、日本のみの現象でもないのである。これらは世界各地でみられる都市伝説、商業伝説の一種で、「回収のうわさ」(Redemption Rumors)といわれる類のものである。

なお、「プルタブのふたを回収して、車いすをおくる」といううわさは『プルトップ伝説』として有名である（川上,1997）。

まず、「うわさ」について概観しよう。流言 (Rumor)、都市伝説 (Urban Legend)、ゴシップ (Gossip)、デマ (Demagogy)、風評被害 (Image Contamination) などと分類できる。ここでは、代表的な流言、都市伝説、ゴシップについて簡単に触れる。

流言とは、時事的で一過性の話題で、社会の広範囲に広がり、社会的な影響（悪影響）をもたらすという意味がある。地震後の余震流言（いついつに余震がくるといううわさ）、水害後の決壊流言（ダムが決壊したうわさ）、災害後の泥棒流言（不審者や強盗団が被災地に侵入したといううわさ）など災害の後、テロなど危機の後に典型的にあらわれる。

都市伝説は、現代に広がる「物語」としての楽しみを目的とするうわさである。特定の地名や人名を伴って、事実や経験のように話されるが、類似した話は時代と場所、国を越え、いたるところで観察される。「ピアスの穴をあけると白い糸がでてきてそれを引っ張ると失明する」「井の頭公園のボートに乗ったカップルは分かれる」「ディズニールランドにいったカップルは分かれる」といった類のものである。「〇〇のハンバーガーはミミズ（ねずみの肉など）からできている」といった都市伝説の中で企業に関するものを商業伝説ともいう。

ゴシップは身近な人や有名人に関するおしゃべりである。性格や人間関係などインフォーマルな情報を伝達し、自分の位置や会話の相手の考えを知り、社会的制裁を与え、規範を確認し、会話の促進剤になるという社会的機能も持っている。芸能人の場合は、皆がよく知っているために、当然、ゴシップの対象となる。

流言と都市伝説を比較すると、流言の特徴は、①情報を伝え（道具性）、②人によって真偽が問題となり（真偽性）、③評価を含んでなく、④簡潔で、⑤特殊で、⑥一過性のものである（三隅,1991）。都市伝説はこれらの逆の特徴を持ち、むしろそれ自体が「話題」の一つとしてエンターテインメント性・話の内容も複雑で「オチ」（物語性）があるものをさす。

この点で、「割り箸の袋」「ペットボトルのふた」「プルタブのふた」の回収のうわさは流言と都市伝説の両方の特徴を持つといえる。様々なものの回収という情報を伝え、真偽（是非）が問題になることがあり、オチもなくあまり物語として複雑ではないという点に関しては流言に近い。だが繰り返し似たようなうわさが国や時代を超えて観察され（特殊ではない）、持続性もある（一過性のものではない）うわさという点では都市伝説といえなくもない。

様々な場所で繰り返し似たようなうわさが国や時代を超えて観察され、持続性もあり、また後述するが人の小さな厚意に基づいているという特徴を持つ集合現象としては、うわさとしてよく取り上げられる「当たりやチラシ」（佐藤,1997）、献血や原爆反対署名を呼びかける「チェーンメール」（三上,1999）などと近い現象といえよう。

そもそも、なぜ、そのコミュニケーションの連鎖としてのうわさを分析するのか。うわさは「相互主観的な日常生活世界」（松田,1993）を表現するからである。うわさは、その流言集団を形成する人が主観的な事実を伝え、意見や願望を表出する。仮に、それらの事実、意見、願望に同意しなくともその流言を聞き伝える時点で「そのように考えている人が多く存在すること」には同意している。Morin（1971）やKapferer（1987）は若い娘がユダヤ人経営のブティックで誘拐されるといううわさから、人々の異人への偏見、都市化への不安を見出した。Fine（1985）はマクドナルドやコカ・コーラなど有名企業についてのうわさを、企業規模の大きさ、人々の商品の新規さ、企業の権威の高さなどへの人々の畏怖が反映したものと解釈した。災害時の流言は、災害前の予知流言、災害後の災害再来流言（余震やダム決壊などのうわさ）は、災害を不安視する人々の感情を表現する。

人々の社会心理は「うわさ」という形で具現化し、伝えられる。うわさを分析することは、その時々社会における人々の事実の解釈、意見、社会心理、コミュニケーションの様態を分析するツールであるとともに、人々の深層にある社会心理をダイナミックな形でより起こしていくことに他ならない。

すなわち環境対策のうわさを分析していけば、「相互主観的な日常生活世界」としての環境対策に関する人々の心理がうかがえるはずである。

## 2 「回収のうわさ」の論理的妥当性

「うわさ」とは学術的用語としては「口伝えによるコミュニケーション」という意味であるが、人口に膾炙している言葉としては「真実と確認できない」「評判の」などという意味もある。「『うわさ』に過ぎない」「それは『流言だ!』」という場合には、「口伝えによ

るコミュニケーション」が前提となりつつも、真実と確認できないという意味に力点がおかれる。同じ「口伝えによるコミュニケーション」でも、人口に膾炙しているあるメッセージが、「真実と確認できない」という視点で分析される場合は「うわさ」「流言」の研究となり、「真実である」という視点で分析される場合は「ニュース伝播」（事実の伝播）の研究となる。うわさの研究はその真偽よりも情報の伝達のされかたとその背景にある心理に研究の主眼があるものの、内容の真偽（多くの場合は偽）についても確認されることが多い。

環境対策として「リサイクル」は多くの自治体や企業、団体によって様々なところで行われている。本論の目的はこのコミュニケーション事象としての側面の分析であるが、まず事実としてこれらの言説、集合行為の広まった経緯と合理的妥当性について述べておくことにする。

### ①「割り箸の袋を回収して、車いすを送る」

「割り箸の袋」はただのごみである。回収してくれるところはない。<sup>\*1</sup>

なぜ様々な紙全般の回収ではなく割り箸の袋なのか。「マイ箸」を持つ人がでてきたことなどからもわかるように割り箸が日本だけの文化で木材消費量を増加するものとして問題になるようになったからである。素朴には割り箸が環境に悪いと考えられているからである。だが、「割り箸」自体の回収よりも「割り箸の袋」の回収の方が有名である。

「割り箸」自体の回収は、王子製紙が社会貢献活動として行っている。王子製紙によれば、割り箸10kg（約2,500膳）でボックスティッシュ15箱、割り箸3膳（6本）ではがき1枚、又は、A4サイズのコピー用紙1枚程度の紙になる。8工場で受け入れており、2007年度の割り箸回収量は、455トンであり、割り箸1トン当たり1000円をNPO法人「持続可能な開発のための教育の10年」推進会議（ESD-J）に寄付しているという。だが、回収しても何かと交換してくれるわけではない。<sup>\*2</sup>

これは社会貢献事業である。なぜ社会貢献事業かといえば、コストパフォーマンスとして営利に資する事業にならないからである。そもそも日本の紙は植林木で作られており、王子製紙までの輸送にかかるエネルギーコストとCO<sub>2</sub>排出量と比べて、リサイクルのメリットがあるかどうかについては、筆者はデータを見つけることができなかった。

なおエネルギーコストとCO<sub>2</sub>排出量については、決して重箱の隅をつついてはいる批判ではない。LCA（ライフサイクルアセスメント）や製造から廃棄までの全過程におけるCO<sub>2</sub>排出量を考えるカーボンフットプリントを考えるようになってきている現状を考えれば、その検証はなされるべきであろう。

### ②プルタブの回収

1968年に簡単にリング状のタブが外れるようなプルタブ（pulltab）式のプルトップ缶が開発された。1960年代から1970年代にかけて自動販売機が普及し始め、屋外でプルタブ缶の清涼飲料水類、アルコール類が飲まれるようになった。この頃はプルタブがゴミとして街に散乱していたり、それを野鳥が飲み込んだりするといったことが社会問題化し、この頃に、プルタブを回収する運動がはじまったようである。だが「車椅子に交換する」という運動はいつ、どこではじまったか、はっきりしたことは筆者はつかめていない。

1980年代にはタブが外れないステイオンタブ式（Stay-on tab）が広まり始め、1990年代にはほとんどステイタブ式となったが、車椅子に交換するためにプルタブだけを回収している団体も多いようである。

1973年に設立された、スチール缶リサイクル協会という団体がある。鉄鋼メーカー3社（新日本製鐵、JFEスチール、東洋鋼鋳）、製缶メーカー3社（東洋製罐、大和製罐、北海製罐）商社6社（三井物産、伊藤忠丸紅鉄鋼、メタルワン、JFE商事、日鐵商事、幸商事）によって構成される団体である。そこのホームページには以下のように書かれている。

外したタブをポイ捨てることによって、道端や海岸などで散乱し怪我することがあったり、小さな子供や動物等が誤飲する事故がおきたりすることがありました。そこで現在タブは缶から外れないようにして作られています。

無理に外そうとすると“怪我”をしますので、外さずにそのまま分別排出するようにしてください。「タブを外して集めましょう」といったことを奨励することは絶対行わないようにしてください。

「タブを集めると車椅子がもらえる」といった話を聞くこともありますが、当協会は一切関係ありません。

出典:アルミ缶リサイクル協会ホームページ<sup>\*3</sup>

おなじく1973年に設立された、アルミ缶リサイクル協会という団体もある。アルミ缶製造7社（昭和アルミニウム缶、大和製罐、武内プレス工業、東洋製罐、日本ナショナル製罐、北海製罐、ユニバーサル製缶）、商社8社（岡谷鋼機、昭光通商、神鋼商事、住軽商事、住友商事、丸紅メタル、三井物産、三菱商事）、アルミ圧延6社（神戸製鋼所、昭和電工、住友軽金属工業、日本軽金属、古河スカイ、三菱アルミニウム）、ビール・飲料製造8社（アサヒ飲料、アサヒビール、大塚製薬、キリンビール、キリンビバレッジ、サッポロビール、サントリー、宝酒造）、アルミ再生・地金製造5社（アサヒセイレン・サミット昭和アルミ・正起金属加工・大紀アルミニウム工業所・山一金属）で構成される団体である。ここにも以下のように書かれている。

アルミ缶のタブだけを集めると何かもらえるってホント？

「アルミ缶のタブ（とって）を集めると車椅子がもらえるという話がありますが、どこへ連絡したら良いですか?」という問い合わせがありますが、当協会では、そのような事業に関係していませんし、タブだけを集めるような事は奨励していません。なぜなら、アルミ缶は重量で売買されているので、タブだけを集めるより「アルミ缶そのもの」を集めたほうが何十倍もリサイクル価値があるからです。せっかくアルミ缶を集めるのなら、タブだけを集めるのではなく、タブを取らずに「アルミ缶そのもの」を集めてください。それを最寄りの回収業者さんに買い取っていただき、その売却益を福祉などに役立ててください。もし、知り合いにタブだけを集めている方がいたら、アルミ缶そのものをリサイクルするようすすめてみてください。

出典:スチール缶リサイクル協会ホームページ<sup>\*4</sup>

プルタブの回収に関して、いくつかの問題点をまとめてみたい。

- ・一度、換金をするので、車イスを送るのが目的ならばプルタブにこだわる必要性がない。
- ・ゴミの回収が目的ならば、プルタブではなく缶そのものを回収すればよい。1缶がタブ40個分になる。販売金額は80円/kgで差異はない。
- ・リサイクルのためにプルタブを回収している企業によれば<sup>\*5</sup>、車イスに還元するために

は送料をプルタブで払うこととすれば1200kgの費用がかかるという。また輸送にかかるエネルギーのコスト、CO<sub>2</sub>排出量は大きい。

- ・そもそも日本において、スチール缶は再生率（再資源化重量/消費重量）88.5%<sup>\*3</sup>、アルミ缶は87.3%（いずれも平成20年）<sup>\*4</sup>と、リサイクル率はもともと高い。これは、バージン材料よりも、リサイクル材料の方が精製コストがかからないためであり、市場にまかせておいてもリサイクルがなされるものである。あらためてリサイクルを奨励する意味はあまりない。

また、これはある高校の例だが、プルタブのみを回収すること自体の是非について議論が高まってきている中で「缶自体を集めた方が効率が良いという声もあるが、地域とつながり合いながら活動することを目的にしているため、いまの取り組みを大事にしている」（紀伊民報2009年09月18日）とする立場もある。そもそも福祉や環境から地域交流などに目的が転化したり、道徳心の涵養や精神的な向上などに自己目的化しているのである。

「プルタブ」のみをリサイクルするメリットがあるかどうかについては、筆者はデータを見つけることができなかった。

### ③ペットボトルのふた

ペットボトルのリサイクルそのものに疑義を唱える立場もあるが（武田,2007; 武田,2008）、ここでは、あくまで「ペットボトルのふた」の回収という集合現象そのものに焦点をあてる。

ペットボトルのキャップのみを回収することに特段の意味はない。

NPO法人「エコキャップ推進協会」というペットボトルのキャップの収集を進めている団体がある。このホームページによれば、「ペットボトルのキャップは400個で10円」「ポリオワクチンは1人分20円」すなわち、800個でポリオワクチン一人分である。なお、800個では2kgになるので、宅急便で約700円である。すなわち、20円分の「ペットボトルのふた」を700円かけて送っているのである。エネルギーコストとCO<sub>2</sub>排出量と比べるまでもない。

問題点をまとめると以下の2点である。

- ・ゴミの回収やリサイクルが目的ならば、「ペットボトルのふた」だけではなく、ペットボトルそのものを回収すればよい。
- ・一度、換金するので、ワクチンを送るのが目的ならば「ペットボトルのふた」にこだわる必要性がない。

「ペットボトルのふた」のリサイクルのメリットがあるかどうかについては、筆者はデータを見つけることができなかった。

すなわち、これらは漠然と、これらの行為が正しいと信じられていて、もしくはその行為の効用自体についてはあまり疑問がふされない。回収から換金、支援に至るメカニズムについてもあまり深く考えられていない。にもかかわらず、「割り箸の袋を回収して、車いすを送る」「ペットボトルのふたを回収して、後進国の子どもにポリオワクチンをおく

る」「プルタブのふたを回収して、車いすをおくる」ということが信じられ、回収という行為が伝播しているのである。

### 3 「回収のうわさ (Redemption Rumors)」とサンタクローズ・シンドローム

このような事例は「回収のうわさ (Redemption Rumors)」とよばれるものである。実は日本だけのものでもなければ、今にはじまったことではない。本節ではFine (1986) の論考を中心に米国の類似の事例を紹介する。

Fineによれば、米国では、タバコ、アルコール、カフェインが含まれている商品のパッケージなどを回収することが医療に関するチャリティとなるといううわさが古くからあったという。

この前提としては商品パッケージとプロモーション活動の発達がある。商品のパッケージングが19世紀に発達し、20世紀にマーケティングのツールとなった。そしてそのパッケージはプロモーションの一環として、クーポンとして利用されるようになっていった。1948年には、Perk Foodsという会社がドッグフードのラベルの回収、1袋売り上げ毎に1セントから2セントをシカゴの盲導犬を育てる団体に送るというプロモーションを行った。1970年代には幼児食品を買うと病気の子どものために病院に6セント寄付されるというような活動、また腎臓透析に関する基金団体が腎臓透析の機械を買うことを目的としたアルミニウム缶のリサイクルを推進するスポンサーになるといったプロモーション活動がおこなわれたという (Fine, *ibid*)。

これは、現在でいうならばコーズリレーテッドマーケティングといわれる手法である。製品の売上によって得た利益の一部を社会に貢献することで、マーケティングに寄与しようとする販売促進戦略のことである。VOLVIC社のキャンペーン、売り上げの一部で、アフリカのマリでの井戸を掘削するユニセフの活動を支援するという「1ℓ for 10ℓ」などが有名である。

何かを集めると企業が寄付を行うという「回収のうわさ」は、Holt (1970) によれば、最も古くは1936年から確認されるという。全米で1960年代から1986年に至るまでずっと継続して観察されたという。

典型的には、タバコの箱を回収することによって医療製品と交換してくれるといったものである。回収するものとしては、①タバコ会社のパッケージを集める、②空き缶のプルトップを集める、③お茶のティーバックのタグを集める、といった3種類が、ほぼ同じ程度共通してみられるという。そして米国腎財団や盲導犬、病気の子どもたちに寄付を行うというものであったという。

Fineは「回収のうわさ」には、①集めるのが簡単で、貯めておけるものであること(袋、タブ、プルトップ)、②大量に売られている商品であること、③商品が健康に害があると考えられていること(ニコチン、カフェイン、アルコール)、④人間は普段から社会に役にたつことをしなければと常日ごろ考えているということ、といった特徴があると指摘する。

上記の①、②の基準をあわせれば何がいえるか。回収対象は、どこにでも売っている商品の、パッケージの全部ではなくそのうちの一部で、回収が容易であるモノとなる。すな

わち集めるのが簡単なものである。面倒なことはしたくないのである。負担感が少なくリサイクルを実行可能な、楽なものがよいということである。

③、④の基準をあわせれば何がいえるか。人間は道徳的にニコチン、カフェイン、アルコールを摂取するのをよくない行動だと思っているということである。回収してリサイクルに回せば医療対策への寄付につながるというスキームは、体に悪い商品の摂取を正当化する手段なのである。

実際に、そのリサイクルの意味があるかどうかは別にして、紙やアルミのリサイクル自体は行われている。そのもっともらしいと思われるところにこのうわさが広まっていくポイントがある。その寄付のスキーム自体には疑問を抱こうとしないのである。

そしてMartin (1980) は、これを支える人間の心理を「サンタクローズ・シンドローム」と論じた。医療や福祉に役立てよう、困っている人のために役立とうという、人への「思いやり」に対して人間は疑問を抱かないのである。人間関係が希薄な現代社会の中で、人のためになろうとする善意を否定できないのである。たとえ論理的に間違っていたとしても、否定できない。そこがこの現象の理解を複雑化している。

結局のところ、このうわさないし集合現象は経済的な悪影響も少ないし、コミュニティへの影響も少ない。直接的な被害者もいない。人々の善意の発現として誰も目くじらをたてて否定するようなものではないのである。社会問題化しているとはいえないので、対策も打たれない。むしろ助け合う社会を具現化するものとして望まれている姿なのである。

#### 4 環境対策のうわさの心理学:回収のうわさ (Redemption Rumors) が流布した要因

では、「回収のうわさ (Redemption Rumors)」になぞらえて、「割り箸の袋を回収して、車いすを送る」「ペットボトルのふたを回収して、後進国の子どもにポリオワクチンをおくる」「プルタブのふたを回収して、車いすをおくる」といったうわさが流布する心理をかんがえてみたい。

一つ目が、割り箸、ペットボトル、空き缶これが環境に悪影響を与える商品だという認知がなされているということである。ゆえに、これにまつわるものの回収に関するうわさが流れている。米国でひろまった「健康」に関連する商品ではなく、「環境」に関連する商品へと対象を転化して。

二つ目が、「コストの少ない善意」であるという点である。家庭におけるリサイクルとしてならともかく、外出中に消費する空き缶を洗い、回収にまわすというのは大変である。なぜ割り箸ではなく割り箸の袋を回収するのか、なぜ空き缶を洗って回収するのではなくプルタブのみを回収するのか、なぜペットボトルそのものを回収するのではなくペットボトルのキャップのみを回収しようとするのか。かさばらず、保管も楽だからである。割り箸、缶、ペットボトルそのものをあつめると場所をとる。家ではきちんと分別回収を行っているが、外出先や仕事場で洗ってつぶして回収場所までもっていったり、持ち帰ったりするのは面倒だし手間がかかる。だが、箸袋、プルタブ、キャップだけなら簡単である。

三つ目が、日本の場合は特定の企業のうわさとは結びついていないということである。米国では「企業市民」という企業文化として、また税制にもとづくビジネス上の慣習としても寄付文化が定着しているが、日本では定着していない。かつ日本には隠匿の文化があ

り、寄付や善行は隠れて行うのがよく、公表し、宣伝に使うのは嫌がられる傾向にある。これは、企業の環境対策に対して人々や企業当事者が抱く心理である（関谷,2009）。

四つ目が、環境よりも福祉（医療）が強調されている点である。「環境よりも人助け」が重要だということである。「車椅子にかえられる」「ポリオワクチンを寄付する」と最終目標として人を助けるという行為に結び付けられ、環境対策はそのための手段として位置づけられている。すなわち環境対策のためというところと落ち着きがわるいのである。人助けならば誰も疑問には思わず、落ち着きがよいのである。サンタクローズ・シンドロームである。

五つ目が、人々は環境対策や環境保護に資する行動、そのメカニズム、有効性、効用などについて、理解していない、詳しく理解しようとしていないということである。これは、裏返せばどのような環境対策、環境保護に資する行動が望ましいのかということが、そもそもわかりにくいということでもある。箸袋の紙、プルタブ、ペットボトルのふたなどを回収することが、なんとなく環境にいいことをしていると思いついでいるのである。

前述したが、プルタブのみを回収する理由として「缶自体を集めた方が効率が良いという声もあるが、地域とつながり合いながら活動することを目的にしているため、いまの取り組みを大事にしている」という考え方ができるように、実際に環境対策としてどのような効果があるかというよりも「気持ちが大変、環境に関する意識を向上させるのが大事」という反駁が行われる場合もある。

この考え方は、環境対策のメカニズム、有効性、効用などについて、多くの人が詳しく理解していないままこれらの行動を行っていることを正当化し、そしてそもそも理解などしなくともよい、説明などしなくともよいとの思想に基づく欺瞞でもある。

## 結 「回収のうわさ」から考えるエコフィロソフィ

本論で論じたかったことは「割り箸の袋を回収して、車いすを送る」「ペットボトルのふたを回収して、後進国の子どもにポリオワクチンをおくる」「プルタブのふたを回収して、車いすをおくる」といった環境対策があまり意味を為さないことを指摘することではない。

これらのうわさの言説を素材として、「相互主観的な日常生活世界」としての環境対策の背後にある人々の心理をえぐりだすことにあった。本論の論考から、環境対策の心理として、以下の3点が抽出されたといえる。

第一に、「多くの人は環境対策を行うことは重要だと思っている。だが、あまり面倒なことはしたくない」のである。簡単な環境対策を求めているのである。それも正しいかどうかというよりも、心の整理を求めているのである。

第二に、「環境対策よりも人助けが重要である」ということである。「車椅子にかえられる」「ポリオワクチンを寄付する」と最終目標として人を助けるという行為が結び付けられ、環境対策はその手段として位置づけられている点である。環境対策のためというところと落ち着きがわるいのである。人助けならば誰も疑問には思わない、サンタクローズ・シンドロームという心理がある。

第三に、「環境対策についての理解が不足しており、ゆえに効果がわからないような行動が環境対策としてなされている」という点である。よく「一人ひとりの行動」が大事だ

とされる。だが環境対策とされるものの中で何が正しい行動なのか、どのような行動がどれだけ効果があるのか、それがはっきりしていない。かつ人々に理解されていないのである。だから、効果がまったくわからないような行動が環境対策としてなされているのである。「集める」という行為が可視的であり、見えやすいがために。

言い方をかえれば個人の環境対策としては、精神主義がはびこっているのである。人々が自分の行う環境対策、その有効性などについてどのように考えていくべきなのか。また環境対策として、どのような行動規範、倫理・哲学を持つべきで、どのような情報が提供されるべきなのだろうか。これらに少しでも自覚的になることが求められている。

なお本論で示した「割り箸の袋を回収して、車いすを送る」「ペットボトルのふたを回収して、後進国の子どもにポリオワクチンをおくる」「プルタブのふたを回収して、車いすをおくる」といった行動の環境対策としての論理的/科学的な妥当性については、ぜひ筆者の記述に誤りがあればご批判をいただきたい。しかし、普通に生活している人間が調べてその対策としての有効性を簡単に理解できない、調べることができないこと自体、大きな問題であり、また興味深いことである。誰もこれらの行動の効果、意義をわかってこの活動に参加しているわけではないということを示しているのだから。

## 【注釈】

- \*1 NHK ホームページ「ボランティア便利帳」には以下の文章が掲載されている。たばこのパッケージの銀紙・ラベルの回収とともに、割り箸の回収について、まとまっているのでここに引用する。

「たばこのパッケージの銀紙・ラベルを数万枚集めると車椅子と交換してもらえる」

そういう情報についての問い合わせが、NHK ボランティアネットにときどき舞い込みます。事務局で、たばこ会社や関係団体、業界団体に問い合わせてみましたが、そうしたキャンペーンが行われているという事は確認できませんでした。

この種の情報は、かなり古くから流れているようです。しかし、そうした事業が実際に行われているということは聞いたことがありませんし、社としてもまったく関わりはありません。  
(日本たばこ産業株式会社)

そうした活動が、企業などによってある程度の規模で行われているならば、こちらでもわかるはずですが、まったく聞いたことがありません。  
(社団法人日本たばこ協会)

似たタイプのものとして、ビールの王冠、割り箸のふくろなどを集めると……という噂も流れているようです。こうした情報について、全国ボランティア活動振興センターに電話でお話を伺いました。その内容をNHK ボランティアネット事務局で文章にまとめました。

こうした噂はすでに十数年前から繰り返し流れています。タバコのラベルだけでなく、紙封、銀紙、そしてビールの王冠、割りばしの袋、牛乳のふたなど。さまざまなものがありますが、どれも根拠のない噂です。これらを取りまとめて換金しても、車いすと交換するにはまったく割に合わないのです。

タバコのラベルは、ペーパークラフトの素材として使われたりもしますが、仮にその作品が売れたとしても金額はわずかなものでしょう。

ある程度の量が集まれば、古紙としてリサイクル業者に引き取ってもらうことも不可能ではありません。しかしリサイクルがかなり進んだ新聞紙などに比べると、タバコのラベルはリサイクルの効率

が非常に悪いのです。

新聞紙はリサイクル効率の高い資源です。まとまった量の回収が見込める上、集まるペースもほぼ一定だからです。回収業者にとっては計画が立てやすく、継続したリサイクルが見込めます。しかし、タバコのラベルや銀紙は、同じペースで一定の分量が集められる性質のものではありません。紙質も分量もまちまちですから、リサイクルのための設備や工程が確保できません。

仮に、タバコのラベルと銀紙が段ボール箱ひとつ分集まったとしましょう。これを売却するためには、回収に来てもらうにしても、宅配便などで送るにしても、まず運賃がかかります。そういう経費を差し引くと、古紙としてリサイクルして得られるお金は、きわめてわずかな額になります。場合によってはここで既に赤字になります。送料相当額の現金を寄付したほうがはるかに無駄が少ないといえます。

かつて紙のはし袋を集めて車いすに交換しよう、という動きが大きく広がったことがありました。じつは、はし袋というものは材質や印刷がまちまちですから、再生しようとしてもとても厄介なのです。しかしマスコミなどを通じて大きな動きに発展してしまったこともあって、全国から大量のはし袋が集まっていました。そして相談を持ち込まれた古紙回収業者がやむなく対応しました。

そうこうして、なんとか一台の車いすに姿を変えたという前例があります。ただし、たいへんな困難を伴ったため、その活動はそれっきり行われていません。

また、企業などが行った懸賞やキャンペーンが、その終了後も情報だけ一人歩きしていることもあるようです。

こうした活動に効率ばかりを求めるべきではないのかもしれませんが、しかし、集めたものを換金するためにさらにお金と手間がかかるのでは、なんにもなりません。実際に継続的に交換に応じてくれているというところはないのです。

もし集まってしまったものが大量にあるなら、新聞紙などと一緒にリサイクルに出せるかを相談なさってみてください。

全国ボランティア活動振興センター（談）  
文責・NHK ボランティアネット事務局

[online] <http://www.nhk.or.jp/nhkvnet/benri/032-04.html>

\*2 王子製紙ホームページ

[online] [http://www.ojipaper.co.jp/culture\\_sports/community/chopstick.html](http://www.ojipaper.co.jp/culture_sports/community/chopstick.html)

\*3 アルミ缶リサイクル協会ホームページ [online] <http://www.alumi-can.or.jp/>

\*4 スチール缶リサイクル協会ホームページ [online] <http://www.steelcan.jp/>

\*5 株式会社フクナガエンジニアリング [online] <http://www.ecosoft.co.jp/>

\*6 NPO法人エコキャップ推進協会ホームページ [online] <http://ecocap007.com/>

## 【引用文献】

明日香壽川・河宮未知生・高橋潔・吉村純・江守正多・伊勢武史・増田耕一・野沢徹・川村賢二・山本政一郎,2010『地球温暖化懐疑論批判』IR3S/TIGS叢書No.1

Holt, D. 31 December 1970. Hopes as Empty as Cigarette Packs. Louisville Courier-Journal. p 1.

川上善郎,1997,転送されるうわさ—電子ネットワークのうわさ—,川上善郎・松田美佐・佐藤達哉,うわさの謎—流言、デマ、ゴシップ、都市伝説はなぜ広がるのか,日本実業出版社.

川上善郎,1997,うわさが走る—情報伝播の社会心理,サイエンス社.

佐藤達哉,1997,うわさの検証—流言としての当たり屋チラシ,川上善郎・松田美佐・佐藤達哉,うわさの謎—流言、デマ、ゴシップ、都市伝説はなぜ広がるのか,日本実業出版社.

Fine,G.A.,1985,The Goliath Effect. Corporate dominance and mercantile legends. Journal of American Folklore,98, 63-84.

Fine,G.A.,1985, Redemption Rumors: Mercantile Legends and Corporate Beneficence. Journal of American Folklore, 99, 208-222.

三上俊治,1998,インターネットと流言,日本語学9月臨時増刊号(第17巻11号),明治書院

- 三隅讓二,1991,都市伝説—流言としての一考察 社会学評論,42 (1), 17-31.
- Martin, T.,1980,When Smoke Clears, Where's Santa? *Monroe Enquirer Journal*, (13 June 1980) . NC.
- 南博,1957,体系社会心理学,光文社
- 松田美佐,1993,噂研究から噂と通じた研究へ マス・コミュニケーション研究,43,日本マス・コミュニケーション学会,132-145.
- Morin, E.,1971, *Rumour in Orléans*. New York: Pantheon. 杉山光信訳,1997,オルレアンのうわさ—女性誘拐のうわさとその神話作用 みすず書房.
- Kapferer, J.N.,1987,*Rumeurs. Le plus vieux média du monde*. Paris. 古田幸男訳 (1993) .うわさ 増補版-もっとも古いメディア 叢書ユニベルシタス 法政大学出版局.
- 武田邦彦,2007,環境問題はなぜウソがまかり通るのか,洋泉社
- 武田邦彦,2008,偽善エコロジー—「環境生活」が地球を破壊する,幻冬舎新書
- 関谷直也,2009,環境広告の心理と戦略,同友館

### III ー TIEPh 第3ユニット 環境デザインユニットー

現実の世界は、つねに動き続けている。また世界は、多並行分散的な多くのシステムの複合体としてある。システムの本性上、それぞれのシステムは、固有の動きの原理をもち、部分ー全体関係で全体に統制されることはなく、また他のシステムによって動きを決定されることもない。だが各システムは、密接に連動している。こうした場合、各システムは、直接原因で影響しあうことはなく、間接原因で密接に連動している。しかしこう述べたとき、間接原因にはどれほど多くの作用モードと作動パターンがあるかをつねに念頭に置く必要がある。

考えやすい事例で、図解的に示してみる。変動相場の金融世界には、いくつかの拠点となる場所に為替市場が置かれている。ニューヨーク、東京、フランクフルト、ロンドンが拠点となる為替市場である。それぞれのシステムは、そのなかで売買を繰り返している。システムの動きは、それぞれのシステム内の売買によってしか作り出せない。また売買が停止すれば、市場そのものが消滅する。だがシステムの動きは、ただちに他のシステムの売買動向に影響する。これは直接影響ではないので、ニューヨークで円がドルに対して下がっても、東京で逆に上がることもある。また為替市場以外の全般的な経済指標も間接原因となる。たとえばエタノール燃料が安価に製造できるというニュースが流れただけで、為替は変動する。また変動相場のネットワークのなかに入っていない中国の経済成長率の数字が変わるだけで、間接影響がでる。こうした人工のシステムには、仲買人がいて、それぞれが自分の利益を出そうとすると、結局のところシステム全体が安定するようにできている。

環境問題を考えるさい、人間の人工的なシステムに、自然の側のシステムを合わせて考えるようなシステム・モデルを設定しておく必要がある。このとき仲買人の役割は、なにが担っているのかを考えておく必要がある。仲買人の最大の働きは、選択肢を作り出すことであり、自分の利益しか考えないことである。そのことによってシステム全体の持続可能な発展が見込めるのであれば、このシステムはそのまま放置してよい。だが持続可能性が見込めないとき、システムの動きに選択的制御が必要になる。それはシステムの付帯的な付則とでも呼ぶべきものであって、システムの作動の継続と整合的でなければならない。そこにシステム・デザインの構想が出現する。



## 認知運動療法という技法（続）

文学部 河本英夫

認知神経リハの最大の工夫は、認知課題の設定である。認知課題は、このリハビリ構想の骨格となっているものであり、個々の病態とは独立である。認知神経リハとは、認知機能を最大限リハビリで有効に活用することを課題とするリハビリの技法である。1990年代半ばでの神経リハビリテーションの成立によって、中枢性疾患に対して神経系の回復をターゲットとする治療法が一般的になった。つまりどのようなリハビリの技法であれ、現在では、多かれ少なかれ認知を活用している。認知か運動かという対比は、すでに粗すぎる要約である。だが認知課題という設定を構想の中心に据えるものは他にない。これに対して病態の所見にかかわる痙性（放散、伸張等）は、アイデア群の一つであり、構想の核をなすが、脳性麻痺の緊張や高次機能障害の緊張は性質の異なるものであり、痙性の分析は部分的アイデアに留まる。また意識経験の活用は、ほとんどが注意に置き換え可能であり、認知機能の一つである注意の付帯的活用である。さらに手の持ち方、足の持ち方のようなテクニックは、本来個々のセラピストの「コツ」に留まり、教わって共有しなければならないようなものではない。そんなやりかたもあるという程度の周知的知識に留まる。つまり構想の骨格、核となるユニット・アイデア群、付帯的認知機能、コツのような個々の技法の重要度を取り違えないことは、最低限の了解事項である。ここを取り違えると、些末なコツをまるで重大事であるかのように語ってしまう錯誤が生じる。さらに装具を使用しない、ADL訓練ではないというのは、認知神経リハを無理に特徴づけるための立場の主張であり、本来これらは認知神経リハと相反的ではない。認知神経リハからの配慮に満ちたADL訓練はある。認知神経リハからの有効な装具の活用の仕方はある。立場の主張は患者にとっての治療とは無関係であり、またそれじたいで展開可能性が乏しいまま立場の主張がなされるようになった場合は、プログラムそのものの末期である。実情は構想総体が未成熟で、工夫が足りていないことを意味する。

### 1 エクササイズターゲット

認知機能を最大限に活用する治療的介入は、認知機能がそもそも欠落している病態に対して最も有効であり、小児、脳性麻痺がもっとも典型的な治療モデルを提供する。つまり認知能力を認知課題をつうじて形成していく作業が中心となる。このときまだない能力をエクササイズをつうじて形成するのだから、見かけ上奇妙な作業がなされていることになる。それが一般に「学習のパラドクス」と呼ばれるものである。学習が可能であるためには、そもそも学習能力が備わっていなければならない。だが学習能力が備わっていれば、わざわざエクササイズを課す必要はない。つまり環境内に放置しておけばよいことになる。これが形式論理だけで捻りだされたパラドクスであることははっきりしている。能力を基層にある論理的前提であるかのようにあらかじめ設定し、前提とその派生態

である現実の活動を論理関係だけで接続しているのである。この論理関係は、最低限「能力の自己組織化」の問題へと転換する必要がある。自己組織化には相転移が起きる分岐点があり、分岐点の近くまでどのように誘導するか、その分岐点でどの方向に誘導するようなエクササイズが有効かを問うのが、リハビリである。この場合、学習は能力の形成であって、知識の習得や観点や視点の獲得ではない。少なくとも特定の個々の課題に対して、対応の仕方を身に付けることではない。

一般に能力と呼ばれるものには、複数の働きのモードがある。学習ののち、それが成功裡に習得できていれば、ただちに反復できる。反復可能性が能力の第一のモードである。ひとたび自転車の乗り方を習得したものは、それ以降一切の説明が不要であるように、反復することができる。個々の要素的動作が自動的に起動されるように、おのずと身体は作動する。個々の身体動作が習得されるさいには、一般的なプログラムが獲得され、その変数が増えるような形にはなっていない。実際動作の習得時には、大脳前頭葉から最大限の注意が向けられている。一つ一つこちない習得である。だが何度かの試行錯誤の後には、動作は小脳に移行される。そのため小脳には内部モデルがあると言われる。この内部モデルは現状では一つの比喩にすぎず、その正体が問題になる。少なくとも数学的、言語学的に定式化されるような普遍的関数ではなさそうである。反復可能性は、たとえ同じ動作の繰り返しであっても一般的関数にある特定の値を繰り返し導入するようなものではない。ここでは数学や文法の比喩が一切効かない。ただし変数の値を変えるとというように、比喩的に語られる再起動可能性は獲得される。値（速度、順序、大きさ）の変化可能性の獲得が第二の特質である。反復とそれじたいの差異化を組み合わせると、ドゥルーズは「差異と反復」を構想した。ここには自動化という第三の能力の特質を付けておくべきかもしれない。自動化は、同じ動作でもモードが異なり、動作の回路に新たな変数が獲得されるような事態である。自動化では、プロセスの圧縮という事態が起きる。開始と到達点以外は、無視可能であり、その2点に対して無駄なステップが除去され、いわゆる最短性が出現する。

[附論] たとえば数学の非収束関数をコンピュータで作動させてみる。この関数に対応するような点の動きが表示される。そのときコンピュータに内在する一定範囲のプログラムも、ともに作動しているはずである。関数だけが自動的に作動するはずがないからである。このコンピュータに内在するプログラムは、自分の規則にしたがって作動を継続させているだけであり、ディスプレイにこの関数を表示させようとして動いているはずがない。つまりこのプログラムの作動の継続が、別様に見たときおのずと関数の動きであるように作動し続けているだけである。

このことの少し手前で別様に考えてみると、規則そのもののイメージを、文法や数学のような定式化された規則の運用を基本として考えるわけにはいかない。かりに規則が運用されるように見える場合でも、そこに固有の行為レベルのネットワークがある。こうしたネットワークと現実の規則遂行の結果は、一面ではそれじたい働くものとその表現という関係になる。また行為としてみれば、行為遂行とそれによって形成された現実との関係になる。文法とは、本来働きのネットワークであり、そのネットワークの表現が文法書に出てくるさまざまな規則である。そのため表現形である規則に合わせて言語行為を行っているつもりでも、実際に行われているのは表現形を手掛かりにした言語的行為のネットワー

クを作動させていることである。これが全面的に意識化されて行われることはまずありえない。このとき人間による規則の設定が、人間の心の活動にふさわしく設定できていないのではないかという推測が成り立つ。経験を作動させることは、規則として表わされているものを手掛かりにしながら、規則がまさにその表現であるネットワークを作動させることである。

また能力には、ある行為を実行するとともに、それを実行するとはどうすることなのかについての気づきが出現してくる。これは能力の第四の特質である。線に合わせて歩行してみる。一步一步線に沿うように歩いてみるのである。このとき線に合わせて歩くとはどうすることなのかの漠然とした理解が獲得される。つまり線に合わせて歩くことと同時に、線から外すことがどうすることなのかも理解される。それがなければなめらかな動作はできない。この気づきは反省的に知ること、とりわけ反省的に前提を知ることとは異なる。動作のさなかでの自己調整能力に近く、個々の行為にはその実行と同時に実行することはどうすることなのかの理解と、この理解とともにある行為のさなかでの気づきが出現する。この気づきが、次の工夫につながる。

さらに能力には上達がある。無駄な手順が省かれ、最短での課題解決に向けておのずと進んでいる。このとき個々の経験の情報量やデータが異なっているのではない。またたんに前例が生かされているというのではなく、失敗を教訓にリスクを回避しているのでもない。個々の経験から学ぶというとき、いったい何が起きているのか。いっさいの経験をへず、能力だけが身につくということはない。だが経験は、たんに個々の経験にとどまらず、つねに経験可能性と呼べるほどのものが形成されていく。この可能性の内実には、個々の行為とともにつねに別様にも可能であることが最低限含まれている。これが能力の第五の特質である。身体をよじって身を起こすとき、現に実行できる最大限の努力でそれが実行されている場合であっても、なお別様にも身を起こすことの可能性が含まれている。実際、身を起こす動作のなかに、その起こし方しかできない場合と、別様にもできると感じられる場合との違いは、はっきりしている。別様な行為の仕方が、本人にとっても有効だと感じられる場合が、経験や行為の再組織化であり、再組織化可能性が能力の第六の特質である。

こうした能力の形成を見込んだ時、個々の課題への対応だけではなく、つまり課題に対して解答しているかどうかだけではなく、対応可能性が形成されたかどうか、セラピストの見分けなければならないテーマとなる。反復訓練のなかに、課された課題にたんに従うだけ（受動性）ではなく、被動性（そう仕向けられていることの気づき）、自動性（課されている課題におのずとみずからを添わせる）、自発性（課題をきっかけとして自分でそれに向かう）、能動性（課題に対して自分で選択性を獲得する）のような行為の別のモードが出現してくるかどうか、一つのポイントである。また反復訓練のなかに、それがどうすることなのかの気づきが出現してくるかどうか、反復訓練のなかに別様にも実行可能であるという選択性の感触が出現しているかどうか、セラピストにとっての目安である。

能力の形成でみたとき、身体の組織化（内感、体性感覚の形成）や失行（注意欠損）、失認（注意変容）や高次機能障害はいずれも認知機能の欠損であるため、認知神経リハならびに認知課題は直接有効である。というのも認知課題は、認知能力の欠損そのものをターゲットとしているからである。

## 2 認知マトリクス

認知課題には、認知に固有のいくつかの派生的付加価値と、多くの認知的代償行為、ならびに認知の限界にかかわる難題が潜んでいる。この付加価値は、患者自身にとって貴重なものであるにもかかわらず、患者の疾患にとっては、一つの代償認知にもなりうるほど微妙なものである。また認知課題は、身体の組織化、動作の組織化、世界とのかかわりの組織化でそれぞれ異なった意義をもつ。このことが認知神経リハを厄介で困難なものにしている。

一般に行われている認知課題は、以下のような図式となる。課題そのものは、最近接領域で設定される。

### 認知課題——知覚仮説——解答

	患者	セラピスト
認知課題	エクササイズとともに選択肢に直面 (解くべき問い)	治療段階の設定 (仮説)
知覚仮説	主体的に組織化できる課題への対応可能性 (ネットワーク)	認知行為システムの現状への推測 (認知マトリクス)
解答	認知行為システムの形成運動の選択的一面	治療段階の設定への吟味の手掛かり

認知神経リハの最大の豊かさと、内在的難題は、同じ場所にある。それは知覚仮説の内容が最終的に決定できないことである。患者の知覚仮説に対応するセラピスト側の推測は、セラピストの腕次第で、どのように粗雑になることもできれば詳細になることもできる。だが科学性を標榜しようとするれば、たとえ治療者が異なっても類似した課題設定ができなければならないはずである。またこの部分が決まっていないために、認知神経リハには余分な迂回路が際限なく生じてしまう可能性が出てくる。

**事例1** いま異なる粗さの接触板 (5種類程度) を用意し、特定の粗さの板を指標に設定する。次に5枚を順次触っていく。そうして最初の指標板が何番目であったかを指定してもらい課題を設定する。いったいここには、どの程度の認知機能が要求されるのか。第一に何が課題となっているかを理解し、そこに注意が向いていなければならない。ここでは焦点的な注意が要求されている。次に触覚的な区別は必要であり、それを可能にするためには、程よい圧力で板に対して触れる圧覚が必要となる。次に順序の区別が必要である。そのためには短期記憶が必要な範囲で作動していなければならない。短期記憶は、典型的には二人の人の名前をはじめて聞いて、直後には使い分けることができるが、しばらく経てば忘れてしまうような場面で作動している。電話番号をおのずと想起できる場面は、別の機能で、長期記憶のなかでおのずとまとまって記憶されており、まとまりとして開始、終わりの順序を含んで想起される。そのため7、8ケタの数の並びはまとまって記憶されやすいことから「マジック・ナンバー」と呼ばれた。ところが中国の電話番号は、

15ヶタであり、このまとまりの単位は習慣に大きく依存すると予想される。次に順序で配置された板に対して指標がどれに相当するかを照合する場面では、判断が働く。「指標板とは、何番目の板である」というように主語と述語に関連づけが起こる場面が判断である。判断はそのため言語機能に大幅に依存する。薄々何番目あたりか了解できていて、それを特定の順序に分節する場面では、漠然と分かっていた未分化な了解経験が分節される。その意味で判断とは、根源的分割（Ur-teil）[原 - 分割]でもある。この面に判断の重要さがあると考えていたのが、ヘーゲルである。そして言語によってか、あるいは動作によってか（たとえば指の本数）それを表現するのである。つまり解答の指定を行う。

こうした解答のために要求される認知機能の一覧を、「認知マトリクス」と呼んでおきたい。こうした認知マトリクスは、認知課題が有効に機能しているかどうかをセラピストが推測、判定する場面では、詳細な見当ならびに見当識を支え、見落としを避けるために貴重なことである。ここでの認知マトリクスは、<注意、触覚性圧覚、触覚性感覚、記憶、判断、言語的認定>である。認知マトリクスが書き出せたとき、第一に、患者が課題に直面できているかどうかのポイントとなる。この課題は、接触によって粗さの違いを感じ取れること、すなわち触覚的な差異の経験を作り出すことである。だがその区別ができないか、あるいは課題に注意が向いておらず、違いを感じ取れていない場面でも、解答を出すことはできる。

言語的な表現機能が獲得されていれば、言語的な判断だけで、言語的な判断に対応する経験がなくても解答はできるのである（言語だけの応対）。これは当てずっぽうだということが多くのセラピストにはただちにわかる。ただ言葉で言うだけであり、

あるいはセラピストがどう答えさせたがっているかだけを感じ取り、セラピストの力の籠った接触板の順序を指定することもできる（他者呼応、過度になれば転位症状となる）。何かを手掛かりにして解答しようとしている雰囲気はあるが、筋違いの認知機能ももちいている場合である。これは学習一般に広範囲に見られ、自分で経験するのではなく、他者の経験に依存しているだけである。したがってこの場合、自分の経験を獲得することから開始する必要がある、たとえば5枚の接触板のなかで一番好きなものを選んでもらい、好きなものを照合させることも選択肢の一つである。

さらに前にこう答えたという先行する経験からの類推で、前の課題での感触との違いから答えていくというものがある。これも学習一般に広く見られる。それどころかセラピストの治療設定にも広範囲に見られ、前にうまく行ったという理由だけで、類推から同じような治療設定を繰り返してしまう場合である。こうした場合には、複数の課題（たとえば両手で触っている接触板が同じ粗さかどうかを問う）を設定しておき、交互に繰り返すような設定に換える。

さらにもう一つは、課題に向かい合いたくないという好き嫌いの区別が働いている場面で、何かを答えているような雰囲気はあるが、実質的な態度は課題拒否のような場面がある。この拒否が、病態の自足メカニズムに由来する場合には難題となる。小規模には精神分析で言う「固着」が、どのような治療にもつきまとう。ちなみにフロイトが最晩年に直面したのがこの問題で、患者は苦しく、かつ不快な経験から脱し、治りたいと言葉では表明するものの、何度でも同じ症状に戻ってしまう。病気を求めているかのように症状を繰り返す。そのため病的であることの本性は、現状が病気であることではなく、また病気が

ないことでもなく、むしろ病的であることを求めてしまう点にあると考えるようになった。「快感原則の彼岸」フロイトの場合、そこから死の衝動を導いている。認知神経リハが意識経験を活用する限り、部分的に精神分析と同じ難題にぶつかる。

認知課題は正解を要求しているのではなく、課題となっている問いに直面し、経験のなかに差異が生じることを求めている。だが課題に直面しなくても正解を出すことはできる。このとき課題に直面しない、あるいは直面できないことには、システムのモードにかかわる多くの理由がある。このシステム的な理由となるメカニズムを解除し、突破する手順は今のところまったく整備されていない。

#### 要点の確認

**代償認知** 課題に解答をあたえるという仕方のなかに、広範囲の筋違いの認知が起動する。これを一般に「代償認知」と呼んでおく。患側の手足では、しばしば代償行動が出現する。この代償行動は、患側をかばっている場面や現在活用できる筋肉や関節を特異的に活用する場面で繰り返し起こり、見た眼にもはっきりとわかる。それと同じ程度に、あるいはそれ以上に、代償認知は繰り返し起きている。だが代償認知はそれとしてみれば一つの応対であるため、あらかじめ予期しておかない限り見落としてしまうことが多い。何度言っても言っていることが伝わらない場面、繰り返し言っても筋違いのことを言い返す場面、日常的にも代償認知はごく普通のことである。代償認知があるために課題が簡単にはヒットしない可能性が広範囲にある。これが認知神経リハに無駄が多いと感じられる第一の理由である。認知課題は、周到的配慮を行う場合のみ治療効果をもつ。

**認知行為** 認知行為とは、認知のなかに行為要素すなわち運動が含まれる認知であり、触覚性認知は、たとえ静止していても前方に運動性圧力が働くために、すべて認知行為である。触覚性感覚は、運動を内部に含む。触覚は5感の一つではない。4個の感覚モードと1個の別建ての感覚だと考えてよい。5感というアリストテレスの定式化はそろそろ捨ててよい。触覚は、認知から運動を導くことや、運動から認知を形成するような認知と運動の外的な関係ではない。認知から運動を導くことは一般に不可能であり、かりにそれが可能だとすれば、すでに運動できるものが運動を開始している場合だけである。この場合には認知はすでに運動にとっての予期となっている。運動できるものは、運動の起動にさいして認知を予期として活用している。だが情報から運動が引き起こされることは、原則ない。動けない人に対して、情報機能だけ獲得させるような課題は、たんなるゲームである。

触覚性力覚の場合には、身体動作がそれじたい一つの認知であるという仕組みになっている。この場合、動作と認知が並行に「すなわち」という関係になる。動作することがすなわち認知である。動作と認知は二重作動し、この場合には認知にかかわる課題は、同時に動作への課題である。二重作動の場合には、認知課題がそのまま動作訓練となる。

**触覚性身体** 身体は気づかれているが、触覚性内感ほとんどの場面で通常は起動していない。触覚性身体は、潜在化 - 顕在化というモードで作動する。内臓や生殖器が四六時中顕在化して前景化すれば、すでになんらかの病気である。潜在化 - 顕在化の変動ならびに落差が欠落している場合が、麻痺である。

触覚性身体の境界は、皮膚ではない。身体には内感による差異があり、内外区分がある。内的に感じ取られている状態を、身体内感と呼ぶ。これは認知科学でながらく「固有感覚」とか「自己受容感覚」と呼ばれてきたものである。内感の回復は身体全域に一様、

均等に起こることは稀である。麻痺側の足では、足の外側の感覚は回復しているが、内側は麻痺したままであることが多い。この場合、おのずと外回歩行となる。足の外側で床や道路を感知しているために、外側に巻くような歩き方になる。身体のなかに内感によって区分が生じて、内外が形成される。内感の回復は身体になんらかの差異が生じることであり、差異によって生じた内側でも、外側でもさらに内外区分が進む。つまり内に区分されたもののなかに内外のさらに微妙な区分が生じる。こうした内外区分の仕組みを備えた理論構想は、いまのところスペンサー・ブラウンの代数学とオートポイエーシスしかない。差異のなかにさらに差異が生じるという仕組みまで一般化すれば、ベイトソンの情報概念とドゥルーズの「差異化」の概念がある。

触覚性感覚の場合、内感の内包的強度（インテンシティ）と物の特質・外延的量（メジャーメント）の間には、一義的な変換関係はない。たとえばスポンジのさまざまな硬さを感じ取るとき、身体内感の度合いと、それに相対的な物の硬さの違いの感知が形成される。両者の変換関係は繰り返し形成され、調整される関係であり、そこに内的であることと、外的であることの境界が繰り返し区分され、さらに変換関係そのものも形成される。陶芸家の材質への感度と、一般人の感度が異なるのはこのためである。麻痺の場合、一般に内感が欠けており、そのため内感 - 外的知覚の変換関係が形成されない。この変換関係が欠けていれば、物にどうかかわるかについての制御・調整能力が形成されないままになる。

**身体の組織化において、認知神経リハが形成しようとしているのは、この変換関係の形成である。この変換関係の形成に寄与しない課題は、おしなべてクイズである。**

注 認知運動療法が導入された当初、認知から運動を導くようなさまざまな構想が、認知運動療法適合的なものとして取り出された。典型がアフォーダンスである。これは定義そのものが誤って定式化されている。また認知か運動かという二分法のもとで、身体が主題として欠落してしまった。サントルソの治療技法は、触覚性の認知機能を広範に活用しているにもかかわらず、それを情報という語に一元化してしまったので、運動一元論に換えて、情報一元論という、それじたい分節しにくく前に進みにくい構想になっている。最大の難題は、たとえば痛みを情報の齟齬だとしたとき、詐病なのか生理学的理由のある実質的な痛みなのかを区別できず、手が拳がらないとき、そう思い込んでいるだけなのか生理学的、解剖学的な理由があるのかが区別できなくなることである。

認知科学とは、認知を情報処理に照らして捉える認識の科学である。そのため認知科学はあらゆる場面を情報処理として考えようとする。ところが行為や動作は、情報ではなく、情報処理のような仕組みでは起きていない。行為や動作にとって情報とは、一つの比喩である。

情報とは、現状では一般に思考停止概念である。思考停止概念とは、その場でわかってそれ以上前に進めない説明のためだけの概念である。概念は本来前に進むための一里塚であり、暫定的な途中停止である。物理的な環境情報が神経系に取り込まれて、神経系の情報となるという一般的定式化は、ただ誤っている。こんなことを言っているのは、現時点では世界中で認知神経リハの一部だけである。治療で多用されるイメージは環境情報ではない。言語も環境情報ではない。3歳までの幼児は、ほとんどがイメージ記憶で、いまだ知覚は別のことを行っている。免疫は独自の情報サイクルをもつが、いちいち外界の病原

菌に触れ、病気になって免疫細胞が形成されるのではない。生後11カ月程度で基本的な免疫細胞はすべてシステム内で形成される。環境情報は神経情報とはオーダーも性質も異なり、環境情報の形成の仕方（ベイトソンではエントロピーの落差で情報を定義する）と神経系の情報（On、Offの際限のない組み合わせ）の形成の仕方はまるで異なる。神経系は外的刺激によって生じるものを一貫して自前で作り出すことができ（ヨハネス・ミュラーの「固有神経エネルギー説」）、さらに外的刺激にないものを自前で作り出す。つまり神経システムはそれじたいにおいて情報を作り出す。それが可塑性という事態の一部である。つまりごくわずかの手掛かりをもとにして神経は自己組織化して、一貫して継続的に作動可能なネットワークを速やかに創り出してしまう。

最低限、情報（それとして特定された情報）と情報の出現や成立を区別しなければならない。差異の認定と差異の出現（差異化）は別の事柄である。わかっていることの細目が一つ増えることと、わかるということじたいが出現することとは別のことである。情報の出現や成立そのものにおいてすでに運動と密接に連動している広範な領域がある。生命系の情報の大半は、そうしたものである。情報が確保されてから後に運動につながるような領域は、ごくわずかである。同じように認知の形成そのものが、運動ならびに運動の前提につながっていくような広範な領域があり、そこでの事柄は小児から多くを学ぶことができる。脳性麻痺は、認知神経リハでの認知の活用の多くのモデル・ケースを提供する。

**注意のモード** 注意にはいくつものモードがある。行為に連動する認知のなかでもっとも重要なものは、注意である。同じ風景や映像を見ても、見える人には無条件に見えて、見えない人はいくら努力しても見えないという事態が起こる。見方を教われば見えるようになるが、その場合には教わったことしか見えない。注意が向かないために、現実そのものが成立していないのである。最寄りの駅から自宅まで歩いて帰るさいに、むかし立ち寄ったことのある店が閉店していることに気づくことがある。近寄ってみると三週間前に閉店したという張り紙がある。つまり三週間の間、この事実には注意が向いておらず、閉店という現実が成立していなかったのである。教わらなければ注意の向かない人は、一般に鈍感だと呼ばれる。注意は、世界を知る認知能力ではなく、むしろ世界とのかかわりを組織化する実践能力である。

注意には大別して、三つの働きがある。真暗闇のなかを歩いているとき、足先に何かがあると感じられる。それが何であるかはわからない。そのとき足先に何かがあるという現実が出現している。あるいはそうした世界が個体化している。これは知る働きではない。何であるかを知るためには、知るものが個体化していなければならない。知ることの一手前で現実性の個体化（個物化ではない）が成立していなければならない。現実性の成立と対になった働きが、行為的注意である。行為の継続をつうじて同時に組織化されているのが、現実性の個体化である。知覚は、これにずっと遅れて起動する。知覚は個体化したものが何であるかを知る働きであり、そこには視点や観点が付きまとう。その結果見方を変える、別様の視点で物を見るというようなことが語られる。だが同じ現実を別様に見ても解釈が変わっただけで、世界は何も変わりはない。

こうした注意能力は、運動能力にも感情にも大幅に依存している。一般に運動のさなかでの注意は、運動可能な範囲にしか及ばない。ボールを蹴ろうとしているプレイヤーが注意を向けることができるのは、自分の蹴ることのできる範囲である。ディフェンスの動き

に注意が向くのも、対応可能な範囲でのことである。またスペースの広さに注意が向くのも、キックの精度に依存している。そのため身体技能のエクササイズは、欠くことができない。このとき重要になるのが、「最近接領域」である。これは発達心理学者のヴィゴツキーが述べたもので、半ば成功し半ば失敗するような行為領域である。この領域でのエクササイズを繰り返し積むことが、注意を拡張することにつながる。すべて成功するものはもはやエクササイズではなく、まったく成功できないものはエクササイズでさえない。ところが日本の学習は、成功の保証された正解を積み上げるように仕向けられている。

また路上に小石が落ちているとき、何か不穏な気配を感じることもある。前に走ったトラックから落ちたものなのか、前方左の崖から崩れ落ちたものなのか、あるいは誰かのユーモアなのか、いろいろと推測はできる。だがその手前で気配を感じ取っていただけない。これは感情の一種だが、外に感じられる感情であるために、ハイデガーは特に区別して「情態性」と呼んだ。また脳生理学者のダマシオは、感情を介した現実性の成立を「ソマティック・マーカー」と呼んだ。映像や写真が何であるかを知る以前に、多くの場合雰囲気や気配がともなっている。作品の現実性にとってその部分はとても重要である。

第二の注意の働きが、選択的注意と呼ぶべきものである。これは現実のなかのどこかに注意が向くことである。通常は選択的非注意の方が問題になる。当然見えていてもよいものを、気付かず見落としてしまっているような場面である。意図して無視しているのではない。ただ気づかないのである。特に観点や視点にとらわれていると、見えていただけないものがまったく見落とされていることがしばしば起こる。さらに見ようと努力すると、過剰整合性が起きてしまい、気づかないままにその傍らを通り過ぎることになる。実は精神医学系の疾患では、この選択的非注意がしばしば起き、部屋の入口に花瓶があったでしょうと言っても、そんなものはなかったと言い張るようなことが起きる。

このとき意識を中立化することが有効である。アスリートの場合、走り始めるとき最初全力で力を込めて加速する。一定速度に上がったとき、全身から力を抜き、加速しているのだが力みが消えている状態が実現する。これを加速慣性走という。ゆったりしているのに速い走りである。これに類似させて、何かを見ようとして選択が起きると、その段階で意識を中立化するのである。というのも視覚は前に向き過ぎているのであり、前に向う本性をもつものには、本来つねに中立化が必要である。

さらに重要なことは、動作のさなかでの選択的注意である。車の運転をしながら補助席の相手と会話していて、たとえ話しに夢中になっているときでも、車の運転には自動化された最小限の注意が残っている。前方の信号が赤に変わったとき、それにふさわしい対応を取ることもできる。このとき選択性の切り替えが起きている。この選択性の切り替えが起きる場を「意識」と呼んでよい。動作の場面で重要なことは、選択された注意が成立している場合でも、周辺的な注意は残っていることであり、動作の自動化が可能になっている場面では、この周辺的な注意が重要になる。

第三にじっと見る、しばらく見続けるような場面での焦点的注意がある。細部を細かく見るのではない。ただじっと見るのである。これは見えるもの、見えるはずのものが立ち現れてくるまでじっと佇むことに近い。「佇む」という動作は、今日ほとんど消えてしまっている。そのためあらためて獲得しなければならないほどである。意味で物事を理解してしまう場合には、作品に対して配置をあたえるような理解をして、それでわかったこ

とにするというのがほとんどである。この作法は作品に対して、経験の速度が合っていない。あるいは作品を経験せず、理解と配置だけで通り過ぎてしまうのである。焦点化は、既存の見方、視点、とりわけ視覚的な理解を括弧に入れ、出現するものの中で経験を開くことである。こうした意識の動作を、現象学では「判断停止」と呼ぶ。

**自己発見** 認知課題のなかで健常状態では気づくことのなかった「自分自身」ならびにいくぶんなりとも改善する「自分自身」を発見することがある。これは患者自身が、リハをつうじて治癒の努力をするだけではなく、同時にこれまでの半生で気づくことのできなかった自分自身に気づくことであり、認知神経リハの副産物である。一般に精神分析では、病態への気づきとともに自分自身へと覚醒する。分析者は、患者の言葉を引き受け、患者の情動、感情、情感を受け取り、患者自身の手掛かりになるような問いを発する。この問いへと向けた患者自身の経験の作動に自己自身への覚醒が含まれる。ラカン派では、この問いが対象aに触れる限りで、対象aを覚醒させ、対象aを回復させる。それが同時に治癒となる。対象aとは、鏡の向こうから自分自身へとやってくるまなざしそのものである。だが一般に身体欠損、身体運動欠損を含むリハでは、自己発見は治癒と連動せず、治癒の進展はなくても自己発見はある。そのためそれほど治っていない患者に感動をあたえることはできる。治癒の進展と自己発見は独立である。

認知神経リハの自己発見は、よほど注意しない限り、自己認識に留まってしまう。自分の思うに任せない身体、脳、自分自身についての認識を獲得する方向へ進んでしまう。つまり病識を獲得するとともに、自分への認識を獲得するのである。動けない自分を認識することは、動けない自分を安定化させることであって、それによって治療が進むわけではない。自己発見の内実は、別様になりうる自分の可能性への気づきでなければ、たんなる反省に留まってしまう。そして反省だけならサルでもできる。

**事例2** 壁に横線を10本程度引き、患側の手を支えて閉眼で特定の線の位置まで移動させ、後に手を挙げた位置がどこであったかという問いに直面させる課題を考えてみる。まずこの課題での認知マトリクスを書き出す。<身体部位の移動感、身体部位の相対的位置覚、空間イメージ、空間位置イメージ、位置に対する注意、位置に対する体性感覚、体性感覚と空間的位置への対応、線の空間的位置相互の選択、選択的判断>を取り出すことができる。この課題のターゲットは、体性感覚的位置と空間的位置との変換関係を組織化することである。

ところが体性感覚的イメージ空間が形成されていなければ、視覚的な空間的な位置に視覚的な手の位置が合致しているかどうかという問題に転換されてしまう。その場合には、結果として手を動かすさいには、視点によって指定された位置に手をもっていくことしか訓練していないことになる。手を持ち上げるさいには、見ていなくてもだいたいどの高さかはわかる。それは体性感覚的な手や腕の位置を感じ取っているからである。しかもこの手を動かすという動作は、動作のさなかで運動感として感じ取られていなければならない。そうでなければ手を持ち上げるという運動の調整能力は形成されないことになる。ところが位置の指定は、手を持ち上げるというプロセスの結果だけに対応する。動作のプロセスのさなかでの気づきを傍らに置き、プロセスの結果が空間的にどのような位置に対応するかどうかだけを問うているのである。するとこの課題は自分で手を持ち上げるという動作の組織化からは、いまだはるかに隔たっていることがわかる。課題として複雑すぎること

と、動作への気づきが欠落している。

試行錯誤の一つとして、課題の分割を試みる。

課題1 横線を一本にする。その線に向かって腕を持ち上げながら、特定の時点で腕を止め、いま腕は線の下か、線の付近か、線の上かを問う。次に持ち上げた腕を下ろしながら、同じような問いを発する。

課題2 横線を一本にする。腕を支えてゆっくりと動かしながら、止めることなくいくつかの時点で、腕の位置を問う。

課題3 横線を一本で、ケース1と同じように腕を持ち上げるが、途中で一度停止させる。そして再度持ち上げる。途中で一度停止を入れ、再度動かすことで、運動感と位置感との変換を形成する。持ち上げる動作と同様に、下ろす動作でも行う。

課題4 横線を三本とする。閉眼でゆっくり持ち上げながら、停止させることなく、いまどの線（下、中、上）の付近かを問う。位置の感じ取りと順序の感じ取りの変換を行う。また下ろす場合でも同じ問いを試みる。

このような変換をかけても、いまだ動作そのものの組織化には至っていない。いまだ動作を結果から結果に合うように組織化することしかできていない。空間課題には、動作の形成にとって内在的な不備がある。それは認知と動作がどのようにしても線型に整合化できないことによる。つまり認知から動作を導くことはできず、認知は動作にとって、「きっかけ」と「調整能力」をもたらすだけである。

認知課題は、身体の組織化において、触覚性感覚と運動感とを連動させることができる優れた技法である。また世界とのかかわりの組織化において、身体とともに、身体をつうじて世界とのかかわりを形成させる優れた技法である。世界の左右対称性、世界の奥行き、運動の感知、事柄の境界（光が当たっている - 裏面になっている、物が前にある - 物が隠されている、形の判別等）を組織化するさいには欠くことができない。これは認知的判別以前の認知能力そのもの、および認知行為の形成を行うことであり、差異の経験の獲得である。たとえば運動の手前で、視覚そのものを形成する課題となる。

ところが動作の組織化にあっては、認知課題という設定そのものが動作の組織化を歪にしている面がある。認知は動作の結果を確認する、それをもとに動作の調整能力を予期として活用することができる。だが動作の形成のさなかでは、原則誰にとっても、たとえそれが健常者であっても何が起きているかはわからない。

認知課題の適応領域	主要ターゲット	成果
身体の組織化	内感、力感、内感－外的知覚の変換関係	動作可能な身体
世界とのかかわり	左右対称性、身体空間の分節	動作可能な環境世界
動作の組織化	体勢感覚、動作の結果の照合	局所的改善

### 3 動作の組織化

動作の形成は、認知神経リハの最大の難関である。哲学の伝統で言えば、動作は謎だらけである。心の主要機能を意識だとしたとき、手を挙げようと思って手を挙げることは苦も

なくできる。だがどうやってできているのだろうか。手を挙げようと思うことが原因となり、手が挙がるのが結果なのだろうか。かりにそうだとすると原因がどのようにして結果につながったのかは、誰にとっても不明である。にもかかわらず手は無理なく自明のように挙がってくれる。この事態を意識の認知的機能になぞらえて考察しても、ほとんど何も明らかにならない。意識によって、どのようにして手が挙がるかを知っても、知ったことによって手が挙がるのではないからである。すると意識とは異なる働きとして、意識の手前で働いている心のモードを取り出す作業が必要となる。実はこの課題は、ローマ時代からあり、ほとんど解明の進まなかった問題でもある。そして哲学者たちは、意識とは異なる魂に活路を見出そうとしたのである。

魂は、それじたい活動であり、それじたいで動くことを本性としている。しかし特定の高さまで手を挙げるとき、高さを細かく識別することは、魂の働きではない。ところが身体動作を魂が司っているのであれば、魂は知りようのないことを楽々と実行できていることになる。魂は意識に典型的な知るとは異なる働きとして作動している。それはどのようにしてなのか。知るということと「できる」ということの間には、隙間の度合いを計量できないほどのギャップがある。また魂を作用体とみて魂と身体の間に関係に経験科学的な説明を持ち込んだとき、たとえそれがどのように詳細で入り組んだものであっても、「手を挙げようとするれば、苦もなく手が挙がる」という現実とは、まったくすれ違った説明になっている。たとえば片麻痺患者で手を挙げようと志向しても、手が挙がらない患者はとても多い。こうした患者が経験科学的説明をどのように理解し知ったとしても、そのことによって手が挙がらないという現実には何一つ変化がないのである。経験科学的な動作についての外的説明は、動作とは異なることを説明している。

これらの問題は繰り返し取り上げられ、もっとも最近では約二百年前にメヌー・ド・ビランが取り組んだ。哲学のこうした課題設定を見るにつけ、身体動作の内実に接近するためには、ほとんど道具立てが足りていないことがわかる。まるで足りていない道具立てで、解けない問題に無理やり解答していく蛮勇が、哲学の取り得であり魅力なのである。つまり愚者の回廊である。

確認すべきこと。手を挙げようと意志することは、手が挙がることを知ることとは質が異なり、動作を行うことは、動作を知ることとは質が異なる。このギャップを埋めたものは、歴史上いまだ一人もいない。

動作は、動作からしか形成されず、認知からも、環境情報からも、体性感覚からも形成されない。個々の静止状態で、身体のバランスを取る体性感覚の訓練からは、歩行という動作は導けない。体性感覚を形成するさいには、それぞれの場面での体勢の均衡を前提とする。だが歩行は、自分からバランスを崩し、それとともに重心移動を行い、さらに同時にバランスを回復するような複雑な仕組みになっている。均衡状態から離れることがなければ、動作は生まれない。均衡状態での体性感覚を細かく作り、それを継起的に動かすとアニメの動作にはなるが、進行する動作ではない。動作は体性感覚の積み上げではない。(アニメ動作の原理)

また動作の大半は、ゾンビ・システムで行われており、意識は動作の結果を知ることには適しているが、意識から動作を導くことはできない。意識は変化の結果、たとえそれが自分自身の変化であっても、変化の結果しか知りようがない。視点そのものの変換であっ

でも変換した後のことは知りうるが、変換そのもののさなかで何が起きているかを知りようがない。意識から導かれる動作は、結果を基本にして、結果に到達できるように出発点から組み立てた動作の組織化となる。これは動作可能なものにとって、目的合理的行為と呼ばれるものである。この場合、プロセスやプロセスのさなかでの組織化は、すべて傍らに通り過ぎられてしまう。しかも動作を形成する途上では、動作の到達目標は動作の延長上にはない外的指標である。意識経験を前面に出す場合には、反射反応が起きないように注意を向けるのが精いっぱい、意識からは動作は誘導できない。（意識経験無力の原理）

動作では、本人の外的映像と動作の身体感覚の間に変換関係がない。本人にとっての外部観察と内部観察には変換関係がない。映像を見てそれに合わせて本人が訂正しても、さらに悪化することがある。映像からイメージを作り、そのイメージ通りに行為したとしても、本人は身体感覚でそのイメージにあったと確信している動作しか実行できない。そしてセラピストから見たとき、それは健常歩行とは随分と隔たったものになる。一般にアスリートの走り方を見て、そのかっこの良さだけ真似ようとすると似ても似つかないものとなる。（外的認知無力の原理、内外変換不可能の原理）

一定の速度での歩行を行うとき、その速度にふさわしい認知的無視が起きる。一般にはたとえば足で歩くという動作にとって、必要を超えて認知が働かないように調整されている。細かくそのつど地面や床の硬さを感じ分けていけば、実はまともな歩行さえできなくなる。少し局面は異なるが、足の裏全域で一つ一つ詳細に地面を感じ取っているようであれば、歩行という動作そのものが困難になる。つまり動作では、その動作に必要とされる以上の認知を積極的に無視していく仕組みがあると予想される。運動と認知はたんに連動するだけでなく、それぞれの作動に応じて他を無視する仕組みがあると考えられる。それを「自発的相互無視」と呼んでおく。というのもそのつど無視しようと能動的意識が働いているのではなく、この無視は動作にふさわしくおのずと起きているからである。この無視が働かないとき、さまざまな動作不全が生じる。（相互無視の原理）踵が着かない、爪先が拳がらない場合は、相互無視が出来ておらず、途中で体性感覚が働いてしまうと考えられる。

動作の組織化では、認知課題ではなく、分岐-選択課題が中心となる。

動作は、ひとまとまりの区切り（自己分節）があり、それが反復されリズムをもつが、手拍子のような外的区切りとその繰り返しではない。むしろ波の動きに近い。波はいつが頂点でいつが底かを確定することはできない。頂点の状態が繰り返し入れ替わり、底の状態が繰り返し入れ替わる。この入れ替わっている当のものが身体力感である。

物理的に（動力学的に）近似すると、動作とは均衡状態からの逸脱傾向マトリクスと均衡状態への回復傾向マトリクスという二つの傾向マトリクスの連続的な非詰抗状態であり、二つの傾向性の連続的な入れ替わりである。

ここでやり方を工夫する。均衡逸脱マトリクスと均衡維持マトリクスの非詰抗状態で設定の方が良いかもしれない。均衡逸脱マトリクスを身体力感に、均衡維持マトリクスを重心に対応させることができる。これは擬似ダイナミクスであり、二つのマトリクスは相反的ではない。相反的ではない傾向性が連動して、相互に媒介変数となるように関連すると、外見的には二重安定性の機構が出現する。二重安定性は、一般に均衡状態にあると見えるものでも恒常的に一定幅で動き続けており、均衡とはこの一定幅のなかにあることで

ある。

二重安定性は、本来一つの系に集約することのできない複数（少なくとも二つ）の変数を持つ場合であり、変化に対して二つ以上の選択肢が生じる。たとえばツンノメットとき、もう一方の足をつっぱるようにして均衡維持にもっていくこともできれば、もう一方の足をさらに均衡逸脱方向へ移動させ走り出すこともできる。ツンノメリの不均衡状態に対して、同じ地点で複数の選択肢が生じることが、二重安定性の特徴である。

[附論] 弁証法とは、静止状態を特徴づけるさいに相反的な二つの原理、すなわち肯定と否定という二つの傾向性の均衡で記述を行うものである。この場合、否定とは肯定の補集合のことであり、たとえば運動にかんして、ある位置を占め、かつ占めないというような記述を行うことである。肯定と否定はつねに相反的になっている。ヘーゲルの行ったことは、言語的な肯定・否定に照らして、現実には肯定・否定の相補的不均衡を持ち込むことであった。これに対して、二重安定性は、異質な二つの原理で運動を規定する。均衡維持傾向と均衡逸脱傾向は、直接対立してもおらず、直接詰抗してもいない。また均衡維持傾向だけでも成立する。つまり二つ一組である必然はないが、いくつかの偶然でそうになっている仕組みである。この必然性なく連動する二つ一組の原理を、重力という第三の原理が統合していると考えたのが、若き日のシェリングである。やはり哲学にも取得はある。連続して動くもので選択肢を内在させた動きは、二重安定性で捉えるのが良い。

動作には、起動すること（開始すること）、向かうこと、区切ること（頂点を打つこと）、入れ替わること、繰り返すことのような順序の関係での特徴がある。ことに起動することは、無から有が出現するほどの変化である。一歩前に足が出るたびに奇跡が起こるようなことである。

また歩行のような自分の重さがかかる場合には、身体力感の位置（どこに力が籠っているかのマトリクス）と重心の位置（どこに重さがかかっているかのマトリクス）に「ずれを含んだ変換関係」が成り立っていると予想される。つまり重心の位置に対して、身体力感はその前方に移動している必要がある。身体力感を前側に移動させるさいには、現にある状態に注意を向けさせてはいけな。つまり自分の足や膝に注意を向けさせてはいけな。むしろ前方にまなざしを向けさせる。これは歩行によって向かうべき目標を設定することではない。目標に向かうようにすることは健常者の粗雑な誤解である。現在の重心に対して、ずれを生むような前方の位置の指定（ランディング・サイト）を作り、身体力感を前方へと移動させる。重心マトリクスの体性感覚的感じ取りは、立位の場合と同様、身体に均衡状態を作るように働く。均衡へと向かう傾向が、重心マトリクスの自然性であり、健常者でもバランスを失ったときおのずとそれに対応するように均衡回復に向かっておのずと移動している。これに対して身体力感（力感マトリクス）を前方に移動させる。不均衡を作るためには、身体内に重心（一般的に重さの感じで、どこに重さがかかっているかの感じだが、分散している質料が焦点をもつ）と身体力感（どこに力を向けようとしているかのマトリクス）に不均衡が生まれることが必要である。それぞれの歩行にふさわしい不均衡な状態があり、どの前方の位置を指定するかは、歩幅に直結する。

動作の一部には、重心にかんして均衡状態がいくつかある。ゆっくりと重心が移動する場合には、一定の歩幅で前後に足を広げた状態も一つの均衡状態である。均衡状態から不均衡へ移行するさいには、身体部位に選択肢が生じる。歩行や走行にも各人の足の動きに

多くのモードがあるように、選択肢は歩行のかたち直結する。爪先が上がらない、踵が上がらないは、それじたいでみれば一つの選択肢である。

歩幅を広げた均衡状態での複数の選択肢の獲得にさいしては、体勢感覚、重心感覚、身体力感の三つの要素が決定的である。この三つの変数のいずれも媒介変数であり、他によって置き換えることができず、またどれかを欠いたのでは制御変数が足りなくなる。歩幅を一定程度広げた状態での踵を上げ下げする姿勢・体勢制御のさいに、同時に身体どの部位に力を込めているか、どの部分からどの部分に身体力感の移動があるかが感じ取れれば、身体力感を調整、制御に活用することができる。そのさい重心の感覚は、つねに過度に均衡状態に戻りたがっているため、妨げにもなる。また爪先の位置、踵の位置のような静止状態での位置指定を行う体性感覚の獲得では、身体力感の移動がともなわないので、動作の獲得には足りていない。

身体力感（力感マトリクス）の焦点が、動作の進行にマッチしていないことがある。この mismatch は、開始、移動、区切りでは別個の意味をもつ。開始と区切りは変化率であり、移動は変化である。変化率は、本人には強度の変動としてしか感じ取れない。つまり繰り返しの訓練のなかに、度合いの違いを感じ取ることによってしか制御できない。移動の場合には、余分な動作の介在、すなわち最短性の欠如（ぶん回しその他）と動作単位の不備が起こりうる。最短性の欠如は、身体力感の方向性のずれが起因し、動作単位の不備には局所動作とその組み合わせの不整合が起因する。つまり特定の局所動作が組み合わせのレベルで代償される。

均衡状態から不均衡状態へ起動するさいに、均衡維持過多（重心が後ろに残る）と均衡逸脱過多（つんのめる）では条件が異なる。これらの多くの場合、上体でのバランス制御がともなっていないことが多い。足もとの自由度を作り出す技法は、サッカー選手の体勢バランス制御に見られる。大別すると、股関節の柔らかさを使って、上下の重心移動を活用しながら、足もとの自由度を作り出す（ブラジル・サッカー）か、肩の振れ幅を使い、肩での回転モーメントによるバランス制御を起点にして、足もとの自由度を作り出す（ドイツ・サッカー）かである。見掛け上の特徴は、信じられない位置から足が出てくるという印象と、あれだけ図体が大きいのに足もとが器用だという印象である。身体力感の移動とともに、上体制御を変数として導入することが必要となる。

#### 4 機能乖離のシステムの機構

脳神経系での中枢性疾患では、反射反応を含めて、多くのモードの機能乖離した身体の挙動が見られる。この機能乖離は、精神医学で言う「乖離性障害」とはずいぶんと趣が異なる。精神医学での乖離性障害は、基本線で記憶の統合疾患にかかわる病態であり、自我の不統一、多重人格、非志向的表象出現のような症状群の集合である。だが脳神経系の中核疾患にとまなうさまざまな症状には、より多様で大がかりな機能乖離が含まれる。システムの機構から見て、どこにどのような乖離が出現するかを分析的に指定しておきたい。

**機能分化不全** そもそも機能が分化するプロセスには、脳神経系の特性が強く関与する。つまり神経システムは産出的作動の本性にしたがって、莫大な神経細胞を作り出している。最大量は、母体内の5ヶ月目ぐらいである。イメージとしては脳の全域にびっしり

と神経細胞が形成されている状態である。ここから機能特定化が開始される。神経回路として活用され、作動を継続するものはネットワークとして残り、そうでないものは死滅していく。ここに細胞の自死であるアポトーシスが関与する。神経システムの機能分化は、機能特定化できなかったものが死滅することであり、総量としてみれば神経細胞の減少である。そのため神経細胞は、総量として恒常的に減少していくが、それは機能特定化の仕組みが、可能な限り多くの神経細胞を形成しておき、その後活用しないものは消えていくプロセスを採用しているからである。そのため生命体は、生命体の維持、個体の形成、能力の形成にふさわしく機能分化を行うはずであるが、その分化がなんらかの理由で進まない場面では、外見的には特定機能が出現してこない機能乖離が見られる。

機能分化していないものは、通常は死滅するが、神経細胞はそれじたいで死滅しないために細胞間になんらかのつながりを作り出そうとする。それは機能分化ではなく、神経細胞の生き残り戦略による。機能乖離と見えるところには、機能性の形成とは独立に形成された回路と、機能性の不全がある。生き残り戦略で形成された回路は、それが神経細胞そのものの最低限の生き残りにとって不可欠であるため、多くの場合強固で、機能回路の形成を妨げる。

**集合化不全** 神経システムは機能遂行のために、必要な活動の集合を形作る。これはすでに形成された活動単位のなかで個々の認知活動、動作、身体運動のような特定の機能遂行のために活動要素の集合化を行う場面である。身体や心の活動にさいして、神経の活動は、そのつどの活動に必要な集合を組織化する。これは意識の作用ではなく、神経システムにおいて集合化の回路が形成されており、なんらかのきっかけで集合化を開始する。この集合化において活動に不要な要素的働きが入り込んだり、必要な要素的働きが集合に含まれなかったりすることで、見かけ上の機能乖離が引き起こされる。

ここでの要点は、神経の活動を神経システム全域の集合では考えないことである。あらかじめ観察者の位置から神経の全域を指定し、その全域での部分 - 全体関係を取らないことである。部分-全体関係に換えて、機能領域の集合化を基本とする。神経システム・モデルのなかで、エーデルマンを基本とする部分-全体関係論は、全体からの機能乖離で精神疾患を説明している。このやり方だと、乖離性障害、意識障害（意識の覚醒度の違い、発作を含む）、統合失調症の区別がつけられない。部分 - 全体関係で無理に説明すれば、乖離性障害は、複数の全体的統一体の併存であり、統合失調症は同じ部分を共有した異なる統一性への変貌であり、意識障害は統一性のレベル差ということになる。

集合化不全による伸張反応は、なにかの動作を行うときにはほとんど恒常的に、その動作には不要だと思われる動作要素が含まれてしまうことであり、除去不全に近い。そこには動作ネットワークでの接続単位があると予想される。ある動作の単位の後には、まずその余分な動作単位が入り込むようであれば、動作単位に選択性をもたせることが課題となる。

**組織化不全** 集合化を行うことが期待される場面で、そもそもそれを行うことが、どうすることなのかかわからない場面がある。多くの場合、生存戦能力サイクルは形成され働いており、同時にそのことによって、機能的集合化が困難になっている。セラピストにとっても、本人にとってもどうすればよいのかわかっているのに、まったく思うようにならない、何か変だ。どうすべきかについてはわかっているのに、それがどうすることなのか

わからない、またなんとかなる感じが無い。どうすればよいのかわかっているのに、なにもかも收拾がつかない。どうすることなのかの意味だけは理解できているが、実際どうすればよいのかわからず、またどうすることもできない。活動要素単位が要素になっておらず、接続を形成できないでいる。複数の活動単位で接続できるところを作っていくしかない。

**自動化不全** 身体の活動にさいして、外見的に同じ活動は、神経の複数の機能領域によって起動される。大脳前頭葉の作動によりもたられる活動は、多くは小脳に移され自動化される。ところがある活動に対応するすべての活動要素が自動化されるとは限らず、一部自動化され一部自動化されないことがある。また自動化の回路は、同時に多様な作動状態への展開につながっていなければならない。自動化されて同じ一つのパターンにしか対応できない場合は、むしろ機械化と呼ぶべきものである。小脳で担われるはずの「おのずと多様に遂行される対応可能性」は、本来簡単な事態ではない。重心移動は、リハビリ室の踏台で実行できても、自宅の階段ではできない、屋外ではできないというのはごく普通のこと、自動化は対応可能性を含まなければならないが、そうならないことはしばしばである。

また動作不全のまま自動化されることもごく普通のことだが、この場合動作に選択肢（変数）が足りないままに自動化されていると考えられる。

**連合乖離** 集合化が行われれば、各集合間に連合が形成される。この集合間の接続が連合野であり、連合野での連合欠損が通常の意味での機能乖離である。脳の八割は連合野であり、各連合野で連合のモードが異なるため、多くの連合乖離のモードがある。

- ・連合の欠損モード
- ・連合乖離の手前
- ・触覚性体性感覚の欠落一足の感覚がない、手の感覚がないという場合には、そもそもあるという感じ取りのなさ、どこにあるという位置の感じの取りのなさ、左右比較の対照のなさが含まれる。
- ・意志的志向性と動作の連合欠損（前頭連合野の欠損）一手を動かそうとしても動かない、動かしたはずなのに動いていないと言われる。
- ・体性感覚と動作の連合欠損（側頭連合野もしくは前頭連合野の欠損）—どうすればよいのかわかっており、そうしたつもりなのに身体は動いていない。足を出しているつもりであり、足を出している感触はあるが、しかしながら実際には足は出していない。爪先は上がっているつもりなのに、繰り返し爪先は上がっていないと言われる。
- ・認知的連合野の連合欠損—物が何であるかはわかるが、物の位置がわからない（バリエーション症、頭頂連合野疾患）。

**カップリング乖離** カップリングとは独立した機能システムが相互にそれぞれの作動のための媒介変数を提供し合っている状態で、たとえば感覚と感情のような質的に異なるが、つねにともなっている活動要素の特殊な連合のことである。感情は脳の広範な領域に出現し、情動、感情、情感（前頭葉）のような区別はあるが、さまざまなモードで出現する。またさまざまな動作に同時にともなう緊張感、緊迫感、切迫感のような同時的並行関係にも、カップリングの関係が見られる。

感情がともなっていない、現実感がない、面白さが感じられない、緊張感の度合いに変化がない、疲労とは異なる疲れがある等々は、通常の意味での機能乖離ではない。

病因としては、意識障害による意識の覚醒の度合いの調整不全、体性感覚失調、感情障

害、記憶の不整合が考えられる。

乳児2ヶ月目ぐらいで、母親の表情の違いを感じ取り、さかんに自分でも表情変化を行うようになる。(「2か月革命」と命名されている。) 注意は情動価値を帯びており、いまだ知覚は形成されていない。また表情の意味ではなく、表情の変化の強さ(強度)に反応している。直線ではなく曲線に関心を示し、静止しているものより動いている物に注意を向ける。認知の成立の手前に、広大な領域があることはよく知られている。これを発達心理学者は、非様相的知覚と呼んでいるが、様相分化は、五感に集約される前に、多くの機能分化をとまなうと予想される。生後2ヶ月目ぐらいで、情動的な認知が形成されるが、そのさいに形成される回路に乖離が生じる。

**統合乖離** 多重人格のように、部分の集合が複数個の同時統一性様態を示す場合は、精神疾患での解離性障害となる。ここには記憶回路と、経験の統一性形成回路が関与している。部分の集合が一つの統一体になる保証は論理的にはどこにもない。また記憶の起動順序は、起動された内容に決定的に関与する。

これと同様に、動作の要素の集合的なまとまりが一つに決まらない場合が考えられる。緊張が上がると、踵が着かなくなるが、緊張を一定程度に下げると踵が着き、この緊張度が意識せず入れ替わるような場合には、複数の動作回路が共存し、かつ記憶されていて、いずれもきっかけによって出現する。先ほどまで出来ていたのに、突然できなくなった、と感じられる場面である。

**階層(下請け組織)の組織化にとまなう乖離性変容** 階層は、活動要素の集合化が定型化し、サイクルが生じた場面で起こる。一般に、個々の要素からなる新たな階層が形成されたとき、比喩的に言えば、これらの要素にはない新たな変数が獲得される。実質的には、特定の要素的働きが生じたとき同じサイクルの集合が起動される。このサイクルそのものを特徴づけるものが、新たな変数である。それは観察者から見て、要素にはない新たな変数となる。そしてさらにこの階層の維持のために当面必要とされない下位要素は、そのつどの起動に対して中立となる。

このとき新たな階層が形成された場面でも、下位階層は独自の作動可能性をもつ。つまりつねに上位層によって制御されるわけではない。各階層は宙づり状態であり、それぞれ固有の作動モードをもつ。階層が形成されたときでも、つねにトップダウンでシステムは作動するのではない。一般的には、反射反応と意志的反応のような機能関係は、トップダウン型階層関係にはならない。というのも反射反応は必要に応じてつねに作動可能な状態になればならず、同時に意志的指示に応じて作動できなければならない。これは階層関係で捉えた場合、下位階層はそれ単独で作動可能であり、また同時に上位からの指示に対応することもできる。

(1) **異化階層化** 感情と思考のようにおよそ上下関係ではない機能的なサブシステムが多数ある。これらは階層関係にはならない。ここに階層関係が形成されると、広範な認知的代償が起こる。感情の不全を思考で補ったり、現実感のなさを内省で代償したりということが起きる。本来階層関係ではないものが、一部の不全のために階層関係が形成されてしまう。この場合、階層の本性上、きわめて安定した状態となる。

(2) **階層形成不全** 階層形成不全(新たな統一変数が形成されないまま、そのつど形成しなければならない状態)が生じる場合には、同じ動作を何度か繰り返すと、最初の二、

三度は必死に注意を向けて実行できるが、注意の体力が落ちると反復が困難となり、なにか別のことをしてしまう。（失行症）

下位階層に中立神経回路が残存する場面では、上位階層の作動とは独立に、下位の要素的単位がなにかのきっかけで起動する。突発的、不連続的に出現する挙動や多動がそれに相当する。集合化の欠損のように、つねに出る余分な動きやつねにでる欠損ではない。大まかな予想として、伸張反射は集合化の欠損であり、放散は階層形成不全ではないかと考えられる。

**（3）階層間変化の速度乖離** それぞれの階層には経験をつうじて変化があり、この変化の速度が階層間で不均衡状態を生み出してしまう。この場合、必要とされる下位階層の形成が進まない場合には、あるいは下位階層の形成が遅れてしまう場合には、上位層によって広範な代償が起きる。ある意味で下位層はみずからの状態を上位層に委譲して、自己形成を放棄する。この場合、広範な代償行動だけが起きるのではなく、発達の不均衡を適応生存戦略とすることになる。



# 現代フランスにおける環境哲学の動向 —4人の哲学者へのインタビューから—

文学部 永井晋

2009年3月に、フランスにおいて4人の哲学者に環境問題に関するインタビューを行った。以下でその内容を報告し、それを通して現在のフランスにおける環境哲学/倫理の考えと取り組みのいくつかの側面を明らかにしたい。

議論の糸口として提起した基本的な問いは以下の通りである。

- (1) 「環境」の概念をどのように考えるか。
- (2) 「間文化性」に基づいた環境哲学は可能か。可能であればそれはいかにしてか。
- (3) グローバル化された世界の中で、いかなる環境倫理が可能か。
- (4) 現実の環境問題に面して哲学に何が可能か。

## 1. オギュスタン・ベルク: 「風土」の存在論と倫理

ベルクは彼の日本文化に対する関心や、すでに刊行されている複数の著書の翻訳などを通して日本でもよく知られた地理学者・哲学者である。1942年生まれ、パリ大学卒、現在パリ高等社会科学研究所の教授を勤める。日本思想、とりわけ和辻哲郎の「風土」の概念を導入することによって、ハイデガーの環境世界概念を拡大し、日本や中国に固有の環境概念を視野に納めた新たな環境理論を提起している点に大きな功績がある。2009年3月6日、リヨンにおいてインタビューを行った。

### < 「風土」としての環境 >

ベルクは、彼の提起する「風土学」(mésologie)の観点から環境問題を論じるにあたって、まず因果的・実在的自然としての「環境」と「文化」(価値)としての「環境」とを区別することから始める。そして、後者を含んだ環境を分析するに際して彼が主に参照するのが和辻哲郎の「風土」概念である。それは、ハイデガーが『存在と時間』の分析において「空間」の問題と「人間」(人と人との間としての)の問題を十分に扱っていない点に対する批判から練り上げられた概念である。このハイデガー解釈に一定の留保をしながらも、ベルクは和辻の風土概念から「風土の存在論」を引きだそうとする。

ベルクがハイデガーに対して和辻に見いだす「風土の存在論」の新たな可能性は、ハイデガーの「死への存在」に対して和辻が提唱する「生の存在」の概念に端的に現れている。ベルクは、ハイデガーの現存在としての私が死ぬ時、「現」(Da)が残る点を指摘する。この「現」を和辻の「風土」と「人間」の概念によって補うことで、一方で物理的・動物的身体、他方で他者(社会)という外部性へと存在論を拡張することが可能となる。そしてこの外部は「死なない」のである。であれば、私が私の「動物的身体」の中で生き

ているときと、私が何かを直接なし得るとき、私が死ぬであろう時、私の死後に私の生の象徴のみが存続するであろう時とを区別して論じる必要がある。そこに、「人間の人格＝動物的身体」という「近代性の神話」に基づいた近代の存在論とは異なる新たな存在論が必要となるであろう。「風土性」の概念は、和辻において日本語で表現される時にはなお「地方性」、場所の個別性を含意しているが、ベルクはそれをさらに明晰化して新たな「風土の存在論」を次のように規定する。

「私自身は、「風土性」を「存在の構造契機」、つまり、一つは私の動物的、物理的な身体であり、またもう一つはギリシア語で私の「コーラ」(場所)と呼ばれてきた、私の風土 (milieu) という、二つのものの力動的な接合の意味で理解しています。風土、これは社会的なものです、すなわち同時に技術的であり象徴的であり、また生態学的でもありません。この二つのものの総体が、私がそれであるところの、存在を形成するのです。」

ハイデガーの分析が、近代性が生み出した「個人主義」のモラルの域を出ず、従って真の意味で環境を考慮することができないのに対し、「風土」はこれらの外部性を取り入れることで、生態学的次元と技術的・象徴的次元とをカバーする真の「環境」の倫理を生み出す可能性を持っているのである。

#### <「周囲世界」—「環境世界」—「世界」>

新たな「風土の存在論」における「生態学的-技術的・象徴的」な「風土」分析は、物理的環境には還元不可能であり、現象学的な分析を要求するものであるが、それとともに、人間の身体が動物的・物理的な土台を持つものである以上、現象学的方法だけでは十分ではない。この物理的土台を、ベルクはユクスキュルの生物種に固有の世界としての「環境世界」(Umwelt) 概念に対して、それが前提とする「周囲世界」(Umgebung) として考慮されるべきことを指摘する。「環境世界」(Umwelt) は、すべての生物種がその土台としての「周囲世界」(Umgebung) を述語的に解釈するものであるが、さらに人間においてはこれに、技術と象徴という文化的次元を含む「世界」(Welt) の次元が付け加わる。この「周囲世界」(Umgebung) —「環境世界」(Umwelt) —「世界」(Welt) という展開を、ベルクは西田幾多郎の「場所の論理」を参照することによって「近代性の存在論」とは別の形で構想しているが、その違いは、「恣意性・偶然性」と「偶発性」の差異として説明される。「周囲世界」、「環境世界」に対する人間に固有の「世界」の次元が持つ優位性は、その選択の「偶発性」にある。デリダの「ポストモダン」やジャック・モノーに見られるような「いつでも、どこでも、どんなことでも」生じるという「恣意性・偶然性」が「必然性」に対立する概念であり、なお近代的な見方を脱していないのに対し、「偶発性」こそは「風土の存在論」を特徴付けるものであり、進化における選択を可能にするものなのである。

#### <間文化的次元>

このようなベルクの風土性の存在論に基づく新たな環境倫理の構想は、ハイデガーやデリダの解釈においてやや素朴な点があるものの、和辻や西田を参照し、また日本語に固有の言語表現(「通い」など)を使用しつつ、しかもその意味作用を日本語に固有の文脈から分離させて普遍的に適用可能な概念として使用する点において、まさしく「間文化的」

な、ポストモダンも含めた近代性とは異なる視点からの新たな環境倫理の理論を呈示するものとして注目に値するものと言えるであろう。このような試みはミダル（第3インタビュー）にも見られるものである。

## 2. カトリーヌ・ラレール/ラファエル・ラレール：「現場の哲学」と環境倫理

カトリーヌ・ラレールは現在フランスの環境哲学を代表する哲学者である。1944年生まれ、エコール・ノルマル・シュペリール卒業、現在パリ第1大学教授。今回のインタビューに参加した夫のラレールは農業技師である。ラレール夫妻は共同し、アメリカを中心とするグローバルな地球規模の地域的な環境倫理に対して、地域規模での活動に基づく「現場の哲学」による環境倫理を提唱している。主な著書に「*Du bon usage de la nature*」（1997, 夫妻の共著）、「*Les philosophies de l'environnement*」（1997）などがある。インタビューは2009年3月16日、パリで行われた。

### <「技術への責任」と「自然への責任」：二つの倫理の統合>

ラレール夫妻の環境問題に対する哲学的取り組みは、ラファエル・ラレール氏が農業技師であることも一つの原因となって、自然保護運動の活動に端を発している。この現場での活動が彼らを自然の哲学的考察へと導いたのだが、そこで問題になったのはとりわけ自然概念が有する歴史性、その近代性を問うことであり、また諸科学のパラダイムとの関係においてエコロジーの歴史を研究することであった。その結果、彼らの研究はフランスの環境問題への取り組みから距離を取り、1970年代以降アメリカで発展した「環境倫理」へと接近することになった。フランス（およびヨーロッパ一般）において環境問題が「自然」によりむしろ「技術」に結びつけられ、ハンス・ヨナスの試みに典型的に見られるように、人間が生み出したテクノロジーに対する責任を問うという方向性を持つのに対し、アメリカの「環境倫理」は、アルド・レオポルドが行ったように、むしろ「自然」を尊重し、それに責任を持つとするものである。現代においてもはや自然的なものと人工的なものを分かつことが不可能である以上、環境哲学はこれら二つの倫理的立場を統合せねばならないのであり、そのためにはいくつかの計画を方法的に切り離して行う必要がある。

ただし、アメリカの「環境倫理」を参照するにしても、ラレール夫妻はそこに一定の留保を行う。アメリカの「環境倫理」は、それが使用する「ウィルダネス（荒野）」という概念に典型的に示されているように、「人間の存在しない未開の自然」や「未開人」を想定し、これを賛美するが、ラレール夫妻によればこれはなお近代的二元論に束縛された素朴な考えであり、否定すべきものである。彼らにとって「ウィルダネスや生物の多様性の保護・尊重」が問題なのではなく、「自然と人間が共生し、共に進化する可能性」が問題なのであり、そこにおいてこそ生物多様性の真意が問われるのである。

### <テクノロジーの問題>

テクノロジーが引き起こした諸帰結に対する責任に関する研究は、実際の現場（実験室）に赴いて、そこでバイオテクノロジー、ナノテクノロジーがもたらす結果、遺伝子組み換え作物が引き起こす倫理的問題などを実際に観察することを要求するが、それは結果

として、人工的なものが引き起こす問題は自然との関係を問うこと以上に複雑多岐にわたることを明らかにする。

このような現場で起こっていることの観察によって導かれる遺伝子組み換え作物の問題に関するラレール夫妻の見解は、「テクノロジーというまやかし」として定式化されている。問題はテクノロジーそのものにあるのではなく、「テクノロジーがうまく使いこなされていないその場しのぎの仕事」とあるという点にある。つまり、テクノロジーの背後には或る「権力」が隠れており、それが実験の結果をその場しのぎの仕方で使用しているのである。

このように人間と自然とテクノロジーの関係を一体の関係として捉えるに際して、テクノロジーの次のような二つの意味が区別される。(1) プラトンのデミウルゴスの創造主が形相に視点を定めるという意味でのテクノロジー、(2) ルソーが『新エロイズ』で「自然は完璧だが私の支配下にある」と言う時のテクノロジー。この第二の意味で、自然の「管理」ではなく、人間が自律的な自然の中にその一部としてありつつ、それに人為的に関わる「操縦」が問題になるのである。この視点を取ることによって、自然との関係とテクノロジーとの関係を一挙に引き受けることが可能となるであろう。

#### <環境の「間文化哲学」>

このようなラレール夫妻の試みに対して「環境の間文化哲学」の可能性について尋ねたところ、自然保護には生物学者や環境学者だけでなく、人類学者が必要だという回答がなされた。ここでも彼らの方法論である「現場の哲学」が主張されている。アメリカの「環境倫理」がそれを世界に広めようという帝国主義的な過ちを犯していることを指摘し、それに対して、西洋以外の場所において西洋的な方法論を相対化してその場の文化に相応しい環境保護の方法を見出すための人類学の重要性を指摘するのである。

#### <グローバリゼーションと「現場の哲学」>

このようなそれぞれの地域=場所に根ざした「現場の哲学」は、ある種の地域主義として、世界の「グローバリゼーション」に面して生まれた地球規模のシステム論的な環境倫理に対する批判として現れる。

ラレール夫妻によれば、グローバルな環境倫理のはらむ問題は次の点にまとめられる。(1)「自然=環境の新たな道具化」。リオの地球サミットに見られるように、グローバルな環境倫理はその「持続可能な発展」という考えにおいて、自然に対して人間を再び議論の中心に据えた。この考えにおいては、自然は環境と同一視され、さらにそれは人類にとっての「資源」でしかないものとして「道具化」され、環境倫理はもっぱらこの観点から構想されることになる。(2)「環境に関する正義」。このような「自然=環境の新たな道具化」の問題と共にグローバリゼーションによって問題になるのは、「環境に関する正義」の問題である。環境問題が「全人類」にとっての問題となることによって、古典的な環境倫理や正義論はその効力を失うであろう。文化の多様性を考慮した、まさに間文化的な新たな理論が必要になるのである。(3)「システムの思考から<場所(現場)>の哲学へ」。さらに、地球規模のグローバルな視点からの環境倫理に対する批判は、この倫理を特徴づけるシステムの思考への批判となる。システムにとって重要なのは「均衡を保つこと、その

均衡を維持できるプロセスを保つこと」であるが、地球規模でのシステム概念は、「ウィルダネスの賛美」と相まって、環境問題に関する地域の現場における具体的な実践と観察から練り上げられる概念を破壊してしまう。それは結局のところ「ガイア」の仮説に回帰することになる。ラレール夫妻は、このようなグローバルな環境倫理を「破滅的悲観主義」と規定し、これに対して地域規模で自然環境を「操縦」しようとする「現場の哲学」にある種の「楽観主義」を見ている。

#### ＜哲学の役割＞

環境問題に対して哲学が果たしうる役割について、C.ラレール氏は、諸科学が環境問題に関する目に見える事象をもっぱら扱うのに対し、哲学者はそのような態度では見えないものを問いとして提起するのだと指摘する。それは例えば「我々は世界に単独で生きているのではなく、他の様々な生物も存在しており、それらは何がしかの生きる権利を持っているのだ」といったことである。

しかし、科学者にも哲学者にも決定権はないのであり、具体的な解決策を与えるのは政治である。ただし、それは民主主義のルールに従って、専門家（科学者、哲学者）のみならず、環境に関わる一般市民も含めた広い議論を前提するものでなければならない。この点において、ラレール夫妻は「自然保護官」という独自の視点の重要性を強調している。それはまさに環境＝自然の現場に密着することによってのみ可能となる、科学者や哲学者とはまったく異なる思考だからである。

彼らが構想する環境問題に寄与しうる具体的な哲学者として、ラレール夫妻はフランスで大きな影響力を持つハイデガーの技術論を否定し、科学とテクノロジーを正當に視野に入れているメルロ＝ポンティとハンス・ヨナスを挙げている。ただし、ヨナスはその「責任の原理」において「責任」と「自然の尊重」を結びつけようとしているものの、人間とテクノロジーの力を素朴に信じているという欠陥がある。われわれの責任とは、ヨナスに言うように「人類が有しているテクノロジーの力に応じて」あるのではなく、「知の諸限界から」生じるものなのである。

哲学者の役割とはまた、ディドロが『百科全書』の中で述べたように、多様な知識を結びつけることにある。それは世界をグローバルな全体として考えるのではなく、科学の多様性、文化の多様性、政治的立場の多様性を媒介して対話させることにある。哲学を哲学の内部に閉じ込めるのではなく、現代ではミシェル・セールが先駆けて行ったように、様々な知の交差点に位置づけることが重要なのである。

### 3. ファブリス・ミダル

ミダルは、現在のフランスを代表する若手のチベット密教研究者・指導者であり、思想家である。1967年生まれ、パリ大学卒。ハイデガー研究者フランソワ・フェディエの影響の元にハイデガー研究を行うと同時に、フランシスコ・ヴァレラを師としてチョギヤム・トゥルンパによって改革されたチベット密教を学ぶ。パリのチベット仏教センター「シャンバラ」で講師を務めた後、現在は個人で指導に当たっている。また、パリ第8大学において写真を教えている。主な著書に「*Quel bouddhisme pour l'occident ?*」(2006)、「*Introduction*

au Tantra bouddhisme » (2008), « Risquer la liberté » (2009) などがある。インタビューは2009年3月11日、パリで行われた。

#### <「環境」概念の見直し>

インタビューにおいて、ミダルはハイデガーと仏教を重ね合わせた彼独自の視点から、「環境問題」もしくは「環境」の概念そのものを見直すことから始める。彼によれば、「環境」と呼ばれているものは、(1) 彼が「死せる世界の伝説」と呼ぶものの問題と、(2) 「地域的なものと普遍的なものとの対立」の問題を提起する。(1) は、ハイデガーが「組み立て」(Gestell) として問題化したように、ニヒリズムの時代において世界をもっぱら死せるものとして表象し、かくして管理・支配しようとするイデオロギーである。例えばCO2の産出を避けるために植林することは、自然をまさにこのような意味での「環境」として表象するものである。それは例えばリルケのような詩人が歌う樹とはまったく異なったものである。(2) は、「環境」問題が覆い隠してしまう「場所」の問題に関わるものである。西洋哲学はその形而上学な観念によって地域的なものを普遍的なものに対立させてきたが、むしろ地域的なものを普遍的なものから生まれる空間(場所)そのものとして考えねばならない。ここでもまたハイデガーを参照しつつ詩人とその言語がそのような媒体のモデルとされる。

#### <環境の「間文化哲学」の可能性>

「環境」への問いに対する「間文化哲学」、「東洋哲学」の寄与の可能性に関しても、ミダルはこれらの概念そのものを問題化する。「環境」と同様、「哲学」にしる「間文化性」にしる、西洋形而上学に徴づけられた概念であり、「東洋」において実現している世界との非形而上学的な関わりを覆い隠す役割しか果たさないであろう。そのような非形而上学的かつ詩的な思惟の可能性を、ミダルはまず日本の神道における「カミ(複数)」の観念と、日本語という言語そのものの中に見て取ろうとしている。抽象概念を媒介しない限りで、そこには仏教において「縁起」と呼ばれる相互依存関係が見られるが、これこそ彼によれば「環境」問題として間違っただてられた問いを改めて問い直すために決定的に重要なものである。この相互依存関係は、仏教において「縁起」としてより厳密に思惟され、とりわけ密教においては「マンダラ」として図像化される。さらに、ハイデガーが「世界」と呼んだものと神道の「カミ(複数)」、そして密教の「マンダラ」を通じて思惟される相互依存関係を、ミダルは「全体性」(totalité) に対する「全面性」(entièreté) として哲学的に規定し直す。西洋哲学が世界を全体性として、すなわち諸部分の総体として思惟するのに対し、カミやマンダラ、ハイデガーの「世界」はそれを「全面的に」思惟するものである。そこでは部分は他の諸部分と外的ではなく、内的な相互依存関係にあり、それによって地域的なもの(部分)は普遍的なもの(全体)に対立するのではなくそれに開かれてあることが可能になる。それこそが「死せる自然」から「生ける自然」を救い出すであろう。マンダラは、まさにこのような「全面性」の思惟の典型である。それは中心と周辺の関係であるが、中心は常に動いており、どこでも中心になり得るのである。

このように神道のカミと仏教の縁起・マンダラを重ねて論じることにおいて、ミダルは、チベット密教の成立においてチベットに固有の地域的なボン教がその地域性を失うこ

となく普遍的な理論である仏教に接続された過程を日本の土着宗教である神道と仏教の関係にも見ているのであろう。このような土着的多神教は単に地域的なものに過ぎないのではなく、普遍化することが可能なのである。そしてそのような思惟は、ハイデガーの思惟や詩人たちにおいてと同様に「物」を表象することなく思惟することを可能にする。

#### < 仏身論と現象学 >

さらにミダルは、このような思惟を仏教の身体論の内に見出している。身体を「ダルマ・カーヤ（法身）」、「サンボガ・カーヤ（報身）」、「ニルマヤ・カーヤ（応身）」に分ける大乘仏教の三身説の内には、精神と分離された身体ではなく、現象学的に記述される生きられた身体理論がある。なかでも、西洋においては錬金術に見られるような、精神が身体化され、身体が精神化される絶えざる「移行」の場である「サンボガ・カーヤ（報身）」は、アンリ・コルバンの言う「中間界・想像界」に当たり、そこにおいて世界が表象から脱して「物」として顕わになるような次元と見なされている。

このような「サンボガ・カーヤ（報身）」＝「中間界・想像界」の次元において見るならば、マンダラに描かれる神々は何らかの偶像的な存在や迷信の対象なのではなく、「世界に注意する或る仕方」、「世界の開け」を意味するのであり、その機能においてハイデガーが『存在と時間』において現象学的に分析した「情態性」(Stimmung) に等しいものである。

こうして、現象学（還元）と仏教の瞑想は共に、各人が自分に固有の経験に注意することであると同時に、そこで「全面性」としての世界への関係そのものが新たに開けるような経験の開示なのであり、それによって、存在者の全体としての支配や管理という体制の内部に留まる「環境」や「エコロジー」概念を越えて、「聖なる世界」との関係性を再び見いだすことが可能になるであろう。「環境問題」や「環境哲学」は、この次元にまで現象学的な意味で還元されて初めて真に意味を持つものになるであろう。

#### 4. ナタリー・ドゥプラズ: 「生への注意」と「内的エコロジー」

ドゥプラズは、1964年パリ生まれ、エコール・ノルマル・シュペリール・フォントゥネ校卒、パリ第4大学助教授を経て現在ルーアン大学教授。現在のフランスの現象学界を代表する現象学者である。フッサールの相互主観性論研究から出発し、メルロ＝ポンティ、アンリ、マリオンなどのフランス現象学の展開を踏まえつつ、フッサールの遺稿テキストの本格的読解に基づいて新たな現象学の可能性を探っている。とりわけフランシスコ・ヴァレラとの共同研究による現象学の神経科学との接続によって、「現象学の自然化」に先駆的役割を果たした。また、それと並行して宗教経験の現象学的記述を行っており、その最も新たな成果としてギリシャ正教の現象学的分析である「*Le corps glorieux*」(2008)がある。その他の代表的な著作に「*Transcendance et incarnation*」(1995)、「*Lucidité du corps*」(2001)、「*On becoming aware*」(2002, フランシスコ・ヴァレラとの共著)などがある。インタビューは2009年3月17日、パリで行われた。

< 「環境」とは何か - ヨナスの「植物性」の概念を手がかりとして >

インタビューでは、ドゥプラズは「環境」を定義するに当たってベルクと同様にユクス

キュルの「環境世界」(Umwelt)概念に依拠する。ユクスキュルではマダニを例にとって生物とそれを取り巻くものとの共生的・共創造的な相互関係が明らかにされるが、そのモデルが人間にまで拡張される。このような相互関係を考慮することによって、「環境」は(1)自然法則や因果性を通して理解される自然と(2)気分や態度を通して理解される自然に区別される。この二つの自然理解は、デカルトにおける説明モデルとフッサールの現象学やデイルタイの解釈学における意味理解モデルの二つの学的なアプローチに対応するが、後者の意味明示の方法は、環境との関係の中で「主体」を再び出現させる可能性を持っている。

ヴァレラのオートポイエーシス理論を現象学に接続することによってなされるこの「環境」の意味の関係の解明は、生物学、生態学、哲学、現象学を統合した新たな視点を必要とする。この点に関してドゥプラズはヴァレラの弟子のひとりであるアンドレアス・ウェーバーの仕事を参照しているが、そこでは、ウェーバーが現代生物学の成果に基づいて、かつ現象学的な観点を導入しつつ、自然哲学とカントの目的論を繋げ、さらに人間の言語的象徴化能力のうちに環境との関係における他の生物との差異を見て取っている点を高く評価する。ドゥプラズによれば、ウェーバーの議論の優れた点は、メルロ＝ポンティに代表されるような、様々な生物種の間(とりわけ動物性と人間の間)の連続性を強調する「連続主義」の主張と、逆にそれらの間の不連続性を強調するハイデガーの「動物性」の分析のような「非連続主義」の主張の間に中間の道を探り出したことにあるのだが、この点でウェーバーに大きな示唆を与えたのはハンス・ヨナスである。

ハンス・ヨナスは、ラレル夫妻によっても環境哲学・倫理に対するその重要性が指摘されていたが、ドゥプラズが指摘するヨナスの独創性は、自然と生物への多様なアプローチを独自の仕方で統合した点のみならず、とりわけ彼が植物性に対して認める重要性にある。確かに、生物学は主に動物性に興味を寄せてきたのであり、その生物学の成果を現象学に導入したメルロ＝ポンティやハイデガーなどの現象学者もその点では同様である。そこには植物性への考慮はほとんど見られない。これに対してヨナスは例外的に動物に対する植物的生物の固有性を強調する。植物は動物に対してその「不動性」によって特徴づけられる。メルロ＝ポンティにおいて本質的なものと考えられる動物の動性は、ヨナスによれば自己の存在を自己に内に含んでいないという恒常的な欠如に由来している。その欠如を埋めるために動物は絶えず動き、移動するのである。ここには絶えず空虚志向を充実しようとする志向性の原型がある。メルロ＝ポンティやその解釈者ルノー・バルバラスがこの様態を基準として植物の不動性を欠如様態として表象するのに対し、ヨナスはそこに積極的に動物にはない存在様態と自由の能力を見出すのである。

ドゥプラズがヨナスの植物性の概念から取り出す積極的な帰結は、志向性とは異なる新たな他性との関わりである。植物の不動性は、動性の完全な否定ではなく、動物の動性とは異なる動性たる「成長」の能力である。動物が自己に欠けているものを捕獲するために自己の外部に「向かう」のに対し、植物は移動することなく自己を産出する。「ヨナスの分析は、自己保存に関係づけられた自由の基準、自己充足的である能力に関係づけられた自由の基準でもって、われわれに植物的生物を新たに規定することを可能にする」。この植物に固有の「自己充足」は、自己に閉じていることではなく、土壌から成分を汲み取るという意味で、動物性とは別の仕方で他性に開かれているのである。

ヨナスによって初めて明るみに出されたこの植物に固有の「内的な他性への開け」は、ドゥプラズによれば、ミシェル・アンリによる内的生の「自己触発」と「自己産出」の現象学的分析を補う可能性を持っている。ヨナスの分析を導入することによって、余りにも文学的、もしくは神学的なものに留まるアンリの分析は生命科学へと接続され、より経験的な場面で生かすことが可能になるであろう。

また、この「内的な他性への開け」の観念は、オートポイエーシスに対する誤解、その自律性が他性を考慮しない閉じたシステムであるという誤解-ドゥプラズはジャン・クリストフ・ゴダールによる批判を例として挙げている-を解くひとつの可能性を提供するであろう。オートポイエーシスの自律性は、外部性を我有化することなく、それをあるがままにしつつ自己のうちに再記入するものだからである。かくしてわれわれは「自らの十全さを失うことなく、自らではないものを包摂する能力」を理解することができるであろう。「植物の現象学」を取り入れたこのような観点から、「環境」の問題は考え直されるべきである。

#### <現象学的環境倫理の可能性>

新たな環境倫理の可能性について、ドゥプラズは以上のような現象学的立場から、従来のいわゆる「環境倫理」を批判し、それに代わる新たな現象学的倫理を提起している。多くの「環境倫理」は、何が善で何が悪かを経験に先だって規定する道徳、規則、命令、行動規範からなつた言説であるのに対して現象学的な環境倫理はまず「生への注意」から出発すべきである。この倫理はいかなる大きなカテゴリーや法や規則も前提せず、ただ単にわれわれの行為や経験により一層の注意を向け、それを意識化することに尽きる。一般化された法やそれによる上からの規制は個人の自由を制限し、反発を招きうるが、起きていることを単に意識化することにはいかなる強制もなく、そこにこそ人格的な、さらには間人格的な倫理が成り立つのである。この新たな倫理もヨナスが提唱するものである。ヨナスが言うように、一般化された利他主義的言説を弄する以前に、まず「自己である仕方」が問題となる。それは「外的エコロジー」に対して「内的エコロジー」とも呼ぶべきものであって、それは仏教における瞑想が目指すものとも合致する。ミダールと同様、ヴァレラを師として仏教を実践するドゥプラズは、ここに仏教と環境倫理のつながりを見るのである。

#### <「間文化性」の問題>

「内的な他性への開け」の構想は、当然間文化性の問題に及ぶ。ドゥプラズがとりわけ注意を向けるのは、ヨーロッパ的世界、アメリカ的世界、アジア的世界の間にはそれらの差異を通して何か伝わるという意味で「間文化性」が成り立つのに対し、アフリカ的世界に関しては、ヨーロッパ的世界との間に「深い非対称性」、「統合しがたい他性」が存することである。この非対称性ゆえに、欧米世界からアフリカへの援助は利他主義と尊大さの混合したものとなり、意味に即した現象学的な「内的エコロジー」の観点からすれば「反エコロジー」的であることが指摘されている。しかし、このような態度を脱し、例えばアフリカになお生き続ける自然や身体に対する「はるかに原初的で太古的な」関わりを見て取ることによって、差異の対比からなる環境の間文化哲学を構想することができるであろう。



## ドイツ自然哲学とそのデザインの課題

文学部 稲垣諭

キーワード：人間の形成、庭園のデザイン、ドイツロマン派、  
生命としての自然、自然の原型

### 1. 自然とのかかわりへの反省—人間の自己規定と責任

自然の中に産み落とされたものは何であれ、その瞬間から自然とのかかわりを形成していかざるをえない。そのことは、移動することが大地への負荷であり、呼吸することがCO2の排出であることとも密接に関係する。その限りで、自然への介入それ自体が悪しき行為とはいえ、むしろそうした自然への介入の仕方、かかわりのモードこそが、問われるべき課題となる。メジロやシロアリも、巣やアリ塚を作るために自然の素材を收拾し、その配置を変化させる。ビーバーは巣作りのために木々をなぎ倒し、川を塞ぎ止めることでダムを作り上げる。その巣の入り口は、外敵から身を守るために溜池の水中に作られるほどの念の入れ様である。とはいえ、彼らが一生涯を通してくりかえす自然とのかかわりのモードには、種内における共時的多様性がほとんどない。生息地域の森林の消失によって、それまでの巣作りが継続できないからといって、別のタイプの巣作りを始めるメジロはいない。ただダンボールや新聞紙といった別の素材を用いつつ、同タイプの巣作りを継続しようとするだけである。動物や昆虫が行うこうした微細な、ときに大掛かりな自然への介入は、感嘆のまなざしをもって見られる場合が大半であり、それらが自然破壊といわれないのは、人間の生活世界に害悪を及ぼさない限りにおいてである。それゆえ仮にシロアリが住宅の柱に穴を開け、巣作りを始めたその時点から、彼らは害虫として駆逐される対象となる。



【メジロの巣】



【シロアリのアリ塚】



【ビーバーのダム】

そうはいっても動物や昆虫は、彼ら自身のニッチ的環境における自然選択を通して、自然とのかかわり方を長い年月をかけて形成してきただけであり、そうせざるをえなかった必然性の割合が極めて高い。この自然とのかかわりの必然性の強さが、ハイデッガーにおいて「世界貧困的」というレッテルを動物や昆虫たちに貼り付けることになる<sup>1</sup>。また仮にそう理解した場合、彼らの行為モードを手段-目的連関として読み込むことへの危険な過剰さも明らかになる。というのも、人間が森の木々を伐採して新たな道を拓くことと、けもの道がおのずとでき上がることは、まったく異なる事態であり、動物や昆虫が人間と類比的に自然を行為目的的に変化させている可能性はほとんどないからである。ヘーゲルがいうように、人間だけが、自然の力に他の自然物を対置させ、一方が他方をすり減らすように「仕組む」ことで、みずからを保存する。そしてそれが「人間独自の理性の策略」<sup>2</sup>と呼ばれる。前頭葉の肥大化した人間には、自然とのかかわりのモードを共時的に多様に創出する能力が備わっている。この能力によって人間は、自然選択の否応なさから脱却するようになると同時に、別種の淘汰のステージに歩み出たようにも思える。

このように地上における人間が、他の生命に対して特殊な地位を占めていること、そしてこの地位を正当化する論争が、近世デカルト哲学を嚆矢とした18世紀以降のドイツ哲学の展開に含まれている。特にこの時期は、第二次科学革命とも呼ばれ、熱学や電磁気学、化学、生物学といった広範な自然科学的探究において革新的成果が現れることで、人間にとっての自然の意味づけが大きな変更を余儀なくされた時代でもある。そこでは、「人間と自然」、「精神と自然」という一方を他方には還元しえない二項対立が、これまで以上に浮き彫りになる。このことは、批判哲学を構想したカントにも典型的であり、彼は、神的根拠を独断的にもち出すことなく、人間の能力の限界をみずから論証的に見定めることに腐心した。そしてそのさい、自然を人間に対置させることで、それぞれの布置の明確化を図ったのである。

カントにとっての自然は差し当たり、「現象の全体が、その実在に関して必然的な規則にしたがって結合されているもの」<sup>3</sup>といわれている。自然現象の一切が必然的な規則性（因果性）に支配されているという洞察を、カントはニュートン力学に負っている。ただし、ニュートン力学では、絶対空間・時間という物体の運動を可能にする世界の実在的枠組みが仮定されていたが、カントにおいてこの枠組みは、人間主体が時空のうちで自然を認識するための主観的枠組みへと変更されている。つまりカントにとって時間と空間は、それを用いて対象認識を可能にする人間の認識能力（直観形式）のひとつなのであって、それがそのまま世界の客観的実在性を保証することはない。むしろ自然は、われわれがそれを認識する限りにおいて時間と空間のうちに現象し、この認識から独立に自然の実在を問うことは端的に背理となる（物自体の不可知論）。自然が現象の必然的結合として現れてくるのも、因果的な力学法則に即してふるまうように、われわれが自然を考察しているからに他ならない。

<sup>1</sup> M. ハイデッガー：『形而上学の根本諸概念』（川原栄峰、セヴェリンミュラー訳、創文社、1998）、第二部参照。

<sup>2</sup> G. ヘーゲル：『自然哲学』（長谷川宏訳、作品社、2005）、§ 245 参照。

<sup>3</sup> I. カント：『純粹理性批判（上）』（篠田英雄訳、岩波文庫、1994）291 頁参照。

## ①人間の地位と自然の管理

この段階ですでに、自然に対する人間の固有の位置づけが暗に示唆されている。自然を認識するのは人間であり、人間とその理性的認識だけが自然現象のうちに法則を与え、かつそれを発見できる。自然科学者は、自然因果律に即したものだけを自然科学の対象として受け入れることが許され、その対象には、数式の展開と同様、偶然性の入り込む余地がない。でたらめな動きをするように見える自然現象は、単に理性洞察の未熟さの現れにすぎず、昆虫であれ、動物であれこの法則を逃れることはできない。それに対して人間には、この自然因果律を外れ、超え出ていく能力が備わっている。この能力が、カントの主体概念の要諦となり、そこに人間の自由と責任についての反省的、論証的な課題が生まれる。つまり、唯一人間に、自然へと介入せざるをえない必然性から距離を取り、そこに多くのモードを発見し、開発できる行為能力が保証されるのである。カントにとってそれは、道徳法則に由来する「意志の自律」と「感性的欲求の抑制」によって裏づけられる。

カントが生きたドイツでは、森林の管理が非常に早い時期から行われており、すでに18世紀後半には、森林を統治するための「営林アカデミー (Forstakademie)」が設立されていた<sup>4</sup>。全ての森林は人間の所有物として管理の対象となり、その管理は、隣国に対する戦略的境界を形作るものとしても不可欠な要請であった。こうした「管理」や「所有」という発想、そしてその所有項目の拡大は、人間の自由と責任を正当化する補強要因となることで、国家や民族といった人間同士の勢力図に応じた自然の管理方法が模索されていく。そしてそのさい、領土の区画整理や、教会を中心とする円心状の街づくりにおいて、幾何学的原則に適った自然活用の技法の開発が推し進められたのである。このことは例えば、ヨーロッパの宮廷における庭園（ヴェルサイユのバロック式庭園）や、庶民の農園や庭作りにおける幾何学的模様を存分に取り入れた環境デザイン（整形式庭園）として、現在も広範に見出されるものである。それらは、均整が取れているという安心感、堅苦しくないほどの緻密さや簡潔さ、整然とした秩序から生まれる清潔さといった価値観が感じ取られるよう設計されている。カントが理解していた造園術とは、美の人為的な配置の技法に他ならない<sup>5</sup>。



ただし周知のように、こうした自然の活用は諸刃の剣とならざるをえない。確かに自然には、人為的介入に対する弾力的な耐性や柔軟性が備わっており、その範囲内での自然の活用は有効である。にもかかわらず、その均衡点が破れる場所を見定める科学的手法が確

<sup>4</sup> <http://www.bnvs-ostbelgien.org/waldnutzung.shtml>

<sup>5</sup> I. カント：『判断力批判 上』（篠田英雄訳、岩波文庫、1964）、284頁以下参照。

立されない限り、それを越えた「自然の人間化/精神化」が知らずに推し進められてしまうからである。例えば、手つかずの原生林といったものは、理性洞察の未熟にすぎないものであるから、人間精神がソフィストケートされるのと同様、幾何学的な必然的法則が容易に見出されるよう、自然は改変されねばならないということになる。しかもこのことは、国家や宗教、民族の勢力拡大と統治という政治的戦略と表裏一体となり、ときに自然保護の名目が、政治的思惑を隠蔽するための手段として活用されるケースも出現する。人間の地位の特権化は、自然物が主張する手段をもたないのだから、人間による自己正当化的論証だけで行われ、自然を管理する人間の躍進がもたらす文明化の恩恵が、その正しさを裏打ちする。しかもそのパラダイムを共有する人々は、精神化された自然を享受しているだけであるのに、自然の存立自体を自然の立ち位置から保護しているかのような使命感をも僭称してしまう。近世ヨーロッパ的自然観に対する批判の多くが、現在においてもこうした点を論拠にして行われている。ただし、こうした人間中心的な自然把握、自然所有に対する違和感は、すでに18世紀末のドイツ思想における固有な自然哲学としても出現していた。ロマン派の詩人、ノヴァーリスは述べている。

「自然は、永久所有の敵である。自然は揺るぎない法則にしたがって、〔人間による〕所有のあらゆる徴を打ち砕き、枠付けのあらゆる目印を根絶やしにする」<sup>6</sup>。

ここで述べられた自然の法則とは、人間理性が外部から自然に付与するようなものではなく、後述するように、自然そのものが見せる産出的に展開する力の現れである。そしてそれを、制御するのではなく、感受し、表現する能力を養うことこそが、彼ら詩人の哲学的使命となる。

## ②生命的自然へのまなざし

カントのように、自然を認識することが、同時に人間の特権的地位を確保するような論証には、自然物を、人間が操作可能な機械のようなものとみなす「機械論的自然観」が付随する。これは、その時代水準に見合った機械をモデルケースとすることで自然現象を説明しようとする科学的手法のひとつである。カントの時代の機械の典型は「時計」であり、その後それは、「水車」や「工場」、「コンピュータ」といった別のモデルケースに置き換えられていく<sup>7</sup>。時計の針が歯車の連動を通じて精確な時刻を打つように、一切の自然現象も精密さを維持しつつ作用する。カントが見ていた自然とはそのようなものの総体である。こうした自然観によって科学的探究は、類似した事象の「予測可能性」や自然の細部の「発見可能性」、人間に害をもたらす自然の諸力の「制御可能性」といった経験科学的条件を次々と見出し、展開することを可能にした。ただしカントにおいては上述のように、自然それ自体に因果的結合や目的的連関が実在することが認められてはいない。因

<sup>6</sup> ノヴァーリス：「花粉」の断片13（『ノヴァーリス作品集 第1巻』今泉文子訳、ちくま文庫、2006、100頁）参照。

<sup>7</sup> 河本英夫：『オートポイエシス』（青土社、1995）18頁。

果律に支配された自然とは、「人間の認識対象である限りの自然」であり、そこには人間の地位の絶対的な特権化、傲慢さが見え隠れしている。カントの以下の発言にもそのことが端的に示されている。

「〔人間〕 理性はみずからの計画に従い、理性それ自身が産出するものしか認識しない。また理性は、一定の法則に即した理性判断の原理を携えて先行し、自然をみずからの問いに答えさせるよう強要せねばならない」<sup>8</sup>。

カントの自然科学理解は確かに、現代における科学認識論や理論負荷性の先鞭をつけるものでもあるが、人間による認識というバイアスの自覚化、そしてそのバイアスを解除したり、モードを変えたときに見えてくる自然の存在をないがしろにしている。そう考えざるをえなかったのが、カントに啓発されつつも、その見解を完全には承認しえなかった初期ロマン派の詩人たちであり、ゲーテであり、シェリングである。

例えばわれわれには、鉱物としての岩石とその岩に根づく植物の存在の仕方が全く異なることが分かる。またその植物が枯れているのか、健康であるのかにもすぐ気づくことができる。つまり、生きているものと生きていないものの区別（有機体と無機物の区別）、生きているものの中でも生き生きとしているものとそうでないものの区別（有機化の度合いの感受）は、知識を介した悟性判断からは独立におのずと理解されている。しかし機械論的自然観からは、この区別の根拠を導出することが容易ではない。そこには、「生命」という単位化するカテゴリーが端的に存在しないからである。確かに植物や昆虫、動物には、人間のような「精神」は備わっていないかもしれない。しかしだからといって、彼らが生きていないことにはならない。そのため、機械的自然とも理性的精神とも異なる、自己目的性や自己産出性を備えた生命という独自のカテゴリーが必要となり、その発見がドイツ自然哲学の大きな柱となっていく。

生命というカテゴリーの発見は、差し当たりその定義をめぐる問題に突き当たるが、そこにとどまりえないところにまで進んでしまう。というのも、言語による輪郭と配置を与え、生命を説明することは、総じて分析的結果にならざるをえず、それにより生命は逆に死せる物質に変化してしまうか、概念を増やすだけで何も説明していないに等しくなるからである。そのため自然生命の認識は、それ自体が生命の新たな創造となるように行われねばならず、形成された概念は、それ自身生命的なものとならねばならない。というのも、創造できるものは、できないものよりも、いっそう多くのことを知りうるからである<sup>9</sup>。18世紀末のドイツ自然哲学は、こうした実践的難題を引き受けようとしたからこそ、この時代特有の自然認識と創作的芸術の稀有な融合の試みとして出現したのである。

<sup>8</sup> I. カント：1994、30頁。

<sup>9</sup> 「何かを知るといのは、—それを表現する—すなわち、創る—ことができるかぎりにおいてである。巧みにかつ多様に創り、仕上げれば、それだけいっそうよく知るようになる」。ノヴァーリス：「断章と研究 1798」断片267（『ノヴァーリス作品集 第1巻』今泉文子訳、ちくま文庫、2006、295頁）参照。または、「自然について哲学することは、自然を創造することである」というシェリングの発言も参照。シェリング：『自然哲学の第一草稿』（First Outline of a System of the Philosophy of Nature, State University of New York Press, 2004）。

## 2. ドイツ自然哲学の課題と人間の新たな形成

ドイツの自然哲学者が揃って驚嘆していたのは、この世界に溢れる、自然の形象の圧倒的な多様さである。鉱物であれ、植物であれ、昆虫であれ、なぜあれほど夥しく多様な形態が存在しているのか。哲学的思考はそれまで、自然の多様性を包括する統一原理を探し求めてきたが、たとえ原理が見出されたとしても、その原理から、なぜ多様な形態が産出されるのかは明らかにならない。結果として多様である自然を認識するための条件の解明と、多様な仕方で産出を行う自然そのものの機構の解明とは、全く異なる課題である。前者が認識論の典型であり、後者がそれを乗り越えようとする、ドイツ自然哲学者による自然の存在論的解明である。

彼らの自然理解には、「現れているものとは、総じて自然の自己産出の結果である」という共通理解が含まれている。つまり、本来の意味での自然は、人間が認識できる現象としては存在しない。それは人間精神が目に見えないことと同様である。精神による行為とその結果があるように、自然には自然の行為があり、その結果現れているのが認識可能で多様な形態である。「形成 (Bildung)」や「生成 (Werden)」、「産出 (Produktion)」という概念がこの時代に頻出するもの、それらが、認識の延長上では捉えられない自然の無限な活動性と、その行為モードを発見しようと試みたからである。客体となった自然ではなく、「主体としての自然」(シェリング) もしくは「形成する自然」(シュレーゲル) を探り当てることが、自然哲学の共通の課題のひとつとなる。さらに、この課題と表裏をなすのが、そうした自然把握の最中で、人間それ自身の新たな形成を促すことである。この二つの課題についてゲーテは『形態学序説』において明確に語っている。

「ひとつは、自然という対象の側における存在と生成の多様性、また存在と生成が生き生きと織りなしている状態の多様性であり、他方は、観察する人間自身の側にあつて、自分自身の感受性と判断を、たえず新しい受容の仕方に、たえず新しい反応の仕方に向かわせ、限りなく人格形成を深めていく可能性である」<sup>10</sup>。

ゲーテにとって自然の妙技の解明は同時に、人間の能力の新たな発見につながらねばならない。カントにおいては理性能力の限界づけが主題であったのに対し、ゲーテにおいては人間精神は常に高昇のプロセスのうちにある。そのため、ゲーテが細心の注意を払ったのは、自然への洞察が構築的な仮説や物語にならないよう、自然現象からの乖離を極力避け、人間の認識能力に合うように自然を枠にはめるのではなく、逆に自然の産出的な動きに沿うようにして人間の能力を開花させることである。ゲーテやシェリング、ノヴァーリスらは、自らで多くの実験を手がけると同時に、当時の最新の科学的知見に目を配ることで、自然と精神の内奥へと同時に迫ろうとしている。以下では、彼らの自然哲学に含まれる構想を、デザイン課題として取り出していく。

### ① 自然の自己反省 (世界の無限の鏡映)

多様な形態からなる自然を享受しているのは、人間だけではない。植物も昆虫も、動物もそうである。しかし彼らには、そのことを反省し、意識化する悟性能力が欠けている。

<sup>10</sup> ゲーテ：『ゲーテ全集14巻』、前田富士男訳、潮出出版社、1980、41頁参照。

ただし、仮に人間精神にだけ反省能力が備わっているのだとしても、この反省を可能にする条件は、すでに自然の中にあつたはずである。たとえ人間であれ、自然のうちで成長し、発達するからである。哲学的反省は、世界を主観と客観に分離し、そのどちらかに優位を置くことで思想的対立を生み出すが、こうした分離を作り出す反省的自己意識そのものが出現してくる場を、生命としての自然に見出さねばならない。カント的な認識主観による自己反省は、反省する自己へと繰り返し回帰することで、反省の空虚な「無限進行」となる。これはシェリングが述べた人間精神の病であり、この病から逃れるために、反省する主観を超えて、「連関の無限性」を産出する自然の自己へ突破しなくてはならない<sup>11</sup>。そうした自然とは、客体としての自然ではなく、自らに無限に反射（Reflexion）し、鏡映（Spiegelung）し、多様化する自然であり、引力や電気、磁気、化合力といった多様な活動性を秘めた、生ける世界である。

「われわれがそこにおいて化石を見るところの一切の述語において、化石がわれわれを見ている」（ノヴァーリス）。

たとえ化石として石化し、微動だにしない事物であっても、それは見えない自然の諸力の痕跡であり、それを記述する人間は絶えず自然の目にさらされ、試されている。カント的な意味での能力設定の枠内では、自然を、このように絶えず増幅する無限の鏡映として直観することは不可能である。そのため、不可能なことへと表現を拡張する行為は、図らずとも一種の創作活動となり、その展開の回路が見出せれば、それは芸術作品として結晶化する。



【海辺の修道士】



【森の中の猟騎兵】

上図は、ゲーテも絶賛したカスパー・ダーヴィト・フリードリヒの作品「海辺の修道士」（1808-1810）である。画面の大半を無定形な空と雲が占め、その雲を遮るようにして暗鬱な海の水平線と白浜が、わずかに下部に位置している。海辺に立つ男だけが、この世界に立ちあがる唯一の垂直な特異点である。波が高いのでも、嵐が到来するのでもない。

<sup>11</sup> ベンヤミン：『ドイツ・ロマン主義 ヴァルター・ベンヤミン著作集4』（大峯顕・高木久雄編訳、晶文社、1992、29頁以下参照）。

ただじっと佇むようにして、行為としての自然がその場を占めている。遠近法的な構図を無視した、このあまりにも単純な構図において、全自然はみずからに呼応し、鏡映することで、フレームという人為的な切り取りを拒絶し、超え広がる。空と雲の間の陰影は、光と色彩の予感に満ち、そこから世界の奥行きと際限のなさが滲み出るのである。神や天使に重さがあるのかという問いかけが、どこか奇妙な感じがするように、無限性にも本来重さを感じ取ることは困難である。しかしこの絵に溢れる世界の無際限さ、圧倒する自然からは、崇高という感情に近い重量感が迫りくる。この重厚な世界の質料性が、一人の人間を包み込み、立ちつくす以外の選択肢を彼から奪うのである。見る者をたじろがせるほどの圧倒的な空間体験、これがロマン派特有の自然理解を際立たせている。

ノヴァーリスは、自然という大いなる自己のうちで「人類は、四方八方に走る糸が交差する神経節にすぎない」と述べている<sup>12</sup>。こうした人間の特権的地位を解体するような自然理解が生まれることで、自然は所有、管理されるのではなく、ロマン化された言い方ではむしろ、その「一なる無限の心情」を汲み取るべきものとなる<sup>13</sup>。人間的な心情の投射ではなく、人間性の枠組みを越え出た自然の情念を感じ取るのである。こうした自然の感受に呼応するように、18世紀末から19世紀にかけて、フランス式の幾何学的な「整形式庭園」に対抗する「風景式庭園」の造園術が、イギリスやドイツで生まれ始めている。造園術である限り、どちらも人為的介入であることに変わりはない。にもかかわらず、後者では自然の原型の直観が重視され、それを制御し、整える以上に、自然がみずからを産み出す力を最大限発揮できるように形を与え、そこに人間が寄り添うことが目指されている。そしてそれが、偶然によるデザイン、自然の戯れにそのまま出会うことができる場を創出する古典的な造園技法のひとつとなる。



【ドイツのムスカウアー公園 1815~】

<sup>12</sup> Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Hg. v. Paul Kluckhohn und Richard Samuel, *Das Philosophische Werk II*, Stuttgart, 1968, S.490.

<sup>13</sup> 「自然は、詩人に対して一なる無限の心情が示すあらゆる変化の姿を見せ、どんな才気煥発で表現豊かな人間にもまして自然は、含蓄に富んだ表現や思いつき、さまざまに遭遇しては離反する姿、壮大な着想や綺想でもって、詩人たちを驚かせる」。「サイスの弟子たち」、『ノヴァーリス作品集 第1巻』今泉文子訳、ちくま文庫、2006、63頁参照。

## ②自然の原型

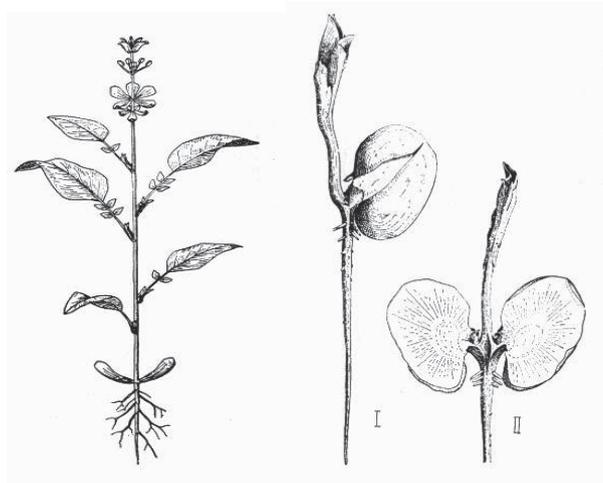
自然の根源的な活動を直観するという上述の課題は、言語的に表現はできても、行為的に実行するのはほとんど困難である。活動それ自体は目に見えず、それは見ることそのものを直接見るような事態を要求するからである。にもかかわらず、例えばシェリングは「自然哲学が概念の空虚な遊びに墮落しないために、自然哲学はすべての概念に対応する直観を明らかにせねばならない」<sup>14</sup>という課題をみずからに課している。カントにおいて直観能力は、感性的経験に限られていた。しかし自然の活動は経験のうちにはなく、経験それじたいを産出するものである。そのため、経験のうちにはないものを経験を媒介しつつ直観するという特殊な訓練が必要となる。それは、自然という理念の直観であり、それを象徴する現象の発見である。

シェリングに多大な影響を与えたゲーテは、「形態学」を構想し、鉱物や植物、動物、人間といった、無機物から有機物に至る多様な現象の形成プロセスを「メタモルフォーゼ」として解明しようとした。そのさい、そうした多様な現象へとみずから生成し、くりかえし新たな形態へと形を変える自然の原型の直観が重視されている。しかもそれは、帰納的に抽象された一般類型や、悟性的操作から演繹される法則ではなく、紛れもない個物として経験のうちで直観されねばならない。

双葉をもつ一年生植物の種子の子葉は、種皮がはじけて二つに割れる。この形態じたいは胚の中で形成されていたものであり、光と空気にさらされることで葉の色と形に生長していく。その双葉の間に閉じ込められている幼芽は、幾重かの小さな葉を折り畳んだ状態から開き始め、そこに節から節へと継ぎ足すように展開する茎葉を完成させる。ここに、ゲーテの直観する自然の原型のひとつが象徴的に取り出される。茎葉は、花や果実、種子というように、次々と形や機能を変え、変態するための単位であり、節から節へと展開するメタモルフォーゼの原型となる。一個の種子の生長プロセスにおいて、今後ありうる多様な形態の予感を含みもつ単位体が直観されるとき、それは自然の原現象と呼ばれる。



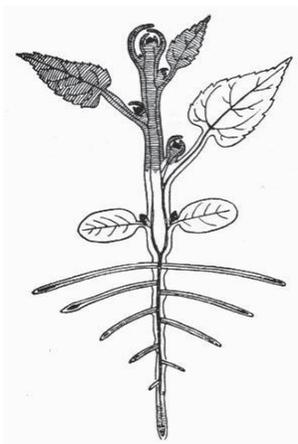
【一年生植物】



【子葉】

<sup>14</sup> Schellings Werke II, Schriften zur Naturphilosophie : 1799-1801, München : Beck, 1965, S.14.

またゲーテは、垂直に立ちあがっていく植物の形成運動には、それに絡み合う螺旋的な動きが関与していることにも気づいている。彼のいう「螺旋的傾向 (Spiraltendenz)」<sup>15</sup>とは、形成をやめないもの、増殖するもの、栄養を与えるものに不可欠の活動であり、それに対して垂直的傾向は、存続し、硬化し、残存するものの産出にかかわる。ゲーテは、この螺旋と垂直の傾きの度合いに応じて、形態の多様化が導かれると考えている。例えば、垂直的傾向が過度に高まると硬い樹皮状の幹に木質化し、逆に螺旋的傾向が高まると新芽が伸び出し、莖葉となり形態は形を変えていく。下記のゲーテのスケッチにおいて、白い部分はすでに生成を終え硬化した部分であり、斜線部が生成の最中にあるもの、そして最も激しい生成活動を行う部分が黒く塗りつぶされている。こうした試みは、自然の生命活動を直観するための視覚的なデザイン課題のひとつである。例えば、人間をモチーフにした場合、どのような活動力の分布になるのか、また、車や住居といった人工物の活動性の分布を変化させて見た場合、どのような形態の変化可能性が含まれるのか。



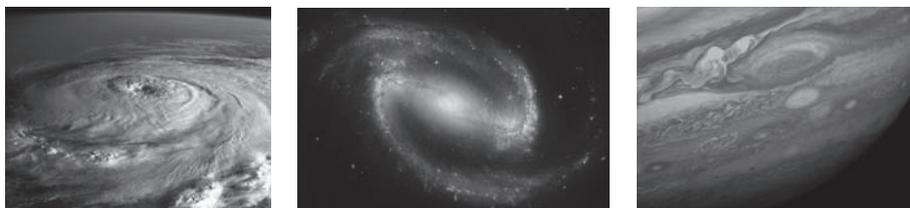
【若い双子葉植物の模式】

このように、ひとつの形態に活動力の度合いを判別することにとどまらず、一切の自然現象のうちに螺旋の活動力を内視するようにして自然の体系を組み立てたのが、シェリングである。自然には無制約的な絶対の活動力がある。しかしそれだけでは、見えないものの無限運動となり、認識可能な形態は生まれない。そこでこの活動力には、自らを制約する阻止的な力が同時に働くはずである。つまり自然には、自らを分裂させる「根源的な二重性」<sup>16</sup>が備わっている。シェリングは動力学をモデルにすることでそう考えている。とはいえ、この二つの力が等しく拮抗していても、動きや形態は産出されない。むしろ二つの力の均衡がずれ、そのズレが連続的に不均衡を産出し続けなければならない。ここでシェリングが直観している自然の原像が、流体としての流れであり、そこに生じる「渦」である。

<sup>15</sup> ゲーテ：『ゲーテ全集 14 自然科学論』（木村・高橋他訳、潮出版、2003）、128頁以下、および『自然と象徴』（高橋義人編訳、富山房百科文庫、1982）、176頁以下参照。

<sup>16</sup> Schilling: *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, State University of New York Press, 2004, p.16. さらに、ゲルノート・ペーメ編：『われわれは「自然」をどう考えてきたか』（伊坂青司・長島隆監訳、1998、どうぶつ社）、320頁以下も参照。

「流れは、抵抗に出会わない限り、まっすぐと進んでいく。抵抗があるところには渦がある。すべての根源的な自然産物は渦のようなものであり、有機体である。渦は、不動なものではなく、むしろ絶えず変形していくが、どの瞬間にも新しく再産出される。それゆえ、自然のうちには固定された産物は存在しない。そうではなく、自然本質の力によってどの瞬間にも再産出されるのである」<sup>17</sup>。



こうした渦の生成プロセスは、螺旋状に立体化する空間構成の原像になると同時に、物質の構成の手がかりともなる。シェリングは、水が、氷や水蒸気に相転移するように、固体的な構造が突然現れたり、まったく別の形状へと融解するような場面を考えている。その典型は、この時代明らかになりつつあった化学反応による結晶の析出である。さらに19世紀に入ると、生体内の細胞が、タンパク質を分解すると同時に、自らを形成するタンパク質をも産出する機構をもつことが発見される。試みに細胞の一生をビデオに映し、それを高速再生してみれば、恒常的な物質の流入と流出のプロセスの中でかろうじて形が維持されているものが細胞であることが分かる。また木星の大赤斑は、すでに300年以上観測され続けている竜巻の一種であり、そこでも物質の流入と流出のなかで形態が維持されている。シェリングはおそらく、結晶化のプロセスといった当時の化学的成果を手がかりに、構造類似性を見出すようにして自然の一切を捉えようとしていた。そうしたまなざしにとっては、形態化の力を感じ取れるものだけが自然と呼ばれることになる。



【シュタイナー 色彩の自然】

<sup>17</sup> Schlling: *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, State University of New York Press, 2004, p.18.

ゲーテにおいてもそうだが、私たちの目の前にあるもの、それが人工物であれ、自然物であれ、それら一切のものに自然の原型を見出すような直観が鍛えられると、私たちの自然に対するイメージの変化が促される。ゲーテ色彩論に心酔するルドルフ・シュタイナーは、色彩の配置とそれに伴う感情の動きを相即させることで、「色彩の自然」を見極めるような教育プログラムを組み立てようとした。ここで目指されているのも、自然に関する人間の感受性の更新であり、拡張である。造園術にも表れているように、自然の造形的デザインには、その時代に特有な人間的バイアスがかからざるをえない。また、自然イメージの変化が、私たちの自然へのかかわりの変化へと一挙に結び付くわけでもない。しかしそれは、人間のまなざしを変え、社会のまなざしを変化させる手がかりのひとつとなる。ドイツ自然哲学の試みの大半は、近代科学が勃興するなかで失敗したか、何が行われたのかが謎のまま放置されている。そうした試みの中から、人間性そのものを豊かにするようなデザインの可能性を取り出すような課題設定を行うことは十分可能であり、また必要であると思われる。

## **IV Summary**

### **Environmental Protection Behavior and Social Psychology**

**Kiyoshi Ando**

Encouraging people to engage in behavior that helps protect the environment is now paramount, and there are several areas of psychological science that can facilitate this process. In this article I discuss how social norms influence environmental protection behavior from the perspective of the Focus Theory of Normative Conduct (Cialdini et al., 1991). This theory stresses that there are two types of norms—descriptive and injunctive—which can have different effects on behavior. The descriptive norm, which is also called “social proof” or “social validation,” refers to standard behavior in a given situation, suggesting to people what is most effective in that situation. On the other hand, the injunctive norm refers to that which is approved or disapproved of in a culture, indicating to people the likely consequences that may occur as a result of a violation. Since the theory was introduced, several field experiments have been conducted, focusing in particular on littering, electricity conservation, reuse of towels in hotel rooms, etc. After reviewing the major results of these studies, the author discusses future directions of the research, and possible ethical issues faced when interventions are made in real settings.

### **German Nature Philosophers and Design Issues**

**Satoshi Inagaki**

Everything that happens to be born in nature must carve out a relationship with nature from the moment of birth. Any movement of living things causes environmental stress on the earth, and their very breathing process directly affects CO<sub>2</sub> emissions. In this connection, we cannot state that intervention on the environment is necessarily a bad action. Rather it is the means of intervention on the environment and the mode of working with the natural world that are the issues that we need to question. This paper examines this topic in the context of the development of German Romantic Period art philosophy spanning the 18th and early 19th centuries. The purpose of this paper is to examine the design possibilities that can alter the fundamental relationship between man and nature, which were devised long before the environmental issues of the present day came to light.

## **Trends in Modern French Environmental Philosophy: From an Interview with Four Philosophers**

**Shin Nagai**

For this paper, I conducted interviews with four French philosophers on environmental issues. Bergk advocated a new “ontology on climate” via external application of Heidegger’s environmental concepts to Tetsuro Watsuji’s “Climate and Human Beings.” The Larrère husband and wife team have drawn up a new environmental philosophy where the natural environment is controlled using technology, void of single-minded respect for the wilderness, even as it advocates close interaction with the natural environment of the local area. Midal explores new approaches to environmental concepts, breaking from Western metaphysical science with his unique blend of Heidegger and Tibetan Buddhism. Depraz advocates phenomenological ethics based on the concept of “careful attention to life,” which calls for greater attention to life drawing from our experience. This concept stands in contrast to conventional environmental ethics comprised of morals and commands based in the dichotomy of good and evil.

## **Problems and Themes of Cognitive Therapeutic Exercises**

**Hideo Kawamoto**

The field of “cognitive nerve-rehabilitation” involves numerous dead ends as well as possible areas of investigation. It could also be said that many of the tools, concepts, and theoretical footholds which are necessary to the development of the rehabilitation process are incomplete and lacking. In this connection, I designate and clarify a part of the preparation required by this concept of rehabilitation, chiefly from the two perspectives of phenomenology and system theory. This argument deals mainly with the following problems: the mechanism of the recovery of action or physical movement, and the difference between the mechanisms both in somatic system recovery and in nervous system recovery, and the mechanism of such actions. Here I have determined and present subjects and themes to research nerve phenomenological rehabilitation through consideration of the issues.

## **The Dynamics of Environmental Phenomenology from the Lifeworld Perspective**

**Ichiro Yamaguchi**

This paper is the result of research on the potential role of Edmund Husserl's phenomenology (whose concept has its roots in Husserl's "lifeworld") as environmental philosophy, in light of certain issues revealed in the international symposium entitled "The Possibilities of Environmental Philosophy: Resolving Environmental Issues." According to Husserl's "lifeworld" concept in the framework of his phenomenology, the basis for an affluent lifestyle is the mechanism of intercorporality, which underpins human social activity. Environmental philosophy must clarify using a methodology integrating the history of physicality and lifestyle habits of the concerned individual in his or her living space with the mental sciences of politics and economics and natural science. In addition, environmental science must manifest as an inter-cultural science so that it can accommodate current environmental issues, which are becoming more and more global. This paper asserts that phenomenology is a modern form of philosophy that can answer to such an environmental philosophy.

## **Sustainability Science and the Humanities**

**Masao Takemura**

The establishment of sustainability science should naturally bring about cutting-edge results in terms of both natural science and social science. However it is the role of the humanities to fundamentally criticize the dehumanization of current society, e.g. extreme individualism and competitiveness principles, systems that value only efficiency and achievement, relentless pursuit of personal gain, a few "winners" who physically and mentally control a large number of "losers," and more. At the same time, the humanities also hold the possibility to provide unbiased academic recommendations on such issues as how society should function, individual lifestyles, etc., from the perspective of a deeper, broader view of humanity and the world. Even if the field of the humanities has no direct involvement in the running of society, it can potentially point to principles related to institutional design from a critical perspective. On the level of the individual, the humanities can offer a broad-based view limited only by the scope of human thought. In addition, the field of the humanities can offer its own perspective and understanding of the unique individual self. This is the significance and the role of the humanities.

As long as the field of the humanities is limited as before, its influence on society as a whole is invariably negative. To share the knowledge contained in the humanities on the scale of society as a whole, it must be integrated with social science. This will also lead natural science in a new direction. In this connection, dialog—and integration—of the humanities with social science is critical.

## The Doctrine of the Earthly Haven of Krishnaism in Medieval Hinduism and its Environmental Ethics

Taigen Hashimoto

This short paper deals with the doctrine of the “Earthly Haven” of *Krishna* established by the *Gauḍīya Saṁpradāya* (popularly called *Caitanya Saṁpradāya*) in 16<sup>th</sup> century northern India, and the ethics of contemporary environmental protection movements at Krishna’s birthplace, *Vrindaban* (< Skt. *V · ndāvana*), which have ideological roots in this doctrine.

According to the doctrine of *Gauḍīya Saṁpradāya* and the descriptions in the later written guide books for pilgrims to the *Vrindaban*, this place is not only the sacred mythical place where Krishna ---who is never considered one of the *avatāras* of supreme *Viṣṇu* but is Himself supreme Existence and God---passed his childhood and youth with his most lovely consort *Rādhā*: *Krishna* is eternally manifesting cheerful divine sports here, and the area is itself the earthly haven of *Krishna*’s celestial sphere.

*Vrindaban*(< Skt. *V · ndāvana*) draws some two million devotees annually---40 times its usual population. This overload on the environment is causing serious environmental pollution and devastation, as indicated by the deteriorating quality of available water polluted by industrial runoff from factories upriver of *Yamunā* and from sewage.

Attempting to resolve these problems, local religious leaders of Krishnaism and western members of the International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) have initiated environmental protection movements, which have effectively re-awakened and deepened traditional religious values and ethics among the local people. The work of these movements has been taken up by the Alliance of Religions and Conservation, an international organization.

## Seed of the Avocado, Seed of the Buddha’s Teachings: What Can Buddhist Philosophy Contribute to Environmental Ethics?

Ryo Nishimura

In Western society, Buddhism has played an important role as a school of thought evoking a new universality. In the middle of the last century, when the dangerous state of environmental destruction began to surface, Buddhism was viewed as a “religion of nature” in North America, answering to the need for environmental ethics. Buddhism in North America blended well with the belief systems of indigenous peoples, yielding a new consciousness on peace and the environment.

Buddhism—when interpreted as a form of environmental ethics—has been criticized, mainly by researchers of early Buddhism, as departing from Buddhism as a negative religion whose goal is liberation. The basis of

this criticism is that this interpretation of Buddhism lacks the aspect of emptiness which rejects the temporal world. However, the Mahayana Buddhism of East Asia holds that non-killing in this life leads to liberation in future lives. Through the process of striving for the great compassion that eliminates the boundary between self and other, wisdom and compassion become one, and compassion is achieved by the practitioner's practice of emptiness. The emptiness of self and other indelibly contains the doctrine and practices that lend support to the Eight Principles of Deep Ecology.

## **The Indian View of Nature and Environmental Issues**

**Hisayoshi Miyamoto**

The basis of the Indian view of nature encompasses the concept that humans are inherently part of the universe. Since ancient times, Indian thinking has incorporated the idea that humans, who are part of the microcosm of the world, overlap with the macrocosm of the universe: as such there exists no concept of nature and humans as separate entities. The Indian view of the Ganges River, for example, included this view of nature. In contrast, modern India, though it stands at the forefront of the current IT age, is facing water contamination issues due to a complex mix of factors. This paper provides an overview of domestic initiatives to clean up the Ganges around the sacred city of Varanasi, indicating how these initiatives have not produced sufficient results and also pointing out problems. In addition, the most critical point in this connection is that though the consciousness of the people living in the area is being changed for the better, and though the Hindu text offers a profound view of the environment, this has not yet translated into a set of environmental ethics.

## **“Rumored” Environmental Initiatives The Psychology of the Environmental Measures of Collecting Disposable Chopstick Holders, Pull-tabs and Pet Bottle Caps and the “Santa Claus” Syndrome**

**Naoya Sekiya**

This paper analyzes the following environmental projects as one example of a “redemption rumor”—one type of ancient “mercantile legend” that transcends national borders: collecting disposable chopstick wrappers to provide wheelchairs, collecting plastic bottle caps to provide polio vaccines to children of developing countries, and collecting pull tabs to provide wheelchairs.

Though it is critically important that many people take steps to save the environment, most people do not like to be inconvenienced in the process. This means that simple environmental measures are required.

People remain unaware of which projects touted as environmental programs are correct, and which actions bring about which results. Therefore the people are carrying out environmental measures without comprehending the results.



「エコ・フィロソフィ」研究  
*Eco-Philosophy* Vol. 4

平成22年3月1日発行

編集 東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシア  
ティブ (TIEPh) 事務局

住所：東京都文京区白山丁目28 - 20  
6号館 4F 60458室

TEL：03 - 3945 - 7534

Email：ml.tieph-office@ml.toyonet.toyo.ac.jp

Homepage：http://tieph.toyo.ac.jp/