

Eco-Philosophy

Vol.9



TIEPh

Transdisciplinary Initiative for Eco-Philosophy

東洋大学『「エコ・フィロソフィ」研究』第9号

contents

はじめに 山田利明	1
TIEPh 活動組織	3
2014 年度活動内容一覧	5
総論	9
「エコ・フィロソフィとは何か」 河本英夫	11
「エコロジー教育における哲学の役割 ー「エコ・フィロソフィ入門」の取り組みー」 岩崎大	25
I TIEPh 第1ユニット 自然観探究ユニット	35
「初期日本哲学における「自然」の問題」 相楽勉	37
「田中神社の手水鉢：南方熊楠の未成熟な言語」 田村義也	51
「南方熊楠と「テレパシー」という言葉に関する考察」 唐澤太輔	61
「入れ替わる「親」と「子」、そして「語り手」 ——中上健次『地の果て至上の時』論」 早川芳枝	75
「『金光明経』にみられる自然観」 西村玲	89
「唐代の宮廷に響く異国の旋律—四方楽—」 王媛	97
「玉利喜造の靈気説からみる自然と身体」 野村英登	109
「郭沫若『女神』における自然—生命主義と汎神論—」 横打理奈	119

II	TIEPh 第2ユニット 価値観・行動ユニット	137
	「サステナビリティと主観的 well-being の関連について	
	―web 調査による分析結果― 堀毛一也・大島尚	139
	「環境問題とコミュニティ意識	
	―社会関係資本からの検討― 大島尚・堀毛一也	151
	「自己肯定化と感染症の身近さの認知が遺伝子組み換え食物への態度に与える影響」	
	大久保暢俊・下田俊介・東垣絵里香・佐藤重隆	167
III	TIEPh 第3ユニット 環境デザインユニット	175
	「イーストコースト・エクスプレス」 河本英夫	177
	「ファンタスティックロード——熊野」 河本英夫	193
	「大地の熱——八丈島」 河本英夫	207
	「レジリエンス再考—心的システムの安定モデルを構想する」 稲垣諭	219
	「現象学と自然科学の相補関係に関する一考察（1）」 武藤伸司	235
	「暗黙知及びハビトゥスとの関連における習慣と身体の考察」 増田隼人	249

はじめに

TIEPh 代表 山田 利明

エコ・フィロソフィ学際研究イニシアティブ（TIEPh）が置かれて、今年は9年目になる。「10年ひと昔」というから、設立時の話は昔話の類に属することになる。初めは東京大学を中心とする文部科学省科学技術振興調整金による「サステナビリティ学」の立ち上げに参加し、その終了によって東洋大学独自の「エコ・フィロソフィ教育の確立」を目的とした私立大学研究基盤形成事業によって、TIEPhの運営と活動は継続されてきた。それはまさしく四年前のあの東日本大震災の時に遡る。通常なら、四月の上旬には文科省から採否の通知があるのだが、その年は行政も大きく混乱して結局7月頃ようやく採択の通知があった。初動の遅延は各ユニットに影響をあたえたが、とにかく紆余曲折あって今日に及ぶ。

ただ、当初の計画を超えて、想像もしなかった大震災と津波からの復興が組み込まれ、以後毎年それに関わる研究活動が加えられているのは、TIEPhの社会貢献の最も重視すべきところであろう。いまや、震災復興と環境問題は切っても切れない関係にある。特に原発問題に関わって、今後のエネルギー維持の方途を図る議論は、明らかに政治問題となってきた。

これについて、先日、TIEPh主催のシンポジウム「ドイツの文化とエコロジー」で、G. シュテンガー教授の提言をどのように考えるべきか、われわれは、覚悟しなければならないときに来たように思う。確かに福島原発の出来事を、「事故」として一般化すれば、例えば飛行機事故によって多数の人命が奪われながらも、そのたびに安全性を高め性能を向上させた結果、現在ではかなり安全性の高い乗り物となっている事実を考えてみる必要がある。もちろん飛行機事故と原発事故では被害者の数、被害地域の広さは比ぶべくもないが、今回の事故が電源の喪失という、原子炉本体とは全く関係のないところに起因した事故であったことを想起する必要がある。つまり電源の流失さえなければ、あるいは流失してももう一段階の電源確保のシステムがあれば、今回の事故は起こらなかった。このことを冷静に判断する必要がある。その結果、人の住めなくなった地域が現出し、数万の人が父祖の地を離れなければならなかったことも事実である。

教訓とすればあまりにも大きな代償を払いすぎた。これをどう生かすのか。世界は注目している。

TIEPh 活動組織

Toshiaki YAMADA	Professor, Environment Design Unit Project Representative	山田 利明 代表（センター長） 環境デザインユニット
Takashi OHSHIMA	Professor, Values and Behavior Unit	大島 尚 価値観・行動ユニット
Hideo KAWAMOTO	Professor, Environment Design Unit	河本 英夫 環境デザインユニット
Makio TAKEMURA	Professor, Nature Unit	竹村 牧男 自然観探究ユニット
Shin NAGAI	Professor, Nature Unit	永井 晋 自然観探究ユニット
Tsutomu SAGARA	Professor, Nature Unit	相楽 勉 自然観探究ユニット
Tahoko SAKAI	Associate Professor, Nature Unit	坂井 多穂子 自然観探究ユニット
Ryosuke YAMAMOTO	Associate Professor, Nature Unit	山本 亮介 自然観探究ユニット
Asako NOBUOKA	Associate Professor, Nature Unit	信岡 朝子 自然観探究ユニット
Kiyoshi ANDO	Professor, Values and Behavior Unit	安藤 清志 価値観・行動ユニット
Kazuyu HORIKE	Professor, Values and Behavior Unit	堀毛 一也 価値観・行動ユニット
Kazunari YAMADA	Professor, Values and Behavior Unit	山田 一成 価値観・行動ユニット
Ryo NISHIMURA	Research Fellow	西村 玲 客員研究員
Yoshiya TAMURA	Research Fellow	田村 義也 客員研究員
Taisuke KARASAWA	Research Fellow	唐澤 太輔 客員研究員

Yoshie HAYAKAWA	Research Fellow	早川 芳枝 客員研究員
WANG Yuan	Research Fellow	王 媛 客員研究員
Satoshi INAGAKI	Research Fellow	稲垣 諭 客員研究員
Shinji MUTO	Research Fellow	武藤 伸司 客員研究員
Dai IWASAKI	Research Associate	岩崎 大 研究助手
Hideto NOMURA	Research Supporter	野村 英登 研究支援者
Hayato MASUDA	Project Research Assistant (PRA)	増田 隼人 リサーチアシスタント
Kurumi Takenaka	Project Research Assistant (PRA)	竹中 久留美 リサーチアシスタント

2013 年度活動内容一覧

※TIEPh 研究員は下線表記

4 月

- ・ニュースレターNo.18 発行

5 月

- ・24 日

TIEPh 共催 研究会（環境デザインユニット）

「ARAKAWA+GINS という経験ー22 世紀身体論を目指してー」

発 表 者：稲垣諭、三村尚彦、染谷昌義

場 所：三鷹天命反転住宅

7 月

- ・30 日

TIEPh 主催 研究会（自然観探究ユニット）

発 表 者：相楽勉、早川芳枝、野村英登

司 会：河本英夫

場 所：東洋大学白山キャンパス 6 号館第 3 会議室

8 月

- ・ニュースレターNo.19 発行

- ・4～7 日

八丈島地熱発電所および自然環境視察（自然観探究ユニット、環境デザインユニット）

- ・20～25 日

荒川修作関連施設およびニューヨーク・ボストン環境デザイン関連施設視察（環境デザインユニット）

9 月

- ・19～21 日

南方熊楠顕彰館および熊野古道視察（自然観探究ユニット、環境デザインユニット）

11 月

- ・15 日

TIEPh 共催 ワークショップ（自然観探究ユニット）

『自然といのちの尊さについて考える』刊行にむけて」
発 表 者：中川光弘、立入郁、秋山知宏、関陽子、上柿崇英、増田敬祐、岩崎大
場 所：東洋大学白山キャンパス 6 号館文学部会議室

1 2 月

- ・ ニュースレターNo.20 発行
- ・ 1 5 日
TIEPh 主催 研究会（環境デザインユニット）
「第六回人間再生研究会」
基調講演：野崎大地
講 演：河本英夫、池田由美
症例研究発表：三田久載、月成亮輔
討論会司会：稲垣諭
場 所：東洋大学白山キャンパス 6 号館 6B15 教室

1 月

- ・ 1 7 日
TIEPh 主催 研究会（環境デザインユニット）
「天命反転トーク」
発 表 者：田中泯、本間桃世、河本英夫
場 所：三鷹天命反転住宅

2 月

- ・ 1 6 日
TIEPh 主催 即興ダンス・ワークショップ（環境デザインユニット）
「身体の内発性」
講 師：岩下徹
対 談：河本英夫
場 所：東洋大学白山キャンパス井上円了記念ホール

3 月

- ・「エコ・フィロソフィ」研究第 9 号、別冊第 9 号発行
- ・『自然といのちの尊さについて考えるーエコ・フィロソフィとサステナビリティ学の展開』
茨城大学 ICAS 共同刊行
- ・ DVD 作品『イノセント・メモリーー身体記憶の彼方へー』発行
脚本・プロデュース：河本英夫
- ・ 1 0 日
TIEPh 主催 国際シンポジウム（環境デザインユニット）
「ドイツ文化とエコロジー」

講 演：ゲオルグ・シュテンガー、山口一郎、河本英夫
場 所：東洋大学白山キャンパス 6 号館 6404 教室

• 12～13日

福島県被災地環境視察（環境デザインユニット）

• 17日

TIEPh 主催 シンポジウム（自然観探究ユニット）

「大地の思想－風水・聖地・里山－」

発 表 者：大形徹、宮本久義、田村義也、河本英夫

場 所：東洋大学白山キャンパス 6 号館 6209 教室

• 24日

活動報告会（評価委員会）

総論

エコ・フィロソフィとは何か

河本 英夫（文学部）

キーワード：エコ・フレームワーク、エコ・デザイン、エコ・スペクトラム、
課題発見型プログラム

エコ・フィロソフィは課題発見型の哲学である。あらかじめ課題の全貌が見えているわけではなく、新たに出現する課題にも敏感に対応し、そこに選択肢を設定していくような探求領域である。たとえば津波や原発の被害が出現したとき、膨大な課題が出現するが、何を哲学として問い、何を課題設定するかはあらかじめ決まっているのではない。しかもこの探求プログラムには、中心的な教義があるというわけではない。コアになるような基本的な学説があるわけではない。ニュートン・プログラムには、力学三法則というコアユニットがあり、カオス力学プログラムには、初期条件の微細な差異の決定的な関与とパイコネ変換と非整数次元のような核となるユニットがある。エコ・フィロソフィの周辺領域には、膨大な個別の学説はすでに存在している。持続可能な環境を考えようとするれば、生態学や環境経済学は参照しなければならない。場合によれば生態進化学まで動員することになる。付帯的に修得しておかなければならない基礎的な知識はある。熱力学第二法則(エントロピーの法則)やシステム科学の最新の知見のようなものは、個々の場面での発想を規定していくので、修得しておいた方がよい。ただしこれらに基づいて、そこから探求が進められるわけではない。

持続可能なエネルギーネットワークを構想しようとするれば、コスト面から見たベストミックスを算定して組み立てるだけでは足りていない。算定したベストミックスが、10年後、20年後もベストである保証はどこにもないからである。またどのような場面でも生活感情というものは、それぞれの人々たちにとって必ず付きまとう。ここには自然への感じ取りのような個々人にとって大きな差異のある「自然感情」まで含まれてしまう。「夕焼け小焼けの赤トンボ」に郷愁を感じ取るものもいれば、そうしたものにはまったく関心のないものまで大きな隔たりがある。

個々の場面での課題が明確になれば、ほとんどは科学技術によって対応できる課題であり、場合によっては精神医学やコンサルティングが要求される課題である。ホテルの生息する環境を再生させようとするれば、水流を改善し、農薬を選択することが必要となる。それらは課題に応じて決まっていく技術的な手続きである。そうした局面でも個々の場面での課題解決だけではなく、より本質的な課題が何であり、それに対してどのようなデザインが必要とされるかを構想するような課題発見のプロセスが存在するに違いない。そうしたプロセスを進む探求領域があることになる。そしてそれこそエコ・フィロソフィの課題である。

エコ・フィロソフィを「探求プログラム」だと考えたとき、中心となるコアの科学法則や概念が存

在しないのであれば、そこには依拠すべき定型化された手続きが存在しないことになる。ある手続きを行えば、どの程度の成果がでるかあらかじめ見通せるわけではない。にもかかわらず有効な設定とそうでないものは区別できる。コアとなる基本的な手続きのユニットが存在しないような探求プログラムは、基本法則のもとに成果を積み上げていくかたちにはならない。むしろ四方・八方に広がる課題のネットワークとして、さらに課題発見をつうじて同心円的に広がるネットワークが形成、拡張されていくだけである。この同心円的に広がる課題のネットワークが有効に拡張できているかどうかで、プログラムの前進/停滞が判別される。この部分が個々のオペレーションが有効かどうかを判別する基準となる。そこには大別して、既存の議論からさまざまな知見を取り出し、エコ・フィロソフィの輪郭を形作るようなエコ・フレーム(主として第1ユニット)、未来の環境設定に向けたさまざまな構想を立ち上げていくエコ・デザイン(主として第3ユニット)、さらには多様に分岐しながらさまざまな課題の局面を取り出していくエコ・スペクトラム(主として第2、3ユニット)がある。

1、エコ・フレーム——理念的プログラム

文献をつうじて過去の構想のなかに各種自然観を探るさいに、どのようなものでも探求対象となるわけではない。そのさいの選択基準には、ある種の理念がたとえ曖昧なものであっても関与している。たとえば「持続可能性」とか「共生」とか「調和」というような理念である。こうした理念に適合的な対象が選ばれ、多くの場合その理念を支える細かな構想や具体的課題を読み取っていくのである。しばしば過去の文献にすでに「持続可能性」が語られており、そうした構造を述べていた論者を賞賛を込めて取り上げることになる。理念適合的に対象を選び、そこに理念の具体的なかたちを見出していく。これは文献解釈学で普通に起きる解釈学的循環である。こうした循環が起きることがあらかじめ見えているために、通常の文献選択ではしばしば「見えるものを見ているだけ」ということに留まることが多い。

柳田國男という民俗学者がいる。通常は、持続可能性や共生の文脈ではまず取り上げられることはない。日本各地の民話や伝承を聞き取り、これでもかというほど記述している。柳田國男には、持続可能性というような発想はなく、自然との調和というような発想もない。むしろ農務省最初の高等文官として、農業生産をどのように向上させるかがつねに柳田の課題になっており、そのための講演を日本各地で行っている。講演に出かけるたびに、その近辺を歩き、多くの聞き取りを行っている。そこに描かれるのは、当時の日本でもすでに失われつつあった人々の日常生活感である。ある種の生活感のイメージが柳田にはあり、それが人間の生活の基本形に合致している。そのことが「常民」と呼ばれ、原生活者のようなイメージを形作っている。

農業振興政策は、生産性を上げるという目標へと向かうものである。柳田の記述には生産性の向上と都市化にともなう農業従事者の生活の変貌が繰り返し語られている。たとえば商品作物を作り、商業地に出荷する。その後生産者が、市場で販売される商品のかたちで高価なものを買入れるように

なる。そして文面から見る限り、そうした動向を一面ではやむないことだと見ながら、自分で作ったものを活用して自分で消費するという選択肢もあるはずだという含みが語られることになる。いわゆる地産地消である。

こうした柳田の含みのある記述は、生活者の持続的な生活感情と産業化による否応ない変貌を合わせ描く手法だと読むこともできれば、現代の地産地消につながるような選択肢の提示だと読むこともできる。その意味で柳田の記述は、何らかの理念適合的に描かれたものではない。現実のなかで、原生活者のイメージを持ちながらなお変貌していく現実と、そのさいのそのつど新たに出てくる選択肢をさりげなく組み込むような記述だともいえる。つまりどのような理念適合型の読みであれ、理念だけの主張であれば、それは立場の主張であり、観点の提示に留まってしまう。そしてそのように現実が動くことはないのも歴史の事実である。解釈学が有効に機能するのは、見えるものを見たり、読めるものを読み取る場面ではない。むしろ読みとろうとしているものとは異なるものへと意識することなく踏み込んでしまう経験の動きを見出したり、読みの予期にないものを新たな文脈に触れるように見出す場合である。そこから人間生活の固有性を際立たせていくようになる。知覚や解釈が理論負荷的であり、理念負荷的であることは避けようがない。ただし読む込むことのできるものは、知覚や解釈で想定されている行為可能性にも依存している。知覚の理論依存性ではなく、行為可能性依存のもとで、行為の選択を広げていくように読むことができる。こうした読みが必要になってくるように思われる。

柳田國男の最初期の民俗学記述に、熊本の熊迫いの伝統的な手法についての報告がある。これを「後狩詞記」として、自費出版で公刊している。柳田のなかにファンタジーともロマンティズムとも呼べるものがあり、それは狩猟民的な生活形態や児童の世界に見られるような、日常では忘れてしまっているような事象についての感度に支えられている。そうしたものにどこかで柳田は敏感に反応してしまうのである。この敏感に触れたものを直接描くのではなく、むしろそれが記述の全域に浸透していくように作品は描かれていく。この部分が、各人の生活感情につながる。こうした感度をそのつど思い起こすように柳田は、延々と描き続けている。それが「原生活感」となっている。もちろんある歴史的な時期のローカルな生活感情であるが、柳田自身はそこにイメージの基本形を見出すように描いている。これが柳田のファンタジーの内実である。

『山の人』では、なんらかの理由で山にこもって暮らすようになった人たちや季節ごとに山を移動しながら暮らしているサンカの人たちについての記述が見られる。農耕生活とは異なる生活形態であり、実際に狩猟・遊牧的な生活をしているものたちである。こうした記述は、直接持続可能性や自然との共生を主張するものではないが、それらの理念につながりうる経験の回路をどこで見出していかにかかわるような経験の層を取り出していることになる。それが生活感と呼ぶものである。文献の読みはこうした間接性が必要となり、持続可能性や共生の理念がそれとして取り出されるような文献の選択では、およそ足りていないことになる。

半自然、半人工の森林は、里山と呼ばれる。里山は、里の近くにある森で、灌木や薪用の枝を切り

取って利用することで、森そのものも荒れることなく整備され、また人間の生活環境にさまざまな手立てをあたえている。森林と人間生活の共存の典型例だとされて、SATOYAMA という語そのものも英語になっている。日本の生活環境には、半自然、半人工で形成されている事象が実は多くある。たとえば神社である。神社は、玉砂利や枯山水から成る寺院とは異なり、自然環境を可能な限り残しながら、なおそれを文化的形成物として活用するのである。寺院には仏像があり、壁は多くの絵具、道具で彩られている。お寺をあの世との通路だとすれば、通路には多くの儀礼と道具が必要となる。これに対して神社にはほとんど何もない。人為的装飾で飾り立てないことが神社の特質である。こうした神社のようなものを、「人工的里山」と呼ぶことにしたい。全国に約 8 万の神社がある。

人工的里山は、里山という実在物をさらに拡張していくためのキータームであり、こうした設定をおこなうことで、自然や環境への感度を変え、人間と自然の共存のモードをより広く多様に取り出していく作業の手掛かりとなる。つまり里山という語を拡張していくことで、新たな課題設定をしていることになる。神社を生活圏のなかの半自然、半人工の制作物だと見ていくと、この制作にはいくつかの特徴があることがわかる。それは多くの場合、神社の立地点にかかわっている。神道には明確な教義があるわけではない。儀式も行われるが、神道式の婚姻の義など、三々九度のような手順はあるようだが内容はよく分からない。神社の多くは、教義から作られたり、教義に照らして作られているのではなさそうである。その場合には、現に制作されている神社についてのフィールドワークが必要となる。

神社には、場所そのものの喚起力を生かした立地が選定されているものが多い。小高い山の裾野や中腹を選定して、地形そのものを利用して設定されている。その場所に立つと、その場だけが不連続になっているような場所がある。おそらく農作業後の集会所であったり、祭りの行われるような不連続になるような場所がある。多くの場合、囲いを造って敷地を確定したりはしない。出入りは比較的自由なのだが、場所そのものの特性から固有の領域が形成されている。小高い山の上にある場合には、山の上を比較的広めに平らにして、そこに神社が設定されるので、当初より固有領域化している。神社とは、こうしたおのずと固有化する領域にいわば象徴のように設置された建造物である。

諏訪一宮という崩れかかった神社がある。宮司も住み、現在でも活用されている。諏訪湖から 5 キロほど隔たった小高い山の麓にある。境内を歩くと、ぞくぞくするような靈感がある。この靈感の正体はよく分からない。そもそも空気が異なる。いくぶんか湿ってひんやりしている。地形的にそういう地域がある。そこに平屋の長い回廊のある建物がある。周囲は杉の木が枝を刈り取られて育っている。おそらく真夏でもひんやりした空気が流れている。

これに対して諏訪大社という諏訪湖のほとりにある神社は、立派過ぎるほどの建物で、テレビでもよく放映されている。むしろテレビ放映用に押し出しよく作られている印象がある。神社の柱を代えるさいには、杉の巨木を山の中腹から湖まで落とす行事が行われ、多くの観光客で賑わっている。そのため諏訪大社は観光地の目玉の一つであり、それはそれで神社の活用の仕方でもある。しかし一宮と呼ばれるものは、由来も現在の機能も観光地の目玉として作られたものではない。諏訪一宮も訪問

客は多いが、観光地ではない。集会場であったり、旅人が雨露を避けて休息を取り、お礼に賽銭箱にいくばくかのお金を投げ入れて去って行ったような場所なのであろう。その意味では各地のランドマークであり、歴史的には多目的型の施設であり、気持ちを切り替えたり、作業に一区切りを付けたリ、地域の人たちとの交流の場所であり、子供たちがかくれんぼをして遊ぶ場所であったと思われる。

私のうちの近くには、「高德神社」というのがあり、現在では二つの大きな幹線道路の四つ角の一つになってしまっているが、それはその神社の前面と側面に大きな道路を設置したためである。そのためこの神社には、参道と呼べるほどのものがなくなってしまった。遠目から見るとこんもりとした森のようにしか見えない。交通の要所に位置するが、神社にふさわしい、何にも使われていない「無作為の広さ」が失われている。この何にも使われていない無作為の場所に、夏祭りでは夜店が並び、時としては朝の野菜市が立つこともある。参道は通常の散歩道ではない。どこかに向かっているが、到達した先にあるのは古びて朽ち落ちそうな祠であったりする。そこを目指して歩くというよりも、広さや無作為さを楽しむための歩道なのである。参道を走る車もなければ、自転車もない。参道は歩行専用の道路であり、それは神社へと通じる通路というよりも、なだらかに広がった神社そのものの一部である。「目的へ」という事態を括弧入れして歩くことは、散歩以外ではほとんどなくなってしまった。参道はむしろ目的への到達が副産物として成立するような歩き方であり、作為のなさがそれとして行為として成立する経験の場所を再度確認するような歩行である。言ってみれば、文化が積みあがるたびに見えなくなってしまう生活の層を拡大鏡にかけるようにして一時的に回復する装置だと言ってもよい。これは身体を含めた思い起こすことのできない記憶を再度想起させるような仕組みでもある。



高德神社、境内、坂戸市

こうしてみると神社の立地する場所には、なんらかの生活上の理由があり、神社を取り巻く環境の形成にかかわっているようなフィールドワークを行うことができるはずである。神社の建物だけではなく、また神道上の教義との関係だけではなく、環境を領域化し、区分をあたえて位相化するような

仕組みとしての神社を分析していくのである。こうしたことが課題発見型のテーマとなる。

たとえば幹線道路の一定区間の定点に、かつて小さな祠や道祖神や鳥居があった。これは旅に区切りをあたえるもので、休息の場所になったり、情報交換の場所になったり、交易の場所になったりした。あるいは大きな岩の下には小さな鳥居と祠が置かれていることがある。岩は大地の恵みの一つである。聳え立つ岩には独特の情感がある。その恵みに記された記号が祠でもある。特異な形態の岩のあるところは、多くの場合靈感をあたえ霊場の一部となる。人工的に岩を造ることは容易ではない。数十万年の時を通じて出現した岩をそのままのかたちで人工的に作ることは無理でもある。南阿蘇の高森殿の岩はアーチ状になり、空洞を空気が通り抜けている。通り抜ける空気には香りがある。和歌山新宮の神倉神社はおそらく火成岩の巨岩を中心にして作られたものである。頂上近くにある巨大な岩は、それに釣り合うほどの施設を必要とする。それが神社である。熊野三山は、いくつもの古書から、この岩を中心とした「神倉神社」に始まり、その後場所を隔てて、「熊野速玉神社」が出現し、そこから那智熊野大社、熊野本宮が作られることになったというプロセスらしい。この岩に熊野の最初の神が出現したのである。現在でも、神倉神社の鳥居案内には、由来と称して以下の記述がある。「熊野権現として有名な熊野速玉大社の摂社である。熊野三山(速玉・那智・本宮)の主神降臨の霊地熊野信仰の根本とも申すべき霊所である。」

小高い山を霊場として、そのまま参道とすることがある。伏見神社は、鮮やかな朱色の鳥居を反復的に配置して、場所の喚起力を際立たせている。ひとつ鳥居をくぐれば、次の鳥居が待ち構えている。その手前に留まれば、ついに門のなかに入ることはいできない。この仕組みはカフカが何度か作品に活用している「掟の門」である。反復は内奥という情感を出現させる。遠景から見ると、鳥居の曲がりくねった朱列である。朱の鳥居列は、なだらかな登り道に一定の区間で区切りを入れていくことであり、この区切りの反復をつうじて場所の喚起力を高めることである。



新宮、神倉神社

和辻哲郎の『古寺巡礼』は、基本的には奈良の古寺をおとずれたさいの紀行文であり、旅行記である。旅行記としてはとてもうまく書けている。第二次世界大戦の末期に書かれたもので、日本文化を由来から読み解くような作業である。ただし仏教系の寺院は、多くの意匠と工夫の積み上げであり、どんどんと繊細になるように形成されていくことがわかる。それを文献を細かく読むように和辻は読み解くのである。だが神社はむしろ蓄積せず、技巧化しないことで成立している。

こうしたフィールドワークは、まだまだ多くの領域で行うことができるに違いない。

2、エコ・デザイン——アイディアのプログラム

デザインは未来の構想にかかわっている。環境のなかにどのような要素を盛り込むかを、いくつもの同時代の構想やアイディアから取り出して、設定していくのである。駅前の階段では、機械的に同じ高さで幅の階段が並んでいる。エスカレーターが端に付いていることもあれば、車椅子用の通路が付いているところもある。ところで幾何学的に規格化され、均質に作られた階段は健康にとって良いものなのだろうか。カオス力学によれば、血流の流れであっても、非規則的、非周期的に流れの速さや強さは変動している。そうでなければ突然路地から飛び出してきた自転車をとっさに避けることも難しくなる。血流の速度が一定に近づき振幅がなくなるのは、むしろ認知症系の患者のようである。健康とは、一定の複雑さを維持することである。そうだとすると幾何学的に規格化された階段だけが良い環境になるわけではない。階段の横面積の3割程度は、一定の複雑さをもたらすようなものにした方が良く考えられる。環境デザインは、現状の環境設定に対して、新たな選択肢を提示することを通じて、一方では未来設計の振れ幅を拡張し、他方では人間の能力の拡張の仕方や健康維持・増進のためのさまざまな選択肢を提示していくものである。

環境というとき、ただちに想起されるイメージがある。ホテルの飛び交う清流や赤とんぼの行きかう田園のようなものである。ただしこれらはある時期のある環境下で起きていたことであり、歴史的な時代環境という側面がある。この場合にはノスタルジーとともに、ある時代を遡行的に回復することが目指されていることになる。生物多様性で見れば、近代文明とはより均質化するプロセスのことだから、そのプロセスを逆回しにすれば、より非均質化した環境が回復される、という思いにも一定の理がある。その場合でもどこまで遡行させるのかは、各人それぞれであろう。江戸時代のように江戸の商業地、武家屋敷の糞尿を上州まで運び、循環型の生産系まで遡行するのか、明治、大正ぐらいまでの田園風景まで遡行するのかは意見が分かれる。そのときおのずと価値基準が見込まれており、価値基準に応じて遡行するイメージが捉えられているのである。

構想される環境は、未来の構想であるので、精一杯多くの事柄を盛り込んだ方が良く、環境内で安らぎを得たり、快を感じたりということはあることであり、もちろんそれは小さなことではない。だがより大きな価値基準のもとで、環境の設計をすることが必要である。いくつか挙げてみる。たとえば「健康を維持する」とか「健康を増進する」とか、さらには「能力そのものを形成する」という

ようなところまで基準を広げてしまえば、多くの工夫を含めた環境設計が必要となる。この課題に敢然と挑戦したのが、アーティストの荒川修作+マドリン・ギンズである。多くの哲学思想や認知科学の成果や事実を活用して、新たな建築の設定を開始した。

その骨子となるのは、(1)意識がそれとして成立しているさいには、すでに焦点化が起きており、これは意識の作動にとってすでに選択肢を少なくし過ぎている。注意が焦点化された状態の働きになってしまえば、いわば意識は「知ること」に特化されて作動していることになる。そのため環境内に注意の分散を引き起こすような装置を設置して、意識の分散を作り出して、そこから再度意識の働きの拡張をもたらすように構想する。こうしたプロセスにふさわしい環境を設定し、そこに数時間滞在すれば、そこには経験の新たな局面を作り出すことができる。(2) そのさい意識が単独で働くことはほとんど稀であり、身体動作とともにある。するとこの環境は、身体動作に働きかけるような性質を備えており、通常の身体動作でほとんど活用されなくなった動作をおのずと実行させるようなものとなる。その場合に多用されるのは斜面であり、球形である。幾何学的な面の発明は、容易に面積を決めることができるという要請から生じているように思える。平らな面の形成は、二つの物体を擦り合わせることで生じる。それらがぴったりと寄り添えば、擦り合わせた二つの面は均質になっている。ところがそれらの二つの面が曲面で同じ曲率であれば、ぴったりと寄り添う。寄り添うから平らになるわけではない。そこで第三の面を用意して、第三の面と二つの面を相互に擦り合わせていくのである。こうして面の理念がなくても、平らを実現することができる。三面で相互に寄り添うようにすれば、ほとんどの場合平面が誕生する。面の特性は、均質性であり、どの地点でも同じ物理的效果があることである。つまり平らな面では、どこに足を下ろそうと、同じ効果が出現するのである。ところがこうした面に適応してしまえば、足の裏の触覚性感覚はもはや細くなることはなく、触覚性の刺激は単性になる。体性感覚は慣れに応じて、ほとんど反応しなくなる。そのため身体に働きかけるさまざまな環境の装置が必要となる。そのことを生活環境から作り出してみることができる。(3) そのときいくつかの基本的能力の設定が必要となる。たとえばまなざす場面での、位置を指定する行為がそれである。荒川修作は、それを「ランディング・サイト」だと呼んだ。位置を指定する行為は、世界と自分とのかかわりの組織化の蝶番のようなものであり、想起においても位置指定は働いている。また身体行為による境界を区切る行為も基本的なものである。境界を区切ることをつうじて、そのつど現実性を出現させる。そのことが「バイオスクリーヴ」だと呼ばれた。区切ることで、そのつど自己を形成し、区切ることで世界に現実性を出現させる。こうした哲学的原理を副産物として取り出しながら、現実の環境設定を行うのである。それが「天命反転」と形容されたもろもろの施設である。

岡山と鳥取の県境にある奈義の龍安寺では、重力と光を活用しそこにいるだけで重力や光の感じ取りが変化していくような環境設定が行われている。円形の斜面のなかに立つ場合にも、立つことから開始しなければならない。こんなところから感覚を再形成させるのだから、天命反転と呼ぶことにも十分な理由がある。この巨大なシリンダーのなかには、京都の龍安寺の建物の一部が写し取られており、面と円形の射影が実行されていて、アートとしてもうまく作られている。岐阜の養老天命反転地

は、巨大な播鉢が掘られて、その内部に多くの施設が組み込まれている。このテーマパークを上空から撮影すると、茶色に塗られた施設の連なりが、日本列島のかたちとなるように設定されている。身体とともに環境内にいることで、五感の形成から進めていくという環境設定なのである。人間の五感とは、人類史の最大の成果だと述べたのは、初期のマルクスであるが、文明史のなかでその五感さえいまだ十分に形成されてはおらず、人間はみずからの可能性の2、3%しか活用できていない、という基本的な了解が荒川修作にはある。



バイオスクリーヴ・ハウス

これはニューヨーク州イースト・ハンプトンにあるバイオスクリーヴ・ハウスである。類似したものは、三鷹市に「天命反転住宅・ミタカロフト」として設定されている。

環境関連のデザインでは、エネルギー問題がもっとも緊要である。将来の水素エネルギー関連の技術がどの程度進捗するかは、明確な見通しがあるわけではないが、にもかかわらず新たな技術が出現するたびに最適状態が決まってくる。するとベスト・ミックスをどのように確定するかが問題なのではなく、ベター・ミックスズの間での無理のない移行行きをどのように構想をしておくかである。地熱は、気候条件に左右されないエネルギー源である。潜在的地熱エネルギー量としては、日本はアメリカ、インドネシアに続く世界第三位の埋蔵量がある。少し深く地面を掘り下げれば、全土で温泉が湧くのだから、多くの箇所で地熱発電ができるはずである。活用していないエネルギー源が多すぎるというのも事実である。電力会社が、アメリカのように500近く存在する行政手法に比べて、大手10社というように寡占化が進み過ぎていて、エネルギー供給については、内部に選択肢が少なすぎる。どのような構想であれ、「プロセスの選択肢の増大が次の選択肢の増大の開始条件となり、それによって接続するようなプロセスの継起的連鎖」がある。そうしたプロセスの連鎖を基本モデルとして、エネルギー供給の仕組みを考えることができる。

3、エコ・スペクトラム——分岐するログラム

環境関連課題には、多くの側面がある。そして時代に応じて、新たな課題が見えるようになったり、課題だと考えていたものが実は別の問題だったということがわかるような場面である。たとえば生活環境、エコロジー、緑と水というような問題に対して、どのような心理的動向が見られるかを、社会統計的に分析するような課題もある。いわゆる社会心理分析である。東日本大震災後に、仮設住宅に移り住んだ人たちは、2014年7月段階でまだ10万人を超えている。3年をメドに仮設住宅に移り住んだはずなのに、それでもなお次の生活の予期さえ成立しない。3年の年月は、誰にとっても長い。しかも明確な将来見込みがあるのでもない。その生活がいつまで続くのかも分からない。当初の希望は捨て、海岸沿いの自宅に帰るといってもままならず、なおそれでも待つしかない。こうした微妙な心理を統計的に採るためには、かなり工夫が必要である。福島県民の間でも、違和感が出現している。通常の労働で日常生活を送っている人から見れば、午後からパチンコ屋に行き、夕方から飲み屋に直行する避難民の一部の人たちの生活は理解しやすいものではない。避難民の人たちにとっても、その周囲の人たちにとっても、いくぶんか気持ちのほぐれるような質問項目を設定することはできない。そうした事柄が、社会心理的な分析の新たな課題となるはずである。

環境関連事案で新たに出現してくる課題も多い。たとえば「環境金融」という語がある。日本にはいまだごく少数の専門家がいてだけである。たとえばある企業が風力発電施設を設置した場合、気候次第では想定した電力量以上に発電する月もあれば、ほとんど発電量のない月もある。こうしたとき企業としては、リスクヘッジしておかなければならない。そのための保険商品は、新たに開発していかなければならない。環境関連の法が新たに施行されれば、それに合わせて金融商品の開発や保険商品の開発が行われなければならない。こうした場面に出現するのが、「環境金融」である。こうした金融商品は、経済の新たなモデルの提示となることもあれば、環境関連の対策を無理なく進めるための新たな道具立てを提供することもある。またそうした作業をつうじて、環境の新たな見え方が出現することもある。たとえば公海上でのタンカーの座礁のさいの海の汚染の除去は、どのようにリスクヘッジができるのだろう。こうした問題は、実はいまだに明確なプログラムが存在しない。公海上の事故であれば、そもそも損害を受けた被害者を特定することが難しい。そのため損害賠償を明確に定式化できないのである。

たとえば「汚染権」という設定を行ってみる。上流の工業から排水を流すさいに、下流住民になんらかの生活の制約が出る場合には、排水を垂れ流して紛争になるよりは、汚染権を設定し、この企業は排水汚染度を減らすコストを取り、そのあまり部分では、河川を汚染する権利を購入して、下流住民にその分の資金が回るようにすることができる。企業からすれば、十分にコストをかけて新たな設備を組み込み、汚染物質を取り除くか、汚染物質をある程度残して、汚染権を購入するかが、選択肢となっている。

「汚染権」という発想は、二酸化炭素の排出権と並ぶ新たな債権を出現させる。つまりこの債権は

多くの債権と同様に、取引可能であり、債権量が多くなれば、それ固有に債券取引の市場を形成することもできる。環境関連の新たな債権市場が出来あがることになる。市場が形成されれば、取引される債権量は、取引が行われるという実際の行為によって金融商品は拡大しており、それをつうじて金融は新たなオペレーションの場所を設定したことになる。これは新たな債権市場を拓くことである。

逆に下流住民に「環境権」があるとする。環境権じたいは、快適な生存を保証するにふさわしい良好な環境を要求する「生存権」の一つである。上流の企業は、交渉をつうじて環境権を購入し、それをもとに、ある濃度の汚染物質の排水を承認してもらうのである。汚染権から組み立てても、住民の環境権から組み立てても、実は同じ均衡点に到達する。それを「コースの定理」言い、この定理の設定で、コースはノーベル経済学賞を受賞している。環境金融は、この程度の規則の発見がいまだ斬新で新鮮な領域である。つまりようやく始まったばかりなのである。公海上の汚染権を設定したとき、誰から購入し、誰に支払いを行う仕組みなのかが決まらない。ただし公海上のタンカー座礁では、付近の多くの国の海岸に重油や漂流物が流れ着き、費用負担は間違いなく生じる。

生物多様性というテーマを設定してみる。現状の生物界で、生物多様性が損なわれているのかあるいはほどほどに維持されているのか、あるいは歴史上最大数の種が生息しているのかは、データとしては決めようがない。地球環境での種の総数という問題は、現在のデータでは決めることができない。しかし人間の生活環境周辺での種の多様性は、相対的な比較で推し量ることはできる。そして生活環境の開発がどの程度の種を絶滅させてきているかを推し量ることはできる。そもそも農業のように生産作物を規格化し、その収量を最大にしようとすれば、その周辺での生物学的多様性は落ちてしまう。これは必然である。つまり知覚の形成にとってあまりにも均質化した世界があたりまえになることになる。その場合には、人工的に田畑の周辺に、多くの種の植物を植えて、再バランス化を図るような企てが実行されることになる。ドイツのある州では、すでに実行されている。そして花々の名前や実物を見出すことを生活の幅を広げる機会として活用するような企ても行われている。これは田畑とその周辺の間での一種のトレードオフである。生物多様性が、人間にとっての生物多様性に過ぎないのではないかという思いはある。しかしその範囲でも、生物多様性の維持は、欠くことのできない課題でもある。どこかを均質化すれば、生活圏の移動可能な範囲で、生物多様性に配慮した施設の設定をおこなうのである。

おそらく日本にとっての環境維持にかかわるここ数十年の最大の課題は、農業の再編である。現在日本全体での耕作放棄地は、茨城県と同程度の面積に及ぶ。水田でコメを造れば、赤字になるという時代である。生産労働として成立しにくい部分である。そのため株式会社の農業参入を認めたり、地産地消型の地域経済の形成や、現地での商品化まで進むような現地商品化のような企画はさまざまなかたちで提案されている。

農は、自然に働きかけ、自然の力を引き出し、そのことをつうじて人間の生存の選択性を拡張していく営みである。そのなかには農作物を作り、それを市場をつうじて売り、収益を得ていく農業が含まれる。農業のシステムは、農のシステムの一部に含まれるが、経済的なネットワークに圧倒的に制

約される以上、農のシステムのなかに含まれながらも、別のシステムにカップリングしたシステムである。農と農業の分離や乖離は、農の可能性を考案し、新たな構想を企画していくためには欠くことのできない作業である。農と農業との間に補助線を一本引くだけで、局面が変わってしまうことがある。

農のシステムは、人間と同じほど古く、人間がそれとして出現していくことと同時に出現したものである。人間の場合、食べ物の8割は、直接採って食べられるものではない。掘り起したり、栽培したり、火をかけたりしなければ食べられないものが多い。新たな食物を見出すたびに、人間は自分の可能性を拡張してきているが、それが農のシステムの境界であり、食べられるもの/食べられないものの区分の境界をつねに変更しながら進んできたシステムである。そして翌年にも食べられるかたちにシステムの持続可能性を考案してきたのが農のシステムである。

農業は、農を母体としながら、交換経済のなかで支払い/非支払いを境界としながら作動するシステムである。この場合自家消費分は、労力を消費に直接つなぐ行為であり、農の基本的な行為は農業の財務諸表に乗らない例外となる。実際、自分で作って自分で食べることは、農の基本であり、もっとも自分で食べたい物を作ればよいのが農の基本であるが、農業では多くの人が食べてくれるものが生産の基本となる。

ここにはいくつかの問題がある。農と農業の間には、多くの隙間がある。この隙間はどのように活用されるのか。あるいは活用可能なものなのか。論理的には多くの可能性が含まれているはずであるが、それがどの程度有効に活用できているのかは確認しておいた方がよい。そこに解決しにくいいくつかの問題が含まれていることがわかる。どの程度の選択肢がそこにあるのかを考えておくことは重要である。小さな改善はつねに必要であり、またそうした改善の蓄積しか手掛かりを見いだせないというのが、現在の農である。

草地は、雑草地とは異なる。芝生に似た緑の草原は、現在ではほとんど見かけなくなってしまった。草原の維持には、それほど多くの労力がかかるとは思えないが、それじたいで何かに役立っているわけではない。牛が歩けば牧草地になり、開墾すれば麦畑となる。休日には散歩の定型コースにもなる。何かに成りうるがそれじたいでは特定の目的に対応しないような潜在性としての自然は、生活環境としても貴重なものである。

こうして新たに出現する課題に対しては、そのつど課題の内実を明確にし、そこからどのような問いと課題が出現するのかを明示していくような課題発見型の探求が必要となる。そうした課題に反応しながら、それに直接応戦するというよりも、むしろそこに新たな選択肢を開き、どのような展開見込みがあり、解決の仕方があるかを考察するような進み方があるに違いない。それこそエコ・フィロソフィの探求プログラムなのである。

What is Eco-philosophy?

KAWAMOTO Hideo

What does eco-philosophy look like as "Program of Inquiry"? If it's a scientific one, it is essential to examine what requirements need to be in place to make it a progressive program. However, the environment cannot simply be the objects of cognition by human beings since the environment is their habitat. In that sense, eco-philosophy becomes a problem/solution-type program. An environment theory must be scientific to a maximum extent as far as the present conditions are concerned. Furthermore, it is necessary to get a well-focused perspective on an environmental image under the current situation by factoring in change and variation in the environment. In addition, questions also arise as to how to design the environment, which includes myriad challenges to be addressed. This is because it is necessary to set up the most effective environment for human beings, particularly for the formation of the ability of human beings. On top of that, another question emerges: how to handle events to make the environmental characteristic problems coming up to the surface in various phases. Another problem area is that almost no experts have been available in Japan as seen in environmental finance. It is eco-philosophy to grapple with these problems as the whole and it is a problem/solution-type program in itself.

Keywords : eco-framework, ecodesign, eco-spectrum, problem/solution-type program

エコロジー教育における哲学の役割 ー「エコ・フィロソフィ入門」の取り組みー

岩崎 大 (TIEPh)

キーワード：エコ・フィロソフィ、エコロジー教育、学際研究、環境配慮行動、環境デザイン

エコロジー教育の目的は、環境問題に携わる職務に就く者を育成するのみならず、教育を受けた全ての者が、日常の生活や業務において、エコロジーを意識した行動をとり、その行動が周囲の者や社会へと波及していくことで、実効性のある環境問題対策となることにある。しかしながら、環境問題の現実とそれへの既存の取り組みについての知識を与え、それを学生が正しく習得したとしても、エコロジー教育の目的は達成したとはいえない。環境問題は現実問題であり、問題への現実的取り組みが求められている以上、知識の獲得は目的ではなく手段にすぎない。無論、現実認識は行為を導く基礎であるため、知識の習得は必要条件であるが、問題は、知識の獲得と現実の行為との間の結びつきであり、現代の学生の言動にふれていると、彼らが知識と行為を結びつけ、この隔たりを埋める能力をもてずにいるという印象をもたざるをえない。この隔たりは同時に、学ぶことの意義を見失わせるものでもある。

ただ知識を与えるのみでは、行為を導くに至らないという事実は、環境問題において顕著であるとともに、ここに問題の核心があるとさえいえる。たとえば東洋大学白山キャンパスのエレベーターには、エレベーター使用を控え、階段利用を促進するためのポスターが貼られている。そこには「「2UP 3DOWN」 歩こう運動実施中」という標語とともに、階段利用による省エネ効果についての説明が付記されている。学生にこのポスターの存在を知っているか聞いてみると、認知度は半数にも満たなかった。さらに認知している者のなかでこの標語を遵守しているかを聞いてみると、5%にも満たない。つまりこのポスターを見る可能性があった約 200 名の学生のなかで、遵守している学生は 5 名もいないのである。だがこのポスターに書かれていることが誤りでなく正しいということは、全ての学生が納得するはずである。すなわち知識としては、エレベーターよりも階段を利用したほうが環境問題への取り組みとしてよい選択であるということは、ポスターを見ずとも、学ぶ前から知っているのである。知っていても行為に反映されない。正論に基づいて協力を促されても遵守されることはない。この例は、環境問題が知識を与えること以上に、知識と行為の隔たりを埋める教育を必要としていることを明らかにしており、それを担うのがエコ・フィロソフィの役割のひとつである。

知識と行為をつなぐ教育には、いくつかの方法がある。ひとつは新しい知識を与えることで、既存の知識と現実をつなげる方法である。地球温暖化という事実は、基本的な教育を受けている者であれ

ば既に知識を有しているが、そのメカニズム（たとえば、なぜ二酸化炭素が増えると温暖化するのか）や、予測される結果（たとえば気候変動による生態系の変化）について、全員が正しく説明できるわけではない。「二酸化炭素を大量に排出すると地球が温暖化し、海面が上昇する」、「エネルギーを過剰に利用するとやがて資源が枯渇する」、このような知識は、誤りとはいえないが、個人の行動を導くうえでは、あまりにも大規模であり漠然としている。漠然とした知識を明確なかたちで肉付けし、さらに世界規模の現象と個人の行為のつながりを整理することで、知識と行為が結びつく。一般的なエコロジー教育は、こうした内実のある知識を、詳細かつ広範に獲得させることを意図している。そして環境問題が現実問題である以上、知識の領域は自然科学におさまらず、学際性を要する。哲学や思想も、そのなかに含まれることになるが、環境問題における人文系科目は、必要性を指摘されながらも、重要な領域として機能しているとはいえないのが現状である。エコ・フィロソフィはこの現状を打開すべく、単に既存の哲学や倫理を応用することや、環境問題という現実から哲学的思索を巡らせるのではなく、実践的かつ実効的な哲学を展開している。エコ・フィロソフィとは何であるかについての説明は他論に譲るとして、本論では、エコ・フィロソフィ教育における、知識と行為の隔たりを埋める哲学的アプローチについて説明していく。

エコ・フィロソフィによる教育が意図するものを端的に言えば、自ら考える能力を身につけることである。前提なしに真理へと向かい、気付きと問いを繰り返す反省的思考は、哲学の基本であり、あらゆる探究や実践を行う諸学問の基礎となる能力である。それゆえ、この教育は、知識の先にある行為への架け橋であると同時に、知識を得ることへの意欲や、知識獲得のあり方そのものを変容するという意味で、エコロジー教育に必要な基礎形成という機能を果たすものでもある。

東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ(TIEPh)は、2008年度より、東洋大学にて、全学総合科目「エコ・フィロソフィ入門」を開講している。全学総合講義は、あらゆる学部に関わる学際的学問分野を、全学生が履修可能にするために開講された科目であり、双方向のやり取りが可能なインターネット会議設備を整えた教室で行われ、東京の白山キャンパス、埼玉の朝霞キャンパスと川越キャンパス、栃木の板倉キャンパスの全てで受講可能な講義である。「エコ・フィロソフィ入門」は白山キャンパスから配信しており、2014年度の受講者は270人（残念ながら白山キャンパスは教室規模の都合により、履修希望者292名のうち115名もの学生が抽選により履修不可となってしまった）であった。講義はオムニバス形式で行われ、TIEPhで刊行した教科書『エコロジーをデザインする—エコ・フィロソフィの挑戦』（2013）や、『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』（2010）の執筆者を中心に、TIEPh研究員や連携研究者によって、毎回それぞれの専門領域に基づくエコ・フィロソフィ教育を行っている。2014年度開講分のスケジュールを見てもわかるように、人文系研究者に限らず、多様な領域の講師に参加していただいた。毎回の講義で、質疑応答の後に、学生は所定のミニレポートを提出する（このミニレポートによって成績評価を行う）。ミニレポートの記載項目は、「1. この授業で理解できたことを簡潔にまとめてください」、「2. この授業で、自分が考えたこと、疑問に思ったことや、それに対する自分なりの解釈およびアイデアに

2014年度全学総合『エコ・フィロソフィ入門』

講義スケジュール

講義回	講義日	担当講師	所属	講義のテーマ
第1回	9月25日	岩崎大	東洋大学「エコ・フィロソフィ」 学際研究イニシアティブ	総説—導入
第2回	10月2日	河本英夫	文学部哲学科	基礎自然学(エントロピー、自己組織化)
第3回	10月9日	松尾友矩	東洋大学常務理事	サステイナビリティと環境保全
第4回	10月16日	山口一郎	文学研究科哲学専攻	ドイツ環境政策とその哲学
第5回	10月23日	八木信行	東京大学大学院 農学生命科学研究科	海洋生物の国際管理を巡るフィロソ フィー
第6回	10月30日	山田利明	文学部東洋思想文化学科	風水的環境設計
第7回	11月6日	石崎恵子	宇宙航空研究開発機構 (JAXA)	宇宙と環境
第8回	11月13日	永井晋	文学部哲学科	自然の系譜学
第9回	11月20日	野村英登	東洋大学「エコ・フィロソフィ」 学際研究イニシアティブ	自然と身体 —中国養生思想の理論と実践—
第10回	11月27日	大島尚	社会学部社会心理学科	社会心理と環境行動
第11回	12月4日	大久保暢俊	東洋大学人間科学総合研究所	環境配慮行動と平均以上効果
第12回	12月11日	宮本久義	文学部東洋思想文化学科	ガンジス川をめぐるインドの環境問題
第13回	12月18日	稲垣諭	自治医科大学医学部 総合研究部門	さまざまな意匠
第14回	1月8日	安斎利洋	システムアーティスト	可能人類学のすすめ
第15回	1月15日	岩崎大	東洋大学「エコ・フィロソフィ」 学際研究イニシアティブ	総説—まとめ

ついて書いてください」、「3. 授業に対する感想、意見などがあれば自由に書いてください」という3つである。初回の講義で伝えているのは、この講義が哲学である以上、知識をいかに獲得したかということは重視せず、講義から自分が何を考えたかという点こそが重要であるということである。それゆえ、記載項目1は、講義内容を列挙するのではなく、獲得された知識をいかに簡潔に整理できるかという思考訓練という位置付けとなり、より重視されるのは、記載項目2と3である。記載項目2と3は、無論、答えのあるものではなく、環境問題を解決できるような提案が容易に考え付くわけでもない。ここでは、獲得した知識を自らの行為に結びつけるための試行錯誤の過程をそのまま記載するのである。

「エコ・フィロソフィ入門」の講義内容およびミニレポートによって意図されている、知識と行為を結びつけるための具体的なアプローチは、大きく3つに分けることができる。すなわち「環境」概念の拡張と近接化、「世界の相対性と他者理解」、「気づきによる行為の展開」である。以下、それぞれ、講義の内容に基づいて解説していく¹。

1. 「環境」概念の拡張と近接化

エコ・フィロソフィが扱う環境とは、学生たちが当初イメージしているような、「地球温暖化防止のために保護すべき自然環境」と同義ではない。無論、多くのエコロジー教育がそうであるように、地球温暖化は主要なトピックではある。しかしこの固定化された「環境」概念のイメージは、知識と行為の間の溝を深める狭隘なものにすぎない。地球温暖化に関わる環境として、失われていく森林や北極の氷がイメージされるが、それらを保護することが地球温暖化を防止することの全てではない。たとえば「保護」という言葉から視覚的に連想しがたい自然環境に、海洋がある。陸と海では生態系のリズムや規模が全く異なり、陸海共通の数値目標を設定することは妥当な方法とはいえないが、海洋に対する意識の低さが、国際会議レベルでさえ見受けられる。それゆえ、自然環境にも複層的な認識とそれに伴う柔軟な対策が必要になる。こうした環境概念の変容が、環境を個人の手の届くところにまで拡張するとき、行為の変容の可能性が開かれる。

日本の環境問題のはじまりである公害問題は、自然環境を介した人から人への被害であり、局所的であるがゆえに被害の構図や被害者の顔が明確である。動物愛護や生物多様性の議論は、生命を扱うことで、人間と自然を感情的につなげる。サイティナブル・ディベロップメント（持続可能な開発）をめぐる国際情勢は、政治経済と直接結びつく。このように、環境問題に関わる現実理解は、人間と環境のつながりを実感するための必要な知識となる。

¹ 2014年度講義の内容を便宜的に三つの区分に配置するならば、1には、第5回（八木）、第6回（山田）、第7回（石崎）、第9回（野村）、第12回（宮本）、2には第8回（永井）、第10回（大島）、第11回（大久保）、3には第2回（河本）、第4回（山口）、第13回（稲垣）第14回（安斎）、そして総論が第1回、第15回（岩崎）、第3回（松尾）となる。

しかし、こうした（通常のエコロジー教育で行う）環境問題の知識にくわえ、人間や文明と自然環境の関係を、「自然観」というかたちでより生活に近づける教育というものが可能である。TIEPh 第一ユニット（自然観探求ユニット）は、現在の環境問題が偏重しがちな、自然科学を背景にして自然を支配の対象とし、文明の外部に配置する西洋的伝統に対して、自然を共生の対象とし、人間の生活の内部に配置するという東洋的伝統を融合させることで、自然環境の多様な相貌を明らかにし、環境問題に応じる自然観の形成を探究している。教育においては、日本においても、とりわけ環境問題の文脈においては、西洋的な、外部の自然を保護するという意識が強いなかで、個々人の生活や意識のうちに潜在する東洋的な自然観の再認識を促していく作業が必要となる。インドにおけるガンジス川は、人々の宗教的支柱であり、環境保護の対象などではない。生活と共にあり、生死の先にも関わる霊性を宿した自然は、人間の生きる場所や生き方を規定し、また人間というマイクロコスモスと関連するものともされる。とりわけ都市部に在住の者には、自然が自身とどれだけ近い存在であるかを意識する機会が失われている。都市であっても、生活の中に自然はある。普段口にする食物もまた、自然との関わり、自然との戦いのなかで勝ち得たものではあるが、文明によって美しく加工された食品は、自然を意識させるものではない。

個人と自然環境の間隙を埋める方法として必要なのは、自然環境では拾いきれない、別の環境への気づきである。例えば生活環境、家庭環境、教育環境といった言葉が示すように、「環境」概念は自然環境のみではなく、極めて広範な射程を有する。そして、生活の内部にある環境であれば、自身の態度や行為との関わりが理解できる。たとえば講義履修者が 200 名の場合と、1 名の場合では自ずと学生の受講態度が変わってくる。学習環境の違いは、自由を抑圧するのとは異なるかたちで、学生の行動を支配する。環境が無意識に人間の行動を支配しているということは、実感的に理解することができるものである。

反対に環境を空間的に極端に遠ざけようとすれば、森林や氷河、海といった自然環境の先に、宇宙という環境が存在する。天体の運動が地球、そして個人の生活に影響していることはいうまでもない。宇宙環境という視点は、地球規模の環境問題を相対化させるものであり、宇宙開発によって地球外から地球温暖化対策を行う具体的な取り組みを知れば、行為可能性もさらに展開していくこととなる。

教室や自宅といった極めて身近な空間にも環境があり、宇宙という最大の空間単位もまた環境である。バックミンスター・フラーが「環境とは私以外のすべてのもの」というように²、環境という概念は私ならざる全空間を意味する極めて広範な概念でありながら、それゆえに、環境ならざる私に常に接している。環境という概念を拡張しつつ近接化することで、環境がいかに関与する自身の意識や行動を規定しているかが自覚される。この自覚によって、人間と環境、環境と環境、そして人間と人間という各々の関係性を考察する生態学（エコロジー）教育の基礎が構築されるのである。

² 参照：立花隆『宇宙からの帰還』、中央公論社、1985 年、31 頁。

2. 世界の相対性と他者理解

人間と環境の関係を問題とするエコロジーにとって、人間と人間の関係は看過することのできない問題である。環境問題として科学的に明証化されている危機に対してでさえ、個人や国家、文化などによって意識や行動は様々である。TIEPh 第二ユニット（価値観・行動ユニット）では、環境配慮行動に対する意識の比較調査をもとに、地球規模の環境問題に取り組むための人間同士の関係のあり方を探求している。環境問題の最大の難点は、問題や見込まれる結果が大規模かつ漠然としているために、複雑な利害関係のなかで、行為の優先度をもちえないことにある。経済発展という目的のためには、多くの場合、環境負荷の高い生産活動を選択することが有益である。人類の生存に関わる環境保護よりも、自国の富のための経済発展を優先する。ここには単純な善悪とは異なる、人間同士の社会的要因が関わっている。国境のない資源は、他者に利用されるより先に可能な限り自分のものにしたほうが有益である。誰にとっても有益なフリーアクセスの公共物は、それをつくるための支出をせずに、タダで利用するのが最も効率が良い。囚人のジレンマ、共有地の悲劇、フリーライダーといった行動心理には、集団の利益よりも個人の利益を優先してしまう人間の価値意識が如実に現れている。こうした社会心理は、環境問題とのかかわりでも、ポイ捨てやゴミの分別の不徹底など、個人の生活のなかでも頻繁に見られるジレンマであり、罪悪感をもちつつも、自己の利益や怠慢を優先する心理の根深さは、実感として理解できる。

ユクスキュルは、主体による身体や知覚の機能によって現象する世界を「環境世界(Umwelt)」として、その主体の世界そのものとした³。さらにネーゲルの「コウモリであるとはどのようなことか」についての論考は、動物間の知覚や体験の通約不可能性を示している⁴。これらの考察は、人間による視覚偏重型の（科学的な）世界像を、人間を離れた世界そのものの普遍的理解とすることを否定する。地球温暖化の結果としての人類の衰退は、人類にとっての危機であるが、ある動物にとっては利益になる。同様に、人間の中であつても、環境問題を最優先の危機とする者もいれば、優先度の低い問題として無視する者、さらにはこれを危機ではなく商機として利用する者もいる。すなわち環境問題とは、ひとつの普遍的な世界における普遍的な課題ではなく、各々の主体に依存する相対的な世界における、ときには相反するような多様性のなかの現象にすぎない。この相対性のなかで、価値観の一致不可能性を許容しながら、危機を解決させるような意識を形成させていくことが、エコロジー教育に求められる。

たとえば工業国による環境負荷の高い行為の代償は、およそ工業とは無縁な島国の沈没や、いまだ存在していない未来の人類の資源枯渇というかたちで現れる。因果応報という個人で完結する利害構造が通用しない環境問題において、他者をいかなるものとして自覚するかは重要な点であり、課題解決のためには、個人と集団の関係を再構築することが必要となる。他国民や将来世代に対して、彼ら

³ 参照：ユクスキュル、クリサート『生物から見た世界』、日高敏隆、羽田節子訳、岩波書店、2005年。

⁴ 参照：トマス＝ネーゲル『コウモリであるとはどのようなことか』永井均訳、勁草書房、1989年。

を助け合う仲間と見るか、あるいは部外者や敵とみなすかによって、利害意識は異なっていく。目に見える利益を前にして、被害者の実体が意識されていないことは致命的である。だが、人間の行為は必ずしも利害関係によって選択されるわけではなく、体に悪いとわかっているにもかかわらず暴飲暴食をすることもあれば、危険を顧みずに溺れている子供を助けに行くこともある。こうした行為には理性的判断や言語が介在しておらず、合理性や理性的倫理とは異なった判断基準が機能している。利害関係を越えた非合理的な判断基準を機能させる方法で環境配慮行動を導くためには、守るべき者として配慮される他者、あるいははなすべき行為を導いてくれる絶対者への実感をもつことが有効である。すなわち環境問題への取り組みにとっては、自己を守るという意識のみならず、共同存在としての他者への配慮、自らの存在を、先祖から子孫までの連りの一つとしてみる歴史性への配慮、あるいは自らの帰依する対象を有するときに、具体的な行為として展開する可能性をもつ。しかし現代社会という環境において、他者配慮はますます希薄化の方向に進んでいくという困難を抱えている。

3. 気づきによる行為の展開

環境問題を実感として認識するということは、自己の抱える問題に気づき、問いを立てたということである。しかし問題の実感は、行為のきっかけにすぎない。この先には、問いに答え、実践するという課題がある。だが行為の局面は無限にある。TIEPh 第三ユニット（環境デザインユニット）では、その都度の状況に応じて自らが適切な行為を導き出す哲学的態度を展開させることを目指し、それを可能にするための、教育を含めた、環境構築を探索している。

環境問題に処するための実践には様々な方法がある。ひとつは、権力によって環境負荷のかかる行動を規制する方法である。その極端な例は、国家によってエネルギー供給を強制的に停止するという方法であり、東日本大震災時の計画停電等がこれに当たる。このとき強制される側の個人の意識や思考は全く問題にならない。このような方法は通常とられることはなく、多くは法令、罰則などによる規制、あるいは強制力のない条約や勧告といった意思表示、目標設定が掲げられる。

環境配慮行動を導くための方法には、倫理感や満足感に訴えるものも多い。すなわち規制とは違い、選択の自由は保持されたままで、自主的に環境配慮行動を選択するよう導くのである。地球温暖化の象徴的なシンボルとして、行き場を失ったホッキョクグマの写真などが用いられるが、これは感情を伴った動物愛護というかたちで、倫理に訴える試みである。あるいは、エコバックの導入は、環境配慮行動をとるかとらないか（ビニール袋を使用するか）という二者択一の選択を強いる場面を設定することで、エコバック使用による倫理感と満足感を与えるものである。さらにエコバック使用によるポイント加算（あるいはビニール袋使用による 2 円ほどの負担）、あるいは家電製品やエコカー購入の際のエコポイント制度や減税措置などは、環境配慮行動と経済的満足感を結びつけている。

このような既存の取り組みは、環境問題解決の方法としてある程度有効に機能している。しかしこうした対策は、既存の価値観に基づく利害関係や合理性によるものであり、人々に環境や環境のなか

にある自己について考えさせる機能をもたない。効率良くエネルギーを供給するものとして許容されていた原子力発電は、震災による事故を通して、人々に別の価値観を気付かせた。このような局面ごとの合理性を一時的に排し、自らの生にとって本質的な行為を思考していく方法にこそ、環境問題の本質的解決の道が開ける。

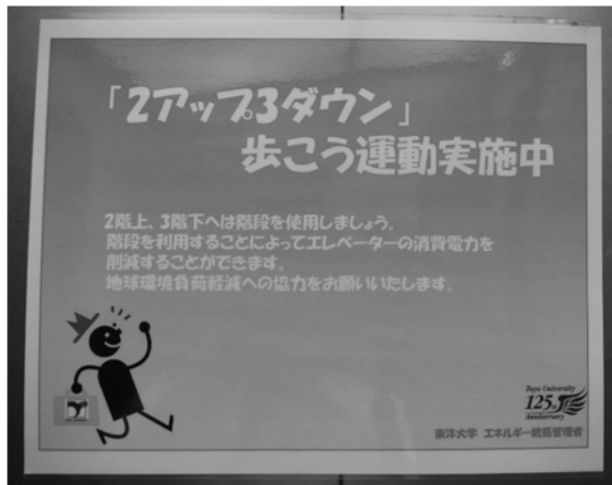
自ら思考する哲学を展開させるための基本的な方法は、気づきを与えることにある。たとえば、発電、生産、消費の三つの過程におけるエネルギー使用をそれぞれが8割に抑えることができれば、全体として約半分の低減につながるという「八分目のエコロジー」の提案は⁵、明確かつ実現可能な目標を設定することで、一般の消費者に気づきを与え、「自分に何ができるか」を具体的に考えていくための指針となる。あるいは様々なステークホルダー同士の会合では、利害を越えた反省的思考から、各々の立場を言語化し、適切な問いと目的を設定することによって、相互理解という気づきを与え、合意形成を導くことが可能となる。

規制や倫理感、満足感に訴えることによって環境配慮行動を導く方法は、人々に環境問題に取り組む意識を求めるものである。しかし、現実には環境問題の優先度は低いものであるから、この方法には限界がある。そこで求められる環境デザインとは、人々が環境問題に取り組んでいるという意識をもたないままに、結果的に環境配慮行動を行っているという方法である。たとえば、駅構内でのエスカレーター使用率を抑えるために、階段の塗装をピアノに模して、実際に音が鳴るようにし、人々の好奇心を駆り立てるデザインや、数段ごとに階段利用による消費カロリーや相当する食物を記載するといったデザインは、行動を選択する本人が、環境問題のことを考えず、ただ楽しいからとか、健康のために階段を選んでいるのであり、「エスカレーター使用を抑えて環境問題に貢献する」という意識を必要としない。無論、階段利用を導くことによる効果は微細なものにすぎないが、優先度の低い環境配慮行動とは別の価値観によって解決を導くという方法は、環境問題の限界を踏み越える可能性を秘めている。ただしこの方法は、健康や経済的利益といった既存の価値観との結合の道を模索するということではなく、行為者自身が自ら思考し、新たな価値観を創生していくための機会を提供するということを目的としている。ここでは、多様な選択肢や体験による気付きの環境を設定することで、自らの思想を醸成させ、結果的にあらゆる局面においてその都度最適な環境配慮行動を選択実行していく人間を育てることが意図されているのである。

哲学的思考とは、既存の価値観に対する実感的な違和感や、現状とは異なる可能性を考えることで、よりよい現実をもたらす行為であり、トレーニングによって能力を向上させることができる。講義の最終回には、エコ・フィロソフィ実践のためのトレーニングとして、冒頭で示した東洋大学白山キャンパスエレベーターに貼られている「2UP 3DOWN」歩こう運動実施中（写真）に代わるポスター

⁵ 参照：松尾友矩「エコロジカルな共生」、『エコロジーをデザインするーエコ・フィロソフィの挑戦』所収、山田利明、河本英夫、稲垣諭編著、春秋社、2013年。

デザインを考えるという課題を行った。



東洋大学白山キャンパス内エレベーターに貼られているポスター

これまでの講義を踏まえた現状認識（現状のポスターでは認知度と実践度が低い、階段使用の方が環境に良いことは誰でも知っているなど）に、いくつかの思考のためのヒント（上述のピアノ階段、東洋大という特徴を利用する方法もあるなど）も提供した。僅かな時間での課題でありながらも様々なアイデアがでたが、人員や経費が必要となるために実現不可能なものや、差別的なメッセージに受け取られうるもの、各所に配慮しすぎて主張が弱すぎるものなど、実際に採用するには至らないものが大半であった。しかしこの課題の目的は、効果のあるポスターを作成することではなく、ポスターのデザインを考える過程で、環境問題の本質や自身を含めた人間の行動心理を反省し、これまでとは違う価値観での行為可能性に気付くことにある。すなわちこの課題自体が、取り組んだ学生を環境配慮行動へと導くための実践であり、哲学的思索に基づく環境問題解決のためのエコ・フィロソフィ教育の一端なのである。

現実問題を扱うエコロジーの必要性や正当性を基礎づけるためには、個々人の実感や行為に関わる哲学的思索がなくてはならない。そしてエコ・フィロソフィによる環境問題の解決は、抑制による自己犠牲を求めるものではなく、体験の実感に基づいて自己の可能性を展開していく発展的な思索の営みとして実現するものなのである。

The Function of Philosophy in Ecology Education

IWASAKI Dai

The ecology education does not aim to get knowledge. Addressing environmental issues requires capacity of practice, the capacity to carry out a concrete action based on knowledge the actor has obtained, and the capacity is enhanced by philosophy. Education in eco-philosophy is performed from the viewpoints of: 1. enlargement of and approach in the concept of 'environment', 2. understanding of the world relativity and others, and 3. development of actions through awareness. That is, it aims to develop awareness and actions of the actor by making them find possibilities while they realize environment as what is involved in them and controls them and consider the relationship between themselves and the environment together with other consciousness. Enhancing the philosophical capacity to think oneself with everyday thinking training can make a person take an action appropriate to any situation, which leads to addressing environmental issues and to their better lives.

Keywords : eco-philosophy, ecology education, transdisciplinary research, ecological behavior,
eco-design

I –TIEPh 第1ユニット 自然観探求ユニット–

このユニットでは、自然観や宗教の多様性を吟味しつつ、東洋思想のもつ現代的意義を提示する活動が遂行されている。

我々は、文献研究を通して、仏教思想や中国思想にみられる東洋の伝統的な自然観の研究を探究してきたが、引き続きその成果を蓄積しながらも、現代社会との架橋となる近代の日本社会における自然観の研究に取り組んでいる。日本近代において、東洋の伝統的な自然観と、西洋の近代的な自然観とは、どのような出会いをし、どのように変容してきたのか。単純な二項対立では済まない重層的な影響関係を明治大正期の文化には見出すことができる。東洋的な問題が西洋的な制度として構築された近代日本において、哲学思想に止まらず文学から民俗学までに射程を広げて論じること、古典と現代をつなぐエコ・フィロソフィの可能性を探究している。例えば熊野をフィールドとして、南方熊楠の思想から、中上健次の文学から、その自然観を考察する取り組みなどがそうである。

さらに、現代日本のエコ・フィロソフィの確立を追究する試みとして、「自然と私たちの尊さを考える」をテーマに、この数年間人文科学と社会科学分野での学際的な共同研究を進めてきた。この成果は近く書籍として刊行する予定である。

初期日本哲学における「自然」の問題

相楽 勉（文学部）

キーワード：西周、異同成文、現象即実在論、純粹経験、自然の統一力

序

「自然」は、老子や莊子のなどの古い由来・用例を持つ言葉であり、日本においても空海や親鸞による独自の解釈を通じて仏教用語として定着してきた言葉でもあるが、明治時代に *nature* の翻訳語として「自然」が充てられて以来¹、今日に至るまでこの言葉はきわめて多義的に使われている。あるいは、*nature* という西洋語の意味と中国と日本における「自然」の伝統的意味が混在し錯綜している²。

西欧で *nature* と呼ばれたものにかんする見方、すなわち西洋的自然観との接触の歴史的経過をたどれば、ザビエルに始まる宣教師たちの布教活動にまで遡りうる³。彼らはいわば日本人の自然に対する見方の転換を図ることから布教を開始したのである。江戸時代に入ると儒学者と宣教師たちの間の論争や新井白石によるシドッチの取り調べ（『西洋紀聞』）などを通して、その後の日本における西洋的自然の受容の仕方が決定された。それは西洋の自然科学の方法や成果を「洋学」として受け入れつつも、その背景にある精神文化の受け入れは拒むということだった。たとえば「人間の徳行性質の領域では、すべて、古聖賢の教えを採るべきである」という山片蟠桃の言葉に、このような姿勢の一端がみられる。この傾向は幕末まで支配的であったと考えられる。たとえば佐久間象山の「東洋道徳西洋芸術」⁴というような対照的な文化の特性理解はその典型であろう。

このような前史を踏まえるなら、幕末から明治時代にかけての西洋文化の受け入れの際に西洋の精神文化そのもの、その内に含まれている自然観とどのように向きあい受容したのかを明らかにすることが、この時代の新たな思想形成を考える上で無視できない課題であろう。その解明の第一歩は西洋的学の起源であった *philosophy*（フィロソフィ）の受容の仕方の解明だろう。その受容は、当然それまでの日本人にとっての精神的素養である儒学や仏教との対決を含み、その内には当然「自然」理解をめぐる対決も含まれていた。

本稿では、明治期におけるフィロソフィの受容に伴う西洋的自然観の受け入れはどのようなもの

¹ *nature*（蘭語 *natuur*）が「自然」と訳された初出は『波留麻和解』（1796）

² 柳父章『翻訳語成立事情』岩波新書、1982年、128頁

³ 村上陽一郎『日本人と近代科学』新曜社、1980年、22頁。「司祭たちは、日本人の自然観を壊し、その上にヨーロッパ的な自然観を移植し、そこから、宗教としてのキリスト教への帰依を求めた。」

⁴ 村上前掲書、21～32頁

だったかを、いくつかの例を振り返って考えてみたい。まずフィロソフィを最も早い時期に受容し、この学を「哲学」と翻訳した西周に注目する。それは彼が儒学者として「哲学」に出会い、それとの対峙において新たな時代の学の体系を構想した人物だからである。西は自然科学に範を取ったコントの実証主義哲学に影響を受けたと同時に、科学知を人間の精神的あり方に媒介するという課題を設定することによって、西洋におけるもう一つの自然理解、つまり人間本性 human nature とのかかわりにおける nature という問題に触れていた。この問題意識は、その後東京大学に招かれた外国人教師たちや、留学経験を持つ日本人教師による講義の受講者たちによって展開された初期日本哲学にも受け継がれている。井上哲次郎の「現象即實在論」から西田幾多郎の『善の研究』に至るまでのその後の哲学の展開のうちに、「自然」がどのような問題として浮上りうるかを考えたい。

1. 西周にとっての「哲学」と「自然」

西周にとって、nature としての自然がいかなるものでありえたか。この考察の前提として、まず荻生徂徠に傾倒する若き儒学者であった西が西洋の philosophy を受容していく過程を振り返る。

西が philosophy に関心を持ったのは、彼が江戸幕府の蕃書調所に勤務していた頃に遡る。その当時松岡麟次郎宛書簡で「ヒロソヒ」(philosophy)を「西洋之性理之学」⁵と紹介し、また同僚であった津田真道の著「性理論」の跋文(文久元年、1861年)においては「希哲学」と訳した。この賢哲たることを希うという意味の訳語は、philosophy の語源であるギリシア語 philosophia(知の愛好)を踏まえたものであろう。

西はその後オランダ留学の機会を得るが、その際留学先のライデン大学担当者への手紙で Philosophie の修学を希望している⁶。その成果は留学中に書かれたと思われる一文、『開題門』に垣間見ることができる。ここで philosophy は「斐魯蘇比」と音訳されているが、それは「古典によりて天を敬し神に事うる」学である「抵於盧義」(theology 神学)と対比されている⁷。つまり「斐魯蘇比」は、信仰に基づく知ではなく、「明より誠に入り、先ず明にして後これを信じ、信じて後これを行う」ものと考えられている。この点に関しては、当時の西にとって「斐魯蘇比」と自分の奉じてきた儒学とは意図において同一であった。西は「東土これを儒と謂い、西州これを斐魯蘇比と謂う、皆天道を明らかにし人極を立つるもの、その実は一なり」⁸と述べる。ただし、諸説が対立して停滞しやすい点でも両者は似ているという批判も付け加えている。この停滞の打破に関しては、西は経験的方法(エンピリの方)を用いるオーギュスト・コントの実証主義(「ポスティビズム」)に手掛かりを見出す。つまり経験科学的方法の導入を考えている。西は外なる自然現象としての「気」の探究である「気

⁵ 大久保利謙編『西周全集』第一巻、宗高書房、昭和三五年、八頁(以下『全集』と略記)

⁶ 『全集』第二巻、701頁

⁷ 西周全集第一巻、22頁(『開題門』附載の二)。この書き下しは小泉仰による(『西周と欧米思想との出会い』三嶺書房、1989年、49頁以下)。

⁸ 西周全集第一巻、19頁(『開題門』本文冒頭)。

科」と、人間の心や世界の法則である「理」の探究である「理科」を区別し、「気科の成功に因りて、理科の蘊奥を開く」⁹ことを考える。西はこの方法を儒学の革新の手立てとしても考えているのである。

さて、この「方法」が改めて「哲学」という言葉で語られたのが『百一新論』(1874)¹⁰である。『開題門』において示された「ヒロソヒ」は、この著において「百教一致」の方法として再提起されている。ここで「教」とは「人ノ人タル道ヲ教フル」¹¹のものであって、それはラテン語の「もす」(mos) 英語の「もれる」(moral) ドイツ語の「しつづ」(Sitte) などに当たると西は言う¹²。そして「百教」とは、神道、儒教、仏教など「人タル道ヲ教フル」様々な「教」である。西が考える「百教一致」とは、これまでの諸「教」に含まれる様々な「道理」をきちんと区別して、それらの関係を理解し、それらの目的における「一致」を目指すことなのである。この容易ならざる課題解決の第一の関門は、「教」の本来の守備範囲を明確にすることである。『百一新論』の前半「巻之上」は「教」の示す「人ノ道」の内に「人ヲ治メル」ことである「政」や「法」を含め混同した「後儒」(宋学)を批判吟味している。その上で「巻之下」において西は「教」における「道理」の区別を問題にする。「人ノ人タル道」を示す道理にも、「天然自然ノ理」である「物理」と「人間上バカリニ行ナハレル理」としての「心理」が区別されねばならないと言うのである¹³。西は「物理」が人間の意のままにはならない「ア、プリオリト云ツテ先天ノ理」であるのに対して「心理」は人間の意志によって見出される「ア、ポステリオリト云ツテ後天ノ理」¹⁴なのだという。ただしこの「心理」と「物理」の区別は、人間の心に関わることと物理的自然の無関係を強調するものではない。両者を混同して「心力」で「天然物理上の力」を変化させるように考えるのは誤りだが¹⁵、自然現象の実証的理解が「教」に関わる「道理」の理解に大きな意義を持つていものと西は考える。そしてこの着目に基づき「**観行ノ二門**」を分けて論じるという提案をしている¹⁶。西は行為実践にかかわる知を求める道を「行門」と呼ぶが、それは人間の「性理」(本性)に基づく限り、「物理」の知とは区別される。だがその「性理」を客観的に見る「観門」の考察に際しては「物理」を参考にすべきなのである。なぜなら、人間も「天地間ノ一物」、つまり自然的存在だからである¹⁷。そしてこれら「**観行ノ二門**」を統一する方法が「哲学」なのだと

⁹ 同上、23 頁。

¹⁰ 同上、155 頁参照。森嶋外『西周伝』に付された「西周所著書目」に京都時代の書である旨の記載がある。山本覚馬によって公刊されたが著者自身の「稿本」は残っていない。1867 年に徳川慶伸に随行した京都で書かれたと推定される。

¹¹ 『全集』第一巻、234 頁

¹² 『全集』第一巻、236 頁

¹³ 『全集』第一巻、277 頁

¹⁴ 『全集』第一巻、278 頁

¹⁵ 『全集』第一巻、287 頁

¹⁶ 『全集』第一巻、288 頁

¹⁷ 西が特に参照すべき「物理」の学と考えるのは「造化史ノ学」(natural history)である。それは「金石、草木、人獣」の道理、「地質学(ゼオガラヒー)」(今日では「地理学」だろう)、古体学(パレントロジー)、「アントロホロジー、訳して人性学」を含むと言う。人性学はさらに「比較ノ解剖術ヨリ生理学(ヒシヨロジー)、性理学(ピシコロジー)、人種学(エスノロジー)、神理学(テオロジー)、善美学(エステテーキ)、又歴史等ヲ統べ論ズル学

西は言う。

總テ箇様ナコトヲ参考シテ心理ニ徴シ、天道人道ヲ論明シテ、兼テ教ノ方法ヲ立ツルヲヒロソヒー、訳シテ哲学ト名ケ、西洋ニ古クヨリ論ノアルコトデゴザル。¹⁸

つまり西はフィロソフィ（哲学）を「物理」的考察の成果を「心理」に照らし合わせて「百教一致」の方法となりうる学として理解したのである。西にとって「哲学」とは、いわば「儒学」と「洋学」という形で分立していた知的伝統を統合しうる知的営為と考えられていることになる。

その後、遺稿『百学連環』において「ヒロソヒーは諸学の統轄にして、国民の国王に於けるかの如く、諸学皆ヒロソヒーに至りて一致の統轄に帰せざるへからず」¹⁹、つまり様々な学を統括する「諸学の上たる学」と統括されることになる。「ヒロソヒー」が『百学連環』の内で「殊別学 (Particular Science)」中の「心理学上ノ学 (Intellectual Science)」に位置づけられるとしても²⁰、それは「物理」と区別される別部門というより「物理を使役する」²¹学と考えられているのである。そういう「ヒロソヒー」の学的内実、即ちどのように「一致の統轄」を果たすのかということは、「ヒロソヒ」内部の各部門の課題を考えれば、より明確なものとなる。

西によれば「ヒロソヒー」は六種に区別される。第一の「Logic (到知学)」は「凡そ事物に就て黒白を論するに、如何なる理に依て黒き、如何なる理に依て白きと思惟する所の律法」、すなわち物理心理にかかわらず思惟が従うべき法則を明らかにする。第二の「Psychology (性理学)」は「人心の主宰」たる「魂」の学とされるが、それは今日の実証的な心理学ではない。この学では「獨知 (Conscience)」が「最も肝用のもの」であり、その作用は「Intellect (知)」「Feeling (感)」「Will (意)」であり、それらの内に「Reason (性の智)」が属すると言われている²²。ここで「知意」より「感」を多く持つ鳥獸に比べ「人は獸心の上に精神を備えたり」と言われるように、「物理」や「心理」を考える人間の「知」的本性が主なる課題であることが明らかだ。第三の「Ontology (理體学)」は物の「真性 (essential attribute)」としての「體 (being)」を探究する学と言われている。西洋で「形而上学」「存在論」と呼ばれた考察を、西は前二者の原理に基づいて「物」の本性を考察することで築かれる知的考察と理解している。

それに対して、後半の三つは「意」や「感」という主観的原理にかかわる哲学部門である。第四の「Ethics (名教学)」は「意」における善悪の判断にかかわる学、第五の「Political Philosophy 或は Philosophy of Law (政理学ノ〔哲学〕、法哲学)」は「法」における「正邪」の判断に関わる学であり、

術」を含む。

¹⁸ 『全集』第一巻、289 頁

¹⁹ 『全集』第四巻、146 頁

²⁰ 『全集』第四巻、111 頁

²¹ 『全集』第四巻、37 頁

²² 『全集』第四巻、150 頁

第六の「Aesthetics (佳趣論)」は「美」に関わる学である。その説明に際して西が人間の「知」の全体についての説明を行っている点が注目される。

凡そ知 (know) は智(intellect)より知り、行(act)は意(will)より行ひ、思(feel)は感(sensibility)より思ふものにて、此六ツを性理にて分ち、真(true)、善(good)、美(beauty)の三ツを以て哲学の目的とす。知は真なるを要し、行は善を要し、思は美を要するものにて、知を真ならしむるものは到知学(Logie)にあり、行を善になすものは名教(Ethics)にあり、思を美にするものは佳趣論(Aesthetics)にあるなり。(西が念頭に置いた英語を文中に挿入した)²³

この文において「哲学」は単に知的真理と意志における善への希求のみならず、「思における美」の希求でもあることが表明されていることに注意したい。「性理学」の説明の際には、「感 (Feeling)」は「知と意」の間に位置づけられてはいたが、「自然知 (Instinct)」として獣心に近いものとされていた²⁴。ところがここでは哲学の目的たる「美」にかかわる能力として取り上げられているのである。そのことは「物理」としての自然もまた、単に「智」によつてのみならず、「意」や「感」によつても理解されねばならないということを含んでいる。この問題意識はまさに 18 世紀にドイツのパウムガルテンによって Aesthetics として提起され、カントが批判的に継承したものである。西自身がどこまでカントを解したかに関しては諸説あり不明の点が多いが、少なくともオランダ留学中にカントに由来する知的伝統に親しんだ可能性は十分あろう²⁵。そして、ここでの「佳趣論(Aesthetics)」にかんする言及は、当時西自身が訳出し 1875 年 (明治 8 年) に文部省から『奚般氏著心理学』という題で出版された Joseph Haven “Mental Philosophy including Intellect, Sensibilities, and Will” (1857) との関連をうかがわせる²⁶。この著は前半で「智(intellect)」を扱い、後半で「情(sensibility)」と「意(Will)」を扱っているのである。その詳細に触れることは控えるが、その読解が反映された同時期の著作である「美妙学説」の内容に触れておきたい。もちろんここで直接「自然」経験が論じられているわけではないが、結果的には「自然」のある解釈が示されている。

「美妙学説」に於いて西は Aesthetics を「美妙学」と訳し、それを「所謂 美 術 ト相通シテ其元理ヲ窮ムル者ナリ」と紹介してはいるが、西の関心はむしろ美醜の判断や美的洗練が人間性にとって持つ意味にある。「人ノ性上」には「道德ノ性」や「正義ノ感覚」があつて、善悪を区別し正邪を見分けて自制したり他者を制止したりできるが、さらに「美醜ヲ辨スル元素」も「野蕃ノ域ヲ離ル」(文化

²³ 『全集』第四巻、168 頁

²⁴ 『全集』第四巻、150 頁

²⁵ オランダ留学当時、津田真道が「コントの実学」を好んだのに対し西は「カント派の哲学」を学んだことが森鷗外『西周伝』明治三十年版によせた津田の序論に書かれている。この点については、蓮沼啓介「西周とカント哲学」神戸法学雑誌第 33 号、1983 年 6 月を参照。

²⁶ 『奚般氏心理学』の内容とそれが西自身に及ぼした影響については小泉仰『西周と欧米思想との出会い』三嶺書房、1989 年、154 頁、と長谷川泉『近代の文学論の形成』『國文学』昭和 36 年 9 月号を参照。

的洗練を得る) ことで社会に大きな影響を与える²⁷、なぜなら道德の求める「善ナル者」はおのずから「正」であり、その姿は「美」であるからだと言う。

この「美」を感受させる要素と感受する能力にかんする考察がこの著の中枢部を形成する。「美妙学説 其二」では、「美妙学ノ元素」(美を感じさせる要素)を「物ニ存スルノ元素」と「我ニ存スルノ元素」に分け、前者は「物ノ美麗ニシテ我カ意ニ適スル所」であり、これは「禽獸」にもありうるが、後者「吾人ノ想像力」は人間特有のものであると言う。たとえば、蝶が「名画ノ牡丹」を見ても蜜を吸おうとしないだろうが、すでに言葉を解する「小児」が「鬼ノ画」を見て怖れて泣くことはともありうる。そして「想像力」は成長につれて発達を続けやがて「道德上」と「美妙学上」で無限に働くようになると言う²⁸。「美妙学 其三」では、「五官」と想像力の結合を「異同成文」という言葉で捉えている。「凡テ天地間萬物ノ文章アルハ、異中ニ同アリ、同中ニ異アルヨリ起生ス」、すなわち、この世における優れたものは、異なったもののうちに一つのものがあり、一つに見えるものの内に多様なものがあることから見出されると言うのである²⁹。たとえば自然の「木葉、花卉、鳥の羽根」などを見ても、同じようだがよく見ると実に多様な形態がありかつ秩序立っていることに美しさを見出す。あるいは「道路」は平坦であることがよいとされるが、そういう道が三十里も続けば飽きてしまうだろう。「詩歌」も同じことで、「同シ平仄(ヒョウソク、配列)、起承転合ニテモ、奇變アリテ趣向各異ナレハ愛スヘシトス、是同中ニ異アルヲ欲スル所ナリ」³⁰。音楽の場合でも、「同一ノ音調、同一の間歇」は聴くに堪えない。音の高低、「間歇」(リズム)の急変、曲調があってはじめて聴くに堪えるものとなると言う。

これらの議論は確かに主に芸術美を念頭に置いてはいるが、われわれの自然経験にもかかわるものである。「異同成文」は自然法則を見出すのとは異なる自然へのかかわり、即ち「人ノ情」に基づく自然へのかかわり方でもあろう。

最後の「美妙学説 其四」では、「美妙学ノ情」を形容する言葉は「面白シ、可笑シ」という二つだけであることを強調している。なぜなら、それらのみが「喜怒哀楽愛惡欲ノ七情ナトノ如キ己ノ利害得失ト相関シテ発スル者」ではないからである。これは美の無関心性とカントが言った論点にかかわるもので、「美妙学上ノ情」は「是非ノ外ニ在ル」、即ち物の良し悪しの判断とは別のものであることが重要なのである。自分の利害得失に基づく判断を離れるだけではなく、善悪正邪という道德的法的観点からも一旦離れて、まさに「同中ニ異アリ異中ニ同アリ、規則ノ中ニ変化アリ変化ノ中ニ規則アリ」と状況全体の現れを感じることが、まさに人為を離れたという意味での「自然」に近づく道となるのではないか。さきほど言ったように、「善ナル者」はおのずから「正」であり、その姿は「美」であるからだ。

²⁷ 『全集』第一巻、479 頁

²⁸ 『全集』第一巻、483～484 頁

²⁹ 『全集』第一巻、486 頁

³⁰ 同上

以上みてきたように、西周の「哲学」受容において、西洋的自然観はその実証主義的理解からのみならず、倫理的観点や法的観点との媒介をも含む精神的広がりにおいて受容されていた。西周の哲学は儒学的素養をもった当時の知識人が当時の西洋の哲学思潮といかに対峙したかを示している際立った例であろう。

このような西の哲学理解を念頭に置いて、その後アカデミズムの場において展開された初期日本哲学の中で「自然」問題がどのように考えられたかをたどってみよう。

2. 井上哲次郎の「現象即实在論」からみた「自然」経験

西の『百一新論』が公刊されたわずか三年後の明治 10 年（1877 年）に開設された東京大学の文学部において「哲学」の講義が設置され、後に日本人初の哲学教授となる井上哲次郎が入学している。さらにその四年後の明治 14 年（1881 年）には文学部哲学科が設置され井上円了ただ一人がこの学科の所属学生となる。彼らと同時期に学んだ三宅雄二郎や清沢満之らも官学における最初期の哲学学徒であり、日本における哲学研究の初期の担い手と考えられる。彼等が学んだ「哲学」は、東京大学が招聘したフェノロサをはじめとする外国人教師に多くを負うものであったが、内容的には西周による哲学受容と多くのかかわりを感じさせるものになっている。

この初期日本哲学というべきもののうちで井上哲次郎の「現象即实在論」を最初の際立った哲学的立場として評価したのは船山信一であった³¹。その影響は彼の後輩である井上円了や三宅雪嶺、さらに彼のもとで学んだ西田幾多郎にまで及んでいると見ることもできる³²。ただそれはこの哲学的立場が十分に確立されたものとはならず、そこでの問題が解決しないままだったからでもある。その問題は「实在」という問題であった。

井上哲次郎は「我世界観の一塵」（1894 年、明治 27 年）に於いて、まず「实在論」とは主観と異なった客観的实在を認める立場であり、「現象即实在論」とは、この客観的实在が経験的現象と「同体不離」³³であると看做す立場と説明している。だが、この体場を理解するためには、哲次郎がこの「实在」という言葉で何を考えているかを慎重に考える必要がある。

「現象即实在論の要領」（1897 年、明治 30 年、以下「要領」と略記）によれば「实在論」は Realismus の訳であって、それは「唯心論 Idealismus」に対立する³⁴。ただし、哲次郎は reality を単なる観念ではない現実性という今日の意味で理解していない。むしろそれ自体が認識できない「観念」なのである。彼の最初の著作である『倫理新説』においては「実体」と訳されていたことを考え併せると多

³¹ 船山信一『明治哲学史研究』（1965）p.77 以下参照。

³² これについては拙論「初期日本哲学における「实在」問題」（東洋大学東洋学研究所編『東洋学研究』第 51 号、平成 26 年）で論じた。

³³ 井上哲次郎「我世界観の一塵」、哲学雑誌第九巻、八九号、149 頁。以下の引用は『明治哲学思想集』（筑摩書房、昭和四九年）による。「一塵」と略記の上、同署の頁を指示する。

³⁴ 井上哲次郎「現象即实在論の要領」哲学雑誌第十三巻第百二十三号 p.377f.、以下「要領」と略す。

少事情がわかる。

我ガ身ニ接近スル凡百ノ物ヲ觀察スルニ、我ガ官能ニ触ルル者ハ、止止其形色ト性質トノミニテ更ニ其**実体**(リヤルチー)ヲ知ルコトヲ得ス、物ノ実体ハ幽奥ニシテ、常ニ現象ノ裏面ニ在リテ、我レニ之ヲ知ルノ官能ナキナリ、(下線は引用者)³⁵

つまり、われわれが直接観察できるのは物の「形色ト性質」であり、それらの現象の内奥に潜む物の「実体」(reality)は認識できない。このような reality についての説明は、哲次郎がこの時期に論及することの多いスペンサーの『第一原理』の中の術語 the unknowable(不可知者)に関連していると思われる³⁶。哲次郎はこれをスピノザの「本体(substantia)」やカントの「物自体」と同位の根本概念と解しているので、「実在」より「実体」の方が適切のようにも思われるが、いずれにせよ哲次郎が reality という語で何を考えようとしたのかが問題であろう。

「要領」の第二章で「実在の観念は現象に就きて徹底せる考察をなし、其還没する處より一転して到達するを得べきなり」³⁷とされている。これが「現象即実在論」だとするなら、それは「現象」の考察を通して「実在」(reality)の直観に至る方法ということになる。一見奇妙な reality の理解だが、むしろこれはわれわれに real というものの理解の変更を提案しているとも考えることもできる。もう少し哲次郎がここで「実在」をいかに思惟しているかを追ってみよう。

まず哲次郎が現象に関する「科学研究」のみに依拠した「コント氏が取る所の主義」即ち実証主義批判から議論を始めていることに留意したい。哲次郎によれば、自然科学は現象のみを研究し、そこから世界を解釈するが、哲学はその範囲を超えて「一層高大なる着眼点」から世界の深淵に迫るのであるから、自然科学のみによる哲学と称す実証主義は両者の職分を混同した「謬見」だと言うのである³⁸。

では哲学独自の課題である「実在」への接近はいかにして可能なのか。この論文において哲次郎は「主観上」「客観上」「論理上」という三つの方面からの接近を論じている。主観上とは、外界の現象からではなく、「心的現象」からの「実在」探究である。人は「心的現象」が即「精神」と考えるが、その都度の「心的現象」は「断続」している。そこに一貫した「精神」を見るのは、「常住の心的実在の観念の補合」によると哲次郎は言う。「人格の成立」を否定できない限り、まさに「心的現象」の裏面に「精神」のような「心的実在」を認めざるをえない。むしろ我々の経験する「心的現象」はその「特殊の状態」と考えるべきなのだ。この「心的実在」への接近は「心的現象」の心理学的分析とは別の仕方、内面的考察による「直接理証」の事柄であるが、それは「顕著なる精神的発達」を要す難

³⁵ 『明治文化全集第二十三巻 思想編』昭和4年、日本評論社、p.419

³⁶ この間の事情に関しては拙論「井上哲次郎「現象即実在論」の方法論的意義」(東洋大学東洋学研究所編「東洋学研究」第50号、平成25年)参照のこと。

³⁷ 「要領」、p.381

³⁸ 「要領」、p.386

事でもあると哲次郎は言う³⁹。

そこで次に「客観上」からの接近という第二の道が考察される。これは「客観的対象」について「科学者と一様の研究」をしながら、さらに「差別の還没する所より一転して実在の觀念に到達する」という目論見である。哲次郎は「視覚の対象」を例に挙げる。「視覚の対象」はすべて「色彩」を持つが、その色彩の「差別」は「常住不変」ではない。例えば「ニウトン氏の試験法により七色の図面を回転すれば、七色は忽ち還没して一箇の白色となる」⁴⁰。つまり、個々の色は実は「一箇の白光より分岐せるもの」であり、光の現象にすぎない。色彩にせよあるいは音響にせよ、我々が「感官」によって受け取るものは「現象のある状態」であり、それが基づく「実在」の覚知によって個々の現象を一つの現象として認識できるのである。さらに、あらゆる感覚現象を「一層単純なる状態」に還元していけば、「世界を無限の通性」(＝普遍妥当性)として考えることができ、遂には「自然」一般の客観的実在に達すると言う。

しかしながら、哲次郎はこの方法の困難をも同時に指摘する。現実の自然科学は観察する「現象」の根拠を成す多くの「理法」を見出し、それらをより包括的な法則に従属させて、そこに「客観的実在」を見ようとするが、それはどんなに普遍的な理法に見えても「現象界」に囚われているからである。彼らが求める「客観的実在」は結局より広汎な理法に包括される可能性を持っているのであり、それは「差別」の世界に留まるものだ。「差別の還没」のためには「内部に於ける直観」という最初の問題が最後の問題となることを示唆して、論文は「未完」のまま締めくくられる⁴¹。

以上のような「現象即実在論」の構想において哲次郎が求めた「実在」とは結局何だったのか。内面的に省察される「心的現象」であれ客観的に分析される物理的な「現象」であれ、そういう「現象」経験が可能になっているというリアリティということになるのではなからうか。世界が開かれているというリアリティと言ってもよい。自然の科学的研究は自然現象を様々な局面(パースペクティブ)から分析してそれを包括する「理法」を見出すが、そういう理法がその一部である「自然」そのものをリアルに感じることはない。それは知的分析とは別の経験である。哲次郎はそれを「内面的直観」と語り、それは「心的現象」が「一時に消失して無差別に帰する」経験であり、それはたとえば「獨り静坐して何等の事をも思惟せざる時」に起こりうると示唆するが⁴²、その経験を語るそれ以上の手立ては示されていない。哲次郎は四年後に書いた「認識と実在との関係」(1901年、明治34年、以下「認識」と略記)において、「要領」論文で論じきれなかった「主観上の方面」からの「主観的実在」直観、さらにはそれと「客観的実在」との区別以前の「一如的実在」を、「主観客観」の区別を生み出す根源的な「活動 *Thätigkeit*」⁴³ (p.146)を想定することによって説明しようとしている。だが、ドイツ觀念論との関係を予想させるこの説明も、まだ論理だったものとは言えない。

³⁹ 「要領」、P.396

⁴⁰ 「要領」、p.485

⁴¹ 「要領」、p.510

⁴² 「要領」、p.388

⁴³ 「認識」、p.146

しかしながら、哲次郎の「實在」究明は、「物理」と「心理」の統一を求める西周の問いと深くかわわると思われる。「現象即實在論」は、「自然科学」の自然探究をそのための道筋と認めながら、それをわれわれが生きる「實在」経験に統合することを目指すものだったのだろう。それは「自然」を単なる対象としてではなく、われわれ自身もそこに根差したものとして経験する道筋でもあろう。

最後に、明治末に書かれた西田幾多郎の『善の研究』を、この「現象即實在論」の議論とのかかわりから辿り返してみたい。

3. 西田幾多郎の「純粹経験」論からみた「自然」経験

西田幾多郎『善の研究』（1911年）の第二編「實在」は、この著作で最初に書かれた部分であることは、西田自身が語っていることでもある。そのタイトルが哲次郎の「現象即實在論」を意識したものなのだとするなら、西田は「現象即實在論」に新たな楔を打ち込んだことになる。

西田は「實在」の議論に先立って「直接の知識」を論じる。真の實在を求めることは「疑うにも疑いようのない直接の事実」から始めるべきであり、それは「我々の直覚的经验の事実即ち意識現象についての知識」だと言うのである⁴⁴。そしてこの知識に基づいてみるなら、「實在」とは「我々の意識現象即ち直接経験の事実」に他ならない。この「直覚的经验の事実」は哲次郎の「現象」とは意味が違う。哲次郎の「現象」は、心的であれ外的であれ反省され観察されるものだった。そして「實在」はそれとは別の「内的直観」によるのであった。西田は現象と實在の経験上の区別から出発することを拒絶するのである。もちろん最初のあるいはその都度の「直覚的经验の事実」が十全な「實在」であるというのではない。西田はこの「直覚的经验」が展開し増大する、従って「實在」も展開し拡張すると考えるのである。赤子にとっても「直覚的经验」が「實在」なのであり、経験の更新につれて實在（リアリティ）がより広く大きなものに充実していく。

「直覚的经验」の展開は、「意識の体系」論という形で論じられる。そして、「實在」の展開という第二編の議論を終えたのちに、西田は改めて第一編に当たる部分を書き、「現象即實在論」ではなく「純粹経験」を自らの立場として表明するのである。「純粹というのは、毫も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態をいうのである」⁴⁵。それは、たとえば「色を見、音を聞く刹那」の経験、「この色、この音は何であるという判断すら加わらない前」の経験であり、そこでは「未だ主もなく客もない、知識とその対象が全く合一している」⁴⁶。西田は「現象」の反省的分析から始める「現象即實在論」を避け、「意識」の自発自展の体系として「知」の生成を考えようとする。「意識の体系というのは凡ての有機物のように、統一的或者が秩序的に分化発展し、その全体を実現するのである」⁴⁷と西

⁴⁴ 西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、2012年改版1刷、p.66（以下『善』と略記）

⁴⁵ 『善』、p.17

⁴⁶ 『善』、p.13

⁴⁷ 『善』、p.18

田は言う。西田の「意識」は「私」の意識を超える概念であり、「私」の意識がその一部であるような「意識」であると言える。西田は「個人的意識」は「社会的意識」の一部だと言うが⁴⁸、さらに西田が「唯一實在」を問題にする限り、西田自身は明確に名づけないが、個人的意識と社会的意識を超えて是を包含する意識があり、その展開の一部が前二者ということになろう⁴⁹。

さて、このような西田の「純粹経験」の立場からすると、「自然」はどのように理解されるのか。当然ながら、「直覚的経験の事実」としての自然が問題になる。自然科学の「純機械的説明」において考えられる「純物質」とは、西田からすると、「単に空間時間運動という如き純数量的性質のみを有する者」であり「全く抽象的概念」であって「直覚的事実」ではない。西田の考える「真の自然」は、われわれが日々親しく触れて感じている通りの事実、「動物は動物、植物は植物、金石は金石、それぞれ特色と意義を具えた具体的事実」なのである。それは分析によって知られる自然法則に従う機械的自然ではないということである。そういう直覚的事実の経験は「情意」に基づくものであることは明かだ。そういう「自然」の経験について、西田は次のように述べる。

真に具体的實在としての自然は、全く統一作用なくして成立するものではない。自然もやはり一種の自己を具えているのである。一本の植物、一匹の動物もその発現する種々の形態変化および運動は、単に無意義なる物質の結合および機械的運動ではなく、一々その全体と離すべからざる関係を持って居るので、つまり一の統一的自己の発現と看做すべきものである。⁵⁰

自然にも「自己」があるという理解は、擬人的表現と思われるかもしれないが、「意識の体系」という考え方と矛盾するものでもない。「自然の生命である統一力は単に我々の恣意に由りて作為せる抽象的概念ではなく、かえって我々の直覚の上に現じ来る事実」⁵¹だからである。つまり、われわれが目にしたり触れている自然から感じるおのずから展開する自然の統一力は、「我々の主観的統一」がそれに従う統一力と一致するからということになる⁵²。

もちろんこれらの説明は、「自然の生命である統一力」などの表現にみられるように、曖昧な言葉のイメージに頼ったものだというような批判を免れないだろう。西田も哲次郎と同じく「實在」を事態に即して論理的に説明する手立てをまだ持っていないとも言える。しかしながら、逆に「自然にも自己がある」という言い方に斬新さを感じることもできる。「情」に訴えるだけの言葉は哲学ではないが、「自然」の理解には、そのような情的側面の解明が必要だということも確かであり、その次元を語ることのできる「論理」をその後の西田は求めていくことになった。

⁴⁸ 『善』、p.212

⁴⁹ この議論は「唯一實在」から導かれうる。『善』、p.97~102 参照。

⁵⁰ 『善の研究』、113 頁

⁵¹ 『善の研究』、115 頁

⁵² 『善の研究』、115 頁

結びに代えて

西周、井上哲次郎、西田幾多郎という三人の「哲学」に共通するのは、自然科学的認識を評価しながらも、新たな時代の社会形成の基礎となる人間性への問いだった。その際に西洋における自然の理解の広がりにも触れることになった。彼等の問いから我々が学べるのは、自然の問題が人間性（human nature）の問題であるとい側面だろう。西の「美妙学」の評価は、それを端的に示している。西は「美」を倫理的感覚に繋がるものとして把握しているが、これはカント以来の課題でもある。哲次郎の求めた「実在」は、経験的知における「自然」の問題と理解できるのではなかろうか。そして、西田の「純粹経験」論はこのことを理論化する鍵を握っている。

Issues of "Nature" in Early Japanese Philosophy

SAGARA Tsutomu

The theme of this paper is to clarify nature-views in Japan during the Meiji period through comparison with the ways how to receive Western nature-views among Nishi Amane, Inoue Tetsujiro and Nishida Kitaro who took lead role in the early Japanese philosophy.

Nishi Amane accepted an elucidation of nature by natural science as a way of learning in the new era on the one hand, and on the other, he also understood that nature as a real character of human beings was an intellectual tradition associated with the combination of an ethical sensibility and an aesthetic sense. This is in the discussion about his aesthetics.

Inoue Tetsujiro sought after "reality" which unified individual experienced phenomena as a whole and it was comprehensive as an experience of nature beyond a scientific analysis.

Nishida Kitaro tried to reach an understanding of nature which was not a natural scientific nature by returning the problem of "reality" to "Pure experience."

What was common with them was not to understand nature intelligently but clarify a natural experience in human passion and intelligence. It was a clarification of nature as human beings' real nature.

Keywords : NISHI Amane, Different Codification, Phenomena i.e. Reality, Pure experience,
Unification Power of Nature

田中神社の手水鉢：南方熊楠の未成熟な言語

田村 義也 (TIEPh)

キーワード：南方熊楠、南方二書、柳田国男、石神問答、田中神社

和歌山県西牟婁郡上富田町、元の岩田村岡に「田中神社」という神社がある。名前の通り、富田川のほとりの平坦な土地に田んぼが広がり、その中に一角だけこんもりとドーム状の木立におおわれた神社がある（現在は、周囲のうち一方向は蓮池になっている）。少し離れてみるその姿は、文字通り「田中の杜」である。

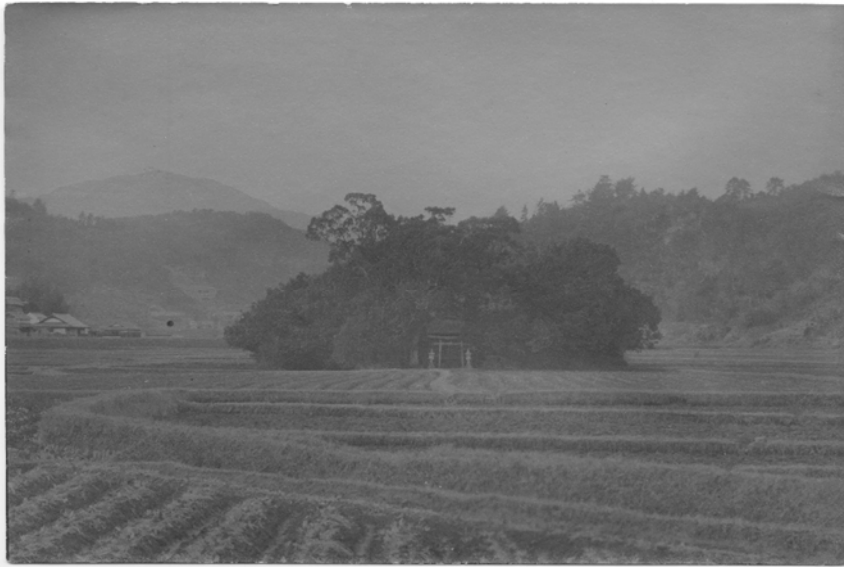


写真1：1911年に南方が撮影させた、田中神社遠望写真

近寄ると、木立は樟が主体で、藤がツタを延ばして外周を覆っており（固有の特徴があり、南方は特に「オカフジ」と呼んだ）、規模は小さいながら、紀南に典型的な照葉樹のつくる林のひな形をなしている。鳥居をくぐって境内に入ると、周囲の木立によって円形に縁取られた境内の正面奥に拝殿がある。その前の広間になっている境内の中央には、三本に幹が分かれた、雄大というより荘厳さの気配を漂わせる樟の巨樹がある。遠くからは、社叢をドーム状にみせていた、その樹冠を大黒柱のように支えているのが、この樟である。



写真 2：田中神社境内

この樟は、根元に近寄ってみると、いささか不思議な箇所がある。巨樹の幹らしい堅い樹皮の上に苔や地衣が広がり、多様な生命の共生体をなしている、ふつうの樟なのだが、その根本ちかくに一カ所、くぼみが出来ている。



写真 3：田中神社の大樟の根本付近

近寄ると、そのくぼみの中には、濡れていても冷たく硬い、生命を感じさせない異質の触感をもつ部分がある。



写真4：大樟の根本のくぼみ



写真5：大樟の根本のくぼみ接写

実際にその場において見ても、これが何であるのか、理解し、納得するには、いささか時間を要する。これは実は、石である。花崗岩であろうか、まだらな、粒の大きな何種類かの粒子が入り交じっているが、ながく風雨にさらされて色はくすみ、あまり判然としない。写真でご覧の通り、巨木の太い樹幹の根元に、ほんの一部だけ、石造りの部分がある、かのようなさまになっている。こんな巨樹が、田中神社境内の中央に屹立して、この神社林を支えているのである。

一つの小世界を支える、この構造柱のような樟樹自体が、複数の幹が一本に融合したものであることを考えれば（それには、どれほどの時間を要したことだろう）、樹幹部分が肥大し、今見えているようなすがたにまで生成していく過程において、そこにあった他のものをとりこみ、呑み込むという出来事があったことは、充分考えられる。すると、今は片鱗だけ見えているこの石の断片は、かつてこの樟樹の根元に位置していた石造りの構造物の一部、ということになりそうだ。直角に、あきらかに人間の手で形成された、5センチほどの幅の直方体が、人の腰の高さあたりにある。もし中に空洞が出来ていれば（那智大社の、青岸渡寺の境内にある胎内巡りの樟樹のように）、巨樹の根元のうろを人がくぐる事が十分に可能なほどの大樟の、三人掛かりでかかえるほどに肥大した足許部分である。そして、ここは神社の境内、鳥居から拝殿に向かう導線の上、…

はじめてこのことに思い至ったとき、筆者はいささか気の遠くなるような感慨を憶えた。おそらくこの石の構造物は、手水鉢であろう。神社に入ったとき、最初に手と口を清めるために置かれている、四角な形に切り出された人工物、普通なら、抱えるような大きさがあるものが、かつてはこの樟樹の根元に置かれていて、二本の幹の間に挟まっていたのか、それともただ捨てられていたのか、それがいつしか幹が肥え太るとともに呑み込まれ、やがてふたもとの幹は一本に融合して、さらに時間が立つとともに外側をすっかりその樹皮で覆うまでにふくれあがった…。しかしよそ目には、よほど近づいてみても、そんなものの存在は気配すら伺えない。（文字通りの意味で）不自然な人工物を、自然の力を象徴するような神樹が、時間をかけて征服し、覆い隠してしまったのだ。だが、そんなものが今もがそこに埋もれていることは、よほど近づいてもほとんど分からなくなってしまっている。

上記は、この神社を何度目かに訪問した数年前の秋のある日の夕暮れ時、しばしこの場にたたずんでいた間に筆者の脳裏に思い描かれた、空想というより妄想である。事実そうであるのかは、X線撮影などによって検証が可能なことだが、樟という樹木が生長がはやく、とりわけ幹が太くなる樹種であること、複数の幹が融合する、いわゆる夫婦樟のさまになるのもよくあることであるのを考えれば、ひと一人ほどの大きさの構造物が、地域の産土社、ささやかなりとも神聖なこの場を頼もしく支えるこの樹の根元に呑み込まれているという空想は、疑う余地のないことのように筆者は思っている。

この田中神社は、南方熊楠が1911年に活発に展開した「神社合祀」反対の言論活動の中で、再三にわたり名前を挙げたもので、彼のいわばお気に入りの神社のひとつであった。

いわゆる神社合祀反対運動の論陣を張る過程で記された南方熊楠の著作のなかで、質量双方において中心と目される、通称「南方二書」（松村任三東大教授宛て意見書二通、1911年）のなかに、次のような記述がある。

此辺に柳田國男氏が本邦風景の特風といへる田中神社あり、勝景絶可〔佳〕也。

紀南の自然植生をよく伝える、保全すべき神社林を列举する文脈で、当時の岩田村岡にある八上神社に続けて記しているの「此辺」と書かれていることから、これが先に挙げた岡の田中神社であることは疑う余地がない。柳田が特に言及している、と南方はここで明記しているのだが、この点は実は、熊楠の誤解ないし誤読に基づくものかもしれない、と疑われている箇所である。

柳田の著作のなかで、熊楠がここで念頭に置いていたと考えられているのは、『石神問答』（1910年）の中のある箇所である。この書物を、南方は未決囚として収監されていた獄中で読んだ。それはまだ、柳田との交流がはじまる前のことであった。

和歌山県庁と関係の深い「紀伊教育会」が行った県教育関係者のための夏期講習会に、酔ったまま乱入という騒動を起こした南方が、家宅侵入及び暴行の咎で翌日に拘束され、1910年8月22日から9月7日までの17日間収監された件（結局、酒の上の乱行として無罪放免となった）は、南方の伝記中でも比較的良好に知られた出来事である。この在獄中に差し入れられた『石神問答』を、南方が二日間であちまち通読してしまったことについては、松居竜五によって関連資料が紹介されている¹。日記（収監中に帳面につけていたメモ）によれば、27日に秋川（正次郎、牟婁新報社の工員だったらしい²）が来訪し、「Grev.」と「石神問答」を差し入れていった。翌28日には「石神問答読畢る」とある³。ここで「Grev.」とだけあるのは全く不明だが、書籍だとすれば、熊楠の蔵書中にはロバート・ケイ・グレヴィル（Robert Kaye Greville, 1794-1866）の藻類に関する著書数点と、彼の名前を冠した隠花植物研究誌 *Grevillea* があり、そのどれかを取り寄せたということなのかも知れない。未決監においても、南方は、彼らしくも、自然科学と民俗学の双方の読書をしたようだ。

この『石神問答』初版の202～203ページ（山中共古宛て書簡—『石神問答』は、柳田の往復書簡である）において柳田は、「もり」ということばを論じて、これが「樹木繁茂せる小区画の土地」をさす言葉であり、高山である必然性はないもの、「地を画して神の領域と為し、崇敬の極其草木に手を触れざるより、百年を出ずして孤島の如き小樹林を現出」したような場所が「もり」と呼ばれる、と論じている。

これに続けて、柳田はいう。

¹ 松居竜五「柳田国男と南方熊楠の協力について」龍谷大学『国際社会文化研究所紀要』10, 2008年, pp 226-233。なお、熊楠拘引のきっかけとなった講習会は21日、南方が拘引されたのは翌22日で、松居の記述は一日づつ後へずれている。

² 雑賀貞二郎『回想の南方先生』p 155によれば、若年時は牟婁新報の印刷工、のち蒲鉾店を営んだ人物。彼が使用したことには、牟婁新報社主毛利清雅の指示が想像される。なお、柳田の著作2点は、柳田の意志によって南方へ送られたように言われることが多いが、どちらも田辺町の岡茂書店からの購入である。

³ 『南方熊楠日記』3巻 p 415。

平行なる水田の中に立てる所謂田中の森の如きは、土を置かざれば到底出来まじきことに候 平原地方に所々の小樹林あり 苟も森あれば必ず神あるは日本風景の一特色に有之候

字句の重なり方からだけではなく、南方旧蔵書中の書き込みのさまからも、南方が「二書」で「柳田國男氏が本邦風景の特風といへる田中神社」と述べているのは、この箇所のことと考えて間違いないようだ。

ところで、南方旧蔵『石神問答』への南方の書き込みは、『遠野物語』の書き込みとともに、溝口・松居によってその一覧が報告されている⁴。この一覧をみて興味深いのは、饒舌な南方には似つかわしくないことに、ことばではなく「？」や「！」だけの書き入れが目立つことである。実のところ、南方熊楠顕彰館所蔵の原資料にあたってみると、この書への書き込みはほぼすべてが鉛筆で記されている⁵。ほかの蔵書への南方の書き込みはほとんどの場合筆と墨、時としてペンとインクでなされているので、これもまた異例である。獄中での読書という特殊な機会であったことが、鉛筆という常用ではない筆記用具の使用を彼に強い、またまた書き込みの内容にもその状況が影響したのだろうか。しかし、そういった事情を別にしてもなお、この箇所への書き込みには特異な点がある。このページには、

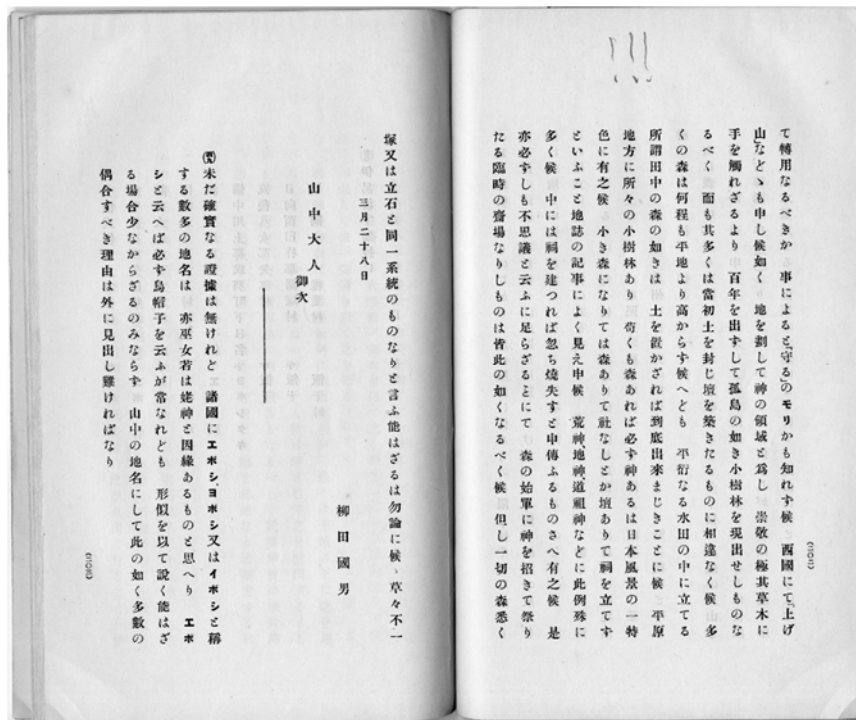


写真6：南方熊楠旧蔵『石神問答』p 203 への書き込み

⁴ 溝口佳代、松居竜五「南方熊楠蔵『石神問答』『遠野物語』書き込みと柳田宛書簡での指摘の対照表」龍谷大学『国際社会文化研究所紀要』10, 2008年, pp 234-244

⁵ 松居 2008 に印影を掲載している、p 1 の読了記と、p 145 に隠し印のように書き込まれた蔵書署名だけが墨書であり、それらは後日の追記と思われる。

感嘆符「！」が三つ、右に引用した「所謂田中の森」の語から「日本風景の一特色」の語までのちょうど上に、記されているのである。

多弁多能な南方が、ことばを失っている。この書き込みは、熊楠がこの記述から大きな驚愕を受けたか、ないし深い感銘を受けたことをはっきりと示している。「二書」において「柳田國男氏が本邦風景の特風といへる田中神社」と記しているのも、『石神問答』のこの箇所に基づいていることは、疑いようがない。

しかし、柳田の指摘と南方による言及とをならべて読むものは、この南方の言及には大きな違和感を覚えることになる。一読して明らかな通り、柳田のもとの文脈においては、和歌山県西牟婁郡岩田村岡の田中神社という特定の神社が話題になっているのではなく、一般論として「田の中の森」に神が祀られていることは日本においてよく見られる光景である、という議論がされているだけだからである。

通常の理性の持ち主であれば、このような言及の仕方をしないことだろう。普通名詞を固有名詞と読み替え、一般論を個別論に置き換える、誤謬ないし詭弁と非難を受けても致し方のないような議論のすり替えが起こっている。南方熊楠が、そう難解でもない柳田の文章を、その文脈なりことばの意味において誤読したとは考えにくいのだが、範疇概念を固有名詞化したような、ここでの柳田への言及は、擁護することが難しい。

しかし、南方によるこのような意味のすりかえは、ある意味では意図的なものだったかもしれないと筆者は考えている。

ひょっとすると、獄中で読み進めていてはじめてこの箇所に至ったときの南方には、自分の地域の神社のことを柳田が知っていて、すでに著作で取り上げているという錯覚（それは、未知の知音を見いだしたという喜びも、論点を先取りをされたという焦燥感も含んだ驚きだったのだろうか）を覚えた瞬間が、あったのかも知れない。しかし、衝撃を受けたのであればなおさら、繰り返して吟味してその論旨を確かめることを南方はしたはずで、その錯覚が南方のなかで持続したとは、考えにくい。その意味では、柳田の『石神問答』における「田中の森」と、南方が「二書」で指摘した「田中神社」は、南方の脳裏においても別のものだったはずである。

南方熊楠が知っていたのは、岩田村岡の鎮守社「田中」神社で、これは固有名詞だった。他方柳田國男の論述は、一般論としての「田中の森」で、田の中に神を祀る社叢があることを日本の伝統信仰の一般的な特色として指摘するものだった。南方は、「田の中に神を祀る森があることを本邦風景の特風と柳田氏が述べているが、その指摘が当てはまり、名前もその通りの意味である、田中神社という神社が、此の辺りにある」と、書くべきだった。通常の日本語による論理的主張のルールからは、そういわねばならない。

ここで起こっている事態は、南方熊楠の日本語が、われわれにとって普通の意味で論理的であり、透明なものとは違う論理をもっている、ということを示しているように思われる。柳田のテキストに

獄中で接して、南方がその叙述を反芻し吟味した（であろう）ように、今度は南方を読むわれわれが、立ち止まり、彼の叙述を考え直すことが必要だ。合理的な思考を南方がしたと前提すれば（そのことは、永遠に検証が必要だが）、彼の叙述は、彼の思索と判断からずれている。それは、ふつうの意味では「誤謬」だが、南方熊楠はそういった読み誤りをする人間とは、（少なくとも筆者には）思えない。しかし、南方は実際に、先に引用したような「不適切な」叙述をした。それは、彼がそう書いてよいと考え、ないしそう書くべきと考えたからだったかも知れない、そう考えて、われわれの言語規則からではなく南方の言語論理を考え直すことが、彼のテキストを理解するためには必要である。

南方熊楠の日本語は、わかりにくいところがある。それはいろいろな意味、いろいろな水準でそうなのだが（話題の分岐が頻繁で、主筋を追っていくのがちなことや、漢文の知識に基づいて、熟語として熟していない漢字語彙を造語することなど——特に翻訳概念で——、さらには、特定の読者を念頭に、対話をしているかのように個別的な話題や議論の展開をしがちなこと）、彼の思索や思惑が、客観的に明快な表現でなされておらず、南方独特の言い回しの裏側を考慮する必要があること、もその理由の一つである。柳田国男が『石神問答』に収められた山中笑宛て書簡の中で展開した、日本の伝統的地域社会の中での神社のあり方についての議論は、様々な点で南方熊楠が共鳴出来るものだった⁶。その柳田が、内閣法制局および貴族院書記官という高級行政官僚の立場から、学界における有力者である生物学者への意見書伝達の仲立ちを申し出た、という状況で、柳田という仲介者の存在を強く意識しながら記された私信、というのが、「南方二書」というテキストが執筆された状況の骨子である。

そういった論述中において、自身の価値判断（生態学的、社会学的および地域史的な）において評価すべき価値がある神社を、保全の対象として列挙する文脈で、岡の田中神社を南方は紹介している。この神社は名前の通り平地の水田の中の神社で、その基本的特徴を、類型概念として、それも伝統信仰が形作ってきた日本の特徴的景観として、柳田国男がすでに論じている、ということが、彼の脳裏にはあった。南方が「此辺に柳田國男氏が本邦風景の特風といへる田中神社あり」と記したことは、「田の中に神を祀る森があることを本邦風景の特風と柳田氏が述べているが、その指摘が当てはまり、名前もその通りの意味である、田中神社という神社が、此の辺りにある」という、彼の脳裏にあった思いの、きわめて私的な言葉遣いによる表明なのだろう。そこでは、「田中神社」ということばが、特定個別の存在を指す固有名詞と、「柳田のいう田の中の神社」という、所有格の固有名詞を伴う修飾語によって限定された（つまり、引用された）範疇概念との二重の意味を重ね合わせた使い方がされてしまった。これは、柳田を誤読した、ということでは、おそらくない。

合理的な意見陳述の言語としてはいかにも舌足らずな、明快さを欠いたものいい、ということになるが、それはすなわち、彼の脳裏にある思想が大きな歩幅で前進する際に、彼が筆で記す（書簡の）言語がついていけずに細部を取りこぼしていった、これはそんな不明快さである。南方の議論を読ん

⁶ 松居が注1の文献で、両者の思想の合致点を列挙しているのを参照。

でいると、そうした舌足らず感に遭遇することが、実はしばしばある。これは、擁護や正当化をすべきものではないとしても、南方の言語がしばしばみせる、奇妙な論理の一面なのである。それを南方の中で支えているのは、彼自身の合理的な思考よりむしろ、おそらく自ら足を運び、植生を子細に観察した田中神社の生態系の具体的な映像記憶であり、その価値を言い当てたかのような柳田の著作を獄中ではじめて眼にした際の衝撃の感覚なのだろう。

ことばが通常の論理によって形成する意味とは別の、あるいはその向こう側に存在する思いを担わされながら、担いきれずに未成熟なままの姿をみせている。それが、合理的に読解し、理解しようとする読者を躓かせ、立ち止まらせる、そういった難点が、南方熊楠のテキストには横溢している。南方のことばの裏に、あるいは前にどんな彼の思いがあるか、それを理解するためには、南方の見たものを見、南方の読んだものを読むことが必要になる。彼の思索の奥底には、あたかも樟の巨樹の根本に抱えられた石造りの手水鉢のように、いつまでも姿を変えない彼の原体験が、姿を見せずに抱え込まれているのだ。

[附記] 写真2～5は、2006年9月11日、筆者撮影。1および6は、南方熊楠顕彰館提供。

Wash vessel of Tanaka Shrine: Minakata Kumagusu's Immaturely Language

TAMURA Yoshiya

Minakata Kumagusu quoted Yanagita Kunio in one of his arguments against the governmental policy of shrine merger of Meiji Japan, *Minakata's Two Letters for Professor Matsumura*, in the context of appreciating the ecological and environmental values of a Shinto shrine of his locality. When doing so, Minakata in a sense distorted Yanagita's discussion to set it forcibly in line with his own. Although his manner of discussion on this point could hardly be approved as an academically legitimate one, Minakata's text has its own indigenous logic which can be traced and re-constructed through referring to the very particularities of components of his theory, the presence of minor details of the places he had visited before discussing, in his mind.

Keywords : Minakata Kumagusu, Minakata's Two Letters, Yanagita Kunio, Shakujin Dialogues, Tanaka Shrine

南方熊楠と「テレパシー」という言葉に関する考察

唐澤 太輔（早稲田大学社会科学総合学術院・助教）

キーワード：テレパシー、SPR、南方熊楠、フレデリック・マイヤーズ

はじめに

知の巨人・南方熊楠（みなかたぐまぐす1867～1941 年）が、日本で極めて最初期に「telepathy テレパシー」に関心を示していたということは、ほとんど知られていない。そもそも、日本においては、この「テレパシー」という（誰もが知っていると言っても過言ではない）言葉を、一体誰が作ったかということさえ知られていない。この語は、心霊研究者であったフレデリック・マイヤーズ（Frederick William Henry Myers, 1843～1901 年、古典文学者・詩人）による造語である。マイヤーズの知名度は、日本において極めて低い。「テレパシー」のみならず「supernormal 超常」という語を作ったのもマイヤーズである。また彼は、「subliminal-self 潜在自己」という語をいち早く用い、C.G.ユングへ影響を与え、さらには S.フロイトを初めてイギリスに紹介した人物でもある。本稿では、マイヤーズによる「テレパシー」という語の作成経緯とその周辺について、熊楠との関係を中心に考察していく。

1、『南方熊楠全集』は、『全集』と略記した。

・『全集』＝南方熊楠著／岩村忍・入矢義高・岡本清造監修、飯倉照平校訂、『南方熊楠全集 1～10 巻、別巻 1、2』、平凡社、1971～1975 年

2、『南方熊楠日記』は、『日記』と略記した。

・『日記』＝南方熊楠著／長谷川興蔵校訂、『南方熊楠日記 1～4 巻』、八坂書房、1987～1989 年

3、『高山寺蔵 南方熊楠書翰 土宜法龍宛 1893－1922』は、『高山寺資料』と略記した。

・『高山寺資料』＝南方熊楠著／奥山直司・雲藤等・神田英昭編、『高山寺蔵 南方熊楠書翰 土宜法龍宛 1893－1922』、藤原書店、2010 年

4、『南方熊楠 土宜法龍往復書簡』は、『往復書簡』と略記した。

・『往復書簡』＝南方熊楠・土宜法龍著／飯倉照平・長谷川興蔵・中沢新一編・解説、『南方熊楠 土宜法龍往復書簡』、八坂書房、1990 年

1、熊楠による「テレパシー」という語の使用

熊楠が、「テレパシー」¹という言葉を文章において初めて使用したのは、1902年3月26日付（推定）の土宜法龍（どぎほうりゅう 1885～1923年、真言僧、熊楠とはロンドンで知り合い、その後書簡のやり取りを行った）宛て書簡においてである。

四年計り前に英国科学奨励会にて予「日本齋忌考」を読み、此ときの会長テレパシー（神通、乃ち人の思ふことをそのまま知る法、又他に伝る法）は今後望みあり、尤も験究すべしといひ居たり。又催眠術などにも熊楠の心作用を貴下の心に伝え、一人を他人に、他人を一人になし畢る方あり。これらは決して一笑に附し去るべきに非ず。研究せば物心以上、乃ちせめては精神界の原則を知る端緒ならん。（1902年3月26日付（推定）土宜法龍宛書簡）[高山寺資料：277]

「四年計り前」とは、熊楠がロンドンに滞在していたことである。熊楠は1892年から1900年までロンドンに遊学していた。熊楠は「日本齋忌考（英題‘On Tabu in Japan in Ancient, Mediaeval, and Modern Times’）」を執筆し、これを1898年に開催された英国科学振興協会（British Association for the Advancement of Science、通称 BAAS）へ送っている。しかし熊楠は原稿を送っただけで、この会には参加しなかった。原稿は代読されたと思われる。BAASの当時の会長は、ウィリアム・クルックス（Sir William Crookes, 1832～1919年、化学者・物理学者）であった。クルックスは、この会において「テレパシーは今後望みあり」と講演したようだ。化学者・物理学者であったクルックスは、心霊現象にも興味を持っており、1896～97年には、英国心霊現象研究協会（The Society for Psychical Research、通称 SPR²）の会長も務めた。

2、SPR 発足の経緯

SPR は、1882年2月20日に発足した。初代会長を、ケンブリッジ大学³の倫理学教授であったヘ

¹ 熊楠は、基本的に「telepathy」を、そのまま「テレパシー」と言う。1904年4月17日～6月15日に書かれた土宜法龍宛書簡〔武内：68〕においては、「心神通」と書き、「テレパシー」とルビを振っている。

² 筆者は、2014年8月26日～9月11日まで、ケンブリッジ大学図書館において、SPRのメンバーリストを発足当時から現在に至るまで、調査を行った。その結果、PSPR 巻末の Member List（1903年）に、Anesaki, M., Japanese とあった。これは、姉崎正治（号・嘲風、1873～1949年）だと思われる。彼こそ日本人初の SPR 会員である。宗教学者、東大教授として著名な姉崎は、1900年にドイツ、イギリス、インドに留学している。1903年帰国した。帰国後、東大で初めて開いた講義は「神秘主義」に関するものだった。1923～1934年まで東大で図書館長を務め、関東大震災で焼失した図書館の復興に尽力した。姉崎の著書『復活の曙光』^{（しょうこう）}には、「感応交通」などという言葉も出てくる。また1910年9月には福来友吉^{（ふくらいともきち）}による御船千鶴子^{（みふねちづこ）}の透視実験に立ち会っている。姉崎は、1909年突如として SPR を退会している。

³ ケンブリッジ大学は、現在においても自然科学分野において、その業績が世界的にも突出していることはよく知られている。ノーベル賞受賞者は80人を超え、世界最多を誇っている（一方オックスフォードは人文・社会科学分野で優れた人材を輩出している）。例えば、ニュートン、ダーウィン、ホーキングなどは良く知られている。しかし、突出しているのは、実は自然科学だけではない。古来、オカルティズム研究も非常に盛んな場所なのである。実は、1899年前後このケンブリッジ大学に日本学講座を開設し、熊楠をそこの助教授にするという話があったようである。しかし熊楠によると、第二次アングロ・ボーア戦争（通称ボーア戦争、南アフリカ戦争）の勃発に

ンリー・シジウィック (Henry Sidgwick, 1838～1900 年) が務めた。そして、この会の発足メンバーの中心的人物が、フレデリック・マイヤーズであった。マイヤーズは、ケンブリッジ大学 (トリニティ・カレッジ) 在学中にシジウィックに師事し、その後も彼を人生の師と仰いだ。後にマイヤーズ自身も SPR 会長を務める (1900 年) ことになるが、初代会長としてシジウィックを据えたのには、いくつかの理由があった。まず、当時シジウィックは、哲学者・倫理学者として広く世に知られていた上、幅広い人脈を持っていたからである。次に、「多くの人々を、うっかりすると敬遠されかねないこの会に惹きつけるだろう」[三浦：118] とも期待されていたからである。

熊楠は、SPR を「心理研究会」「幽霊等の会」「不思議会」「ロンドン不思議会」などと呼んでいる。法龍は、この会に非常に関心を持っており、熊楠に調査を依頼するほどであった。例えば、法龍から熊楠へ宛てた以下のような書簡が残っている。

またウエスト・ミンスター寺の内に「ソサイチー・ホール・サイキカル・リゾールチー」というものありて、しきりに幽霊等のことを取り調べおり候由。… (中略) …御取り調べ下さらずや、願ひ上げ候。(日付不明、南方熊楠宛書簡)[往復書簡：8]

ここで法龍が言う「ソサイチー・ホール・サイキカル・リゾールチー」とは、The Society for Psychical Research、つまり SPR のことである。SPR 発足当時、事務所 (ロッジ) は、「14, Dean's Yard, Westminster, S. W.」[PSPR1：6] にあった。そこは、ウエスト・ミンスター大寺院に隣接するディーンズヤード内である。ロンドンのど真ん中の一等地と言ってよいだろう。法龍が、ロンドンにいた熊楠に調査を依頼した時期も、どうやらここに事務所はあったようだ (この頃、熊楠はオカルティズムにかなり懐疑的で、SPR の調査も行なっていない)。因みに SPR は、現在 (2015 年 1 月)、「49 Marloes Road, Kensington, W8, 6LA」[SPR・ホームページ] に、住宅街の一角にひっそりと事務所を構えている (地下鉄ハイ・ストリート・ケンジントン駅から徒歩 10 分)。

SPR には、シジウィック、マイヤーズの他に、エドモンド・ガーニー (Edmund Gurney, 1847～1888 年、心理学者)、アーサー・ジェイムズ・バルフォア (Arthur James Balfour, 1st Earl of Balfour, 1848～1930 年、政治家、哲学者) らケンブリッジの優秀な知識人が集まった。当時 SPR では、自動発話、人間同士のテレパシー交信の可能性、催眠術とテレパシーの関係こそが、心の仕組みについて何かを解明すると考えられ、集中的な研究課題とされていた⁴。SPR は 1882 年 7 月に *Proceedings*

より、この話はお流れとなってしまったらしい。

⁴ マイヤーズは、SPR メンバーと数々の心霊実験を行った。SPR 事務所は勿論のこと、しばしばその舞台となったのが、「マイヤーズの自宅」である。これまで、筆者がどの文献を見てもその場所は「マイヤーズの家」「ケンブリッジのマイヤーズの自宅」としか載っていない。今回、SPR メンバーリストを精査した結果、その場所が明らかになった。

それは、Leckhampton House である。ケンブリッジ大学図書館から歩いて 10 分にあるその屋敷は、建築家のウィリアム・C. マーシャル (William C. Marshall) という人物によって 1881 年に設計・建築された。そして最初の住人がマイヤーズその人だった (夫人と共に入居)。現在はケンブリッジ大学コーパス・クリスティ・カレッ

for the Society for Psychical Research (本稿では、PSPR と略記する)『SPR 紀要』第 1 巻を、1884 年 2 月に *Journal of the Society for Psychical Research* (本稿では、JSPR と略記する)『SPR 会報』第 1 号を発刊している。現在も、PSPR は不定期、JSPR は季刊発行している。

因みに日本においては、1886 年に井上円了(1858～1919 年、仏教哲学者・教育家)が、^{みつくりげんぼち}箕作元八(1862～1919 年、歴史学者)、^{たなかだてあいきつ}田中館愛橘(1856～1952 年、地球物理学者)、^{つぼうちしょうよう}坪内逍遙(1859～1935 年、小説家・評論家)、^{みやけせつれい}三宅雪嶺(1860～1945 年、哲学者・評論家)など多岐にわたる研究者たちと共に「不思議研究会」という会を発足させている。SPR 発足後わずか 4 年後のことである。円了が SPR の存在を知っていた可能性は極めて高い。しかし「不思議研究会」は、円了の病気のため、目立った成果を挙げることなく、すぐに休会となってしまった。

3、「テレパシー」という造語

語源的には、「telepathy」の「tel-」は遠隔、「pathy」は感情を表す。つまり「テレパシー」とは、遠くにいる者にもう一人の者の感情が(あるいは思考も)伝わるというという事柄である。「テレパシー」に関する専門書には、「マイヤーズの造語」あるいは「マイヤーズによって提唱された語」と付記されていることが多い。例えば『精神分析事典』には「テレパシー」について、以下のように記載されている。

テレパシー〔遠隔伝心〕[英] telepathy : 一般心理学では、1882 年にマイヤーズ Myers, F. が提唱し、実験超心理学の確立者ライン Rhine, J. B. が 1934 年に透視、予知を含む超感覚的知覚 (ESP: extrasensory perception) の一型として再定義した。[小此木 : 354]

他の事典においても同様、大体マイヤーズによってこの語が提唱されたことは記載されている。しかし、彼がどこで最初に用いたのかは述べられていない。

この「テレパシー」という語が、初めて公に出たのは、PSPR の第 1 号 (1882 年 12 月号) ある。

.....and we venture to introduce the words *Telæsthesia* and *Telepathy* to cover all cases of impression received at a distance without the normal operation of the recognized sense organs.

[PSPR1 : 147]

……そして我々は、認識感覚器官の一般的に挙げられる働きなしに距離を隔てて受け取られる感情の動きに関する全ての事例を網羅する *Telæsthesia*⁵と「テレパシー」という語を考案する。(和訳

ジの学生寮内にあり、レセプション・ホールとして使用されている。

⁵ 「テレパシー」とともに紹介された *Telæsthesia* だが、その後マイヤーズは何度か示すが、世間には浸透しなかった。一方「テレパシー」という語は、SPR 会員内はもとより英国内に爆発的に広まった。

一唐澤)

上記の内容は、‘REPORT OF THE LITERARY COMMITTEE’ というパートに記されたものである。これは、SPR 学術委員会の記録であり、会の出席者はマイヤーズを含め 6 名いた。しかし注意しなければならないのは、ここには「テレパシー」という語を、マイヤーズが提唱したとは記載されていないことである。

1901 年、マイヤーズはローマで病死する。マイヤーズの死後、彼の SPR における数十年に渡る成果をまとめた大著 “*Human Personality and Its Survival of Bodily Death vol.1 & 2*” (本稿ではヒューマン・パーソナリティーあるいは HP と略記する)⁶が、1903 年 2 月に発刊された。これは、彼の遺稿をもとに編纂されたものである。この書は、「序論」「人格の分裂」「天才」「睡眠」「催眠術」「知覚上の自動作用」「死者の幻影」「筋肉上の自動作用」「トランス・憑依・エクスタシー」「結語」の全 10 章から成っている。その用語集の欄に「テレパシー」についての定義が以下のようにされている。

.....I first suggested them in 1882. Telepathy may still be defined as “the communication of impressions of any kind from one mind to another, independently of the recognized channels of sense.” [HP1 : xxii]

……私は 1882 年にそれら【*Telæsthesia* とテレパシー】を初めて示した。テレパシーは、「認識感覚器官の経路とは無関係に行なわれるある者からもう一人の者へのあらゆる感情の交信」として定義されうる。(和訳・【】内一唐澤)

ここでマイヤーズは、この「テレパシー」という語を「1882 年に初めに私が示した」、と述べている。筆者の調査の結果、確かに、1882 年 2 月 11 日付のマイヤーズからシジウィックへの書簡の中でこの「テレパシー」について以下のように述べていることが分かった。

What do you think of the words telæsthesia, telæsthec, telepathy, telepathic which I have just invented?

私が創案した telæsthesia、telæsthec、テレパシー、テレパシクという語についてあなたは どう 思いますか。(1882 年 2 月 11 日付シジウィックへ宛書簡、和訳一唐澤) [Trevor : 121]

マイヤーズは、師・シジウィックへ、「テレパシー」という語について創案したが、どう思うかと聞いている。この書簡に対するシジウィックの返事は、今回の調査では見つけることができなかった。

⁶ 『ヒューマン・パーソナリティー』は、2015 年 1 月現在においても、日本において和訳・刊行されていない。

ともかく、1882年2月に、マイヤーズによってこの語は考えられ、SPR 学術委員会で紹介され、同年12月にこのレポートが PSPR に掲載されることで、世に知られるところとなったのである。「テレパシー」という語が作られるまでは、そのような現象は、‘thought-reading’、‘thought-transference’、‘ideoscopy’、‘thought induction’ [Williams : 172 参照] など、様々な呼び方がされていた。マイヤーズによって、これらは「テレパシー」という語に集約されたと言って良い。

さて、熊楠は1904年2月12日に、『ヒューマン・パーソナリティー』を取り寄せている。届くや否や、熊楠はこの大著を読みふけっている。「^{とりこ}虜」になったと言っても良いであろう。そして、それと並行するように、彼の日記にはオカルト現象の記述が増えていくのである。熊楠は余程感銘を受けたらしく、この本の和訳・出版さえ目論んでいた。そして、この著作において熊楠が特に関心を示したのがこの「テレパシー」であった。しかし、熊楠が「テレパシー」という語を知ったのは、少なくとも1902年3月26日付（推定）土宜法龍宛書簡が書かれる以前である。上述したように、この書簡の中で熊楠は既に「テレパシー」という語を使用している。つまり熊楠は、『ヒューマン・パーソナリティー』を読む前に、すでにこの「テレパシー」という言葉を知っていたことになる。

4、熊楠と『ヒューマン・パーソナリティー』

熊楠は、ロンドン遊学中、法龍に向かって「オッカルチズムごとき腐ったもの（1894年3月3日付土宜法龍宛書簡）[全集7:218]」と言い放つほど、心霊研究を嫌悪していた。それが、帰国し那智山に籠るころには180度態度が変わる。自身に起きた神秘現象を日記に詳細に書き残し、書簡などでもその話題に触れることが急激に増えるのである。その背景には、マイヤーズによるこの『ヒューマン・パーソナリティー』を入手（1904年2月）し、2ヵ月かけて読破したことがある。

1900年10月、熊楠は遊学先のロンドンから帰国した。経済的理由などによる無念の帰国であった。神戸港に着いた熊楠を出迎えてくれたのは、弟・常楠だけであった。父母は、在外中に既に亡くなっていた。熊楠は帰国後しばらくの間、亡き父と縁のあった理知院（大阪府泉南部）や和歌山市の常楠宅などに身を寄せていた。この頃、熊楠を含め親族が一同に会し、父が残した遺産分配をめぐって夜通し話し合うようなことが何度かあったようだ。それは熊楠に、非常に肩身の狭い思いをさせたに違いない。熊楠の海外遊学には莫大なお金がかかったにも関わらず、当の本人は「蚊帳のごとき洋服一枚」をまとい、動植物の標本と書籍のみを持って帰ってきた。十数年にも渡る海外遊学にも関わらず、学位もとらずに帰国した熊楠に対して、親族の目は厳しかったことであろう。熊楠の、地位や名誉などに全くこだわらない生き方は、「常人」にはやはり理解し難いものであった。1901年10月、熊楠は、弟が経営する南方酒造の勝浦支店を頼りに、紀伊半島南部の勝浦町へ向かう。そして翌年1月から、那智山・大門坂参詣道入口のすぐ近くにある大阪屋という旅館を常宿にすることになる。熊楠は、まるで引き寄せられるかのように、この那智山へやって来た。無念の帰国、親族からの厳しい目、当てのない将来——熊楠はこの、いわゆる「那智隠栖期」、失意の底にあった。端的には精神的危

機状態にあったと言える。そして、そこで様々な不思議な（あるいは神秘的な）体験をすることになる。紙面の都合上、全てを紹介することはできないが、例えば当時の熊楠の日記には、以下のような記述が見られる。

1904 年 4 月 25 日 雨、夜大風雨

夜大風雨、予、灯を消して後魂遊す。此前もありしが、壁を透らず、ふすま、障子等開き得る所を通る故に迂廻なり。枕本のふすまのあなた辺迄引返し逡巡中、急に自分の頭と覚しき所へひき入る。恰も vorticella が螺旋状に延し後急に驚きひき縮る如し。飛頭蛮のこと多少かゝることより出しならん。〔日記 2 : 431〕

vorticella とはツリガネムシのことであるが、熊楠は、ツリガネムシが螺旋状に伸びた後、急に縮まるように、自分の魂が抜け出た後、また元の位置（自分の頭と覚しき所）に戻ったという。熊楠の魂は、肉体から抜け出ていたのだ。これはいわゆる「幽体離脱」体験である。「此前もありしが……」というところを見ると、熊楠はこのような「幽体離脱」を一度のみならず、何度か体験したようである（因みに 1904 年 3 月 20 日の日記にも同じような記述を見ることができる⁷⁾）。このように、幽邃極まる那智山で、精神的危機状態にあった熊楠は、「幽体離脱」をし、時には幽霊を見るなど、さまざまな不思議な体験をした。

このような精神的極限状態の中、熊楠は日中は、粘菌を中心に採集活動に勤しんでいる。そして夜は標本整理と読書に精を出した。さらに、この頃特に関心を持ったのが、特に遊学時代にはあれほど嫌悪していたオカルティズムであった。熊楠は、自身の（精神的）限界と共に、これまで信頼を置いてきた西欧近代科学に対しても限界を感じ始めていたのである。その限界を乗り越えるために参考にしたのが、この『ヒューマン・パーソナリティー』であった。

因みにマイヤーズ自身が「テレパシー」の研究を始めた理由も、やはり個人的な体験が影響している。マイヤーズには、思いを寄せながらも結婚できなかった女性（従兄の妻、アニー・マーシャル）がいた。1876 年にアニーは自殺する。彼女が自殺してからは、マイヤーズは、彼女があの世界から接触してきているという証拠を必死になって探し求めたという。マイヤーズには「テレパシーや催眠、

⁷⁾ 1904 年 3 月 10 日付日記の内容は、以下の通りである。

うつゝにて（幻想といふこと知りながら）黒き紐ある人形如きものとなり、龍動のアンダーグラウンド鉄道の^{上り路如き所を進み又却退し}（進退とも頭は同一方に向ひ）又下におりる一所、家の外に一男一女（日本人）あるを見るをわざと見ず、人形如きものに自分の意志集る。注意点と見ゆ。（下線—唐澤）〔日記 2 : 413〕

熊楠は、黒い紐のある人形のようになってロンドンの地下鉄の登り道のような所を進み、また戻ったという。熊楠は、「睡眠中に靈魂抜け出づとの迷信」という論考において、この時の出来事を以下のように書いている。

七年前嚴冬に、予、那智山に孤居し、空腹で臥したるに、終夜自分の頭抜け出で家の横側なる牛部屋の辺を飛び廻り、ありありと闇夜中にその状況をくわしく視る。みづからその精神変態にあるを知るといえども、繰り返し繰り返しかくのごとくなるを禁じえざりし。その後 Frederic W. H. Myers, 'Human Personality,' 1903, vol. ii, pp.193,322 を読んで、世にかかる例数なからぬを知れり。（1911 年 8 月「睡眠中に靈魂抜け出づとの迷信(1)」『人類学雑誌』27 卷 5 号、下線—唐澤）〔全集 2 : 260〕

潜在自己などの研究が、人類の心の仕組みを解明する手がかりになるはずだ」という、崇高な学的目標があった。しかし、その背景には、このような個人的な、忘れられない体験があったことも見逃すことはできない。またマイヤーズは、当時の心理学に、「魂の科学」の役割を果たすことを望んだという。「魂の科学」——「魂」と「科学」という一見正反対の言葉を並列させた奇妙な語である。この言葉からは、マイヤーズが、まるで 19 世紀に確立された近代科学と、信仰の間の境界線を越えようとしていたように感じられる。マイヤーズは、心霊研究によって近代科学と宗教の古い対立を崩そうと考えていたのである。

5、『ヒューマン・パーソナリティー』の影響

「テレパシー」という語は、特に『ヒューマン・パーソナリティー』発刊後、新聞などを通して国内に広まっていった（この著作は当時、大学において心理学の教科書としても用いられていたという〔三浦：124〕）。1903 年 2 月に発刊されたこの著作は、英国新聞紙上でも広く紹介された。1903 年内に限って見ても、18 もの記事を見ることができる⁸。

熊楠は、前述したとおり、その著作の和訳・刊行さえ構想していた。熊楠は同書について、「抄訳し、それに小生の注を付し、最後に小生の論を付し……」（1904 年 3 月 24 日付土宜法龍宛書簡）〔往復書簡：402-403〕と書いている。つまり翻訳し、注釈をつけた上でさらに熊楠自身の論を展開し出版しようと考えていたようだ。しかし結局、それは実現されることはなかった。熊楠は、この書を「近来希なる著作〔武内：69〕」⁹とまで評価しており、彼に与えたであろうその影響力の大きさが

⁸ 例えば、以下の紙面で言及されている。詳細な内容は、The British Newspaper Archive (<http://www.britishnewspaperarchive.co.uk/>) で閲覧可能である。

1. 'SCIENCE OF A FUTURE' *Portsmouth Evening News*, 11 February 1903
2. 'Non title' *Sheffield Daily Telegraph*, 7 March 1903
3. 'CRBALATIOX AND CRIME' *Aberdeen Journal*, 4 March 1903
4. 'MAGAZINES' *Aberdeen Journal*, 11 March 1903
5. 'LITERATURE AND ART' *Sheffield Daily Telegraph*, 11 March 1903
6. 'DOES MAN SURVIVE DEATH?' *Edinburgh Evening News*, 18 March 1903
7. 'LITERARY NOTES' *Dundee Courier*, 30 March 1903
8. 'ARE MEN INDIFFERENT TO RELIGION?' *Cheltenham Chronicle*, 4 April 1903
9. 'IT SILAS K. BOXCINO' *Burnley Gazette*, 4 April 1903
10. 'THEOSOPHICAL PROBLEMS' *Edinburgh Evening News*, 9 June 1903
11. 'MAGAZINES' *Aberdeen Journal*, 15 June 1903
12. 'GOSSIP OF TODAY' *Yorkshire Evening Post*, 19 June 1903
13. 'HONEY MARKET' *Manchester Courier and Lancashire General Advertiser*, 13 July 1903
14. 'BROWN AND WOODLEY' S Library' *Hasting and st. Leonards Observer*, 3 August 1903
15. 'MR BERTRAM KEIGHTLEY, MA., LONDON' *Edinburgh Evening News*, 10 August 1903
16. 'LITERATURE' *Aberdeen Journal*, 19 August 1903
17. 'THE HIBBERT JOURNAL' *Dundee Courier*, 11 December 1903
18. 'GOSSIP OF THE DAY' *Sunderland Daily Echo and Shipping Gazette*, 22 December 1903

⁹ 熊楠は、この書簡を 1904 年 4 月 17 日に書き始めたようだが中断し、6 月 15 日に再び書き始めている。消印

うかがえる。熊楠が、その生涯における論考（未発表手稿も含む）の中で、『ヒューマン・パーソナリティ』（引用・参照ページ数を明らかに表記しているもの）に言及している箇所は、以下の通りである。

- (1) 「睡眠中に靈魂抜け出づとの迷信」、『人類学雑誌』27 卷 5 号、1911 年 8 月 [全集 2 : 260]
- (2) ‘Twins and Second Sight’、*Notes & Queries* 11s. iv. iii. 469; iv. 54、1911 年 8 月 [全集 10 : 177]
- (3) 「南天の葉と二股大根 紙上問答」『郷土研究』1 卷 4 号、1913 年 6 月 [全集 3 : 214]
- (4) 「臨死の病人の魂、寺に行く話」『郷土研究』2 卷 9 号、1914 年 11 月 [全集 2 : 273-274]
- (5) 「馬に関する民俗と伝説」『太陽』24 卷 14 号、1918 年 11 月 [全集 1 : 312]
- (6) 「自分を観音と信じた人」未発表手稿 [全集 6 : 408-409]
- (7) 「巫が高处に上る」未発表手稿 [全集 6 : 413]
- (8) 「猫や鼠と男女の関係」未発表手稿 [熊楠研究 6 : 290-291]

以下では、熊楠が「テレパシー」について述べている論考を抜粋する。

The late Frederic W. H. Myers in his ‘Human Personality and its Survival of Bodily Death,’ 1903, vol. i. p. 272, speaks of a butler named James Carroll, who has had another psychical experience, not visual—a feeling of extreme exhaustion and sadness, coupled with the idea of his twin-brother, on the first day of his distant twin-brother’s fatal illness; and again just before the receipt of a telegram summoning him to the death-bed. It is an interesting observation based by Gurney on his analysis of relationships in telepathic cases that the link of *twins*hip seems markedly to facilitate this kind of communication.

故・フレデリック W. H. マイヤーズによる『人間個性とその死後存続』（1903 年 1 卷 272 頁）に、ジェームス・キャロルという名の執事の話が載っている。彼は【可視的なものとは】別の、不可視な心霊的な経験を持っていた。——遠くにいる彼の双子の兄弟に命にかかわる病が襲った最初の日、その双子の兄弟が置かれている状況と共に、極端な疲れと悲しみを漠然と同時に感じたのである。さらには、臨終に彼を呼び出す電報を受けとる直前にも同じことが起こったのである。それは、ガーニーによる、テレパシーの起きる関連性、「双子間」の親密な関係が明らかにこの種の意志伝達を容易にする分析の、興味深い観察記録である。（‘Twins and Second Sight’、*Notes & Queries* 11s. iv. iii. 469; iv. 54、1911 年 8 月、下線・和訳・【】—唐澤）[全集 10 : 177]

上記は、1918 年 8 月、*Notes & Queries* に掲載された熊楠の論考 ‘Twins and Second Sight’ である。ここで熊楠は、双子のような親密な間柄は「テレパシー」による交流を助長するということを説明している。この論考において示されている『ヒューマン・パーソナリティー』の参照箇所 (vol.1, p.272) の内容は、以下の通りである。

CHAPTER VI, SENSORY AUTOMATISM, p.272

I quote a case from *Phantasms of the Living*. The informant, a butler named James Carroll, was personally known to Edmund Gurney, and has had another psychical experience, not visual—a feeling of extreme exhaustion and sadness, coupled with the idea of his twin-brother, on the first day of his distant twin-brother’s fatal illness; and again just before the receipt of a telegram summoning him to the deathbed. It is an interesting observation based by Gurney on his analysis of relationship in telepathic cases, that the link of *twins*hip seems markedly to facilitate this kind of communication.

第六章 「知覚上の自動作用」 272 頁

『生者の幻影 *Phantasms of the Living*』からある事例を引用する。情報提供者は、ジェームス・キャロルという名の執事であり、彼はエドモンド・ガーニーの個人的な知り合いであった。そして彼は【可視的なものとは】別の、不可視な心霊的な経験を持っていた。——遠くにいる彼の双子の兄弟に命にかかわる病が襲った最初の日、その双子の兄弟が置かれている状況と共に、極端な疲れと悲しみを漠然と同時に感じたのである。さらには、臨終に彼を呼び出す電報を受けとる直前にも同じことが起こったのである。それは、ガーニーによる、テレパシーの起きる関連性、「双子間」の親密な関係が明らかにこの種の意志伝達を容易にする分析の、興味深い観察記録である。(和訳・【 】内一唐澤)

ガーニーとマイヤーズそしてポモドアは、1886 年に共著で『生者の幻影』を出版している。上記の事例は、その著書からひかれたものである。この著作の執筆責任者はガーニーであった。死にゆく者、あるいは死者の幻影の実例が収集された大著である。

おわりに

熊楠が、『ヒューマン・パーソナリティー』を読み始めた背景には、彼自身に起きたオカルト現象あるいは精神的危機があった。熊楠は、「那智隠栖期」に起きた数々の不思議な出来事の「答え」を知るための手がかりを探そうとしていた。山を下りてからも、熊楠は、「テレパシー」をしばしば経験していたようである。それは以下のように、娘の文枝 (1911～2000 年) の話からも知ることができる。

(晩年と死についての質問から)

——先生はたいへん神秘的なところもありだったようですが、何かお話になられたことはございませんか。

文枝 自分が祈っておると、それがちょうどそのとおりになるとか言っていましたが、そのときは陰しい顔をしていました。顔の変る人で、すごい表情になるときもあるのです。ほんとに怖い表情になる、目がほんとうに鋭くなりますね。激して泣いたところは私は見たことはありませんが……普通に話しているときは目尻が下がってやさしく、笑っているときは可愛らしいのですが。[南方文枝 1981 : 68] (下線—唐澤)

上記からも分かるように、自分が祈っているとその通りになるということは勿論、他者による「祈念」も信じていた。つまり、遠く離れていても自身の感情が他者へ、あるいは他者の感情が自分へ、何かしらの影響を与えるということを熊楠は信じていた。

また熊楠は、以下のような事柄も述べている。

外国にあった日も熊野におった夜も、かの死に失せたる二人のことを片時忘れず、自分の亡父母とこの二人の姿が昼も夜も身を離れず見える。言語を發せざれど、いわゆる以心伝心でいろいろのことを暗示す。その通りの処へ往って見ると、大抵その通りの珍物を発見す。それを頼みに五、六年幽邃極まる山谷の間に僑居せり。これはいわゆる潜在識が四境のさびしきままに自在に活動して、あるいは逆行せる文字となり、あるいは物象を現じなどして、思いもうけぬ発見をなす。(1931年8月20日付岩田準一宛書簡) [全集9 : 25]

「かの死に失せたる二人」とは、熊楠と同性愛的関係のあった羽山繁太郎・蕃次郎兄弟のことである¹⁰。繁太郎・蕃次郎共に結核を病み、夭折した。熊楠が海外へ遊学中のことであった(繁太郎：享年20、蕃次郎：享年25)。熊楠は夢で、この夭折した二人が示した場所へ行ってみると、珍しい植物をよく発見したと述べている。つまり熊楠は、夢において、他者(死者)からの聴覚では聞こえない「声」を聞いていたのである。熊楠は、死者の幻影を見、彼らと「テレパシー」による交流をしてい

¹⁰ 1886年4月29日の熊楠の日記には「[寄書] Mr. MINAKATA is my intimate friend. S. H.」と記されている。「S. H.」とは「羽山繁太郎」のイニシャルである。これは繁太郎に直接書いてもらったものである。熊楠と羽山繁太郎は「intimate friends」であった。「intimate」とは「親密な」という意味であるが、肉体関係のある「親密さ」をほのめかす語である。彼らは「親しい」仲というより「深い」仲であった。「親友」というより「深友」とでも言うべきであろうか。熊楠は、繁太郎の弟・蕃次郎とも「intimate」な関係を結んでいることが日記からうかがえる。

1886年11月20日 [土] 晴

朝津田安麿氏と俱に其兄道太郎氏を訪、米国事情を聞く。午後安麿氏と其邸に之く。夕羽山、志賀、今井、及弟来る。夜羽山と共に寐す。(下線—唐澤) [日記1 : 95]

たと言えるかもしれない。

※

以上見てきたように、イギリス国内において、また熊楠の思想において『ヒューマン・パーソナリティ』が果たした役割は大きい。そして、熊楠は「テレパシー」という概念を正確に理解していた。今後、日本及び世界の心霊研究の系譜に、あるいは社会精神史にマイヤーズの業績（「テレパシー」という語の作成、『ヒューマン・パーソナリティ』の発刊）はどのように位置づけられるのか明らかにしていかなければならない。本稿は、その研究のスタートラインに立つものである。今後は、熊楠がどのような経緯でこの語を知ったのかを明らかにしていく（本稿で述べた通り、熊楠は『ヒューマン・パーソナリティ』を読む前から既にこの語を知っていた）。そして、1882年2月11日付のマイヤーズからシジウィックへの書簡の中で創案された「テレパシー」という語に対して、シジウィックはどのような返事をしたのかを合わせて調査していく予定である。

本研究は、日本学術振興会科研費若手B「フレデリック・ヘンリー・マイヤーズの研究—南方熊楠と関連させて—」による。

参考文献

- ・磯前順一・深沢英隆編、『近代日本における知識人と宗教—姉崎正治の軌跡—』東京堂出版、2002年
- ・小此木啓吾編集代表、『精神分析事典』、岩崎学術出版社、2002年
- ・三浦清宏、『近代スピリチュアリズムの歴史—心霊研究から超心理学へ—』、講談社、2008年
- ・武内善信紹介、「〔資料〕土宜法龍宛南方熊楠書簡」、『和歌山市立博物館研究紀要』第25号、2010年
- ・南方文枝、『父南方熊楠を語る』、日本エディタースクール出版部、1981年
- ・SPR ホームページ <http://www.spr.ac.uk/>
- ・John Peregrine Williams, *THE MAKING OF VICTORIAN PSYCHICAL RESEARCH: AN INTELLECTUAL ELITE'S APPROACH TO THE SPIRITUAL WORLD*, A dissertation submitted to the University of Cambridge (Christ's College), for the degree of Doctor of Philosophy, 1984
- ・Myers, Frederick William Henry, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death part 1 & 2*, Kessinger Pub Co, 1903
- ・Oppenheim, Janet, *THE OTHER WORLD: Spiritualism and psychical research in England, 1850-1914*／邦訳：和田芳久、『英国心霊主義の抬頭』、工作舎、1992年
- ・SPR, *Journal of the Society for Psychical Research*,

- SPR, *Proceedings for the Society for Psychical Research*,
- Trevor Hamilton, *Immortal Longings: F.W.H. Myers and the Victorian Search for Life After Death*, Imprint Academic, 2009

A Study about Kumagusu Minakata and the Word ‘Telepathy’

KARASAWA Taisuke

Kumagusu Minakata (1867-1941) was a Japanese folklorist, naturalist and biologist. He is famous for discovering many varieties of mycetozoa in Japan.

Most of us don't know that Minakata had a great interest in 'Telepathy'. And also, in Japan, we barely know who invented this word 'Telepathy'. The word was originated with Frederick William Henry Myers (1843-1901) who was a psychical researcher in England. Almost all Japanese people don't even know his name. Myers made not only the word 'Telepathy' but also 'Supernormal'. The most famous his book is "Human Personality and Its Survival of Bodily Death". Minakata was strongly influenced by this book. Minakata often quoted this book in his essays. He was the first person in Japan who had a high value on Myers' achievements in Japan.

This paper will clarify the process of the birth of the word 'Telepathy', and make it clear when Minakata started to use this word.

Keywords : telepathy, SPR, Kumagusu Minakata, Frederick William Henry Myers

入れ替わる「親」と「子」、そして「語り手」 ——中上健次『地の果て至上の時』論

早川 芳枝 (TIEPh)

キーワード：中上健次、『地の果て至上の時』、語り手、折口信夫、マレビト

1. はじめに

中上健次『地の果て至上の時』（書き下ろし、新潮社、1983年）は、作品内における時間軸上では「枯木灘」から三年後として設定されている。秋幸が異母弟の秀雄を殺害した罪で三年の服役をおえ、故郷へと帰還するところから物語がはじまる。むろん「枯木灘」とは語り手の位置や浜村龍蔵と秋幸の関係性の相違などから単純な続編とは捉えられてはいない。先行研究によって中心的に指摘されてきたことは浜村龍蔵の位置づけの変化と、モンという不十分な語り手の存在である。

前者においては、柄谷行人によって「すなわち、幾度も父殺しが暗示されているにもかかわらず、その「父」は、ほとんど最初から「息子」の子としてあらわれている。いいかえれば、最初から、メタレベルが対象レベルに降りてきている。すでに、父殺しは不可能なのである」¹と指摘されている。柄谷は「枯木灘」において浜村龍蔵は「神」のように超越化」されているとも述べているが、そうしたメタレベルの存在を対象レベルのものとして描くことによって「モダンな小説そのものを自壊させた」と指摘する。

こうした（物語も含めた）小説論は小森陽一がつとに言及しており、「自己言及の不可能性」²においてラカンを援用した分析を行っている。「秋幸の立っている空間と時間は、象徴界と想像界が重なりあいながら、両方向に引っ張りあっている裂け目に他ならない」として、その理由を浜村龍蔵が「父の名のシニフィアンであることから降り始めてしまった」ことに求めている。つまり両氏ともに浜村龍蔵の描かれ方と小説の構造そのものが不可分の関係であることを指摘しているのである。

一方で多くの先行論が語り手の問題にも言及している。早く川村湊は「「世界」の輻輳」³において、語り手モンを『千年の愉楽』（河出書房新社、1982年）のオリュウノオバと対比し、「世界を透視し、物語の各場面に偏在するような自由自在さを持ちえないこと」を作品の「構造上の欠陥」の一つと指摘している。また菅野昭正も「地の果ての向こうには……」⁴において「記憶装置であり情報センター

¹ 柄谷行人「解説」（新潮文庫版『地の果て至上の時』、1993年）

² 小森陽一「自己言及の不可能性—『地の果て至上の時』のまなざし」（『ユリイカ』1993年3月）

³ 川村湊「「世界」の輻輳」（『文芸』1983年7月）

⁴ 菅野昭正「地の果ての向こうには……—中上健次『地の果て至上の時』を中心に」（『群像』1989年12月）

でありながら、この酒場のおかみは本来のコロスとちがって、観客（読者）に事情を逐一説いてきかせる善良な金棒引きではなく、大事なことは黙って肚のなかに収めておく考えぶかい証人」とモンを評している。モンは全知全能ではなく、場合によっては語らない語り手となり得る存在なのである。

しかしながら先行論が指摘しているこれらの点については、中上自身が「物語の系譜・八人の作家」⁵において自注自解めいた指摘をすでに行っている。言うまでもなく、作者自身の解説が絶対的に正しいなどと考え、それを主張するつもりは毛頭ない。しかし『地の果て至上の時』を執筆するにあたり、中上が何を考えていたのか、その文学的「実験」が作品内にどのように作用しているのかを解明する意義はあるはずだ。

それはとりもなおさず「モダンな小説そのものを自壊」させた方法の解明であり、「小説が物語をただ見る地点と瞬間とを露呈する言説の運動」⁶を明らかにすることに他ならないからだ。本稿では中上の物語論の萌芽が見える「紀州・木の国根の国物語」⁷と、「物語の系譜」およびその前哨である部落青年文化会連続公開講座「開かれた豊かな文学」⁸を中心に分析する。そしてそこで確立した物語論（小説論）がどのように『地の果て至上の時』に反映されているかを明らかにする。

2. 中上健次の物語論／小説論

前章で述べたとおり、中上の物語論の萌芽といえるものは「紀州・木の国根の国物語」に見える。いや萌芽というよりも、すでに形をとっていたものがここでようやくまとまって書き記されたと言わなければならない。中上が小説あるいは物語について述べる時、それは自然（日本的自然）と不可分の形で語られる。

聖なるものの裏に賤なるものがある。賤なるものの裏に聖なるものがある、とは小栗判官でもあり、日本の文化のパターンでもあろうが、紀州、紀伊半島をめぐる旅とは、その小栗判官の物語の構造へ踏み込む事である。（中略）差別の構造とは何か、これもまたここで論じる時間はないが、この日本において、差別が日本的自然の生みだすものであるなら、日本における小説の構造、文化の構造は同時に差別の構造でもあろう。

このルポルタージュが書かれたのは1977年であるが、すでに1980年以降に上梓され、短篇集『千年の愉楽』に収録される作品で描かれる「高貴にして澱んだ血」を先取りするかの言及である。差別が物語を生み、差別の背景にあるのは日本的自然であるという分析は、天皇の存在を導入するこ

⁵ 「物語の系譜」は、1979年2月から10月までに6回、1983年8月から1985年6月までは13回断続的に連載された。なお連載時「八人の作家」と銘打っているが、取り上げられた作家は五人である。

⁶ 前掲注2

⁷ 『朝日ジャーナル』の1977年7月1日号から1978年1月20日号にわたって連載された。本稿での引用は初出誌による。

⁸ この公開講座は、柄谷行人・渡辺直己編『中上健次と熊野』（太田出版2000年）に収録されている。はじめは百部限定で非売品の小冊子『開かれた豊かな文学』（1994年、中上健次）に収録され、その後『中上健次と熊野』に再校訂を経て再録された。

とでさらに深化していく。この自然と差別、被差別をめぐる言説は松阪の回において天皇とともに語られる。その後、伊勢の回に天皇と天皇が所有する言葉と日本的自然、ひいては差別被差別の問題へとより具体的に踏み込んだ内容となっていく。

伊勢の神宮文庫を訪れてその図書目録の前に圧倒され、「明治以後の現代小説は数えるしかなかった」事実を述べた上で、その神宮文庫のあり方に次のような感想を吐露している。「私がここで見たのは神宮あるいは「天皇」の言葉、詞に対する自信である。天地の分かれる創世記の時代からコトノハを持っている。光を光と、闇を闇とコトノハを与えた自信である。天皇がコトノハ、文字という言葉によってこの国を治めている、と思ったのだった」⁹と。

実際に、この日本で現存するもっとも古い書物とされているのは『古事記』¹⁰であり、そこで語られているのは天皇家とそれに仕える群臣たちの家の由来、天皇の統治の歴史である。その日本でもっとも古く、この国が国として成立した(国史と律令を備えた「日本」として遣唐使を送った)最初期の時代から言葉を所有していた天皇家の「自信」を中上は読み取っているのである。古代天皇家とはまさに言葉を所有し言葉を支配することで、日本を支配してきた。『古事記』および『日本書紀』¹¹という最古の歴史書に自らをアマテラスの後裔と記し、統治者としての正統性を書き記すことで日本を支配してきたといっているだろう。

しかしながら、中上が「言葉によってこの国を治めている」と言う時、それは右記のような歴史的背景を述べるだけにとどまてはいない。同じ伊勢の回で「草は草である。そう思い、草の本質は、物ではなく、草という名づけられた言葉ではないか、と思う(中略)言葉を統治するとは「天皇」という、神人の働きであるなら、草を草と名づけるまま呼び書き記すことは、「天皇」による ^{シタツクス} 統括、統治の下にある事でもある」とまで言いきっているからである。つまりソーシャルでいうところのシニフィアンとシニフィエを結び付ける働きまで(古代)天皇の統治の一環であったという認識である。そしてその統治は現代まで続いており、それを食い破る方法として次のような可能性を指摘している。

もし、私が「天皇」の言葉による統治を拒むなら、この書き記された厩大なコトノハの国の言葉ではなく、別の、異貌の言葉を持ってこななければならない。あるいは書くこと、書かれることを拒む語りの言葉か。

ここで特に着目すべきなのは、中上がこだわっている対象が書き言葉であることだ。つまり草を草と呼ぶこと以上に草を草と書き記すこと、その部分が「統治の下にある」という判断なのである。書き言葉と事物の結びつきを攪乱し、言葉の統治を拒むために用いられるべきは文字と直接的、対称的には結びつかない語りの言葉と捉えている。このことは部落青年文化会連続公開講座「開かれた豊か

⁹ 「木の国・根の国物語 51 伊勢」(『朝日ジャーナル』1977年10月21日)

¹⁰ 冒頭に付された「序」(上表文)に従えば和銅5年(712)年の成立。しかしこの「序」は本文完成よりやや時代が下ってから作成・添付された物とする見解も大和巖雄、三浦祐之などを中心に存在する。しかし『古事記』本文には「も」の万葉仮名に上代特殊仮名づかいが存在しており、本文は七世紀後半に成立していた可能性が高い。

¹¹ 養老4(720)年に完成した現存最古の正史。『古事記』と異なり、『続日本紀』にその存在と成立経緯が記されている。

な文学」でも繰り返し引き合いに出されており、一過性の思いつきではないことが裏付けられる¹²。

そしてこの連続公開講座での講演は回を進めるごとに物語、自然、マレビトが密接に結び付けられて論じられていくことがわかる。まず第一回講座では自然が生みだす差別とそれを食い破る物と直結した言葉（文字を介さない言葉）について次のような言及がある。

自然なるものが差別を作っている。自然なるものが被差別部落を作っている。そうすると、その自然をひっくり返す、あるいは自然の神秘みたいなものを、確実に白日のもとにさらけ出して、それをこう逆立ちさせるというのが、つまり物と直結した言葉ではないか。

実はこの自然が差別を生みだすことについては聴衆からの質疑とそれに対する応答が記されている。中上は自然が差別を生みだすということを生け花にたとえ、ある美意識に基づいた「作品」を作るに際してカットされる部分があること、その部分にこそ意味があると解説を加えている。この一定の美意識によって何かを表現する際に切り取られ隠されたもの、それがうつほという名の神話的空間であり、それが後の物語では熊野によって同等の機能を果たさせることになるとしている¹³。

どのような論理が展開されているのか、順を追って公開講座の内容を検証したい。まず、第三回講座「うつほからの響き 神話から物語へ」（1978年4月1日）では「物語を死滅から回復させるにはもういっぺん、このうつほってものを考えなくちやいかんのじゃないか。確かめなくちやいかんのじゃないか。うつほにいっぺん行ってみて、うつほから物を見、声を出さなくちやいかんのじゃないか」という主張がなされている。これはかつて拙稿¹⁴で触れたことがあるのだが、マレビトの立場で物を見て、物語を語ることを示している¹⁵。

だが従来の物語からすると、それは極めて異例の事態である。中上は第五回講座「王の出生の謎」（1978年6月27日）においてマレビトを「王」ないし「親」、物語の語りの視点を「王子」または「子」と規定する。その上で「物語がですね、一体、誰の目を通して物語られるかっていうことなんです。（中略）その物語の主人公とは、たえず子としての位置、子としての視点からできてるんじゃないかっていうことなんです」と述べ、マレビトたる「王」ではなく「子」が視点人物として設定されてきたという見解を示している。

そしてその「子」を背後で支えているものこそ「王」であり、これは近代文学において「ほとんど

¹² 第一回講座「物と言葉」（1978年2月5日）には「天皇を無化する、あるいはひっくり返す方法というのは、いわゆる物と直結した言葉だけでしかない」と言うかと、（中略）自然の状態から言えば、自然をこう逆立ちさせる、自然を暴きたてるみたいなの、そう言う形ではないのか。」という発言がある。

¹³ 中上は『義経記』の弁慶が熊野の山に捨てられた子であること、小栗判官が業病の治療のために熊野の湯を目指すことなどを例示している。つまり、死と再生両方の機能を有する神話空間ということである。ちなみに『古事記』の神武天皇東征物語でも、天皇一行は熊野の神の神氣にあたって心神喪失状態になった後復活している。

¹⁴ 拙稿「中上健次における折口信夫受容—折口学〈小説化〉の試みを探る—」（『東洋大学大学院紀要』第45集、2009年3月）

¹⁵ 第五回講座「王の出生の謎」（1987年6月27日）では「物語というのは、（中略）マレビト伝説みたいなものと、分がちがたく結びついている。（中略）『竹取物語』のかぐや姫でも、一種のマレビトととっていいと思うし、『宇津保物語』のうつほの中に暮らした藤原仲忠っていう少年も、やっぱり別種のマレビトととっていい」と述べており、うつほからやって来る者を一種のマレビトと見なしていることが伺える。

欠落していて、その背後に自然という形があって、王子の純粋性を「保証」としている。なお、この直前に「近代文学っていうのは、ほとんどこの異物が入ってくることを忘れてたんですよ」とも指摘しており、異物（マレビト）＝うつほ（神話空間）と言いかえることができる。さらにこの「王」すなわちマレビトと自然の関係については次のような分析を加えている。

王とは自然をこう背負ってきたわけなんですね。つまり、王の秘密っていうのは、自然の秘密じゃないか。王の秘密を暴くことは、自然の秘密を暴くことにもつながるんじゃないか、という気がするんです。（中略）その自然の謎のことを、われわれの民族、われわれの祖先たちは貴種流離譚という形で語り伝えてきたんじゃないかということを考えるわけなんです。

ここで言う自然がいわゆる *nature* としての自然に単純には置き換えられないことは明白である。むしろ人間だからこそ必然的に持ってしまう歴史や来歴に近い。この点については第四回講座「みなし児・私生児 王子の正統な位置」（1978年5月27日）で「性、セックスっていうのは、要するに徐々に段階をふんで蓄積されてくる。性が蓄積されてきて、なぜ自分が親なのか、子供なのかってことが、いわゆる差異として、個体と個体の差異、違いとして分かってくるんです」と説明している。人間としての自然の営みが、時間の蓄積の中で作っていくもの。それもまた自然であり、時間の蓄積をとおして生まれた関係性を説明すれば物語そのものになる。さらに中上は「動物の場合、小鳥なんかの場合だったら」、「その性は積み重なってはいかない」とも指摘する。後述する『地の果て至上の時』との関連で大変示唆に富む発言である。

さて、この講座は第八回（1978年10月7日）をもって終了するが、この物語・自然・マレビトに関する問題はこの後も引き続き中上によって考察が進められ、深化を遂げていくことになる。それが『国文学』における連載「物語の系譜」である。1979年1月に始まった連載は、佐藤春夫、谷崎潤一郎、上田秋成、折口信夫と続いていく。そして同年9月に渡米したことで、一10月号に「折口信夫（中）」が掲載されると、長い長い中断を挟むことになる。この中断前は公開講座のテーマを引き継いでいるが、1983年4月に『地の果て至上の時』が刊行され、同年8月に再開されると「親」「子」とは別に「語り手」の存在がクローズアップされてくる。

論者は前掲の拙稿で、短篇「重力の都」（『新潮』1981年1月）が、『地の果て至上の時』と「物語の系譜」後半を書く上での布石となっていた可能性を論じた。『地の果て至上の時』の先行論においてはしばしばモンの語り手としての不十分さを論じる向きが見られるが、「物語の系譜」後半を見る限り、意図的な戦略であることは疑いようがない。「物語の系譜 折口信夫（下のI）」（『国文学』1983年8月）を見てみよう。

まず物語という物がまさに物を語る事によって出来るシステムであり、語られる物、語り手、語ってもらう者（聞く者、読む者）という三つのレベルに分解されるという暗黙の了解に達しているという事実がある。語り手（仮母）は絶えず語ってもらう者（子）に野合しようと装う。だが物語そのものは語られる物（親）の所有なのだ。

再開第一回目で語られていることは、語り手が親子の間に介在していることと、物語の帰属先の確

認である。これは中上自身の生い立ちに照らし合わせて考えれば理解しやすい問題でもある。実の父とは生活を共にしたことがない。しかし、周囲は「あの男がお前の父親だ」と語り聞かせる。なぜその男が親であるのかという物語は、男自身と語り手にとっては既知の事実であるが、子にとっては謎でしかない。その物語は「子」の側には帰属しないものである。

とはいえこの関係は不動のものではない。いや、むしろ流動化させることで「自然を暴く」ことが可能になる。言いかえれば公開講座や「物語の系譜」で述べてきた「物語」や「折口学」を「ズラし逆立ちさせる」ことでもある。やや長くなるが、「物語の系譜」の「折口信夫（下のⅡ）」（『国文学』1983年9月）を掲載された図形とともに引用する（図形は論者が模倣した）。



この図では語り手は影のように薄い。この図では語り手が実権を持つ。子に則して親を語れば親は出所来歴の定かでない狂暴な者となり、親に則して子を語れば子は小さなやはり来歴の定かでない者となる。（中略）親も子も語り手が介在し入力の場合で神の位置に押し上げられている。



図に書けばこうである。（三角形の一論者注）頂上に誰が来ても変わらない、物語は推察されるとおり三位一体という形になっている。

ここで中上は「三位一体」などという言葉を使っているが、三者が安定的な関係ではないことは次号の解説を見ると明らかになる。いわく「三角形は姿を変えてどこにでもある。ただその三角形は常時はげしく回転し続けているので、外からは円のように見え円に包摂されているように映るはずである。円はさらに回転する」¹⁶と述べており、「親」「子」「語り手」の立場が常時くると入れ替わることが、物語を前に進める機能であると分かる。

3. 『地の果て至上の時』における「親」「子」「語り手」

さて、「はじめに」で柄谷・小森両氏の論を引用した際、浜村龍造が「父」の位置から「息子」の位

¹⁶ 「物語の系譜・八人の作家 折口信夫（下のⅢ）」（『国文学』1983年10月）

置に降りてきているという共通の指摘があったことは確認した。また、川村・菅野両氏がモンへの語りの不十分さを（好意的であるか否かの差はあれど）指摘していることも述べた。これら二つの評価はいずれも妥当かつ不可分の問題であり、中上があえて取った戦略であることは明白である。まずは龍造と秋幸の親子関係の変化を確認する。

秋幸は今、はっきり分かっていた。浜村龍造は最初、町の人間にも路地の者にもどこの馬の骨か分からない、どんな育ちか分からないという名前のない男だった。（中略）だが、秋幸もまた私生児として、他所から流れてきた者らが山の端に集まり住んで出来た路地に生れた、どこから来たのか分からない男だった。秋幸の出所をあかす路地は消しゴムで消されるように消えていた。

（81 頁）

このように浜村龍造はどこから来たのか分からない謎の存在として表象されてきた¹⁷。しかし路地の消滅とともに、秋幸もまた出所を失ってしまっている。そしてまた、路地がなくなったことは浜村龍造と秋幸の間に介在していた路地の噂という「語り手」が、その力を失ったことをも意味する。秋幸は浜村龍造に対して「今も、雑木の枝になるだけ体を逆らわぬように歩いている謎の体の大きな男には変わりなかった。子供の頃と今と違うのは、謎の大きな男は、声を掛ければ届く距離にあり、腕をのばせば届く距離にある事だった」という感慨を抱いている。両者の間には常に緩衝材のように路地があり、秋幸は噂を経由した浜村龍造しか知らずに過ごしてきた¹⁸。

しかし路地が消滅し、龍造がいわばメタレベルの不可触の存在ではなくなると、言いかえれば「枯木灘」から『地の果て至上の時』へと移行すると、状況は一変する。さきの「物語の系譜」にそって説明するなら、「枯木灘」において「親」「語り手」「子」という上下関係にあった秋幸と龍造は、『地の果て至上の時』にいたると、三角形の関係性へと変化するということになる。つまり「親」と「子」の逆転現象が起きるのである。

秋幸はきっぱりした口調で、「そんな事は後じゃよ。何も俺はこの眼で見とらん」と言い、わらい、「龍造よ」とまるで浜村龍造が秋幸の息子だのように呼んだ。浜村龍造が邪意のない子供のような笑みを浮かべるのを見て「刑務所の中で浜村孫一が何遍も夢枕に立つんじゃ」と思いつきを言った。「秋幸、おまえこそおれの現し身じゃ、龍造はお前の子供じゃ、と御先祖様が言うんで、おれが阿呆ぬかせとどなると、孫一のやつは何十代もの血の流れで一代ぐらい逆さまになってもかまうものかと言うんじゃ」（26 頁）

柄谷氏の指摘をまつまでもなく、秋幸が自ら進んで龍造を子供扱いし、龍造もそれに甘んじている、

¹⁷ たとえば「岬」（『文学界』1975 年 10 月）には「一体、その男は、どこから流れてきたのだらう。（中略）人々の噂では山林ブローカーの上前をハネる、と言っていた。彼は、折にふれ入ってくる噂を耳にして、そいつが、ちっぽけな卑劣漢にすぎないとも思った。」とあり、実父の情報が噂として伝わってくる様を描いている。

¹⁸ 「枯木灘」（『文藝』1976 年 10 月～1977 年 3 月）においては浜村龍造の物語は、歪んだ形でしか秋幸に伝わらない。「有馬からこの土地に流れてきたというが路地の誰もその話を信用しなかった。（中略）男が先祖が誰々でと言いはじめのを聞き、あの馬の骨がと嘲った」とあり、直接その物語を「暴き立てる」ことは不可能に近い。

いや便乗しているとさえいえるのである¹⁹。それでは、龍造と秋幸が入れ替え可能な「親」と「子」であるのなら、モンは語り手に相当するのか？ これに対して論者は否と考えている。本当に彼ら二人、いや、彼ら以外にも「親」と「子」の関係にある登場人物たちの間にモンが入り込んで、一方に向かって他方の物語を語っているのか。モンがいかにも語り手らしく登場する箇所をピックアップして確認したい。

秋幸が浜村龍造と行ったのは山だと、秋幸の手下になった若い衆は言ったが、モンは違うと首を振った。モンは浜村龍造が秋幸をつれて浜そばの寺に入り、昔、浜村孫一が落ちて来た時に連れて来た手勢を先祖とする住職や町会議員に引き合せたと思った。浜村龍造の事だから浜村の傍系の者や手勢の血筋の者にひそかに招集をかけ、喫茶店か料亭にさりげなく待たせているかもしれない。(98 頁)

よくよく読んでみると奇妙な文章である。秋幸と龍造が連れ立って山に行く。それを見送ったはずの若い衆の話を、その場にいなかったモンが否定している。そして、直後にモンの憶測は秋幸本人によって否定される。「秋幸はモンに、料亭にも喫茶店にも行かなかった。浜村龍造と別れ、ただ有馬の小屋に泊ったと言った」(99 頁) のである。モンは『千年の愉楽』のオリュウノオバのような千里眼的視点からすべてを語るような語り手として設定されていない。もう一箇所確認してみよう。秋幸と龍造がちょうどお盆に重なる期間、二人だけで 10 日間の山歩きに出かけ、帰ってきた場面である。

モンの店に立ち寄った秋幸は十日間も山の中を歩いたにもかかわらず疲れた様子もなく前にも増して体の中から男臭さが立ち現われてくるような気がした。心の中で、二人の山歩きの理由を推測していたモンは男二人が山歩きたのは、八月十五日、この土地の盆が命日になった秀雄の霊に会いに行ったのだと考えていた。(189 頁)

これより前の山中の場面で、確かに秋幸と龍造の間には秀雄の話題が出ている。しかしそもそも龍造は秀雄の霊に会いに行くという目的で秋幸を誘ったわけではない。戻ってきた秋幸にモンは「山歩いてったら何と出て来る気するやろ」と尋ねる。それに対して秋幸が何も出てこなかったと答えると、「モンは秋幸の話を聞いて失望した。秋幸の話では秀雄の命日に当る日に山の中で二人の男が睦言を交わすように絵空事を話していた事になると考え、息苦しく胸がつまった」(190 頁) と勝手に評価を下すだけである。

『地の果て至上の時』は全 486 頁に及ぶ大著である。この語り手モンの心中思惟場面のページはいずれも作品の前半に存在する。まるでモンが信用ならない語り手であることを示しているかのようである。いや、信用できない語り手とまで言ってしまつては語弊があるかもしれない。むしろモンは「親」「子」「語り手」の区分で言う「語り手」として認識すべきではない語り手、ある物語に対して別の解釈(むろん物語と言いうる)を持ち出してくる存在と位置づけるべきだろう。少なくとも彼女は「親」にはなり得ない。

¹⁹ さらに龍造はフサに対して「秋幸さんはわしの子じゃない。わしの親じゃ」(54 頁) とまで言っている。

それでは、「親」「子」「語り手」の方の「語り手」は誰に相当するのか。結論めいたことを先に言ってしまうと、みな「親」にも「子」にも「語り手」にもなり得るのである。まずは秋幸・徹・浜村龍造の関係を確認する。水の信心から逃れてきた徹は、秋幸を絶対の神として位置づけ、死ねという命令を渴望している。しかし、「死ね、と喉元まで言葉が這い上った」のにも関わらず、秋幸は全く異なる命令を下す。「秋幸は喉が裂けたように思いながら言った。「殺すんじゃないら出来るかい？ 俺は武器を持つとる。相手は俺の、実の父親じゃ」意外な秋幸の声を聞いた徹の眼に恐怖が涙の膜のように広がって行くのがありありと分った」（316 頁）と、徹でさえ予想外な要求を言い渡される。

秋幸が本気で言ったことなのかどうか、言及はない。しかし、この時点で「俺は武器を持つとる」と秋幸が言っているのは、鉄男から名目上買い取った拳銃である。しかし、秋幸は徹に拳銃を渡してはいない。そのような場面もなく、唐突に庖丁で犯行が行われたことがモンを経由して伝わってくる。「秋幸さん、徹に何言うたん？」モンは訊く。（中略）「龍さんが言うんよ、徹がわしを殺しに来た、言うて。秋幸がいつでも入って来れるように書斎の戸あけといたら、徹が入って来て庖丁つき立てにかかったんじゃ、と言うて。庖丁をうちすえた拍子に膝に傷した言うて」（382 頁）という蒙の話からは、秋幸から渡された拳銃ではなく、独自に入手した庖丁での犯行と思われる。

ところで、モンから伝わってくる龍造の言葉からは、秋幸が徹に指示を出したと明確に語られない。モンは龍造から徹が秋幸の命で犯行に及んだらしいと耳にしているのかもしれない。しかし、本当にそう言い切れない面もある。今度は徹経由で、浜村龍造が徹といさかいを起こしたという話が広まっていることが伝えられる。「秋幸がそれを耳にしたのは、徹からだ。徹の叔母にあたるユキが、人から徹が浜村龍造と諍い傷を負わせたとききつけたと、アパートに訪ねて来た。ユキは足に包帯を巻いている徹を見て、浜村龍造が徹に傷を負わせたのだと思い、ひとしきり憤慨した」（388 頁）とあり、ユキが真実を歪曲して伝えているとは言われていない。

これではモンやユキをとおしながらも、龍造・秋幸・徹が互いに語ったり語られたり立場を入れ替えているかのようである。これに極めて似ている関係が、龍造・鉄男・秋幸の三人だ。紙幅の関係上詳細に論じられないが、秋幸は鉄男に脅迫される場面で「浜村龍造は銃口が自然と秋幸に向くように罵倒した」（282 頁）と推定している。ただし実際に龍造が秋幸を殺害するように仕向けたかどうかは最後まで不明だ。一方で「ヨシ兄、鉄男の気持ち知つとるんこ。鉄男はヨシ兄と一緒に暮しとった時、どんなにしたら親を殺せるかと考えたんじゃと。（中略）」秋幸は作り話をした（261 頁）」とあり、秋幸がヨシ兄にいらぬ警戒を持たせるように仕向けている。

鉄男が秋幸を脅した際、「おまえの蠅の糞にムチャクチャに言われて、ワレが俺やオヤジをどう言うところのかきかされて」（282 頁）と言っていることから、龍造が鉄男をそそのかして秋幸を殺害しようとした可能性は考えられる。しかし、鉄男が父ヨシ兄を撃とうとしていたという描写はない。あくまで浜村龍造の命を狙っていたのである。それを聞きつけた友一が「兄やん」と非難の声を上げることからも、秋幸が鉄男を使って龍造を殺そうとしていると周囲から認識されていることが分かる。

この友一の見解をモンもまた信じており、「それが実際に秋幸に可能なかどうか分らなかった。

秋幸が拳銃を隠し持っていたのを友一は目撃し、モンは教えられていた。秋幸は拳銃を一時秋幸の下で働いていたヨシ兄の子鉄男に渡し、撃ててみたいのなら、誰も彼もの敵、蠅の王を狙え、と命じた（452 頁）と断定的な表現がなされる。しかしこれを「親」「子」と三位一体となる「語り手」と位置づけられるだろうか。龍造は鉄男に秋幸のことを語り、秋幸はヨシ兄に鉄男のことを語っている。モンは友一が語った「秋幸の父殺し」という物語をなぞっているだけでしかない。むしろ後の『奇蹟』（朝日新聞社、1989 年）に登場するトモノオジとオリュウノオバの掛け合いのように、ある物語に対して別の解釈を提示するような語り手と見なすべきなのではないか。

ある人物の行動の動機なり心情なりを、別の人物が語る。それ故、正しい見解などというものは、そもそも描きようがない。いや、「語り手」が「親」について語ったこと以上のものは存在しないのである。「親も子も語り手が介在し入力具合で神の位置に押し上げられ」てはいる。しかし「頂上に誰が来ても変わらない」し、「三角形は姿を変えてどこにでもある。ただその三角形は常時はげしく回転し続けている」のである。暴き立てられるべきものは、簡単に暴かれる。語られている以上の秘密は存在しない。それこそが暴かれるべき秘密なのだ。

4. おわりに

それを象徴するのが、路地の元住人たちが集まる傾斜地での出来事だ。水の信心で方々を回ったさと子が浜村龍造の過去を、つまり「兄ちゃんは何も知らんのや。金持ちに成り上がったさか、蠅の王と言われたり蠅の糞と言われたりするのと違って、有馬におった頃や」（398 頁）という事実を聞きつけて来たのである。結局「どこの馬の骨か」と噂されてきた男は幼少期に極貧の生活を余儀なくされてきた者だった。

「兄ちゃん、有馬ではみんな二人をただの乞食と思とったんよ」秋幸はさと子話を聞いてそれが本当なのだと思った。（中略）教団の裏切り、手勢の者の裏切り、浜村孫一の仏の国の理想、それは亡霊を慰藉するためにつくり出した浜村龍造の熱病にすぎなかった。（400 頁）

むろん龍造の一族と浜村孫一の関係は不明だ。あくまで秋幸が、浜村孫一の物語を「枯木灘」で語られるような「不死への願い」の産物ではなく、祖父への慰藉の産物と推測するだけである。確かに龍造は自らの「不死」を願っているわけではない。しかし、別な形での永遠を考えていることが示唆される。龍造の素性が明らかになった後、秋幸は路地跡の草むらで龍造と奇妙な会話を交わす。例によって、秋幸が龍造の考えを推定として次のように述べている。

「龍さんがこう考えて山へ入っとるんじゃろと考えとったんじゃよ。（中略）草木じゃったら、五百年ぐらい、雄しべと雌しべという自分の物だけで種つくって枯れてまた種つくって生き続ける事できるじゃろが、浜村孫一から五百年、わしら女の穴借りなんたら種を残せん宿命じゃ。

どれぐらい他の者の種が混り込んどるか」（413 頁）

人と違って別の種が紛れ込まず、純粹に長く存続できる樹木のことを、嫉妬し、水の信心をしてい

るのではないか。この言葉に続けてそう秋幸は言う。しかし龍造は「木がどんなに生きても再生しても、そんな歴史よう持たんじゃろと言う事」を知っていると答える。そしてさらに、謎の多い次の台詞を述べる。

「どっちにしてもわしは一たす一は一じゃし、三ひく一は一じゃと思とる。(中略) わしも生きつづける。浜村孫一も生きつづける。秋幸も生きつづける。同じ一じゃ。同じ種じゃ。わしは杉や檜にヤキモチ焼かん。(中略) 一に何を足しても一じゃし、一から何を引いても一じゃ。仏の国を夢みて負けて裏切られ続けた孫一殿は後の世の事まで知とったんじゃの」(414 頁)

これは、「親」「子」「語り手」の一体性を語っているのではないか。つまりこの三位一体の三角形が語ることというのは、一見バラバラなように見えて一つのをめぐる語りであるということに他ならない。人間は結局のところ関係性の中にしか存在しない、存在できないということを主張しているのではないか。それは他者が存在しなければ、自己も存在しないと言いかえられるかもしれない。もしこれが龍造の考える「仏の国の理想」ならば、仏教で言う「縁起²⁰」について語っているのではないか²¹。

おそらく秋幸はそう感じ取ったはずである。そうでなければ「浜村龍造の考えは、衣食足りての事で、否応なしに一でありつづける者はそれがたまらない」とは考えまい。仏の教え—すべては一つだ—という考えに安心を見いだせるのは、現状にある程度の満足を得ている人間でしかない。だから「もし遠つ祖、浜村孫一が幾つ足しても引いても一である事を仏の国と言ったのなら、あたうる限り持つ物が少なく、弱く、疎まれ蔑まれる路地跡の浮浪者や傾斜地の元路地の住人がそれで、浜村龍造も自分も一でありうるはずがない」(415 頁)と思うのである。そのように考えるからこそ、秋幸は路地跡を共有地にしたいと夢想する。

浜村龍造は地表から何もかも消し去る。蜜柑の木を一本残らず抜き去る。(中略) 浜村龍造は意味があつてそうしたのでない。蟻が巣を作るようにただそうしかつたのだ。意味はむしろ秋幸だった。意味の亡霊のように秋幸は路地跡を誰の所有でもなくし、そこに小屋を作って住む者らの共有にしようと思っている。(400 頁)

確かに「物語」は「親」の所有だ。しかし、「語り手の入力具合」によって「親」の位置づけは神にも悪魔にもなるだろう。もっと言えば、「語り手」によって「物語」を受け取った「子」がどのようにそれを解釈するかという問題でもある。むしろ「物語」に対する「解釈」もまた物語でしかない。だからこそ「意味は秋幸」なのであり、秋幸は「解釈」を拒否するのだ。

明け方に龍造の書斎を訪れた秋幸は、龍造がまさに今、首を吊って自殺するいうところに鉢合わせしてしまう。だがそれをとめることもせず、ただ「違う」と「一つの言葉しか知らないように叫ぶ」

²⁰ 仏教における真理を表す言葉で、「因縁生起」を略して縁起という。現象的事物はすべて直接原因と間接原因の二つの原因が働いて生ずるとみる仏教独自の教説。基本的には「此有るが故に彼有り。此無きが故に彼無し」と規定される。

²¹ 佐倉は「老ボケした」と言われているが、「佐倉は言いたかった。今と過去が同じだし、佐倉と浜村龍造が同じだし、浜村龍造と秋幸は同じだ」(332 頁)とあり、龍造と同じ考えだったのではないかと推測できる。

(444 頁) だけである。むろんたとえ秋幸が沈黙し、「解釈」を拒否しても、物語はまだ止まらない。

秋幸は浜村龍造に襲いかかり首をしめた。力なくしなだれかかって、決着をつけたとうそぶき、天井の太いはりにロープをかけ、浜村龍造をつるした。モンはそう考え、浜村龍造の死体を発見した友一が驚き、「兄やんがいま、ここを出ていたんじゃない。兄やんがやった」とひざまずきわめいたのはその事だと思った。(453 頁)

モンは考えることを止めないし、徹も「秋幸さんは人間じゃない。俺がそうつくった」(447 頁)と「語り手」の特権を手放そうとはしない。

だが、結局モンは「何の理由もなく、浜村龍造は死んだ」(454 頁)と思ひ至る。物語の意味は受け手が「解釈」する。「意味はむしろ秋幸」なのであり、「秘密が露出する事も未完結だった事も知って、秋幸の前で、命を切断した」(457 頁)浜村龍造にはないのである。秋幸は「解釈」を表明することで新たな物語が生れてしまうことを回避する。「三歳で別れたその男が何だったのか、すべて知ったと思った」(478 頁)が、知った内容も思った理由も秋幸は語らない。

秋幸のみならずモンやさとも最終的に語り手の、すなわち解釈者の立場を放棄していく。「モンもさと子も、秋幸が傾斜地を通して、紀子に会いに行ったと思った。秋幸が紀子とその秋幸の子とも浜村龍造の子とも人の言う子供に会って、何を思ったのか誰にも分らない」(481 頁)のである。執拗に他人の行動を想像し、意味づけ、その考えを推定していたモンでさえ、龍造が生きたまま火葬されたと想像するユキをたしなめる。そして「その若い男の本当の気持ちを知らなかった」と思い、路地跡を包む炎の中で沈黙したまま秋幸を探すのみである。

確かに浜村龍造は「秋幸に切断面をつごうとした」のだが、秋幸は美恵の言うように「どこへ行ったんか分らんけど、どこそへ行く」のである。切断された物語を切断されたままにして。だからその切断面はわれわれ読者へと向けられているとも言えるのだ。切断された物語から何を受け取り、どう解釈するのか。それは中上健次から突きつけられた挑戦状でもある。

**On “Chi no hate shijo no toki (Supreme Time at the End of the Earth)”
: Changing Roles of “Parent,” “Child,” and “Narrator”**

HAYAKAWA Yoshie

Previous research on the work written by Kenji Nakagami investigated the status of the narrator Mon and changing descriptions of Ryuzo Hamamura. This study examines these two issues with reference to “Kishū: kinokuni, nenokuni monogatari (Kishū: A Tale of the Country of Trees and Roots), in which Nagami developed his argument on stories or novels, serial open lectures titled “Hirakareta Yutakana Bungaku (Open and Rich Literature)” and “Mongatari no Keifu (Genealogy of Stories)”.

Using the idea of Marebito (visiting Kami) proposed by Shinobu Orikuchi to support his argument, Nagami defined the triadic concepts, which consist of the “parent” who owns a story, the narrator and the “child” whose story is told by the narrator, and devised a method of telling a story by changing roles of the three. It can be said that “Supreme Time at the End of the Earth” was used as a testing ground for developing this narrative method and Nakagami tried to create a new style of novel through the work.

The findings from the analysis of the work through this narrative theory reveal that in contrary to the generally-accepted notion that Mon plays the role of narrator, Mon does not fit into the “narrator” of the triadic concepts as defined by Nakagami and rather she plays a role of offering alternative interpretations to a “story”. The characters in the work ultimately reject interpretations and give up the role of the “narrator”, which suggests between the lines that there are no more secrets than what is told in the work.

Keywords : Kenji Nakagami, “Chi no hate shijo no toki (Supreme Time at the End of the Earth)”,
Narrator, Shinobu Orikuchi, Marebito (visiting Kami)

『金光明経』にみられる自然観

西村 玲（財団法人東方研究会研究員）

キーワード：『金光明経』、自然観、正法、鎮護国家、日蓮

1、はじめに

2011年3月11日の東日本大震災の後に、地震が「天罰」であるかどうかという論争がおこった。日本仏教を専門とする仏教学者の末木文美士は「天罰」論を主張して、哲学者の高橋哲也らと論争した。末木は、2012年に論争をまとめた『現代仏教論』¹を出版して、その論旨を明らかにしている。この論争は自然観をめぐる議論であり、末木はテラワダ仏教やチベット仏教からの大震災に対する発言をふまえながら、日本仏教の自然観や災害観を説明した。中世の日蓮（1222～1282）の災害観を手がかりとして、日本思想史における自然観を分かりやすくまとめている。末木の主張は、自然の奥に人智をこえた存在を見るものであり、「自然は単なる機械的な対象として理解されるものではなく、他者として畏敬と親しみをもって遇されなければならない」（57頁）という。このような自然観は、さまざまな思想と歴史によって形成されてきた日本の伝統的な自然観であると言えるだろう。いわゆる伝統的な自然観は、現代の私たちが考える仏教や神道などの思想や宗教概念だけでは理解できない多様で複雑な性格を持っているが、ここではその基となった仏教經典の一つである『金光明経』から考察したい。心の問題を主題とする仏教經典の中で、『金光明経』は、正しい王のありかたについて論じて、仏教が考える正しい政治と社会について述べる数少ないものである。

2011年の東日本大震災では、東北の伝統宗派寺院が避難所となり、全国から僧侶が宗派をこえて支援活動を行ったことは記憶に新しい。大震災の前から、今世紀に入って以後、日本仏教界では「社会参加仏教」（Engaged Buddhism）への関心が急速に高まっており、僧侶による社会支援やヒューマン・ケアなどの実践がなされつつあった。日本社会における寺檀制度の衰退と共に、地域に根ざした伝統教団寺院の存続が危機感を持って模索されるようになり、その中で伝統教団の社会活動の必要性和実践が進みつつあるといえるだろう。そうした流れの中で、社会活動を思想的に支える仏教の社会倫理が求められるようになってきた。宗教学者の島菌進は2013年に『日本仏教の社会倫理―「正法」理念から考える』²を刊行し、宗派を越える仏教の社会倫理として、『金光明経』にもとづきながらインド仏教以来の「正法」（しょうぼう）概念を提示した。正法とは、もともと仏教に限らない広い意味での「正しい真理」のことである。

¹ 末木文美士『現代仏教論』新潮社、2012年。

² 島菌進『日本仏教の社会倫理―「正法」理念から考える』岩波現代全書、岩波書店、2013年。

『金光明經』では、「王が正法を護ることで社会に平安をもたらす」と言われており、政治権力を持つ王が正法を行うことにより、目に見えない神々が国土を擁護し、平和で豊かな世界が実現するという。逆に、王が正法を捨ててかえりみない時には、善き神々はその国土を捨てて、飢餓疫病と戦争がやってくると説く。この思想にもとづいて、日蓮はいわゆる「善神捨国論」（世の中がすべて正法を捨てて間違った教を尊んでいるから善神や聖人は国土を捨て、悪魔や悪鬼がやってきてさまざまな災害が起こる）を主張して、当時の鎌倉幕府に、彼が考える正法を勧める『立正安国論』を提出した。

『金光明經』や日蓮の主張は一見するといかにも古代的ないし中世的であり、現代では通用しないものと見えるが、「しかし、そのように簡単に過去の思想を見捨ててしまってもよいものだろうか。そこには、今日の私たちが真剣に考えるべき問題があるのではないか」³という末木の問題提起を受け止めたい。これは、現代人の自然観における宗教思想の意義を問うものだ。近代的な世界観とは、大まかに言えば、外界の自然と人間の内面をまったく異なる別個のものとして捉えるものといえるだろう。その世界観が、いたるところで矛盾を生じている現在、ことなる世界観・自然観への手がかりを探ってみたい。『金光明經』の言う善神がすむ国土と正法の王とは、人の目に見えないものを含む全体的な世界観とそれにもとづく政治と社会と言えるだろう。以下では、日本の『金光明經』受容の歴史と経の内容を述べる。その上で『金光明經』の思想が歴史的に展開した一事例として、日蓮の善神捨国論を考えてみたい。

2、『金光明經』とは

まず壬生台舜の『金光明經』によって、『金光明經』の文献を紹介しておこう。サンスクリット語原典は、ネパールに伝えられている。中国の漢訳は三種類残っている。その内訳は、まず5世紀に曇無讖（385～433、中インド出身）によって訳された4巻本の『金光明經』、6世紀末（597）に4巻本に欠けたところを補充する形で8巻本『合部金光明經』が編訳され、さらにほぼ百年後の703年に義浄（635～713、中国出身）が10巻本『金光明最勝王經』を訳した。日本で普及したのは4巻本であり、日本古代において重視された経典の一つとなった。

日本の7世紀後半から8世紀は、天皇を中心とする中央集権体制を推進した律令国家の形成時期である。天武朝（673～686）とそれにつづく持統朝（686～697）には、中国大陆の律令制度をモデルに、天皇・貴族らが中心となって日本仏教の基盤が形成された。『金光明經』は懺悔滅罪と正法護持による国土安穩を説いて、鎮護国家イデオロギーの中心となっている。諸国で『金光明經』の講義と説法が行われ、697年には『金光明經』にもとづく放生（不殺生を目的として捕らえた生物を放してやること）が開始されている⁴。さらに聖武天皇（701～756）は、741（天平13）年に、諸国に七重塔を建立し、『金光明最勝王經』（10巻本）と『法華經』を各10部書写して納めることを命じた。

³ 前掲書、末木文美士『現代仏教論』、58頁。

⁴ 『続日本紀』697（文武1）年8月庚辰「諸国をして毎年放生せしめよ」。

聖武天皇が建立した国分寺の正式な名は、「金光明四天王護国之寺」であり、当時『金光明經』が重視されたことがよくわかる。

『金光明經』4巻本は19品（章）からなっており、各品にしたがってその大体を紹介しておこう。以下の訓読は『国訳一切經 經集部 第5』によっている。

第1品 この經を護持する者は、諸仏諸神に護られる

第2～4品 信相菩薩が夜の夢中に金鼓の音声（金光明）を聴き、懺悔すれば滅悪を滅し福を得ることを告げられる。これは『金光明經』という經名の由来となった部分であり、仏教における懺悔の定型である。

信相菩薩、即ちその夜に於いて夢に金鼓を見る。……いわゆる金光、諸悪を滅除し、千劫に作る所の極重の悪業も、もしよく至心に、一たび懺悔する者は、かくの如き衆罪、悉く皆滅尽す。……現に作る所の罪、誠心に発露す。未だ作らざる所のものは、更に敢えて作らず。已に作るところの業は、敢えて覆藏せず。 (懺悔品第3)

第5品 一切は空である

第6～10品 四天王・弁財天・大地女神ら諸天鬼神による正法の守護。四天王が正法を説き弘めて、この世界を目に見えない形で護ることが説かれることは重要である。

世尊、我等四王（多聞天・持国天・増長天・広目天）、よく正法を説き、正法を修行し、世の法王と為って、法を以て世を治めん。……我等四王……常に觀てこの閻浮堤（人間が住む大陸）を擁護す。……我等及び無量の鬼神、常に当に形を隱し、その妙典の流布する所の処に随ってしかも擁護を作し、留難無からしむべし (四天王品第6)

第11品 正法の治国論が説かれる。懺悔滅罪とならんで『金光明經』の中心となる部分であり、大地の女神である「地神堅牢」に「治世の正論」を説くという形になっている。王が悪事をなす者を糾問せず、善法を見過ごして遠ざければ、三十三天の神々が怒りや怨みを抱くようになり、天が王を見捨て、大災厄が起こる。二つの太陽が出て、星の運行は異常となり、暴風雨により飢饉疫病が起こって、穀米果実は衰減する。人心は懶惰懈怠となり、病苦は逼切する。外国から悪賊が侵略し、家や国の財産を互いに奪いあい、刀兵（戦争）して死ぬこととなる。大臣や群僚は非法を行い、悪を行う者は恩遇され尊敬され、善を修める者は日々衰減し顧みられない。その原因のもとを正せば、王が血族を優遇することであり、王の依怙最賔から生まれる。

人王の眷属に受著して、これが造悪を縦（ゆる）し、捨ててしかも治せざるに由る。……悪は多姦により、然して後に傾敗す、……故に天、悩みを生じ、諸の悪事を起こして、その国に弥満（みちあふれる）す。この故に、まさに正法に随って世を治め、善を以て国を化し、非法に順ぜざるべし。むしろ身命を捨つるも、眷属を愛せざれ。親・非親に於いて、心常に平等にして、親・非親を視て、和合して一と為せよ。……この故に国土、安穩豊樂にして、この王も亦た威徳具足することを得。諸の人民、行ずる所の悪法に随い、まさに調伏して、法の如く教詔すべし。

(正論品第11)

「むしろ身命を捨つるも、眷属を愛せざれ」という強い言葉で、公平が言われるのは、古代インドの社会政治状況を示しているよう。

第 12 品 鬼神竜王の守護

第 14～17 品 釈迦仏の前世の行いを説く本生譚である。まず流水長者として魚を救った話(放生)が述べられる。流水長者が、干上がりつつある池で死にかけていた大量の魚に、大象 20 頭の水袋と家中の食物を与えた後に、魚たちに来世での縁を約束し「我今已によくこの魚に食を与えてそれをし飽満せしむ。未来の世、まさに法食を施すべし」(流水長者品第 16)と述べたという話である。

これを受けて、中国では天台智顗(538～597)が『金光明経』に対する註釈(『金光明経玄義』『金光明経文句』)を書いて、放生池を千個つくったという。唐代以後には、庶民における放生と不殺生のおしえが広く知られ、仏教徒の間で屠殺と肉食の忌避が広まった。日本では、古代に「慈悲をあまねく国土に施す王」による不殺生の実践として、放生が国家政策として進められた。天武 5(676)年に諸国への詔によって動物を放つことが命じられ、持統 5(691)年には畿内と諸国に放生のための長生池が造られた。697(文武 1)年には、諸国で毎年放生が実行される時には、国司が放生会に臨席し点検することが定められた。さらに、国分寺に置かれた放生田の収穫によって動物や魚類を購入し、毎年の放生会に備えるという放生の体制が整えられた。720(養老 4)年には、九州の隼人征伐の後に宇佐八幡宮より「此度の合戦に多くの人を殺しければ、放生会をなすべし」(男山放生会図録)という託宣が出され、放生会は神道に取り込まれて、現在に至るまで八幡宮の祭礼となっている。

『金光明経』の本生譚としては、次に飢えた虎に身を投げて我が身を食べさせた王子のことが書かれている。3 人の王子が大竹林に入っていくと、7 子を産んで飢餓窮悴している雌虎を見つけた。第 3 王子は「誰かよくこれが為に身命を惜しまざらん」と言い、「乾竹を以て頸を刺して血を出し、高山の上より身を虎前に投ず。この時、大地六種に震動して日に精光無き」となった。そして天から「善哉善哉、大士、汝、今真にこれ大悲を行ずる者なり。衆生の為によく捨て難きを捨つ」(以上は捨身品第 17)という声が降ってきた。この本生譚を描いたのが、法隆寺の玉虫厨子の捨身飼虎図である。

第 18 品 仏の讃歎

第 19 品 経の宣布

以上が、『金光明経』の大体である。天武・持統・聖武朝の間、『金光明経』にもとづいて「仏法をまもる帝王によって、仏神の国土加護による安穏平和がもたらされる」という政策が推進された。

3、日蓮の国土観

日蓮宗の開祖である日蓮は、安房国(千葉県安房郡)に生まれて 12 歳で寺に入り、18 歳で出家した。その後比叡山などで修行し、法華経に究極の真理を見いだした。1253(建長 5)年に、日蓮と改名し安房の清澄寺で布教を開始して、鎌倉に出た。35 歳の 1256(康元 1)年から諸国で飢饉・群盗・疫病が起ると共に、鎌倉で大洪水と大地震があり、鎌倉に死者・病者・饑餓者があふれた。1257

(正嘉 1) 年の大地震は、8 月 23 日に起こった。

戊の刻大地震。音有り。神社仏閣一字として全きこと無し。山岳頽崩し、人屋顛倒す。築地皆悉く破損し、所々の地裂け水湧き出る。中下馬橋の辺地裂け破れ、その中より火炎燃え出る。色青しと。(吾妻鏡)

午後 8 時頃に、大地震があった。神社仏閣で無事なものは一つもなかった。山は崩れ、家も塀もすべて崩れた。所々で地面が裂け、水がわき出し、中下馬橋のあたりでは地割れから炎が燃え上がった。色は青かった、と伝える。

1260 (文応 1) 年に、39 歳で『立正安国論』を、前執権の北条時頼に提出して、「王である将軍が正法に帰依すれば、国土の安穩豊樂が回復する」ことを述べている。その後に伊豆国伊東への流罪と鎌倉での襲撃(小松原法難)を経て、47 歳の 1268 (文永 5) 年には蒙古の国書が鎌倉へ到着した。それを知った日蓮は、『立正安国論』を諸方へ書き送った。いったんは斬首と決められるが、許されて 50 歳で佐渡へ流罪となった。53 歳で佐渡から鎌倉に戻り、4 月に平頼綱に蒙古襲来を述べるが容れられず、鎌倉を退去して身延山へ向かった。その年の 10 月に蒙古が襲来(文永の役)している。身延山では著書執筆に励んでおり、61 歳で武蔵国池上邸にて亡くなった。

日蓮の善神捨国説は『立正安国論』に説かれている。『立正安国論』は、主客の問答形式でなっており、第 1 問答では、最初に日蓮の目に映る鎌倉の様子が描かれる。

旅客来りて嘆いて曰く。近年より近日に至るまで、天変地夭・飢饉疫癘、遍く天下に満ち、広く地上に迸る。牛馬巷に斃れ、骸骨路に充てり。死を招くの輩、既に大半に超え、悲まざるの族敢て一人も無し。……(神仏諸神に祈り、善政を行っているのに)……然りと雖も唯肝胆を摧くのみにして、弥(いよいよ)飢疫に逼られ、乞客目に溢れ、死人眼に満てり。臥せる屍を觀と為し、並べる尸を橋と作す。……此の世早く衰え其の法何ぞ廢れたる。是れ何なる禍に依り、是れ何なる誤に由るや。(立正安国論)

「さまざまな教えを信じて、実践しているのに、なぜ災害・飢饉がうち続くのか」という旅客の問いに対して、主人は次のように述べる。

主人の曰く、「……(一人で考えていたが、客が来て尋ねるからお話しすると)……具(つぶさ)に当世の体を觀(み)るに……聊(いささ)か經文を披(ひら)きたるに、世皆正に背き、人悉く惡に歸す。故に善神は国を捨てて相去り、聖人は所を辞して還りたまわず。是れを以て、魔来り鬼来り、災起り難起る。言わずんばあるべからず、恐れずんばあるべからず。(立正安国論)「世の中が正しい教えに背き、人々が惡に歸依しているから、善神に捨てられ聖人は還らず、惡魔や鬼神がやってきて災難が起こる」というのだが、その証拠としてあげられるのが、『金光明經』である。

金光明經に云く「其の国土に於て、此の經有りと雖も、未だ嘗て流布せしめず、捨離の心を生じて聴聞せん事を樂わず。亦供養し尊重し讚歎せず。遂に我れ等及び余の眷屬無量の諸天をして、此の甚深の妙法を聞くことを得ざらしめ、甘露の味に背き、正法の流を失い威光及びび勢力有る

こと無からしむ。悪趣を増長し、人天を損滅し、生死の河に墜ちて、涅槃の路に乖かん。

(立正安国論)

その国土で金光明経が尊重されず正法が失われると、守護の四天王ら善神は、正しい仏法の流れが失われて、正法の甘露をなめず、神々の威光勢力が衰えてしまう。その結果として人や天の善道は損なわれ、生死を繰り返す輪廻の川に墜ちて涅槃に背を向ける、とする。その時に、四天王らは国土を捨てる。

世尊、我等四王、並びに諸の眷属及び菓叉等、斯くの如き事を見て、其の国土を捨てて擁護の心無けん。但だ我等のみ是の王を捨棄するに非ず。必ず無量の国土を守護する諸大善神有らんも、皆悉く捨てせん。既に捨離し已りなば、其の国当に種種の災禍有つて国位を喪失すべし。

(立正安国論)

我ら四天王や眷属の善神はこの様子を見て、この国土を捨てて、擁護の気持ちを無くしてしまう。我らのみならず、国土を守護する無数の大善神らも、皆悉く捨て去ってしまうだろう。神々が国土を見捨ておわれれば、その国はまさにさまざまな禍が起こり、国というものがなくなってしまうだろう、と。次に語られる神々に見捨てられた国の惨状は、迫真の描写となっている。

一切の人衆、皆善心無く、唯繫縛・殺害・瞋諍のみ有つて、互に相讒諂し枉げて辜(つみ)無きに及ばん。疫病流行し、彗星数ば出で、両日(二つの太陽)並び現じ、薄蝕(はくじき 光をうしなう)恒(つね)無く、黒白の二虹(黒白の虹)不祥の相を表わし、星流れ地動き、井の内に声を発し(地震の時に井戸水の増減に伴う音か)、暴雨・悪風・時節に依らず。常に飢饉に遭つて苗実成らず。多く他方の怨賊有つて、国内を侵掠し、人民諸の苦悩を受け、土地所楽の処有ること無けん」已上。

(立正安国論)

一切の人々は皆、善心が無くただ繫縛・殺害・怒りと諍いのみがあり、お互いに讒言しあつて罪のない者まで罪に陥れるだろう。その時には、疫病が流行し、彗星が出て、二つの太陽があらわれて光りがなくなり、黒と白の虹が出る。星は流れて、大地は動き、井戸の名から声が發されて、時ならぬ暴雨風が起こるだろう。他国から賊が侵略して人民は苦悩し、楽しい場所は無くなるだろう、と『金光明経』の引用を終えている。日蓮は、この後に書いた『守護国家論』で、現状から『金光明経』を次のように読んだ。

(日本に正法がないから)この故に諸の天は妙法を聞くことを得ず、法味を味あわざれば、威光勢力あることなく、四天王並びに眷属はこの国を捨て、日本国守護の善神も捨て離れ已(おわ)んぬ。故に正嘉元年(1257)には大地大いに震い、同じき二年にも春の大雨は苗を失い、夏の旱(だいかん:干魃)は草木を枯らし、秋の大風は菓実を失い、飢渴忽ちに起こりて、万民を逃脱(ちょうだつ)せしむること、金光明経の文の如し。

(守護国家論)

正法を行わないから、四天王をはじめとする善神が力を失って国土を見捨て、災厄が起こっているのである。人は国土の安穩豊樂のために正法を行うべきであり、神々は正法を行う人と国土を守護するべきであるとする。

1280(弘安3)年12月に鎌倉の鶴岡八幡宮が炎上した。弘安4年の第2回蒙古襲来の前年であり、朝廷からはすでに諸寺諸社に異国調伏の祈祷が出されていた。6年前(1274年)には九州筥崎の八幡宮が炎上しており、元寇の危機に直面する日本において清和源氏の氏神である八幡が炎上するということは重大な不祥事であると考えられた。日蓮は、正法を守る人を八幡神が護らないから、八幡より上位である四天王らの神々から炎上という責めを蒙ったと考えて、八幡神を叱りつける『諫曉八幡抄』を書いた。つまり日蓮は、人と神は正法を行うことによって安穩豊楽な国土を実現すべきだと考えている。日蓮は「この土(娑婆・苦界)を捨てて何れの土を願うべけんや。実(まこと)の浄土を定むるに、この土は即ち浄土なりと定め了んぬ」(守護国家論)と宣言した。遠い西方浄土を願うのではなく、この現実世界こそ実は浄土であり、浄土とすべきだ、というのが日蓮の思想である。これは、目に見えない神と人間が協働して浄土を実現する世界観であり、自然観であると言えるだろう。

The View of Nature Appeared in “Konkomyo-kyo”

NISHIMURA Ryo

From the view of nature developed in the Japanese intellectual history, we will see something supernatural in the deep nature. Here we consider the view of nature appeared in "Konkomyo-kyo", among the Buddhist sutras as the basis of traditional view.

"Konkomyo-kyo" says that the politically powerful king's protection of True Dharma will bring peace to our society: His practice of this Dharma will make the invisible gods protect our land; a peaceful and prosperous world becomes a reality. This sutra also preaches about the king's reverse practice: When he abandons and pays no notice to True Dharma, the good gods will desert our land; starvation, disease, and war will break out.

Under the Ritsuryo System (centrally governed in accordance with Chinese-based legal codes), the early Japanese government had followed "Konkomyo-kyo" to promote the Buddhist policies for protection of the nation: The Buddhism-protecting king will make Buddhist and Shinto deities help for our land; their help will bring comfort and peace.

During the medieval Kamakura Period in Japan, Nichiren (a Japanese Buddhist monk) developed "Konkomyo-kyo" into his thought that the good gods will desert a nation. He argued that everyone around the world abandons True Dharma and respects misdirected teachings; therefore, the good gods and Buddhist saints desert our land; the coming of demons and devils causes various disasters.

Such arguments of "Konkomyo-kyo" and Nichiren seem typically ancient or medieval. They are unlikely to be applicable today. However, we could say that their thoughts reveal two sides: One is the world view that the invisible gods and we collaboratively realize Buddhist Pure Land; the other one is a clue to the new and currently-required view of nature.

Keywords : “Konkomyo-kyo”, the view of nature, True Dharma, the protection of the nation,

Nichiren

唐代の宮廷に響く異国の旋律

—四方楽—

王 媛 (TIEPh)

キーワード：唐代、宮廷音楽、燕楽、四方楽、芸能史

はじめに

漢民族固有の音楽を確立した漢代と異なり、唐代は西域各国との交流が深まるにつれて、南北朝以来の西域楽が次々と取り入れられた「国際的音楽時代」¹であった。また、宮廷で演奏、制作された楽舞が民衆の間や民間の法会に用いられるようになった一方で、民間音楽も宮廷に吸収され、改編されたのであった。唐代は前代に比べ、音楽の内容が豊富である上、多くの音楽機関が設けられたなど、中国音楽史上の一つの頂点に達した王朝であった。

唐代の宮廷音楽は、時間的区分として、古楽と新楽に分けることができる。古楽は唐代において「清楽」と呼ばれ、漢代以来の漢民族の伝統音楽である。一方、新楽は漢民族によって作られた音楽と周辺地域の非漢民族によって作られた音楽の二種類に分けられるが、後者は「四方楽」または「四夷楽」と呼ばれる。また、音楽の性質から見ると、儀礼的音楽と娯楽的音楽が含まれる。儀礼的音楽は祭祀の雅楽、捕虜を献ずる凱楽などが含まれ、娯楽的音楽は儀礼の場以外に用いられる人々を楽しませる音楽であり、饗宴に用いられる燕楽などが含まれる。娯楽的音楽は雅楽と対比的な意味合いでは「俗楽」とも呼ばれ、おおよそ梨園と教坊で教習される音楽、太常寺で演奏される非儀礼的音楽(特に梨園と教坊の成立前)などが含まれる。そのうち、法曲や大曲などの楽舞を主体とするものは「正楽」と称され、雑技や幻術、戯弄などの言葉と動作を主体とするものは「散楽」と称された。

ここでいう清楽、四方楽、雅楽、燕楽、凱楽、俗楽はそれぞれ関連を持たずに独立したジャンルではなく、互いに交差する部分もある。たとえば、燕楽は皇帝が諸臣をもてなす饗宴または個人の饗宴に用いられる娯乐的な一面を有する音楽であるが、その中には俗楽や散楽も取り入れられていた。また、朝会²に用いられる燕楽は多部楽によって編成され、その多くは四方楽であった。

本稿では、唐代宮廷音楽の中の四方楽に焦点を当て、日本雅楽に大きな影響を与えたとされる唐代燕楽との関係を視野に入れながら、その実態と性質について見ていきたい。

¹ 岸边成雄『唐代音楽の歴史的研究 続巻』(和泉書院、2005年)283頁。

² 中国の古代において、臣下が君主に会うことを「朝」、君主が臣下に会うことを「会」、併せて「朝会」と呼ばれる。古代朝会には元旦、冬至や祝賀の日に行われる大朝会と、普段に行われる常朝会の二種類があるが、燕楽が用いられるのは前者の大朝会である。

1. 唐代の燕楽と九、十部楽

長い戦乱を終えて天下統一を遂げた隋代では、諸制度とともに宮廷音楽の改修が行われた。改修されたのは礼節と結びつけ、人心を感化する儀礼音楽のみではなく、漢代以来の周辺地域から流入してきた外来音楽や中国固有の音楽にも及んでいた。隋代に続く唐代の宮廷音楽は隋代の音楽制度を継承した上、さらなる発展を遂げた。その一つは燕楽の構成である。

燕楽の範囲について、楽舞(隋代の七、九部楽と唐代の九、十部楽)のみとする説³、楽舞と散楽の両方が含まれる説が見られるが、機能からすれば、散楽も饗宴に用いられる芸能であるため、広義の饗宴楽に属すると考えられ、筆者は饗宴楽である燕楽には歌舞と散楽が含まれるという説をもとに考察して行きたい。燕楽のうちの散楽には「抜頭」や「蘭陵王」など物語に付随する歌舞として表現されるものが見られる、その性質は雅たる音楽と異なる、庶民的で俗たる色合いが強い⁴。

さて、燕楽の中の楽舞とはどのようなものだろうか。

『隋書』音楽志下、『通典』楽六および『旧唐書』音楽二の記述によると、隋代には開皇初年(581年頃)に中国固有の清楽と諸外国の楽舞を合わせて、七部楽が制定され、大業年間(605～618)に九部楽が制定された。唐代は隋代の九部楽を継承し、饗宴楽の内容と制度も受け継ぎ、唐高祖武徳初年(618年頃)に九部楽を用いて、貞観 16 年(642)に十部楽を編成した。

以下の表 1 は諸誌の記述をもとに、隋代の七部楽と九部楽、唐代の九部楽と十部楽の内容をまとめたものである⁵。

西涼は敦煌の周辺、天竺はインド、高麗は朝鮮半島の北部地域、龜茲はクチャ、疏勒はカシュガル、康国はサマルカンド、安国はブハラあたり、高昌はトルファン地区である。唐代の九、十部楽はほとんど周辺地域の少数民族や外国の楽舞によって構成されていることは、表 1 によって読み取られる。

このような漢民族文化の中心であった中原の周辺地域の歌、楽と舞は別の名称として、四方楽とも呼ばれる。さて、燕楽の構成要素である四方楽はどのような楽舞であったのか、また、どのような性質を持っていたのか、諸誌の記述を見てみよう。

³ 岸边成雄『唐代音楽の歴史的研究 続巻』(和泉書院、2005 年)、渡辺信一郎『中国古代の楽制と国家—日本雅楽の源流—』(文理閣、2013 年)では散楽を燕楽とともに(岸边は「宴楽」、渡辺は「燕楽」と称した)、それぞれ宮廷音楽の一ジャンルとして捉えている。

⁴ 王媛「散楽から舞楽へ—芸能伝承の視点から—」(東洋大学『エコ・フィロソフィ研究』第 8 号、2014 年 3 月)61～74 頁。

⁵ 「中原に入った時期」の項目は、楊蔭瀏『中国古代音楽史稿』(人民音楽出版社、1981 年)215 頁に所載の表を参照した。

表 1

時 代	隋 代		唐 代		中原に入った時期
	開皇初 (581 年頃)	大業年間(605 ～618)	武徳初 (618 年頃)	貞観 16 年 (642)	
総称	七部楽	九部楽	九部楽	十部楽	
各 楽 部 名 称			讌楽 ⁶	讌楽	当代創作
	清楽	清楽	清楽	清楽	固有
	国伎(西涼)	西涼	西涼	西涼	386 年
	天竺	天竺	天竺	天竺	346～353 年
	亀茲	亀茲	亀茲	亀茲	384 年
	高麗	高麗	高麗	高麗	436 年
	安国	安国	安国	安国	436 年
		疏勒	疏勒	疏勒	436 年
		康国	康国	康国	568 年
				高昌	約 520 年
	文康	礼畢			当代創作

2. 四方楽とは

四方楽は四夷之楽とも言い、中原の四つの周辺地域―東夷・西戎・北狄・南蛮―の歌、楽と舞である。「納四夷之楽者、美德広之所及也」⁷とあるように、宮廷音楽に四方楽を取り入れる背景としては、「徳」と「楽」を結びつける思想や国威を誇示する意味合いが含まれると言えよう。

四方楽について、唐の杜佑が著した制度史『通典』楽六では東夷二国楽(高麗、百済)、北狄三国楽(鮮卑、吐谷渾、部落稽)、西戎五国楽(亀茲、疏勒、康国、安国、高昌)、南蛮二国楽(扶南、天竺)を四方楽としている。後晋の劉昫などによって編纂された正史『旧唐書』音楽志二では、東夷二国楽(高麗、百済)、北狄三国楽(鮮卑、吐谷渾、部落稽)、西戎五国楽(亀茲、疏勒、康国、安国、高昌)、南蛮三国楽(扶南、天竺、驃国)を四方楽としている。北宋の欧陽修などが勅撰によって編纂した正史『新唐書』礼楽十二では東夷二国楽(高麗、百済)、北狄三国楽(鮮卑、吐谷渾、部落稽)、西戎五国楽(亀茲、疏勒、康国、安国、高昌)、南蛮四国楽(扶南、天竺、驃国、南詔)を四方楽としている。北宋の王溥が撰した『唐会要』は『新唐書』の記述と同様である。

諸詠の分類は東夷、北狄と西戎においては一致しているものの、南蛮における記述は二国楽説(『通

⁶ 「燕楽」は広義では饗宴楽の総称、狭義では九部楽と十部楽の一つの名称であるが、本研究においては、広義の「燕楽」と区別するため、狭義の場合は「讌楽」と表記する。

⁷ (唐)杜佑『通典』(中華書局、1988 年)3722 頁。

典』)、三国楽説(『旧唐書』)、四国楽説(『新唐書』と『唐会要』)の三つがある。この三説に共通する楽舞は扶南と天竺であり、『旧唐書』においては『通典』に比べ、驃国楽が増え、『旧唐書』に比べ、『新唐書』と『唐会要』は南詔楽が増えた。『通典』の成立は徳宗貞元 17 年(801)であり、驃国が楽舞を献じたのも貞元 17 年もしくは 18 年とされているが⁸、『通典』には驃国を載せられなかったのである。『旧唐書』では、楽人の装束と楽器の種類に重点を置き、四方楽を記しているが、『新唐書』と『唐会要』では簡単ながら周辺の楽舞をすべて書き留めている。『旧唐書』に南詔楽が載せられなかった理由としては、後述するように唐代の節度使が朝覲をかたどって南詔楽の改編を行ったため、南詔楽の装束と楽器には周辺地域の特徴が顕著に表れなかった可能性が考えられる。

本稿では南蛮四国楽という捉え方に沿って、東夷二国楽、北狄三国楽、西戎五国楽と南蛮四国楽によって構成される四方楽について見て行きたい。

3. 衰え始めた東夷楽と北狄楽

唐代の東夷楽には新羅楽と百済楽がある。新羅楽と百済楽はすでに南北朝時代の南朝の劉宋朝廷に入っているが⁹、北朝が北燕を平定した際には朝廷音楽に編入されなかった¹⁰。前節の表 1 で示したように、隋代になると、宮廷音楽の七、九部楽には高麗楽が編入され、唐代にも高麗楽を九、十部楽に編入されたのである。高麗楽と百済楽の楽人の装束や楽器について、『通典』ではこのように記している。

東夷二国。高麗、百済。

高麗楽、工人紫羅帽、飾以鳥羽、黄大袖、紫羅帶、大口袴、赤皮靴、五色綵繩。舞者四人、椎髻於後、以絳抹額、飾以金璫。二人黄裙襦、赤黄袴。二人赤黄裙、襦袴。極長其袖、烏皮靴、双双並立而舞。樂用彈箏一、搗箏一、臥箏篥一、豎箏篥一、琵琶一、五絃琵琶一、義觜笛一、笙一、橫笛一、簫一、小篳篥一、大篳篥一、桃皮篳篥一、腰鼓一、齊鼓一、担鼓一、貝一。大唐武太后時尚二十五曲、今唯能習一曲、衣服亦澁衰敗、失其本風。

百済楽、中宗之代、工人死散。開元中、岐王範為太常卿、復奏置之、是以音伎多闕。舞者二人、紫大袖裙襦、章甫冠、皮草履。樂之存者、箏、笛、桃皮篳篥、箏篥、歌。¹¹

(楽六)

⁸ 驃国が楽を献じた年について、『旧唐書』巻 13「徳宗下」と『唐会要』巻 33 では貞元 18 年(802)と記されているが、元稹(779～831)が著した「和李校書新題樂府十二首」の「驃国楽」の題注には「貞元辛巳歲」すなわち貞元 17 年(801)とされており、以後の『新唐書』も貞元 17 年と記されている。

⁹ 『旧唐書』志九・樂二、「宋世有新羅、百済伎楽」。『旧唐書』(中華書房、1975 年)1069 頁。

¹⁰ 『旧唐書』志九・樂二、「魏平馮跋、亦得之而未具」。『旧唐書』(中華書房、1975 年)1069 頁。

¹¹ (唐)杜佑『通典』(中華書局、1988 年)3722～3723 頁。

東夷楽には高麗楽と百済楽が含まれる。高麗楽は則天武后(624～705)の時には二十五曲があった。高麗楽は太常寺の楽部の一つとして、儀礼的朝会に演奏されるほか、宮廷の娯楽的宴会にも用いられていた。則天武后の寵臣であった張易之が宴会の際に、御史大夫楊再思に高麗舞を舞わせたことが唐代の劉肅が著した『大唐新語』に記される¹²ほど、高麗楽は宮廷に大いに流行っていたのである。しかしながら、「今唯能習一曲」と書かれたように、801年成立の『通典』が書かれた時には、高麗楽の曲はたった一曲しか残っておらず、舞人の装束も衰廃し、本来の姿を失ったのである。上記の内容から、百済楽は高麗楽よりもって廃れていたことが読み取られる。中宗(在位 684 年 1 月～2 月、705～710)の時に百済楽の楽人たちが散り散りになったため、開元の時(713～741)に再び宮廷で百済楽を設けても音楽の技能は欠如していた。百済楽が隋代の七、九部楽に続き、唐代の九、十部楽にも編入されなかったこととも関連すると考えられる。

続いて北狄楽について、以下の『通典』の記述を通して見てみよう。

北狄三国。鮮卑、吐谷渾、部落稽。

北狄楽、皆為馬上楽也。鼓吹本軍旅之音、馬上奏之、故自漢以来、北狄楽総埽鼓吹署。(中略)今存者五十三章、其名目可解者六章：慕容可汗、吐谷渾、部落稽、鉅鹿公主、白淨王太子、企兪也。其余不可解、咸多可汗之詞。(中略)北虜之俗、皆呼主為可汗。(中略)大唐開元中、歌工長孫元忠之祖受業於候將軍貴昌、並州人也、亦代習北歌。貞觀中、有詔令貴昌以其声教樂府。元忠之家代相伝如此、雖訳者亦不能通知其詞、蓋年歳久遠、失其真矣。糸桐、唯琴曲有胡笳声大角、金吾所掌。¹³

(楽六)

北狄楽には鮮卑楽、吐谷渾楽と部落稽楽がある。この三つの楽はすべて「馬上楽」、つまり、馬上で演奏する音楽であった。鼓吹楽はもともと軍楽であり、馬上で演奏するがゆえに、漢代から北狄楽は鼓吹署に属した。唐代で残されたものには 53 章あり、名前が分かるものは慕容可汗、吐谷渾、部落稽、鉅鹿公主、白淨王太子、企兪の 6 章である。北狄楽は主に歌詞の伴う歌(北歌とも呼ばれる)が主であり、その歌詞はおおよそ君主の言葉である。唐代の歌人の長孫元忠の祖先が候將軍貴昌のところでは北歌を習い、元忠の家はそれを伝承したが、恐らく時代の隔たりが大きいため、北歌の歌詞が訳されてもすべて理解されることはなかった。

このように、四方楽のうちの東夷楽と北狄楽は、唐代では曲数の減少や、歌詞の意味の伝承の途絶えなどが進み、衰退傾向が強く見受けられるのである。

¹² (唐)劉肅『大唐新語』(歴代史料筆記叢刊、中華書局、1997 年)巻九・諛佞第二十一、143 頁。

¹³ (唐)杜佑『通典』(中華書局、1988 年)3725 頁。

4. 盛んであった西戎楽

一方、東夷楽と北狄楽の衰退と対照的であったのは西戎楽である。『通典』(楽六)によれば、唐代の西戎楽には高昌楽、龜茲楽、安国楽、疏勒楽と康国楽の五つの楽が含まれる。表1で示したように、そのうちの龜茲楽、安国楽、疏勒楽と康国楽は隋代から燕楽に取り入れられ、唐代ではその上に高昌楽が加えられたのである。

高昌楽は、『旧唐書』(楽二)によれば、「西魏與高昌通、始有高昌伎」¹⁴、西魏が高昌との交流があったため、高昌楽が伝わったと記されている。隋文帝の開皇6年(586)に、高昌が「聖明楽」を献じたことは『隋書』(音楽志下)に記されているが、高昌楽は隋代の七部楽にも九部楽にも高昌楽が取り入れられることはなく、唐代の太宗が高昌を敗れた時にその楽を楽部に入れたのである。

龜茲楽は呂光(338～399)が龜茲を破った際に獲た音楽である。呂光が敗れたあと、龜茲楽は一度廃れたが、北魏が中原を平定後また復活したのであった。隋代では、龜茲楽は盛んになり、西龜茲・斉龜茲・土龜茲の三部に分けられ、七部楽と九部楽に取り込まれた。

疏勒楽、康国楽と安国楽は、北周の武帝(543～578)が突厥の女性を後に迎える際に、西域諸国から献じられ、北朝の長安に広がったことは『旧唐書』(楽二)の記述によって知られる¹⁵。

西戎楽について、『通典』では以下のように記している。

西戎五国。高昌、龜茲、疏勒、康国、安国。

・高昌楽、舞二人、白襖錦袖、赤皮靴、皮帶、紅抹額。楽用荅臘鼓一、腰鼓一、雞婁鼓一、羯鼓一、簫一、横笛二、箏一、五絃琵琶二、琵琶二、銅角一、豎箏篴一今亡、笙一。

・龜茲楽、工人皂糸布頭巾、緋糸布袍、錦袖、緋布袴。舞四人、紅抹額、緋襖、白袴帑、烏皮靴。楽用豎箏篴一、琵琶一、五絃琵琶一、笙一、横笛一、簫一、箏一、荅臘鼓一、腰鼓一、羯鼓一、毛員鼓一今亡、雞婁鼓一、銅鈸二、貝一。

・疏勒楽、工人皂糸布頭巾、白糸布袍、錦衿標、白糸布袴。舞二人、白襖、錦袖、赤皮靴、赤皮帶。楽用豎箏篴一、琵琶一、五絃琵琶一、横笛一、簫一、箏一、荅臘鼓一、腰鼓一、羯鼓一、雞婁鼓一。

・康国楽、工人皂糸布頭巾、緋糸布袍、錦衿。舞二人、緋襖、錦袖、緑綾渾襠袴、赤皮靴、白袴帑。舞急転如風、俗謂之胡旋。楽用笛二、正鼓一、和鼓一、銅鈸二。

・安国楽、工人皂糸布頭巾、錦衿標、紫袖袴。舞二人、紫襖、白袴帑、赤皮靴。楽用琵琶一、五絃琵琶一、豎箏篴一、簫一、横笛一、大箏一、双箏一、正鼓一、銅鈸二、箏篴一。¹⁶

(楽六)

¹⁴ (後晋)劉昫等撰『旧唐書』(中華書房、1975年)1069頁。

¹⁵ 「周武帝聘虜女為后、西域諸国来媵、於是龜茲、疏勒、安国、康国之楽、大聚長安」、(後晋)劉昫等撰『旧唐書』(中華書房、1975年)1069頁。

¹⁶ (唐)杜佑『通典』(中華書局、1988年)3724頁。

以上の記述によると、西戎楽の舞人は偶数で舞い、琵琶・箏・篳篥・簫・横笛・笙・篳篥・銅鈸・各種の鼓などの楽器を用いる楽舞である。

西戎楽の舞人は「皮靴」を履くなど、その装束は「胡服」、つまり中原地方の漢民族と異なる少数民族の服装をしていたことが分かる。特に、康国楽の舞は俗に「胡旋舞」と言われ、風のように急旋回する姿は唐代の楽舞に大きな衝撃を与えたのであろう。実際に宮廷のみならず、民間でも流行していたことは元稹(779～831)の詩『胡旋女』によって知られる。

楽器に関する考察は別稿に譲るが、西戎楽に使用される楽器のうち、琵琶、箏、篳篥と銅鈸は西域で生まれた楽器であり、これらの楽器によって当時の宮廷にエキゾチックな音楽空間が醸し出されたことが想像される。シルクロードを渡って中原に伝わったこの五つの国の楽舞は異国情緒に溢れ、おそらく当時の人々を魅了した楽舞であったと思われる。

このような西戎楽は唐代の燕楽に吸収され、宮廷に花を咲かせた。唐代の宮廷音楽を反映した絵画、とりわけ敦煌壁画の浄土変相図の舞楽壇には、こうした西域の色彩が強い楽器、楽人や舞人が生き生きと表現されている¹⁷。

5. 統制された南蛮楽

最後に南蛮楽について見てみよう。諸誌によると、南蛮楽とは扶南、天竺、驃国、南詔の四つ地域に関連する楽舞であるが、地理的位置から見て同様に「南蛮」と見なされていた「林邑」の楽舞について、『通典』の以下の内容が興味深い。

至煬帝(中略)平林邑国、獲扶南工人及其匏瑟琴、陋不可用、但以天竺樂轉写其声、而不齒樂部。

18

(楽六)

煬帝(在位 604～618)の代になると、林邑国を平定し、扶南の楽人とその匏瑟琴などの楽器を獲たものの、粗陋にして用いることができず、ただ天竺楽を以てその音を伝写するのみにして、楽部に列しない。

この記述によれば、隋代の煬帝の時にすでに林邑国の楽舞を獲ていたが、興味深いことにその楽人と楽器は林邑ではなく、扶南のものであった。当時の林邑は音楽においてはまだ発展の途上にあった可能性が高い。一方、国家統一を遂げた隋王朝は数多くの周辺地域の楽舞を吸収し、九部楽の中の七つは四方楽であり、九部楽に取り入れられなかった四方楽はほかにも扶南、百済、新羅、突厥、倭国

¹⁷ 王媛「浄土変相図に描かれる迦陵頻伽の考察—敦煌壁画を中心に—」(日本比較文化学会『比較文化研究』第103号、2012年9月)1～14頁。

¹⁸ (唐)杜佑『通典』(中華書局、1988年)3726頁。

などがあった。隋の宮廷は林邑で獲た楽人と楽器を粗陋と判断し、天竺楽の調子と楽器でその音を伝写した。唐代は隋代の燕楽を継承したため、林邑楽に対する措置を変えなかったと考えられ、天竺楽の調子と楽器を以て林邑楽を表現したか、もしくは扶南の楽人が林邑にいたことから、扶南楽で補った可能性もあり得る。いずれにしても、その結果として、林邑の楽は楽部に列することは一度もなく、音楽としての主権を失うにしたがい、中国の歴史にその痕跡を残すことができなかった。

南蛮の楽人の装束と楽器について、『旧唐書』では『通典』の扶南楽と天竺楽の記述をほぼ踏襲した上、貞元年間に献じられた驃国楽を加え、以下のように記している。

- ・扶南楽、舞二人、朝霞行纏、赤色靴。隋世全用天竺楽、今其存者有羯鼓、都曇鼓、毛員鼓、簫、横笛、箏篥、銅鈸、貝。
- ・天竺楽、工人皂糸布頭、白練襦、紫綾袴、緋帔。舞二人、辮髮、朝霞袈裟、行纏、碧麻鞋。袈裟、今僧衣是也。楽用羯鼓、毛員鼓、都曇鼓、箏篥、横笛、鳳首箜篌、琵琶、五絃琵琶、銅鈸、貝。毛員鼓、都曇鼓今亡。
- ・驃国楽、貞元中、其王来献本国楽。凡一十二曲、以楽工三十五人来朝。楽曲皆演积氏経論之辞。

19

(志九・音楽二)

この内容によると、隋代では扶南楽は天竺楽によって表現された。これは扶南楽も林邑楽のように統制されたことを意味するほか、前記のように扶南楽人が林邑楽人の代わりに林邑楽を奏演するという推測の可能性は極めて低くなることも意味し、扶南楽と林邑楽は両方とも天竺楽によって表現されたと思われる。それゆえに、扶南楽と天竺楽の使用楽器は一致するものが多く、前記したように、箏篥、琵琶や銅鈸は中原でない周辺地域より発祥した楽器であり、漢民族の伝統的な楽舞でない少数民族の楽舞に使われる傾向が強い。また、扶南楽と天竺楽の舞人は共に朝霞色の行纏、いわば脚絆のようなものを纏っていることは両者の関連を物語っている。

天竺楽の舞人は袈裟を纏っており、僧侶によって演じられたことの名残か、楽舞自体が仏教の教えを表現するものであったかについては定かでないが、仏教に関連する楽舞である可能性は認められよう。仏教と関わりを持つ点では、驃国楽に通じる。

貞元年間に献じられた驃国(現ミャンマー)の楽の特徴は、「皆演积氏経論之辞」、つまり仏教の教理を説くための楽である。驃国楽と天竺楽との直接の関係は明記されていないが、仏教の教えを音楽で表現する点においては両者が共通していると言える。ここで興味深いのは、『新唐書』礼楽十二の記述によれば、驃国楽は劍南西川節度使の韋臯(746～805)によって改編されたあとに献じられた²⁰、ということである。驃国楽はもともとどのような楽舞であったのか、また節度使の韋臯がどのぐらい本

19 (後晋)劉昫等撰『旧唐書』(中華書房、1975年)1070頁。

20 「至成都、韋臯復譜次其声、又図其舞容、楽器以献」、(北宋)欧陽修等撰『新唐書』卷22(中華書局、1975年)480頁。

来の内容をもとに改編したかは定かでないが、少なくとも、驃国楽は仏教の教理を説くのに相応しい楽であろうと節度使に見なされていたと言える。おそらくは、当時の驃国も前述の林邑と扶南も、天竺の文化圏に属していたことがその背景であったと推測される。

南蛮楽には上記の楽のほか、やや色合いが異なる「南詔楽」も含まれる。南詔とは現在の中国雲南省大理を中心にチベット・ビルマ語系部族によって建てられた国である。南詔楽は下記の『唐会要』と『新唐書』の記述によると、驃国楽と同様に韋臯に改編された後、唐代の宮廷に献じられたのである。

貞元十六年正月、南詔異牟尋作奉聖樂舞、因西川押雲南八国、使韋臯以進、特御麟德殿以閱之。

21

(『唐会要』卷三十三)

貞元中、南詔異牟尋遣使詣劍南西川節度使韋臯、言欲献夷中歌曲、且令驃国進樂。臯乃作南詔奉聖樂、用黄鐘之均、舞六成、工六十四人、賛引二人、序曲二十八疊、執羽而舞「南詔奉聖樂」字、曲将終、雷鼓作於四隅、舞者皆拜、金声作而起、執羽稽首、以象朝覲。每拜跪、節以鉦鼓。又為五均：一曰黄鐘、宮之宮；二曰太簇、商之宮；三曰姑洗、角之宮；四曰林鐘、徵之宮；五曰南宮、羽之宮。其文義繁雜、不足復紀。德宗閱於麟德殿、以授太常工人、自是殿庭宴則立奏、宮中則坐奏。²²

(『新唐書』卷二十二)

『唐会要』によれば、貞元 16 年(800)に南詔(現雲南省)の異牟尋が聖樂舞を作り、雲南の八国を治めた西川節度使韋臯にそれを献じ、皇帝がわざわざ麟德殿においてになりそれをご覧になった。『新唐書』では、貞元年間、南詔の異牟尋が西川節度使韋臯に使者を送り、異民族の歌曲を献じたいと言い、かつ驃国に楽を献じさせ、そして韋臯が「南詔奉聖樂」を作った、という。二つの記述を合わせ見ると、韋臯が南詔異牟尋の謁見後に作った「南詔奉聖樂」は、南詔異牟尋の作である「奉聖樂」をもとにしたことは想像に難くない。同じく韋臯によって改編された驃国楽が「皆演釈氏経論之辞」の楽であったことはすでに述べたが、それに対し、この南詔奉聖樂は朝覲をかたどり、中国古代の五声音階一宮・商・角・徵・羽一に整えられ、唐長安城大明宮の宴会や面会の重要な場所である麟德殿で演奏された儀礼的な一面を有する楽舞であった。

このように、南蛮楽は扶南楽と天竺楽は共に天竺楽で表現され、天竺楽と驃国楽は共に仏教と関わりを持ち、当時この三つの地域は同様な文化圏に属することがその背景になると考えられる。一方、南詔楽は地理的にも、文化的にも天竺文化圏に属さないことから、同じ改編者であった韋臯の手によって作り直されても、驃国楽と同様に仏教と関連する楽舞にはならなかったと思われる。したがっ

²¹ (北宋)王溥撰『唐会要』(中華書房、1955 年)620 頁。

²² (北宋)欧陽修等撰『新唐書』(中華書局、1975 年)480 頁。

て、扶南楽と驃国楽および四方楽に列しなかった林邑楽は唐代の宮廷によって天竺楽に統制されたが、この天竺楽への統制は「南蛮」のすべての国や地域に施されたわけではなく、南詔楽は中原の楽に真似して作り直されたのであった。

おわりに

以上で唐代の四方楽、すなわち東夷・北狄・西戎・南蛮の四つの周辺地域の歌、楽と舞について見てきた。

楽と舞が伴う東夷楽は、すでに初唐時代には衰退の傾向が見られ、歌が中心となる北狄楽も唐代ではその曲数が減少し、歌詞の意味の伝承も途絶えるなど、衰退の傾向が見られた。東夷楽の中の高麗楽は唐代の九、十部楽に取り入れられたが、この二つの楽は唐代において中心的な位置にあったとは言い難い。

西戎楽は西域に生まれた楽器を用い、舞人の装束などより、異国情緒に溢れた楽舞であったことは想像に難くない。西戎楽の五つの楽はすべて唐代の十部楽に取り入れられ、主導的な立場にあったと考えられる。

南蛮楽には二つの流れがあり、一つは天竺、もしくは天竺によって想起される仏教と関わる楽舞であり、もう一つは中原の楽に改変された楽舞である。唐代の九、十部楽に取り入れられたのは天竺楽であるが、この天竺楽は当時天竺文化圏にある扶南の音楽を表現させられたことから、朝廷から南蛮楽に対する統制があったことが推測される。四方楽のうち、南蛮楽は朝廷によって改編され、統制された点において、特に興味深いところである。

唐代宮廷饗宴楽一燕楽—の中、散楽を除いた楽舞は九、十部楽に編成され、そのうちの多くは西戎楽を中心とする四方楽であった。また、九、十部楽に編成された天竺楽は天竺一国の楽舞ではなく、統制された南蛮楽の代表的楽舞ではないだろうかと考える。

本稿では四方楽の楽人とその伝承に関する分析に止め、九、十部楽がいかなる朝会で行われていたのか、それらには単純な娯楽的性質のほか、儀礼的な一面も有するかという検証については今後の課題としたい。また使用資料は『通典』を中心としていたが、『旧唐書』、『新唐書』と『唐会要』の中、楽器などに関する記述の差異も視野に入れて考察していく余地が残される。

主要参考文献

- 関也維『唐代音楽史』（中央民族大学出版社、2006年）
 岸辺成雄『唐代音楽の歴史的研究 楽制編 復刻版』（和泉書院、2005年）
 岸辺成雄『唐代音楽の歴史的研究 続巻』（和泉書院、2005年）
 楊蔭瀏『中国古代音楽史稿』（人民音楽出版社、1981年）

渡辺信一郎『中国古代の楽制と国家—日本雅楽の源流—』（文理閣、2013 年）

Exotic melody sounds in the court of the Tang Dynasty: Four-way Music

WANG Yuan

This paper intends to explore the Four-way Music, part of the Chinese Tang Dynasty court music.

The Four-way Music was song, music and dance in the four areas surrounding the central plain in China-barbarian countries in the north, south, east and west and it can be pointed out that there was an intention to show off philosophy of “morality” and “happiness” and national prestige behind the background that the Four-way Music was introduced as court music.

The result of the analysis based on the descriptions in Tongdian and others makes it possible to come to the following conclusions:

First, it is difficult to say that eastern and northern barbarian music played the central role during the Tang Dynasty.

Second, It can be thought that all five western barbarian music became part of 10 musical categories in the Tang Dynasty and held a leading position in multiple musical categories at that time.

Third, Southern barbarian music includes two kinds of songs and dances associated with Buddhism and modified to that of the central plain and what entered Nine and Ten musical categories was Indian music associated with Buddhism. The court kept a remarkably tight rein in southern barbarian music.

Keywords : Tang Dynasty, court music, Yan Music, Four-way Music, entertainment history

玉利喜造の靈氣説からみる自然と身体

野村 英登 (TIEPh)

キーワード：玉利喜造、佐藤信淵、靈氣

はじめに

玉利喜造(1856～1931)は、駒場農学校の第1期生として卒業(1880年)、米国留学(1885～1887年)を経て東京農林学校に着任(1887年～)、農家大学校教授として畜産学講座や園芸学講座をの担任を勤めながら(1893年～)、農学博士(第1号)を授与され(1899年)、その後盛岡高等農林学校校長(1903年～)、鹿児島高等農林学校校長(1909年～)を歴任、貴族院議員にも任じられた(1922年～)、日本の農業政策、農業教育を牽引した人物の一人と言える。ただその一方で彼は自身の健康不安から、当時流行した「精神療法」、靈術(催眠術)などを使って精神の力により病気を治す療法や健康法に傾倒していった。そして農林学校での倫理教育に取り組む中で、儒教倫理と健康法の実践を重視し、関連する著作も残している¹。この方面の玉利の思想で、中心的な理論となるのが靈氣説である。ただしこの靈氣説は、アカデミズムや学校の教官や生徒たちよりも精神療法を実践していた靈術家たちに歓迎され、また彼自身親交もあった。

玉利喜造の靈氣説に関係する著作で書籍にまとめられたものには以下のものがある。

『冷水浴の実験と学理』、実業之日本社、1907(明治40)年

『実用倫理』、弘道館、1909(明治42)年

『内観的研究：邪氣、新病理説』、実業之日本社、1912(大正元)年

『内観的人類進化説』、育英書院、1914(大正3)年

『内観的研究説一卷』、玉利喜造、1930(昭和5)年

これらの著作は、2作目以降前作の内容を一部含みながら一作ごとに議論を広げており、最後に出版された『内観的研究説』は、一卷を題していたものの翌年に玉利が亡くなったため続刊することはなかったが、玉利の靈氣説の集大成と言ってよいだろう。玉利の靈氣説は彼自身の実体験を基礎としながら、東洋と西洋の思想を組み合わせたものとなっている。その概要について、先行研究では同書にもとづいた議論がなされている²。しかし同書の記述だけを全面的に採用して、玉利の靈氣説を読み解くには、実のところ問題がある。本稿では玉利の靈氣説に関して、その成立過程を検証しながら、

¹ 玉利の生涯については、玉利喜造先生伝記編纂事業会 1974 を参照。玉利と精神療法の関係については、吉永 2004A、B に詳しい。

² 中堀誠二「靈氣邪氣の説」、玉利喜造先生伝記編纂事業会 1974 収録。

特に玉利が参照した伝統思想との関連からその思想を位置づけてみたい。

1. 靈氣と邪氣の定義

『内観的研究説』において、玉利は靈氣と邪氣の名称について、「靈氣とは靈妙の氣と云う意味にして、邪氣とは古来漢方医が唱えたる名称をそのまま採用」³ただけで深い意味はないとしている（同書 64 頁）。というのも、玉利にとって、靈氣と邪氣は何よりも自身の体験によってその存在を実感していたものだったからである。例えば靈氣については、玉利は原稿執筆時に起きた出来事を次のように記している。

余は昨秋より此の種の靈氣左手に多く上昇進入し来たりて、その二三塊は肘関節の神経の間に介在し、所謂関節^{リウマチ}癱瘓室斯を起し、時に左手は動かし兼ねるまで苦痛を感じつつ之あるが、今此の稿を筆記するに方り、胡座して左手の肘関節を曲げて大腿の内側に強く壓しつつ案じおきたるに、僅かに五六分間に至らずして大腿に靈氣の転動起りて、……当夜（大正十三年四月一日夜）此の状態にては肘関節の癱瘓室斯が太腿に移動せるものの如し。……肘にも被服二枚、太股は四枚、合して六枚重ねたる中間物あるに拘わらず、斯く靈氣の相通ずるは靈氣の性質電氣と等しきを窺い知るべきなり。（同書 87-88 頁）

玉利は後述するように、靈氣を「原始的神経の今日吾人の身体内に遺留し居るもの」（同書 122 頁）と考えていた。靈氣は、「靈妙なる有機的の氣団氣塊」で、「生物の生命に必要なもの、否実生命の本源なれば、固より寸時も欠くべからざる有機的靈妙の氣塊」なのだ（同書 67 頁）。

これに対して邪氣は、邪氣は純粹に物質的な存在として想定されている。玉利は、邪氣が炭酸ガス^{ガス}を生成成分とすると考えていた。例えば邪氣が舌から排出されるときに、ラムネのような刺激を感じたと自身の体験を述べている（同書 129 頁）。実際、機械的な検出を試みたが、それは失敗に終わったと記されている（同書 138 頁）。つまり玉利にとって邪氣とは、「体内に発生する無機^{ガス}的瓦斯及放射物にして、所謂物質的氣流」であり、「筋肉並に食物の損敗より絶えず体内に発生して排泄せらるべきもの」であった（同書 67 頁）。

靈氣も邪氣も古今東西その存在は知られていたが、東洋の書物ではこの二氣の混同が多く、西洋の書物では混同されることが少ないと玉利は考えていた（同書 66 頁）。靈氣に相当するものとして玉利が挙げているものは、炁・明德・靈・魂・精靈・幽我・覺心・玄牝・夜氣・動氣・anima・Soul・Pneuma・Phantom・Geist・Ghost・Logus などであり（同書 71 頁）、特にバラモン教の「梵天」が靈氣の内容にもっとも近いとし、それぞれに典拠と解説を加えている。一方、邪氣に相当するものとしては、

³ 以下、引用文は常用漢字と現代仮名遣いに改め、適宜振り仮名を付してある。

邪氣（炁）・疲労物質・毒素・Aura（Pneuma）を挙げ、同様に典拠と解説を加えている。このように靈氣は実体のないもの、邪氣は実体のあるものという違いがあり、ただいずれも目には見えないが身体感覚で実感できるものであった。

2. 風邪から邪氣へ

『内観の研究説』では、玉利が靈氣と邪氣を発見したのは同時期であるかのように書かれている。例えば、明治40年頃に、加藤弘之（1836～1916）の唱えた利己心を中心に据えた人間観に反対して、『大学』で説かれる明德の存在を挙げ、中江藤樹を参照しつつ説明した際に、明德なるものを玉利自身が内観法を実践することによって、自身の内に靈氣として存在していることを発見したと述べている（同書10～11頁）。しかし玉利の著作によるかぎり、加藤への反論内容を収録した『実用倫理』には靈氣なる語は出てきていない。それに対して、前作の『冷水浴の実験と学理』の時点で、玉利はすでに邪氣について議論しているのである。

健康法としての冷水浴を論じた『冷水浴の実験と学理』では、冷水浴の効能として、「神経に及ぼして心理的の現象を呈するもの」、つまり精神への影響と、「生理的又は一般の健康に及ぼす現象」、つまり肉体への影響の二点を挙げている（同書19頁）。

冷水浴の精神への影響については修養的な側面があると玉利は主張する。神経が強くなれば精神気力が増進するため、困難を苦としない「堅忍不拔不撓不屈の精神を帯びたる勇氣」の持ち主になれるとしている（同書22頁）。しかしそうした精神的な修養は健康にもつながる。玉利は冷水浴によって病気に罹らなくなる理由として、「神経が強壮なれば、諸々の病も侵入し難く又は其病に打勝つことも容易である」とし、「徳川家康も病氣は臆病者が罹るのであると云はれたそうではありますが、精神気力が旺盛であれば病に罹らぬ」ものであり、「精神気力に依て健康を維持し得」と玉利は考えていた（同書24・25頁）。

冷水浴の肉体への影響については、玉利は「冷水浴を行えば皮膚が丈夫に成って風邪に冒されぬ」として、その理由を「皮膚の神経が丈夫に成るから」と理解している。しかし「皮膚が丈夫でも其下に弱き局部、又は機関があるならば、その丈夫なる皮膚を透して其弱き局部を冒」すため、身体内外各部の神経を丈夫にするものと理解すべきだとしている（同書25・26頁）。

玉利はさらに考察をすすめ、風邪の性質は症状からするとリウマチと同じもので、双方ともその正体は邪氣であると述べる。玉利の著作での邪氣説はここに始まる。腹が固く張ったり、肩が凝ったり、悪寒を感じたりするのも、すべて邪氣が筋肉や神経を冒したことが原因で、それがひどくなるとリウマチになるというのだ。人が老衰して身体の運動が鈍くなるのも、邪氣が侵入して各部機能を妨げているためだとする（同書29・33頁）。こうした邪氣への対処方については、玉利は自身の経験を交えて、邪氣に冒された部位の筋肉に力を入れることで、邪氣を追い出せるとしている。しかし不随意筋

には意識して力を入れることはできない。しかし冷水浴を行えば両方の筋肉を動かせるというわけである（同書 32-36 頁）。

皮膚の隙間から風（邪気）が入り込むと人は病気になる、とは東洋医学の伝統的な身体観としては常識に属するものであろう。冷水浴で皮膚が引き締まるので病気になると思えるのはその身体観による。玉利はしかしそこに西洋医学の神経の概念を持ち込み、さらに邪気は体外でなく体内に発生するものと考え、その主成分まで想定するようになった。つまり玉利の邪気説の理論面はほとんど近代的な思考に置き換えられている。

3. 明德から靈気へ

すでに指摘したとおり、儒教倫理の教育上の重要性を説く『実用倫理』には靈気という語は使われていない。しかし四書の『大学』の明德と『中庸』の中庸に関する議論は、その後の玉利の靈気説とほぼ重なるものとなっている。そもそも明德について、玉利は、本心・道心・良心・良知・真心・誠・真如・真吾・仁・道・中・天君・如来・神・太一・梵天・太虚などと同じ意味としている（同書 228 頁）。また明德を備える「自我は宇宙の大我と相通ずべき靈即ち本心又は真吾」なのだという（同書 287 頁）。

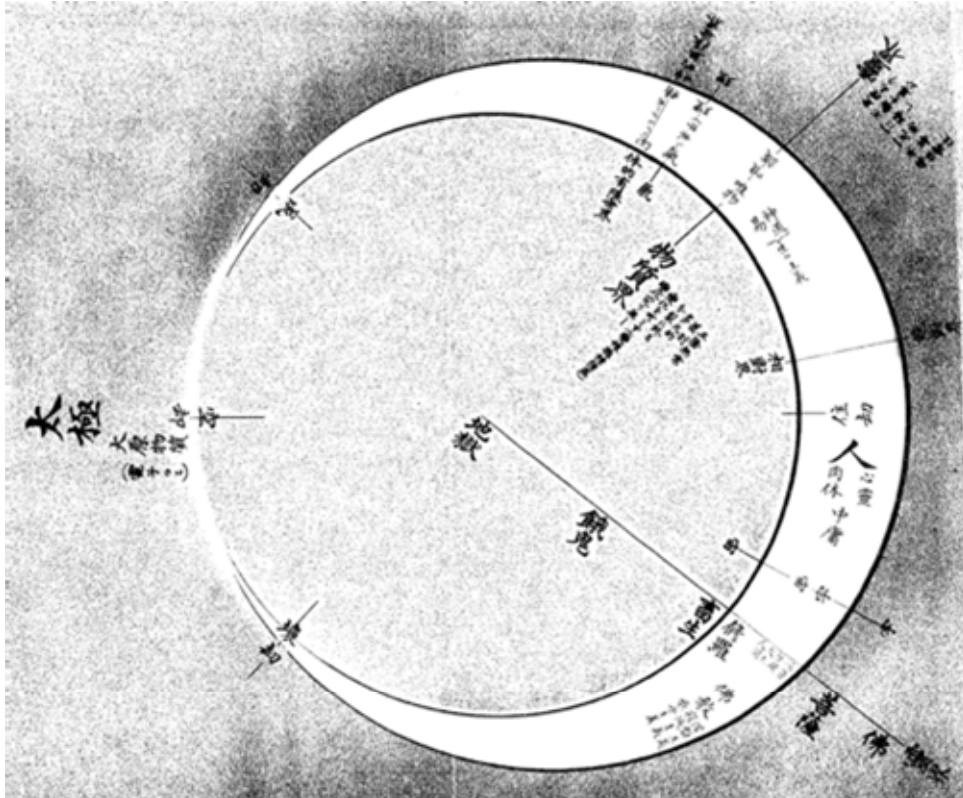
此雑念煩惱心を去りたる平心虚氣の真吾若くは真如の如何に神聖なるやを知るにあらずや。藤樹曰く、明德は本太虚と同体なり。故に天地万物尽く明德の裏面に包在し、聖人明德を明らかにするなり。故に天地と其の徳を合し日月と其の明を合し鬼神と其の吉凶を合すとあり。即ち心を虚にして得たる睡遊者又は天眼通神通力を有するものの実例を照合すべし。聖人の天地とその徳を合することは申すまでもない。……（同書 287 頁）

そして明德と同様に儒教の理想的な境地である中庸を得るための方法である「惟れ精惟れ一」について次のように解釈している。

之れは催眠術に於て能く云う処の精神の統一とか集注とか云うと同一の意味にして、術者被術者共に無意無心所謂無我の境に入り雑念を去りて精神を統一すること精なれば精なる程精神の靈動を現わし易しと云うと同じである。漢学者先生或は之を開いて叱責するならんも精神の靈動する場合は同一にしてその催眠術たり天眼通たり読心術たり降神術たり將た巫たるが如き何も精神の靈動又は神通力を現わす場合には皆同く無我の境に入るべき事は明德解に於て弁じたる通りである。（同書 315 頁）

つまり催眠術にかかった心の状態は、儒教が理想とする聖人の心と同じ状態であり、天地宇宙とつながっているために、特殊な力を発揮することができる。それが正統的な解釈でないことは承知の上で、そのように玉利は考えていたのである。

さらに中庸については、聖人の備える徳であり人間の処世上の要請であるだけでなく、天地宇宙を貫く調和の論理でもあると玉利は考えていた。『中庸』の「中和を致し天地位し、万物育わる」という一句を敷衍して、あるいは「地球と太陽間の遠心力求心力の平均調和」、気候の寒暑や乾燥と湿潤、電気のプラスマイナス、酸性アルカリ性、そして精神（心霊）と物質もまた相互に調和し時に交替すると考えていた（同書 294-299 頁）。こうした宇宙観に仏教思想を組み合わせたのが次図である。



ここで注目したいのは人の反対の位置にある太極に太原物質や電子と書かれている点である。おそらくこれが玉利の靈氣説の原型だろう。

玉利は『内観の人類進化説』において、靈氣が靈魂や精神の他、潜在意識や副意識とも呼ばれるものであることを指摘し、実はそれが人間の意識の本源であり「宇宙實在万有の本体」と称されるものではないかとしている（同書 5 頁）。そして靈氣は、「至靈至妙宇宙万有の本源にして、自ら刺戟物と成り、亦た自ら靈動して遂に万物を創造し、又自ら刺戟を受て益々発達する力を有する」ものとして、靈氣を生物や人類の進化の原動力になっているというのが玉利の主張なのである（同書 118 頁）。

霊気は宇宙に満ち満ちた万物の実体と霊力とを、刺戟に依て創造したるものなりといふも、刺戟そのものが霊気なり、霊気そのものが刺戟なり。生物は霊力の現に活動するものにして、動物は生物中殊に能く活動するものなり、但し岩石の如き無機物と雖も、その細微分子を顕微鏡下に照せば、皆多少転動す、之れを「ブラウン」氏の運動と云ふ。然らば斯かる運動はその細微分子より成れる一岩石の内部にも行はるゝものと察すべし、蓋し固形物硬化物間に存在するに随ひ、運動遅鈍と成り、之れに反して硬度微弱なるに随ひ、霊気の他を転動する力は益々活潑機敏となりて、遂に神秘的自在力を現するを見る。

ここで玉利はブラウン運動が霊気の霊動の現れだという見解を示している。分子のレベルで霊気は発生している。それが生物ならどうなるのか。玉利は単細胞生物であるアメーバを想定する。

此「アメーバ」自ら移動するに際し、その食物となるべきものに遭遇すれば、偽足を出して静に之れを包囲して、遂に之を体内に取り入れ、その養分を吸収し尽せば、又之れを体外に排棄す。特に神経系の認むべきものなしと雖も、食物の選択をなすより察するに明かに感應すべき神経原質を含有するならん。(同書 86 頁)

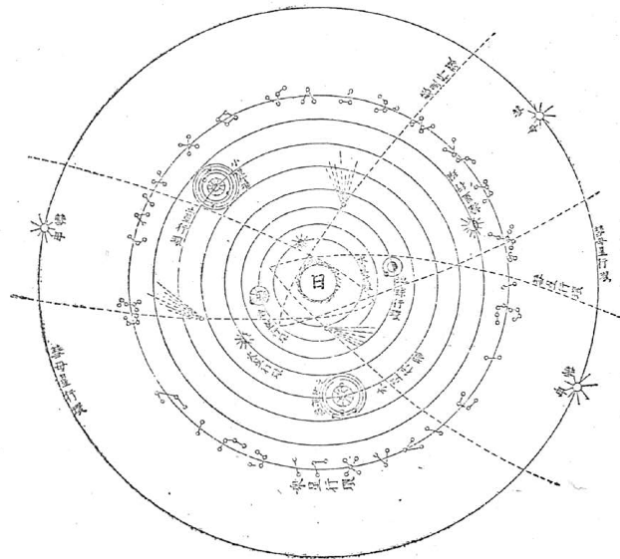
つまり、アメーバには神経系がないのに外界に反応して動くのだから、何か神経のもとになるものが備わっているに違いないと推論したのである。ヘッケルの個体発生は系統発生を繰り返すという有名な説にのっとれば、人間はその成長過程において単細胞生物の時期が存在する。だから大脳や目などの神経系よりももっと原始的な神経の働きをなすものが人間の身体に残っており、それが霊気なのだというのが玉利の結論なのである。

4. 佐藤信淵の霊気説

さて、玉利自身はその著作で言及していないため、明確な影響関係は現時点で立証できないが、宇宙と霊気の組み合わせについては、江戸後期の農学者佐藤信淵の所論が玉利に先行しているといえる。玉利が編者の一人として名を連ねている『佐藤信淵家学大要』は、玉利の霊気体験よりも前の 1906 (明治 39) 年に刊行されている。同書収録の『鎔造化育論』は、「先づ「人は天地の子」の主張を以つて、時代の農民奴隷の観念論を打破し、農民が人間として生存確保の権利を要求すべきものであることを明にしようとした」ものと評価されている⁴。実はこの書で展開されている宇宙論において、霊気の語が見られるのである。

⁴ 羽仁 1929

さて佐藤は『鎔造化育論』で自身の宇宙論を展開するに当たって、平田篤胤『靈能真柱』を参照したことを認めている。その平田は本居宣長の説として伝えられる宇宙論を元に自説を展開してた。下図左が『靈能真柱』所収の図版である⁵。天と地と月がそれぞれ別の天体として示されていることが見て取れる。つまり実は本居の段階で西洋の天文学の知識が密輸入されている。



ところが上図右、『鎔造化育論』所収の図版を見ると、まるで平田のものとは異なる。ほとんど西洋の天文学、それも地動説の宇宙図になっている。これは先行研究で明らかにされているように、吉雄南阜『遠西観象図説』（文政 6（1823）年）に依拠して作成されたものだろう。その『遠西観象図説』巻中太虚の条には宇宙空間を次のように描写する。

凡そ、仰いで視る所、蒼茫として限量なき、これを太虚と云う。空濶にして方体なく、清澄にして至虚なるが如しと雖ども、靈妙真氣充実し、屈伸変化休むことなし。氣屈するとき、即ち剛し。これを体と云う。氣伸るときは、即ち柔なり。これを空と云う。体は空裡に入り、空は実体を包括し、剛柔相盪し、空体混融して、万物生々す。……⁶

ここでは西洋の天文学の知識を前提としながら、そこに朱子学の気一元論的な宇宙観が組み込まれている。ただし靈妙真氣といい、靈氣とは言っていない。では『鎔造化育論』において、佐藤はどのように宇宙空間を描写しているか。

⁵ 田原 1973

⁶ 広瀬 1972

謹みて神代の古典を按ずるに、天地未だ成らざる時、天之御中主神、高皇産靈神、神皇産靈神有り。斯の三神は、実に造化の首を為す。天造草昧に方りて、一元の靈氣、太虚の中に兆孕（きざ）す。渾渾たり、沌沌たり。廻ち鎔造の神機を頼り、重濁を泌別し、汚穢を分判つ。精粹中央に凝定し、上天以て成就を得るなり。故に上古に天と称するは、即ち日輪なり。……（巻上）

茫茫たる太古、……蓋し大地なる者上説の如ければ、一元靈氣中の重濁なり。故に万物發育の資素を含有するや、極めて多し。……而して地中に混じる所の汚穢、自ずから脱出して一塊物を為す。此れ月輪と為す。大地月輪を分生し、以後漸く凝結し、国土以て固成するなり。（巻中）⁷

ようするに佐藤は、本居一平田の古事記の国生み神話の西洋天文学的解釈を拡張し、コペルニクスの宇宙図で本居一平田の図式を書き換えた。さらに平田の否定していた宋明理学の思想も合わせて導入し、そこで天地万物の元となる靈氣というものを設定した。そして靈氣が万物ことごとくに浸透していることを説き、自身の農業論や経済論の土台としたのである。

まとめ

江戸後期の佐藤信淵と明治から昭和初期の玉利喜造の靈氣説を並べてみると、次のような一連の流れとして読み解くことができる。佐藤は、天地と人とが共に靈氣から生まれたことで一つにつながっているという伝統的な自然観を、西洋天文学の知識によって補強し、社会政策や倫理的な実践の土台にしようとした。玉利は、佐藤とほぼ同じことに取り組みながら、そこに生物学的な知見をも取り込み、靈氣説を人間の身体内部の機構にまで通底させた。だからこそ、当時の治病と修養を兼ね備えた精神療法的実践の理論的な基盤となりえたのではないだろうか。

参考文献

- 玉利喜造先生伝記編纂事業会『玉利喜造先生伝』、玉利喜造先生伝記編纂事業会、1974年
 田原嗣郎等校注『平田篤胤 伴信友 大国隆正』（日本思想大系 50）、岩波書店、1973年
 羽仁五郎『佐藤信淵に関する基礎的研究』、岩波書店、1929年
 広瀬秀雄等校注『洋学 下』（日本思想大系 65）、岩波書店、1972年
 尾藤正英等校注『安藤昌益 佐藤信淵』（日本思想大系 45）、岩波書店、1977年
 吉永進一「解説 民間精神療法の時代」、吉永進一編『日本人の身・心・霊-近代民間精神療法叢書⑧』、クレス出版、2004年A

⁷ 尾藤 1977

吉永進一「解説」、吉永進一編『日本人の身・心・霊-近代民間精神療法叢書Ⅱ⑦』、クレス出版、2004年 B

The Nature and Body on TAMARI Kizo's Reiki Theory

NOMURA Hideto

The present article examines the establishing process of the Reiki theory, which is an important mental therapy that was prevalent during the Taisho era (1912-1926). Tamari Kizo, an agriculturist, who was active in those days, is also known as a pioneer, who advocated the Reiki theory. Tamari thought that self metabolic function and immune function were accelerated by Reiki (energy) which circulated around the body. He was certain of the presence of Reiki through his own experience. However, the concept of Reiki did not derive from his creation. There were two origins --- traditional origin and modern origin.

One of the origins of Reiki theory was the thought of Sato Nobuhiro, an agriculturist of the late Edo period. Tamari mentioned Reiki in "Hereditary Learning of Sato Nobuhiro, Outlined", of which he was one of the editors. Sato smuggled cosmology of Western astronomy into Atsutane Hirata's cosmology, reinforcing his own theory with Chinese thought. And he taught people that Reiki permeated into all beings whatsoever, and made this theory foundation of agriculture and economic theory.

Tamari, based on development of such preceding Reiki theory of the Edo period, and, further, taking in biological knowledge learned from the Western world, made the Reiki theory underlie the structure inside human body. Thus he is considered to have made it logical foundation for mental-therapeutic practice of those days, which combined healing and spiritual training.

Keywords : Tamari Kizo, Sato Nobuhiro, Reiki

郭沫若『女神』における自然 —生命主義と汎神論—

横打 理奈 (TIEPh)

キーワード：郭沫若、『女神』、生命主義、汎神論、自然

1. はじめに

大正時代は1912年7月30日から1926年12月25日までの13年半という短い期間であった。しかしその短い期間に、世界規模の戦争である第一次世界大戦の勃発、また関東大震災とその後の復興、大正デモクラシーとそれらに関わる時代背景と文化は、明治時代とは異なる時代であった。文芸・思潮の動向の中では、その潮流は生命主義と呼ばれている。そもそも生命主義とは、世界規模で興った「生命」の自由な発現を求める思潮のことであったが、日本でも大正時代に同じようにその思潮は開花したのである。これを鈴木貞美は「大正生命主義」と呼んでいる。この思潮は思想哲学や社会に止まらず、文学においても大きな影響があった¹。では、この生命主義とは如何なるものなのか。鈴木は以下のように説明している。

近代思想において、キリスト教とその対立項として経験主義や合理主義が興る。前者が経験主義的哲学から靈魂の否定へと結びつくものと考えられるのに対して、後者が科学や技術に結びついて物理化学の法則に還元される。この合理主義は一方では近代合理主義として近代科学と結びつき、もう一方では神秘的合理主義として催眠療法へと結びつく。このような動きがある一方、自然賛美の思考、東洋の神秘主義、ナチュラリズムから発展していく進化論など、十九世紀以前の欧米においては思想の展開は目覚ましいものがあった。十八世紀後半から十九世紀にかけて、神秘主義は下火になり、実証主義が隆盛する。また同時に、生物学の上では進化論が唱えられた。これはダーウィン (Charles Robert Darwin, 1809～1882) の『種の起源』によって自然淘汰説が打ち立てられたことに拠るものである。スペンサー (Herbert Spencer, 1820～1930) は社会における進化の仕組み説き、ハクスリー (Thomas Henry Huxley, 1825～1895) が人間を生物のひとつであることを広める一方で、優生学やイデオロギーの問題などが生じる危うさを持っていたことが指摘される。

個人や国家の利益よりも市民社会の利益を優先する社会主義が広まったのが十九世紀でもある。マルクス (Karl Heinrich Marx, 1818～1883) とエンゲルス (Friedrich Engels, 1820～1895) は、

¹ 鈴木貞美『「生命」で読む日本近代』（日本放送協会出版、1996年）の「IV大正生命主義の誕生」及び「V生命主義の開花」に詳しい。他には鈴木貞美編『大正生命主義と現代』（河出書房新社、1995年）など一連の研究成果がある。

社会進化論的立場から唯物弁証法理論に基づき、物理化学還元主義の生命観を基礎として展開し、この考えは二十世紀の自然科学へと結びついていく。他には自然主義の作家であるゾラ（Émile François Zola, 1840～1902）や、精神の絶対自由を説き自己超越という境地を説くニーチェ（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844～1900）、普遍的な「生」を追究していくベルクソン（Henri-Louis Bergson, 1859～1941）などが現れた。また、哲学・心理学を精神病理学の方面ではフロイト（Sigmund Freud, 1856～1939）が精神分析学を確立し、ここから分岐していく分析心理学を確立したのがユング（Carl Gustav Jung, 1875～1961）である。このように欧米で大きく思想が展開していく中で、日本でも彼らの思想哲学や文学の紹介が盛んに行われていたのである。

生命について重要な問題を提起したのは、北村透谷（1868～1894）の「内部生命論」（1893年）であろう。この論考の趣旨は以下に記される箇所に明示されている。

一の哲学なきもインスピレーションは之あるなり、畢竟（ひつきやう）するにインスピレーションとは宇宙の精神即ち神なるものよりして、人間の精神即ち内部の生命なるものに対する一種の感応に過ぎざるなり。吾人の之を感ずるは、電気の感応を感ずるが如きなり、斯の感応あらずして、曷（いづく）んぞ純聖なる理想家あらんや。

北村透谷はエマソン（Ralph Waldo Emerson, 1803～1882）の思想に強く影響されている。エマソンはアメリカの思想家・哲学者として明治・大正で紹介されている。1912年に戸川秋骨（1871年～1939年）が翻訳した『エマソン論文集』の売れゆきがよかったため、1917年に『エマソン全集』全八巻が国民文庫刊行会より泰西名著文庫第二部として発行された経緯がある。つまり大正時代にはエマソンは知識人たちにとってはごく当たり前に読まれていたのである。更には、霊と生命と宇宙観の認識という問題は、これ以前の世界観をより深めた思想として再認識され、また思想界だけでなく文学・芸術・科学というあらゆる分野に波及したのである。この時期には霊や生命という語彙は新聞や雑誌にも頻繁に使用されており、読者や高等教育を受けた者たちは当たり前に享受していた。

たとえば、伊藤虎丸は魯迅（1881～1936）の「随感録六十六 生命的路」に、中沢臨川（1878～1920）の「生命の凱歌」（1916）の影響があることを紹介している。魯迅の「随感録」が「進化論的」であり、鈴木の指摘する生命主義が魯迅の中にも認められるとしつつも、しかし中沢がともすれば樂觀的で自らを生命の側に置いているのに対して、魯迅のそれは暗く、進化や生命の側に立っておらず、魯迅の生命観は寧ろ宇宙論とは遠いものであり、それは民族的危機感を呼び醒ますものだとい伊藤は指摘する²。魯迅の日本留学期は1902年から1909年である。一方、大正期に留学していた郭沫若は、むしろこの中沢臨川の「生命の凱歌」が書かれた時期にまさしく日本にいた。つまり、この時期の思潮の影響を確実に受けている。

² 伊藤虎丸『近代の精神と中国現代文学』（汲古書院、2007年）234－239頁。

魯迅と同じように日本で医学を学んだが、その後は医者にならずに文学者として活躍した者に、郭沫若（1892～1978）がいる。郭沫若はこのような思潮の大正時代、1914年から1923年に日本で学んでいた。そこで郭沫若を取り巻く時代とその当時の思潮から、彼の作品の特徴について考察を試みたい。

2. 郭沫若の文学における汎神論について—宇宙・生命の捉え方

『女神』は、その制作の時期が一時帰国の時期があったとはいえ、日本留学中に日本で書かれたものが中心に収録されている。日本留学中に西洋文学や思想などに触れたと本人が言及しているため、『女神』はこれまで浪漫主義と汎神論思想とそれに伴う自我の問題について、彼の日本留学期を中心に研究されてきた。そこで本節では、汎神論思想及び自我について、特にその初期の思想を自ら語っているものの概観してみたい。

郭沫若が自らの初期思想として汎神論については、1922年に書かれた「太戈爾来華之我見（タゴールの中国来訪における私見）」で「タゴールの思想は私が思うにある種の汎神論思想である」³と述べているが、タゴールの思想はインドの伝統思想に西欧式の服を着せたに過ぎないとも続けている。つまりタゴールの思想がインド固有のものでないことも同時に理解している。では、郭沫若は汎神論思想についてどのように考えていたのか。たとえば1923年に書かれた『少年維特之煩惱』序引（『若きウェルテルの悩み』序）では、ゲーテの思想の幾つかに共鳴すると記した箇所、ゲーテの思想が汎神思想であることに触れ以下のように述べている。

汎神とは無神のことである。一切の自然は神の表現にすぎず、自我も神の表現なのだ。我はすなわち神であり、一切の自然は自我の表現なのだ。⁴

1925年に書かれた「王陽明礼賛」では以下のように述べている。

それまで私の目の前の世界は動きのない平面的な絵画であったが、この時にいたって生き生きとして、立体的になり、それがまるで水晶のように徹底してきらきらとして見えるようになった。私はもともと『莊子』を読むのが好きであったが、ただ文章表現を鑑賞するだけで、その意味内容はどうしてもよく、また理解することもできなかった。ことここに及んで、私は『莊子』の本質を見抜いた。私は「道」がなんであるのか、「化」がなんであるのかわかった。私はここから老子に導かれ、儒教哲学に導かれ、印度哲学に導かれ、近世初期のヨーロッパの唯心派の諸哲

³ 『郭沫若全集』15巻、271頁。全集には「太戈兒来華之我見」と表記される。

⁴ 『郭沫若全集』15巻、311頁。

学者、特にスピノザに導かれた⁵。

1932年に書かれた『創造十年』では以下のように述べている。

タゴールを好んだことと、ゲーテを読んだことから、哲学上の汎神論の思想に接近した。——あるいは私にもともと汎神論の傾向が少しあったからこそ、こうした傾向の詩人を好んだのだと言えるかも知れない。私はタゴールからインドの古代詩人カビールを知り、インド古代の「ウパニシャッド」の思想に接近した。私はまたゲーテからスピノザを知った。スピノザの著書、たとえば彼の「倫理学」「神学と政治について」「理知の世界改造」等について、私は直接間接たくさん読んだ。国外の汎神論思想に接近したことで、少年のころに好んだ「莊子」を再発見した。⁶

1936年に書かれた「我的作詩経過（私の詩作の経緯）」では以下のように述べている。

私はもともと莊子が好きであり、またタゴールへ近づいたことによって、汎神論思想に大いに引きつけられた。そこで欧州の大哲学者スピノザの著作やドイツの大詩人ゲーテの詩に近づいた。宗白華も当時、汎神論に傾倒しており、私たち二人の関係はより密接になった。彼は常に初心で私に汎神論思想を著した詩を作るように手紙をよこした。私はそのころ、いつからかははっきりしないがアメリカのホイットマンの『草の葉』、ドイツのワーグナーの歌劇に近づいて、兩人ともいくらか汎神論の色合いを帯びており、とりわけホイットマンの一切の古い形式を洗い流した詩風と五四時代の暴風が突進する精神とが合致して、すっかり私は彼の雄渾で豪放で広大明朗な調子に動かされてしまった。彼の影響下で、宗白華の励ましに応じて、「立在地球边上放号（地球のふちに立って叫ぶ）」「地球、我的母親（地球、我が母）」「匪徒頌（匪徒の頌）」「晨安（おはよう）」「鳳凰涅槃」「天狗（天の狗）」「心灯（心の灯）」「爐中煤（炉の中の石炭）」「巨砲之教訓（巨砲の教訓）」など男性的で粗暴な詩を制作した。⁷

1937年に書かれた『創造十年続編（続創造十年）』では以下のように述べている。

莊子の思想は一般には虚無主義と考えられているが、私は彼はスピノザときわめて近いと思う。彼は宇宙万物を一つの実在する本体のあらわれと考える。人はこの本体を体験し、万物を一体と見なし、個体の私欲私念を排除すべきである。これによって生命を養えば平静たりえ、これによって政治を行えば争乱がない、というのである。彼はむしろ宇宙主義者といえることができる。そし

⁵ 『文芸論集』（人民文学出版社、1979年）42頁。

⁶ 『郭沫若全集』12巻、66頁。

⁷ 『郭沫若全集』16巻、216頁。

て彼の文筆は、私の見るところによれば、中国の古文中で古今独歩のものである。⁸

以上、郭沫若本人が汎神論について述べたところである。

郭沫若の汎神論については、これまで多くの議論がなされてきた。影響を受けた思想家や作家には、前述したようにタゴール (Rabindranath Tagore, 1861～1941)、ゲーテ (Johann Wolfgang von Goethe, 1749～1832)、ホイットマン (Walter Whitman, 1819～1892)、スピノザ (Baruch De Spinoza, 1632～1677) といった名前を挙げている。これらの名前は、日本留学期に作品を通して知り得たものである。

しかし、郭沫若の汎神論受容は、留日期に影響を受ける前に、既に下地として幼少期に学んだものの上に開花したものであると考えられる。たとえば武継平は、文学から哲学へと汎神論に近づき、近代市民社会の成立と反封建的意識に貢献した西洋的汎神論と、古代中国哲学とを融合した独自の汎神論を作り上げたと論じた⁹。ここで武は、郭沫若の「自我」に注目し、『女神』第二輯の「汎神論者の部」に一括りにされた十編の作品群が、自然解放や自我肯定あるいは自我讃美に繋がるものであると指摘している¹⁰。

三个泛神論者

一

我愛我国的庄子，
因爲我愛他的 Pantheism，
因爲我愛他是靠打草鞋吃飯的人。

私はわが国の莊子を愛する、
彼の Pantheism を愛しているから、
彼が草履を編んで暮らす人だから。

二

我愛荷兰的 Spinoza，
因爲我愛他的 Pantheism，
因爲我愛他是靠磨鏡片吃飯的人。

私はオランダの Spinoza を愛する、
彼の Pantheism を愛しているから、
彼がレンズを磨いて暮らす人だから。

三

我愛印度的 Kabir，
因爲我愛他的 Pantheism，
因爲我愛他是靠編魚網吃飯的人。

私はインドの Kabir を愛する、
彼の Pantheism を愛しているから、
彼が漁の網を編んで暮らす人だから。

「三个泛神論者（三人の汎神論者）」は莊子とスピノザとカビールを同列に挙げ、その三者に共通する汎神論が己の生き方と乖離がないことを詠う。ここに挙げられている三名のうち、スピノザとカ

⁸ 『郭沫若全集』12巻、208頁。

⁹ 武継平『異文化の中の郭沫若 ー日本留学の時代』(九州大学出版会、2002年12月) 236頁。

¹⁰ 武継平『異文化の中の郭沫若 ー日本留学の時代』(九州大学出版会、2002年12月) 237頁。

ビールの二人は、大正当時の日本において現代の我々が想像する以上に受容されていた。1915 年 7 月に齋木仙醉が『カビールとタゴール』を出版した。この書の中で、カビールとスピノザは結びつけられていることは注目すべきことであろう。郭沫若が作品に列挙した名前は、実は大正期の思潮や文学の中にあって、彼らは汎神論者として理解されていたのである。「三个泛神論者」たちの **Pantheism** (汎神論) は生命、つまり生命活動に結びついていると郭沫若は考えている。この生命活動こそが重要なのである。1920 年 2 月 23 日に郭沫若が発表した「生命底文学 (生命の文学)」は「生命は文学の本質である。文学は生命の反映である。生命を離れては文学はないのだ」という書き出しのこの評論はまさしくこの生命主義の時代にあつてこそ成立する。

人間の生命の中で最も高級な要素は精神の働きである。精神の働きは脳の働きの総和にすぎない。脳の働きの本質は **Energy** の交流にすぎない。

全ての物質にはみな生命がある。無機物にも生命がある。全ての生命はみな **Energy** の交流である。宇宙全体は **Energy** の交流にすぎない。

(中略)

生命の文学を創造することは、第一に人を創造することであり、まずは多量の **Energy** を集めて個体の精神の働きを増長させなければならない。

生命の文学を創造する人間はすべての虚偽・ためらい・もくろみ・因襲を排除し、絶対的な純真・率直・淡白・自主的でなければならない。偉大な嬰兒になるのだ。¹¹

前者が汎神論であり、生命主義の定義そのもので、後者が荘子的な思想であるということを説明している。共に、精神の働きを重要視し、己と自然が一体化することを説明しており、更に文学、特に生命の文学を創作する人間のあり方をも追求している。

詩は「作る」ものではなく、ただ「書」いて出来るものである。私は詩人の心境とは譬えるならば湾の澄み切った海のように、風がないときには静止して鏡のようであり、宇宙の万物がみなそこに映し出されるが、ひとたび風が起ると、波が涌き起こって、宇宙万物の印象すべてがその内側で活動する。この風がすなわち直感で靈感 (**Inspiration**) で、この起こった波がすなわち高揚した情調である。¹²

郭沫若にとって詩の制作とは、自然あるいは宇宙との感応によって、自分の生命が揺り動かされる衝動にあるものだと説明する。これが郭沫若の汎神論なのである。

¹¹ 「生命底文学」(『時事新報・学灯』1920 年 2 月 23 日:『郭沫若佚文集』上冊) 25~26 頁。

¹² 『三葉集』(郭沫若から宗白華への書簡:1920 年 1 月 8 日、『郭沫若全集』15 卷) 14 頁。

3. タゴール詩について

タゴールはベンガル出身の文学者・芸術家・思想家・教育者である。タゴール文学は、日本と中国で1910～1920年代に大きな盛り上がりとともに受容された。1913年にアジア出身者による初めてのノーベル文学賞を受賞したタゴールは、日中両国において心酔する時期が存在した。しかし西洋寄りの近代国家を目指す当時の日本に対してタゴールが失望したこと、またその発言により日本側もタゴール熱が急速に冷めていき、日本でのタゴール熱は一時的なものであった。一方、中国ではその詩の持つ雰囲気や思想を好む者、国家に対する観念、イデオロギーに意識の重点を置く者と、タゴールの解釈は様々であった。その影響を受けた者には鄭振鐸・徐志摩・聞一多などがいた¹³。そのような中で日本に留学していた郭沫若はどのようにタゴールと出会ったのだろうか。

郭沫若は、第一高等学校特設予科時代にタゴールの作品を読んだと自ら述べている。1932年に出版された『創造十年』では、当時の時代の流れを受けて、文学と法学・政治・経済を嫌ったものの、実学という点では数学が苦手で理工科をさけた結果、医学を選択するのであるが、その時に思いがけず、タゴールの作品に接することになったと説明した上で、その作品は「タゴールの『新月集』の中から数首選んだもので、「岸上」「睡眠的偷児」「嬰兒的世界」などであった」¹⁴とする。1936年の「我的作詩的経過」でも1915年前半の予科の第二学期在学中、下宿の同室の本科生が学校から持ち帰ってきた英文の課外読み物がタゴールであったとして、その作品の名前を「「岸上」「睡眠的偷児」とそのほかの一、二首であった」¹⁵と記している。1923年の「太戈爾來華之我見」では、1914年9月に第一高等学校予科に進んでから、下宿の同室者である本科3年に在籍する親戚の者が持ち帰った英文のプリントに「私が見たのは“Baby’s Way”“Sleep Stealer”“Clouds and Waves”であった、私はそれを見て驚愕した」¹⁶と記している。郭沫若が挙げている作品は全て『新月集』（“*The Crescent Moon*”）に収録されている。ところで、タゴールの『新月集』は1914・1915年に集中して翻訳紹介されている¹⁷。また、この目録では紹介されていないが、花園兼定（1886～1944）¹⁸による『英和註對譯註 タゴールの詩と文』では、“On The Seashore”（「海岸にて」）、“Baby’s Way”（「赤坊の癖」）、“Sleep Stealer”（「眠りの盗人」）“Clouds and Waves”（「雲と波」）が英文と日本語訳で紹介されている¹⁹。郭沫若

¹³ 鄧捷『中国近代詩における文学と国家』（御茶の水書房、2010年）の第三章「一九二〇年代中国におけるタゴール受容と聞一多の格律詩」に詳しい。

¹⁴ 『郭沫若全集』12巻、65頁。

¹⁵ 『郭沫若全集』16巻、212頁。

¹⁶ 『郭沫若全集』15巻、269頁。

¹⁷ 『世界文学総合目録 東欧諸国・中国・インド・アラビアンナイト編』第10巻（大空社、2013年）には、『新月集』の一部・全訳を問わず、計7冊が翻訳紹介されている。

¹⁸ 花園兼定は、明治から昭和にかけて活躍した英語学者である。1910年に早稲田大学英文科を卒業の後、『ジャパン・タイムズ』記者などを経て、1919年に東京日日新聞社ニューヨーク特派員となり、帰国後は『英文毎日』の編集に従事した。号は緑人。『英作文の先生』（1917）、『英文法の先生』（1920）、『英語会話と随筆』（1925）、『英語の童謡と童話』（1927）などの、学生向けの英語学習書を多く著している。

¹⁹ ここでの邦題は花園兼定の訳による。

の読んだ詩は日本におけるタゴール作品としてはスタンダードなものであったと考えられる。では郭沫若にとってタゴールとは、どういう存在であったのだろうか。

タゴールと郭沫若の関係を論じた者に譚中がいる。譚は郭沫若が「晨安（おはよう）」では以下のようにタゴールに呼びかけている。

晨安！Bengal 的泰戈尔翁呀！

おはよう、Bengal のタゴール翁よ。

晨安！自然学園里的学友们呀！」

おはよう、自然学園の学友たちよ。

譚は中国詩の伝統では、他の詩人の詩句を引用し、或いは名を作品に著すことは、その詩人への畏敬の念を表明しているのであるから、郭沫若はタゴールに触発されただけでなく、称賛の意味を表すものである、と指摘している²⁰。賈笑寒もこの譚の指摘に賛同している²¹。タゴールの名を記す作品は他に「匪徒頌（匪徒のうた）」があり、ここでは「匪徒」として称される者は皆、これまでの正統に反旗を翻す改革者として称賛されている。更に、郭沫若は「岸上」でタゴールの“On the Seashore”をそのまま中国語訳している。

無窮世界的海濱羣兒相遇。／無際的青天靜臨，不靜的海水喧騰。／無窮世界底海濱羣兒相遇，叫着，跳着。

果てしない世界に子供達が集う。／果てのない青空は静まり、静まらぬ海はとどろいている。／果てしない世界に子供達は集い、叫び、踊る。

On the seashore of endless worlds children meet. The infinite sky is motionless overhead and the restless water is boisterous. On the seashore of endless worlds children meet with shouts and dances.

この詩は『時事新報・学灯』（掲載時は「岸上三首」）発表の際に「Tagore 底詩——太果爾的詩『新月集』之第二首。」という附註がある²²ように、タゴール詩を本歌取りしているのである。

郭沫若本人が認めるように、第一段階がタゴールの、第二段階はホイットマンの、第三段階がゲーテの影響を受けたという『創造十年』の記載には間違いはない。ではどのようなところについて影響を受けたのか。そしてタゴール詩との相違について更に次節で「岸」というモチーフを中心に考えてみたい。

²⁰ 譚中「タゴールの中国現代詩への影響」（『タゴール著作集別巻 タゴール研究』、第三文明社、1993年）

²¹ 賈笑寒「郭沫若『女神』にみるタゴール、ホイットマンの影響」（『EX ORIENTE』11号、大阪外国語大学、2004）

²² 現在の『全集』には「《吉檀迦利》中の詩句。」という注がつけられている。

4. 岸のモチーフにおけるタゴールと郭沫若の相違点

先に挙げた“On the Seashore”では、「岸」には子供たちが集っており、そこには「波」が押し寄せている。子供たちは枯れ葉で作った「舟」を「海」に浮かべて遊んでいる。この子供たちは、富を得るために海を渡る術を知っている大人とは異なり、その術を知らない無垢の存在として描かれている。対する郭沫若の作品では「岸」にいる郭沫若の状況は、「其一」では静かな「海」を目の前に、壊れた「舟」である難破船の甲板に座っている様子を、「其二」では深い青い「海」と轟く「波」を目にしている様子を、「其三」では、タゴール作品に調和するように息子を含む子供たちが「岸」で遊んでいる様子を眺めつつ、無垢の子供にはなれない心を謳っている。岸に遊ぶ子供が純潔であることもここでは共通しているが、ここでは論及しない。

ここに描かれる「岸」は、心を穏やかにする精神的よりどころとして描かれている点では共通するのだが、タゴールにおいては他の作品を概観してみると、①いまいる場所として海や対岸を意識したこちら側の岸、②解脱の意味である彼岸、③子供が残っている場所、という性格を持たせている²³。しかし郭沫若の作品では、離れる場所としての岸でもなければ対岸としての彼岸のイメージもない。では郭沫若の作品に現れる「岸」はどのような場所なのだろうか。

「沙上の脚印（沙の上のあしあと）」²⁴が『時事新報・学灯』初出時は「岸」という題名である。郭沫若が好んでいたロングフェロー（Henry Wadsworth Longfellow、1807～1882）の「人生讃歌」と関わりがあると『《女神》校釈』²⁵は説明する。更に、ロングフェローの詩では、時間が砂に、人生が海にたとえており、この比喩を郭沫若が「沙の上のあしあと」で取り入れているが、しかし「人生讃歌」と「沙の上のあしあと」はその意義が相反しており、前者が人々を奮い立たせようと鼓舞するのに対して、後者は人生の苦悶や人生の価値への懐疑を表している作品であると説明する。

この「人生讃歌」は1838年、ロングフェロー31歳の時の作品で、結婚して間もない妻を流産で亡くした時期であり、自分を奮い立たせる意味合いがあると川本皓嗣は説明している²⁶。

「人生讃歌」第7連は以下の通りである。

Lives of great men all remind us／We can make our lives sublime,
／And, departing, leave behind us／Footprints on the sands of time;

²³ たとえば、タゴール詩「最後の契約」では「太陽が砂濱の上にかゞやいて居ました。そして海の波は自由気儘に碎けてゐました。／一人の小兒（こども）が座つて介殻をおつて遊んでゐました。」や「雲と波」では「私が浪で、母上（かあさま）が不思議な濱邊であらばいゝ。／私は寄せては返し、返しては寄せませう、そして母上の蔽膝（まへかけ）の上に笑聲で碎けませう。」などがある。すべて『新月』収録作品。

²⁴ 「沙上の脚印」は1920年2月7日に『時事新報・学灯』に発表された時には「岸」という題名であった。『女神』収録時に現在の題名に変更されている。

²⁵ 陳永志校釈『《女神》校釈』（華東師範大学出版社、2008年）

²⁶ 川本皓嗣「ロングフェロー『人生讃歌』 A Psalm of Life」（『アメリカの詩を読む』、岩波書店、1998年）55-99頁。

(偉人たちの生涯は、われに思い起こさせてくれる、／誰でもその気になれば、気高い人生を送れると。／そしてこの世を去るときには、／時の砂浜に足跡を残していけるのだと。)

「leave footprints on the sands of time」という表現は「歴史に名を残す」という訳が採録されているという。

これは聖書に語源があると川本が指摘しており、地面・砂・水などに書くということは「あとあとまで消えない記録を書くことをいう」という意味するという。となれば、郭沫若のこの作品の場合は、戯れに砂浜に残した足跡を眺めている以上の意味にはとれないであろう。「沙上の脚印」は次のような作品である。

沙上の脚印

一

太陽照在我右方，
把我全身的影儿
投在了左边的海里；
沙岸上留了我许多的脚印。

太陽は私の右側を照らす、
私の全身の影を
左側の海に投げこんだ、
砂浜には私のいくつものあしあとが残った。

二

太陽照在我左方，
把我全身的影儿
投在了右边的海里；
沙岸上留了我许多的脚印。

太陽は私の左側を照らす、
私の全身の影を
右側の海に投げこんだ、
砂浜には私のいくつものあしあとが残った。

三

太陽照在我后方，
把我全身的影儿
投在了前边的海里；
海潮哟，别要荡去了沙上的脚印！

太陽は私の後方を照らす
私の全身の影を
前方の海に投げ込んだ
波よ、沙の上のあしあとをさらわないで。

四

太陽照在我前方，
太阳哟！可也曾把我全的影儿
投在了后边的海里？
哦，海潮儿早已荡去了沙上的脚印！

太陽は私の前方を照らす、
太陽よ、私の全身の影を
後方の海に投げこめたのか。
ああ、波はもう沙の上のあしあとをさらってしまった

郭沫若の場合は、砂浜を行き来し、あるいは波打ち際まで進みまた砂浜に戻る、という様を描いているに過ぎないからである。これはむしろ、タゴールが描く無垢な子供が波打ち際に戯れる様の方に近

いであろう。けれども、この足跡は残ったとしてもそれははかないものだというロングフェローのこの作品を知っていたのだとすれば、作品と詩題は、ロングフェローとタゴールの詩の内容を融合させており詩的である。

この詩に表されるように、砂に残された足跡は永久に留められるものではない。第一連と第二連では残った足跡であったが、第三連で波に消されそうになり、第四連では波にかき消された様が描かれる。もともとの題名が「岸」であるこの作品では、タゴールの“On the Seashore”と同じように、郭沫若自身は岸と波打ち際を彷徨しているのである。しかし郭沫若の作品における岸は、自分の生命を感じ取ることができる場所である。となるとこの詩はやはり、太陽とそれに照らし出される影、波打ち際にまで寄せる波と砂浜である岸は、自分の立っている場所として生命を感じさせる領域なのである。このことは、タゴール詩を取り入れているようでありながら、海の向こうを感じさせる「岸」として描くタゴールと、海という生命力を感じさせる「岸」にいる郭沫若とでは、「岸」のとらえ方が異なっていることを明確に示している。

生命を感じさせる場所として「岸」が描かれている郭沫若の他の作品を見てみたい

立在地球边上放号

无数的白云正在空中怒涌，

啊啊！好幅壮丽的北冰洋的晴景哟！

无限的太平洋提起他全身的力量来要把地球推倒。

啊啊！我眼前来了的滚滚的洪涛哟！

啊啊！不断的毁环，不断的创造，不断的努力哟！

啊啊！力哟！力哟！

力的绘画，力的舞蹈，力的音乐，力的诗歌，力的律吕哟！

無数の白い雲が空に湧き起こる／ああ、壮麗な北極海の情景のよう！／果てしない太平洋はありったけの力で地球を押している。／ああ！目の前に押し寄せる大波よ！／ああ！絶え間ない破壊、絶え間ない創造、絶え間ない努力！／ああ！力よ、力！／力の絵画、力の舞踏、力の音楽、力の詩歌、力のリズムよ！

ここで郭沫若が立っている「地球のふち」とは福岡から見える海に面した場所であり、いわゆる博多湾の海岸であろう。武継平は自我という問題としてこれを「大いなるもの」として捉えている²⁷。確かに郭沫若の『女神』には、解放された自我を象徴する作品が収められている。同時代の詩人である朱自清（1898～1948）が「大いなるもの」として讃美した五四時代の産物として多く生み出され、ま

²⁷ 武継平『異文化のなかの郭沫若——日本留学の時代』（九州大学出版会、2002年）204頁

た一般民衆自体が必要していた心理であると指摘している。この作品は雄大で、荒れ狂う波を目の前にしてその力強さを感じ取っている作品であるという解釈は正しい²⁸。

しかしこの作品から理解できる「岸」には彼岸に対する此岸でもなく、精神的に穏やかになれる場所でもない。ここには波打ち際という海と陸の際の存在が示されており、この作品では岸に押し寄せる波を見て生命の力を感じる場所として描かれている。

では、「岸」に関連して打ち寄せる「波」や波を内包する「海」、また「海」を渡る「舟」を郭沫若はどのようにとらえているのだろうか。次節で詳しく見てみたい。

5. 舟や海のモチーフにおけるタゴールと郭沫若の相違点

郭沫若は 1913 年 3 月の結婚のときに、新婦の家に里帰りする際に、舟を利用して移動していること、或いは同年 6 月の天津陸軍学校の募集に応じる際にも舟を利用していることが屢々描かれている。また来日の時にも舟でやってきたように、彼にとって舟は移動の手段であった。郭沫若にとって舟は交通移動手段であったのであるが。来日後その単なる移動手段であった舟の描かれ方は、交通手段ではなくなっている。

詠博多湾

博多湾水碧留黎、	博多湾の水は碧の留黎、
白帆片片随風飛 ²⁹ 。	白帆は片片として風に随ひて飛ぶ。
願作舟中人、	願はくは舟中の人と作りて、
載酒醉明輝。	酒を載して明輝に酔はん。

同じような内容は「房州北条」にもある。どちらも「酒を傾けて楽しみたい」という願望を叶える場所になり、それは一種憧れのものになった。来日した郭沫若の移動が舟でなくなったことと関係があるのかもしれない。

ところが、第一高等学校特設予科時代にタゴールの作品を知ってから、郭沫若の舟のイメージに変化が生じた。このタゴール詩を本歌取りした「岸 其三」ではタゴールの詩を訳したあとに次のように謳った。

我又坐在这破船板上，	私はまたこの難破船の甲板に座って、
我的阿和	私の和ちゃんは、
和着一些孩儿们同在沙中游戏。	ひとむれの子供達と砂の上で戯れている。

²⁸ 武継平『異文化のなかの郭沫若——日本留学の時代』（九州大学出版会、2002 年）206 頁。

²⁹ 「舞罷飛燕死，片片随風去。」（「雜曲歌辭 大垂手」、『全唐詩』卷二六）

我念着泰戈尔的一首诗，	私はタゴールの詩を口ずさみ、
我也去和着他们游戏。	私も彼らと戯れよう。
噢！我怎能成就个純潔的孩儿？	ああ！どうしたら清らかな子供になれるのだろうか？

岸にいるのは「純潔」な子供たちである。タゴールの詩では大人は舟に乗ってしまっているため、岸には大人はいない。一方、郭沫若は純粹無垢な子供達と岸にはいるのだが、「難破船」という舟の残骸に座って子供達を眺めており、彼らと戯れたいという願望を持っている。タゴール作品とは異なり、大人になっても海を渡ることのできない舟に腰掛けて岸にいる。両者にとって子供達が純粹無垢な存在であること、彼らが岸にいることは共通なのである。つまり此岸にいるのであるが、郭沫若は子供達と岸にはいるが、大人であって子供ではない。更に大人である郭沫若は壊れた舟に腰掛けて岸にいと描かれており、タゴールの作品によりひねりを入れた。子供として岸にいるタゴールと、大人なのであるが舟に乗れない郭沫若という対比、そして子供が乗れない舟と、大人であるため舟には乗ることが可能でありながら、しかし腰掛けている舟は難破船という対比、これは明らかにタゴールの詩を本歌取りしている以上に意識して作り上げたというべきであろう。

「帰国吟」の中にある「海の舟中から日出を望む」や「黄浦の入り江」にも「舟」は登場する。ここでは帰国の際に、舟は自分の思いを吐露する場所であり、その舟から眺める景色には希望が見えている。つまり、郭沫若にとっては舟の存在は、自己の希望や願望を描くときに使用されていることがある。しかしながらその中で、「岸上 其三」に表れる「壊れた舟」に限っては、タゴールの詩を利用しタゴール風の作品を作っているが、自己の作品として昇華させている。

次に海のイメージをどのように扱っているのか見てみたい。タゴールの“On the Seashore”には“The sea surges up with laughter and pale gleams the smile of the sea beach.海は笑い声で脹れあがり、蒼白い閃光が渚の微笑で波うっている。”という句がある。対して郭沫若には「光海（光りの海）」があり、そこには以下のように記されている。

海也在笑，	海も笑い、
山也在笑，	山も笑い、
太陽也在笑，	太陽も笑い、
地球也在笑，	地球も笑い、
我同阿和，我的嫩苗，	私と和ちゃん、我が愛し子、
同在笑中笑。	一緒に笑いの中で笑っている。

ここに表される波や海は、響き合う生命としての喜びを十全に享受するものとして、海が自分に発する声として描いている。それは海から与えられる生命を十分に感じ取る場所である岸にいて間近に感じる感覚であろう。波は郭沫若に問いかける言葉として、海は生命を感じさせるものとして描いてい

る。

タゴールの影響については、譚中は 1916 年から 1917 年にかけて郭沫若が直面していた精神的危機を救ったものがタゴールの詩であり、それは「哲学的な詩と精神的な交流をもった」からだ指摘しており、その影響がある作品として先に挙げた「岸上」と「おはよう（晨安）」以外に「死的誘（惑死の誘惑）」³⁰とを挙げている。譚は郭沫若の精神的危機を救ったものがタゴールであり、ここから触発されて「死的誘惑」は書かれたと論じた。自らをタゴールに転身させていると理解したうえで、タゴールの「終焉（おわりに）」を思わせる作品だと述べている。その上で「郭沫若に意地悪い小刀にではなく、新しい詩の乙女に口づけさせたもの、すなわち、彼を咆哮する海の底にではなく、生命の主流（ながれ）に身を投ぜしめたもの、それはほかでもない、タゴールの詩が彼の心に注入した精神の力であったことを知るのである。」³¹と指摘している。しかし果たしてそうであろうか。

「死的誘惑」では第一連が小刀、第二連が海による死への誘いである。東京で神経衰弱に襲われた郭沫若は、静坐によって心身ともに立ち直ることができた。しかしその後、佐藤とみとの出会い、恋愛、同棲（事実婚）、子供の誕生、という喜びと同時に試練が続く。

タゴールが描く「海や波」があくまでも子供という純粋な者が渡れない場所の比喻として描いているのに対して、郭沫若のそれは自然の生命を表現するものとして描いている。ここにタゴールと郭沫若の決定的な違いがある。

6. 太陽が意味すること

『女神』には太陽を謳った作品が多い。新しい太陽の出現を謳った「女神之再生（女神の再生）」や「日出（日の出）」「晨安（おはよう）」、「沙上の脚印（沙の上のあしあと）」など非常に多い。

太陽礼賛

青沉沉的大海，波涛汹涌着，潮向东方。

光芒万丈地，将要出现了哟——新生的太阳！

³⁰ 『《女神》校釈』では最初期の新詩として挙げられる「死的誘惑」「残月黄金梳」「Venus」「新月與白雲」の執筆時期についての考察がなされている。もともとこの作品は郭沫若の自著『創造十年』（1932 年）では 1918 年岡山時代（季節などは限定されていない）の作品、「私の作詩の経過」（1936 年）では 1918 年の夏から秋にかけての作品、『五十年簡譜』（1941 年）では 1916 年夏期休暇中の作品、「郭沫若、青年の間に答える」（1959 年）では 1918 年に書き出したもの、としており、これまで研究者を悩ませてきた。

考察に依ると、岡山の住まいの近くには海がないこと、また 1918 年夏に九州帝国大学医学部に入学するために引っ越してきた郭沫若であったが、この作品は 1919 年 9 月 29 日に発表させていること、さらに『櫻花書簡』の 58 番目の手紙に、その住まいの位置が「大学から二百歩と離れていない、大学の門の後ろ」で「海岸にも近い」とあるところを手がかりに検討している。武継平氏の『郭沫若留日十年』などを依拠して、1919 年初夏と結論づけている。

³¹ 譚中「タゴールの中国現代詩への影響」（『タゴール著作集別巻 タゴール研究』、第三文明社、1993 年）

天海中的云岛都已笑得来火一样地鲜明！

我恨不得，把我眼前的障碍一概划平！

出现了哟！出现了哟！耿晶晶地白灼的圆光！

从我两眸中有无限道的金丝向着太阳飞放。

太阳哟！我背立在大海边头紧觑着你。

太阳哟！你不把我照得个通明，我不回去！

太阳哟！你请永远照在我的面前，不使退转！

太阳哟！我眼光背开了你时，四面都是黑暗！

太阳哟！你请把我全部的生命照成道鲜红的血流！

太阳哟！请把我全部的诗歌照成些金色的浮沤！

太阳哟！我心海中的云岛也已笑得来火一样地鲜明了

太阳哟！你请永远倾听着，倾听着，我心海中的怒涛！

青々とした大海原、激しく波打ち東へと渦巻いていく。／あたり一面を光輝かせ出てこようとしているのだね—新しい太陽！

天の海に浮かぶ雲の島々が焰のように輝いて笑いかけてくる！／恨めしい、眼の前の障害物を一掃したい！

出てきた、出てきたね！明るいきらきらと白く輝くまろい光！／私の瞳の奥から無数の黄金の糸が太陽に向かって飛んでいく。

太陽よ！私は一人大海原のはしっこで君をじっと凝視する。／太陽よ！君が私をはっきりと照らしてくれないのなら、私は帰らない！

太陽よ！どうか永遠に私の前を照らし続けて、私を立ち去らせないでほしい！／太陽よ！私の眼差しが君に届かなくなると、すべてが暗黒になる！

太陽よ！どうか私の生命のすべてから真っ赤な血潮を照らしておくれ。／太陽よ！君は私の歌のすべてから黄金の泡沫を照らしておくれ。

太陽よ！心の海に浮かぶ島々も焰のように輝いて笑いかけてくる！／太陽よ！君は永久に私の心の海の怒濤を聞いておくれ。

「太陽礼賛」は太陽そのものを礼賛した作品であるが、『女神』中に表現される「太陽」と「大海」は

一対のイメージを持っており、人々を光のエネルギーへ走らせる、光の化身だという³²。また、光明と暗黒の対比がここにあらわれていることを指摘する意見もある³³。太陽は光明の化身であり暗闇を照らし出すものとして『女神』では希望に満ちあふれたものとして描かれるというのがこれまでの評価である。たとえば、「女神之再生」が「当時の中国の南北戦争を象徴しており、共工は南方の象徴で、顓頊は北方の象徴であり、この両者以外が建設する第三の中国—美しい中国を想像した」³⁴と『創造十年』で記すように、女神が求める新しい太陽は希望の象徴であったと解釈された。

その太陽は、生命の根源だとする生命主義・汎神論の考え方の根本をなしている。たとえば、太陽から降り注ぐ光、太陽を見つめるときに「瞳の奥から無数の黄金の糸が太陽に向かって飛んでいく」という様は、目がどのように物を見るかという仕組みを知った上での記述法である。また、「生命のすべてから真つ赤な血潮を照ら」す様も、手のひらを太陽に透かした時に浮かび上がる血潮を見ているかのようなのである。視神経も血流も、身体の中で如実に感じる器官であり身体感覚である。ここに生命主義・汎神論が活かされていることは疑いない。或いは、「私の歌のすべてから黄金の泡沫」を浮かび上がらせることも、電子よりも微細な粒子を感じ取れる郭沫若ならではの、きらきらとした言葉を指すものであろう。太陽と自分が繋がっているという感応の様が、こうした言葉からも見て取れる。

しかし「太陽礼賛」では、太陽は礼賛するものとして肯定的に捉えられている。しかし、その礼賛には郭沫若は太陽に憧れているが、太陽と同一化することはない。たとえば「天狗（天の狗）」では「太陽を呑み込んだ」という表現があるが、これはあくまでも神話伝説の天狗が日月を呑み込むという話を利用しての表現にすぎない。或いは、「日出」のようにアポロンの御者になる、「晨安」のように太陽の軌道を進むという作品もあるが、こちらもあくまでもアポロンと同一化しておらず、また風に乗って太陽と共に進むだけで、太陽とは一体化はしていない。ただし、天の狗やアポロンという神話伝説に言寄せた時には、やや気宇壮大な作風とはなることも特徴といえる。

郭沫若は太陽を礼賛し、太陽に憧れているが、実際には夜の世界に安寧を感じていることも詩の中から見いだせる。たとえば「夜歩十里松原（夜十里松原を歩く）」「晩歩（夜歩く）」で松林という清々し場所を夜歩く様を描き、「日出」や「晨安」ですら、昼ではなく夜が明けて朝日が昇るその明け方を謳っている。この「太陽礼賛」でも日が昇ってくるという夜明けを謳っている。郭沫若にとって夜或いは夜明けが清々しい精神の安寧を保つ時間であるというのは、「與成仿吾同游栗林園」において「清晨栗林に入り、紫雲晴昊を挿す。攀援して其の腰に及び、松風我が脳を清くす。（明け方に栗林園へ行くと、紫雲山が青空にそびえていた。中腹まで登ると、松風が私の脳を洗い流した。）」と謳った時から変わっていない。「天狗」で自分の体内を宇宙と同一化して謳った天人相関の思想を持ち続けているのであれば、自分の中に小太陽があってもよいはずであり、そのように考えるのであれば、郭沫若は太陽と同一化できるはずである。しかし太陽という光明を謳い憧れつつも、詩人の生命は闇

³² 『《女神》校釈』の「浴海」の注釈による。

³³ 武継統平『異文化のなかの郭沫若—日本留学時の時代』（九州大学出版会、2002年12月）

³⁴ 『郭沫若全集』12巻、79頁

に浸食されているかのようである。光を肯定し求めているにも関わらず、光明という太陽になりきれないのは何故なのか。

ここに郭沫若の恋愛事情が考えられる。郭沫若にとって、正式な結婚をした妻張瓊華を故郷に残し、日本で恋人佐藤とみと出会って事実上の婚姻関係になった。自由恋愛の相手であり、詩人の女神であった佐藤とみの貞操を壊したという罪の意識が、女神であり光明の象徴である太陽に憧れをもちつつも、一体化することが出来なかった可能性は大いに考えられる。この点については改めて別稿で論じることとしたい。

7. おわりに

郭沫若の思想で汎神論と呼ばれるものは、大正期の生命主義的な潮流の中に位置づけられる。たとえばタゴールの作品も、日本においては生命主義の一水脈として理解されていた。タゴールには「岸」を題材にした作品が複数ある。それに倣って郭沫若が「岸上」という作品を作った。同じ「岸」を題材にしているが、タゴールは「舟に乗って彼岸に行くことのできる大人」と「舟に乗れずに此岸に留まる子供」という対比に使い、自らを純粹無垢な「子供」の象徴として謳ったのに対し、郭沫若は「大人でも彼岸にいけず此岸に留まらざるを得ない大人である自分」が留まる場所として謳った。これは明らかにタゴール作品を発展させたものである。そして郭沫若にとって「岸」は自然と対峙する場所として多く描かれた重要な主題であった。この「岸」のモチーフは、一般に『女神』の中心的なモチーフとして知られる「太陽」と密接な関係がある。『女神』においては「太陽」は生命の根源であると同時に、詩作の根源として礼賛されている。汎神論的な世界観においては、自然と一体化して謳歌するものであるが、郭沫若本人は「太陽」を礼賛しているものの「太陽」との間には一定の距離を置いた。郭沫若は常に、「岸」の上で彷徨い、昼と夜の間、光と闇の間に立つというスタンスで作品を書いていた。「太陽」に憧れるも郭沫若自身は「太陽」とは一体化できないという葛藤が、郭沫若を創作へと突き動かしたのである。生命を讃美する日本にあって、この潮流に乗りつつも、しかしそこに郭沫若独特の汎神論と自然観を、自然を謳うことによって反映させたのである。

The Nature on Guo Moruo's *The Goddesses*: Vitalism and Pantheism

YOKOUCHI Rina

One of Guo Moruo's thoughts, which is called pantheism, is placed in the tide of the Taisho-era (1912-26) "vitalism". For instance, Rabindranath Tagore's works were understood in Japan as one of the branches of vitalism. There are certain works of Tagore which use "shore" as their themes. It is well known that Guo Moruo wrote a piece "On the Shore", taking a leaf out of them. Although both of them took up the same "shore" as their theme, Tagore used it for the contrast between "an adult who is capable of riding out in a boat to the other world" and "a child who is incapable of riding boat and has to stay in this world". Whilst Guo Moruo described the "shore" as a place he, an adult, stayed at because he had to stay at this world for being unable to cross the river to the other world,. This apparently is a development from Tagore's works. And, for Guo Moruo, "shore" was an important subject he often described as a place from where to confront nature. This motif "shore" is also closely related to "the sun", which is generally known as the central motif in his *The Goddesses*. In *The Goddesses*, "the sun" is the origin of life, and at the same time is worshiped as the wellspring of poet creation. In the pantheistic world-view, people enjoy themselves united in nature, but Guo Moruo himself, though he worshipped "the sun", kept a certain distance from "the sun". Guo Moruo always wandered on the "shore" and when writing took a stance that he was standing between day and night, darkness and light. What drove him to creative work was his internal conflict that he admired "the sun", but he himself could not become "the sun".

Keywords : Guo Moruo, *The Goddesses*, vitalism, pantheism, nature

Ⅱ —TIEPh 第 2 ユニット 価値観・行動ユニット—

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。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。

そして、環境配慮行動を導く要因を追究するために、社会的な利害構造に着目した社会的ジレンマの研究、コミュニティにおける規範や信頼の問題を扱う社会関係資本の研究、さらには幸福感や **well-being** との関係に注目するポジティブ心理学の立場からの研究などを行っている。

サステナビリティと主観的 well-being の関連について

ーweb 調査による分析結果ー

堀毛 一也 (社会学部)

大島 尚 (社会学部)

キーワード : sustainability, subjective well-being, web research

1. 問題と研究目的

1) sustainability への心理学的アプローチ

Sustainability (持続可能性) に対する関心を高めることを目標とする sustainable な教育 (ESD) プログラムの開発の基本には、sustainability に関連する個々人の心性の解明や、sustainable な行動への動機づけを促進させるプログラムの開発が不可欠であると考えられる。そうした意味で、sustainability 研究には、心理学的アプローチが重要な意味をもつと考えられるが、心理学者がこうした問題に関心を向け始めたのはごく最近のことである (堀毛,2012)。

たとえば、Kazdin(2009)は、「環境的な sustainable 行動の促進」を wicked problem(困難課題)として位置づけ、気候変動、医療の提供、犯罪、麻薬密売、人口過剰、HIV の流行などと同様に深刻な問題であると論じ、解決のためには多様な諸科学の協力体制が不可欠と指摘したうえで、心理学が諸科学をつなぐハブとしての役割を果たすべきと主張している。また、Gifford(2007)も、これまでの環境心理学の成果をふまえながら、環境心理学が sustainability を研究する科学へと拡張をとげ、環境問題をより広範にとらえる視点を有するべきであると主張している。さらに、人々の自然に対する認知・感情・行動反応を統合的に理解し、人間と自然の sustainable な関係性を促進する方法を探ろうとする「保護心理学 (conservation psychology)」とよばれる新たな心理学領域の設立も提唱され (Clayton & Myers,2009)、本研究ユニットでも、中心的役割を果たした Clayton 教授を招聘し、基本的な考え方に関する講演会を開催した。その中でも、心理学が sustainable な社会を構築するさいに重要な役割を果たす可能性が示唆された。

Corral-Verdugo, et.al.(2010) は、sustainability に関する心理的次元の解説や、地球温暖化問題への心理学の関わりに関する解説、水消費、エネルギー節約、生物多様性などの環境問題に対する心理学的個人差を測定する尺度の紹介など、研究グループが推進してきた一連の研究について報告している。その中で、Corral-Verdugo, et al.(2010)は、「sustainability に関連する心理的な次元 (psychological dimensions of sustainability)」として、1) 向環境的な心性変数：個人を向社会的・

向環境的に行動させる認知、態度、動機、信念、規範、価値、知識、スキルを含む個人的特徴や適性、2) sustainable な行動：地球上の社会—物理的資源全体を保護する目的をもった行動で、向環境的、愛他的、節約的で公正な行動、すなわち sustainable なライフスタイルを構成する行動、3) 文脈的要因：気候、技術、資源までの距離、資源の有無などの物理的要因と、社会規範、法律、集团的価値、宗教、習慣などの社会的要因、4) 結果変数：向環境的行動の帰結として生じる生態的、経済的、社会的、組織的なポジティブ効果や幸福感、心理的回復などの成果という4点の重要性を指摘している。

堀毛(2012)では、この指摘を受けて、sustainable な心性や行動を測定する尺度を開発し、主観的 well-being との関連について検討を行った。対象者は、東北地区の大学生 216 名とその両親・知己 146 名であった。それぞれの尺度を因子分析にかけた結果、心性尺度は4因子、行動尺度は3因子にまとまることが示された¹⁾。また性別と世代を独立変数とした分散分析の結果、心性尺度に関しては、男子学生の得点の低さが顕著なこと、行動尺度に関しては、学生よりも親世代、男性よりも女性のほうが、環境啓発行動や資源節約行動を行っていることが示された。さらに、心性と行動の間には比較的独立した関連性がみられ、それぞれの心性が、個別に行動の規定因となっている可能性が示唆された。最後に、共分散構造分析を用いて、主観的 well-being との関連を検討した結果、心性から行動のパスとともに、心性と well-being には有意な関連があるが、行動と well-being には関連がないことも示された。

2) 本研究の目的

先の研究で用いられたサンプルは、東北地区の特定の大学の親子を対象としたものであった。今回は知見をより一般化するために web 調査によりデータ収集を行い、sustainable 心性、行動と主観的 well-being の関連について検討することを目的とした。調査の制約の関連で、質問紙には大幅な改訂を加えた。心性尺度は、項目数を減らすとともに主として環境問題に対する意識に関する項目を加えた。行動尺度も項目数を減らし、身近な日常生活に関連する行動に限定した。主観的 well-being についても、前回の SWLS や SHS に変えて、Kan, et al.(2009)によるミニマリスト幸福感（日本の幸福感）を使用した。この他、ソーシャル・キャピタルなど、環境行動に関連すると考えられるいくつかの質問についても同時に尋ねたが、その分析は別稿に譲る。

2. 方法

調査参加者は全国の 20 代から 60 代の 5 世代男女各 50 名、合計 500 名。調査は中央調査社に依頼し、各世代・性均等サンプルで欠測値がないよう配置した。参加者の職業は、事務職 99 名(19.8%)、パート・アルバイト 69 名(13.8%)、労務職 46 名(9.2%)、専業主婦 108 名 (21.6%)、無職 66 名 (9.2%) などであった。また既婚者は 294 名 (58.8%)、一戸建てとマンションをあわせた持ち家率は 71.0%

であった。学歴は大卒が 198 名 (39.8%)、高卒が 158 名 (31.6%) などとなっていた。

今回分析に用いた尺度は、以下の 3 つである。1) サステナブル心性尺度 (大島版) : 堀毛(2013)の改訂版サステナブル心性尺度 40 項目¹の因子分析結果をもとに、大島が 18 項目を選定し (項目 1~18)、さらに新規項目を 5 つ加え、23 項目の尺度を作成・使用した。2) サステナブル行動尺度 (大島版) : 同じく堀毛(2013)の改訂版サステナブル行動尺度 42 項目の内容をもとに、大島が表現を工夫し、新たに 13 項目として作成したものを使用した。3) 主観的 well-being 尺度 : 日本的な幸福感との関連を検討するために、Kan,et al.(2009)のミニマリスト幸福感尺度 12 項目を使用した。

3. 結果

1) sustainable 心性尺度の因子分析

まず、それぞれの尺度について、全サンプルをもとにした因子分析 (最尤法プロマックス回転) を行った。sustainable 心性尺度の結果を表 1 に示す。

表 1 : サステナブル心性尺度 (大島版) の因子分析結果

		因子			
		I	II	III	IV
4	自然環境を保護することが次世代の繁栄につながる	.620	.037	.236	-.097
8	植物や草木に触れると「緑を大切に」という気持ちになる	.611	.146	-.033	-.007
6	いろいろな種類の生き物を大切にすべきだ	.576	.016	.179	-.027
3	消費を節約することが現在や将来のよい社会の持続につながる	.574	.071	-.077	.060
5	自分は大きな環境の一部だという意識をしばしば感じることがある	.495	.382	-.125	.013
20	私自身にも、現在の環境問題を引き起こした責任の一端がある	.487	.138	.002	.147
2	次世代のニーズを危うくしないことを心がけながら自世代のニーズを解決する必要がある	.433	.033	.334	-.100
22	経済発展は常に環境破壊をとまなう	.411	-.261	.070	.399
1	環境や将来の世代に負担をかけずに幸福を追求することは重要だ	.381	.127	.293	-.068
23	環境汚染のような問題を解決するためには、国際的な機関に強制的な権限を持たせるべきだ	.377	-.050	.314	.211
7	人間に害をなす生き物であっても種の保存は大切だ	.353	.294	-.014	.025
11	さまざまな社会階層の人たちとの交流を楽しむことが将来にとって重要だ	.127	.702	-.034	-.016
10	自分がすることは後の世の人にとって何らかの意味をもつ	.308	.678	-.142	-.054
12	多様な宗教や政治的志向性を理解することがよい社会につながる	-.048	.633	.213	-.015
13	環境問題に対応するにはそれぞれの主張に寛容な姿勢をもつことが重要だ	-.188	.628	.419	.094
9	自分の経験してきたことを次の世代に伝えることは重要だ	.313	.513	.054	-.042
16	環境問題の解決にはいろいろな分野の協力が必要だ	.053	-.034	.843	-.094
15	環境問題を解決できる技術をもっと開発すべきだ	-.016	.073	.795	.015
14	環境問題に対する葛藤を解決するには公正な視点が重要だ	-.001	.203	.670	.074
18	現在の生活を考えるのに手一杯で、次世代のことなど配慮するゆとりがない	-.045	-.153	.043	.718
19	私たちが生活をあまり変えなくても、現代科学が環境問題を解決してくれるだろう	-.178	.307	-.146	.669
17	環境について考えると自分のしたいことが何もできなくなる	.158	.102	-.141	.650
21	私だけが環境のために何かをしても、他の人も同じことをしなければ、あまり意味がないと思う	.045	-.162	.276	.495
	固有价值	8.12	2.49	1.78	1.20
	累積寄与率	35.3%	46.1%	53.8%	59.0%
	因子間相関	I	.549	.632	-.076
		II		.387	-.096
		III			-.024

¹ 堀毛(2013)では、それぞれの尺度の改訂版が作成され、心性 9 因子、行動 12 因子から構成される尺度が新たに開発された。

第1因子は、「自然環境を保護することが次世代の繁栄につながる」、「植物や草木に触れると「緑を大切に」という気持ちになる」など10項目の負荷が高いことから、「持続可能性への肯定的態度」因子とした。第2因子は、「さまざまな社会階層の人たちとの交流を楽しむことが将来にとって重要だ」、「自分がすることは後の世の人にとって何らかの意味をもつ」など5項目からなり、「世代継承性」因子と命名した。第3因子は、「環境問題の解決にはいろいろな分野の協力が必要だ」、「環境問題を解決できる技術をもっと開発すべきだ」など3項目の負荷が高く「環境問題解決志向」因子とした。第4因子は「現在の生活を考えるのに手一杯で、次世代のことなど配慮するゆとりがない」、「私たちが生活をあまり変えなくても、現代科学が環境問題を解決してくれるだろう」などネガティブな態度に関する4項目から構成されており「他者依存的解決志向」因子とした。

2) sustainable 行動尺度の因子分析

sustainable 行動尺度についても、同様に因子分析（最尤法プロマックス回転）を行った。第1因子は、「給湯器からのお湯を使いすぎないようにする」、「エアコンの温度設定に気をつける」など4項目の負荷が高く「日常的資源節約行動」因子と名付けた。第2因子は、「ペットボトルのリサイクル」、「買い物ではレジ袋をもらわないようにする」など3項目から構成され、「リサイクル」因子と命名した。第3因子は、「テレビを見ていない時にはいつも消す」、「使っていない部屋の照明をこまめに消す」の2項目からなり、「節電行動」因子とした。第4因子には残りの3項目が高い負荷を示したが、内容に一貫性がなく、残余項目とみなし因子としては扱わなかった。

表2：sustainable 行動尺度（大島版）の因子分析結果

		因子			
		I	II	III	IV（残余）
7	給湯器からのお湯を使いすぎないようにする	.842	.096	-.124	-.038
6	エアコンの温度設定に気をつける	.613	-.016	.117	.012
5	冷蔵庫の温度設定に気をつける	.587	-.080	.146	.115
9	シャンプーや手洗いの時にこまめに水を止める	.460	.224	-.022	-.008
3	使わない時に電気器具のコンセントを抜く	.374	-.079	.274	.014
1	ペットボトルのリサイクル	-.006	.703	-.046	.127
8	買い物ではレジ袋をもらわないようにする	-.061	.463	-.016	.190
10	シャンプーや洗剤などは詰め替えのものを使う	.226	.453	.038	-.124
4	テレビを見ていない時にはいつも消す	.112	-.132	.664	.146
2	使っていない部屋の照明をこまめに消す	-.039	.384	.608	-.146
13	家族や友人と環境問題についての話をする	.090	.084	-.108	.515
12	エレベーターは使わずに階段で移動するように努める	-.037	.130	.102	.493
11	自家用車やタクシーに乗らずに公共交通機関を利用する	-.008	-.007	.117	.394
	固有値	4.41	1.27	1.09	0.92
	累積寄与率	33.9%	43.7%	52.1%	59.2%
	因子間相関	I	.589	.558	.499
		II		.549	.282
		III			.165

3) ミニマリスト幸福感尺度の因子分析

主観的 well-being 尺度（ミニマリスト幸福感尺度）についても同様の因子分析（最尤法プロマックス回転）を行った。結果を表3に示す。結果として4因子が抽出された。第1因子は、「自分が生きていることに感謝の念を覚える」、「自分が生まれてきたことに感謝する」、など感謝に関連する項目の負荷が高かったので「感謝」因子とした。第2因子は、「私はひとときひとときに満足感を感じている」、「私はものごとをあるがままに受け止める」など3項目の負荷が高く、「あるがまま」因子とした。第3因子は、「のんびりすることは心地よいことだ」、「おだやかに過ごせることが一番だ」、など3項目が負荷し、「平穩」因子と名付けた。第4因子は、「まわりの人たちとおなじくらい幸せだと思う」、「身近な人たち並みの幸せを手にはしていると思う」、という2項目の負荷がみられ、「人並み」因子とした。

表3：ミニマリスト幸福感尺度の因子分析結果

	因子			
	1	2	3	4
1 自分が生きていることに感謝の念を覚える	1.045	-.113	-.017	-.032
3 自分が生まれてきたことに感謝する	.605	.240	.008	.017
10 すべてのものに感謝の念を覚える	.514	.193	-.035	.109
7 私はひとときひとときに満足感を感じている	-.058	.741	-.031	.088
6 私はものごとをあるがままに受け止める	-.094	.707	.086	.034
5 今ここにいてただけで私には意味がある	.308	.645	-.026	-.079
8 目的も持たずに一人でぶらぶら歩くのが好きだ	.040	.279	.175	.007
2 のんびりすることは心地よいことだ	.098	-.129	.898	.054
9 おだやかに過ごせることが一番だ	.052	.049	.714	-.026
4 何もしないで過ごすことは心地よい	-.212	.216	.569	-.049
11 まわりの人たちとおなじくらい幸せだと思う	-.067	.034	-.036	1.017
12 身近な人たち並みの幸せを手にはしていると思う	.114	.028	.030	.726
固有値	4.96	1.97	0.95	0.89
累積寄与率	41.4%	57.8%	65.7%	73.1%
因子間相関		.674	.179	.542
I				
II			.155	.654
III				.160

4) 下位尺度の記述統計

3つの尺度の下位尺度それぞれについて、性および年代を要因とする2要因分散分析により得点差の検討を行った。結果を表4～表6に示す。なお、sustainable 心性に関する評定は、1：とてもそう思う～6：全くそう思わない、の6段階評定、sustainable 行動に関する評定は、1：いつもやっている～4：やっていない、の4段階評定で、得点が低いほど、sustainable な心性が高く、行動を行っていることを示す。また、ミニマリスト幸福感に関する評定も、1：とてもそう思う～6：全くそう思わない、の6段階評定であり、得点が低いほど well-being を強く感じていることを表している。

結果から明らかなように、sustainable 心性については、肯定的態度、世代継承性、環境問題解決では、高齢世代になるにつれて得点が低下し、環境に対するポジティブな心性が高まること、逆にネガティブな心性である他者依存的解決では得点が上昇し、ネガティブな心性が低下することを示している。また性差に関しては、一貫して女性の得点が低く、女性のほうが環境に対しポジティブな心

性をもつことが示されている。こうした結果は、学生とその両親の比較を行った堀毛(2012)の結果と一致しており、特に若年代の男性に対し、環境問題に関する啓蒙活動が必要であることが示唆されている。行動でも同様の結果が得られているが、男性よりも女性、若年代より高年代が sustainable 行動をよく行うこと、また全般に得点が2点（ときどきやる）より低く、とりわけ高年代女性では、こうした行動が日常的に行われていることが示されている。この結果も堀毛(2012)の知見と同一である。ミニマリスト幸福感尺度の得点にも性差や世代差が認められ、「平穩」感や「人並み」感など穏やかな幸福感は女性のほうが高いこと（得点が低い）、また、「感謝」や「あるがまま」、「人並み」といった幸福感は、世代とともに高まる（得点が低くなる）ことが示唆されている。

表4：sustainable 心性尺度（大島版）の分散分析結果

		年代					主効果		交互作用	多重比較	
		20代	30代	40代	50代	60代	性(F値)	世代(F値)	(F値)	主効果	交互作用
肯定的態度	男性	3.049	3.116	2.815	2.951	2.645	3.606	7.278	1.034	男性>女性	---
	女性	3.085	2.831	2.771	2.755	2.593	p<.051	p<.000	n.s.	20>40,60 30>60	---
世代継承性	男性	3.264	3.264	3.112	3.136	2.744	13.083	5.672	0.094	男性>女性	---
	女性	2.972	2.968	2.860	2.868	2.568	p<.000	p<.000	n.s.	20, 30, 40, 50>60	---
環境問題解決	男性	2.640	2.800	2.467	2.453	2.427	0.806	2.407	0.736	---	---
	女性	2.640	2.527	2.573	2.360	2.360	n.s.	p<.049	n.s.	---	---
他者依存解決	男性	3.090	3.215	3.310	3.580	3.525	5.360	7.617	1.508	女性>男性	---
	女性	3.395	3.145	3.565	3.560	3.870	p<.021	p<.000	n.s.	50, 40>20, 10	---

表5：sustainable 行動尺度（大島版）の分散分析結果

		年代					主効果		交互作用	多重比較	
		20代	30代	40代	50代	60代	性(F値)	世代(F値)	(F値)	主効果	交互作用
日常的節約行動	男性	2.120	1.995	2.015	1.860	1.930	18.534	4.185	0.487	男性>女性	---
	女性	1.910	1.920	1.690	1.450	1.540	p<.000	p<.002	n.s.	20,30>50	---
リサイクル行動	男性	1.940	1.947	1.707	1.660	1.513	29.846	9.813	0.712	男性>女性	---
	女性	1.787	1.520	1.400	1.280	1.247	p<.000	p<.000	n.s.	20>40, 50, 60 30>50, 60	---
節電行動	男性	1.590	1.600	1.570	1.560	1.380	4.232	1.567	0.601	男性>女性	---
	女性	1.400	1.490	1.320	1.260	1.310	p<.002	n.s.	n.s.	---	---

表6：ミニマリスト幸福感尺度の分散分析結果

		年代					主効果		交互作用	多重比較	
		20代	30代	40代	50代	60代	性(F値)	世代(F値)	(F値)	主効果	交互作用
感謝	男性	3.153	3.133	3.187	3.260	2.673	1.557	6.008	0.866	---	---
	女性	3.267	3.147	3.007	2.900	2.540	n.s.	p<.000	n.s.	20,30,40,50>60	---
あるがまま	男性	3.233	3.360	3.480	3.273	3.113	0.222	4.408	2.001	---	---
	女性	3.587	3.453	3.287	3.153	2.780	n.s.	p<.002	p<.093	20,30,40>60	---
平穩	男性	2.560	2.700	2.627	2.747	2.747	18.840	0.544	0.736	男性>女性	---
	女性	2.273	2.313	2.380	2.360	2.413	p<.000	n.s.	n.s.	---	---
人並み	男性	3.630	3.630	3.440	3.440	2.970	5.654	4.893	1.475	男性>女性	---
	女性	3.200	3.360	3.320	3.270	2.790	p<.018	p<.000	n.s.	20,30,40,50>60	---

5) 下位尺度間の相関

次に、下位尺度間の相関を求めた。Sustainable 心性と行動の相関を表 7 に、well-being と心性・行動の相関を表 8 に示す。

表 7 : sustainable 心性尺度と行動尺度の相関

	→行動		
↓心性	日常的節約	リサイクル	節電
肯定的態度	0.366***	0.390***	0.188***
世代継承性	0.208***	0.242***	0.188***
環境問題解決	0.299***	0.300***	0.230***
他者依存解決	-0.175***	-0.091*	-0.185***

表 8 : ミニマリスト尺度と sustainable 心性・行動尺度の相関

	→心性				→行動		
↓well-being	肯定的態度	世代継承性	環境問題解決	他者依存解決	日常的節約	リサイクル	節電
感謝	0.436***	0.708***	0.241***	-0.021 ns	0.175***	0.231***	0.158***
あるがまま	0.366***	0.675***	0.164***	-0.029 ns	0.114*	0.152**	0.074+
平穏	0.275***	0.354***	0.302***	0.120***	0.158***	0.149**	0.214***
人並み	0.345***	0.903**	0.212***	-0.036 ns	0.160***	0.160***	0.122*

結果は、心性と行動尺度間に中程度から弱い相関がみられること、他者依存的解決心性に関しては、有意な相関ではあるものの行動との関連は低いことが示されている。一方、well-being と心性・行動の関連については、世代継承性と感謝、あるがまま、人並み因子との相関がきわめて高いこと、肯定的態度や環境問題解決心性とミニマリスト幸福感因子との間にも中程度から弱い相関がみられること、またここでも他者依存的解決心性は well-being と関連を持たないことが示された。また、sustainable 行動とミニマリスト幸福感の相関は全般に有意ではあるものの弱い相関にとどまり、堀毛（2012）と同様、心性と well-being には強い関連があるが、行動と well-being の関連は低いという結果が再現された。

6) 共分散構造分析の結果

最後に、sustainable 心性から、sustainable 行動を経て、well-being につながるパスと、心性から直接 well-being につながるパスを仮定したモデルを作成し、共分散構造分析により関連性の検討を行った。モデルとデータ全体を用いた分析のパス係数を図 1 に示す。相関分析の結果にも示されるように、心性と well-being の間には、きわめて強い関連性がみられる。また心性と行動の間には中程度の関連があり、行動と well-being の間には関連が見られない。こうした傾向は、堀毛(2012)で示さ

れた結果と同一であり、well-being の指標を変えても、その知見が再現されたといえる。ただ、今回のデータでは、世代継承性（心性）と人並み（well-being）の間に.90 というきわめて強い相関が認められ、これが心性と well-being の関連に影響し、1.00 を超える不適切なパス係数につながっていると解釈される。

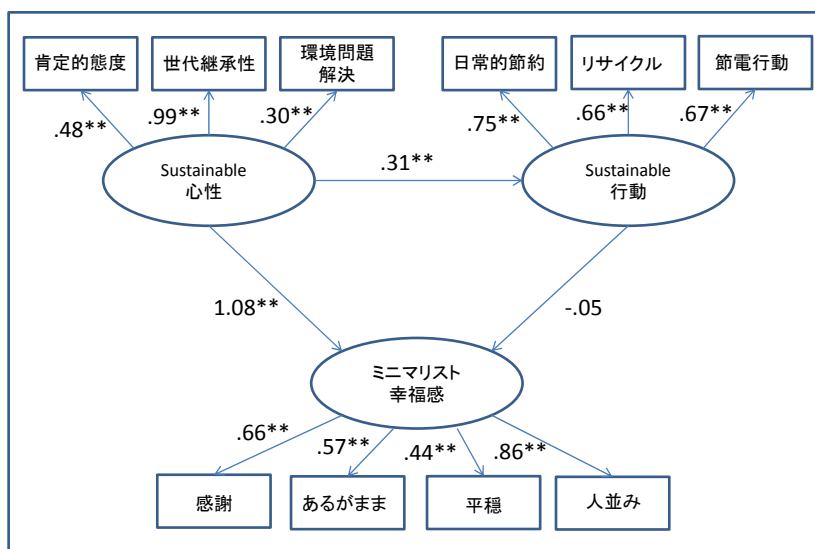


図1 :sustainable 心性、行動、ミニマリスト幸福感の関連性

表9：男女別また世代別の共分散構造分析によるパス係数の相違

	心性↓ 行動	心性↓ SWB	行動↓ SWB	心性↓ 肯定態度	世代継承	環境解決	行動↓ 日常節約	リサイクル	節電	SWB ↓ 感謝	あるがまま	平穏	人並み	適合度 χ^2	GFI	RMSEA
全体	0.31	1.08	-0.05	0.48	0.99	0.30	0.75	0.66	0.67	0.70	0.63	0.44	0.86	690.35**	0.79	0.20
男性	0.25	1.08	-0.02	0.54	1.00	0.32	0.70	0.71	0.66	0.63	0.55	0.39	0.83	401.43**	0.77	0.21
女性	0.30	1.06	-0.03	0.40	0.98	0.27	0.81	0.56	0.67	0.69	0.61	0.44	0.89	365.92**	0.79	0.21
20代	0.37	1.23	-0.09	0.52	0.92	0.33	0.81	0.72	0.61	0.60	0.41	0.52	0.79	160.48**	0.79	0.20
30代	0.46	1.00	-0.08	0.53	1.02	0.42	0.76	0.84	0.68	0.72	0.73	0.18	0.93	207.89**	0.72	0.24
40代	0.05	1.07	-0.05	0.42	1.08	0.18	0.63	0.47	0.76	0.60	0.51	0.47	0.85	157.42**	0.80	0.20
50代	0.50	0.59	-0.02	0.87	0.50	0.75	0.90	0.62	0.67	0.80	0.88	0.26	0.75	306.08**	0.76	0.29
60代	0.54	0.35	0.13	0.86	0.42	0.82	0.66	0.37	0.62	0.84	0.78	0.19	0.73	289.11**	0.79	0.28

表9には、全体の他に、性別・世代別のパス係数の相違を示した。表から明らかなように、性差はほとんどみられない。一方世代差は顕著であり、心性→行動のパス係数は世代とともに増加するのに対し（ただし40代では例外的に低い）、心性→SWBのパス係数は世代とともに低下している。行動からSWBへのパスは一貫して低い。また、心性では肯定的態度や環境解決へのパスが世代とともに高まる一方で、世代継承性へのパスが低下する傾向も見られる。行動のパス係数の世代による変化に

はばらつきがあるが、リサイクルは世代ともに低下する傾向がみられる。SWB では、感謝へのパスが世代とともに高まり、平穩へのパスが低下している。人並みへのパスは世代にかかわらず高い。

4. 考察

本研究では、sustainabilityに関連する心性（sustainable 心性）および行動傾向（sustainable 行動）が、ミニマリスト幸福感（Kan, et al., 2009）とどのような関連をもつか、大規模 web 調査により検討をおこなった。それぞれの尺度について、web 調査用に内容を変え、簡略版として実施した結果、sustainable 心性は、「持続可能性への肯定的態度」、「世代継承性」、「環境問題解決志向」、「他者依存的解決志向」の4因子にまとまった。堀毛(2012)では、「世代継承性意識」、「環境保護価値観」、「植物親和感」、「公正・合理性」の4因子が得られたが、このうち「世代継承性意識」と「環境保護的価値観」は、それぞれ今回の世代継承性、持続可能性への肯定的態度とほぼ同一の内容と見なすことができる。また、堀毛(2013)の改訂版では、心性9因子が得られているが、その中にも「世代継承性」と「持続的環境への関心」という2因子が含まれており、これらの因子は sustainable 心性の頑強な構成要因であるとみなすことができる。一方、「植物親和感」や「公正・合理性」は、今回の分析では因子として得られていないが、これは項目選択の際に関連項目が取り込まれなかったことによると考えられる。実際に、堀毛(2013)の分析では、今回の「環境問題解決志向」にあたる因子が「環境解決への関心」因子として、また「他者依存的解決志向」因子が「環境問題への否定的態度」という独立した因子として得られており、また、「植物親和感」は「環境親和感」、「公正・合理性」は、「判断の合理性」として9因子の中に含有されており、こうした知見を裏付けている。

Sustainable 行動については、「日常的節約行動」「リサイクル」「節電行動」の3因子が得られた。「日常的エコ活動」因子は、堀毛（2012）の改訂版の検討でも得られている因子である。また、「リサイクル」や「節電」は、堀毛(2012)ではまとまった因子を構成していないものの、改訂版尺度ではそれぞれ同一の因子が抽出されており、やはり分析結果の妥当性を示している。残余項目となった3項目は、改訂版尺度ではそれぞれ異なる因子を構成している項目であり、項目数を増やせば因子として成立する内容であったと思われる。

ミニマリスト幸福感尺度については、Kan, et al.(2009)の分析では、「感謝」と「平和的遊離」の2因子が得られていた。Horike(2013)の分析では、「感謝」とともに、「平和的遊離」が「あるがまま」因子と「平穩」因子に分かれることが示唆された。今回の分析結果は、この知見を支持するとともに、さらに「人並み」因子が新たな因子として抽出された。Hitokoto & Uchida(2014)によって新たに開発された相互協調的幸福感尺度でも、日本人がこうした「人並み」の幸せを重視することが指摘されており、主観的 well-being の日本的な側面を考える上で、こうした4因子構造が重要な意味をもつことも考えられる。

これらの下位尺度について、性と世代を要因とする分散分析を行った結果、性に関しては男性より

女性のほうが、sustainable な心性が高く、行動もよく行っていること、世代については、高年代になるほど、心性が高く、行動も行っていることが明らかになった。堀毛（2012）では、男子大学生の得点の低さが顕著であったが、大学生より親世代、男性より女性のほうが高得点を示すという傾向については、今回も結果が再現されており、頑健な結果と推察される。

相関分析では、心性と行動間に中程度から弱い関連性があることが示された。これも先行研究の結果と一致する。また、心性を説明変数、行動に従属変数とする重回帰分析を行った結果、日常的節約行動とリサイクル行動は持続可能性への肯定的態度の高さと、他者依存的問題解決の低さによって、また、節電行動は、環境問題解決志向、他者依存的問題解決、世代継承性によって予測されることが示された。堀毛(2012)では、行動の因子ごとに、予測に役立つ心性が異なることが示されたが、今回はそうした個別の関連性は明確にならなかった。これは、項目の選択や因子数が少なくまとまったことによるものと考えられよう。

主観的 well-being と心性の間には、「他者依存的解決志向」を除き強い関連性がみられた。とりわけ、「世代継承性」心性と、well-being の「人並み」「感謝」「あるがまま」の3因子間には、きわめて強い関連性がみられた。項目内容には重複がみられないし、散布図で確認しても、両者の間には明確な直線的関連性が存在する。つまり、次世代に何かを残したいという心性が高いほど、人並みの幸福感が得られているという感覚が強くなることを意味していよう。こうした関連性は、常識的にも理解できるつながりだが、今後、因果関係やプロセスの理解も含め、さらなる検証が必要であろう。一方で行動と well-being のつながりは低く、これも堀毛(2012)の知見の再現となった。

最後に、共分散構造分析の結果は、sustainable 心性と行動、sustainable 心性とミニマリスト幸福感の間に強い関連性があることを示した。こうした結果も堀毛(2012)と同一だが、今回の分析は、心性とミニマリスト幸福感の関連がきわめて強いことを示唆している。一部に高い相関があることが影響している可能性は否定できないが、興味深い結果と考えられよう。特に、世代継承性と人並みの幸福感の関連が強くみられたことは注目に値する。一方で、結果を確認的因子分析として理解するなら、共通の潜在変数から各因子への係数は低い部分も多く、心性・行動として共通の要因を仮定できるか問題を残していることも考えられる。一方、sustainable 行動と幸福感の間にはほとんど関連が見られなかったが、これも堀毛(2012)の知見と整合する結果である。Sustainable な行動を行うことは、日常生活においてある種のコストをとまうことが多く、それが well-being につながらないことは直感的に理解できる。だからこそ、行動的な介入によって心性の向上や well-being の向上につながる手立てが求められているとも考えられる。実際に、60代になると、心性と行動の関連性は高まり、行動と well-being の関連もやや高まる傾向が見てとれる。一方で心性と行動の関連は低下するが、記述統計の分析結果は、50代、60代の心性や行動の高さを示しており、この世代では、sustainable な心性・行動の重要性がある程度理解されており、いいかえれば日常行動の経験的な蓄積によって心性や行動の向上がみられるとも考えられる。

全般に、今回の大規模 web 調査の結果は、堀毛(2012)の調査結果を追認したと考えられる。今後、介入実験により、sustainable 行動を意図的に実行するが、心性や well-being の向上につながっていくか、ポジティブ心理学的観点をふまえ、実証的な検討を続ける予定である。

【引用文献】

- Clayton,S. & Myers,G. 2009 Conservation psychology : Understanding and promoting humancare for nature. Wiley-Blackwell.
- Corral-Verdugo,V., Garcia-Cadena,C.H. & Frias-Armenta,M. 2010 Psychological Approaches to sustainability : Current trends in theory, research and applications. Nova Science Publishers.
- Gifford,R. 2007 Environmental psychology and sustainable development : Expansion, maturation, and challenges. Journal of Social Issues, 63,1,199-212.
- Hitokoto,H. & Uchida,U. 2014 Interdependent Happiness: Theoretical Importance and Measurement Validity. Journal of Happiness Studies, Published online 30 January 2014.
- 堀毛一也 2012 サステナブルな心性と行動の関連に関する予備的検討ーsustainable well-being への心理学的アプローチー 東洋大学・エコフィロソフィ研究,6, 57-72
- 堀毛一也 2013 サステナブル心性・行動尺度の再検討 日本社会心理学会第 54 回大会発表論文集、65.
- Horike,K. 2013 Towards the psychology for the sustainable well-being. 13th International symposium on the contributions of psychology to peace.
- Kan,C.,Karasawa,M. & Kitayama,S. 2009 Minimalist in style: Self, Identity, and well-being in Japan, Self and Identity,9,2,300-318.
- Kazdin,A.E. 2009 Psychological science's contribution to a sustainable environment. American Psychologist, 64,5, 339-356.

Relationships among sustainable minds, behaviors and the Minimalist happiness

HORIKE Kazuya
OHSHIMA Takashi

For actualizing a sustainable society, we need to understand the individual differences in the sustainable mind and the sustainable behavior psychologically. From these points of view, Horike (2012,2013) tried to configure ‘the sustainable mind(SM) scale’ and ‘the sustainable behavior(SB) scale’, based on Corral-Verdugo, et al.(2010). The results showed medium correlation between sustainable mind and behavior. Sustainable mind also related with subjective well-being (SWLS, SHS) moderately, however, sustainable behavior had a little correlation with SWB.

In this study, we conducted large-sized web research, and validate the results of previous study. Five hundred participants (250 male and 250 female) were asked to answer the following questions. 1) Twenty-three items of sustainable mind based on the revised sustainable mind scale (Horike,2013). 2) Thirteen items of sustainable behavior based on the revised sustainable behavior scale (Horike,2013). 3) Minimalist happiness scale (Kan,et al.,2009). Item selection from original scale was conducted by coauthor. The participants were equally distributed through age 20th to 60th.

The results showed the validity of previous study. Four factors of sustainable minds correlated with three factors of sustainable behaviors. Sustainable minds related with the Minimalist happiness moderately. Especially, ‘generativity’ factor of sustainable mind correlated with ‘the same as around me’ factor much strongly ($r=.90$). On the other hand, sustainable behavior showed zero correlation with the Minimalist happiness. Moreover, clear cohort difference was found. High cohort showed high sustainability (mind and behavior) and high relationship with the Minimalist happiness. The importance of the positive psychological intervention of sustainable behavior was discussed.

Keywords: sustainability, subjective well-being, web research

環境問題とコミュニティ意識—社会関係資本からの検討—

大島 尚（社会学部）

堀毛 一也（社会学部）

キーワード：環境問題、コミュニティ意識、社会関係資本、環境配慮行動、
主観的 well-being

1. 社会関係資本と環境問題

人々が、個人の合理的な行動として快適で便利な生活を求めた結果、環境が悪化して人々に損失をもたらすことになるという意味で、環境問題は社会的ジレンマの構造を持っている。社会的ジレンマの解決の手がかりとして、Putnam（2000）は社会関係資本（ソーシャル・キャピタル）の重要性を指摘した。社会関係資本は、「人々の協調行動を活発にすることにより社会の効率性を改善できる、信頼、規範、ネットワークといった社会組織の特徴」（Putnam, 1993）と定義され、社会関係資本の豊かなコミュニティでは、社会的ジレンマに対する自発的な協力による解決がもたらされると主張したのである。そして、アメリカの各州について、公開されているさまざまな調査データや、政府機関の発表したデータなどに基づく 14 の指標を用いて「ソーシャル・キャピタル指数」を求め、指数の高い州は低い州に比べて教育や治安、健康など市民生活全般の質が高いことを示した。

しかし、社会関係資本の概念には多くの側面が含まれており、その概念を学問的に用いることに対しては批判も多い。稲葉ら（2014）は、それらの批判を、「定義」、「付加価値」、「測定」、「因果関係」、「政策手段」の 5 つに関する「あいまいさ」として整理した。これらの中で、「測定のあいまいさ」については、社会関係資本の定義にある「信頼、規範、ネットワーク」の多面性によるところが大きいと考えられる。Putnam（2000）の 14 の指標の中には、コミュニティの実態に関わるもの（例、人口 1000 人あたりの NPO の数）、個人のコミュニティ活動に関わるもの（例、去年、コミュニティの事業で働いた回数）、個人の私的な付き合いに関わるもの（例、去年、友人を家に招待したことが何回あるか）、個人の価値観に関わるもの（例、「多くの人は信頼できる」と考える人の割合）が混在している。Putnam（2000）は、ソーシャル・キャピタル指数と 14 の指標の得点の間に高い相関があることを妥当性の根拠にしているが、測定対象のあいまいさは否定できない。さらに、それらの指標の基準となるコミュニティ活動や生活スタイルは、国や文化の影響を受けるものが多いことから、社会関係資本に関する汎用の測定指標を定めることは困難であると言わざるを得ない（大島, 2013）。

環境問題に関しても、社会関係資本の多様な側面は、それぞれに影響を持つことが考えられる。コミュニティレベルでの環境問題は、住民が安全で健康な社会生活を営む上での身近な重要課題である

と同時に、地球環境問題にもつながる場合が多い（加藤，2013）。したがって、環境問題解決の手がかりとして、コミュニティごとの社会関係資本を測定して比較することには意味があろう。しかし、たとえば環境問題と社会関係資本の国際比較を行おうとするならば、国や文化の影響を受けにくい共通の測定指標が必要とされることになる。大島・片山・安藤（2005）は、コミュニティ意識の日米比較を行う目的で、社会関係資本の心理的側面を測定する汎用性のある質問項目の策定を試みた。そして、田中・大島（2006）は「水害被災地の復興」に関する調査をそれらの項目を含めて実施し、さらに今井ら（2007）はそこから6項目を抽出して「コミュニティ意識尺度」を作成し、復興状況との関連を検討した。これらの項目は、いずれも個人のコミュニティに関する意識を尋ねるもので、コミュニティの実態や個人の活動などは含まれていない。

一方、大島（2007）は環境問題に関する価値観の国際比較を行う目的で、過去に実施された各種の国際調査における質問項目を参考に、45項目からなる標準調査票（英語版）を作成した。その際に、コミュニティ意識に関する今井ら（2007）の6項目を精査した上で、2項目を他の質問に差し替えて質問項目に含めた。本研究では、この改訂6項目の日本語版をコミュニティ意識項目として用いて国内でのWeb調査を行い、社会関係資本の心理的側面としてのコミュニティ意識が、環境問題に関する意識や行動とどのように関連するのかを調べることを目的とした。

2. 方法

調査は、(株)中央調査社に委託してインターネット上のWeb調査で実施した。2014年3月20日から26日までの期間で、20代から60代までの5つの年代のモニターを対象に、各年代に男性50名、女性50名を割り当て、合計500サンプルを回収した。質問項目は、大島（2008）における福岡市での調査から社会関係資本に関連する項目と環境意識に関する項目を抜き出し、堀毛（2013）におけるサステナブル心性尺度項目とサステナブル行動尺度項目からの抜粋、および Kan, et al.（2009）のミニマリスト幸福感尺度項目などを加えた70項目に、フェイス項目6項目を加えた76項目であった。

3. 結果

(1) コミュニティ意識

表1に、コミュニティ意識に関する6項目における回答（6件法）の度数分布と、回答の数値を得点化した平均値と標準偏差を示す。表中の(e)と(f)の2項目が、今井ら（2007）から差し替えられた項目である。全体に、大きな分布の偏りや天井効果、フロア効果などは見られないが、(a)の「困っている時に近所の人が助けてくれると思うか」に対する「そう思う」（1～3の合計）の回答が43.2%で

あり、大島（2008）の福岡市調査（4 件法）における 63.0%よりかなり低くなっている。他のアジア諸国での調査結果では、シンガポール 78.2%、中国 88.7%、ベトナム 84.7%で、日本の低さが際立った項目である。

次に、6 項目の回答の数値（1～6）を得点化して因子分析を行い、主因子解から 1 因子とみなすことが妥当かどうかの検討を行った。その結果、共通性は 0.30～0.48、因子負荷量は 0.54～0.69 となり、寄与率は 37.5%となった。また、信頼性係数（内的整合性）については $\alpha = 0.778$ であったことから、総合的に見て 1 因子とみなせるものと判断し、6 項目の回答の平均値をコミュニティ意識の程度を示す SC（sense of community）得点とした。SC 得点は 1～6 の値となり、値が小さいほどコミュニティ意識が高いことを示している。

表 1. コミュニティ意識項目の回答分布と統計値

	1. とても そう思う	2. かなり そう思う	3. どちら かといえ ばそう思 う	4. どちら かといえ ばそう思 わない	5. あまり そう思わ ない	6. 全くそ う思わな い	平均 得点	標準 偏差
(a) あなたが困っている時に、近所の人はあなたを助けてくれると思いますか	5	18	193	94	101	89	4.07	1.24
(b) 自分たちの地域を暮らしやすくするためには、なによりも住民の努力が必要だと思いますか	31	96	276	49	38	10	2.99	1.01
(c) 次の世代のために、自分たちの住んでいるこの地域を良くしたいと思いますか	41	105	263	47	29	15	2.93	1.06
(d) 私は、知らない人が困っていたら、気軽に手助けをする方だ	29	78	216	115	44	18	3.24	1.11
(e) 世界中の人々は、民族や宗教の違いを超えて、互いに何らかの形で助け合っているものだ	34	79	230	95	34	28	3.20	1.17
(f) 私は、自分の子孫から尊ばれたい	20	50	223	116	40	51	3.52	1.21

(2) SC 得点の妥当性検証

SC 得点が、社会関係資本の指標とみなせるかどうかの妥当性を検証するために、他の質問項目に対する回答との関連を調べた。まず、社会関係資本の指標として使われることの多い「一般的信頼」との関係を見たのが表 2 である。「一般的信頼」は、Putnam（2000）のソーシャル・キャピタル指数で用いられており、多くの国際調査でも共通かつ継続的に使用されている項目であるが、表現や選択肢の数の違いなどにより結果に変動が生じている（大島，2013）。本研究では、統計数理研究所が 5 年ごとに行っている「日本人の国民性調査」における質問と選択肢を用いた。結果は、「信頼できる」と回答した人の方が、「用心するにこしたことはない」と回答した人よりも SC 得点が有意に低い（コミュニティ意識が高い）ことを示している。これは、SC 得点を社会関係資本の指標として用いることに妥当性があることを示唆する結果と言える。なお、「信頼できる」の回答率は 31.2%であ

り、「日本人の国民性調査」の集計結果（2008 年：30%、2013 年：36%）とほぼ同程度の値であることから、調査の信頼性にも問題がないことが示唆される。

表 2. 「一般的に言って、他人と接するときには、たいていの人は信頼できると思いますか。それとも、用心するにこしたことはないと思いますか。」への回答と SC 得点

選択肢	人数	SC得点	t検定
1. 信頼できる	156	2.99	$t(498)=6.84, p<.001$
2. 用心するにこしたことはない	344	3.48	

次に、日常生活における近隣との付き合いの程度と SC 得点の関係を見たのが表 3 である。4 つの選択肢における SC 得点に対して 1 要因の分散分析を行ったところ、有意な差が見られたので、さらに多重比較 (Tukey の HSD 検定) を行った結果が示されている。回答数の集計では「1」の選択率が 2.8%で、大島 (2008) の福岡市調査における 12.3%よりかなり少なくなっている。「1」の選択率の国際比較では、シンガポール 32.2%、中国 45.6%、ベトナム 68.7%であり、アジア諸国よりはるかに少なく、福岡市調査でも日本の近所付き合いの浅さが際立っていたが、今回の調査ではさらに際立つ結果となった。「2」の選択率も福岡市調査の 39.3%に対して 24.0%と少なく、一方で「3」の選択率が福岡市調査では 38.5%であったのに対して今回の調査では 54.2%、「4」の選択率は同様に 9.8%に対し 19.0%と多くなっている。今回の Web 調査ではエリアの割り当てを行わなかったため、モニター数の多い大都市圏のサンプルが多くなった可能性があるが、日本の近所付き合いの実態を示す興味深い結果と言えよう。分散分析および多重比較の結果から、「1・2」と「3」と「4」の間にそれぞれ有意差が見られ、近隣との付き合いが親密な人ほど有意に SC 得点が低くなっている。これらの結果も、SC 得点を社会関係資本の指標として用いることの妥当性を示唆するものと言える。

表 3. 「あなたは、ご近所のかたとどのようなお付き合いをされていますか。これらの中からあてはまるものを 1 つだけ選んでください。」への回答と SC 得点

選択肢	人数	SC得点	分散分析	多重比較
1. 互いに相談をしたり、日用品の貸し借りをするなど、生活面で協力し合っている	14	2.33	$F(3, 496)=60.69$ $p<.001$	1<3*** 1<4*** 2<3*** 2<4*** 3<4***
2. 日常的に立ち話をする程度の付き合いをしている	120	2.81		
3. あいさつ程度の付き合いしかしていない	271	3.39		
4. 付き合いはほとんどしていない	95	3.93		

*** : 0.1%有意

また、今後も現在の居住地に住み続けたいかどうかを尋ねる質問と、SC 得点との関係を調べたものが表 4 である。「ずっとこの地域に住み続けたい」と思う人の方が、「いつか引っ越そう」と思う人よりも SC 得点がありに低い。定住志向は、コミュニティにおける社会関係資本醸成のための基本要件と考えられることから、この結果も SC 得点の妥当性を支持するものと言えよう。

表 4. 「あなたは、これからもずっとこの地域に住み続けたいと思いますか、それともいつか引っ越そうと思いますか。」への回答と SC 得点

選択肢	人数	SC得点	t検定
1. ずっとこの地域に住み続けたいと思う	322	3.21	$t(498)=4.56, p<.001$
2. いつか引っ越そうと思う	178	3.54	

(3) 幸福感および生活満足度とコミュニティ意識

調査では、人々の感じている幸福感や日常生活の満足感について尋ねている。これらの結果と SC 得点の関連を調べたのが表 5 と表 6 である。「幸福感」も「生活満足度」も、SC 得点との相関が有意に高く、また回答の 1～3 を「幸せ」「満足」、4～6 を「幸せでない」「不満」として集計し、SC 得点の平均を比較したところ、「幸せ」「満足」の回答者の SC 得点が、「幸せでない」「不満」の回答者の SC 得点より有意に低かった。すなわち、コミュニティ意識の高い人は、低い人よりも幸福感と生活満足度が高いという関係が見られる。なお、幸福感と生活満足度の間の相関係数は 0.81 と非常に高かった。

さらに、「ものの豊かさと幸せな生活」についての考えを尋ねた質問項目への回答と、SC 得点との関係を調べたものが表 7 である。2 つの選択肢の回答者の SC 得点に有意差が見られ、コミュニティ意識の高い人は、物質的な幸福よりも精神的な幸福をより重視する傾向があることが示されている。

表 5. 「全体的にいて、現在、あなたは幸せだと思いますか、それともそうは思いませんか。」への回答と SC 得点

選択肢	人数	SC得点	相関	SC得点	t検定
1. とても幸せ	19	2.76	$r=.387$ $p<.001$	3.18 (N=382)	$t(498)=7.70$ $p<.001$
2. かなり幸せ	85	2.99			
3. どちらかといえば幸せ	278	3.27			
4. どちらかといえば幸せでない	50	3.65		3.78 (N=118)	
5. あまり幸せでない	40	3.66			
6. 全く幸せでない	28	4.20			

表 6. 「あなたは今の生活にどの程度満足していますか。」への回答と SC 得点

選択肢	人数	SC得点	相関	SC得点	t検定
1. とても満足	11	2.56	$r=.317$ $p<.001$	3.16 (N=295)	$t(498)=5.68$ $p<.001$
2. かなり満足	70	3.08			
3. どちらかといえば満足	214	3.22			
4. どちらかといえば不満	113	3.42			
5. かなり不満	54	3.53		3.56 (N=205)	
6. とても不満	38	3.99			

表 7. 「あなたは次の 2 つの意見のうち、どちらの意見に賛成ですか。」への回答と SC 得点

選択肢	人数	SC得点	t検定
1. 十分にものがなければ幸せな生活は送れない	165	3.57	$t(498)=5.00, p<.001$
2. 十分にものがなくても幸せな生活は送れる	335	3.20	

幸福感、生活満足度、物資に依存しない幸福観は、ポジティブ感情などとともに主観的 well-being を構成する主要素とみなされている (Diener, 1984)。主観的 well-being の概念や測定尺度については、現在でもさまざまな議論がなされているが、堀毛 (2012) はそれらを概観した上で、環境問題への意識や行動との関連を実証的に検討している。本調査結果は、コミュニティ意識と主観的 well-being の間にも、何らかの関連があることを示唆しているのではないかと考えられる。

(4) 環境問題への態度とコミュニティ意識

表 8 と表 9 は、環境保護の重要性に関する質問への回答と、環境汚染が健康に及ぼす影響に関する質問への回答が、SC 得点とどのように関係するかを見たものである。表 8 より、環境保護の重要性認識と SC 得点の間の相関係数が 0.48 と高く、「重要でない」と回答した人々の SC 得点が顕著に高いことがわかる。回答の 1～3 を「重要」、4～6 を「重要でない」として集計し、SC 得点の平均を比較したところ、「重要」と回答した人の SC 得点が有意に低かった。また表 9 より、「環境汚染の健康への影響」についての質問に対する回答においても、SC 得点との相関が有意に高く、「影響がある」と回答した人の SC 得点が、「影響はない」と回答した人の SC 得点より有意に低かった。すなわち、コミュニティ意識の高い人々の方が、コミュニティ意識の低い人々よりも、環境保護の重要性を強く認識しており、また環境汚染の健康への影響に対する危機感が強いことが示唆された。

一方、自身の居住地の自然環境に対する評価とコミュニティ意識との関係を調べたのが表 10 である。環境の評価と SC 得点の相関係数は約 0.3 と有意で、1～3 を「良い」、4～6 を「悪い」として集

計し、SC 得点の平均を比較したところ、「良い」と回答した人の SC 得点の方が「悪い」と回答した人の SC 得点より有意に低いという結果であった。すなわち、SC 得点の高い人々は、自身の居住地の自然環境を「良い」と評価する傾向にあることが示されている。これらの結果から、コミュニティ意識の高い人は、環境保護を重要と考え、環境汚染の健康への影響に危機感を抱いているが、自身の居住地の自然環境については良いと評価していることがわかる。また、自身の居住地の自然環境に

表 8. 「環境の保護は、あなたにとってどのくらい重要な問題ですか」への回答と SC 得点

選択肢	人数	SC得点	相関	SC得点	t検定
1. とても重要である	52	2.821	$r = .484$ $p < .001$	3.19 (N=428)	$t(498) = 10.07$ $p < .001$
2. かなり重要である	114	2.977			
3. どちらかといえば重要である	262	3.361			
4. どちらかといえば重要でない	48	3.941		4.11 (N=72)	
5. あまり重要ではない	13	4.397			
6. 全く重要ではない	11	4.500			

表 9. 「環境汚染はあなた自身の健康にどの程度影響を及ぼしていると思いますか」への回答と SC 得点

選択肢	人数	SC得点	相関	SC得点	t検定
1. とても影響がある	44	3.011	$r = .334$ $p < .001$	3.22 (N=373)	$t(498)=5.24$ $p < .001$
2. かなり影響がある	107	3.030			
3. どちらかといえば影響がある	222	3.354			
4. どちらかといえば影響はない	90	3.433			
5. あまり影響はない	25	3.960			
6. 全く影響はない	12	4.431			
				3.63 (N=127)	

表 10. 「あなたの住んでいる地域の自然環境の状態についてどう思いますか」への回答と SC 得点

選択肢	人数	SC得点	相関	SC得点	t検定
1. とても良い	29	3.09	$r=.296$ $p<.001$	3.21 (N=382)	$t(498)=6.31$ $p<.001$
2. かなり良い	83	2.97			
3. どちらかといえば良い	270	3.29			
4. どちらかといえば悪い	103	3.68		3.71 (N=118)	
5. かなり悪い	13	3.82			
6. とても悪い	2	4.50			

対する評価と、環境保護の重要性の認識、および環境汚染の健康への影響に対する危機感の間の相関係数は、それぞれ 0.146 と 0.147 で、わずかに正の相関が見られた。回答者の環境問題の重要性に対する認識や、環境汚染の健康への影響に対する危機感が、自身を取り巻く環境の悪化の認識に起因するものではないことが示唆される。

(5) 環境保護の行動意図とコミュニティ意識

冒頭に述べたように、環境問題は社会的ジレンマの構造を備えており、その解決のためには、個人の利益よりも社会の利益を優先させる必要がある。それは、個人にとって何らかのコストをとまなうことになるが、環境保護のためにそのような行動意図を持つかどうかを尋ねる質問について、コミュニティ意識との関係を調べた。表 11 は値段の高いものでも購入するかどうか、表 12 は生活が不便になってもよいか、表 13 は経済発展が遅れてもよいかという質問に対する回答である。表 11 より、購買意図と SC 得点の間にかかなり高い相関が見られ、また値段の高い品物でも「買おうと思う」人の SC 得点が、「買いたくない」人の SC 得点よりも有意に低いことが示されている。表 12 では、「生活が不便になっても地球環境を守る努力をすべき」を選択した人の方が、「生活をより便利にすべき」を選択した人よりも SC 得点がありに低い。表 13 では、「経済発展が遅れても自然を残すべき」を選択した人の方が、「自然が多少破壊されても経済を発展させるべき」を選択した人よりも SC 得点があり

表 11. 「あなたは、値段の高い品物でも環境を守るためなら買おうと思いますか」への回答と SC 得点

選択肢	人数	SC得点	相関	SC得点	<i>t</i> 検定
1. すずんで買おうと思う	5	2.77	<i>r</i> =.475 <i>p</i> <.001	3.05 (N=259)	<i>t</i> (498)=8.90 <i>p</i> <.001
2. ある程度は買おうと思う	59	2.81			
3. どちらかといえば買おうと思う	195	3.12			
4. どちらかといえば買いたくない	167	3.43		3.62 (N=241)	
5. あまり買いたくない	47	3.89			
6. 全く買いたくない	27	4.36			

表 12. 「地球環境と自分たちの生活との関係について、2つの意見があります。あなたのお気持ちはどちらに近いですか」への回答と SC 得点

選択肢	人数	SC得点	t検定
1. 自分たちの生活が今より不便になっても、地球環境を守るためにひとりひとりが努力するべきだ	352	3.17	$t(498)=7.36$ $p < .001$
2. 自分たちの生活を、より便利にすることを考えるべきだ	148	3.70	

意に低くなっている。これらの結果は、コミュニティ意識の高い人の方が、低い人よりも環境保護のためにコストを払うという行動意図が強いことを示している。

(6) 環境配慮行動とコミュニティ意識

日常生活の中で、具体的にどのような環境配慮行動を行っているのかを尋ね、コミュニティ意識との関連を調べた。取り上げた行動は、表 14 に示す 14 項目である。表 13 には、それぞれの行動について、「いつもやっている」、「ときどきやる」、「たまにしかやらない」、「やっていない」の 4 件法で回答を求めた結果の度数分布と、選択肢ごとの SC 得点の平均が示されている。

選択肢の間で SC 得点に差があるかどうかを調べるために分散分析を行い、有意差が見られた場合には Tukey の HSD 検定による多重比較を行った。結果を見ると、「使わない時に電気器具のコンセントを抜く」、「テレビを見ていない時にはいつも消す」、「自家用車やタクシーに乗らずに公共交通機関を利用する」の 3 項目で有意差が見られなかった。それらに、多重比較の結果で 1 と 4 の間にしか有意差が見られなかった 2 項目（「使っていない部屋の照明をこまめに消す」、「買い物ではレジ袋をもらわないようにする」）を合わせてみると、環境保護を明確に意識するのではなく、節約などのために習慣的に行う行動では、SC 得点に大きな差が生じていないようである。一方、「ペットボトルのリサイクル」、「エアコンの温度設定に気をつける」、「シャンプーや手洗いの時にこまめに水を止める」、「家族や友人と環境問題についての話をする」といった意図的な環境配慮行動においては、実行している人の SC 得点が低いことが明確に読み取れる。

(7) 「サステイナブル心性」および「ミニマリスト幸福感」との関係

今回の調査結果を、堀毛・大島（2015）は「サステイナブル心性」と「ミニマリスト幸福感」の尺度を用いて分析した。そして、因子分析の結果に基づき、「サステイナブル心性」については「持続可能性への肯定的態度」、「世代継承性」、「環境問題解決志向」、「他者依存的解決志向」の 4 つの下位尺度を、「ミニマリスト幸福感」については「感謝」、「あるがまま」、「平穩」、「人並み」の 4 つの下位尺度を見出した。

表 13. 「次の 2 つの意見のうち、あなたのお気持ちはどちらの意見に近いですか。」への回答と SC 得点

選択肢	人数	SC得点	t検定
1. 子孫のためには、経済発展が多少遅れても、 今ある自然をできるだけ残すべきだ	425	3.24	$t(498)=5.98$ $p<.001$
2. 子孫のためには、自然が多少破壊されても、 今の経済をできるだけ発展させるべきだ	75	3.81	

SC 得点と「サステナブル心性」の各下位尺度間の相関を表 15 に示す。SC 得点は、「他者依存的解決志向」以外の下位尺度と高い正の相関を示している。他者依存的解決志向因子は、「現在の生活を考えるのに手一杯で、次世代のことなど配慮するゆとりがない」や、「私たちが生活をあまり変え

表 14. 「あなたは、以下のようなことがらを、日常生活でどの程度やっていますか。」への回答と SC 得点

サステナブル行動	1. いつもやっている		2. ときどきやる		3. たまにしかやらない		4. やっていない		分散分析 F(3, 496)	多重 比較
	人数	SC得点	人数	SC得点	人数	SC得点	人数	SC得点		
ペットボトルのリサイクル	350	3.22	87	3.37	27	3.55	36	4.01	12.9 $p < .001$	1<4*** 2<4***
使っていない部屋の照明をこまめに消す	370	3.26	103	3.48	20	3.52	7	4.07	4.88 $p < .01$	1<4*
使わない時に電気器具のコンセントを抜く	182	3.30	140	3.25	99	3.38	79	3.45	1.26 n.s.	
テレビを見ていない時にはいつも消す	299	3.28	140	3.34	39	3.51	22	3.52	1.51 n.s.	
冷蔵庫の温度設定に気をつける	190	3.23	166	3.27	82	3.33	62	3.77	8.22 $p < .001$	1<4*** 2<4*** 3<4**
エアコンの温度設定に気をつける	284	3.24	143	3.28	34	3.88	39	3.62	9.18 $p < .001$	1<3*** 1<4* 2<3***
給湯器からのお湯を使いすぎないようにする	217	3.26	173	3.24	52	3.53	58	3.63	5.32 $p < .01$	1<4** 2<4**
買い物ではレジ袋をもらわないようにする	225	3.22	140	3.37	75	3.39	60	3.52	2.85 $p < .05$	1<4*
シャンプーや手洗いの時にこまめに水を止める	260	3.22	127	3.25	75	3.48	38	3.96	11.87 $p < .001$	1<3* 1<4*** 2<4*** 3<4*
シャンプーや洗剤などは詰め替えのものを使う	374	3.25	85	3.45	27	3.59	14	4.02	6.8 $p < .001$	1<4** 2<4*
自家用車やタクシーに乗らずに公共交通機関を利用する	166	3.35	126	3.24	89	3.35	119	3.36	0.69 n.s.	
エレベーターは使わずに階段で移動するように努める	91	3.12	188	3.21	137	3.49	84	3.52	7.51 $p < .001$	1<3** 1<4** 2<3** 2<4*
家族や友人と環境問題についての話をする	18	3.08	135	3.05	172	3.24	175	3.65	18.46 $p < .001$	1<4* 2<4*** 3<4***

* : 5%有意 ** : 1%有意 *** : 0.1%有意

なくとも、現代科学が環境問題を解決してくれるだろう」など、環境問題解決へのネガティブな態度に関係した内容をもつもので、他の下位尺度との相関も低く、独自の次元であることが示唆される。

表 15. SC 得点と「サステナブル心性」の下位尺度の間の相関

	持続可能性への 肯定的態度	世代継承性	環境問題解決 志向	他者依存的解決 志向
SC得点	.513	.628	.338	-.097
持続可能性への 肯定的態度		.675	.659	.028
世代継承性			.533	-.062
環境問題解決 志向				-.006

表 16 に、SC 得点と「ミニマリスト幸福感」の各下位尺度間の相関を示す。SC 得点は、「平穏」以外の下位尺度と高い正の相関を示しており、コミュニティ意識が主観的 well-being に関係することが示唆される。平穏因子は、「のんびりすることは心地よいことだ」、「おだやかに過ごせることが一番だ」、「何もしないで過ごすことは心地よい」の 3 項目の負荷量が高い因子であるが、いずれも他者との関わりを意識しない幸福感と解釈できることから、コミュニティ意識とは独立の要因ではないかと考えられる。なお、平穏因子は他の下位尺度との相関も比較的低い。

表 16. SC 得点と「ミニマリスト幸福感」の下位尺度の間の相関

	感謝	あるがまま	平穏	人並み
SC得点	.652	.552	.079	.479
感謝		.695	.134	.556
あるがまま			.161	.607
平穏				.139

(8) 性別・年代とコミュニティ意識

SC 得点の平均を性別と年代ごとに求め、さらに 2 要因の分散分析を行った結果が表 17 である。交互作用は有意でなく、性別についても有意差が見られなかった。一方、年代の主効果は有意で、多重比較 (Tukey の HSD 検定) の結果から、年代が高いほど SC 得点が低く、特に 60 代が低くなっていることがわかる。すなわち、年齢が高いほどコミュニティ意識が高いという結果である。堀毛・大島 (2015) の尺度による検討でも、「サステナブル心性」における「他者依存的解決志向」以外の因子については、高年齢世代ほど有意に値が低く、環境に対するポジティブな心性をもつことが示

されている。また、「ミニマリスト幸福感」における「平穩」以外の因子についても、年代が高いほど幸福感が高いという結果が得られている。

表 17. 年代・性別と SC 得点

	男性	女性	平均	男女主効果	交互作用	年代主効果	多重比較
1. 20代	3.52	3.62	3.57	$F(1, 490)=0.91$ n.s.	$F(4, 490)=0.69$ n.s.	$F(4, 490)=9.41$ $p<.001$	1>4 * 1>5 *** 2>5 *** 3>5 ** 4>5 *
2. 30代	3.52	3.38	3.45				
3. 40代	3.37	3.39	3.38				
4. 50代	3.38	3.17	3.27				
5. 60代	3.00	2.91	2.96				
平均	3.36	3.29	3.33				

* : 5%有意 ** : 1%有意 *** : 0.1%有意

4. 考察

本研究では、環境問題解決の手がかりとして、社会関係資本の心理的側面であるコミュニティ意識を取り上げ、環境問題に対する意識や環境配慮行動、主観的 well-being などとの関係を調査によって明らかにすることを目的とした。コミュニティ意識の指標としては、6つの質問項目に対する回答から SC 得点を求めて、数量的分析を試みた。表 1 に示す 6 項目の内容は、近隣との信頼関係の意識 ((a)と(b))、一般的な互酬性の意識 ((d)と(e))、および世代間のつながりの意識 ((c)と(f)) から成っている。一般に、社会関係資本は「ネットワーク」、「信頼」、および「互酬性の規範」をキーワードとする複合的な概念ととらえられており、個人を対象とする調査では、個人を取り巻くミクロレベルからマクロレベルまでの社会的ネットワークにおける信頼や互酬性を問うものが多い。それに対して本研究では、個人の「意識」の側面からコミュニティとの関わりを指標として取り上げており、「世代間のつながり」を含むものとした。「世代」は、従来の社会関係資本の研究では対象とされることが少なかったが、特に環境問題のような、コミュニティを基盤とした持続可能性(サステナビリティ)を考える上では重要な側面と言えよう。

SC 得点については、一般的信頼、近隣との付き合いの深さ、定住志向との関係から、社会関係資本の指標としての妥当性が確認された。また、幸福感、生活満足度、物資に依存しない幸福観など、主観的 well-being の構成要素とも関係することが示された。環境問題への意識については、SC 得点が低い(コミュニティ意識が高い)人ほど、環境保護の重要性を認識し、環境汚染の健康への影響を懸念していることが示され、しかも自身の居住地の自然環境は良いと評価する傾向があることから、環境保護の意識が居住地の環境悪化の認識に直接起因するものではないことが示唆された。環境保護

のためにコストを払うという行動意図に関する質問でも、SC 得点の低い人の方が行動意図が強く、また環境配慮行動の実行に関する質問では、実際に意図的な行動を実行していることも明らかとなった。本誌別稿の堀毛・大島（2015）が検討した「サスティナブル心性」と「ミニマリスト幸福感」との関連においても、主要因子が SC 得点と高い相関を持つことが示された。SC 得点は年代が高いほど低く、高齢者の方がコミュニティ意識が高いことが示唆された。

社会関係資本には、本研究で取り上げた個人の意識レベルの側面だけでなく、個人の持つ社会的ネットワークの量と質の側面、地域社会に実在するネットワークの量と質および個人との関わりの側面、資本としての機能の側面、さらには因果関係の特定や政策提言といったさまざまな側面が含まれる。これらの側面はすべて、何らかの形で環境問題と関わっていると考えられることから、今後も多面的なアプローチとそれらを統合する視点からの研究が必要とされよう。また、それらの問題と人々の主観的 well-being との関係については、われわれの研究グループが取り上げてきた中心的テーマの一つであることから、今後もさらに研究を発展させていきたいと考えている。

5. 引用文献

Diener, E. (1984) Subjective well-being. *Psychological Bulletin*, 95(3), 542-575.

堀毛一也 2012 サスティナブルな心性と行動の関連に関する予備的検討—sustainable well-being への心理学的アプローチ— 東洋大学「エコ・フィロソフィ」研究, Vol.6, 57-72.

堀毛一也 (2013) サスティナブル心性・行動尺度の再検討. 日本社会心理学会第 54 回大会発表論文集, 65.

堀毛一也・大島尚 (2015) サスティナビリティと主観的 well-being の関連について—web 調査による分析結果. 東洋大学「エコ・フィロソフィ」研究, Vol.9.

今井芳昭・大島尚・田中淳・加藤司・片山美由紀・安藤清志 (2007) 水害被災地の復興とコミュニティ意識との関連性—ソーシャル・キャピタルからの検討—. 東洋大学 21 世紀ヒューマン・インタラクション・リサーチ・センター研究年報, Vol.4, 63-75.

稲葉陽二・大守隆・金光淳・近藤克則・辻中豊・露口健司・山内直人・吉野諒三 (2014) ソーシャル・キャピタル—「きずな」の科学とは何か. ミネルヴァ書房.

加藤潤三 (2013) 環境問題とコミュニティ. 加藤潤三・石盛真徳・岡本卓也 (編)『コミュニティの社会心理学』ナカニシヤ出版, 81-100.

Kan, C., Karasawa, M. & Kitayama, S. (2009) Minimalist in style: Self, identity, and well-being in Japan. *Self and Identity*, 8(2), 300-317.

大島尚 (2007) シンガポール価値意識調査報告. 東洋大学「エコ・フィロソフィ」研究, Vol.1, 55-104.

大島尚 (2008) 環境意識と生活観・自然観—アジア 3 国での調査結果から. 東洋大学「エコ・フィロソフィ」研究, Vol.2, 71-106.

大島尚（2013）社会関係資本の測定とその意義について．東洋大学 21 世紀ヒューマン・インタラクション・リサーチ・センター（編）『現代人のこころのゆくえ 3—ヒューマン・インタラクションの諸相』東洋大学 21 世紀ヒューマン・インタラクション・リサーチ・センター．

大島尚・片山美由紀・安藤清志（2005）災害からの復興とソーシャル・キャピタル(1)—コミュニティ意識の日米比較．東洋大学 21 世紀ヒューマン・インタラクション・リサーチ・センター研究年報，Vol.2，111-114.

Putnam, R. (1993) *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press. （河田潤一訳，2001，『哲学する民主主義—伝統と改革の市民的構造』，NTT 出版）

Putnam, R. (2000) *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster. （柴内康文訳，2006，『孤独なボウリング—米国コミュニティの崩壊と再生』柏書房）

田中淳・大島尚（2006）「2004 年水害被災地における復興の現状と意識」調査報告．東洋大学 21 世紀ヒューマン・インタラクション・リサーチ・センター研究年報，Vol.3，81-88.

**Environmental issues and the sense of community:
An investigation from the perspective of social capital**

**OHSHIMA Takashi
HORIKE Kazuya**

Environmental issues have the structure of social dilemmas, where people's individual rational behavior of seeking comfortable and convenient life conflicts with the protection of environment. Putnam (2000) argued that a possible solution to the social dilemmas is provided by fostering social capital, which is defined as "the features of social organizations such as trust, norms, and networks." However, it is still unclear how to measure the social capital as a whole because social capital is a multi-faceted concept. So we focused on the "sense of community" as a psychological aspect of social capital, and conducted a Web survey of 76 questionnaire items in order to see how the sense of community is related to the environmental awareness. An average of the answers to the 6 questions, called SC score, was used as an index of the sense of community. We found that the SC score was strongly related to recognition of the importance of environmental protection and concern about environmental pollution. The SC score was also related to the intention and execution of pro-environmental behavior. These results suggest that the studies on social capital will provide insights into the environmental issues. Moreover, since the SC score showed strong correlations with feeling of happiness and life satisfaction, relationship between social capital and subjective well-being was discussed.

Keywords: environmental issue, sense of community, social capital, pro-environmental behavior, subjective well-being

自己肯定化と感染症の身近さの認知が遺伝子組み換え食物への態度に与える影響

大久保 暢俊（人間科学総合研究所）

下田 俊介（人間科学総合研究所）

東垣 絵里香（TIEPh）

佐藤 重隆（社会学研究科博士後期課程）

キーワード：自己肯定化、感染症、遺伝子組み換え食物

厚生労働省医薬食品局食品安全部（2011）によると、遺伝子組み換え食品とは、『他の生物から有用な性質を持つ遺伝子を取り出し、その性質を持たせたい植物などに組み込む技術（遺伝子組換え技術）を利用して作られた食品』であると定義されている。日本では、とうもろこし、ジャガイモなどの農作物や、キモシン、 α -アミラーゼなどの食品添加物などで審査が行われており、それらを含んだ食品が市場で取引されている。

遺伝子組み換えに対する意見は、さまざまな社会事象と同様に多様である。しかし、どのような意見であれ、その根底にある問題意識は比較的共通している。その問題意識とは、遺伝子組み換え技術が人を含む地球環境へどのように影響するのか、特に、どのような否定的影響があるのかである。つまり、遺伝子組み換え技術の安全性を問題にしているのである。この問題は、日常的な食にかかわるゆえに多くの人にとって重要であると認識されやすい。しかし、遺伝子組み換え技術を正確に理解するためには専門的な知識が必要であり、その知識を得るまでの物理的、心理的コストがかかる。つまり、遺伝子組み換えにまつわる問題は、重要度が高いと認識されつつも、その問題に対して個人で判断するのが困難なのである。

このような状況下において、遺伝子組み換え食物に対して漠然とした不安を抱く人も少なからずいる。内閣府（2008）による調査では、“遺伝子組み換え作物・食品”という言葉から受けるイメージとして、安全のイメージを持つ人が少ないことが報告されている。たとえば、生物以外の中学、高校教員の約60%が、遺伝子組み換え作物、食品に対して“どちらかといえば危険”、“非常に危険”と回答していた。さらに、遺伝子組み換え技術を教えることについて、安全性の根拠がわかりにくい、実社会での普及、利用情報が少ないと感じていることも明らかになった。この結果は、教育現場で指導的地位にいる教員であったとしても、遺伝子組み換え技術、および、その技術を用いた食物の安全性に不安を抱いている人が多いことを示す。

遺伝子組み換え食物の安全性に対する不安は、それ自体が態度の感情要素である。したがって、安

全性に対する不安は、それら食物への回避傾向を生み出す態度を形成する。その態度の是非は価値判断であり、本研究で問題とするところではない。それよりも心理学的に重要なのは、そのような態度に影響する要因の特定である。言い換えると、遺伝子組み換え食物に対する態度に影響する心理要因とは何か、ということである。そこで、本研究では、自己肯定化（self-affirmation）と感染症に対する認知が、遺伝子組み換え食物への態度に与える影響を検討する。具体的には、遺伝子組み換え食物への態度の表れとして、それら食物を摂取することへの躊躇（hesitation）に影響する心理要因を検討する。この躊躇は、態度の認知、感情、行動要素（Breckler, 1984）の中でも行動要素を多く含むと想定できる。もし、遺伝子組み換え食物が不安を引き起こすのであれば、不安という否定的感情と回避的な行動傾向は、態度を構成する要素間の関係として整合的である。食は最終的に顕在的な行動で現れることから、遺伝子組み換え食物への態度を躊躇として測定することは、食と心理プロセスの関連を検討する上でもっとも適切であると考えた。

この遺伝子組み換え食物を摂取することへの躊躇に影響する要因として、まずは自己肯定化の効果を検討する。自己肯定化とは、自己の完全性を確認することである（Sherman & Cohen, 2006）。自己の完全性とは、自己の適応的、道徳的適切さの感覚と定義され、自己にとって重要な価値を確認することなどで達成される。自己肯定化理論（Steele, 1988; Sherman & Cohen, 2006）によれば、自己肯定化を行うことで、自己に対する脅威への防衛反応が低減することが知られている。たとえば、自分のイデオロギーに反する意見に寛容になったり（Cohen, Aronson, & Steele, 2000）、自分に都合の悪い情報を受け入れる傾向が増したりする（Harris & Napper, 2005; Reed & Aspinwall, 1998）。本研究では、自己肯定化することにより、遺伝子組み換え食物を摂取することへの躊躇が低減すると予測する。なぜならば、遺伝子組み換え食物が不安という感情を引き起こし、それが自己にとって脅威となり回避傾向を含む態度につながるのであれば、そのような遺伝子組み換え食物が引き起こす心理的な回避傾向が、事前の自己肯定化によって減じると予測されるからである。

さらに、もう一つの要因として、感染症に対する認知を取り上げる。進化心理学的な議論では、感染症を嫌悪する心理メカニズムを人は進化させてきたといわれている（Curtis, de Barra, & Aunger, 2011）。この議論で取り上げられる食物は、ネズミやヒルなどの嫌悪感を生じさせる動物であることが多い（Ware, Jain, Burgess, & Davey, 1994）。肉の中や表面に細菌が潜んでいることから、感染症に対する認知と関連するのは肉類であると予想されるのは当然である。それに対し、とうもろこしやジャガイモなど、遺伝子組み換え食物の多くは植物である。したがって、感染症を避けようとする心理プロセスは、植物では適用されないことも考えられる。しかし、遺伝子組み換え食物を摂取することで引き起こされる不安が、感染症を避けようとする心理プロセスを惹起している可能性も考えられる。つまり、客観的な事実とは異なり、心理的には感染症を避ける心理プロセスと同様となるのである。本研究では、この可能性を検討するため、感染症に対する身近さの認知の個人差を測定した。感染症に対して身近さを感じている個人は、そうでない個人よりも遺伝子組み換え食物を摂取することに躊

踏すると予測する。

最後に、この感染症に対する身近さの認知の個人差は、自己肯定化の効果を調整する可能性が想定される。つまり、感染症を身近に感じている個人では自己肯定化の効果が確認されなかったり、反対に、身近に感じている個人ほど自己肯定化の効果が顕著であったりする可能性がある。本研究では、自己肯定化と感染症に対する認知の個人差の交互作用効果については特定の仮説を設けず、探索的に検討する。

方法

実験参加者：4年制大学の学生 134 名（男性 73 名、女性 61 名）が実験に参加した。実験参加者の平均年齢は 20.54 歳であった（ $SD=3.43$ 歳）。

手続き：実験は、本研究以外の調査・実験を含む調査票の一部を用いて行われた。はじめに、実験参加者の感染症に対する認知の個人差を測定した。具体的には、“インフルエンザ”、“風邪”、“ノロウイルス”に対して、どれほど身近に感じているのかを、“身近ではない”から“身近である”までの 7 件法で回答してもらった。

その後、自己肯定化の操作を行った。自己肯定化あり群では、コミュニケーションやスポーツ、学業などの 12 の領域について、個人的にどれほど重要で価値があるのかを順位づけてもらった。続いて、1 位をつけた領域について、なぜそれが自分にとって重要で価値があるのかを、自身の経験をふまえて自由記述してもらった。自己肯定化なし群では、自身についてではなく、同世代の一般人にとってどれほど重要で価値があるのかを順位づけてもらった。続いて、9 位をつけた領域について、それが一般的な人にとって、なぜ重要で価値があるのかを自由記述してもらった。

自己肯定化の操作の後、遺伝子を組み替えていない、または遺伝子を組み替えた食物について、口にするのをどれほど躊躇うのかについて、7 件法で評定してもらった（“ためらわない”～“ためらう”）。遺伝子を組み替えていない食物は“大豆”、“とうもろこし”、“じゃがいも”であり、遺伝子を組み替えた食物は“遺伝子を組み替えた大豆”、“遺伝子を組み替えたとうもろこし”、“遺伝子を組み替えたじゃがいも”であった。

結果

インフルエンザ、風邪、ノロウイルスに対する身近さを尋ねた 3 項目について、数値が高いほど身近であると数値を割り当てた上で合計値を算出し、“感染症に対する身近さの認知”の指標とした（ $\alpha=.67$ ）。遺伝子を組み替えていない食物 3 種について、数値が高いほどその食物を口にするのを躊躇うように数値を割り当てた上で合計値を算出し、“遺伝子を組み替えていない食物”の指標とし

た ($\alpha=.49$)¹。遺伝子を組み替えた食物3種についても同様に算出し、“遺伝子を組み替えた食物”の指標とした ($\alpha=.97$)。

遺伝子組み換えの有無による食することへの躊躇

遺伝子組み換えの有無による食することへの躊躇が異なるかどうかを検討するため、遺伝子を組み換えた食物と、組み替えていない食物の評定値に対し対応のあるt検定を行った。その結果、遺伝子を組み替えていない食物 ($M=3.81, SD=1.91$) に対し、遺伝子を組み替えた食物 ($M=9.15, SD=6.19$) で有意に数値が高かった ($t(133)=10.23, p<.001$)。

遺伝子組み換え食物に対する自己肯定化および感染症の身近さの認知の効果²

実験操作における自己肯定化あり群を+1、自己肯定化なし群を-1とするエフェクト・コーディングを行った。このコーディング化した自己肯定化と、センタリングした感染症の身近さの認知、および、それらの交互作用項を独立変数、遺伝子を組み換えた食物の評定値を従属変数とした一般線形モデルによる分析を行った。

その結果、自己肯定化の主効果は有意でなかったが ($F(1, 130)=.75, p=.39$)、感染症の身近さの認知の主効果は有意であった ($F(1, 130)=4.99, p<.05$)。予測と異なり、感染症を身近に感じている実験参加者ほど、遺伝子組み換え食物に対する躊躇の評定値は低い傾向であった (標準化された $\beta = -.19$)。また、交互作用は有意傾向に近かった ($F(1, 130)=2.62, p=.11$)。有意ではなかったが、感染症の身近さの認知の評定値 $\pm 1SD$ の地点ごとに下位検定を行ったところ、感染症を身近に認知している場合 (+1SD)、自己肯定化の効果が有意でなかった ($F(1, 130)=.30, p=.59$)。それに対し、感染症を身近に認知していない場合 (-1SD)、自己肯定化の効果が有意傾向であった ($F(1, 130)=3.15, p=.08$)。これらの結果は、感染症を身近に感じていない実験参加者では、遺伝子組み換え食物を口にすることへの躊躇が自己肯定化により減じることを示す (Figure 1)。

¹ α の値が低いため、この3項目を合算することに対し、実証的観点で根拠づけるのは困難である。しかし、3つの食物 (大豆、とうもろこし、じゃがいも) のそれぞれを弁別する理論的根拠の無さ、および解釈の単純さの点から、本研究では合計値を算出した。

² 遺伝子を組み替えていない食物でも同様の分析が可能であるが、評定値が限りなく0に近い場合、本研究では比較検討のための分析は行わなかった。

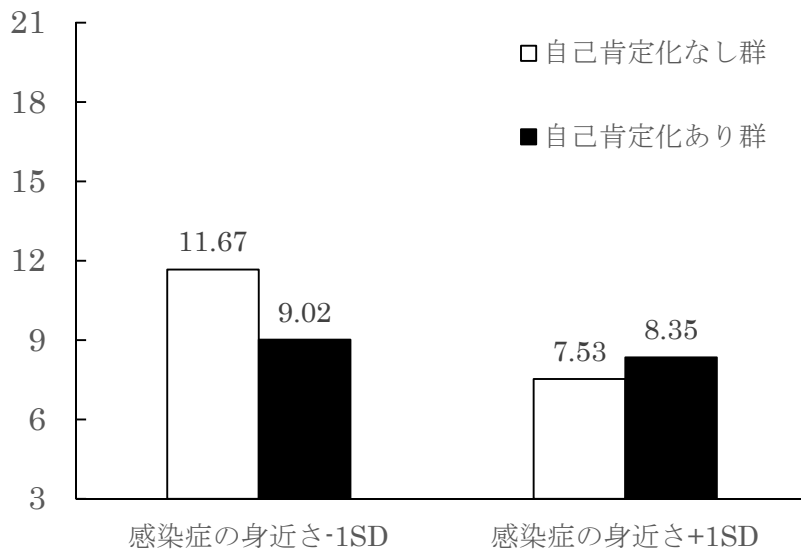


Figure 1. 遺伝子組み換え食物への躊躇に対する自己肯定化と感染症の身近さの認知の効果（値は推定値）

考察

本研究は、遺伝子組み換え食物を口にすることへの躊躇に、自己肯定化と感染症に対する身近さの認知がどのように影響するのかを検討した。その結果、事前の予測と異なり、遺伝子組み換え食物への躊躇に対して、自己肯定化の主効果は確認されなかった。また、感染症に対する認知の個人差の主効果が確認され、風邪やインフルエンザなどの感染症を身近に感じているほど、遺伝子組み換え食物を口にすることに躊躇がみられないことが確認された。これは予測とは逆の結果であった。また、統計的に有意ではないが、自己肯定化と感染症に対する身近さの認知の個人差の交互作用が確認され、感染症を身近に感じていない実験参加者で、遺伝子組み換え食物への躊躇が自己肯定化により低減されることが明らかにされた。

感染症に対する身近さの認知が予測とは逆の結果となった理由として、感染症を身近に感じていることと、感染症に対する不安の程度が単純な正の相関関係でないことが挙げられる。たとえば、感染症を身近に感じている個人は、毎日の生活の中で感染症に対する予防もしっかり行っており、遺伝子組み換え食物を口にする場面であっても不安が喚起されなかったのかもしれない。つまり、身近であるからといって即座に不安が喚起されるわけではないのである。これは、感染症への不安、およびその忌避の要因を“身近さ”で測定したことが問題であり、今後は感染症に対する心理的反応をより直接的に測定する必要がある。

全体として統計的に有意ではなかったが、感染症を身近に感じていない人に限定した場合、遺伝子組み換え食物に対する躊躇に自己肯定化が影響する可能性が示唆された。このことは、遺伝子組み換え食物への拒否反応に、自己肯定化といった防衛反応低減のプロセスが関係している可能性を示す。今後は、感染症に対する認知の意味内容、および自己肯定化のプロセスとの交互作用を詳細に検討した上で、頑健な知見を見出すことが重要であろう。

引用文献

- Breckler, S.J. (1984). Empirical validation of affect, behavior, and cognition as distinct components of attitude. *Journal of Personality and Social Psychology*, **47**, 1191-1205.
- Cohen, G. L., Aronson, J., & Steele, C. M. (2000). When beliefs yield to evidence: Reducing biased evaluation by affirming the self. *Personality and Social Psychology Bulletin*, **26**, 1151-1164.
- Curtis, V., de Barra, M., & Aunger, R. (2011). Disgust as an adaptive system for disease avoidance behaviour. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, **366**, 389-401.
- Harris, P. R., & Napper, L. (2005). Self-affirmation and the biased processing of threatening health-risk information. *Personality and Social Psychology Bulletin*, **31**, 1250-1263.
- 厚生労働省医薬食品局食品安全部 (2011). 遺伝子組み換え食品 Q&A 平成 23 年 6 月 1 日改訂第 9 版
<<http://www.mhlw.go.jp/topics/idsenshi/dl/qa.pdf>> (2015 年 1 月 30 日)
- 内閣府 (2008). 遺伝子組換え技術に関する意識調査結果について
<<http://www8.cao.go.jp/cstp/stsonota/gmo/>> (2015 年 1 月 30 日)
- Reed, M. B., & Aspinwall, L. G. (1998). Self-affirmation reduces biased processing of health-risk information. *Motivation and Emotion*, **22**, 99-132.
- Sherman, D. K., & Cohen, G. L. (2006). The psychology of self-defense: Self-affirmation theory. *Advances in Experimental Social Psychology*, **38**, 183-242.
- Steele, C. M. (1988). The psychology of self-affirmation: Sustaining the integrity of the self. *Advances in Experimental Social Psychology*, **21**, 261-302.
- Ware, J., Jain, K., Burgess, I., & Davey, G. C. L. (1994). Disease-avoidance model: Factor analysis of common animal fears. *Behaviour Research and Therapy*, **32**, 57-63.

The Effects of Self-affirmation and Cognition of an Infection Disease on the Attitude of the Genetically-modified Foods

**OKUBO Nobutoshi
SHIMODA Shunsuke
HIGASHIGAKI Erika
SATO Shigetaka**

We investigated that the self-affirmation and cognition of an infectious disease influence on the attitude of the genetically-modified foods. Participants were administered questions assessing their recognition of the infectious diseases such as a cold or influenza and were asked how important their personal values. Results showed that the participants who do not feel an infectious disease close reduced the hesitation to eating genetically-modified food when they affirm their important values. We discussed these results in terms of the social and evolutionary psychology.

Keywords: self-affirmation, infectious disease, genetically-modified food

Ⅲ —TIEPh 第 3 ユニット 環境デザインユニット—

身体と行為の環境を考えてみる。環境というとき、通常は周囲の環境世界をイメージしてそのなかに自分や人間一般を置き直して、環境世界内に自分はあるというように想定している。ここには実は視覚的なトリックが含まれている。イメージされている環境は、視覚的に捉えているある意味での全体像である。それは自分の外に見えている世界であり、それにいくぶんか変容をかけた世界である。その世界のなかに、自分の身体を移し込んでいるのである。身体にとっての環境や身体とともにあるものにとっての環境は、およそそうしたものではないのではないかと感じられる。人間のように過度に視覚優先の知識になってしまえば、環境のなかでも大幅に見落としてしまうものがでることは避けようがない。

そうした身体にとっての環境を掴むためには、視覚を括弧に入れ、感じ取ることのできる環境を捉えるようにしてやる必要がある。ある場所に出向いてみる。そこで感じ取ったものを、感じ取ったままに描く必要が生じる。魚は周囲の水を感じ取っているはずである。それは見て知ることとは異なった感じ取り方をしているに違いない。また植物は周囲の水や空気を感じ取っているはずだが、その場合にも周囲に環境全般を思い描いているはずがないのである。

そうした環境の感じ取りを経験の前景に出現させるためには、いささか訓練も必要である。そのためにも環境への感度を拡張していかなければならない。いくつかの訓練の仕方があるが、最初のとっつきは、知らない場所に行き、しばらく佇み、五感を目一杯開いて、感じられるものをことごとく記述していくことである。それは経験を相当に組み替えていくことでもある。そこに哲学の課題もあり、哲学からの環境論への通路もある。

イーストコースト・エクスプレス

河本 英夫（文学部）

キーワード：グラウンド・ゼロ、ハイライン・パーク、
バイオスクリーヴ・ハウス

ニューヨークには巨大な再生力がある。再生に向けた無数の企てがある。果敢な企てを実行し、さらに自分で調整する。これは内部から調整力を生み出す仕組みでもある。たとえば多くの死と隣り合ったままでは、再生には余分な抑止がかかる。だが多くの死を忘れることもできない。ここに記憶の工夫が必要となる。リセットと忘却は、実は同じことの両面である。だがこれらは簡単には両立はしない。ただたんに忘れることとは異なる忘却が必要となる。事実市の中心部で、あれほど多くの死者を出したはずである。それは気の重くなるような事実であり、深刻な思いに浸されるほどの出来事であったはずである。にもかかわらずそれでもなお次の選択肢を見出していくのである。

内面化されてしまった物事は、もはや思い起こす必要もない。誰にとっても自分の歩行を思い起こすことはできず、日本語の発話を思い起こすこともできない。思い起こせるのは、ある時点のある場所での歩行の像であり、日本語を話している像である。像の記憶とは異なる回路で記憶され、作動している多くの記憶がある。これらはラリー・スクワイアーによって「非宣言記憶」と命名されたが、そこには多くのモードがある。これらは認知科学の実験には容易には引っかからない。歩行しているとき、どの程度それが記憶に依存しているのかは判別できないからである。そのため逆に非宣言記憶のような補集合の総称になってしまっている。この総称のもとにいったいどの程度の種類の働きがあるのか。行為のさなかにある事象やプロセスのさなかにある事象は、想起するさいに静止画像を思い出すような仕組みにはならない。それはいったいどのように作動しているのか。これらはいまだ人間が踏み込めないでいる課題の一つである。ニューヨークには記憶にかかわる多くの工夫と事例がある。

1、追憶と再生

たとえば死を悼む。それはほとんどの場合、死をひきずることでもある。誰の死も、他によって置き換えが効かない。置き換えが効かないということだけが、最後に残されたかけがえのなさでもある。私の親族は、2013年10月と2014年5月に相次いで亡くなった。それらの親族の一人は、抑鬱と統合失調性の行動異常を繰り返し、いまなお立ち直れないでいる。そうした反復のなかでも、その親族は病とは異なる回路を探り当てようとしている。精確には、ただひたすら必死である。だが一歩踏み出すことができないでいる。そして知力の低下と増大する病弱さを「自分であること」の最後の拠り

所にしようと思えている。それはおそらく緩慢な死という人間的な誠実さの別名でもある。死に遭遇するというような場面で、リセットという選択肢をもつことは容易ではない。

死は、実は誰にとっても自分に起きることではない。生の延長上に死があるというのは、観察者の言い分である。そこに倫理を含めた物語が出現する。生の先には死が待ち構えている。これがアリストテレスからハイデガーまで繰り返された「生の目的論」である。安らかな死のための禁欲と、所詮死ぬのだから精一杯の欲望の充足を訴えることが、同じ一つの事柄の両面になる。欲望を極力抑えるという抑制と、どうせ死ぬのだから精一杯欲望のままに生きるという居直は、実は同じ勘違いの上に成り立っている。こうしたヘレニズム思想の両極は、同じ地点にいきつく。安らかな死を願う、というものである。終着点から割り当てられたやすらかさ。何か筋が違うのではないか。

その手前に無数の断念がある。「見るべきほどのものは見つ」（平家物語）、「生きるも死ぬも一度限り、すでに十分に生きたわ」（織田信長・本能寺）、「一期は夢よ、ただ狂え」（時宗）。これらはいずれも気持ちはわかるのだが、どこか気負い過ぎている。気負わなければ対面できないのが、死という現実である。終わりという拠点から、生を、自己を、そして人間を意義付けようとしている。そしてこれこそが、人間の可能性の桎梏となる。

20 世紀の後半に、こうした人間の死にまつわる気負いを組み替えようという議論が、いくつも展開された。ドゥルーズ、ガタリは、死に対して「器官なき身体」を提示している。身体はなにかに役立とうとして存在するのではない。役立つものは、やがて役割を負える。機能的なものは、やがて機能の低下を招く。そして身体が止まってくる。これは個々のプロセスを終わってから再編する伝統的な議論である。これに対して器官なき身体は、何かに役立とうとはしていない。ただみずからを消尽するだけである。終わりという目的に向かうのでもなく、終わってから割り当てられた現在の位置価値を全うしようとするのでもない。だが誰しも消尽した先が死である、と言いたい誘惑に駆られる。それが観察者の気負いなのである。死はどのような意味でも自分にやってくるのではない。ドゥルーズ、ガタリは、アリストテレスの目的論に、別建ての回路を設定しようとした。これによって少なくとも、どのようにリセットを続けるかに、議論の力点を移動させることができる。自己組織化やオートポイエシスが向かったのが、こうした議論である。

死に抗するもう一つの戦いは、アラカワ+ギンズによって開始された。人間の思想を制約し、ヨーロッパ思想にことごとく色合いをあたえた「死」に対して、「私は死なない」と端的に宣言したのである。死を起点とする一切の議論を別様に転倒するための施政方針綱領が、「死なないために」である。そして 2010 年 5 月にアラカワは死に、2014 年 1 月にマドリン・ギンズが亡くなった。人間の可能性の一步先を言い当て、可能性の拡張へと向かうためには、彼らには「死」という固有観念を断ち切る必要があった。そこから数々の名言も生まれた。その一つが、「不可能故に、我信ず」である。この現代の「黙示録」は、深刻さや気負いとは無縁で、どこかコミカルで冗談めいている。アラカワは自殺は絶対に許容できないと語る。自殺しようとするものは、処刑にあたいするという。これはそれじたい手の込んだ冗談である。アラカワとギンズは、「深刻さとは軽薄なことだ」というゲーテに

もニーチェにも見られる感性の贅肉のなさを共有していた。アラカワはいつも、「河本さんの文章は軽い」と言っていた。この場合、人間が死ぬというのは、言ってみれば「気のせい」なのである。こうした軽さと笑いは、一方では免疫力を高めることに寄与し、他方では遊びが創造性につながる回路となる。

3000 余名の死者の鎮魂と祈念のためには、力強くしかもソフィストケイトされた施設が望ましい。深刻に過度に意味を帯びさせるのでもいなく、壮大な儀式でもなく、簡素でかつ際限なく奥行きのある記念碑が望ましい。それが「グラウンド・ゼロ」である。どこまでも再生に向け、しかも方向を限定しない自在さがある。それは人間の身の丈を超えた大地と水と深さから成る。そして可能な限りの装飾を排する。嘆くのもなく、忘れるのもない。主張するのでもなく、黙して語らないのでもない。感情を抑止するのでもなく、大袈裟に叫びだすのでもない。叫ぶこと以外の何かを実行しなければ、その場に居続けることも難しい。

何かを実行するように促す場所があり、その場に居合わせて想起することが、別の回路を見出すことにつながるように場所を設定することができる。こうした想起こそリセットである。ここには想起するさいに別様の現実には踏み出すことにつながるような工夫がある。特定の方向に誘導するのではない。皆に同じ感動をあたえるのでもない。ただ個々人がさらにそこで何か一歩踏み出すように促すのである。それが簡素さのもつ奥行きとなる。どのような言葉も、次の言葉を引き出すためのステップであり、どのような行為も次の行為を生み出すためのステップである。何かが始まるためのステップとして、場所を設定し、それ以上に何も制約しないこと、それこそ「ゼロ」であり、無限の奥行きである。

これは感情の活用の問題ではなく、自分自身への覚悟の決め方の問題でもない。ある場所で選択肢を開く。より多くの選択肢が開けるように場所を設定すると、各人はそこで想起をつうじてみずからであることと、次の一歩へと向けた選択におのずと直面することになる。



ハイライン・パーク（ウエストサイド 10 番通り）は、かつて 2 階を走っていた貨物鉄道網を、そのまま公園として作り変えたものである。すでに不要となった異物・廃物を作り変えて公園としたのである。不思議な情感と爽快感がある。歴史的経緯は、マンハッタンのロウアー・ウエストサイドにある多数の会社と倉庫の間を貨物運搬するために 1929 年に高架線路として設定されたものである。やがて物流の形態はトラック輸送が主力となり、1960 年には一部が壊され、1980 年までには貨物列車輸送は、廃止されている。こうして鉄道線路網だけが、異物となり、多くの場合景観を損なうだけのゴミになりかかっていた。それを 2002 年から NPO フレンズ・ハイラインが都市設計に組み込むような活動を行い、2006 年に着工されて、長距離の高架公園となった。

2 階を歩道として活用するだけで、都市や建築物の景観は一変する。たとえば大学の校舎間の移動は、すべて建物の間の 2 階の歩道になっていけば、キャンパス風景は変わってしまう。筑波大学と仙台の東北福祉大で一部実現されているが、景観が 2 階とそこでの歩行という位置から構成されてくる。地面は一般に静止のための場所である。建物は静止という位置から配置をあたえられている。ところが 2 階は、もともと移動のための場所である。もちろん移動の途中に休む場所も設定されているが、基本的には移動という動作によって、また移動という動作をつうじて成立するように作られている。この作り変えの構想力は、都市建設に別の選択肢を提示している。静止とは異なる機能性で成立する建築物である。



また 2 階という高さを移動することには、独特の情感がともなっている。2 階という高さは、3 階以上や屋上からの景観とは異なる。2 階は、鳥瞰的な図柄をあたえる高さではない。全貌を見渡すような見晴らしをあたえるものではないのである。つまり 2 階は、上でもなく下でもなく、それじたいが一つの宙吊りである。宙吊りの空間は、基礎にも頂点にも回収されることはなく、固有の視野と速度感をもつ。それらは歩行速度とともに過ぎ行くものであり、ゆったりとした時間のなかで歩行速度に応じて、過ぎ行く速度を変える景観である。この速度感に釣り合うように、木、低木、植物を配置している。この公園での自転車、バイク、スケートボードは禁止されている。

過去の経済的インフラを、時に応じ、老朽化に応じて、散歩のための公共の施設に代えていく。別様の働きとして再生していくのである。以前の貨物線路の痕跡を残しながら、それを公園の構造部材の一部として活用する。ここにもリセットの仕組みがあり、それはニューヨークシティの雰囲気ともなっている。ゴミゴミとした、どちらかと言えば美しくはない市である。少なくともオシャレな街並みではない。ただしプロセスとしてのリセットの仕組みを到る所に組み込み、あらゆる場所でそれらを作動させ続けている。

2、アラカワという出来事——思い出の一步先

アラカワは、20 世紀後半で見れば、世界で 10 本の指に入るほどのアーティストである。建築家として見ても、10 本の指に入るほどの革命的な建築家である。彼自身が一つの出来事であり、事件である。それでもアメリカでやっていくことはほんとうに大変である。よほど実力と才能がない限り、一発屋で終わってしまう。アラカワとギンズがある州で文化講演会を行ったとき、聴衆の一人が勝手に壇上に上がり、パワポで映像を示して、人間の身体が穴だらけであることを示すようなものを提示したことがある。人間の身体を二万倍程度に拡大すれば、穴だらけに見える。裸眼ではそれが見えないだけである。

透明なコップに入れた水は穴だらけである。そのため水をとおして、水の向こうが見える。ところが水の穴は裸眼では見えはしない。これと同じで、身体も見えなくても穴だらけだというような映像を、他人の講演会の最中に壇上に上がり提示した人物がいたらしい。このときの映像が会場全体に大騒ぎを引き起こし、アラカワ・ギンズの講演会は、ほとんど中止に近くなったという。こんなことが起こる国である。アメリカの講演会では、毎回エキサンティングで挑発的なことを語り続けなければならない。しかもどこかで根本的なことに触れていなければならない。そのためには毎日の日常生活で、事件のような出来事に遭遇し続けなければならない。アラカワやギンズにとって、それは制作の一コマに組み込まれた小さな刺激であったのかもしれない。

エンパイヤステートビル近くのマンションの 20 階以上の階で、窓から飛び降り自殺を図った老婆がいる。決意と覚悟のダイビングである。ところが強いビル風のためか、数階下の窓の開いた部屋に、偶然吹き込まれてしまい、一命を取り留めたと言うべきか、死ぬことに失敗したと言うべきか、ともかくもほとんど怪我もなく、数階下の他人の部屋に降りただけという事件が起きたことがあった。アラカワはそのニュースを聞くと、ただちにその老婆に会いに行っている。このときには何を聞いても、老婆はほとんど何も語らず、ただ黙っているだけだったという。

ロサンゼルスのカルロス・カスタネダにも会いに行っている。例のシャーマニズムと哲学を合体させたような教義を展開したチリ出身の宗教家である。1 週間ほどカスタネダの住所に訪ねつづけたという。カスタネダは、ぼろぼろと泣くばかりで、ほとんど何も話さなかったという。

アラカワがキリコに手紙を出して会いに行ったとき、キリコは世界中から植物性、動物性の油を集

めてさまざまに混合し、「永遠に乾かない油」を作ろうとしていたという。どんな油でも数百年経てば乾く。そうなれば色合いが変わる。それを防ぐためには、乾かない油が必要となる。それをキリコは自分で作ろうとしていたようである。当時アラカワはキリコからまだ学べるものがあると考えていた。ほどなくキリコは亡くなるが、そのとき大型のトラックが数台やってきて、家のなかにあったものをすべて運び出したようである。バチカンからトラックが差し向けられたとのことである。人類の財産として、バチカンが引き受けるのである。これがヨーロッパである。

アラカワが帰国し日本に滞在している間に、私は何度もアラカワに会い、本当に多くのことを話した。ほとんどが半蔵門にあるアークサイドホテルのラウンジで会ったのである。会えば1回平均6, 7時間話し続けていたと思う。東京荒川事務所の本間桃世社長に次ぐほど、私は多くの時間アラカワと過ごし議論した。

あるとき通路という仕組みがおかしいという話をしたことがある。歩行にともなう足音が後ろに流れていく、という話をしたと思う。誰であれ、歩けば自分の足音は背後に遠ざかっていく。このことが過去と未来の間に動かしがたい区別を作り出してしまふ。過去は背後に流れ去り、未来は前方からやってくる、というのである。そうだとすれば、足音が、前方からやってくるような通路を作ることができるはずである。その通路では足音は前方からやってくる。こんな話をすると、アラカワは、いつものように負けてたまるかという調子で、足音は歩行者の右から左に流れていくというような通路にしようという話を持ち出してくる。歩行は前後という線型性を作り出す。この線型性こそ、世界を狭くしてしまう。行為の結果がつねに因果関係として働き、そこに現実性を作り出してしまふ。地球の物理的現実では、多くの場合そうなるが、必ずしもそれがいつも起きるわけでもない。そこに別様な現実性の選択肢を設定しようとしたのである。

長い付き合いのなかで、一度だけアラカワは、私と口をきかなくなったことがある。私が、「どのように細かく制御しても、制作者にとっても予想外のことが起きる場所がある」、ということを行い始めた頃である。奈義の龍安寺では、行為に対して、神経系の形成速度が速いために、誰にとっても本人にも分からない事態が起きると主張をしたときである。アラカワには、このことは認めることはできない事であったようである。アラカワの作品は、徹底的に工夫し細かく計算して出来上がっている。すべては計算のなかで示されたような効果をもたずである。ところが奈義の龍安寺のような場所では、神経系に關与する光や重力の効果で、神経系の可動域がどんどんと広がり、そこに半時間、1時間と佇むうちに身体感覚さえ変わってしまう。子供たちは、そこで邪気なく遊びながら、そうした可動域の拡張を行うことができる。つまり計算し想定された効果を超えて、そうした建築は働き続け、何度もリセットを繰り返す。

自己組織化では、こうした事態は当然のことに思える。しかし何故かアラカワはしばらくはそのことを認めず、会っても眼も合わせず、会話もしなかった。ところが3か月ほど経ってから、ニューヨークのアラカワから電話があり、私の言う通りのことが起きると認めたのである。何か筋の違うところに引っかかって、アラカワは素直に認めることができない理由があったのである。

アラカワは英語はうまいが、自分で英語の文章は書かなかった。マドリン・ギンズに話しかけ、議論して話がまとまっていく。さらにそれを詩人のマドリン・ギンズがとても凝った文章に仕上げた。つまり一読しても解読できないような文章を書いたのである。訳者がほとんど困り果てるような文章になって、それが公開された。アラカワは、そのことの意義を説明しなかったが、言語を複数個組み合わせるような文章が出来あがっていった。ギンズはフランス語の慣用句にそのまま英語の単語を置き換えて描くような癖があった。

そんな文章を日本語に訳すことは容易ではない。意味を理解して、意識したのでは、元の文章の異様なほどの雰囲気は消えてしまう。つまり謎解きをして意味を理解することは最初の第一歩である。分かる形までは、ともかくも解読する。それをわかる日本語にしたのでは、元の文章の感触がほとんど伝わらない。そこで再度文章の中の個々の単語が日本語のどこかに痕跡が残るように、日本語に無理をかけるのである。少々不自然であっても、その無理が原文の異様さを感触として伝えるように、日本語を選んで訳文を作り出していく。そうやって翻訳したのが、『建築する身体』である。1冊の本だから、どのようにしても意味不明の箇所が残る。そこでマドリン・ギンズにメールで手紙を書き、易しくリライトしてくれと頼みこんだ。おそらく30箇所程度は、リライトしてもらって、それをもとに訳文を組み立てたのである。

アラカワとギンズでは、向かおうとしている企ては、ほとんど同じ方向に向いており、人間の能力の拡張に向かっていることは間違いないところである。ただし基礎的な基盤として何を元にしながら構想を進めていくかはかなり異なっていた。たとえばカオス理論に対しては、二人とも大賛成であった。アラカワは生態心理学には比較的に寛大だった。ところがギンズは、オートポイエーシスを基礎においていた。このことは1996年にアラカワとギンズが来日し、そのさいのリセプションでのギンズの講演からもわかる。この時期のギンズは、オートポイエーシスを連発していた。

アラカワは、よく細かな科学の動向について私に聞いた。人工生命は、どうして前に進まないのかということが話題になったことがある。人工生命は、コンピュータのディスプレイ上に示された物体の運動であり、その物の仕草がどこか生命に似ているというものである。ただし空間がディスプレイという人工空間に限定されている。物は運動をつうじてみずからの空間を形成する。空間をどうするかで、建築には膨大な可能性があった。

アラカワの周辺には、生態心理学に傾注している人たちが多くいて、アラカワにも議論を仕向けていたらしい。ギブソンの高弟たちが、生態心理学の陣営から次々と去っていくことをアラカワは不思議な思いで見えていた時期があった。どうしてそうしたことが起きるのかと私に聞いた。生態心理学は、知覚と環境情報との関連を問い、その知覚と運動との関連を問う心理学である。たとえば眼前に迫ってくる物体を知覚するとき、何を知覚するのかを実験的に問うのである。すると物体が自分に到達するまでの時間を知覚しているというのが、実験での解答となる。ギブソンの高弟の一人であるデーヴィット・リーが明らかにした仕事である。ところが迫ってくる物体に対して、それを避けることも、手で受け止めることも、場合によっては顔面で受け止めることもできる。こうしたことができるため

には、身体のもつ選択肢に見合うような時間と空間との変換関係が成立していなければならない。そうでなければ避けることさえ難しくなる。

実験的な研究は、指標の取り出しを前提としている。指標の取出しは、知覚の本性でもある。そこに生態心理学研究の基本があった。知覚とは、そのなかに直観的な指標の取出しを含むプロセスである。ところがその指標のなかでの情報に基づいて、行動が行われると生態心理学者は考えて行った。それによって指標があらかじめ前提のように扱われることになった。実験科学ではしばしば起こることである。

ニューヨークシティ北部のイーストハンプトンという避暑地に、「バイオスクリーヴハウス」がある。今回はそれを視察した。片道約3時間の道程である。バイオスクリーヴハウスの作りは大きい、基本的な構想は三鷹の天命反転住宅と同じであり、実際の建築の手続きは、マドリン・ギンズが陣頭指揮を執った。その時期、アラカワは三鷹ロフトの建築にかかりつきりだった。このバイオスクリーヴハウスには、三鷹ロフトで経験できるような細かさがない。建築途上の資金の流入の変更もあった。建築ではしばしば起きることであり、思うようにできなかった建築である。途中で施工主も変わっている。それでも天命反転系の建築である。それ以上に実際に建築を行う業者の問題もあった。避暑地のイーストハンプトンの数名の地元の業者が行ったようである。おそらくその業者にとっては、無理な注文が課されている、と受け取るタイプのものである。つまりやっとなんと注文に応えたという建築物である。

天命反転系の住宅は、そこにいるだけで何かの行為を誘発するように作られている。鉄柱があれば、おのずとそれに登ってみたいくなる。同行した稲垣諭さんは、すぐに登りはじめ、天井にタッチすると降りてきた。何度か登っている間に、どんどんとうまくなって行き、力を籠めるところと抜くところのはっきりとした区分が動作のなかに出現し始めた。こんなときにも立て続けに実行しようとしなくて、次の機会まで間をおくのである。これが記憶による形成力であり、次の機会には身体はおのずとリセットされている。このリセットと再組織化の働きを活性化する仕組みが、天命反転住宅の要であり、それが何によってもたらされているかは、経験科学的にははっきりしない。



歴代の革命的な建築家には、設計図が残るだけの人が多い。実際に作るころまでは行かないのである。資金の出し手が見つからない場合もある。それ以上にそれを作るだけの建築の技術水準にっていない場合も多い。イーストハンプトンのバイオスクリーヴハウスと三鷹ロフトとの最大の違いは、三鷹ロフトには球形の部屋があることである。球形の部屋は、多くの建築技術がなければ、作り出すことさえ難しい。竹中工務店のような世界最高水準の技術をもつ建設会社でなければ、できない部分が多い。養老天命反転地でも奈義の龍安寺でも三鷹ロフトでも、球の活用が天命反転系の建築の最大の特徴であるが、実際には簡単に作れないのである。球の小部屋を作ると壁が一定の厚さになるために、たとえば入り口の切り込みにおのずと傾斜ができる。この傾斜は球面の一部であるのだから湾曲していなければならず、しかも正面から見て直線でなければならない。この球と直線の変換関係を含むのが、球形の部屋である。これが現在自閉症の治療に活用されている。



設計から建築物の実現に到る間に、別のプログラムが作動しなければならない。たとえどのような構想で設計図や見取り図を描こうとも、物理的な建築として作り上げていくためには、そこに職人の集団が関与する。アラカワは、職人は自分のやりたいことしかせず、アラカワ自身が実際にやってみせても、「はい分かりました」と言って、いっさい従わず、それまでと同様に自分のやりたいことしか行わないらしい。

職人は、不思議な人種だとアラカワは面白がった。その職人が、自分たちで面白がり、設計図以上の設計を実現したのが、三鷹ロフトである。設計図が直接実現することはない。そこには翻訳規則のようなものはない。現実の物理的形態は、身体とともに職人たちが作り出すのである。その間をつなぐ

人物がいる。現場監督である。現場監督の指示に従って職人が動くこともない。現場監督の仕事は、プロデューサーに似ている。プロデューサーの仕事は、職人たちの動きを作り出し、最大限に能力を発揮させることであり、大枠での制限と各部分作業の自由度を作り出すことである。

教員や治療者の作業にも、プロデューサーの部分がある。相手の経験の動きを作り出し、相手の経験がもっとも動きやすい所に誘導し、そのことをつうじて経験の自由度を獲得したり、経験の境界を変えたり、経験の制御の仕方を本人が修得するように促すのである。シラバスに合わせて、知識を習得させることは、実は教育でもなんでもない。たとえば「瞬間」という事態は、どのように経験すればよいのか。瞬間には幅がある。瞬間は、それを指定したときすでに過ぎ去っている。こんなふうに言葉で押さえて行ったのでは、言葉の意味解釈になってしまう。むしろたとえば戯曲のなかの変化の場面を経験させた方がよい。たとえばあまりその日うまくいかずがっかりとした気持ちで新宿の裏通りを歩いていると、小雨の中をその日満足にエサを得ることのできなかった痩せた犬が前方から歩いてくる。こんなときにあんな犬に会うのかと少し距離を取ると、犬も道路の端に身を寄せようとして

いる。そのときである。偶然、この犬と眼が合ってしまい、双方ともになにか気まずい思いを抱えて、少し足早に歩きはじめる。こうした変化の出現する場面を瞬間の経験として取り出すことができれば、「瞬間」の経験は動き始める。経験を動かさなければ、意味理解になってしまう。意味の理解ではなく、経験の動きをつうじてそのプロセスを感じ取るのである。

対人関係は基本的に相互理解から成り立つと思われる。ところが理解ではなく、相互の経験がもっとも自在に動くように、互いが他の媒体になるような関係を形成することができる。こうした関係が「カップリング」である。何故だかわからないが、ずっとうまく行為できるようになった、というのがここでの成果である。こうした経験の動きを作り出す部分が、プロデューサーの仕事である。そしてそれは教育にとっても治療にとってももっとも必要とされる部分である。

ニューヨーク市街地の衣料品店の階段に、ギンズが作った建築物がある。実はこれは外見だけ天命反転系の住宅に似せた見世物である。見世物でも悪いわけではないが、「行為とともに変化する部分を含む」という必要条件が欠けている。これでは知識としてだけ記憶されても、体験に通じる回路がない。そこを通過するたびに想起と踏み出しをつうじて経験がリセットされるのでなければ、ただの見世物になってしまう。「そこでの行為がそのつどリセットされる場所」が、「天命反転」の内実であり、必要条件である。もちろんバイオスクリーヴハウスに誘導するための市内インセンティブの提供でもよいのだが、少なくとも階段にはエスカレータに乗るよりもさらに面白く感じられる工夫が必要である。階段は、建築の構造部材の一部であり、建築全体の強さを支えている。そこに工夫を導入する。たとえば階段の三分の一は、凸凹でもよいのである。それにしてもアメリカの職人は不器用だと感じられる。



アラカワの居住兼事務所は、5階建てのビルである。そこには多くの作品が残されている。遺稿も多い。管財人が押さえているために、現在まだ自由に使うことができない。壁に立てかけられている作品では、クレイやキリコが晩年に取り組んだポリフォニー（多重性）のさらに一歩先を行く作品群が構想されているようである。おそらく空間そのものを多重化させる試みである。世界はつねに多重に重なっている。その多重性のなかで、さらには多重性の隙間で、あるいは多重性の交叉で、いったいどのような経験が成り立つのか。こうした課題にいつか取り組みたいと思う。

3、動く島

サイエンス・バージェ（平底船）は、多くの教訓をあたえるものとなった。ある意味で、エコと称

する企てが、何故貧相になり、多くの者たちを感動させるところまで行かないのかの理由を示す教材でもある。かりに海上での生活が可能になれば、人工の島でのタイム・スパンの異なる生活圏を形成することができる。しかしそれは、もっと大きな構想力で作り出されなければならないものである。

エコを標榜する施設には、共通の特徴がある。自然性に回帰することを訴えながら、不自然なほど作為的なのである。ビルの屋上にイネやムギを植えたり、植物を育てることは、どこか取ってつけたような無理がある。アメリカのような広大な土地が余っているところも、日本のように茨城県全域ほどの耕作放棄地があるところも、土地が不足するからビルで穀物を植えるのではない。屋上の植物栽培は、屋上の面積と光を活用しているだけである。

エコの基本は、現にある自然条件や文化環境条件を最大限に活用する工夫のことである。エコはギリシャ語のオイコス（家）から由来し、エコノモス（家の規則）が経済学となり、エコ=ロゴス（家の論理）が19世紀の後半にヘッケルによって造語された。経済学も生態学も同じ意味だが、もっとも無駄の少ない経済性に向かうようにするのでなければ、作為性が前に出てしまう。ヘッケル自身は、結構な生物学者で、最も原初的な生命体を、ライプニッツのモノドから名前を取り「モネラ」と呼んだ。モネラからすべての生物の由来を導くような壮大な系統樹を組み立てた。ラマルク・タイプの進化論を構想していたのである。そこから出された有名な定式化が、「個体発生は系統発生を繰り返す」という提言である。このタイプの進化論は、生命の起源や発生の場面では、なお有用な面がある。

人工の島は魅力がある。その島が動くのであれば、「ひょっこりひょうたん島」である。滞在しようと望めば、一生をそこで終わることもでき、場合によっては数か月、数週間滞在することもできる。現在は、巨大クルーザーに乗り、数週間の船旅となる。これが信じられないほどの費用がかかる。現状では、贅沢な試みである。中国富裕層でも簡単に実行できることではない。それをかりにごく低価格で提供できるのであれば、現状の生活の選択肢を増やしていることになる。

人や情報から離れる場所がなくなってしまったのが、現在の情報社会である。すべては情報でつながっている。ある意味で巨大な情報ネットワークで、むしろ選択肢が減ってしまってもいる。山に登っても山間の温泉に行っても、携帯やスマホで連絡を取っている。情報を断ち切らなければ、固有の経験に入っていくことは難しい。壁を作って引きこもれば、ただの「引きこもり」である。これでは何も変わらない。引きこもっても、匿名のツイッターで、次々と現状が発信され報告される。島に移動ししばし海洋上にでてしまう。5キロも沖合に出れば、「進撃の巨人」もさすがに追いかけては来ないだろう。

ところでどうやって島で暮らすのだろうか。クルージングであれば、必要なものを陸から運び込み、大量の物資を備えて洋上に出る。これでは島の生活にはならない。自給自足の生活条件を整えるためには相当の工夫が必要である。

陸上生命体の持続可能性を維持するためには、水と光と土（植物のための滋養）は欠くことができない。水は雨から備給するだけでは足りていない。ところが海水は周囲に無数にある。海水からの水蒸気を受け止める自然の装置が「陸」である。海水からの水蒸気が大量の熱を含み、大気上層で真水

として液化するさいに、大気圏外に熱を放出する。これが地表の熱を大気圏外に運び、地表付近の温度を一定にする仕組みである。島では真水の確保が第一の課題となる。海水から直接塩分を分離することは容易ではない。すると 24 時間雨水が作られる装置が必要となる。太陽光を使って、恒常的に結露する蒸留水ができるようにするのだろうか。



土は、植物の本体を支える基礎的部材でもあるが、それじたいはスポンジで置き換えても良い。すると問題は土に由来する植物にとっての栄養である。植物にとっての必要な肥料は、窒素、リン、カリウムである。これらを地上から運び込むのではなく、海水と海産物から取り入れなければならない。海洋性の昆布から取り出すことができれば、陸生の植物を栽培できるが、相当に大きな規模の装置が必要である。海洋は濃度を薄める装置であり、そのため自然浄化力の母体となってきた。これに対して、土は濃縮の装置である。植物性の炭水化物があれば、1 週間ほどで動物性のタンパク質は作ることができる。

この平底船にもいくつか工夫はあった。水が上から落ちて、植物に注ぎ、植物のために活用された水が下の水槽に落ち、そこでは下に溜められた水で金魚が飼っており、その水が循環的に再度上から注ぐ仕組みになっている。しかしこれでは金魚に別建てで餌をやらなければならない。金魚が餌として最も必要とするのは、植物の死骸に由来する炭水化物であり、いくつかのアミノ酸である。また植物にまわりつく微生物由来の窒素化合物である。金魚の糞を再度植物に循環させるところは、物質循環の基本形が実現されている。

一人の人間が、洋上で暮らすためにはどの程度の面積が必要なのかと思う。それによって最小限の島の範囲（面積）が決まる。平底船を運営管理して説明してくれた人たちも、この船で暮らしてはならず、どこか近くの陸の上で暮らしているようである。現状では海岸付近の環境整備の一環として、観光・教育付帯物の一つなのであろう。

海水と真水の分離は、生命体の進化にとって何を意味していたのだろう。細胞にとっての浸透圧が大きく異なるために、両方で暮らせる動植物はごくわずかである。すると生態系の最初の境界は、海

水と真水の分離であろう。内陸でもカスピ海のように海水ほどの濃度をもつ湖もある。陸上の条件は、強い紫外線と体重の重さと気温の大きな変動と有り余るほどの酸素である。光の量が圧倒的であるために、聴覚に代わり視覚が認知機能では優位を占めるようになった。浮力がないことによる体重の増加は、個々の動作の多様性をもたらしたはずである。気温の変動は、多くの生活パターンを生み出すことになった。冬場はただ眠るだけという贅沢ともいえる生活のパターンも生じた。一般には変化の規模も速度も激しい。多様化の条件が厳しいために、一挙に夥しいほどの激しい増殖と激減を繰り返すような環境条件である。発生で見れば、短期間に資源を一挙に使い尽くすような急速な個体増殖が起き、またたくまにその地域を覆っては、その後ほぼ絶滅するというイメージである。陸上では生ける化石は難しい。かつて名古屋万博で、マンモスの冷凍保存された一部が展示されたことがある。シベリアはかつて草原であり、そこに多くのマンモスが生育していた。1万8千年ほど前に、地表付近の温度が約10度ほど上昇し、そのためシベリアあたりにも大量の雨が降り、冬場にそれが凍り分厚い氷ができて、真夏でも融けなくなった。永久凍土とはごく最近の出来事である。そこに閉じ込められたマンモスが化石化しないまま冷凍保存されていたというのが実情である。

海水と真水の接点(界面)は、複雑さの大きな環境であるため、通常では進化の宝庫のはずである。複雑な環境ではより多くの適応の回路があり、そこにさまざまな適応の仕方が出現するはずである。ところが海水と真水の落差はあまりにも大きく、ひとたびそこで出現したものでも、生命の維持のためにはおそらくそこから遠ざからなければならないほどである。この落差を埋めて海洋上で活用することは容易ではない。

4、ボストン

ボストンは、アメリカで最も古いと言われるほど古い町並みであり、教会と大学を中心に形成された文化都市である。どこかヨーロッパの都市に似ている。街の規模からすればフランクフルトと同規模である。ここにMITという世界有数の大学がある。ノーヴェル賞級科学者が多くいる。その水準の科学者が自由に議論できる環境が形成されていれば、一般にアイディアも出やすくなる。建物にも工夫がなされている。

どこで人間はアイディアや靈感を得るのかはよくわからない。直観力の優れているものとそうでないもの、言葉で説明しなくてもわかるものと説明しなければわからないものの区別はすぐにできる。言葉で説明しなければ分からないものは、言葉で説明しても分からない。実際には言葉で理解したことしか分からない。ここには言葉と理解の限界がある。

経験の限界辺りにある事象は、直感で捉えても外れることも多い。精神疾患や脳神経系の疾患については、繰り返しそうした外れ方をする。そのときそれをさっさと宙吊りにしておくほどの経験の軽さ(自在さ)が必要となる。外れたアイディアを間違ったものだと考えないのである。とりあえず今すぐには役立たないアイディアだと、ペンディングにする。やがて思い起こせなくなるものは、もとも

と接点のなかったアイデアである。それがひと時頭をよぎったのである。アイデアについては、真/偽ではなく、想起を活用する。ペンディングにしたものも、何度も機会に応じて想起されるならば、経験のどこかに接点がある。それがなければいずれ想起されなくなる。



写真は、MIT 集会場の 2 階外通路に置かれたオブジェである。このオブジェを前にして、どのような問いをもてばよいのか。「これは何であるか」という問いは、このオブジェを知るという課題である。この問いはこのオブジェに対して、豊かなかかわりなのだろうか。知るというかかわりは、実は最後の末端の問いである。「これは何の役に立つのか」という問いは、すぐに役立てようとする実用的な問いである。有用に使えるければすぐに放棄するのでは、現在の一時的実用性に制約されすぎている。つまり時間的な辺境主義である。「これとどのように遊べばよいか」という問いは、このオブジェとの遊びを見つけないさいという問いなので、当面当惑しても開かれたままであるような問いである。これらの問いは、伝統的には、真、善、美と呼ばれたものである。

ここまでの問いでアリストテレスからカントまでを覆っている。

これ以外にもまだまだ問いは立てるのである。たとえばこのオブジェの裏は何かと考えてみる。「裏」とは他の物との関係で、相対的な位置価値は同じで、その二つだけで比べれば正反対のような関係である。アラカワが頻用した「対」の関係への問いである。あるいはこのオブジェそのものの「愛」は何であるかを考えてみる。オブジェ(物体)と愛は、直接関係がない。またこのオブジェは愛をテーマにして作られたものではない。だからむしろこのオブジェを前にして、このオブジェの「愛」を問うのである。どこか笑えるような問いである。このオブジェの隠喩を取り出さないさいという問いであり、これはイメージの拡張にかかわっている。愛以外にも、この「オブジェの希望」「オブジェの夢」「オブジェの戦い」「オブジェの陶醉」等々が考えられる。こうした問いの立て方は、二十世紀の構造主義が編み出したものであり、レヴィ=ストロースやラカンでは頻繁に活用されている。

これに対して、このオブジェはそれじたいで何になりうるかという問いを発することもできる。これは自己組織化の問いであり、このオブジェをつねに途上に置く問いである。現にあるオブジェを前にして、このオブジェがより豊かな現実になるプロセスへの問いなのである。つまりこれを足場にして、さらに次のオブジェをイメージしなさいという課題である。さらにこのオブジェを内面化するにはどうするかという問いが成立する。進撃の巨人のようにこれを食べればよいのか。内面化とはそもそもどうすることなのか。この問いにまで至れば、オートポイエーシスの段階に突入している。

こうした問いが次々と湧き上がるような施設や設備がこの建物の周辺や内部に配置されていた。世界中から短期でも客員研究員になりたいという多くの希望が来ていて、その人たちを向い入れてさらにリサーチ・ネットワークを拡張している。

大学の付属の施設として、MIT ミュージアムがある。過去に活用した道具、器具、産物、製品の一部を放棄するのではなく、歴史的経緯を示すものとして記憶にとどめ、多くの人に提供するのである。これらは大学そのものの履歴でもある。個人に履歴書があるように大学にも履歴書があってよい。要するにそれだけの実力があるということなのだろう。東京大学には、それに匹敵するようなミュージアムはない。ながらく全国すべての大学の予備費の1割の割り当てを使いながら、そうした大学の履歴の公開に相当する設備が見当たらない。

このミュージアムには、多くの教育効果をもつように作られ、観光用に展示されているものもある。そのなかには回転運動をさまざまなモードの運動に転換するマシーン群があった。前後運動やしなりの運動に転嫁する機械も作られていた。これらは現在ロボットの多くの関節をささえ、移動を支えている。ロボットの場合、関節はモーターで動かすために、前後運動、上下運動のためにはいくつかの運動のモードの変換が必要である。

East Coast Express

KAWAMOTO Hideo

New York is a city full of regenerative abilities. What is urgently important for the experiences toward the regeneration is a prediction, in which the environmental image for human being requires inspiring power. New York is unparalleled for this inspiring power. The “Ground Zero” is filled with this inspiring power for restarting-up. The “Highline Park”, which is an elevated walkway transformed from the elevated train rail line, has been built based on unprecedented inspiring power. Such abilities as converting the existing artifacts to different creations to be leveraged are similar to “Bricolage”, which Claude Lévi-Strauss identified in undeveloped societies. It is one of my pleasures to re-invoke the abilities, which have not been used nowadays, when I am walking such a walkway. One of main purposes to visit New York is to see the posthumous work of the deceased Shusaku Arakawa. He had been drawing pictures until his fall of life and seems to have envisaged the conceptions to weave multiple spaces like Chirico as his final work. In Easthampton, a summer retreat, there is “Bioscleave House” designed by Arakawa. It is an architectural structure built by a local builder, which has no fineness as Reversible Destiny Lofts MITAKA. Even though, it contains various ideas. At the corner of MIT in Boston, there is a university architectural structure inspiring our imagination. The exterior of the structure is so exciting. It also works as the mechanism to create the gap between the concept and internal activities.

Keywords : Ground Zero, Highline Park, Bioscleave House

ファンタスティックロード——熊野

河本 英夫（文学部）

キーワード：熊野大社、熊野古道、南方熊楠、場所の喚起力

熊野は、標高の低い山が幾重にも入り組み、それが海岸近くまで続いている。この山の総数は、3千とも3千5百ともいわれる。小さな山の底を一つ抜けると、次の山並みが半開きの扇のように出現する。それが何度も繰り返される。地図がなければ、自然の迷路である。迷路を抜けることは、それじたいでプロセスである。一つの迷路を抜け、次の迷路に入りまた抜ける。この感触は独特のものである。巨大な山に登り頂上に到達し、まるで目標に到達したかのように達成される登山がある。苦難を乗り越え、一つ一つの手順を目標への到達に組み込み、そこに到達すれば大半の課題が達成される。また尾根の縦走のような眺望的な視界の移りゆきを満喫する移動もある。鳥瞰的な見晴らしが次々と移り変わることを楽しむのである。これらに比べれば、迷路を繰り返し抜けていく移動は、最終的にどこかに到達することを目標としてはいない。またパノラマ的な眺望を獲得しているのではない。迷路はやがて終わることもあれば、場合によっては終わらないこともある。また迷路の途上に、さまざまなものに遭遇することもある。それが滝であったり、巨大な岩であったりする。熊野の基本は、ファンタジーである。

1、何が起きるのか

迷路のさなかの風景には、いくつもの特異的な特徴がある。迷路を抜ければ繰り返し視界が開けるが、開け行く視界は、どこか映像のようで、まるで日常の現実性とは異なったものである。映画のコマのように現実性が成立している。だがこれが現実なのである。こうした現実性に自分自身の経験を釣り合わせるためには、いくつもの文化的な装置が必要となる。それが文化の蓄積となる。

迷路のさなかで出現する風景は予測が効かない。富士山の頂上のように到達点に到れば、どのような眺望なのかは予期のなかにある。そしてその予期にふさわしい風景に感動するのである。感動の予兆が満たされる。それが確かな現実感となる。湯の峰から熊野本宮に到る古道で、下りの山道を降りていくと、木々の隙間から眼下に水の流れが感じられる。それがどのようなものであるかはわからない。大きな池のようなものか、ダム状のものか、それとも流れの緩やかな幅広の川面なのか、その時点ではわからない。しかもそのわからなさは、平地に出るまで続く。そしてそれが川幅 100 メートル近くもある熊野川の蛇行点であることが突如わかる。

古道は気が付いたときにはすでに始まっている。バスで古道の近くまで行き、歩行を開始する。民家の生活圏の範囲を進んでいく。南方熊楠の下宿した民家跡も看板付で残っている。そして気が付いたときにはすでに古道に入っている。明確な区切りがないことは、実はどこで始まったのかもはっきりしない。本当はバスに乗っている間にもすでに始まっていたのかもしれない。観光用に作られた石段は、人工的に保存されたもので、この保存はごく最近になされたことである。一般に迷路の中の通路は、始まりも終わりもない。迷路に彷徨こむとき、開始はつねに追憶のなかにしかない。それは厳しい上り坂であったり、道路脇の巨大な杉の木であったりする。それらは実は迷路のランドマークでしかない。というのもすでにそれ以前に迷路は開始していたのである。変化率や突発的な事象は、つねに記憶のなかで区切りを形作る。

このあたりは修験道のような厳しい修行を行う者たちがいたことが知られている。だが自然条件から見て、ここでは厳しい修行を行うようなことはできない。靴と服装にもよるが、それほどの厳しさがなかったために参詣者が数珠のように並ぶ「蟻の熊野詣」が成立している。どちらかと言えばハイキングコースなのである。いったいこの山並みに人は何を求めて、入り込んだのかとも思う。いくつもの尾根を移り行き、別の尾根に入り込み、ときとして目標地点から隔たり、また気が付けば目標地点のすぐ手前まで来ていた、というようなことが起こる地形である。本宮に到るためにもいくつもの筋道がある。

迷うこと、通過することは、経験の基本である。知であれば、迷うことを試行錯誤だと呼び、通過することを経験だと呼んでいる。迷うことも通過することも、何かを獲得することではない。最終的な位置から見てそこへと向かうことが、知の習性となってしまっており、それ以外のあり方を満喫することができない。多くの場合、ともかくわかりたいのである。わかったときにはすでに終わっているはずなのだが、それを感じ取る余裕さえない。どこまでも通過点であるような知は、「無限性」に対しても生じる。ある場所まで行ってもなお先があるという事態である。これは無無限性であって、ここに生じる迷いは、一時的な気迷いである。熊野で生じる迷いは、まともにもなく取り留めもない。だが気迷いではなく何かは確実にある。

熊野古道と呼ばれるもののもとの道筋は、実はよく分かっていない。山の中の道は、二、三年人が通らなければ山に戻ってしまい道が失われる。幹線道路が整備されて以降、多くの古道は失われたはずである。千年にわたって利用されてきた熊野古道の実際の道筋はいまでもよく分からない。痕跡の残る一部の道筋を現在のハイキングコースとして活用しているというのが、事実に近いのだろうと思える。

湯の峰から本宮にいたる古道の登り道で、70 歳半ばと思える老夫婦を追い抜いた。長男と思える若い男と三人連れで歩いている。足の達者な老婆が、一人前を歩いている、長男は老人の足元を気遣い、「そこは危ない」「そこは端を歩いて」と細かな配慮を向けている。老人はあらん限りの集中力で、もう少しで終わる登り坂を乗り切ろうとしている。20 メートルほど先を歩いている老婆は、ときどき振り向いて、老人のよたよたした歩みを見て微笑んでいる。老人が老婆に向かって「馬鹿にしたら

ろう」とにこやかに言う。老婆は、「馬鹿にはしていませんよ。ただおかしいだけ」と微笑み返す。おそらくこうした場面が、古道の風景なのである。気負い立って登るのでもなく、また苦行を自分に課すのでもない。ほどほどの苦しさの負荷のもとで、はじめて感じられる快があり、はじめて見えてくる局面がある。それが古道である。

これらの道が、伝統的に「辺路」と呼ばれるのも、どこか似つかわしい。これらの多くは、2000年に「熊野参詣道」として史跡として国家登録され、2004年に「紀伊山地の霊場と参詣道」としてユネスコに世界遺産登録された。道とは境界のことであり、切り別れる分岐線である。それによって視界が決まる視界線である。道には石畳のある個所もあるが、それによって立派な道路になっているというわけでもない。道の多くは、実は水の通り道でもある。おのずと水の流れる窪地を、道として活用している。紀伊半島のように降雨量の多いところでは、自然条件から石畳が必要にもなる。

この地帯の地層は、火成岩と火山灰からなる。山並みのいたるところに小さな絶壁があり、巨岩がある。一面小さな植林による杉の木がある。そのなかに巨大な杉がいくつもあり、列をなしている。那智大社の石段は、こうした火成岩から切り出されたものである。また巨大な滝が成立するためには、滝の落ち口あたりには硬い岩盤がなければならない。そうでなければ滝が崩れてしまう。

岩には独特の感度がある。新宮の本家とでも呼ぶべき神倉神社は、山頂の巨大な岩をベースにして成立している。見てくれがヒキガエルに似ているので、「ゴトビキ岩」と呼ばれており、かなり遠くから見るができる。この山を中心に「神倉神社」ができそこから社屋を移すように速玉神社が作られたために、そこを「新宮」と称している。新宮は本宮との対名称ではない。



ゴトビキ岩

山頂の岩は、数万年単位の時の流れにもびくともしていない。造山運動の奇跡的な偶然によって、出現した山頂の岩である。人間の造ったものは、スカイツリーのように例え身の丈をはるかに超えて、圧倒的な高さを誇るものであっても、どもまでも人事の延長上にある。スカイツリーは迫力はあるが、奇跡はない。精密な計算はあるが、偶然の意匠はない。手続きの気の遠くなるほどの繰り返しはあるが、由来の不連続な不明さはない。岩は大地から植物のように生え出ている。ただし成長や崩

壊のサイクルのオーダが植物とはまったく異なっている。岩の変化のオーダは、数万年から数十万年だろうか。そして人間にはこのオーダの時間の流れをそれとして感じ取ることは、ほとんど困難である。岩を感じ取ることのなかに、この地の自然環境の靈感の一つがある。これは崇高さを求める自然崇拝とは異質なものである。

この地で育ちいくぶんかこの地を生活圏としてきたものと、ただ訪問してしばらく滞在したものとは、受け取りに大きな違いがでることも、この地の特徴だと思われる。観光地化している場所では、こうしたギャップは一般に小さいだろう。熊野は多くの人が入りこむが、観光地という印象がない。那智熊野大社の古道で、台湾人のツアー客とすれ違った。海外からの日本へのツアーとしては、かなりこだわりのあるツアーである。那智の滝は、日本最大の落差を誇っているが、この世のものとはかけはなれた圧倒的な迫力があるのでもない。観光でないとすれば、何を求めて多くの人がこの地にやってくるのか。日本古来の文化に触れる、ということでもない。文化的遺産に触れるのであれば、奈良や京都がふさわしい。熊野がある時代に文化全般の中心地であったことは一度もない。精確には「何かの中心」という位置を占めることは一度もなかった。文化的遺産としては、つねに訪れるところであり、そして通過し、去っていくところである。熊野は基本的に「通過地」であり、通過することで最も多くの側面を晒してくれる場所でもある。そのためここで育つものとは、受け取りにかなりの違いが出る。新宮で育ち、しばらくここで暮らしていた小説家中上健次の『紀州 木の国・根の国』には以下のような記述がある。

紀伊半島の紀州を旅しながら、半島の意味を考えた。朝鮮、アジア、スペイン、何やら共通するものがある。アフリカ、ラテンアメリカしかり。それを半島的狀況と言ってみる。大陸の下肢、陸地や平地の恥部のようにある。半島を恥部、いや征服する事の出来ぬ自然、性のメタファーとしてとらえてみた。いや、紀伊半島を旅しながら、半島が性のメタファーではなく性という現実、事実である、と思った。たとえば一等最初に降りた土地、新宮。その土地で半島を旅する男、私が生まれ、十八歳まで育ったので、これまでも新宮と覚しき土地を舞台に小説を書いたが、そこを征服する事の出来ぬ自然、性の土地だと思った事はなかった。熊野川は女の性器、膣のようにある。...

紀伊半島、紀州とは、いまひとつの国である気がする。

まさに神武以来の敗れ続けてきた闇に沈んだ国である。熊野・隠国(こもりく)とはこの闇に沈んだ国とも重なってみえる。この隠国の町々、土地土地を巡り、たとえば新宮という地名を記し、地霊を呼び起こすように話を書くことは、つまり記紀の方法である。(七・八頁)

中上健次の小説作品になぞらえて、紀行文をこうしたメタファーで語り続けることはできる。紀行文も地続きの中上健次の小説世界だと感じられる。ただ通過するものにとっては、それもいくぶんか無理な比喻のように感じられる。岩や入り組んだ山々の生成は、生物学的な生殖の生成とも、人間的な生殖とも、さらに違っている。古事記には、たしかに国作りを生殖になぞらえて記述していく箇所

がある。その記述は、露骨なほど明白で、男神イザナギと女神イザナミが、生殖をつうじて国作りをしようとするのである。「わしの身はできあがり、できあがって、ついできすぎの、あまったところの一つある。このわしの身のあまったところを、そなたの身のたらぬところに刺しふさいで、国土をうみ出そうとおもうがどうじゃ。」このイザナギの言葉に、イザナミは応えて天の御柱の回りを回るのである。だが出現の奇跡は、性以外にも無数にある。

ただし何か暴力性の出現しそうな雰囲気は、この地にはある。鮮やかすぎるほどの光の量がまたたくまに途絶えて、急に雨が降りだしたり、いつもは水量の少ない熊野川が、小さなきっかけで氾濫したり、上流の十津川周辺で山崩れが起きて、突如人災的なダムや湖ができたりするところである。実際に数年前、この地を通過した台風のおかげで、にわか作りのダムができたことがある。ダムとは一般に水を堰き止め、放置しておけば流れてしまう水を保存し、飲み水や灌漑用の資源として活用する仕組みである。ところが偶然に出来上がったダムは、決壊すれば濁流となる。自然にできたダムは、水流の変化率を大きくする装置として作動する。一時的にとどめて一挙に流れる水は、それだけで人間の制御能力を超えてしまう。川の中州にあったかつての本宮社殿が鉄砲水に流されたのも、上流の苔と呼ばれるあたりの土地が崩れ、それがダムとなり一気に決壊したために起きている。

海に反射する光の量も圧倒的で、それがひとたび陰れば重くのしかかるほどの澱んだ海面となる。だが雲が消えれば、台風一過のような洗われた光の量となる。湾の面積も狭く、山も低い。だが落差が大きく、変化率が大きい。この変化率の大きさが、繰り返し胸騒ぎを引き起こす。新宮は、材木の集積場でもある。山間から切り出した材木を、熊野川を筏を組んで下り、河口付近に集積した。その時期新宮は交易の拠点であった。そしてほとんどの場合、そうした場所では、利権の争いが生じる。そうした潜在的な暴力性の似つかわしい場所でもある。

この暴力性の感情面での物語化は、恨みの理解を超えた凝縮であろう。安珍、清姫伝説の初期形態は、熊野を舞台にしている。二人の僧侶が熊野詣でにやってきて、一人は年若くイケメン僧侶である。その夜、宿の主である寡婦が若い僧の寝所に潜り込み、契りを結びたいと迫る。若い僧侶は、日頃精進を重ね、はるばる熊野権現に参るためにやってきた、今は意に添えないが、参拝が終われば帰りに立ち寄るからと言いつつ残して出立した。女は僧の帰りを待ちわびていたが、いつまで経っても戻ってこない。そこで熊野帰りの人に尋ねるとすでに参拝を終えて帰ったという。裏切られたことを知った女は、たちまち毒蛇となって二人の僧侶を追いかけ、お寺の鐘のなかに隠れた僧侶を焼き殺してしまう。このお寺が「道成寺」である。これだけ激しい恨みも、どこか熊野に似つかわしいのである。

新宮には、過去の政治的遺産とでも呼ぶべきものがある。戦前の「大逆事件」は、天皇の暗殺を共謀したという廉で、一斉に多くの人が摘発され、速やかに判決の言い渡された事件である。首魁として、幸徳秋水の名前が教科書にも載っている。そのとき検挙された24名のうち12名は死刑であり、12名は無期懲役である。この24名のうち、6名が新宮出身者か新宮在住者である。大石誠之助(1867-1911、医師)、成石平四郎(筏師)は死刑で、高木顕明(僧侶)、峯尾節堂(僧侶)、成石勘三郎(雑貨商)、崎久保誓一(新聞記者)は無期懲役である。熊野川の河川敷には、無宿、アウトロー、下賤が多く集って

いたようである。大石誠之助は、彼らの治療や健康維持にあたっていたらしく、社会主義よりの文章を地元の新聞や中央の新聞に書いている。新平民部落についての議論も残っている。かなり厳しい論調の文章を書く人であった。

1960年代辺りから、大逆事件の再評価とともに、新宮を中心に大石誠之助の名誉回復の運動も起きた。ここ数年の間に、大逆事件に関する数冊の本も出た。高知の四万十市出身の幸徳秋水が、何度か熊野に立ち寄り、さまざまな相談をしていたことも事実である。それが共謀に問われた。1910年12月10日に公判が始まり、1911年1月18日に判決が出て、1月23日には刑の執行が行われている。歴史的に見れば、日露戦争に負けたロシアで、皇帝ニコライ2世の叔父が暗殺されるという事件が1906年に起きており、国家間の覇権を競う時代にあつて、国家転覆の危機は国内外で現実のものとなっていた。それに応じて、国家転覆に対しては、より厳格な法整備が進められていた時期である。犯罪のフレームアップと呼ばれる仕組みは、法の設定によってより広範な犯罪を立件できるようにする枠組みのことである。

こうした暴力性に隣接して、熊野周辺には、不気味さ、不吉さというものもある。この地域のシンボルマークは、真っ黒な「八咫鳥」であり、参詣道両脇の子店では、大小さまざまな八咫鳥の木彫りが売られていた。科研エコ・フィロソフィーの研究助手である岩崎大君は、カラスは良く見ると「カッコイイ」のだそうである。その話を聞いたとき、私は彼を「変態」だと思った。どうも感性が違うようなのである。カラスは知能も高く、場合によっては獰猛であり、腐臭を嗅ぎ付ける臭覚を備えている。だがどうみても守り神のようにみえない。あの真っ黒さでは、見てくれも悪い。ゴルフ場の芝を剥ぎ、地中の芋虫をほじりだして食べるだけの知能はあるようだが、人間に役立っているようにも見えない。ただ1日に何度か、雲の流れによっては、突如降雨が始まり、短時間で晴れ渡っていくような地形では、こうした八咫鳥が、なんらかの気候変化のメルクマールになるのかもしれない。そうだとするとそれは、カラスがカッコイイということではないのであろう。岩崎大君はそれがカッコ良く見え、カラス料理さえ長野県の片田舎には存在すると、一步も引かない言動を続けている。ドイツの古いことわざに、「色と趣味については争ってはならない」というのがあるが、その通りなのだと思う。

2、開け行く場所

熊野本宮は、平地の神社である。これだけの低い山並みが続くところにも、偶然のように視界の開ける平らな場所がある。川幅も広い。もともと熊野川、音無川、岩田川の合流する地点であつた。奈良から十津川沿いを下る道路と、高野山から下る道路(小辺路)が交差する地点であり、交易の中継地であつたのだろう。当初は川幅の広がった熊野川の中州に、本宮はあつた。これが明治22年の大水害のあと、現在の高台の位置に移されている。この開けた地は、迷路が解かれ、謎の止む場所である。移動するものにとっては、しばしの休養地であり、保養地である。かつて本宮のあつた敷地は、

そのまま囲いとなって維持されており、それが山間の地としては異様なほど広大な土地であることもわかる。



旧本宮跡

こういう場所は、何がありがたいのかわからなくても、どこか「ありがたい」のである。私には、どこを探しても自分のなかには信仰心のようなものはない。それでもこの「ありがたさ」の感触のようなものは感じ取れる。この感じをうまく伝えることは容易ではない。一切の宗教性を交えず、この「ありがたさ」を語ることは容易ではない。宗教性から語ったのでは、物事が焦点化し、話がまとまりすぎてしまう。しかし宗教性と無縁なのでもない。西行に「何事のをはしますとは知らねども/かたじけなさの涙ながるる」という歌があるが、こういう感じなのである。

明確な宗教性とたんなる休息場のはっきりとした境目のないひろがりのなかに、熊野本宮がある。近くには、川湯温泉と湯の峰温泉という保養地もある。この開け行く土地に、どの程度の大きさの社殿が釣り合うのかは、よく分からない。ただしこの場所が、多くのものを語らせ、多くのことを実行させてしまうことだけは感じ取れる。平安朝の才女和泉式部に「熊野にまうでけるに、さわり/にて奉幣かなわざりけるに/晴れやらぬ身の浮雲の棚ひきて/月のさわりとなるぞ悲しき」という歌があり、伏拝王子の跡を示す石碑のとなりに、供養塔もある。だがこれは後世の作り物なのであろう。作り物には伝承がともない、それによって作り物の現実性が形成されるが、作り物でもどこか「ありがたい」のである。

はっきりとした宗教性のなかでの伝説は、「捨て聖」と呼ばれた一遍上人であろう。鎌倉幕府の倒幕計画が発覚して、後鳥羽上皇たちはまたたくまに捕えられてしまう。承久の乱(1221年)である。後鳥羽上皇は隠岐に流され、朝廷側についた地方豪族も成敗された。四国の豪族河野氏も朝廷側についたために、一遍の大叔父、叔父も処罰され、幽閉や斬首となった。一遍の父は処罰を免れている。一遍は天台密教、浄土教の修行を行い、また神祇にもつうじており、日々修行に励んでいた。修行には、

どこかで転機が来る。一遍の場合、それが熊野との出会いである。

もともと河野氏は、愛媛に拠点を置き瀬戸内海の海上交通を仕切っていた地方豪族であり、有事の際には水軍を組織し、いわゆる海賊であった。平時には、物資の輸送、漁業を行っていた。承久の乱にさいしては、河野氏と熊野別当(熊野水軍)は、ともに朝廷側に付いたのである。それを機に、父河野通広の命により一遍は出家し、智真の僧名を受け、大宰府や肥前清水で修業を積んだが、父の死後しばらく還俗している。

その後智真は信州の善光寺に詣でて参籠し、二河白道図を模写し、それを故郷の庵室にかけて念仏三昧を続けた。そしてやがて家事一切を整理し、所有物をすべて周囲の者に分け与え、故郷をあとにする。そのとき高野山から熊野に入るのである。

一遍は中辺路で一人の僧に出会う。一遍はその層に念仏札を渡そうとする。ところが「一念の信心おこり侍らず、うけば、妄語なるべし」と断られてしまう。このあたりが分岐点となる。一切の經典を信じてなお、信心の起こらない状態に対して、さらに教えを届けさせなければならない。信、不信を選ばず、浄、不浄を嫌わず、さらに心を心として届けさせなければならないのである。そして本宮証誠殿に百日参籠し、その様が残されたのが、「聖絵」である。こうして時宗が誕生する。

こうした靈感や局面の変化が起こりうる場所として、熊野本宮が機能したというのはそのとおりなのであろう。なにかが起こりそうな雰囲気にあふれているのである。もっともこの感触は、立ち寄り、過ぎ去るものにとっては、随分と異なるものとなる。新宮で育った中上健次も、本宮はただ通り過ぎていくところであった。

本宮の神社が明治 22 年の水害によって流され、熊野川のやや上流の現在の場所に移った、とそこの本宮に入って初めて知った。その元の神社跡に行ってみる。「明暦丙申立」と裏にある石碑に、「禁殺生穢惡」とあった。神社の中で、殺生や、穢れや、惡を禁ずるとの意味であろうが、紀伊半島の土地土地を経巡る途中の私には、それはことさら眼についた。つまり、楷書でしっかりと書き彫り上げた石碑の筆づかいから、その筆を持って文字を書く人間の、自信とおごりに対する驚きと、反感だった。自然は、八百万の神々はそんなになま易しくはない。自然はもっと生き生きとある。そう思った。神々は一度や二度、打倒されてもなおもぞろぞろと生きながらえてある。自信とおごりとは、つまり墮落のことだろう。本宮という神の場所ではなく、碑に文字を書いた人間、それを建立した者の人爲が、この本宮という場所を、閉塞させている、と思った。神の場所とは、貴と賤、浄化と穢れが環流し合って、初めて神の場所として息づく。(126 頁)

文化はいずれにしろ新たな境界を引く装置である。そこには悪や穢れを外に区分し、その内を聖地として区分する仕方は、ごく初歩的なものであり、また単純なものである。その区分がまさに新たな内外の還流を作り出す。聖なるもののなかに魑魅魍魎が出現し、聖なるものが悪として出現し、また聖なるものに帰りゆく。貴と賤の区分が起こり、浄化と穢れが区分され、それが新たな境界と還流を

作り出していく。新たに設定された内外区分の落差が大きければ、そこに違和感も生まれ、繰り返し語りの言葉が紡がれる。

本宮は、生活が豊かで、文化にも富んでいた。宮仕えのものたちが多く流れ着いていた。周囲に比べて暮らしやすい所だという印象を受ける。基本的には、山間のなかの不連続点なのである。疲れれば、峠を登り湯の峰に行くことができる。湯の峰は、硫黄泉の温泉であり、この硫黄泉は草津温泉の濃度に匹敵する。神経が底の底まで眠ってくれる。眠りが深くなり、通常眠っていない神経まで眠ってくれる。年齢的にうまく眠れなくなっている私にとっては、ありがたい温泉である。視察の2日目の夜は、「てるてや」という民宿に泊まった。「照て姫」の伝説から採った名前だと民宿の女将さんは言っていた。この民宿はもともと湯の峰に一軒しかない理髪店であり、店主が亡くなって以降、家屋を改造して民宿を始めたという。そこにチェコ人とおぼしき二人連れが、同宿していた。大きなリュックサックをもっているので古道での山越えは難しい。バスで移動するには、外国人には難しい場所である。

一大観光地である草津とは異なり、ゲームセンターのようなものも、ピンク系の飲み屋も、カラオケスナックもない。夏の終わりの時期であったが、朝の空気が透明である。純粹な湯治場に近い。旅館の下駄の感触が、温泉に浸かると変わってくる。硬い木に足の裏を乗せ、下駄の木の反発を感じ取ることができる。浴衣の感触も変わる。顔を触ると、皮膚がつるつるになっていることがわかる。皮膚表面の老廃物が、一挙に押し出されて、流れてしまっている印象なのである。温泉好きには、しばらく逗留したい場所である。三世代ほど前には、温泉好きの田山花袋も泊まっており、それが文章になって残っている。

田山花袋は瀬八町から本宮を目指して進んでいるが、途中道に迷い、十津川の岸边に出て、川沿いに本宮に向かっている。雨にも降られ、相当に難儀しているようである。

本宮に来た時には、そのいやな雨がまた降り出した。

それに足が非常に疲れていて、もう歩くに歩けないくらいであった。よほど、本宮に泊まろうかと思った。しかし、三十町行けば、湯の峰温泉があると言うので、せめて温泉にでも暖まって、一夜ゆっくり寝れば、それで疲労も休まるだろうと思って雨にしょぼしょぼ濡れながら歩いて行った。ところが、この三十町が行っても行っても容易にやって来ない。小さな峠を上って下りるとまた一つ峠がある。それをやっとの思いで越して、下にさびしいしかし温泉場らしい湯の峰温泉を発見した時には、私は故郷にでも帰って来たようななつかしさを覚えた。(『温泉めぐり』178-9頁)

当時は靴も服装も山越えにふさわしいものではなかった。それに雨にも降られている。そんな状態でとぼとぼと歩いたのだろう。それはそれで厳しい道のりである。昨今は、温泉と言っても掘削技術が発達して、どこにでも温泉を掘りだすことができる。私のうちの近所にも、三か所温泉がある。どれも秩父山系の鉱泉性のもので、のんびり浸かりたい時にはこの温泉、ぐっすり眠りたい時にはこの

温泉というように使い分けしている。私の場合、通常眠っていない神経を眠らせるのが目的なので、毎週温泉を活用している。湯の峰や草津の硫黄泉が、神経を休めるにはよいことは、長い間の経験からわかっている。本宮は、湯の峰とセットであり、十分に睡眠が取れた後の新宮は、あふれるほどの光のなかで泰然としている。

3、迷路の博物学者

熊野の名物の一つが、田辺在住の南方熊楠(1867-1941)である。履歴を見る限り、一度も正規の職に就いたことがなさそうである。書くものも大半が書簡であり、個々の問題に対してともかくも尋常ではない執念で調べ上げ、書き残した博物学者である。資料の大半は、熊楠記念館ならびに別棟に残されている。小さな問題にもいちいち主張のある人で、だからといって大きな構想で、自分の世界観を提示するような人ではない。そうした世界観で議論を組み立てないことが熊楠のスタイルである。そのつどぶつかっている事象に対して、ともかくもその場面で語れることをできるだけ突込みがあるように語ってみる。これの繰り返しであり、事実の細部へのこだわりと、不必要なほどの細かさへと進む勢いが圧倒的特徴となっている。書きながら勢いのついてしまう文章であり、勢いに任せて進んでしまう文章である。そのため残された資料は、むしろ迷路のようになってしまう。あるいはクモの巣状に広がった無作為の線に似ており、遠くの枝まで行ったかと思うと、ごく手前の葉っぱのなかに潜り込んだり、高い枝から垂れ下がったりしている。



南方熊楠顕彰館

どの著作でもよいのだが、ここでは熊楠の主張内容にはかかわらず、事象にぶつかるさいの熊楠の言語的経験の動きのモードについてだけ考察する。『原本翻刻 南方二書』は当初柳田國男によって自費出版されていたが、柳田による加筆訂正もあることから、元の草稿が復刻されたものである。日露戦争後の1906年(明治39年)6月に出された勅令第220号「神社寺院仏堂合併跡地ノ譲渡ニ関スル件」によって、各地で一村一社に神社を統廃合する動きが起きて、さまざまな波紋が生じた。行政的

には、日露戦争後の地方行政の統合整理施策だが、それに便乗して、神社の木を伐採して売り払い、また利権を巧みに利用して、利益を出そうとするものが出るのはやむないことである。これに熊楠が公然と反対し始めるのは、明治 42 年頃であり、地元紙に「神社合祀」反対の意見を発表し、翌 43 年 9 月には県吏田村某に面会しようとして乱暴狼藉を働いた廉で、18 日間警察に拘留されている。明治 44 年に植物学者松村任三宛に書簡を送り、現状の告発を訴えたのがこの書簡である。熊楠の意向は、神社統合にともなう無作為な森林伐採によって、多くの動植物が死滅していることを危惧したものであるが、三年におよぶ熊楠の反対運動は功を奏したようには見えない。ただし書き残されたものは別であり、熊楠の資質が良く出てもある。全体として圧倒的な饒舌なのである。書簡ではあるが、他人に何かを言い伝えるという文章ではない。この書簡を送られた側も、何かを伝えようとしていることはわかるが、総体として何を訴えているのかがよくわからない。文章全体に漢文調の名調子が残っており、調子が上がると言語のリズムだけで書き進めてしまうようなところが多々ある。

然るにこれも俗吏等むちゃくちゃに、神社の威厳を持つには神林を掃除すべしと厳命し、さらでな落枝、枯葉を盗み焚料としたき愚夫共、得たりかしこし官の御言定なりとて、神林といふ神林へは悉く押しかけ、落葉をかき取り、土を減らし、又小き鋸を持行き少々づつ樹木を挽き傷け、扱枯木となれかかると忽ち枯損の候ありとて之を伐り去るなり。(11 頁)

この文章を何度か音にして読んでみればわかるのだが、どうみても現代で言う講談調であり、耳で聞いたときの勢いの心地よさで読ませてしまうような文章である。少なくとも森林の伐採の現状を精確に伝えるのに、ふさわしい文章ではない。そして全編こうした文章で書ききってしまうのである。

描かれた事柄に、重要性のレベル分けがほとんどなく、小さな問題も大きな問題も、ひとしなみに並置されている。それどころが現代的に言えば、たんなる週刊誌ネタのような話から、それなりに重要な事柄まで、ほとんど区別なく並んでいる。これが博物学だと言えばそうなのだが、その場合でもリンネ以前の無作為に何でも集めてくる博物学の時代の特徴を帯びている。しかもこの週刊誌ネタのような話が、事実かどうか確かめようがないが、どうにも面白おかしく書いてある。つまり実名入りのガセネタのような書き方なのである。熊楠の描いた地方誌(新聞)の記事を見ても、過度に面白おかしく書いてしまう傾向がはっきりと出ている。

此等の大社七つ斗りを、例の一村一社の制に基き、松本神社とて大字磐田の村役場のじき向ひなる小社、もとは炭焼き男の庭中の鎮守祠たりしものを男の姓を採りて松本神社と名け、それを合祀し、跡のシビの木林を濫伐して村長、村吏等が私利をとらんと計り、岡大字七十八戸斗りの内村長の縁者二戸の外悉く不同意なるにも関せず、基本金五百円より追い追い直上げして二千五百円迄積上げたるを、態と役場で障へ止めて其筋へ告げず、五千円迄上がりし際村民に迫り絶対(体)絶命に合祀せしめんとするに、其村に盲人あり、此事をかなしみ、小生方へ二、三度云ひ訴へ来る。(22-

23 頁)

どうにも劇画タッチで書き過ぎており、こうした行分が植物種の維持を訴える当時の東大教授への私信のなかにかかなりの頻度で含まれてしまっている。正直に言えば、受け取った側も困る内容である。政策レベルの議論と現地で実際に起きてしまうことには、大きな隔たりがある。現地で起きることに、それなりに経済的動向がはっきりと出る。そこには利に敏いものもあれば、それに対応するものもある。またそれに反対するものもある。その狭間で、多くの植物が失われるのであれば、植物学者であれば、別の場所への植え替え保存がただちに浮かぶ手段である。ところが熊楠は、そうした対応ではなく、木を切る現場に行き、実行行使で伐採を止めようとする行動をとっている。多くの場合、筋違いの行動である。ある意味で狂気じみたスタンドプレーである。そして熊楠がそれを行うと、どうやらぴったりとイメージが合うのである。

森林を伐採してしまえば、そこに生息する多くの生物が失われるのは事実である。だからと言って、植え替え保存の手段がないわけではない。熊野のような亜熱帯性の気候では、変種が生まれやすいのも事実であり、森林のわずかの条件を換えれば、そうした変種がことごとく失われてしまう可能性はある。そしてひとたび失われれば、簡単に回復できないことも事実である。そういうときには、保存林を確保するのが通常的手段であり、実際にそれなりに確保も出来ている。

書簡の文面を見る限り、植物や生態系の保存を一切考慮せず、ただひたすら木を伐り出すものたちへの思いの伝わらなさを思い余った部分が文章に溢れている。しかしこの文章で他人に明確な事実と意向を伝えることは難しい。伝えることよりも、何か思いの丈を書き出した文章である。もちろんそこには熊楠の該博な知識が盛り込まれてはいる。しかし事柄の整理や論理と言えるほどのものが見えない。文書を書きながら思い浮かんだことを次々と書き出していくスタイルに近い。機能的に有効になるように書き綴った文章ではなく、むしろ機能化する以前に留まり続けるスタイルである。そのため迷路のような記述にならざるをえない。そして熊楠はそうした記述を、莫大な書簡で繰り返したのである。

参考文献

- 安部弁雄他『熊野中辺路 子ども風土記』（熊野中辺路刊行会、1979 年）
 石川淳『新譯古事記 選集第 16 巻』（岩波書店、1981 年）
 九鬼宗隆 永田鱗谷書『一遍上人と熊野本宮』（熊野本宮大社、2006 年）
 熊野新聞社編『大逆事件と大石誠之助——熊野 100 年の目覚め』（現代書館、2011 年）
 熊野中辺路刊行会『熊野中辺路 歴史と風土』（熊野中辺路刊行会、1992 年）
 熊野中辺路刊行会『熊野中辺路 古道と王子社』（熊野中辺路刊行会、2000 年）
 田中伸尚『大逆事件——死と生の群像』（岩波書店、2010 年）

- 田山花袋『温泉めぐり』(岩波文庫、2007年)
- 中上健次『紀州 木の国・根の国物語』(角川選書、1986年)
- 長島尚道他『一遍 読み解き事典』(柏書房、2014年)
- 中瀬喜陽『熊野中辺路 詩歌』(熊野中辺路刊行会、1975年)
- 辻本雄一『熊野・新宮の「大逆事件」前後』(論創社、2014年)
- 南方熊楠顕彰会編『世界を駆けた博物学者 南方熊楠』(顕彰会、2006年)
- 南方熊楠『南方二書』(顕彰会、2006年)
- 南方熊楠『随筆集』(ちくま学芸文庫、1994年)
- 南方熊楠『全集6』(平凡社、1973年)
- 横田健一他『熊野古道』(向陽書房、1994年)

Fantastic Roads: Kumano

KAWAMOTO Hideo

Kumano is a place that has a power of arousing something. There are some 3,500 small mountains in the district having a lot of large and small shrines in it. It is a place with so great an arousing power that attracts so many people that it is called "Kumano pilgrimage" and there for people experience a flushing arousal of sensation. This is what they call "Kumano Ancient Road". The area around here seems to be a treasury of biodiversity among other similar Japanese regions. Since the mountains are not particularly steep, they are not suitable for ascetic training. But it can be felt that there is something there to sufficiently make up for such disadvantage. There are some 70 thousand shrines all over the nation, but, among them, those called "Hachiman" shrines account for the largest portion. Often famous warriors are enshrined in these Hachiman shrines. Kumano Taisha shrine used to be located in a holm, and once at a time of torrential rain, the upstream water was backed up by the sediment caused with the surrounding collapse, and the subsequent washout of the sediment swept away the shrine at one blow. Therefore, the shrine is now situated on a hillside. There are overwhelmingly bright lights coming from the seashore. It's very windy and the high reflectance of light from the sea surface makes the light look like dancing. Here Kumagusu Minakata spent most of his life. Uninhibitedly and with no reserve at all, he wrote a vast amount of articles like bogus information. There is the Minakata Kumagusu Museum, where a lot of materials on him are collected.

Keywords : Kumano Taisha, Kumano Kodo, Minakata Kumagusu, evocative power of place

大地の熱——八丈島

河本 英夫（文学部）

キーワード：地熱発電、孤島、黄八丈、エネルギー多様性

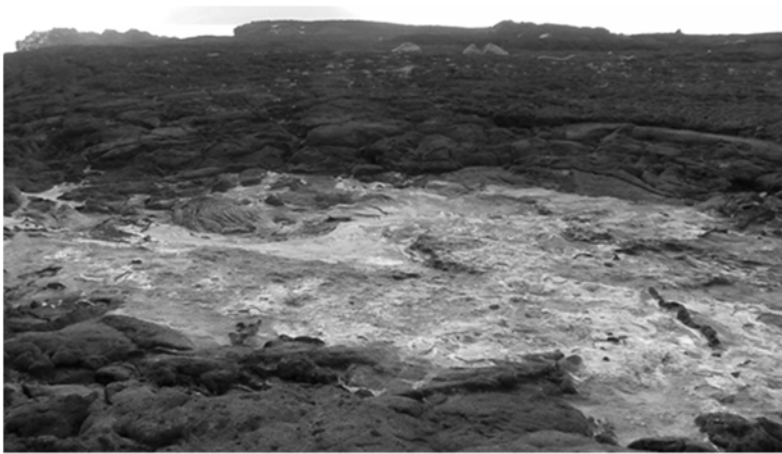
八丈島は溶岩性の島であり、海底の溶岩が噴火とともに盛り上がり、冷えても浪に消されることがなく、山の手の内側ほどの大きさを維持している。この島ができるさいには、数千メートルに及ぶ大噴火があったと思える。島には、二つの大噴火のあとが残っている。南側の三原山は、およそ 10 万年ほどまえの噴火のあとであり、現存する山は 700 メートルほどの高さである。北の八丈富士は約 1 万年前から数千年前の噴火であり、新たに噴火した溶岩が三原山と地続きになっている。その二つの山の間に狭い平地があり、空港や滑走路、その他の商業施設を含めてほとんどこの平地に位置している。島の東北に八丈小島という切り立った無人の島がある。切り落としたような小島で、海からそのまま山である。またさらに南方 50 キロほどのところに青ヶ島があり、いずれも八丈島町の管轄である。かつて島流しになり、さらに八丈島で犯罪を犯した者は、八丈小島や青ヶ島に再度流されたようである。

八丈島には 8000 人弱島民が暮らしている。島に固有の大規模産業は見当たらない。漁業と観光で成り立っているようにも思えるが、大量の観光客がさっとうしているわけではない。都内から 300 キロほど隔たっており、簡単には入ることができない。観光に特有の隣接観光地がない。隣り合う観光地がいくつかあり、それらを結びつけるような選択肢があれば観光地化するかもしれないが、島は一種の天然不連続点である。

気候は、亜熱帯性である。どんよりとした湿気に満ちた空気であるが、海水の湿気が多く含まれて空気が重い。何故だかわからないが、潮の香りが無い。大きな港湾や砂浜があれば、そこに海水と空気の澱みが生まれ、海藻や汚物や貝殻の入り交じったような独特の潮の香りがある。だが八丈島の潮には、ほとんど香りが感じられない。強風に晒されて、いつも空気が入れ替わっている。香りとは「澱み」のことかとも思える。

海岸沿には、溶岩がそのままの形で残り、断崖絶壁となった箇所がある。「南原千畳敷」と名前の付いた場所である。溶岩性の大きな石がごろごろと残り、波風に現れた溶岩は、複雑な起伏になっている。一つ一つの岩も穴だらけだが、それ以上もはや風化が起こらないほどすでに穴だらけである。そうした地形が海岸沿に 1 キロほど続いている。浅間山の中腹に残った「鬼押出し」にも似たような景観がある。南原千畳敷は海岸沿いであるため、絶壁を作り出している。宮崎沖の青島の「鬼の洗濯岩」も見た目には似通っているが、これは四万十層が、隆起によって横倒しになり、柔らかい層が削

られて、凹凸の起伏が出来あがっている。通常溶岩の上には、火山灰が蓄積し、それがアンツーカー様の表土となり、この表土でイモを作り、粟や稗を作る。海岸沿いでは、その表土が波に洗われて溶岩が直接現れているのである。



南原千畳敷

岩の本質は圧力である。強い圧力がかかり、固さとなる。そして数万年程度では壊れないほどになる。そのため岩は、大地という圧力の恵みである。それを切り出してときとして建築や彫刻に使っている。岩には偶然の産物である形と固さがある。見た目には形の多様さが際立つが、本来の質は固さの多様さである。岩の質に触れることは簡単ではない。昆虫少年は夥しくいるが、岩石少年はめったに見たことがない。実際には同じほど多様で面白いはずなのだが、固さやもろさにかかわる感覚の細かさを、人間は形成しそこなっている。たとえば3気圧、5気圧、10気圧のような気圧の違いを体感している者はほとんどなく、圧力への知覚は形成されないままである。岩は、そこに閉じ込められた熱と閉じ込める圧力と、さらに冷えていく時間によって、さまざまな質をもつ。溶岩も空気から隔てられ強い圧力がかかり高温で圧縮されて変質すると、花崗岩や変成岩となる。住宅の垣根の下の方の石垣は、こうした硬質の岩を集めたものである。鉄を鋼鉄にする場合と似通ったものである。密度を再編することが、硬さの特質である。

1、島の生態文化学

島は亜熱帯性の気候であり、夏の最高気温も28、29度程度で、朝夕には十分に気温が下がる。一日のうち朝夕に雲がかかり、短時間雨が降ることが多い。そのため湿度が高止まりしていて、空気が皮膚にまといつく。高温多湿の気候には、シダ類がよく似合う。本来島全体が一面のシダ類の緑であってもよいのだが、戦後の国策によって、この島にも夥しいほどの杉が植えられている。一年ごとの年輪の幅が大きい杉であるため、幹が柔らかく建築には適さない。それどころか調理用の炭を作ること

も難しい。炭は硬い木を燃やし、一定温度で出るべきほどの煙が出てしまったところで酸素を断ち、火を消して出来上がる。硬い木であれば、煙は出ても本体はほとんど燃えていない。この段階で火を止めれば炭になる。ところが八丈島の木では、煙を出している間にかなりの部分は燃えてしまう。これでは炭が細ってしまう。

亜熱帯性の植物の緑は軽く、赤はほとぼしるほどの激しさである。激しい赤は、南方の特質でもある。朱が厚く、飛び跳ねるように激しい。一般的にはどぎつく、それが気候によく似合っている。緑の薄さは、葉緑体の密度が薄いことから来ていると思われる。棕櫚も蘇鉄も、緑が浅い。光を集めること以上に重要なことがあるに違いない。植物のなかには、枝が地面に向かって垂れ下がるものがある。太陽に向かうのではなく、幹を取り巻くように垂れ下がるのである。スカートや腰巻に似ている。シダ類の宝庫である「ヘゴの森」というのがある。有料の解説者の同行でしか、この森には入ることができない。同行者は、70歳過ぎと思えるような老人であり、名刺によれば「NPO 八丈島観光レクリエーション研究会」のメンバーになっている。このNPOがヘゴの森を管理維持しているようである。ヘゴの森は個人所有地であり、管理運営だけをNPOが行っている。ここに自然発生的に生育したシダ類以外に、多くのシダを植生し、どんどんと増やしているらしい。森全体は、湿度に満たされており、灌水用の森となっている。

シダは、いつも密生している。閑散としたシダの群れは見たことがない。密度の高さが、生育の条件を決めているようである。周囲に一定の湿度を維持するためには、密生したほうがよい。あるシダを見ながら、ここにしかない種だと説明されても、容易には見分けがつかない。春には「ゼンマイ」や「ワラビ」が生い茂りそうな適地はたくさんある。ところが島民は、ゼンマイやワラビは食べないらしい。食べないものは、当然のことだが見えはしない。都内の事業所から転勤になった人は、ただちにそれらを摘んで、和風料理を作る。そうした人たちがいても風習として根付かないようである。



ヘゴの森

「あしたば」というどの料理にも必ず添えてある葉っぱがある。摘み取っても、翌日にはさらに新

しい葉が出ているので、「あしたば」というらしい。春先には葉も柔らかく、刻んでも食べられるらしい。ところが夏のあしたばは、葉も硬く筋も強くて、とてもそのままでは食べられそうにない。そこで葉を天ぷらにして、各種料理に添えるのである。それ以外には、饅頭にも混ぜ、ソーメンや蕎麦にも混ぜ、さらに京都名物生八つ橋にも混ぜて製品化しているが、それも大した風味はない。シソのような風味はなく、クレソンのような瑞々しい新鮮さもない。それでも島の代表的食材のようになっている。郷土料理と言えばこれ以外には、魚のクサヤだが、あの匂いが暑さや湿度に対処する手立てなのかどうかはわからなかった。

水田はごく狭い範囲でしか成り立たない。稲を育てるほどの豊富な水がないのである。そのためイモ類を植えており、サツマイモが入って後、飢饉も緩和されている。しかし野生でも育つようなイモ類としては、里芋であろう。ヤゴの森のなかにもかつて里芋を作っていたような小さな畑のあとが残っている。

夏休みの視察のせいか、今回はホテルと呼べるような宿舎は取れなかった。泊まったのは、民宿風のロッジ「満天望」である。「満天望」は海岸から百メートルほどのところにある。この距離だと夜通し浪の音が聞こえる。波打ち際の寄せ手は返す浪の音ではない。岩にぶつかるような衝突音である。島全体に浪がぶつかり、轟音のようである。夜明け前の鳥の声も騒々しいほどである。ここまでなければこうした自然音が聞こえてこないのかとも思える。おそらくここで育った人たちには、波の音も風向きによって、波の音が大きかったり小さかったりするであろう。あるいは多くの鳥の声の中で、その日珍しく聞こえてくる鳥を聞き分けることもできるのである。耳をすまただけでも、5、6種類の鳥の声が聞こえるが、この鳥の声と鳥の姿が結びつくことはない。ホトトギスのような声も聞こえる。しかしこの猛暑のなかでホトトギスが天に向かって叫び続けるのだろうか。

セミはツクツクホウシばかりで、アブラゼミの声はまったく聞こえない。アブラゼミは、音量が高くせわしない声で、いかにも暑苦しい。セミは島に運び込まれた植物にくっついていて卵が孵化し、またたくまに増えたのであろう。アブラゼミが、何故入ってこなかったのかについてはよくわからない。

シマには独特の憂いと明るさがある。シマは、ある固有化した領域のことであり、反社会的勢力でも、自分の勢力圏をシマと呼んでいる。また部落や集落も、地方によってはシマと呼ばれている。シマはある種の閉域であり、地理的概念ではなく位相学的概念である。天然のシマが、離島である。伊豆には、大島、利島、新島、神津島、三宅島、御蔵島、八丈島の七つの島があり、漁船や交易船が漂流し、乗組員たちが島に上陸し、そのまま住み着くようになったというのが実情であろう。八丈島でさえ、縄文式土器が出てくる以上、かなり以前から漂着が起きていたと考えられる。乗組員からすれば、船の舵が効かなくなり、漂流を続けていくうちに、島を取り巻く周回流に入り込み、どこかに行きつくのである。水流のなかで小さなゴミが大きな停止しているゴミに引っかかるようなものである。台湾の漁船が漂着した記録も残っている。流人の和田藤左衛門(享保13年流入)は、台湾人たちと筆談で交渉できたようである。この和田藤左衛門が、切り干しのサツマイモ(干イモ)を工夫考案し、

備蓄食料が一挙に増大している。島の大きさから見て、船は小さなゴミよりももっと小さなホコリ程度のものである。

島は容易には抜け出すことができない。一度入ってしまえば、周到な計画を練らなければ簡単には抜け出せない。そのことによってある種の覚悟と気持ちの区切りが必要となる。それが独特の憂いと明るさをもたらしているように見える。

こうした覚悟が、強制的に外からもたらされたものが、流人である。このとき覚悟はときとして悲嘆ともなり、憤慨ともなり、さらには絶望ともなる。島の特徴は持って行き場のないことである。餓えても凍えても、それに対応する選択肢は少ない。そのため島送りになって再度犯罪を犯す者もいる。そこでさらに八丈小島や青ヶ島に流されるのである。島送りとは、選択肢のない場所に閉じ込めることであり、あるのは何をするのも自由という「意識の自由」だけである。要するに放置されて、野垂れ死にすることがほぼ確定している状態である。また島は、幸運に恵まれれば、やがて出ていく場所でもある。そしていつでも出ていくことを夢見ている場所でもある。多くの場合果たされないままになるが、機会に応じて出て行こうとする場所である。

もとより女郎流人もいた。売春は当時は合法化されており、それじたいは罪ではないが、深川あたりで火付けをして島送になったのである。彼女たちは、天来の職をもち、場所を代えて島で開業している。現金はそれほどあるはずもなく、芋との交換であつたらしい。そうなれば客引き男も周囲に出現するようになる。

また冤罪もしくは不当なほどの量刑によって島送りになったものもいるはずである。大草太郎左衛門(寛政2年流入)は、代官をしていたときに何か上役に気に入らないことを言ったという廉で、島送りになっている。この人物は10年間、自分で水を汲み、塩水を汲むことも、煮炊きをすることもすべて自分で行っている。10年経って本土に戻ると再度官途に就いている。もともと無罪であり、手違いのような島送なのだから、事故に遇ったような島流しである。また滋運(延享4年流入)は、冤罪を憤り、何度も抗議を行い、それでも通じないので断食までしているが、そのまま死んでしまった。彼の墓(大賀郷崇福寺境内)の前には二本の蘇鉄が植えられており、この蘇鉄が花を付けると、ご赦免があると言い伝えられるようになった。それが「蘇鉄花」である。

こうした流人の詳細が現在でも分かるのは、近藤富蔵(文政10年流入)が、『八丈実記』36巻を延々と書き残したおかげである。この文書は、もともと69巻もあり、そのうちの29巻を東京都が買い上げ、それが36巻に編集しなおされ、都公文書館に所蔵されている。残りの巻は八丈島に返還されたが、現在でも行方不明である。富蔵は、親の家が隣家と敷地境界でもめており、それを解決しようと交渉にあたるが、隣家の塚越半之助が博徒で交渉が進まないため、一家七人を皆殺しにしてしまう。その廉で島送りになったが、八丈島では、仏像や位牌入れを作り、石垣を築き、畳替えの仕事もして、多くの文書を残した。いまでも残る旧服部屋敷の石垣は、近藤富蔵が作ったものである。



宇喜多秀家墓地

八丈島で最も有名な流人は、宇喜多秀家である。豊臣方(石田光成・西軍)につき、関が原で敗れて、流人となるが、八丈島でも宇喜多家は続いている。立派な墓も残っている。係累は、浮田と苗字が変わっているが、加賀の前田藩から米と金銀の仕送りがあったために、八丈島でも歓待されていたようである。島流と言っても、政治犯、思想的な騒乱罪、軽犯罪、重罪までいろいろな理由で流人扱いとなっている。思想犯では、梅辻飛驒の守規清(弘化4年)が著名で、神道を説き、儒教を攻撃し、勤王開国の志士であった。要するに危険分子ということで島流しになったのである。

地元島民には、こうした流人はどのように見えていたのか。武士、僧侶、神官からは多くの外来知識がもたらされ、また新たな技術の導入も起きている。元来男女比で見ると、いくぶん女性の多い島である。その分だけ、都会のイケメンの男たちが追放されてやってくるのだから、「男」の提供にもなっている。八丈民話には、親に禁じられても、なお流人イケメンのところに家出していく美女の話も残っている。流人の非正規の妻になる場合には、「水汲み女」「機織り女」等の呼ばれ方をした。地元島民にとってやっかいなのは、それらの有用な流民たちもいずれは、本土に帰るべき人たちである。突然やってくるご赦免は、生活のパターンを否応なく変えてしまう。いつかは終わり、それもいつ終わるのかわからないまま、流人と島民との生活は続く。本土に帰るさいに家族を連れて移動するもの、本人だけ帰ってしまう者、男児だけを連れて変える者等さまざまであったらしい。

2、黄八丈

長期間自己維持するものは、大きく変わらないことを必要条件とする。そのためには余分なものをできるだけ生産しないこと、気候条件に依存する急変(飢饉、激変)に対しての備えがあること、日常生活に欠くことのできない物を購入できるだけの特産品をもつこと等が、必要条件の細目となる。八丈島は、ひととき2万人程度の人口をかかえ、現在は人口減少が続いている。NTTも自動車販売も、

営業所の人員を減らし島から去っている。東京都に属しているためか、道路は隅々まで整備されている。それも立派な国道である。ガス(プロパン)、水道、電気のインフラは整っている。

持続可能性とは、ある意味で生産の速度を遅くすることであり、生産速度の遅さを製品の価値に転嫁できれば、経済合理性に適っている。それが伝統工芸品である。これは言葉だけの問題ではない。実際にスイスの時計では、一つ一つ手作りで作られる製品は、製品番号まで付いているものがある。時間を計る機能性だけで見れば、いくらでも安価に必要な機能性を備えた時計を作ることはできる。それとは別系列で、良い時計をもつことはできる。それは職人の技術と技巧の蓄積を購入するような製品である。寸法を測り仕立ててもらふスーツも同じである。これらは装飾品に限られたことではない。日本製あるいはドイツ製の自動車は、余程のことがあっても壊れず、かつ長時間乗っても疲れないような工夫が凝らしてある。エンジンもしっかりしている。このタイプの持続可能性が、一つの典型的なタイプである。一品を一つ一つ丁寧に作るのである。

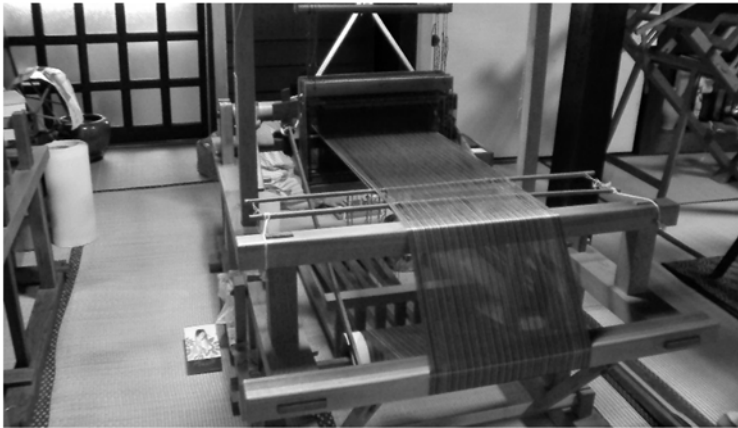
もう一つの典型例はこれと対極にある。携帯電話やスマホのように次々と新たな機能を付加させ、新製品を短期間で投入し、機能水準を切り替えるようにして、製品の需要を作り出しながら展開して行く製品系列である。マイクロソフトのウインドウズのバージョンはどんどんと切り替わっていくために、それに合わせて買い換えていくことになる。製品そのものが担う機能性の範囲が異なるために、需要の範囲が異なってくる。つまり需要を拡大し、マーケットの規模を更新しながら、製品が投入されていく。コンピューター製品がここ 30 年行ってきたのが、こうしたマーケット拡大タイプの生産だった。

この二つのタイプは、持続可能性の典型例である。前者は、古典作品に似ており、後者は次々と装いを変え、読者層を更新していく新刊雑誌に似ている。あるいは前者は、一挙に進んでしまうプロセスを何重にも調整機能を付加して、速度を遅らせる生命一般の仕組みに似ており、後者は次々と突然変異していくウイルスに似ている。生命とは、化学反応として S 字型で一挙に進んでしまうプロセスを、触媒を用いて速度調整する仕組みのことである。またウイルスは、ニワトリから人間に取りつくように、「マーケット」を広げながら急速に拡大していき、どんどんと新種のウイルスとなる。

前者では生産量が飛躍的に増えるわけではないので、労働人口の減少期でも十分に対応できる。ただし個々の職人の技術が身に付くまでに、一定の年数がかかる。また後者は製品の普及期には、一挙に大量の労働力が必要となるが、製品の普及が一巡すると、またたくまに余剰労働力が発生する。新規の参入者も多いため市場を拡大し続けても、シェアが減るということが繰り返して起こる。現在スマホの世界シェアは、アップルとサムスンが分け合っているが、中国製のスマホが大量投入され、価格が三分の一程度の中国製は、またたくまに普及している。

八丈島には、黄八丈という有名な染め物の工芸品がある。江戸時代以前から貢納品として扱われ、年貢として米の代わりに収めていたらしい。現在でも伝統的な機織り機で、手作業で布地を織っている。左右に糸を通した駒車(杼)を動かし、カシャ、カシャ、カシャと手織りで織り込んでいくあの手法である。幼少期、私の実家にも機織り機があり、祖母が時々布地を編んでいた。真似をして自分で

もやってみるのだが、子供ことだから集中が続かない。



黄八丈の機織り機

材料は、繭からとる絹である。桑を植え、カイコを飼って、やがて繭になる。カイコは夜通し桑の葉を食べ、養蚕場のなかはカイコが葉を噛む音で不気味なほどの音量となる。繭は蛹の段階で、そのまま放置しておくと、やがてカイコの成虫が生まれて、蛾のような姿の虫が繭から抜け出してくる。その前の繭の段階で、繭には表面に何重にも強い繊維が取り巻いている。それを薬品処理することで分離して絹繊維を作る。合成繊維と異なり光沢と柔らかさがある。これを草木染で染色するのである。

染色は、試行錯誤の世界である。たとえば桜色の染料は、桜の花びらを見れば、誰であっても作ってみたいものの一つである。ところが花びらを集めて煮だしたのでは、桜色の染料は作れず、色素そのものが壊れてしまう。桜色の花びらの色素は、樹皮からもたらされているはずであるから、花びらの出るずっと以前に桜の木は全身で桜色に染まっている時期があるはずである。そこで花びらの出るずっと前に、たとえば雪国であれば桜の幹が雪に埋もれているような時期に、樹皮を削り、煮出して桜色の染料を採るのである。また緑色の天然の染料はかなり難しい。緑色のセータをとときき見かけるが、あれは人工着色剤で作られたもので、草木染ではない。緑の染料を煮出すと透明に近い緑色が出てくるが、それが空気に触れると、またたくまに灰色に変わってしまう。こうした草木染の染料を取り出す作業には、ある種の感性和粘り強い試行錯誤が必要となる。染色家の志村ふくみさんは、天性の感度を備えていた。伝統工芸品には、名前の残らないまま膨大な工夫の蓄積をもたらした人々の前史があるに違いない。

染料が繊維に沁み込むと、水洗いしても脱色することはない。その場合には、繊維とイオン性の結合をしている可能性が高い。独特の色合いが出て、かつ容易に脱色しないものが試行錯誤で選ばれてきたのだろう。八丈島の特産が、黄八丈であり、眼がチカチカするほどの輝く黄色である。これはコブナグサというイネ科の雑草から採られた染料で染めたもので、黄金に輝く。ただし染料を定着させるためのいくつかの手順がありそうである。その一つが椿を燃やした灰汁に漬けて染める「媒染」で

ある。細かな仕組みはわからないが、アルミニウム化合物を反応させ、染料を定着させるようである。またタブノキの樹皮を使って染めると、鳶色になる。何度も染液に漬けては乾燥させ、赤みがかった深い茶色を出している。またスタジイの樹皮で染めた繊維を沼に漬けるのが「泥染め」で、泥の中の鉄分とタンニンを結合させて、色素を定着させるようである。泥の中の鉄分を一樣に吸着させるためには、十数回泥に漬けなければならない。

こうして黄色、鳶色、黒の三色の繊維ができあがると、機織り機で布地にしていく。布地の長さの単位が、丈であり、八丈という布地の単位が広く用いられている。黄八丈の布地で着物を作ると、およそ 35 万円程度の単価になるようである。こうした工芸産品は、名前とともに広まり、綿糸でも製品化が試みられ、「丹前八丈」「蒲団八丈」「袴地八丈」「裏地八丈」のような製品が全国各地で次々と作られていった。綿糸で全国的に一般化するとともに、絹糸の黄八丈はブランド化したのである。

3、エネルギー

八丈島には、東京電力管内唯一の地熱発電所がある。生産井 2 本で、8 千人弱の島民の生活用の電力を賄うことはできる。地熱は、季節、昼夜の別なく恒常的に一定の電力を提供することができる。

日本の地熱発電は、全国に 17 箇所ある。北海道電力管内に 1 基、東北電力管内に 6 基、九州電力管内に 5 基、さらに民間(三菱マテリアル、杉乃井ホテル、九重観光ホテル、大和紡観光)が 4 基所有しており、東京電力管内では、八丈島の 1 基だけである。出力規模も小さい。東北電力や九州電力の地熱発電に比べて、1 基当たりの出力規模が、一桁小さいのである。ここにはなにか事情があるに違いない。

地熱の潜在エネルギー量では、日本はアメリカ、インドネシアに次ぎ、第三位の埋蔵量がある。つまり地熱はいまだほとんど活用できていないエネルギー源である。立地や地形に合わせて、居住区や観光地に適合するデザインが必要であり、その部分がいまだごっそりと抜け落ちている。

インドネシアは、必要な電力のすべてを地熱発電で賄うことができるほどの潜在量をもっている。もちろん石油も産出できるので、石油も掘り続けているが、石油だけで見れば、インドネシアは純輸入国である。現状では、地熱発電は、総電気エネルギー4%を賄っているに過ぎない。インドネシアの地熱発電所の建設には、多くの日本企業が参入している。日本にはすでに地熱発電の技術はあるが、さまざまな規制がかかっているために活用できていないのが実情である。温泉で有名な最北のアイスランドは、自然エネルギーでほぼ必要エネルギーをまかなうことができています。美肌効果があるといわれるブルーラグーン温泉は、実は人工の温泉である。地熱発電で汲みだした温水を、温泉場に流して出来ている。またこの温水是、パイプラインで都市部に流され、暖房用のエネルギー源として活用されている。多目的型の活用が可能なのが、地熱発電である。当初冬場の暖房用として活用されていた温水和、発電にも活用されるようになったというのが歴史的経緯である。

八丈島の地熱発電は、地中 1500 メートルほど掘削し、そこに熱水を汲み上げる鉄製パイプを降ろし、地表面近くで水蒸気となる湯気を細い配管に通し、タービンを回して発電する装置である。立地には、いくつか条件がある。熱源が地中の比較的浅いところまで上昇していること、そこにかなり豊富な水があることは絶対条件である。地中の水は、簡単には沸騰させてはならず、水蒸気にしてはいけない。気化にエネルギー使ってしまうと、熱は水蒸気に含まれてしまい、運動エネルギーに転嫁できるエネルギーが減ってしまう。深さ 1500 メートルでは、圧力が水蒸気分を含めると 20 気圧程度かかっているために、水は簡単には気化しない。この深さによる圧力が、エネルギーを閉じ込めるために重要である。その場合、水は沸騰しないまま 300 度程度の液体になる。この高熱の水をできるだけ地表近くまで、汲みだすのである。熱水を配管で汲みだすためには、広い範囲に水蒸気が噴き出しているような地形では適性が低い。むしろ地表あたりの地層が粘性で詰まっており、自然状態で湧き上がってきた水蒸気が地表に出てこず、冷やされてまた地中に戻るようなところを活用したほうが良い。出口がなく熱水が閉じ込められた状態だと、水の水温が上がり、そこに配管を降ろせば熱水を集約的に活用することができる。水温が上昇するための最適の地形、地層がありそうである。できるだけそうした場所を探して、地熱発電の施設を設置するのである。



八丈島地熱発電所

ちなみに最初の原初的な生命体は、海底噴火口近辺で出現したらしく、水深 2000 メートル程度の噴火口が生誕地になっているようである。こうした場所では、気圧が 21 気圧あり、熱源もあるので、比較的分子鎖の長いオリゴペプチドがごく自然に出来上がる。しかしこの場合には、熱源の近くに留まっていれば、高温の水にさらされて、オリゴペプチドは簡単に分解してしまう。つまり最初の高分子ができたとき、ただちに流されて冷水に触れる必要がある。海底噴火口近辺の温度は、高温水から冷水まで、傾斜がついており、この温度の傾斜のなかで、オリゴペプチドは安定し、複数のオリゴペプチドが結合するとポリペプチドとなる。これがタンパク質の素である。オリゴペプチドの生成までは、実験室で確認されている。

地熱発電では、地表付近で高温の熱水が気化して水蒸気になれば、水蒸気の濃度の低い方に一方向の運動が起きる。ここにタービンを置いて電気にするのである。そのための装置が生産井であり、八丈島の地熱発電所には2本の生産井がある。その場合水蒸気をできるだけ逃がさず、閉じ込めたまま地中に戻し再利用する。それが還元井である。熱源近くの水は、長期間にわたって蓄えられた水であり、水こそが熱源のエネルギーを地表まで運ぶエネルギーの媒体なのだから、それが不足する事態は、地熱発電の停止でもある。水の代わりにアルコールを媒体とすれば、沸点が80度程度であるため、より小さなエネルギーで運動エネルギーに転換することができる。

八丈島で必要とされる電力のうち、地熱発電で賄っているのは、現状では25%程度であるらしい。それ以外は火力発電である。地熱発電で、事業所の電力をまかなうことは容易ではないが、家庭用電力には十分に役立つ。ガソリンも都内と比べるとかなり高い。電気自動車もかなり広まっている。離島のエネルギー源は、多並行分散型になる。まだまだ工夫の余地がありそうである。

参考文献

浅沼良次『八丈島の民話』（未来社、1975年）

葛西重雄、吉田館貫三『増補四訂 八丈島流入銘々伝』（第一書房、1995年）

清水政彦『東京で地熱発電』（並木書房、2012年）

柳田國男「島の人生」（『全集第一巻』ちくま書房版、1963年）

吉本嘉門『黄八丈』（京都書院、1988年）

(2014年8月4日・6日)

Fire of Earth: Hachijo-Island

KAWAMOTO Hideo

The island is a naturally confined space. The terrain is formed when the lava erupted from underwater is cooled. For that reason, the isolated island has its unique atmosphere. Criminals who were exiled from the inland and those originally lived as displaced persons are living in this confined area together. Specific relationships are established in there because of the human nature. Those minor offenders are those who will be allowed to return to the mainland in some time. Unlike other remote islands, rice can be grown in Hachijo-Jima. Although the food situation there is not exactly good, it produces its own local specialties and trading them. The climate is subtropical. Its local specialty is Kihachijo silk cloth. Geothermal power generation can be established at a scale large enough in consideration of the origin of the island. The potential capacity is said to be enough to cover the power for the entire island. The geothermal power plant developed by Tokyo Electric Power Co. actually is not that significant. Its capacity is merely enough to cover only 25% of the power for the entire island. Even so, it is the largest geothermal power plant within Tokyo Electric Power's supply area. In addition, although the island should be equipped with a suitable environment for wind power generation, it was not found there. The utilization of naturally occurring energy sources available on the island is not diverse enough as in the case of the mainland.

Keywords : geothermal power generation, solitary island, Kihachijo silk cloth, energy diversity

レジリエンス再考 — 一心的システムの安定モデルを構想する

稲垣 諭（自治医科大学）

キーワード：レジリエンス、神経系、心の安定モデル、発達、抑制、行為可能性の拡張

1. なぜレジリエンスか？

生命の定義には、みずからを再生し、維持する（動的平衡）にとどまらず、みずからを新たに拡張的に作り出す（自己組織化）能力が含まれている。これはいまだ科学技術が実現しえない未知の能力であり続けている。植物では当たり前の幹細胞の万能性は、科学技術がもたらしたものではない。ips細胞の初期化手続きは、すでに万能性を秘めた細胞に施されているにすぎない。科学はいまだ、細胞生命の定義にかなう制御技術を持ち合わせてはいないのが現状である。

とはいえ生命のこの自己産出性は、どんな場合でも発揮されるものではない。軽度の損傷なら、細胞であれ、植物であれ、動物であれ、放っておけば治癒してしまうが、この「軽度の損傷」からの回復範囲がどこまで及ぶのかには、さまざまな条件が関与する。たとえば、ちょっとしたかすり傷であったものが、いつまでも皮膚の変色を伴った傷痕として残ることがある。傷痕は、以前の状態の復元とは異なる回復である。

またたとえば、捻挫とは異なり、大腿骨の複雑骨折をそのまま放置しておいても、以前の状態に戻ることはない。外科的介入が必要なのはそのためである。さらに血管や神経、筋の損傷が治癒し、骨もつながり、感染症のリスクを低減させる回復にまで至ったとしても、以前のように歩くことや走ることができるようになるわけではない。日常生活に問題はなくても、以前の運動パフォーマンスが戻ってこないことはごく普通に起こる。ここに現れるのが各種後遺症としての障害である。この場合、回復とは、何の回復なのかが問われることになる。

外科的に治療は完了し、日常生活にも問題はないのだから、それでよしとすべきだという意見があり、他方でシステムの余力を引き出し、パフォーマンスを向上させることができる限り、いまだ回復ではないという意見もある。これら意見の対立は、双方がどこかで折り合いをつけなければ、解決できるようなものではない。

こうした回復に向かう局面では、身体であれ、心であれ、それらシステムが損傷した後にはどのようなプロセスをたどるべきなのかが問題になってしまう。そして、そのプロセスにどれほどの選択可能性があるのか、それとは逆に、頭打ちになってしまうプロセスの特性とはどのようなものなのかが問題になる。こうした問いとともに考慮すべき概念が「レジリエンス(resilience)」である。

レジリエンスとは、複雑化するシステムに突発的な変異が生じ、機能不全に陥ったさい、そこから再度安定的なシステムの作動へと「復帰する力」、「回復する力」を意味している。そのため生態学では草原や森林といった多様なニッチの回復力を、土木工学では建造物の損傷からの回復性能を意味し¹、精神医学ではPTSDなどからの心の回復力を表している²。システムは、単に安定しているだけではなく、レジリエントでもなければならない。

このことは、中枢神経系疾患を例にとると分かりやすい。脳梗塞等が二度、三度起こったとしても、脳障害そのものへの耐性がつくことはない。むしろあと一度、梗塞が起これば生命の保証ができない局面となる。その場合、病後、神経システムの安定が取り戻されてはいても、システムのレジリエンスは極端に減退している。つまり、システムは安定だが脆弱（fragile/vulnerable）となる。

これと同様に、たとえ精神的安定が取り戻されたとしても、何らかのきっかけで容易に動揺する心的システムであるかぎり、本来の回復、治癒とはいいたくない。精神科臨床でたびたび起こることとは、一時的に寛解したものの、すぐに再発する患者が多数いることである。そのため「寛解」は本来、レジリエントな寛解でなければならない。にもかかわらず、薬物療法が主流の医療的現実においては、そこまで患者の経験の余白部分をカバーする取り組みが行われているとはいえない³。さらにいえば、この余白部分が何に由来するのかも解明も明確には行われていないのが現状である。

2. レジリエントなシステム特性

上述したようにレジリエンスは、生態学や精神医学、心理学、経済金融学、都市工学とった多様な分野で用いられ始めているキーワードのひとつである。

2008年、リーマン・ショックによって世界規模での信用不安が増幅し、金融危機が起きた。それまで自由度が高く「頑強(robust)」だと思われていた金融システムが、実は非常に「脆弱」であることが判明した。そのため2010年に、各国の金融監督当局が参加するバーゼル銀行監督委員会によって金融リスク低減のための規制強化策（バーゼル III）が公表されたが、その内実とは、グローバル金融機関の自己資本比率を高め、株価や通貨のボラティリティ（変動率）を一定の値に抑え込むことにある。

レジリエンスとのかかわりでいえば、システムに突発的な異変が生じたとしても、速やかに安定的なシステム作動に復帰できるための要件を探り当て、それを充足させておくことが目指されている。すでにこの局面では、システム変動を一意的に引き起こす原因探しは断念されており、マルチファク

¹ A.Zolli, A.Healy: Resilience Why Things Bounce Back, Simon & Schuster, 2012.

² 加藤敏・八木剛平編『レジリエンス現代医学の新しいパラダイム』（金原出版、2009）参照。また幼児の逆境における適応についてレジリエンスの観点から包括的にまとめたものとして下記を参照。S.S.Luthar(ed.): *Resilience and Vulnerability*, Cambridge University Press, 2003.

³ この問題を補うための神田橋條治が語る臨床の在りようは非常に示唆的で印象深い。下記のインタビューを参照。八木剛平・渡邊衡一郎編『レジリエンス 症候学・脳科学・治療学』（金原出版、2014）、292-310頁。

トリアルなネットワーク調整だけが問題になっている。

それと同様に、医療がかかわる心身の健康におけるレジリエンスも、今後考慮されるべき重要な課題となる。たとえば、つまずいて四肢を骨折した高齢者のなかには、リハビリに精を出し、目覚ましい回復力をもつ人と、骨折による筋の拘縮、動作パターンの変形から、運動量の減少、免疫系の低下による肺炎といった合併症の併発へと容易に進んでしまう人がある。両者のどこに違いがあり、どこに分岐があるのか。これは、自然災害のような凄惨な経験をしても、強くしなやかに日常に復帰する人と、PTSDのような心疾患を慢性的に抱えてしまう人との分岐にも関連している。

多くのシステムの作動は、定型的なパターンをひとたび獲得すると、それを反復することで均衡し、安定する。それがエネルギー効率の追求を本性とするシステムの合理性だからである。しかし一見安定したシステムの裏面では、多様な選択肢を廃棄することで、ほんの些細なきっかけで決壊する「システミック・リスク (systemic risk)」が生じている。河川や牧草地の系のあり方が、一挙に壊滅的な局面に移行してしまうことを、生態学では「カタストロフィック・シフト (catastrophic shift)」というが、これを避ける工夫が、健康の維持と向上にとっても必須になる。

人間の健康や逞しさは、筋肉量や生理的な検査項目によってだけ計測されるのではない。むしろ不測の事態において発揮される精神的かつ肉体的な対応能力、つまり、世界内での問題解消のための選択肢をどれだけ手にしているかという「潜在能力(capability)の豊かさ」を骨格としている。となると問題は、この潜在能力の豊かさをどのような指標から押さえていくかの見通しの確保である。

多くの分野で扱われるレジリエントなシステムには、いくつかの共通特徴があることが分かっている。以下ではそれを取り出しておきたい。

まず健全な生態系には、多くの生物種が活用できる固有なニッチが数多く含まれている。種の独占が起きないのは、システムとその環境に「複雑さ」が維持されているからである (**多様性の確保と複雑さの維持**)。さらには台風や洪水、山火事、野焼き、放牧といった中規模の攪乱要因の出現により、生態系の複雑さの度合いが一定頻度で変動し、耐性を強化する仕組みが備わっている (**中程度攪乱の寛容性と耐性の強化**)⁴。大規模な攪乱は、系そのものを消失させる恐れがあるが、中規模から小規模までの攪乱要因は、むしろ生態系を複雑にし、その耐性を強める。人の手が入る里山は単純安定化に陥らないためのよいモデルである。

また大脳の中樞神経システムは、一部のネットワーク障害によってシステム全体が崩壊に至ることがないよう複合分散型の機能システムとして作動している (**並行分散型ネットワークの確保**)。東京都内の電車の交通網もこれに似たところがあり、人身事故によってある路線が不通になっても振替、代替輸送が可能になる仕組みを備えている (**代替ネットワークの確保**)。

JR や私鉄、都バスといった各社が競合しながら交通網をネットワーク化するように、神経系でも膨大なサブユニットの集合体が間接的に連動しているだけであり、そこには中枢と呼ぶべきものがな

⁴ S.H. Roxburgh et al.: "The Intermediate Disturbance Hypothesis: Patch Dynamics and Mechanisms of Species Coexistence", *Ecology*, 85(2), 2004, pp.359-371.

い (中枢制御系の不在)。

さらに最近では、免疫細胞のミクログリアが、脳内のシナプスの周囲を徘徊し、問題のあるネットワークを触診したのちにそれを消去し、場合によっては一度消去したシナプスをその後改めて回復させることが分かっている。まるでミクログリアが、機能ネットワークの依存度や影響度をくりかえし検査しているかのようである⁵。つまり、そのネットワークに障害が起きた場合、他の機能ネットワークにどのような影響が出るのか、もしくは単離可能な局所ネットワークにすぎないのかをシミュレートしているようだ (単離可能性の吟味)。ニューロン集合のサブユニットが、単離可能で他への依存度が低いものなのか、あるいは他のサブユニットの中継点となるハブ機能をもっているのかを吟味する仕組みを神経系は備えていると予想される。

そもそもニューロン間のシナプス結合の数は、多いものでは1万を超えるといわれている。だとすればその中には無駄としか思えない結合も多数含まれているはずだ。この「無駄に多様であること」も、実はレジリエンスの重要な特徴である (冗長性の活用)。20種類のアミノ酸をコードする塩基配列のコドンが64パターンあり重複していることや、巣の営みを支える働きアリの2割ほどが働かずに何もしていないのも、これに関連する。冗長で無駄なものを維持するには、それなりのコストがかかるが、それを見込んでもなおレジリエントなシステムを形成することを、自然は戦略として選択してきた。こうした視点は、職場で何もしていない人に温かいまなざしを向けるための寛容の精神とは異なる水準で、健全なシステムを把握するための実践的指標にもなる。

上記が、レジリエントと認定できるシステム特性であるが、それに対してシステム一般の「不健全さの指標」を特徴づけることもできる。下記は、以前拙論で指摘したことへの再録である⁶。

システムの安定化が、

- 1) 当のシステムの運動可能性の制約となり、システムの自由度を減少させ、短期的に、全面停止へと至る可能性を含んでいること、
- 2) 他の安定状態への展開や、その移行可能性を廃棄していること (これは、展開の選択肢を潜在的に抑制していることとは異なる)、
- 3) 外因ないし内因を通じたシステム内に生じる攪乱に対して脆弱であること、
- 4) 局在的であれ、機能不全が生じたさいに再度安定したシステムへと復帰できないこと、が挙げられる。

1) と 2) は、システムの「自己組織化(self-organization)」を拒む指標であり、3) と 4) はシステムの「レジリエンス」を減少させる指標である。システムの安定化にとって「自己組織化」と「レジリエンス」は相補関係にある。というのも、健全なシステムにおけるレジリエンスの減少は、システ

⁵ H. Wake, A.J. Moorhouse, S. Jinno, S. Kohsaka, J. Nabekura, "Resting Microglia Directly Monitor The Functional State of Synapses in vivo and Determine" *The Journal of Neuroscience*, 29 (13), 2009, pp.3974-3980.

⁶ 稲垣論:「プロセスとしての臨床—臨床・内・存在の現象学」、『エコ・フィロソフィ研究 8』(「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ編、2014)、169-170 頁。

ムを不安定状態に置くことで自己組織化を誘発し、そこからシステムを再度レジリエントなシステムへと回帰させるが、この自己組織化の誘発が起こらないシステムこそがレジリエントではないシステムとなるからである⁷。

ただし厄介なのは、このシステムの健全さは、当のシステムが安定状態から逸脱したさいにしか評価できないことである。これを**健全さのパラドクス**と呼んでおく。そもそも上記の指標は、直接、安定化したシステムの内実からは見出せず、システムが新たなプロセスを進むさいに、どのような運動を実現するのかに応じてしか吟味できない。卑近な例でいえば、風邪をひける（風邪くらいで済む）ということが健康であることのひとつの証となる。

3. レジリエントな心—心の関節

2012 年には、科学雑誌のサイエンスで、うつ病治療とレジリエンスに関する論文が発表されている⁸。人は、制御不能な強いストレス状況にさらされ、圧倒されることで、燃え尽き症候群や PTSD、うつ病、心疾患等といった多様な疾病を発症する。しかし同じストレス状況下でも、そうした疾病が生じず、速やかに日常に戻る人、あるいはそれほど重症化しないまま回復する人がある。こうした分岐がなぜ起こるのがようやく分析され始め、脳科学的データも取られ始めつつある⁹。

現時点で検討されているレジリエントな心的システムのカギとなる要素は、

- 1) ポジティブな感情（楽観、ユーモア）をもつこと、
- 2) ネガティブな感情の制御、
- 3) 能動的なコーピング、
- 4) 社会サポートの拡充、
- 5) 認知的柔軟性、

といったものである。確かにその通りなのだろうと思う。しかしどこか物足りない印象も受ける。というのも、それぞれの要素をもてない心的システムが現実には多数成立しているからこそ問題なのであって、そうした要素を最初から満たすシステムはそもそも問題にはならないからである。ただしこうした物足りなさは、実証データを集積するという自然科学的手法のやむを得なさでもある。したがって、そうした要素をあらかじめ備えた心的システムがどのようにして発達するのか、またすでにレジリエントではないシステムを、レジリエントに変化させるためにはどのような再発達の選択肢が

⁷ 自己組織化とのかかわりは、河本英夫:『損傷したシステムはいかに創発・再生するか』（新曜社、2014）を参照。

⁸ S.M. Southwick, D.S. Charney: “The Science of Resilience: Implications for the Prevention and Treatment of Depression”, *Science*, 2012: Vol. 338, no.6103, pp.79-82.

⁹ 前掲書、八木・渡邊（2014）では、多分野における最新のレジリエンス研究の成果が網羅されている。

あるのか、そうした考察にはいまだ届いていないのが現状である。

哲学的な議論の水準から考えてみても、デカルトの我思う「我」やカントの「自己意識」概念、フッサールの「意識」概念のどれもが、すでに安定した意識経験をもとに組み立てられている。彼らが考察した自我や意識が、崩壊する場面、損傷を被り、そこから再度立ち上がってくる場面についての考察はほとんど行われてはいない。というのも、心を考察する心自体が安定していなければ、そもそも合理的で、明証的な考察ができないからだ。有名なのは、デカルトが自己省察を行ったさいの喧噪もなく、誰にも邪魔されない暖炉部屋である¹⁰。そこで、ゆったりとリラックスしながら、私の存在についての発見を行うというのがデカルトの省察の流れである。フッサールも怒りのさなかで反省をすると、反省をかけるはずの当のものが別様に変容してしまうことを恐れ、終始安定した心とその対象を分析にかけている¹¹。これらのことは、一種の時代的な「正常性バイアス」として不可避のものだったとも思われる。

そこで以下では、上記の流れを勘案しつつ、心の安定化が実現される仮説モデルについて構想する。そのさい心の安定そのものは、単なる状態ではなく、多くの機能性の複合作動の結果、実現されているというのが大前提となる。これは細胞であれ、アリやハチのコロニーであれ、身体の恒常性維持（ホメオスタシス）であれ、動的平衡システムが実現されるうえでの必須要項である。これに加えて、次にモデルの選択を行う。

ひとつ有力な候補として考えられるのが、身体動作や行為の集合として考察される身体システムからの類推である。心が揺れる、心が動く、心が跳ねる、心が走る、心が転ぶ、こうした表現には、身体からのアナロジーとしてどこかで理解できてしまうという現実がある。一昔前のポストモダンでは、心や意識、思考が脱臼するといった表現も流行った。心や思考という見えないものを、見えるモデルや指標を用いて展開してみるのだ。それが単なる比喻にとどまるのか、あるいは自然科学的な展開可能性につながるのかを見極めることが重要になる。

私たちの身体の関節には、運動を可能にする軸がある。そしてこの軸のことを運動自由度と呼ぶ。指の節の関節は、蝶番のように曲げ伸ばししかできないが、指の付け根の関節になると、上下左右、さらに回転もできる。手首も同様である。この場合、自由度は指よりも後者の方が高い。つまり運動自由度の高さは、動きの選択肢のバラエティの豊富さを意味している。人間の身体動作は、大量の関節自由度と、天文学的な無数の組み合わせパターンからなる。

これと同様に、心にも関節があると想定してみる。自分の心の関節はどれほどの自由度をもっているのか。心の動きの方向や回転にどれほどのバラエティがあるのか。そして心の関節の自由度は、どれほど高ければ、健全で、安定的なのか。各人にはそれぞれ、これまで行ってきた無数の思考と行為の履歴がある。それによって、自分がある場面で選択しがちな思考や行為パターンの集合がおのずと形づくられている。

¹⁰ R.デカルト：『デカルト著作集 1 方法序説』（三宅徳嘉・小池健男訳、白水社、2007）、20 頁参照。

¹¹ 稲垣論：『衝動の現象学』（知泉書館、2007）、79 頁以下参照。

しかしひとたびストレス状況が発生すると、人はこれまでの思考や行為パターンでは対処できない状況に投げ込まれる。心の関節の自由度は、こうした場面で試されることになる。たとえば、元気なふりをしたり、ある役割を演じ切ることが難しくなる。この「ふりをする」ことは、いまだ心の自由度の高さを証している。心のレジリエンスは、自由度が制約される場面での安定の維持と、そこからさらに自由度を高めていく選択肢の発見能力に関連する。

足のかかるとに痛みが出たり、指が一本使えなくなったりしても、私たちは、不格好かもしれないが、歩行もできるし、物をつかむこともできる。身体のレジリエンスは、無数の関節自由度が補い合うことによって保たれている。心もこれと同様ではないのか。たとえ不格好だとしても、もう一度、新しいスタートラインに立てること、これが心のレジリエンスに必要なことである。

4. レジリエントな心—心の可動域

身体関節にはまた、「可動域」という運動の幅を決定づける限界値がある。たとえば立ったままぶらっと垂らしている腕を、曲げることなく少しずつ前方から上方に上げてみる。胸のあたりで水平になり、その後、目の高さを超えて頭の少し後ろ側まで上げることができる。肩関節は、180度以上の回転可動域をもっている。にもかかわらず私たちは、日常生活で、この限界値近くの可動域を活用することはそうない。おそらく、スポーツや無理な体勢を取らざるをえない環境や状況がないかぎり、可動域のごく一部の範囲だけで日常生活を送っている。逆に、限界域の振れ幅を目一杯使うような運動だけをしていると、かなりの消耗を引き起こす。

ということは、可動域には**限界域**があり、その内部において一定幅で振幅する**定常域**をもつことが、全体的なシステムの安定につながっていると考えることができる。というのも、たとえ定常域をはみ出す運動が起こっても、そこにはまだ余裕があり、この余白がシステムのレジリエンスとなっているからだ。心拍数や血圧、体温といった身体内の固有値の多くが、こうした動的構造を備えている。

生活習慣の中にスポーツやストレッチを取り入れることが推奨される理由のひとつは、普段活用している定常域だけではなく、限界域にまで身体を稼働させることで、限界域そのものを拡張したり、限界域が知らずに狭くなり、あったはずの可動域が消失していたりはいないかを検証できることにある。

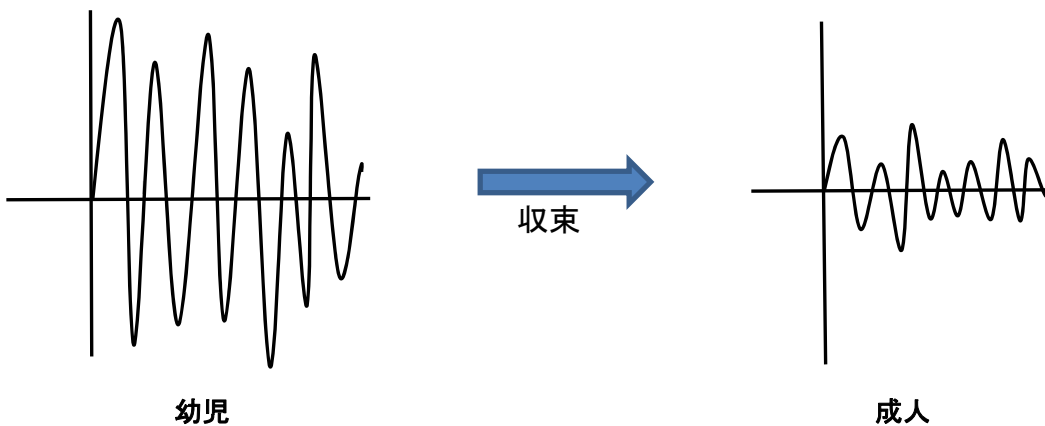
上記のことから、心の安定に関しても、発達論的に、二重の閾値からなる振幅運動としてモデル化できると想定される。そのさいに心の安定を計るパラメータを何にするのかはとても難しい問題である。「感覚」や「高次認知（判断）」、「注意」、「緊張度」といった心の機能性を複数のパラメータにすることももちろん可能だろうが、ここでは単純化して、正と負の「感情」の振幅として設定してみる。というのも、激しい怒りや深い苦しみは、心の安定をゆさぶり、收拾のつかなさを引き起こし、その逆の幸福の絶頂のような強い多幸福感も、それが継続されれば、判断能力や注意能力を鈍らせることになるからである。チクセントミハイのフロー体験は、一時的な集中度や意識明晰度の高まりであって、

それが終始続いているようでは、いくつ身体があってももたない¹²。

2歳から6歳ごろの幼児は、言葉をあやつり、会話が流暢に行えるようになると、多彩で、かつ急激な感情運動を発露する。典型的には、うまくできないことや、思い通りにならないこと、自分の意図を汲んでくれない他者に直面すると、悲しみにふさぎ込み、怒り、泣き叫び、罵り、物を投げる。しかしその後、数分もすると満面の笑みを浮かべ、きゃっきゃっというて、何事もなかったかのようにアイスクリームを食べている。「大っ嫌い」といったすぐ後に「大好き」と嘘偽りなく口に出せる。

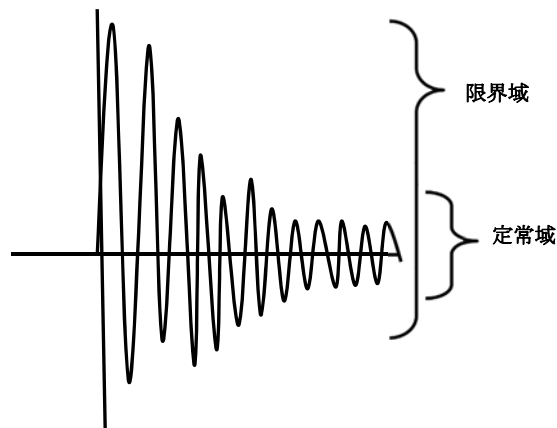
このジェットコースターのような上下の激しい振れ幅をもつ感情運動を、幼児はくりかえし経験していく。それを通して幼児は、感情の正と負の限界域がおのずと形成されるのを待っている。これが作業仮説のひとつである。つまり、自分の怒りや悲しみはこんなにも爆発的で深刻なものになり、喜びはここまで強く、充実したものになるという振れ幅の限界経験を蓄積させるのだ。こうして限界域が形成されると、次第にその中央値に収斂するように、感情の振れ幅は限界域内の定常域の中で揺れ動くことになる。おそらくこれと並行して、感情を動かさなくても対応できる行為の選択肢のネットワークが夥しく拡充されていく（下記イメージ図参照）。

成人にもなれば日常生活において、泣き叫ぶほど激高したり、喜びのあまり感極まることはそうない。定常域内を感情はゆらゆらと動き、さまざまな事柄に対して、それなりの喜びの反応をし、それなりの落ち込みや悲しみの反応をする。そしてごくまれに、この安定域を突き抜けるほどの激しく強い感情運動にも遭遇する。とはいえその感情は、限界域内に抑えられているかぎり、いずれおのずと定常域内での感情の揺れ動きに戻っていく。そのことは当人にも、「久しぶりに怒った」とか、「こんなに泣いたのはいつ以来だろう」という驚きに近い実感として裏書きされる。おそらくこれが、感情運動から見た成人の一般的な心の安定パターンであり、レジリエントなシステムである。それに対して、一度、定常域を突破した感情の振幅が、限界域そのものを書き換えてしまったり、定常域への収束が行われない場合に、レジリエントではないシステムの運動パターンとなる。



【感情運動のイメージ図】

¹² M.チクセントミハイ：『フロー体験 喜びの現象学』（今村浩明訳、世界思想社、1996）参照。



【限界域と定常域のイメージ図】

5.モデルから派生する展開課題

このようにして正常モデルを仮説的に設定してみると、そこからいくつもの問題設定が見えてくる。以下では、それらの問いを通して展開されうる課題を確認しておく。

1) 限界域と定常域の余白の差が、どの程度あることがシステムにとって有効なのか。限界域と定常域が重複したまま、つまり、感情の振れ幅を目一杯使いながら生活を送る典型は、双極性障害や、境界性パーソナリティに親和的になる。突発的に怒鳴り散らし、暴力をふるう反社会性のパーソナリティにも関連する。それに対して、マイナスの振れ幅として定常域が固定化する場合、うつ病に親和的になると想定できる。あるいは、定常域が極小となり、感情の動きがほとんど出てこない、無感動、無気力となる。その場合、こうした陰性症状が、本来あるはずの限界域を活用できていないことによるのか、あるいは限界域自体が減少することで定常域と重複してしまっているのかは、それぞれ異なるタイプとなり、ストレスフルな心因の有無に応じても変化してくる。とくに臨床において重要になるのは、患者の感情の動きがどの程度の多彩さ、収束パターンをもっているのかを吟味することである。

精神科臨床で問題になるのは、患者の心の動きが限界域と定常域をともなった安定パターンに戻れないような経験にくりかえし翻弄され、翻弄されることでしか安定できない場合である。たとえば境界性パーソナリティの人々の多くは、成人した後にも感情の振れ幅を存分に使い切りながら日常を生きる。また、発達障害の患者も、何か自分の意図や決まり事にそぐわないことが起こると、爆発的な感情を発露し、泣き叫び、暴言を吐き、攻撃的になる。本人もそのたびに当惑し、後悔し、逆ベクトルの感情を激しく動かすことで、今度は辛さの淵に沈む。限界域を揺れ動く感情の動きに飽きたり、慣れたり、そこに度合いを見出して調整したりするための手がかりがほとんどないまま、感情の動き

に翻弄されてしまう。これではレジリエントな心とはとてもいえない。

とはいえ、留意すべきなのは、ここでの正常モデルはあくまでも、システムの安定と展開可能性の両軸を、つまりレジリエンスを見積もるために設定された相対的なものにすぎないということである。そのためこのモデルから外れたタイプが、そのまま病理ということではない。とりわけ、アーティストやアスリートといった人々では、感情の振れ幅に定常という発想はおそらくない。むしろ定常からのズレを用いて能力を発揮している人々が多数いる。だからといって、そのことと、彼らの心や身体の安定が、レジリエントかどうかは別問題である。希死念慮や薬物、アルコール、自傷、暴力といったものに依存しながらでしか、発揮できない能力もある。

実はこの論点には、ある能力を一挙に発現させるために、心や身体をあえてレジリエントではないシステムとして活用し、その後、日常生活においてはレジリエントなシステムに戻すという、システムの運動パターンの複合化の問題も関係している。複合化することで結果として、レジリエントなシステムになっていることもあるだろう。たとえば、ある程度以上のパフォーマンスを要求される場面では、スイッチを切り替えるようにして、定常域や限界域のパターン設定を変えることができる人もいる。システムの運動パターンの複合化は、レジリエンスの高次化を意味している。心的システムに複雑な運動パターンの高次化が起きていれば、それはそれでレジリエントでもある。こうしたことの適切な見極めが、特に臨床や教育の現場において不可欠になってくる。

2) 限界域と定常域という入れ子的な二重構造をもつ心的システムへの発達コースは、ひとつに決まるのか。先にも述べたように心理学や精神医学においてレジリエンスが注目されている要因の一つは、強いストレス状況にさらされながらも病理に陥らない人々が多数いることへの着目である。それ以前は、人為災害や自然災害に遭い、PTSD等の疾患に苦しむ人々の病状およびサポート面ばかりが取り上げられてきた。とはいえ、そこでも重要になるのは、サポートを通じてどのようなシステムの安定を取り戻せばよいのかの見通しとその具体的手順を模索することである。

日本であれば、ごく普通の一般家庭と地域社会において子どもが成長と発達を遂げれば、システムはおのずとレジリエントなものになると誰もが想定すると思われる。ただし、その場合でも、レジリエントなシステム特性のひとつである中程度攪乱の経験、つまりシステム自体にとってのストレス状況の経験は、発達場面においてどの程度必要なのかといった問いが浮かび上がる。

たとえば、小中高の学生におけるいじめの経験は、いじめられる当人に対するストレス状況であるのは確かだ。筆者にもいじめられた経験がある。誰からも話しかけられず、机がなくなり、靴がなくなったこともあった。しかし当時は絶対に理解できなかったことだが、今から思うと、クラス中から無視をされていた経験が、今の自分を作っていると素直に感じる。世界的ダンサーの田中泯氏も、三鷹天命反転住宅で行われた対談において、いじめられていたことが、踊ることへと自分を解き放ったと言っていた。それ以外にも、いじめられた経験をもちながらも現在活躍している人は数多い¹³。

¹³ 中井久夫：『アリアドネからの糸』（みすず書房、1997）参照。

教育の場におけるいじめというのは、当事者の心と身体の安定を壊滅的にするほど深刻化するような事例であれば、絶対的に避けられるべきであり、それを未然に防ぎ、もしその被害にあった学生がいれば細心の注意のもとでサポート体制を整える必要があることは確かだ。

しかしその他方で、そうした状況の中でさえ、レジリエントなシステムのためのヒントは隠されているのだろうか。あるいは、いじめられた学生が、その先の未来において、心の安定をよりレジリエントなものとして獲得するためには何が必要なのだろうか。こうした問いは、同時に考慮しておいてもよいのだと思える。

母子関係から独立したラットやサルでは、幼少期にストレス状況に置かれることで、成長したさいに正常群よりもストレス耐性がつき、不安行動が減少し、探索行動が増加するというデータが出始めている¹⁴。あるいは、社会経済的地位が低く、リスクも高い環境で暮らす人のなかにも、他者との信頼関係を醸成しながら肥満やインスリン耐性、炎症、高血圧、血管内皮障害といった慢性疾患の多くを未然に防いでいる人々がいる¹⁵。こうした論点からは、ストレス環境そのものが避けられるべきなのではなく、ストレスの量、質、時期、タイミングにかかわる有効な設定基準を見出すことが問題になってくる。それらに応じて、発育する心や体のシステムが取る発達のコースはいくつにも分岐することになる。

3) 限界域を動いていた感情がやがて定常域に収束するのはどうしてか。 心的システムが安定しているというのは、認知能力や運動能力がいつでも必要なさいに発揮できるように潜在化されているということである。それは適度な冷静さと緊張、集中状態が維持されているということでもある。幼児がこうした状態を保つことは至難の業であるし、すでに幼児期からそうした心的な状態を保てれば、それはそれで別の対応が必要になる。

なぜ幼児は、発育に応じて感情の起伏が安定し始めるのか。最も容易に考えつく解答は、養育者や教育者といった他者が、突発的で強い感情を発露させる幼児に対して躰や教育を行い、抑制するからであるというものだろう。つまり、過剰な感情運動に対して常に外界からチェックと抑制をかけ、その外圧を通じて定常域内を運動するようになるというモデル理解である。これはこれで、幼児にとってストレス的な状況であることは確かである。こうした方向づけを「抑制経路」と名づけておく。限界域を目一杯活用する運動パターンに対して、社会的、制度的、家族的な枠をはめることで、おのずとその枠内に運動パターンが適合するように経験を蓄積させ、誘導する。教育のほとんどはこのようにして仕組まれている¹⁶。

¹⁴ S. Levin: "plasma-free corticosteroid response to electric shock in rats stimulated in infancy", *Science* 135, 1962:795-796. K.J. Parker, C.L. Buckmaster, A.F. Schatzberg et al: "Prospective investigation of stress inoculation in young monkeys", *Arch Gen Psychiatry* 61, 2004: 933-941. W.T. Boyce, B.J. Ellis, "Biological sensitivity to context: I. An evolutionary-developmental theory of the origins and functions of stress reactivity", *Developmental Psychopathology*. 2005; 17(2):271-301.

¹⁵ E. Chen and G.E. Miller: "'Shift-and-Persist' Strategies: Why Being Low in Socioeconomic Status isn't Always Bad for Health", *Perspective Psychological Science*, 2012; 7 :135-158.

¹⁶ こうした躰けや教育と、虐待の間の明確で厳密な線引きは実は難しい。肉体的ストレス、精神的ストレス、社

フロイトの精神分析が明らかにした意識の安定も、この「抑制経路」を基調として組み立てられており、フロイト以後の精神分析派も発達をそのように理解している。エディプスの挫折は、幼児の心的システムが能力の限界や外界からの禁忌、言語という象徴世界への参入に直面し、それらによる抑制を通じて、より成熟した安定がもたらされると想定している。最近では発達心理学においても、幼児がセルフコントロールをどのように身につけ、世界にかかわっていくのかが、「抑制」を基本に考えられ始めている¹⁷。また、発達初期の神経系のシナプス再編において刈り込みが行われるのは、主に他のニューロンを活性化する「興奮性シナプス」であり、「抑制性シナプス」が残され、強化されていくというデータも出ている¹⁸。19世紀を生きた神経学の父とも言われるヒューリングス・ジャクソンの神経モデルがすでに抑制系として考察されていた¹⁹。こうした知見においては、発達することとは、すなわち抑制を身につけることとなる。

とはいえ、こうした「抑制経路」が進行すると同時に、幼児のシステムでは、行為選択肢の圧倒的な拡張も起こっている。つまり、それ以前には感情を動かすことでしか対応できなかった事態に対して、感情を動かす手前で行為的に対応できてしまう事態が増えていく。そのため感情の振幅は、一定幅に収束する頻度がおのずと増えると予想される。筋力の増大と、基礎動作の精緻な細分化および高次化が進むことで、たとえば以前に自分では取れず、泣き叫ぶしかなかった棚の上にあるお菓子が、椅子を踏み台にして取れるようになる。ここでは、抑制が外的にかけられるというよりも、幼児がみずから行為可能性を広げることで、結果的に心的システムが安定するというモデル理解となる。こうした経路を「行為拡張経路」と名づけておく。この時期には同時に、言語理解も格段に進む。言語を通して感情の形と運動に折り合いをつけることができるようになる。行為拡張経路では、感情の振幅に不釣り合いなほどの圧倒的な行為選択肢の拡張が起きてしまえば、心的システムはおのずと安定すると考えるのである。

抑制経路と行為拡張経路は、システムの展開プロセスを進めるにあたって、発達上、教育上、臨床上での戦略が全く別ものとなる。抑制経路では、システムの安定を阻む要因を特定し、その要因を抑制し、浮かび上がらない方向へと誘導、介入するという戦略が取られる。それに対して行為拡張経路では、問題となっている要因とは独立に、あるいはその要因に隣接する領域に、行為的に対応できる選択肢を見つけ出し、あるいは別様な選択肢を形成するように誘導する戦略が前面に出る。前者が、問題への直接対応を主とするのに対し、後者は徹底的に間接対応ないし迂回対応となる。

どちらも一長一短であり、当該の心的システムの在りように応じて、それぞれの対応が模索される必要がある。とりわけ、精神疾患系の感情要因に翻弄される患者に対する薬物療法は、陽性症状の抑制をターゲットとしているが、レジリエントな心的システムの安定を作り出すためには、行為選択肢

会的ストレスによる負荷は、物理的に、一意的に測定できるものではない。

¹⁷ 森口佑介:『わたしを律するわたし—子どもの抑制機能の発達』(2012、京都大学学術出版会) 参照。

¹⁸ D. アクスト:『なぜ意志の力はあてにならないのか』(吉田利子訳、NTT出版、2011)、195頁以下参照。

¹⁹ 稲垣論:「組織化としての体験」、『神経現象学リハビリテーション研究 No.1』(神経現象学リハビリテーション研究センター編、2012)、51頁以下参照。

を拡張するやり方を同時に臨床的に特定し、実行していく必要が出てくる。現在の臨床は、陽性症状がなくなれば、それで病理が終息するという発想では足りない局面へと突入している。発達障害系の疾患が多岐化し、うつ病の軽症化が進行していることに鑑みれば、問題になっているのは、各種疾患で苦しんでいる彼らの現実世界における行為可能性の展開と拡張である。その可能性が考慮されないまま作られた心の安定は、何度もくりかえし病的状態へと陥るリスクを抱えたシステムの安定にすぎなくなる。

4) これら課題を見通すことで、レジリエントなシステムを維持するための工夫にはどの程度のことと考えられるのか。1950年代以降から、感染症の減少に反比例するように自己免疫疾患が増えているという報告が相次いでいる²⁰。身近なところでいえば、花粉症や喘息、アトピー性皮膚炎、関節リウマチ、難治性大腸炎といったものである。さらには自閉症と統合失調症に関しても自己免疫疾患との関連があるというデータも出ている²¹。うつ病も体内の炎症反応と強く相関するらしく、抗うつ剤がもつ抗炎症作用に注目され始めてもいる²²。自己免疫疾患とは、本来、自分の身体を守るはずの免疫体制が、自分の身体を攻撃してしまうほどに過剰反応することである。

免疫寛容という言葉がある。これは、外界からの刺激や反応物に対して免疫システムが極端な反応をしないということである。本来、花粉や汗のように害のないものに対して、免疫が極端に反応する必要はない。にもかかわらず、それらに免疫が寛容になれずに、異物としてそれを認定し、攻撃を始めると、その結果、鼻水や涙、痒み、吐き気、失神といった症状となる。このことを、上記の心の安定モデルに当てはめて考えてみると、本来、定常域で作動していればよい事態に対して限界域に達するほど感情が過剰作動してしまうこととして理解できる。

妊娠中の母親が、出産前に触れた動物の種類が多いほど、その母親から生まれた子どもの自己免疫疾患のリスクが下がることが報告されている。その母親が農作業を手伝っていた場合も同様である。また、生まれた子どもは、生後一年以内に、土の中の土壌菌に曝露し、動物との接触を行うことで、自己免疫疾患のリスクを下げるができるとの報告もある。つまり、子どもの中に安定した免疫系が形成される途上のプロセスに紛れ込んだ外界からの異物（細菌やウイルス、寄生虫）は、免疫寛容を獲得し、そのことが身体全体の免疫系のレジリエンスまで高めてしまうようだ。生命体到大損害を与える感染症は抑制されねばならない。とはいえ、中程度攪乱と同様に、特定の細菌やウイルス、寄生虫の感染は、免疫を強化する方向に寄与することがありそうなのである。

心的システムにおいても、多くの事柄に即座に、しかも一律に過剰反応するのではなく、選択的な

²⁰ M.V.マノフ:『寄生虫なき病』(赤根洋子訳、文芸春秋、2014) 参照。

²¹ U. Meyer, J. Feldon, O.Dammann: "Schizophrenia and autism: both shared and disorder-specific pathogenesis via perinatal inflammation?", *Pediatric Research* 69, no.5, pt.2, 2011, 26R-33R.

²² B.E. Leonard: "The immune system, depression and the action of antidepressants", *Progress in Neuro-Psychopharmacology and Biological Psychiatry*, 25(4), 2001, 767-780. M. Diamond, J.P. Kelly, T.J. Connor: "Antidepressants suppress production of the Th1 cytokine interferon- γ , independent of monoamine transporter blockade", *European Neuropsychopharmacology* 16, 2006, 481-490.

反応を身につけること、そして必要な場面では過剰反応して対応もでき、その後速やかに定常域へと回帰できること、そうした安定化の仕組みが必要になる。問題は、心の安定化にとっての細菌やウイルス、寄生虫とはどのようなものなのかである。

免疫システムにはおのずと動き始めてしまう反応の閾値があるが、この閾値には個人的、家族的、集団的、文化的、地域的なばらつき、可変性がある。それと同様に、心の動きに関する限界域と定常域にも正しい定型はない。それはいつでも変化しうるし、変えていくこともできるものだ。新たな安定系には無数の可能性があり、その可能性の隙間を開くことが、教育においても、臨床においても何より優先されることなのである。

Reconsideration of Resilience: Envision the Stable Model of Mental System

INAGAKI Satoshi

The concept of resilience has a link with what process it will take when a system becomes shaky. A system is fragile if it remains unstable and cannot move on to the next development and, on the other hand, a system is resilient if it can develop one after another to find a new stable system. To that end, a facilitation of a system understanding depends not only on a system's operational stability but also on a close examination of its resilience. Currently, what needs to ascertain resilience for various systems is a key problem.

This paper intends to identify a stable model of a mental system by using this concept. The first thing to do in this regard is to clarify the characteristics of a resilient system, and then to consider what model is adequate to realize the mental system in terms of resilience and stability. At that time, degree of freedom and motion range of joints in the body will become clues to understand the mental system.

Keywords : resilience, neural system, stable model of mental system, development, inhibition, expansion of action possibilities

現象学と自然科学の相補関係に関する一考察 (1)

武藤 伸司 (国際哲学研究センター)

キーワード：現象学、自然主義、領域存在論、本質直観、自由変更

0. はじめに

科学がその出自を「生活世界 (Lebenswelt)」(HuaVI, S. 42)¹に持つこと²からすれば、現象学は、科学に対して常に批判的かつ反省的な態度を採ることができる。このことはつまり、科学の成果(科学に関する知識、技術そして理論)それ自体に対して、現象学が意識の志向性の原理から基づける(fundieren)ことができるということである³。例えば、科学的な技術や理論において、何らかの不合理やパラダイムの変換が起これば、現象学は、科学に生じるそうした事態の「意味」を根本から問い直すことができ、また、科学的な観測によって量化された対象や事態の「本質」を、我々の「体験」へと引き戻して考えることができる。このことは、科学に対する現象学の寄与の一つであると言い得るだろう⁴。

では、反対に、科学の側から現象学への寄与というのはあり得るだろうか。上で言及したように、両者の基づけ関係からすれば、構造上、根本的かつ原理的である志向的な意識の構成は、高次の客観的かつ理念的な学問の形成に先行する。この構成の先後関係において、もし、後のものが先のものに影響を及ぼすことがあるとしたら、それは一体どのようなことであろうか。この問題を考える際に、鍵となるのは、そうした科学の成果としての諸法則や理論といった理念的な対象の構成に関わる「本質直観 (Wesensanschauung)」(HuaIII, S. 14)であると考えられ得る。現象学にしろ、その他の学問にしろ、事象や事実の本質を看取取ることが、学問の共通性格として挙げられる。つまり、我々は、諸学問ないし、特に諸科学の成果として提示される法則や理論などから看取取ることができる、理念的な「本質」を通じて、それを共通項とし、その構成を現象学的に分析することができるのである(vgl.

¹凡例：Husserliana (Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1950-)からの引用は巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字によって()内に示し、原書による強調を強調、筆者による強調を強調とする。また、引用文に無い語句を補足する場合、[]内に示す。そして、『経験と判断』をEU.と表記する。

²フッサールの晩年の著書、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の中心的な主張である(vgl. HuaVI)。

³ここでは単に、現象学が自然主義的な諸科学を学問論的に基礎づける(begründen)こと(vgl. HuaXXV)だけでなく、その本質規則性としての志向性によって構成されている生活世界と諸科学の理念性を問題にしていることから、両者の非独立的な関係として、基づけ(Fundierung)と考えるのが適切であろう。

⁴このことについて、山口一郎『感覚の記憶—発生的神経現象学の試み』知泉書館、2011年、106-111頁参照のこと。

HuaIII, §§3f.)。この点で、諸科学の成果が現象学にとって新たな探求領域をもたらすことに寄与するのではないかと考えられ得る。

以上のことから、本論では、現象学と科学的な学問の関係について、両者の協同的かつ相互的な研究に関する原理的な可能性の呈示を目的とする。まず我々は、1. 科学ないし科学的な思考の基本形式である因果性（自然科学的な法則）に対する現象学的な考察を行い、それが素朴な実在論の視点における因果性ではなく、我々の身体を根にして規定されていることを明らかにする。そして、そのような精神物理的な因果性としての諸科学の成果を、領域的な存在として現象学的な考察の主題にすることができる、ということも呈示する。ここで領域的な存在者として捉えられた因果性について重要なことは、それが一つの理念として本質直観されているということである。そこで次に課題となるのは、2. 意識における本質直観が如何にしてなされるのか、という点である。本質直観する際に必要な自由変更の作用が何であるのかを明らかにし、またさらに、その作用と時間意識や連合との関係を考察する。以上のことを確認した後、科学に関する理論や理念といった理性定立を、本質直観との関係から考察する⁵。最終的に本論は、これらの考察を通して、領域的な存在者である諸科学が生み出す様々な成果（法則や理論）を超越論的な手引き（Leitfaden）にして、現象学的な研究の展開を促進するということを呈示する。これにより、現象学（哲学）と科学の相補的な関係の内実が明らかになり、現象学と科学の協同的な研究の原理的な可能性が明確になるであろう。

1. 精神物理的な因果性と領域的存在論

1) 現象学による自然主義批判⁶

我々は、自然ないし事物を素朴な経験において知覚し、判断し、記述する。そうした記述に対して、自然主義ないし自然科学や経験科学が目標とするのは、その自然が無限の空間・時間の中での存在であるということをも自明の前提とした上で、客観的に妥当する物事として、学的な仕方でも認識することである。このことは、より広義の自然、すなわち「精神物理的な意味（psychophysischen Sinne）における自然」（HuaXXV, S. 13）⁷にも妥当する。例えば、自然主義において心的なもの考えた場合、それは単独で存在するのではなく、物的なもの、すなわち身体と結びついたものとして現われるとい

⁵ 紙幅の関係上、この点については、別稿（2）に譲る。

⁶ フッサールは『厳密学』において、自然主義に対する批判を展開している。フッサールは、「自然主義とは、自然〔、すなわち〕精密な自然法則に従う空間的・時間的な存在の統一という意味における自然の発見という結果の現れである」（HuaXXV, S. 8）と述べている。この立場を支持する自然主義者は、フッサールによると「自然、差し当たり物的な自然以外の何ものも認めない。存在するすべてのものは、それ自体で物的なもの、〔すなわち〕物的な自然の統一な連関に属しているか、あるいは確かに心的なものであるが、物的なものにただ依存して変化するもの、ただだか二次的な「並行的な随伴事実」であるか、そのどちらかである」（HuaXXV, S. 9）という態度を採るという。つまり、物的な自然は、色や音、硬さなど、心的な印象に関わる場合でも、原理的な自然法則に規定されているとするのである。

⁷ 「精神物理的」とは、一般に、ゲシュタルト心理学において、意識と身体との間に、同型的、構造的な類似性を指摘し得るような、何らかの対応現象が仮定される場合に用いられる術語である。

う見解がある。この見解によれば、心的なものは、身体という物的な自然と結びついている限りで、客観的で時間的な性格を持つものとして規定されるということになる。だが、自然主義における自然科学や経験科学の研究対象としての自然や身体は、以上のような極めて素朴な前提において捉えられており、これらのことに対し、フッサールは、その素朴な存在定立ゆえに、哲学的であるとは言えないと述べている (vgl. HuaXXV, S. 14)。その理由として、例えば自然科学や経験科学において人間を観察した際の行為と結果が、常に直接の経験に依存していること、そしてその経験に立ち戻らねばならないということを見逃しているという点が挙げられる。つまり、諸科学は、観測の際、その観測の経験自体に立ち戻り、如何にして意識としての経験が対象を与え、ないしは出会い得るのか、という問いを持たず、無批判的な前提として、自明のものであるとしてしまっているのである。したがって、フッサールは、このような素朴な前提に対し、諸科学の探求の範疇を超えたところ、すなわち直接的な経験の反省や分析を求めることになる (vgl. HuaXXV, S. 14f.)。

そこで、フッサールは、この問題を解決するために、自然科学であれ経験科学であれ、探求の際に必然的に伴う思念や所与の意識の様態を反省する方法として、現象学的な探求方法が必要とされるということを提起する⁸。フッサールは、自然主義的な立場からの探求の前提を、意識そのものの分析へと深化させる。この深化—それはすなわち、現象学的還元による純粹意識の露呈である (vgl. HuaIII)—によって、現象学は、意識による「自然」の構成という次元の探求から自然主義の前提を突き崩し、それらの前提の根源を明らかにしようとするのである。したがって、現象学は、意識における志向的な構成という必自然的な明証性という根拠無くして、そもそも自然主義 (意識の自然化⁹)、あるいは自然自体を語ることができないということを明らかにするのである。では、現象学が見出す自然の前提ないし根拠とは何か。それは、「身体性」である。フッサールは、この身体性を介した事物的な与件の構成を明らかにすることで、現象学と理念的な学問との基礎づけ (Begründung) 関係を明らかにする。したがって、我々は、身体性と学問的な理念の関係というマクロな視点を考察するとともに、両者の構成の内実というミクロな視点についても考察する。両視点を相互に考察する中で、諸科学の研究成果である自然法則、すなわち因果性に依存した理論が、意識において如何なる領域として構成され、表象されているのかを明確に規定する筋道として、フッサールの論じる「身体性」を確認し、そこから「領域的存在論」へと考察を進めることとする。

2) 「自然」の構成に関わる身体性の現象学的な考察

⁸ フッサールは、「ここで意識の様態やその本質の研究へ向かう態度がなくても、その場合でさえ、解明の方法は、思念性の様態や所与性の様態への反省を欠くことができないということを必然的に伴う」(HuaXXV, S. 16f.)と述べている。

⁹ フッサールは、「一方で、すべての志向的・内在的な意識の所与性をも含めた、意識の自然化 (Naturalisierung des Bewusstseins)、他方で、その意識の所与性と共に、すべての絶対的な模範 (Ideale) と規範 (Normen) をも含めた、諸理念の自然化 (Naturalisierung der Ideen)」(HuaXXV, S. 9) であると指摘している。自然主義による意識や理念の自然化は、あらゆる事象を (自然現象だけでなく価値や実践をも)、素朴に理想主義的で客観主義的な態度と前提の下で、自然法則へと還元するのである (vgl. HuaXXV, S. 9f.)。

通常、我々の意識において知覚されている事物とその構成について、フッサールは、「直観的に私の前にあるような、感覚的なものとしての物質的な事物の性質が、私の、経験する主観の性質に依存し、私の身体と私の「正常な感性」に関係づけられている」(HuaIV, S. 56) と述べている。この言及において確認せねばならないのは、「私の身体」とその「正常な感性」についてである。

まず、前者であるが、一般的に言って、身体は知覚の手段(感覚器官)である。そして、これについてフッサールは、『論研』以来、意識に与えられる感覚内容を、知覚へと統握するという構成理論を立てている(「感覚を生化する統握」(HuaXIX/1, S. 361))。したがって、この感覚内容は、事物と主観ないし身体を遡示する構成要素として必要不可欠なものである。特に、この感覚内容は、キネステゼ的な感覚¹⁰の諸系列、すなわち動いている身体部分において局在化する感覚を伴うことで、それぞれの感覚器官、または感覚器官の全体としての身体を呈示する(vgl. HuaIV, §18·a)。また、フッサールは、この「動く」、「運動する」というキネステゼと、諸感覚ないしその局在化された諸感覚器官とが運動することで、身体という根源的な「機能」と「位置」も成立する¹¹と考えている(ebd.)。しかも、このキネステゼ的な感覚は、触発的な動機づけ連関(時間意識構成に即して言えば、過去把持的かつ未来予持的な傾向を持った意味内容の連合)によって、一連の順序づけがなされる¹²。ここで、事物的な知覚の構成は、二種類の感覚、すなわち「一方の、動機づけしつつある側のキネステゼ的な諸感覚、他方の動機づけされた側の徴表の諸感覚が恒常的に見出される」(HuaIV, S. 58)。つまり、身体は、キネステゼという「動きつつある」という感覚それ自体と、感覚の局在化による外的な事物との相関という「本質的に二つの相関的に関連づけられた機能の共働から生じる能作の統一なのである」(ebd.)と理解できるだろう。

以上のことから、事物構成には、キネステゼ的な感覚による諸感覚の局在化、すなわち感覚器官やそのシステムとしての身体性が必然的に伴うのである。このことは、自然主義的な態度における観測や観察が、結局のところ感覚にその基礎を置いていることからすれば、その際に身体性が不可欠に働いているという、現象学的な考察から見出される明証的な呈示でもある。そしてさらに、このことが自然主義的な探求に深く関わることとして、先に言及した「正常な感性」という点へと考察を進める。

¹⁰ キネステゼとは、ルートヴィヒ・ラントグレーベによると、「運動の遂行においてその運動自身に気づいている運動のことである……自分のいわゆる感覚能力を発動させることによってのみ人間は、これに勝るいかなるものもないような仕方での運動を知るようになる」(vgl. Landgrebe, L., „Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus“, in *Phänomenologie und Marxismus I*, Suhrkamp, 1977. 邦訳:「目的論と身体性の問題—現象学とマルクス主義をめぐって」小川侃訳『現象学とマルクス主義』II 所収、白水社、1982年。280・281頁参照)というものである。

¹¹ 例えば、感覚の統握によって事物の徴表(Merkmal)が構成されるが、その構成は、例えば「視覚」ならば「眼の動き」、「触覚」ならば「指の動き」など、その動きに対応する徴表の変化が必ず生じ、そしてその際の変化は、視覚の場合で言えば、眼や頭部の身体的に秩序立った運動のシステムに制約されていることがわかる。

¹² ここで指摘されているキネステゼは、感覚の根源的な構成に関わる限りで、触発的な連合の総合における受動的なキネステゼである。このようなキネステゼは、自我の意識的な、意志によって動くさいの、能動的なキネステゼとは区別される。この点について、山口一郎『他者経験の現象学』国文社、1985年、137・142頁参照。

フッサールは、事物の実在的な諸特性を考察する際、事物の射映、すなわち色や形、位置など、変化する外観について、何らかの影響を与えるものの介入なしに呈示される諸特徴を、「最良の状態 (Optimum)」(HuaIV, S. 59) として、正常な条件であると規定する (vgl. HuaIV, §18-b)。例えば、晴天の下で観る色と、夕日の中で観る色であれば、前者の色がその事物の本来の色、最良の色として、「正常」と看做される。つまり、ここでの最良や正常という規定は、所与に対してある一定の状態と条件を是とする関心や経験の傾向の上で、統握され、思考され、判断される、実在的かつ相対的なものである。また、このような正常という判断は、感覚器官自体の状態や条件にも当てはまり、感覚器官に異常があれば (例えば指に火傷を負っていたり、サントニンを服用して視界が黄色くなっていたり)、通常の、正常な感覚とは異なっていると判断することになる。ここでは、単なる事物や、事物的な意味で捉えた場合の身体は、それらに何らかの変化や異常が生じた場合に、実在指定における事物相互の因果的な関係の変化として理解される (ここではすでに実在指定された高次の構成のレベルにあるため、受動的な層における身体性の構成の際の動機づけ連関とは異なっていることに注意しなければならない)。したがって、フッサールは、実在的な事物ないし身体の因果的な変化を、「精神物理的な「因果性」、あるいは適切に言えば、精神物理的な「条件性」の領野における変転」(HuaIV, S. 64) であると、述べるのである。

以上のことから、意識に現出する変化や異常は、身体に関わる限りで、その身体の主観が当然伴っており、そのことから、身体は単に物理的なものであるだけでなく、精神物理的なものでもあると、素朴に理解されることになる。だが、この精神物理的な因果性ないし条件性を現象学的な観点から分析すれば、経験されるあらゆる事物が身体性のその都度の状態に関わる感覚的なものとして実在化されるプロセスであると理解される。つまり、「諸々の感覚事物が実在的な諸事物の諸状態性を生成し、諸々の実在的な性状のシステム、因果性という表題の下での感覚事物という規制された相互の関係性のシステムが構成されるという仕方です」(HuaIV, S. 65) ということが見出されるのである。こうしてフッサールは、「事物は、必然的にある空間的 - 時間的 - 因果的な連関の統一として「経験され」、主観に「直観的に与えられ」、そしてこの連関に、必然的にある際立った事物、「私の身体」が、常に本質必然的に、主観的な条件性のシステムがこの因果性のシステムと編み合わさっている場として属している」(HuaIV, S. 64) ことを指摘するのである¹³。そしてこの「場」ということを、フッサールは、「精神物理的な条件性の原存統体 (Urbestand)」(HuaIV, S. 65) として、事物構成の根源に据えるのである。したがって、精神物理的な因果性は、主観的な身体という原存統体によってづけられ、構成されることによって成立しているということが、理解されるのである。

¹³ このような事物と主観的な身体の間連から、「自然的態度 (経験の中で自然と生へと眼差しを向けること) から、主観的態度 (主観と主観的な領野の契機) への移行において、実在的な現存在 [と]、多様で実在的な諸変化も、あらゆる存在、主観的な領野におけるある存在の持続体との条件的な連関の中で与えられる」(HuaIV, S. 64f.) ということが見出される。このことは、構成の諸層とその段階的な構成プロセスにおいて、そのプロセスのそれぞれの段階に対し、視点の向き換えが可能であるということである。したがって、事物の統握が主観的な、身体的な領野に依存しているということか理解され、そして分析されることになる。

以上のことから、自然とは、我々の身体性を介した諸事物の構成という経験の総体として、すなわち身体性を基にした「全空間的 - 全時間的な「世界のすべて」、可能的な経験の全領野」(HuaIV, S. 1) として、実在的に（あるいはその極限的な理念として）措定されたものである。これについてフッサールは、「自然科学的な経験として、したがってまた自然科学的な経験の思惟として作動しつつある意識は、その本質的な現象学的統一を持っており、そしてこの意識は、自然の中でその本質的な相関者を持っている」(HuaIV, S. 2) と述べている。この言及から理解されるのは、自然の本質的な現象学的統一と自然科学的な経験の相関が、志向性による構成という観点からして、基づけ関係に他ならないということであり、また、学問的な関係から言っても、意識の現象学的な統一という基盤の上に、自然科学的な経験が成立するという基礎づけ関係も指摘し得るということである。このことから考えられるのは、自然という事象が、身体の現象学的な統一という基盤の上で、高次の自然主義的な態度を採る意識との関係において、自然科学や経験科学の対象としての存在論的な意味を獲得するということになると言い得るだろう。では、現象学の観点において、実際に自然主義的な態度における自然、及びそれに関する学問は、我々の意識において、どのようなものとして捉えればよいのだろうか。

3) 領域的存在論としての自然と諸学問への理念化

我々の意識が自然主義的な態度に傾いているならば、以上のような時間 - 空間的に実在するものとして定立されている世界ないし自然は、あくまで理論的な関心を向ける際の単なる事象として捉えられることになる。この自然主義的な態度における理論的な関心ということについて、フッサールは、「スペチエス的な意味で「客観化する」主観」(HuaIV, S.4) の態度であると述べている。つまり、ここでは自然に対して、「美しい」や、「恐ろしい」、「役に立つ」などという価値把握や有用性についての評価は行われておらず、専ら、実験や観察、数理的な把握によって、理論的に、あるいは概念的に記述しようという態度において、自然を理解しようとする意識作用が生じているのである¹⁴。では、そうした理論的に自然を捉えるという態度（自然主義）の主観によって構成された自然と諸学問は、意識においてどのような位置を占めるのか。

フッサールは、「学問」の本質的な特性について、以下の二つの区別をしている。まず一つ目が、時間、空間において現実的に存在するものとして定立され、その経験によって把握される（経験的な意味で直観される）事実と、その事実に基づいて立てられた規則、すなわち自然法則¹⁵が対象となる学

¹⁴ 具体的に自然主義的な態度で遂行されている理論的な統握について、例えば、理論的な態度とは、「私は思惟する、私はある作用をスペチエス的な意味で遂行する、私は主語を措定し、次いで述語を措定する等々」(HuaIV, S. 3f.) を行うことを主眼とした態度である。つまり、理論的な態度における主観の志向は、諸作用の体験が統一的な説明の筋道を立てるように遂行されている。

¹⁵ 例えば、フッサールによると、「自然法則はアプリアリには認識され得ず、それ自体で洞察的に基礎づけられ得るものではない。そのような法則を基礎づけ、そして正当化する唯一の道は、個々の経験の事実からの帰納である。しかしながら帰納は、法則の妥当性を基礎づけるのではなく、たんにこの妥当性の相対的に高い蓋然性を基礎づけるのみである」(HuaXVIII, S. 73f.) という。自然科学的な法則は、観察や実験の事実から仮説が作られ、

問であり、それをフッサールは事実学と呼んでいる (vgl. HuaIII, §2)。そして、その事実学の対象である定立的な存在者 (個別的なものの直観) を直接的に思念することなく (それは空想的な直観でも構わない (vgl. HuaIII, §4))、その存在者の理念を看て取る働きが本質直観と呼ばれ (vgl. HuaIII, §§3ff., HuaXXV, S. 32)、そして、本質直観された本質ないし形相を対象とする学を、本質学とフッサールは呼んでいる (vgl. HuaIII, §7)。これら事実学と本質学の関係について、例えば物理学や心理学といった事実に関する学は、その研究対象が個々別々の具体的な事物であるが、それらは本質的な諸規則性、すなわち「色という本質 (「類」) は、音という本質 (類) とは別物である」(HuaIII, S. 18) ということや、「色は何らかの延長なしでは思考され得ず、延長は何らかの色なしでは思考され得ない」(HuaXIX/1, S. 270) といった本質に関わる相互基づけ関係に拘束されている。このことは、「あらゆる事実学 (経験科学) は、本質的で理論的な諸々の基礎を、形相的な諸存在論の内に持つ」(HuaIII, S. 23) ということを示している。したがって、本質という形相的な認識に依存しない事実学は存在せず (vgl. HuaIII, §8)、本質が事実の基礎を為すという関係が理解される (この本質学的な探求が、まさに現象学的な探求の営みに他ならない)。

以上のような本質と事実の関係において、フッサールは、「あらゆる具体的で経験的な対象性は、ある最上位の質料的な類、経験的な諸対象のある「領域 (Region)」という、その対象性の質料的な本質とともに組み入れられる。その純粹で領域的な本質に、ある領域的な形相学が相応し、あるいは「それを、」領域的な存在論と我々は呼ぶことができる」(HuaIII, S. 23) と述べている。つまり、個別的なものに存する本質は、類と種という語で表現される階層性 (vgl. HuaIII, §12) を持っており、この階層における最上位の類を、フッサールは「領域」と呼ぶのである (vgl. HuaIII, §9)。例えば、素朴な言い方として、「自然の領域」や「精神の領域」と言われるように、事実的な事象はその形相に基づいて、自然一般、あるいは精神一般という「類」に属している。領域的な本質に属する事実的な諸対象は、自然科学や経験科学的な研究の場面において、合理化や理論化が進むほど、抽象的な概念へと至る。そこでの現象学的な探求は、この領域的な本質の把握を、それぞれの経験的な特殊事項が属する最も普遍的、かつ最も原理的なものとして直観する。こうして直観されたこの最上位の類という領域において、それに属する経験を現象学的な探求の与件とし、その本質構造の分析と呈示を課題とすることが領域的存在論なのである (先んじて言えば、諸領域の属する諸科学の成果が、現象学に問いを提供することを、科学による現象学への寄与と考えられ得るのである)。

以上のようにして、諸学問の領域が類という形相ないし本質との関係において確定されることが示された。だが、そうした形相や本質は、実際にはどのようにして直観されるのか。以下では、この領域を類や種として理念的に直観する本質直観が如何にして構成されるのかを考察する。

それらを探求の基礎とするが、そこから得られる判断は、常に帰納的なものに留まる。その帰納的な結果は、当然、蓋然性に留まり、それを普遍的な真理と看做すのは、ある種の飛躍を必要とするだろう。

2. 本質直観の志向的な構成

1) 本質直観の基本的な構成プロセス

領域的な存在者の本質を捉えることは、当然ながら、経験的な概念形成とは異なり、そうしたものに依存しないアプリアリなものを捉えるということであろう。しかしながら、これまで見てきたように、領域的な存在である類へと認識を進める志向的な構成が、身体性を基にしている以上、経験に依存しないアプリアリな本質を捉えることは、構成理論において、一見すると最初から無理な課題のようにも見える。たとえ、同一と看做される経験の抽象化が、それらの経験の一般性を主張したとしても、そもそもその一般性の要素たる経験が偶然性を含んでいる時点で、アプリアリとは言えないのではないか。しかし、フッサールは、そのような疑念に対し、経験の一般性から偶然性を取り除くために、「経験された、あるいは想像された対象性を、指導的な「範例 (Vorbildes)」の性格、諸変項 (Varianten) の無限に開かれた多様性の産出にのつての出発点という性格を同時に保持している任意の例へと転換すること、つまり、変更 (Variation)」(EU, S. 410f.)を行う。つまり、ある事実 (Faktum) を範例と看做して、純粋な想像における変形といった、様々な変更を任意に行うのである。そして、この変更によって、次々に新たな類似する像が獲得されるが、しかし、このことから逆に、「この模造 (Nachbildes) の多様性にある統一が貫いていること、ある原像 (Urbild) の、例えば事物の、そういった自由変更の際に、必然性の中で、ある不変項が必然的な一般形式として保持されたままであること、そのことなしには、この事物がその不変項の種 (Art) の例となるというようなことは、そもそも考えられ得ないであろうということが、明らかになる」(EU, S. 411)。同一の原像ないし事物に対し、任意の自由変更を重ねれば重ねるほど、どのように展開していてもその限界を指示するような、その都度の変項の差異とは無関係な内容として、不変のものが浮かび上がってくる。

そして、個々の経験は、超越論的還元によって事実的な与件が内在へと引き戻された際、素朴な事実性や実在性から開放されるのだが、このとき、諸々の経験は、任意の自由変更という意識作用を通じて、それらの経験は、無限に可能な多様性を獲得する。そうして開かれた無限性における経験は、多様な変更の中で、変項同士の矛盾や対立を生じるが、それでもその中で見出される共通項、変更を被らない不変の項が、まさに多様性を貫く統一へと収斂するのである。フッサールは、この不変項こそが「一般本質 (ein allmeines Wesen)」(ebd.)であり、形相であり、イデアである¹⁶と考えるのである。

こうして、フッサールは、事実としての経験の偶然性を、任意の自由変更という意識作用によって取り除き、事実の中のアプリアリな形相ないしイデアを、意識における純粋な概念、つまり本質として直観にもたらすプロセスを呈示する。しかしながら、この任意の自由変更という作用は、どれほど

¹⁶ このイデアということについて、フッサールは、「この一般本質は、形相であり、プラトンの意味におけるイデアであるが、しかし純粋に把握され、そして全ての形而上学的な解釈から自由なイデアであり、つまり、イデアは、そうした自由変更の道 (Wege) の上で生じる理念視 (Ideenschau) の中で、所与性へと直接直観的に至るように、獲得されるのである」(EU, S. 411)と述べている。

遂行されねばならないのか。そして、その作用の遂行それ自体は、どのようにして成されるのか。次に我々は、これらの点を、時間意識と受動的綜合の観点から考察する。

2) 自由変更の遂行プロセスとその原理としての受動的綜合

本質直観へと至る自由変更の遂行について、フッサールは、「形相が、自由で任意にどこまでも産出可能な、合致 (Deckung) へと至りつつある変項の多様性に関係づけられているということ、開かれた無際限性に関係づけられているということ、これらのことは、無際限性へと現実に進行していくことが必要であろうということ、全ての変更の実際の産出が必要であろうということの意味しない……むしろ、変項形成のプロセスとしての変更それ自体が、任意性の形態を持つこと、変更の任意の継続的な形成 (Fortbildung) という意識において、プロセスが遂行されるということが重要である」(EU, S. 412f.) と述べている。ここで強調されているように、本質を見出すために遂行される自由変更の任意性は、全ての可能な変項を必要としているのではないということに注意せねばならない。変更のプロセスを通り抜けることは必要であるが、それは、変項を実際に無限に列挙するというのではなく、「任意に以下同様 (und so weiter nach Belieben)」(EU, S. 413) という意識に至ることを必要としているのである。つまり、自由変更における開かれた無限の多様性とは、この「任意に以下同様」という意識において、不変項の同一性を掴む (im Griff) ことであると考えられる。

では、この自由変更において「任意に以下同様」へと至るプロセスと、そうした変項の多様な無限の開けは、一体何によって可能となるのか。上のフッサールの言及において、意識における継続的な形成ということが、一つの契機として挙げられていた。任意性ということで開かれた意識の継続的な構成を支えているのは、まさに未来予持¹⁷に他ならならず、そしてまた、無限の多様性が開かれているのは、未来地平¹⁸に他ならないと考えられる。

確かに、以上のような意識の構成プロセスによって、新たな変項の追加はいくらでも遂行できるのだが、我々の実際の体験において、可能な変項を無限に遂行し尽くすことは不可能である。しかし、「任意に以下同様」という継続の見通しは、未来予持という不充実な志向によって形成される未来地

¹⁷ 未来予持とは、「到来するものそのものを空虚に構成して捕捉し、充実へともたらす」(HuaX, S. 52) 時間意識構成の能作である。未来予持は、常に過去把持と共にあり、過去把持の裏返し、鏡像などと言われるように、密接な関係にある。つまり、過去把持された内容が脱充実化し、空虚になった内容は、逆にその空虚を充実しようとして待ち受ける非顕現的な (受動的な) 志向となる。まさにこの空虚で充実を待ち受ける志向性が、未来予持なのである。また、未来予持の重要な特性の一つに、「不充実性」(HuaXXXIII, S. 14) がある。未来予持が待ち受ける内容は、必ずしも充実されるとは限らない。しかし、たとえ充実されなくても、その未来予持はそれとして充実を待ち続けている。つまり、未来予持は、その不充実性によって、意識のある種の傾向と空虚な志向の地平、すなわち未来地平を形成しているのである。

¹⁸ フッサールは、『受動的綜合の分析』の中で未来予持の考察をしているが、そこで彼は、「新たな印象の位相が不断に融合するという仕方では、つまりは、その根源的な生成において、特定の本質条件に相応して持続的に結合していくひとつの経過であるなら、そこにはただちに未来の地平、すなわち予期の地平がいあわせているのである」(HuaXI, S. 186) と述べている。まさにこの未来地平によって、新たなものがその時点までの生成と類似するかたちで (連合) 続行することが予期され、遂行される (vgl. HuaXI, 186f.)。

平に関係していると考えられる。これについてフッサールは、「我々が模範と名づけた主導を与える出発点の例から、常に新たな模造への移行が、前もって横たわっている…模造から模造へ、類似のものから類似のものへの移行の際に、個々の任意のものは全て、それらが出現することの連続の中で重層的な合致へと至り、そして、純粹に受動的に、総合的な統一へ進む…すなわち、同一のものは同一のものとして受動的に先構成され、そして形相の看取は、そのように先構成されたものの能動的に見つつある把捉に基づく」(EU, S. 413f.)と述べている。ここでフッサールが分析しているように、形相の看取に先行して、類似のものから類似のものへという、受動的な構成の次元における連合の能作が、未来予持の能作と一緒にあって、先構成的な移行プロセスを構成しているのである。だからこそ、そこで同時に未来予持的な傾向として、様々な充実の可能性を持った未来地平が開かれ、それが自由変更の土台として、先行していると考えられ得るのである。またこのことから、未来地平にはさらに類似のものが予描され、それが繰り返される中で、同等のもの（das Gleich）の予期される傾向が強まり、以降に現出するであろう変項が、「以下同様」として意識されると考えられ得るのである。以上のことから、フッサールは、「この多様性に（または、実際に直観へと進む変項と共に自ずと構成されつつある開かれた変更のプロセスという土台に）、形相としての一般的なものという本来的な看取は、高次の階層として組み上げられている」(EU, S. 413)と分析するのである。そしてもちろん、こうした未来予持的な移行プロセスの形成には、過去把持の能作も欠かすことができない。フッサールは、「当然ながら、多様性がそれそのものとして、数多性として意識されて、そして手放されていないということを、前提として必要とする。そうでなければ、我々は、共通する一者として存在する形相を、イデア的に同一のものとして得ることはない」(EU, S. 414)と述べている。それは、ある範例を任意に新たな形に仮構する自由変更を次々で行う際に、それらが掴まれて持続していなければ、次々に生じるものを重ね合わせることはできないし、そもそも次々に生じるといっても、最新の、最後のもののみが、その都度の意識に直観されることからして、まさにそうした時間的な系列を構成する過去把持の能作は必須であるということを示している。こうして、受動的総合における時間意識の能作と連合などの諸規則性を基礎にして、「我々がより以前の仮構物を開かれたプロセスにおける多様性として掴みつつ、合同であることや純粹に同一のものであること見やる場合にだけ、形相を獲得する」(ebd.)ことが可能なのである。

3. 次稿への続きとして

これまでの議論において、本論の目的である、現象学と科学的な学問の関係について、両者の協同的かつ相互的な研究に関する原理的な可能性の呈示という課題は、それを考察するための前提の部分までを論じたことになる。現象学が自然主義的な諸学問と関わる際に押さえておくべきことは、そうした事実学を本質学の根本的な差異である。現象学的な構成理論の根本である身体性から理念的な本

質の直観までの構成プロセスを通覧することによって、本論の中心的な課題を考察する準備は整えられたと言い得るであろう。

次稿において、科学に関する理論や理念といった理性定立を、本質直観との関係から考察することになるが、それは具体的に言って、領域的な存在者である諸科学が生み出す様々な成果(法則や理論)を、超越論的な手引き (Leitfaden) にして、現象学的な研究の展開を促進するということである。これらの議論を整理し、現象学(哲学)と科学の相補的な関係、現象学と科学の協同的な研究の原理的な可能性を明確にしたい。

参考文献

〈Husserliana〉

Bd. III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, 1950. Als neue Erscheinung: Erstes Halbband. Texte der 1. 2. 3. Auflage; Zweites Halbband. Ergänzende Texte (1912- 1929), hrsg. von K. Schumann, 1976. (邦訳:『イデーニ I』全2冊 (I-1, I-2)、渡辺二郎訳、みすず書房、1979年(第1巻)、1984年(第2巻))

Bd. IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, 1952. (邦訳:『イデーニ II』全2冊 (II-1, II-2) 立松弘孝・別所良美訳 (II-1)、立松弘孝・榊原哲也訳 (II-2) みすず書房、2001年(第1巻)、2009年(第2巻))

Bd. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, 1954. (邦訳:『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒雄・木田元訳、中公文庫、1974年)

Bd. X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. von R. Boehm, 1966. (邦訳:『内的時間意識の現象学』立松弘孝訳、みすず書房、1967年)

Bd. XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanu- skripten (1918- 1926)*, hrsg. von M. Fleischer, 1966. (邦訳:『受動的綜合の分析』山口一郎・田村京子訳、国文社、1997年)

Bd. XVIII: *Logische Untersuchungen. Erste Band. Prolegomena zur reinen Logik*, hrsg. von E. Heidegger, 1957. (邦訳:『論理学研究』第1巻、立松弘孝訳、みすず書房、1968年)

Bd. XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, hrsg. von U. Panzer, 1984. (邦訳:『論理学研究』第2巻、第3巻、立松弘孝・松井良和、赤松宏訳、みすず書房、1970年(第2巻) 1974年(第3巻))

Bd. XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911- 1921)*, hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp, 1987. (邦訳 : 「厳密な学としての哲学」『ブレンターノ フッサール』世界の名著 62、小池稔訳、中央公論社、1980 年)

Bd. XXXIII: *Die „Bernauer Mannuskripte“ über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, eds. R. Bernet, D. Lohmar, 2001.

Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, Hamburg, Felix Meiner, PhB 280, 1972. (邦訳 : 『経験と判断』長谷川宏訳、河出書房新社、1975 年)

Landgrebe, L., „Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus“, in *Phänomenologie und Marxismus I*, Suhrkamp, 1977. 邦訳 : 「目的論と身体性の問題—現象学とマルクス主義をめぐって」小川侃訳『現象学とマルクス主義』II 所収、白水社、1982 年

山口一郎『他者経験の現象学』国文社、1985 年

『感覚の記憶—発生的神経現象学の試み』知泉書館、2011 年

On the Complementary Relationship of Phenomenology and Natural Sciences (1)

MUTO Shinji

This paper attempts to presentation of principled possibilities for mutual study of phenomenology and scientific disciplines. For this purpose, I will clarify a fundamental difference of science of facts and the science of essence. And I will look over the constitutive process until the intuition of ideal essence from phenomenological constitution of embodiment.

Keywords : phenomenology, naturalism, regional ontology, essential insight, free variation

暗黙知及びハビトゥスとの関連における習慣と身体の考察

増田 隼人 (TIEPh)

キーワード：習慣、暗黙知、ハビトゥス、身体化

0. はじめに

本稿においては、意識的な思惟や判断とは異なるモードで作動し、身体化された記憶として働く習慣について考察する。「体で覚えている」といわれるこの記憶のあり方は、一般に運動技能や職人の技術などと関連付けられるが、それは同時に、私達と、私達の環境世界との特有の関係の仕方をも示すものである。というのも、意識における言語化や対象化を必要とせずには作動する習慣は、いわゆる「主観-客観」といった図式に収まることはなく、むしろ、例えば慣れ親しんだ道具が身体の延長線にあるものとして感じられるように、主観と客観が相互浸透しているかのような次元を私達に示すからである。本稿においては、習慣のこうした特有のあり方について、まずは脳科学的知見を参考にその特徴を捉えた後、マイケル・ポラニーの「暗黙知」や、ピエール・ブルデューの「ハビトゥス」といった概念と関連付けて考察する。

1. 記憶の類型と習慣

かつてウィリアム・ジェイムズは、「生物とは習慣の束である」と述べたが¹、実際、デューク大学のある調査によると、我々の日常生活における 40%以上の行動は、その場の決定によるものではなく、習慣によるものであるという²。反省してみると、私達は、日常さまざまな行為を行うが、その最中において、一連の行為について意識の上で終始注意し、逐一判断しているということは案外少なく、他の雑多なことを並列的に行いながら無意識のうちに遂行していることが多いように思われる。

たとえば、現在まさに私が行っているタッチタイピングにしても、私の意識においては、ディスプレイ上に表示される文字列や、自身の思考の流れに注意の大半が費やされており、キーボードをタイプしている手指の動きに関しては、タイプミスを発見でもないかぎりは特に焦点化されることなく背景に退いている。一度タイピングを始めれば、あとは指の動きに身を任せるままで、「A のキーを左指の小指で押した後で K のキーを右手人差し指で押して……」などと逐一判断しているわけではない。このことはまた、車や自転車の運転等にも言えることで、私達はその行為に慣れてしまうと、同

¹ William James, *"Habit"*, Kessinger Publishing, 2010, p.3.

² Charles Duhigg, *"Power of Habit -Why we do what we do and how to change"*, Random House Books, 2013, p.xvi.

乗者との会話に耳を傾けたり、ラジオの歌をロずさんだりしながら、高速度で走る乗り物の動きに合わせてハンドルやブレーキをこまめに調整し、事故を回避する。これらの、いわゆる「ながら行動」が可能になるのは、無意識的とまではいえないにせよ、注意力がかなり分散化された中であっても遂行可能になるほど、その行為が習慣化されているからに他ならない。

脳科学において、長期記憶は、宣言的記憶と非宣言的記憶の二つに大別されるが、習慣はこのうちの後者に分類される。この二つの記憶は、脳の対応する部位も当然異なるが、その働き方の性質にも大きな違いが指摘される³。

まず、宣言的記憶は、イメージや言語として意識上に内容を想起でき、その内容を語ることでできる記憶である。たとえば、その中には、「昨日の夕食はカレーライスだった」といったエピソード記憶や、「スプーンは食器である」といった意味記憶が含まれる。対して、非宣言的記憶とは、意識上に内容を想起できない記憶であり、その名の通り、言語等を介してその内容を語ることができない記憶である。この記憶が主に活用されるのは、運動学習や知覚学習などの実践的な行為の中であり、先のタイピングや運転の例にも見られるように、当該の行為の正確性や速度などの処理効率の向上を支える地盤として、この記憶は働いている⁴。宣言的記憶との区別としては、たとえば、自転車とは何かといった知識や、自転車に初めて乗れたときの風景や登場人物等を思い出すのが宣言的記憶であり、自転車に現在乗っている際に実際に活用されている、身体に馴染んだ自転車の乗り方が非宣言的記憶に当たる。哲学的な観点からギルバート・ライルが行った知識の二つの側面に照らせば、「対象を知っていること (Knowing that)」に当たるのが宣言的記憶の領域であり、「方法を知っていること (Knowing how)」に当たるのが非宣言的記憶と言えるだろう⁵。自転車の運転や、歩いたり走ったりといった日々の日常行動は、意識上で対象化すると却ってぎこちなくなることがあるが、それは元々そういう行為が、対象化的な知に依存して行われる種のものではないからだと考えたと領けよう。歩行にせよ走行にせよ、それらは何の変哲もない基本的行為には違いないが、決して生得的なものではなく、かといって一般的な意味での知識でもなく、骨格や筋肉の安定を基礎として、あくまでも試行錯誤の末に身体技能として獲得されたものに他ならない。

ラリー・スクワイアは、こうした非宣言的記憶ないしは習慣の特性について、「私達は学習し、これらの学習や無数の作業を実際には学習しているのであるが、記憶を使っているということを意識することなく実行できるようになる」と述べている⁶。タッチタイピングにせよ、運転にせよ、単なる歩行にせよ、私達はそれらの行為をある時期に学習したことによって身に着けるのであるが、私達はそ

³ 宣言的記憶と非宣言的記憶に関する概括は、ラリー・R・スクワイア『記憶と脳 - 心理学と神経学の統合』河内十郎訳、医学書院、1989年、153頁-177頁を参考にしている。

⁴ 非宣言的記憶をさらに分化すると、手続き的記憶、プライミング、古典的条件付け、非連合学習などに分けられる。習慣は手続き的記憶に分類されることもあるが、非宣言的記憶全般を総括して習慣と述べる論者もある（スクワイア、前掲書、176頁参照）。

⁵ ギルバート・ライル『心概念』坂本百大他訳、みすず書房、1987年、第二章参照。

⁶ ラリー・R・スクワイア、エリック・R・カンデル『記憶のしくみ 下』小西史郎・桐野豊監修、講談社、2013年、190頁参照。

の学習内容ないしは学習したということそのものを、意識に表面化することなく、実際のパフォーマンスにおいて発現させることができる。それらの行為は、たしかにどこかで覚えられたものであり、その記憶を抛り所に遂行されているのであるが、当の記憶は意識上に現れず、語ることもできないため、私達は往々にして、それが学習の結果として働いていることを忘れてしまう。そのため、習慣の働きが私達にとって浮き彫りとなるのは、それが滑らかに遂行されているときよりも、むしろ何らかの原因で阻害される状況においてである。たとえば、それは使い慣れた携帯電話を新しい機種に買い替えた直後の、異様な使いにくさを思い起こしてみれば分かりやすいだろう。新しい携帯電話に慣れるまでの間、私達はキー入力違和感に戸惑い、自分の指をやけに野暮ったく感じたはずである。そのとき、私達は、かつての携帯電話の重さやデザイン、操作の感触が自分の身体に深く刻印されており、それを手放した今になっても多大な影響力を持っていることを確かめるのである。また、私は、最近「整備中で動かないエスカレーターを上がる」という経験をしたが、そのとき私は違和感のあまり、車酔いにも似た気持ち悪さに襲われたものだった。おそらく、これも「これまでのエスカレーター」の経験に依拠する習慣に起因する、一種の副作用であろう。認識の側では、エスカレーターが動かないことを十分に承知しているというのに、身体ないしは習慣のレベルで働く予期は、私の認識や意志とは関係なく勝手に作動し、これまで歩いた無数のエスカレーターに相即する身体感覚を覚醒し続けたのである。おそらく、私が酔いにも似た症状を得たのは、その現実の認識と身体レベルでの予期との不整合の連続に原因があったのであろう。エスカレーターを上がるという、それだけの行為にも、たしかに習慣の働きは関与し、身体的なレベルで蠢いているのである。

2. マイケル・ポラニーの「暗黙知」

上述したように、私達の日常的行動の多くには習慣が関与しており、しかもその習慣は普段、当の私達自身にも気づかれないうまに働いている。私達は、他人の家に行って初めて家屋には固有の臭いがあることに気づき、故郷から離れて初めて空気の違いに気づく。余所に行って、その環境を新鮮に感じることは、ひとえに私達が元の環境に適合し、そこの臭いや光や空気を、いわば感覚の尺度のゼロ点として身体に刻み込み、述定的な知識とは異なった仕方を知っているためでもある。

化学者であり哲学者でもあったマイケル・ポラニーは、「私たちは言葉にできるより多くのことを知ることができる」というテーゼのもと、このような通常言説化されえない知のあり方を「暗黙知 (tacit knowledge, tacit knowing)」と名付けた⁷。この暗黙知という概念は、習慣のように既に習得され、非宣言的に活用される知識 (knowledge) を指すと同時に、感覚素材を総合し、直観にもたらず知覚以前の認知プロセス (Knowing) を指している⁸。そのため、暗黙知という概念がカバーする範囲は

⁷ マイケル・ポラニー『暗黙知の次元』高橋秀夫訳、ちくま学芸文庫、2003年、18頁。

⁸ 暗黙知の特に後者の性質は、中・後期のフッサール現象学において明らかにされた、自我意識を伴わずに作動し、能動的志向性を基づける「受動的綜合」の能作との高い近似性が見られる。

幅広く、歩行や運転、道具の使用といった技能のみならず、知覚そのものも暗黙知の産物とみなされる。たとえば、ポラニーは、暗黙知の特徴を、人の顔の表情認識を例に出して説明している。私達は、対面した人の気分や感情の動きを、その表情から察することができるが、それを顔のどの部分から読み取っているのか述定化することは困難である。その語ることをできない部分として表現されるのが「暗黙知」である。

ポラニーは、暗黙知が働く際の機能的関係として、二つの条件を挙げ、一方を「近位」、他方を「遠位」と表現する⁹。先の表情の例で言えば、顔の個々のパーツが近位であり、それに対してより包括的に捉えられる表情の方が遠位である。あるいは、もっと深く掘り下げて考えれば、眼球運動などにまで近位は遡れるだろう。ポラニーは、暗黙知が働いているときには、この近位項から遠位項への注目の移行が起こっているのだと指摘する¹⁰。ポラニーによれば、暗黙知が働くとき、私達は、あるもの（近位）を出発点として、別の何か（遠位）に注意を向けている。たとえば、人の表情を読み取る際には、近位たる顔のパーツを出発点として、より包括的な表情の読み取りという遠位に向かう。しかし、このとき、注意の当の対象は当然ながら表情全体の方にあり、個々のパーツの印象の統合は、意識の背景において行われ、観察者によって認知されるのは、それらの近位項が既に総合された後の顔となる。そして、その結果、私達は事後的に「顔のどの要素からその人の感情を読み取ったのか」と問われると、返答に窮することになる。というのも、そのとき、近位項は既に、暗黙知の働きによって、遠位項の包括性の中に取り込まれてしまっているからである。換言すれば、私達はつねに、近位項を直接的には意識できず、遠位項を通して間接的に知るのみである。このように、近位項が遠位項の中へと埋没することを、ポラニーは「内在化」と呼ぶ¹¹。

前述したように、遠位項に内在化した近位項は、私達にとって捉えにくいものとなるが、ポラニーはむしろこのことにポジティブな意見を持っているように思われる。というのも、ポラニーが主張するのは、人が新しい技能や理論を身につけるのに際して最も良い方法は、対象の諸細目を部分的に学んだり捉えたりすることではなく、対象の全体に内在的に没入することにあるからである。ポラニーによれば、全体像に部分項目を加え、その部分を説明したり意味付けたりするのは、かえって全体の意味を消滅させ、知識の全体性を破壊することに繋がるという。すなわち、対象を分節化するのではなく、全体性として総合する働きが暗黙知であり、ポラニーの重視するところなのである。

⁹ あるいは、ポラニーは、暗黙知を示す例として、閾下知覚の実験なども示している。この実験において、被験者は多数のたらいめな綴り字を見せられた直後に電気ショック与えられる（ポラニー、前掲書、23-27頁）。被験者は、どの文字が電気ショックを誘発する「ショック綴り字」であるのか認知できないが、電気ショックを繰り返行うと、その識別ができないままなのにも関わらず、ショック綴り字を見せられるだけで「電気ショック」を予期するようになる。このことは、認知能力を伴わなくとも暗黙知が形成されうを示している。

¹⁰ ポラニー、前掲書、23頁。

¹¹ ポラニー、前掲書、36頁。

3. 暗黙知と身体

ところで、ポラニーは、身体について、「私たちの身体は、それが知的なものであれ実践的なものであれ、すべての外界の認識にとって究極の道具である。……私たちの身体は、私達自身が普段は決して対象として経験することはないが、身体から発して意識される世界を介して経験する、この世で唯一のものである」と述べる¹²。いわば、身体は、ポラニーにとって、近位項の極としてあると考えられているといえる。その意味でいえば、身体知とは原則的に暗黙知として獲得される知であるといつてよく、私達の感知する環境世界とは、身体が暗黙的に内在化した世界である。

暗黙知によって架橋される、ポラニーのこのような身体と環境の関係は、メルロ＝ポンティの身体論・習慣論との類似性が見受けられる。メルロ＝ポンティは、私達は、世界に対して一種の対立項としてあるような客観的存在として世界にいるのではなく、身体において、あるいは身体を媒介として世界に臨んでいると指摘する。これは、すなわち、身体がその運動能力や運動感覚といった直接的な経験において、根源的に世界を志向している、開かれているという意味である（身体の志向性）¹³。メルロ＝ポンティは、習慣とは、思惟や客観的な身体に宿るのではなく、世界の媒介者としての身体に宿るのだとし¹⁴、身体と世界との結びつきについて、次のように述べている。

「経験は、客観的空間の下にある原初的な空間性を顕わにする。この空間性は、身体が存在そのものと区別されえぬものであり、客観的空間は単にその外皮にすぎない。身体であることは、ある世界に結びつけられていることであり……われわれの身体は最初から空間の中にあるのではない。それは空間に臨んでいるのである」¹⁵

私達は、世界を、常に運動能力や運動感覚を備えた身体を介して経験する。メルロ＝ポンティは、ある運動を習得するとは、それを自己の「世界」に統合することであるとし、「身体を動かすことは……表象を全く媒介としないで身体に働きかける物の促しに、身体をして勝手に答えさせることである」と述べる¹⁶。習慣は、身体的なものとして、そして暗黙的な実践知として、そこに関わる。すなわち、習慣化とは、身体像の修正ないしは更新の仕組みであり、表象化以前の次元における世界との新たな関係の仕方を獲得することである。このように見ると、ポラニーとメルロ＝ポンティの類似性は明らかであり、二人は同じものを別の観点から問題にしたのだといえよう。

¹² ポラニー、前掲書、36-37 頁。

¹³ 身体のこのような志向性は、フッサールにおける、本能志向性や衝動志向性に対応するものとして考えられる。ポラニーの暗黙知とメルロ＝ポンティの身体論はさらに、フッサールにおける受動的綜合の領域と関連付けることが可能であるだろう。

¹⁴ モーリス・メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』中島盛夫訳、法政大学出版局、1982 年、246 頁。

¹⁵ メルロ＝ポンティ、前掲書、251 頁。

¹⁶ メルロ＝ポンティ、前掲書、236 頁。

4. ピエール・ブルデューの「ハビトゥス」

先にも述べたように、ポラニーは、暗黙知が成立する条件として、近位と遠位の両方を置いている。遠位項の存在、換言すれば知覚を含んだ行為の主題の設定が、暗黙知が暗黙的なものでありうる前提条件の一つであるとすれば、当然のこととして、その主題を設定し、遂行する主体の存在もまた欠かせないものとしてある。ところで、ある目標を達成しようとする時、私達人間はあくまでも具体的な時間・空間に場を占める存在として現われる。すなわち、重力を有する地球環境や、人間生活に関わる社会的状況、そしてその時々々の文脈に応じた場の状況と無縁ではいられない。そこにはまた、歴史的、文化的な制約も含まれているし、あるいは更に洞察すれば、生物学的な遺伝子の影響さえも考えられるかもしれない。ポラニーの暗黙知が、どちらかといえば認知的な観点から捉えられることが多いのに対して、こうした社会や文化や伝統といった歴史的世界との関係をより強く押し出しているのが、社会哲学者のピエール・ブルデューの提起する「ハビトゥス」という概念である¹⁷。

「Habitus」というラテン語は、元は「habere（持つ）」という動詞に由来し、トマス・アキナスが、アリストテレスの用いた「Hexis」というギリシャ語に対訳したものである¹⁸。アリストテレスは、Hexisを人間の固定的・定常的な性向として定義しており、その内実に「能力の所有」や「状態の保持」、「習性」などという意味連関を担わせていた。また、彼は、Hexisの発生について、これは自然本性によって素質として持っているものであり、習熟によって完成形が獲得される、いわば変化の途上にあるものとした。ブルデューのハビトゥスも、同様の性質を備えたものではあるが、彼はそこに独自の定義を加えることで、それをさらに特殊な概念へと変化させた。即ち、ブルデューは、ハビトゥスを、根源的に社会的なものとして獲得され、身体化されたシステムであると定義したのである。

ブルデューによれば、ハビトゥスとは、それぞれの社会的位置における経験の最中で形成された、「構造化された構造」である¹⁹。すなわち、ブルデューによれば、ハビトゥスないしは身体とは、そもそもの最初から歴史的・文化的な刻印を引き受けたものなのであるといえる。とはいえ、そのことによって、人間は外的世界に囚われ、従っているのかということ、そう単純な話でもない。というのも、ハビトゥスとは、従う・従わないといった意志以前に、気づいたときには既に作動しているといった類のものだからである。そういった意味において、ハビトゥスは、私達にとって外的・内的の区別などなく、身体と同様に既に同化しているものとして捉えられる。

また、ハビトゥスは、周囲世界に対して一方的にただ受け身の側に立つものではない。ハビトゥスは、一方では、それ自体が実践や表象を産出・組織化する原理になり、「構造化する構造」としても働

¹⁷ 本人も自認するところであるが、ハビトゥスを中心概念としたブルデューの社会学は、レヴィ＝ストロースの構造主義に代表される客観主義と、シュッツに始まる現象学的社会学に代表される主観主義との対立を解決しようとする試みとして提唱したものである。そういった思想史的な概要については右記参照（田辺繁治「再帰の人類学における実践の概念」『国立民族学博物館研究報告 26 巻 4 号』533-577 頁）。

¹⁸ 矢野喜夫「資質の概念」『京都教育大学紀要』京都教育大学、1986 年、69 頁参照。

¹⁹ ピエール・ブルデュー『実践感覚』今村仁司・港道隆訳、みすず書房、1988 年、89 頁参照。

くのである。ブルデューは、ハビトゥスを、「歴史の生産物」と称し、「それら過去の経験は、各々の組織体に知覚・思考・行為の図式という形で沈殿し、どんな明確な規則よりも……時間の推移の中で実践の恒久性を保とうとする傾向をもっている」と述べる²⁰。すなわち、ハビトゥスは持続性を具えた慣習的な実践の原理ということになる。また、宮島によれば、ハビトゥスは、「所与の構造（たとえばある階級の生活諸条件）のなかで行なわれる社会化の所産であって、その構造への事実上の適合性という性格をも持っている」とされる²¹。このように、ハビトゥスは、実践的行為の恒常性や、所与の構造への適合性を含んだシステムである。そして、歴史という共通性をもった地盤から生じたハビトゥスによって、人々は互いに息を合わせようという意図なしでも調和した行為をとれることとなる。その意味で、ハビトゥスによる実践は、暗黙知と同じく、意識的な注意に依らずに働くものであり、ブルデューは、このことを「集合的にオーケストラ編成されながらも、オーケストラ指揮者の組織行動の産物ではない」という比喻によってハビトゥスの性質を語る²²。ここには、明確な規則や社会的システムとは異なり、一種の雰囲気のようにして働くハビトゥスの役割が垣間見られる。

ハビトゥスは、身体化された実践の原理であるという点も暗黙知と同様の特性を持っており、意識化以前に実践を方向づけるという重要な働きを示す。ハビトゥスが産出する実践には規則性があるが、それは規則に行為者が単純な意味で従属していることを意味するのではない。ハビトゥスは、身体化されたシステムであり、従う・従わないの判断が介するその手前で、行為者は、身体化したハビトゥスに導かれて、目的や手段を意識的に熟慮しなくても適切な行為をとることができる。行為者は、実践の原理としてハビトゥスを所持しているが、その原理を意識して使うのではなく、むしろ実践の最中に没入している方が、かえってうまくその原理を制御できるとされる。また、ブルデューによると、ハビトゥス概念は、社会構造に適合した規則的な実践を産出する側面と、即興的に多様な実践を生みだす「発明術」という創造的な側面が同居していると述べられる。この見方によれば、規則性と規則性から外れる面を同時に併せ持ったハビトゥスは、規則性とその変化の両方を射程に収める両義的な概念ということになるだろう²³。

クロスリーは、このように、ハビトゥスを主要概念として押し出したブルデューの試みを、習慣についての議論を社会学における中心的課題へと高めたものであると評価している²⁴。社会が個人を作るのか、個人が社会を作るのかという二項対立に社会学が悩まされたときに、ブルデューは、ハビトゥスを伴った身体という局面を設定し、社会が行為者の内に身体化（内在化）され、その行為者が社会をまた作るという循環的な構造をそこに見た。多くの論者が指摘するように、ブルデューの理論が、

²⁰ ブルデュー、前掲書、86 頁。

²¹ 宮島喬『文化的再生産の社会学—ブルデュー理論からの展開』藤原書店、1994 年、277 頁。

²² ブルデュー、前掲書、84 頁。

²³ とはいえ、歴史的産物であるといわれるハビトゥスが、如何にして創造という、いわば歴史からの変革ないしは断絶を為しうるのかは、ブルデューの議論からは明瞭ではない。

²⁴ ニック・クロスリー『社会的身体——ハビトゥス・アイデンティティ・欲望』西原和久・堀田裕子訳、新泉社、2012 年、16 頁参照。

真に原理的に主観-客観の対立を乗り越えるものであるかは、たしかに議論の余地がある。しかし、ハビトゥスを中心的概念として据えるその視座は、歴史的 world の中で誕生し、生きていく私達が、いかにしてその世界を担っているのかという問いに対し、重要な示唆を与えるものである。

5. おわりに

本稿では、習慣に関する脳科学的な研究を導入とし、ポラニーの暗黙知やブルデューのハビトゥスといった概念を俯瞰してきた。「私たちは言葉にできるより多くのことを知ることができる」というのがポラニーの最初のテーゼだったが²⁵、実際に私達の知の形態は、認知的・言語的な制約に縛られない幅広さを持っており、私達の身体は、自分自身でも捉えきれないほどの情報を処理し、それらを含蓄しながら生きている。私達が普段認識している以上に身体は世界に反応し、様々な調整機能を働かせている。そして、私達が習慣性の作動する最中にあるとき、私達は世界が自己の身体性の内に根付いていることを経験するのである。

²⁵ ポラニー、前掲書、18 頁。

A Study about Habit in Relation to Tacit Knowledge and Habitus

MASUDA Hayato

The concept of habit (Greek *hexis*; Latin *habitus*) has long been recognized by philosophers as playing a central role in human intentional practical activity, in the acquisition and solidification of practical knowledge, and in the formation of character.

In this article, I consider Habit and embodied knowledge, connecting tacit knowledge and *habitus*. These concepts are common at the point that does not need an act of awareness and will of ego. And they enfold an enormous richness and diversity of meanings.

Tacit knowledge is the concept by Michael Polanyi. He says, "We can know more than we can tell". His studies start from this thesis, and show us a new form of our knowledge. It is process of knowing without awareness.

Other hand, *Habitus* is a traditional concept on philosophic history. However, it especially is known as the very important concept of Pierre Bourdieu. He defines it "structuring structure", which organizes our practices and life style.

This article tries to make clear the mode of habit with these concept as clue.

Keywords : Habit, tacit knowledge, *Habitus*, practice, embodied knowledge

「エコ・フィロソフィ」研究 Vol.9
Eco-Philosophy Vol.9

平成 27 年 3 月 24 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
〒112-8606 東京都文京区白山 5-28-20
Tel : 03-3945-7534
E-mail : ml.tieph-office@toyo.jp
Homepage : <http://tieph.toyo.ac.jp/>