「エコ・フィロソフィ」の確立と教育の研究

平成 23 年度～平成 27 年度私立大学戦略的研究基盤形成支援事業

研究成果報告書

平成 28 年 3 月

学校法人名　東洋大学

大学名　東洋大学

研究組織名　東洋大学「ｴｺ・ﾌｨﾛｿﾌｨ」学際研究ｲﾆｼｱﾃｨﾌﾞ (TIEPh)

研究代表者　山田利明

（東洋大学文学部東洋思想文化学科教授）

目次

**Ⅰ. 前言・・・

前言

東洋大学「エコ･フィロソフィ」学際研究イニシアティブ
センター長　山田利明

2013 年 2 月初旬、私は福島県郡山市に入試業務で出張し、四日間滞在した。昼間は早朝から試験準備と実施で暮れ、夕刻にホテルに帰ってから、「私立大学研究基盤形成事業」すなわちこの報告書の本体となった研究プロジェクトの申請調書調製に費やした。帰りの新幹線の中でパソコンを開いて確認してみると、細々とした経費の計算を除いて、調書はほぼ完成していた。その後二日程かけて経費の調整をして、ようやく調書は完成した。

3 月 4 日、今度は専門の中国宗教に関わる文献調査のために、福島県の泉に出掛けた。その地は、丁度日立と小名浜の中間にある昼間は閑散とした駅で、日立の海岸を走る列車が北上して、一つ二つの切り通しを抜けるとやがて着く。

その夜見た海上の怪光のことは、すでに IR3S の『サステナ』に書いた。

そして一週間後、3 月 11 日の大災害が襲った。車窓から見た日立海岸が、津波に襲われて線路がアメのように曲がっている映像を見た。南東の風にあおられて、郡山辺までかなり高線量の区域が広がっているのを知った。

この五年間、私は何か必然的な出会いの中にあったように思う。しかし、エコ・フィロソフィの研究と東日本大震災は、私の中では今もって切り離されたままである。ただ、強いていえば、地球のもつ計り知れないエネルギーと人類との共生である。言葉で表現すれば、まさしくこれだけのものであるが、さてそれをデザインするとなると、従来の尺度を超えた視点を持たなければならない。ともあれ、ここに示したものは、五年間の研究活動の総集である。エコロジーをその歴史からとらえて、その延長上に将来を位置づけようとするもの、あるいは自然と人間の共生に主眼をおいて、そこにエコ・フィロソフィのあり方を考えようとするもの。さらに人類の行動の中から、エコロジーの本質を把握しようとするもの、等など多様な研究が収められる。一体にこれらを教育に反映するについては、共通したマトリクスを用いる必要がある。そのマトリクスをエコ・フィロソフィと呼ぶことができるかもしれない。

平成23年度～平成27年度「私立大学戦略的研究基盤形成支援事業」
研究成果報告書概要

1　学校法人名　東洋大学　　2　大学名　東洋大学

3　研究組織名　「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ

4　プロジェクト所在地　東京都文京区白山 5-28-20　東洋大学白山キャンパス(6 号館 4 階)

5　研究プロジェクト名　エコ・フィロソフィの確立と教育の研究

6　研究観点　研究拠点を形成する研究

7　研究代表者

研究代表者名	所属部局名	職名
山田　利明	文学部・大学院文学研究科	教授

8　プロジェクト参加研究者数　24　名

9　該当審査区分　理工・情報　生物・医歯　(人文・社会)

10　研究プロジェクトに参加する主な研究者

研究者名	所属・職名	プロジェクトでの研究課題	プロジェクトでの役割
山田利明	文学部・大学院文学研究科 教授	中国宗教の持つ自然認識	東洋的自然観に基づく環境デザインの探求
竹村牧男	文学部・大学院文学研究科 教授	仏教思想の自然観	仏教思想による自然観のあり方と共生の基盤を明らかにする
河本英夫	文学部・大学院文学研究科 教授	自然共生型の環境デザイン	共生型の環境デザインの探求と理念の提示
永井　晋	文学部・大学院文学研究科 教授	フランス哲学の自然共生	フランス哲学の持つ自然観と共生の理念を明らかにする
坂井多穂子	文学部・大学院文学研究科 准教授	中国文化の自然と共生	中国文化の持つ自然観のあり方と共生の理念を明らかにする
大島　尚	社会学部・大学院社会学研究科　教授	自然・環境に対する価値意識調査	国内外に於ける価値意識の調査と分析による社会意識の提示
安藤清志	社会学部・大学院社会学研究科　教授	環境配慮行動に影響を与える社会的規範情報の効果	環境配慮行動の規定因の基礎的資料の提供

堀毛一也	社会学部・大学院社会学研究科　教授	社会心理学におけるサステイナビリティ研究	サステイナブルな心性と主観的幸福感の関連の理解
稲垣　諭	自治医科大学医学部　教授	欧米に於ける環境デザイン	ヨーロッパ的自然観に基づく環境デザインの探求
（共同研究機関等）一般社団法人　サステイナビリティ・サイエンス・コンソーシアム(SSC)		人間・社会・地球の持続性を追及するサステイナビリティ・サイエンスの人材育成・普及啓発・実践活動	
サステイナビリティ学連携研究機構(IR3S)		地球・社会・人間システムの統合による持続型社会の構築	
茨城大学地球変動適応科学研究機関(ICAS)		気候変動への適応、安全で豊かな社会、サステイナビリティへの貢献	

＜研究者の変更状況（研究代表者を含む）＞

・平成 23 年度時点参加研究者

研究者名	所属・職名	プロジェクトでの研究課題	プロジェクトでの役割
山田利明	文学部・大学院文学研究科教授	中国宗教の持つ自然認識	東洋的自然観に基づく環境デザインの探求
竹村牧男	文学部・大学院文学研究科教授	仏教思想の自然観	仏教思想による自然観のあり方と共生の基盤を明らかにする
河本英夫	文学部・大学院文学研究科教授	自然共生型の環境デザイン	共生型の環境デザインの探求と理念の提示
永井　晋	文学部・大学院文学研究科教授	フランス哲学の自然共生	フランス哲学の持つ自然観と共生の理念を明らかにする
山口一郎	文学部・大学院文学研究科教授	ドイツ哲学の自然と共生	ドイツ哲学の持つ自然観と共生の理念を明らかにする
坂井多穂子	文学部・大学院文学研究科准教授	中国文化の自然と共生	中国文化の持つ自然観のあり方と共生の理念を明らかにする
大島　尚	社会学部・大学院社会学研究科　教授	自然・環境に対する価値意識調査	国内外に於ける価値意識の調査と分析による社会意識の提示
安藤清志	社会学部・大学院社会学研究科　教授	環境配慮行動に影響を与える社会的規範情報の効果	環境配慮行動の規定因の基礎的資料の提供

堀毛一也	社会学部・大学院社会学研究科　教授	社会心理学におけるサステイナビリティ研究	サステイナブルな心性と主観的幸福感の関連の理解
関谷直也	社会学部・大学院社会学研究科　准教授	環境配慮行動の社会心理	集団行動論による環境配慮行動の理解
今井芳昭	慶應義塾大学文学部　教授	環境配慮行動の規定因	態度変化研究に基づく環境配慮行動規定因の基礎資料の提供
稲垣　諭	文学部　助教	欧米に於ける環境デザイン	ヨーロッパ的自然観に基づく環境デザインの探求
吉田公平	文学部　教授	中国思想の持つ自然と共生	中国思想の持つ自然観のあり方と共生の基盤を明らかにする
菅　さやか	社会学部　助教	環境配慮行動への文化心理学的アプローチ	環境配慮行動規定因の文化差の理解
今井芳昭	慶應義塾大学文学部　教授	環境配慮行動の規定因	態度変化研究に基づく環境配慮行動規定因の基礎資料の提供
田中綾乃	三重大学人文学部　准教授	ドイツ哲学の自然と共生	近代ドイツ哲学の持つ自然観と共生の理念を明らかにする
西村　玲	財団法人東方研究会　常勤研究員	仏教思想の自然観	仏教思想による自然観のあり方と共生の基盤を明らかにする
横打理奈	東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ客員研究員	近代日本思想の持つ自然と共生	日中比較文化から共生の理念を明らかにする
関　陽子	東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ研究助手	生態学における自然と共生	動物学、農学から共生の理念を明らかにする
武藤伸司	東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブリサーチアシスタント	欧米に於ける環境デザイン	ドイツ現象学に基づく環境デザインの探求

（以下、「東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブを「TIEPh」と略記）

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
環境配慮行動を促す説得メッセージ	社会学部・大学院社会学研究科教授・TIEPh 価値観・行動ユニット研究員	北村英哉	説得メッセージと受け手の感情に着目した実証研究の実施

（変更の時期：平成 24 年 3 月 31 日）

新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	退任		

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
環境配慮行動への文化心理学的アプローチ	社会学部所助教・TIEPh 価値観・行動ユニット研究員	菅さやか	環境配慮行動規定因の文化差の理解

（変更の時期：平成 24 年 3 月 31 日）

新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	退任		

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
欧米に於ける環境デザイン	文学部助教・TIEPh 環境デザインユニット研究員	稲垣　諭	ヨーロッパ的自然観に基づく環境デザインの探求

（変更の時期：平成 24 年 4 月 1 日）

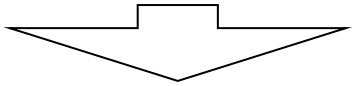
新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
文学部助教・TIEPh 環境デザインユニット研究員	文学部非常勤講師・TIEPh 研究支援者	稲垣　諭	ヨーロッパ的自然観に基づく環境デザインの探求

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
生態学における自然と共生	TIEPh 研究助手	関　陽子	動物学、農学から共生の理念を明らかにする

（変更の時期：平成 24 年 4 月 1 日）



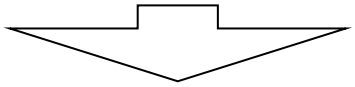
新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
TIEPh 研究助手	TIEPh 研究支援者	関　陽子	動物学、農学から共生の理念を明らかにする

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割

（変更の時期：平成 24 年 4 月 1 日）



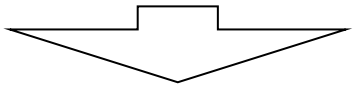
新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	TIEPh 研究支援者	野村英登	近代日本の自然観の展開を明らかにする。

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割

（変更の時期：平成 24 年 4 月 1 日）



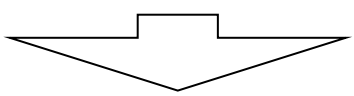
新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	TIEPh 研究支援者	大久保暢俊	社会的比較研究の知見からの環境配慮行動の規定因の検討

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割

（変更の時期：平成 24 年 4 月 1 日）



新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	文学研究科博士後期課程・TIEPh リサーチアシスタント	岩崎　大	死生観形成に基づく環境デザインの探求

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
近代日本思想の持つ自然と共生	TIEPh 客員研究員	横打理奈	日中比較文化から共生の理念を明らかにする

(変更の時期:平成 25 年 3 月 31 日)

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	退任		

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
死生学的環境デザイン	文学研究科博士後期課程・TIEPh リサーチアシスタント	岩崎　大	死生観形成に基づく環境デザインの探求

(変更の時期:平成 25 年 4 月 1 日)

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
TIEPhリサーチアシスタント	文学部非常勤講師・TIEPh 研究助手	岩崎　大	死生観形成に基づく環境デザインの探求

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
欧米に於ける環境デザイン	文学部非常勤講師・TIEPh 研究支援者	稲垣　諭	ヨーロッパ的自然観に基づく環境デザインの探求

(変更の時期:平成 25 年 4 月 1 日)

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
文学部非常勤講師・TIEPh 研究支援者	自治医科大学教授・TIEPh 客員研究員	稲垣　諭	ヨーロッパ的自然観に基づく環境デザインの探求

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割

（変更の時期：平成 25 年 4 月 1 日）

新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	文学部准教授・TIEPh 自然観探求ユニット研究員	山本亮介	近現代日本文学に現れる自然観のあり方と共生の理念を明らかにする

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割

（変更の時期：平成 25 年 4 月 1 日）

新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	文学部講師・TIEPh 自然観探求ユニット研究員	信岡朝子	環境表象に関する比較文化研究

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割

（変更の時期：平成 25 年 4 月 1 日）

新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	社会学部・社会学研究科教授・TIEPh 価値観・行動ユニット研究員	山田一成	価値意識調査の実施と分析

旧

ﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
ドイツ哲学の自然と共生	文学部・文学研究科教授・TIEPh 自然観探求ユニット研究員	山口一郎	ドイツ哲学の持つ自然観と共生の理念を明らかにする

（変更の時期：平成 25 年 4 月 1 日）

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
文学部・大学院文学研究科教授・TIEPh 自然観探求ユニット研究員	文学研究科客員教授・TIEPh 客員研究員	山口一郎	ドイツ哲学の持つ自然観と共生の理念を明らかにする

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
中国思想の持つ自然と共生	文学部教授・TIEPh 自然観探求ユニット研究員	吉田公平	中国思想の持つ自然観のあり方と共生の基盤を明らかにする

(変更の時期:平成 25 年 4 月 1 日)

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
TIEPh 自然観探求ユニット研究員	文学部名誉教授・TIEPh 客員研究員	吉田公平	中国思想の持つ自然観のあり方と共生の基盤を明らかにする

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割

(変更の時期:平成 25 年 4 月 1 日)

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	TIEPh 客員研究員	田村義也	近代日本思想の持つ自然観のあり方と共生の基盤を明らかにする

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割

(変更の時期:平成 25 年 4 月 1 日)

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	早稲田大学助教・TIEPh 客員研究員	唐澤大輔	近代日本思想の持つ自然観のあり方と共生の基盤を明らかにする

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割

(変更の時期:平成 25 年 4 月 1 日)

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	文学部非常勤講師・TIEPh 客員研究員	早川芳枝	近代日本文学の持つ自然観のあり方と共生の理念を明らかにする

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割

(変更の時期:平成 25 年 4 月 1 日)

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	一橋大学言語社会研究科博士後期課程・TIEPh 客員研究員	王　媛	中国文化の持つ自然観のあり方と共生の理念を明らかにする

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
環境配慮行動の規定因	慶應義塾大学教授・TIEPh 客員研究員	今井芳昭	態度変化研究に基づく環境配慮行動規定因の基礎資料の提供

(変更の時期:平成 26 年 3 月 31 日)

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	退任		

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
ドイツ哲学の自然と共生	哲学専攻客員教授・TIEPh 客員研究員	山口一郎	ドイツ哲学の持つ自然観と共生の理念を明らかにする

（変更の時期：平成 26 年 3 月 31 日）

新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	退任		

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
中国思想の持つ自然と共生	文学部名誉教授・TIEPh 客員研究員	吉田公平	中国思想の持つ自然観のあり方と共生の基盤を明らかにする

（変更の時期：平成 26 年 3 月 31 日）

新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	退任		

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
ドイツ哲学の自然と共生	三重大学准教授・TIEPh 客員研究員	田中綾乃	近代ドイツ哲学の持つ自然観と共生の理念を明らかにする

（変更の時期：平成 26 年 3 月 31 日）

新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	退任		

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
環境配慮行動の社会心理	TIEPh 研究支援者	大久保暢俊	社会的比較研究の知見からの環境配慮行動の規定因の検討

（変更の時期：平成 26 年 3 月 31 日）

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	退任		

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
環境配慮行動の社会心理	社会学部准教授・TIEPh 価値観・行動ユニット研究員	関谷直也	集団行動論による環境配慮行動の理解

(変更の時期:平成 26 年 3 月 31 日)

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	退任		

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割

(変更の時期:平成 26 年 4 月 1 日)

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	文学部教授・TIEPh 自然観探求ユニット研究員	相楽 勉	近代日本思想の持つ自然観のあり方と共生の基盤を明らかにする

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
欧米に於ける環境デザイン	文学研究科博士後期課程・TIEPh リサーチアシスタント	武藤伸司	ドイツ現象学に基づく環境デザインの探求

(変更の時期:平成 26 年 4 月 1 日)

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
TIEPh リサーチ・アシスタント	東洋大学国際哲学研究センター研究助手・TIEPh 客員研究員	武藤伸司	ドイツ現象学に基づく環境デザインの探求

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割

(変更の時期:平成 26 年 4 月 1 日)

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	文学研究科博士後期課程・TIEPh リサーチアシスタント	増田隼人	ドイツ現象学に基づく環境デザインの探求

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割

(変更の時期:平成 26 年 11 月 4 日)

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	文学研究科博士後期課程・TIEPh リサーチアシスタント	竹中久留美	近代イギリス哲学に基づく環境デザインの探求

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
欧米に於ける環境デザイン	文学研究科博士後期課程・TIEPh リサーチアシスタント	竹中久留美	近代イギリス哲学に基づく環境デザインの探求

(変更の時期:平成 27 年 3 月 31 日)

新

変更前の所属・職名	変更(就任)後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	退任		

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
欧米に於ける環境デザイン	東洋大学国際哲学研究センター研究助手・TIEPh 客員研究員	武藤伸司	ドイツ現象学に基づく環境デザインの探求

（変更の時期：平成 27 年 4 月 1 日）

新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
東洋大学国際哲学研究センター研究助手・TIEPh 客員研究員	東京女子体育大学講師・TIEPh 客員研究員	武藤伸司	ドイツ現象学に基づく環境デザインの探求

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割

（変更の時期：平成 27 年 4 月 1 日）

新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	文学部教授・TIEPh 環境デザインユニット研究員	緒方登士雄	心理学的実践に基づく共生型の環境デザインの探究

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割

（変更の時期：平成 27 年 4 月 1 日）

新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
	文学部准教授・TIEPh 環境デザインユニット研究員	金子有子	生態学に基づく共生型の環境デザインの探究

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
日本文化の自然と共生	文学部准教授・TIEPh 自然観探求ユニット研究員	山本亮介	近現代日本文学に現れる自然観のあり方と共生の理念を明らかにする

（変更の時期：平成 27 年 4 月 1 日）

新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
文学部准教授・TIEPh 自然観探求ユニット研究員	文学部教授・TIEPh 自然観探求ユニット研究員	山本亮介	近現代日本文学に現れる自然観のあり方と共生の理念を明らかにする

旧

ﾌﾟﾛｼﾞｪｸﾄでの研究課題	所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
近代日本思想の持つ自然と共生	早稲田大学助教・TIEPh 客員研究員	唐澤太輔	近代日本思想の持つ自然観のあり方と共生の基盤を明らかにする

（変更の時期：平成 27 年 5 月 1 日）

新

変更前の所属・職名	変更（就任）後の所属・職名	研究者氏名	プロジェクトでの役割
早稲田大学助教・TIEPh 自然観探求ユニット研究員	龍谷大学世界仏教文化研究センター博士研究員・TIEPh 客員研究員	唐澤太輔	近代日本思想の持つ自然観のあり方と共生の基盤を明らかにする

11　研究の概要（※　項目全体を10枚以内で作成 ）

（1）研究プロジェクトの目的・意義及び計画の概要

本プロジェクトは、平成 18 年以来東京大学を中心とする文部科学省科学技術振興調整費「サステイナビリティ学連携研究機構（IR3S）」構想に協力機関として参画してきた東洋大学「エコ・フィロソフィ学際研究イニシアティブ」が、振興調整費プロジェクトの終了に際して、エコ・フィロソフィの確立とその深化を図り、エコ・フィロソフィ教育の実践を通して研究者の育成を図ることを主たる目的として設立された。併せてこの研究によって得られた成果を広く公表して、この分野の新たな展開を企図する。現代社会の喫緊の問題として、環境問題の解決があることは今更贅言を要さない。しかし、それは科学的解決だけではなく、社会意識や価値観・思想のあり方に大きく関わる。本研究は、そうした形而上学的な問題意識を明らかにすることで、環境問題の根本的な対応、さらにいえば共生の理論を構築することが出来る。

平成 23 年度は、従来集積してきた各ユニットの成果を整理し、大学院等の授業、あるいは研究会によって発展・進化させる。同時に国内外の研究状況の調査など、エコ・フィロソフィ研究のネットワーク形成の作業を行う。平成 24 年度は、基本的には前年度と同様の作業を行う

が、エコ･フィロソフィの確立に向けた新事業（国際研究集会）を行う。平成 25 年度は、前年度の成果を踏まえ、国際的な研究ネットワークを確立し、育成した RA などによるセミナーを開催し、中間成果とする。平成 26 年度は、初年度以来の研究実績を検討し、拠点形成のための問題点の抽出と対策を実施。3 ユニットの成果を確認する。平成 27 年度は最終年度であるので、2 回目の国際研究集会を開催し、研究拠点としての地歩を確実にする。

（2）研究組織

本プロジェクトは 3 つの研究ユニットで構成されている。 第 1 ユニット「自然観探究ユニット」は、哲学の研究者を中心にして、東洋・西洋の自然観や人間観、共生のあり方を思想的に追求し「エコ・フィロソフィ」の中核を形成する思想を探究する。 第 2 ユニット「価値観・行動ユニット」は、社会心理学の研究者が、アジア諸地域の人々の価値意識の実情を測定し、国際比較を通じて、環境政策や人々を環境配慮行動へ導くための指針を提供することを目指す。第 3 ユニット「環境デザインユニット」は、哲学の研究者が、現行のシステムを再編、拡張するアイデアを導入するという仕方で、環境問題に対する新たなシステム・デザインの構想を探究する。

研究員 24 名はそれぞれの専門分野に基づいて、概ねいずれかのユニットに配属され、各ユニット長とともに、「エコ・フィロソフィ」研究における可能的役割を決定し、探究を進めてきた。また、その研究成果を教育実践のかたちで示してきた。各ユニットの研究対象や研究方針は、研究代表者の統率の下で、プロジェクト全体の目的に資するテーマを共有して決定されるものであり、その際、各ユニットは連携をはかり、横断型の研究形成を進めた。新規に加入した研究員については、定例で行う研究報告会で発表を行い、本プロジェクトにおける研究の位置づけと、今後の研究方針についての議論の場を設けた。

イベントや出版物、他機関との連携等については、運営委員会による審議の下、基盤形成のための学際性、実践可能性を重視して計画されており、執筆担当者、講義担当者について、各ユニットや外部の研究者をバランスよく配置した。研究者育成に関しては、これまで PD の研究助手として 2 名、研究支援者として4名、大学院博士後期過程の PRA として4名を採用し、実践的な研究方法を習得する機会を提供した。年度末には外部の有識者による評価委員会を開催することで、研究成果の客観的評価を得るとともに、今後の活動方針の妥当性を確保してきた。

共同研究機関との連携については、茨城大学地球変動適応科学研究機関(ICAS)との共催で平成 18 年度以来、毎年国際セミナーを開催し、一般社団法人サステイナビリティ・サイエンス・コンソーシアム(SSC)とは、本プロジェクトの研究員が研究部会に参加し、研究会やイベントを通して相互の研究成果を確認すると共に、視察地の選定と仲介、機関紙『サステナ』の執筆協力といったかたちでの連携を行った。

（3）研究施設・設備等

本プロジェクトは、東洋大学白山キャンパス 6 号館 60458 室に面積 15m²の事務局を設置している。事務室には、研究助手、研究支援者、RA、長期アルバイトの計 4 名が交代で常駐しており、センター長および研究員の指示の元で研究および研究支援を行っている。通常は平日の 10 時から 18 時を利用時間に充てている。事務室には、プロジェクトの実施に必要な電話機、パソコン、プリンタ複合機等を設置し、必要な資料やデータの管理、編集を効率的に行っている。

（4）研究成果の概要　※下記、13及び14に対応する成果には下線及び＊を付すこと。

1)プロジェクト全体としての活動

採択時の構想調書から年度ごとの計画に若干の遅延はあったものの、本プロジェクトが目的とするエコ・フィロソフィの確立と教育の研究のための活動は、計画した通りの相応の実績を出してきた。また、南方熊楠にはじまる近代日本独自のエコロジー研究や、東日本大震災

を受けての復興のデザイン等、当初は予定しなかった局面での成果もあり、研究基盤の形成として満足のいく成果を挙げていると考える。

本プロジェクトでは、3 つのユニットがそれぞれの基本となるテーマを研究するとともに、その有機的な連関によって、プロジェクトの目的達成のための問題設定や研究方針などを適宜検討し、多様なかたちでの研究成果を発表するという方法をとっている。活動内容およびその成果概要を図示すると、以下のようになる。



本プロジェクトでは、これまで 12 件のシンポジウム、7 件のセミナー、5 件のワークショップ、9 件の研究会を開催し、視察や調査、学内イベントの開催も行った。研究活動によって獲得した研究成果は、研究年報、研究年報別冊(イベント抄録集)、ニューズレターとして毎年紙面のかたちで定期発行し、書籍のかたちでは 2 冊のエコ･フィロソフィ教育の教科書と、1 冊の研究成果論集を刊行した。その他にも DVD 作品の制作や、ホームページ作成、シンポジウム等の動画掲載といったインターネット上での情報開示、さらにパンフレットや東洋大学研究成果・シーズ展への出展というかたちでの成果報告・活動紹介も行ってきた。

エコ・フィロソフィ教育の実践としては、まず毎年秋学期に東洋大学全キャンパス配信授業である 全学総合講義「エコ･フィロソフィ入門」*1を開講し、研究員や連携する研究者による学際的な基礎教育を行った。また、通年で行う 大学院文学研究科哲学専攻「現代哲学演習Ⅱ」*2では、最新の哲学研究・臨床研究に基づく専門教育を行い、より専門的な研究成果についての教育と議論がなされている。さらに参加型のワークショップでは、舞踊家等のアーティストを招き、自然科学的理解に偏りがちな環境問題に対して、身体性や身近な環境を重視する環境との関わりを体験的に自覚させることで、本プロジェクト独自の環境教育を行った。PD

や RA に対しては、研究活動や会議への積極的な参加を促し、研究活動の共有をするとともに、ひとつの専門領域に留まらない、実践可能性に根ざした学際的研究のあり方についての教育を行ってきた。その一例として、稲垣諭研究員は、本プロジェクトの PD から自治医科大学教授に就任し、研究成果の医学的実践と教育に従事している。

海外の研究者、研究機関との連携については、オーストラリアのサンシャインコースト大学(USC)、マレーシアの国際イスラム大学(IIUM)およびマラヤ大学(UM)、あるいは一般社団法人サステイナビリティ・サイエンス・コンソーシアム(SSC)を通じた国連大学とのシンポジウムや視察、共同調査などの研究連携を行い、ウースター大学（アメリカ）の S. クレイトン教授、ウィーン大学の G. シュテンガー教授、四川大学の周裕鍇教授などを招聘しての国際シンポジウムを開催した。さらに稲垣諭客員研究員が、ギリシアで行われた 第 23 回世界哲学会議*3において、本プロジェクトの研究成果の発表を行った。

2)各ユニットの研究活動

第1ユニット（自然観探究ユニット）

「自然観探究ユニット」では、西洋の自然科学的価値観に偏重しがちな環境問題の議論のなかで、自然に対する思考や哲学の研究、とりわけ東洋の自然観に基づくライフスタイルや制度設計を研究することで、新たな視点と方法論を提示し、現代環境論を再構成するエコ･フィロソフィの確立を行った。第 1 ユニットの研究の基本は文献研究にあるが、単なる事実の報告にとどまらず、ここから明らかになった東洋的自然観の内実と多様性を、いかにして環境問題に資するエコ・フィロソフィとして提示できるかということに重点が置かれている。自然観探究を現代の環境問題への実践につなげるためには、宗教や文化を背景としつつも、現代の文明化のなかに生きる現地の人々の意識や感覚を理解しなければならない。そのためには、文献研究と併せて、意識調査や現地視察が必要となるため、別ユニットと連携してこれを行った。

1. 東洋思想の自然観探究と近代日本のエコロジー

東洋の自然観について、「自然」と「共生」をテーマに研究を行うことで、エコ･フィロソフィの中核となる共生哲学を追及した。平成 23 年度のシンポジウム「人間と自然の共生と持続可能な関係を求めて－風土のしらべから」*4、「宗教と環境シンポジウム－新しい文明原理の生活化と宗教」*5では、環境問題を抱えた現代の文明化社会の実状に対して、持続可能な社会の実現のために、東洋思想の自然観、風土論、共生思想がもつ現代的意義を示した。平成 26 年度のシンポジウム「大地の思想－風水・聖地・里山－」*6、平成 27 年度の特別講演「洞天思想と自然環境の問題」*7では、東洋の自然観の思想的基礎となる仏教、儒教、道教、神道といった宗教に内在する多様性のある「自然」や「共生」のかたちを吟味するとともに、その具体的実践のかたちを示し、科学的な合理的知識に対する自然共生的な身体的知の具体的な内実とその展開可能性を提示した。

また思想や宗教の枠組みだけでは捉えきれない、人間の感性に根ざした自然観の探究を行った。平成 27 年度の国際シンポジウム「宋代の自然観」*8では、四川大学の周裕鍇教授を招き、北宋の風景、絵画、詩歌が仏教禅と融合することでもたらされた、思想と風景と芸術の融合的変容から、宋代文学特有の自然観について議論が行われた。また、同年のシンポジウム「かおりの生態学」*9や、定例研究会においては、東洋の文学や芸術における自然観についての研究も行い、西洋文化や現代と対比しつつ検討した。

更に東洋の文化伝統と現代の日本社会を実証的に接続することを目指し、平成 24 年度以降から、近代日本のエコ・フィロソフィに関する研究を展開した。シンポジウム「円了×熊楠－近代日本のエコ･フィロソフィ」*10や、和歌山県田辺市および南方熊楠顕彰館と連携して開催した平成 25 年度のシンポジウム「南方熊楠：神と人と自然」*11では、日本における「エコロジ

一」の先駆者である南方熊楠の自然観と自然保護運動に注目し、アジア諸地域および西洋の自然観、さらに井上円了の哲学と対比させるかたちで、その現代的意義について議論を行った。南方熊楠の研究は継続して進められ、専門家の田村義也氏と唐澤太輔氏を客員研究員として招き、研究ネットワークを構築した上で、研究会やシンポジウムを開催した。さらに 南方熊楠顕彰館および熊野古道の視察*[12]を行い、博物学者としての熊楠の研究成果と、熊楠が守ろうとした生物多様性に満ちた自然と文化を体感することで、生活環境と自然観が結びついたエコロジー運動の実態を把握した。

東洋および近現代日本思想における自然観探究は、上記のほか、各研究員の専門領域からの研究が行われており、それらは研究年報のかたちで報告された。これらの報告が、同分野のみならず、他ユニットの研究の基礎として応用されている。

2.「自然といのちの尊さについて考える」

平成 18 年度から継続して開催されている茨城大学地球変動適応科学研究機関(ICAS)と共催で行っている国際セミナーでは、環境問題対策の基本となっている自然科学・社会科学的な世界観の限界を理解し、学問や社会の基盤となる新たな思想へのパラダイムチェンジを目指して活動した。プロジェクト期間以前の、思想研究を中心に行ってきた研究を第一フェーズとして区切り、平成 23 年度より、社会科学に基づく実践的な制度設計を含めた「自然共生社会」のための制度設計を追及する第二フェーズを立ち上げた。ポストモダンの共同体形成において、人文科学と社会科学を統合した「ホリスティック教育」の必要性が確認され、洋の東西や文理、世代も異なる様々な研究者間での議論の末に、その具体的実践可能性を探求した。

平成 26 年度には、共催国際セミナーでの議論を集約した 2 冊目の成果本である『自然といのちの尊さについて考える－エコ･フィロソフィとサステイナビリティ学の展開』*[13]を出版した。本書では、環境問題を筆頭に数々の社会問題を抱える現代人に迫られている価値転換として、物質的豊かさとは異なる、「いのちの深み」からくる豊かさについて、それぞれの研究者の視点から論ぜられている。そこでの課題は、現代において自然といのちの尊さの自覚がいかにして達成されるのかという点にあり、自然との共生という意識が、価値転換の指針として示された。

第2ユニット(価値観・行動ユニット)

「価値観・行動ユニット」では、社会心理学的調査による実証データの蓄積から、経済成長の著しいアジア諸国における環境意識を、東洋的な価値観の特性を明らかにするというかたちで分析すること、さらに、サステイナビリティに関する個人の心理と行動の傾向を分析するための実験、調査を行い、そこから明らかになるジレンマ構造の実態を分析し、それを打開するための方法を検討すること、この二つの視点から、地球環境問題解決への社会心理学的アプローチを展開した。

1. アジア諸地域における価値観調査

本プロジェクト開始以前に収集したシンガポール、中国、ベトナムの実証データの研究に引き続いて、アジア諸地域の価値意識調査を行った。マレーシアの価値観調査においては、平成 23 年度に現地視察を行い*[14]、現地調査会社の調査員、および大学研究者らと情報を交換した。調査会社では、現地での調査方法、マレーシア特有の事情、特に多民族性や宗教などについて詳細な説明を受け、マレー半島と東マレーシアの地域差や宗教特性に着目するなど、調査によって得られたデータを分析する際に有効な知見を得た。また、国際イスラム大学(IIUM)とマラヤ大学(UM)との研究交流が行われ、心理学教育や環境についての取り組みなどで議論が交わされ、本プロジェクトのエコ・フィロソフィ教育活動に還元した。

平成 24 年度には オーストラリアのサンシャインコースト大学への視察*15を行い、サステイナビリティ・リサーチ・センターの研究員から、サステイナビリティ教育に関するオーストラリアの現状と、同センターが行っている活動内容の説明を受け、アジア・オセアニアの広域にわたって調査・実験をするための意見交換を行った。

また、平成 24 年度は、シンポジウム「妖怪学と環境問題-「お化け調査」は何を語るのかー」*16を開催し、本プロジェクトの研究員と、統計数理研究所調査科学研究センターや青山学院大学アジア国際センターの研究員、さらに東洋思想の研究者によって、国際的な大規模調査を踏まえた環境意識に関わる価値観について報告し、それらのデータから、東洋の各地域独自の自然観、宗教観等についての議論が行われた。

平成 25 年度には、アメリカ・オハイオ州ウースター大学のスーザン・クレイトン教授を招き、特別セミナー「コンサベーション心理学の可能性—自然を思いやる心を育てるには—」*17を開催した。自然環境との心理的な関わりから形成される「環境アイデンティティ」を形成するための自然体験を、個人、文化、社会のレベルで構築し、自然保護の意識から環境問題への実践を導くというアプローチについて、実証データや、中国で進められているプロジェクトについて報告があり、これについて本プロジェクト研究員との、文化差やコミュニティの問題を踏まえた議論を行い、自然保護に基づく環境教育の実践可能性と期待される効果が明らかとなった。

これらの研究は研究年報や学会発表というかたちで報告されており、海外への発信としては、"Social norms and people's values in light of sustainability"（Ohshima, 2011）*18、"A preliminarily study for the individual differences in sustainable mind and behavior."（Horike, 2012）*19などがある。

2. 環境意識に関する個人の心理傾向の分析

個人の心理レベルの実験・調査は、マクロレベルとしての環境問題と、マイクロレベルとしての個人の関係を検討する上で必要となるデータであり、各研究員が共同して、いくつかのテーマで複数回調査・実験を行い、その結果を報告した。

ボランティア・ジレンマに関する実験では、N 人囚人ジレンマの実験を行い、環境配慮行動においても重要となる、集団内での個人の利益と集団の利益に関する心理分析を行った。被験者は囚人のジレンマの理論で予想されるような、他者の協力行動を当てにして傍観者に徹する合理的行動を選択するのではなく、自らコストを支払って集団の利に供する傾向をもつことが明らかになった。さらに制度を守らないフリーライダーに対する「監視ボランティア」の導入が、集団的な環境配慮行動の実現に有効であるという実験結果が提示された。これについては大島研究員が研究年報のかたちで平成 23 年度に「繰り返しボランティア・ジレンマ・ゲームの実験的検討」*20、平成 25 年度に「社会的ジレンマにおける「監視ボランティア」の可能性と有効性」*21で報告した。

継続して行っている、サステイナブルな心性を主観的幸福感の観点から調査する研究では、文化間の差異を踏まえた上での、サステイナブルな心性および行動を測定するための適切な尺度を探求し、サステイナブルな心性と主観的な well-being（幸福感）との間に関連があることを明らかにしていった。尺度の作成については、平成 25 年度に行った Web 調査等によって、文化間、世代間、性別間などの観点を精緻にすることで改定を行っていった。この研究成果については堀毛研究員が年報や学会発表等のかたちで、毎年報告している。

平成 25 年度から開始された環境配慮行動に関する実験では、他者が行っているのをよく見かける環境配慮行動においては、自身の実践が平均的な他者よりも高いと評価する平均以上効果が、反対に、普段は見かけない環境配慮行動においては平均以下効果が生じることが示された。この実験と分析から、平均以上効果については他者平均の実際値の提示が、平均以下効果には自尊感情を高めることが有効であるという結論を導き、研究成果を、大久

保研究員が東垣氏との共著で平成26年度の研究年報に「環境配慮行動の実行可能性認知と困難度の関係」*22として掲載した。

第3ユニット（環境デザインユニット）

「環境デザインユニット」では、環境問題への対策として、既存の行動抑制型の課題設定ではなく、問題の構造を分析し、その固有のシステムが再編、拡張するようなアイデアを導入することによって、都市環境、身体環境、生活環境とそれへの意識を変化させ、結果的に問題解決を実現させることを目的とした。

現実の複雑な状況から意識や身体を変容するための工夫を行うためには、フィールドワークや、非言語的領域からのアプローチが不可欠となるため、現地調査や、医学の臨床研究、そして専門家を招いてのワークショップなどを積極的に行った。

1．都市環境デザインの構築

2011年3月の東日本大震災によって、日本の環境問題も大きな転換を余儀なくされ、その思想的基盤となるエコ･フィロソフィの果たす役割もより重要なものとなった。平成23年度開催のシンポジウム「生物多様性という課題－東日本大震災からの復興を視野に」*23において、「里山」「里海」の生態系サービスの持続可能性を目指した復興のための環境デザインを提案すると共に、実現のための現実的課題の精査が行われた。平成 26 年度開催の国際シンポジウム「ドイツ文化とエコロジー」*24では、ウィーン大学教授のG.シュテンガー教授を招き、西洋の最新の技術論研究や、ドイツの環境政策を参考にして、日本の農林業やエネルギー政策について議論し、両国の文化の独自性を考慮しつつも、相互に有効である要素を抽出し、持続可能なネットワーク形成のかたちを提案した。同年に行った第1ユニットとの合同シンポジウム「大地の思想－風水・聖地・里山－」*6では、人間の持続可能性を高める里山の歴史を東洋思想の各地域から分析したうえで、人間の経験や能力を拡張する現代の里山のかたちとしての「人工的里山」による都市環境デザインの諸可能性を提示した。

地域に根ざした環境デザインの現状と実践可能性を探求するために、SSC と連携しつつ、別ユニットと合同での視察を行った。平成 24 年度には、地域の自然を活かし、水源や道の駅によって自然環境価値の創出に取り組んでいる 山梨県道志村の視察*25を行い、また、国策として環境政策に取り組む韓国のスマートグリッド化計画の実証実験地である 済州島の視察*26を行った。平成 25 年度には、日本における自然エネルギーのオルタナティブである地熱発電の可能性を探るべく、アメリカ合衆国カリフォルニア州にある世界最大の地熱発電所である Calpine Geothermal の視察*27を行った。同じく地熱発電については、平成 26 年度に八丈島を訪れ、アメリカ、インドネシアに次ぐ世界第三位の潜在エネルギーをもつ日本の地熱発電が、未だ都市環境のシステムとして十分に機能するに足りていない現状を確認した。平成 27 年度には、モンゴルの都市環境および、伝統的な遊牧生活*28の視察を行い、非定住型の生活環境がもつ独自の感度の一端を体験するとともに、急速な経済発展と人口増加を遂げた首都ウランバートルでの、伝統と文明化の過渡期にある混然とした都市環境の現状を確認した。

平成 26 年度に、福島県被災地視察*29を行い、居住禁止区域の現状と仮設住宅に住む人々の生活環境を調査し、避難者の日常の生活環境の展開可能性の狭さがもたらす精神的、社会的影響の重要性を確認するとともに、南相馬ソーラー・アグリパーク等での、民間で行っている復興のための意欲的な環境デザインを体験し、震災被害を、被災者のみならず、いかにして社会全体のシステムのなかへと有効に組み込むことができるのかについて、意見交換を行った。また、この視察を経て、同行したウィーン大学の G.シュテンガー教授らと共に、平成27年度に国際シンポジウム「after our Fukushima」*30を開催し、原発事故を含む震災に対して哲学の立場から可能な役割として、エコ・フィロソフィが提示する復興の自己組

織化について議論がなされた。その自己組織化の要因として、日本独自の文化や芸術表現が有する可能性を見出した。

2. 身体環境の拡張

環境問題の解決の方法として、現象学、身体論、システム論を基に、環境内での人間の能力の再生、拡張を促す環境設定を探求した。主な課題は、固執した環境と意識の関係を解消し、経験の可能性や行為の選択肢を拡張するための、身体性の自覚をもたらす非言語的な環境デザインの実践である。

毎年開催している「人間再生研究会」*31では、障害者医療の臨床を通じて、意識、身体、環境の関係を分析し、新たな治療方法の確立と、その展開として社会全体の能力拡張の可能性を目指す「神経現象学リハビリテーション研究」に取り組んだ。例年、専門家を招いての脳科学や神経医学の最新の研究成果の報告を受けると共に、臨床家による事例報告会によって、有効な治療のためのフィードバックを行っている。

平成 24 年度のシンポジウム「天命はなお反転する　人間再生のための環境―荒川修作＋マドリン・ギンズとともに」*32では、建築環境がもたらす能力再生を意図的に行っていた荒川修作の環境デザインの意義について議論し、平成 26 年度には ニューヨーク州にある荒川修作関連施設を視察*33することで、荒川が志向した一建築にとどまらない都市全体の生活環境デザインを確認するとともに、9.11 テロを経たニューヨークの都市環境デザインがもたらす生活環境の変容可能性の一端を体験した。

日常生活で行う動作に介入することで経験の稼動域の拡張を促す教育のかたちとして、アーティスト等を講師に招き、ワークショップを行った。平成 23 年度「ウォーキング・ビューティー」*34では歩行動作の再発見をテーマにし、平成 26 年度と 27 年度の「即興ダンス・ワークショップ」では、日常動作の速度や設定の変更による、重力や反作用への気付きをとおして自己の身体の内部感覚や、他者を含む外部環境との創発性についての意識を拡張していった。言語化しがたい領域での身体感覚については、舞踊家の田中泯氏や和栗由紀夫氏を招いてのワークショップにおいてその内実に迫り、言語と非言語の境界を、身体性を頼りに行き来することで得られる環境への感度と態度の充実について、共通認識を得た。

平成 27 年度に開催したシンポジウム「かおりの生態学」*9では、自然科学的な実証性に基づいて、生態系内における香りのもたらす影響度について報告され、これまで注目されることのなかった嗅覚的アプローチによる環境デザインの可能性が開示された。この香りによる生態系の循環作用は、動植物の自然環境のみならず、人間の身体性を踏まえた生活環境への応用可能性を有するものとされた。

これらの研究成果は研究年報や学会発表のかたちで報告すると共に、非言語的な研究成果を適切なかたちで表現するための映像作品として、平成 24 年度には『テンダー・エマージェンス――来るべき自己へ』・『モア・ディヴェロップメント――』*35を、平成 26 年度には『イノセント・メモリー ―身体記憶の彼方へ』*36を作成し、シンポジウム上でも舞台作品として発表した。

ユニット間の連携

第 1 ユニットが行う主に文献研究による自然観探究は、本プロジェクトの基礎となる研究であり、この研究を基に、第 2 ユニットの文化間の価値観比較や、第 3 ユニットの都市環境デザインの分析や実践のための指針がつくられている。同時に第 2 ユニット、第 3 ユニットの研究から浮かび上がった問題に対し、第 1 ユニットの研究がこれを思想的に補助することも行っており、とりわけシンポジウムに関しては、第 2 ユニットの妖怪学研究や、第 3 ユニットの里山研究などがそれに当たる。同時に、実践的価値を重視する第 2 ユニット、第 3 ユニットの研究には、現実の複雑な問題への検討は不可欠なものであり、第 1 ユニットは、伝統的自然観が現

実にどのようなかたちで現れているのかについても探究を行った。他ユニットと合同で行った現地視察によって体験知を得たほかに、シンポジウムとしては、「人間と自然の共生と持続可能な関係を求めて－風土のしらべから」*4や、「宗教と環境シンポジウム－新しい文明原理の生活化と宗教」*5などが特にそれに当たる。

第 2 ユニットと第 3 ユニットの連携については、第 2 ユニットの価値意識に関する調査・実験によって明らかになったジレンマの構造が、いかなる環境デザインによって解決可能となるのかというかたちで行われており、心理的な要因と、その根源となる制度や身体性の両面から、環境問題解決のための環境設定を提示した。

環境教育については、エコ・フィロソフィの有する学際性を重視して、各ユニット長を中心に、最大の教育効果をあげるためのバランスの良い講義設定を検討し、PD や PRA の教育についても、各ユニットの専門分野から採用することで、互いの研究手法を学びあう体制をつくった。

＜優れた成果があがった点＞

エコ･フィロソフィの確立と教育において特に優れた成果といえるのは、本プロジェクトの研究員及び連携機関の研究者、さらにシンポジウム、研究会の講師等が執筆し刊行した二冊の教科書と、全学部学生に向けて開講した 全学総合講義「エコ･フィロソフィ入門」*1である。

平成 24 年度に編集・出版した、『エコロジーをデザインする－エコ・フィロソフィの挑戦』*37では、15 名の執筆者が、里山、里海、ゴミ処理、水資源、生産・消費活動、建築、健康などの視点から、自然、社会ネットワーク、身体の関係を探求し、経済的発展ではない多様な豊かさを増大させていくかたちで、持続可能な社会のための未来のデザインを提案した。

平成 27 年度に編集・出版した 『エコ･ファンタジー－環境への感度を拡張するために』*38では、23 名の執筆者（共同執筆を含む）が、人間の生存にとって重大な問題であるはずのエコロジーが、そのスケールの大きさゆえに危機の実感がもてず、実践につながるほどの魅力をもてていない現状に対して、その停滞の原因を分析するとともに、地球規模のマクロな問題を、生活や身体感覚といったミクロな問題へとつなげていくためのイメージ形成や環境設定の方法が提示された。

全学総合講義「エコ･フィロソフィ入門」*1では、プロジェクト期間中毎年にわったって、東洋大学全学部学生を対象にした双方向型のインターネット授業を行った。講義は、本プロジェクト研究員や連携研究者によるオムニバス形式で行い、上記の本プロジェクトで刊行した書籍を教科書とした。全学部あわせて例年 250 名程度の学生が受講し、環境学や哲学の初学者に対して、サステイナビリティ学の基本理念から、エコ・フィロソフィの実践まで、体験知と自己分析を重視した教育を行った。主な教育方針は、地球温暖化に対する自然環境保護といった既存の環境イメージを、海洋、宇宙、身体、他者、生活にまで拡張することで、環境を自身に身近なものとして再認識すること、そしてエコ･フィロソフィの実践に必要な、自ら考えて行動する哲学的能力を養い、環境問題に処するとともに、自らの生の基盤になりうる思想を模索する手段と意義を教えることであった。そのために、毎回の授業でミニレポートを実施し、講義内容と自身の生活を結び付けるための自由記述をさせ、最新のエコロジー研究の知識だけではなく、体験的に環境との関係を深めていく方法をとった。

＜課題となった点＞

エコ・フィロソフィによる環境問題に資する思想的アプローチの実践は、現代の喫緊の課題である以上、学問研究の枠を越えて、一般社会に還元されるべきものであるが、外部評価委員の指摘にもあるように、この点について、研究内容の専門性や難解さが、市民へのアウトリーチの妨げになっていた。刊行した二冊の教科書はそれを補うためのものではあるが、公開シンポジウムやニューズレター、ホームページ等においても、研究内容をわかりやすく伝える

余地があった。具体的には、第 1 ユニットについては文献研究の専門性、第 2 ユニットについてはアジア諸地域の価値観の統合比較、第 3 ユニットについては身体表現の言語化が、一般市民に還元するという点では不十分であった。ただし、学生に対して行った講義やワークショップでは、非専門家に対する教育の実績をあげることができたため、これらの体験的教育を一般社会に適用する機会をいかにしてつくりだすのかが、課題の本質であると考えられる。

本プロジェクトの活動の独自性ゆえに、エコ・フィロソフィに対応する海外の研究及び研究機関は存在しない。そのため、共同研究についても、プロジェクト全体ではなく、個々の側面での連携というかたちをとらざるをえず、エコ・フィロソフィのグローバルな発信は十分なものとはいえなかった。この点については、稲垣諭研究員の 第 23 回世界哲学会議*[3]での発表などを行ったが、プロジェクト主催のシンポジウム等のかたちで海外でイベントを行うには至らなかった。

＜自己評価の実施結果と対応状況＞

定期的に開催する運営委員会において、活動報告とそれに関わる予算執行額の明細を開示し、内容を検討した。人件費や視察費用についても、事前事後に報告を行った。開催したイベントについては、その内容を受けて、その後にいかなるかたちで成果とするかを検討し、論文執筆依頼、研究年報別冊での掲載形式の選定、継続開催の要などを決定した。ユニット間の予算配分については、企画案を基に、プロジェクト全体として最大の成果をあげられるよう、ユニット間の審議の上で決定された。予算配分は年度初めに決定するが、活動の状況を見て適宜変更も行った。平成 26 年度以降の意識調査の業務委託については、調査結果がプロジェクト全体にもたらすと期待される内容を考慮した上で、業務委託費と、プロジェクト期間中にデータ解析を終了させるために必要な人員と労力を加味し、これを行わなかった。

＜外部（第三者）評価の実施結果と対応状況＞

3 名の委員（学内 1 名、学外 2 名）からなる外部評価委員会を設置し、各年度末に評価委員会を開催している。委員会では、センター長から当該年度の活動実績が報告されると共に、各ユニット長による研究成果の説明を行い、その後、活動状況に対する質疑応答を経て、今後の活動方針について、委員から意見を伺い、後日改めて評価書への記入を求めている。この評価に基づき、運営委員会において課題等を検討し、次年度の活動方針を決定した。特にユニット間の連携を明確にした合同シンポジウムと視察を重視した点や、ホームページでの動画公開等による一般社会へのアウトプットについて改善を行った。

評価委員によるプロジェクト全体に対する平成 23 年度から平成 27 年度までの年度ごとの評価（A、B、C、D）は以下のようになった。

北脇秀敏（東洋大学副学長）
A、A、A、A、A
住正明（国立研究開発法人国立環境研究所）
B、A、A、A、A
柘植綾夫（公益社団法人　日本工学会　会長）
A、A、A、A、B

＜研究期間終了後の展望＞

合計 11 年間の活動による研究成果と研究ネットワークを活用した発展的継続のかたちとして、今後はエコ･フィロソフィのグローバルな展開を目指す。具体的には以下の5つの課題を設定する。（1）「高齢者、障害者、避難者の環境設定」では、リハビリテーションの現象学的実践による能力の再生と拡張を目指す。（2）「生態学的環境デザインのイノヴェーション」では、

自然科学の先端の成果を取り入れながら、新たな生態学的システムの可能性を提示する。(3)「自然哲学のイノヴェーション」では、シェリング、ダーウィン、ヴァイツゼッカー、ホワイトヘッドらによるさまざまな自然構想を素材としながら、自然哲学の可能性を拡張していく。(4)「環境学システムワーク」では、環境問題のオルタナティブとしての環境法、環境経済、環境金融等のさまざまな試みを分析しながら、環境問題への社会的対応の仕組みを検討する。(5)「文化的環境の探求」では、文献研究やフィールドワークによって、思想、文学、芸術作品等に現れる自然観を探求する。日本の文化人類学では柳田國男や南方熊楠を素材とし、インドネシアの宗教図像と儀礼に関する現地調査と文献研究からは、ヒンドゥー教および仏教の受容と変容の過程を明らかにしていくことで、文化的な環境設定を構想する。

これらの研究を有機的に連携させていくことによって、最新の哲学や科学の成果を踏まえた、西洋思想と東洋思想の融合を推進し、エコロジー研究と教育のグローバルな拠点として情報を発信していく。

＜研究成果の副次的効果＞

毎年開催している人間再生研究会*[31]では、NPO 神経現象学リハビリテーション開発機構と連携し、臨床家を交えて研究を行うことによって、障害者に対する有効なリハビリテーションの方法論を追求、実践している。

東日本大震災復興に関しての諸種の提言や、シンポジウムにおけるパネル運営による成果を実践につなげることで、被災者の生活環境が改善することが期待される。

12　キーワード（当該研究内容をよく表していると思われるものを8項目以内で記載してください。）

(1) エコロジー	(2) 共生	(3) サステイナビリティ
(4) 自然観	(5) 価値観	(6) 環境デザイン
(7) 環境哲学	(8) 環境教育	

13　研究発表の状況（研究論文等公表状況。印刷中も含む。）

上記、11(4)に記載した研究成果に対応するものには＊を付すこと。

＜雑誌論文＞

●2016 年

1. 唐澤太輔 「那智山における超感覚的知覚現象―南方熊楠による記述と『ヒューマン・パーソナリティー』との比較を通じて―」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 10 号、pp.35-52、2016 年 3 月、(無)
2. 河本英夫 「フクシマ・レヴィジテッド」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 10 号、pp.99-108、2016 年 3 月、(無)
3. 河本英夫 「生命の異系――モンゴル」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 10 号、pp.109-122、2016 年 3 月、(無)
4. 河本英夫 「造形力学――バウル・クレー」『白山哲学』第 50 号、2016 年 3 月、(無)
5. 緒方登士雄 「知的障害児・者への「身体介助」の意義の検討：身体介助から動作援助への転換とコミュニケーション事態としての動作援助過程」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 10 号、pp.123-132、2016 年 3 月、(無)
6. 武藤伸司 「現象学と自然科学の相補関係に関する一考察(2)」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 10 号、pp.133-142、2016 年 3 月、(無)
7. 武藤伸司 「「身体学」の研究課題」『東京女子体育短期大学紀要』第 51 号、2016 年 3 月、(有)

8. Dai Iwasaki, “The Significance of Views on Nature in Forming Views on Life and Death”, *Eco-Philosophy Vol.10*,pp.173-182,March.2016,（無）

9. 山本亮介 「動物とロックンロール――古川日出男の想像力――」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 10 号、pp.11-22、2016 年 3 月、（無）

10. 田村義也 「南方熊楠とアンリ・ファーブル―キノコ図譜を軸とした対比の試み―」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 10 号、pp.23-34、2016 年 3 月、（無）

11. 王　　媛 「唐代の筆記にみられる異界と夢境と音楽―「霓裳羽衣」の成立物語をめぐって―」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 10 号、pp.53-66、2016 年 3 月、（無）

12. 野村英登 「陽明学の近代化における身体の行方：井上哲次郎の中江藤樹理解を中心に」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 10 号、pp.67-74、2016 年 3 月、（無）

13. 坂井多穂子 「楊萬里と蘇軾――次韻詩と檃括詩――」『橄欖』第 20 号、2016 年 3 月、（有）

14. 河本英夫 「宇宙の弾力―哲学史からのエッセイ」『JAXA 人文社会科学連携活動報告』、2016 年 2 月、（無）

●2015 年

15. 江利川滋・山田一成 「Web 調査の回答形式の違いが結果に及ぼす影響―複数回答形式と個別強制選択形式の比較―.」『社会心理学研究』第 31 号, pp.112-119、2015 年 12 月、（有）

16. 永井　晋 「「東洋哲学」とは何か―西田幾多郎と井筒俊彦の「東洋」概念」『比較思想から見た日本仏教』、pp.299-322、、2015 年 12 月、（無）

17. 山本亮介 「『キタ・セクスアリス』における権力と主体」『文藝と批評』 12(2)、pp.41-51、2015 年 11 月、（無）

18. 大塚公一郎、稲垣　諭 「眼差し、声、規範の観点からみた自閉スペクトラム症の反社会的行為」『臨床精神病理』36（3）、pp.245-262、2015 年 12 月、（無）

19. 唐澤太輔 「「裏日本」文化論」『ロゴスドン』（web 雑誌連載）、http://www.nu-su.com/seimei.html 、2015 年 4 月-現在、（無）

20. 河本英夫 「エコ・フィロソフィとは何か」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.11-24、2015 年 3 月、（無）

21. 河本英夫 「イーストコースト・エクスプレス」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.177-192、2015 年 3 月、（無）

22. 河本英夫 「ファンタスティックロード――熊野」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.193-206、2015 年 3 月、（無）

23. 河本英夫 「大地の熱――八丈島」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.207-218、2015 年 3 月、（無）

24. 河本英夫 「システム的制作のプロセス - デヴィッド・リンチ」『日本病跡学会雑誌』第 90 号、pp.24-33、2015 年 3 月、（無）

25. 河本英夫 「ラディオアクティヴ奥の細道」『白山哲学』第 49 号、pp.49-64、2015 年 3 月、（無）

26. 岩崎　大 「エコロジー教育における哲学の役割―「エコ・フィロソフィ入門」の取り組み」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.25-34、2015 年 3 月、（無）

27. 相楽　勉 「初期日本哲学における「自然」の問題」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.37-50、2015 年 3 月、(無)

28. 田村義也 「田中神社の手水鉢:南方熊楠の未成熟な言語」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.51-60、2015 年 3 月、(無)

29. 早川芳枝 「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 」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.75-88、2015 年 3 月、(無)

30. 西村　玲 「『金光明経』にみられる自然観」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.89-96、2015 年 3 月、(無)

31. 王　　媛 「唐代の宮廷に響く異国の旋律―四方楽―」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.97-108、2015 年 3 月、(無)

32. 野村英登 「玉利喜造の霊気説からみる自然と身体」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.109-118、2015 年 3 月、(無)

33. 掘毛一也・大島　尚 「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」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.139-150、2015 年 3 月、(無)

34. 大島　尚・堀毛一也 「環境問題とコミュニティ主義―社会関係資本からの検討―」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.151-166、2015 年 3 月、(無)

35. 武藤伸司 「現象学と自然科学の相補関係に関する一考察(1)」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.235-248、2015 年 3 月、(無)

36. 増田隼人 「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」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.249-257、2015 年 3 月、(無)

37. 唐澤太輔 「南方熊楠と「テレパシー」という言葉に関する考察」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、pp.61-74、2015 年 3 月、(無)

38. 山本亮介 「日本大使館と柳沢健」『両大戦間の日仏文化交流』、ゆまに書房、 pp.225-236、2015 年 3 月、(無)

39. 山本亮介 「清岡卓行―異郷の野球」『〈異郷〉としての大連・上海・台北』、勉誠出版、pp.126-137、2015 年 3 月、(無)

40. 安藤清志 「災害における「喪失」と社会:ill-being から well-being へ」『モチベーション研究』4、pp.35-43、2015 年 3 月、(無)

41. 安藤清志 「「マインド・コントロール」に対抗する」『現代人の心のゆくえ4』、pp.73-102、2015 年 3 月、(無)

42. 坂井多穂子 「中華文人のユーモア――抒情を壊す詩人」『改革者』2 月号、pp.48-49、2015 年 2 月、(無)

●2014 年

43. 山本亮介 「金星堂編集部員飯田豊二の活動―出版機構とアナキズム―」『東洋通信』51(5)、pp.37-49、2014 年 12 月、(無)

44. 山田一成・江利川滋 「Web 調査における Visual Analogue Scale の有効性評価」『東洋大学社会学部紀要』52(1)号、pp.57-70、2014 年 11 月、(無)

45. Shin, Nagai "Phénoménologie de la virtualité", in: Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy, Thematic Issue on "Virtuality", Edited by Metodo

Associazione, Milano, Italy, pp.17-29, November 2014、(有)

46. 田村義也 「辛抱の神が宿る日記 —南方熊楠の日記管見」『アナホリッシュ国文学』第 7 号、pp.7-19、2014 年 10 月、(無)

47. 河本英夫 「『飽き』は個性を伸ばす好機」『Training Journal』、pp.12-20、2014 年 8 月、(無)

48. 早川芳枝 「〈物語〉の敗北—中上健次「ヨウレボシ」と「勝浦」」『東洋通信』第 51 巻第 2 号、pp.26-35、2014 年 6 月、(無)

49. 坂井多穂子 「中華文人のユーモア」『改革者』6 月号、pp.50-51、2014 年 6 月、(無)

50. 河本英夫 「触覚性コスモス」『慶應義塾大学アート・センター Booklet』Vol.22、pp.12-22、2014 年 4 月、(有)

51. 河本英夫 「システム的精神病理」『臨床精神病理』Vol.35、pp.51-58、2014 年 4 月、(有)

52. 河本英夫 「柳田國男の農業文化環境論1」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号、pp.11-20、2014 年 3 月、(無)

53. 河本英夫 「ウエスト・コースティング」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号、pp.105-116、2014 年 3 月、(無)

54. 河本英夫 「エコ・スペクトラム1—「環境金融論」解題」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号、pp.117-122、2014 年 3 月、(無)

55. 河本英夫 「セルフ・セットアップ—記憶への旅立ちの日々に」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号、pp.173-180、2014 年 3 月、(無)

56. 山本亮介 「「語り手」という動物—小説の言語行為をめぐる試論」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号、pp.21-32、2014 年 3 月、(無)

57. 田村義也 「南方熊楠と曖昧な「エコロジー」:序説」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号、pp.35-46、2014 年 3 月、(無)

58. 唐澤太輔 「今、神道を見直す—Something Great への感嘆と崇敬の念—」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号、pp.47-60、2014 年 3 月、(無)

59. 王　　媛 「散楽から舞楽へ—芸能伝承の視点から」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号、pp.61-74、2014 年 3 月、(無)

60. 大島　尚 「社会的ジレンマにおける「監視ボランティア」の可能性と有効性」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号、pp.77-94、2014 年 3 月、(無)*[21]

61. 大久保暢俊・東垣絵里香 「環境配慮行動の実行可能性認知と困難度の関係」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号、pp.95-102、2014 年 3 月、(無)*[22]

62. 岩崎　大 「死生観と自然観をつなぐ環境デザイン—ホスピスにおける風景の意義」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号、pp.125-138、2014 年 3 月、(無)

63. 稲垣　諭 「プロセスとしての臨床(1)－ナラティブという経験は何を示唆するのか」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号、pp.139-152、2014 年 3 月、(無)

64. 稲垣　諭 「プロセスとしての臨床(2)－臨床内存在の現象学」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号、pp.153-172、2014 年 3 月、(無)

65. 岩崎　大 「日本的「死の隠蔽」の構造分析－ぽっくり願望の現在－」『東洋学研究』第 51 号、pp.235-250、2014 年 3 月、(有)

66. 武藤伸司 「F.J.ヴァレラの神経現象学における時間意識の分析(3) —ヴァレラによる新たな時

間図式の考察―」『東洋大学大学院紀要』第 50 集、pp.23-38、2014 年 3 月、(有)

67. 西村　玲「日本近世における不殺生思想―雲棲袾宏の受容と影響―」『印度学仏教学研究』62-2, 2014 年 3 月、(有)

68. 西村　玲「明末の不殺放生思想の日本受容―雲棲袾宏と江戸仏教―」『奥田聖應先生頌寿記念インド学仏教学論集』、pp.1033-1042、2014 年 3 月、(無)

69. 西村　玲「近世律僧の思想と活動―インド主義を中心として」『佛教文化研究』第 58 号、pp.17-30、2014 年 3 月、(無)

70. 田村義也「柳田国男と南方熊楠」『民俗学研究所紀要』第 38 集、pp.1-20、2014 年 3 月、(無)

71. 早川芳枝「「夜長姫と耳男」論―発想の源泉としての長者伝説と『飛騨匠物語』―」『日本文学文化』第 13 号、pp.110-121、2014 年 2 月、(無)

72. 山本亮介「小説世界の音楽をめぐる一考察―村上春樹作品を題材に―」『文学論藻』(88)、pp.109-129、2014 年 2 月、(無)

73. 早川芳枝「「建国の聖地」比定運動に見る統合と分裂―鳥見霊畤の顕彰運動を一例に」『東洋通信』第 50 巻・第 10･11 号、pp.18-26、2014 年 1 月、(無)

●2013 年

74. 武藤伸司「『ベルナウ草稿』における未来予持と触発―意識流の構成における未来予持の必然性を問う―」『現象学年報』第 29 号、pp.157-166、2013 年 11 月、(有)

75. 永井　晋「神名の沈黙と語ること一動きの現象学」『哲学論集』第 42 号、pp.1-14、2013 年 10 月、(有)

76. TAMURA Yoshiya, 'The English Essays of Minakata Kumagusu ― Centering on his Contributions to "Nature"' ,"Discuss Japan", No.16, Oct, 2013、(無)

77. 田村義也「南方熊楠と『Nature』誌」『科学』第 83 巻 8 号、pp.894-900、2013 年 8 月、(無)

78. 永井　晋「生命の自己形象化―形而上学としての藤山作品―」『TAKASHI FUJIYAMA WORKS1976-2008』, pp.82-84、2013 年 8 月、(無)

79. 鈴木淳子・安藤清志・今井芳昭・南　隆男「消費者行動と欺瞞的説得」『産業・組織心理学研究』第 26 巻、pp.187-193、2013 年 3 月、(有)

80. 稲垣　諭「整形外科系疾患に対するリハビリテーション治療(C. Perfetti)」『認知神経リハビリテーション』第 12 号、pp.3-22、2013 年 3 月、(有)

81. 河本英夫「チェジュ記――石と風と光へ」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 7 号、pp.93-102、2013 年 3 月、(無)

82. 河本英夫「農のシステム」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 7 号、pp.73-82、2013 年 3 月、(無)

83. 河本英夫「一生「束の間の少年」であること1」『白山哲学』第 48 号、pp.91-109、2013 年 3 月、(無)

84. 永井　晋「フランス現象学の<神学的転回>:受肉・テクスト・イマージュ」『宗教哲学研究』第 30 号、pp. 19-36、2013 年 3 月、(無)

85. 西村　玲「日本における須弥山論争の展開」『印度学仏教学研究』第 61 巻第 2 号、pp.679-683、2013 年 3 月、(有)

86. 野村英登 「佐藤一斎における自然観と修養法」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 7 号、pp.39-48、2013 年 3 月（無）

87. 野村英登 「明治大正期における“中国哲学”の構築と静坐の実践」『宗教研究』86 巻 375 号、pp.367-368、 2013 年 3 月、（無）

88. 大久保暢俊 「環境配慮行動と平均以上効果」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 7 号、pp.51-70、2013 年 3 月、（無）

89. 大島　尚 「社会関係資本の測定とその意義について」『現代人のこころのゆくえ』第 3 号、pp.83-102、2013 年 3 月、（無）

90. 坂井多穂子 「楊萬里の「喜雨」詩について」『東洋大学中国哲学文学科紀要』第 21 号、pp.89-109、2013 年 3 月、（無）

91. 竹村牧男 「環境倫理と宗教思想――仏教思想の課題について」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 7 号、pp.9-20、2013 年 3 月（無）

92. 竹村牧男 「親鸞と『大乗起信論』――報身・報土の問題を中心に」『東洋の思想と宗教』第 30 号、pp.75-94、2013 年 3 月、（有）

93. 竹村牧男 「『大乗起信論』の人間観」『東アジア仏教学術論集――韓・中・日国際仏教学術大会論文集』第 1 号、pp.1-16、2013 年 3 月（無）

94. 山田利明 「理想の大地―福地の思想」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 7 号、pp.83-91、2013 年 3 月、（無）

95. 山田利明 「謫仙の構造」『東洋大学中国哲学文学科紀要』第 21 号、pp.43-60、2013 年 3 月、（無）

96. 山村（関）陽子 「環境教育におけるネイチャーライティングの意義―「エコロジー的理性批判」（K.Eder）から―」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 7 号、pp.21-38、2013 年 3 月、（無）

97. 西村　玲 「日本における須弥山論争の展開」『印度学仏教学研究』61-2、pp.679-683、2013 年 3 月、（無）

98. 西村　玲 「中村元の日本思想史研究――東方人文主義」『比較思想研究』40、pp.90-98、2013 年 3 月、（無）

99. 武藤伸司 「F.J.ヴァレラの神経現象学における時間意識の分析（2）―神経ダイナミクスの駆動と未来予持―」『東洋大学大学院紀要第 49 集』、pp.43-57、2013 年 3 月、（有）

100. Hideo Kawamoto “Chaos, Aoutopoiesis and/or Leonardo da Vinci/Arakawa”, in: J.Keane & T. Glazebrock, Arakawa and Gins, a special issue of Inflexions, Inflexions Journal, No.6, pp.103-111, Feb. 2013, （有）

101. 堀毛一也 「持続可能な幸福への心理学的アプローチ」『季刊環境研究』第 169 号、pp.35-43、2013 年 2 月、（無）

●2012 年

102. 西村　玲 「慧命の回路―明末・雲棲袾宏の不殺生思想―」『宗教研究』第 374 号、pp.27-48、2012 年 12 月、（有）

103. 河本英夫 「アレンジメント 1――神経現象学リハビリテーションの難題」『神経現象学リハビリテーション研究』No.1、pp.1-16、2012 年 11 月、（有）

104. 河本英夫 「臨床美術の可能性」『臨床美術ジャーナル』第 1 巻 1 号、pp.33-40、2012 年 10 月、

（有）

105.稲垣　諭「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』第 1 号、pp.45-57、2012 年 10 月、（有）

106.河本英夫「生命システムの論理」『現代思想』2012 年 8 月号、pp.132-143、2012 年 7 月、（無）

107.野村英登「荘子と武芸―“道”へ至る身体技法 ―」『東洋文化研究』第 10 号、pp.110-135、2012 年 6 月、（有）

108.西村　玲 [翻訳]「キゲンサン・リチャ書評 "Bernard Faure, Michael Como and Iyanaga Nobumi, eds. Rethinking Medieval Shintō, Cahiers d'Extrême-Asie 16, Kyoto: École français d'Extrême-Orient, 2006,x＋387 pages."」『日本仏教綜合研究』第 10 号、pp.299-205、2012 年 5 月、（有）

109.堀毛一也「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」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 6 号、pp.57-72、 2012 年 3 月、（無）

110.稲垣　諭「経験の記述―働きの存在論 ドゥルーズ・ガタリとオートポイエーシスの分岐（1）」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 6 号、pp.91-107、2012 年 3 月、（無）

111.稲垣　諭「身体行為のメカニズム（2）―身体運動発現の現象学的機構をめぐって―」『白山哲学』第 6 号、pp.135-159、2012 年 3 月（無）

112.河本英夫「復興のデザイン」『エコ・フィロソフィ研究別冊』第 6 号、pp.61-80、2012 年 3 月、（無）

113.Hideo, Kawamoto “Chaos, Autopoiesis and/or Leonardo da Vinci/Arakawa”, Eco-Philosophy, Vol.6、pp.85-89、2012 年 3 月、（無）

114.河本英夫「詩人という使命 I」『白山哲学』第 46 号、pp.111-134、2012 年 3 月、（無）

115.西村　玲「不殺生と放生会」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 6 号、pp.47-53、2012 年 3 月、（無）

116.西村　玲「雲棲袾宏の不殺生思想」『宗教研究』第 371 号、pp.341-342、2012 年 3 月、（無）

117.大島　尚「繰り返しボランティア・ジレンマ・ゲームの実験的検討」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 6 号、pp.73-81、2012 年 3 月、（無）*[20]

118.大島　尚・谷口尚子「大学と大学生の地震防災対策―東日本大震災を挟んだ調査から」『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』第 9 号、pp.83-97、2012 年 3 月、（無）

119.坂井多穂子「白居易の戯題詩―他を妬きて心火に似たり」『中国文史論叢』、第 8 号、pp.71-82、2012 年 3 月、（有）

120.坂井多穂子［訳注］「戴復古五律譯注（Ⅱ）」（宋代詩文研究會江湖派研究班）『江湖派研究』第 2 号、pp.125-130、2012 年 3 月、（無）

121.竹村牧男「共に生きるいのちのつながり―仏教の見方から―」『点から線へ』第 60 号、pp.112-150、2012 年 3 月、（無）

122.山田利明「神禾原―消えた森林―」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 6 号、pp.9-19、2012 年 3 月、（無）

123.山田利明「三宅元珉『老子道徳経会元』提要」『東洋大学中国哲学文学科紀要』第 20 号、pp.19-34、2012 年 3 月、（無）

124.山口一郎 「無意識の明証性をめぐって」『白山哲学』第 46 号、pp.93-109、2012 年 3 月、(無)

125.山村(関)陽子 「C・ダーウィンの自然観—『種の起源』における「闘争(Struggle)」概念と分岐の原理から」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 6 号、pp.21-45、2012 年 3 月、(無)

126.永井　晋 「雅歌の形而上学／生命の現象学」『現代思想』2012 年 3 月臨時増刊号、pp.300-313、2012 年 2 月、(無)

127.野村英登 「鍛える身体から感じる身体へ —東洋的身体観における近代性の密輸入について—」『東洋文化研究』第 9 号、pp.269-286、2012 年 2 月、(有)

128.NISHIMURA Ryo "The Intellectual Development of the Cult of Sakyamuni: What is "Modern" About the proposition that the Buddha Did Not Preach the Mahayana?" The Western Buddhist Society『The Eastern Buddhist』 new series vol.42 No.1、pp.9-29、January, 2012、(有)

●2011 年

129.河本英夫 「経験の可能性の拡張とレジリアンス」『日本病跡学会誌』第 82 号、pp.15-22、2011 年 12 月、(有)

130.河本英夫 「発達論の難題」『発達心理学研究』第 22 巻第 4 号、pp.339-348、2011 年 12 月、(有)

131.白井美穂・サトウタツヤ・北村英哉 「複線径路等至性モデルからみる加害者の非人間化プロセス—「Demonize」と「Patientize」—」『法と心理』第 11 巻 1 号、pp.40-46、2011 年 10 月、(有)

132.菅　さやか 「東日本大震災が日本人の環境配慮行動に与えた影響～電力の使用に関する社会的ジレンマとその解決方法を例に～」『サステナ』第 21 号、pp.34-37、2011 年 10 月、(無)

133.河本英夫 「痛みのシステム現象学」『現代思想』2011 年 8 月号、pp.148-159、2011 年 8 月、(無)

134.河本英夫 「現実性と希望の輪郭」『現代思想』2011 年 9 月臨時増刊号、pp.146-51、2011 年 9 月、(無)

135.河本英夫 「精神療法はどこに向かっているのか」『臨床精神病理』第 32 巻 2 号、pp.157-160、2011 年 9 月、(有)

136.Hideo Kawamoto, "L'AUTOPOIESE ET L'INDIVIDU EN TRAIN DE SE FAIRE", Y. Brés, D. Merllié, *REVUE PHILOSOPHIQUE,* 第 136 巻 3 号、pp.347-363、2011 年 9 月、(有)

137.西村　玲 「近世仏教におけるキリシタン批判——雪窓宗崔を中心に」『日本思想史学』第 43 号、pp.79-94、2011 年 9 月、(有)

138.Ohshima, Takashi, "Social norms and people's values in light of sustainability" United Nations University Press, Achieving Global Sustainability: Policy Recommendations, pp.70-86, Sept., 2011、(有)*[18]

139.竹村牧男 「西田の禅思想をめぐって——逆対応から平常底へ」『西田哲学会年報』第 8 号、

pp.1-19、2011 年 7 月、(有)

＜図書＞

●2016 年

1. 河本英夫『第三代系統論－与自造』 中国中央編訳社(2016 年 3 月出版予定)

.

●2015 年

2. 稲垣　諭『大丈夫、死ぬには及ばない　今、大学生に何が起きているのか』 学芸みらい社 (2015 年 11 月、総ページ数 256)

3. 山田利明・河本英夫［編著］『エコ･ファンタジー－環境への感度を拡張するために』 春風社 (2015 年 9 月、総ページ数 331)*[38]

・各章の執筆者は下記の通り

岩崎　大［共著］「ファンタスティックな環境」pp.11-2

河本英夫［共著］「触覚性環境」pp.25-38

山田利明［共著］「食料自給率」pp.39-48

武内和彦［共著］「レジリエントな自然共生社会に向けた生態系の活用」pp.49-54

住　明正［共著］「非合理の合理性」pp.55-68

鷲谷いづみ・安川雅紀・喜連川　優[共著]「ケンムン広場――生物多様性モニタリング研究における保全生態学と情報学の協働」pp.69-80

八木信行［共著］「消費者が関与する海のサスティナビリティ――水産物エコラベルのポテンシャル」pp.81-98

石崎恵子［共著］「宇宙と環境とファンタジー」pp.99-114

池上高志［共著］「マヌカン・レクチャーとフレッシュな生命」pp.115-130

相楽　勉［共著］「初期日本哲学における「自然」」pp.131-148

田村義也［共著］「南方熊楠・説話研究と生態学の夢想」pp.149-164

横打理奈［共著］「大正詩人の自然観――根を張り枝を揺らす神経の木々」pp.165-184

坂井多穂子［共著］「城外に詠う詩人――中国の山水田詩」pp.185-196

安斎利洋［共著］「潜在的人類を探索するワークショップ」pp.197-214

野村英登［共著］「エクササイズとしての無為自然」pp.215-232

稲垣　諭［共著］「22 世紀身体論――哲学的身体論はどのような夢をみるのか」pp.233-256

日野原　圭［共著］「移動・移用についての小論――フレッシュな生命」pp.257-278

山口一郎［共著］「カップリング（対化）をとおしての身体環境の生成」pp.279-296

月成亮輔［共著］「高齢者・障碍者の能力を拡張する環境とは」pp.297-310

池田由美［共著］「障碍者の環境」pp.311-324

4. 田村義也［共著］「南方熊楠の謎〈座談会〉 鶴見和子さんを囲んで」『南方熊楠の謎〔鶴見和子との対話〕』 藤原書店（2015 年 6 月、pp 75-269、総ページ数 282）

5. 唐澤太輔 『南方熊楠—日本人の可能性の極限—』 中央公論新社（2015 年 4 月、総ページ数 304）

6. 竹村牧男・中川光弘［監修］、岩崎 大・関 陽子・増田敬祐［編著］『自然といのちの尊さについて考える－エコ・フィロソフィとサステイナビリティ学の展開』 ノンブル社（2015 年 3 月、総ページ数 492） *[13]

・各章の執筆者は下記の通り

竹村牧男［共著］「いのちの深みへ——仏教の立場から」pp.17-38

中川光弘［共著］「不達の世界観の適用誤謬について」pp.39-64

亀山純生［共著］「〈いのち〉の三契機と〈尊さ〉への倫理学的視点」pp.67-98

上柿崇英［共著］「〈生活世界〉の構造転換——”生”の三契機としての〈生存〉〈存在〉〈継承〉の概念とその現代的位相をめぐる人間学的一試論」pp.99-156

増田敬祐［共著］「生命と倫理の基盤——自然といのちを涵養する環境の倫理」pp.157-202

菅沼憲治［共著］「アルバート・エリス博士から学ぶ——寛容について考える」pp.203-250

岩崎 大［共著］「自然観と死生観をつなぐ——終末期患者の視線から」pp.251-276

岡野守也［共著］「自然といのちの尊さの根拠——宇宙的ヒエラルキーとバランス」pp.279-292

樋根 勇［共著］「自然と人間のかかわり」pp.293-332

秋山知宏［共著］「「存在の大いなる連鎖」のサスティナビリティ」pp.333-400

立入 郁［共著］「気候変動と自然・いのち、個人・社会」pp.401-436

ジェフリー・クラーク［共著］「クルーグマン、クライン、キリスト、環境」pp.437-452

関 陽子［共著］「農業生物学の再考——「〈いのち〉を活かしあう農業技術」としての獣害対策へ」pp.453-479

7. 河本英夫［共著］「想像界とネット界」『ユーザーがつくる知のかたち』 西垣通〔編〕、角川書店（2015 年 3 月、pp.125-158、総ページ数 290）

8. 唐澤太輔 『生命倫理再考—南方熊楠と共に—』 ヌース出版（2015 年 2 月、総ページ数 190）

9. 坂井多穂子［共著］「近体詩の作法一一分類詩集·詩語·詩格書」『南宋江湖の詩人たち 中国近世文学の夜明け』 勉誠出版（2015 年 3 月、pp.154-159、総ページ数 280）

10. 岩崎 大 『死生学』 春風社（2015 年 2 月、総ページ数 418）

●2014 年

11. 田村義也［共編訳］『南方熊楠英文論考[ノーツ アンド クエリーズ]誌篇』 藤原書店(2014 年 12 月、総ページ数 894)

12. 山田一成・谷口明子［共編著］『心理学の基礎』 八千代出版(2014 年 11 月、総ページ数 182)

13. 相楽　勉［共著］「真理概念の変容」『ハイデガー読本』 法政大学出版局(2014 年 11 月、pp196-205、総ページ数 406)

14. 永井　晋［共著］「精神的東洋を求めて――光の現象学」『井筒俊彦』 河出書房新社(2014 年 6 月、pp.212-219、総ページ数 224)

15. 唐澤太輔 『南方熊楠の見た夢―パサージュに立つ者―』 勉誠出版(2014 年 4 月、総ページ数 352)

16. 坂井多穂子［共著］『詩僧皎然集注』 汲古書院(2014 年 3 月、pp.104-118,175-181、総ページ数 368)

17. 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 年 3 月、総ページ数 426)

18. 安斎利洋［共著］『社会心理学研究の新展開』 北大路書房(2014 年 3 月、総ページ数 209)

19. 西村　玲［共著］「近世思想史上の『妙貞問答』」『妙貞問答を読む―ハビアンの仏教批判―』 法蔵館(2014 年 3 月、pp.359-374、総ページ数 487)

20. 西村　玲［共著］「仏教排耶論の思想史的展開――近世から近代へ」『ブッダの変貌―― 交錯する近代仏教』 法蔵館(2014 年 3 月、pp.346-365、総ページ数 426)

21. 田村義也［共著］「南方熊楠における西欧学知--「ロンドン抜書」と日本語著作」『知のユーラシア 5 交響する東方の知: 漢文文化圏の輪郭』 明治書院(2014 年 2 月 pp. 193-217、総ページ数 293)

●2013 年

22. 山田利明・河本英夫・稲垣　諭［編著］『エコロジーをデザインする－エコ・フィロソフィの挑戦』 春秋社(2013 年、総ページ数 352)*[37]

・各章の執筆者は下記の通り

長谷川眞理子［共著］「生態学から見た持続可能な社会」 pp.4-23

隈　研吾［共著］「「大きいデザイン」から「小さいデザイン」へ」 pp.24-35

松尾友矩［共著］「エコロジカルな共生」 pp.36-57

河本英夫［共著］「システム的思考」 pp.60-76

稲垣　諭［共著］「行為する思考……デザイン思考の原則」 pp.77-100

山田利明［共著］「価値を生む思想」 pp.101-113

八木信行［共著］「里海を創る……海の持続可能な利用を達成するためのデザイン」 pp.114-133

武内和彦・福士謙介［共著］「サステイナビリティの科学」 pp.134-147

住　明正［共著］「気候変動のシナリオ」 pp.148-168

大島　尚［共著］「ボランティアと社会関係資本」 pp.170-185

中北　徹［共著］「二一世紀の水問題と環境ビジネス」pp.186-211

山谷修作［共著］「エコデザインとしてのゼロウェイスト戦略」pp.212-234

中島　晋［共著］「森林間伐のネットワークづくり」pp.235-256

河本英夫［共著］「道志村記……持続可能な村の選択と決断」pp.257-269

稲垣　諭［共著］「健康のデザイン……建築と覚醒する身体」pp.272-299

野村英登［共著］「身体の自然性と倫理……儒教の瞑想法から」pp.300-316

横打理奈［共著］「身体という環境」pp.317-335

河本英夫［共著］「人工的里山」pp.336-349

23. Nagai Shin.［M.Dalissier,Y.Sugimura との共著］“Philosophie japonaise”, Vrin（2013 年 3 月、総ページ数 480）

24. 西村　玲［共著］「須弥山と地球説」 黒住真、苅部直、佐藤弘夫、末木文美士編集『岩波講座 日本の思想 第四巻　自然と人為』 岩波書店（2013 年 8 月、pp.117-141、総ページ数 320）

25. 竹村牧男［高島元洋との共著］『仏教と儒教—日本人の心を形成してきたもの—』 一般財団法人放送大学教育振興会（2013 年、pp.11-110(「まえがき」及び 1-6 章を担当)、総ページ数 272）

26. 田中綾乃［共著］「カントの因果論をめぐって」『因果の探求』 三重大学出版会(2013 年 3 月、pp.95-106、総ページ数 200）

27. 今井芳昭［共著］『心理学事典』 平凡社（2013 年、「説得」、「応諾」、「社会的勢力」、「態度」の項目を執筆、担当ページ数 12、総ページ数 910）

28. 山口一郎・浜渦辰二［共監訳］『間主観性の現象学　その展開』 エドムント・フッサール著、筑摩書房（2013 年 9 月、総ページ数 599）

●2012 年

29. 安藤清志［共著］『ジャーナリストの惨事ストレス』 報道人ストレス研究会[編著]、現代人文社（2012 年 9 月、pp.39-47,132-140、総ページ数 163）

30. 今井芳昭［共著］「対人的影響・社会的影響」『心理学研究法　第5巻　社会心理学』 岡　隆[編]、誠信書房（2012 年 3 月、pp.121-143、総ページ数 319）

31. 稲垣　諭『リハビリテーションの哲学あるいは哲学のリハビリテーション』、春風社（2012 年 1 月、総ページ数 343）

32. 稲垣　諭［共訳］『間主観性の現象学　その方法』 E.フッサール[著]、ちくま学芸文庫(2012 年 5 月、pp.396-443,497-506、総ページ数 558)

33. 竹村牧男『日本浄土教の世界』 大東出版社（2012 年 2 月、総ページ数 286）

34. 竹村牧男『日本仏教　思想のあゆみ』 浄土宗出版室（2012 年 8 月、総ページ数 358）

35. 竹村牧男『〈宗教〉の核心　西田幾多郎と鈴木大拙に学ぶ』 春秋社（2012 年 10 月、総ページ数 259）

36. Takemura, Makio,“Kukai’s Esotericism and Avatamsaka Thought”*(Avatamsaka Buddhism in East Asia—Huayan, Kegon, Flower Ornament Buddhism, Origins and Adaptation of a Visual Culture*, edited by Robert Gimello, Frederic Girard and Imre

Hamar,(2012 年、pp. 339-376、総ページ数 380)

37. 西村　玲［共著］「東アジア仏教のキリスト教批判―明末仏教から江戸仏教へ」『江戸の漢文脈文化』 中野三敏・楠元六男[編]、竹林舎(2012 年 4 月、pp. 84-102、総ページ数 486)

38. 西村　玲［共著］「貞慶、良遍、叡尊、天海、金地院崇伝、沢庵宗彭、袋中良定、鈴木正三、草山元政、隠元隆琦、鉄眼道光、了翁道覚、円空、盤珪永琢、白隠慧鶴、大典顕常、鳳潭、普寂、慈雲飲光、良寛、月性」『日本をつくった名僧 100 人』 末木文美士[編]、平凡社(2012 年 9 月、左記 21 項目を担当、総ページ数 301)

39. 西村　玲［共著］「近世仏教論」『日本思想史講座 3 近世』 末木文美士、黒住真、佐藤弘夫、田尻祐一郎、苅部直[編]、ぺりかん社(2012 年 12 月、pp. 109-144、総ページ数 401)

40. 野村英登［共著］「馬貴派八卦掌と易筋経」(李保華との共著)、「丹田で歩く」『からだの文化修行と身体像』 五曜書房(2012 年 7 月、pp.105-140,183-222、総ページ数 263)

41. 山口一郎〔共著〕『ライプニッツ読本』 法政大学出版局(2012 年 10 月、pp.284-301、総ページ数 404)

●2011 年

42. 田中綾乃［共著］「坂部恵と演劇」『坂部恵―精神史の水脈を汲む』 水声社(2011 年 6 月、pp.164-178、総ページ数 350)

43. 山口一郎『感覚の記憶―発生的神経現象学研究の試み』 知泉書館(2011 年 11 月、総ページ数 324)

44. 関　陽子［共著］「杜と向き合い森とともに生きる―科学と文化のまじわりから―」『〈農〉と共生の思想―〈農〉の復権の哲学的探求』 尾関周二、亀山純生、武田一博、穴見愼一[編著]、農林統計出版(2011 年 11 月、pp.239-251、総ページ数 298)

＜学会発表＞

●2016 年

1. 唐澤太輔 「「南方曼陀羅」と『華厳経』の接点」 龍谷大学仏教文化研究所セミナー(龍谷大学大宮学舎、2016 年 3 月予定)

2. 坂井多穂子 「常州の文人たち――蘇軾と楊萬里を中心に――」 東洋大学東洋学研究所・研究発表会(東洋大学、2016 年 1 月)

3. 河本英夫 「オートポイエーシスの展開」 森田療法研究会(住友化学参宮寮、2016 年 1 月)

4. 武藤伸司 「「身体学」の研究課題」 東京女子体育大学・短期大学第 10 回研究フォーラム(東京女子体育大学、2016 年 1 月)

●2015 年

5. 唐澤太輔 「熊楠 夢について」 藤本由起夫企画展「THE BOX OF MEMORY」reading club 第一章(アートホステル kumagusuku、2015 年 12 月)

6. 山田一成・江利川滋 「Web 調査における SD 法と最小限化回答 (1) ―Straight-lining と回答

時間の関係―」 日本社会心理学会第 56 回大会,(東京女子大学、2015 年 11 月)

7. 江利川滋・山田一成 「Web 調査における SD 法と最小限化回答 (2) ―Straight-lining の規定因―」 日本社会心理学会第 56 回大会,(東京女子大学、2015 年 11 月)

8. 相楽　勉 「日本における「哲学」受容の独自性 ―自然観の転換を手がかりに―」 国際哲学研究センター全体国際シンポジウム「22 世紀の世界哲学に向けて」(東洋大学、2015 年 10 月)

9. 野村英登 「陽明学の近代化における身体の行方」 日本宗教史像の再構築 11 回ワークショップ「身体と政治:近代日本の霊的な心身技法と国家論」(京都大学人文科学研究所、2015 年 9 月)

10. 坂井多穂子 「唐宋士大夫与"滑稽"――以白居易、梅尭臣、周紫芝為中心」(中国　南京大学仙林校区、2015 年 9 月)

11. 堀毛一也 「サスティナブルな行動促進のための介入の試み」 日本心理学会第 79 回大会(名古屋大学、2015 年 9 月)

12. 西村　玲 「日本近世における不殺生思想の展開―『三教放生辨惑』について―」 日本宗教学会第 74 回学術大会(創価大学、2015 年 9 月)

13. 唐澤太輔 「南方熊楠―実証研究を越えて―」 早稲田大学地域文化研究所研究発表会(早稲田大学 14 号館、2015 年 9 月)

14. 田村義也 「「燕石考」について－自筆草稿と引用文献一斑」 南方熊楠研究会第一回大会(田辺市文化交流センター、2015 年 8 月)

15. 田村義也(コメンテータ) 「神社合祀反対運動再考」(畔上直樹座長、パネリスト:武内善信、原田健一、今泉宜子、南方熊楠研究会第一回大会、田辺市文化交流センター、2015 年 8 月)

16. 田村義也 「杉村家からの初期書簡寄贈について」 南方熊楠研究会第一回大会(田辺市文化交流センター、2015 年 8 月)

17. 早川芳枝 「怪異と古代天皇制―『古事記』を中心に」 怪異怪談研究会(駒澤大学、2015 年 8 月)

18. Horike K. "Revision of sustainable mind scale." 17th European Conference of Personality. (Lausanne, Switzland,July,2015)

19. Horike,K & Horike,H. "A　positive psychological intervention for promoting sustainable behavior." The4th. World congress on positive psychology (Lake Buena Vista, Florida, U.S.A,June,2015)

20. 河本英夫 「システム的制作プロセス―D.リンチ」 日本病跡学会(立教大学、2015 年 6 月)

21. 河本英夫 「システム現象学の試み」 フッセル・アーベント(東北大学、2015 年 6 月)

22. 唐澤太輔 「南方マンダラはどう読まれてきたか―マンダラ誕生から今後の課題まで―」 南方熊楠顕彰館・第 18 回特別企画展「南方熊楠と真言密教」(南方熊楠顕彰館内学習室、2015 年 4 月)

23. 唐澤太輔 「南方熊楠の立っていた場所―〈夢〉という「通路(パサージュ)」―」「夢と表象―その国際的・学際的研究展開の可能性」国際研究集会(国際日本文化研究センター、2015 年 3 月)

24. 西村　玲 「釈迦仏からゴータマ・ブッダへ――釈迦信仰の思想史」 東洋大学国際哲学研究センター第 1 ユニット研究会連続研究会「明治期における人間観と世界観」(東洋大学、2015 年 1 月)

●2014 年

25. Shin, Nagai, "What is Oriental Philosophy?", Global Philosophy conference、The

Institute of European Studies at UC Berkeley,2014,10.

26. 西村　玲「近世排耶論の思想史的展開」（パネル発表） 日本思想史学会 2014 年度大会パネルセッション「近代日本仏教の「前夜」―幕末維新期における護法論の射程―」（愛知学院大学、2014 年 10 月）

27. 稲垣　諭「哲学は経験の事故にどのようにかかわるのか」 リハビリテーションとナラティブ講演会（京都大学、2014 年 8 月）

28. 武藤伸司「学習言語の習得における問題―具体と抽象の思考サイクルの経験―」（ポスター発表） 日本リメディアル教育学会第 10 回全国大会（東京電機大学、2014 年 8 月）

29. 唐澤太輔「大日如来の大不思議―南方熊楠によるコスモロジー―」 南方熊楠顕彰会：2014 南方熊楠研究会夏季例会シンポジウム「南方熊楠と真言密教」（田辺市文化交流センター、2014 年 8 月）

30. 江利川滋・山田一成「Web 調査の回答形式の違いが結果に及ぼす影響（3）」 日本社会心理学会第 55 回大会（北海道大学、2014 年 7 月）

31. 山田一成・江利川滋「Web 調査の回答形式の違いが結果に及ぼす影響（4）」 日本社会心理学会第 55 回大会（北海道大学、2014 年 7 月）

32. 相楽　勉「「美学」受容にみる明治期の人間観・歴史観」 国際哲学研究センター第 1 ユニット研究会（東洋大学、2014 年 7 月）

33. 早川芳枝「古事記 42 番歌（「この蟹や」）試論」 日本文学協会第 34 回研究発表大会（いわき明星大学、2014 年 7 月）

34. 西村　玲「アジアの中の江戸仏教――学僧たちの中国・インド、そして近代へ」 第9回仏教史学入門講座「知られざる僧侶の足跡」（大谷大学、2014 年 6 月）

35. Ryo Nishimura, Discussant,"Christianity and Religious Systems in Early Modern Japan: Myōtei Mondō and the Art of Refutation", Organizer/Chair: James Baskind, Nagoya City UniversityThe Eighteenth Asian Studies Conference Japan (ASCJ)(Sophia University, June 21–22, 2014)

36. 永井　晋「東洋哲学とは何か」 国際日本文化研究センター「日本仏教の比較思想的研究」（国際日本文化研究センター、2014 年 4 月）

37. 唐澤太輔「熊楠と夢―死者の交感としての〈夢〉、そして「理不思議」という領域―」 京都大学こころの未来研究センター河合俊雄教授主催「こころの古層と現代の意識」プロジェクト（京都大学こころの未来研究センター講義室、2014 年 3 月）

38. 田村義也「南方熊楠と二つのエコロジー」 堺エコロジー大学シンポジウム「南方熊楠とエコロジー」（関西大学、2014 年 2 月）

39. 西村　玲「近世排耶論の思想史的展開――明末から井上円了へ――」 国際哲学研究センター第 1 ユニット研究会（東洋大学、2014 年 1 月）

●2013 年

40. Ichiro Yamaguchi, "Erneute Frage nach der passiven Synthesis Husserls -- in der Themtaik der Zeit und des Anderen"(bei der koreanischen Gesellschaft der Phänomenologie, Nov. 9th, Soul University, Korea, 2013)

41. 稲垣　諭「プロセスとしての臨床－ナラティブという経験は何を示唆するのか」 第 30 回日本現象学・社会科学会、記念シンポジウム（東洋大学、2013 年 11 月）

42. 山田一成・江利川　滋 「Web 調査の回答形式の違いが結果に及ぼす影響（1）」 日本社会心理学会第 54 回大会（沖縄国際大学、2013 年 11 月）

43. 江利川　滋・山田一成 「Web 調査の回答形式の違いが結果に及ぼす影響（2）」 日本社会心理学会第 54 回大会（沖縄国際大学、2013 年 11 月）

44. 飛田　操・水田恵三・安藤清志・渡辺浪二・佐藤史緒・堀毛一也・堀毛裕子・結城裕也 「複合災害がもたらした「喪失」：浪江町民への面接調査から」 日本社会心理学会第 54 回大会発表論文集, 248.（沖縄国際大学、2013 年 11 月）

45. 堀毛一也 「サスティナブルな心性・行動尺度の再検討」 日本社会心理学会第 54 回大会（沖縄国際大学、宜野湾、2013 年 11 月）

46. 唐澤太輔 「南方熊楠の夢と思想」（対談×中沢新一） 明治大学野生の科学研究所主催『南方熊楠の新次元』シリーズ第 1 回（明治大学野生の科学研究所内ホール、2013 年 11 月）

47. 小林聡幸、稲垣　諭 「動作の反復による行動の緩慢を認めた統合失調症」 第 36 回日本精神病理・精神療法学会（京都テレサ、2013 年 10 月）

48. 田村義也 「南方熊楠のヨーロッパとアジア--『ネイチャー』から『ノーツ・アンド・クエリーズ』へ」南方熊楠顕彰会及び南方熊楠記念館共催「第 9 回南方熊楠ゼミナール」（龍谷大学響都ホール、20013 年 9 月）

49. 大久保暢俊・下田俊介 「環境配慮行動の観察しやすさと平均以上効果」 日本心理学会第 77 回大会（札幌コンベンションセンター、2013 年 9 月）

50. 西村　玲 「東アジアにおける日本近世仏教―排耶論と不殺生思想―」 国際日本文化研究センター「日本仏教の比較思想的研究」第3回共同研究会（国際日本文化研究センター（京都府）、2013 年 9 月）

51. 西村　玲 「上野大輔氏「「近世仏教堕落論」の呪縛と宗教史像の模索」報告コメント」 第 6 回仏教と近代研究会「日本仏教史像の近代的構築」（愛知学院大学、2013 年 9 月）

52. 西村　玲 「日本近世における不殺生思想――雲棲袾宏の受容と影響」 2013 年度日本印度学仏教学会（島根県民会館、2013 年 9 月）

53. INAGAKI, Satoshi “A phenomenological approach to environmental designs that can expand human health”, XXIII World Congress of Philosophy, (Athens, August, 2013.)*3

54. HORIKE, Kazuya “Some influences of the Higashi-Nihon eathquake on the inhabitants’ well-being” The 10th biennial conference of Asian Association of social Psychology (Yogyakarta,Indnesia,August,2013)

55. 信岡朝子 「震災の写真表象――東日本大震災のメディア報道を題材に」 エコクリティシズム研究学会（2013 年 8 月）

56. 西村　玲 「中村元（1912-1999）の日本思想史研究」 2013 年度比較思想学会・40 周年記念大会（大正大学、2013 年 6 月）

57. Okubo, N. “Social comparison and ultimatum game.” (The 14th annual meeting of the Society for Personality and Social Psychology., New Orleans, LA.June, 2013)

58. HORIKE, Kazuya. “A cross-generational study on the relationships among sustainable mind, behavior, and well-being” The third world congress on positive psychology. (Westin Bonaventure, Los Angels, June, 2013)

59. 田村義也 「柳田国男と南方熊楠」 民俗学研究所創設 40 周年記念公開講演会（成城大学、2013 年 5 月）

60. 西村　玲「近世戒律運動―浄土僧普寂をめぐって―」 浄土宗教学院(東部)研究会・講演（大正大学、2013 年 3 月）

61. 竹村牧男「親鸞の仏身・仏土論――報身・報土の問題を中心に」 武蔵野大学仏教文化研究所研究会(武蔵野大学有明キャンパス、2013 年 3 月）

62. OKUBO, Nobutoshi "Social comparison and ultimatum game." The 14th annual meeting of the Society for Personality and Social Psychology, (New Orleans, LA. Feb. 2013)

63. 西村　玲「近世・近代仏教におけるキリスト教観――禅仏教の視点から」 仏教史学会1月例会「ミニシンポジウム:近世仏教とその彼方―他者としてのキリスト教と思想の再編成―」(龍谷大学、2013 年 1 月）

●2012 年

64. 西村　玲「近世仏教とキリスト教」 国際日本文化研究センターシンポジウム「近代仏教――トランスナショナルな視点から」第4部　伝統の変容(国際日本文化研究センター、2012 年 12 月）

65. 福岡欣治・高橋尚也・松井豊・安藤清志・畑中美穂・井上果子 「東日本大震災とジャーナリストの惨事ストレス(4)―全国紙新聞社・通信社への質問紙調査からみた取材・報道活動と心身の自覚症状―」 日本社会心理学会第 53 回大会(筑波大学、2012 年 11 月）

66. 堀毛一也「サスティナブルな心性・行動と主観的well-beingの関連－東日本大震災前後の比較－」 日本社会心理学会第 53 回大会(筑波大学、2012 年 11 月）

67. 武藤伸司「『ベルナウ草稿』における未来予持と触発―意識流の構成における未来予持の必然性を問う―」 日本現象学会第 34 回研究大会(東北大学川内北キャンパス、2012 年 11 月）

68. 竹村牧男「人生の苦を見つめて――仏教の立場から」 第 31 回日本医学哲学・倫理学会特別講演(金沢大学鶴間地区、2012 年 11 月）

69. 山村(関)陽子「鯨類捕獲調査における科学合理性の検討」 環境思想・教育研究会第1回研究大会(弘前大学、2012 年 9 月）

70. 福岡欣治・高橋尚也・松井豊・安藤清志・井上果子・畑中美穂 「.東日本大震災とジャーナリストの惨事ストレス(3)―被災地内新聞社への質問紙調査からみた取材・報道活動と心身の自覚症状―」 日本心理学会第 76 回大会(専修大学、2012 年 9 月）

71. 谷口尚子・大島　尚「大学の地震防災対策と大学生の地震防災意識・行動の計量分析」 日本行動計量学会第 40 回大会(新潟県立大学、2012 年 9 月）

72. 野村英登「明治大正期における"中国哲学"の構築と静坐の実践」 日本宗教学会第 71 回学術大会(皇學館大学、2012 年 9 月）

73. 竹村牧男「井上円了の哲学について」 国際井上円了学会設立大会 記念公開講演(東洋大学白山キャンパス、2012 年 9 月）

74. 野村英登「佐藤一斎における自然と身体」 環境／文化研究会例会(東洋大学、2012 年 8 月）

75. 堀毛一也「Well-beingへの心理学的アプローチ」 総合地球環境学研究所 基幹FS「東アジアにおける環境配慮型の成熟社会」第 10 回研究会 (京都、2012 年 7 月）

76. HORIKE, Kazuya. "A preliminarily study for the individual differences in sustainable mind and behavior." European Congress on Psychology.(Univ. of Trieste,Italy,2012.7)

Book of Abstract, p. 206. *[19]

77. 永井　晋 「神名の沈黙と語ること—動きの現象学」 上智大学哲学会第 77 回大会シンポジウム「沈黙と語り」（上智大学、2012 年 7 月）

78. 西村　玲 「日本における須弥山論争の展開」 日本印度学仏教学会第 63 回学術大会（鶴見大学、2012 年 7 月）

79. 竹村牧男 「親鸞と『大乗起信論』——報身・報土の問題を中心に」 早稲田大學東洋哲學會第二十九回大會 招待講演（早稲田大学文学学術院、2012 年 6 月）

80. 野村英登 「荘子と武芸－“道”へ至る身体技法－」 靈山大學校開校 30 週年紀念國際學術大會「道と藝と世界」（韓国、靈山大學、2012 年 5 月）

81. 西村　玲 「『妙貞問答』の研究・訳注について—その概説と現状—」 国際日本文化研究センターシンポジウム「『妙貞問答』の訳注・英訳・研究」（国際日本文化研究センター、2012 年 4 月）

82. 永井　晋 「フランス現象学の<神学的転回>」 宗教哲学会第四回学術大会（京都大学、2012 年 3 月）

●2011 年

83. 竹村牧男 「自力と他力のあわい——西田の宗教哲学から」 第 107 回公共哲学京都フォーラム「自力と他力のあわい」（大阪・中之島、2011 年 12 月）

84. 西村　玲 「17 世紀東アジア仏教のキリスト教批判」 基盤研究（A） 中世宗教テクスト体系の綜合的研究—寺院経蔵聖教と儀礼図像の統合—研究集会:「宗論」というテクスト（名古屋大学、2011 年 12 月）

85. 山口一郎 「感覚の記憶」 認知神経リハビリテーション学会アドヴァンスコース（兵庫医療大学、2011 年 11 月）

86. 武藤伸司 「フッサール初期時間論における実有位相論的分析の考察—ブレンターノとマイノングの時間論批判を通して—」 日本現象学会第 33 回研究大会（立命館大学衣笠キャンパス、2011 年 11 月）

87. 野村英登 「佐藤一斎の静坐説とその思想史的考察」 日本中国学会第 63 回大会（九州大学、2011 年 10 月）

88. 西村　玲 「近世の放生思想—明末仏教との関わりから—」 日本思想史学会 2011 年度大会（学習院大学、2011 年 10 月）

89. 西村　玲 「雲棲袾宏の不殺生思想」 日本宗教学会第 70 回学術大会（関西学院大学、2011 年 9 月）

90. 今井芳昭 「対面的説得状況における情報の提示順序とミラーリングによる効果」 日本社会心理学会第 52 回大会 （名古屋大学、2011 年 9 月）

91. 北村英哉 ワークショップ話題提供「マンガ心理学の展開（3）－社会心理学・社会学からのアプローチ」日本心理学会第 75 回大会 （日本大学、2011 年 9 月）

92. 北村英哉 ワークショップ指定討論「臨床実践と心理学研究の対話（2）－反すうをめぐって－」日本心理学会第 75 回大会（日本大学、2011 年 9 月）

93. 北村英哉 ワークショップ企画者「若手研究者の心理学授業の工夫」 日本心理学会第 75 回大

会（日本大学、2011 年 9 月）

94. 北村英哉 「関連感情・無関連感情が差別行動に及ぼす影響について」 日本社会心理学会第 52 回大会（名古屋大学、2011 年 9 月）

95. 清田尚行・北村英哉 「親密な関係における暴力被害後の認知プロセスの検討」 日本社会心理学会第 52 回大会（名古屋大学、2011 年 9 月）

96. 齋藤萌香・川口史佳・清田直行・北村英哉 「懸念的被透視感が欺瞞行動に及ぼす影響（1）－欺瞞方略と被言語的行動の検討」 日本社会心理学会第 52 回大会（名古屋大学、2011 年 9 月）

97. 川口史佳・齋藤萌香・清田直行・北村英哉 「懸念的被透視感が欺瞞行動に及ぼす影響（2）－欺瞞行動の映像呈示による印象評定」 日本社会心理学会第 52 回大会（名古屋大学、2011 年 9 月）

98. 堀毛一也 「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（2）－学生サンプルに関する分析－」 日本心理学会第 75 回大会発表論文集（日本大学、2011 年 9 月）

99. 永井　晋 「創造的想像力の現象学」 土井道子記念京都哲学基金主催 平成 23 年度シンポジウム「宗教哲学の課題」（京都大学、2011 年 9 月）

100. 堀毛一也 「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（1）－社会人サンプルに関する分析－」 日本グループ・ダイナミックス学会第 58 回大会発表論文集（昭和女子大学、2011 年 8 月）

101. 野村英登 「近代日本における武術と養生」 韓国道教文化学会 2011 年春季国際学術大会（韓国、霊山大学、2011 年 7 月）

＜研究成果の公開状況＞（上記以外）

シンポジウム・学会等の実施状況、インターネットでの公開状況等

＜既に実施しているもの＞

研究活動は、適宜ホームページ上（http://www.toyo.ac.jp/site/tieph/）に公開している。研究年報およびニューズレターについては、ホームページ上で閲覧可能であり、一部のイベントは動画公開も行っている。

【平成23年度】

1. シンポジウム

1）

日時：2011 年 10 月 8 日

テーマ：「人間と自然の共生と持続可能な関係を求めて－風土のしらべから」*4

場所：東洋大学白山キャンパス 5 号館井上円了ホール

講演者：亀山純生（東京農工大学）、仙道作三（作曲家・演出家・エッセイスト）、竹村牧男（東洋大学）

コメンテーター：中川光弘（茨城大学）、宮本久義（東洋大学）

後援：一般社団法人サステイナビリティ・サイエンス・コンソーシアム／環境思想・教育研究会

2）

日時：2011 年 11 月 12 日

テーマ：「宗教と環境シンポジウム－新しい文明原理の生活化と宗教」*5

場所：東洋大学白山キャンパス1号館 1102 教室
基調講演者：竹村牧男（東洋大学）
パネリスト：茂木貞純（國學院大学）、武田道生（淑徳大学）、村田充八（阪南大学）、佐藤孝則（天理大学おやさと研究所）
司会進行：岡本享二（NPO法人環境経営学会）

2. セミナー
1)
日時：2011 年 11 月 18 日
テーマ：「生物多様性という課題－東日本大震災からの復興を視野に」*[23]
場所：東洋大学白山キャンパス 6 号館 6210 教室
講演者：鷲谷いづみ（東京大学）、八木信行（東京大学）、河本英夫（東洋大学）
後援：一般社団法人サステイナビリティ・サイエンス・コンソーシアム

2)
日時：2012 年 3 月 10 日
テーマ：「環境の危機と人間の危機―自然と共生する社会とは」
場所：東洋大学白山キャンパス 6 号館 6317 教室
第 1 フェーズ―文化と自然
発表者：竹村牧男（東洋大学）、山村陽子（東洋大学 TIEPh 研究助手）、オプヒュルス鹿島ナイノルト（上智大学）
第2フェーズ―社会と自然
発表者：中川光弘（茨城大学）、岡野守也（サングラハ教育・心理研究所）、亀山純生（東京農工大学）、小川芳樹（東洋大学）
パネルディスカッション
コメンテーター：上柿崇英（鹿児島大学産学官連携推進機構）、ジェフリー・クラーク（本郷高校講師）
共催：茨城大学地球変動適応科学研究機関（ICAS）

3. 研究会
1)
日時：2011 年 12 月 17 日
テーマ：第 3 回人間再生研究会*[31]
場所：東洋大学白山キャンパス 6 号館 6310 教室
パネリスト：河本英夫（東洋大学）、池田由美（首都大学東京）、人見眞理（ソレイユ川崎）
総合司会：稲垣　諭（東洋大学）
討論会司会：岩崎正子（東京都立多摩医療センター）
共催：NPO 神経現象学リハビリテーション開発機構

4. 調査の実施
1)
価値観・調査ユニット
日時：2012 年 2 月 21 日～2 月 25 日
調査内容：サステイナビリティに関するマレーシアの価値意識調査*[14]

【平成24年度】

1. シンポジウム

1)

日時:2012 年 2 月 24 日

テーマ:「円了×熊楠－近代日本のエコ･フィロソフィ」*10

場所:東洋大学白山キャンパス 2 号館スカイホール

特別講演者:鎌田東二(京都大学こころの未来研究センター)

報告:野村英登(東洋大学 TIEPh 研究員)、岩井昌悟(東洋大学)、中島隆博(東京大学東洋文化研究所)

司会:永井 晋(東洋大学)

後援:国際井上円了学会

2)

日時:2013 年 3 月 9 日

テーマ:「天命はなお反転する 人間再生のための環境―荒川修作＋マドリン・ギンズとともに」*32

場所:東洋大学白山キャンパス 5 号館井上円了ホール

パネリスト:河本英夫(東洋大学)、花村誠一(東京福祉大学)、池上高志(東京大学)

総合討論司会:稲垣 諭(東洋大学)、本間桃世(荒川修作＋マドリン・ギンズ東京事務所 代表)

共催:神経現象学リハビリテーション総合研究センター、ABRF, Inc.(荒川+ギンズ東京事務所)

3)

日時:2013 年 3 月 16 日

テーマ:「妖怪学と環境問題 -「お化け調査」は何を語るのかー」*16

場所:東洋大学白山キャンパス 6 号館 6302 教室

講演者:菊池章大(東洋大学)、吉野諒三(統計数理研究所・調査科学研究センター長)、真鍋一史(青山学院大学)

コメンテーター:堀毛一也(東洋大学)

総合司会:大島 尚(東洋大学)

2. セミナー

1)

日時:2013 年 3 月 16 日

テーマ:「いのちと自然の尊さについて考える」

場所:東洋大学白山キャンパス 6 号館 6317 教室

基調講演:吉田敦彦(大阪府立大学)

研究報告:岡野守也(サングラハ教育・心理研究所)、ティム・マクリーン(シープラスエフ研究所)、中川光弘(茨城大学)、竹村牧男(東洋大学)

コメンテーター:上柿崇英(大阪府立大学)、ジェフリー・クラーク(本郷高校講師)

共催:茨城大学地球変動適応科学研究機関(ICAS)

3. 研究会

1)

日時:2012 年 12 月 15 日

テーマ：第 4 回人間再生研究会*[31]
場所:東洋大学白山キャンパス 6 号館 6309 教室
講演者：河本英夫（東洋大学)、花村誠一（東京福祉大学)、保前文高（首都大学東京)、後藤晴美（秋津療育園）
総合司会：岩崎正子（東京都□ 多摩総合医療センター）
講演会司会：稲垣　諭（東洋大学）

4. 視察
1）
日時:2012 年 7 月 28 日～29 日
目的:環境デザインのモデルケースとして、水源確保のための山林の管理、運営を視察*[25]
場所:山梨県　道志村

2）
日時:2012 年 8 月 4 日～7 日
目的:環境デザインのモデルケースとして、スマートグリッド計画の実施、およびその展開を視察*[26]
場所:韓国　済州島

3）
日時:2012 年 10 月 31 日～11 月 3 日
目的:平成 24(2013)年度の国際シンポジウム発表予定者であるサンシャイコースト大学の Julie Matthews 氏との折衝、環境問題に関する意見交換会*[15]
場所:オーストラリア　サンシャインコースト大学

【平成25年度】
1. シンポジウム
1）
日時:2014 年 1 月 11 日
テーマ:「いのちの尊さを考える」
場所:東洋大学白山キャンパス 8 号館 125 周年記念ホール
基調講演:村上和雄(筑波大学)
講演者:寺田信幸(東洋大学)・金子律子(東洋大学)・白石弘巳(東洋大学)・河本英夫(東洋大学)
パネリスト:寺田信幸、金子律子、白石弘巳、河本英夫
討論会司会:岡崎　渉(東洋大学)
主催:学術研究推進センター
共催:東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ(TIEPh)

2)
日時:2013 年 10 月 12 日
テーマ:「南方熊楠:神と人と自然」*[11]
場所:東洋大学白山キャンパス 5 号館井上円了ホール
基調講演:荒俣　宏(博物学者・作家)
研究発表者:唐澤太輔(早稲田大学)・野村英登(東洋大学 TIEPh 研究員)・増尾伸一郎(東

京成徳大学)・安田忠典(関西大学)
パネリスト:荒俣　宏・唐澤太輔・野村英登・増尾伸一郎・安田忠典
討論会司会:田村義也(南方熊楠顕彰会常任理事)
共催:南方熊楠顕彰会
協力:田辺観光協会
協賛:紀南文化財研究会・南紀生物同好会・田辺市熊野ツーリズムビューロー

2. セミナー
1)
日時:2014 年 2 月 22 日
テーマ:「自然といのちの尊さを考える」
共催:茨城大学地球変動適応科学研究機関(ICAS)
場所:東洋大学白山キャンパス 6 号館 6317 教室
基調報告:菅沼憲治(聖徳大学)
個別報告:関　陽子(芝浦工業大学、東洋大学国際哲学研究センター)・秋山知宏(東京大学)・増田敬祐(東京農工大学)・上柿崇英(大阪府立大学)・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)
討論会司会:中川光弘(茨城大学)
コメンテーター:岡野守也(サングラハ教育・心理研究所)・J・クラーク(本郷高校)

2)
日時:2014 年 3 月 15 日
テーマ:「コンサベーション心理学の可能性―自然を思いやる心を育てるには―」*[17]
場所:東洋大学白山キャンパス 5 号館 5310 教室
発表者:Susan Clayton (Wooster 大学教授)
コメンテーター:堀毛一也(東洋大学)
司会:大島　尚(東洋大学)

3. 研究会
1)
日時:2013 年 7 月 30 日
内容:2013 年度に本センターに所属した研究員らによる研究交流会*[6]
場所:東洋大学白山キャンパス 6 号館文学部会議室
発表者:唐澤太輔(早稲田大学)・信岡朝子(東洋大学)・山本亮介(東洋大学)
司会:永井　晋(東洋大学)

2)
日時:2013 年 12 月 15 日
テーマ:第 5 回人間再生研究会*[31]
場所:自治医科大学地域医療情報研修センター第 2・3 会議室
基調講演:加藤　敏(自治医科大学)
教育講演:加藤宏之(国際医療福祉大学病院「)
講演者:河本英夫(東洋大学)、池田由美(首都大学東京)、大越友博(芳賀赤十字病院)、稲垣　諭(自治医科大学)
後援:栃木県理学療法士会・自治医科大学精神医学教室・自治医科大学リハビリテーションセンター

共催：神経現象学リハビリテーション研究センター・NPO 神経現象学リハビリテーション開発機構

3)
日時：2014 年 3 月 1 日
テーマ：「方法論研究会：方法論としてのオートポイエーシス」
場所：東洋大学白山キャンパス 6 号館第 3 会議室
発表者：河本英夫（東洋大学）
主催：東洋大学国際哲学研究センター（IRCP）
共催：東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ（TIEPh）

4. 視察
1）
日時：2013 年 5 月 11 日～12 日
目的：近代日本エコロジー研究の先駆者である南方熊楠の思想風土の視察
場所：和歌山県田辺市南方熊楠顕彰館

2)
日時：2013 年 8 月 26 日～30 日
目的：環境デザインのモデルケースとしての、アメリカ地熱発電所および環境関連施設の視察*[27]
場所：アメリカ カリフォルニア州 Calpine 地熱発電所、サンフランシスコ、ヨセミテ国立公園ほか

【平成26年度】
1. シンポジウム
1)
日時：2015 年 3 月 10 日
テーマ：「ドイツ文化とエコロジー」*[24]
場所：東洋大学白山キャンパス 6 号館 6404 教室
講演者：ゲオルグ・シュテンガー（ウィーン大学）・河本英夫（東洋大学 TIEPh）・山口一郎（東洋大学大学院）
通訳（ドイツ語）：山口一郎
動画 URL: https://www.youtube.com/playlist?list=PLST-oXBqgavLu7FIbEko2spCgz7ZfE0aR

2）
日時：2015 年 3 月 17 日
テーマ：「大地の思想－風水・聖地・里山－」*[6]
場所：東洋大学白山キャンパス 6 号館 6209 教室
講演者：大形 徹（大阪府立大学）・宮本久義（東洋大学）・田村義也（東洋大学）・河本英夫（東洋大学）

2.セミナー
1)
日時：2014 年 11 月 15 日

テーマ:「自然といのちの尊さについて考える」
場所:東洋大学白山キャンパス 6 号館文学部会議室
発表者:中川光弘(茨城大学)・上柿崇英(鹿児島大学産学官連携推進機構)・関　陽子(芝浦工業大学・東洋大学国際哲学研究センター)・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)・秋山知宏(東京大学)・増田敬祐(東京農工大学)・立入　郁(海洋研究開発機構)
共催:茨城大学地球変動適応科学研究機関(ICAS)

3. ワークショップ
1)
日時:2014 年 5 月 24 日
テーマ:「ARAKAWA＋GINS という経験－22 世紀身体論を目指してー」
場所:三鷹天命反転住宅 In Memory of Helen Keller
講師:三浦尚彦・染谷昌義・稲垣　諭(自治医科大学)
司会:安斎利洋
主催:ABRF, Inc.(荒川修作＋マドリン・ギンズ東京事務所)
共催:東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ(TIEPh)

2)
日時:2015 年 1 月 17 日
テーマ:「舞踊」、「身体と環境」
場所:三鷹天命反転住宅−In Memory of Helen Keller-
協力:ABRF,Inc.(荒川修作＋マドリン・ギンズ東京事務所)
対談:田中　泯(舞踊家)・河本英夫(東洋大学)・本間桃世(ABRF,Inc.)

3)
日時:2015 年 2 月 16 日
テーマ:「即興ダンス」、「身体の内発性」
場所:東洋大学白山キャンパス 5 号館井上円了ホール　ステージ
講師:岩下　徹(舞踊家／即興ダンス、＜山海塾＞ダンサー)
対談:岩下　徹・河本英夫(東洋大学)

4.研究会
1)
日時:2014 年 7 月 30 日
内容:自然観探求ユニット(第1ユニット)研究員による研究交流会
場所:東洋大学白山キャンパス 6 号館第 3 会議室
発表者: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)・早川芳枝(東洋大学)・相楽　勉(東洋大学)
動画 URL: https://www.youtube.com/playlist?list=PLST-oXBqgavL7-kJbUig4p9pTaDU9l7ub

2)
日時:12 月 13 日
テーマ:第 6 回人間再生研究会*[31]
場所:東洋大学白山キャンパス 6 号館 6406 教室
特別講演:野崎大地(東京大学大学院)

講演:河本英夫(東洋大学)・池田由美(首都大学東京)
症例研究発表:三田久載(富士リハビリテーション専門学校)・月成亮輔(市川市リハビリテーション病院)
パネリスト:野崎大地・河本英夫・池田由美・三田久載・月成亮輔
討論会司会:稲垣　諭(自治医科大学)
共催:神経現象学リハビリテーション研究センター・NPO 神経現象学リハビリテーション開発機構
動画 URL: https://www.youtube.com/playlist?list=PLST-oXBqgavKQfuf8L6CXdjCzlyEJZ1Ri

5. 視察
1)
日時:2014 年 8 月 4 日～7 日
目的:環境デザインのモデルケースとしての、八丈島地熱発電所および自然環境の視察
場所:東京都八丈町地熱発電所ほか

2)
日時:2014 年 8 月 20 日～25 日
目的: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の視察*33
場所:アメリカ合衆国ニューヨーク市(荒川事務所、バイオスクリープハウスほか)・ボストン市(MIT スタタセンターほか)

3)
日時;2014 年 9 月 19 日～21 日
目的:近代日本エコロジー研究の先駆者である南方熊楠の思想風土の視察*12
場所:和歌山県田辺市 南方熊楠顕彰館および熊野古道

4)
日時:2015 年 3 月 12 日～13 日
目的:東日本大震災後の福島県の被災地環境の調査*29
場所:福島県南相馬市「南相馬ソーラー・アグリパーク」、郡山市仮設住宅地ほか

6. 調査報告
1)
内容:「環境配慮行動の実行可能性認知」について
報告者:大久保暢俊(東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ)

【平成27年度】
1. シンポジウム
1)
日時:2015 年 5 月 30 日
テーマ:「宋代の自然観」*8
場所:東洋大学白山キャンパス 2 号館スカイホール
司会:浅見洋二(大阪大学)
中国語通訳:内山精也(早稲田大学)
講演者:谷口高志(佐賀大学)・東　英寿(九州大学)・周　裕鍇(四川大学)

共催:日本宋代文学学会

2)
日時:2015 年 10 月 13 日
テーマ:「after our Fukushima」*30
場所:東洋大学白山キャンパス 6 号館文学部会議室
登壇者:ゲオルグ・シュテンガー(ウィーン大学)・ファビアン・ガーベルベルガー(東北大学)・河本英夫(東洋大学)
通訳(ドイツ語):山口一郎(東洋大学大学院)

3)
日時:2015 年 12 月 5 日
テーマ:TIEPh 最終シンポジウム「かおりの生態学」*9
場所:東洋大学白山キャンパス 6 号館 6203 教室
司会:山田利明(東洋大学)
特別講演:高林純示(京都大学生態学研究センター)
講演:坂井多穂子(東洋大学)
特定質問者:金子有子(東洋大学)
TIEPh 研究成果報告:河本英夫(東洋大学)

2. セミナー
1)
日時:2015 年 11 月 14 日
テーマ;「洞天思想と自然環境の問題」*7
共催:日本道教学会
場所:東洋大学白山キャンパス 2 号館スカイホール
講演者:土屋昌明(専修大学)

3. ワークショップ
1)
日時:2015 年 5 月 21 日
テーマ:「身体と環境」
場所:東洋大学白山キャンパス 6 号館文学部会議室
登壇者:和栗由紀夫(舞踊家)・ゲオルグ・シュテンガー(ウィーン大学)・河本英夫(東洋大学)
通訳(ドイツ語):山口一郎(東洋大学大学院)

2)
日時:2015 年 12 月 16 日
テーマ:「即興ダンス」、「環境ー人間の組織化」
場所:東洋大学白山キャンパス 8 号館 125 記念ホール
講師:岩下　徹(舞踊家／即興ダンス、<山海塾>ダンサー)
対談:岩下　徹・河本英夫(東洋大学)

4. 研究会
1)

日時:2015 年 7 月 29 日
内容:本研究所所属研究員による研究交流会
場所:東洋大学白山キャンパス 2 号館第 1 会議室
発表者:金子有子(東洋大学)・山田利明(東洋大学)・相楽　勉(東洋大学)

2)
日時:2015 年 12 月 19 日
テーマ:第 7 回人間再生研究会*[31]
場所:東洋大学白山キャンパス 6 号館 6406 教室
特別講演:村山正宣(独立行政法人理化学研究所)
講演:河本英夫(東洋大学)・池田由美(首都大学東京)
症例研究発表:菊地　豊(公益財団法人脳血管研究所美原記念病院)・月成亮輔(市川市リハビリテーション病院)
総合司会:池田由美(首都大学東京)
総合討論司会:大越友博(芳賀赤十字病院)
共催:神経現象学リハビリテーション研究センター・NPO 神経現象学リハビリテーション開発機構

5. 視察
日時:2015 年 8 月 24 日～28 日
目的:モンゴル国ウランバートル市周辺の都市環境および遊牧文化の自然観の調査*[28]
場所:モンゴル国ウランバートル市、テレルジ国立公園、ホスタイ国立公園ほか

＜これから実施する予定のもの＞

なし

14　その他の研究成果等

【平成23年度】
1. 刊行物
1)
日時:2011 年 7 月
ニューズレターNo.12 発行
2)
日時:2012 年 1 月
ニューズレターNo.13 発行

3)
日時:2012 年 3 月
研究年報『「エコ・フィロソフィ」研究』第 6 号発行

4)
日時:2012 年 3 月
研究年報別冊『「エコ・フィロソフィ」研究』第 6 号別冊発行

2. 講義

1)

日時:2011 年 4 月～7 月

東洋大学全学部学生に向けて全学総合講義「エコ・フィロソフィ入門」*[1]を開講。

2)

日時:2011 年 4 月～1 月

東洋大学大学院文学研究科哲学専攻「現代哲学演習Ⅱ」*[2]として、「身体論:身体と環境」を開講。

3. TIEPh 主催　エコキャンパス企画「エコ・ウィーク」

日時:2011 年 10 月 24 日～29 日

目的:エコ・フィロソフィの実践を目的としたイベントを企画、実施した。

1)

「エコ川柳」、「エコアイディア」の募集(10 月 24 日～29 日)

2)「ウォーキング・ビューティ」(10 月 27 日)*[34]

講師:澁谷有里(ウォーキング・アドバイザー)

【平成24年度】

1. 刊行物

1)

日時:2012 年 2 月

DVD『テンダー・エマージェンス――来るべき自己へ』・『モア・ディヴェロップメント――』を作成*[35]

(DVD 原稿は、河本英夫「モア・ディヴェロップメント――認知の彼方へ」(『「エコ・フィロソフィ」研究』、査読無、第 6 号、pp109-124、2012 年 3 月に掲載)

2)

日時:2012 年 7 月

ニューズレターNo.14 発行

3)

日時:2012 年 11 月

ニューズレターNo.15 発行

4)

日時:2013 年 3 月

『エコロジーをデザインする－エコ・フィロソフィの挑戦』発行*[37]

5)

日時:2013 年 3 月

研究年報『「エコ・フィロソフィ」研究』第 7 号発行

6)

日時:2013 年 3 月
研究年報別冊『「エコ・フィロソフィ」研究』第 7 号別冊発行

2. 講義
1)
日時:2012 年 9 月～2013 年 1 月
東洋大学全学部学生に向けて全学総合講義「エコ・フィロソフィ入門」*1を開講。

2)
日時:2012 年 4 月～1 月
東洋大学大学院文学研究科哲学専攻「現代哲学演習Ⅱ」*2として、「身体論:障碍者と環境」を開講。

【平成25年度】
1. 刊行物
1)
日時:2013 年 7 月
ニューズレターNo.16 発行
2)
日時:2013 年 11 月
ニューズレターNo.17 発行
3)
日時:2014 年 3 月
研究年報『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号発行
4)
日時:2014 年 3 月
研究年報別冊『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号別冊発行

2. 講義
1)
日時:2013 年 4 月～1 月
東洋大学大学院文学研究科哲学専攻「現代哲学演習Ⅱ」*2として、「身体論:身体の再生と環境」を開講。
2)
日時:2013 年 9 月～2014 年 1 月
東洋大学全学部学生に向けて全学総合講義「エコ・フィロソフィ入門」*1を開講。

【平成26年度】
1. 刊行物
1)
日時:2014 年 4 月
ニューズレターNo.18 発行
2)
日時:2014 年 8 月

ニューズレターNo.19 発行
3)
日時:2015 年 2 月
ニューズレターNo.20 発行
4)
日時:2015 年 3 月
研究年報『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号発行
5)
日時:2015 年 3 月
研究年報別冊『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号別冊発行
6)
日時:2015 年 3 月
『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イナビリティ学の展開』*13発行
7)
日時:2015 年 3 月
DVD『イノセント・メモリー ——身体記憶の彼方へ』を作成*36
(DVD 原稿は、河本英夫「イノセント・メモリー ——身体記憶の彼方へ」(『「エコ・フィロソフィ」研究』、査読無、第 7 号、pp103-113、2013 年 3 月に掲載)

2. 講義
1)
日時:2014 年 4 月～1 月
東洋大学大学院文学研究科哲学専攻「現代哲学演習Ⅱ」*2として、「身体論:身体の再生と環境」を開講。
2)
日時:2014 年 9 月～2015 年 1 月
東洋大学全学部学生に向けて全学総合講義「エコ・フィロソフィ入門」*1を開講。

【平成27年度】
1. 刊行物
1)
日時:2015 年 5 月
ニューズレターNo.21 発行
2)
日時:2015 年 9 月
『エコ･ファンタジーー環境への感度を拡張するために』*38発行
3)
日時:2015 年 10 月
ニューズレターNo.22 発行
4)
日時:2016 年 3 月
ニューズレターNo.23 発行
5)
日時:2016 年 3 月

研究年報『「エコ・フィロソフィ」研究』第 10 号発行
6）
日時：2016 年 3 月
研究年報別冊『「エコ・フィロソフィ」研究』第 10 号別冊発行

2. 講義
1）
日時：2015 年 4 月～1 月
東洋大学大学院文学研究科哲学専攻「現代哲学演習Ⅱ」*2として、「身体論：身体の再生と環境」を開講。
2）
日時：2015 年 9 月～2016 年 1 月
東洋大学全学部学生に向けて全学総合講義「エコ・フィロソフィ入門」*1を開講。

15 「選定時」及び「中間評価時」に付された留意事項及び対応

＜「選定時」に付された留意事項＞

海外リサーチによりどのようにエコ・フィロソフィを研究するのか明確にされたい

＜「選定時」に付された留意事項への対応＞

もとより環境問題は地球規模で取り組むべき問題であるが、人々の自然観やコミュニティ意識などは地域や文化により異なっており、そのような違いを明確にした上で解決の方向性を模索する必要がある。本研究プロジェクトでは、特に経済発展の著しいアジア諸地域を中心に、人々の価値観を調査により明らかにすることで、東洋的共生思想に基礎を置くエコ・フィロソフィの実証的な枠組みを構築することを目指している。多文化の共生するマレーシアで調査を実施し、過去にシンガポールやベトナムなどで行った調査との比較分析を行い、イスラム文化を特徴づけるような興味深い結果を得ている。

＜「中間評価時」に付された留意事項＞

・同大学の国際哲学研究センターの形成プロジェクトとかなり重複している。そちらで所属変更しているメンバーがこちらの組織では変更していない。

・活動はやや低調である。エコ・ソフィアそのものの概念を問うプロジェクト横断型の研究会やシンポを開催し、まとめ上げていく努力が必要である。とくに第二ユニットは、海外視察程度で、成果に乏しい。海外に研究機関がないと嘆くのではなく、積極的な姿勢が必要。

＜「中間評価時」に付された留意事項への対応＞

・国際哲学研究センターとの関係については、共通する研究員が複数在籍しているため、活動が重複している印象をもつが、各研究員は、本プロジェクト独自のテーマを、各自の専門領域を基に、学際研究を前提としつつ発表することで、エコ･フィロソフィの確立に従事している。すなわち、哲学研究の成果としてではなく、環境問題に処する実践知として、他領域の研究と連携するための成果を発表しているのであり、本プロジェクトの独自性は確保されている。両センターの目的に沿う共通の研究については、平成 25 年度に「方法論研究会：方法論としてのオートポイエーシス」を共催するなどの対応を行った。所属変更については研究員に再確認の上、修正を行った。

・プロジェクト全体に関わる国際シンポジウムの開催については、招聘者の都合等により、選定時に示したスケジュールから若干の遅れをとった。平成 25 年度以降は、上記の「ユニット間の連携」の項で記載したように、国際シンポジウムやユニット横断型の研究会、ワークショップ、書籍出版、国内外の視察を積極的に行った。また、これまでの研究成果を踏まえて、エコ・フィロソフィそのものの概念を問い直した論文として、河本英夫研究員が、平成 26 年度の研究年報において、「エコ・フィロソフィとは何か」を、岩崎大研究助手がエコ・フィロフィの教育成果を総括するものとして「エコロジー教育における哲学の役割－「エコ・フィロソフィ入門」の取り組み－」を発表した。さらに、最終年度となる平成 27 年度の最終シンポジウム「「かおりの生態学」」[*9]では、河本英夫研究員が「エコ・フィロソフィとは何か」という演題で講演を行った。ここでは、エコ・フィロソフィが、特定の課題に集中して取り組むのではなく、常に多様な選択肢を用意することで展開可能性を拡張していく課題発見型のプロジェクトであり、展開された選択肢の中から同心円的に有効なネットワークが形成されることによって、結果的に特定の課題解決につながるということが確認された。

Ⅲ．平成 23 年度～27 年度
各ユニット研究報告

Ⅲ-1

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、それぞれの人たちにとって必ず付きまとってしまう。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。ホタルの生息する環境を再生させようとすれば、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を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い入れるように

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現し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、熊本の熊追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シ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く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も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霊感がある。この霊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り、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、「高徳神社」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。



高徳神社、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、多くの場合霊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、機械的に同じ高さと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れ幅がなくなるのは、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いと考えられる。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。ホタルの飛び交う清流や赤とんぼの行き交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い。環境内で安らぎを得たり、快を感じたりということはありうることであり、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、多くの工夫を込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効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かくなることはなく、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、巨大な擂鉢が掘られて、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ブ・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り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 月段階でいまだ 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うこともままならず、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るに違いない。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るだけである。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えられることになる。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良い。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。

エコロジー教育における哲学の役割
―「エコ・フィロソフィ入門」の取り組み―

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言い難いのが現状である。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いえば、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。サイテイナブル・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、また人間というミクロコスモスと相関するものともされる。とりわけ都市部在住の者には、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、人間の中であっても、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ても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。利害関係を超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な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付き、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、環境構築を探求している。

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明、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。

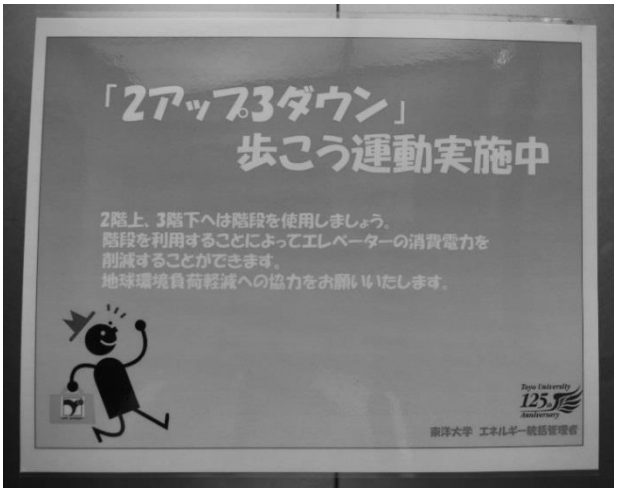
自ら思考する哲学を展開させるための基本的な方法は、気づきを与えることにある。たとえば、発電、生産、消費の三つの過程におけるエネルギー使用をそれぞれが 8 割に抑えることができれば、全体として約半分の低減につながるという「八分目のエコロジー」の提案は[5]、明確かつ実現可能な目標を設定することで、一般の消費者に気づきを与え、「自分に何ができるか」を具体的に考えていくための指針となる。あるいは様々なステークホルダー同士の会合では、利害を越えた反省的思考から、各々の立場を言語化し、適切な問いと目的を設定することによって、相互理解という気づきを与え、合意形成を導くことが可能となる。

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という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、体験的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。

Ⅲ-2

第１ユニット

―自然観探究ユニット―

平成23年度刊行研究年報

『「エコ・フィロソフィ」研究』第6号 所収論文

Ⅰ —TIEPh第1ユニット 自然観探究ユニット—

我々がライフスタイルを改革・実践していくには、その人にとっての確たる思想が自覚されていることが重要であろう。その思想は、けっして借り物ではない、真に自分自身の存在の根底から築きあげられたものでなければならないに違いない。単に西洋は行き詰まっている、東洋は可能性があるという、表層的な印象によって判断するのではなく、日々、自己が生活し呼吸している場を形成している文化の深層にあるものを汲み上げて、現代社会の課題に取り組むべきである。そういう立場に立って、我々は東洋の自然観、日本の自然観の核心にあるものを掘り下げたいと思う。

科学者の中には、近年の温暖化等々の影響によって、実はこの地球はもう50年いや30年も持たないと、真剣に警告している方もいる。事態はまことに深刻であり、今や地球社会のサステイナビリティを追求する実践が急務であることも、間違いないことと思われる。未来世代のいのちあるものの身のうえを思うとき、できるかぎりの実践に取り組まずにはいられないはずである。たとえば、リサイクル・システムへの協力や、フェアトレード運動への参画など、考慮すべきことは多い。 また、真剣に社会の仕組みの改革に、関与していくべきである。人文学を社会科学につなげて、具体的な政策の提案等をも実現していくことが重要である。

と同時に、自己と自然環境のあり方、自己と他者のあり方、について、前述のような深い洞察を獲得し、人々と共有していくことも、問題解決への道を根底において支えることになろう。それは、短期的な効果は希薄かもしれないが、長期的にはぜひとも必要なことである。とりわけサステイナビリティのことを想うとき、自己と未来の見知らぬ他者との関係をどのように自覚するかが課題となる。このような問題を、今はやりの言葉でいえば、可視化していくことが必要である。自然観の探究の視点にも、そうした観点を導入しての、意欲的な研究が重要だと考えるのである。

神禾原―消えた森林―

文学部　山田利明

キーワード：森林・長安・神禾原・杜陵・終南山・足立喜六

かつて中東一帯にはレバノン杉の森が広がっていた。古代メソポタミアやエジプトの文化は、このレバノン杉によって栄えたといってよい。殊にこの二つの文明に共通するのは、宮殿やピラミッドに象徴される巨大建築であり、その工具・用材にこれが用いられた。それが可能だったのは、高さ四〇米、幹周一〇米に及ぶ巨木が至るところに存在したからである。

この良質の木材は、地中海沿岸各地に運漕され、ギリシャ、ローマの文化をも支えた。建築用材以外には、軍船・運漕船などの長尺材を用いる建造物に使用されたため、紀元前後にはあらかたの巨木は消え、表土の現れたハゲ山が広がっていたといわれる。この原因は、もちろん杉の乱伐にあるが、メソポタミア・エジプト・ギリシャ・ローマという古代文明発祥の地に近く森が存在したところに、その源流がある。

それから八〇〇年ほど経て、中国でも同じような状況が現出した。長安（西安）の南一五粁ほどのところに神禾原がある。現在は畑地と草地と工場が入り混じる一帯であるが、かつては広大な森林地帯であった。この森に初めて斧を入れたのは秦の始皇帝である。長安の西郊に宏壮な阿房宮を建て、秦の滅亡に際しては、三ヶ月に渉って燃え続けたという。以後、漢・隋・唐はこの地に都をおき、拡張発展させた。しかも重なる戦乱のたびに破壊と火災が繰り返され、その復興のたびに森の木は伐られた。

こうした状況は歴史の上ではあまり語られない。資料もないし、その痕跡もほとんど残されていないからである。ここでは、歴史上の文献の中にわずかに留められた記事から、そのあとをたどってみる。

1

地図を見ても分かるように、現在の西安市の北には渭水が流れている。西安の南には終南山があり、その谷あいからいくつかの川が流れ出て西安の南郊を潤して、黒水に流れ込み、その黒水は渭水に合流する。その合流点の近くに咸陽がある。西安の西二〇粁ほどのところである。ここが、秦始皇が築いた咸陽城の故地である。終南山山塊から伐り出された木材が、この黒水を通って渭水沿岸の咸陽に

送られ、始皇による咸陽城の修築に用いられたであろうことは、その地理的条件から充分に推察できる。

もともと咸陽城は、秦の孝公のときに国都として築かれ、渭水の北側に造営された。始皇が中国統一をはたした後、天下の富豪十二万戸を咸陽に移し、各国の宮殿二百余棟を移築させた（『史記』始皇本紀）。というから、大窺模な建築ブームが起ったに相違ない。

「天下の富豪を徙すこと十二万戸、諸廟および章台、上林みな渭南にあり。秦は諸侯を破るたびに、その宮室を写放（倣）してこれを咸陽の北の阪上に作る。……殿屋は複道を閣に周（めぐ）らせ相い属せしむ。」（『史記』秦始皇本紀）

これによれば、各国から移築し、あるいは倣築した宮殿には、それぞれに上下二階になった複道をめぐらせたという。

有名な阿房宮（図１）の造営については、

「北山の石椁（槨）を発し、蜀荊の材みな至る」（『史記』秦始皇本紀）

という。同じような記述として、唐の杜牧の「阿房宮賦」にも、「蜀山兀（き）られて阿房出ず」の一句があり、蜀（四川）の山を伐り阿房宮を現出したというから、この話しは長く伝えられたのであろう。北山の石槨というのは、咸陽の北にある山腹の古墳の巨石をいう。これを掘り出した。いずれにしても、阿房宮建設にはかなり広範に材を求めたことが知られる。ただし、こうして各地から集められた材は、いわば良材であって、それ以外の用材や用具は地元のものが使われた。『史記』には、徒刑者十七万人を集めて造営に従事させたというから、その飯場だけでも相当の材を必要とする。時も場所も異なるが、『楽府詩集』に「豫章行」なる古詩一首を収める。

白楊初めて生まるるの時、乃ち豫章の山にあり。上葉は青雲に摩し、下根は黄泉に通ず。涼秋八九月、山客斧斤を持ちて……根株すでに断絶し、巌石の間に顚倒す。大匠は斧縄をもち、鋸墨もて両端を斉しくす。……身は洛陽宮にあり、根は豫章山にあり。

詩意は、豫章の山に生えた古白楊の木が、あるとき伐採されて幹と根に分断された。幹は縄墨によって両端をそろえて切られ、洛陽の宮殿の用材となったが、根は豫章山に残したまま、いずれの日ぞ再び相い連なるのか…。中に欠字があるが、大意は以上である。おそらく白楊は高級材か長尺材であったのか。洛陽宮とあるから後漢の作であろう。森を伐るのに、必要な材の種類と大きさ（長さ）に合ったものだけを採ったことがわかる。豫章は長江の北側、洛陽の南八百粁程の所である。根と幹が中原を挟んで、黄河沿岸と長江沿岸に離れ離れになった悲哀を詠った詩であろうが、南部の木材を運ばなければならなかったことは、黄河沿岸の大材がなくなったことを意味する。始皇の時も同様であったと考えてよい。蜀荊から送られた材は、地元にはない大材であった。

秦漢交替の際、秦宮は項羽によって焼かれ、漢高祖は、長安を避けて洛陽に移ったが、後に、長安に遷り未央宮を営む。三十年ほどの間に、咸陽宮・阿房宮・未央宮の壮麗な三宮殿が作られたことになる。皇帝の力をもって材を諸国に求めたとしても、庶民の家屋や日々の薪炭は近郊の樹林によるほ

かない。しかも、国都としての繁栄は、さらに土木の用をもたらせたと考えてよい。

秦にしても前漢王朝にしても、咸陽宮・阿房宮や未央宮だけを造ったのではない。武帝の時代、漢は全盛を極め、巨万の財を集めた。例にもれず武帝は新たに建章宮を造営して、天下の華美を誇る。おそらくこの頃になると、長安周辺の巨木・大木はほとんど尽きたと思われる。それというのも、王莽の簒奪とその後の賊乱によって長安は荒廃する。未央宮も一部は焼け、内部は掠奪されている。これに対して後漢王朝は屋根を葺いただけで本体の修理をしていない。結局、後漢王朝は、長安を復興することなく、洛陽に遷都するが、それにはこの地のもつ地力そのものが衰退したことを示すと考えられよう。都城は宮城だけで成り立つわけではなく、そこに生活する数十万の人々の住居や薪炭も必要となる。それに耐えうる資材が入手できなくなったということであろう。先記した豫章の古木の嘆きは、ここに起因する。

三国・六朝期には、政治・文化の中心が他に移ったことから、この地は比較的静穏な期間を経る。それでも姚秦の国都となり、鳩摩羅什を始めとする西域僧が入り、仏寺が多く興っている。羅什は長安郊外の逍遥園に留まった。園中には池があり荷（はす）が花を咲かせていた。長安は、北に渭水が流れ、南は終南山北側から流れ出る数条の河水が長安南郊を潤して渭水に合流する。中国には珍しい温泉華清池もあった。水に恵まれた土地である。特に終南山北麓を流れる河川は、この地を樹林帯として育てたが、その北麓の台地は、五つの河川が流れ河川と河川の間の台地には、東から銅人原、灞水を挟んで白鹿原、滻水を挟み少陵原、澧水上流の支流を挟んで神禾原と続く。『水経註』渭水の条に、銅人原の東北の驪山に築かれた秦始皇陵を記して、「銅をもって槨となす」とある。同じ記事は『漢書』賈山伝にもあり、「金石を采合して銅を冶てその内を錮す」とあるから、槨室をほとんど銅で鋳造したのであろう。因みに『水経註』はいう、「項羽関に入りこれ（始皇陵）を発（あば）く。三十万人をもって三十日、物を運び窮めること能はず。関東の盗賊は槨を鋂（とか）して銅を取る」と。三〇万の人夫を使い三〇日間副葬品を運び出したが、まだ尽きることはなかった。その後、潼関の東から侵入した盗賊は、棺室の銅を熔かして持ち去った。銅人原と名づけられたのは、漢の武帝が甘泉宮に置いた銅人からの命名か、あるいはこうした話からか分からないが、三〇万人、三〇日というのは語呂を合わせた趣がないではない。少陵原には前漢宣帝の杜陵があり（図２）、宣帝の皇后の少陵があるところからの名であろう。杜甫が少陵と号するのは、この地に先祖が住んでいたことによる。杜詩を見ると、しばしば南郊の知人の山荘に行き、詩に残している。

鄭広文に陪して何将軍の山林に遊ぶ　　唐・杜甫

識らず南塘の路（みち）
今ぞ知る第五橋
名園は緑水により
野竹は青霄に上る
谷口もとより相い得て

濠梁同じく招かる
平生より幽興のために
未だ馬蹄の遙かなるを惜しまず

南塘・第五橋は長安南郊の地名。唐の長安は現在の西安より南にあった。この南郊に何氏の山荘があった。この台地が山林であったことは、詩題や詩句中の幽興などという語からも知ることができる。杜甫はこの山林がよほど気に入ったらしく、この後も何回か訪ねている。

神禾原には、浄土教を大成した善導大師ゆかりの香積寺がある。王維の詩に「香積寺を過る」という五言詩がある。

香積寺を知らず
数里雲峰に入る
古木人逕なく
深山何れのところの鐘ぞ
泉声は危石に咽び
日色は青松より冷ややかなり
薄暮空潭の曲
安禅毒龍を制す

「古木人逕なく」とは、ここもまた深い林の中の仏寺であったことを示す。一句一句の詩句はさておいても、詩全体に溢れる興趣はやはり深山幽谷である。おそらく、写真で示したような、現在の楼観台と同じような山林中の古寺であったものと思われる。

少陵原・神禾原だけが樹木で覆われていたとは考えにくい。同じ地に隣接する銅人原や白鹿原もまた、少陵原や神禾原と同じような山林の様相をもっていたのであろう。ただ「原」というのはどういうことであろう。通常この字は原野をあらわす。

王仁裕『開元天宝遺事』には銅人原と白鹿原の間を流れる灞水に灞橋がかかる。長安の人は東に向かう客をこの灞橋まで送るのを常とした。別れに臨んで一帯に茂る楊柳の枝を折って惜別の情をあらわにしたと。

友人の東に帰るを送る　　唐・戴叔倫

万里楊柳の色
関を出て故人を送る
軽烟流水を払い
落日行塵を照らす
夢を積む江湖の濶
家を憶う兄弟の貧
灞亭の上(ほとり)を徘徊して
語らずおのずから春を痛む

楊柳枝詞　　唐・韓琮

枝は纖容を闘(あらそ)い葉は眉を闘う
春来たれば處々に絲に如かざるなし
灞陵原上離別多し
長条の地を払いて垂るることあるなし

二首を選んだが、この地が楊柳にあふれたところであったことを記す。「見わたす限り楊柳の新緑」（万里楊柳の色）、「春来ればあちこちに絹糸にも勝る枝が垂れる」（春来たれば處々に絲に如かざるなし）。春になれば客を送る人多く、みな柳の枝を折り別れを惜しむため、枝は地にとどくことなし。注目すべきは、ここが灞陵原と称されていることである。つまり唐代には白鹿原ではなく灞陵原といわれた。「万里楊柳」は過剰であろうが、それでも柳の新緑に染まった灞陵原は、原野ではない。比較的平坦な地を「原」といったとすれば、そこには森や林があっても原と称されたのか。因みに『漢書』地理志上に、「南陵、奉明、覇陵、杜陵」の名が記される。南陵・覇（灞）陵は白鹿原にある。唐の顔師古の注に、「沂水出藍田谷」とあるから藍田上流の地であろう。杜陵は少陵原にある。（図３・４）

2

足立喜六著『長安史蹟の研究』という書がある。初版は昭和八年十二月、東洋文庫から上下二巻本として出された。著者の足立氏は、明治三一年（一八九八）に東京高等師範学校（東京教育大学→筑波大学）を卒業後、同三九年（一九〇六）に清国政府の招聘により西安の陝西高等学堂で教鞭をとる。当地ではほぼ四年間にわたり、西安および近郊の史蹟調査を行い、その調査所見（上巻）と一七〇葉にのぼる写真を印行したもの（下巻）が本書である。調査は当時としては詳細をきわめたもので、史蹟の位置、寸法を記し、調査時の状況を加えている。おそらく当時も現在も、これに勝る長安史蹟の報告書はあるまい。実際この書は昭和一〇年（一九三五）に商務印書館より華訳されて出版されている。その後永く絶版であったものが、昭和五八年（一九八三）東洋書林刊・原書房発売で復刻影印され、さらに平成一八年（二〇〇六）に鳥影社より再度復刻された。本書の特徴は、史蹟の現況を調査しただけではなく、歴史文献記録をも網羅して、その記述にもとづく状況をも比較されているところにある。

本稿でも、この書を参照したところが少なくないが、圧巻は一七〇葉に及ぶ当時の現状写真で、史蹟の荒廃の状況がよく分かるし、それ故にこそ、現在では修復されて変わってしまった史蹟の原況を知ることができる。これらの写真を見ると、西安郊外には畑地が広がるのみで、一本の立木、一藪の林も見えない。清朝末期の状況がよく示される。畑の中に点在する漢・唐の遺物、あるものは傾き、

あるものは半ば崩れる。農地あるいは原野の中に蕭条として残る遺物はまことに奇異な光景である。

杜甫が遊んだ何将軍の山荘は、当時の土地制に鑑せば荘園であった。広大な園内には水流があり林があって、狩りもできた。佃戸を有して農耕を営む圃田と山林などが混在して、佃戸の集落が散在するのが一般的な唐代頃の荘園であったようである。山荘といっても主舎は豪壮な邸宅であり、その周囲には庭園が築かれた。長安郊外、特に南の郊外にはこうした荘園が多く、杜甫も何氏の山荘の外に、「藍田の崔氏の荘」を訪ねた七言詩などがあり、この一帯のいくつかの山荘に遊んで、その幽興を愛でている。藍田はすでに記したように灞水上流の白鹿原にあった。

ところがそれから千年を経た清朝末期の足立氏の写真は、一木もない荒れ地が続く。撮影の時期が冬であったのか。その地にはただ畝の跡が残るだけで作物の茎葉もない。それだけに沙漠の如き荒涼とした風景が映し出されている。ただ、終南山北麓に近く、神禾原や少陵原の最も奥まったところについては、「終南山の北麓の古木鬱蔚たる處である。脚下には田峪川の清流が数十尋の下を流れ」ていると足立氏は記している（図５）。すでに農地圃場になった所は、もともとが山荘・荘園であったから、その山林を拓けば比較的簡単に農地になる。かなり時間をかけて、そうした状況になったのであろう。しかし、足立氏の著書にもあるように、周代から唐代に至る歴代の皇帝の墳陵と后妃の陵墓やそれに附属する石像石碑などはそのまま伝えられていて、そこに生える茅草の類が農家の燃料となっていたことを窺わせる。日本でいう一種の入会地に近い状態で伝えられてきたものと想像させる。もちろん陵の中はとっくに盗掘されている。足立氏によれば、始皇陵や漢帝の陵の近辺には、相当古い瓦磚の破片が露呈しているという。これこそが、古代からの盗掘の残滓である。

3

さて、唐代頃までの神禾原とその周辺の台地が、森林をもった地域であったことは、ほぼ理解されたことと思う。資料としては唐代の文献が多いが、唐代にすでに森林であったところが前代にはハゲ山であったとは考えにくい。黄土を含んだ地質は、一旦地表が露出してしまうと保水力がなく、森林の再生は難しいといわれる。そうであれば、王維や杜甫が愛で詩に詠んだこのあたりの光景は、少陵原や神禾原の自然の最後の状況を示したものといえそうである。それというのも、唐代までの荘園制は、多くは前朝の皇族・貴族・功臣の所領した土地をそのまま唐代の皇族・貴族・功臣に与えたため、所領地は小さく分割されることなく大土地所有が続いた。荘園経営は、佃戸による小作と租税によってまかなわれたが、それは荘園自体が広大であったから可能であった。ところが唐末以後の戦乱によって荘園は疲弊する。逆に小作者としての佃戸は、領主から独立して荘園が細分化される。そのために土地が開墾され農地が拡大する。つまり、それまで荘園内にあった森林は伐採されて木材となり、開墾されて畑地となる。残った荘園も経済効果を求めるために、農地化が進められて、荘園のもつ様相は一変する。長安近郊の荘園は、唐王朝に直結する貴族・功臣の所領が多かったから、王朝の滅亡によって荘園の所有者も逃亡したり、戦死したりして、大きく変わったものと思われる。旧来のまま

ではない。

五代以降、ここを国都とする王朝はなくなり、政治の中心は東に遷る。同時に文化の中心も移って、長安は地方都市として展開する。秦以来唐代に至るまで、文化の中心であったために、いまでもその周辺には史蹟が多い。そしてそれは近代に至るまで、ほとんど手つかずの史蹟であり、換言すれば自然の風化と荒廃にまかせた状態にあった。象徴的な出来事がある。唐の太宗の昭陵の墓道には、六駿のレリーフが鞘堂に収められていた。この鞘堂は、足立氏の写真では半ば屋根が落ち、側壁も崩れているが、棟は残っていて中のレリーフの馬の姿も見える。いつ頃の鞘堂か不明であるが唐代のものとは思われない。農地か荒野か、その中にポツンと建っている（図６）。ところが足立氏の調査から十年程後、一九二〇年前後に、この六枚のレリーフのうち二枚が米国ペンシルバニア大学に納められた。学習院大の村松弘一氏の調査によれば（科学研究費補助金 2009 年度報告）、仲介したのは古物商 C.T.Loo という人物である。足立氏の写真を見れば、いつ盗られてもおかしくない状況にあった。むしろ二〇世紀初頭まで六枚そのまま残されていた方が不思議である。もっとも所有権ということになると、清末当時の歴代王朝の墳陵や陪塚はどうなのか。

盗難・盗掘ということでいえば、先に記した項羽が関内に入ったとき、始皇陵を暴いて三〇万人をもって三〇日間副葬品を運び出したが、まだ終わらなかった。あるいはその後、盗賊が槨室の銅を採るのにそれを溶かしたという『水経註』の記事によるなら、盗掘などという事態ではなく、公然とした事業であった。この際、「賈山伝」がいうように、始皇陵には樹木を植えて山林としたのなら、それらの木は銅を熔かすために焼かれたのであろう。いまは灌木と茅草だけである。

ところで、都城や墳墓の構築については、風水説による結構を重視したことは広く知られる。晋の郭璞の著とされる『葬経』がこの説の嚆矢というが、郭璞が著したか否かは不定である。『葬経』自体は唐初にはすでに存在していたようであるが、この書は書名の通り、人を葬る最上の地をいわゆる風水説によって説くもので、理論は土地のもつ気の流行にある。死者を生気に乗せて冥報を得ようとする。ここから都城や家宅の択地法に及ぶ。いずれも北方に主山を配し、その山麓に良気の湧出して滞留する穴（けつ）がある。良気は風に流されぬよう主山を奥に東西を小高い丘で囲まれ、南に水流のあるやや盆地状の地を局といって風水上の良地とする。東西の丘岡と主山は森林の深く繋がるのを最上とする。

唐の高祖献陵以下殆どの唐の皇帝陵は、渭水の北、紫金山々塊を中心に東西に延びる山陵の南側に造られて、渭水に南面する。一揆反乱に苦しんだとはいえ、さすがに唐王朝である。山を開いて人工の局の如く作る。すでに宮廷内にも風水説は影響した。しかし唐の長安城自体は渭水を北にして、終南山を南にする。風水説とは全く逆の結構である。それは秦漢依頼の故都を中心に置いたためであり、渭水を下って黄河に入り、そのまま東行すれば洛陽に至り、さらに斉から渤海湾に流入するという要衝にある。さらにいえば南の終南山は擁壁であり、東に鴻門・潼関を設けて守りを固めれば、西から北は渭水がめぐって攻めにくく守り易い地という地勢は整う。しかし風水上の小さな局はいくつかあ

っても、長安全体を位置づけることはできない。結局、長安は中原をおさえる要衝としてのみ機能したといえる。こうした都市は、王朝や国家が強い力をもつ時期にはきわめて豊かに物資が集積され、富も蓄積される。しかし一旦乱れれば、その蓄財を消費するだけであって、都市は疲弊する。

4

『漢書』地理志下の巻末に、諸州の民俗・風俗を記して、『詩経』国風・豳詩（七月）を引き、この地が農桑衣食のもとはなはだ備えるところであり、鄠・杜の地は竹林あり、南山（終南山）には檀柘ありという。

終南山一帯は、三千年前には木材、それも白檀系の高木を産したことが分かる。秦始皇の宮殿建築は、終南山のもつこうした材資を背景とした。もちろんすでに記したように、皇帝の力をもって荊・蜀の地からも良材を集めたが、基本的には当地近傍の地の材を基盤とするものであろう。

この終南山の北麓台地の一つが神禾原である。隣接する少陵原や白鹿原もまた南の終南山麓で一体となる。この西寄りに老子が説経を行ったと伝えられる楼観台がある（図７）。足立氏の写真の通り古木鬱然たる古道観であるが、観宇の多くは明代以降のもので、古くはない。ただし、これが開かれたのは唐以前のことで、場所も変わっていない。唐王朝は李姓であったため、同じ李姓の李耳（老子）を遠祖として奉じた。そのため楼観台は保護されて、その周辺とともに現代に残されている。これがおそらく唐代頃までのこの一帯の状況を伝えるものと考えてよい。杜甫や王維の見た少陵原や神禾原は、このような叢林の北辺にあった。

唐王朝は十九代ほぼ三百年間、長安を国都として君臨したが、その間、記録に残るだけでも七回戦乱にまき込まれ、ために皇帝は他郷に遷らなければならなかった。足立氏によれば、始めは有名な玄宗のときの安禄山の乱で、玄宗は成都に逃れ翌年に長安に帰った。次の代宗のとき吐藩が長安を陥し、郭子儀が回復した。さらに次の徳宗のとき、朱泚は反軍を率いて長安に入り、徳宗は東して奉天に遷った。それから百年後、僖宗のとき黄巣の乱が起こり、長安は賊軍の手に陥ちた。三年後に長安は回復されるが、黄巣の徒は宮室を焼き財貨を掠奪して逃亡した。しかも長安に入城した官軍は、黄巣以上の掠奪を行いほとんど無法の状態であった。六年後にようやく僖宗は蜀から還ったが、要するに宮城が回復するまでそれだけの時間がかかったということである。しかしまた反乱惹起して皇帝は再び遷る。これによって長安の財はほとんど尽きた。唐王朝最後の昭宗は、李茂貞の挙兵によって華州に逃れ、長安は焼尽した。

晩唐・唐末のありさまは焼かれるための復興のようなものであって、長安に「行人なし」と伝えられる（『唐書』昭宗本紀）。

結局、このような状態になれば、荘園の管理もなくなるし、近郊の山林は恰好の用材の供給源となる。なぜならば、他国から購入する資金もなければ運漕資金もない。資力も人力もなければ自然盗伐による。都合の良いことに荘園の所有者は逃げたか殺害されたか。こうした推測は大きくは誤ってい

ないであろう。長安に近い台地に山林が残されておらず、遠い終南山麓にはまだ唐代のままの森林が存在する事実がそれを示すといえる。

始めに記したように、地中海沿岸の文明を支えたレバノン杉の実情は、まことに惨憺たるものがある。同時に西安南郊の状況もまた文明の持つ両面を描き出している。三千年という規模でみれば、文明・文化の進展は、自然の破壊という代償のもとに行われて来た。中国では六朝頃から陶磁の製作が盛んになり、優れた芸術性と質の高さでその文化が特徴づけられるが、そのために伐られて消えた森林も相当の範囲に及ぶ。

これと全く同じような状況は、現在も進行している。とくに再生不可能な資源を消費することについて、私たちは数百年から千年規模で考える必要がある。

足立氏の遺した写真に触発されて、僅かな手掛かりをもとに本論を記した。二十世紀初頭の長安史蹟の状況を調査、記録した資料としてこの書は第一級の価値を有すると信じる。



図１：阿房宮跡



図２：漢・宣帝杜陵（杜陵原上）



図３：白鹿原



図４：漢・南陵（白鹿原上）



図５：終南山北麓南五台渓流



図６：唐・太宗昭陵六駿鞘堂



図７：楼観台

＊写真は『長安史蹟の研究』（東洋文庫刊・初版）より。

参考文献

足立喜六『長安史蹟の研究』（昭和８年・東洋文庫）

宮崎市定「中国史上の荘園」（『宮崎市定全集』８巻・岩波書店）

C・ダーウィンの自然観
―『種の起源』における「闘争（Struggle）」と分岐の原理から―

TIEPh 研究助手　関(山村)　陽子

Keyword：〈Struggle for Life〉，　Speciation（種分化），
Narrative Explanation（物語的説明），　kinji IMANISHI（今西錦司）

0. はじめに―物語りとしての『種の起源』

自然選択（Natural Selection）における「生存闘争」とは、自然の中にある人為選択に相当する力ないしメカニズムである。たしかに『種の起源（the Origin of Species）』（1859）の著者は、このメカニズムに〈Struggle for Existence〉（生存闘争）という用語をあてはめた。それにもかかわらず、『種の起源』の扉（title page）と結論（conclusion）の最も重要な箇所で、学説を指示する用語に“Struggle for Existence”ではなく“Struggle for Life”という語を選択したのはなぜだろうか？この“Struggle for Life”は、生存闘争の表現的なバリエーションの一つにすぎないのだろうか。この曖昧な科学用語は、いったい何を意味することを可能にしたのだろうか。

チャールズ・ダーウィン（Charles Robert Darwin：1809-1882）は、メタファーと物語り的な方法なしに、自然について語ることをしない科学者であった[1]。この方法で彼は自然を解釈し、説明しようとしたのである[2]。つまり『種の起源』に書かれたダーウィンの学説は、自然に関する単なる「説明モデル」ではなく、彼の「解釈モデル」であると言うことができる。それゆえに、『種の起源』におけるテクストは彼の「自然観」そのものであり、またテクスト内に綴られたどの語にも、自然に関する科学的な〈知〉を超え出た〈意味〉を生成しているのではないだろうか[3]。

今日では、優れた科学的メタファーは研究の出発点となり、科学的メタファーの意味を明確にすることそのものが研究であると考えられるようになった[4]『種の起源』に含まれる学説や様々な語―ここでは“Struggle for life”―に注目することは、ダーウィンの自然観を探究する方法であり、また自然科学の物語的説明（narrative explanation）の有効性を探る作業でもある。物語的説明とは、出来事の因果的説明において、ものごとがどのように起こったのか、様々な事象がどのようにつながりあっ

[1] Manier,1980.
[2] 論理実証主義的な科学的方法ではなく「解釈学」という方法に注目する。この場合、認識対象（事実）と認識者（理論）の間は、テクストと読者の相互作用という解釈学的モデル（テクスト・モデル）によって捉えられる。
[3] 野家啓一は、「科学の解釈学」を「科学のナラトロジー（物語論）」に移行させ、物語的知の有効性を議論する。物語りは人間がものを理解する一形式である（野家啓一『科学の解釈学』筑摩書房,2007）。意味とは、認識対象と認識者の相互関係の産物である。
[4] 小川,2003,p81.

ているかを再現するように説明する方法で、目的論的な性格を帯びるのが特徴である。とくに進化論のような、法則だけでは説明不可能な進化現象の展開を説明するさいには、有効な説明方法であると考えられている。実際、自然選択説という法則は未来については何も語り得ないため、そのつど起こり得ただろう様々な事象を推測しながら合理的な物語を構成する以外にない。たとえば生物の地理的分布を説明する際に、生物が自然の過程としてなぜある環境に分布してゆくのか、いかにそれが可能であったのかについては、生物進化という歴史の物語り的方法にたよらざるをえない。しかしその結果、種分化のプロセスや、「分岐の原理」の全体を体系的に理解できるようになるのである。

哲学者の T・グージ（Goudge）は、科学的説明方法に関して K・ポパー（Popper）を批判し、進化という事象が一回限りの繰り返しのきかぬ現象として説明されるには、歴史的すなわち物語的説明に訴えねばならないと考えた[5]。生物進化のような時間を貫く歴史的な事実とは、連続的な進行において起こった出来事が、その後の出来事に因果的な効果をもっているために、説明的な価値をもつというものである。

また現代の著名な進化学者である E・マイア（Mayr）は、生物学が物理学など他の科学に還元できない独自性をもつという観点を交えて、進化論の物語的説明について擁護した。彼はグージを援用しつつ、物語的説明によるアプローチは、生物の進化のような一度かぎりの連続事象を説明する上では、科学的にも哲学的にも有効なアプローチであると断言する[6]。

『種の起源』とは、変異の集積とともに生物が変化し、また地理的に新たなニッチを獲得して分岐してゆくという、時間と空間の両プロセスをまたがる進化の壮大な歴史的物語なのである。この物語の中で意味を放つダーウィンの「闘争」は、「生きているということをいかに説明すべきか」ということや、人間の自己理解というテーマを含む概念であると考える。本稿では“struggle for life”に焦点をあて、「種の起源」に関する理論構築の道すじの中で[7]、ダーウィンが「闘争（Struggle）」で何を考えていたのかを分析する。それはダーウィンの自然観の探究することにつながる。

1. 二つの“生存闘争”

ダーウィンの“struggle for existence”（生存闘争）は、これまで非常に数奇な運命をたどってきた。この語は、T・マルサス（Malthus）の人口原理（principle of population）や T・ホッブス（Hobbes）の「万人の万人に対する闘争（“the war of all against all”）」からの影響や、桂冠詩人 A・テニソン（Tennyson）の「自然、歯と爪で赤くそめ（“nature, red in tooth and claw”）」のような自然観、あるいはダーウィンの社会的背景である競争主義的個人主義（competitive individualism）の単なる反映ではないかとも指

[5] Goudge,1961.ただしグージは、自然法則は物語的説明の背景知識の一部であると考えている。
[6] Mayr,1997pp64-78.
[7] 本稿では、ダーウィンが自然どのように考えていたかを明らかにする目的で理論内容を分析するのであり、その自然科学としての評価や分析が目的ではない。尚、『種の起源』は第６版まで出版されたが、ここでは純粋に彼の自然観や闘争概念に最も近いと思われる第１版（1859 年）を使用した。

摘されてきた。ただし、用語のもつこうした人為と自然、社会と自然の境界の“曖昧さ”は、学説を構成してゆくためには、科学上の事柄だけではなく、科学以外の事柄が必要であることを示している。

しかし、『種の起源』の公刊当時から、「生存闘争」とそれに類似する同義異語が各々によって異なった意味で用いられ、優性思想や帝国主義など“悪しき”社会的価値観の「科学的裏付け」という役割まで担わされてきた。「生存闘争」はダーウィンが考えていたこととは全く別の進歩的なイデオロギーと化し、宗教や社会、文化に多大な影響を与えてきたのである。たとえば社会ダーウィニストとして知られる H・スペンサー（Spencer）は、社会の進歩はダーウィン流の生存闘争によってもたらされるとして、ダーウィンのテクストを利用することができた[8]。

しかし、ダーウィンの闘争概念は様々な観察事実から単純に帰納されたものでもなければ、また競争主義のエトスの単なる反映でもない。彼は科学から文学までの様々な領域すべてから影響をうけており、それらを総合することで独創的な説明モデルをつくりあげたのである[9]。

1.1 マルサスと生存闘争（struggle for existence）

ダーウィンは 1838 年 10 月にマルサスの『人口論』を読み、そこから“struggle for existence”（生存闘争）の重要性を認識したと『種の起源』や『自伝』の中で証言している[10]。マルサスの「人口は等比級数的に増加するが、食物は等差級数的にしか増加しない」という原理から推論できるのは[11]、生物の過剰繁殖によって必然的に生存をめぐる闘争が行われるという、絶望的な定常条件である。ダーウィンはこの原理から自然界の闘争の激烈さを認識し、闘争が自然選択に相当する力になると認識したというのである。

しかし自然を普遍的な闘争の場としてみる自然観はダーウィン以前から存在しており[12]、先のテニソンの描く自然観や、ダーウィンが大きな影響をうけた C・ライエル（Lyell）やド・カンドル（De Candolle）も、後述するように自然界の「絶え間ない闘争（perpetual struggle）」を強調し、読書を通じてこうした自然観を共有していたと考えられる。また W・ペイリー（Paley）の『自然神学（Natural Theology）』（1802）の中では、生物の超多産は自然のバランスを保つためのものであると説かれており[13]、ダーウィンはマルサス原理に含まれる基本的な公理について、すでに認識していた可能性は高いのである。

今日でも“struggle for existence”（生存闘争）の由来に関する論争はつきないが、マイアが指摘するように、マルサスとの出会いはダーウィンの「種の個体群的な考え方」にはずみをつけたが、彼の頭の中にすでにあった思想を明確化した契機にすぎないと考えられる[14]。ただし、人間の間におきる強

---

[8] ただし、ダーウィンもまたスペンサーの「適者生存（the survival of the fittest）」を『種の起源』第 6 版の中で利用している(Darwin,1876,P62.)。
[9] Bowler,1990,pp75-77.
[10] Darwin,1859,p63.および Darwin, Francis ed.,1887(1),pp83-84.
[11] Malthus,1826.
[12] Gale,1972.
[13] Bowler,1976.
[14] マイアによれば、ダーウィンの革新性は集団的思考（population thinking）にあるという。集団的思考は、種を

力な抑制から「同じ資源をめぐる個体群内の闘争」を認識し、“種は変異に富む「個体群」からなり、闘争が種の個体間に適用することが可能である”との認識は、古い類型学的な種概念、つまり種のイデア論的概念を覆す[15]知の革命といわれるべきものに等しい。つまり種が「個体群」からなり、生存闘争によって個体群（種）の特徴が変化するという考えは、種の定義に関わる問題であって、「種の創造」というプラトンの形相にさかのぼる「類型学的種概念からの、革命的な概念転換を必要とするのである[16]。

加えて私は、マルサスは『人口論』の中でただ一度だけ“struggle for existence”を使用したが、これによってダーウィンが生存闘争の重要性を認識したというよりも、マルサス原理における“existence”（生存、存在）という語のもつ重みに気が付いたのではないかと、考えている。「生存」ないし「存在」しているということは、まず食糧を必要とすることである（マルサスの公理）。また存在し、存在のために努力し、存在が維持されるということは、マルサスが意図した社会の改良の前提であって、“existence”なしの社会の進歩はありえないのである。マルサスの“existence”が“struggle”（闘争）の方途であることを、このときからダーウィンは意識したのではないかと推測する。

1.2　生存闘争というメタファー

ダーウィンが「生存闘争」という語を特別な意味で使い始めたのは、1856 年から 1857 年にかけてまとめられた『種の大著（the Species Book）』（『種の起源』の草稿にあたる）からである。それ以前に執筆された『エセー（Essay）』（1842-1844）の中にも“struggle for existence”をしばしば見つけることができるが、何かの用語として使用していたとは言い難い。エセーの中で使われた“struggle”は、ほとんどが文脈に応じて使用されており、“the natural struggle for food[17]”（食糧をめぐる闘争） や、“recurrent struggles[18]”（不断の闘争）“struggle against other species or against external nature[19]”（異種や環境条件との闘争）など、闘争を多様な意味で用いている事が分かる。

さて「生存闘争」（struggle for existence）が明確に登場した、『種の大著』の第 5 章「自然選択にかかわる生存闘争」（The struggle for existence as bearing on Natural Selection）の中で、生存闘争は以下のように定義された。（以降、引用部の下線は本稿著者による）

As in this chapter I repeatedly use the expression of struggle for existence; I may here remark

---

固定した形態学的タイプとみなすのではなく、様々に異なる変異個体による集団とみなして、その平均的形質が選択によって変化しうると考えるものである。よって進化は個体群による遺伝子頻度の変化であるとする還元主義的な思考と大きく異なる。（Mayr,1988,pp228-229）

[15] Bowler,1983,pp11-13.

[16] Mayr,1988,p249.

[17] Darwin, Francis ed. 1909,p103.

[18] Darwin, Francis ed., 1909,p109.

[19] Darwin, Francis ed., 1909,p78,p186,p188.

that I employ it in a very large sense. Carnivorous animals prowling for their prey in a time of dearth may be truly said to be struggling for existence; so when seeds are sown so thickly that all cannot grow, they may be said to struggle, though not voluntarily against each other. A multitude of animals are directly dependent on other animals & on plants; & plants on the nature of the station inhabited by them; & here the idea of dependency seems quite distinct from a struggle. But a plant on the edge of a desert is often said to "struggle for existence"; this struggle consisting in the chance of a seed alighting in a somewhat damper spot, & then being just able to live…

I hardly know any living being which is more *dependent* on others, & which seems less subject to a struggle in the strict sense of the word then the Misseltoe; for it depends on certain trees for support, on certain insects for fertilisation, & on certain birds for diffusion…

In many of these cases, the term used by Sir C. Lyell of *equilibrium in the number of species* is the more correct but to my mind it expresses far too much quiescence. Hence I shall employ the word struggle, which has been used by Herbert & Hooker &c., including in this term several ideas primarily distinct, but graduating into each other, as the dependency of one organic being on another,—the agency whether organic or inorganic of what may be called chance, as in the dispersal of seeds & eggs, & lastly what may be more strictly called a struggle, whether voluntary as in animals or involuntary as in plants.

[Darwin,1857 'The "struggle for existence" as bearing on natural selection' chapter5,30A-30B.)]

「私はこの章で繰り返し、生存闘争という表現を用いているが、ここで、これをきわめて広い意味でつかっていることを述べておきたい。飢餓の時期に獲物をあさっている肉食動物同士は、正しい意味で、生存のために闘争している、ということができる。同様に種子が密に撒かれすぎて、そのすべてが成長するのは不可能なとき、その種子は意志によるのではないが、互いに闘争しているということができる。動物の多くは、直接に他の動物や植物に依存している。植物は生育場所の性質に依存している。依存の概念は闘争とはまったく異なっているように思えるかもしれない。しかし、砂漠のはじに生育している植物は、生存のために闘争している、としばしばいわれる。この闘争は、種子がどこか湿った場所に着地して生き延びることができるかどうかという偶然によって決まる。…

私はヤドリギほど、他の生物に依存する程度が高く、言葉の厳密な意味での闘争に従事することが少ない生物をほかにほとんど知らない。ヤドリギは生きるためになにかの木に依存し、受精のためになにかの昆虫に依存し、種子の散布のためになにかの鳥に依存している。…

こうした事例については、『種の数の平衡』というライエルの用語の方がより適切であろう。しかし私は、その用語があまりにも静止状態を強調しすぎていると思う。そこで私は、ハーバートやフッカーらが用いてきた闘争という言葉を使うことにし、この言葉の中にいくつかの概念を含めることにした。これらの概念は基本的には違うものだが、互いに重なるところもある。その一つはある

生物が他の生物に依存すること。つぎは、種子や卵の散布のときのように、偶然と呼ばれうる有機的あるいは無機的要因。次は、より厳密な意味で闘争と呼ばれうるもので、動物では意志的であり、植物では無意志的である」

まず上記から理解できることは、ダーウィンの生存闘争には様々な概念が含まれているということである。これらの内容を整理すると、「生存闘争（struggle for existence）」の厳密な意味は、（A）同じ獲物や空間をめぐる闘争であり、動物では意志的で植物では無意志的である。ここで（A）の内容とマルサスから洞察された内容とを合わせると、生存闘争の厳密で正確な意味は、同じ利害を共有し同じ資源を必要とする「同一種内における競争」であるということができる。（おそらく競争の程度に応じて「war」「battle」などが使用される。）他には、（B）ある生物が他の生物に依存（または寄生）していること、（C）偶然に依存していることであり、（B）は相互作用や相互関係からなる生態学的な全体像を思わせる。尚、ダーウィンは闘争のほかに“competition”という語を使用しているが、これは同種か異種かとは関係なく、正確に同じ資源や空間をめぐる争いのことを指すものと整理できる。

しかし上記の引用を見て分かるように、「生存闘争」は常に（A）の内容を示す用語としてだけではなく、（B）を含め、あらかじめ広義な意味で使用すると宣言されていることに、ダーウィンの曖昧さの原因がある。同様のことは『種の起源』の中でも述べられている。

I should premise that I use the term “struggle for existence” in a large and metaphorical sense, including dependence of one being on another, and including (which is more important)not only the life of the individual, but success in leaving progeny. [Darwin,1859‘Struggle for life’chapter3, p62.]

「私は〈生存闘争〉という言葉を、ある生物が他の生物に依存するということや、個体が生きていくことだけではなく子孫を残すことに成功すること（これはいっそう重要なことである）をふくませ、広義に、また比ゆ的な意味に、用いるということを、あらかじめ言っておかねばならない。」

『種の起源』の中では、「生存闘争」という語をメタファー（隠喩）として用いるとの注意書きまでが添えられている。これでは科学用語としては失格なのだが、しかしダーウィンは、“struggle for existence”をそのような「狭い定義」にとどめることができず、今日でいう生態学的な観点を強調するために、広い意味で、かつ隠喩的に用いると宣言したのだと考えられる。そもそも「闘争（struggle）」の語義からすると、これは生物が困難の中で生き抜こうとする過程をとらえた概念であるといえ、「同じ食糧をめぐる生死をかけた（live or death）競争」のみには矮小化することができないアイディアを含んでいると思われる。“struggle for existence”は、「自然の経済（Oeconomy of nature）」の「他の生物および外的自然にたいする無限に複雑な関係」の中で生きている生物の姿に関する、ダーウィン独自のメタファー（隠喩）といえるかもしれない。

進化学者の G・ウイリアムズ（Williams）によれば、ダーウィンの“struggle for existence”は、同じ資源をめぐって争う同種内の直接的な闘争を指す、狭義の概念であるという[20]。一方で、同じく進化学者の R・ルウォンティン（Lewontin）は、『種の起源』の中の“a plant at the edge of a dessert is said to struggle for life against the drought”[21]という一文に注目し、“struggle for existence”は種内競争以上の意味を含んでいると指摘する[22]。私は、両者の指摘はどちらも正しいが、どちらもダーウィンの概念やアイディア全体を“struggle for existence”の解釈に還元しようとする限りにおいては、不十分な指摘であるように思う。『種の起源』のテクストや学説全体でこの語が何を意味しているのかは、学説の内容や、彼がいつどのような事に影響を受けたのか、あるいはテクストの中の他の語との関係からみてゆく必要があろう―これは、“記号の〈意味〉は他の記号との関係性から生じる”というソシュール言語学や構造主義の基本的な考え方に依拠している。“struggle for existence”と他の語との関係とは、種の起源に書かれたもう一つの闘争、“struggle for life”との関係である。実は『種の起源』の全体で“struggle for existence”は 24 回使用されているのに対して、“struggle for life”も 22 回程度使用されており、使用頻度において両者はそれほどかわらない。単純なカウントだけから正確なことは言えないが、『種の起源』というテクストの中の“struggle for life”は、ダーウィンにとって何か意味のある重要な語であるかもしれないという予想はつくであろう。

1.3 『種の起源』に記されたもう一つの闘争

1858 年 6 月 16 日、自然選択説に非常によく似た内容の書かれた原稿がダーウィンのもとへ突然送られてきた。かの A・ウォレス（Wallace）からであった。この衝撃的な出来事を機に、彼は大急ぎで自分の理論を公表しなければならなくなってしまったのである。そして 1859 年に発表された“種に関する本”には、以下のようなタイトルがつけられた。

ON

THE ORIGIN OF SPECIES

BY MEANS OF NATURAL SELECTION（①）

OR THE

PRESERVATION OF FAVOURED RACES IN THE STRUGGLE

FOR LIFE （②）

見てわかるように、主題である「種の起源（The Origin of Species）」に対して、二つの副題（①、②）がつけられている。②は①のメカニズムを示している。さて②の下線部（struggle for life）は、理論的には“struggle for existence”（生存闘争）として理解するのが正しいという暗黙の了解があり、日

[20] Williams 1996, p32.
[21] Darwin,1859,p62.
[22] Lewontin,1970,pp1-18.

本でも下線部は「生存闘争」と翻訳されている[23]。

これまで、この“struggle for life”が注目されてこなかったのは、ダーウィンが“struggle for existence”と“struggle for life”をたびたび混同するかのように使用しており、“struggle for life”には特別な定義もつけられておらず、それ自体で明確な意味が捉えられないことに起因する。たとえば、第3章「生存闘争」の中で、「ではつぎに、闘争についてもう少しくわしく論じることにしよう（We will now discuss in a little more detail the struggle for existence）」と述べた直後に、「普遍的な闘争が真理であることを言葉の上でみとめることほど容易ではない―（Nothing is easier than to admit in works the truth of the universal struggle for life―）」と続けているのである[24]。

しかし、『種の起源』中で使用されている“struggle for life”を、その前後関係からよく調べると、ダーウィンが自然選択説と同じように重要であると考えた「分岐の原理（the principle of divergence）」と関連があるのではないかと推測される。それは、闘争（struggle）が対峙する相手や内容、競争の相手によって、種の「変化」と種の「分化」という異なる帰結を生じさせることに関係している。

それでは、この「分岐の原理（the principle of divergence）」と“struggle for existence”および“struggle for life”は、どのような関係にあるのだろうか。

2. 〈Struggle for Life〉の起源

> In June 1842 I first allowed myself the satisfaction of writing a very brief abstract of my theory in pencil in 35 pages…But at that time I overlooked one problem of great importance…This problem is the tendency in organic beings descended from the same stock to diverge in character as they become modified.…The solution, as I believe, is that the modified offspring of all dominant and increasing forms tend to become adapted to many and highly diversified places in the economy of nature. [Darwin, Francis ed.1887(1),p84.]
>
> 「1842年6月に、私ははじめて、自分の理論の非常に簡単な摘要を鉛筆で35ページ分書いて満足することを自分に許した。…しかし、その当時私は、非常に重大な一つの問題を見逃していた。…この問題というのは、同一の祖先から由来したいろいろの生物が変化してくるさいには形質の分岐を生じる傾向があるということである。…その解答は、私の信じるところでは、すべての優勢で増加しつつある種類の変化した子孫は、自然の経済の中で多くのきわめて多様な場所に適応するようになる傾向があるということである。」

ダーウィンは1842年から1844年にかけて自然選択説に関するまとまった摘要(『エセー(Essay)』)

---

[23] 八杉龍一訳の『種の起源』では、“struggle for life”を「生活のための闘争」と訳し分けている。ただし結論部の“struggle for life”は「生存闘争」と訳している。

[24] Darwin, 1859, p62.

を書き出していたものの、その後 10 年以上も公表することをためらっていた。その理由は、自然界のみごとな適応や多様性が自然選択の作用による結果であることについて、まだ十分に説明されていないと彼が考えていたためである[25]。

自然選択説の概略はすでに『エセー』にまとめられた内容で確固としているように思われるが、しかしそれだけではダーウィンの主要な関心を見落としていることになる。彼は 1844 年の時点で、自然選択は不要なものを除去し適応的な形質を保存する（結果として個体群の平均的な形質が変化する）というアイディアは持っていたものの、自然選択の作用によって形質が「分岐」してゆく原理を明らかにしなければならないことに気が付いていた。つまり「生存闘争（struggle for existence）」から形質の「変化」（種の変化のプロセス）を説明することができても、なぜ形質の差異が増大し、やがてはっきりとした別々の種へと「分岐」する傾向を常にもっているのか（種分化のプロセス）の仕組みを考えなければならなかった。

ダーウィンは、新種の形成（種分化）の過程において、親種（parental population）から分化した新しい個体群（population）の間には、交雑を妨げる何らかの隔離機構（形質分岐の原理）が必要であることは理解していた。1844 年のエセーにまとめられた自然選択は、ランダムな変異の出現と選択によって単一集団の形質が徐々に変化することは説明できるが、ある集団が不稔性をもつ別個の集団に分かれる方法を説明することができないのである。つまり選択の機構によって適応的な変化のプロセスを説明できても、種分化の機構や過程については説明できないということである[26]。

この問題の解答にダーウィンが樹立した「形質分岐の原理」とは、時間の経過とともに、空間や「場」の中で形質の差異が増大してゆくメカニズムであり、種分化（speciation）や多様性（diversitiy）の起源に関する原理である。分岐の原理は、ダーウィンの自然への理解（自然観）の根幹であり[27]、この原理が含まれてこそ、ダーウィンの学説ないし『種の起源』が完成しうるということを、私たちは心にとどめておく必要があるだろう。

2.1 「分岐の原理」の樹立

「種分化のプロセス」に関するダーウィンの問題意識は、生物地理学的な研究のほか、1846～1854 年にかけて行った広範な蔓脚類（フジツボ）の研究によって大きく発展した[28]。彼が奇妙な形態をもつフジツボの様々な種を記載していたとき、ほとんど環境のかわらない安定した環境下で、なぜ集団の内部に高度の多様性が生じているのかについて考えていた。つまり、すでに「木」の例をとって枝分かれの比喩を用いてはいたものの、安定した環境下で、木の枝が次々に分化してゆく傾向を常に持っているのはなぜかという問題であった。後述するように、ダーウィンのこの問題意識が、A・ウォレスの進化論と大きく異なる内容を含むことになる。

[25] Ospovat,1981.
[26] Lesch, 1975.
[27] Richards,2011.
[28] Bowler,1990,pp98-108.

そして、彼は分岐と種分化の問題についてこのように結論する―たとえ完全に安定した物理的環境においても、生物の「増加しようとする傾向」によって必然的に資源をめぐる生存闘争がおき[29]、これが分岐への圧力としてはたらく。分岐は生存闘争が激しく行われているところで最も起こりやすく、その中から変異（形質の差異）の大きいものが近接領域へと分散して成功し、拡張が進む―というものである[30]。この過程が進行するにつれて、生物集団は継続的に形質の分岐を続け、変異の差異が拡大し新しい種へと移行する（つまり種分化に至る）のである[31]。

ダーウィンの分岐の原理は「ある形質の局所的な最適化に向かうプロセス[32]」ということができるが、この場合の「最適化」とは、ある形質の個体群中の出現頻度に基づく適応的変化のことではなく、生態学的な「場」（ecological niche）における、環境条件[33]との相互作用から保存集積される形質の「特殊化」である。この原理が誕生した結果、自然選択は単に「不要なものを除去する」力としてではなく、生物にとって利益になるものを選択し保存する、ダーウィンが望んだ積極的な力にかえることができたのである[34]。

ところで今日では、生物学用語でも“Natural Selection”を「自然淘汰」と訳す場合が多いが[35]、これは「不要なもの、悪いものを除去する」という意味で使用されるべきもので、ダーウィンの自然観に基づく“Natural Selection”（自然選択）とは、「分岐の原理」から明確に理解されるように、「有用なもの、良いものを取る（保存する）」と意味である[36]。

2.2　分岐の原理と生存闘争

さてつぎに、自然選択による種分化のプロセスと「闘争（struggle）」はどのような関係にあるのかについて考える。

まず闘争を相手によって分類すると、①同一種の個体間闘争、②種間における闘争、③環境との闘争の３つのタイプに分けることができる[37]。1.2 の分類を合わせると、（A）は①に含まれ、（B）は②に含まれ、（C）は③に相当すると考えられる。

自然選択による帰結は｛①＝同一種内の闘争｝と｛②＝異種間との闘争・③＝環境との闘争｝の間

---

29 Darwin,1859,p63.

30 『自伝』によれば、馬車に乗って分岐した道にさしかかったときに、分岐の原理の解答が思い浮かんだという。（Darwin, Francis ed.,1887(1),p84.）

31 ただしこの見解は、地理的な障壁が存在しなくとも一つの集団が互いに交配しないグループに分かれ得るというもので、ダーウィンが今日でいう「同所的種分化」を受け入れた点で誤っているとされる（本稿 3.3 参照）。

32 内井,2009,p109.

33 この場合「生物的環境」も含める。

34 Darwin,1859,p117

35 堀伸夫・堀大才訳の『種の起源』（第 6 版）の翻訳でも「自然淘汰」が使用されている。（堀伸夫・堀大才『チャールズ・ダーウィン 種の起源』原著第 6 版,朝倉書店,東京,2009.）

36 松永,2009.

37 Mayr,1988,pp223-224.ならびに石川,1988,p224.ただし石川によると、ダーウィンはしだいに①タイプの生存闘争（生存競争）を進化の主要な要因と考えるようになったと分析している。尾関（1995）は石川の闘争概念の分析をもとに、共生理念の構築を試みている（尾関周二『現代コミュニケーションと共生・共同』青木書店,1995,pp158-159）。

でそれぞれ異なり、種自体が変化するという考えに到達するためには、まず①が想定されていなければならない。ダーウィンがマルサスの著作から洞察した闘争は①に相当するものであり、つまり一つの種の集団内で適用できるような闘争概念である。この同一種の個体間で行われている闘争（①）が個体群の平均的な構成を変化させるメカニズムにあたり、ダーウィンによって“struggle for existence”（生存闘争）という語が当てはめられる。ここで“struggle for existence”とは、同じ土地に住み、同じ食物を必要とし、同じ危険にさらされている同一種の個体間、あるいは密接な血縁関係にある変種の間で最も激しくなる[38]ということも理解される。

ただし、生存闘争（struggle for existence）はあくまでも特定の環境において種が適応的に変化するプロセス（つまり種の数はかわらない）であり、分岐のプロセス（つまり種の数が増大する）を進行させる主力にはあたらない。分岐のプロセスとは、変種が一つの交配可能な種へと分化してゆくプロセスで、生存闘争が分散への圧力としてはたらき、従来の生息場所からはじきだされた生物個体が新しい生活の場を獲得してゆく過程のことである。生物個体はこのとき、同種の個体群間の闘争から弾き出たとしても、移住先の他の生物や生活の物理的条件との“新たな”闘争にさらされることになる。つまり分岐の過程では｛②・③｝の闘争が支配的となり、それが「特殊化」や種分化への力になるのである。（ただし、実際の生物は常に両方の闘争状態に置かれていることであろう）｛②・③｝の闘争をダーウィン流にいえば、生物が「生命力を維持するために[39]」、または他の生物が占めている場で「成功（success)」するために[40]、新しい土地で「生活しようとして最大の努力（strive）[41]」をする活動を指している。こうした生物の活動に注目することは、不要なものを除去する機構としての機械論的な「生存闘争（struggle for existence)」よりも、生物の主体的な「生活のための闘い（“struggle for life”)」という闘争の側面を捉えているといえる。

2.3 〈Struggle for Life〉の起源

『種の起源』を生物進化に関する一つの歴史的物語としてみることの意義は、自然世界の歴史的過程が単なる事物（thing）の総体ではなく、出来事（event）のネットワークとして理解できることにある[42]と考える。そして、『種の起源』は様々な観察事実や既存の概念の助けを借りてテクスト化されており、そこに記されている学説や理論は、自然に関する「説明モデル」以上の、「解釈モデル」あるいは「思考モデル」なのである。

さて、ダーウィンは「分岐の原理」というモデルの樹立のさいに、経済学の「分業（division of labor)」

---

[38] Darwin,1859,P75.
[39] 生物が「増加しようとする傾向」に“try”という語をしばしば使用される。たとえば“the struggle for the production of new and modified descendants, will mainly lie between the larger groups, which are all trying to increase in number”(Darwin,1859,p125.)や、“each organic being is trying to live wherever it can live”(Darwin,1859,p204.)など。
[40] 闘争については、“…the nature of the plants or animals which have struggled successfully with the indigenes of any country…(Darwin,1859,p115)”など、「成功」や「努力（strive)」などの語を使用して説明され、擬人的とも思える表現を多く見つけることができる。
[41] Darwin,1859,p113-114.
[42] 野家,2005,p311.

の概念や、J・ハンター（Hunter）の「動物の経済」論[43]、H・ミルン・エドワーズ（Milne Edwards）の「生理学的分業（physiological division of labor）」の概念を手掛かりにしていたことが明らかになっている[44]。生理的分業の概念は、労働が分化すればするほど工場の生産効率が上がるように、生物個体の各部分の機能が分化すればするほど生活の効率が高くなり、また高度な生物ほど生理的な組織機能の分化がすすんでいるというものである。

たとえばハンターは、「動物の経済」における生理的理的分業の概念を「自然の経済（The Oeconomy of Nature）」（今日の生態学：ecology）の「場所（place）」という概念に結び付けており、また「自然や人間のデザインに見られる多大な利点（advantage）」が「分業」の成果によるものだというミルン・エドワーズの考えは、ダーウィンに大きな影響を与えていた[45]。ミルン・エドワーズの生理的分業の概念は、生物種の驚くべき多様性と適応が、「場所」への分岐と特殊化による成果であるというアイディアをダーウィンに提供していたのである。すでに、リンネが生活の機能を維持する動物の機能を自然界全体に調和する機能として拡大して捉えていた[46]ことも加えて、ダーウィンは「動物の経済」における生理学的な“役割分担”という傾向と、「自然の経済」において新しい場所に種が分岐してゆく傾向を、パラレルなものとして捉えていたのである。

またド・カンドル（De Candolle）やC・ライエル（Lyell）らの研究は、分岐のプロセス―すなわち「自然の経済」における新たな「場所」へ特殊化してゆく過程において、生物個体が環境条件や他の生物種によって生活が制限されるため、分岐の過程はダイナミックで変化に富むものであるという認識を与えた。ライエルの『地質学原理（Principles of Geology）』は、生物の地理的分布が、そこに生息する生物と地理的条件と複雑な関係に基づくということや、生物の分散の仕方までが示されており、地理的条件とともに生物が変化するかもしれないという示唆をダーウィンに与えていた。

また植物学者のド・カンドルは、“Station”（今日の「生息地：habitat」に相当）という語を用い、その中の植物はつねに戦争状態（a state of war）にあり、種間や環境との絶え間ない闘争（perpetual struggle）について強調している。ド・カンドルの“Station”や闘争概念は、「他の生物および外的自然に対する無限に複雑な関係」[47]と、分散やニッチの獲得に関するダーウィンの考察の基礎になっている。

さて、ダーウィンはライエルやカンドルらが強調した闘争（perpetual struggle, etc.）（ただし主に②・③の闘争）について、1857年9月5日のA・グレイ（Gray）にあてた手紙の一節に、“…The elder De Candolle, W. Herbert, and Lyell, have written on the struggle for life; but even they have not written strongly enough.”と書いている。実は、この手紙には「分岐の原理」についての最初のまとまった記述があり[48]、

[43] Hunter,1837.
[44] Schwever,1980,pp195-289.
[45] Darwin,1859 p115-116.
[46] Pearce,2010,p515.
[47] Darwin,1889,p86.
[48] Darwin,Burkhardt,1996,p177-180.

のちに 1858 年のダーウィンとウォレスの同時発表論文に盛り込まれることになった内容である[49]。

さて上記の手紙の一文にあるように、ここではド・カンドルやライエルが考える闘争に、“struggle for life”という語が当てられていることに注目しておく[50]。ダーウィンが“struggle for life”としてド・カンドルやライエルの闘争概念について語るとき、それはマルサスを通じて洞察された「同種の個体間」におこる闘争ほど熾烈なものではなくとも、自然世界がリンネの描く神学的な、創造されたが故に静的で安定した世界ではなく、生息域やニッチ（生活の「場」）の生活条件における有機的な変化のダイナミズムとともに生じるものだ、という信念を示しているように思われる。

分岐のプロセスとは、生物個体と「場」の相互作用・相互関係によって進行し、“struggle for existence”（生存闘争）の「不要なものの除去」による単なる機械的で受動的な変化ではなく、生物の“struggle for life”（生活のための、生きるためのたたかい）が引き起こす、ダイナミックで主体的な変化であると考える。

2.4　上位概念としての〈Struggle for Life〉

分岐の原理は「自然選択説と同じくらい重要な理論である」[51]とダーウィンは述べているが、では 1859 年に公刊された『種の起源』の中で、分岐の原理に関する内容はどこに書かれているのだろうか。まず原理に関する解説は第 4 章の後半[52]と第 10 章にも書かれており[53]、それに関連する生物地理学的な考察については第 10～12 章の間に、形態学的な考察については第 13 章に書かれている。第 10 章～13 章の内容は、生物がどのように他の新しい土地へ移住し、特殊化によって「自然の経済」の中にいかに「場」を占めるかについての内容が物語的に説明されている[54]。（これらの章はこれまで、「生存闘争による自然選択説」の付録のような内容としか捉えられてこなかった。）

さて分岐の原理や地理的分布に関する記述の中で、“生存闘争”が“struggle for existence”と“struggle for life”のどちらで書かれているかを見ると、ほとんどが“struggle for life”（生活のための、生きるためのたたかい）を使用していることがわかる。すでに述べたように、分岐のプロセスにはニッチを獲得するための、新たな環境条件下での闘争｛②・③｝を必要とし、それは“struggle for existence”という語では表現しえない生物の主体的な活動を指している。ダーウィンは「分岐の原理」に関する闘争について、ある程度意識的にこの“struggle for life”という語を用いていたのではないかと思われる[55]。その一例として、『種の起源』第 3 章「生存闘争」から以下の部分を引用する。

（CAPTER Ⅲ　STRUGGLE FOR EXISTENCE）

---

[49] Darwin and Wallace ,1858,p52-53.
[50] ただし『種の起源』の同様の文中には“competition”と書いている（Darwin,1859,p62.）
[51] Stauffer,1975,p227.
[52] Darwin,1859,p111.
[53] Darwin,1859,p331.
[54] たとえば、“the varying descendants of each species trying to occupy as many and as different places as possible in the economy of nature”（Darwin,1859,p412.）など。
[55] ただし、ダーウィンのことわり通り“struggle for existence”を広義な意味で用いれば②、③の意味を含むであろう。その場合、“struggle for existence”は“struggle for life”の隠喩である、と考えることができる。

Before entering on the subject of this chapter, I must make a few preliminary remarks, to show how the struggle for existence bears on Natural Selection.…

「この章の主題にはいるまえに、生存闘争が自然選択にたいしていかなる関係をもっているかを示すために、若干の予備的な記述をしなければならない。…」

以上の文の少し後に、「分岐の原理」に関する記述がある。

…Again, it may be asked, how is that varieties, which I have called incipient species, become ultimately converted into good and distinct species, which in most cases obviously differ from each other far more than do the varieties of the same species? How do those groups genera, and which differ from each other more than do the varieties of the same genus, arise? All these results, as we shall more fully see in the next chapter, follow inevitably from the struggle for life. [Darwin1859, p60-61.]

「…つぎのこともまた、問われるであろう。私が発端の種とよんだ変種は、いかにしてついに、十分に資格のあるはっきりした種、つまり大部分の場合には同種の変種どうしよりも相互にずっと多くの差異を示すことが明らかなものである種に、変わってゆくのであろうか。ちがった属とよばれるものの成員とされ、同種の種どうしよりも相互に多くの差異を示す種の群は、いかにして生じるのであろうか。これらのことはすべて、次章でさらに詳しくのべるように、生活のための闘争の結果として生じるのである。」

“struggle for life”は、同一種の個体間の闘争という限定された意味ではなく、広義の内容を含む程度のことは『種の起源』を読めば比較的簡単に想像がつくであろう。しかし生存闘争の考察に関する以上の一文は、ダーウィンが“struggle for life”という語を、分岐の原理や種分化、多様性の起源をもたらす闘争として用いようとしていることが明確に分かる箇所である（その直前に書かれている内容は「適応」に関するものである）。加えてダーウィンはこの語を、種の上位分類群のように、様々な闘争（struggle）内容を包括する上位概念として用いていたように思われる。

Nothing is easier than to admit in words the truth of the universal struggle for life, or more difficult —at least I have found it so— than constantly to bear this conclusion in mind. [Darwin1859,p62.]

「普遍的な闘争（struggle for life）が真理であることを言葉の上でみとめることほど容易ではない」

たとえば上記のように、“struggle for life”を普遍的（universal）なものであると形容している箇所から予想できる。しかし、“struggle for life”が様々な「闘争」を包括している上位概念であるという何よりの証拠は、ダーウィンが『種の起源』の表紙と「結論」にこの語を選択したことであろう。

『種の起源』は、彼が 1837 年に生物が進化をする事実を承認し、1838 年にマルサス『人口』から生存闘争による自然選択説を樹立し、そして 1857 年に分岐の原理を樹立するという、３つの重要な段階を踏んで姿をあらわした。闘争概念もこの過程とともに発展し、単独の“struggle”から“struggle for existence”（生存闘争）へ、そして“struggle for life”（生活のためのたたかい）と発展していったのではないだろうか。さらに“struggle for life”は「自然の経済」における様々な闘争を包括する上位概念であり、またダーウィンの自然観の“シニフィアン（signifiant)”といえるかもしれない。

3. ダーウィンの自然観―学説の発展と「闘争」概念

ダーウィンの学説は、適応的な進化という「垂直的」な現象と、個体群や発端の種、多様性といった「水平的」な現象の、両方の理論を包括的に兼ね備えたものである[56]。垂直的な現象とは、通時的に把握される形質の変化、すなわち適応のプロセスであり、水平的な現象とは、共時的に把握される種分化や多様性創出のプロセスである。ダーウィンはビーグル号の航海やライエルの『地質学原理（Principles of Geology)』などを通して生物地理学的な問題に興味を抱き、早い段階から水平的な現象に関心をもっていたといえる。しかし、ダーウィン後の進化研究は垂直的な進化へのアプローチが好まれ、ダーウィンの「分岐の原理」や生物地理学に関する学説は、現代生物学を牽引してきた遺伝学者や古生物学者によってほとんど一貫して無視されてきた[57]。種分化の問題は、もっぱら大突然変異（macromutations）による説明や、個体群の遺伝子頻度の変化（change of gene frequencies）など、時間を通じた変化を扱う垂直的思考に基づいて理解され、水平的な思考による、すなわち生態学や生物地理学的な考察が十分行われてこなかったのである。ダーウィンの水平的な現象への関心と「分岐の原理」の樹立は、「自然界の多様性の起源」を進化論に取り込んだという点で先見的であり、『種の起源』は広範で包括的な理論を兼ね備えていたといえる。

3.1 「適応のプロセス」としての闘争、「分岐のプロセス」としての闘争

自然選択のメカニズムを構成する闘争（Struggle）は、垂直的進化としての適応のプロセスと、水平的進化としての分岐のプロセスに関わる現象、または生物の活動として、大きく二分することができる。適応のプロセスの主要な力となる闘争は｛①｝であり、これは特定の環境条件での「生きるか死ぬか」の結果に主眼をおいた競争（life or death competition）であり、ダーウィンが使用した「生存闘争（struggle for existence)」の 正確な 意味に相当する。分岐のプロセスにおける闘争は｛②・③｝が支配的となり、生物が新しい環境や異種との相互作用を通じて[58]、生活の「場」を獲得しようと“奮闘”し、“努力”する生物の主体的活動という意味合いの強い闘争である。これによって親集団から

[56] Mayr,1988,p207

[57] Mayr,1988,p182.：小川,2003,pp65-70.

[58] 種分化のプロセスは、移住や隔離そのものが重要ではなく、生物が新たな相互関係性のもとにおかれることが、重要である（Darwin,1859,p351.）。

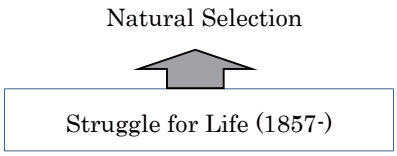
個体が分散し、移住の過程で出会った環境の変化にそれぞれのやり方で特殊化し、種の「個別性」が獲得されるのである[59]。

これまで述べてきたように、ダーウィンが「生存闘争（struggle for existence）を広義の意味で使用する」と宣言するとき、あるいは、彼が“struggle for life”を用いるときには、主に種分化や多様性を創出する（分岐のプロセスにおける）闘争を指して使用しているのではないかと考えられた。また、分岐のプロセスはダーウィンの主要な関心事である“economy of nature”（自然の経済＝生態系）における多様性創出に直接関連していることからして、“struggle for life”はダーウィンの自然観のシンボルとして見なすこともできるであろう。

図. 1 は、1859 年までのダーウィンの学説の発展とともに、闘争概念がどのような内実をともなって発展したかを示す図である。“struggle for life”は『種の起源』のタイトルと本文の結論部にも用いられているように、包括的な概念として使用されている。図中の年号については、ダーウィンがマルサスの『人口論』を読んだ 1838 年を、“struggle for existence”を明確に認識した年であるとする。またグレイに宛てた 1857 年 9 月 5 日の手紙の中で、「分岐の原理（principle of divergence）」に関するまとまった記述とともに、自然界の闘争に対して“struggle for life”という表記を見つけることができる（この闘争はド・カンドルやライエルの闘争概念に準じている）。

ダーウィンがマルサスを読んで認識したことは、〈Struggle for Existence〉は同じ資源をめぐる種内（individuals of the same species）で最も激しく行われるということである。この闘争は分岐（divergence）への圧力としてもはたらき、集団からはじかれて分散（dispersal）した個体は、ニッチ（ecological niche）を獲得するために、異種や生活条件（condition of life）との闘争〈struggle for life〉を要することになる。これらの闘争に選択が作用することによって、多様性（diversity）が創出されるのである。

以上をまとめると、〈Struggle for Existence〉は不要な形質を消滅（extinction）させ、変化や転成（transmutation）が進行し、全体として垂直（時間）的な適応（adaptation）を促進させる。また〈Struggle for Life〉は、形質の分岐（divergence）を促し、種分化（speciation）が進行することによって、全体として水平（空間）的な多様性（diversity）を創造する。ただし〈Struggle for Life〉は「闘争」の上位概念として全体を包括してもいる。また自然選択（natural Selection）は時間と空間にわたって有利な形質を保存し、適応（adaptation）と多様性（divergence）を生み出す。



[59] 生物学的な種の概念は、同時代の他の種との関係における繁殖隔離の有無に基づく。つまり種形成は形態学的な相違からではなく、繁殖的に隔離された「個別性」の獲得による。

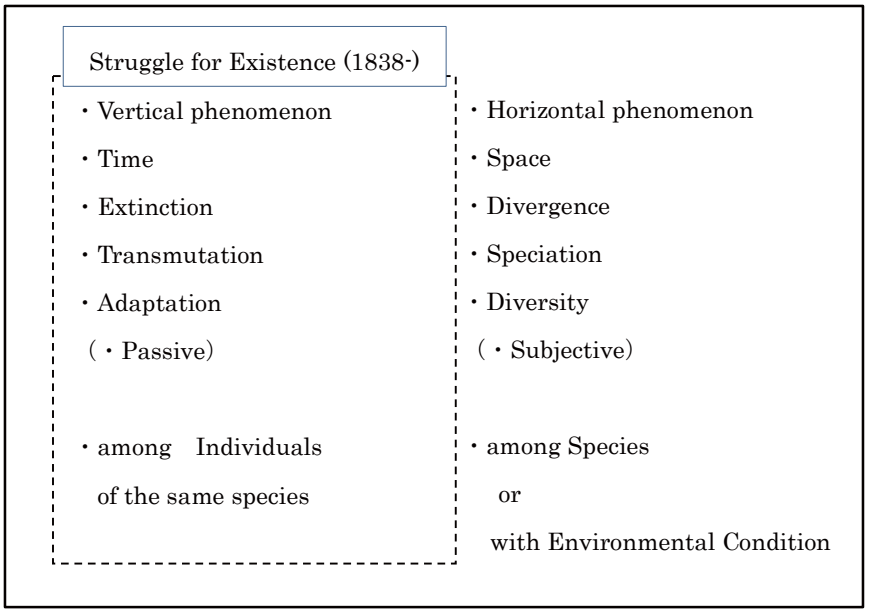


Fig.1　Darwin's idea of Struggle

Focusing on Darwin's ideas of the "struggle for existence" and the "struggle for life," this paper organizes and diagrams these ideas in the context of the characteristics of the theory of evolution. "Struggle for life" is used as a comprehensive idea, which is clear from the title as well as the conclusion of the text. Regarding the years in the diagram, 1838 is when Darwin read An Essay on the Principle of Population by T. Malthus and is used as the year he became consciously aware of the idea of "struggle for existence." In a letter to A. Gray dated September 5, 1857, he simultaneously uses "struggle for life" with a comprehensive description related to the "principle of divergence." Natural selection assumes the existence of a large number of variations, with the favored character being preserved over time and space, thereby generating adaptation and divergence. Both "Struggle" is the mechanism through which these processes occur.

3.2　自然観としての Struggle for life―ダーウィンとウォレスの比較から

科学哲学者の内井は、ダーウィンのオリジナリティが「形質の分岐（Divergence of Character）の原理」にあることを、ウォレスの学説との比較から論じている[60]。

ウォレスの自然選択説による「種の起源」、つまりある種の２つ以上の変種への分岐（種分化）は、同一種の個体に生じる形質の小さな差異と環境条件の適応関係によって進行する。環境の変化を生き延びた変種は、環境が好ましい状態に戻ると急速に数を増やし、やがて絶滅した種や変種の場所を占めるようになるが、これが（古い種を押しのけた）新種の誕生を意味する。つまりウォレスの「種の

[60] 内井, 1993.：内井,2009,pp80-130.

起源」に関する学説からは、「環境の変化がないかぎり、種の標準的な形質は安定している」という結論が導き出される。

一方のダーウィンは、まず「変化がない環境条件のもとで、ある種の個体数が上限に達している場合、それにもかかわらずその種が個体数を増やすためにはどうすればよいか」というウォレスにはなかった疑問を抱く。つまり環境収容量が一定に達しても生物は増加しようとする潜在的な生命力があるならば、どのようにそれが可能かということを“生物の立場から”考えているのである。ダーウィンは加えて、地質学的あるいは地理的変動による隔離がない場合でも、種は分岐しうる（新しい種が誕生する）と考えたため、新種の誕生には何らかの環境変化（隔離）が不可欠であると考えたウォレスと、基本的に異なる理論を構築していたことがわかる。つまり形質が変化する「適応」と形質の差異が増大する「分岐」について、ウォレスの理論は同じ原理から導かれる二つの帰結であるのに対し、ダーウィンの場合は二つの独立したメカニズムから説明されるのである。

また、このようにウォレスとの比較によって明らかになる重要な点は、生物世界に起こる変化が単に環境の変化に応じているのではなく、生物の側の活動によって変化がおきるという観点を、ダーウィンが有していたことを理解できる点である。“生物が増加しようと全力をつくす”ことや、“生命を連続させようとする力”、あるいは“生活への最大の努力”―すなわち“struggle for life”によって、生物は新たな生活の場（ニッチ）を獲得して形質の分岐が進行し、やがて新種が誕生してゆくことで多様性が創出される。こうしたプロセスを進行させる“struggle for life”という闘争は、ダーウィンの「生物の側に立った見方」から導かれる彼独自の概念であり、また彼の自然観を象徴する重要な語であると考える。

3.3　フジツボとカゲロウの関係―ダーウィンと今西錦司

ダーウィンはもともと、ガラパゴス諸島で特定の島に適応しているフィンチから示唆をうけ、種分化のプロセスには地理的な障壁（地理的隔離）が不可欠であると信じていた。つまり集団は物理的に妨げられた場合に限って、それぞれ異なる適応性を獲得し、最終的に交配不可能な異なる種になってゆくと考えていたのである。

しかし『種の起源』を執筆するころまでには、たとえ集団の生息地が連続していても、「分岐」による特殊化によって集団が分割され、繁殖的に隔離された異なる種に分化する（物理的な隔離がなくとも同所的に種形成が起こりうる）であろうと確信するようになった。彼は広範なフジツボ（蔓脚類）の研究や植物学的知見から [61]、種は変異に富み、同種の個体同士にはたらく生存闘争（struggle for existence）の圧力と、圧力によって分散した個体がそれぞれ生活の場を獲得しようとする闘争（struggle for life）が、互いの交雑を妨げる隔離機構を成立させ、種を分岐させるだけの十分な力があると考えるようになったのである。こうして、ダーウィンは闘争（struggle for existence／struggle for life）によ

[61] Sulloway, 1979.

る分岐と特殊化の力を新たに強調したことで、分岐への力が常に存在しているならば、（ガラパゴス諸島でみられたような ）地理的隔離は種分化を生じさせる唯一の可能な状況ではないという考えに至ったのである。

ただし、種分化のしくみを「地理的隔離」から「形質分岐の原理」に置き換えようとする試みは、今日では困難とされている「同所的種分化（sympatric speciation）」（地理的隔離のない種分化）を支持するようになったことでもあり、ダーウィン自身も同時期に活躍した生物学者の M・ワグナー（Wagner）から攻撃されることになる。ワグナーは、集団の形質が交配によって元に戻るのを防ぐには地理的隔離が不可欠であると主張していたが、ダーウィンはワグナーの主張を認めようとしなかった[62]。

3.4 「同所的種分化」と「すみわけ」

ところで、現代日本の著名な生物学者である今西錦司は、ダーウィンの自然選択説への批判から独自の進化論を構築したが、ダーウィン同様にワグナーの隔離説と対立した進化論を提示している点で、似通ったアイディアを持っていたと考えられる。ダーウィンは環境の安定した場所で複数のフジツボが隣り合って生息している様子などから同所的種分化を確信するようになったが、今西は４種類のカゲロウ幼虫が地形的な障壁なしに隣り合って分布している様子から、同所的種分化に類する「すみわけ」説（habitat segregation）を展開したのである[63]。今西は、４種類のカゲロウ（Ecdyonurus yoshidae・Epeorus latifolium・Epeorus curvatulus・Epeorus uenoi）が川の流速に応じて生活の場（space）を棲み分けており、気温や川の流速といったパラメーターが変化してもこの棲み分けが維持されるのは、種の生息域が環境という外的要因のみで決定されているのではないと結論する。むしろ、生物（living things）とは他の生物同士の相互作用によって生活の場を分けており、そこには甲乙のない均衡状態が保たれているという。こうした生物同士が生活力において釣り合う力の均衡状態を「すみわけ」というのである。また「すみわけ」による進化論とは、生物の相互作用から複数の種が生活の場をかえて多様性を増した形で共存してゆくことであり、生物種間の間に競争がないわけではないが、最も適応的な一種が生き残り全体を覆い尽くすのではなく、それぞれの種が少しずつ生活の場を棲み分けることによって共生を可能にしているというものである。

ところでカゲロウの棲み分けという現象は、種が生態学的な空隙（space）を補完する様に共存している状態をさしているが、これはダーウィンがフジツボの観察を通して見ていたしていたものとよく似ていたと考えられる。実は同所的種分化を強調するようになったダーウィンも、数々の観察や知見を通して「すみわけ」と同様の概念を有していたと思われる[64]（ただしダーウィンの進化論が「すみ

---

[62] Darwin,1876,p81.

[63] 今西は、ワグナーの隔離説との対比において、同種が二つ以上の個体群に分かれる場合、物理的障壁を伴う場合には隔離（isolation）を用い、その他の場合に対しては分離（segregation）を使用するとしている。『主体性の進化論』p110

[64]たとえば、“…but if both are equally well fitted for their own places in nature,both probably will hold their own places and keep separate for almost any length of time.”(Darwin,1859,p402.)「だが、もしも双方が自然界における自分たちの位置

わけ」に収斂されるということではない)。

つまり、カゲロウの「すみわけ」に端を発する今西の進化論と、フジツボの観察や植物学の知見から同所的種分化を確信し、生物の立場から闘争概念（Struggle for life）を深化させたダーウィンの進化論は、両者はともに進化の水平的な現象に関心を抱いていた点で対蹠的な関係にあるとはいえない[65]。ともにアトミスティックな選択と適応という理論だけでは「種の問題」に関してなにも語れないと見ていたところは同じなのである。新種の誕生を語るためには、「自然淘汰による個体の変異の積み重ね」だけではない分散や隔離といった別の理論を必要とするからである。

しかし残念なことに、今西によるダーウィン理解は“垂直的な”進化、すなわち適応プロセスとしての自然選択説に明らかに限定されており、分岐のプロセスに関する“水平的な”進化への関心についてはまったく評価されていない。

3.5 「闘争」の主体性―生物と環境の相互規定関係

今西錦司の進化論は自然科学との折り合いが良くないところもあるが、彼の生物哲学や自然観は、近代科学の前提であった機械論的自然観や還元主義を乗り越えてゆくという積極面において特筆すべきものがある。また彼の「主体性」論は、生物や自然のありようを認識論的な見地から掘り下げられており、ダーウィンの学説や自然観を探究する上でも示唆的な内容を含んでいると思われる。

今西はしかし、自然選択説はあまりに機械論的で、生物の「主体性」を無視しているとして、近代的自然観への批判とともにダーウィン批判を展開した。とりわけ彼が批判したのは、ダーウィン理論における種の環境決定論的な見解であった。たしかに、ランダムな変異の出現と生存闘争（struggle for existence）による選択という適応のプロセスにおいては、生物は環境に規定されているだけの“受動的な”存在に捉えられる。今西は、「いままで生物と環境というような問題を取り扱う場合には、研究者はいつも生物の立場をとらないで環境の立場をとり、環境の物質的性質を介して生物なるものを解釈しようという態度をとる場合が多かったのである」といい、生物の環境へのはたらきかけに、生物の「主体性」をよみとる。加えて、「生物はけっして環境に支配され、環境の規定するままにいっさいの自由を失ったものとはいえないのである。むしろ生物の立場にたっていえば、絶えず環境に働きかけ、環境をみずからの支配下におこうと努力しているものが生物なのである[66]」と今西は述べる。ここでダーウィンの闘争概念について振り返れば、〈struggle for life〉は生物が環境に選択されるのではなく、生活の場を獲得するために自ら環境を選択してゆく生物の活動のことであり、まさに“絶えず環境に働きかけ、環境をみずからの支配下におこうと努力している”生物の主体的な闘争であると

にたいして同等によく適合しているのなら、おそらくどちらもおのれの位置を保持し、ほとんどいつまでも別になったままでいるであろう」

[65] 柴谷篤弘（1981）は、ダーウィンの闘争は大枠としてガウゼの競争的排除の原理に相当するとし、今西との「すみわけ」との親和性を指摘している。

[66] 今西,1993(1),p68.

考えることができる。

今西はまた、「環境とはその生物の世界であり、そこにその生物が生活する生活の場であるといってもいいであろう 」と述べ、生物とその生活の場としての環境とを一つにしたものが、本当の「具体的な生物」であるという。彼は生物と環境の複雑な交互関係を「環境の主体化」／「主体の環境化」として洞察し、生物の世界とは自己の延長として同化される範囲であり、自己と環境という二元論的な区別は人間が考えるほどに重要性をもたないという。

さて、ふたたびダーウィンの分岐の原理（種分化のプロセス）に注目してみると、生物が自らの生命力の維持のために増加し、主体的な闘争（struggle for life）によって、「自然の経済」の中に生活の「場（place)」（ニッチ）を獲得するプロセスは、最終的に種の「個別性」の獲得を可能にする（種分化は新しい「種」の確立を意味する。種の確立とは種の個別性の獲得である)。この「個別性」は「場」との相互関係や相互作用から生じるという点で、生物は「場」の延長であり、また「場」は生物の延長であり、闘争によって獲得されたものとしての「生物の世界」である。ダーウィンが、自然選択を単に不要なものを除去するという消極的な力から、有利なものを保存するという彼が望んでいた積極的な力にかえることができたのは、生物が生活の「場」（ニッチ）を獲得する過程において、環境から生物を見るのではなく、今西同様に、生物の側から環境を見ていたからにほかならない。

つまるところ、自然界の変化やバランスという成果（進化）が、「生物自身の活動によって生じる」という自然観が、今西は「主体性」という語で、そしてダーウィンは〈Struggle for life〉という語に表現されているのではないだろうか。今西はたしかに、ダーウィン理論は生物の「主体性」を無視しているとの批判を加えたが、それは生存闘争（struggle for existence）の厳密な意味に限定される場合であり、生物が生活の場を獲得することを主体性というならば、ダーウィンの〈Struggle for Life〉（生活のための闘い）は、「主体性」の発揮であることをむしろ積極的に意味するものと考える。主体性の発揮とは、生物と生物の交互作用や、環境と生物の相互関係をとり結んでゆくことであり、ダーウィンがこの自然観を有していたからこそ、彼の成果がやがて生態学（Ecology）の礎となったのである。

むろん、ダーウィンは今西のような生物哲学を展開しているわけではなかった。しかし、それぞれの学説から自然をどのように解釈しているのかを分析し比較すると、自然観の共通項や違いを見出すことができ、相互補完的に自然観（idea of nature）について物語ることができると考える。

4. 結論―〈Struggle for Life〉（生活のための闘い）という「必然の自由」

今西錦司の言葉を借りれば、『種の起源』のタイトルに選択された闘争（Struggle for life）とは、「よりよく生きるということの一表現でなければならぬ」ものであったと私は考える。

『種の起源』は複数の学説から構成されており、正確には“変化をともなう「種の起源」”に関する、ダーウィンによる自然の歴史的物語りである。この物語りの展開の「かなめ」である自然選択説は、ダーウィンの関心や経験、当時に得られた知見や時代背景を通じて、段階的に発展、成立した理

論である。具体的には、垂直（時間）的な思考に基づく「適応（adaptation)」のしくみから、水平（空間）的思考に基づく多様性（diversity）の起源に関する原理の樹立という順に至る。適応は「種の変化」のプロセスによって、また多様性は「種数の増大」のプロセス（分岐）によってもたらされるが、闘争（Struggle）はそれぞれのプロセスを進行させる生物の活動ならびに現象である。この闘争概念もまた、自然選択説の段階的な発展にともなって発展、深化し、それはダーウィンの時代に考えられていた他のいかなる「闘争」よりも熾烈で絶望的なものであり（マルサスからの洞察)、また同時に主体的で創造的な「闘争」でもあった。

自然選択説へのダーウィンの努力（“struggle”）によって、自然は「もたらされる」ではなく、「もたらすもの」として描かれたといえる。それはダーウィンの自然観察や分析の特徴とも関係しているであろう。彼の特徴は、「観察者という主体」と「客体としての自然」を転倒させるところにある、つまり自然を客体視するのではなく、認識や活動の主体として分析する方法にあると考える。たとえばダーウィンの最後の著作である『ミミズと土』では、「人間（主体)」と「ミミズ（客体)」という自然科学を遂行する上での 常識的な関係 が、あっけなく ひっくり返されて いるのである。「生物の立場から見る」ダーウィンの方法は、今西錦司の場合には明確な特徴としてあらわれている。今西もまた自然をもっぱら客体視する方法ではなく、“節度をもった擬人化”による「類推」の科学的な合理性に訴えた。彼はニホンザルに固有名をつけるという新しい方法で、世界をリードする日本の霊長類学の礎を築いたのである。

つまるところ、ダーウィンの〈Struggle for life〉という概念は、今西の「類推」の合理性に連なる自然科学の“新しい方法”で捉えられた、生物の主体的な営みを示していると考える。また今西錦司は、生物が環境によって規定されつつも、同時に主体的に環境を選び取って進化してゆく事態を「必然の自由」として述べる。ダーウィンの闘争概念にも、この「必然の自由」を読み取ることができるであろう。「必然の自由」とは、生物の身体は環境が限定しているという意味で必然性の領域がともなうが、一方で生物は環境を主体的に選び取り、自身の延長としての環境を創造することができるという点で、自由をもつという意味である[67]。

近代における人間の進歩は、自然との闘争状態からの克服、つまり人間が環境からの制約を逃れる自由の獲得と、一方的な主体性の発揮による自己発展であった（しかもダーウィンの「生存闘争」はこうした進歩や発展の科学的根拠として利用されてきた)。しかし元来いかなる人間も、生物的・自然的存在であるがゆえの「必然性」から逃れられるはずはないのであり、制約という必然性のうちにこそ、選択と創造の自由を有しているのである。ダーウィンの〈Struggle for Life〉とは、単に何が（what）生き残るかではなく、どのように（How）生きるかということを示しており、また、どのように生きるかを説明するために、「生命が何のために（why）生きているのか」という、“生きる意味”につい

[67] 今西,1993(1),p146.今西はまた、「自然淘汰説」におけるランダムな変異の出現による進化を「偶然の不自由」であると皮肉をこめて言う。ただし今西のダーウィン理解にはかなり偏りがある。

ての問題を投げかけていることであろう。M・ウェーバー流の「意味喪失」を生じさせる、機械論的で冷たい自然観を有するものとして〈Struggle for Life〉を処理するわけにはいかないのだ。

〈引用文献一覧〉

Bowler,P.J.“Malthus,Darwin,and the concept of Struggle.”*Journal of the History of Ideas* 37(4),pp631-650,1976.

_____. *Evolution: The History of an Idea*. University of California,London,1983.

_____.*Charles Darwin: The Man and His Influence.* Cambridge University Press, Cambridge,1990.

Darwin,C. *On the origin of Species by Means of Natural Selection,or the Presevation of Favoured Races in the Struggle for life*. J.Murry, London,1859.

_____.*The origin of Species by Means of Natural Selection,or the Presevation of Favoured Races in the Struggle for life*. J.Murry,London,1876.

Darwin,C.and Francis (ed.) *The foundations of The Origin of Species: Two essays written in 1842 and 1844.* Cambridge University Press, Cambridge,1909.

Darwin,C.,Burkhardt,F.(ed.) *Charles Darwin's Letters a selection*. Cambridge University Press, Cambridge,1996.

Gale,B.G.“Darwin and the concept of a struggle for existence: A Study in the Extrascientific Origins of Scientific ideas.”*Isis* 63,pp321-344,1972.

Goudge,T,A. *The Ascent of life: A Philosophical Study of the Theory of Evolution.* University of Tronto,Toronto,1961.

Hunter,J,Richard.,Owen(ed.) *The Works of John Hunter,Vol.4,Observations on certain Parts of the Animal Oeconomy.* Longman, London,1837.

Williams,G.C. *Adaptation and Natural Selection*. Princeton University Press, Princeton,1996.

Lesch,J,E.“The role of Isolation in Evolution:George J. Romanes and Johon T.Gulick.”*Isis* 66, pp483-503,1975.

Lewontin,R.C.“The Units of Selection”*Annual Review of Ecology and Systematics* 1,pp1-18,1970.

Malthus,T.R. *An Essay on the Principle of Population; or, a View of Its past and Present Effects on human happiness; with an inquiry into our Prospects Respecting the future Removal or Mitigation of the Evils which it Occasions.*6th,ed.2vols,J.Johnson ,London,1826.

Manier,E.“Darwin's language and logic” *Studies in History and Philosophy of Science partA* 11(4),pp305-323,1980.

Mayr,E. *Toward a New Philosophy of Biology: obsevations of an Evolutionist.* Harvard university Press, Massachusetts,1988.

_____. *This is Biology: The Science of the Living World.* Harvard university Press, Massachusetts,1997.

Ospovat,D. *The Development of Darwin's Theory: Natural History,natural Theology,and natural Selection,1838-1859*. Cambridge Uniersity, Cambridge, 1981.

Pearce,T.““A Great Complication of Circumstances”―Darwin and the Economy of Nature”*Journal of the History of Biology* 43,pp493-528,2009.

Richards.R.J.“Darwin's principles of divergence and natural selection: Why Fodor was almost right.” *Studies in History and Philosophy of Science partC* 43 (1),pp256-268,2011

Schwever,S,S.“Darwin and the political Economists: Divergence of Character.” *Journal or the History of Biology* 13, pp195-289,1980.

Stauffer, R. C.(ed.) *Charles Darwin's Natural Selection; being the second part of his big species book written from 1856 to 1858.* Cambridge: Cambridge University Press.p227,1975.

Sulloway,F.J.“Geographical Isolation in Darwin’s Thinking.”*Study of History of Biology* 3, pp23-65, 1979.

石川統『共生と進化　生態学的進化論』培風館,東京,1988.

今西錦司『今西錦司全集　生物の世界・山岳省察・山と探検』（１）講談社,1993.

内井惣七『ダーウィンの思想―人間と動物のあいだ』岩波書店,東京,2009.

_____.「形質分岐の原理―ダーウィンとウォレス」『京都大学文学部研究紀要』32,pp43-103,1993.

小川眞里子『甦るダーウィン　進化論という物語』岩波書店,東京,2003.

柴谷篤弘『今西進化論批判試論』朝日出版社,東京,1981.

野家啓一『科学の解釈学』筑摩書房,東京,2007。

_____.『物語の哲学』岩波書店,東京,2005.

松永俊男「日本におけるダーウィン理解の誤り」『現代思想』37(5),2009.

_____.「近代進化論の成り立ち（４）分岐の原理」『遺伝』40(4),1986.

〈参考文献〉

八杉龍一『種の起源（上・下)』岩波書店,東京,1995=1990.

Desmond,A.・Moore,J.『ダーウィン（Ⅰ・Ⅱ)』渡辺政隆訳,新栄堂,1999.

不殺生と放生会

TIEPh 客員研究員　西村玲

キーワード：不殺生戒、放生会、梵網経、金光明経、殺生禁断、中国明末、
江戸時代、雲棲袾宏、忍澂

はじめに

人は、なぜ生物を殺してはいけないのか。人が生物を食べずには生きていけない以上、「殺すなかれ」という命題を、厳密に実行することはできない。不殺生の倫理は、こと食の問題に限っても餓死と飽食の間で、時代の文化と地域の歴史に応じて姿を変え、唯一不変の数量的な定義を許さない。本質的に恣意的たらざるをえない不殺生の倫理の実体は、人間がその原理をどのように考え、実行してきたかを示す歴史的様相と展開の中にあらわれる。エコ・フィロソフィにおける不殺生はどのようにして可能か。動物をめぐる議論として、たとえば現代倫理における動物実験の問題などはどのように考えるべきか。東アジアにおける不殺生の思想と歴史は、その答えをいささか示唆するものである。

本論では、不殺生を実行した歴史の一つとして、古代より中国と日本で行われてきた法会、放生の儀礼について考える。放生とは、生物を殺すことを禁じる不殺生の実践として、捕らえた鳥獣魚類を放ち生かすことをいう。いったん社会に受け入れられて、それを実践することが人間の条件ともなった不殺生の原理は、肉食禁止の理想によって無数の動物を救ったと同時に、政治と権力の見えざる強力な道具となって、多くの人間の悲劇をもたらすことにもなった。放生の歴史は、その光と影をうつすものである。

放生を含む殺生禁断については、日本を中心としてさまざまな角度から多くの研究がある。仏教における放生思想は、金光明経や梵網経をもととしており、中国では儒教や道教を取り入れながら発展した。日本でも、古代より現代まで神道・仏教の行事として、八幡宮などで鳥や魚類を放す放生会が行われてきた。

以下では、放生の直接的な根拠である仏教経典を確認し、先行研究によって中国での歴史的展開をたどたどった上で、近世から現代における放生思想の基礎として、明末の雲棲袾宏（一五三五〜一六一五）の不殺生の思想と放生の勧めを紹介する。次に、日本での不殺生戒にもとづく放生会と殺生禁断令について、古代から近世までの展開を見ていこう。

二、中国の放生思想とその展開

道端良秀は、中国仏教における不殺生と肉食禁止の原理を明らかにした。それは、中国撰述経典である『梵網経』にある戒、肉食を禁止し放生を勧める次の文言を根拠とする。

なんじ佛子、故さらに肉を食せんか。一切の肉は食することを得ざれ。それ肉を食するものは、大慈

悲の仏性の種子を断つ。（梵網経・三食肉戒）[*1]

なんじ佛子、慈心を以ての故に、放生の業を行ぜよ。まさにこの念を作すべし、一切の男子はこれ我が父、一切の女人はこれ我が母なり。我れ生生にこれに従って生を受けずということ無し。故に六道の衆生は、皆これ我が父母なり。しかも殺し、しかも食せば、即ち我が父母を殺し、亦た我が故身を殺すなり。一切の地水はこれ我が先身、一切の火風はこれ我が本體なり。故に常に放生の業を行ずべし。生生に受生する常住の法なり、人を教えても放生せしめよ。（梵網経・二十不行放救戒）[*2]

眼前の動物は、六道を輪廻する衆生であって、かつての代々の父母であり我が身である。動物や虫魚を殺して食べるのは、父母を殺して食べることと同じであり、大慈悲の仏性種子を断つことである、とされる。

放生については、さらに『金光明経』があげられる。その大概を紹介しておこう。医者である流水長者が、二人の子どもと共に歩いていると、水の涸れた池で一万の魚が死にかけているのに出会う。長者は王に願って、池を二十頭の象に運ばせた水で満たし、二子に家中の食物を象で運ばせて、魚の餌とした。そうして救った魚たちには、死後に天に生まれるように、長者は宝勝如来の名前と十二因縁を説いてやった。後に魚たちは、死んで忉利天の天子となり、長者に報恩の華と宝珠を降らせた。この流水長者が、今の釈迦仏であるというのである。

『金光明経』の末尾にある『金光明経懺悔滅罪伝』は、中国民間における放生信仰を示している。温州で屠殺を生業とする張居道という者が死んで、それまでに屠殺した豚ら三十余頭の訴えにより、彼は閻魔王のもとへ連れて行かれる。その豚らは来世には人として生まれるために、かつての罪を畜生として償っていたのだが、居道に屠殺されて償いが中断されてしまい、また畜生として生まれなければならなくなったと訴えていた。居道は連れて行かれる途中で、彼らのために金光明経を供養すると誓ったので、閻魔王に許されて生き返った。その後の居道は、まわりの者にも肉食殺生を止めさせた。別に、丞相の妻も居道と同じ経験をして蘇生し、温州全体が「飼っていた鶏・猪・鵞・鴨の食肉用の生物を、みな悉く放生す。家々に肉を断ち、人々善念して屠殺を行わな」[*3]くなったといい、滅罪伝は、次のように結ぶ。屠殺は、畜生が来世に人として生まれることを阻む罪であるから、殺された畜生は冥府で屠殺者を怨む者となる。「あらゆる罪は懺悔すれば滅するが、殺生の罪だけは懺悔してもなくならない」、なぜならば「怨む者がひたすら訴えるからである」[*4]。

道端が言うように、中国における不殺生の原理とは、インド由来の六道輪廻と中国社会で絶対視される

---

*1『梵網経』巻下、大正蔵二四・一〇〇五中。

*2『梵網経』巻下、大正蔵二四・一〇〇六中。

*3『金光明経懺悔滅罪伝』、大正蔵一六・三五九上。「養う所の鶏・猪・鵞・鴨、肉用の徒、みな悉く放生す。家々に肉を断じ、人々善念して屠行を立てず」。

*4『金光明経懺悔滅罪伝』、大正蔵一六・三五九上。「一切の衆罪は懺悔せば皆滅するも、唯、殺生のみは懺悔するも除かれず。怨家あって専心に訟対するが為なり」。

儒教の孝思想が一体化したものである[*5]。それは、民間信仰である閻魔王の審判の形を通して、動物からの恩（放生善報）と怨（殺生悪報）として可視化され、民間レベルにおける屠殺と肉食に対する忌避、放生の実行を促したと思われる。

桑谷祐顕は、隋代以後の中国における放生思想の展開を通史的に追った[*6]。まず放生を最初に実行した天台智顗（五三八～五九七）は、金光明経による放生会を実行して、放生池を千個以上造った。唐代以後には、放生と殺生の報いについての無数の説話や小説が書かれて、その価値観が庶民に広く行き渡っていく。宋代には、居士や結社による放生会が一般社会に広まったことに伴い、放生会を行う際の手順も整えられた。天台宗の四明知礼（九六〇～一〇二八）の『放生文』は、『金光明経』の記述にしたがって宝勝如来の名号を唱え、十二因縁を説くことを定めて、その後の放生会の基準となった。現在の日本天台宗でも、知礼をもとに放生会を行っているという。

明代には経済的な成長が進み、商人ら民間の富裕層が増大して社会的政治的な勢力となった結果、文化や宗教的な方面においても、よりいっそうの民衆化が進んだ。明末の仏僧であった袾宏は、民衆との結びつきを強く持つ改革派新仏教の一人である。袾宏は、仏教を中心とする三教（道教・儒教）一致を説き、仏教内部では浄土・戒律・禅の一致を説いた。華厳教学を基盤とする念仏思想を中心として、戒律復興を行った[*7]。また放生にも力を入れて、一般向けの『戒殺放生文』と放生会の次第を定めた『放生儀』を書いており、中国における放生のそれ以後の基礎となった[*8]。

袾宏はいまだ俗人であった若年時から、動物を祭祀の犠牲とすることを止めている。不殺生は彼の畢生の信念であり、僧侶のみならず俗人に対しても、「殺事は天に逆い理に悖れば、則ち不孝不順なり」[*9]と、肉食をいましめる。また二つの寺に放生池を作って[*10]、「放生は即ち常住不易の法なり」[*11]とした。当時、

*5道端良秀「放生思想と断肉食」、『中国仏教思想史の研究』、平楽寺書店、一九七九年、二二八～二三〇頁。

*6桑谷祐顕「中国における放生思想の系譜」、『叡山学院研究紀要』二二号、二〇〇〇年。

*7荒木見悟『雲棲袾宏の研究』（大蔵出版、一九八五年）が、袾宏の総合的な研究である。袾宏の禅については、野口善敬「解説」（監修荒木見悟、訳注者宋明哲学研討会『竹窓随筆』中国書店、二〇〇七年）、五三一～五四二頁。禅浄一致については、野口善敬「禅浄一致に関する一考察」（『元代禅宗史研究』、（財）禅文化研究所、二〇〇五年）、三四六～三六一頁。

*8袾宏の思想とその広範な影響については、荒木見悟「戒殺放生思想の発展」、『陽明学の展開と仏教』、研文出版、一九八四年、二二五～二四三頁。また桑谷前掲論文、九四頁。

*9『梵網経心地戒品菩薩戒義疏発隠』（以下『義疏発隠』）、新纂大日本続蔵経六〇巻、五〇〇頁上。

*10「山房雑録」『近世漢籍叢刊一　蓮池大師遺稿外』、四七五七～四七六三頁。

*11『義疏発隠』、新纂大日本続蔵経六〇巻、五一八頁上。

袾宏の放生会は有名であり、参加する知識人も多かったという[*12]。袾宏は、それまで篤信の仏教徒に限定されていた不殺生を、誕生日や宴会における肉食禁止といった一般の社会生活に広げて論じ、放生を特殊な仏教儀礼から一般人も行うべき宗教儀礼として捉えなおした。このような仏教思想の民衆化は、明末の社会が求めたことでもあったと言えよう。

清代以降の放生会についての史料は、十八世紀以後から現代中国にいたるまでの寺院の日課テキストとして用いられる、『禅門日誦』[*13]があげられる。そこでは、袾宏の『放生儀』をもとにした放生儀礼の次第が述べられ、宝勝如来の十号を唱える代わりに、施餓鬼会で唱える七如来が唱えられる。中国の施餓鬼会は水陸会と呼ばれて、宋代以後の最大の仏教儀礼となっており、時代が下るにつれて放生会との共通性を深めていったと思われる。

三、日本における殺生禁断と放生会

日本における放生は、古代の律令国家建設の過程で、不殺生戒を根拠として殺生禁断令と共に実行された。慈悲をあまねく国土に施す、王権による善行として根づいていった[*14]。一般に、放生とはある場所で飼っている動物を放してやることであるが、古代から中世にかけての殺生禁断とは、王なり領主なりが期間と場所を定めて、その所領の漁・猟を住民すべてに禁じることであった。漁・猟を行うことは、その地の領有権そのものであったから、政治史的な観点からは、殺生禁断令は領主の山野権や領有権を維持して正当化する役割を果たし、放生会はその象徴となったとされる。その流れを辿ってみよう。

六国史によれば、最初の放生は天武天皇五（六七六）年に諸国への詔によって、動物を放ったことである。持統五（六九一）年、畿内と諸国に放生のための長生池を造らせている。文武元（六九七）年には、諸国での毎年の放生が命じられ、国司が放生会に臨席点検して、放生池と放生田が国毎に設置されることになった。放生田は、国分寺に設けられて、その収穫によって、動物や魚類を購入し、毎年の放生会に備える体制が整えられた。元慶（八八二）年、放生池を廃止して、従来の放生会体制を改めた。それまでは、買い取った動物らが放生会までに死んでしまっていたので､僧や講師に諸国を廻らせて魚獣を買い取らせ、その場で放つシステムにした。しかし律令体制の空洞化と共に、古代における国家制度としての放生会は衰滅していった。

中世には、朝廷の宗廟となった石清水八幡宮を中心に、放生会が行われるようになっていく。九州の宇佐八幡宮が本宮であり、それは応神天皇と神宮皇后を祭神とする国家守護神であった。中世に移るにつれて、武神と救済神の性格を併せもつ神として、全国に八幡信仰が拡まった。宇佐八幡宮で放生会が始まっ

---

*12酒井忠夫『酒井忠夫著作集一　増補中国善書の研究上』、国書刊行会、一九九九年、二九五頁。

*13『禅門日誦』については、陳継東「中国仏教の現在」、『新アジア仏教史〇八　中国文化としての仏教』、佼成出版社、二〇一〇年、三二八～三三〇頁。

*14放生会の歴史については、以下の諸論考による。永井英治「中世における殺生禁断令の展開」、『年報中世史研究』一八、一九九三年。平雅行「殺生禁断の歴史的展開」、『日本社会の史的構造　古代・中世』、思文閣出版、一九九七年、一六二～一六五頁。新城敏男「石清水八幡宮放生会」、『仏教行事歳時記　九月　放生』、第一法規出版社、一九八九年、一三四～一四二頁。

た契機は、養老四（七二〇）年、大隅・日向の両国で朝廷に対する反逆が起こり、朝廷が宇佐八幡神を勧請した神軍として、隼人征伐を行ったことから始まる。戦の後に、八幡神から「此度の合戦に多くの人を殺しければ、放生会をなすべし」[*15]、という託宣が出されて、八幡宮の祭礼として放生会が毎年行われるようになった、という。

貞観元（八五九）年には、宇佐八幡は京都の石清水へ王城鎮護のために勧請され、貞観五（八六三）年、石清水八幡でも放生会が始まり、八月十五日が祭日とされた。天慶二（九三九）年に、石清水八幡宮は伊勢神宮に次ぐ位を得て、朝廷の宗廟となる。石清水放生会が貴族社会に根づいていく間に、放生は不殺生戒の実践であるという意識が強固となって、貴族らの間にも放生は一般化していった。延久二（一〇七〇）年からは、後三条天皇の勅命により三日にわたる国家的な祭祀として、石清水放生会は大規模な祭礼となった。

鎌倉幕府が成立してからは、鎌倉鶴岡の八幡宮も加わって、諸国の八幡宮による放生会体制が確立され、八幡宮縁起や祭祀などが整えられていった。そのなかで、石清水八幡宮の放生会は、「公家の沙汰」（朝廷）と「武家の沙汰」（鎌倉幕府）によって開かれる最高位の祭礼であった。幕府と朝廷は、石清水放生会の前には荘園など各地での殺生を禁ずる「石清水放生会以前殺生禁断」令を、全国に出している。

こうした中世の殺生禁断令は、それを守らない者を地域社会から排除する理由として用いられたから、その執行者である地頭らが、領民に対して山野河海を排他的に領有する根拠となった。この思想的根拠は、言うまでもなく不殺生戒である。たとえば、能の「阿漕」は、漁夫の平次が伊勢神宮への神饌の漁場である阿漕が浦で、夜陰に乗じて密漁した罪で海に簀巻きで沈められ、地獄で苦しむ話である。神仏の意を体する殺生禁断令は、それを破る者を生前のみならず死後にこそ罰する恐怖の法だった。石清水八幡宮を頂点として、公地（国衙）や私領地（荘園など）で行われる諸国の八幡宮放生会は、その地域の身分秩序にしたがって座順が決められており、その地の権力と権威を一堂に示す「殺生禁断令を具現化する祭礼」[*16]だったとされる。

南北朝期以後の石清水放生会は、室町幕府の援助を得て続けられるが、室町幕府の衰退と共に延引されることが多くなり、次第に衰滅していった。石清水放生会は、応仁の乱（一四六七〜七七）以後、文明十五（一四八三）年を最後として、近世まで中断されている。戦国時代の戦乱の中では不殺生など考えようもなく、中世的な放生会は応仁の乱後、数年で終わったものと考えられる。

近世に平和が訪れると、放生会は復活した。石清水八幡宮では、中断から約二百年後の延宝七（一六七九）年に、江戸幕府が放生会料の百石を下して再開された。また近世放生会は、明末仏教からも大きな影響を受けている。雲棲袾宏が一般人向けに放生を勧めた『戒殺放生文』は、寛文元（一六六一）年に和刻本として日本で出版された。その後すぐに、仮名草子作家であった浅井了意は、これを平易に翻意した仮名草子『戒殺放生物語』を出版し、これを皮切りに江戸時代を通じて、表（本文末）の通り関連本が出版されている。

こうした袾宏著作を出版し、その思想を広めるにあたって、大きな役割を果たした一人が、浄土宗の学僧忍澂（一六四五〜一七一一）である。大陸からの新しい仏教を取り入れて、近世の仏教を創出していっ

---

*15『男山放生会図録』、「放生会起」。

*16前掲論文、永井英治「中世における殺生禁断令の展開」、三三頁。在地の放生会では、その地域の身分秩序にしたがって座順が決められており、「在地秩序の再生産の場だった」とされる（同、三四頁）。

た僧侶の一人であり、鉄眼版大蔵経と高麗大蔵経を対校した功績で名高い。黄檗宗の独湛（一六二八〜一七〇六、黄檗山万福寺第四代住持）とも親しく交わっており、袾宏本を出版するにあたっても、独湛から教えを受けた。その中の一冊が、袾宏の功過格『自知録』である。功過格とは、自らの善悪の行為を点数で計算して自省を促す善書であり、中国から輸入されて江戸時代を通じて、広く流行した。『自知録』では、肉食一食をやめるのは一善であり、家畜を殺すのは二十過とされる[*17]。このような善行を行うことが、結果的に世俗の富貴繁栄をもたらすことを説く。

忍澂は、宝永二（一七〇五）年の六十一歳から、石清水八幡宮神官と共に放生会を行っている。

八幡神官、御馬所の神人今橋安貞なる者有り。性淳にして、質清節有り。師（忍澂）これを勧誘して放生会を結す。毎月放生を行じて、以て愚俗を激勧し、屠殺漁捕の業を誡む。人皆感化して、生を好み殺を舎（捨）つる者、甚だ多し。〈……神官安貞、田を若干買い、放生荘と名く。乃ち亭を放生川の側に作り、毎月放生す。今に至るも欠かさず。具には師の石清水勤行放生会記に述ぶる所なり。……〉師、生平、私財を蓄えず、所得の施を以て、或いは仏像を造り、或いは急に済し貧に賑す。或いは魚鳥を縦して放生の業を為すと云う。[*18]　　〈〉割注、　()西村注

僧侶忍澂は、石清水八幡宮の神人の今橋安貞という者を誘って、毎月放生会を行い、人々に屠殺や漁猟を誡めて、教えに従う者も多かった、という。神官安貞は、放生田を購入し、放生用のあづまやを造った。忍澂が施しを得た時は、仏像を造ったり貧窮している者に与えたり、魚や鳥を購って放生したという。

近世における放生会は、忍澂と安貞が共に行ったように、仏教と神道が勧める日常の善行として民衆の間に広くひろまった。

石清水八幡宮の放生会は、明治元（一八六八）年の神仏分離により、それまでの仏教色が払拭された。八幡大菩薩号が廃止され、神前に禁止されていた魚が捧げられるようになった。それは、近世から近代への転換を象徴的に示すものであろう。明治時代にも、放生を勧める貯徳会という民間結社があったことが知られるが、放生はだんだんと寺社の特殊な行事となって、一般人の生活からは消えていったものと思われる。

おわりに

中国仏教の不殺生思想は、中国撰述経典を直接の根拠として、インド仏教からの六道輪廻と中国社会で重要視される孝の思想が一体化したものである。それは、民間信仰である閻魔王の審判において、死者が動物から受ける恩と怨という形を取って、一般社会での屠殺肉食に対する忌避と、放生の実践を生み出した。

最初に放生を実行したのは、隋代の天台智顗である。その後の天台宗では、宋代の四明知礼らによって放生会の儀礼が整えられた。明代末期には、雲棲袾宏が俗人の生活における不殺生を勧めて、放生会も一般化した。袾宏の定めた放生会の法会次第は、清代以後も寺院の日課テキストである『禅門日誦』に受け

*17『自知録』、『近世漢籍叢刊一　蓮池大師遺稿外』、善門・五〇八二、過門・五〇八九頁。
*18『獅谷白蓮社忍徴和尚行業記』、浄土宗全書一八、三四頁下。

継がれて、現代中国仏教でも最大行事の施餓鬼会である水陸会に近くなっていった。

日本では、古代国家による仏教受容に伴って、不殺生戒にもとづく放生と殺生禁断が実行された。毎年諸国で放生会が行われる国家体制が整って、放生会は仏教国家の一環となり、不殺生戒は日本社会に根づいていった。しかし律令体制の空洞化と共に、古代国家体制としての放生会は衰滅していった。

古代末期から中世には、国家による放生会体制から、石清水八幡宮を頂点とする八幡宮放生会が其れを担った。中世の殺生禁断令は、領主の領有権を確認し正当化する役割を果たし、不殺生戒は政治的な殺生禁断イデオロギーとして展開された。神仏の意を体する殺生禁断令は、それを破る者を生前のみならず死後にこそ罰する恐怖の法となった。中世後期の戦国時代には、不殺生戒とその実行である放生会など考えようもなく、十五世紀には忘れられていく。

近世に入ってからは、十七世紀半ばからの明末書籍の流入と共に、袾宏の不殺生にもとづく放生や肉食禁止の勧めが受容された。放生会は主に仏教と神道が勧める善行であり、俗人が日常生活で行うべきものとして、改めて広くひろまった。今回触れる余裕がなかったが、中世の殺生禁断イデオロギーに見られるような不殺生戒の恣意性は、近世では五代将軍綱吉による生類憐の令（一六八七頃～一七〇九）に端的にあらわれたと思われる。

中国で理論化された不殺生と放生の思想は、隋代以後の中国仏教でも受け継がれ、明末以後には民衆化して、今に至っている。日本においては、古代における仏教受容と共に、律令国家による国家行事として放生会が始まった。中世には、不殺生の思想は殺生禁断イデオロギーとして機能する側面を持ち、放生会は神仏習合儀礼として拡がった。戦国期に放生会は中断するが、近世には神仏習合の儀礼として復活し、明末仏教の影響によって世俗化することにより庶民が行う善行となって、一般社会に拡がった。近代以後の放生会は、次第に衰えて寺社で行われる特殊な行事となり、今に至っている。

袾宏著作	和刻本	関連本	出版年	著者	所在
『戒殺放生文』 袾宏は１５８４（万暦１２）以前に執筆。	日本で出版されるのは１６６１（寛文１）年。黄檗隠元の 「勤放生」「勤戒殺」の二偈と跋文あり （※1）1679 年に石清水八幡宮放生会、幕命により再開 （※2）生類憐令は 1687～1709	戒殺放生物語	1664（寛文 4）	浅井了意	仮名草子集成 13
		戒殺放生文纂解	1681（天和 2）	円鏡	2 冊
		戒殺放生文篇	1693（元禄 6）	独庵玄光	
		戒殺放生話解	1744（延享 1）	善積	
		放生功徳集	1783（天明 3）	慈周	
		放生指南車	1783（天明 3）	諦忍妙龍	諦忍律師研究・上
		放生手引草	1784（天明 4）	諦忍妙龍	大日本風教叢書 9・10
		放生報応集	1806（文化 3）	在禅	
		放生歓喜草	1813（文化 13）	純称	大日本風教叢書 9・10

平成 24 年度刊行研究年報

『「エコ・フィロソフィ」研究』第 7 号 所収論文

Ⅰ　―TIEPh 第 1 ユニット　自然観探究ユニット―

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

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

東洋の思想は、基本的には心身一如の立場に立つ。精神と肉体は一体化したもので、精神のあり方が肉体に反映する。実は、その精神は肉体だけではなく大自然にも感応する。あるいは精神のあり方が自然界にも及ぶというのである。ここまでくると何やら胡散臭いという思いを抱く人もあろうが、利便性と豊かさを求めた人間の精神が、過剰な開発と修復困難な破壊を引き起こした事実をみれば、そのような東洋思想の意義や可能性について真剣に再検討すべきであることも肯けるであろう。

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

研究ノート
環境倫理と宗教思想――仏教思想の課題について

竹村　牧男（文学部）

キーワード：スチュワードシップ、エコセオロジー、自然権哲学、
鈴木大拙・大地性、日本人の自然愛

１．キリスト教と自然環境

リン・ホワイトは、キリスト教が環境破壊を推し進めてきたことを、初めてはっきりと述べた歴史家である。彼は「現在の生態学的危機の歴史的根源」（Lynn White, "The Historical Root of Our Ecological Crisis", 1967） の論文において、現在の環境危機の根源は、「ユダヤ・キリスト教的な伝統」のうちにあると指摘した。そこでは、「神は人間の利益と統治のためにという明白な目的のために、人間以外のすべての存在をおつくりになられたのである。すなわち、いかなる自然の創造物も、人間の目的に奉仕する以外の目的をもっていなかったのである。……このようにユダヤ・キリスト教は人類史上でもっとも人間中心主義的な宗教なのである」と言っている（リン・ホワイト『機械と神――生態学的危機の歴史的根源』、青木靖三訳、みすず書房、1999 年、87 頁。谷本光男『環境倫理のラディカリズム』、世界思想社、2003 年、215～6 頁）。また、次のようにも言っている。「われわれの科学と技術とは人と自然との関係に対するキリスト教的な態度から成長してきたものである。その態度をほとんど普遍的に、キリスト教徒や新しいキリスト教徒だけでなく、他愛なくも自分のことを脱キリスト教時代の人間と思っている人々もまたとっているのである。コペルにクスにもかかわらず、全宇宙はわれわれの小さな地球の周りを回っている。ダーウィンにもかかわらず、われわれは、心のなかでは、自然的な過程の一部では（ない）。われわれは自然よりも優越しており、自然を軽蔑しており、自分たちのつまらぬ気まぐれのために自然を使おうとしている。……キリスト教徒にとっては一本の木は物理的事実以上のなにものでもありえない。神聖な森という考えそのものがキリスト教に無縁のものであり、西洋のエトスに無縁のものである。二千年近くもの間、キリスト教の伝道師は神聖な森を伐り倒してきた。それは自然に精神を前提するゆえ、偶像崇拝になるのであった。」（前掲書、92 頁。小坂国継『環境倫理学ノート――比較思想的考察』、ミネルヴァ書房、2003 年、66～7 頁）

これに関し、間瀬啓允は、「キリスト教神学が、自然界は資源の供給源であり、人間はこれを利用することができるし、またその利用にあたっては、対自然との関係においていかなる道徳的非難にもさらされないと考えるようになったのは、もっぱらギリシアの影響、とりわけストア主義からの影響だったのである。……こうした分析は、現代のオーストラリアの哲学者、ジョン・パスモアによって、

かれのすぐれた著書『自然に愛する人間の責任』のなかで明確に与えられている」と明かしている(『エコロジーと宗教』、岩波書店、1996 年、23～25 頁)。一方、「しかしながら、そのいずれにもせよ、キリスト教へと受け継がれた伝統において、自然に対する人間の優位という人間中心の、二元論的な見解は定着している。そしてこの見解のもとで、近代のキリスト教的ヨーロッパにおける科学と技術の実質的な発展の基礎が確立されたのだ。しかも、近代ヨーロッパのブルジョアジーが、とくにプロテスタンティズムにみられる資本主義的生産を肯定する要素を見いだし、生産の拡大、人類の進歩と向上の理念をたずさえて、自然征服にとりかかったことも偶然の一致ではなかったのである」と述べ（同前、25～26 頁)、この立場は、ベーコンやデカルトによっても支持され、量的で機械論的な自然観が確立され、「したがって、人間は勝手に自然に手を加え、利用し、搾取し、濫開発することができた」ともしている（同前、28 頁)。

こうしたキリスト教の問題に対し、1960 年代から 70 年代に、スチュワードシップの新たな解釈による超克の方向が出て来る。同じく間瀬啓允によれば、「たとえば、イギリスの国教会の指導的な地位にある牧師、ヒュー・モンテフィオーレは、「人間は神のスチュワード、神の信託者として、自然の全体におよぶ支配権をもつ」と述べて、次に重要な結論を引きだしている。『人間は現在と未来にわたる環境の全体に対し、不可譲の義務と関心をもたざるをえない立場にある。そして、環境に対するこの義務は同胞人のみならず、すべての生命をも含むものなのだ。』さらに、かれの新しい発言のなかには、人間は「自然のなかで神との〈共働的創造者〉であるのみならず、自然界における神の目的を助けるという意味での〈共働的救済者〉でもある」ということばが見えている。これは人間の側のラディカルな態度の変革と、合わせてエコロジカルな態度とを示唆するものとして、注目に価する」という（同前、30～31 頁)。

キャロリン・マーチャント『ラディカルエコロジー――住みよい世界を求めて』(川本隆史他訳、産業図書、平成 6 年）は、この管理ということについて、次のように述べている。「キリスト教エコロジーによれば、創世記第一章 28 節の命令「生めよ、増えよ、地に満ちよ、地を従えよ」を再解釈して実行する務めは、土地から得られたものを全て土地に返す責任のことである。このことは非再生可能な金属はリサイクルされるべきで、木は植え直され、土地は保全されるべきであることを意味する。土地に対する支配とは、責任感あるキリスト教徒が、見通し、憐れみ、親切心、それに同情心をもって土地の世話を行うということである。……管理とは人間が大地の世話をし、地上の全ての存在が差別されることなく、一緒に働きを行うことができるよう保証する責任を負っていることを意味する」等と説明している（166～7 頁)。なお、間瀬啓允は、「創世記」の「神はかれらを祝福して言われた、『生めよ、ふえよ、地に満ちよ、地を従わせよ。また海の魚と、地に動くすべての生き物とを治めよ』」(1・28）や、「主なる神は人を連れて行ってエデンの園に置き、これを耕させ、これを守らせられた」(2・15）から、「地上における人間の信託、委託の内容は、土地を「耕し」、土地を「守る」ということだったのだ、つまり、作りかつ保つ、ということだったのだ」等と指摘している（21～22 頁)。

あるいはまた、A・N・ホワイトヘッドの「プロセス思想」に基づく「プロセス神学」においては〈自然の神学〉Theology of Nature が志向されているという。ジョン・カブ・ジュニアは、「エコロジーの神学」という副題をもつ著書『今からではもう遅すぎるか？』において、アルド・レオポルドの生命体ピラミッドについて、「新しいキリスト教は人間の絶対性を捨てて、人間を頂点とする健全な生命体ピラミッドの構想を採用しなければならない」とし、「キリスト教による神への献身はあらゆる生命体への尊重と、これを繁栄させる責任とを含むものでなくてはならない、という考えを発展させた」（同前、31～33 頁）という。カブは、倫理の対象範囲を岩石から素粒子等にまで拡大しているという。間瀬啓允は、これらについて、「今や、人間と自然の関係は、支配する者と支配される者の関係ではなく、〈共生〉＝共に生きる関係である。人間は他の被造物と共に生きるために、連帯と管理をゆだねられた〈信託者〉＝神のスチュワードである。こうして、主人の財産管理を信託された召使の役割が、神と人間の関係を超えて、環境倫理の射程にまで拡大されたのである」（同前、34 頁）と解説している。

さらに、「創造と受肉の神は、自然を超越するとともに自然に内在する」と述べ、「目に見えるものをとおして目に見えない〈恩寵〉を享受する」ときの「サクラメント」として、自然を見る立場が神学に現れているという。イギリスの指導的な国教会の牧師であり、また分子生物学者でもあるアーサー・ピーコックの『創造と科学の世界』によって、「自然的要素は神の内在的な創造活動のゆえに、神讃仰の礼拝に加えることができるのだ」とも述べている。自然の神聖性にふれることによって、神の創造した自然を汚染・破壊してきた罪の贖いへと転じる道がありえ、自然のサクラメンタルな受け止めは、宗教的回心と一致するエコロジーを生むというのである（同前、44～48 頁）。

これらには、キリスト教が、新たな神学を生み出すなかで、環境問題に真剣に対応しようとしている姿が見られる。キリスト教には、エコセオロジー（環境神学、生命圏神学）の語すら、あるようである。

２．東洋の宗教と環境思想

次に、東洋の宗教とエコロジー等の関係について見ておこう。ロデリック・F・ナッシュ著『自然の権利』（Roderick F. Nash, The Right of Nature：A History of Environmental Ethics, 1990.　松野弘訳『自然の権利――環境倫理の文明史』（ちくま学芸文庫、1999 年）から、そのまとまった記述を、引用する。

・第４章　宗教の緑化　　「東洋思想」というもうひとつの源泉（ 274 頁以下）

「アメリカ思想において、ユダヤ・キリスト教の再解釈ほど重要ではないけれども、「宗教の緑化」のもう一方の源泉として、最近は、東洋のいくつかの宗教との倫理的関係にも興味が向けられるようになった。一方、自分たちの信仰を再評価するために、ただたんにキリスト教以外の宗教を利用する人々もいた。他方、キリスト教に不信感をもち、道教、ジャイナ教、神道、仏教（とくに日本特有の

禅思想)、ヒンドゥー教などのアジアの宗教に喜んで宗旨替えする人々もいた。とくに 1960 年代の「対抗文化」を信奉した若者にこうした考え方をする人々が多かった。これらの宗教は、伝統的なキリスト教の特徴である二元論と人間中心主義を拒絶しているのである。

東洋の宗教ではあらゆる自然物は究極的には一つであると考えられていた。人間をより大きな有機的な世界のなかに包摂することによって、環境倫理学への思想的な道筋を開いたのである。古代における東洋思想は、生態学の新しい仮説と非常に類似している。どちらの体系においても、人間と自然の間に介在する、生物学的境界と倫理的境界は存在しない。道教徒は「万物は我と一体なり」という表現をしている。この考え方が、東洋の宗教における啓蒙（たとえば禅における〈悟り〉）の過程における最大の特徴となっている。したがって、自然を対象化したり、非神聖化したりすることは不可能なのである。1960 年代の言葉でいえば、「利用」できないということになる。これはまさにリン・ホワイトなど、キリスト教の誤りを指摘した人々の視線となっているのである。

東洋の宗教や哲学には、西洋の環境倫理学の基盤となっている個人的な権利の概念が欠けていた。東洋の精神では自然を、権利をもつ存在というよりも、神性を帯びた存在として捉える傾向にある。非東洋的文化における権利思想の根拠となっている考え方の一つは、すべての人間は（ただし、人間のみ)、神の姿に似せて創られたというユダヤ＝キリスト教の考え方である。したがって、すべての人間は神聖であり、救済可能な霊魂をもち、人間固有の価値をもっているということになる。この概念を一般社会に適用したのが、ジョン・ロックやトーマス・ジェファーソンの自然権哲学なのである。

一方、東洋では、人間固有の権利が宇宙の極限まで拡大されている。すべての存在と事物（もの)、生物と無生物には、神聖な力、あるいは、道教の哲理としての霊魂――〈道（タオ)〉、神道における〈神（カミ)〉と呼ばれるものなど――が浸透していると考えるのである。道教では、万物のいかなる存在も、つまり、自然のなかに存在するすべてのものは、宇宙に対してそれぞれ、目的、可能性、重要性をもっているのである。大乗仏教ではすべての事物（もの）に存在する〈法（仏陀の教え)〉（dharma)、あるいは、仏教的本性について説いている。仏教の八道説では、すべての生き物と事物（もの）に対して人間が適切な行動をとっていく方法を説く際に、この概念を使用している。ジャイナ教の中心的な教義ではこうした概念が、不傷害、あるいは〈不殺生〉(ahimsa）ということになる。ジャイナ教は極端で、いかなる生き物も傷つけないことを旨としている。

それとまったく対照的なのが、西洋道徳の基礎となっているモーゼの”十戒”で、人間対神、人間対人間の関係のみを重視している。ユダヤ＝キリスト教における「隣人」（neighbor）の概念は、人間とともに始まり人間とともに終わる。東洋の宗教教義では、共同体的世界の対象範囲は無限となっている。アメリカ人が東洋の宗教に興味をもったのは、ヘンリー・デービッド・ソーローなどの超越主義者が最初である。ソーローはハーバードで英語の文献をできるかぎり広範に読んだ。アメリカにおける仏教の歴史についてのリック・フィールドのすぐれた研究業績によれば、「超越主義者たちは自分たちの時代と戦うとともに、東洋に自分たちの理想の生き方の範を求めた」のである。同じような分析が 1960 年代、1970 年代の反体制的なアメリカ人にも適用できるかもしれないし、彼らから新

しい環境主義が芽生えたと考えてもよいであろう。……

現代アメリカ人の東洋宗教に対する興味は、すぐれた仏教学者で教師でもあった鈴木大拙（本名・鈴木貞太郎、1870～1966 年）による影響が大きい。彼は 1897 年に渡米して以来、半世紀の間に禅哲学の書物を出したり、教えたりしたが、アメリカ人も彼の思想を徐々に受け入れていった。鈴木に触発された人々のなかで、アメリカ人の自然思想にもっとお大きな影響を与えたのが、イギリス人のアラン・W・ワッツであった。僧侶となったワッツは 1938 年にアメリカにやってきた。リン・ホワイトが自然に対するキリスト教の態度を批判する 20 年も前に、ワッツはこのような点に関して、東洋と西洋の思想がどのように異なっているのか、その差異を説明しはじめたのである。

彼の 25 冊の著作のなかで、もっとも重要なのは『禅の道』(The Way of Zen, 1957）と『自然、男と女』(Nature, Man and Woman, 1958) である。この 2 冊はペーパーバックのベストセラーになり、人類を含む世界は〈境目のない統一体〉の一部であるという思想をこの時代の人々に知らせたのである。そしてワッツの読者は次のようなはっきりしたメッセージを得たのである。「十分に成熟した道徳観には、自然のなかのすべての存在が含まれていなければならない」と。

キリスト教を拒否して東洋の宗教に傾倒するのが、1950 年代のいわゆるビート族の心情であった。ジャック・ケルアックの小説『路上』(On the Road, 1955）と『仏陀の教えは放浪する』(The Dharma Bums, 1959）が、新しい形の反抗的態度を広めることになった。ケルアックは、「何百万人というアメリカの若者」が「リュックサック大革命」を起こし、教会に行くのをやめて、「山へ祈りにいく」姿を思い浮かべていた。」（以上、前掲『自然の権利』）

ナッシュの『自然の権利』においては、このあとさらに、ケルアックの影響を与えたゲーリー・スナイダーの環境思想について、解説している。スナイダーは、「1930 年に西海岸で生まれ、原生自然に対して特別の思い入れがあった。1951 年にたまたま鈴木大拙の本を読んだことと、友人にケルアックとワッツがいたことから、やがて日本に行き、10 年間も禅を学ぶようになる。そして 1960 年代に帰国した後、仏教、および、アメリカ先住民（インディアン）の信条とアメリカの自然権イデオロギーとを組み合わせた、一つの倫理を作り上げた」人である。スナイダーは「自然を、市民権を奪われ、抑圧されているマイノリティとみなした。そして仏教徒として、詩人として、彼は、自分の役割は「思想の場、あるいは政治の場のいずれでも一般には代表者がいないとされている世界」のためのスポークスマンになることであると宣言した。彼の地盤は「原生自然」、すなわち、人間以外のすべての生き物と事物（もの）ということになる。スナイダーは東洋への長い思想的な旅を通じて、アメリカの民主主義的伝統からのこのような形での推論にようやくたどりついたのであった」。

他に、クリストファー・ストーン 1972 年に、樹木に法的な権利が付与されるべきであると提案し、実際、詩人こそが樹木に対してその求めている気持ちを表現する代弁者になりうると考えた。……仏教徒の彼はすでにこう信じていた。「詩人としての私には、他の人々にこの理想を伝える責任がある」と。」また、ロバート・エイトケンは「日本の捕虜となったときに禅を学び、後に有名な禅センターをハワイに建てた人だが、「禅には人間と人間以外の存在との間に境界がない」と書いている。……

彼の考えでは、環境倫理学は「あらゆる存在に対する親愛感を培う」ところからはじめるべきであるという。」

このほかにも、『タオ自然学』（The Tao of Physics, 1974,邦訳『タオ自然学』吉福伸逸・田中三彦他訳、工作舎、1989 年）と『ターニングポイント』（The Turning Point, 1980,邦訳『ターニングポイント』吉福伸逸・田中三彦他訳、工作舎、1984 年）の著者のフリッチョフ・カプラ、”宇宙汎神論者協会”（The Universal Pantheist Society）のドローレ・ラ・チャペルらが、ここに取り上げられている。ナッシュは、この項の終りに、「宗教活動面では、禅がアメリカの宗教として発展しつづけていた。とくに西海岸では活発な活動をしており、ロサンゼルスやサンフランシスコの禅センターでは、キリスト教の自然観にかわるものとして禅を学ぶ人たちが増えている」（以上、274～283 頁）と記している。

以上によれば、東洋思想が、いかに大きな役割を担うものであったかが知られる。特に、鈴木大拙がアメリカを中心とする欧米人に非常に深い影響を与えていたことが確認される。禅は、人間中心主義の見方を根底から変えることに大きく寄与していた。

茨城大学教授の中川光弘先生は、自然中心主義の有力な思想として大拙の説く「大地性」が一つの鍵となると見て、その思想につき以下のようにまとめている。「１、包容性、平等性＝何事も許してくれる母性　死した屍も悉く受け入れ､何も不平を言わず新しき生命の息を吹きかえらしめる。　２、誠＝大地は偽らぬ、欺かぬ、またごまかされぬ。　３、序＝蒔いた種子は、その時節が来ないと芽を出さぬ、葉を出さぬ、枝を張らぬ、花を咲かせぬ、従って実を結ばぬ。秩序を乱すことは、大地のせぬことである。　４、辛抱＝大地は辛抱すべきことを教える。　５、具体性＝大地に係わりの無い生命は、本当の意味で生きていない。・・・天は遠い、地は近い。」（筆者が頂戴した資料による）。

その大拙の「大地性」の説の一端を紹介しておこう。「天日は有難いに相違ない。又これなくては生命はない。生命はみな天をさして居る。が、根はどうしても大地に下さねばならぬ。大地に係はりのない生命は、本当の意味で生きて居ない。天は畏るべきだが大地は親しむべく愛すべきである。大地はいくら踏んでも叩いてもおこらぬ。生れるも大地からだ。死ねば固よりそこに帰る。天はどうしても仰がねばならぬ。自分を引取っては呉れぬ。天は遠い、地は近い。大地はどうしても、母である。愛の大地である。これほど具体的なものはない。宗教は実に此具体的なものからでないと発生しない。霊性の奥の院は実に大地の座に在る。平安人は自然の美しさと哀れさを感じたが、大地に対しての努力・親しみ・安心を知らなかった。随つて大地の限りなき愛、その包容性、何事も許して呉れる母性に触れ得なかつた。天日は死した屍を腐らす。醜きもの穢らはしいものにする。が大地はそんなものを悉く受け入れて何等の不平も云はぬ。却てそれらを奇麗なものにして新しき生命の息を吹きかへらしめる。平安人は美しき女を愛して抱きしめたが、死んだ子をも抱きとる慈母を忘れた。彼等の文化のどこにも宗教の見えないのは固より然るべき次第である。

人間は大地において自然と人間との交錯を経験する。人間は其力を大地に加へて農産物の収穫に黽める。大地は人間の力に応じてこれを助ける。人間の力に誠がなければ大地は協力せぬ。誠が深けれ

ば深いだけ、大地はこれを助ける。人間は大地の助けの如何によりて自分の誠を計ることができる。大地は詐らぬ、欺かぬ、またごまかされぬ。人間の心を正直に映しかへす鏡の人面を照すが如くである。大地はまた急がぬ。春の次でなければ夏の来ぬことを知つて居る。蒔いた種子はその時節がこないと芽を出さぬ。葉を出さぬ、枝を張らぬ、花を咲かぬ、従つて実を結ばぬ。秩序を乱すことは大地のせぬところである。それで人間はそこから物に序があることを学ぶ、辛抱すべきことを教えられる。大地は人間に取りて大教育者である、大訓練師である。人間はこれによりて自らの完成をどれほど遂げたことであらうぞ。　……」（『日本的霊性』）

小坂国継は、日本人が、「自己は自然の内にあって自然と融和していると考え」、「自己と自然は一体不二なるものと考え」ていて、賢しらなはからいや作意を捨てて自然に入り、自然を受容することで、真実の自己を自覚するという特質を有しており、このことは記紀の「神ながら」、親鸞の「自然法爾」、道元の「身心脱落」、宣長の「物のあわれ」、西田幾多郎の「行為的直観」、鈴木大拙の「日本的霊性」に通底・共通した性格であったことを指摘している（『環境倫理学ノート――比較思想的考察』、ミネルヴァ書房、2003 年、214 頁）。小坂国継は、「……したがって、いたずらに科学や技術を否定するのではなく、それをわれわれの自然愛――感性としてわれわれのなかになお残っている自然愛――とうまく調和させ、均衡を保たせる必要がある。しかし、そのためには、われわれは「われわれにとって真の幸福とはいったい何なのか」、「人生の意味や価値はいったい何処にあるのか」をここで真剣に熟考してみることが肝要であろう。……この辺で一度、わが来た道をふり帰り、生の基盤を何処に置くべきかを深く考えなおして見る必要があるのではなかろうか。おそらく、それによってわれわれの生き方や価値観が変わってくるだろうし、だとすれば、そこにおのずと道が開けてくるはずである」と説くのである（同前、215～6 頁）。

３．環境問題と仏教思想の課題

ところで、仏教の思想は、環境倫理になんら意味を持たないとする者もいる。たとえば、間瀬啓允は、次のように説いている。「汎神論にせよ、万物霊魂論にせよ、たしかに、そこには日本人に特有な〈ものの見方、考え方〉が潜んでいるように思われる。いったい、それは何なのであろうか。〈山川草木悉有仏性〉＝山川草木に悉く仏性が有るとか、〈草木国土悉皆成仏〉＝草木も国土も悉く皆成仏するということばがよく聞かれる。大陸の仏教では、人間の迷いをどうするかということが問題となる。さらに人間ばかりでなく、生き物もどうすれば救われるか――、そこまで考える。ところが、日本仏教では、人間や生き物だけでなく、生命をもたないもの、精神をもたないものまでも、仏に成りうると説いた。インドの大乗仏教では、〈一切衆生にことごとく仏性がある〉＝生きとし生けるものはみな仏になる可能性がある、ということを思索の中心にしていたのだが、日本にくると、衆生のみならず、山河も国土もみな仏になる可能性がある、と説かれた。これはアニミズムの思想である。……しかし、アニミズムでいわれる「霊魂」とは何のことなのか。「霊魂が宿る」というのは、いっ

たいどのような事態をさしていうのか。まだ、はっきりしない部分が残されていて、納得しがたい。したがって、アニミズムがそれ自体として積極的な思想や立場になりうるものかどうか、実は私には疑問が残るのだ。」（『エコロジーと宗教』、岩波書店、1996 年、8〜10 頁）

日本仏教の自然観をアニミズムと断じるのは、やや乱暴にすぎると私には思われるが、間瀬啓允の指摘は重要な問題を提起したものである。「私たち日本人には、自然と人間をはっきり区別するところがない。自然は人間に対立するモノではないからだ。ちなみに仏教では「依生不二」（原著による。正しくは依正不二）といって、拠りどころとしての自然と生きている主体とは不二なのだ。人間は自然とともに生きている。自然に随順して生きているのである。……自然に対する態度として、日本人は自然を愛し、大切にし、自然と一体化するのである。ここには環境の生命、いのちによって〈生かされている〉という事実を認めることによって、自然環境との新しい関係をもとめる視点がある。環境との共存関係を考える立場がある。しかし、だからといって日本の仏教にこれからさきの新しい生き方の基本、モラルの根本が見つかるものかどうか、実は私は疑問に思うのである。近代文明の優等生的採用者であった日本人が、自然破壊においても優等生であったという事実は、だれよりも私たち自身が一番よく知っている。自然愛好国民である（と思われている）日本人が、明治以降もっともはなはだしい自然破壊者になっている。自然愛やアニミズム、パンセイズムの伝統のもとにありながら、明治から大正、昭和にかけても、ついこのあいだまで、自然破壊を糾弾する思想は、育ってこなかった。どうしてか。自然と一体化することを理想とし、花鳥風月を愛でるという情感的な、あるいは宗教的な自然理解が、かえってそれを育てることを拒んできたからではなかったか。」（前掲書、12〜16 頁）

日本仏教が、環境破壊を阻止できなかったのは、まぎれもない事実である。われわれは、間瀬啓允の指摘を十分重く受け止め、環境倫理を仏教の教理の中から築きあげていかなければならないであろう。なお、このことはすでに、パスモアが指摘したことであった。「日本では、キリスト教以前のヨーロッパと同じように、自然は神聖なものと考えられた。……けれどもこうした自然崇拝と、これに結びつく精神、つまり最も繊細なしかたで自然を観想することを好む精神が、何よりもまず目・鼻・耳に不快感をもたらすあの日本の工業文明を阻止しないできたのである。」（パスモア『自然に対する人間の責任』）確かに、日本では早くから公害問題が起き、バブル時代には、自然を破壊するゴルフ場建設もラッシュを見たりした。日本人の自然愛などは、吹けばとぶようなうすっぺらいものであったと言われても、反論しがたいのが現実であろう。

梅原猛は、『哲学の復興』（講談社現代新書、昭和 47 年）「日本思想の原点を求めて」において、「日本人にとって、自然とは、われわれがそこから生れた母であり、無限の恩恵を、われわれに与えるものであった。このような自然への無限の甘えをもった日本人が、西洋文明に内在する自然支配の思想をうけ入れるとき、事態は、はなはだ悪くなったのである。つまり、日本人は、自然をいくら虐待しても、なおかつわれわれに無限の恩恵を与えてくれる母と考えたからである。……日本人にとって、自然の神は、まさしくこのような存在であった。自然は日本人にとって、いかなる悪をしても、いか

なる善をした場合と同じように、恩恵をほどこしてくれるものであった。私は、この点に、自然愛好国民の日本人が明治以後、もっともはなはだしい自然虐殺者になった秘密があるのではないかと思われる。自然は、ここで罰をさずける能力はなく、ただ、人間に対して、恩恵をさずけるのみのものとなる。もとより、古代日本人にとって、自然は、必ずしもそういう恩恵の神ばかりではなかったと思う。もっと恐ろしい面を自然はもっていた。しかし、徐々に、日本人にとって自然は、まさに絶対恩恵の神、絶対愛の神となった。自然は絶対の恩恵をさずけるゆえに、われわれは自然をどれだけつかってもさしつかえなかった。自然は無限の宝庫であり、われわれの汚れを、いつも清めてくれるゆえ、どんなに自然をけがしてもさしつかえなかった。

……しかし、今、母は、われわれ自身の甘え放題の酷使によってあまりにも疲れている。永遠の母は、大いなる生産力を失いつつある。そしてこの病める母のもつ病毒は、われわれ人間にも浸透し、われわれ自身も、ひとつの不具になろうとしているのである。

われわれのこの無限の甘えが、きびしく反省されねばならぬ。……私は、どうも、この自然支配というヨーロッパの考え方を、全面的にとり入れさせたものが、日本人の、恩恵を与える自然という考え方であろうと思うが、ここにおいて、日本人の自然愛が、逆に自然破壊をすすめることになったのである。それゆえ、われわれは、現在、自然についての二つの偏肩から、自己を解放する必要があろう。ひとつの偏見は、ヨーロッパ産の偏見であり、人間と自然を対立関係にあると考え、人間が自然を支配することが文明の進歩であるという考え方である。そういう考え方が、近代ヨーロッパ文明をおし進める考え方であり、それが、いまやひとつの大きな壁につき当たっていることは明らかである。……自然観において批判さるべきは、こういうヨーロッパ産の自然支配という考え方とともに、日本人がもっている自然を恩恵のみを与える神と考える考え方でもある。……

しかし、はたして自然に父性なきや否や。自然は、人間の自然からの背反を怒り、人間に対して罰を与えはしないであろうか。今、世界的に、特に日本に起こっている現象は、このような自然の怒りなのであろうが、自然の怒りという感覚をもてない我等日本人は、依然として現在もなお自然に甘えつつ、自然支配を続けているのではないか。われわれが健康な自然観を回復するには、自然を人間の対立物と見るヨーロッパ的自然観の否定であるとともに、自然を、われわれのいかなる我意をも甘やかしてくれる永遠の母と考える従来の日本人の自然観の否定でなくてはならない」等と論じている。さらに梅原猛は、「こういう時代に、どういう理想が必要なのか、欲望をこえた精神の尊厳と自由をふたたび獲得することが、必要になるわけであろうが、こういう点において、東洋の思想的伝統が、役に立てないかということである」と述べ、特に大乗仏教の可能性を示唆している。

なお、大井道夫「虚妄の自然愛――”日本人自然愛”説について」『風景の挽歌』アンヴィエル社）では、「日本人の自然愛は虚妄でしかなかったのだ」と主張しているという。

また、大仏次郎の随筆「破壊された自然」は、日本人は、我が家の朝顔は大事にしても、公共の自然は大切にせず、金儲けのために緑の山も森も、容赦なく裸にむいて荒らしてしまい、しかもそれをよそごとに無関係でいる人々のほうが多い」と言っている。

また、加藤尚武は、次のように言っている。「よく仏教関係者には、自分たちは一木一草にも仏性あり」という考えを持っているから、仏教こそが自然保護にとって重要だと主張する人がいる。とんでもない。人間が自然の生物を殺害してもいい許容態度を示すのではないならば、自然保護には役立たない。一本も木を伐るなというのであれば、寺院を建てるべきではない。一本の草も摘むなというのであれば、米を食べることもできない。「すべての生物個体を殺すな」というのは、絶対に守ることのできないルールである。」(『技術と人間の倫理』、日本放送出版協会、1996 年、349 頁)

谷本光男は、環境問題に宗教を持ち出す立場への批判に、①宗教は個人の魂の救いを問題にするものである、②宗教は出世間を求めるものである、③宗教を持ち出すと公共的な議論が不可能になる、④宗教は環境破壊を推し進めてきた(守れなかった)、⑤一木一草に仏性があると言っても、倫理にならない、をあげる。しかし一方、環境問題における宗教の役割として、①環境破壊の基礎にある自然観の反省、②宗教と倫理の関係の考察、③煩悩の問題を考える、④伝統的教学の批判、をあげていて、仏教思想の一定の役割について自身の考えを明かしている(『環境倫理のラディカリズム』、世界思想社、2003 年、第 8 章、環境問題と宗教、203～222 頁)。伝統教学を、時代の中で再検討することは、絶対に必要なことである。このことなしに、既成宗教の意義は存在しえないと言っても過言ではないであろう。それは、大死一番・絶後蘇息して、宗教の大事をふまえて、真摯に倫理を考察していく立場である。

参考までに、谷本光男は、生命中心主義に立つディープ・エコロジーを展開したノルウェーのアルネ・ネスが、狭い自我から自然や他者と一体化した拡大された自己の立場に立つことによって、おのずから環境保護に取り組むと主張していることに対し、ネスの思想に全面的に賛成することはできないとしつつも、「しかし、環境問題で問われているのは、われわれの「自己」のあり方であるというネスの指摘は、正しいように思われる」と述べ、「何よりも「自己の」あり方が問われているように思われるのである」と述べるのであった(同前、233～4 頁)。環境倫理やエコロジーの問題に対し、自己のあり方を問うところから出発すべきだという見解は、大変貴重だと思われるのである。

むすび

キリスト教は、環境問題に対して、自らの人間中心主義的な人間観・自然観を反省し、新たな神学を創造していくという、真摯な姿勢を見せている。アメリカでは、鈴木大拙の書物によって影響を受け、実際に禅修行した者たちが、環境保護に熱心に取り組むようになっている。これに対し日本仏教においては、こうした課題に真剣に取り組む動きは、まだ大きな潮流にはなっていないのが実情である。

日本仏教は、かつて戦争に加担したと同じく、環境破壊をもただ座視するのみで、事実上環境の汚染・破壊に加担するのみなのであろうか。日本人の素朴な自然愛にも、問題がないわけではない。われわれは時代の危機に即して、仏教思想の自然観等の知的・論理的な再構築を果たし、われわれに違和感のない新たな環境倫理の構築をめざさなければならないと思うのである。

環境教育におけるネイチャーライティングの意義
―「エコロジー的理性批判」（K. Eder）から―

山村（関）陽子（TIEPh）

キーワード：実践理性、自然のシンボル、記号、コミュニケーション

０．はじめに

「ネイチャーライティング（Nature Writing)」（環境文学）とは、端的には自然を主題とするノンフィクションエッセイのことを指し、1980 年代以降のアメリカで多大な注目を集めるにいたった文学上のジャンル、または、紀行文、探検・冒険譚、自然観察記といった多岐のサブジャンルを統合的に扱うために使用されてきたものである（野田 2003:11)。また言葉による文献ばかりではなく、図像や音声、記号によるナラティブ（物語、語り）などを含める場合もある（加藤 2007）

ネイチャーライティングが注目されてきた背景には、環境危機の顕在化とともに、自然に対する行為やはたらきかけの再検討が必要とされてきたことが挙げられる。ネイチャーライティングは「人間と自然の再定義」という課題に貢献しうるものとして注目され、今日では環境教育を通じた実践へと展開しつつある（松岡 2012)。

日本では 1990 年代にネイチャーライティングが文芸用語として紹介されて以降、部分的に環境教育や文学、メディアの中で注目され、石牟礼道子の作品などが環境文学作品として紹介されているが、日本におけるネイチャーライティングの基礎研究は、野田研一氏によるものがほとんど唯一の成果である。とくに野田氏によるネイチャーライティングの〈交感〉と〈表徴〉という概念は、〈人間―自然〉関係の再構築という今日的な課題に有意義な視点を投じているといえるが、全体としてネイチャーライティングの基礎的研究や実践的展開についてはまだ模索段階にあるといえる。

そこで本稿では、野田氏の〈交感〉と〈表象〉概念を用いて、社会哲学者 K・エーダーの「エコロジー的理性批判」（『自然の社会化』1988 年）の議論を梃子に、ネイチャーライティングの意義について検討する。結論からいえば、ネイチャーライティングを道具的理性批判の文脈に位置づけ、〈交感〉と〈表象〉をコミュニケーションによる実践理性の再構築という課題に対応させる試みである。エーダーは、人間による自然の社会化の形態を「エコロジー的コミュニケーション」による「自然のシンボル」化に注目し、「エコロジー的理性批判」を通じて、自然との関係性に基づく文化主義的なエコロジーを提起している。そこで「エコロジー的コミュニケーション」と〈交感〉、「自然のシンボル」と〈表象〉を対応させつつ、エコロジー思想や環境教育におけるネイチャーライティングの役割を考察する。

１　ネイチャーライティング―記号分析から

ネイチャーライティングは文学の一ジャンルであり「自然のシンボル」は文化人類学の用語であるが、これらに共通している基本的特徴は、どちらも「記号」による「記号表現」（記号体系）として理解することができる点にある。ネイチャーライティングは言語記号を利用して構築される記号体系、または記号操作過程であり、一方で「自然のシンボル」は構造主義（記号分析の別名）の考えに基づいたもので、社会的な記号体系のことを指している。

ただし、“記号を媒介した営み”という点では、数学的記号を駆使する自然科学もまた記号的営みであるといえるであろう。しかし自然科学における記号との違いは、数学的記号が分析的、還元論的理解をもたらすのに対して、〈表象〉や「シンボル」などの記号は全体的、関係論的な理解を可能にし、記号に（倫理的）「意味」が含まれていることにある。こうした記号を介した営みによって、人間は世界の中に自己を位置付け、他者とのコミュニケーションのあり方について思考することができるのである。

つまりネイチャーライティングと「自然のシンボル」は、自然や自己を自然主義的（科学的）に理解する方法ではなく、（文化的）記号の意味作用によって理解する方法であるといえる。少なくとも「自然のシンボル」の場合は、倫理や道徳（実践理性）の進化を、生物学や心理学に依拠することなく文化から説明可能であるという主張を明確に含んでいるのである。

１．１　ネイチャーライティングにおける〈交感〉の原理

アメリカのネイチャーライティング史は、ヘンリー・D・ソロー（1817-1862）の『ウォールデン』（1854 年）を大きな里程標としており、「ソロー以前」、「ソロー以降」というかたちで歴史的に二分される（野田 2003:9）。ソロー以前はナチュラルヒストリー（博物学）の系譜として特徴づけられ、自然科学的な客観的観察を基本にしているのに対して、ソロー以降はネイチャーライティングという新しい用語を使用することが慣例となり、自然の客観的観察と同時に「主観的反応」も観察の対象になるという点が特徴である。つまり「ナチュラルヒストリーが可能な限り観察主体を縮小して、観察対象それじたいの記述（客観化）へ向かうのに対して、ネイチャーライティングは観察対象と観察主体との相互的な関係、自然と人間との交感的関係の記述へ向かう」（野田 2003:9-10）のである。

さて、この観察対象への「主観的反応」である〈交感（correspondence）〉とは、「人間と自然との間に何らかの対応関係を読み取る思想を動かす原理」（野田 2003:19）または「人間世界の出来事と自然現象とのあいだには、何かつながりや関係があるかも知れない」（野田 2007:20）と感じる／考えることであり、ネイチャーライティングをそれとして構成している根幹原理である。ようするに「〈交感〉の原理とは、さまざまな二項対立を解きほぐし、形而上学的一者へと昇りつめるために、ロマン主義と近代が発明した超越論のための変換装置」（野田 2003:19-20）である。〈交感〉原理が存在することによって、人間主体は様々な「関係のネットワークの中にみずからを位置付ける」（野

田 2003:223）ことができ、（社会、経済、政治などの）人間の原理を相対化して理解することができるのである。

ネイチャーライティングは、文学的な価値と意味を有する記述様式であるという面で、またそれを目的としているという点で自然科学的な記述法とは異なっている。しかし、ネイチャーライティングは対象の客体的把握なしに存立しているわけではなく、むしろそれを前提としているからこそ〈交感〉が意味をもってくるのである。ようするに、自然を言語化するということは、人間が自然から離反してゆく要件であり、文化を構成するということは人間の主体化が不可欠である。主体の確立は対象（自然）からの疎外をも含んでいるが、ただしこの疎外状況を克服するのがいわば〈交感〉の原理であり、〈交感〉は人間の自然からの離反であると同時に、自然を〈表象〉として自己に取り込むことができるのである―あるいは、自然／文化、自然／人工という二元論を侵犯することなく、他者との関係性のうちに自己を位置付ける方法が〈交感〉であるともいえる。それは、主体と客体の感性的な同化ではなく、逆に両者が際立ってゆくような原理であるように思われる。

こうした〈交感〉概念を、すぐさま哲学的解釈学の俎上にのせるのは容易ではないが、主体による〈交感〉とそれによる〈表象〉というネイチャーライティングの捉え方は、たとえば世界の掌握方法に関するハイデッガーの近代科学への批判と共振する側面があるのではないだろうか。つまり、予め存在するものを対象化する（前に立て置く）表象作用（Vor-stellen）への批判であり、あるいは近代の自然科学の方法を唯一のものではなく、それを超え出たところに人間的世界経験を貫く解釈学的な「真理」が経験されるというガダマーの解釈学との共振性である。認識における解釈学的転回―すなわち自己の生を生活、歴史、あるいは生そのものから「了解」し、そこに真理性を見出してゆくような方法を、ネイチャーライティングに見て取ることは不可能なことではないであろう。

またここで解釈学を持ち出したのは理由があり、P・リクールの批判にあるように、解釈学は自然科学だけではなく構造主義への批判理論でもあり、構造主義の欠陥を乗り越えるという役割を有している（渡邊 1994）。そのため、少々議論の先取りであるが、エーダーの「自然のシンボル」／「エコロジー的コミュニケーション」と〈表象〉／〈交感〉は、エコロジー的実践理性の再構成という課題において、それぞれが相互補完的な意義を有していると考えることができるのである。

１．２　〈表象〉の意味

〈交感〉の先にあるものが〈表象〉である。むしろ〈表象〉のあるところに〈交感〉を見出すことができるといえるかもしれない。たとえばドラマや演劇の演出には、出来事とその描写に「失恋の涙」と「激しい雨」、「突然の殺人の惨劇」と「一瞬の稲妻の雷鳴」などの組み合わせが用いられるが、「激しい雨」や「雷鳴」は人間側の出来事や心、感情を説明するための象徴的な意味を担う〈表象〉である。“特定の自然の事実は特定の精神の事実の象徴である”というエマソンの定式は最も適当な説明であるが、こうした人間と自然の呼応関係や対応関係に〈交感〉原理が見出されるのである（野田 2007:15）。こうして見ると、ネイチャーライティングの〈表象〉は「構造」のような規約的記号とは

ほど遠く、より主体に即した意味を帯びているといえる。また「モノの世界」（自然）に対する「記号としての世界」（文化）を、〈現存（presence)〉の世界と〈表象（representation)〉の世界というならば、〈現存〉と〈表象〉という両世界の選別、排除、融和、外部化、循環、混乱―などの緊張関係のうちに、ネイチャーライティングの存立する土台があるのではないかと考える。

ここで念のため、主要なネイチャーライターたちの〈交感〉と〈表象〉について、野田（2003）の分析から少し確認しておきたい。

ラルフ・W・エマソン（1803-1882）は、人間と自然の間になんらかの対応関係を読み取る〈交感〉の原理を最も明快に言語化した人物であるという（野田 2003:20)。エマソンにとって、自然科学的な枠組みでの自然を外的諸事実であるとするならば、〈表象〉とは人間の「内的諸事実」を指示するものであり（野田 2003:78)、外部世界としての自然を見ることが〈私〉の認識へと循環する構図が見出されるという。加えてソローの『ウォールデン』（1854 年）は近代ネイチャーライティングの古典的作品であるが、ソローの場合もエマソンと同様に、自然を記述することが自己を記述することに転化されているという（野田 2003:56)。

しかしソローの作品は、自然を人間から分離し外部化した近代に対する「ロマン主義的企て」があったものの、自然の事実を表象システムに変換しようとする試みのあまり、現存としての自然が外部化され、交感原理が不調に陥ってしまったのである。それは自然の他者性、外部性を認識するがゆえの混乱が原因であり、〈表象〉の濫用によって、外部性としての自然が内容なき媒体として独り歩きしてしまったという。

一方で、自然の他者性、外部性をきわだたせることによって、ソローの表象化を「脱表象化」へと引き戻したのがアニー・ディラード（1945-）である。ソローにとっての〈交感〉は自然を何か別のものとして見ることを可能にする原理であったが、ディラードにとっては自然という他者性／外部性こそが作家の書く動機であり、それによって揺さぶられる接触感覚こそが〈交感〉なのである（野田 2003:30)。ただし、そこには表象としての〈自然〉の姿もなくなるのである。

またディラードと並ぶ 20 世紀のネイチャーライターであるエドワード・アビー（1927-1989）もまた、ソロー的な〈交感〉を脱構築した反ロマン主義的な人物である。アビーの〈表象〉は、“現実的かつ神話的な他界”としての迷路的で迷宮性を帯びた自然であり、そこに人間的な何かは「何もない」。しかし人間の思考自体がその「何もない」世界に「矢印」を向けて続けており、「何もない」自然の〈表象〉を失った人間は自己も失うのである。

さて、ここで一つ確認しておくべきことは、ネイチャーライティングは〈現存〉としての自然との交感作用がなくては存在しえないが、それは決して「自然主義」を意図するものではないということである。

逆に、「人間が内面的に意識の働きで作り出す精神的世界は、外的な物質的自然界とは別個であり別格であるという錯覚」（加藤 2007:105）も修正されなければならないであろう。ネイチャーライティングは、自然中心主義と人間中心主義という両者のふり幅を保ちながら、その揺らぎの中から生じる

ものといえないだろうか。

２　「自然のシンボル」とは―エコロジー的コミュニケーションから

R・カーソンの『沈黙の春』（1962 年）以降、環境危機は人間の外部に存在する自然の負荷という問題だけではなく、自然生態系の汚染による人間そののもの生存の危機として認識されるようになった。これにより、生態学（ecology）は自然科学の一分野を超えて、環境問題に関わる人間の行動規範や倫理的規範を含む「エコロジー」へと展開していったのである。「エコロジー」が立脚しているのは、人間が自然から独立した社会的存在であるばかりではなく、自然的存在として自然に規定され、生態学的世界の一員であるという事実である。ただしこの事実の認識は、すぐさま具体的な環境政策や運動のあり方を規定することができない（自然主義的誤謬）。自然の現存性の認識の次に、人間は自然とどのような関係にあるべきか、守るべき自然はいかなるものか、人間にとって自然とは何かという思想的な問いを必要とするのである。またその意味で、ネイチャーライティングは単なる環境文学に始終することなく、人間―自然関係を理解することにおいて、「エコロジー」への取り組みに寄与することができるであろう。

２．１　自然、人間、そして社会

ソローやアビーなど主要なアメリカのネイチャーライターたちは、エコロジー運動や「環境倫理（Environmental Ethics）」を語る上で欠かすことのできない重要な人物でもある。とりわけソローは、「生態学」登場以前の生態学者として知られ、彼の「拡大化された共同体意識」は、自然への意識改革を含む倫理的なエコロジー思想や運動の礎を築いたのである（Nash 1990）。アビーもまた「アース・ファースト」（1981 年）の主要メンバーでもあり、アメリカの急進的な環境保護運動の立役者の一人でもある。

さてここで注目したいのは、彼らのネイチャーライティングの意味が環境政策や環境運動の実践に取り込まれてゆくさいに、「自然主義」や「環境主義」という規範的意味が付与され、それがエコロジーの普遍的原理のように展開していったという点である。ネイチャーライティングは、かりに〈現存〉としての自然関係から人間的「生」の真実性の探求をめざしているとしても、その作品や作品の意味内容は社会や歴史的背景と無関係に構築されるわけではないのではないであろう。それはT・クーンがパラダイム論で提起したことに類比させられるが、問題なのは個々の〈交感〉の内実や〈表象〉の意味内容ではなく、それ自体が社会レベルで“普遍的環境倫理”としてふるまってしまうことである。ディープ・エコロジー運動はそのよい例であり、自然生態系に織り込まれた自己への認識と、精神や感受性を“緑化”するという改革は、生命の平等を尊重することを「エコロジー」として普遍化する傾向を有していたのである。しかし、そうした社会的連関性のないエコロジー運動の“実行性のなさ”についてはすでに多くの指摘があるところによる。たとえばJ・ドライゼクも環境政治学の立

場から指摘したように、社会的及び社会構造的現象は個人心理に還元できず、個人レベルの選好、態度、感受性変革には、マクロレベルの構造的な変革という帰結につなげる移行理論が何もないのである（Dryzek 2005）。しかし、この指摘はネイチャーライティングも無関係ではないであろう。ネイチャーライティングの研究や実践の両面にわたっていえることであるが、「人間主体」と「自然」という二者の交感関係だけに注目するだけでは、社会的領域との関係性を見出す機会を失い、「エコロジー」の規範的領域を構築する上でも不十分な結末しかもたらさないように思われる。

そこで次に、K・エーダーの「自然のシンボル」について注目してみる。彼は「自然のシンボル」を「社会による自然の獲得」（自然の社会化）を通じた文化的構築物として理解しており、それに自覚的になることによって、エコロジカルな社会進化が可能になると論じている。この「自然のシンボル」は人間主体と自然との相互作用から生じる記号体系であるが、社会的に要請されたものとして構築され、共有化されているという見方において、極めて社会的な概念であるということができる。

２．２　自然の社会化

エーダーはフランクフルト第３世代にあたる社会哲学者であり、『自然の社会化―実践理性の社会進化の研究』（1988 年）において、実践理性の再構成という観点から今日の「エコロジー」（とりわけ倫理的領域）の問題に斬りこんでいる。ルカーチを知的先駆者として誕生したフランクフルト学派は、アドルノ、ホルクハイマーの道具的理性批判から展開し、西洋近代の実証主義（科学主義）を社会的実践と対置させつつ、理性を批判的に検証しようとしてきた。そこには社会発展や進化がいかにあるべきかという問題意識が貫かれており、「持続可能な発展」「持続可能性」がいかにあるべきかという今日的な課題を考察することと連続しているといえる。

さてエーダーは、歴史における「自然の社会化」の形態を分析し、生産局面における自然の道具的改変だけではなく、「環境との関わりのなかで生ずる人間精神の構成的活動」（Eder1988:287）に着目する。つまるところ「自然の社会化」とは社会による自然のシンボル的獲得＝「自然のシンボル化」のことを指しており、人間社会の歴史を精神的、文化的側面から読み取ることで、社会発展の自然主義的解釈を批判するのである。また「自然のシンボル的獲得」（文化への自然の変形）から分析される“自然の獲得”の歴史は、使用価値を形成する行為の論理としても考えられている（Eder1988:33-34）。

さてエーダーの観点からすると、生産諸力の発展を土台とするマルクスの史的唯物論は、社会の再生産が「自然のなかでの生存を可能にする資源の処分能力、適応能力という尺度に従って測られ」（Eder1988:27）、生産諸力の発展、技術的進歩は社会の自然的進化の表現―つまり社会史が自然史の継続として現れていることから、自然主義を免れていないという。

ただし、社会科学は概して社会諸関係を自然主義化することに対立しつつ確立されてきたが、人間が自然的存在であるという事実を考慮すれば、マルクスの労働概念は物質的土台に基づく社会発展を人間主義的に統一化させたという面で有意義である。しかし実践理性の再構成という視座から「自然

のシンボル」に着目したエーダーにいわせれば、マルクスが自然に関心を寄せる理由は所有関係にあり（Eder1988:30-31）、生産諸関係もまた、生産諸力の発展（自然の服従）の副産物にしてしまい、自然は道具的「改変」か「分配」の対象でしかなくなるという。彼がこのように批評するのは、社会進化に「自然の支配関係の克服」（実践理性の再構築）という意図が含まれているためで、それは後述するハーバーマスのコミュニケーション論を通じた道具的理性批判（Horkheimer,Adorno 1947）からの課題でもあり、あるいはM・ウェーバーによる合理的近代の「意味喪失」の克服という意義を有していることになる。

エーダーの文化主義的社会理論の特徴と積極面は、自然を客観的に与えられるものとしてだけでなく、シンボルを通じて構成されたものと見る点にあり、「文化」を人間主義と自然主義の交差したところに位置付けることによって自然―人間―社会を繋ぎ合わせたことにある。また「自然のシンボル」に関する議論は、文化人類学に依拠していることも関係して、文化的多様性について語りうる領域を与え、社会科学における文化的領域に一定の自立性を認めることでもある。この上でネイチャーライティングの意義とは、（エーダーの開拓した）社会科学の文化的領域へ、実践のレベルで貢献しうるものであると考える。

２．３　構造主義と「自然のシンボル」

自然のシンボル化という思考作用は、社会と自然を類比的に対応させる「野生の思考」（Lévi-Strauss1962）という構造主義の概念が下敷きとなっている。「野生の思考」の基本的な作用は、社会と自然の記号的な「関連付け」であり、自然と社会の双方を秩序あるものとして全体的に把握することのできる思考である。

ところでレヴィ=ストロースの構造主義とは、ソシュールの構造言語学を人類学に応用化したもので、言語記号に類比される記号体系を、社会的規則を意味する文化的装置として考えたものである。構造主義の「構造」とは人や物の循環（コミュニケーション）を可能にする（無意識の）社会的規則なのである。

またソシュール言語学の成果は、社会的に決定される語彙や文法体系である「ラング（langue）」の研究を言語学の研究として推し進め、「差異の体系」という関係論的な言語理解を提起したことにある。「差異の体系」とは、言語体系（記号体系）におけるそれぞれの語（記号）が、言語体系の中で取り結ぶ他の語との関係からはじめて「意味」をもつという考え方であり、構造概念の核心となる記号理解でもある。

ただし、エーダーの「自然の社会化」という主題からして重要なのは、「構造」（自然のシンボル的秩序）を生み出す「野生の思考」の方である。レヴィ=ストロースは、「構造」を自然事象の多様性を手段としてつくりあげる人間の思考から引き出し、それを「野生の思考」として、人間と自然を包摂する概念として提唱したのである。「野生の思考」とは、直接の経験の中から感覚知覚がもたらす情報を類推し、自然と人間社会の双方を秩序あるものとして関係づけることのできる思考である。この

「関係づけ」「対応づけ」という思考方法は、ネイチャーライティングの〈交感〉の原理にも共通していることに注目したい（ただし「差異の体系」は構造概念に特有のものである）。

またレヴィ＝ストロースは、「野生の思考」とは感性の領域と理性の領域が切り離されることなく、近代科学に劣らず世界（自然）を的確に把握することができる論理的思考であり、自然科学の淵源となる「原始科学」であるとも述べている。（ただし「野生の思考」が近代科学と異なるのは、“他者とどのように関わるべきか”というコミュニケーションに要請された思考であるという点は留意しておかなくてはならない。）

つまるところ「自然のシンボル」とは、「野生の思考」によって構成され、コミュニケーションのための規範的意味をもつ記号体系であり、関係性の中に自己を位置付ける記号過程である。そして社会による自然の獲得様式としての「自然のシンボル化」は、主体と客体を徹底化することでも、また両者を同化する方法にもよらず、むしろ生物多様性（自然）と文化的多様性（文化）が有機的に結ばれる契機であるといえないだろうか。

ところで、ネイチャーライティングの〈表象〉とは、構造のような社会的な規約記号ではなく、そもそもラングではなくパロールに分類されるものであると考えられるため、「自然のシンボル」と全く同じものとして扱うことはできない。ただし、社会レベルか個人レベルかの違いはあるが、どちらも人間―自然関係を、記号を介して思考し理解する方法においては共通しているといえる。そして〈表象〉やシンボルは、究極的には「自己の存在の意味」や他者との関わりに関する倫理的、規範的意味をもつ記号であるが、こうした記号の意味は「人間は自然の一部である」といういかなる自然科学的言説からも演繹できないために、実践理性の再構築を「記号体系」から（文化主義的に）構築することの意義を認めることができるのである。

２．４　エコロジー的コミュニケーションとしての〈交感〉

「自然のシンボル」は、生産と消費という行動を条件づける社会的（集合的）に妥当な文化的世界像であり、またコミュニケーションを可能にする記号のシステムとして社会的諸関係の土台でもある。ここからエーダーは、自然のシンボル化の思考を「エコロジー的コミュニケーション」として社会理論の要素に加え、ハーバーマスのコミュニケーション論を批判的に継承したのである。

よく知られるように、ハーバーマスはホルクハイマー、アドルノが展開した道具的理性批判について、成果志向型の道具的理性とは類型的に区別されうる了解志向型の対話的（コミュニケーション的）理性のモデルを提示することによって、「啓蒙の弁証法」のアポリアと、目的合理性の貫徹した社会というウェーバーの悲観的見通しを克服しようとした（Habermas1981a,1981b）。

この中でハーバーマスは、マルクスの「生産力」と「生産関係」の対応から「労働」と「コミュニケーション」を引きだし、また社会を「システム」と「生活世界」という二つの部分から成るものとして捉えた上で、それぞれ“労働によって実現するシステム”と“コミュニケーションによって再生産される生活世界”というモデルを打ち立てる。このモデルからすると、ウェーバーの目的合理性は

「システム」を実現するための近代の一側面にすぎず、「生活世界」を実現するコミュニケーション的行為の合理性にこそ近代の成果を認めるべきであると彼は考える。

しかし、「労働」はシステムに従事する目的合理的な労働だけではない。たとえば農林水産業の労働は生活世界にも属するものであり、かつ言語コミュニケーションだけではなく自然とのコミュニケーション的な関わりからも成立しているといえる。またハーバーマスは概して言語主義的な合理主義であり、〈交感〉はもちろんのこと、自然との相互行為について注目することはない。そもそも、コミュニケーション的理性は、自然を征服することで生産力を増大させる「道具化されてゆく理性」（道具的理性）の克服のために提起された理性概念であるにもかかわらず、自然という存在はコミュニケーションの「了解」の対象になるのみで、自然の支配的関係そのものは貫かれたままなのである。

エーダーの「エコロジー的コミュニケーション」は、こうしたハーバーマスの合理性論を自然との関係性から補強する役目があるといえる。構造概念を由来とする「自然のシンボル」は、コミュニケーションに要請された秩序であるという点で社会的合理性を有しており、言語体系が可能にする社会的合理性を、文化のレベルで可能にするものと考えることができる。また、ハーバーマスの生活世界論では背景に退いていた「文化」を自律的なものとして前景化し、伝統的世界像の解体（「脱魔術化」）による「意味喪失」というウェーバーのテーゼを、自然との相互作用を含めたコミュニケーション（エコロジー的コミュニケーション）によって克服するという積極性が認められる。

しかしながら、エーダーの「エコロジー的コミュニケーション」は、コミュニケーション論の形式的な議論という感が否めない。エーダーもまた合理性に照準をあわせるあまり、自然の「自然のシンボル」という記号体系の社会的合理性を語ることはできても、それを生み出す人間と自然との相互作用（エコロジー的コミュニケーション）の具体や、シンボルの意味を取り上げる人間主体について十分語っているわけではない。重要なことは、「エコロジー的コミュニケーション」の内実であり、それを可能にする条件や契機であろう。ただしこうした難点は、自然のシンボルが構造主義に由来していることからくる問題でもある。それは構造主義の批判にあるように、構造主義は構造（記号体系）と人間主体の関係が見えにくいばかりか、主体は構造の操り人形のようになってしまうのである。そこには、―ネイチャーライターたちが抱えた―自然の“記号化への葛藤”を垣間見ることさえできないであろう（野田 2003:154）。

ネイチャーライティングの〈交感〉は、人間主体に根をおろした「エコロジー的コミュニケーション」として展開されてゆく可能性を有していると考えられる。

3　〈人間―自然〉関係の視点―エコロジー的理性批判から

ネイチャーライティングと「自然のシンボル」は、少々単純化すればどちらも“文化としての自然”の一形態である。それは、人間が自然的存在であるという認識の上に立ったエコロジカルな道徳（他者との関わり）の学習過程を含む自然像であり、単に人間と自然が生き残るためのエコロジカルな知

の総体ではない。“文化としての自然”が今日に投げかけているものは、人間と自然との関係性の再構築という課題であることはいうまでもないが、その課題は、今日の様々な環境議論や「持続可能な発展」の理論に、「文化」という領域を位置付ける試みでもある。

「自然のシンボル」について語るエーダーの目的もまた「エコロジー的理性批判」を展開することにあり、環境危機を資源の枯渇問題としてのみ捉えることへの批判と、自然を生かして利用することを実践する理性の不十分さを指摘することがねらいなのである。エーダーのユニークさは、「自然のシンボル」を社会進化における主要な構成要素と考えるところにあり、それは今日の「持続可能な発展」概念を、文化や関係性（コミュニケーション）から批判的に再構築する試みでもある。同時にネイチャーライティングの意義も、〈人間―自然関係〉の再構築という課題を、持続可能性の議論に展開することができることにあると考える。

３．１　エコロジー的理性批判

実践理性は、純粋理性が切り拓いた諸能力からはっきり独立している、とエーダーは言う。純粋理性は「環境に適応する人間の能力を高めるにすぎないのであって、社会の対自然関係をいささかでも規定するものではない」（Eder1988:19）ものである一方、実践理性とは純粋理性によって人間が環境に適合しコントロール可能になった世界のなかで、責任をもって行為することを可能にする理性である。

しかし今日に最も頼りにされている実践理性、つまり「エコロジー的理性」（エコロジー的実践理性）は、自然的存在としての人間が環境に適合的に生きることを“責任ある行動”とみなす「実践理性の最新の変種（Eder1988:15）」であるという。自然資本や産業構造が持続的に維持されることをめざすエコロジー的理性は、自然の過度の搾取や負荷を減少させるというだけの“文化的に鈍感な”功利的理性なのである。むろん自然の負荷を減少させることが理性的であることについて疑う余地はないが、しかし「このエコロロジー的理性によって自然との関わりにおける非理性の支配を実際にも正せる、という想定には疑問があると言わなければならない」（Eder1988:9）。つまり今日の「エコロジー的理性によっては現代の自然との関わりのごく一部分しか正せないように思われる。この理性について語られる場合、自然の過度の搾取や自然の負荷の制限が主張されているのだが、もしわれわれがこの理性だけに従うとすれば、自然の搾取は「より合理的に」なるかもしれないが、搾取という自然との関わり方は存続する」（Eder1988:9)ことになる。たとえば持続可能な発展を実現するために“エコロジカル（環境適合的）な”木材の生産を実現することは重要であっても、それは木を「材」とみなすことへの反省をせまるものではない。つまるところ、人間や人間社会を環境適合的に構築する「エコロジー」だけでは実践理性の進化は望めず、対自然の支配的関係からの脱却を「エコロジー」の本源的な課題として提起することが、エーダーの「エコロジー的理性批判」の意図なのである。

ところで、こうしたエーダーの問題意識は、ノルウェーの哲学者であり環境活動家であるA・ネスの「ディープ・エコロジー（Deep Ecology）」思想にも共通している。ネスによれば、これまでのエ

コロジーとは「地球システムの内部で、人間がいかにして有限な資源を将来的に効率よく利用できるか」という問いへ還元されてしまう“浅い（shallow）”概念であるという。それは（主に先進国が）自然を効率よく利用することを促すだけで、人間と自然との関係性の思想的反省を説く余地を与えるものではない。

そこでネスは、自然に対する精神的側面の深い（deep）意識の探求によって、有機的な生命世界の中に関係づけられて存立している各人の自己の有り方に目覚めるべきであるとの「ディープ・エコロジー」を提唱した。ネスは、人間を含む生命体を関係論的に捉えるべきであると主張し、すべての生命体は「自己実現」の権利をもっていると考える。自己実現とは、個々の自己（self）から大文字の自己（Self）へ、つまり生態系や宇宙にまで“拡大された自己”を意味する。また彼は、生態系に関連した哲学的研究が「エコフィロソフィ」であるのに対して、生命世界に織り込まれた一人ひとりの世界観や価値観のことを「エコソフィ」と名付けている（Nass:1989）。

ネスはこうして〈人間―自然〉関係の問題をいちはやく環境議論の中に定礎したといえるが、しかし全体として“心のありよう”という心理的、精神的側面での変革を求める傾向が強く、M・ブクチンの批判にもあるように、「自己実現」を核心とする思想には社会的領域との関連が見いだせない。社会は「エコソフィ」の単なる延長や集合体ではなく、また各人の「自己実現」は文化的多様性の構成条件の一つにすぎないことであろう。

つまりディープ・エコロジーが人間の社会的側面に不十分な視線しか向けられないのは、「自己実現」が自然主義的な意味を帯び、社会的存在としての人間よりも自然的存在としての人間が強調されたことにあると考える。ネスとエーダーがどちらも“人間 - 自然関係の再構築”というラディカルな問題意識に立ちながらも、両者を分かつのは「人間の社会性」に関する視座の有無である。そしてその違いを生み出しているのは関係論的な思考に「記号」を介しているかいないかという点ではないだろうか。ディープ・エコロジーが感覚や心性による自然との直接的な関係を問題にしたのに対して、「自然のシンボル」は自然世界と社会的世界の双方を、記号化と記号操作による思考の手続きを経て体系化するため、人間存在を自然主義的な文脈からのみ理解することはむしろ困難である。

ここから転じていうと、ネイチャーライティングは記号表現を伴う精神的、心理的活動でもあるとするならば、そこへいかに社会的世界を取り込むのか、あるいは取り込むことができるのか、その上でネイチャーライティングをどのように環境実践に定位するのかという課題がここに表出してくるであろう。これに答える力量はいま著者にはないが、ネイチャーライティングを一過性の文学ジャンルに終わらせないためには、社会的存在としての人間を照射する「エコロジカルな文学」の探求が必要とされるのではないだろうか。とくにネイチャーライティングの発祥地であるアメリカの作品は、社会生活と無縁な自然との〈交感〉に基づく作品が多いように思われるが、日本の環境文学作品の多くは、社会や生活のにおいのする〈交感〉を感得することができると感じる。その意味で、日本のネイチャーライティングに期待されるものは大きいであろう。

３．２　持続可能性（サステイナビリティ）における〈人間―自然関係〉の課題

今日の様々な環境議論において、〈人間―自然関係〉がとくに課題的に語られるのは経済の分野である。近代化過程において社会進化とは経済的進歩のことを意味し、経済成長は自然を所与のものという前提によって担保されてきたため、環境問題によって自然の利用が制限されるということは、当然ながら経済活動の停滞や不成長を意味することになる。つまり経済における環境問題は、“経済をとるか環境をとるか”といったジレンマにぶつかってしまうのである。

しかしこうしたジレンマも、今日では「持続可能な発展」（1987 年のブルントラント委員会の報告で提唱された概念）によって“曖昧なかたちで”克服されている。ただし持続可能性（サステイナビリティ）の構築において新たに問題となるのは、自然環境が汚染や負担、枯渇というかたちで経済活動を阻害する要素となって、経済活動の基盤自体をゆるがす事態をどのように克服するかということである。

そこでいち早く 1980 年代半ばにドイツで登場した「エコロジー的近代化論」は、従来の対処療法的な環境政策の行き詰まりから、経済の成長戦略を盛り込んだ環境政策として注目されてきた。それは市場を活用することで「環境保護を経済の負担と考える代わりに、将来の成長のための潜在的源泉と考え」（Hajer1995:32）るもので、経済領域に従属するかたちで埋め込まれていた生態学的領域を解放し、独立領域として認めるという理論的枠組みに基づいている。

しかし、エコロジー的近代化論は「経済」と「環境」を等しい立場において統合をめざすが、あくまでも「経済」と「環境」との関係に関心が向いているために、「社会」や「文化」との関係性が明確ではない。それどころか、環境適合的かつ効率的な自然利用をめざす近代化論は、「エコロジー的理性批判」からすると、道具的理性が貫かれた“エコロジカルな”合理的近代化論であるとみなされるであろう。自然が経済活動の資源であることは確かであっても、エコロジー的近代化論は自然を資源という矮小化された見方を徹底化することでもあり、資源的自然観それ自体の反省を必要としない。その意味で、エコロジー的近代化論は環境危機を招いた根源的問題を迂回する発展論であるといえる。

さて一方で、エコロジー的近代化論と同時期に台頭してきた「リスク社会論」は、環境を視野にいれた経済発展論を社会の進歩や社会発展論の中に包括的に再構成し、エコロジー的近代化論に傾斜していた持続可能性概念そのものを拡げる役割をはたした（福士 2001）。U・ベックによれば、リスク社会論は財の生産やサービスの提供が社会を動かす機動力ではなく、リスクの分配闘争が社会発展の力になる、もしくは富の分配ではなくリスクの分配こそが社会変革の力になるというものである（Bech 1986）。

リスク社会論の積極面は、経済領域を含んだ社会とエコロジーとの関係概念を提供していることであり（下図）、経済領域は「社会に貢献する最も合理的な手段を提供する」（福士 2001:63）ものとしてみなされている。下図で重要なのは「倫理」が経済領域の中にではなく社会領域の外側（エコロジーと社会の間）に設けられていることであり、「環境倫理がエコロジーとの関係を正常に保つルールであり、経済領域がしばしば主張するような市場であるわけではないことを示している」（福士

2001:63)。

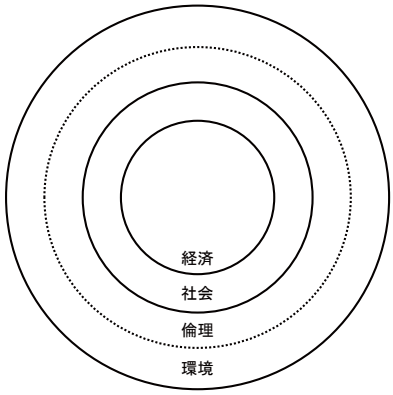


図　「持続可能な発展の４つの領域」（福士 2001:62）

しかし、この倫理領域における人間―自然関係に注目すると、リスク社会論では“分配の対象となる「リスク」”としての自然理解に集中し、エコロジーと社会の間に設けられる倫理領域の主題は、「リスク」分配の公平性や公正性という問題になる。リスク分配に関する議論において、自然は経済便益かそれとも危険性か、「恩恵」を与えるか「リスク」をもたらすものかという評価にとどまってしまうのである。これに関連していえば、ハーバーマスのコミュニケーション的合理性もまた“生産物”の配分に関する了解過程の合理性理論である（Eder1988:33）、と説明することができる。加えてハーバーマスのコミュニケーションは「システム」に対置される「生活世界」に置かれ、自然との相互行為である労働が成果志向的な「システム」に属することによって、自然との相互行為についての議論は閉ざされてしまうのである。

たとえば、2010 年に愛知県名古屋市で生物多様性条約締約国会議（COP10）が開催され、遺伝資源のアクセスと利益配分（ABS）に関する名古屋議定書が採択された。このとき会議（対話）の対象となっている自然生態系は、貨幣価値で換算されるか分配の対象となる「資源」（または「リスク」）であることに注目しなければならない。生物多様性条約とは、生物資源や「生態系サービス」が人類の共有財産であるという認識に加えて、経済的な資源としてその利用関係や利益配分の是正をもりこみ、かつ生物多様性と密接に関係している文化的多様性の保護のため、市場原理ではなく対話（コミュニケーション）による法や制度の構築をねらったものである。そもそも生物多様性条約の目的は「生

物の多様性の保全、その構成要素の持続可能な利用及び遺伝資源の利用から生ずる利益の公正かつ衡平な配分遺伝子資源の利用から生ずる利益の公正かつ衡平な配分」と定められているが（1 条）、この場合の自然生態系は、「生物多様性」という経済的価値や科学的価値であり、あるいは法や制度という社会的規範を構築するための、対話（コミュニケーション）のための「プラットホーム（基盤）」（及川 2010）なのである。

むろん、こうした環境実践や視点が間違っていると言いたいのではなく、「資源」「リスク」「プラットホーム」との関わりを構築するエコロジー的実践理性が、「自然と人間の共生」を実現する理性として支配的になることを批判したいのである。自然は“食べるためというよりも、思考に役立つ”というのは構造主義を端的にあらわしたフレーズであるが、人間にとって自然とは、生命や生活を維持するための自然である一方で、自己の位置や関わり方（倫理的問題）について思考するための有意味な記号でもある。つまり、生きている自然を損なわないことだけが実践理性を構成しているすべてではなく、生きている自然を生きているものとして対峙することのうちに、実践理性の“エコロジー的”方途があるのではないかと考えられるのである。

4　ネイチャーライティングの意義

ネイチャーライティングにおける〈表象〉や「自然のシンボル」とは、“文化としての自然”であり、実在としての（事実としての）自然を表しているものではない。それが現実の環境政策や社会変革にどの程度役立つのかという疑問は当然でてくるであろう。

しかし、現実の環境運動は「意味づけられた自然」からはじまるという関（1997）の指摘にもあるように、エコロジカルな社会変革の力に文化的諸側面を抜きにすることはできないことであろう。南方熊楠による神社合祀反対運動もまた、神社林が生態学的にみて貴重な自然であるという理由よりも、そこに人間や人間社会にとっての象徴的、宗教的意味が存在していたからに他ならない。

さて「エコロジー的理性批判」を通じたネイチャーライティングの意義は、何よりも道具的理性の支配的自然観への批判的意義である。しかしそれ以上に、今日の環境議論の中に「文化」や「自然とのコミュニケーション」の役割を明示的に位置付け、「人間と自然との関係性」に関する問題や課題を提起し続けることにあると考える。今日の環境問題は自然環境の破壊や汚染、枯渇の問題だけにとどまらず、文化的多様性の破壊や労働の疎外などの“人間の危機”としてもあらわれており、これらは最終的に〈人間―自然〉関係の再構築という課題へと収斂されてゆくことであろう。そのとき、〈交感〉と〈表象〉の意味が、自然と取り結ぶ関係にとっていかに重要なのかを理解できるのではないだろうか。人間と自然との関係性を市場原理の中にではなく、人間のもつ感受性や思考が可能にする対話（コミュニケーション）的関係に求めてゆくことは、エコロジー的課題や持続可能性に不可欠な基盤を与えることであろう。

またエーダーの「自然のシンボル」や「エコロジー的コミュニケーション」は、構造主義に依拠し

たことも関係して、「自然のシンボル」を生み出す人間主体の存在を照射することなく、「エコロジー的コミュニケーション」の内実も明らかではない。“文化の深みに根をおろすエコロジー的実践理性”というエーダーの理念は評価されるとしても、重要なことはその先にある―それは、「エコロジー的コミュニケーション」という実践である。ここに「環境教育におけるネイチャーライティング」の意義が認められるのである。

ネイチャーライティングは作品でもあり、［書く／描く］作品行為＝実践でもある。作品行為の原理である〈交感〉と〈表象〉は、対象となる自然と自己との関係性を記号的に思考し、自然世界と人間世界を架橋する（倫理的、自己了解的な）意味を構築する方法であると考える。加えて〈表象〉の意味は、作品としてのネイチャーライティングを通じて幾度も人々に解釈され、文化として蓄積され、共有化されてゆくことであろう。

［書く／描く］対象になるのは、おそらく近所にある神社の森でも、動物園のライオンでもよいであろう。ネイチャーライティングに重要なことは、対象との〈交感〉を通じて自己が位置づけられる作用であり、［書く／描く］行為から自己の存在了解がもたらされることにある。他者世界の中に自己を位置付けるとは、コミュニケーションを可能にする、あるいは対話の世界を拡げることでもあろう。

また以上のように見てゆくと、ネイチャーライティングは“環境教育のもの”というよりも、近年注目されている「ホリスティック教育」の中に位置付けられるように思う。ホリスティック教育では自然生態系の危機と教育の病は同根であるという考えから、「いのち」のつながりを育むものとしての「文化」を重視しつつ、教育の持続可能性を射程にいれた教育実践を展開している（吉田 1999)。本稿で道具的理性批判の文脈にネイチャーライティングを置いたのは、それがウェーバーの「意味喪失」という近代病理の克服という課題に取り組むことができるものと考えたゆえであり、ネイチャーライティングが「教育」や「文化」の次元で演じる役割は、「いのち」のつながりのうちに、自己が存在することの意味を見つけ、再生産することであると考える。それは「ホリスティック教育」の実践にかなうものでもあろう。

尚、ここでは「自然のシンボル」との比較のために、「記号」という枠組みを用いてネイチャーライティングの〈交感〉と〈表象〉について検討した。しかし「共感」といった記号を介さない心理的な〈人間―自然〉の相互作用もあるはずである。しかし、それはまた別の議論に譲りたいと思う。

参考文献

及川敬貴（2010）『生物多様性というロジック』勁草書房.
加藤貞通（2007）「環境文学入門：自然とのコミュニケーションを回復する」『メディアと文化』(3),pp103-113.
関礼子（1997）「自然保護運動における『自然』―織田が浜埋め立て反対運動を通して」『社会学評論』47(3),pp461-475.

野田研一（2003）『交感と表象　ネイチャーライティングとは何か』松柏社.

_____.（2007）『自然を感じるこころ』筑摩書房.

福士正博（2001）『市民と新しい経済学　環境・コミュニティ』日本経済評論社.

松岡幸司（2012）「環境マインド育成における文学の可能性―教養科目「環境文学のすすめ」の射程」『信州大学人文社会科学研究』(6),pp 240-250.

吉田敦彦（1999）『ホリスティック教育論―日本の動向と思想の地平』日本評論社.

渡邊二郎（1994）『構造と解釈』筑摩書房.

Bech,U.(1986)*RISIKOGESELLSCHAFT*,Suhrkamp.（『危険社会　新しい近代の道』東廉,伊藤美登里訳,法政大学出版局.）

Dryzek,J,S.(2005)*The Politics of the Earth*(2nd ed),Oxford University Press（2007『地球の政治学―環境をめぐる諸言説』丸山正次訳,風行社.）

Eder, K.(1988) *Die Vergesellschaftung der Natur*, Suhrkamp.（1992『自然の社会化―エコロジー的理性批判』寿福真美訳,法政大学出版局.）

Horkheimer,M. and Adorno,T.W.(1990=1947) *Dialektik der Aufklarung*, Suhrkamp.（2007『啓蒙の弁証法』徳永恂訳,岩波書店,東京.）

Habermas,J.(1981a) *Theorie des kommunikativen handelns* (Band1), Suhrkamp.,(1981b) *Theorie des kommunikativen handelns* (Band 2), Suhrkamp.（1985『コミュニケイション的行為の理論（上)』河上 倫逸訳, 未来社.,1986『コミュニケイション的行為の理論（中)』藤沢 賢一郎,未来社.,1987『コミュニケイション的行為の理論（下)』丸山 高司,未来社.）

Hajer,M.A.(1995) *The politics of Environmental Discourse*, Oxford University Press.

Lévi-Strauss,C.(1962) *La pensée sauvage,* Librairie Plon.（2008『野生の思考』大橋保夫訳,みすず書房.）

Nass,A.(1989) *Ecology Community, and Lifestyle*, Cambridge University Press.（1998『ディープ・エコロジーとは何か―エコロジー・共同体・ライフスタイル―』斎藤直,開龍美訳,文化書房博文社.）

Nash,R,F.(1990) *A History of Environmental Ethics*, The University of Wisconsin Press.（1999『自然の権利　環境倫理の文明史』松野弘訳,筑摩書房.）

佐藤一斎における自然観と修養法

野村　英登（TIEPh）

キーワード：佐藤一斎、天人相関説、静坐、身体論

１．はじめに

中国思想における天人相関説には二つの方向性がある。一つは規範としての天人相関説で、天（自然）の中に倫理の源泉を読み込み、社会規範の担保にしようとするものだ。もう一つは力学としての天人相関説で、天（自然）と人の相互影響から、自然の操作可能性を期待するものである。前者の方向性は儒教倫理として展開し、性善説などの根拠となっていった。後者の方向性は風水思想に結実し、都市設計から個人の住宅、死者の埋葬まで生活環境全般に影響を及ぼし、人々の幸運を求める欲望に応えるようになった。本論では、前者の立場、自然の中に人として生きるための倫理を見出そうとする思考に注目したい。具体的には、日本における展開として、江戸後期の佐藤一斎（1772～1859）の事例を取り上げる。

佐藤一斎は、幕府の大学頭である林家の塾長として長く活躍し、最後には彼自身幕府の儒臣となり、多くの門人を育て、後世への影響も大きい。その主著となる『言志四録』[1]は、西郷隆盛が百一ヵ条を抄出して座右の書としたこともあり、現在でもなお自己修養の書として読みつがれている。例えばジュンク堂などの書店において、ビジネス書で古典を扱っているコーナーでは、論語、孫子に遠く及ばないものの、『言志四録』という書名が冠された書籍が何冊かみとめられる。江戸期の儒者に関する著作では、吉田松陰や山田方谷など人物名が冠される場合が多く、その点で佐藤一斎の場合はその著作の思想性がより注目されているといえる。

しかし一方で、明治大正期には、佐藤一斎は名文家としてその詩文もよく読まれていた。国立国会図書館デジタル化資料データベースを「佐藤一斎」で検索すると、佐藤一斎の文章を収録する 1800～1899 年刊行の書籍 184 件中 100 件近くの書籍が名家名文として一斎の文章を載せている [2]。そしてその多くが、紀行文である。ところが佐藤一斎の自然観については、理気説の立場からその宇宙論を論ずる理論的な研究はあるものの [3]、実際に自然とどう関わるかという実践的な問題はあまり顧みられてこなかった。初期の研究において、旅行の重視が学校教育における保健体育の重要性に読み替

1 『言志録』、『言志後録』、『言志晩録』、『言志耋録』四書をまとめたもの。

2 http://dl.ndl.go.jp、2013 年 3 月 1 日現在。

3 黒沢 1986、清水 2003a、清水 2003b など。

えられたぐらいであろうか[4]。ここでは主として佐藤一斎の修養論における具体的な実践に注目し、自然との関係性をいかに位置づけているか考察してみたい。

２．自然と学び

佐藤一斎の紀行文でよく読まれてきたものの一つに「日光山行記」がある[5]。文政元年（1818）に、一斎が実際に日光へ旅行したときの記録なのだが、東照宮などの名所旧跡には触れず、主に自然の風景を叙していることが、その特徴として指摘されている[6]。佐藤一斎が書物を読むだけでなく、実際に旅行をすることも学問であることを主張していたことは、教育の現場でも注目されていたが[7]、その主眼は自然と実際に触れ合うことにあった。佐藤一斎は「実際の学問」について次のように述べている。

> 山嶽に登り、川海を渉り、數十百里を走るに、時有つてか露宿して寐ねず。時有つてか饑うれども食はず。寒けれども衣ず。此れは是れ多少實際の學問なり。夫の徒爾に明窓淨几にて香を焚き書を讀むが若きは、恐らくは力を得るの處少なからん。（言 58）[8]

読書人と言い慣わされるように、儒教的知識人の本分は聖人の残した経典の読解を通じて自己修養を行うことにあった。佐藤一斎も儒者としてもちろん経典の学習を重視していた。にも関わらずここでは、旅行をして自然に触れ合うことは読書よりも学びとしての効果が高いと述べている。「太上は天を師とし、其の次は人を師とし、其の次は經を師とす。」（言 2）と述べるように、一斎にとっては、人為的なものよりも天に学ぶことが重要であった。学ぶべき天の意志が現れたもの、それが自然である。

> 吾れ俯仰して之れを觀察すれば、日月は昭然として明を掲げ、星辰は燦然として文を列し、春風は和燠にして化を宣べ、雨露は膏澤として物に洽く、霜雪は氣凜然として肅に、雷霆は威赫然として震に、山嶽は安靜にして遷らず、河海は弘量能く納れ、豁壑は深して測るべからずして、原野は廣くして隱す所無し。而も元氣は生生として息まず、其の閒に斡旋す。凡そ此れ皆天地の一大政事にして、所謂天道は至教なり。風雨霜露も教に非らざる無き者、人君最も宜しく此を體すべし。（言 171）

儒教の目的である経世済民を実現するために、政治をどのように行えばよいか、人の上に立つ者は

---

4 高瀬 1922、489-490 頁。

5 例えば大東文化協會編『皇國漢文讀本 : 新教授要目準據. 第 3 學年用』(東京開成館, 1937)、http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1880865/36、2013 年 3 月 1 日現在。

6 例えば武内義雄編『新輯漢文実業学校用教授備考. 巻 3』(東京開成館, 1939) 、http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1103454/58、2013 年 3 月 1 日現在。

7 例えば武内義雄編『新輯漢文実業学校用教授備考. 巻 2』(東京開成館, 1939) 、http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1103456/46、2013 年 3 月 1 日現在。

8 以下『言志四録』の引用は明徳出版社版佐藤一斎全集にもとづき、言・後・晩・耋と略記する。また紙幅の関係で訓読のみを載せる。なお訓読は一部改めた。

どうあればよいか、その答えは自然の中にあるというのだ。だから人間しかいない都市の中で暮らしているだけでは本当の学びはできない。

> 終年都城内に奔走すれば、自ら天地の大爲るを知らず。時に川海に泛ぶべく、時に邱嶽に登るべく、時に蒼莽の野に行くべし。此れも亦心學なり。（後 66）

佐藤一斎にとっては、自然と触れ合うことも心学、つまり自分の心を養う学びだと佐藤一斎は述べ、街を出て自然の中に身を置くことの重要性を強調する。つまり自然から何か働きかけてくるのではなく、あくまで人間が自らの心に向き合うための媒介として、自然が要請されているのである。

> 仰ぎて山を觀れば、厚重にして遷らず。俯して水を見れば、汪洋として極り無し。仰ぎて山を觀れば、春秋に變化し、俯して水を見れば、晝夜に流注す。仰ぎて山を觀れば、雲を吐き煙を呑み、俯して水を見れば、波を揚げ瀾を起す。仰ぎて山を觀れば、巍として其の頂を隆くし、俯して水を見れば、遠く其の源を疏く。山水に心無く、人を以て心と爲す。一俯一仰、教に非ざるは莫きなり。（後 155）

山水自体が何かを伝えてくれるわけではない。その変化のありように、人の心が細やかに気づくこと、それが天の教えを学ぶになるというのが佐藤一斎の考える学びである。しかも一斎は、こうした学びは孔子にまでその起源を遡ることができるとした。『論語』や『孟子』を踏まえながら、次のように佐藤一斎は述べている。

> 孔子川上に在りて逝く者を嘆じ、滄浪を過ぎて孺子に感じ、舞雩に遊びて樊遲を善しとし、浴沂に曾點に與し、東山に登りて魯國を小とし、泰山に登りて天下を藐とす。聖人の遊觀は學に非ざるは無きなり。（後 73）

つまり佐藤一斎にとって、こうした旅をして自然に学ぶことは、儒教の伝統としてきわめて正統的な学びであったのだ。

３．自然の奥の見えない自然

佐藤一斎は自然に学ぶことの重要性を強調したが、その学ぶべき対象は前節で言及したような、目に見える自然の事象にとどまらない。その奥にある目に見えないもの、自然の本性やそのダイナミズムも、一斎にとっては重要な学びの対象だった。

まず佐藤一斎は、ただ自然を見えるままに見ることを否定する。きれいな風景を見ると心が癒される。よく言われることで、そのような自然との触れ合い方も十分に価値があるだろう。おそらくそれは、自然の静的な側面に心が感応しているということだろう。佐藤一斎はむしろ自然の動的な側面にも注目する。例えば山や川を見るときに、一般には山は動かず、川は流れるものとして観念する。しかし一斎は山水に対する通念を逆転させる。

> 山嶽も亦晝夜を舍かず。川流も亦寂然として動かず。（後 124）

動かないはずの山も中に立ち入れば刻々と変化しているし、動いている川の流れも水としての本質

は変化していない。

山は實を以て體と爲し、而も其の用は虚なり。水は虚を以て體と爲し、而も其の用は實なり。(後123)

人は一般に目に見えるもの、「実」なるものに注目しがちである。しかしむしろ目に見えないもの、「虚」なるものに注目しなくてはならない。そこで学ぶべきことは人為の不在である。

布置宜しきを得て、而も安排を假らざる者は山川なり。(言 93)

山や川はあるべき場所にあり流れるべき場所を流れる。ただしそれは誰かがそのようにしようと意図して配置されたものではない。そうなるべくしてなったものである。人為の不在による自然の美をみるとき、翻って人間が生きる上でも、実は人為の不在が望ましいことに気づく。

そのような自然の奥に潜むものにどうやって気付けばよいのだろうか。佐藤一斎は、対象との間に距離をおくように、と言う。

艮は篤實輝光と爲す。君子の象なり。物の實有る者は、遠くして益々輝き、近ければ則ち之に狎れて、美なるを覺えざるなり。月に面して月を看るは、月を背にして月を觀るに如かず。花に近づきて花を看るは、花に遠ざかりて花を瞻るに如かず。(後 85)

しかし背中越しには月は見えないし、遠くからでは花の形は分からない。では何を見ればよいのだろうか。

月を看るは、清氣を觀るなり。圓缺晴翳の間には在らず。花を看るは、生意を觀るなり。紅紫香臭の外に存す。(後 140)

月そのもの花そのものではなく、その奥に潜みそこから漏れ出てくる清気や生意を見るのである。それは何のためか。

人の月を看るは、皆徒らに看るなり。須らく此に於て宇宙窮り無きの概を想ふべし。(言 91)

ただ漫然と月を見るのではなく、そこに世界の変化を思わなくてはならない、と佐藤一斎は述べる。また花については次のようにも語っている。

已むを得ざるに薄りて、而る後に諸を外に發する者は花なり。(言 92)

咲こうと思って花は咲いているのではない。やむにやまれず自らの生命を解き放って花は咲いている。自然はみなそうなのだ、と佐藤一斎は考える。

雲烟は已むを得ざるに聚り、風雨は已むを得ざるに洩れ、雷霆は已むを得ざるに震ふ。斯ち以て至誠の作用を觀るべし。(言 124)

そして、そのような自然の変化の中に、誠実さというものの真理を見よと言っているのである。意図的に人為的に何事かなそうとするのではなく、自然と沸き立つ心に動かされて、なすべきことをなすべきように行うこと。自然を観察することでそれを学ぶようにと佐藤一斎は訴えているのだ。

４．天地と心身

それにしても、自然から人としてのあるべき姿を学ぶことが、そもそもどうして可能なのか。佐藤一斎の考える自然と人間の関係性について確認してみよう。一斎は、人間とは、その他の万物と同様に地から生まれた存在であるという。

> 人と萬物とは、畢竟地を離るること能はず。人と物と皆地なり。今試に且らく心を六合の外に游ばせ、以て世界を俯瞰せんに、但だ世界の一彈丸黒子の如きを見るのみにて、而も人と物とは見るべからず。是に於て思察す、此の中に川海有り、山嶽有り。禽獣草木有り。人類有り。渾然として此の一彈丸を成す、と。着想して此に到らば、乃ち人と物との地爲るを知らん。（言197）

地上を遠くから眺めれば、人間はもちろん、山川草木から禽獣にいたるまで地の中に溶け込んで目で見て判別することなどできない。それはとりもなおさず、人間が地の気を受けて生まれたからだ、と佐藤一斎は考える。

> 水氣結びて魚鼈と爲る。魚鼈は卽ち水なり。而れども魚鼈は自ら其の水爲るを知らず。山氣結びて禽獣と爲り、草木と爲る。禽獣草木は卽ち山なり。而れども禽獣草木は自ら其の山爲るを知らず。地氣の精英結びて人と爲る。人は卽ち地なり。而れども人自ら其の地爲るを知らず。（言196）

人は魚や獣や草木と同様に自身が地と一体であることを知らないだけなのである。ただし、地の気を受けてできているのは、人間の身体の部分だけに過ぎない。

> 擧目の百物、皆來處有り。軀殻の父母に出ずるも、亦來處なり。心に至りては、則ち來處何くにか在る。余曰く、軀殻は是れ地氣の精英にして、父母に由つて之れを聚む。心は則ち天なり。軀殻成りて天焉に寓し、天寓して知覺生じ、天離れて知覺泯ぶ。心の來處、乃ち大虚是れのみ。（言 97）

地から生まれた身体に天が宿ったとき、そこにはじめて心が生まれる。ただし佐藤一斎は、たんなる概念的な理解としてそのように考えたのではない。

> 此の心靈昭不昧にして、衆理具り、萬事出づ。果して何れ從りして之れを得たる。吾が生の前、此の心何れの處にか放在せし。吾が歿するの後、此の心何れの處にか歸宿する。果して生歿有るか、無きか。着想して此に到れば、凜凜として自ら惕る。吾が心卽ち天なり。（言 198）

心の不可思議な働きに思いをいたして、実感としてそのように感じ取ったのだ。現在一般に言われる霊魂のようなものとして心が想定されていることがここから分かる。

心を天から授かり、身体を地から授かる。現代科学の立場に立てば、それはほとんど意味のない言説である。しかし人間の心と身体の由来を分離して考えることは、自己修養を実践する上で有用な思考法として要請されたのである。

朱子学以降の儒教の大きな立場として、人間は生まれながらにして善なる存在である、と考える性善説がある。この立場は唐代以前の儒教では必ずしも支配的な思想ではなかった。現実に悪人を前に

したとき、それでも性善を強弁するのは難しい。だから朱子学以降では理気二元論の立場をとり、人によって生まれついての気の偏りがあるため、結果として善人悪人の違いが生まれるという立場をとった。佐藤一斎の考え方も基本的にはこうした新儒教の発想に準じている[9]。

> 人身の生氣は、乃ち地氣の精なり。故に生物必ず欲有り。地、善惡を兼ぬ。故に欲も亦善惡有り。（言 111）

天は善でしかあり得ないが、地は善でも悪でもあり得る。だから地から生まれた存在が等しく持っている欲望は、善でも悪でもある。だから世の中には善人も悪人もいることになる。ここでは重要なのは、たんに欲望が悪ではなく善でもあり得る点である。

> 草木の生氣有りて、日に暢茂するは、是れ其の欲なり。其の枝葉の長ずる所に從へば、則ち欲漏る。故に其の枝葉を伐れば、則ち生氣、根に反りて、幹乃ち大なり。人の如きも亦軀殻の欲に從へば則ち欲漏る。欲漏るれば則ち神耗して、靈なること能はざるなり。故に欲を外に窒げば、則ち生氣内に畜へられて心乃ち靈に、身も亦健なり。（言 112）

欲望はいわば生命力の発露なのだ。だから発揮しすぎれば身を滅ぼすが、かといって欲望そのものを失ってしまっては、生きる力もまた失われる。欲望を発散せずに心を育て身体を強くする、それが佐藤一斎の修養論の基礎となる。

> 人の受くる所の氣は、其厚薄の分數、大抵相若たり。軀の大小、壽の脩短、力の強弱、心の智愚の如き、大いに相遠ざかる者無し。其の間に一處の厚きを受くる者有れば、皆之れを非常と謂ふ。非常なるは則ち姑く之れを置く。就ち常人の如きは、軀と壽と力の分數、之れを奈何ともすべからず。獨り心の智愚に至りては、以て學んで之れを變化すべし。故に博學審問愼思明辨篤行、人之れを一たび十たびすれば、己れ之れを百たび千たびす。果して此の道を能くすれば、愚なりと雖も必ず明も、柔なりと雖も必ず強く、以て漸く非常の域に進むべし。蓋し此の理有り。但だ常人は多く遊惰にして然する能はず。豈に亦天に算籌有るか。（言 199）

ただし、人は持って生まれた身体を変えることは難しいというのが佐藤一斎の立場である。この点はいわゆる養生法と一見対立しているようにみえる。一斎は身体を鍛えることに限界はあっても、心を鍛えることには限界がないとしている。心が学習によって鍛錬し変えていくことができるのは、心が天に由来するからに他ならない。天から与えられたものは誰にも等しく可能性として開かれているからである。

佐藤一斎が目に見えない自然の変化を観察することを重視しているのは、自然の本質を見極めることが人間の本質を見極めることにつながるからである。いかにして自己修養を実践すればよいか、その道筋を示してくれるというわけだ。

---

9 そもそもこうした発想は新儒教の創見ではないが、それがどのような経緯で新儒教に接続されてきたかをここでは問題としない。その概略は、溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中国思想文化事典』（東京大学出版会、2001年）などで全体を見通せる。

５．修養法としての静坐

さて、自然を観察し、人間の本質をつかんだとして、具体的にはどうすれば自らを高めていくことができるのだろうか。その鍵となる考え方を、佐藤一斎は朱熹から学んでいる。

> 人は地氣の精英爲り。地に生れて地に死し、畢竟地を離るる能はず。宜しく地の體何物爲るかを察すべし。朱子謂ふ、地は却つて是れ空闕の處有り。天の氣、貫きて地中に在り。却つて虚にして以て天の氣を受くる有り、と。理、或は然らん。余の作る所の地體圖は、知らず、能く彷彿を得るや否や。（晩 77）

地面の中が空っぽであれば、そこに天の気が降りてくる。天は陽、地は陰であるから、天の気は陽の気ということになる。この陽の気が地面の中に降りてくるとはどういう事態か。佐藤一斎は易理を用いてそれを説明している。

> 震は乾陽の初起爲り。卽ち氣原なり。其の發して離の虚に感ずれば、則ち雷霆と爲り、坎の實に觸るれば、則ち地震と爲る。人に於ては志氣と爲る。動天驚地事業。亦不外此震氣。（晩 78）

震卦（☳）は陰爻二本の下に陽爻一本がある、つまり陽の気が地面から出ようとしているところを表している。一斎はそれが離卦（☲）や坎卦（☵）と組み合わさって六十四卦の豊卦や屯卦となることを述べているのだが、それはひとまず措く。ここでは、このいったん地中に降りた陽の気が上へと昇っていくと、天にあっては雷鳴に、地にあっては地震になるということだけ踏まえていればよい。つまり地面の中にある天の気が空や大地を揺らす力となっている。そしてその気が人の中にあれば、人を揺り動かす意志となる、ということなのだ。

そうなると、天の意志を発揮するには、まず天の気である震の気を身体に呼び込めばよいことになる。人間の場合は、震の気が蓄えられるのは腹部になる。

> 人身、臍を受氣の蒂と爲せば、則ち震氣は此より發す。宜しく實を臍下に畜へ、虚を臍上に函れ、呼吸は臍上と相消息し、筋力は臍下より運動すべし。思慮云爲は、皆此に根柢す。凡百の技能も亦多く此くの如し。（晩 79）

人は母の胎内にあるときは、臍の緒を通じて呼吸している。つまり人間が気を最初に受け取る場所は口ではなく臍だったのだ。だから、天の気は腹部から発せられると考えられた。上述したように身体そのものは持って生まれた差異があり、根本的に変化させることはできないとしても、しかし心や意志を変えるには身体を使わなければならない。呼吸によって臍から上を空っぽにし、逆に臍から下には力を込めて充実させる。老子のいう上虚下実の考え方だが、これは東アジアの伝統的な養生思想における瞑想法の実践なのである[10]。儒教ではその瞑想法を静坐と呼んだ。

> 凡そ生物は皆養に資る。天生じて地之れを養ふ。人は則ち地氣の精英なり。吾れ靜坐して以て氣を養ひ、動行して以て體を養ひ、氣體相資けて、以て此の生を養はんと欲するは、地に從ひ

10 野村 2012

て天に事ふる所以なり。（晩 275）

佐藤一斎にとって静坐の実践により気を養うことは、自然の摂理にしたがって、自らの身体において天そのものである心の力を十全に発揮するための方法だったのである。

６．おわりに――静坐と読書

佐藤一斎にとっては、経典を読むことはたんに読書することではなかった。

> 經書を讀むは、卽ち我が心を讀むなり。認めて外物と做す勿れ。我が心を讀むは、卽ち天を讀むなり。認めて人心と做す勿れ。（叅 3）

自身の心を読むことであり、それは天を読むことであった。したがって言葉に囚われてしまうことは読書として本意ではない。

> 經書の文字は、文字を以て之れを注明するも可なり。意味は則ち當に我が心を以て透入して之れを得べし。畢竟文字を着くる能はず。（言 235）
>
> 經を窮むるには、須らく此の心に考據し、此の心に引證するを要すべし。如し徒らに文字の上に就いてのみ考據引證して、輒ち經を窮むるは此に止まると謂ふは、則ち陋なること甚し。（言 236）

常に自分の心と向き合いながら、書かれていることの意味を考えるのが、経典を読むという行為であった。自分の心に向き合うことが読書の真実であるのなら、それは実のところ、瞑想法による自己修養と何ら異なることがない、ということになる。

> 吾れ讀書と靜坐を把りて一片と打做さんと欲し、因りて自ら之れを試む。經を讀む時は、寧靜に端坐し、卷を披らきて目を涉し、一事一理必ず之れを心に求むるに、乃ち能く之れと默契し、恍として自得する有り。此の際、眞に是れ無欲なれば、卽ち是れ主靜なり。必ずしも一日各半の工夫を做さず。（晩 74）

朱熹の唱えた半日静坐半日読書（『朱子語類』巻 116）を踏まえて、心を静かにして書物を読めば読書という行為自体が静坐となり得るとしている。どれだけ自然と触れ合い自然に学ぶことが重要だとしても、隠者のように自然の中で暮らし続けることができる人は限られる。佐藤一斎のように都市にあって、人と交わり、社会の中で活躍しようとしている人間であれば、なおさら自然とだけ向き合ってはいられない。しかし、自然と相対する中でつかみとった感覚をつきつめれば、それは読書という日々の生活での学びの中に、同じものを見つけることが可能になる、ということなのである。そのような理想の生活を一斎は次のように描写している。

> 毎旦鷄鳴きて起き、澄心默坐すること一晌、自ら夜氣の存否如何を察し、然る後蓐を出でて盥嗽し、經書を讀み、日出でて事を視る。毎夜昏刻より人定に至りて、內外の事を了し、閒有れば則ち古人の語錄を讀み、人定の後に亦澄心默坐すること一晌、自ら日閒に行ふ所の當否如何を省み、然る後寢に就く。余、近年此れを守つて以て常度と爲さんと欲す。然れども此の事易

きに似て難く、常常是の如くなること能はず。（後 245）

簡単なようで難しく、日常的に行うことはできないと述懐するのは、佐藤一斎の偽らざる本心ではないだろうか。しかし高尚な理論をいくら積み上げようとも日々の実践なしには何の意味もない。そしてその日々の実践は、花が咲くように、風が吹くように、意図することなくやむにやまれずして行われなくてはならない。自然と自らの身体とのつながりを確かに意識してこそ、それは体現されることが期待できるものなのだろう。

参考文献

黒沢幸昭「佐藤一斎の思想(I)：-その自然観-」、山梨大學教育學部研究報告第一分冊人文社会科学系 37、1986 年

清水教好〈明末清初思想〉の転回と佐藤一斎の思想世界(上)」日本思想史研究会会報 20、2003 年 A

清水教好「<明末清初思想>の転回と佐藤一斎の思想世界(下)」日本思想史研究会会報 21、2003 年 B

高瀬代次郎『佐藤一齋と其門人』、南陽堂、1922 年

野村英登「丹田で歩く―身体イメージがつなげる哲学、信仰、養生、芸能―」、『からだの文化―修行と身体像―』、五曜書房、2012 年

平成 25 年度刊行研究年報

『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号 所収論文

Ⅰ　―TIEPh 第 1 ユニット　自然観探究ユニット―

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。東洋の自然観に基づくライフスタイルや制度設計を目指し、「風土」や「共生」をテーマにした研究成果を継続的に発表している。その取り組みは現在以下の三段階に発展し、それぞれにおいて研究を遂行している。

第一段階は、東洋の伝統的なエコ・フィロソフィに関する研究である。これまで蓄積してきた仏教思想や中国思想にみられる自然観の研究を基礎として、神道や江戸儒学におけるエコ・フィロソフィを探究している。

第二段階は、近代日本のエコ・フィロソフィに関する研究である。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が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の文学から民俗学まで射程を広げて論じることで、古典と現代をつなぐエコ・フィロソフィの可能性を模索している。

第三段階は、現代日本のエコ・フィロソフィの可能性を追究する試みである。社会科学に基づく実践的な制度設計を含めた「自然共生社会」のための制度設計を目的として、エコ･フィロソフィの実践可能性を具体化する試みのうちで、人文科学と社会科学を統合した「ホリスティック教育」の必要性を確認し、共同研究を進めている。

柳田國男の農業文化環境論１

河本　英夫（文学部）

キーワード：農業政策、民俗学、生活感情、生活圏の環境

柳田國男は、明治 33 年(26 歳)に農商務省農務局に入る。東大法学部政治学科卒業後のことである。農商務省に入局した最初の高等文官だと言われている。超エリート官僚としてキャリアを開始し、二年後には内閣法制局に移動して、そこで 11 年間を過ごす。その間にも、農業政策振興のために日本各地を視察し、夥しい数の講演をこなしている。その視察旅行には、当時の旅行手段で見れば、よくもこんなところにまで出かけているというようなものが多々ある。たとえば明治 44(37 歳)年 5 月には、山梨県の谷村から道志村、月夜野を経て相模に入っている。このルートは現在車で移動しても、相当に容易ではない道筋であり、特段の事情がなければそんなところにはまず立ち入ることはないような街道である。

もともと柳田は兵庫県神埼郡辻川あたりの町医師の八人兄弟の六番目の子として生まれた。松岡という姓であり、のちに栃木の柳田家の養子となり、柳田姓を名乗るようになる。柳田は、超エリート官僚であるとともに文学青年でもあった。柳田は 18 歳とのき桂園派の歌人松浦萩坪(辰夫)に入門し、田山花袋と懇意となり、泉鏡花、島崎藤村、国木田独歩、戸川秋骨などと知り合いになっている。柳田自身、歌文をいくつも作っている。これらは後に本人の希望で全集に収録せず、公にされないようになったものもあるようである。

幼少期は体も弱く、外で遊びまわるというより、多くの蔵書のある家を見つけては、多数の書物を読み漁っていたようである。実際後に茨城で医師となっていた長兄の家に数年預けられ、養生を兼ねた生活を送ってもいる。22 歳の頃、肺尖カタルを患い、銚子の先の暁雛館に 1 か月ばかり逗留し、地元の人たちの話をいろいろ聞いている。海の生活の感触を得はじめたと、後に柳田自身が語っている。

柳田の経験がひとつのまとまりをもち始めるのは、35 歳前後である。この時期 3 冊の論文を発表している。一つは『農業政策学』であり、これは農業政策という学問が何をしている学問なのかという場面から説き起こす、いわゆる学問論である。中央大学での講義をまとめたもののようである。文章じたいは、漢字とカタカナで成り、いわゆる文語体で書かれている。当時の法律、官庁文書が、そうした文語体で書かれており、公式文書としてまとめられたものである。いま読んでみると、わざわざ読みにくくしてあるような文書であり、文書を読む人が多くなれば、やがては消えていくタイプの言語表現である。当時であっても、こうした文章で書かれたように話していたはずがなく、会話文で

用いられたものをわざわざ言い換えて文語体にしているのである。書き言葉を学び、口語体で議論をして、また文書にするさいには書き言葉で描く。その習慣だけで成り立つのが、文語体である。ヨーロッパでも、学術関係の文書は、ラテン語で書いていた時期がある。ラテン語を話している人はなく、単語の意味が変化しないために、人工言語のようにラテン語を活用したのである。学名もラテン語を用いている。

同じ時期に書かれた『時代ト農政』は、講演文をそのまま文字にしている。『農業政策学』のような学問論とは異なり、現在の日本の農業についてのさまざまな思いをまとめたものである。この論文は、どのように農業を方向づけるか(農政)、農業の国家的施策をどのようにするか(政策対応)、農業振興のためには何を行う必要があるか(農業改良)という議論の立て方ではなく、むしろ農業を生活の営みとして、一つの社会文化として現状の分析を行うものである。農民の生活感情、農村の時代的、社会的変化、農民の生活感の変化を描こうとしている。ある意味では、国策としての農政と個々の地域での農業との乖離を明らかにし、農政としてではなく、農業文化論として当時何が必要とされるのかを論じたものである。この著作には、柳田が後に多くの場面で活用していく「思考法」がはっきりとしたかたちで出てくる。現状を、一つの生成のある時代的な断面だと考えることと、現状の由来を無理のないかたちで組み立てていくことである。社会文化形成としての農業論が前景化し、各地に残された土着の社会文化への感度が明確に出てくる。それが「後狩詞記」という自費出版された小冊子である。

後に柳田の多くの論述は、「民俗学」というかたちでまとまりをもっていく。そこでは各地方に残された「生活の姿」を描くことが基本となる。この生活の姿に対応するのが、農業文化環境である。

１．ファンタジーとしての民衆文化

「後狩詞記」は、日向国椎葉村に猪狩りの手法として書き残された寛政５年８月の文書を再録したものであり、自費出版となっている。自費出版としてでも残しておきたいと思うような、柳田固有の感性が前景化してくるのである。この本には、柳田の前文が付されている。狩りの醍醐味を想起することから議論は始まる。田舎侍が京に上り、都の華奢風流の香りもかがないまま、急いで田舎に帰るのは、「狩りといふ強い薬」があり、「山里」に住む甲斐があったからだという。

> 殺傷の快楽は酒色の比では無かった。罪も報も何でも無い。あれほど一世を風靡した仏教の教も。狩人に狩りを廃めさせることの極めて困難であったことは。今昔物語にも著聞集にも其例証が随分と多いのである。
>
> 三　此の如き世の中も終に変遷した。鉄砲は恐ろしいものである。我国に渡来してから僅かに二三十年の間に。諸国に於いて数千の小名の領地を覆し。其半分を殺し其半分を牢人と百姓とにしてしまふと同時に。狩りという国民的娯楽を根絶した。根絶せぬ迄も之に大制限を加へた。

「狩詞記」の時代は狩が茶の湯のやうであった。儀式が狩の殆全部に成りかけて居る。(全集 1 432 頁)

史実はともかくとしても、狩に対する感性が縦横に動き出しており、そこへと注ぎ込むように歴史的コンテキストを引き寄せたり、狩りの場面を想起している。現実には、事実が半分、柳田自身のファンタジーが半分とうところだと思われる。こうした資質をつうじて、柳田の文章に釣り合うように現実感をもった記述が作られていく。ファンタジーは、フィクションではない。フィクションは架空の設定で、現実と地続きではないところに、そうでもありえたという現実の膨らみをもたせるように設定される。そのためフィクションは事実と対比された「嘘」ではなく、「空事」なのである。これに対してファンタジーは、一部事実でもあるが、それぞれの感性の動きによってある局面を極大化して、そこに感性の躍動を誘発するように作り出された一種の「誇張」である。ファンタジーではどこか浮き浮きした心の動きが生み出される。その誇張の鮮やかさが、柳田の記述の場合、目に浮かぶようなリアリティとして紡ぎだされている。

官僚としての公的文書では、こうしたファンタジーは一般には許容されない。論理と事実をつないでいく論理的、科学的文書では、誇張は贅肉であり、ファンタジーはたんなる思い込みによる装飾である。しかし柳田自身、幼少期から夕暮れになれば、気が付けば知らない街にまで歩いて行ってしまったり、夢で見たことがそのまま翌日の現実につながってしまうような気質があり、公的文書ではおさまらない多くの思いと剰余があったと思われる。そうした思いが発揮でき、表現できるような対象に突き当たったのであり、それがこの「後狩詞記」の前文になっている。そのことは同時代に話し言葉で書かれる「時代ト農政」にも、多くの場面で出てくるのである。

後の「ウソと子供」(昭和 3 年)では、夢で見たことが覚めて後の現実と地続きになっていて、警察を巻き込んで騒ぎを起こした子供の話が出てくる。夢の中での出来事が、現実のこと以上に現実感をもつことはよくある。そうしたウソやソラゴトや騙りは人間の生活の細部にいつも付きまとっており、そのなかでもたんに虚構とは言えないような現実感をもつものがあり、そこに自分自身でも気が付かないような自分の情感や情動や思いが動き出してしまうものがある。そこがファンタジーの出現する場所である。ある意味で「大人の童話」なのであり、追憶のなかではじめて現実感を獲得するような事象である。

「山の人生」(大正 15 年)の話のなかには、サンカの話がしばしば出てくる。柳田自身も聞いて知っている程度で、実際に出会ったことはないと思われるが、彼の語りでは、俗世間とは異なる生活感をもつ「境界人」や「異人」として描かれてしまう。山で暮らし、定住生活をせず、木の実や野イチゴを採り、菰や籠を編んでは時として里にそれを売りに降りてくるという設定である。そうした人たちの生活感情や生活感にどこか触れてしまうような事実の引っ張り方が、柳田の記述の本領である。どこか身軽で余分なものを身に付けず、山の中腹を渡り歩き、異なる生活感で生きているものたちの姿なのである。こうした「山の人生」の記述は、現代のような 4 割程度にも上ると推計される非正規就

労を行っている人たちには、どのような読み方をされるのだろうかと時として思うことがある。山の人と里の人との対置を行えば、里の生活とはまったく異なる生活感をもち、異なる生活の習慣をもつものは、おしなべて「山の人」である。白土三平の『カムイ伝』では、こうしたサンカの人たちが何度か出てくる。抜忍を匿ったり、奉行所でも簡単には支配できない人たちの集団として描かれているが、それがどのような集団なのか、どの程度の規模の集団なのかはわからない。おそらく実際には、二、三家族程度の小さな集団だと思われるが、それでもファンタジーは成立する。このファンタジーの基本には、異なる生活感と異なる人間の間のつながりが浸透しているからである。

私が幼いころ育った村には、村はずれに「ヤギ婆さん」というのが暮らしている、と言われていた地域がある。子供心にもそこには近づいてはいけないのだと言われていた記憶がある。偶然その近くまで行くと、ヤギ婆さんが出てくると叫んで、皆で引き返したものである。子供のなかには、路上の石を拾ってヤギ婆さんの小屋の方へ投げつけて、一目散に反対方向に逃げ出すものもいた。ただ誰一人、ヤギ婆さんの姿を見たものはいなかったのである。

柳田の叙述に見られるのは、自然記述や環境記述ではない。どこまでも生活の姿であり、生活感情である。そのことの延長上にその生活に対応する自然環境が感じ取れるだけである。それを「民俗学的環境」と呼んでおく。するとそれぞれの生活の姿に対応する自然環境をそれとして読み込むような生活環境論が成立することになる。ただし柳田のように、伝聞での民話や歴史的文献には、どこまで事実に対応するのかを確認できない部分が残ってしまう。柳田自身も室町時代以前の文献は、関連文献のネットワークが活用できず、調べの付かない部分が残ると対談で述べている。だがそこにも史実と着かず離れずで、ファンタジーの働く場所がある。そのためこのファンタジーの現実感は、歴史的事実の現実感とは異なるものであり、そこに柳田固有の「自然環境への思い」が込められていく。

もう一つ柳田の特質とでも呼ぶべきものがある。それは記述が、やけに生々しいのである。

> 狩詞記(群書類従巻 419)を見ると、狩くらと言ふは鹿狩に限りたることなりとある。所謂峰越す物といひ山に沿う物という「物」は鹿である。・・・・・・猪は何と言っても豚の一族である。走るときは随分早いけれども。大雪の中をむぐむぐと行く有様は「鼴鼠」と同じやうである。之に反して鹿は走るときはひたと其角を背に押し付ける。遠くから見ても近くでも。丸で二尺まわり程の棒が横に飛ぶようなものである。足の立所などは見えるもので無い。之を横合に待掛けて必ず右か左の三枚を狙うのである。射当てた時の歓はつまり所謂技術の快楽である、満足などといふ単純な感情では無い。昔から鹿狩を先途とするの習慣も或いは此辺の消息であろうか。乃至は未知の上代から伝えられた野獣の階級とでもいふものがあるのか。　(全集 1　433 頁)

おそらく柳田は、何人かの狩人から狩の話を聞き、また文書でも読んでいると思われる。しかし実際に、鹿狩や猪狩をやったことはないと感じられる。実際狩りを行った人であれば、狩りの成功するコツのような部分がもっと技術として前面に出てきてよいはずであり、鹿や猪の逃げるさいの習性の

ようなものや、捕まえるときの難しさが詳細に出てきてもよいのである。幼少期に、川で住処に隠れこんだ鮒や鯉を手探りで採った経験があれば容易にわかることだが、掴まえたと思っても簡単には捕まえられない。住処の奥に追い込むようにして、逃げ場を狭めて、掴まえに行くのだが、それでも逃げられてしまうことが多い。

こうした文章に出てくるのは、狩りを行う者の技術的な詳細さではない。むしろそれを劇画のように眺めている者の詳細さであり、それが柳田の現実感とピントの合う場所であった。つまり現実の生活感情に近い位置での記述はあるが、行為するものに起きる事象ではなく、むしろその場に居合せた者の記述である。他方、これは生物学者や動物行動学者のような観察記述ではない。むしろいわば人間生活の延長上に生活圏に含まれた動物に感じ取る動物の生きる姿の記述である。人間生活と地続きになっている生活の環境と呼ぶべきものがある。そこには植物や動物が含まれており、もちろん尋常な生活とはかけ離れた生活をしている多くの人間もいる。それを生活感情の延長上に記述していくのである。ここに科学とも、実用的な技術とも異なる「生活史的な記述」が生まれていると思われる。それは歴史的な伝承を受け継ぎ、時代とともに変わりゆく生活するものの姿であり、その傍らにいて人間の営みを記録し続けるものの記述である。

生活史的な記述の変化の速度は、緩やかである。数百年、数千年単位でゆっくりと変わっていくものがある。それらは個々人の寿命から見て、ほとんど変化がないと感じられるようなものでもある。その位置から見ると、二、三十年で変化してしまうものはそれがどのような進歩、改良であろうとも、多くのものを失う。精確には、それらの変化の途上で多くの選択肢があったにもかかわらず、気が付かないままその傍らを通り過ぎてしまう。そうした「変化への問題意識」とでも呼ぶべきものが、この前文にはくっきりと出てくる。

> 然るに此書物の価値が其為に些しでも低くなるとは信じられぬ仔細は。其中に列記する猪狩の慣習が正に現実に当代に行われて居ることである。自働車無線電信の文明と併行して。日本国の一地角に規則正しく発生する社会現象であるからである。「宮崎県西臼杵郡椎葉村是」という書物の。農業生産之部第五表禽畜類という所に。猪肉一万七千六百斤、其価格三千五百二十円とあるのが立派な証拠である。毎年平均四五百頭づつは此村で猪が捕られるので。此実際問題のある為に。古来の慣習は今日尚貴重なる機能を有って居る。(全集 1　434 頁)

文明化したものの変化の速度と伝統的な生活の変化の速度の落差が、文面のなかに流れている経験の幅の感触である。猪狩りは当時まだ生業として成立していたようである。養豚業がいまだ広範には行われていなかったのか、あるいは猪の繁殖力が大きく、まだ山林や野原に猪が食べる豊富なエサがあったのか、ともかくも猪の肉を売るという経済活動が成立していたのである。こうした数百年単位の変化の速度に、柳田の感度が反応している。そしてこうした感度に応じて、生活圏の周辺にあった変わりゆく環境にも時として言及するように記述が進んでいく。柳田の著作には、まとまった環境論

のようなものは見当たらない。またそうした問題関心が必要な時期でもなかった。ただ生活圏の変貌とそこに見られる人間の生活感情の変化に浸された地域の姿は、折に触れ詳細に描かれていく。

２．時代ト農政

この著作は、農業経済学とも農業政策ともわかれて、農業社会学とでも呼べそうな記述が作られて行く分岐点になっている。経済学者でも政策立案者でもない位置から日本の農業を論じていくのである。そこに盛り込まれる視点は、「現在日本の経済事情は決して一朝に発現したものではないこと、従って一朝に之を更改し得るものでも無いことと、我が国の如く交通の緻密な人口の充実した猫が屋根伝ひに旅行をし得るような国でも地方到る所にそれぞれ特殊なる経済上の条件があって流行や模倣では田舎の行政は出来ぬこと、それだから結局は訓論よりも当事者の自覚的研究を追従する方が大事であると云うこと」(全集 16 巻 4 頁)を明らかにする、という論立てである。

この論文は、作りからいえば、1906-1909 年に行われた 6 本の講演を集めたものである。当時の懸案であった、都市と農村の資本と労力の配分や、柳田の当時の専門であった「産業組合」の設立、改善への論考を中心にしている。農業政策を中心にして読めば、そうした内容のことが描かれていることは事実だが、政策論周辺に置かれた柳田の眼差しが、別様な場所に届くようになっている。たとえば政策として農業に補助金が付くようになれば、敏感にそれに反応して、農民は起業し、作付内容を変えていくようになる。農産物が商品化すれば、農業は一種の「企業」である。しかし食料の供給は、商取引によるたんなる経済活動ではない。当時の人口で見れば、豊作年でもコメと小麦は、一部輸入に頼らなければならないようである。食糧の自給は、いつの時代も、国民が飢えないための最大のテーマのひとつである。「飢饉の根絶」は、柳田の終生の大テーマでもあったので、食糧が恒常的に不足するという事態は解消すべきことであるが、事情が複雑に入り組んでいるために容易なことではない。開墾を続けて耕作地を増やすだけでは、まったく足りていない。たとえば「食糧独立の国是」(完全自給)を設定しようとすれば、肥料の独立を達成しなければならないという。しかしどうして肥料が足らなくなるのか。日本の歴史的現実での簡単にはいかないさまざまな事情が出てくる。この論文での当時の農業の現実を見る柳田の眼には、「特殊な事情から発生する普遍的問題」とでも呼ぶべきものが見えていたようである。

> 昔は村々の山野には無尽蔵の緑肥が得られたのでありますが、人口の増加と共にその山野の大部分は開墾せられて面積がずっと減じた上に、残った原野も頗る生産力が衰えて居ります。近頃原野改良ということが大分世の中の問題となり始めまして結構でありますが、実は社会人情の発展に相応するだけに、村持山野の管理利用の方法が未だ発達して居らぬから困るのであります。交通の開けぬ時代には、秣山でも薪山でも銘々の家に入用なだけ採って来れば、其以上は貪っても仕様が無い所から争いは起こりませんなんだが、今日は入会勝手次第として置きます

と、我がちに取り込みまして瞬くうちに山野が荒れます。此争闘を避ける為に共有地を分配しますと、土地の荒れるのは防ぎ得られますが、権利を売ったり買ったりするうちに、肥料の工面のできぬ農家が出来る。燃料の為に金を遣う百姓さえ出来て来ます。　（全集 16 巻 11-12 頁）

ここには肥料入手にかかわるシステム的難題というべきものの姿が、くっきりと眼に見えるように描かれている。耕作用の所有地ではなく原野であれば、誰しも無尽蔵に恩恵があたえられるとする大前提を置かなければ成立しない事柄は、共有地になったからといってただちに変更できるわけではない。水や空気が足りなくなるという事態は、日本では想定できない。だが共有地の緑肥は、放置すれば瞬く間に使い尽くされる。当初牛・馬のような家畜をもつかどうかは、ごくわずかな差であったものが、数年の後には肥料を売るものと買うもの程度に違ってくる。何と言っても牛や馬は、生きている以上年柄年中草を食べてしまう。その牧草は、耕作地から賄われるのではないのだから、牧草地は確実に荒れる。こうした事態は、今日「共有地のパラドックス」と定式化されるものであるが、これは国からの政策設定では解消することができない。それどころか共有地の使用規則を決めるぐらいでは、容易なことでは解消されない。というのもここで衝突しているのは、持続可能な共有地と単年度の利害であり、そのとき課題となるのはこれらをどうすれば両立させることができるかである。だが他方、持続可能性の幅を二、三十年のスパンで感じ取れる生産者は、ほとんどいないのである。商品作物の生産も奨励され、麦畑や野菜畑がどんどんと桑畑に変わっていく。そうした生産内容の変化のもとで、持続可能なものの現実感を感じ取ることはとても難しい。共有地そのものもいずれ何かに変わってしまうのであれば、もはや共有地でさえない。これが現実感の難しいところである。少なくても耕作地の近くに在った緑地が、多くの理由で消滅していくプロセスは、間違いなく感じ取れる。さらに柳田の眼に見えていた農業施策の現実がある。

早い話が御膝元の東京府、あまり大きくも無い府ですけれども、離島は別として内地の方だけにも確かに三通りの全然相異なれる農業経済が行われて居ります。大川東岸の新田場はその一つであります。多摩川北岸の畠場はその二であります。第三は甲州に接した山地の農業です。（全集 16 巻 14 頁）

これは同時代の官僚的政策決定では、ほとんど対応できない問題である。当時の政策決定だけではなく、現代の政策決定でも実は同じことが当てはまっている。これらの地域的経済システムの内実を決めているのは、おそらく主要には気候条件(日照時間と水量)と耕地面積と物流条件である。だからと言って、特殊事情経済というように細分化すれば、政策に数十百というような詳細が必要となる。これは政策の限界でもあるが、類型化、システム化の不足でもある。経済の成り立ちは、その土の成立条件(人工的埋め立て地、開墾地、土質による自然発生等)に規定されて、その後の物流のネットワークの成立によって、圧倒的に多様化する。ここに歴史的条件と呼ぶべきものが関与してくる。

ことに都市と農村のともに発展する姿を描き、展望しようとすれば、町の成立の条件から問うていかねばならない。このあたりの歴史的変遷への眼差しが、柳田固有のものとして成立していく様子が、この論文の特質になっている。歴史的変遷と現状までの推移を辿ることで、物事の固有性を含んだ形で事象や事態を認定しようとしている。

町や都市集落の成立には、6 モードのパターンが分析されている。(1)神社仏閣の周辺にできた町であり、参拝者やそのリピーターによって成立している。(2)遊覧地の町であり、大磯のように別荘ができ、海水浴場ができて、訪問客の欲求に応じて、町そのものが作り続けられる。(3)温泉町であり、伊香保、草津、有馬、城崎のように多少交通が不便でも、温泉のおかげで成立している。あるいは少々交通が不便であるから、長逗留が生じ、湯治場ともなる。(4)鉱山の町であり、下野の足尾、羽後の院内、阿仁谷、佐渡の相川、但馬の生野等々である。(5)水陸交通路の町であり、道路が増えたり、鉄道が通れば、またたくまに変化してしまう。(6)小規模な町があるためにそこに道路を通し、道路が通ったことでまた町の姿が変貌していくような町がある。地方にはこのタイプの町が存外に多い。こうした分析は柳田の得意とするところで、生活の姿の分類学として「民俗学」に属すものである。

こうした町の形成には、実は自然環境の変化も対応させて考えておくことができる。神社のあるところは、実は「場所の喚起力」のある地形が選ばれていることが多い。神社じたいが、そうした場所と対になって成立している。神社は、半人工・半自然のいわば「里山」というかたちを取っている。境内の多くは杉の木が生えている。小高い山の下に設定されていることが多い。それを町と呼ぶのは、恒常的に人が集まるからであり、それによって自然環境が変わるわけでもない。神社は、多くの地で自然環境の特性を利用した半自然の維持装置でもある。遊覧地は、海水浴客や小高い山のあたり(たとえば軽沢)にでき、自然環境を活用した遊び場である。現在の江の島海岸は、夏は日本のどこよりも人口密度が高くなるが、本来は自然との接点を回復するための施設であり場所である。温泉町は、温泉という資源を健康維持に活用するのだから、これこそ自然活用の典型である。日本ではわざわざリゾート地を開発しなくても、温泉町というモードでのリゾート地が多々あった。草津でも湯畑の近くには、ゲームセンターができ、深夜までギンギラギンのネオンサインが灯っている。温泉に来てまで「ゲーセンに行くのか」と思えるのだが、集客の年齢層を拡大するためにはやむないとも思える。1980年代の後半には、日本全国をリゾート地とすることを指針とした多くの計画があった。郵便局の簡易保険で作られた「厚生施設」も多くはこの時期に出現したものである。そしてそのほとんどが倒産した。すでに自然環境を活用した温泉リゾート地が日本には点在しており、人工のリゾート地では容易に太刀打ちできないのである。鉱山町や交通の要所は、変化が速すぎて、多くの場合、そこでの自然環境に対応する要素はほとんどなく、かえって自然環境条件を疑似独立変数としている点に特徴がある。一時的に人の集まっている場所が、何らかの条件によって別の場所に移動していく。それは人口密度の移動ではあっても、直接自然環境にかかわるものではないのである。

参考文献

柳田國男『全集 1 』(筑摩書房、1999 年)

柳田國男『全集 16』(筑摩書房、1962 年)

柳田國男『不幸なる芸術　笑いの本願』(岩波文庫、1979 年)

柳田國男『遠野物語　山の人生』(岩波文庫、1976 年)

柳田國男『対談集』(ちくま学芸文庫、1992 年)

柳田國男『柳田國男』(筑摩書房、2008 年)

板倉照平編　『柳田國男南方熊楠往復書簡集』(平凡社、1976 年)

牛島史彦『柳田國男の国民農業論』(農文協、2011 年)

藤井隆至『柳田國男　経世済民の学』(名古屋大学出版会、1995 年)

「語り手」という動物
――小説の言語行為をめぐる試論――

山本　亮介（文学部）

キーワード：『吾輩は猫である』、虚構言語行為、語り手、動物、生成変化

1．

小説『吾輩は猫である』（1905・1～1906・8）の冒頭は、「吾輩は猫である。名前はまだ無い。」〔一〕との著名な一節に続いて、出生時の光景と身体感覚の「記憶」が記されていく。人間にとっては語り得ぬ経験がここで描出されているわけだが、この場面をはじめ、もはや「問うてはいけない」、「言うと身も蓋もない」[1]ような問題含みの語りを受け入れられるのも、最終的に諸々の疑念を包み込んでしまう、〈語る猫〉という虚構の枠組みによると言えるだろう。小説世界の諸表現に見られる不可能性をいくら細かく分析しても、ひとたび〈語る猫〉の存在を受け入れてしまえば、それらの矛盾や問題点の指摘は逆にナンセンスなものとなる。たとえば芥川龍之介『河童』（1927・3）には、同じように言葉と自他への認識を有する河童の胎児が登場するが、その存在の非現実性をあげつらったところであまり意味はないだろう。

一方、「永いあひだ、私は自分が生れたときの光景を見たことがあると言ひ張つてゐた。」と語り出される三島由紀夫『仮面の告白』（1949・7、『決定版三島由紀夫全集 1』、新潮社、2000・11 より引用）では、その主張が大人たちの「かるい憎しみの色さした目つき」を招いたと述べられる。こうした小説世界を構築する告白（回想）の虚実は、ひいては一人称の作中人物 - 語り手と現実世界の作者との一致、不一致に係る虚構理論の課題を前景化しよう[2]。対して、作中人物との言語コミュニケーションを欠く「吾輩」の言葉は、小説世界において人間たちからの吟味にさらされることがない。のみならず、（当然ながら）人間である現実世界の作者と〈語る猫〉の間に、存在論的な真偽をめぐる問いが挿入されることもなかろう。小説世界における言表主体／言表行為の主体である猫――ここに生じるはずの亀裂もないものとされよう――と、現実世界における言表行為の主体である作者といった二分法は、〈語る猫〉の虚構性によってひとまずのところ固定されている。

もとより、猫の出生を語るくだりに、漱石による幼少期の回想や実証的事実を重ねて、作者が内に抱えていたものを読み取るむきも多い。また冒頭以降へ目を転じれば、「苦沙彌」を中心的対象とす

[1] 鼎談「視点という名の症候群」（中島梓、小森陽一、石原千秋、『漱石研究』第 15 号、2002・10）における諸氏の発言。
[2] この点については、清塚邦彦『フィクションの哲学』（勁草書房、2009・12）に詳しい。

る「吾輩」の語りは、その自己相対化と自在な批評性をもって、作者の視線、言葉に重ねられるところとなる。前者については、いわゆる作家論的関心にもとづくものとして、研究方法や受容フレームの一選択と見なすことが可能である。また後者については、「小説」というジャンルの自明性を問い、同時代の論説等に引き寄せて見直すことで[3]、その裏付けを得ることもできるだろう。小説の語りと作者の内面、言葉とを同一視する読解モードは、諸種のレベルで機能しうるわけであり、また小説作品がそうした読解モードを利用して成立することも事実であろう。

ここではひとまずのところ、〈語る猫〉という虚構の成立――一人称の語り手と作者の不一致――と、「吾輩」の語りを漱石の言葉として読むこと――一人称の語り手と作者の一致――とを、排他的関係にあるものと見なすのでなく、むしろ相互依存的に機能しているものと見ておきたい。非現実であることが自明な作中存在の言表においてこそ、現実の作者の声を直接響かせることができるという逆説。小説世界がある作中人物によって語られているとき、まずはその人間にまつわる諸属性を現実の作者のそれと比べることで、虚実の内容や程度が判断されることになろう。ただし、語り手となる人物が、言葉で構築された小説世界に存在する以上、たとえ作者と等身大のキャラクターに見えようとも、そこには必然的に多種多様な差異が生じるはずだ。ある種の小説の言葉においては、そうした作中存在の虚構性と作者の声の直接性とが、未分化な形で絡み合っているものと言える。

〈語る猫〉という作中存在は、現実世界に比較することのできる対象を持たない。それでもなお現実の中に〈語る猫〉の照応物を求めるならば、つまるところ、（虚構創造の意図を含む）作者の〈想像〉へと行き着くことになろう。飛躍を恐れずに言えば、〈語る猫〉という虚構が、現実世界における直接のモデルなしに成立している以上、たとえどれほど多声的（ポリフォニック）に見えようとも[4]、その言葉を作者の声へと還元することを妨げるものはないのである。虚実が問題化するような表象を「苦沙彌」という人間に委ねてしまえば、あとはまったき虚構である〈語る猫〉をとおして、作者は直接みずからの言葉を発することができるだろう。

しかしながら、たとえば冒頭部分でもひときわ印象的な表現と言える、「掌に載せられてスーと持ち上げられた時何だかフハフハした感じが有つた」〔一〕とは、いったい誰が、何の感覚を語ったものなのだろうか。小説を自立した世界と措定するならば、諸種の不合理を無化する〈語る猫〉‐虚構の言表主体に、その言表内容を帰属させることになる。あるいは、「吾輩」の背後に現実世界の作者を置くならば、漱石‐言表行為の主体が有する知覚経験と想像のアマルガムといった見方に帰着するだろう。だが、より微視的に問題を見つめたとき、虚構であれ現実であれ、そうした「主体」が成立する前の出来事である第三の何かの出現、言ってみれば、人獣や虚実の区別以前にあらわれる〈動物〉なるものの領野が切り拓かれるかもしれない。

この点について、文学理論、とりわけ小説の語りとフィクション生成をめぐる議論の一端に照らし

---

[3] 真銅正宏「戯作と論説の邂逅―「吾輩は猫である」論」（『漱石研究』第 15 号、2002・10）を参照。
[4] 「ポリフォニー」（ミハイル・バフチン）の観点から「猫」の語りを分析したものとして、たとえば板花淳志「「吾輩は猫である」論―その多言語世界をめぐり―」（『日本文学』第 31 巻第 11 号、1982・11）など。

たうえで、理論と作品を相互に捉え返す作業を試みたい。そこから、〈語る猫〉の存在をイレギュラーなものとしてでなく、むしろ小説一般の構造に潜勢する力のあらわれとする見方を示していく。人間の営みにほかならない小説の基底に、〈動物〉なるものが作動することを明らかにできればと思う。

2.

フィクションの言語（行為）をめぐる哲学上の議論のひとつに、ジョン・R・サールが提示した「作者の擬装説」がある[5]。この主張は、さまざまな角度からの批判的検討を喚起するという形で、強い影響力を持ってきたと言える。サールは、言語行為論の観点から、フィクションの言語について、作者が通常の（真面目な）断言型発語内行為を遂行するふりをしているものと見なす。また、あるテキストをフィクションと決定するような表現上の特性は存在せず、フィクションか否かの判定基準は、あくまで作者の「複合的な発語内行為意図」にあるとした[6]。

むろんこの見解は、音声中心主義的主体を前提とする意図の現前の形而上学を温存し、また文学テキスト等を日常言語に「寄生」するものと見なす点で、J.L=オースティンの言語行為論[7]についてジャック・デリダが指摘した問題[8]がそのまま当てはまる。言語行為論において提示された「行為遂行性（パフォーマティヴィティ）」の観点から、虚構言語の表現行為を捉えなおすことは重要な課題と言えるが、サール流の「作者の擬装説」にその探求を妨げてしまうところがあるのは否めない。一方で、その理論上の不備を踏まえるところから、現在へと至る諸種の虚構理論が展開してきた側面もある。たとえば、サールの議論の枠組みを批判的に摂取しながら、より複雑化した虚構言語行為の理論が考案されている。そこでは、フィクションを創造する作者の言表行為が、読者との間に成立する固有の言語コミュニケーションへと組み替えられる。すでにサールも作者と読者の「契約」[9]に論及していたが、その内実が細かく分析されるなかで、読者の虚構受容をも組み入れた発語内意図の様相[10]や、コミュニケーションを通じた現実世界から作品空間（可能世界）への移動[11]などの観点が提起された。

もとより、虚構言語行為の理論において、コミュニケーションモデルがどれほど複雑化されても、最終的な審級に作者主体の発語内意図を残さざるをえないのであれば、やはりサールの議論の範疇を超えるものとはならないだろう。とりわけ、フィクション成立の条件を現実の作者と作品の話者との不一致に求めるとき、作者の「発語内意図」はその支えとして脆弱であるはずだ[12]。ただしここでは

---

5 「フィクションの論理的身分」（『表現と意味―言語行為論研究』、山田友幸監訳、誠信書房、2006・9、所収）。
6 サール前掲書、107-108 頁。
7 『言語と行為』（坂本百大訳、大修館書店、1978・7）。
8 「署名、出来事、コンテクスト」（『有限責任会社』、高橋哲也ほか訳、法政大学出版局、2003・1、所収）。
9 サール前掲書、120 頁。
10 Currie,Gregory.*The Nature of Fiction*,Cambridge University Press,1990.
11 マリー＝ロール・ライアン『可能世界・人工知能・物語理論』（岩松正洋訳、水声社、2006・1）。
12 たとえばライアンが指摘するように、「われわれは自分から見ても完全に透明でいることはできないため、誠実な発話と自己擬装遊戯で遂行される言語行為とのあいだにはっきり境界線を引けない」はずである（前掲書、116 頁）。

理論の是非を直接問うのではなく、さしあたり、小説『吾輩は猫である』とその作者存在に対する分析手段として取り入れてみたい。そしてこのとき念頭に置くべきは、作品研究における次のような評言である。

> 作者は猫のふりをし、猫を演じ、猫の声色を使っているのである。「猫」は猫であって猫でなく、しかしまた、人間でもない。この猫でもなく人間でもない、異様な超現実の境界的存在を作り出し「吾輩は猫である」と最初の一句を語らせた時、『猫』の世界が成立し、作家漱石が誕生した[13]。

作者が「猫のふり」をしていること、すなわちサール流の擬装説に親和性を持ちながら、他方でその言語行為は、「猫でもなく、人間でもない、異様な超現実の境界的存在」、「『猫』の世界」、「作家漱石」を（おそらく同時に）創出するものと考えられる。概ね妥当と思われるこの見方に対し、いったいいかなる理論的説明が可能だろうか。

さて、サールの論述で具体例として取り上げられ、以後議論の焦点のひとつとなったのが、「シャーロック・ホームズ」シリーズにおける作中の語り手「ワトソン」と、作者コナン・ドイルとの関係である。サールは、作者ドイルが作中人物「ワトソン」のふりをして語っていると捉え、読者との了解といった観点も含めて、「一人称の語りもの」における虚構言語行為モデルを説明した[14]。そこから、たとえば冒頭で触れた『仮面の告白』がそうであるように、作中人物である語り手と作者の同一性、その存在および言葉の虚実の判断をめぐって、さまざまな問題が交錯することになる。そしてつまるところ、小説言語とその言表行為の虚実をどのように受け取るかは、読者側のフレームによって左右されるところであり、また原理的に作者側においても確定へと至らない以上、〈擬装〉の成立やその意味はつねにあいまいなものとしてある[15]。作中存在とその言葉に関する虚実の（暫定的な）決定は、テキスト内外で作用している無数の要素（そのなかには、サールの擬装説が排した虚構表現の特性も含まれよう）が絡み合って生じるものと言うほかない。このことを踏まえれば、作者の発語内意図や作者 - 読者のコミュニケーションモデルから説明される虚構言語行為論は、ある作品が一般的にフィクションとして通用している事実を、事後的に記述するに過ぎないと考えられる。

逆に言えば、この意味において、『吾輩は猫である』を、作者漱石が猫（「吾輩」）のふりをして語ったフィクションと見なすことに何ら問題はない。フィクションの成立条件について論じる際、冒頭「吾輩は猫である。」以下の語りは、虚構性を示す自明な徴表としてしばしば言及される[16]。一般的に言

---

[13] 伊豆利彦「「猫」の誕生―漱石の語り手―」（『日本文学』第 37 巻第 1 号、1988・1）。なお『吾輩は猫である』の「語り（手）」については、作品表現の詳細な分析を含む重要な論考が多数存在している。今回は、論の性質上、それらの先行研究に十分な論及ができなかったことを注記しておきたい。

[14] サール前掲書、112 頁。

[15] この問題については、拙論「虚構理論から考える一人称小説と随筆の偏差―中学校国語教材をめぐって―」（『信州大学教育学部研究論集』第 5 号、2012・3）を参照していただけたら幸いである。

[16] たとえば、野家啓一『物語の哲学』（岩波書店〔岩波現代文庫〕、2005・2、207 頁）など。

って、〈語る猫〉の存在と言表は、（おそらく作者・読者いずれの側においても）虚構性の認識に極めて強く作用する第一の要素となっているはずだ。確かに理論上、小説における虚実の区別は、連続的かつ相対的なものと言える。だが、いやそれゆえ、強固な虚構マーカーを持つ『吾輩は猫である』の虚構性は安定的（≠絶対的）であり、その一人称の語りに作者の擬装説、つまり猫のふりをする漱石の発語内意図や作者 - 読者間の契約了解を想定することは、いかにも自然に見える。

もう少し踏み込んで考えるならば、作者と〈語る猫〉の、現実と虚構の一致／不一致に関する（暗黙の）判断は、ある意味プラグマティックになされているとも言える。ここに、虚構言語行為論としての作者の擬装説と、小説『吾輩は猫である』の親和性の基底があるだろう。実際の問題として、〈語る猫〉という虚構表徴の背後には、理性的な言表主体である作者の「発語内意図」を想定せざるをえないはずだ。「天道公平（立町老梅）」からの手紙に慄く「苦沙彌」の姿は（「狂人の作に是程感服する以上は自分も多少神経に異状がありはせぬか」〔九〕）、言語表象の虚実をめぐる狂気の深淵に臨んで身をひるがえす、小説の作者、読者の態度に相当するものと考えられる。裏を返せば、言語一般の根元的な虚構性[17]を開示してしまう〈語る猫〉の暴力性から、かろうじて〈小説〉を括り出す枠組みとして、作者の擬装説が（事後的に）求められているのだ。

蓮實重彦は、森鷗外『かのように』（1912・1）を取り上げてフィクションの理論に関する批判的考察を展開するなか、「一匹の猫がみずからを「吾輩」と呼び「名前はまだない」といいそえること」も例に挙げながら、「虚構であるがゆえに許される作者の自由という視点」に立つ「フィクション的許容度」の問題点を指摘している[18]。そこでは、フィクションの諸表象を作者の自由に委ねるような理解が、「「意識した嘘」の論理」の容認を意味するとして、作者の擬装説に重ねて批判されている。名無しの猫が一人称で語り、書くこと（「かう順々に書いてくると、書く事が多過ぎて到底吾輩の手際には其一斑さへ形容する事が出来ん。」〔七〕）は、いかに荒唐無稽といえども、それがフィクションである以上は虚構創造の意図を持った作者主体の自由である、そして、小説における一人称「吾輩」とは、そのような自由を持つ現実の作者が、虚構の存在〈語る猫〉を装って言表したものなのだ……。こうした見方が、「猫でもなく、人間でもない、異様な超現実の境界的存在」はもちろんのこと、小説（「『猫』の世界」）と作者（「作家漱石」）の生まれる瞬間に触ることができないのは言うまでもない。プラグマティックな事後解釈から離れて、いま一度問題を洗い直していく必要がある。

3.

よく指摘されるように、小説を書く作者の「意図」とは、作品の言葉そのものから遡及的に仮構されるものにほかならない。中村三春は、「「正常の言語使用」と「寄生的」なそれとを区別する「作者の発語内的意図」や「発語内的な力」の了解も、それじたいが区別の対象とされる文によって行われ

[17] この点については、中村三春『フィクションの機構』（ひつじ書房、1994・5、114-125 頁）を参照。
[18] 『「赤」の誘惑―フィクション論序説』（新潮社、2007・3）、99 頁。

る以外にないという理由によって、単に循環論法となるに過ぎない。」としたうえで、「発語内行為は、発語行為の解釈に全面的に依存する」と述べている[19]。『吾輩は猫である』を対象に、そこでなされた虚構言語行為の実質へと迫るには、小説の基底にある「発語行為」に焦点を当てた検討が必要となるだろう。

ここでもサールの議論が、批判的媒介となる見方を提供している。サールによれば、フィクションを構成する「発語内行為」の擬装は、通常の言語使用で働く規則を保留する、「水平規約」の存在によって可能となる。すなわち、「水平規約を発動する意図を伴った発話行為の遂行」が作者の擬装の前提をなすわけである。ここでサールは、作者が「実際に文を発話する（書く）」といった「発話行為」を、あくまで「本物の行為」であるとし、「フィクションにおける発話行為は、真剣な話における発話行為から区別不可能であり、またこの理由により、ひとつらなりの話をフィクションに属する作品として同定するようなテキスト的特性は何一つ存在しない。」との考えを示す[20]。

この点について清塚邦彦は、「虚構的な発言においては、作者と語り手の分離という事態が、じつはすでに発話行為のレベルでも生じている」とし、批判的見解を記している。サールの分析は、「虚構的な発言が、作者の発言であると同時に、作中人物もしくはある実体の希薄な語り手による非現実の発言でもあるという二重性の認識」を欠いている[21]。また、虚構の作中人物の指示にとどまらず、小説を構成する「語りの全体」が、「（すでに発話行為のレベルも含めて、）一面において非現実の言語行為だという点」についても同様である。小説においては、現実の作者による書く行為が、同時に「作者によって行われたとは見なしがたい非現実の語り」にもなっているのであり、そこから清塚は、「非現実の語りの創造という事態」を第一の問いに据える[22]。

小説の発語行為には、つねにすでに現実／非現実の「二重性」が生じている。ここで虚構性の条件について考えるならば、「非現実の語りの創造」の問題とは「発語行為の解釈」、すなわち小説の言葉を「非現実の言語行為」と受け止める読み手側の態度に、多く委ねられることになろう。ただし、虚構言語の行為遂行性に迫る試みからすると、小説の発語行為に認められる「二重性」もまた、言葉の背後に事後から措定される分類枠だと言える。そして、現実／非現実の「二重性」の観点から小説の発語行為を捉える際、その前提となるのはやはり、現実の作者と「作中人物もしくはある実体の希薄な語り手」といった言表主体（人間）の存在である。

確かに、『吾輩は猫である』における〈語る猫〉の設定は、「語りの全体」が「非現実の言語行為」となる小説ジャンルの原理を、明示的に表すものと言える。「非現実の言語行為」であるゆえ、たとえば冒頭にある出生直後の経験や末尾の溺死に至る内言（「其時苦しいながら、かう考へた。」〔十一〕）について、その発語行為がなされた〈場〉を問うことは無用となる。小説が一人称の語りの形態をとる場合、「非現実の言語行為」の〈現実性〉を担保するために、日記や手紙といった体裁をはじめ、発

[19] 中村前掲書、103-104 頁。
[20] サール前掲書、111 頁。
[21] 清塚前掲書、112-113 頁。
[22] 清塚前掲書、120-121 頁。

語行為の成立にまつわる諸設定がなされることも多い。だが、〈語る猫〉によって虚構性が明示されていることで、そうした設定を付加する必要性は低くなろう（語りの限定の逸脱に関する作中処理についてはすぐ後に述べる）。ただし、猫（動物）は言葉を話さないという〈現実〉によって、猫による小説の「語りの全体」が〈非現実〉となる点には、より注意深く考えるべきところがある。さしあたり、「吾輩は猫である。」という言表は、〈語る猫〉＝〈非現実〉の存在が、猫が話すという〈非現実〉の事態を、行為遂行的に言葉で示しているものと見てよいだろう。これがいわゆる「嘘つきのパラドクス」――言表主体と言表行為の主体との間に生じる自己言及のループ――に陥ることがないのは、言表における現実／非現実（真／偽）の基準が、当の言表をなしている言葉そのものの〈現実〉（猫は言葉を話さない）に求められるからである。仮に、「吾輩は〈言葉を話さない人間〉である。」とはじまる小説があったならば、いかにそれがフィクションとしてあろうとも、その「語りの全体」には自己言及から発する不合理が終始ついてまわるはずだ。

こうした意味では、『吾輩は猫である』における「吾輩」＝猫の語りを、（発語行為を含んだ）全体として「非現実の言語行為」とみなすことはできないし、発語行為における「作者と語り手の分離」や「二重性」も仮初めのものとなろう。浮かび上がってくるのは、結局のところ、〈語る猫〉という虚構存在を指示する現実の作者の「発語内意図」であり、ひいては〈猫のふりをして語る漱石〉の構図である。作者への還元へと帰着しないために必要なのは、語る動物は人間のみであるという〈現実〉＝基準を、小説における「発語行為の解釈」の前提条件から一度外してみることである。この思考操作は、現実の作者による書く行為および非現実存在による語りといった「二重性」の事後措定から、虚構の言語行為が生成する地点へと立ち戻ることにつながるだろう。

「掌に載せられてスーと持ち上げられた時何だかフハフハした感じが有つた」――。〈現実〉を生きる人間は、知覚する身体を持つ存在として、〈動物〉のカテゴリーに属する。むろん、言語によって分節化される以前の知覚とは、人間にとって語り得ぬものとなっていよう。たとえば出生直後の身体感覚、言葉にされた瞬間〈非現実〉となるこの〈現実〉こそ、〈動物〉の語り - 虚構の言語行為によって行為遂行的に創造されるにふさわしい。小説の言葉の発語行為に想定されるべきは、現実の作者／非現実の〈語る猫〉という二者択一でなく、またその「二重性」でもなく、〈動物〉（として）の言語行為という事態なのだ。それは、言語存在として主体が確定するより前の、またそうした主体を前提とする虚実の区別以前の出来事として生じる。そして実際には、人間以外の生き物の語りで構成される（特殊な）小説だけでなく、作者と語り手の分離が事後的に認められるフィクション一般にもまた、このような主体（人間）を欠いた言語行為が潜勢しているのではなかろうか。〈動物〉・〈語る猫〉とは、そうした言語行為の空位を充填するかりそめの姿であり、かつまた、語られた言葉を〈小説〉たらしめるに必要な存在としてあるのだ。

4.

小説『吾輩は猫である』においては、〈語る猫〉が語り手に据えられたことで、作中人物を語り手とする一般の一人称形式には収まらない描写が可能となっている。繰り返される他家に忍び込んでの盗み聞きをはじめ「苦沙彌」の手紙や日記の覗き見、銭湯の光景〔七〕や泥棒現場〔五〕の実況から、（当然ながら）動物のみが登場する空間など、〈語る猫〉の特性によって一人称小説における表現の幅が格段に広がる。ただし、こうしたなかでいわゆる形式の〈逸脱〉として残るのが、登場人物の内面に向けた語りのあり方である。つねに注目が集まる点であるが、他人である「苦沙彌」の心の内を語る不自然さについて、「吾輩」は「読心術」を持ち出して説明する[23]。その適否はともかくとして、『吾輩は猫である』では、そもそも他人の心中に対する語りの制御が完全に行き届いていたかと言えばそうでない。「読心術」なる言い訳が出る前にも、「苦沙彌」ほか登場人物の内部を、いくぶん断定的に示すようなところが見られる。とりわけ、人間たちの会話が中心となる場面――これが多くなるのも〈語る猫〉の特性のひとつと言えるだろう――では、基本的に、発言者の内心は地の文（「吾輩」の言葉）で推測表現とともに示されるものの、その形態が完全に維持されているわけではない。たとえば、「細君」の内心に直接言葉が及ぶ箇所[24]もあるように、ときに語り手「吾輩」の推測といった形式上の建て前が飛び越えられてしまう（小説表現一般が備える〈呼吸〉や〈語り口〉のようなものを考えれば、むしろ自然とも言えるが）。「読心術」とは、こうした些細な逸脱の積み重ねから浮上してくるものであろう。もとより〈語る猫〉の特性は三人称の語りと重なるところが多く、そこから生じる（一人称から三人称への）形式的逸脱を回収するものとみなせるかもしれない。

しかしながら、『吾輩は猫である』の語り手は、〈語る猫〉ただ一人（一匹）だけなのだろうか。「読心術」云々を吟味する以前に、三人称小説のごとく「苦沙彌」らの内面を直接語りうる語り手が、〈語る猫〉の饒舌に隠れて並存していると考えることはできないだろうか。それでもなお、〈語り手〉とその人称形式を統一的に捉えるべきであるならば、「読心術」ほか前述の諸特性を具備し一人称で〈語る猫〉のほうに、三人称小説に措定される、いわゆる「無人格の語り手」が変異（逸脱）した姿を見てよいかもしれない。

大浦康介は、一人称小説と三人称小説における虚構性の違いについて次のように説明する[25]。一人称小説では、作者は「真面目」に語るふりと語り手＝登場人物であるふりをしている。そこでは、語り手は「ふつうの発話」をしていることになっており、内容・形式ともに諸々の逸脱を避けた「本当らしさ」が求められる。対して、「三人称小説における、登場人物ではない語り手を作者と同一視してはならない確たる理由はない」[26]。三人称小説の作者は、「真面目」な発話の擬装などでなく、「何

---

[23] 「吾輩は猫である。猫の癖にどうして主人の心中をかく精密に記述し得るかと疑ふものがあるかも知れんが、此位な事は猫にとつて何でもない。吾輩は是で読心術を心得て居る。いつ心得たなんて、そんな余計な事は聞かんでもいゝ。ともかくも心得て居る。」〔九〕

[24] 「さすが見殺しにするのも気の毒と見えて「まあ餅をとつて遣れ」と主人が御三に命ずる。御三はもつと踊らせ様ぢやありませんかといふ眼付で細君を見る。細君は踊は見たいが、殺して迄見る気はないのでだまつて居る。」〔二〕（傍点引用者）

[25] 「フィクション」（大浦編『文学をいかに語るか―方法論とトポス』、新曜社、1996・7、所収、240-269頁）。

[26] 大浦編前掲書、258頁。

よりもまず「れっきとした」フィクション的発話行為を遂行している」のであり、それゆえ「トルストイはアンナ・カレーニナという人物にまつわる物語を読者に向かって語っている」との見方が成り立つのだ[27]。

サールの議論では、「時としてフィクション上の物語の著者は、物語のなかに、フィクション上のものでもなければ物語の一部でもない発話を挿入することがある」とされ、『アンナ・カレーニナ』の冒頭の一節を例に、「これはフィクション上のものではなく、真剣な発話である。それは正真正銘の断言である。」[28]との見解が示されていた。この点についてもさまざまに批判されるところだが[29]、三人称小説の「登場人物ではない語り手」とその語りの位相については、十分な吟味が必要となろう。マリー＝ロール・ライアンは、サールの議論における作者とは、架空のものを指示するふりをするか、現実世界について「真面目」に指示するかのふたとおりしかできないことになると指摘したうえで[30]、次のように疑問を投げかける。

> では無人格叙述のばあい、実際の話者〔作者〕はいったいだれの擬装（ふり）をしているのかという問題が発生する。サールは「言語行為を遂行する擬装（ふり）をする」ことと「個人化した語り手である擬装（ふり）をする」こととを対置しており、一見、無人格虚構作品における代理話者を必要ないものにしているように見える。ところが、じつはサールの公式は、「遂行する」という動詞に論理上の主語が必要だという事実を隠蔽している。『アンナ・カレーニナ』のような古典的な三人称虚構物語の作者がべつの素性（アイデンティティ）を引受けていないなら、この作者は言語行為を遂行する自分自身であるふりをしているはずではないか[31]。

そこで、可能世界論に立脚するライアンは、作者（発話位置）の虚構世界における移動先となる「代理話者」概念を、「無人格叙述」からなる小説にも適用していく。つまるところ、「代理話者」には「心理的現実とでも呼ぶべきものを提示する、人格を持つ／個人化した語り手と、純理論的根拠によって存在が措定される、無人格の語り手」の二タイプがある。そして、前者が「作者の心と登場人物の心とのあいだに介在させられる自律した心として機能する」のに対し、後者については、「その存在はひとえに、テクスト発話の誠実性条件を充たす責任を、作者が負わなくてもいいようにするためだけに措定される。これといって特徴を持たない話者は人間としての厚みを欠いており、内包された作者の意見から離れて主観的意見を表明できないから、その人格・信念・判断を自律した私秘的領域として読者が再構築する必要はない。」と規定される[32]（なお、「内包された作者」の位置づけはさておき、

---

[27] 大浦編前掲書、262頁。
[28] サール前掲書、120頁。
[29] たとえば中村前掲書、105-106頁。
[30] ライアン前掲書、118頁。
[31] ライアン前掲書、118-119頁（傍点本文）。
[32] ライアン前掲書、126-127頁。

無人格の語り手の言葉が現実の作者の見解とも重なりうると考える点では、先の大浦の説明と同様である)。また、河田学は、ライアンの主張に関する批判的考察をおこないつつ、自由間接話法など特に語り手の存在が希薄になるケースも踏まえて、「語りにかんするこのような状況は、われわれが「語り手」について語ることをいくらか難しくし、かわりに物語言説を作者に帰属させることを促すのである。しかしこのようなさまざまな語り手の事例は、存在論的に有限個に分節できるようなものではなく、むしろ一人称の語りも含めて、一つのスペクトル上に連続的に分布していると考えるべきであろう。」[33]としている。

語り手が明示されない三人称小説に、現実の作者による「「れっきとした」フィクション的発話行為」の遂行を見るとすると、そうした（真の？）虚構言語行為を遂行する「論理上の主語」には、〈物語を「真面目」に語る作者〉のふりをする作者自身――「意識した嘘」をつく主体――といったよりナンセンスな存在が出現してしまう。であればやはり、小説の言葉を虚構たらしめる「無人格の語り手」の措定が必要となってくる。ただし、この「語り手」とは、「他人の心を盗み読みできる超能力のようなもの」[34]を持つかのごとく語るものであり、また「どうやら心と言語能力〔competence〕とを備えたひとつの主体であろうとわずかに推し量られるくらい」[35]で特定することができない存在である。こうした「人間としての厚みを欠い」ている「無人格の語り手」(「代理話者」)への移動を、虚構言語行為において生じる作者の行為遂行的（パフォーマティヴ）な変態――擬装ではなく――と捉えることはできないだろうか。このとき小説を／で語っているのは、「心と言語能力とを備えたひとつの主体」である〈動物〉、いわば「猫でもなく人間でもない、異様な超現実の境界的存在」のようなものにほかならない。こうした〈動物〉としての「語り手」からなる「スペクトル上」に、小説『吾輩は猫である』の場合は、一人称で〈語る猫〉から三人称の「無人格の語り手」までが分布しているのだ。

５．

言葉からなる虚構世界である小説には、「語り手」という〈動物〉が潜勢している。それは、(言表行為の）主体＝人間ならざる何かであり、行為遂行的にみずからを生み出すものである。小説を書く行為（小説の言語行為）とは、そうした「語り手」＝〈動物〉への生成に、否応なく巻き込まれることを意味しよう。

ここで依拠しているのは、ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリが示したコンセプトである。主体以前にある経験の地平を芸術作品のうちに見出していくドゥルーズ＝ガタリは、「人間を突き抜け、引きさらっていくような、そして動物にも人間にも等しく作用をおよぼすような、きわめて特殊

---

33 「語る行為の存在論（ナレーション　オントロジー）」(大浦康介編『フィクション論への誘い―文学・歴史・遊び・人間』、世界思想社、2013・1、所収、280-296 頁)。引用は 291-292 頁より。
34 ライアン前掲書、122 頁。
35 ライアン前掲書、120 頁。

な〈動物への生成変化〉」[36]を鍵概念のひとつとする。「動物への生成変化」とは、動物の「真似」・「模倣」でなく、また「人間が「現実に」動物になるのでも、動物が「現実に」別のものになるのでもない」。人間や動物といった「固定した項」に依らない、生成変化そのものが「現実的」なのであり、「人間が動物に〈なる〉ということは現実だが、人間が変化した結果それになる動物は現実ではない」とされる[37]。本論に当てはめて言うならば、作者が「語り手」という〈動物〉へ生成変化することは「現実」の出来事であり、その結果作中に現れる〈語る猫〉は「現実」の存在ではない――ここにフィクションの言語行為の内実があるのだ。

> 作家がれっきとした魔術師たりうるのは、書くことが一個の生成変化であり、ねずみへの生成変化、昆虫への生成変化、狼への生成変化など、作家への生成変化とは異なる不可思議な生成変化が書く行為を貫いているからだ[38]。

小説の言語行為は、「固定した項」である主体なしに〈遂行〉される、「動物への生成変化」と見なすことが可能である。また、このとき芸術作品は、「諸感覚のブロック、すなわち被知覚態と変様態の合成態」[39]を示すものとなっている。ここで「知覚（ペルセプション）」と区別される「被知覚態（ペルセプト）」とは、「それを体験する者の状態から独立」したものであり、同じく「情緒（サンチマン）あるいは変様＝感情（アフェクシオン）」と区別される「変様態（アフェクト）」も、「それを経験する者の能力をはみだしている」。すなわち両者は人間主体から自立しており、それゆえ芸術作品は、「或る感覚存在」にして「即自的に存在」するものと見なされる[40]。「芸術家」としての作家は、「語」や「統辞法」を手段に、知覚・体験主体から「被知覚態（ペルセプト）」・「変様態（アフェクト）」を「引き離す」ことで[41]、そうした芸術作品を創造している。この見方も、現実の作者と小説の「語り手」との不一致を要諦とする虚構理論、およびフィクションの発語行為の議論に重ね合わせることができよう。

そしてドゥルーズ＝ガタリは、「動物への生成変化」などに具現される「変様態（アフェクト）」に、動物と人間に渡る「不確定ゾーン」、「不可識別ゾーン」の所在を想定する[42]。この「ゾーン」に分け入ることができるのは芸術のみだが、そのために必要なのは、「形態（フォルム）〔図〕を崩潰させることができる背景（フォン）〔地〕の力（ピュイサンス）」、「もはやどれが動物でどれが人間なのかがわからなくなるあのゾーンの存在を認めさせることのできる背景の力（ピュイサンス）」[43]だとされる。小説『吾輩は猫である』では、このような「背景の

---

[36] ジル・ドゥルーズ／フェリックス・ガタリ『千のプラトー』（宇野邦一ほか訳、河出書房新社、1994・9）、274頁。
[37] 『千のプラトー』、275頁。
[38] 『千のプラトー』、277頁。
[39] ジル・ドゥルーズ／フェリックス・ガタリ『哲学とは何か』（財津理訳、河出書房新社〔河出文庫〕、2012・8）、275頁（傍点本文）。
[40] 『哲学とは何か』、275頁。
[41] 『哲学とは何か』、281頁。
[42] 『哲学とは何か』、291-292頁。
[43] 『哲学とは何か』、292頁。

力（ピュイサンス）」が前面に現れ、言葉の有無による人間／動物の区別といった「形態〔図〕」を崩していると言えよう。〈語る猫〉の発話を中心とする作品には、その至るところに「あのゾーン」への孔が開いている。『吾輩は猫である』の（特殊な）表現形態には、小説という言語芸術に潜在するモデルが具現しているのである。

※『吾輩は猫である』の引用は、『漱石全集』第一巻（岩波書店、1993・12）に拠った（ルビ等は省略している）。

南方熊楠と曖昧な「エコロジー」：序説

田村　義也（南方熊楠顕彰会）

キーワード：南方熊楠、エコロジー思想、生態学、鶴見和子、
アルド・レオポルド

1．「エコロジー」ということば–その 20 世紀的用法

だが、このように目に見える直接の期待や恐怖の背後には、山にしかわからない、もっと深い意味が隠れている。長い歳月を経て存在している山だけが、このオオカミの遠吠えに、主観を交えずに耳をすます。(…)

そのとき以来ぼくは、オオカミを根絶やしにする州が次々と増えてゆくのを見て暮らしてきた。新たにオオカミのいなくなった山の顔をずいぶんと眺めたし、シカの新しい踏跡が迷路のようにできて、皺（しわ）のような模様のついた南斜面も幾つも見てきた。食べやすい低木や若芽が残らずシカにかじられて、最初は干からび、やがては枯死していくさまも観察してきた。食べられる木はみな、馬の鞍頭の高さまでの葉がすっかりなくなっているのも目にしている。(…) あげくの果ては、獲物として期待されながら増えすぎが原因で次々と餓死した、群れをなすシカたちの骨が、枯死したサルビアの幹とともに野ざらしになり、あるいは高々と並ぶビャクシンの並木の下で朽ち果てていったのである。

今さらながら思うのだが、シカの群れがオオカミに戦々恐々としながら生活しているのと同様に、山はシカの群れに戦々恐々としながら生きているのではなかろうか。いや、おそらく山の方がもっと大変だ。というのも、牡ジカが一頭オオカミに倒されても、二、三年もすれば元どおりになるのに、増えすぎたシカに荒らされた山域が元どおりになるのは何十年がかりでも怪しいからである。

牛との関連でも、同じことが言える。自分の土地のオオカミを根絶やしにする牛飼いは、その土地の広さに応じてシカの数を間引くというオオカミの仕事を引き継いだことに気づいていない。山の身になって考えることを学んでいないのだ（レオポルド:1997, p204；207)。

右の引用は、アルド・レオポルド『野生のうたが聞こえる』(新島義昭訳) 第二部「スケッチところどころ」の中の一章「山の身になって考える」の一節である。著者没後の 1949 年に公刊されたこの文章によって、森林保全および野生鳥獣管理の専門家だった生態学者レオポルド（1887–1948）がなにを訴えたかったかを、半世紀の後にこれを読む私たちは、基本的にはよく理解出来る。自然の生態系の中では、動植物をはじめとするすべての生物群が動的な均衡のなかで生活しており、短期的な増減

を見せながら、長期間にわたって生存を続けている。その中の特定の生物群に対して人間が恣意的な働きかけをすれば、それは時間の経過とともに全体に対して影響をあたえ、その結果はしばしば人間自身にも不利な変化や、生物相全体の衰退をやがてもたらす。-そういった著者の思いが、淡々と即物的に述べられているのを読みとることは、今日の一般読者にとってそれほど困難ではない。そしてそういった、すべての生き物がほかのすべての生き物との結びつきの中で生きている、という自然界のなかの生命の連鎖のしくみを理解させてくれるのが、エコロジー＝生態学という研究領域であることも、基本的にはひろく認知されていると思われる。

しかしながらここで、「エコロジー」ということばには、あいまいさないし意味の二重性があることを確認しておきたい。試みに英語における、このことばの今日的な使われ方を Oxford English Dictionary（現行の 1989 年第 2 版）で見てみれば、語義は大きくふたつに分けられ、以下のような定義とそれぞれの用例が示されている。

１、動植物の経済の科学、生命体とその周辺環境、習慣、生活様式との関係を扱う生物学の一部門。

（The science of the economy of animals and plants; that branch of biology which deals with the relations of living organisms to their surroundings, their habits and modes of life, etc.）

２、（付加的に、また単独で）政治の文脈において、産業汚染のようなエコロジーに関わる問題に関して用いられる。特に、環境への、また「グリーンな」関心を示す様々な（特に西欧での）運動について用いられる。

（Used attrib. (and absol.) with reference to ecological issues such as industrial pollution considered in a political context; spec. applied to various movements (esp. in western Europe) which represent the environmental or 'green' interest.）

前者は、自然科学の一分野に社会科学的方法論を適用したもので、生物社会学ないし個体群経済学などと比喩的に言い換えることもできる、内容を比較的客観的に説明可能な語義である。そして、この語義に対しては、日本語の「生態学」ということばが、外延の一致する訳語になっている（それが日本語の「生態学」の定義であろう）。それに対して、後者はあきらかにあいまいさが大きく、そもそも定義文の中に「エコロジーに関わる問題 ecological issues」と、見出し語自体が形容詞形でもちいられて、循環的な説明になってしまっている。また「グリーンな」と、形容詞に引用符をつけた暗示ないし隠喩的な言葉遣いによる説明になってしまっているのも、辞書の定義文としてはいささか首をひねらせるものがある。それらは、この第二の用法が新しく、その生成が現在進行形であることの反映という面があるかもしれない。しかし、そのこと以上に、このことばが現代（20 世紀後半以降の、

今われわれの生きる時代）にとって切実な、時代をつくりつつあることばであることが、客観的に距離を置いた定義をあたえにくいことの理由なのだろう。本稿での引用に際して、筆者もその二点については、カタカナ語に頼らない日本語訳を見つけることが出来なかった。今日の日本語にも氾濫する「エコ」「エコ・コンシャス」である。

OED があげる前者の英語での使用例初出は 1873 年のヘッケル『自然創造史』英訳 History of Creation（ヘッケルがその著作 Generelle Morphologie において Oekologie というドイツ語のことばをはじめて使ったのは 1866 年である）、後者のそれは 1963 年（オルダス・ハックスリ『エコロジーの政治』The Politics of Ecology、ただし同題の講演が行われたのは前年の 1962 年）で、その間には１世紀に近い時間のへだたりがある。そして、後者の語義ないし使い方が、前者から派生してきたものであることは、冒頭のアルド・レオポルドの文章からも容易に推し量ることが出来よう。オオカミの減少（ないし絶滅）という、短期的には人間の利益（狩猟対象の増加、家畜の被害の減少）をもたらす変化が、長期的には人間の不利益を招くこと、そのような形で、ヒトという生物種もまた、自然界の生態学的連鎖の中に、自覚のないままに取り込まれているという、20 世紀にはいってはじめて人間が至りついた認識は、「生態学」の知見に支えられている。

ここでさらに、ふたつのことを確認しておきたい。自然界の中での個体群経済学ないし生物社会学的な考察が、ある種の個体数の増減を客観的に理解させてくれるという意味での生態学的な知見は、ecology ということば（と、その第一の語義）の成立に先行して生まれていたことと、そして、人間もまた自然界の「生態学的」連鎖の中にいることの自覚という、このことばの第二の語義の確立は、冒頭にあげたアルド・レオポルドよりもあとまで時期がくだるということである。

前者については、『種の起原』（初版 1859 年）のなかでダーウィンが展開している「複雑な関係の網目 a web of complex relations」についての議論を確認すれば充分であろう。第三章「生存競争」のなかで彼は、こんな議論を展開している。

> （…）動物も植物も、自然のスケールのなかでもっとも遠いものですら、複雑な関係の網目のなかで結びついている。（…）パンジーの受粉にもマルハナバチが欠かせないと信じてよい理由がある。パンジーを訪れるハナバチはマルハナバチ以外にいないからだ。私が試みた実験により、クローバーにとってはハナバチの訪花が、受粉する上で不可欠ではないにしろきわめて有益であることがわかった。しかしアカクローバーを訪花するのはマルハナバチだけである。他のハナバチは、蜜まで口吻が届かないのだ。したがって、マルハナバチのすべての属がイギリスから絶滅するかほとんど姿を消そうものなら、パンジーやアカクローバーもほとんど姿を消すか完全に消滅すると考えて間違いないだろう。
>
> どの地域でも、そこに生息するマルハナバチの数は、その巣を荒らすノネズミの数に大きく左右される。長年にわたってマルハナバチの習性を研究している H・ニューマン氏によれば、「イングランド全土で三分の二以上のマルハナバチの巣がノネズミによって破壊されている」という。

ネズミの数は、ご存知のようにネコの数に左右される。そこでニューマン氏は、「村や小さな町の近くのほうがマルハナバチの巣が多いことに気づいた。それは、ネズミを殺すネコの数の多さによるものだと思う」と述べている。そういうわけで、ある種の花がその地域で見つかる頻度は、その地域にどれだけの数のネコがいるかによって決まる可能性があるのではないか、しかもそれにはネズミとハナバチが介在していると言えそうである。（ダーウィン：2009, p140-141）

トマス・ロバート・マルサスの『人口論』(1798 年）における（人間の）人口増加を食料供給量が律速するという議論を自然界の生物群に応用して、種ごとの個体数の増減の連鎖を考察したダーウィンの議論は、この章の主題である「生存競争」すわなち、適者生存の原則と、それにより繁栄する種と衰退する種とがあるという自然選択の理論の叙述のために展開されているのだが、「進化論」を支えるためのこの議論が、今日の言葉遣いでいう「生態系」の中での種と種の間の連鎖関係の萌芽的な理解をもたらし、ecology ということばが造語される前夜における先駆的な考察となったことは、今日認められている（奥野:1978, p118,147)。生態学 ecology や生態系 eco-system ということばがまだ存在しない時点においてダーウィンは、生物群の有機的な連鎖を指して、比喩としての「複雑な関係の網目 a web of complex relations」や、抽象観念としての「自然の経済 economy of nature」[1]（自然の有機的総体）といったことばを使っていた。そしてその議論は、単に南太平洋を航海し、ガラパゴス諸島で鳥類の多様化を観察したといったダーウィンそのひとの個人的体験からのみ生まれたものではなく、旧約聖書の伝統的・中世的解釈に基づく生物種理解をもはや維持出来なくなっていた 19 世紀半ばの西欧生物学が至りついていた状況の産物と考えられる（アルフレッド・ウォーレスによる類似の着想の発表が、ダーウィンに進化論の著作公刊を決意させたことは、よく知られていよう)。「生態学 ecology」ということばは、必要とされる機が熟し、思想が生まれつつあったそのときに出現したのである。

他方、ecology ということばの第二の語義の成立については、どうだろうか。

このことについて参考になるのは、アルド・レオポルドの文章の中に見つけることが出来る、第一の語義すなわち「生態学」の意味での ecology の用例である（「行動範囲」)。ところで、既刊の現行邦訳は、この点について誤解を招くものとなっている懸念がある。

科学では、生物の行動域というものについては、ほとんど分かっていない。さまざなシーズンによって、それぞれどれだけの大きさなのか。そのなかにはどんな食物や避難所がなくてはならないのか。侵入者に対しては、いつ、どのようにして身を守る仕組みになっているのか。行動域内の行動単位は個体なのか、家族なのか、グループなのか。いずれも動物の経済や環境保全にとっては基本的な事柄ばかりだ。農場というものはいずれも、こうした動物生態学の教科書であ

[1] このことばによって、理神論的な意味での「自然の摂理」を言い表すことは、リンネとそれ以前にさかのぼる系譜をなしている。オースター: 1989 を参照。

る。そして、その本を翻訳するには樵(きこり)の心で読むことだ。(レオポルド:1997, p135)

上に引用した現行邦訳の、「動物の経済や環境保全」とある箇所は、私見では不適切な和訳である。原文 'These are the fundamentals of animal economics, or ecology.' の一文の末尾は、「動物の経済学、すわなち生態学」の意味であり(コンマのあとの or は、言い換え)、そのようにして「生態学」ということばを導入したことを承けて、レオポルドは、(野生動物が自分の行動域 home range としている)人間の農場もまた、「動物生態学 animal ecology の教科書」だ、と続けている。現行邦訳では、ここでの ecology の語が、animal economics の言い換えとして導き入れられていること(そして economics 「経済学」は、economy 「経済」と同じではもちろんない)、つまり OED のいう第一の語義で明瞭に用いられていることを無視して、おそらくは OED のいう第二の語義すなわち「エコ(・コンシャス)であること=環境への配慮があること」を漠然とイメージしながら、しかしそれとも違いはるかに具体的な「環境保全」の語を、文脈との不整合を無視して出現させてしまっている。[2]

全体として、レオポルドの著作の中で ecology の語は、あくまで「生態学」の意味で使われている。そして、1948 年に 61 歳でなくなった生態学者が、OED で初出を 1960 年代としているこのことばの第二の語義では使っていないのは、当然なことといえる。

あらためて確認しよう。アルド・レオポルドの著作には、「自然の有機的総体」がその内に人間を含み、人間の一方的な活動がその全体の健全性を損なう、といった、20 世紀的な意味での「エコロジー」的思想をはっきりと読み取ることが出来る。しかし、彼は ecology ということば自体を、そうした意味(OED の第二の語義)で使ってはいなかった。レオポルドの抱いていた問題意識、ないし危機感が、より広く英語圏の思索者たち(例えば A. ハックスリ)に共有されるようになって、その意識が ecology のことばによって言い表されるようになるのは、彼の没後しばらく経った 1960 年代以降のことだった、というのが、OED の示す語彙用例の変遷である。ここでもやはり、思想が先行して、時代の要求することばはあとからついてきた。そしてこの場合には、造語ではなく、ことばの新しい意味(ないし使い方)という形で、であった。「エコ」的思想を抱いていたかどうかと、その意味に「エコロジー」ということばを使っていたかどうかとは、関連はあっても異なる問題である。アルド・レオポルドは、思想が形成をはじめ、しかしそれを指し示すことばが確立されてはいない、境界期に位置する思索者であった。

---

[2] あ本文引用箇所に対応する、Leopoldo, "A Sand County Almanac" の、'Home Range' の章末尾の原文は、次のとおり。

> Science knows little about home range: how big it is at various seasons, what food and cover it must include, when and how it is defended against trespass, and whether ownership is is an individual, family, or group affair. These are the fundamentals of animal economics, or ecology. Every farm is a textbook on animal ecology; woodsmanship is a translation of the book.

付言すれば、最後の一文は、筆者の理解では「木こりたちの知識とは、その本(=生態学の教科書=農場における野生動物の生態)を翻訳したものなのだ」の意であり、この文についても現行邦訳には従いがたい。

２．南方熊楠と 20 世紀後半のエコロジー思想

今日の読者に対して、南方熊楠に「エコロジー」思想の先駆者というイメージを与えているのは、彼の紀南地方における「神社合祀反対運動」および「天然記念物指定獲得運動」である。前者は、1909 年 9 月の新聞論説を嚆矢として、和歌山県南地域において進行していた行政主導の地域神社統廃合を論難した一連の言論活動であり、後者は、その時期から 1934 年までに及んだ、田辺湾の神島［ルビ：かしま］の自然林保全活動である。そして後者の「神島保全」も、明治年間の「神社合祀反対運動」の一環として、「魚付き林」であることを理由とする保安林指定を獲得した頃に端を発したものであり、その活動を彼が長期間にわたって継続したもの、というつながりのなかにある。

こうした彼の社会参加（それは、1867 年に生まれて、明治の年数と満年齢とが一致していた南方の、40 代前半から 60 代後半にわたっている）が、「エコロジー思想の先駆」というイメージのもとで理解されるようになるには、鶴見和子の『南方熊楠』(1978 年。当初は、著作選集と長文解説からなる「日本民俗文化体系」の一冊、のち解説だけを独立させ、『南方熊楠−地球志向の比較学』として講談社学術文庫）がおおきな契機となった。

南方の神社合祀反対運動を論じた、同書の「エコロジーの立場に立つ公害反対」の章で鶴見は、南方の神社合祀反対運動にふれた先行の文章を引用して南方をこのように規定した（鶴見:1978, p349)。

> 樫山が、「環境の全体的保全という着想である」とよぶものこそ、南方の神社合祀反対運動の思想であったと思う。それは、「エコロジー」という言葉によっておきかえることができる。

ここで鶴見が引用しているのは、南方の謦咳に接した紀南の郷土民俗研究者樫山茂樹 [3]が南方の主張を素描した、次のような文章である（樫山:1976, p37−38)。

> ［1929 年の昭和天皇紀南行幸の際、］神島行幸について道を切り開いたことに南方先生は反対された。今日では富士登山道や江須崎周遊道 [4]の開通で、採光とか倒木の異変が森の調和を破り、植生や動物の生息地の自然破壊をしたことは周知の常識となっている。このことを明治の末年に指摘警鐘されているわけである。一つの森、一つの池は、多くの生物の共同体として有機的に相関連して機能していることを認識いたしたい。(…) つまり環境の全体的保全という着想である。

ここで鶴見は、「「エコロジー」という言葉によっておきかえることができる」という表現によって、

[3] ややくわしくいえば、樫山茂樹は、南方に師事した菌類学者・植物学者樫山嘉一の子息で、幼少時から南方家に出入りしていた。配給制度が施行されていた 1941 年の南方の日記（南方熊楠顕彰館蔵、未刊）に、嘉一の使いとして米や野菜を南方家へ届ける茂樹の名前を散見する。

[4] 紀南・周参見の江須崎は、南方が「南方二書」でもふれている、紀南の自然林がよく発達した生態学上重要な岬で、1953 年に天然記念物指定も受けているが、1957 年に観光目的の周遊道がすさみ町によって引かれ、その後生態系が徐々に変化をはじめていることが指摘されている（後藤伸: 1998)。

南方の思想をこのことばでいいあらわしたのは鶴見自身であることをはっきりと示している。そして同時に、そうしたラベリングは鶴見の手によるものであるが、その前提になっているのは「環境の全体的保全という着想」を南方にみる、樫山茂樹の叙述であることも、明示している。

この叙述の直前で、鶴見はやはり樫山の文章を引用して、こう述べていた。

> 樫山茂樹は、南方の神社合祀反対運動への献身の動機を、「神林の大樹、珍草、小虫、菌藻に至るまでの生命に対する宗教的な愛惜の念からであることは論をまつまい」という。南方の神社合祀反対運動への献身のもっとも深い動機が、樫山のいう「宗教的な『自然参入』の境地」であったかどうか、わたしにはわからない。(…) しかし、神島の自然保護に対する南方の着想についての、樫山の発言は大切である。そこには、南方の神社合祀反対への基本的な思考の構造が啓示されているからである。

宗教的な倍音をともなって重い「啓示」ということばは、学術論文における先行研究への評価としては含意を持ち過ぎるきらいがあるが（この点は後述する)、基本的には、ここで鶴見の叙述は慎重であり、誠実といってよい。「環境の全体的保全という着想」を南方の思想に指摘したのは、南方を直接知っていた樫山であり、その「啓示」を受けて、これを「「エコロジー」という言葉によっておきかえ」たのが、鶴見自身である。そしてその際、南方の運動の動機を「宗教的」なものと見た点については、樫山への同意を冷静に留保している。

ところが、ここから鶴見の論述は、前述のような「エコロジー」ということばの微妙な二面性に関して、混乱をはじめるように思われる。それは、「鶴見が南方に指摘するエコロジー思想」というにとどまらず、南方自身によるエコロジー思想の主張を指摘しようとする方向へ筆が向かうためである。

鶴見は、まず平凡社版『南方熊楠全集』の索引（網羅的なものではない）にあがっているこのことばの使用例２カ所（柳田国男宛て 1911 年 8 月 7 日付け書簡、『全集』8 巻 p59、および和歌山県知事川村竹治宛て 1911 年 11 月 19 日付け書簡、『全集』7 巻 p 526）を引用する。さらに、「「エコロジー」ということばは用いていないが、そのことをさしているらしい表現」を複数見つけることができる、として、南方が東大農学部教授白井光太郎に託した未刊論考「神社合祀に関する意見（草稿)」(『全集』7 巻 p540、添えられた白井宛て書簡の日付は、1911 年 2 月 11 日）を例示した上で、鶴見はこう続けている。

> また野中王子社跡には、大老杉、目戸通り周囲一丈三尺以上のもの八本あり。(…) またこれら大木の周囲にはコバンモチというこの国希有の珍木の大樹あり。托生蘭、石松［ルビ：ナンカクラン］類に奇物多し。(…) すべてかかる老大樹の保存には周囲の状態をいささかも変ぜざるを要することなれば、いかにもして同林の保存を計らんと (…)

以上に引用した文脈では、植物相互の関係に限定して「エコロジー」ということばを用いてい

る。しかし実際に南方が神社合祀反対の理由として陳べているところをよむと、エコロジーは「植物棲態学」だけに限ってはいない。植物生態系を破壊することによって、人間の生命と生活とが破壊され、人間性そのものが荒廃する。そのすじみちをつぶさに辿ったのが、「神社合併反対意見」である。

こうした、神社合祀反対の論述活動を南方が繰り広げていたのは、前述のように 1910 年前後の数年間に集中している。前節でみたような、エコロジーということばの語義が二重化していく経緯を念頭においてみれば、この時期の南方が「エコロジー」ということばを「生態学」の意味でのみ用いているのは当然である（20 世紀後半の世界的思潮としてのエコロジー思想を指す用法が現れるのは、半世紀のちのことなのだから）。鶴見が「エコロジーの立場に立つ」思想家として南方を描き出そうとしたときに行ったことは、20 世紀後半に至って「エコロジー」ということばが持つようになった二つの語義の間に乖離があることを理解していながら、ほとんど自覚的に両者を混淆させて、生態学（植物の）を意味することば（「エコロジー」「エコロギー」「植物棲態学」など）の使用例が実際にあることを根拠に、南方が 20 世紀的な意味でのエコロジー思想を提唱したかのように描き出す営為だったのではないだろうか。

この文章を執筆した頃に重なる、1976 年から 5 年ほどの間、鶴見は「近代化論再検討研究会」の中心メンバーとして「不知火海総合学術調査団」を組織し、水俣公害の学際的調査に取り組んでいた（森下:2010、p319； 345）。鶴見が、その時代の課題であるエコロジー思想に、近代化の負の側面としての公害と地域破壊を超克する期待をかけていたことは明らかである（そのことは、社会科学研究者としての誠意の現れでもある）。この文章の結論部分で鶴見は、玉野井芳郎の「地域主義」を援用して、「公害問題の解決に光を投げかけている生態学が、いまや地域社会の環境と景観を考えるうえに不可欠の学問となってきている」という彼の主張を引用している（玉野井『地域分権の思想』1977 年）。根底にある動機の真摯さは疑いないだろう。そして、エコロジーということばの二重性の混淆が誘発されるような、環境問題と思想の状況が当時は存在した。とはいえ、生態学者としてではなく、エコロジー思想家として南方を描き出すことは、（鶴見の慎重な論述にも関わらず）事実の表現ではなく願望の投影となってしまっていることは、やはり指摘される必要があるのではないだろうか。地域古来の神社を保全しようという南方の神社合祀反対運動を論じる章に、「エコロジーの立場に立つ公害反対」という不思議な章題が与えられたことも、そうした背景のもとでのみ、理解出来る。

すでにふれたように、そのような、いわば願望の南方像を鶴見に対して示唆し、力を与えたのは、幼少時に南方の謦咳に接したという紀南の地域研究者による、「一つの森、一つの池は、多くの生物の共同体として有機的に相関連して機能していることを認識いたしたい。（…）つまり環境の全体的保全という着想である」という表現であった。鶴見が、このことばに「啓示」を得た、という思い入れに充ちた表現をしていることは、そうした南方像の正当性についての、そのときの鶴見の確信を反映していると考えれば、腑に落ちるようにも思われる。鶴見の描き出した南方熊楠像は、実相にを描

き出す試みというよりは多分に、鶴見その人が希求し、その時代が求めた、「成長の限界」の時代におけるエコロジスト像なのである。

自分の人生をかけて行政府の施策に反抗した南方の神社合祀反対運動には、彼の人生と学問をかけた思想的根底が当然にあったはずである。そして、その頃までに彼は、フィールド経験を充分に積んだ生物学者・生態学者＝エコロジストであった。その実像は、20 世紀初頭という時代、そして日露戦争後の明治末年という時期の時代と研究史の状況の中において、再検証される必要があるだろう。

３．結びに代えて

南方の「エコロジー思想」を論ずるときの鶴見は、すでにふれたように、「もっとも深い動機が、樫山のいう「宗教的な『自然参入』の境地」であったかどうか、わたしにはわからない」といなして、その思想的根拠に宗教性が存在することを事実上否定している。20 世紀的な意味でのエコロジー思想は、科学としての生態学の中から生まれて来たものであり、そこに根拠を持ち続けている。それだけに、南方の神社合祀反対のしそうも、近代的で客観科学的な思想であることが望ましい。その意味で、鶴見のこうした姿勢は、不思議なものではないだろう。しかし、神社はいうまでもなく宗教施設であり、南方は合祀に反対する論拠として、地域の歴史や伝統習俗の観点からの重要性を繰り返し強調しているという事実が存在する（田村：2003)。南方の神社合祀反対運動の根底には、20 世紀後半における近代化への反省という意味でのエコロジー思想とも、客観科学としての生態学の視点とも別の、民俗学という当時発生期を迎えつつあった学問が拾い上げようとしたような問題意識があったように思われる。そうした視点から、20 世紀思想としてのエコロジーと「エコロジスト・南方熊楠」像を、その構成原理にさかのぼって解体し再構成することを、稿を改めて試みたい。

引用文献

『南方熊楠全集』1971-1975、平凡社（引用に際しては『全集』と略記）

「南方熊楠日記」1941 年分（未刊、原資料は南方熊楠顕彰館蔵）

奥野良之助:1978 『生態学入門』創元社

樫山茂樹：1976 「南方神社合祀反対運動と菌根学への今日的貢献」『くちくまの』31 号

後藤伸：1998「細い道路一本で枯れた江須崎原生林」『グリーンパワー』1998 年 5 月号別冊、朝日新聞社

田村義也：2003「南方熊楠の「エコロジー」」『熊楠研究』５号

鶴見和子：1978 『南方熊楠』講談社

森下直紀：2010「水俣病史における「不知火海総合学術調査団」の位置―人文・社会科学研究の「共

同行為」について」生存学研究センター報告 14
オースター：1989 『ネイチャーズ・エコノミー　エコロジー思想史』中山茂、成定薫、吉田忠訳、リブロポート
ダーウィン：2009『種の起源』（上）渡辺政隆訳、光文社古典新訳文庫
レオポルド：1997『野生のうたが聞こえる』新島義昭訳、講談社学術文庫

今、神道を見直す
―Something Great への感嘆と崇敬の念―

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：神道、産霊、南方熊楠、通路（パサージュ）、
Something Great

はじめに―なぜ今、神道か―

3.11 以降、「絆」が一つのキーワードになった。「絆」――つまり我々は、人と人との「結びつき」は勿論、人と自然、人と祖先との「結びつき」を震災以降、改めて考えることになったのである。この「結びつき」は、これまで、当たり前のものとなり過ぎ、影に隠されてしまっていた。しかし危機的状況に陥り、この「結びつき」＝「むすび（産霊）」は、我々の眼前にまざまざと現われ出てきたのである。同時に、あまりにも近すぎるが故に、あまりにも遠くに感じられていた「自然そのもの」「生命そのもの」が、我々に直接に語りかけて来たのである。いや、「語りかけ」は常に既にあった。しかし我々は、普段、「生命（生―死）」について深く考えることはなく、それは「地」として隠されてしまっていたのである。それが今、「図」として浮かび上がって来た。――例えば、掛けている「眼鏡」は、すぐ手元にあり今読んでいる本より「遠い」。なぜなら、普段それを掛けていることを忘れているからである。「近く」に在り過ぎるものは逆に「遠い」のである。今、この「眼鏡」にひびが入った。そしてこれまであまりにも当たり前になっていた「結びつき」が、「生命」が、「自然」が、我々の眼前に現われた。

神道は、我々に「結びつき」を深慮させる。神道は、我々に「生命そのもの」を深慮させる。我々と隣人との「結びつき」はどうあるべきか、我々と祖先との「結びつき」はどのようなものか。我々をまさに在らしめる「生命そのもの」（「自然」と言っても良いし、「存在」と言っても良い）と我々との「結びつき」はいかなるものか。神道を考察することは、これらの問いに対する「道」を明示してくれる。我々は今こそ、いや「絆」が問われている今だからこそ、まさに神道を、神道的在り方を、見直さねばならないのである。

１．神道の感覚―畏怖の宗教とアニミズム―

小泉八雲（1850～1904 年 ラフカディオ・ハーン Patrick Lafcadio Hearn）は、ある秋晴れの日、出雲大社を参拝した際、宍道湖 を船で渡り、その湖水、そして霞たなびく八雲山・大山 の山並みを見、こう述べた。

There seems to be a sense of divine magic in the very atmosphere, through all the luminous day, brooding over the vapory land, over the ghostly blue of the flood, —— a sense of Shinto.（Hearn 1894：174）

まさにその空気の中に神聖で魅惑的な感覚があるようだ。——その全ての神々しい光を通して、畏れ多くその霞たなびく土地、その幻めいた青い湖水を覆う空気の中に——神道の感覚があるようだ。（和訳—唐澤）

これこそまさに「神道の感覚」であろう。それは爽快でもあり、また心落ち着くものでもある。しかし一方で、妖しくもあり、不気味でもあり、また圧倒的でもある。一言で言うならば「畏怖のトーン（鎌田 2003：26)」である。本居宣長（1730～1801 年）の言葉を用いるならば、この「感じ（トーン）」は「もののあはれ」と言えるであろう。宣長によれば、それは「見る物きく事なすわざにふれて、情（こころ）の深く感ずることをいふ也」(『石上私淑言巻一』）と定義されるものである。宣長は、歌などの芸術はすべてこの「もののあはれ」を感ずることによって始まるとする。「歌は物のあはれをしるよりいでくるものなり」(同上)。また、「物のあはれをしる」と言っても、その「しる」働きは、概念的に（頭で）理解するのではなく、いわば「感得」するということである。

神道は、「愛と救いの宗教（例えばキリスト教)」や「慈悲と悟りの宗教（例えば仏教)」などとは一線を画す、素朴な「畏怖の宗教」と言えるであろう。宣長は、神道における「神」を「世の常ならず、すぐれたる徳（こと）のありて、畏（かしこ）きもの」と定義した。「畏きもの」[1]、つまり有り難く、尊く、また怖れおののくようなものである。また「神」の枕詞は、「ちはやぶる」であるが、これは「**ち**（霊・風・血・乳・道)」と呼ばれるエネルギー（霊威）が、勢いよく（**はや**)、激しく振動しうごめく（**ぶる**）さまを言う。つまり神道においては、何事につけ、畏く、凄まじい威力を発揮するものはみな「神」としての特性を持っているのである。だからこそ古来日本人にとって 自然（ピュシス）はまさに「神」だったのである [2]。

---

[1] 神前で「かしこみ、かしこみ」と唱えられているように、神道における「神」は、恐怖や畏敬の念を感ずるものである。また殆どの祝詞（のりと）は「かけまくもかしこき」から始まるが、「かけまくも」とは、「神」の御名を直に口で言うこと、心にかけて思うことすら畏れ多いという意味である。因みに、祝詞は本来人間が創作した言葉ではなく、神霊の訪れにおいて自然に発露した、いわば霊的告知あるいは啓示である。

[2] 八雲は古代ギリシア人と日本人の精神が似ていると指摘する。

> 自然と人生をたのしく愛するという點では、日本人の魂は、ふしぎにも、古代ギリシア人の精神によく似ている。…（中略）…余は、こうした日本人の魂について、多少なりとも知りたいと思うと同時に、他日、いつかはまた、こんにち神道と呼ばれ、古くは神ながらの道と呼ばれていた、この古い信仰が、現在もなお生きている、その偉大なる力を語る日が、かならずあるだろうと思つている。（小泉 1955：259-260）

このように八雲が日本と古代ギリシアの「感覚」とに類似点を感じたのは、彼がギリシア生れであることと深く関係しているであろう。

「八百万の神々」と言う如く、神道においては、様々な「ちはやぶる」、「畏きもの」が神になり得る。我々日本人の先祖は、巨木や滝や泉などに深い畏怖の念と共に感謝の念を抱いていた。なぜならそれらは森の多様な生命を生み出し育む源だったからである。またそれは同時に、我々がそれらに生命を吹き込んでいたことを意味する。このような「アニミズム」は、神道の、というより原・日本人の、大きな特性であろう。因みに、「アニメーション」の語源は「アニミズム」であるが、一見無機質な絵に、動きや声（台詞）や感情、そして多様な擬音を与える作業は、日本人が最も得意とする分野である。日本のアニメは世界でも「Cool Japan」の代表的なものとなっている。これ程日本においてアニメが発達し、また世界中を感動させている背景には、我々日本人の根底に「神道の感覚」が流れているからではないだろうか。神道はアニミズムに深く通ずるものである。

本稿では、この「神道の感覚」とは何か、そしてその可能性について主に、「神道」という言葉の意味、神社（鎮守の森）の在り方、「産霊（むすひ）」の思想的意義の三点からアプローチを行っていく。

２．「神道」という言葉―The Way from KAMI or The Way to KAMI―

さて、外国人に「神道とは何ですか？」と尋ねられた時、日本人である我々は何と答えるであろうか。例えば、「神道とは日本固有の民族宗教で、アニミズムやシャーマニズムや八百万の神々の民俗信仰を基盤として習合的な歴史的展開をとげた信仰と生活文化の総体であり、その具体的表現が神話と祭祀とその伝承の場としての神社である（鎌田 2003：24）」などと一応は答えることができるかもしれない。しかし当然これだけでは、神道の概要はつかめても、その本質は分らないままである。その本質を知る為には、まず「神道」という言葉の意味を明らかにし、次に神への Access Point たる「神社」、さらに神道が最も重視する「産霊（むすひ）」を明確にする必要がある。

「神道」という言葉には二つの意味がある。一つは「神からの道（The Way from KAMI）」であり、もう一つは「神への道（The Way to KAMI）」である（鎌田 2003：32 参照）。「神からの道」とは、いわば「神」「生命そのもの」たる「存在」から、この世に存在するあらゆる「存在者」へ通ずる道（通路）である。「神への道」とは、この世に存在する「存在者」から、最も根源的なものである「神」「生命そのもの」たる「存在」へ至る道（通路）である。つまり、「神からの道」においても「神への道」においても特徴的なのは、神と人間を繋ぎつつ混ぜ合わせるような「通路」が重視されている点である。「神道」という言葉における「道」―それは、ベンヤミンの言う「通路（パサージュ）（passage）」[3]、あ

[3] 「通路（パサージュ）」について、ヴァルター・ベンヤミンは以下のように述べる（『パサージュ論』）。

> パサージュはそのなかでわれわれが、われわれの両親の、そして祖父母の生をいまいちど夢のように生きている建築物なのだ、ちょうど胎児が母親の胎内で、動物たちの生をいまいちど生きているように。
> （Benjamin1928～1940／今村訳 2003：238）

「通路（パサージュ）」―そこでは、祖先の生と、現在を生きる我々の生が混じり合う（mix する）。そこは、人間か動物かまだ区別のつかないものが蠢く「母胎」のようなものである。両項の区別が不鮮明になり、また両項の特性が混じり合う処、それが「通路（パサージュ）」なのである。

るいはハイデガーの言う「空開処（リヒトゥング）（lichtung）（川原 1981：229, 563 他）」に類似するものである。

例えば、ハイデガーは以下のように述べる（『同一性と差異性』）。

> さて存在とは何か？我々は存在をそれの始源的意味に従って現前存在（Anwesen）と考えよう。存在は人間にとって随伴的にも例外的にも現前に存在する（west…an）のではない。存在はそれの語りかけによって人間に関わる（an-geht）ゆえにのみ、現成し（west）且つ持続するのである。何故ならば人間こそ、存在に向かって明濶に、存在を現前存在として到来せしめるからである。そのような現前-存在（An-wesen）は、或る明るさの明濶さ（das Offene）を使用し、かくこの使用によって、人間本質に委ねられている。（Heidegger1957／大江訳 1960：17-18）

真の「存在」（＝「存在そのもの」）は「現前存在」として人間と合する。人間は、「存在」の呼びかけに応答する。「存在」は人間を必要とするのである。つまりハイデガーによれば、人間こそが、「存在」からの語りかけを聞き（暗黙的にであれ把捉し）、それに呼応することができる存在者なのである。また当然、人間も「存在」を必要とする。この「存在」は、「生命そのもの」と言い換えても良いであろう。そして「生命そのもの」（存在）と人間（個的生命）が互いに交流する場こそが、ハイデガーの言う「或る明るさの明濶さ」（あるいは「空開処」）である。両者（存在〔生命そのもの〕と人間〔個的生命〕）が混じり合う「空開処」の在り方は、即ち「存在―空開処―人間」という関係を示す。「空開処」、それは「通路（パサージュ）」でもある。つまり、神道における「道」は、我々人間とそれ以外（＝神々）が交感する処なのである。

確かに、ハイデガーが言うように、人間のみが「存在」を問うことができる存在者（現存在）であることは間違いない[4]（だがそもそも、人間が問い得る「存在」とは、既に人間の手垢の付いてしまった「存在」であり、真の「存在」とは呼べないとも言える）。しかし、それは人間が他の存在者より優れていることにはならないであろう。例えば人間以外の生物は、殆どこの「存在」に常に既に溶け込んでいる。だからその意味を問い確かめる必要さえないとも言える。人間だけがそのいわば「溶解状態」から浮き出てしまったが故に、その意味を問い確かめる必要が出てきたのだ。そのような意味で、人間が他の生物に比べて優れていることは決して言えないのである。原・日本人はそのことを知っていたはずである。その「存在」に（意識的に）近づく前には、我々が必ずまず「手水舎（てみずや）」で手・口を清めるのはそのことを端的に表している。つまり「人間くささ」をそこで落とすのである。「人間くささ」とは換言すれば、自我（我執）と呼べるかもしれない。「存在」を真に知るためには、「我」への執着を捨て、他の生物同様そこに溶け込む他ない。しかし、我々人間が「我」を完全に捨てきることなど、本当にできるのであろうか。

---

[4] ハイデガーは以下のように述べる（『存在と時間』）。

> 現存在が存在的に際立っているのは、むしろ、この存在者にはおのれの存在においてこの存在自身へとかかわりゆくということが問題であることによってなのである。（Heidegger1927／原・渡辺訳 2003：33）

３．神社（鎮守の森）―その本源的在り方―

①エネルギー交換所としての神社

神道における「空開処（リヒトゥング）」・「通路（パサージュ）」とは、具体的に何処か――それは端的に「神社」である。宗教学者の鎌田東二は以下のように述べている。

> ……神社は異界や他界との接点であり、アクセス・ポイントだから。次元変換点だから。エネルギー交換所だから。つまるところ、そこは未知なる不可解な世界や宇宙とつながっている宇宙ステーションなのだ。（鎌田 2003：19）

おそらく我々人間が「異界」と最も明瞭に接触できる場こそ、神社なのであろう。そこはこの世とあの世、人と神、存在者と「存在」とが混じり合う特殊な場である。鎌田は、神社を「宇宙ステーション」と呼ぶ。つまりそこは、「宇宙」という根源と人間世界（地上）とをつなぐ場であり、また我々は地上では決して得ることのない感覚をそこで味わうのである。「宇宙」からのエネルギーを直に受けつつ未だ自我を保っている――さらに「宇宙ステーション」である限り、我々は宇宙といういわば「根源」へ呑み込まれる危険性をはらみながらも、何とか地上へ帰る「退路」は確保している――、そのような意味でそこは非常に特殊な場なのである。

そこで得る感覚は神秘的なものであり、また不気味なものである。おそらくそこで人間は最初、神々しさとともに「安心感」を得るであろう。それは母胎の真っ暗な羊水の中における無重力状態に居るようなものである。しかし、人間はそこに永遠に留まることはできない。真っ暗闇の無重力状態において、人間はその暗闇に全てが吸収されてしまうのではないかという、根源的な「不安」に襲われるのである。そこにおいてこそ、人間に元来備わっている（備わってしまっている）「自己保存の欲求」は最大限に発揮される。落としたと思っていた「人間くささ」は、やはり人間が人間である限り、そう簡単には落としきれていなかったのである。「我」はむくむくと湧き上がり、結局我々は「根源」から分裂してしまう。そして再び「根源」へと思いを馳せるのである。「分裂」と同時に自己は他者を「区別」する。自分以外のものを見出さなければ（「区別」しなければ）、自己は自己であることができないのである。

「根源（統一）」→「不安」→「分裂」・「区別」→「根源（統一）」→「不安」→……この循環は、人間であろうとする限り、永遠に続く。人間は「根源（統一）」に留まり続けることはできないのである。これはある意味では「不幸」なことだと言えるかもしれない。しかし、人間は「根源（統一）」から「分裂」してしまうからこそ、「根源（統一）」の素晴らしさを知ることができるのである。――「エデンの園」に留まっているときには、そこが楽園であることも、自分たちが幸せであることも感じることはできないのである。そこから離れて初めて「幸せ」とは何たるかを知ることができるのである。

②「ウーシア」としての鎮守の森

神社[5]においては、「神」を模造したいわゆる「神像（存在者）」は基本的にない。あるのは大抵「鏡」である。「神」（存在）は本来、姿・形を持たないのである[6]。境内[7]にある「鏡」が映すのは、それを見ている自分とその自分を取り囲む全て――「存在」そのもの――なのである（とは言え、そもそも御神体である「鏡」は通常見ることは許されてはいないのだが）。つまり神道においては、「存在」を「存在者」に貶めるようなことはないのだ。

神社とは神殿のみを指すのではない。本来、その周りの自然（巨木・滝・泉など）、つまり鎮守の森（杜）を含めて「神社」は成り立っている。というより元々、特に「畏き（かしこき）」自然がある場所に神社が建てられたのだ。つまり「泉が湧き、巨木が生い茂り、さまざまな動植物によって豊かな生命の営みが保たれている場所に（鎌田 1999：111）」、神社（社殿）が建てられたのである。古来我々日本人にとって、森とはまさに「根源的な場」であった。それは決して征服すべき対象ではなかった。森（自然）は、アリストテレスの言う「ウーシア ousia」と呼んでも良い。「ウーシア」は本質（根源）であり、また「個物」を離れて存在することはない。当然「ウーシア」無しに、個的生命も在り得ない。全てを包み込むと同時に、個人の生にも含まれている「ウーシア」＝鎮守の森は、日本人にとって、まさに「根源」だったのだ。

---

[5] それなりの規模の神社には、男性の「神主」がいる。かつて神主は「仲執り持ち」と呼ばれていた。つまり、神主は本来、神々の言葉を取り次いで人々に伝える、あるいは逆に人々の思いを神々へ伝える「媒介者」だったのである。しかし、そのような「シャーマン的」能力を持つ神主は、次第に「シャーマンからプリースト、つまり祭司的な儀礼執行者として、律令体制以降整理され（鎌田 1999：114）」、古代における女性シャーマンは、男性の神職に取って代わられてしまった。「卑弥呼のような、あるいは天宇受売命（あめのうずめ）や神功皇后（じんぐう）のような女性シャーマンから、天児屋命（あめのこやね）や大田田根子（おおたたねこ）のような男性神職、男の祭り手に移行して（同上）」いったのである。これは、律令体制による神社祭儀、神祇体系の整備のためであった。女性神職は、現在では「巫女」として、あくまで補助的神職を担っている。しかし今見てきた通り、古代においては女性神職＝巫女（女性シャーマン）の方が圧倒的に重要な立場にあった。

[6] 元来、神道における「神」の姿や形は、人間の目には見えないものである。『古事記』によると、高天原（たかまのはら）に現われたという天之御中主神（あめのみなかぬしのかみ）他五柱の神々は「独身（ひとりがみ）」で、しかも「隠身（かくりみ）」であったという。「隠身」とは、身体が隠れて見えないという意味である。ところが、目には見えなかった日本の神々は、仏教の影響により姿を現してくるようになる。神像の制作である。日本の神々は仏・菩薩との融合を始め、姿を現わすようになるのである。例えば、白山権現や熊野権現、山王権現などである。また神に菩薩号を付すことも盛んに行われた。代表的なものは八幡大菩薩である。しかし、明治初年の神仏分離令は、このような権現や菩薩など、仏教語を使用した神号や本地仏を御神体にすることを禁止したので、神々は再び姿や形を消していくことになった。（三橋 2005：70,73,74 参照）

[7] 我々は、境内に入るには、まず「鳥居」を通る。この「鳥居」は、神域を表示するために建てられた一種のランドマークであると同時に当然、門である。しかしそこには扉はない。この「来るもの拒まず、去る者追わず」的な開放感のある態度が大きな特徴である。「鳥居」の語源には定説はないが、「通り入り（なかなきとり）」がなまったものという説がある。また一説にはアマテラスが天岩戸（あまのいわと）に隠れたとき呼び戻す為に、常世の長鳴鳥（ニワトリ）が鳴いたという故事から、ニワトリの止まる木（鳥が居る処）を造るようになったとも言われている。（菅田 2004：125 参照）

博物学者・民俗学者として知られる南方熊楠（1867～1941 年）が「神社合祀反対運動[8]（現在の所謂「エコロジー運動[9]」の先駆け）」において重視した事柄は、この「根源的な場」、あるいは「生命そのもの」たる鎮守の森を、近代合理主義の下、破壊させないということであった。彼は、それが失われることは、日本人の日本人性が失われることだと考えていた。

> 秘密とてむりに物をかくすということにあらざるべく、すなわち何の教にも顕密の二事ありて、言語文章論議もて言いあらわし伝え化し得ぬところを、在来の威儀によって不言不筆、たちまちにして頭から足の底まで感化忘るる能わざらしむるものをいいなるべし。…（中略）…かくのごときは、今日合祀後の南無帰命稲荷祇園金毘羅大明権現というような混雑錯操せる、大入りで半札をも出さにゃならぬようにぎっしりつまり、樹林も清泉もなく、落葉飛花見たくてもなく、掃除のために土は乾き切り、ペンキで白塗りの鳥居や、セメントで砥石を堅めた手水鉢多き俗神社に望むべきにあらざるなり。[1911 年 8 月 29 日付松村仁三宛書簡]（全集 7, 1971：506、傍線―唐澤）

上記書簡は、熊楠による「神社合祀反対運動」の際、民俗学者・柳田國男（1875～1962 年）によって『南方二書』として識者に配布されることになるものの一部抜粋である。熊楠による「神社合祀反対」の主張の根底には、このような「感覚」があった。つまり、我々「個的生命」の土台・根底たる「生命そのもの」とでも言うべき森＝「ウーシア」からの、「言語」「文章」「議論」では言い表し難い（明示化し難い）強烈な「感覚」である。しばしばこの「根源的な場」と個体が生命活動を実際に営む場との間に立つことができた熊楠は、「根源的な場（統一）」からの力を、特に敏感に感受することができたのである[10]。いや、熊楠だけではない。古来、日本人にはこのような力を感受することに関

---

[8] 1906 年、第一次西園寺内閣は、「神社合祀」を全国に励行した。これは次の桂内閣にも引き継がれた。「神社合祀」とは、各地ある多くの神社を合祀して、「一町村一神社を標準とせよ」というものであった。これに真っ先に異を唱えたのが、南方熊楠であった。熊楠は、当時日本ではかなり珍しい「エコロジー」という概念を用い、運動を行った。また、以下の八つのスローガンを掲げ、地元の新聞に論陣を張った。「神社合祀は、第一に敬神思想を薄うし、第二、民の和融を妨げ、第三、地方の凋落を来たし、第四、人情風俗を害し、第五、愛郷心と愛国心を減じ、第六、治安、民利を損じ、第七、史蹟、古伝を滅ぼし、第八、学術上貴重の天然記念物を滅却す。」最初は孤軍奮闘であったこの運動は、徐々に広まり、知識人・官僚を動かすようになる。結果、1910 年、「神社合祀令」は廃止され、一応の収束をみた。

[9] 最近流行りの「エコ」であるが、たとえそれを概念として理解しても、実は何の進展もないのではないだろうか。また、よく世間で標榜されている『地球に優しい』とは一体どういうことなのか―噛み砕いて言えばそれは、自然（地球）を人間と対立するものとして見（対象化し）、人間が自然を守る（守ってやる）、ということである。それは結局、自然を人間のコントロール下に置くということではないだろうか。またそれは西欧的自然観に基づく考え方である。人間は自然において成り立っている、そして自然こそが「ウーシア」である。そのことを感じ得ないままでは、真の「エコ」は達成されない。森羅万象に神々を宿す神道的在り方こそ、「エコ」の本来の姿ではないだろうか。神社（鎮守の森）を、古来日本人が、なぜ、どのように守ってきたのか、その事柄の本質をいち早く見抜いた熊楠の「神社合祀反対運動」は、やはり彼の慧眼であったと言える。因みに、日本で初めて「エコロジー」という言葉を掲げて運動を起こしたのは、熊楠だと言われている。

[10] 熊楠は、論考において、以下のようなことを述べている。

> なかんずく予は熊と楠の二字を楠神より授かったので、四歳で重病の時、家人に負われて父に伴われ、未

して、他のどの民族よりも長けていたはずである。そうでなければ神道は生まれ得なかった。しかし、西欧近代化の大波の中、日本人はこの「感覚」を忘れかけてしまっている。熊楠はそこに警鐘を鳴らしたのだ。それは、彼が特に鋭敏な感受性を持ち、また那智山（＝熊野那智大社[11]の「鎮守の森」）という「エネルギー交換所」で、ふんだんに「根源的な力（呼び声）」を受けていたことと決して無関係ではないであろう[12]。

神社・鎮守の森は、確かに強力な「エネルギー交換所」だと言える。しかし実は、原・日本人にとっては、自分を取り囲む全て＝森羅万象が「神への道」であり、また「神からの道」だったはずである。今外で降っている大雨に「畏怖」の念を感じたり、今ここにある若葉に神々しさを感じたりする。――その時我々は、「根源的な場」からの力に触れている。今この場所が「神」と我々が混合する場＝「神道 The “Way” from KAMI or The “Way” to KAMI」になっているのである。そして、我々は常に既に「神と共にある」のである。神道が「随神（かんながら）の道」と呼ばれることが、この事柄をよく表している。（周知の通り「随」には「……と共に」という意味がある）。神社・鎮守の森はあくまでその最たるものなのである。神道とは、「The Way from KAMI」でありまた「The Way to KAMI」である。そしてここでもう一つ重要な意味を付け加えるならば、それは「The Way with KAMI」であろう。

４．産霊―始まりと終わりに関わるもの―

神道においては、「産霊（むすひ）」が最も重視されている。

> 「産霊」とは、今日の「縁結び」の概念につらなる、新たな生命を生むことをさす言葉である。生命のないところから萌え出たものが神であり、生き物を生み出すことをつかさどるものが神であった。もっとも古いかたちの神道では、生命力を神格化したものが尊い神とされていたありさまがわかってくる。（武光 2003：35）

つまり「産霊」とは、新たな生命体を生み出し、作り出す「力そのもの」であると言える。そして神道においてはこの「産霊」が最大の善行と言われている。なぜなら神道には万物が生き生きと繁栄することを最上とする思想が根底にあるからである。つまり神道とは端的に、生命の尊重の上に作ら

> 明から楠神へ詣ったのをありありと今も眼前に見る。<u>また楠の樹を見るごとに口にいうべからざる特殊の感じを発する</u>。[1920 年 11 月「南紀特有の人名―楠の字をつける風習について―」『民族と歴史』4 巻 5 号]（全集 3, 1971：439、傍線―唐澤）

自分の名に「楠」を持つ熊楠にとって、やはりそれは特別なものであった。ここには熊楠による、いわば「アニミズム的思考」が垣間見られる。

[11] 那智大社の熊野夫須美神は、フスミ＝ムスヒで、あらゆる生命を産み出す力を意味している。人々は、那智の滝の、絶えず勢い良く流れ落ちる清冽（せいれつ）な水流に、生命力のほとばしりを見たに相違いない。（島田 2005：87 参照）

[12] 熊楠はロンドン遊学を終え、帰国後、1901～1904 年にかけて那智山に孤居し、生物採集と標本整理に精を出した。この時、彼の思想は非常に深化し、独自の「存在論」とでも言うべき「南方曼陀羅」の思想を構想している。

れたものである、と言うこともできるであろう。故に、生命力の枯渇した状態、「気が枯れた状態」＝「穢れ」を最も忌み嫌うとも言える。

高天原に最初に現われた造化三神の中には「むすひ（むすび）」の名が付く二柱の神がいる。「高御産巣日神」[13]と「神産巣日神」[14]である。日本神話（『古事記』）の始めに現われるこれら二柱の神は「創造」を神格化したものであるという。「高御産巣日神」は、『日本書紀』では天孫降臨や神武東征の場面で命令を下すなどを行っている。「神産巣日神」は、大気津比売神の死体に穀物が発生したときにこれを取って種としたなどと『古事記』に伝えられており、主に生産的な面において活躍する。両神が神話の始めに出てくるということ、さらに両神が「創造」の神格化であり、また神道において最も重要といえる「むすひ（むすび）」をその名に持っていることは注目すべき点であろう。

本居宣長の『玉くしげ』には次のような一節がある。

> まづすべて人と申す物は、かの産霊大神の産霊のみたまによりて、人のつとめおこなふべきほどの限は、もとより具足して生まれたるものなれば、面々のかならずつとめ行ふものなり。（本居 1787／村岡校訂 1925：34、傍線―唐澤）

宣長はここで、人というのはみな、産霊神の御魂から生れたので、生来、努めて行うべきことは知っているはずだと述べている。「みたま」の「たま」とは「魂」、「玉」あるいは「霊」とも書くが、その語源は「タマリ」、「タマル」であるという。つまりそれは、霊力が「溜まる」場とも考えられるという。つまり、生命の元素たるすべてがそこには詰め込まれているのである。そこは混沌としており、この世に誕生するもののすべてが凝縮された場でもある。

以上、見てきた通り、「産霊」は「始まり」に深く関与している。しかし一方で、我々は「むすび」が物事を終えるとか閉じるとかの意味でしばしば用いられていることも知っている。例えば、論文などの「むすびの章」や、相撲などの「むすびの一番」などである。

さらに、「産霊」の「むす」は「息子」「娘」の「むす」にも通ずると言われている。人生の途上で男女が「結ばれ」、そしてその後生まれる子には「むす」が宿っている。つまりそれは、例えば苔などが増え繁殖するような「力」である。そして人が死ぬとき、「息を引き取る」と言うが、これはつまり残された者が、亡くなる人の「息（むす）」を引き受け、引き継ぐことを意味する（因みに、「産霊」の「ひ」は「太陽の霊力と同一視された原始的な観念における霊力の一（岩波古語辞典）」である）。

――このように「むすび」に始まり「むすび」に終わる神道には、常に「産霊」が通底音として流れ

---

[13] 高御産巣日神：ムス（生成する）とヒ（神霊）との合成語にタカという「高処から降臨する」という語が付いたものである。このことから、宇宙の生成を掌る神という意味を持つ。（岡田 2005：99）

[14] 神産巣日神：神名は、神々しく神聖な生成の霊力という意味である。生命体の蘇生復活を掌る至上神としての霊妙な神格を、高御産巣日神と並べて二元的に神格化したものとされている。（岡田 2005：99）

ているのである。

結局、この「産霊」という「万物を成らしめる根底的で不思議な力」がある場こそが「The Way to KAMI」であり「The Way from KAMI」となり得るのである。そうだとするならば、その「道」「通路」は、我々の生活のごく身近に、常に既に在るということになる。繰り返しになるが、「神社」「鎮守の森」は、特にそれが明らかに感じられる場である。

５．Something Great な感覚―それを宿しまたそれに包まれているということ―

熊楠は、神社において得られる感覚について、以下のように述べている。

> 神社の人民に及ぼす感化力は、これを述べんとするに言語杜絶す。いわゆる「何事のおはしますかを知らねども有難さにぞ涙こぼるる」ものなり。似而非（えせ） 神職の説教などに待つことにあらず。神道は宗教に違いなきも、言語理屈で人を説き伏せる教えにあらず。[1912 年 2 月 9 日付白井光太郎宛書簡]（全集 7, 1971：550-551、傍線―唐澤）

何か本質的なものが、自分の前に開かれていることを、その身を持って（全身で）体感（感得）する時、我々は、「何事のおはしますかを知らねども有難さにぞ涙こぼるる」感覚に包まれるのである。それは「言語」による表現を超えている。だから神道に「教典」がないのは当然のことなのである。そのナチュラルな神秘感は、感じ取ることしかできない。しかしそれは、論理化できなくても「了解」はできるということでもある。

化学者の村上和夫[15]は、生命の不思議あるいは生命そのものを「サムシング・グレート」と呼ぶ。

> 「こんな小さな遺伝子の中に人間の設計図が書き込まれているのだ」と感慨にふけっていたとき、ふっとひらめいたことがありました。「解読できるということは、それを誰かが書いたからだ」ということに行き当たったのです。
>
> 誰が書いたのか。人間にはとてもできることではありません。そのとき、何か人知の及ばない力がそこに働いているということに、私は愕然とするやら、感動を覚えるやら、不思議な感覚に包まれました。そして、人知を超えた何者かという意味で、「サムシング・グレート」とい言葉を思いついたのです。（村上 2012：167-168）

村上の言う「サムシング・グレート」とは、言語による説明を超えた「存在」であり、我々存在者の基底にあり、我々を大きく包み込む「何か」（人知を超えた、つまり人間がもはや問い得ない、表現

[15] 村上和夫（1936 年～）：分子生物学者。筑波大学名誉教授。1983 年に高血圧を引き起こす原因となる酵素「ヒト・レニン」の遺伝子解読に成功。教派神道の一つである天理教の熱心な信者でもある。

不可能な「何か」）である。神道における「畏怖のトーン」「産霊」への礼賛もこれと同じであろう。

Something Great――それは常に既に在る。我々はそこにおいて在る。だが、日常の雑事に忙殺され、また「世人」たる自分に気付かないとき、「それ」は忘却される。「それ」は我々の最も身近にあるが故に、最も遠くに感じられるのである[16]。しかし、どんなに西欧合理主義に毒されようと、古来「神道の感覚」がその心身に刻まれた我々日本人は「それ」を、少なくとも神社や鎮守の森という「通路」（神々と人間が混じり合い交感する場）においては、まだきっと感得できるはずである。

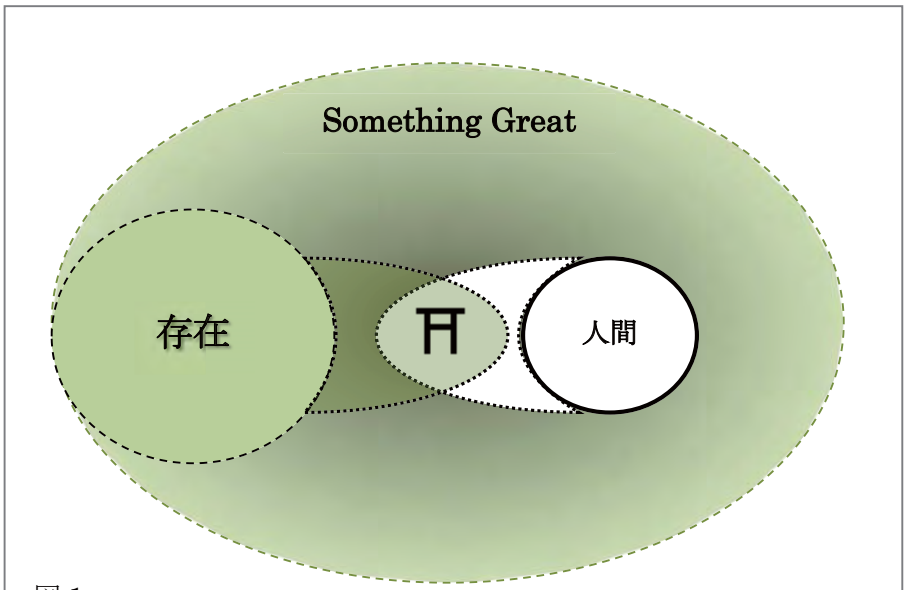


図 1

「図 1」は、「人間」と「存在」、両者が混じり合う「神社」、そしてこれらに全て含まれながらも超え出ている（と言っても、手の届かぬ彼岸に在るという意味ではなく、むしろこれらを大きく包み込んでいる）「Something Great」、それぞれの関係（在り方）を表したものである。「存在」は人間に「呼

[16] 我々人間にとって、最も近くいが故に最も遠いこの「Something Great」は、「通路」たる神社で感得できるが、一方、そこから徹底的に「距離」を採ることでも知ることができると思われる。例えば、宇宙飛行士は、今まで自分が包まれていた地球から飛び出し、それを客観的に見ることで、いわゆる「神秘体験」を得ることが多い。ジェームズ・アーウィン（James Brown Irwin 1930～1991 年、宇宙飛行士、退役後は牧師）は、「これほど見事な、美しい完璧なものを神以外に作ることはできない」と言い、エド・ギブスン（Edward Gibson 1936～、宇宙飛行士）は「これは特筆すべきことだと思うんだが、宇宙体験の結果、無神論者になったという人間は一人もいないんだよ」と言う。ラッセル・L・シュワイカート（Russell Louis "Rusty" Schweickart 1935～、宇宙飛行士）はこう語る。「私は無重力の中を 10 日間旅をした。美しい地球の周りを回り、1 万 7000 マイル下の景観がたえず姿を変えていくのをこの目で見た。この強烈な体験のおかげで、私は地球との新たな関係に目覚めた。･･･（中略）･･･それは地球の圧倒的な美しさである。明るい鮮やかな色合いに満ちた地球と、無限に広がる漆黒の闇。その鮮やかな対比を見ているうちに、突然悟った。生きとし生けるものはすべて、この地球という母なる星と切っても切れない関係にある。そして、さけることのできないこの繋がりを思い、畏敬の念にみたされた」。つまり、彼らは Something Great から「距離（とよひろ）」を採ることによって、逆にそれを痛烈に感得したのである（因みに、日本人初の宇宙飛行士である秋山豊寛（1942～）は宇宙から戻って来た後、退職し農業を始めている）。

びかける」。「人間」はその声に答える。逆に「人間」は「存在」へ祈念する。また「存在」は、そのような「人間」に耳を傾ける。そのような意味で、図においては、両者には「舌」のような隆起物を描いた。そしてそれらが混じり合う部分こそが「神社」なのである。「Something Great」は「存在」という、いわば「人間」の手垢の付いたものではなく、つまりそこから分裂した後に考え出された「存在」（人間的統一）ではなく、もはや人智が及ばない「根源（的統一）」なのである。それは科学的に「分析」はできない。しかし、我々はそれをこの身に含みつつ、またそれを基盤として生きているのである。

おわりに―神道が教えてくれること―

「Something Great」―それは常に既に在る。我々人間は、それをこの身に宿しながら、それに包まれて生きている。このような在り方こそ、また本来的・根源的「絆」、「むすび」、「結びつき」である。そしてそこから流れてくる大いなる力は、特に神社という「通路（The Way from KAMI あるいは The Way to KAMI）」＝「結び目」で感得される。一方で実はそこから徹底的に「距離」を採ることでも、それは痛烈に知られ得るのである。それは神社で感得されるものよりも、より強烈で圧倒的なものかもしれない。あまりにも「近く」に在り過ぎるが故に、あまりにも「遠く」に在る「Something Great」から徹底的に「距離」を採ることは通常できない。しかし時に我々はそこから無理矢理突き放されることがある。「Something Great」からの「語りかけ」があまりにも大きく、それを人間が受けとめきれない時、人間は「Something Great」をその身に含みながら「Something Great」から突き放されるのである。3.11 はまさにそのような出来事であった。突き放された我々は、改めてその「存在」に気付かされた。「結びつき」に気付かされた。同時に人と人、人と科学技術との「結びつき」にも気付かされた。「生命とは何か」、「自然とは何か」、既に知っていたようで実は何も知らなかった事柄の本質に直面した我々は、今、何をすべきであろうか。我々はそれらを克服すべき「答え」を見出せるだろうか。否、そのような「答え」を求める「構え」が、科学技術への盲信とその暴走を生むのである。そもそもそれらは克服すべき対象ではないはずだ。それらは共に生きるべき我々そのものなのである。

奇しくも人間には「語りかけ」に「呼応」する特性が備わっている。他の動物はその「語りかけ」を受容するだけである。そのような意味では、動物においては「語りかけ」さえ存在しないと言えるかもしれない。「呼応」できる人間は「Something Great」の素晴らしさと共にその恐ろしさも知り得る（しかし当然その事が、人間が他の生物より優れていることに直結はしない）。この「畏怖の念（感嘆、崇敬の念）」を持つ人間が採るべき道、それは「Something Great」を対象として克服するのではなく、思惟し、それと共に生きることである。「Something Great」随（まにま）に生きることである。神道（随神（かんながら）の道）は、この重要性を我々に静かに、しかし力強く教えてくれている。

以上

参考文献

・岡田芳幸、「天地創造・原初の神々」、『大法輪 第 72 巻 1 号』、2005 年

・鎌田東二編著、『神道用語の基礎知識』、角川選書、1999 年

・鎌田東二、『神道のスピリチュアリティ』、作品社、2003 年

・小泉八雲、『杵築（きつき）―日本最古の神社―』、みすず書房、平井呈一訳、1955 年

・川原栄峰、『ハイデッガーの思惟』、理想社、1981 年

・島田潔、「全国各地で祀られる著名な神々」、『大法輪 第 72 巻 1 号』、2005 年

・菅田正昭、『面白いほどよくわかる神道のすべて』、日本文芸社、2004 年

・武光誠、『日本人なら知っておきたい神道』、河出書房新社、2003 年

・Hearn, Lafcadio, *GLIMPSES OF UNFAMILIAR JAPAN volume 1: KITZUKI：THE MOST ANCIENT SHRINE OF JAPAN,* 1894／Yushodo Booksellers Ltd. 1981

・Heidegger, Martin, *Sein und Zeit,* 1927／邦訳：原佑・渡辺二郎、『存在と時間』、中央公論社、2003 年

・Heidegger, Martin, *Identität und Differenz,* 1957／邦訳：大江精志郎、『同一性と差異性』、理想社、1960 年

・Benjamin, Walter Bendix Schönflies, *Das Passagen-Werke*, 1928～1940／邦訳：今村仁司、『パサージュ論』1 巻、岩波現代文庫、2003 年

・三橋健、「日本の神々」、『大法輪 第 72 巻 1 号』、2005 年

・南方熊楠著、飯倉照平校訂、『南方熊楠全集 3』、平凡社、1971 年

・南方熊楠著、飯倉照平校訂、『南方熊楠全集 7』、平凡社、1971 年

・村上和雄、『科学者の責任―未知なるものとどう向き合うか―』、PHP 研究所、2012 年

・本居宣長著、1787 年／村岡典嗣校訂、『玉くしげ、秘本玉くしげ』、岩波書店、1934 年

散楽から舞楽へ
―芸能伝承の視点から―

王　媛（TIEPh）

キーワード：散楽　舞楽　「蘭陵王」　「抜頭」　日中芸能史

はじめに

中国の唐代において、宮廷の饗宴には散楽という芸能が用いられていた。散楽は唐代以前では百戯と呼ばれ、その内容には当時珍しい動物であった象を見せるものや、驢馬の皮を剥くなどの幻術が含まれるほか、調戯の言葉で政治を風刺するものや、歌舞をもって故事を演じるものも含まれる。中国古来の祭祀に用いられる音楽と異なり、散楽は遊興的、娯楽的な性格を有していた。のちに日本へ伝来し、伝習の対象となった散楽は、庶民の間に広がるとともに、土着の芸能と融合し、能楽の起源の一つである猿楽ともなった。

ところが、中国で散楽として伝承されていた「蘭陵王入陣曲」(以下「蘭陵王」と略す)と「抜頭」は日本へ伝来後、日本雅楽に吸収され、舞楽の曲目として伝えられ、古代から祭祀や法会に用いられる儀礼音楽の性質を有しつつ、のちに貴族の饗宴に用いられる音楽として性格も強くなっていった。

本稿では、「蘭陵王」と「抜頭」を中心に、日本の中世初期に至るまでに、中国の舞踊と音楽が日本に如何に伝えられ、日本の貴族社会や仏教儀礼に受容されたかについて考える。

１．唐代の散楽としての「蘭陵王」と「抜頭」

中国の唐代に伝承されていた「蘭陵王」は、歴史上の実在人物の高長恭に由来する。高長恭は南北朝時代の北斉の皇族であり、その称号が蘭陵王である。『北史』[1]巻五十二・列伝四十・斉宗室諸王下の記述によると、高長恭は顔が優しく心が強い、声も姿も美しい人であった。そのため、高長恭は敵に侮られないように仮面をつけて戦場に立った。芒山の戦いで見事に勝利した蘭陵王の英姿をモチーフに、北斉の兵士たちが「蘭陵王」を作った、という。

その後、「蘭陵王」の北斉から唐代までの伝承状況は明らかでないが、唐代では宮廷音楽に吸収されていたことは『通典』の記述によって確認される。『通典』は 766 年から 801 年にかけて編纂され

[1] (唐)李延寿撰『北史』(中華書局、1974 年)。

た中国歴史上の初めての政書であり、黄帝から唐代の玄宗までの法令制度やその沿革について記されており、唐代に関する記述はもっとも詳しいとみなされる。

『通典』[2]の巻一百四十六・楽六では『北史』の内容を踏襲し、「蘭陵王」について以下のように書かれている。

> 大面出於北斉。蘭陵王長恭才武而貌美、常著假面以対敵。嘗撃周師金墉城下、勇冠三軍、斉人壮之、為此舞以効其指麾撃刺之容、謂之蘭陵王入陣曲。

蘭陵王説話とそれによって生まれた「蘭陵王」に関する内容である。大面は北斉に生まれた。北斉蘭陵王長恭は武術に長け、顔立ちは美しく、このため常に仮面をつけて敵と戦った。金墉城の下で周の軍隊を攻撃し、彼の勇ましさは三軍に冠するものであった。斉人はこれで勇気を得、舞を創作し、彼の戦いの様子を再現した。これを「蘭陵王入陣曲」と名付けた。

この記述の「常著假面以対敵」によれば、常に仮面をつけて戦いに赴く蘭陵王の姿は唐代においてはすでに定着し、仮面が蘭陵王のシンボルであると言える。言い換えれば、「蘭陵王」の舞人が仮面をつけることによって役を担うことになり、蘭陵王説話を視覚的に表現することになる。唐代の段安節が著した『楽府雑録』[3]では、「蘭陵王」を演じる人が「衣紫腰金執鞭」、すなわち紫の衣装に金色の帯、鞭を持つ姿という出で立ちであると書かれている。この場合、舞人が役者となり、仮面や帯、鞭などが物語を際立たせる舞台衣装の一部として捉えることができる。いわば、「蘭陵王」が物語性を有する楽舞としての性格がみられる。これは唐代の堂上で演奏する楽舞と堂下で演奏する楽舞、すなわち「坐立部伎」と異なる特徴である。

「蘭陵王」だけではなく、物語性を有する特徴は同じく『通典』に記される「抜頭」にもみられる。「抜頭」の由来について、このように記されている。

> 抜頭出西域。胡人為猛獣所噬、其子求獣殺之、為此舞以象之也。

抜頭は西域に生まれた。胡の人が猛獣に食べられ、その子供が猛獣を探し求め、ついに殺した。この話を象って作られた舞が抜頭である。

『通典』のこの記述の筋を保ちつつ、「抜頭」の由来や演奏状況についてより詳細に描いたのは上記した『楽府雑録』である。『楽府雑録』の鼓架部にはこのように書かれている。

> 鉢頭、昔有人父為虎所傷、遂上山尋其父屍。山有八折、故曲八叠。戯者被髪素衣。面作啼、蓋遭喪之状也。

---

[2] (唐)杜佑撰『通典』(中華書局、1988 年)。
[3] (唐)段安節『楽府雑録』(中国文学参考資料第 1 輯 6、古典文学出版社、1957 年)P24

昔ある人は父が虎に殺され、父の亡骸を探しに山を登った。その山は八合目まであり、それに因んだ曲は八段がある。演じる人は散らし髪で白色の服を纏う。泣き顔をみせるのは、親と死別した子供の姿を表しているのだろう、という。鉢頭は抜頭と同様におそらく国名、地名、または人名などによる音訳であると考えられるが[4]、現段階では明らかでない。この記述によると、「抜頭」には曲があり、舞があり、悲しむ子供の心境をありありと表現する泣き顔や、喪を服す象徴としての白色の服で伝わる物語性がある。

「蘭陵王」と「抜頭」のような楽舞をもって物語性を表現するものは、『通典』ではほかに「踏揺娘」と「窟礧子」もみられる。「踏揺娘」に関する考察は別稿に譲るが、その成立も故事によるものであることを示しておきたい。「窟礧子」の演目は明らかではないが、人形で歌舞を演じる一種の人形劇に相当するものである。この四つの演目は、宮廷饗宴楽の一つとして挙げられた「散楽」の項目のもとに分類され、さらに「歌舞戯、有大面、抜頭、踏揺娘、窟礧子等戯」と書かれ、歌舞戯には大面、抜頭、踏揺娘と窟礧子などの戯がある、という。

散楽とは、隋代以前に百戯と呼ばれるものであり、唐代の坐立部伎のような編成された正しい音楽ではなく、「俳優歌舞雑奏」の類である[5]。「俳優歌舞雑奏」の内容について、任半塘(1897～1992)は王国維(1877～1927)の指摘[6]を踏まえた上、俳優とは台詞中心の表現形式、歌舞とは坐立部伎と異なり、民間音楽を用いる演奏形式、雑奏とは両者が融合したものであると指摘している[7]。

「百戯」の初出は陳寿が撰述した『三国志』の『魏書』にみられ、魏の文帝の時に伎楽と百戯を設けたのである[8]。のちに、北魏の太宗の時に百戯を増修し、大曲として撰した[9]。また、北周の明帝は武成二年(560)正月一日の朝に紫極殿で諸臣と接見し、初めて百戯を用いたことや、宣帝の時(在位 559～580)に多くの雑伎を宮中に召し出し、百戯を増修したことが『隋書』(志第九・音楽中)の記述によると分かる[10]。隋代になると、煬帝の大業二年(606)から、太常寺で百戯の教習を始め、毎年の正月に演じるようになった[11]。

百戯たる散楽は民間より生まれた世俗的な芸能であるが、宮廷にも演奏される背景としては、以下の『旧唐書』(志第九・音楽二)[12]の記述から窺われるように、その内容は観客の興味を引く非常に視覚的であったことが挙げられる。

---

4 王国維は『宋元戯曲考』(中国戯劇出版社、1999 年)の中で、「鉢頭」の語源を『北史』の西域伝に記される抜豆国に由来する可能性を提示した。
5 「散楽、非部伍之声、俳優歌舞雑奏」。
6 王国維は『宋元戯曲考』(中国戯劇出版社、1999、P.P 2～3)で、俳優が元来音楽を職務とし、主に歌舞や調戯の言葉で政治を風刺したものであったが、漢代以降は時おり故事を演じ、北斉の時より歌舞に合わせて一つの事柄を演じるようになったと指摘している。
7 任半塘『唐戯弄』(上海古籍出版社、1984 年)P.P241～242。
8「設伎楽百戯」(文帝紀第二)。
9 (北斉)魏収撰『魏書』・志第十四・楽五「太宗初、又増修之、撰合大曲」。
10 「明帝武成二年、正月朔旦、会群臣于紫极殿、始用百戯。(中略)及宣帝即位、而広召雑伎、增修百戯」。
11 『通典』楽六、『唐会要』巻三十三・散楽の条による。
12 (後晋)劉昫撰『旧唐書』(中華書局、1975 年)P1073。

大抵散楽雑戯多幻術、幻術皆出西域、天竺尤甚。(中略)安帝時、天竺献伎、能自断手足、
剖剔腸胃、自是歴代有之。(中略)睿宗時、婆羅門献楽、舞人倒行、而以足舞於極銛刀鋒、
倒植於地、低目就刃、以歴臉中、又植於背下、吹篳篥者立其腹上、終曲而亦無傷。

散楽と雑戯には大体幻術が多い。幻術はみな西域より生まれ、特に天竺は甚だしい。後漢の安帝の時、天竺より楽人を献じ、その楽人は自分で手足を切ることや胃腸をえぐり出すことができた。これは歴代にみられることである。唐代の睿宗の時、婆羅門が楽舞を献じ、その舞人は後ろ向きに歩き、非常に研がれた鋭い刃物の上で舞う。また、舞人は逆さまになり、刃に目を近づけ、刃が顔を貫いた。さらに、舞人は背中を下にし、篳篥を吹く者がそのお腹に座り、曲が終わっても舞人は無傷であった。

無論、このような幻術や幻術が伴う楽舞は散楽の全てではなく、「蘭陵王」と「抜頭」のような一般的な人々に伝唱される説話を表現する芸能もある。しかし、北宋の陳暘が「蘭陵王」について、『楽書』で「非雅頌之声也」[13]と指摘したように、散楽は雅たる音楽ではない。「儀礼」的要素を用いない上、同じく饗宴楽である「坐立部伎」と比べても、さらに庶民的で俗たる色合いが強いといえる。

そもそも、『通典』や『旧唐書』で記した「歌舞戯」の「戯」とは、もとは武器の一種の名前であったが[14]、漢代より歌舞と雑技の意味合いを持つようになった[15]。「戯」に用いられる歌舞は単なる歌舞ではなく、現在でも黄梅戯などの中国古典的演劇の形式—戯曲—に用いられるように、物語性を有する表現形式である。いわば王国維が『戯曲考原』の中で歌舞を以て物語を演ずる芸能は戯曲である[16]という指摘の中の歌舞と共通し、物語に付随する歌舞である。

「蘭陵王」と「抜頭」はこのような物語性を持つ庶民より生まれた歌舞として、唐代の民間と宮廷とともに演奏されていた。その演奏の実態は文献資料が乏しいため、様子は明らかでない。

しかしながら、上記した史料のほか、「蘭陵王」については、唐代の劉餗が編纂した筆記小説の『隋唐嘉話』と崔令欽が唐代の教坊制度と逸聞を記した『教坊記』の記述や、唐代の代国長公主の神道碑[17]の記述などがみられ、「蘭陵王」の演奏が唐代の宮廷にも盛んであったことを垣間見ることができる。

「抜頭」についての記述は「蘭陵王」ほど数多くないが、唐代の詩人張祜が書いた以下の「容児鉢頭」[18]からその様子を窺える。

争走金車叱鞅牛　笑声唯是説千秋　両辺角子羊門里　猶学容児弄鉢頭

---

[13] (北宋)陳暘『楽書』巻第一百八十六・楽図論・俗部。国会図書館所蔵宋刊本を参照。
[14] (漢)許慎『説文解字』(叢書集成初編、中華書局、1985 年)P421。
[15] 広東広西湖南河南辞源修訂組編『辞源』(商務印書館、1980 年)P1194、羅竹風主編『漢語大詞典 第 5 巻』(漢語大詞典出版社、1990 年)P252、王力主編『古漢語字典』(中華書局、2000 年)P344 による。
[16] 「戯曲謂以歌舞演故事也」。王国維「戯曲考源」『王国維文集 第 1 巻』(中国文史出版社、1997 年)P425。
[17] 『欽定全唐文』巻二七九に収録される。碑文によると、則天武后が宴を開いた時、皇族の子供たちが披露した芸能の中に「蘭陵王」が入っていたことはわかる。
[18] 中華書局編輯部点校『全唐詩 増訂本』(中華書局、1999 年)巻 511 に収録。

皇帝の誕生日である千秋節に、巷間の人々でさえ容児を真似し、鉢頭を演じた。「鉢頭」は前述したように「抜頭」の音訳のもう一つの表記であるが、容児とは唐代の宮廷楽人であると考えられる。「抜頭」もこのように唐代において、民間にも宮廷にもなじまれていたのである。

「蘭陵王」と「抜頭」などの散楽は古来儒家によって尊重された礼節と結びつき、人心を感化し、良き方向へ導く「正声」、いわゆる正しい音楽とは質が異なる。そのため、散楽は北斉から唐代まで宮廷での演奏が何度か禁止された側面がある一方、上記のように宮廷に好まれて演奏された側面も持っている。玄宗皇帝は散楽を禁止する勅令を二回発布する [19] ほど、散楽の民間への浸透も非常に深かったと考えられる。

しかし、安史の乱によって宮廷楽人が四散し、散楽を含む宮廷音楽が徐々に廃れていくようになった。四散した楽人によって民間散楽の繁栄の土台が築かれ、のちの宋元の「劇」時代が唐代の「歌舞戯」時代に取って代わった。

王朝交代、楽人の四散および芸能形態の変化などによって、かつて唐代文化の代表ともなった宮廷音楽は伝承されなくなり、「蘭陵王」は宋代まで伝えられた [20]が、次第に消えていった。ところが、唐代と交流が頻繁であった日本は唐代の宮廷音楽を吸収し、積極的に日本の宮廷音楽—雅楽—に取り入れた。日本の雅楽に取り入れられた唐代の宮廷音楽の内容は、中国の祖先祭祀に用いられる雅たる儀礼音楽ではなく、主に散楽を含む饗宴楽である。

次に、かつて中国で庶民より生まれ、宮廷にも盛んに演奏されていた物語性を有する「歌舞戯」の「蘭陵王」と「抜頭」が、風土が異なる古代日本において、どのように伝承され、またどのような特徴を持つようになったかについて見てみよう。

２．舞楽「蘭陵王」と舞楽「抜頭」

「蘭陵王」に関する記述が正史にみられるのは、『日本三代実録』[21] 巻第四十一・陽成天皇・元慶六年三月二十七日己巳の条である。

元慶六年(882)三月、皇太后の四十歳を祝う宴に、当時八歳であった貞数親王が「陵王」を舞った。「陵王」とは舞楽「蘭陵王」の略称であるが、この記述によると、平安時代に「蘭陵王」が貴族の間で親しまれ、饗宴楽に用いられたことを知ることが出来る。この時に演じられた「蘭陵王」はどのようなものであったかについては書かれていないが、日本三大楽書の一つである『教訓抄』には平安時代より伝承されてきた雅楽曲の由来と演奏などについて詳しく述べており、「蘭陵王」もその一つで

---

19 「開元元年十月七日、勅臘月乞寒、外蕃所出、漸浸成俗、因循已久。自今已後、無問蕃漢、即宜禁断」。(開元二年)「十月六日勅散楽巡村、特宜禁断。如有犯者、并容止主人及村正、決三十。所由官附考奏、其散楽人仍遞送重役」。『唐会要』巻三十四(中華書局、1955 年)P629。

20 南宋の王灼が撰述した『碧鶏漫志』巻四の記述による。

21 経済雑誌社編『日本三代実録』(国史大系第 4 巻、1916 年)P.P671。

ある。

『教訓抄』は奈良興福寺に所属した雅楽家の狛近真(1177～1242)によって撰述される。狛近真は「蘭陵王」を含む左方舞を担当した狛氏の出身であり、『教訓抄』の中で演奏に実際に携わった楽家に伝える雅楽の口伝を集成した。『教訓抄』巻一[22]に「蘭陵王」について以下のように記している。

> 面有二様。一者武部様、黒眉八方荒序之時用之。一者長恭仮面様小面云、光季家相伝宝物也。此曲ノ由来ハ、通典ト申文タルハ、大国北斉ニ、蘭陵王長恭ト申ケル人、国シヅメンガタメニ、軍ニ出給フニ、件王ナラビナキ才智武勇ニシテ形ウツクシクヲハシケレバ、軍ヲバセズシテ、偏ニ将軍ヲミタテマツラム、トノミシケレバ、其様ヲ心得給テ、仮面を着シテ後ニシテ、周師金墉城下ニウツ。サテ世コゾリテ勇、三軍ニカブラシメテ、此舞ヲ作。指麾撃刺ノカタチコレヲ習。コレヲモチテアソブニ、天下泰平国土ユタカ也。仍テ、「蘭陵王入陣曲」ト云。

『通典』を踏まえたうえで、「蘭陵王」の由来を説いた記述であるが、「コレヲモチテアソブニ、天下泰平国土ユタカ也」、この舞を舞うと天下泰平と国土豊饒の願いが叶う、という内容が加えられている。

また、仮面が二通りあるということは日本の伝承でしかみられない。一つ目は武部のような黒眉の姿である。武部とはおそらく日本武尊の名を伝えるために設けられた名代として伝承する、令制前の軍事的部民の一つであろうと考えるが、その顔の特徴はあきらかではない。しかし、黒眉であることは少なくとも現行する「蘭陵王」の仮面と異なる。二つ目の長恭仮面はおそらく現行する舞楽「蘭陵王」の恐ろしい仮面である。注の「小面」は『通典』の「大面」とは対照的な表現であり、両者の関係は装束の伝承を示唆する興味深い内容であるが、今後の課題として残しておきたい。

この二点を除けば、『教訓抄』は『通典』の内容をほぼ踏襲している。しかし、『通典』では「蘭陵王」の由来に関する非常に簡潔な記述であるのに対し、『教訓抄』には実際の演奏にまつわる話などが詳細に記されている。

たとえば、「蘭陵王」の舞具の「桴」について、このような記述がある。

> 「陵王」ノ桴ハ蘭陵王入陣ノ時、鞭ノ姿也。而ヲ渡我朝之後、天平勝宝之比、高野天皇御時ニ、以勅定被改当曲之古記。五箇ノ新制之内也。一者、桴ヲ被縮一尺二寸。二者、不可着蘿半臂。三者、止七度囀略定用三度。(中略) 四者、古ハ吹先古楽乱声。今ハ用新楽乱声。(中略) 五者、古ハ入舞入時吹沙陀調々子。今ハ用「案摩」急吹。

「蘭陵王」の桴は蘭陵王が戦場に立つ時の鞭の姿を象った舞具である。本朝へ渡った後、天平勝宝

[22] 林屋辰三郎校注『教訓抄』(『古代中世芸術論』、日本思想大系 23、1973 年)巻第一「嫡家相伝舞曲物語 公事曲」の「羅陵王」の条を参照。

の時、高野天皇(孝謙天皇)は勅令を以て当曲の古い制度を五箇所改めた。一つ目、桴を一尺二寸に縮めることである。二つ目、蘿半臂を着てはならない。三つ目、七度の囀を三度に略する。四つ目、先に吹く乱声を古楽乱声から新楽乱にと変える。五つ目、舞人が入場する時に吹く沙陀調の調子を、「案摩」の急の調子に変える。

この鞭について、前節で少し触れたが、『楽府雑録』にはすでに唐代の役者が紫の衣装に金色の帯と鞭を持つ姿であると書かれている。上述したように、「蘭陵王」の由来に関しては『通典』を踏襲した内容であるが、この桴に関する記述と合わせてみると、「蘭陵王」が伝来当初より、日本の貴族や楽家の間では唐代の伝承を把握していたことは明らかである。その上、孝謙天皇(在位 749～758)はそれを日本の宮中になじむように改修した。

改修箇所の三つ目の囀は現行する雅楽にはみられないが、古代では舞楽で舞人が漢文の詩句を朗詠することを囀と呼ぶ。その内容について、『教訓抄』では以下のように書かれている。

> 囀三度。昔七度アリケレドモ、今世ニハモチヰズ。(中略)狛光時之流外、
> 他舞人不知之。
> 其詞云。
> 一説云、吾罰胡人。古見如来。我国守護。翻日為楽。
> 一説、我等胡人。許還城楽。石於踏泥ノ如。第二度。光則説。当時用之。
> 一説、阿力胡児。吐気如電初度。我採頂雷。踏石如泥。光近説。

囀は三度を行う。しかし、『教訓抄』が成立した頃にはすでに用いられなくなった。この囀は狛氏の嫡流しか知らない内容である。ここでは、目につくのは「胡人」、「胡児」という言葉である。特に二度目の囀は後ろの注によると古代に用いられていた詞であるが、その最初の言葉は「我等胡人」という自称である。我ら胡人は、還城の音楽を奏で、石を踏めば泥の如くなり。

「胡人」、「胡児」とは中原[23]にいる漢民族からみた非中原地域に生業を営む非漢民族のことである。蘭陵王の国であった北斉を建立した高氏は漢民族であったが、当時の北斉は非漢民族が大勢住んでいた多民族国家であり、中原文化と外国文化の融合が進む時代、または地域でもあった。北斉の主な民族の一つの敕勒族は、敕勒族が伝えたとされる有名な民謡「敕勒歌」[24]からも窺われるように、中国古代の北方を生活地域とする遊牧民族であった[25]。この囀の詞は中国より伝来したと断定できないが、少なくとも、蘭陵王の英姿を目にして、歌謡「蘭陵王」を作った兵士たちが非漢民族、すなわち「胡人」であった可能性を踏まえて作られたことは事実であろう。

---

[23] 中原とは中国古代文化の中心で、漢民族発展の根拠となった地域、黄河中下流域の平原を指す。中原文化は中原地域を基礎とする物質文化と精神文化の総称として捉えられる。

[24] 歌詞：敕勒川陰山下　天似穹廬籠蓋四野　天蒼蒼野茫茫　風吹草低見牛羊

[25] 馬忠理「『蘭陵王入陣曲』疑釈」(『文物春秋』、1995 年第 1 期、総第 27 期）では、敕勒族と沙陀族の関係、敕勒族の音楽と沙陀調音楽の関係について述べられ、現行する沙陀調「蘭陵王」の起源を探るのに一つの手がかりを提示した。

このように、奈良時代の伝承を受け継ぎ、平安時代から中世初期に日本に伝えていた「蘭陵王」は中国の記述を踏まえた上で行われたものである。しかし、それは中国から伝来したものを鵜呑みするのではなく、日本的に改変し、工夫を加えたものである。

それでは、果たして「抜頭」も「蘭陵王」と同じように捉えられていたのか。同じく『教訓抄』の記述を通して見てみよう。

『教訓抄』巻第四には、「抜頭」についてこのように書かれている。

> 此曲天竺ノ楽ナリ。波羅門伝来随一也。舞作者非詳之。一説云、沙門仏哲伝之、置唐招提寺云々。唐后嫉妬貌云々。未詳。古老語云、唐ノ后、物ネタミヲシ給テ、鬼トナレリケルヲ、以宣旨楼ニ籠ラレタリケルガ、破出給テ舞給姿ヲ模トシテ作此舞。而無作者。尤不審云々。無后御名。

この曲は天竺楽であり、婆羅門の来朝によって伝来する。舞の作者は不明である。一説には、沙門仏哲によって伝来し、唐招提寺に置かれたという。唐代の后の嫉妬の顔を表すと言われるが、不明である。古老が言うには、唐代の后は嫉妬のあまり鬼となってしまい、楼に籠るようと禁足令が出されたが、令を破って出た時に舞った姿を模って作ったのがこの舞である。作者は知られていない。もっともこの説は不審である云々。后の名前は不明である。

婆羅門とは天平勝宝 4 年(752)の東大寺大仏開眼供養会に開眼導師を勤め [26]、のちに僧正となった天竺僧の菩提遷那である。『続日本紀』聖武天皇・天平八年十月の条に婆羅門僧正に関する記述がみられ、婆羅門僧正は実在人物であるとみなされる。沙門仏哲に関する正史の記述は見られないが、鎌倉時代の説話集『元亨釈書』によれば、仏哲は婆羅門僧正とともに中国を経てから天平 8 年(736)に来朝した林邑僧である [27]。現行する雅楽の中に「林邑楽」というインド系楽舞はあるが、その伝来は婆羅門僧正と仏哲によるとされている。

唐代の后の嫉妬の顔により、「抜頭」という舞が作られた説話は、中国の史籍には見られない。唐代の妃、嫉妬、禁足と舞といったキーワードで唯一連想されるものは、宋代の伝記小説『梅妃伝』などに記される梅妃たる江采萍に関する説話である。梅妃は唐代の玄宗皇帝の妃であり、もっとも得意であった驚鴻舞という舞踊をきっかけに寵愛を受けた。ところが、楊貴妃と寵愛を争った結果、洛陽にある上陽東宮に移され、その苦悶を表す『楼東賦』が涙を催す名作として残されている。婆羅門僧正と仏哲が中国を経て来朝した 736 年は玄宗皇帝が在位した年代(712~756)であり、二人が玄宗皇帝の頃の物語などを知る可能性もあるが、梅妃や驚鴻舞と「抜頭」は直接関係づけられない。当時の日本においても唐代の妃の伝説に「抜頭」の由来を求める説が定かでないことは割注の「未詳」によって知られる。これは婆羅門僧正と仏哲が中国の書物に残されていない説話を来朝とともに伝えたのか、

---

[26] 『東大寺要録』(全国書房、1944 年)巻二の記述による。なお、婆羅門僧正たる菩提遷那に関する記述が『続日本紀』聖武天皇・天平八年十月の条にみられ、婆羅門僧正は実在人物とみなされる。

[27] 『元亨釈書』(新訂増補国史大系第 31 巻、吉川弘文館、1930 年)の南天竺菩提の条と林邑国仏哲の条による。

二人の渡来僧の来朝にこじつけた楽家の口伝なのか、現在では断定できないが、『教訓抄』の「抜頭」に関する記述は婆羅門僧正と仏哲の来朝を意識しつつ、書かれたものであると言えよう。

『教訓抄』には「抜頭」の演奏の様子について書かれていないが、平安時代に成立した舞楽や雑楽などを描いた絵巻『信西古楽図』[28]には、当時の舞人の姿を以下のようにありありと表現している。



この絵で一番印象的なところはおそらく髪であろう。「抜頭」に関して、唯一髪に関する記述は前節で挙げた『楽府雑録』である。舞人は「被髪素衣」、つまり散らし髪で白い衣を纏う。その上、舞人の顔は半分髪に隠されており、腕の筋肉が強調され、嫉妬する后よりも、この力強そうな様子は『通典』に説かれた復讐を果たした「胡人」、つまり西域の人が連想される。平安時代に演じられていた「抜頭」は実はこのように、唐代の伝承が残されているのではないかと考える。

にもかかわらず、「蘭陵王」の記述で分かるように、『教訓抄』の著者や当時の楽家は中国の書物『通典』に詳しいと思われるが、「抜頭」の記述は『通典』を踏まえず、伝承の重点が伝来者とされる渡来僧に置かれている。この特徴は、『教訓抄』とともに日本三大楽書と呼ばれる『体源鈔』と『楽家録』にも受け継がれる。これは婆羅門僧正が来朝後、大仏供養会の導師に勤めた史実や、大安寺を拠点に楽舞の伝習を行った仏哲に関する言い伝えに関係するかどうかは定かでないが、両者が外来楽舞の伝来における非常に重要な人物であったことは言うまでもない。

さて、以下より『教訓抄』に記された舞楽「蘭陵王」と舞楽「抜頭」の実際の演奏状況およびその性質について、諸書の記述を通して見てみよう。

３．舞楽「蘭陵王」と舞楽「抜頭」の性質

[28] 正宗敦夫編『信西古楽図』(日本古典全集刊行会、1929 年)所収の図を引用。

中国唐代の散楽より日本へ伝来し、雅楽の一部である舞楽となった「蘭陵王」、「抜頭」の性質について、実際に演じた場面を記した書物を通して見てみよう。

その一つとしては『舞楽要録』を挙げることができる。『舞楽要録』は平安時代の朝観行幸、相撲節などの宮中行事や、堂供養、御八講などの法会に行われた舞楽を書き留めた書物である。

法会に行われた舞楽については、

応和三年　左　春鶯囀　万歳楽　秦王　玉樹　散手　喜春楽　太平楽　陵王
　　右　古鳥蘇　新鳥蘇　狛桙　綾切　帰徳　地久　酣酔楽　納蘇利
永保三年　左　万歳楽　蘇合香　散手　太平楽　打毬楽　陵王
　　右　地久　新鳥蘇　帰徳　林哥　狛桙　納蘇利
（中略）
大治五年　左　万歳楽　陵王
　　右　地久　納蘇利
長承四年　左　万歳楽　春鶯囀　散手　抜頭　陵王
　　右　地久　新鳥蘇　帰徳　新靺鞨　納蘇利
（後略）

とみられるように、応和三年(963)から久安五年(1149)までの 45 回の供養会(塔供養・堂供養・経供養・曼荼羅供養)に用いられた舞楽が明記されている。下線を付した「陵王」とは前節で説明したような「蘭陵王」の略称である(以下、論述の際には「蘭陵王」と表記する)。45 回の供養会のうち、43 回も「蘭陵王」を用いたのに対し、「抜頭」を用いたのは長承四年の「蘭陵王」とともに演奏された 1 回だけであった。

また、朝観行幸に関しては、

康平三年　左　春鶯囀　青海波　採桑老　陵王
　　右　新鳥蘇　狛桙　新靺鞨　納蘇利
寛治二年　左　万歳楽　蘇合　陵王
　　右　地久　林哥　納蘇利
（中略）
永久四年　左　賀殿　春鶯囀　抜頭　還城楽
　　右　狛桙　新鳥蘇　新靺鞨　琨崘
長承四年　左　万歳楽　春鶯囀　胡飲酒　抜頭　打毬楽　散手　陵王
　　右　地久　新鳥蘇　新靺鞨　琨崘　狛桙　貴徳　納蘇利
（後略）

と記され、康平三年(1060)から仁平元年(1151)までの 49 回の朝覲行幸のうち、45 回は「蘭陵王」が用いられたが、「抜頭」に関する記述は 2 回しかみられない。そのほか、御賀については康和四年(1102)から安元二年(1176)までの間の記述がみられ、「蘭陵王」は欠かさずに演奏されていたことと、「抜頭」は用いられなかったことは明らかである。

ところが、相撲節においてはその状況が少し違ってくる。下記に挙げたのは、『舞楽要録』に記される相撲節に用いられた舞楽の一部である。

承平六年　召合　左　抜頭
　　右
　　抜出　左　蘇合　万歳楽　万秋楽　散手　太平楽　陵王　猿楽
　　右　古鳥蘇　綾切　敷手　貴徳　新靺鞨　納蘇利　桔梗
(中略)
寛弘三年　召合　左　抜頭
　　右　納蘇利
　　抜出　左　蘇合　万歳楽　散手　還城楽　猿楽
　　右　古鳥蘇　綾切　貴徳　狛犬　桔桿
(後略)

相撲節の一日目は「召合」と言い、正式な取組を行う日であり、二日目は「抜出」と言う前日の優勝者が取組を行う日である。召合は相撲節で儀礼的な性格を持つ行事とされ、それに用いられる楽舞は儀礼音楽としてみなされる。それに対し、抜出は娯楽的な色彩が強く、それに用いられる楽舞も娯楽的要素が含まれる。

『舞楽要録』の記述によると、延長六年(928)から保元三年(1158 年)まで行われた 19 回のうち、「抜頭」は 17 回にわたって用いられ、17 回はすべて召合に演奏されていたことは分かる。また、上記寛弘三年の記録のように、召合の舞楽には、左方に「抜頭」、右方に「納蘇利」といった様式を用いる場合が数多くみられる。つまり、相撲の左方が勝つと、左方舞楽としては「抜頭」が演奏され、右方が勝つと、右方舞楽としては「納蘇利」が演奏されていたのである。承平六年の記録のような召合の舞楽に左方「抜頭」だけが記される場合も多く見られるが [29]、いずれにせよ、「抜頭」は相撲の左方が勝負に勝った象徴として演じられ、勝負楽としての性格を有することは明らかである。

一方、「蘭陵王」の演奏は 4 回であったが、その 4 回はすべて抜出に用いられたことが確認できる。承平六年の記録からも分かるように、抜出には複数の舞楽が行われ、その一つが「蘭陵王」である。

[29] この場合、左方だけの優勝ではないかと考えられる。

「蘭陵王」は抜出の舞楽として、娯楽的な性格を有するとみなされる。

それから、承平六年と寛弘三年の記録にもみられるように、抜出にはしばしば「猿楽」といった舞楽が用いられたのである。相撲節に用いられる猿楽は、能勢朝次が『能楽源流考』で述べたように、「舞楽系統に属する散楽」[30]であり、唐散楽に類するものであった[31]。

ところで、『舞楽要録』では「猿楽」を「抜頭」と区別して記しており、これは「猿楽」と「蘭陵王」はそれぞれに内容が備われる舞楽であり、両者の間には包含関係がないことを意味すると考えられる。

以上、『舞楽要録』を通して、「蘭陵王」と「抜頭」について見てきたが、両者ともに宮廷行事と法会に用いられたことを知ることができる。相撲節においては、「抜頭」は召合に行われた儀礼的な舞楽であるが、「蘭陵王」は娯楽的な性格を有する舞楽である。供養会に頻繁に行われていた「蘭陵王」の性質については、『江家次第』などに記された法会の次第によって窺うことができる。

平安時代後期の公卿、大江匡房が著した有職故実書『江家次第』[32]にも、宮廷の行事や相撲節に用いられた楽舞に関する記述がみられるが、『舞楽要録』で確認されたように、「抜頭」は相撲節の召合の左方に演奏される儀礼的な舞楽であった。

さらに、『江家次第』に記された永保三年(1083)の法勝寺塔供養会の次第によれば、「蘭陵王」は唄・散華・梵音・錫杖の四箇法要と組み合わせて演じられる供養舞とは異なり、仏事が終了後に行われた舞楽であった。このことは、『東大寺要録』に記された御頭供養会の次第や『四天王寺年中法事記』[33]に記された聖霊会の次第からも確認することができる。これらの記述は『舞楽要録』を補い、「蘭陵王」が法会に置かれた時間的位置を示している。仏事のあとに用いられる楽舞は「入調の舞」と呼ばれ、余興的性格を有する[34]が、こうした「蘭陵王」は法会といった非常に儀礼的空間において、「迦陵頻」などの供養舞に対し[35]、より娯楽的な性格を有すると考えられる。

前節で挙げた『教訓抄』にしても、『舞楽要録』や『江家次第』などにしても、そこに記された「蘭陵王」と「抜頭」は左方唐楽として記され、伝承されるのである。外来楽舞を左右両部制に定め、7世紀から 8 世紀の間に日本へ伝来した唐代宮廷饗宴楽や林邑楽と称される楽舞が左方唐楽としたのは、平安初期の 9 世紀に行われた楽制改革によるのである。楽制改革によって、外来楽舞はさらに日本の貴族社会になじまれ、日本的に改修されたとみなされ[36]、以降の伝承はこうした改修された内容に基づき、「蘭陵王」と「抜頭」に関する諸書の明確な記述も同様であったと考える。

---

[30] 能勢朝次『能楽源流考』(岩波書店、1938 年)P6。
[31] 上掲『能楽源流考』P8。
[32] 大江匡房『江家次第』(日本古典全集第 4 期、1931 年)。
[33] 四天王寺史料編纂室『四天王寺史料』(四天王寺、1993)に所収される『四天王寺年中法事記』を参照。
[34]「入調の舞」の仏教儀礼における余興的な性格については、小野功龍「雅楽と法会」(芸能史研究会編『雅楽――王朝の宮廷芸能』日本の古典芸能 2、平凡社、1970 年、所収)を参照。
[35] 舞楽「迦陵頻」の伝来と仏教儀礼における演奏の実態について、王媛「古代日本における舞楽の奏演と特質――「迦陵頻」を中心に―」『比較文化研究』(98 号、2011 年 9 月)に考察を行った。
[36]田辺尚雄『日本音楽史』(雄山閣、1932 年)P7。

おわりに

折口信夫は『日本芸能史六講』の中で、ある動作が固定し、習慣になったあと、その習慣を繰り返しているうちに目的が取り出され、さらにその目的に合うように芸能の形を変えていく、と芸能の発生と目的について語っている[37]。

この折口の指摘を日本における「蘭陵王」と「抜頭」の伝承へと置き換えて考えた場合にも、同様なことが言えよう。中国では庶民により生まれた物語性を有する「蘭陵王」と「抜頭」は芸能として宮廷の饗宴楽に吸収され、散楽として伝承されていたが、祭祀音楽とは区別されていた。「蘭陵王」と「抜頭」が日本へ伝来したのち、宮廷音楽に吸収され、舞楽として日本の上層社会への浸透が進むにつれ、宮廷行事や法会になじむように改修されていった。さらに、演奏の場面としては、中国では両者にはそれほどの差異が確認されないが、日本においては貴族社会のために改修され、様式化された舞楽「蘭陵王」と「抜頭」には異なる性格がみられる。「蘭陵王」は儀礼的な空間―法会―に頻繁に用いられるが、その中においては娯楽的な性格を持つ。一方、「抜頭」は相撲節といった儀礼的な空間においては儀礼的な性格を有する。これは散楽が饗宴楽のみに許される古代中国の状況とは異なる。

中国より発祥した芸能「蘭陵王」と「抜頭」が海を渡って、文化交渉が行われていた古代日本という舞台で風土に相応しい発展を示したのは、外来文化を咀嚼し、実践する古代日本の積極的な姿勢をなくしては成り立たないことであると考える。

文化交流、または交渉があった地域においては、発祥源が同一である場合、それぞれの地域で発展していった文化をその源流から枝分かれした支流へとたとえるならば、それぞれの地域における文化的受容度は発展の土壌となる。その発展の土壌を分析することは、今後、東アジアの芸能文化交流史の研究においても重要な課題ではないかと考える。

付記

本稿において、「蘭陵王」に関する内容は 2014 年に出版される『比較文化学の地平を拓く』に投稿した「悲劇の皇子・時空を超えた旋律―蘭陵王と「蘭陵王入陣曲」―」の一部をもとに加筆した。

[37] 折口信夫『日本芸能史六講』(三教書院、1944 年)P.P17~18。

平成 26 年度刊行研究年報

『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号 所収論文

Ⅰ　―TIEPh 第 1 ユニット　自然観探究ユニット―

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で、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、「自然といのちの尊さを考える」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、純粋経験、自然の統一力

序

「自然」は、老子や荘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「現象即実在論」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しうるかを考えたい。

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。その当時松岡鱗次郎宛書簡で「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、西州これを斐鹵蘇比と謂う、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]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「しつつ」（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]なのだと言う。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」を変化させう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ってもいると西は考える。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。森鴎外『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さるへからす」[19]、つまり様々な学を統括する「諸学の上たる学」と総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」を多く持つ鳥獣に比べ「人は獣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 Low（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(Logic)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(Aesthethics)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」によってのみならず、「意」や「感」によっ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 世紀にドイツのバ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(Aesthethics)」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（ハインアート）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「道徳ノ性」や「正義ノ感覚」があって、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「美醜ヲ瓣スル元素」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」を学んだことが森鴎外『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「近代的文学論の形成」『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]、なぜなら道徳の求める「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「物二存スルノ元素」と「我二存スルノ元素」に分け、前者は「物ノ美麗ニシテ我カ意二適スル所」であり、これは「禽獣」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「道徳上」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、異中二同アリ、同中二異アルヨリ起生ス」、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、花弁、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、是同中二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「喜怒哀楽愛悪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「是非ノ外二在ル」、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、善悪正邪という道徳的法的観点からも一旦離れて、まさに「同中二異アリ異中ニ同アリ、規則ノ中二変化アリ変化ノ中二規則アリ」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内で「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「現象即実在論」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「現象即実在論」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「実在」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「実在論」とは主観と異なった客観的実在を認める立場であり、「現象即実在論」とは、この客観的実在が経験的現象と「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「実在」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。

「現象即実在論の要領」（1897 年、明治 30 年、以下「要領」と略記）によれば「実在論」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的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「実在」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「現象即実在論の要領」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観察スルニ、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、我レ二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]と言われている。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ろう。一見奇妙な reality の理解だが、むしろこれはわれわれに real ということの理解の変更を提案していると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「科学的研究」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ものであるから、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観念に到達する」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ーということになるのではなかろうか。世界が開かれているというリアリティーと言ってもよい。自然の科学的研究は自然現象を様々な局面（パースペクティヴ）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、ドイツ観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「実在」究明は、「物理」と「心理」の統一を求める西周の問いと深くかかわると思われる。「現象即実在論」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「実在」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「現象即実在論」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「純粋経験」論からみた「自然」経験

西田幾多郎『善の研究』(1911 年）の第二編「実在」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「現象即実在論」を意識したものなのだとするなら、西田は「現象即実在論」に新たな楔を打ち込んだことになる。

西田は「実在」の議論に先立って「直接の知識」を論じる。真の実在を求めることは「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「我々の直覚的経験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、「実在」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「直覚的経験の事実」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「実在」はそれとは別の「内的直観」によるのであった。西田は現象と実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「直覚的経験の事実」が十全な「実在」であるというのではない。西田はこの「直覚的経験」が展開し増大する、従って「実在」も展開し拡張すると考えるのである。赤子にとっても「直覚的経験」が「実在」なのであり、経験の更新につれて実在（リアリティー）がより広く大きなものに充実していく。

「直覚的経験」の展開は、「意識の体系」論という形で論じられる。そして、「実在」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、「現象即実在論」ではなく「純粋経験」を自らの立場として表明するのである。「純粋というのは、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「現象即実在論」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「唯一実在」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「純粋経験」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らかだ。そういう「自然」の経験について、西田は次のように述べる。

> 真に具体的実在としての自然は、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「実在」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「唯一実在」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「純粋経験」論はこのことを理論化する鍵を握っている。

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

実際にその場にいて見ても、これが何であるのか、理解し、納得するのには、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ことが充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ろうものが、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挙する文脈で、当時の岩田村岡にある八上神社に続けて記しているので「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よく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、南方が二日間でた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。

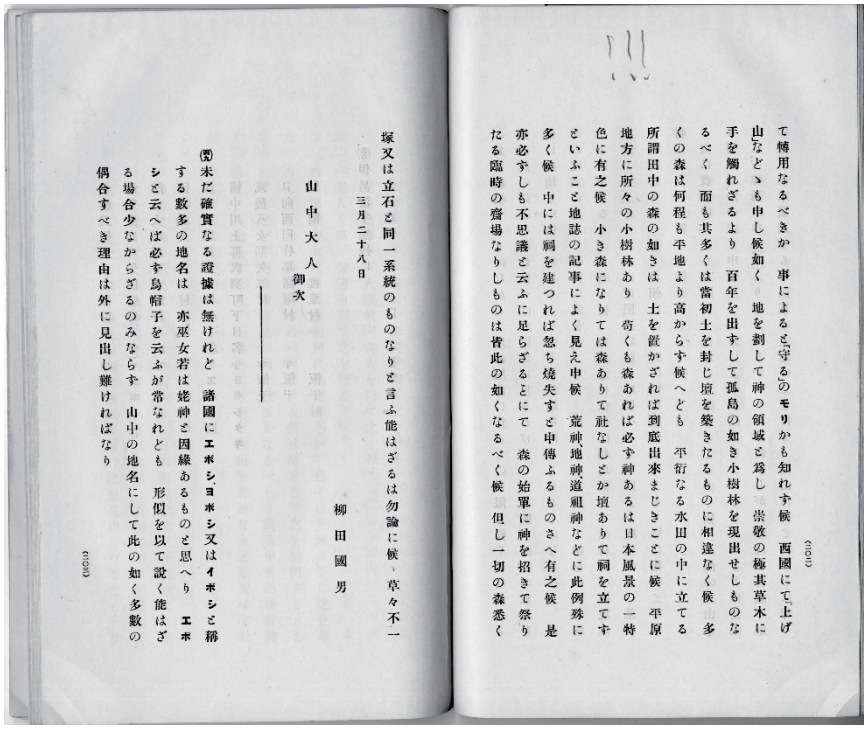
[2] 雑賀貞二郎『回想の南方先生』p 155 によれば、若年時は牟婁新報の印刷工、のち蒲鉾店を営んだ人物。彼が使いをしたことには、牟婁新報社主毛利清雅の指示が想像される。なお、柳田の著作 2 点は、柳田の意志によって南方へ送られたように言われることが多いが、どちらも田辺町の岡茂書店からの購入である。

[3] 『南方熊楠日記』３巻 p 415。

平衍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、

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。

写真６：南方熊楠旧蔵『石神問答』p 203 への書き込み

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。他方柳田国男の論述は、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、主筋を追いにくくなりがちなことや、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」というとこばが、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）

---

[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。

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。

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（みなかたくまぐす）（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、「sbliminal-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（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「日本斎忌考」を読り、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、尤も験究すへしといひ居たり。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ときのことである。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「日本斎忌考（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 SPR[2]）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』には、「感応交通」などという言葉も出てくる。また 1910 年 9 月には福来友吉による御船千鶴子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・サイキカール・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、願い上げ候。（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・サイキカール・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、エドマンド・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」としか載っていなかった。 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、箕作元八（みつくりげんぱち）（1862～1919 年、歴史学者）、田中館愛橘（たなかだてあいきつ）（1856～1952 年、地球物理学者）、坪内逍遥（つぼうちしょうよう）（1859～1935 年、小説家・評論家）、三宅雪嶺（みやけせつれい）（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。

―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―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、テレパシッ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―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。「虜（とりこ）」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（かや）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（ゆうすい）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、「睡眠中に霊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。

七年前厳冬に、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。みず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、世にかかる例尠なからぬを知れり。（1911 年 8 月「睡眠中に霊魂抜け出づとの迷信(1)」『人類学雑誌』27 巻 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、新聞などを通して英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. BOCXINO’ *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・パーソナリティー』（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)「睡眠中に霊魂抜け出づとの迷信」、『人類学雑誌』27 巻 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 巻 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 巻 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 巻 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)「巫が高処に上る」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 *twinship* 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 巻 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］

は、「紀伊勝浦三十七年六月二十■【不明文字】日・京都七条三十七年六月二十三日」となっている。

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』の参照個所（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 *twinship* 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、彼はエドマンド・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―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お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、そのときは険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。ほんとに恐い表情になる、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ございませんが……。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。言語を発せざれど、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

朝津田安麿氏と倶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・パーソナリティー』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・パーソナリティー』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ねばならない。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・パーソナリティー』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

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うべきかもしれない。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」を先取りするかのような言及である。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 月二 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を前に圧倒され、「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いだろう。

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ってはいない。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」による統括（シンタツクス）、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。つまりソシュー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、この書き記された厖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巌雄、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ゃいかんのじゃないか。確かめなくちゃ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、声を出さなくちゃ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、あるいは引っくり返す方法ていうのは、いわゆる物と直結した言葉だけでしかないんと違うかと、（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、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気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、分か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、その背後に自然っていう形があって、王子の純粋性」を「保証」するとしている。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。

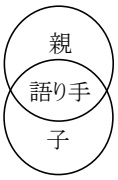
論者は前掲の拙稿で、短篇「重力の都」（『新潮』1981 年 1 月）が、『地の果て至上の時』と「物語の系譜」後半を書く上での布石となっていた可能性を論じた。『地の果て至上の時』の先行論においてはしばしばモンの語り手としての不十分さを論じる向きが見られるが、「物語の系譜」後半を見る限り、意図的な戦略であることは疑いようがない。「物語の系譜　折口信夫（下のⅠ）」（「国文学」1983 年 8 月）を見てみよう。

> 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具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―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らない、どんな育ちか分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、雑木の枝になるた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というように呼んだ。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」（『文學界』1975 年 10 月）には「一体、その男は、どこから流れてきたのだろう。（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るのを聞き、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かった。（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したのは、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「山歩いてったら何ど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っ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えば、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、死ねという命令を渇望している。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。「殺すんじゃったら出来るかい？　俺は武器を持っとる。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「俺は武器を持っとる」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）というモンの話からは、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、徹からだった。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と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、鉄男の気持ち知っとるんこ。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、「おまえの蝿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るのかきかされて」（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の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、撃ってみたいのなら、誰も彼もの敵、蝿の王を狙え、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の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、蝿の王と言われたり蝿の糞と言われたりするのと違うて、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」秋幸はさと子の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。（中絡）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だ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、純粋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っとったんじゃの」（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も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ってそうしたのでない。蟻が巣を作るようにただそうしたかったのだ。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、「語り手の入力の具合」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。むろん「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と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。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）と思い至る。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子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、秋幸が傾斜地を通って、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りたかった」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。

『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、末木はテーラワー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経典の一つである『金光明経』から考察したい。心の問題を主題とする仏教経典の中で、『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と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。宗教学者の島薗進は 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、もともとは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] 島薗進『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。

『金光明経』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え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。

『金光明経』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。『金光明経』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『金光明経』受容の歴史と経の内容を述べる。その上で『金光明経』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、『金光明経』とは

まず壬生台舜の『金光明経』によって、『金光明経』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『金光明経』、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『合部金光明経』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『金光明最勝王経』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、中国大陸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。『金光明経』は懺悔滅罪と正法護持による国土安穏を説いて、鎮護国家イデオロギーの中心となっている。諸国で『金光明経』の講義と説法が行われ、697 年には『金光明経』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、『金光明最勝王経』（10 巻本）と『法華経』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『金光明経』が重視されたことがよくわかる。

『金光明経』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『国訳一切経　経集部　第 5』によっている。

第 1 品　この経を護持する者は、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『金光明経』という経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、敢えて覆蔵せず。（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……常に観てこの閻浮堤（人間が住む大陸）を擁護す。……我等及び無量の鬼神、常に当に形を隠し、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『金光明経』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、穀米果実は衰滅する。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滅し顧みられない。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、王の依怙贔屓から生まれる。

> 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、安穏豊楽にして、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て飽満せしむ。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・疫病が起こると共に、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。

戌の刻大地震。音有り。神社仏閣一宇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、国土の安穏豊楽が回復する」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。臥せる屍を観と為し、並べる尸を橋と作す。……此の世早く衰え其の法何ぞ廃れたる。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）に当世の体を覿（み）るに……聊（いささ）か経文を披（ひら）きたるに、世皆正に背き、人悉く悪に帰す。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、人々が悪に帰依しているから、善神に捨てられ聖人は還らず、悪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、『金光明経』である。

金光明経に云く「其の国土に於て、此の経有りと雖も、未だ嘗て流布せしめず、捨離の心を生じて聴聞せん事を楽わず。亦供養し尊重し讃歎せず。遂に我れ等及び余の眷属無量の諸天をして、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以び勢力有る

こと無からしむ。悪趣を増長し、人天を損減し、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薬叉等、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、皆悉く捨去せん。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、唯繋縛・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、善心が無くただ繋縛・殺害・怒りと諍いのみがあり、お互いに讒言しあっ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、井戸の名から声が発されて、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、夏の大旱（だいかん：干魃）は草木を枯らし、秋の大風は菓実を失い、飢渇忽ちに起こりて、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。人は国土の安穏豊楽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『諫暁八幡抄』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穏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。

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、宮廷で奏演、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楽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] 岸辺成雄『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、亀茲はクチャ、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] 岸辺成雄『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(岸辺は「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			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
名称		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、美徳広之所及也」[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。

諸誌の分類は東夷、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、紫羅帯、大口袴、赤皮靴、五色縚縄。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。楽用弾箏一、搊箏一、臥箜篌一、竪箜篌一、琵琶一、五絃琵琶一、義觜笛一、笙一、横笛一、簫一、小篳篥一、大篳篥一、桃皮篳篥一、腰鼓一、斉鼓一、担鼓一、貝一。大唐武太后時尚二十五曲、今唯能習一曲、衣服亦寖衰敗、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。楽之存者、箏、笛、桃皮篳篥、箜篌、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「和李校書新題楽府十二首」の「驃国楽」の題注には「貞元辛巳歳」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・楽二、「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・楽二、「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粛が著した『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、北狄楽総帰鼓吹署。(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、白浄王太子、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将軍貴昌、並州人也、亦代習北歌。貞観中、有詔令貴昌以其声教楽府。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、白浄王太子、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将軍貴昌のところで北歌を習い、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)劉粛『大唐新語』(歴代史料筆記叢刊、中華書局、1997 年)巻九・諷俟第二十一、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、亀茲楽、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、そのうちの亀茲楽、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。

亀茲楽は呂光(338～399)が亀茲を破った際に獲た音楽である。呂光が敗れたあと、亀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、亀茲楽は盛んになり、西亀茲・斉亀茲・土亀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)が突厥の女性を后に迎える際に、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、亀茲、疏勒、康国、安国。
>
> ・高昌楽、舞二人、白襖錦袖、赤皮靴、皮帯、紅抹額。楽用荅臘鼓一、腰鼓一、雞婁鼓一、羯鼓一、簫一、横笛二、篳篥二、五絃琵琶二、琵琶二、銅角一、竪箜篌一今亡、笙一。
>
> ・亀茲楽、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。楽用竪箜篌一、琵琶一、五絃琵琶一、笙一、横笛一、簫一、篳篥一、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、錦衿褾、白糸布袴。舞二人、白襖、錦袖、赤皮靴、赤皮帯。楽用竪箜篌一、琵琶一、五絃琵琶一、横笛一、簫一、篳篥一、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、錦衿褾、紫袖袴。舞二人、紫襖、白袴帑、赤皮靴。楽用琵琶一、五絃琵琶一、竪箜篌一、簫一、横笛一、大篳篥一、双篳篥一、正鼓一、銅鈸二、箜篌一。[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、於是亀茲、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・篳篥・簫・横笛・箜篌・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、篳篥、箜篌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、但以天竺楽転写其声、而不歯楽部。[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、篳篥、銅鈸、貝。
> ・天竺楽、工人皂糸布頭、白練襦、紫綾袴、緋帔。舞二人、辮髪、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、篳篥、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。楽曲皆演釈氏経論之辞。[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、篳篥、琵琶や銅跋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、「皆演釈氏経論之辞」、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、驃国楽は剣南西川節度使の韋皐(746～805)によって改編されたあとに献じられた[20]、と

---

19 (後晋)劉昫等撰『旧唐書』(中華書房、1975 年)1070 頁。

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

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、また節度使の韋皐がどのぐらい本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、驃国楽と同様に韋皐に改編された後、唐代の宮廷に献じられたのである。

> 貞元十六年正月、南詔異牟尋作奉聖楽舞、因西川押雲南八国、使韋皐以進、特御麟徳殿以閲之。[21]
> (『唐会要』巻三十三)

> 貞元中、南詔異牟尋遣使詣剣南西川節度使韋皐、言欲献夷中歌曲、且令驃国進楽。皐乃作南詔奉聖楽、用黄鐘之均、舞六成、工六十四人、賛引二人、序曲二十八畳、執羽而舞「南詔奉聖楽」字、曲将終、雷鼓作於四隅、舞者皆拝、金声作而起、執羽稽首、以象朝覲。毎拝跪、節以鉦鼓。又為五均：一曰黄鐘、宮之宮；二曰太蔟、商之宮；三曰姑洗、角之宮；四曰林鐘、徴之宮；五曰南宮、羽之宮。其文義繁雑、不足復紀。徳宗閲於麟徳殿、以授太常工人、自是殿庭宴則立奏、宮中則坐奏。[22]
>
> (『新唐書』巻二十二)

『唐会要』によれば、貞元 16 年(800)に南詔(現雲南省)の異牟尋が聖楽舞を作り、雲南の八国を治めた西川節度使韋皐にそれを献じ、皇帝がわざわざ麟徳殿においで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皐に使者を送り、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、そして韋皐が「南詔奉聖楽」を作った、という。二つの記述を合わせ見ると、韋皐が南詔異牟尋の謁見後に作った「南詔奉聖楽」は、南詔異牟尋の作である「奉聖楽」をもとにしたことは想像に難くない。同じく韋皐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、この南詔奉聖楽は朝覲をかたどり、中国古代の五声音階－宮・商・角・徴・羽－に整えられ、唐長安城大明宮の宴会や面会の重要の場所である麟徳殿で奏演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皐の手に

---

[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。

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―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）

玉利喜造の霊気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、霊気

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長（1903 年～）、鹿児島高等農林学校長（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」、霊術（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霊気説である。ただしこの霊気説は、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霊術家たちに歓迎され、また彼自身親交もあった。

玉利喜造の霊気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：邪気、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

『内観的研究説一巻』、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、一巻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、玉利の霊気説の集大成と言ってよいだろう。玉利の霊気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、玉利の霊気説を読み解くには、実のところ問題がある。本稿では玉利の霊気説に関して、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「霊気邪気の説」、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．霊気と邪気の定義

『内観的研究説』において、玉利は霊気と邪気の名称について、「霊気とは霊妙の気と云う意味にして、邪気とは古来漢方医が唱えたる名称をそのまま採用」[3]し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、霊気と邪気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。例えば霊気については、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霊気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 癆痲室斯（リウマチ） 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りたるに、僅かに五六分間に至らずして大腿に霊気の転動起りて、……当夜（大正十三年四月一日夜）此の状態にては肘関節の癆痲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、斯く霊気の相通ずるは霊気の性質電気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、霊気を「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。霊気は、「霊妙なる有機的の気団気塊」で、「生物の生命に必要なるもの、否実に生命の本源なれば、固より寸時も欠くべからざる有機的霊妙の気塊」なのだ（同書 67 頁）。

これに対して邪気は、邪気は純粋に物質的な存在として想定されている。玉利は、邪気が炭酸ガスを生成分とすると考えていた。例えば邪気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気とは、「体内に発生する無機的 瓦斯（ガス） 及放射物にして、所謂物質的気流」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）。

霊気も邪気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気の混同が多く、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）。霊気に相当するものとして玉利が挙げているものは、炁・明徳・霊・魂・精霊・幽我・覚心・玄牝・夜気・動気・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」が霊気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、邪気に相当にするものとしては、

[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。

邪気（炁）・疲労物質・毒素・Aura（Puneuma）を挙げ、同様に典拠と解説を加えている。このように霊気は実体のないもの、邪気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．風邪から邪気へ

『内観的研究説』では、玉利が霊気と邪気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』で説かれる明徳の存在を挙げ、中江藤樹を参照しつつ説明した際に、明徳なるものを玉利自身が内観法を実践することによって、自身の内に霊気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』には霊気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、玉利はすでに邪気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「堅忍不抜不撓不屈の精神を帯びたる勇気」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、「徳川家康も病気は臆病者が罹るのであると云はれたそうでありますが、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気であると述べる。玉利の著作での邪気説はここに始まる。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、すべて邪気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、邪気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）。こうした邪気への対処方については、玉利は自身の経験を交えて、邪気に冒された部位の筋肉に力を入れることで、邪気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らないと考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れている。

３．明徳から霊気へ

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』には霊気という語は使われていない。しかし四書の『大学』の明徳と『中庸』の中庸に関する議論は、その後の玉利の霊気説とほぼ重なるものとなっている。そもそも明徳について、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）。また明徳を備える「自我は宇宙の大我と相通ずべき霊即ち本心又は真吾」なのだという（同書 287 頁）。

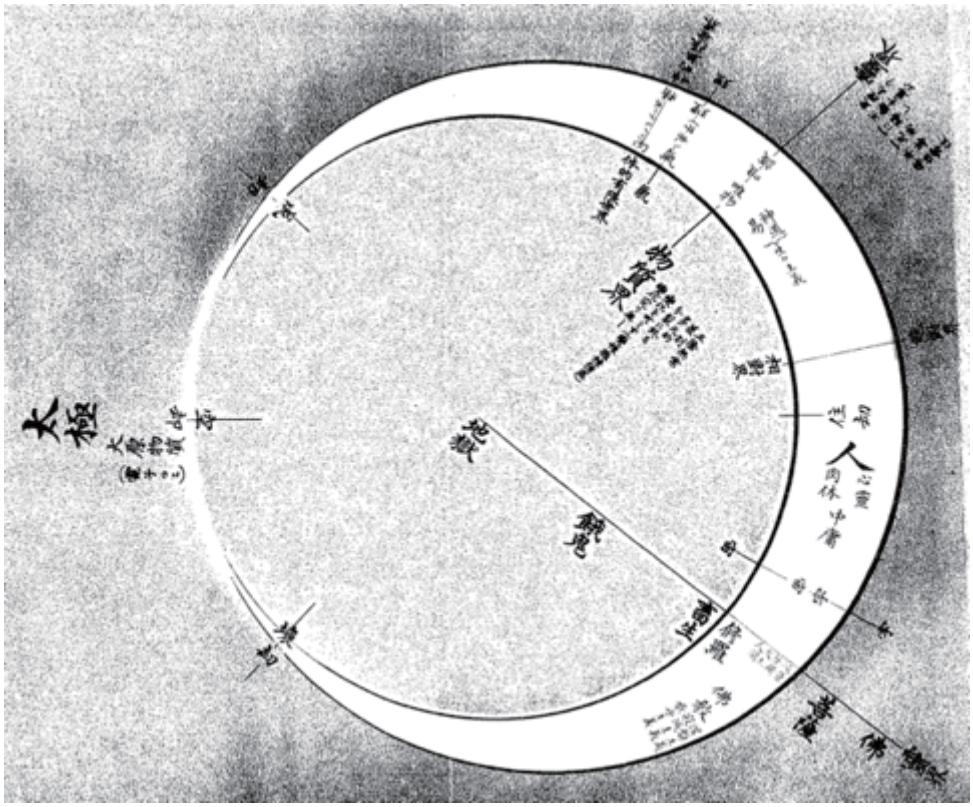
> 此雑念煩悩心を去りたる平心虚気の真吾若くは真如の如何に神聖なるやを知るにあらずや。藤樹曰く、明徳は本太虚と同体なり。故に天地万物尽く明徳の裏面に包在し、聖人明徳を明らかにするなり。故に天地と其の德を合し日月と其の明を合し鬼神と其の吉凶を合すとあり。即ち心を虚にして得たる睡遊者又は天眼通神通力を有するものの実例を照合すべし。聖人の天地とその德を合することは申すまでもない。……（同書 287 頁）

そして明徳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霊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聞いて叱責するならんも精神の霊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将た巫たるが如き何も精神の霊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徳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霊気説の原型だろう。

玉利は『内観的人類進化説』において、霊気が霊魂や精神の他、潜在意識や副意識とも呼ばれ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「宇宙実在万有の本体」と称されるものではないかとしている（同書 5 頁）。そして霊気は、「至霊至妙宇宙万有の本源にして、自ら刺戟物と成り、亦た自ら霊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、霊気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）。

> 霊気は宇宙に瀰満し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溌機敏となりて、遂に神秘的大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応すべき神経原質を含有するならん。（同書 86 頁）

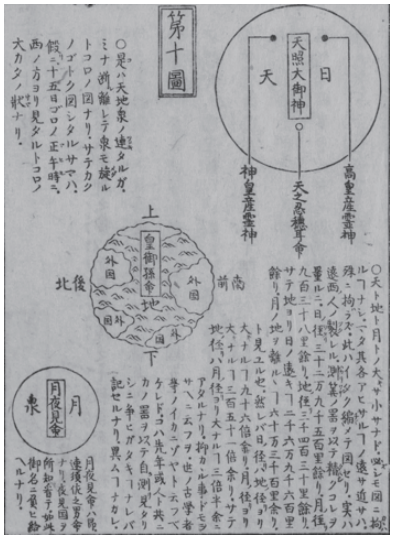
つまり、アメーバには神経系がないのに外界に反応して動くのだから、何か神経のもとになるものが備わっているに違いないと推論したのである。ヘッケルの個体発生は系統発生を繰り返すという有名な説にのっとれば、人間はその成長過程において単細胞生物の時期が存在する。だから大脳や目などの神経系よりももっと原始的な神経の働きをなすものが人間の身体に残っており、それが霊気なのだというのが玉利の結論なのである。

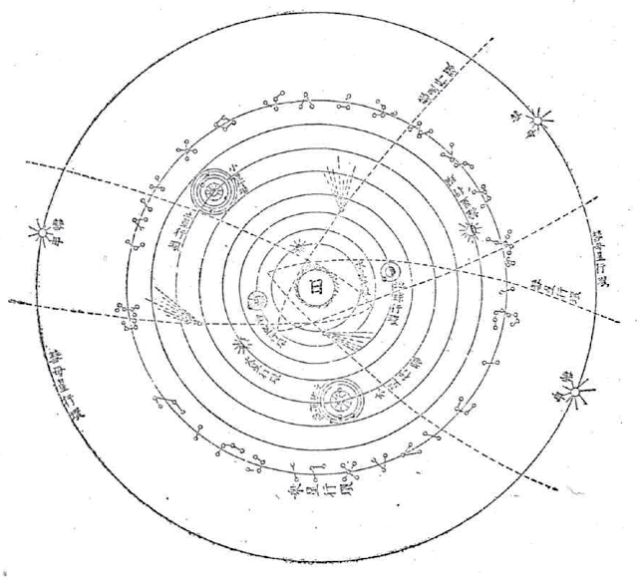
４．佐藤信淵の霊気説

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『霊能真柱』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、吉雄南皐『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、霊妙真気充実し、屈伸変化休むことなし。気屈するときは、即ち剛し。これを体と云う。気伸るときは、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。ただし霊妙真気といい、霊気とは言っていない。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、高皇産霊神、神皇産霊神有り。斯の三神は、実に造化の首を為す。天造草昧に方りて、一元の霊気、太虚の中に兆孕（きざ）す。渾渾たり、沌沌たり。廼ち鎔造の神機を頼り、重濁を泌別し、汚穢を分判つ。精粋中央に凝定し、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、一元霊気中の重濁なり。故に万物発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－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－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霊気というものを設定した。そして霊気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霊気説を並べてみると、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、天地と人とが共に霊気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、霊気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

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、キリスト教とそれ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霊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ヨンは之あるなり、畢竟（ひつきやう）するにインスピレーシヨ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・哲学家として明治・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『エマアソン論文集』の売れゆきがよかったため、1917 年に『エマアソン全集』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楽観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「『少年維特之煩悩』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で、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『荘子』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でもよく、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『荘子』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「太戈児来華之我見」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「荘子」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。

> 私はもともと荘子が好きであり、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、私たち両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、両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旧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、「立在地球辺上放号（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）」「巨炮之教訓（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。

> 荘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うことができる。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、1749～1382）、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,	私はわが国の荘子を愛する、
因爲我愛他的 Pantheism,	彼の Pantheism を愛しているから、
因爲我愛他是靠打草鞋吃飯的人。	彼が草履を編んで暮らす人だから。

二

我愛荷兰的 Spinoza,	私はオランダの Spinoza を愛する、
因爲我愛他的 Pantheism,	彼の Pantheism を愛しているから、
因爲我愛他是靠磨鏡片吃飯的人。	彼がレンズを磨いて暮らす人だから。

三

我愛印度的 Kabir,	私はインドの Kabir を愛する、
因爲我愛他的 Pantheism,	彼の Pantheism を愛しているから、
因爲我愛他是靠編魚網吃飯的人。	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）」は荘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　—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　—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 月に齋木仙酔が『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が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ってこそ成立する。

> 人間の生命の中で最も高級な要素は精神の働きである。精神の働きは大脳の働きの総和にすぎない。大脳の働きの本質は 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。偉大な嬰児になるのだ。[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で、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、ひとたび風が起こると、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霊感（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 巻）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」「睡眠的偸児」「嬰児的世界」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」「睡眠的偸児」とそのほかの一、二首であった」[15]と記している。1923 年の「太戈爾来華之我見」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]。

---

[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。

郭沫若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！自然学园里的学友们呀！」	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，不靜的海水喧豗。／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、第三段階がゲーテ式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》中的诗句。」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。

「沙上的脚印（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砕けてゐました。／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ればいゝ。／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）の上に笑聲で砕けませう。」などがある。すべて『新月』収録作品。

[24] 「沙上的脚印」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、わら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。「沙上的脚印」は次のような作品である。

沙上的脚印

一

太阳照在我右方,	太陽は私の右側を照らす、
把我全身的影儿	私の全身の影を
投在了左边的海里；	左側の海に投げこんだ、
沙岸上留了我许多的脚印。	砂浜には私のいくつものあしあとが残った。

二

太阳照在我左方,	太陽は私の左側を照らす、
把我全身的影儿	私の全身の影を
投在了右边的海里；	右側の海に投げこんだ、
沙岸上留了我许多的脚印。	砂浜には私のいくつものあしあとが残った。

三

太阳照在我后方,	太陽は私の後方を照らす
把我全身的影儿	私の全身の影を
投在了前边的海里；	前方の海に投げ込んだ
海潮哟，别要荡去了沙上的脚印！	波よ、沙の上のあしあとをさらわないで。

四

太阳照在我前方,	太陽は私の前方を照らす、
太阳哟！可也曾把我全的影儿	太陽よ、私の全身の影を
投在了后边的海里？	後方の海に投げこめたのか。
哦，海潮儿早已荡去了沙上的脚印！	ああ、波はもう沙の上のあしあとをさらってしまっていた

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！不断的毁坏，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涌き起こる／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屡々描かれている。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隨ひて飛ぶ。
願作舟中人、	願はくは舟中の人と作りて、
載酒酔明輝。	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，片片隨風去。」（「雑曲歌辞　大垂手」、『全唐詩』巻二六）

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。
嗳！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、郭沫若は純粋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ない舟に腰掛けて岸にいる。両者にとって子供達が純粋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ると描かれており、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ながら、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」からだと指摘しており、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喩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)」、「沙上的脚印（沙の上のあしあと)」など非常に多い。

太陽礼赞
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、青年の問に答える」（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 日に発表さえていること、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焔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るい光！／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焔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っ赤な血潮を照ら」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さ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] 武継続平『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、自らを純粋無垢な「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。

平成２７年度刊行研究年報

『「エコ・フィロソフィ」研究』第 10 号 所収論文

Ⅰ　―TIEPh 第１ユニット　自然観探究ユニット―

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、この数年はその成果を引き続き蓄積しながらも、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に関する研究に取り組んできた。その試みはさらに拡張され、日中の古典文学や現代文学における自然観を探究することで、より広汎なエコ・フィロソフィの展開可能性を明らかにした。また熊野をフィールドとして、南方熊楠の思想を日本の社会に位置づけたり、現代中国のフィールドワークを通して、風水思想を説く文献と現実の自然環境の関係性を分析したりしてきた。

もちろんこれらの新しい試みと平行して従来の文献研究も行っている。過去を顧みない態度は、未来において現在の我々に対する態度として返ってくる。一過性でない真にサステナブルなエコ・フィロソフィを次代に伝えていくには、その思想の中に如何に過去からの資産を継承するかという問題意識が必要である。

動物とロックンロール――古川日出男の想像力――

山本亮介（文学部）

キーワード：古川日出男、動物、音楽、ロックンロール、文学的想像力

1

私と動物――犬でも猫でも、あるいはハムスターでも象でもよい――がひとつの部屋にいて、そこに音楽が流れている。このとき、私とその動物は、同じ〈音楽〉を聞いているのだろうか。また、その音楽に合わせて口ずさむ私の隣で、動物は何やら鳴声を立てている。このとき、私とその動物は、同じ〈音楽〉を歌っているのだろうか。

さしあたって、前者の問いに話題をしぼろう。もとより、人間と動物では聴覚器官や可聴域に大きな違いがあり、当然ながら聴こえている〈音〉は異なっているはずだ。また仮に、諸種の実験によって、ある動物が音楽を弁別できることがわかったとしても、それを人間の音楽認知と〈同じ〉ものと考えるのは難しいだろう[1]。

一方、そこで知覚された〈音〉は、物理的に同一である空気振動――現象の背後に想定される〈物自体〉と言うべきであろうか――をもとにしていると、ひとまず考えることができる（さまざまな留保を要するのは言うまでもないが）。そもそも人間どうしであっても、たとえば〈同じ〉ヘヴィ・メタルの楽曲が、ある者には騒音としか聞こえず、別の者には心を震わせる音楽として享受される。あるいは、聴覚器官を持たない植物にさえ、〈同じ〉モーツァルトを聞かせて（＝〈同じ〉周波数の配列を浴びさせて）みたりもする。

音楽学（音響学）、認知科学、動物学、哲学ほか、さまざまな領域に渡る問題と言えるが、ここでは科学的、学問的論議はとりあえず措くことにし、音楽と動物存在を結ぶところに広がる、稀有な文学的想像力の例を取り上げてみたい。

小説家古川日出男は、人間の歴史に翻弄される軍用犬のドラマを描いた『ベルカ、吠えないのか』[2]をはじめ、人間社会に棲息する動物を主体化した作品を多く発表している[3]。波戸岡景太氏は、動物の生を表現した古川作品の特徴について、「人間が動物を観察する「動物文学」とは異なり、人間が動物社会に擬態すること――あるいは、動物が人間社会に擬態することを主題としてい

[1] 泉明宏「動物の“音楽”認知」（『言語』第 33 巻第 6 号、2004 年 6 月）は、「ヒト以外の動物も作風の異なる楽曲の弁別ができると考えられる。しかし、そのような弁別がヒトと同じやり方でおこなわれているとは考えにくいであろう。」としている。

[2] 文藝春秋、2005 年 4 月。

[3] 古川作品に登場する動物の諸相については、池田雄一「古川日出男全著作解題　翻案、動物の声を聞き、襲撃せよ」（『文藝』第 46 巻第 3 号、2007 年 8 月）を参照。

る」と評する[4]。また、ここでの「擬態」を、「人間と動物の境界を「線」ではなく「領域」とみなし、そこをまるごと占拠しようという、芸術的な企み」としたうえで、「古川日出男は一貫して、人間と動物のあいだに広がる境界領域に根城を築き、そこを己の「領土」とすることで、独自の文学空間を生み出してきた」と述べている[5]。

また、ミュージシャンとともに自作の朗読ライヴもおこなう古川は、音楽との濃密な関わりを打ち出す作家であり[6]、独特のスピード感とリズムを持つその文体[7]をはじめ、音（楽）ー聴覚にまつわる問題意識を作品の随所で示している。

「見るっていうのは目をつぶると消えるんですよ、匂いも臭い便所に入る時は鼻をふさぐでしょ、でも耳って意思ではふさげない。それは何かあるのかなあと思って。」[8]――こうした聴覚活動の特性は、一般によく言われるところでもあるが、とりわけ冒頭の問いを惹起させるものと考えられる。視覚や嗅覚については、知覚主体と対象が同じ空間に存在することを、そのまま受容の成立とみなすわけにはいかない。視線を逸らしたり目をつぶったりすることで、それを見ないこと、息を止めたり口で呼吸したりすることで、それを嗅がないことが、ひとまず可能だと言えよう。一方、聴覚については、音現象と場を共有していること自体が、その受容を強く想定させる（諸々の留保条件はあるものの）。「耳というのは閉じないから――意思力で聴覚をシャットダウンするのには相当な困難を伴う――音は一般に、「流せば入る」」[9]と言うことができる。音の知覚は、他に比べて強制的、受動的なものだと、一般的、直感的に捉えられるだろう。

とりわけ、手で耳を塞ぐことのない動物については、音現象とその知覚に関する特性が当てはめやすい。音に身を曝していることにおいて、人間と動物は同列にあると想定できる。ここから、同じ空間にいる人間と動物が〈同じ音（楽）〉を聞き、共有しているとの想像が働き出す[10]。

そうした想像は、文学上さまざまな方向性、可能性をもって表現されるように思うが、古川作品におけるその一例として、人間と動物の群像小説『MUSIC』[11]を見ておきたい。ともに作品の中心的存在である、十三歳の少年「佑多」と灰色の天才猫「スタバ」は、「佑多」が「猫語」を求めて発見した口笛（「猫笛」）によって、意志の疎通ができるようになる[12]。さらに、「猫笛」の旋律（＝音

---

4 『動物とは「誰」か？　文学・詩学・社会学との対話』、水声社、2012 年 4 月、113 頁（傍点本文）。
5 波戸岡前掲書、118 頁。
6 たとえば、複数のミュージシャンとの対談を含む『フルカワヒデオスピークス！』（アルテスパブリッシング、2009 年 11 月）を参照。
7 この点については、小沼純一「指／音のホケトゥス　あるいは、進化するオートマティスム」（『ユリイカ』第 38 巻第 8 号、2006 年 8 月）が論じるところである。
8 『フルカワヒデオスピークス！』、148 頁。なお引用は、「ものを作る人に多いのは映画にはまって、映画が自分が作ろうとしている究極の形だみたいなの。それが俺の場合は音楽だって思ってて。」との発言に続くものである。
9 古川日出男『小説のデーモンたち』（スイッチ・パブリッシング、2013 年 12 月）、42 頁。
10 「うちにはほんとうに年をとった猫がいて、その猫がいちばん心地よさそうにするディスクが、AURORA の「Fjord」だ。それって、どういうことか」（古川）。『エスクァイア日本版』（第 23 巻第 7 号、2009 年 7 月）の特集「未来に伝えたい 100 のこと。」へ寄せた、音楽家井上薫に関するエッセイより。
11 新潮社、2010 年 4 月。以下、引用頁は同書による（傍点などは本文表記にもとづく）。
12 古川は、最初の草稿で主人公の猫が人間の言葉を喋っていたのを、のちに書き直したと明かし、「それというのも、猫は喋らない、なぜなら猫だから、と思ったから。そして、あのスタバという猫が誕生した。それは人間

楽）は、ハーメルンの笛吹きのごとく、猫の群れを動かす力を持つ。そして「佑多」は、当初の「猫語の青山方言」をもとに、「猫語の東京の、都心用の共通語」の獲得を目指していく。

> 十三歳のからだそのものを楽器にして、音楽は奏でられた。ある一つの旋律が発せられるとほぼ同時に、そのオリジナル（の旋律）が双子になり、まれに三つ子に、五つ子にすらなる。遅れて出現した旋律（もの）たちはオリジナルをいっせいに多音で追いながら、揺れる。追跡しながら、もちろん揺れた。それから、もちろん跳ねた。曲がった。捩れた。たぶん自由の方角へ捩れた。それが自由の響きだから。佑多とスタバの邂逅から生まれた――人の少年と人ではないものの雄の――、変声期の憂鬱（ブルー）と灰色（ブルー）の遭遇が誕生させたものだから。（…）だから、猫たちの心には響いた。体毛を撫でて、総身をつつみ、意識のすみずみに滲み入った。（106 頁）

また、それは「旋律から形作られた感情の言語」であり、「もしも猫族が口笛を吹ける構造の口腔と口唇を有していたら、おおかた歌っただろう。吹き返しただろう。」（137 頁）とされる。「自由の響き」としてある「旋律」（音楽）、その「感情の言語」の共有、共振に加えて、それを聞いた動物からのリアクション――動物もまた歌うこと――が想像の内に入ってくる。動物は人間と同じ音楽を聞いているだけでなく、同じ音楽を歌っている（歌おうとしている）のかもしれない……。このように作品には、本論冒頭に挙げた問いの後者も浮上している。

こういった無尽蔵の想像から、たとえば以下のような奇蹟の情景が創出される。ある夜、港区虎ノ門界隈の暗がりで、コンピュータから鳴り響く音楽に乗せ、猫の群れが声をあげる。始めに、一匹の猫が捨てられたノートパソコンを偶然踏むと、音楽再生ソフトからロック調の曲、『ゴタンダ暴動』が鳴り出す。行き交う数匹の猫が、みな喉を鳴らして近づき、「コンピュータの演奏にすわとばかりに聞き惚れ、情景はいっきに猫の集会の様相を呈した」（170 頁）。そこに現れた「佑多」は、猫を魅了するその音楽に、「響きの自由、自由の響き」（171 頁）を聞き取る。「佑多」が「猫笛」で旋律をなぞると、猫たちは「呻き」、「唸り」、「うわ擦り」で応答する。『ゴタンダ暴動』は「なにやら猫の喜怒哀楽の、楽、じみた衝動」（171 頁）を有しており、「佑多」指揮の「合唱会」に参加する猫たちは「算術級数的」に増えていった。――音楽と一体化した「自由」の情動に文字どおり共鳴する、「歌う猫たち」の姿が、このような祝祭的情景をもって描き出されている。

「佑多」は、すべての区内在住猫に働きかける「完璧なる港区標準口語」を習得する。それは、「言語にして音楽、猫笛にして猫語、自由な響きにして生命力」（218 頁）と形容される。また、猫の群れの大移動を率いる「佑多」の姿は、「人、という範疇を超越して、半人半音楽」（218 頁）と語られもする。このとき「佑多」は、むろん〈半獣〉ならぬ〈半動物〉の様態にもあると考えてよ

中心主義の否定としての「動物の小説」ではなくて、ある意味で人間中心主義を維持しつつ、けれども主人公は猫である、といった物語へのシフトだった。この意味は大きいと思う。」と説明している（前掲『動物とは「誰」か？』、90 頁）。

いだろう。ここには、波戸岡氏の言葉を借りるならば、「人間が動物社会」に、「動物が人間社会」に「擬態」することで、「人間と動物のあいだに広がる境界領域」を切り開く試みがある。

そのきっかけの一つとなっているのが、音楽にほかならない。人間存在を措いて想定不可能な〈音楽〉なるものを基点として、「人間と動物のあいだに広がる境界領域」へと想像の歩みを踏み入れること。この困難な志向の展開と可能性が、古川作品においてどのように現れているか、次節以降でさらに見ていきたい。

2

2005 年刊行の『ロックンロール七部作』[13]は、二十世紀の各大陸を舞台に、ロックンロールにまつわる寓話を語った作品である。これを取り込む形で、2013 年に大作『南無ロックンロール二十一部経』が刊行された[14]。この特異なタイトルは、音楽をめぐる思念の途方もない広がりを如実に示すものと言えよう。

本作品の構成は次のとおりである。短く付された「プロローグ」と「エピローグ」では、「一九九八年か九九年の朝」に、東京の地下鉄の中で、ある教団信者の「男」がテロを実行しようとしている。これにはさまれる形で、「第一の書」から「第七の書」までが並んでいる。それぞれの「書」は、「コーマW」、「浄土前夜」、「二十世紀」の三パートからなる。短いパートの「コーマW」では、病室で昏睡状態にある「彼女」へ向けて、「小説家の私」がロックンロールの物語を語ろうとしながら、音楽や宗教についての思索を示す。「浄土前夜」は、地獄の獄卒たちが侵攻する戦火の東京を舞台とし、十歳足らずの少女や「塾長」と呼ばれる老人の闘いに、輪廻転生を繰り返す「お前」が様々な姿で関わっていく。そして、『ロックンロール七部作』をリライトした「二十世紀」は、「コーマW」の「私」が語る物語のように配されている。

作品序言では、「20 世紀と 21 世紀をまたいだ黙示録」の創出が、その目指すところとされている。

> （…）二十世紀が終わって二十一世紀になったのに、何一つシステムの検証もしなければ、二十世紀末に行われたことの清算もしなかったツケが回ってきている気がしたんです。それは他人のせいではなくて、自分にも明らかに責任はあることだから、そのツケを払う物語を書きたいと。それで「ロックンロール十四部作」という、個人的にはオウム真理教を総括するものを作る以外にないと思って進んでいったんです。／（…）自分が悟ることで善を為せると信じて、結果として圧倒的な悪を為した。だから同じように自分さえ悟れば世界がよくなると意識的無意識的に考え、同じ時代を生きた僕は、その問題を問わなくてはならないと思った。そし

[13] 集英社、2005 年 11 月。
[14] 2013 年 5 月、河出書房新社。以下、引用頁は同書による（傍点などは本文表記にもとづく）。発表の書誌的経緯については、同書末尾に記載がある。また、その書き直しの作業については、前掲『小説のデーモンたち』（162-171 頁）に詳しく語られている。

てまさにその執筆の最中に二〇一一年三月十一日が来て、作品がもっと別なものになっていったんです。[15]

いまだ終わってはいない二十世紀の〈歴史〉を、その内側にある二十一世紀の〈現在〉に身を置きながら、「同じ時代を生きた」自分の「責任」として問いなおすこと（「ツケを払う物語」を書くこと）。それはまず、「オウム真理教を総括する」小説として具体化され、さらに東日本大震災と原発事故の発生により、「もっと別なもの」になったとされる（震災は福島県出身である古川の活動に強い影響を与えている）。佐々木敦氏は本作品の書評のなかで、古川が一貫して「「物語＝歴史」と呼ばれる「敵」」に立ち向かっているとし、「たとえば二〇一一年三月十一日、たとえば一九九五年三月二〇日、その日に起こった出来事は、後の世＝時間から顧みられるとき、たやすく「物語」になってしまう。偶然を必然と化する回路が、そこには働く。その強力な、抗い難い力に全身で立ち向かいながら、そのうえで尚かつ、それでもどうにかして自分自身の「物語」を語ろうとする（何故ならば、そうするしかないのだから）というパラドキシカルな離れ業、命懸けの試みのために、古川日出男は小説を書いている。」[16]と述べる。

自作解説にある「責任」の問題と呼応するように、たとえば、作品の記述において、語り手「私」や登場人物「**昇る太陽**」（教団信者となる小説家）と作者「古川日出男」とが混然一体になって現れる。こうしたメタフィクション的方法[17]は、「読者はこれが一種の畸形の「私小説」でもあったという事実に、ひたぶる震えざるを得ないだろう」[18]、「つまり古川は、自身の作品を組み込んで語り直すことで、歴史の業を自らの内部に取り込んでしまったのだ」[19]と評されるように、歴史と責任をめぐる現代文学上の課題への取り組みとして、注目に値するものである。

ただしここでは、読み手（評者）を「形容できない文章の塊を読んだ、そんな気分」のうちに「放心」させもする[20]、この超大な問題作の全貌を論じることはできない。前節で提起した動物と音楽をめぐる問いの展開として、作品の一端を取り上げることになろう。ただし、ロックンロールと輪廻転生をイコールで結びつける「奇想」[21]を基軸に、作者自身をも含みこむ苛酷な偽史を黙示録的光景とともに紡ぎだし、不可逆に進んでいるかに見える人間の「物語＝歴史」を揺さぶろうとす

15 「地獄的な、あるいは天上的なものをこの世にあらしめるために」（柴田元幸氏との対談、『文藝』第 52 巻第 3 号、2013 年 8 月）。引用中の「ロックンロール十四部作」は、連載時のタイトルを指す。
16 佐々木敦「変わっていく同じもの」（『新潮』第 110 巻第 7 号、2013 年 7 月）。
17 福永信「古川日出男が脳内で朗読ギグを敢行します」（『群像』第 68 巻第 8 号、2013 年 7 月）は、小説全体の終わりが冒頭へと折り返されることで、「読者は、まだこの本の冒頭を読み始めたばかりの読者へと輪廻し、転生していく。いつまでも「終わり」のない、二十世紀の無間地獄がここにある。」と評している。
18 佐々木前掲書評。
19 倉本さおり「二十世紀にあった因果の連鎖に打ち克つための命懸けの物語」（『週刊金曜日』第 21 巻第 23 号、2013 年 6 月 21 日）。
20 陣野俊史「ウィルスとしてのロックンロール」（『すばる』第 35 巻第 7 号、2013 年 7 月）。
21 「いったい何がロックンロールによって発動されたのか、について社会学的な論述ではなく、奇想から回答する。そのための力技、一冊。」（湯浅学「何がロックンロールによって発動されたか」、『文學界』第 67 巻第 8 号、2013 年 8 月）。

る作品の方向性は、本稿の論点と深く関連するところがある。

さて、『南無ロックンロール二十一部経』のメインとなる「浄土前夜」のパートは、半ば廃墟と化した東京で繰り広げられる、地獄の獄卒ほか諸勢力間の黙示録的闘争を舞台とする。そこでは、おそらく地下鉄テロの実行に関係した「男」、教団信者にして『ロックンロール七部作』の作者とおぼしき者が、動物その他の存在へ転生した果てに、それぞれの形で闘いに身を投げ出し、命を落としていく。そのうち最初の二つのエピソードは、以下のような内容である。

「第一の書　トゥッティ・フルッティ三部経」の「浄土前夜　ここにはサウンドはありません」は、目覚めた「お前」（前世の記憶は断片的でおぼろげになっている）が、雄の白色レグホンである自分を認識していくところからはじまる。小学校の飼育小屋から校庭へ抜け出すと、歌のようなものを口ずさむ「少女」と出会う。

> お前は僕は人間なんだと少女に伝えようとするがコ、コケとしか言えなかった。お前はどうして僕はきちんと発音ができないのかと戸惑うが、その恐慌から漏れる声すらコ、コケッとしか響かなかった。（…）お前は、ああ、やっぱり白いレグホンなのだと思って、僕はまだ思っているのかと反問した。しかし、反問する言葉を口に出したらコ、コ、コケと鳴ってしまうだろうと慄えた。（36 頁）

動物が発する声を、転生した人間の言葉、思考の表れとみなす想像が、ここに働いていよう（これを逆転したところに、人間の音楽を動物の歌と捉える見方も生じるはずだ）。ただしあくまで鶏として餌を与えられた「お前」は、「少女」に飼われることになって数日を過ごす。「少女」は、「塾生」を率いる「塾長」とともに、「難民」たちの「保護区」を拠点として闘っているが、計画した作戦は失敗し、食料確保のラインを断たれてしまう。

> 三十一日め。あなたが泣いている。あなたが飢えている。僕の餌はない。三十二日め。あなたが焚火をしている。燃やせるものを盛んに燃やしている。そしてお前は、時機が来たのだと理解する。そしてお前は、飢えるのは一羽でいいし、一人であってはならないのだと判断する。その瞬間に、お前は犠牲（いけにえ）の道を歩んでいる。（…）そして火中に身を投じた。お前は「食べられること」を求めたのだ。お前は灼熱にその身を焼かれながら、立派にときを作る。（55 頁）

人間の業を背負って輪廻する「お前」 - 「僕」は、前世で果たせなかった自己犠牲に身を供することで、（「あなた」への、世界への）贖罪に向けた一歩を踏み出す。こうした行動には、往々にして、祈り、念仏ほか、みずからを支える言葉の発声が伴うであろう。そして、ここで「お前」が作った「とき」の声（＝祈り、念仏）は、「コケでもコッコーでもない」、「ア・ワップ・バップ・ア・ルン・バップ・ア・ラップ・バン・ブーン」であった（「それはリトル・リチャードの一九五五年の

ヒット曲『トゥッティ・フルッティ』の第一声と同じだ」、55 頁)。「お前」の「驚くべき鶏鳴」は、そのようにして「ロックンロールを鳴らした」(56 頁) と語られる。

「第二の書　ジョニー・B・グッド三部経」の「浄土前夜　いよいよ音声たちが武装します」では、アムール虎となった「お前」が、動物園で目覚める。外へ出た「お前」は、ヘリコプターからときおり投下される肉塊を食らい、また自分に語りかけてくる「牛頭」 - 「鬼」を食い殺す。その後、「鬼」の「狩り」を続けていると、ヘリコプターに捕獲される。「虎のジョニー」と名づけられた「お前」は、「馴致用の装置」を付けられて「「鬼殺し」の戦闘部隊」に加えられる。装置からの激痛に駆り立てられて、次々と「鬼」を倒していくも、結局ヘリともども罠に落ち、「鬼」たちに囲まれてしまう。

> お前は、行けジョニー、との命令をゴー、ジョニーと聞いた。ゴー、ジョニー、ゴーと聞いた。それは歌詞だとお前は思う。それはロックンロールの歌詞で、あのチャック・ベリーの一九五八年のヒット曲『ジョニー・B・グッド』の畳句(サビ)だと思う。お前は、だから、歌う。たとえば死ぬならば俺は、俺を、食べてくれる側に。この身を。／結論は出ない。お前は死ぬ。／毛皮が火を噴いた。／行け(ゴー)。(123-124 頁)

決死の状況にあって「結論」は出ないままに、その身を「食べてくれる側」へ捧げようとする「お前」 - 「俺」。このとき耳に聞こえ、歌われるのは、ロックンロールの「畳句(サビ)」であった。その言葉はまず「命令」としてあったが、死の間際において、贖罪の、祈りの歌に転じていると言えるだろう。

なお、「第三の書　監獄ロック三部経」の「浄土前夜　阿弥陀は幾何級数的に増えます」では、狐に転生した「お前」が、「鬼たちの陣地」と人間の住処を往還する「ブックマン」を銃弾から救うべく、「さあ犠牲(いけにえ)になろう」と身を投げ出す。ここで聞こえてくるのも、エルビス・プレスリー『監獄ロック』の「とても愉快なビート」、「心躍らせるリズムたち」(196 頁) であった。

動物と音楽をめぐる想像力は、仏教の輪廻思想と結びつき、歴史の内側にある生の贖罪と救済の可能性を引き出していく。動物は人間の転生した姿であり、それが発する音声は、人間と共有しうる〈思考〉の表現、あるいは「歌」 - 音楽にほかならない。前世の罪を負って輪廻の環へ投じられた存在(「お前」) は、いままさに地獄に覆われようとしている世界に、みずからその「責任」を引き受けるべき来世に、動物となって生まれ変わる。人間であった記憶は混濁しているものの、人間の歴史の「犠牲(いけにえ)」として身を供する瞬間、その身体にロックンロール - 音楽が鳴り響く。

上記いずれのサウンドも、音楽ジャンルの嗜好はどうあれ、二十世紀後半に生きた人々の多くが耳にしたはずのリフレインである。「コーマW」の「私」は、そうしたロックンロールに「ごく短い歴史的定義をほどこすならば」、「庶民のあいだに爆発的にひろがった音楽」(89 頁) であると説く。そして、「日本史」に存する同じような音楽として「南無阿弥陀仏」 - 「念仏」を位置づけ、両

者を重ね合わせる（「それは、鎌倉時代、それまで貴族たちの信仰でしかなかった仏教を庶民のものにする媒体（メディア）として、日本の庶民のあいだに滲透した。爆発的に……爆発的に蔓延った。／人々はその六字を歌ったのだ。／ロックンロールだった。」、89 頁）。二十世紀の念仏たるロックンロールに貫かれた「お前」（「庶民」 - 「衆生」）は、「浄土」を求めるリフレインを唱えながら、贖罪の行為を繰り返す。死を超えて「輪廻転生（ロックンロール）」（445 頁）するのだった。

矢向正人氏は、動物の音声コミュニケーションの観点から、ヒトの音楽を捉えなおす議論を提示している[22]。ヒトも動物である以上、音楽の起源として動物の音声コミュニケーションを想定することは可能と言える。その意味で、動物の音声とヒトの音楽には境界がある一方、連続しているとも考えられる。しかしながら、「心」（の存在）が不明であることをはじめ、可聴域や諸器官の相違、言語社会の不在などから、動物の音声をそのまま音楽と認定するのは難しい。氏はこう整理したうえで、動物行動学や音楽学などの知見を関連づけ、ヒトの音楽の前提であり、かつ動物の音声コミュニケーションにも見られる「音の反復」行為を基盤に、〈音楽〉の成立条件として〈反復への契機〉・〈複雑化の自己目的化〉・〈発信者へのフィードバック〉の三点を挙げる。

> 音声は、模倣され反復するうちに、当初の目的にとっての余剰を含んでしまう。意味に回収されない音が発信者に聴こえてしまい、それが次の行動に影響を与えることは、音楽と動物の音声コミュニケーションにともにみられる特徴である。こうして、反復が階層化を生じさらに音の組織化が進むなら、それはリズムや旋律と認識される。ヒトはこうして組織化された音声に音楽の概念を与え、それを自覚的に認識するようになった。

矢向氏は動物が「ウタ」を「記憶」する点にも触れているが、「音の反復」とは、人間の音楽を、ヒト - 動物の〈音楽〉へと送り返す要諦と言える。それはまた、原初にある反復と模倣から〈音楽〉（「リズムや旋律」）が組織化される場、すなわち人間と動物の「境界領域」を切り開くだろう。動物と音楽をめぐる想像は、ロックンロールのリフレインに、人間と動物を貫く〈音楽〉の響きを聞き取ろうとしている。それは、二十世紀の「記憶」をとどめ、呼び覚ます歌でもあった。また、集団的、習慣的な音声言語の反復と模倣は、（一定のリズム、メロディーを持つ場合は特に）宗教的な音楽性を帯びることになろう。二十世紀の「民衆」は、ロックンロールのリフレインによって、輪廻転生という「境界領域」へと導かれるのだ。

3

「第四の書　ハウンド・ドッグ三部経」の「二十世紀　オーストラリア大陸の「苦い犬」」は、『ロックンロール七部作』から引き継がれた挿話で、動物と同じ音楽を聞こうとした人間の「奇

[22] 「動物の音声コミュニケーションと音楽との境界」、『芸術工学研究』第 9 号、2008 年 3 月。

想」を語っている。ベトナム出征中のアメリカ兵とオーストラリア人女性との間に生まれた「**ディンゴ**」は、継父が運転するトラックの助手席で、ラジオから流れるロックンロールを聞いて育った。継父を交通事故で失った「**ディンゴ**」は、異能のマッド・プログラマーとなって数奇な人生をたどる。その後、「人間の脳波によってラジオを選局（チューニング）する装置」の開発に携わり、さらに、それを「哺乳類のフィールド調査」と組み合わせる試みを知る。「**ディンゴ**」はそれらを自分が欲していたツールと確信し、装置などを盗み取って、ラジオの電波が飛び交う荒野へと出てゆく。

> 四輪駆動者でアカカンガルーを追跡します。／ラジオ・トラッキング法でその所在はわかります。／バイオテレメトリー法で、常時、その個体の脳波はモニターできます。／四輪駆動者のその後部座席に設けられた「受信基地」の機材は、リアルタイムで選局（チューニング）を再現します。／そのアカカンガルーと同じ音楽を**ディンゴ**は聞きつづけます。その群れとともに**ディンゴ**は移動します。（287-288 頁）

この挿話の着想は、「第五の書　ロール・オーバー・ベートーベン三部経」の「浄土前夜　いまや浄もなければ不浄もありません」へと受け継がれる。そこでは、先の「少女」が主人公になっている。その「お前」 -「あたし」は、「ロックンロールを食べた」（295 頁）ことにより、転生していく「彼」の記憶を取り込んでいる。

「保護区」を拠点に闘う「あたし」は、東京を奪還すべく地獄へと進攻する。地獄では、ある邸宅を占拠すると、その畜舎で飼われていた巨大山羊を手なづけ、語りかけるような歌と山羊の鳴声とで「音楽」を出現させる。「二十世紀のカウントダウンのための支度」として、二〇〇〇年七月からの日記を書きはじめた「あたし」は、諸勢力との抗争の渦中に身を投じ、地獄の「ベートーベン湖」なる広大な血の池で激しく交戦する。そこでヘリコプターを手に入れると、山羊を吊り下げて「保護区」の小学校へと運び出す。さらには、「政府」と交渉し、脳波とＦＭ放送を合わせるチューニング機能が付いた、巨大山羊用のヘッドホンを用意させる。そして山羊と同じ音楽を聞きながら、「八月六……。」を迎える。

> あたしたちはロックンロールを聞いた。／あたしたちは山羊のあのＳＯＮＹ、／あのヘッドフォン・ステレオ、／あの特注のウォークマンの線（ライン）を通して、／すでにロックンロールを聞いた。それはチャック・ベリーの、一九五六年のヒット曲『ロール・オーバー・ベートーベン』だった。（…）そんなことがあるんじゃないかとあたしたちは思っていた。なぜならばベートーベン湖は覆されたのだ。あるいはあたしたちは覆したいと欲していたのだ。／あの悲しみ。（13 字分空白…引用者注）あの罪。／ロックンロールの力で、それをどうにかしようと。／あたしたちは、／償おうって、／願ったのよ。／あたしたちは山羊のウォークマンに直結している線（ライン）から、アンプリファイアを通して、それを保護区いっぱいに流そうと計画していて。むしろ、／地獄にも。

／地獄にまでも！（326-327 頁）

このとき「新型爆弾」の爆発が見えて、被爆した「あたし」は死ぬ。ベトナムからヒロシマまで、二十世紀の戦争で流れた血をためる、地獄の「ベートーベン湖」を覆すこと。「庶民」へと浸透したロックンロールに、暴力の歴史と、そのなかで生じる「あの悲しみ」・「あの罪」へ対峙する「力」が賭けられている。地獄の畜舎に幽閉される巨大山羊もまた、二十世紀の念仏たるロックンロールのリフレインを唱え、転生した者の姿であり、その身中に『ロール・オーバー・ベートーベン』を流しているのだ。あらゆる世界に、すべての生きる者に向けてロックンロールを鳴り響かせ、その「力」を共有することで、未完の過去に対する償いと〈物語＝歴史〉の改変を方向づけることができるのではないか[23]。――繰り返しになるが、こうした壮大なフィクションの原点にあるのは（少なくとも原点のひとつとなっているのは）、動物と同じ音楽を聞くこと、すなわち動物と音楽をめぐる諸々の想像力であると思われる。隣にいる動物が、自分と同じロックンロールに身を曝し、鳴声を立てている。このとき、輪廻の環を彷徨う〈半人半音楽 - 半動物〉が、その音楽を聞き、歌っているのかもしれない。そうした「境界領域」の所在を暗示しながら流れゆく音楽の響きに、耳をすますこと。

その聴取は、しかし、「奇蹟」の出来事と言うほかないだろう。「第七の書　汝ブックマン三部経」の「コーマW　音楽」では、「彼女」の手が動くのを見たことから、「奇蹟」をめぐる思索が展開されていく。

> 私はふいに、古典的な問いを思い返した。“音”に関する問題だ。ある音声が、無人の森に鳴りわたったとする。あるいは、ある音楽が、同じ条件で奏でられたり、歌われたりしたとする。すると、それらの“音”はあったのか、なかったのか？　もしかしたら人間（ひと）の耳に届けられない音楽は、「音楽にはならない」のではないか？／そしてまた、私は考える。聴覚に関わる現象（もの）としての奇蹟は、どの程度あっただろうか、と。すなわち――「見られる」奇蹟には分類されない、「聞かれる」奇蹟は。（429 頁）

自然の「サウンドスケープ」に関する議論と接続する「問い」でもあろう。動物のみならず自然界が発する音風景を、「野生のオーケストラ」と捉える見方[24]は、「音楽」の人間中心主義を相対化するものと言える。では、人間から解放された「“音”」を、そのうえでなお「音楽」と捉えることはできるだろうか。またそのとき、どのような「奇蹟」の可能性が示され、そこにいかなる意義が認められるのだろうか。

---

[23] 巽孝之「伝統と共感覚の才能　古川論ノートパッド」（『ユリイカ』第 38 巻第 8 号、2006 年 8 月）は、「古川文学には明確に歴史改変の意志があるが、その基本にロックンロールを据える発想は、おそらく古川が一時期愛読した北米マジック・リアリズム作家のうちでもスティーヴ・エリクソンの二部作『リープ・イヤー』『Xのアーチ』から学んだものと思われる」との見方を示している。

[24] たとえば、バーニー・クラウス『野生のオーケストラが聴こえる　サウンドスケープ生態学と音楽の起源』（伊藤淳訳、みすず書房、2013 年 10 月）を参照。

前節で触れたように、人間と動物における〈音楽〉の連続性を考える場合、原初にある「音の反復」がひとつの鍵となる。ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリは、それを「リトルネロ」[25]として概念化し、人間と動物の「境界領域」に位置づけた。

「リトルネロ」とは、「音楽の内容であり、音楽にひときわ適した内容のブロック」（344 頁）とされる。たとえばそれは、暗闇を歩く子供が、落ち着こうとして両手を打ち鳴らす音であり、不安を振り払おうと小声で歌う歌である。また、「いないいない、ばあ」の「呪文」や、一人の女が「タララ、ラララ」と口ずさむ「歌」であり、小鳥の歌のような「ルルル、ルルル」の音楽である。

「リトルネロ」は、「カオス」のうちに「領土化」（安定化）をもたらす表現としてある。一方で、「歌ったり、作曲したりすること、描くこと、そして書くことには、おそらく生成変化を解き放つ以外に目的はない」（313 頁）のであり、「これは音楽の場合に顕著なこと」とされる。それゆえ「音楽の最終目標」は、「脱領土化したリトルネロを産み出すこと、そして脱領土化したリトルネロを宇宙に解き放つこと」（402 頁）となる。

> メシアンが言うように、音楽は人間だけの特権ではない。宇宙もコスモスも、リトルネロで成り立っているからだ。音楽の問題は、人間のみならず、動物や四大元素や砂漠など、全自然を貫く脱領土化の力を問うところになる。だから、むしろ人間において音楽的でなく、自然においてすでに音楽的であるものを問題にすべきなのだ。（354 頁）

鈴木泉氏が述べるように、「リトルネロ」論の「独創性の核心」は「一貫した非人間主義的視点」[26]にある。ここで、「自然においてすでに音楽的であるものを問題」とする際、基調のモチーフとなるのが動物への「生成変化」である。ドゥルーズ／ガタリによれば、「音のブロックが動物への生成変化をその内容とするには、同時に動物も音を通じて動物以外のものに、夜や死や悦びなど、何か絶対的なものに〈なる〉必要がある」（349 頁）、あるいは、「音楽的人間は鳥の中で脱領土化する。そのとき鳥それ自体も脱領土化し、「変容」をとげた鳥となる。」（349 頁）。すなわち、音楽を人間から解放し、「リトルネロ」を動物への「生成変化」と重ねることは、同時に、動物が「音を通じて」変容していくことでもあるのだ。それは、人間からも動物からも「脱領土化」したものの出現、あるいは〈半人半音楽 - 半動物〉への「生成変化」を意味しよう。

ロックンロールのリフレインに「リトルネロ」の響きを聞き取ること[27]、そのためにも、動物がロックンロールを聞き、歌うものへと変容すること。これが、『南無ロックンロール二十一部経』で語

---

[25] 『千のプラトー』（宇野邦一ほか訳、河出書房新社、1994 年 9 月）。以下、引用頁は同書による。

[26] 「リトルネロ／リフの哲学　ドゥルーズ＆ガタリの音楽論に寄せて」（『現代思想』第 36 巻第 15 号、2008 年 12 月）。なお注記において、ここでの「非人間主義（inhumanisme）」とは、「抽象的な人間の本質なるものを措定し、そのようにして措定された人間を中心にして思考することを拒否する思考」であるとともに、「（人間が…引用者注）一つの結果＝効果であるからには、限定された存在のありようとしての人間とは異なる他のありようへと変容していくことの可能性を肯定する思考」（傍点本文）を示すものとしている。

[27] この可能性については、鈴木前掲論文が示唆的に論じるところである。

られる枢要な「奇蹟」だと言えないだろうか。

ただし、音（楽）の力は、「消尽、粉砕、分解など、あらゆる種類の破壊を渇望」（344 頁）し、「われわれに死の欲望を与え」（400 頁）もする。二十世紀の歴史は、そうした「音の潜在的ファシズム」（400 頁）の爪痕を残しているはずだ。動物とロックンロールをめぐる文学の想像力が、果たしてそれに拮抗するものとなりうるか。自己矛盾をはらんだ「パラドキシカルな離れ業、命懸けの試み」の成否は、作者だけでなく読者の想像力にも問われていることだろう。

本稿は JSPS 科研費（15K02103）による研究成果の一部である。

南方熊楠とアンリ・ファーブル
―キノコ図譜を軸とした対比の試み―

田村義也（TIEPh 客員研究員）

キーワード：南方熊楠、ジャン・アンリ・ファーブル、昆虫記、キノコ図譜、生態学

〔はじめに〕

菌類（キノコ・カビ類）研究は、南方熊楠（1867-1941）とジャン・アンリ・ファーブル（1823-1915）の交錯点のひとつである。

南方が、その多面的な研究生活のうちでも、もっとも多くの時間を費やしたのが菌類研究であったことは、南方研究者の間ではおおむね評価が定まっている[1]。早くはアメリカ滞在中の 1892 年、故郷の友人たちに宛てた書簡の中で、菌学への没頭ぶりをあらわにしている[2]南方が、その没後に残した菌類図譜（乾燥させた子実体や胞子体といったキノコ標本を貼付した用紙に彩色図を描き、観察記述を書き入れているため、彩色図付き標本と位置づけられている）は、確認されているだけで 3400 以上、全体では 4700 を越えていた可能性がある[3]。南方が生前もっとも多くの時間を費やして採集・観察・図記をし、研究資料をのこした領域は、菌学研究であった。しかし、南方の公刊著作にはそれらがほとんど反映されていない。図譜そのものの公刊・紹介や研究はまだ緒についたばかりの状態であり、変形菌研究ばかりが突出して知られる南方熊楠の、菌学研究の実相は、南方の読者にひろく知られているとは、今のところ言いがたい[4]。

他方、主著『昆虫記（昆虫学的回想 *Souvenirs entomologiques*）』によって昆虫の生態観察が名高いファーブルが、高等植物やキノコ類についても観察・研究をしていたこともまた、あまりひろく知られたことではない。とくに、水彩絵の具による彩色キノコ図多数をファーブルも残していることは、キノコ研究者・愛好家以外にはいまでもほとんど知られていないようだ。ファーブルのキノコ観察について、その図譜集（邦訳『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ　――221 点の水彩画と解説』[5]）

---

[1] 「南方の自然史研究の中でもっとも光り輝いたのは確かに粘菌研究であった。しかし、彼がもっとも心血を注いだ研究は何かといえば、キノコの研究であった。」萩原博光「粘菌」『南方熊楠を知る事典』（松居ほか編、1993 年）p. 54.

[2] 羽山蕃次郎宛て 1895 年（推定）6 月 21 日付書簡、『南方熊楠全集』7 巻所収

[3] 萩原博光「南方熊楠の菌学研究と彩色図譜」『南方熊楠菌類図譜』（萩原編、2007 年）p. 128.

[4] 「（南方の生物研究は）専ら変形菌（粘菌）研究について若干語られる程度であり、熊楠の菌類に関する業績を顕彰することは殆ど無いのが現状であった」郷間秀夫「真菌類（キノコ）」『南方熊楠大事典』（松居・田村編、2012 年）p. 86.

[5] 『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ　――221 点の水彩画と解説』（本郷次雄監訳、同朋舎出版、1993 年）

に寄せた解説「ファーブルの菌学の作品」の冒頭でパトリック・ジョリはこう宣告している。

> 菌学者ジャン・アンリ・ファーブル！　実際には、彼をこう読んでも別に驚くことではないのだが、かの有名な大作である昆虫学の著作に隠れて、彼がきのこに興味を持っていたことはほとんど知られていない[6]。

南方とファーブルに共通の関心事であった、キノコ研究と図譜は、今のところ不当な等閑視という運命を共有しているようである。

〔南方とファーブル：伝記的対比〕

南方とファーブルは、生年には半世紀近くの開きがあるが、ファーブルが享年 92 と長寿だったため、ふたりの生涯には重なる期間も長い（ファーブルの没年に、南方は数えで 49 歳だった）。世代の異なる同時代人ともいえ、ともに博物学の伝統に親近性のある（その意味で、「古い」スタイルの研究者ともいえる）両者には、伝記上の類似点もいくつか指摘出来るようだ。ふたりとも、研究機関には属さず、職業研究者ではなかった（ファーブルは小学校教員、南方は在野の学者）し、生涯にわたって野外観察系の生物研究を続けたが、その出発点から基本的に独学者だった（ただし、ファーブルは教員資格のため、32 歳のときに学位論文を提出して博士となっている点で、アカデミスムとの関わりは熊楠よりも深い）。二人とも、都会を離れた地方で生涯を過ごし（ファーブルはコルシカを振り出しに、アヴィニョンおよびオランジュを経て、その近郊セリニャン村と、南フランス・ヴォクリューズ県の田舎で生涯の過半を過ごした。南方は、イギリスから帰国後の後半生を、和歌山県南からほとんど出ずに過ごした）、結果として高度な研究に必要な文献（とりわけ学術系定期刊行物）の参照に不自由を覚える境遇にいた。フィールドに出て生物そのものを観察するアマチュア＝愛好家的研究という、両者に共通するスタイルには、そういった境遇上の制約からの必然性もあったのである。

さらに、両者は生物学の専門家たちから評価されたというよりは、非専門家の一般読者を読者として獲得し、研究者としてより、文筆家としての名声を晩年に得た点も共通している。

南方の場合、その訃報に触れて牧野富太郎が書いた辛辣な回想「南方熊楠翁の事ども」（『文藝春秋』1942 年 2 月号）で、南方のことを「偉大な文学者であっても、偉大な植物学者ではない」と切って捨てたことがよく知られている[7]。

実際南方は、日本とイギリスの研究系定期刊行物へ継続的に寄稿していたが、特に日本語論文の場合、その文体は明治年間後半から大正年間を通じての日本で次第に確立されていった、学術系の口語

---

[6] 前掲『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ』p. 83.

[7] 『南方熊楠百話』（飯倉・長谷川編、1991 年）に再録。これは、南方のこの分野での公刊業績が少なかったためでもあるが、牧野のこの評価に対しては、月川和雄が「熊楠の植物学全般の業績についてはまったく無知であったとしかいいようがない」と指摘している。月川「牧野富太郎」『南方熊楠を知る事典』p. 351.

文とははっきりと一線を画したものであり、奔放に逸脱するその議論内容と相俟って、「学術的」とは異なるスタイルと見なされがちであった。

他方ファーブルの『昆虫記』は、客観的な観察記録に終始せず、幼少時の回想をはじめとして、記述が連想をさそうたびに話題が脱線をし、そのことで読み物としての興味を増している（その意味で、「昆虫学的回想」という原題は内容とよく符合している）し、そもそも学術論文を（数多くはないが）記し、提出論文により学位も取得しているファーブルは、『昆虫記』において学術論文の体裁を敢えて採らない文体で書くことに、はっきりと自覚的だった。

> もしも科学が上下（かみしも）を脱いで子供たちに解りやすくなれたら、もしもわれわれの大学で本にある屍の研究に野外の生きた研究をつけ加えようと考えてくれたら、もしもお役人の大切がる教案という縛り綱が一切の善い計画を窒息させなかったら、博物学は子供たちの頭にどんな美しい楽しいことを宿らせるであろうか。（『昆虫記』6 巻「あしながたまおしこがね--父性の本能」[8]）

「野外の生きた研究」と「本にある屍の研究」を対比させ、いわゆる科学が「かみしも」の装いであることを揶揄するファーブルの筆致の背景には、彼の「アカデミスム」体験が存在する。ファーブルのキノコ彩色図集に寄せた解説「ファーブルの科学的業績とその道のり」（クロード・コサネル、イヴ・ドゥランジュ）では、ファーブルの学位論文および学術論文について、こう記されている。

> 教師は通常大学教授資格か博士号のいずれかの受験を選択することができる。もしファーブルが大学教授資格試験をえらぶならば膨大な知識を身につけることになるが、しかし個人的な研究のほうは断念せざるをえなくなる。（…）博士号を選んだ彼の論文の主題は《多足類における生殖器官と発生の解剖学的研究》であった。（…）慣例により、論文には第 2 のテーマ［副論文］が必要であり、ファーブルが選んだ植物学の研究は「*Himantoglossum hircinum*［トカゲラン］における塊茎の研究」であった。植物学においても動物学同様、ファーブルは大学独特の表現法に従った。それは厳しい規則にのっとった正確な書き方が要請され、文学風の文体は認められなかった。これは 1855 年のことであり、（…）化学アカデミー主催のモンティオン生理学賞のコンクールで彼は《良》の成績を得た。それは《ジガバチ科の本能と変態の研究》で、その年の『自然科学と動物学年報』に掲載された。このテーマはのちの『昆虫記』へと大きく展開していく[9]。

こうした、「アカデミスム」に乗っ取った論文作法の実践を経てのち、それとは意図的に距離を置いた文章作法が、ファーブルの『昆虫記』を貫徹している。アマチュア＝愛好家的研究者の立場に自

[8] 山田吉彦訳『ファーブル昆虫記』11 巻（岩波文庫）p. 11.
[9] クロード・コサネル、イヴ・ドゥランジュ「ファーブルの科学的業績とその道のり」前掲『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ』p. 46.

覚的であったことも、ファーブルと南方の共通項である。

〔手習いのはじめ〕

ファーブルは、アルファベ（アルファベット）を学んだ自分の最初期の学習について『昆虫記』第6巻「私の学校」の中で記している。これは、あらゆるファーブル伝で祖述される、有名な逸話となっている。

> われわれは各々藁紙に印刷されたアルファベの小さな三文本を手に持っていた。(…) それはまず手始めに鳩か何かが表紙にあった。(…)
> 進まなかったのは、ABC を覚えることだった。鳩ばかり見ていてほったからかしにしておいたからだ。私は ABC が頭に入らずにいつまでも持て余していた。そんな工合だった時私の父はなんという珍しい霊感からか、私に激しい読書欲を授けた品物を町から持って来てくれた。それは私の知的な目覚めには非常な役割を持っていたが、ちっとも根の張るものではなかった。(…)
> これは穴銭［リヤール銅貨］六枚の大きな絵本で、彩色のある四角の齣に分かれ、いろんな動物がその名の頭文字で ABC を教える仕組みになっていた。(…)
> それは聖なる四足、驢馬 Âne をもってはじまっていた。その名の頭文字は大きく記してあって、それで A という文字を教えていた。牛の Bœuf は B を覚えさせ, 鴨の Canard は C を教え、七面鳥の Dinde は D を響かせていた。(…) いくつかの枠はよく分からないには分からなかった。私は H や K や Z を覚えさせようとする河馬の Hippopotame や黒大鳥の Kamichi や駝牛の Zébu は一向面白くなかった。こんな外国の動物は分かった本物が文字の抽象の土台になっていないので、文字が頭に入りにくくてしばらくははっきり覚えられなかった。(『昆虫記』6巻「私の学校」[10])

算えで「七歳の頃」、父が「僅に三十銭もて『訓蒙図彙』拾冊をばかひたまはりたりしを、夜もひるもこよなくなぐさみくりかへし見て人にも示し自分も誦し」(「南方熊楠辞」[11]) たという南方の、子供向け動物図鑑による手習い始めを想起させるような逸話だが、しかし両者の幼少時体験には興味深い資質の違いも見て取れる。南方は、同じ頃に『和漢三才図会』の存在を始めて知り、その「巻四十五龍蛇類、巻五十四湿生類の二つ」の目次を大人に写し取ってもらい、「野槌蛇、黄頷蛇、蝮、蟾などの名此とき始て知るに及しものをば粗其図形をたづねききて自ら心に画」いた、あるいはやや後に実際にこの書を手にしたときには、「心せわしく夕陽の傾きぬるまで巻三天象、巻十三異国人物、巻十四外夷人物の名を悉くかきとどめ」た、と回想している（同前）。南方にとって、書物を繙くことは、

[10] 前掲『昆虫記』(岩波文庫) 11 巻 p. 58, 65, 68.
[11] 「南方熊楠辞」(『熊楠研究』8 号、2006 年)

まだ見ぬ存在への好奇心をかき立てられ、異国へと想像力を広げる営みであり、「『文選』中の難読たる魚偏や虫偏のむつかしき文字」(いわゆる「履歴書」[12]) は、その想像力に道を示す誘い手であった。これに対してファーブルは、身近に存在する動物たちを導き手として文字の世界を自分の中に作り上げていったのであり、未知の存在を土台としては、「文字の抽象」の世界をその上に作り上げることが出来ない子供だった、と自らいうのである。

『昆虫記』の翻訳者である山田吉彦は、その『ファーブル記』でこの逸話（および、この後父親が買い与えてくれたのがラ・フォンテーヌの『寓話』であったこと）に触れて、「アンリーはこのように動物に助けられて本が読めるようになった」[13]と表現している。ひょっとすると、事実であるには美しすぎるかもしれない、こうしたファーブルの回想には、後年になって確立された自分の立場を幼少時に投影したような面もあるのかもしれない。少なくとも、『昆虫記』において彼が繰り返し表明している、事実の観察および理論的考察に関する彼の原則的立場と、その幼児体験の出発点とは、みごとなまでに整合している。

> 理論をでっち上げる、そういうことは、私はあまり好ましく思わない。私は理論はすべて眉唾ものと考えている。疑わしい前提で雲をつかむような議論をすることもやはり私にはむかない。私は観察する。私は実験する。そして事実に語らせる。(『昆虫記』3 巻「あぶない食物」[14])

> だがこの遺伝という言葉の背後にはなんという闇があることか。理論は何かそこに光を投じようと試みた。それは野蛮な訛り言葉を作ることにしか成功しないで、分からなかった事をいっそう分からなくして残しただけだ。われわれのように明晰を欲しがる者は、わけの分からぬ高論などはそれを道楽にしている連中に委せて、野心を観察出来る事実に止どめ、原形質の秘密を説明しようなどと乗り出すことはしないことだ。われわれの方法は確かに本能の起源など説き明かすことはないであろう。だがそれはどこにその説明を求めに行ったら無駄足になるかぐらいは教えてくれよう。(『昆虫記』6 巻「隔世遺伝」[15])

> 私はトーマス聖者の頑固な弟子である。「そうだ」という前に、自分で見、自分で触りたいのだ。一度はおろか、二度、三度、また無限に、私の疑いが証言の圧力でつぶされるまで。(『昆虫記』7 巻「クビホソハムシ」[16])

新約聖書の物語る不信者トマスは、刑死した主イエスが復活し、自分の居合わせなかったところに

---

[12] 「履歴書」と通称される、矢吹義夫宛 1925 年 1 月 31 日付け書簡、『南方熊楠全集』7 巻 p. 8.
[13] 山田吉彦『ファーブル記』（岩波新書、1949 年）p. 38.
[14] 前掲『昆虫記』（岩波文庫）5 巻 p. 44.
[15] 前掲『昆虫記』（岩波文庫）11 巻 p. 42.
[16] 前掲『昆虫記』（岩波文庫）14 巻 p. 5.

姿を現したと聞いても信じず、「あの方の手に釘の跡を見、この指を釘跡に入れてみなければ、また、この手をそのわき腹に入れてみなければ、わたしは決して信じない」と言った（「ヨハネによる福音書」20:25）。そのかたくなさをファーブルが踏襲してみせてから四半世紀のちの 1925 年には、「超現実宣言」においてアンドレ・ブルトンが「聖トマスからアナトール・フランスにいたる」系譜をなすレアリストたちを一括して「知的および道徳的なあらゆる飛翔に敵対するもの」[17]と切り捨て、文学における想像力の特権的自律性を称揚することになるのだが、そのようなブルトンの敵視に対して、あたかもあらかじめ反駁をしていたかのように、ファーブルは自分がそうした、かたくなレアリストたちの系譜に乗る存在であることを明かしている。なによりもまず観察者として、ファーブルは、すがすがしいまでに理性による跳躍を拒絶し、あくまでも事実に基づくことに固執する態度を表明しているのである。

〔両者の乖離：時代との関係〕

このようなファーブルの態度は、ダーウィンの進化論という大理論との関係でもまったくぶれるところがなかった。というより、『昆虫記』における彼の反理論的態度の表明は、多くが進化論という時代の理論との関係で記されている。そして、自分より 14 年年長だったチャールズ・ダーウィン（1809-1882）が、事実の観察と理解に留まり続けた自分の研究態度を、その理論にとって不利な研究として認めざるを得なかったことを、ファーブルは誇りとともに意識していた。『昆虫記』第 4 巻「じがばちの方法」の冒頭でファーブルは、ダーウィンから動物学者ロマーニス（Romanes, George John, 1848-1894）へ宛てた書簡を、次のように引用している。

> 一八八一年四月十六日づけの手紙で、彼［＝ダーウィン］はローマネスにこの問題［ダーウィンにとって、本能はどこまでも獲得習性である］を検討するよう頼んでいる。（…）
> 私は貴著『動物の知力』の中で非常に複雑なそして不思議な本能のいくつかを取り扱われるかどうか知らないのですが、（…）しかしもし貴下がこれらの本能のあるものを扱われるとすれば、私の考えではファーブルが自然科学年報のその驚くべき論文の中で述べている、獲物を麻痺させる動物［ジガバチ］の本能以上に興味あるものは扱えないように思っています。ファーブルの論文はその後彼の嘆称すべき『昆虫記』の中でさらに深められています。（『昆虫記』4 巻「じがばちの方法」[18]）

ここで言及されている、ファーブルの「自然科学年報のその驚くべき論文」とは、先の引用で挙げられていた、「ジガバチ科の本能と変態の研究」（1855 年）のことである。ファーブルは、この「じが

[17] アンドレ・ブルトン『シュルレアリスム宣言・溶ける魚』（巌谷國士訳、岩波文庫、1992 年、p12.）
[18] 前掲『昆虫記』（岩波文庫）8 巻 p. 67.

ばちの方法」の章（彼にとって、この主題は「日づけからも最初のもので一番なつかしい思い出を持っているこの発見」だった）で、「本能という天賦の才能がより明瞭な論証の輝きを示しているところは［ほかの］どこにもない。［ほかの］どこでも進化論はこれ以上に厄介なつまずき石にはぶつからないのである。」と主張し、さらに「真実に識見のあったダーウィンはこれを見落としてはいなかった。（…）特に私の初期の結果は彼をはなはだ不安にした」と述べて、昆虫の行動を説明づける理論としての進化論に対する不信をあらわにしている。

ファーブルは、「ファーブルは第１に独学者であり、現実主義者であって体系の構築者ではない」[19]。そして、南方熊楠もまた、研究者としては独学者［オートディダクト］であり、また体系の構築を拒否するような事実収集家として、キノコや変形菌や、さらには人間の想像力の産物である説話・神話・民俗信仰といった民俗知を集め続けた。観察者・収集家として、両者にははっきりと親近性を見て取れる。しかし、ダーウィンと進化論に対する態度においては、南方とファーブルは対照的であった。ダーウィンの没年（1882 年）にまだ中学生だった南方にとって、進化論は時代の思想だったという状況の違いもあるかも知れない。しかしむしろ、「いま・ここ」に存在しない事象への憧憬的想像力に親近性のあった南方には、ファーブルと異なる資質があり、だからこそ彼は、菌学（隠花植物研究）と同じ態度で、民俗（という人間心理の）事象にも取り組んだという面もあったように思われる。

なお、ファーブルが引用したダーウィンのロマーニス宛て書簡の中で触れられてるロマーニスの著書『動物の知性 *Animal Intelligence*』は、その年（1881 年）の新刊書であり、南方も（おそらく渡英後）購入し、利用したものである [20]。

〔ファーブルのキノコ図譜〕

世代は異なるが同じく 19 世紀後半を生き、その時代の生物研究に接したファーブルと南方は、そのキノコ図譜制作に関しては、多くの類似性を示している。

ファーブルは、『昆虫記』第 10 巻の「幼年時代の思い出」において、キノコが自分の幼少時から（第 10 巻を執筆していた）最晩年まで一貫して身近な存在であったことに触れて、キノコ図描画に取り組むに至った経緯を明かしている。

> 私の最後の寓居のセリニアンで、茸類は盛んに私を誘惑した。（…）あんまり沢山あるので、数年前から、私は途方もない計画を思いついた。それは実物のままでは標本箱に保存出来ないものを、筆写して標本を作ろうということだ。（…）水彩画の心得なんか私にはない。だが構わない。（…）自分で工夫して考え出せればよいだろう。最初は拙かったが、やがて幾らかうまくなり、

[19] ディアーヌ・ドゥ・マルジュリー「現代の英雄ジャン・アンリ・ファーブル」（前掲『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ』p. 22.）の引用する、ファーブル伝作者イーヴ・ドランジュの言。
[20] 南方「蛙の知能」（邦訳『南方熊楠英文論考［ネイチャー］誌篇』2005 年）p. 49.

それからぐっとうまく描けるようになった。(...)

やっとのことで、私は近所のいろんな茸類を実物大に写して、彩色をほどこしたものを幾百枚か持つようになった。(『昆虫記』10 巻「幼年時代の思い出」[21])

邦訳『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ』に寄せた解説「ファーブルの菌学の作品」でパトリック・ジョリは、この下りを引用しながら、こう敷衍している。

残念ながら、きのこはもろく、しかも肉がしばしば厚すぎるので、完全な保存は不可能であり、植物のような標本を作ることはできない。そこでファーブルは、水彩画にきのこを残しておこうと考えた[22]。

もしファーブルが臭いや味、きのこの断面の肉の色などの特徴を記していれば、解釈にあたって間違いを最小限に押さえることが出来たはずである。理想を言えば、各図版にその標本がついていたら、胞子、表皮の構造などの顕微鏡的特徴が分かり、解釈はほとんど完全なものになったはずである。残念ながら、ファーブルは絵を描いたのち、きのこを保存しておかなかった。彼は単に、乾燥させると色と形が失われるので、きのこの《肖像のコレクション》を作りたかったのである[23]。

この説明は、南方熊楠の菌類図譜にも、かなりの程度まで当てはまるようだ。南方の図譜は、「平たく押しつけて乾かしたきのこの実物」[24]を貼り付けた「押し葉標本」であり、また「図版上に貼付された小さい紙袋には、きのこを分類する上で重要な特徴となる胞子が雲母に挟まれておさまっている。かくして、熊楠の菌類図譜は、きのこの実物にその彩色図と記載文がセットされており、きのこ標本として超一級資料なのである」[25]と説明されている。通常キノコは（肉厚なため）台紙に貼付する押し葉標本とはしないのだが、南方は渡米当初盛んに作成していた高等植物標本[26]と同様に、キノコについても、台紙に乾燥標本を貼付し、さらに乾燥後は失われる情報である色や、生きているときの形態といった情報を、彩色図によって記録した。そして、(キノコ図描画に関して）ファーブルがまったくの独学であったのと同じく、南方についても、生物観察図を描くことについて、どこかで手ほどきを受けたかどうかについては資料がまったくない。

解説者ジョリは、ファーブルのキノコ図の全体像についてこう述べている。

---

[21] 前掲『昆虫記』(岩波文庫）20 巻 pp. 97〜98.
[22] パトリック・ジョリ「ファーブルの菌学の作品」(前掲『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ』p. 102.)
[23] 同前、『ジャン・アンリ・ファーブルのきのこ』p. 109.
[24] 萩原、前掲「南方熊楠の菌学研究と彩色図譜」、p. 128.
[25] 萩原、前掲「南方熊楠の菌学研究と彩色図譜」、pp. 128〜129.
[26] 土永知子「熊楠の高等植物の標本（中間報告)」(『熊楠研究』1 号、1999 年)

不思議なことに、昆虫の絵はほんのわずかしかないのに、きのこは困難さにもかかわらず、描きためた図版が 700 枚近くもあった。これらの図版には日付のないものもかなりあるが、ほとんどすべて 1878 年から 1899 年までの間に描かれたものと思われる。日付のあるものの大部分は、1886 年から 1893 年までの間に描かれている [27]。［1 点だけ、1903 年のアミヒラタケ図がある］

南方の菌類図譜の場合、採集・制作年が 1900 年から 1940 年の 40 年間に及んでいて [28]、ファーブルのキノコ図描画とはほぼ入れ違いだったことになる。冒頭に触れたように、通し番号で 4700 を越え、現存点数でも 3400 を越えているこれら図譜の総量に比べると、ファーブルのものが 700 点近くというのは、それほど多いものではない。これは、南方にとっては菌類研究が（変形菌と並んで）生物研究の中心テーマだったのに対して、ファーブルは昆虫研究が基本であったことを考えれば、当然のことかも知れない。

すでに触れたように、ファーブルと南方は、研究機関に属さないアマチュア研究者であるが故に、文献へのアクセスに不自由していたという共通点があった。キノコ研究において、このことは両者に共通する結果を招くことになる。ふたたびジョリの解説を引用しよう。

（…）採集された多くの種を同定するには、資料の数はしばしば不十分なものであった。そのために、彼は多くの《新種》を立てたが（1878 年の著作では半分以上、また、1883 年のものでは 2/3 以上が新種であった）、もちろんその中のほとんどの学名は、現在使われなくなったり、異名として残っているだけである。

ファーブルが「新種」とした菌類のいくつかは、研究に貢献してくれた人たちに献名された [29]。

ファーブルは、彼の住むセリニャン村を含むヴォクリューズ県のキノコについて、上記のように 2 度著作を公刊した。その際にも、また残された彩色図にも、ファーブルは多数の「新種」を立てているが、それらのほとんどはその後無効となってしまった、というのである。

こうした、キノコ研究をめぐる事情の多くは、南方にも共通している。南方もまた、膨大な量の菌類図譜を残し、そのなかで無数の「新種」を認定し、それらはしばしば、採集者など研究協力者に献名した名前となっている。そして、その南方のキノコ研究は、とうとう一度も公刊されることがなかった。既存種との異動を観察記述した記載文とともに研究誌上で公刊するという手続きにより学界に報告されてはいないため、南方が名付けたそれらの「新種」名は、裸名としてすべて無効なままにとどまった。それらは畢竟、地方にいて、研究機関に属さなかった両者が、文献の不十分さのために既知種との異動を充分に吟味できなかったため、新種の記載報告には大きな不利を負っていたことの結果

[27]パトリック・ジョリ「ファーブルの菌学の作品」p 104
[28] 萩原、前掲「南方熊楠の菌学研究と彩色図譜」p. 128.
[29] パトリック・ジョリ「ファーブルの菌学の作品」p. 99.

である。昆虫の生態観察を主戦場としたファーブルと、変形菌という種数の比較的少ない分類群では新種発見に大きな成果を上げることが出来た南方の両者にとって、キノコ研究は、学界へ貢献出来る期待のあまり出来ない分野だったのかも知れない。

それにしても、キノコへの視覚資料的関心という共通項がファーブルと南方にあったことを、どのように理解することが出来るだろうか。

ファーブルがキノコ図の制作を終えたのち、そして南方が紀南で孤立した菌学研究を進めていた頃にあたる 20 世紀前半、生物学の世界は大きく様相を変えつつあった。すなわち、生態学と行動学の勃興である。のちには、「あらゆるものが、あらゆるものとつながっている」という関係の網の思想となっていく生態学＝エコロジーは、その始まりにおいては、植物の分布や個体数の消長といった、自然界における種の生存のさまの科学であった。ダーウィンが『種の起源』（1859 年）において示した、マルサスの人口論を応用した生物個体数に関する考察は、彼にとっては自然淘汰という思想の根底をなす議論だったが、生態学の成立にとっても、その萌芽的段階をなしている。そして、エコロジーということばそのものこそ 1866 年には作られていたが（エルンスト・ヘッケル『自然創造史』）、今日の意味での生態学＝エコロジーという研究領域が成立するのは、クレメンツ『植相遷移論』（1916）やエルトン『動物の生態学』（1927）などの成果を待ってのことであった [30]。

つまり、ファーブルと南方がさかんに生物研究をしていた時期は、20 世紀に入って飛躍的に成長していくことになる、生態学という学問領域の前夜に当たっていた。

1901 年からの 3 年間、紀南の森で生物を実地に観察していた頃、南方の生物採集は、隠花植物のみならず高等植物も、動物（昆虫）までをも含む広範なものだった [31]。このように観察・採集対象が広かったことについて、彼の残した生物資料の調査に取り組んだ紀南の生態学者後藤伸は、こう指摘したことがある。

粘菌とかキノコを研究するには（...）少なくともかなり高度な動物や植物に関する知識が必要なのです。粘菌だけとかキノコだけをやろうというような厚かましいことはできないのです。ですから南方さんは実際にそれをやっているわけです [32]。

後藤も記すとおり、この指摘は、今日では常識的ともいえる。自然界では、さまざまな種の間に相互の関係（多くは食物連鎖の捕食関係や寄生・共生関係）が成立しており、特定のキノコを対象としてフィールド採集を行う際にも、そのキノコが共生関係にある樹種を目指して森に入ることになるし、

[30] 拙稿「南方熊楠の『エコロジー』」（『熊楠研究』5 号、2003 年）
[31] この時期、南方は連日日記に採集の進捗状況を克明に記録している。主にはキノコと変形菌、シダ類などの隠花植物、および高等植物だが、生涯でも例外的にこの時期には昆虫の採集もしている。参照：後藤伸「南方熊楠の昆虫記」（『熊楠研究』1 号、1999 年）、同「熊楠標本からみた紀州熊野の森―採集品（植物・昆虫）から 20 世紀初頭の自然を考える―」（『熊楠研究』2 号、2000 年）
[32] 後藤伸「紀伊半島の自然と南方熊楠」（『南方熊楠に学ぶ』奈良女子大学人間文化研究科「南方熊楠の学際的研究」プロジェクト、2004 年）p. 5.

樹木には昆虫や他の動物類が集まって、それなりに複雑な生態系を自然に形成している、ということを踏まえて調査を行うことになる。その意味で、特定の種や分類群だけに限定した観察や理解というものは、今日では成り立たない。

後藤は、南方の残した生物資料を踏まえて、「南方さんは実際にそれをやっている」と述べた。生態学的認識に基づいて自然観察をしている、という意味であろう。しかし、生態学という学問がまだ今日のような形を成していなかった 20 世紀初頭に、南方が紀南熊野の森で、学説史を無視するようなそうした実践をしていたのだとしたら、それは驚きに値することである。

ファーブルの昆虫観察の営みについても、実は同様に、学説史をさかのぼるような先取性が指摘出来る。行動学＝エソロジーということばは、サン＝ティレールによって 1854 年には使われていたが、それはある生物の習慣（エートス）とその環境との関係を問題とする、漠然としたことばであった。その後、動物の行動を対象とする自然科学としての行動学がその輪郭を確立するまでには、その後半世紀以上の時間を要している。今日、ファーブルの業績は（ダーウィンのそれとともに）動物行動学の先駆と見なされているが、南方における生態学的観察と同様に、それは職業研究者たちの学界における歩みに先駆けた営みだったのである。

ファーブルと南方は、同時代の学界よりも、自分たちより前の世代の自然観察者＝ナチュラリストたちにより親近性を持ち、自然界の生物そのものの観察を生涯の営みとした。形態の観察による分類学や、理論化を拒んで行動そのものの観察に留まり続けたという意味で、古い型の生物研究者だったといえよう。そして、ダーウィンのような理論志向ではなく、事実をひたすら集め、積み上げていく営みに親近性があり、自然を見つめることに徹することに資質のあった両者は、そのことによって、まだ未形成だった生態学的視点を先取りしたような観察の営為を行うことになっていった。南方が森の生態観察を通じて昆虫へと逸脱したように、ファーブルは昆虫からキノコ観察へと逸脱したのであり、その意味で、両者の生態学的先駆性の交錯点となっているのが、ファーブルと南方のキノコ図譜なのである。

ファーブルは、昆虫観察の膨大な記録を、饒舌な『昆虫記』として刊行することが出来、今日に至るまで多くの読者を獲得している。対照的に、南方のキノコ研究は、公刊されないまま個人の研究資料にとどまっている。しかし、数千に及ぶキノコ図譜の一点一点は、その標本についての（英語による）詳細な観察記録を伴っている。「紀州田辺湾の生物」[33]のような、民俗的自然史随筆を新聞に連載したこともあった南方の、まだその全貌が明かされてはいない「キノコ記」が、あるいはそこに眠っているかもしれない。

【附記】引用文中の［　］は、引用者による補足である。

[33] 南方「紀州田辺湾の生物」『南方熊楠全集』6 巻所収

那智山における超感覚的知覚現象
―南方熊楠による記述と『ヒューマン・パーソナリティー』との比較を通じて―

唐澤太輔（TIEPh 客員研究員）

キーワード：南方熊楠、那智山、フレデリック・マイヤーズ、
Out-of-Body-Experience

はじめに

1900 年 10 月、世界最大の学問都市・ロンドンから帰国した南方熊楠（1867～1941 年）は、すべてに行き詰まっていた。学問、家族関係、そしてお金、すべてにおいて徹底的に挫折し、生きる方向性を失っていた。それは、後に「世界的博物学者」「日本民俗学の母」（ちなみに「父」は柳田國男〔1875～1962 年〕と言われることがある）」「エコロジー運動の先駆者」そして「日本人の可能性の極限」などと評されることになる知の巨人の、人生最大の危機であった。このような時期に、熊楠は聖地・那智山へと向かった。

熊楠が那智へ向かった理由には、主に二つある。一つは、弟・常楠（1870～1954 年）が経営していた南方酒造の那智勝浦支店を手伝うためである。酒造りは冬期が特に忙しい。熊楠は、常楠に要請されるような形で、支店の冬期酒造業の応援に行ったのである。しかし、これは、いわば表面上の理由でしかない。いくら肩身の狭い思い[1]をしていた熊楠であっても、断ることはできたはずだ。もう一つは、世間からの逃避である。それは現実世界からの逃避と言ってもよいかもしれない。つまり、世人になることへの本能的拒否感が彼をして隠国・那智へと向かわせたのである。これが本音であろう。そもそも、熊楠の書き残している日記を読む限り、どうもまともに弟の店を手伝っている様子はうかがえないのである。

熊楠は、この地に引き付けられるかのようにやって来て、結局約 3 年間（途中、和歌山市へ歯の治療に行ったりもしたが）留まることになる。

> 小生二年来この山間におり、記臆のほか書籍とては『華厳経』、『源氏物語』、『方丈記』、英文・仏文・伊文の小説ごときもの、随筆ごときもの数冊のほか思想に関するものとてはなく、他は植

[1] 経済的理由などにより英国からの帰国を余儀なくされた熊楠は、しばらく和歌山市の弟夫婦の家や亡父の知己の寺院などで世話になっていた。熊楠は、弟夫婦と折が悪かったようだ。莫大な金額をかけた私費留学であったにもかかわらず、「蚊帳ごとき洋服一枚[全集 7：24]」で帰国した兄を、常楠はどうしても理解できなかったのである。

物学の書のみなり。それゆえ博識がかったことは大いに止むと同時にいろいろの考察が増して来る。いわば糟粕なめ、足のはえた類典ごときは大いに減じて、一事一物に自分の了簡がついて来る。

（土宜法龍宛書簡、1903 年 6 月 30 日）［全集 7：329］

上記は、熊楠が那智へ来てから約 2 年を経た時に記された書簡である。熊楠が、那智へ持って行ったものは『華厳経』『源氏物語』『方丈記』、あとは小説、随筆、植物に関する書籍だけであった。しかし、実は、熊楠はこの書簡を記した約 7 ヶ月後、自身の「病態」を認識して行く上でも、欠かせない本を入手することになる。それが *Human Personality and Its Survival of Bodily Death vol,1 & 2*(以下、本稿では *HP* と略記する)であった。また、自身の「病態」を知るためのみならず、熊楠は読了後、民俗学に関する論考執筆のためにも、この本をしばしば参照している [2]。

HP は、1903 年 2 月に英国で発刊された。この書物は、英国心霊現象研究協会（The Society for Psychical Research、通称 SPR[3]）の重鎮フレデリック・W・H・マイヤーズ(Frederick William Henry Myers[4]、1843～1901 年、古典文学者・詩人。「テレパシー telepathy」や「超常 supernormal」な

---

[2] マイヤーズ及び「テレパシー telepathy」に関しては、拙稿「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、『エコ・フィロソフィ研究』第 9 号、東洋大学、2015 年）を参照。

[3] SPR(1882 年設立)について、日本においては箕作元八(みつくりげんぱち)(1862～1919 年、歴史学者)が、その活動を紹介している。1886 年に井上円了（1858～1919 年、仏教哲学者・教育家）は、箕作元八、田中館愛橘(たなかだてあいきつ)（1856～1952 年、地球物理学者)、坪内逍遥(つぼうちしょうよう)（1859～1935 年、小説家・評論家)、三宅雪嶺(みやけせつれい)（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、まるで SPR と同じ研究会を発足させている。円了が、箕作を通じて SPR を知っていた可能性は高い。箕作は、1885 年 3 月 25 日発行『東洋学芸雑誌』(第 42 号、東洋学芸社)で、以下のように SPR について述べている。

> 英國ニテ一昨年創立セル心理研究會(サイキカルソサエチー)ニテ此等ノ事ニ就キテ爲セル研究ノ如キハ嚴ニ其詐誣ヲ防キ終ニ得タル所ノ成績ヲ精密明白ニ記録シタリ…(中略)…同會ノ研究員ハ察心(ソートリージング) (Thought-reading) 奪感(メスメリズム) (Mesmerism) 妖怪(アッパリションズ) (Apparitions) 鬼屋(ハウンテッドハウス) (Haunted House)其外奇怪ニ渉ル事實ヲ研究セシカ就中察心ニ關スル報告ハ實ニ驚クニ堪ヘタリ。
>
> ［箕作：33］（下線―唐澤）

箕作は、ここで SPR の研究内容の概要を紹介している。SPR においては、Thought-reading（読心術）や Mesmerism（催眠術)、Apparitions（幽霊・幻)、Hounted House（幽霊屋敷）などが研究されていると述べている。

[4] SPR の活動やマイヤーズの著作について、日本において極めて初期に言及したのは熊楠であった。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。熊楠が、マイヤーズについて初めて言及したのは 1903 年 8 月 8 日付土宜法龍宛書簡においてである(*HP* が英国で発刊されたのは 1903 年 2 月)。

> 今年 Myers という人、一生かかりてかのロンドン不思議会をしらべたる研究の結果として Human Personality and its Survival of Bodily Death(人間箇人質とその体の死後の留存)と題し、二冊(上巻は序文四十六頁と本文七百頁、下巻は序文二十頁と本文六百六十頁)の大本出でたり。二十一円ほどするなり。

どを造語した人物でもある)の遺稿をもとに編纂されたものである。構成は、

＜vol,1＞
I. INTRODUCTION
1 章　序論
Ⅱ. DISINTEGRATION OF PERSONALITY
2 章　人格の分裂
Ⅲ. GENIUS
3 章　天才
Ⅳ. SLEEP
4 章　睡眠
Ⅴ. HYPNOTISM
5 章　催眠術
Ⅵ. SENSORY AUTOMATISM
6 章　知覚の自動作用
＜vol,2＞
Ⅶ. PHANTASMS OF THE DEAD
7 章　死者の幻影
Ⅷ. MOTOR AUTOMATISM
8 章　筋肉上の自動作用
Ⅸ. TRANCE, POSSESSION, AND ECSTASY
9 章　トランス・憑依・エクスタシー
Ⅹ. EPILOGUE
10 章　結語

の全 10 章から成っている。この大著は 2015 年 12 月現在、まだ和訳されていない。

熊楠は、那智山に孤居していた頃、正確には 1904 年 2 月 12 日に、この書を取り寄せている。届くや否や、熊楠はこの大著を読みふけっている。そして、およそ 2 ヶ月かけて読破した。*HP* 入手後、読了まで、熊楠の日記には「夜臥内にて Myers よむ。」などといった記述が毎日のように見られる。

那智山という聖地独特の「空気」のせいであろうか、*HP* をあまりにも熱心に読んだせいであろか、熊楠は、この聖地において、さまざま不思議な経験をしている。

(1903 年 8 月 8 日付土宜法龍宛書簡)［全集 7：392］

上記は、熊楠が英国から帰国後の書簡であるが、彼は在英時代から SPR の存在は知っていた。法龍から SPR の調査依頼まで受けている(結局、熊楠は調査を行わなかった[唐澤 2015 参照])。一方、熊楠(1900 年 9 月 1 日、ロンドンから日本へ帰国の途につく)と入れ違いで英国に留学(1900 年 10 月月 28 日ロンドン到着)した文豪・夏目漱石(1867～1916 年)も「思い出す事など」(1910～1911 年)で、マイヤーズについて触れている。

> 死後の生！名からしてが既に妙である。我々の個性が我々の死んだ後迄も残る、活動する、機会があれば、地上の人と言葉を換す。スピリチズムの研究をもって有名であったマイエルは慥かに斯う信じて居たらしい。其マイエルに自己の著述を捧げたロッヂも同じ考へのように思われる。
>
> ［夏目：407］(下線―唐澤)

現在日本においては、ほとんど知名度のない(忘れ去られたと言っても過言ではない)マイヤーズおよび SPR であるが、熊楠や漱石が生きた時代(明治～昭和初期)にかけては、少なくとも知識人の内では多少の知名度はあったようである。

1，熊楠による記述から

熊楠は、聖地・那智山で様々な不思議な経験をした。例えば熊楠は、以下のような記述を残している。

> 1904 年 3 月 10 日　朝晴、午後雨　蛙連声して鳴はじむ
> 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、竜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。
>
> ［日記 2：413］（下線―唐澤）

熊楠はここで、自分の魂が外に抜け出して、黒い紐のある人形のようなものとなり、ロンドンの地下鉄の登り坂のようなところを進んだと述べている。途中で日本人の男女を見たようだ。しばらくして、再び人形のような肉体に戻ってきたようである。非常に分かりづらい文章だが、要するに、自分の肉体がまるで人形のようになり、そこから黒い紐につながれた自分の頭が抜け出したということであろう。熊楠は、同じような事柄を翌月にも経験している。

> 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］（下線―唐澤）

熊楠は、ここで「此前もありしが」と述べているが、これは前述（3 月 10 日）の事柄であろう。前述の文章とは異なり、この文章は幾分わかりやすい。またここで熊楠は、明らかに「魂遊す」と記している。熊楠は、自分の頭が飛頭蛮のように、あるいは vorticella（ツリガネムシ：繊毛虫門少膜綱縁毛目の 1 属。体は逆釣鐘形と柄からなる。種々の刺激に応じて収縮し、柄は螺旋状に巻かれる）のように、螺旋状に伸び、辺りを逡巡した後、縮まり、最終的にもとに戻ったという。

つまり、熊楠は「体外離脱（Out-of-Body-Experience, OBE）」を経験していたのである。熊楠は、この時の事柄がよほど印象に残ったのであろう。2 ヶ月後に、友人の真言僧・土宜法龍（1855～1923 年）に宛てた書簡の中でも、述べている。

人死して続るものあり。予も柔術などにて気絶し、久しくてクワツを入れられ蘇りしことあり。其状を聞合すに大抵自分のと同じ。川原如き所を歩み、悠々自適、何の気もなく小歌でも出そうなるに、後よりはるかに人よぶと思ひ漸く気づく也。尤も川原を歩しことなき人には其思ひ無きも知れず。然し所感大体は同じ事と予は思ふなり。又魂遊といふことあり、予も今春巳に之をなせり。糸にて自己の頭をつなぎ、俗にいふろくろくび如くに、室の外に遊ひ、其現状を見るなり。此事亦寒甚き山中等にて、かゝるものゝ説を聞合すに、みな同一なり。

（1904 年 6 月 21 日付土宜法龍宛書簡）[南方：66]（下線―唐澤）

ここでは、上述した二つの日記の記事を合わせたようなものになっている。つまり「糸」＝黒き紐（1904 年 3 月 10 日）で体と頭をつないで、「ろくろくび」＝飛頭蛮（1904 年 4 月 25 日）のように部屋の外を飛び回ったと述べている。

さらに、1911 年 8 月「睡眠中に霊魂抜け出づとの迷信(1)」の中で、熊楠は、この那智山にこもっていたときの経験を、以下のように述べている。

七年前厳冬に、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。みず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、世にかかる例尠なからぬを知れり。

（1911 年 8 月「睡眠中に霊魂抜け出づとの迷信(1)」『人類学雑誌』27 巻 5 号）[全集 2：260]（下線―唐澤）

熊楠による不可思議な現象の記述においては、しばしば、日記→書簡→論考の順で、具体性が増し、さらに大仰になる傾向が見られる [5]。この OBE もその例外ではないかもしれないが、最も大事な点

[5] 例えば、那智隠栖期の熊楠によるナギランの「やりあて(偶然の域を超えた発見や発明・的中、熊楠の造語)」における記述には、それがよく表れている。「日記」という極めて個人的記録においては、「ふとした思いつき」で発見したとなっており、客観的に大勢の眼に触れる「論考」においては、「幽霊が示してくれた」ことになっている。そして「日記」ほど、個人的ではなく、「論考」ほど、大勢の眼に触れることもないであろう「書簡」においては、「夢によって発見した」ことになっている。「日記」＝ふとした思いつきによる発見、「書簡」＝夢による発見、「論考」＝(亡き父の)幽霊による発見となっているのだ。つまり、「日記」→「書簡」→「論考」の順に、「発見」のプロセスがよりドラマチックになっているのである。ちなみに発見したナギランの本数は、日記では 20 本、書簡では 14 本(土宜宛書簡)及び 20 本(小畔四郎宛書簡)〕、論考では 40 本(1911 年 6 月 10 日～18 日「千里眼」『和歌山新報』)〕となっている。[唐澤 2014 参照]

は、熊楠の言説の虚偽を明らかにするのではなく、彼がその事象に並々ならぬ関心を抱いていた背景を知ることである。

この熊楠による OBE は、しばしば彼に関する小説や漫画で取り上げられている。熊楠の那智隠栖期は、この出来事なくしては語れないほどになっている感がある。それほど、この出来事は後世の我々にとって興味深いものでもある。那智隠栖期のクライマックスと言っても過言ではない。

2, *Human Personality and its Survival of Bodily Death* における記述から

熊楠は、上述した「睡眠中に霊魂抜け出づとの迷信(1)」の中で、自分の経験した OBE のような出来事を「Frederic W. H. Myers, 'Human Personality,' 1903, vol. ii, pp.193, 322」で読んだことがあると書いている。しかし、これではあまりにも読み手に対して不親切である。そこに何が書かれているのか、当時の日本の一般読者には皆目検討もつかなかったであろう。

上記の論考で示されている *HP* において、熊楠が参照した個所（vol.2 の 193 頁と 322 頁）の内容は、以下の通りである。

CAPTER IX, TRANCE, POSSESSION, ECSTASY, p.193

The next main subject which fell under our description was *sleep*. And this state—the normal state which most resembles trance—has long ago suggested the question which first hints at the possibility of ecstasy, namely, What becomes of the soul during sleep? I think that our evidence has shown that sometimes during apparent ordinary sleep the spirit may travel away from the body, and may bring back a memory, more or less confused, of what it has seen in this clairvoyant excursion. This may indeed happen for brief flashes during waking moments also. But ordinary sleep seems to help the process; and deeper states of sleep—spontaneous or induced—seem still further to facilitate it. In the coma preceding death, or during that "suspended animation" which is sometimes taken for death, this travelling faculty has seemed to reach its highest point.

9 章 トランス、憑依、エクスタシー 193 頁

我々が次に説明する話題は「眠り」についてであった。そしてこの状態（最もトランス状態に似ている常態）は、古来、エクスタシーの可能性で最初に浮かぶ疑問、つまり睡眠中、魂に何が起こるのかという疑問を示唆してきた。我々のもっている証言は、時に明らかに普通の眠りの間、魂は肉体から出回るのではないか、そして多少混乱しつつもこの千里眼的〔体外〕離脱において見たことの記憶を持ち帰っているのではないか、ということを示すと思われる。これは、起

きている間にも、突発的なものとして、確かに起こり得るものであろう。しかし、通常の眠りは、このプロセスを助けるようである。そして、（自発的であれ誘導的であれ）より深い眠りは、さらにそれを助長するようである。死に先立つ昏睡において、あるいは時に死と見なされる「仮死状態」において、この〔魂の〕出回りの能力〔＝体外離脱〕は、その頂点に達するようである。

（和訳・〔 〕内・下線―唐澤）

マイヤーズは、ここで、深い眠りあるいは昏睡状態、仮死状態などにおいて、「離魂」あるいは「体外離脱」が起こり得るということ、そして、時にその際の、つまり体外離脱し徘徊して見た際の光景を記憶したまま覚醒することがあると述べている。

322 頁の前数頁には、このように臨死状態から、辺りの光景を克明に記憶し蘇生した人の話が、載せられている。そして、それを踏まえて、マイヤーズは以下の事例を挙げている。

APPENDICES, TO CHAPTER VII, p.322

A case similar in many respects to the one just quoted is that of the Rev. L. Bertrand, given in Proceedings S.P.R., vol. viii. p.194. During a dangerous ascent of the Titlis, Mr. Bertrand separated from his companions, sat down to rest, and became paralysed by the cold. His head, however, remained clear, and he experienced the sensation described by Dr. Wiltse of passing out of his body and remaining attached to it by "a kind of elastic string." While in this condition, he had clairvoyant impressions about his absent companions, and much astonished them on their return by describing their doings to them.

7 章への付録 322 頁

ちょうど引用されたものと多くの点で類似したケースは、S.P.R.紀要 8 号の 194 頁にあげられた、L.バートランド師のものである。ティトリス山の危険な登山の間に、バートランド氏は、彼の仲間たちとはぐれてしまった。そして休むために座り、寒さのために麻痺し動けなかった。しかし、彼の頭は、クリアなままで、ウィルツ博士によって説明された、体外離脱そして「伸縮自在のひものようなもの」によってくっつけられている感覚を経験したのである。この状態の間、彼は、はぐれた仲間たちに関する千里眼的印象をもち、彼らが戻ってきた際に、彼らが行っていたことを述べて非常に驚かせた。

（和訳・〔 〕内・下線―唐澤）

ティトリス山とは、中央スイスにそびえる山である。バートランドはそこで、「体外離脱」を経験した。a kind of elastic string（伸縮自在のひものようなもの）とは、熊楠の経験した「黒い紐」と類似している（前述した日記「1904 年 3 月 10 日」を参照のこと）。先述の通り熊楠も、同じように紐の

ようなものにつながれて「体外離脱」し、辺りの様子を見てきている。熊楠が *HP* のこの文章を読んだ後、「体外離脱」を経験したのか、読む前に経験したのかは、今のところ不明である。

このような山の中での孤独感は、いわゆる「孤立性幻覚状態」を助長させる。また、「深夜にいたれば、そのうえに感覚遮断が加わるので、健康な人間でも幻覚準備状態におちいる」［近藤：146］こともあるという[6]。熊楠は肉体的には、その生涯において特に大きな病気にも罹らず「健康な人間」だったようだが、精神的にも「健康な人間」だったかというと、次章で見るように、そこには疑問符が打たれる。

3, 側頭葉てんかんとの関連

熊楠の脳髄は、彼のたっての希望で死後解剖され、現在、大阪大学医学部に保存されている。脳の重さは 1425 グラムであった。成人の平均（1300～1400 グラム）より少し重い程度である。しかし、脳溝（のうこう）は非常に深く刻まれていた。さらに、近年の研究によって、熊楠が、側頭葉てんかんであったことが明らかにされている。保存脳の解析・てんかん症候学の第一人者である扇谷明（せんごくあきら）（せんごくクリニック院長）が、3 次元 MRI を用いて、熊楠の脳髄を詳細に検査したところ、右海馬の萎縮が見られたという[7]。

そして近年、この側頭葉てんかんと「体外離脱（OBE）」に深い関係があることがわかってきている。科学雑誌 *Nature* の 2002 年 9 月 19 日号には、‘Stimulating illusory own-body perceptions—The part of the brain that can induce out-of-body experiences has been located.「幻影的な自己身体認識への刺激—体外離脱体験へと誘導することができる脳の一部を特定—」’と題された、大変興味深い記事が掲載されている［Blanke：269］。実験において、右側頭葉てんかんの患者（43 歳女性）に対して、大脳皮質の右側に電気刺激を与えたところ、体外離脱感覚が生じたのである。最初、2～3 mA（ミリアンペア）で刺激したところ、患者にはまず "sinking into the bed（ベッドに沈んでいく）" あるいは "falling from a height（高いところから落ちている）"という感覚が生じた。そして、刺激を 3.5mA に上げる

---

6 熊楠は、那智隠栖期ではないが、ある冬、日高郡妹尾（いもお）官林（和歌山県日高郡美山村にある妹尾国有林）に採集旅行を敢行した際、孤独と寒さにより、ありありと幻覚を見たことがあった。

> さる昭和三年十二月三十一日夜、予、日高郡妹尾にあって、大雨中に十八町ばかり山中を歩むうち、深谷に臨んだ道側の雑木が、たちまちことごとく満開せる梅林と化け、一天微雲だになく月さえ渡った。しばらく歩を駐めて観れば、依然として大雨中にあり。歩み出すとまた月夜の梅林が現じた。
>
> （1935 年 1 月「蓮の花開く音を聴くこと」『ドルメン 4 巻 1 号』）［全集 5：100］（下線—唐澤）

7 扇谷による、熊楠の側頭葉てんかんについての詳細は、以下を参照。

1）Murai T, Hanakawa T, Sengoku A et al. ‘Temporal lobe epilepsy in a genius of natural history: MRI volumetric study of postmortem brain’. *Neurology*; 50: 1373-1376, 1998.

2）扇谷明「南方熊楠のてんかん：病跡学的研究」、『精神神経学雑誌』、第 108 巻第 2 号、2006 年

と、患者は、"I see myself lying in bed, from above, but I only see my legs and lower trunk（上から、ベッドに自分が横たわっているのが見える。しかし、両足と下半身しか見えない)"と答えた。つまり、右側頭葉てんかんにおいて、脳の右側のある部分に刺激が与えられた場合、OBE が起こりうるということが、実験で証明されたのである。

注目すべきは、OBE において、被験者が「両足と下半身しか見えない」と述べている点である。熊楠は、1904 年に自分の首が抜け出るという経験を 2 回している。自分の首が抜け出ているのだから、当然、横たわっている自分の頭は見えないわけである。もしかしたら、熊楠はこのとき、自身の「両足と下半身」しか見えていなかったのかもしれない。

熊楠は 18 歳の時に初めて、自身のてんかん発作について記述している。その後、意識を失う「大発作」も 3 回ほど経験している。しかし、彼が 30 代に入ってからは、このような明かな（誰の目から見てもわかる）発作は見られなくなる。しかし、意識減損や自動症を伴ういわゆる「複雑部分発作」や、意識減損に至らない「てんかん性前兆」（単純部分発作などとも言われる）に関する記載は、多数見受けられる。これらは、熊楠が生きていた当時は、てんかん発作とは考えられていなかった。そして、留意すべき事柄は、後者（てんかん性前兆）においては「既視体験（déjà-vu デジャ・ビュ）」や、以前にあったと感じるだけではなく、すぐ次に起こることがわかると感じる「予知的感覚」が頻繁に見られるという点である。

実は、熊楠自身は、このような現象を、promnesia（プロムネシア）という専門用語で記述している。彼は、おそらくこの語について、*HP* で知ったものと思われる。熊楠が、初めて promnesia という言葉を用いるのは、1904 年 3 月 24 日付土宜法龍宛書簡においてである。日記からもわかるのだが、この頃、熊楠は *HP* を毎夜のように読んでいた。

> 今始めて貴下より承ることも（たとえば『仏祖通載』の文、今度小生望むところ、これは小生は未見のものなり。しかして『付法蔵伝』中の某尊者のことにあらず。他のこととして)、承りおわりてこんなことはどこかで聞いたことがあると思うなり。これはプロムネシア（promnesia 前知謬（ぜんちびゅう））と申し、今始めて知ることを以前から知っておったことと間違える一種の謬病なり。小生などには多し。
>
> （1904 年 3 月 24 日付土宜法龍宛書簡)［全集 7：461］（下線―唐澤）

熊楠は、自分に、この promnesia（前知謬）が多いことを自覚していた。*HP* の vol.1 には、promnesia について、以下のように記載されている。

> GLOSSARY p.xx
>
> *Promnesia.*——The paradoxical sensation of recollecting a scene which is only now occurring for the first time; the sense of the *déjà-vu*. The term *paramnesia*, which is something given

to this sensation, should, I think, cover *all* forms of erroneous memory, and cannot without confusion be used to express specifically this one anomalous sensation.

用語集 xx 頁

プロムネシア――たった今、初めて起こっている場面を回想するというパラドキシカルな感覚。つまり「デジャ・ビュ」の感覚。「パラムネシア(記憶違い)」という語は、この感覚に賦与されるもので、誤った記憶のすべての形式をカバーするであろうが、混乱なしに特にこの一異常感覚を表現するために使うことはできないと思われる。

（傍点・下線・和訳―唐澤）

さらに、熊楠は、以下のようにも述べている。

もっとも四巻四号二三八頁十二行以下を見れば、古谷君は最初より『続漢書』と『後漢書』の別物たるを心付きおられたるごとくなるも、心理学にいわゆるプロムネシアとて、何人も多少、今初めて聞きたることをこれに似たることと混じて、おのれ以前より知りおりたるごとく想う傾きあり。予自身ごとき、四十歳を超えてよりこの病おびただしく、よって毎事自記手筆し置かざることは、たとい従来知り切ったることといえども憑(たの)むべき証拠とせぬ定めなり。

（未発表手稿「古谷氏の謝意に答え三たび火斉珠について述ぶ（上）」）[全集 6：472]

（下線―唐澤）

熊楠は、上記で「この病」と言うように、promnesia を「病」であるとしている（前述の 1903 年 3 月 24 日付土宜法龍宛書簡では「謬病」と言っている)。そして、上記では、この独特の既視感を防ぐためにも、熊楠は、必ずいつも自筆でノートを残していることを述べている。

てんかん患者には、既視体験以外にも、例えば「視覚発作」が見られることがあるが、熊楠による、以下に示すような、光が見えるという体験は、彼がてんかん性の視覚発作を起こしていた可能性を指摘できるものである。

1904 年 3 月 21 日　快　寒風　春分

此暁予眼さむること二度、ふとんかぶりあるに眼の前明るし。それにあるものを見るに見えず、又ふとんのしわ等のかげもなし。明きこと水銀の如し。

[日記 2：417]

上記は、熊楠がちょうど那智山で *HP* を読みふけっていた頃の記述である。熊楠は、夜、布団を被り真っ暗にしているはずなのに、目の前が「水銀」のように明るかったと述べている。神経科学で「内

部視覚(エントプティック)」と呼ばれる現象がある。光の射さない暗闇にいると「視神経がみずから励起状態に入って、あたかも目の中から光が外に放出されてくるかのような、あざやかな光の体験がもたらされる」[中沢：183]というものである[8]。

この他にも熊楠は、以下のような光が見える体験をしている。

> 『金瓶梅』は大部のもので、西門慶が女の後庭を犯すところ、小生の記臆するだけで、李瓶児、王六児（この女は後を犯さるるを好みしと作りある)、潘金蓮三人あり。どの巻にあるか、ちょっと見出だし得ず候。二円か三円で買い得るものゆえ、買い入れて調べられたく候。小生眼わるく、左の眼に蝙蝠ごとき黒き翳点を生じ、久しく書を見ることならず。やや久しく見ると、水銀を斜めに注下するごとき幻像を生じ、電光ごとく閃くなり。故にこれだけ申し上げおき候。
>
> (1938 年 6 月 23 日付岩田準一宛書簡)[全集 9：299]（下線―唐澤）

熊楠は、コウモリのような黒い斑点が目に見え、そして「水銀」を斜めに垂らしたときのような、また電光のようにまぶしく光る幻像が見えたという。これは「閃輝暗点（せんきあんてん）」のようにも思われる。「閃輝暗点」は、片頭痛の前兆現象としてよく現れる。それは突然視界の中心辺りにチカチカと輝く光や稲妻のような光が現れ、目の前が見えづらくなる現象である。色は、さまざまのようである。熊楠によると、自分のそれは「水銀」のようなまぶしい色だったという。ここで、熊楠が「左の眼に……」と記述している点には、注目すべきであろう。左目の機能は、右脳が掌っている。熊楠の脳に右海馬の萎縮が見られたことは先述した通りであるが、それがこの左目に始まる「閃輝暗点」現象の何らかの原因であった可能性も指摘できる。

4, 予知と前知謬

熊楠は、日記において、*HP*の内容に言しばしば言及している。1904 年 3 月 31 日には以下の内容の事柄が記されている。2 月 12 日に同書を手に入れてから、1 ヶ月以上経てから書かれたものである。

---

[8] 「光が見える」体験は、いわゆる「イニシエーション」でよく見られる。「古代チベットでは「真理の道」に踏み込んでいこうと決意した新参者は、いきなりまったく光りの射さない暗黒の部屋に閉じこめられて、そのまま数日間放置される」[中沢：183]という。このような儀礼の痕跡は、「今日のボン教やニンマ派仏教の伝統の中にも、きちんとした修行システムとして残されている」[中沢：183]。さらに「光のまったく射さない部屋の中に数日いると、不思議なことに目の前にさまざまな光のイメージがあらわれてくるようになる」[中沢：183]という。

1904 年 3 月 31 日

Myers, Ⅱ, sec 878, precognition は今のサイエンスには分らず。諸事一切一同における。人の精神は順を追ねば分らずとすれば、此理は分る也。

［日記 2：421］

HP,vol.2 の 878 節（8 章）には、以下のような文章がある。

CHAPTER VIII, MOTOR AUTOMATISM, p.185

Along with these powers, which, on the hypothesis of the soul's independent existence, are at least within our range of analogical conception, we have noted also a precognitive capacity of a type which no fact as yet known to science will help us to explain.

8 章　筋肉上の自動作用 185 頁

これらの力すなわち魂の独立存在の仮説が少なくとも我々の類推概念の範囲内にあることとともに、我々はまた、まだ科学に知られていない事実は、予知能力の一形態を説明する手助けになるであろうことを指摘しておく。

（和訳・下線―唐澤）

つまり予知能力（precognitivie capacity）は、まだ科学でも分からないということである。

precognition とは、いわゆる「予知」のことである。ちなみに熊楠は、これを「知未来」と訳している(1904 年 6 月 21 日付土宜法龍宛書簡)［南方：68］。*HP* の用語集には以下のようにある。

GLOSSARY p.xx

Precognition.――A knowledge of impending events supernormally acquired.

用語集 xx 頁

プレコグニション――超常的に得られる間近に迫った出来事に関する知識。

（和訳―唐澤）

熊楠は、自身にこの「知未来」＝予知能力あるいは神通力があることを明らかに感じていた。例えば、それは以下の様な記述からもわかる。

拝復　二十四日出御はがきは二十六日朝九時拝見、多用の為め只今御受け申上候。御依頼の件は熊公〔熊楠のこと〕神通力を発揮し予知のこととて、丁度二十五日の夜一短文を認め（一寸法師

といふ題)、二十六日早朝（御はがき拝受より三時間ほど前に）柴田泰助氏迄差出しおき候間御掲載を乞ふなり。

（1926 年 4 月 28 日付三田村玄龍宛書簡）［南方・三田村：205］（〔 〕内・下線―唐澤）

熊楠は、この書簡において、自分は神通力を発揮し、三田村玄龍（鳶魚、江戸風俗研究家、随筆家、1870～1952）から依頼が来る前に、既にある文章(「一寸法師〔正式には「一寸法師と打出の小槌」〕」という題名)を書き終えて、『彗星』という雑誌の編集者（柴田泰助〔宵曲、歌人、俳人、随筆家、1897～1966 年〕）へ送ったと言うのである。[9]

他には、以下のようなものがある。

黒井という人は偏狭な人にて女ぎらいの由、<u>そのことを三村氏より申し来たらぬうちに小生神通力にてこれを知り</u>、岩田梅や北条氏輝の妻の咄その他、女のことずくめに致し申し候。（太字―唐澤）

（1926 年 11 月 9 日付上松蓊宛書簡）［別巻 1：131］（下線―唐澤）

熊楠は、『集古』という雑誌に掲載された黒井という人物が書いた文章の誤りや疑問点を指摘した。そのことがきっかけで、黒井は大変腹を立て熊楠に食いかかってきたようだ。熊楠はそれに応じるように、今度は「女のことずくめ」の文章を書いて、黒井をやり込めようとしたようだ。なぜなら黒井は「女ぎらい」だったからである。三村とは、この雑誌の編集者であるが、熊楠は、この編集者から「黒井は偏狭」で「女ぎらい」であることを聞く前に、既にそのことを神通力で知り、文章を書いたというのである。

ここで示したのはほんの一部で、彼はこのような出来事を頻繁に経験している。そして熊楠は、このような事柄を、特に「tact(適否を見極める鋭い感覚)」による「やりあて」である、と独自に解釈していた［唐澤 2014 参照］。彼にとっては、ある種「当たり前」の出来事のように頻繁に起きていたこの「予知」あるいは「やりあて」は、実は、現在の科学ではよくわかっていない。このことに熊楠は驚きが隠せなかった。だからこそ、日記に「precognition は今のサイエンスには分らず」などと記したのである。また熊楠は、「やりあて」ることができ、しかも「科学者」である自分であれば、何とか説明ができると考えていたのかもしれない。事実、土宜法龍や、柳田國男に、この「tact」や「や

[9] 確かに、1926 年 4 月 24 日には、三田村から、以下のようなはがきが熊楠に送られている。

此程例の連中にて『彗星』相始め、春陽堂より呈覧仕候筈に御坐候。右、上載致度候間、高文一篇御与成被下度御願申上候。願用まで。

（1926 年 4 月 24 日付南方熊楠宛書簡）［南方・三田村：205］

三田村は上記で、この度『彗星』という雑誌を始めたので、文章を書いてくれないかと熊楠に依頼をしている。

りあて」について、書簡で説明を試みている[10]。しかし、土宜も柳田も、その返信において、熊楠による「tact」や「やりあて」について触れることはなかった。熊楠からこれらを説明された土宜と柳田は、果たしてどう受けとめていたのかは不明である。

熊楠は、自身に予知的な力のようなものがあることを信じていた。しかし、*HP*等を読むことによって、熊楠はどうやらこの「tact」による「やりあて」、つまり「予知 precognition」は、前述した「前知謬 promnesia」ではないかとも、自分自身を疑っていたようである。つまり、初めての出来事なのに、これを予め知っていた(予知)していたと、勘違いしているのかもしれないと疑っていたのである。一方で、やはり自分には予知能力があるということも、完全には否定しきれなかった。「予知」なのか「前知謬」なのか、はっきりさせるためにも、彼は毎日、自身に起こる日々の出来事を日記にこまめに記録していたのだ。

10　例えば、土宜法龍には、以下のように述べている。

> 故にこの tact（何と訳してよいか知らず。石きりやが長く仕事するときは、話しながら臼の目を正しく実用あるようにきるごとし。コンパスで斗り、筋ひいてきったりとて実用に立たぬものできる。熟練と訳せる人あり。しかし、それでは多年ついやせし、またはなはだ精力を労せし意に聞こゆ。実は「やりあて」（やりあてるの名詞とでも言ってよい）ということは、口筆にて伝えようにも、自分もそのことを知らぬゆえ（気がつかぬ）、何とも伝うることならぬなり。されども、伝うることならぬから、そのことなしとも、そのこと用なしともいいがたし。…（中略）…発見ということは、予期よりもやりあての方が多いなり。やりあて多くを一切概括して運という）。
>
> （1903 年 7 月 18 日付土宜法龍宛書簡）[全集 7：367]（下線―唐澤）

熊楠が上記で述べている「予期」とは、数量（データ）に基づく「予期（予測）」である。ふとした瞬間にひらめく「予知 precognition」のことではない。ふとした瞬間にひらめき、何かを的中させることが「やりあて」である。つまり上記において熊楠は、発見とは、データに基づく「予期」よりも、ふとした「予知」によるものの方が多いと述べているのである。また熊楠は、「やりあて」はあるが、それを明示化して伝えることは大変難しいとも述べている。

柳田國男に対しては、以下のように述べている。

> 科学科学というが、香、味等を熱度や重力のごとく測定する方はまだまだなし。故に、香道や割烹には日本の方が西洋にまされること多し。画の具を合わすに、師匠と同じ分量を精細に計算して和合しても、師匠ほどの彩色は出ず。世間のこと数量や理屈のみで行けぬこと多し。…（中略）…されば数量の学識、万物に及ぼさぬ今日は tact（何と訳するか知れぬが、練熟能ともいうべきか、石切り屋がよそむきて話しながら臼の目を規則通りに角度正しく切り、何の音調の定則も譜表も持たざる芸妓が隣人のくだまく声に合わせて三線を鼓するがごときを tact という）ということ、もっとも肝心なり。東洋のことには tact まことに多し、西洋人にはこのこと少なし。
>
> （1911 年 10 月 25 日付柳田國男宛書簡）[全集 8：220]（下線―唐澤）

「tact」は数量で表すことはできず、近代科学による方法だけでは、それを真に知ることはできない。しかし熊楠は、この「tact」を知ることこそ最も重要だと言う。また熊楠は、東洋にはこの「tact」に関する事柄が非常に多いという。多いというより、西洋人より東洋人の方が、古来「tact」に関心を示してきたというべきかも知れない。熊楠は、この「tact」を研究することは、当時世界を席巻しようとしていた西洋の近代科学に対抗するための手段の一つになると考えていたのかもしれない。

プロムネシアとて、今始めて見聞することを、世には似たことの多きより、かつてすでに自分が知っていたように思う、一種の錯誤等多ければ、事の起こらぬうちに　夢なり霊感なり確かに筆記し置かずして、事起こりし後の吹聴のみでは、研究すべき価値なからん。

（1911 年 6 月 10 日～18 日「千里眼」『和歌山新報』）[全集 6：12]

自分では何かを「予知」し、的中させたと思っていても、それは以前から知っていたのに、そのことを忘れてしまっていて、何かの拍子に思い出しただけのことかもしれない。そうであれば、それは「予知」でも「千里眼」でも何でもない。ただ忘れていたことを思い出しただけである。そんな間違いをしないように、つまり事が起こる前に日頃から何でも記述・記録しておくべきだ、と熊楠はここで述べている。

熊楠の日記は、過剰なまでに詳細である。彼は、日頃の経験（昨晩見た夢、どんな本を読んだか、誰に書簡を書いたか、何時何分に起床し、何時何分に就寝したかまで）を記録し、抜書（ロンドン抜書 52 冊、田辺抜書 61 冊など）によって知の蓄積を残していた。だからこそ、例えば彼の「やりあて」など、いわば超心理学的現象は後世になっても、我々は研究できるのである。事実、例えば熊楠による植物などの「発見」（やりあて）の経緯の齟齬（そご）（発見場所や採集本数など）は現在、日記・書簡・論考を比較することで明らかになっている。

ただ、ここで注意しなければならないのは、この齟齬を見出すことだけに躍起になってはならないことである。熊楠が、なぜこのような「予知」などに関心を持ち、どのようにそこに意味を見出していたのかを知ること、簡単に言えば、彼の心理的背景を知ることこそ、人間・南方熊楠を理解する上で最も重要なことなのである。

おわりに

熊楠による 1904 年 3 月 27 日の日記には、以下のようにある。

1904 年 3 月 27 日　陰
Ⅱ, p.262, l.3 from below
虫の物を見るが如し。面前の処のみ見る。
過たるは過去、未来は未見なり。然し何れも実に現にあるなり。
死者現世の成行を知るは、死者の瞬間現世の人の数時に当る也。
(Myers, Ⅱ, p.57)み合すべし。

［日記 2：419］（下線―唐澤）

マイヤーズは、熊楠の示す *HP* vol.2 の 262 頁で、“men's minds must needs have a certain openness to other mysterious transmission（人の心は不可思議な他の伝達〔ex. テレパシー〕に対してある種の寛容さをもたねばならない）”とし、更に、我々人間は“must be ready to conceive other invisible environments or co-existences（他の目に見えない環境や同時に存在する事柄を理解する準備が必要）”であることを述べている。続いてマイヤーズは“remembering the Past（「過去」の回想）”、“inferring the future（未来の推測）”についての見解を述べた後、現在（の科学など）においては一般的に受け容れられていない（歓迎されていない）「未来」に対する考え方について、以下のように述べている。

CAPTER IX, TRANCE, POSSESSION, ECSTASY, p.262

Still more unwelcome is the further view that the so-called Future actually already exists; and that apparent time-progression is a subjective human sensation, and not inherent in the universe as that exists in an Infinite Mind.

9 章 トランス、憑依、エクスタシー 262 頁

いまだに受け入れられていないのは、いわゆる「未来」が実際に既に存在しているという更に進んだ考えである。つまり、見かけの時間進行は、主観的な人間の感覚であり、「無限の精神」に存在するように宇宙には内在しているのではない、ということである。

（和訳―唐澤）

熊楠は、*HP* の上記箇所を読み、「過たるは過去、未来は未見なり。然し何れも実に現にあるなり」と書き記している。つまり、我々人間は通常、現在というものを、過去→現在→未来という「時間の矢」の中でのみ考えているが、実は、過去も未来も既にここにあるということである。虫は、今この瞬間に張り付き生きている。そしてこの虫の見方は、「面前の処のみ見」ているようでいて、実は、この「面前」には過去も未来も孕まれているということを熊楠は述べているのだ。熊楠は、この過去も未来も混合された「現在」にこそ、圧倒的に共感したのだと思われる。

ちなみに、熊楠が「(Myers, Ⅱ, p.57) み合わすべし」としている箇所は、*HP* vol.2 の 7 章 PHANTASMS OF THE DEAD（死者の幻影）で、ここでは、ある人が昔の親友の姿を窓辺に見たあと、新聞を開くとその人の死亡記事が載っていたという話が記されている。この箇所を読み、熊楠は、我々人間による一般的な時間感覚は絶対的なものではなく、「死者の瞬間現世の人の数時に当る」ように、生者とは異なる死者の時間感覚もありうることをメモしているのである。

※

熊楠にとって、過去と未来とは、区別が付きづらいものであった。彼の中では、過去に知っていた

ことと未来に起こる出来事が混合されていた。「予知 precognition」と「前知 promnesia」とがミックスされていた。両者の壁は浸透性をもっていたのだ。熊楠は、ミックスされた「現在」を生きていたのである。世間一般では、過去→現在→未来という見方が正しいとされているが、熊楠にとって、それは「不自然」でしかなく、むしろマイヤーズの言う“the further view that the so-called Future actually already exists(いわゆる「未来」が実際に既に存在しているという更に進んだ考え)”の方が「当然」であった。だからこそ、彼は上記のようなコメントを日記に残したのだ。

過去と未来、これらの区別が曖昧になっていた原因を、熊楠の脳の器質的問題（側頭葉てんかん）にだけ求めることは、本稿における筆者の本意ではない。また OBE をただの幻覚現象として片付けるつもりもない。確かに、熊楠によるこれらの不可思議な出来事の一因が「病」にあることは間違いない。しかし、それがすべてではない。そこには、*Human Personality and Its Survival of Bodily Death* という書物の影響、そして、那智山という聖地に漂う独特の「空気」の影響も多大にあったことを忘れてはならない。また、そもそも、なぜ我々は、自己と他者との区別や 3 次元的な見方、そして過去→現在→未来という「時間の矢」をもつことが「正常」だと思い込んでいるのかを、深く考えなければならない。このような区別や見方、考え方など消えてしまい、すべてが統一された根源的な場があることを知らねばならない。熊楠による那智隠栖期の超常現象的体験を単なるオカルトとだんじてはならない。彼の体験を熟考することは、我々に、生物としての根本的な在り方を考えるきっかけを与えてくれるものである。

以上

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。

凡例

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

参考文献

・唐澤太輔、「南方熊楠と「テレパシー」という言葉に関する考察」、『エコ・フィロソフィ研究』第 9 号、東洋大学、2015 年

・唐澤太輔、『南方熊楠の見た夢―パサージュに立つ者―』、勉誠出版、2014 年

・近藤俊文、『天才の誕生―あるいは南方熊楠の人間学―』、岩波書店、1996 年

・扇谷明「南方熊楠のてんかん：病跡学的研究」、『精神神経学雑誌』第 108 巻第 2 号、2006 年

・中沢新一、『芸術人類学』、みすず書房、2006 年

・夏目金之助、「思い出す事など」、『漱石全集』、第 12 巻、岩波書店、1994 年

・Myers, Frederick William Henry, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death part 1 & 2*, Kessinger Pub Co, 1903

・箕作元八、「奇怪不思議ノ研究」、『東洋学芸雑誌』、第 42 号、東洋学芸社、1885 年

・南方熊楠、「1904 年 6 月 21 日付土宜法龍宛書簡」、武内善信（資料紹介）『和歌山市立博物館研究紀要』第 25 号、和歌山市立博物館、2010 年

・南方熊楠、三田村玄龍、「南方熊楠・三田村玄龍往復書簡」（『全集』未収録）、雲藤等・原田健一編、『熊楠研究』第 6 号、南方熊楠資料研究会、2004 年

・Murai T, Hanakawa T, Sengoku A et al. 'Temporal lobe epilepsy in a genius of natural history: MRI volumetric study of postmortem brain'. *Neurology*; 50: 1373-1376, 1998.

・Olaf Blanke, Stéphanie Ortigue, Theodor Landis, Margitta Seeck, 'Stimulating illusory own-body perceptions—The part of the brain that can induce out-of-body experiences has been located—'.*Nature* September 19, 2002

唐代の筆記にみられる異界と夢境と音楽
―「霓裳羽衣」の成立物語をめぐって―

王媛（TIEPh 客員研究員）

キーワード：唐代、筆記小説、夢境、霓裳羽衣曲、音楽説話

はじめに

中国先秦時代の歴史書物や文学作品に記された夢は、しばしば卜占に用いられ、統治者の言行を教化する役割を果たしている。秦漢時代においては、夢は王権神授説を宣揚するために用いられ、統治者の地位を合法化する道具であったとみられる。唐代になると、文人によって、夢は意識的に筆記文に織り込まれ、文学の一部となったのである。これによって、夢幻文学という系統が徐々に形成され、後世の文学に多大な影響を与えており、『紅楼夢』などの作品が現れたのもその結果であると言えよう。

唐代筆記の中、夢を通して曲を授けるといった内容が一つの話型として形成され、そのもっとも代表的なものは「霓裳羽衣」の由来にまつわる物語である。従来では、「霓裳羽衣」に関する研究において、史料に書かれた記述に対し、筆記に書かれた内容は創作の部分が多いと見なされがちである。しかしながら、筆記に書かれた「霓裳羽衣」の由来は夢を通して史実を反映した創作であると考え、本稿ではその検証を行っていく。

1. 唐代の筆記と「夢中授曲」

1.1　唐代の筆記文と描かれた夢

中国の古典目録学の分類法は文体や文章の体裁によるのではなく、学術と思想に重点が置かれている[1]。しかし、「筆記」という言葉にはそもそも文体を指す意味合いが含まれており[2]、それによって、歴代の古典目録学には「筆記」というジャンルが見られない。現在では文体や体裁といった角度から筆記について研究する手法が用いられている。

筆記の概念の定義付けは『中国百科全書』(「中国文学」)や『中国大百科全書』(「中国歴史」)などの工具書のほか、『歴代筆記概述』[3]にも記されており、また、筆記と小説との関係については『中

1 姚明達『中国目録学史』(上海古籍出版社、2002 年)50 頁。
2 南朝梁の王僧儒『太常敬子任府君伝』(『芸文類聚』巻四九所収)では「辞賦極其清深、筆記尤尽典実」と書かれ、辞賦に対応する筆記も文体を指す言葉であると考えられる。
3 劉葉秋『歴代筆記概述』(北京出版社、2003 年)。

国小説史略』[4]や『唐五代筆記考論』[5]などから知ることができるので、ここではその概要を省略しておく。本稿では、筆記とは散文で書かれた随筆、雑録、雑記であり、主に作者の趣味によって書かれたものであると捉える。

唐代は筆記という文体が成熟した時代であり、その内で、物語類の筆記は文学性に富んでおり、歴史瑣事類の筆記は事実性を含んでおり、考証類の筆記は独自な発展を遂げたとみられる[6]。その内容には、著者による創作であり、物語性や怪奇的要素がみられる「筆記小説」と、個人の見聞や語録、雑録を収録した「史料筆記」がある[7]。史実の有無にかかわらず、「筆記小説」や「史料筆記」の両者はともに当時の社会的風習や文化的背景を理解するに値すると考えられる。

唐代の筆記に描かれた夢の内容は、おおまかに愛情に関する夢、仕官の夢、辛い目に遭った人や動物が願いを託す夢、奇異な夢の四種類に分けることができる。

愛情に関する夢には、文人と遊女・文人と婢女などの人と人の恋を描くもののほか、人と仙人や霊魂との恋を描くものがある。『霍小玉伝』や『秦夢記』がその代表的なものである。仕官の夢に関する筆記として、『南柯太守伝』と『枕中記』がもっとも知られており、後者はのちの明朝の劇「邯鄲記」とも改編され、日本能楽の「邯鄲」の故事の由来となる。辛い目に遭った人や動物が願いを託す夢を記した筆記には、『謝小娥伝』や『唐国史補』の「烏鬼報王稹」を挙げることができる。奇異な夢に関する筆記には、『三夢記』に書かれたような夢に現れた人と実際に出会ったという内容がみられるほか、夢の中で仙人や亡くなった人から音楽の曲を伝授される話がしばしばみられ、それが一つの話型―「夢中授曲」―として展開されている。

次は、この「夢中授曲」の内容について見てみよう。

1.2　「夢中授曲」

唐代の張鷟(660～740)が著した『朝野僉載』巻五には、このような話が記されている(句読点は筆者による、以下同)。

> 王沂者、平生不解弦管。忽旦睡、至夜乃寤、索琵琶弦之、成数曲：一名「雀啅蛇」、一名「胡王調」、一名「胡瓜苑」。人不識聞、聴之者莫不流涙。[8]

王沂という人はふだん管弦(音楽)が分からない者であったが、ある日、昼間に寝て、夜に目が覚めたら、琵琶の絃を求め、「雀啅蛇」「胡王調」「胡瓜苑」の数曲を作った。人々の知らない曲であるが、聞いた人はみな涙を流した。というのが大意である。

---

[4] 魯迅『中国小説史略』(人民文学出版社、1973 年)。
[5] 厳傑『唐五代筆記考論』(中華書局、2009 年)。
[6] 劉葉秋『歴代筆記概述』(北京出版社、2003 年)92 頁。
[7] 唐代史料筆記の研究については、崔蘭海『唐代史料筆記研究』(安徽大学博士学位論文、2013 年)に詳しい。
[8] (唐) 張鷟『朝野僉載』(唐五代筆記小説大観、上海古籍出版社、2000 年)64～65 頁。

ここでは、主人公の王沂が誰に曲を習ったのかについては、はっきりと書かれていないが、夢から目が覚めたとたんに、琵琶曲と思われる数曲を作ったことから、おそらく王沂は夢を通して、夢に現れた何者かによって曲やその演奏の仕方が授けられたと推測される。

「雀啅蛇」「胡王調」「胡瓜苑」という三曲は、正史の楽志や唐代の楽書に収録されておらず、この三曲はどのような曲であったかは定かでないが、曲名につけられた「蛇」や「胡」という言葉は、中原地方に由来する天地、天地宗廟祭祀に使用する雅楽の曲名にはほぼ見られない名前である。そもそも琵琶という楽器は「本出於胡中、馬上所鼓也」[9]、つまり北方や西域に生まれた馬上で演奏する楽器である。唐代に使われていた琵琶は北方や西域から伝来した楽器[10]であることは、『旧唐書』の楽志や『通典』の楽典などを通して知ることができる。さらに、琵琶は西域音楽を積極的に吸収した唐代燕楽[11]や民間音楽において、重要な楽器として用いられていたことは正史などの文字資料にみられるほか、敦煌壁画にも生き生きと描かれていた[12]。この三曲も、当時の西域音楽を吸収・融合した唐代音楽の特徴を反映したものではないかと考えられる。

次は、唐代に成立した『冥音録』の内容を見てみよう。

> 崔氏、生二女。…… 有女弟菹奴、風姿不下、善鼓箏、為古今絶妙、知名於時。年十七、未嫁而卒、人多傷焉。…… 長女……幼時、毎教其芸、小有所未至、其母輒加鞭箠、終莫究其妙。毎心念其姨、曰:「我、姨之甥也。今乃死生殊途、恩愛久絶。姨之生乃聡明、死何蔑然、而不能以力祐助、使我心開目明、粗及流輩哉?」毎至節朔、輒挙觴酹地、哀咽流涕。如此者八歳。…… 開成五年四月三日、因夜寐、驚起号泣謂其母曰:「向者夢姨執手泣曰:『我自辞人世、在陰司簿属教坊、授曲於博士李元憑。元憑屢薦我於憲宗皇帝。帝召居宮。以我更直穆宗皇帝宮中、以箏導諸妃、出入一年。上帝誅鄭注、天下大酺。唐氏諸帝宮中互選妓楽、以進神堯太宗二宮。我復得侍憲宗。毎一月之中、五日一直長秋殿。余日得肆遊観、但不得出宮禁耳。汝之情懇、我乃知也。但無由得来。近日襄陽公主以我為女、思念頗至、得出入主第、私許我帰、成汝之願。汝早図之。陰中法厳、帝或聞之、当獲大譴、亦上累於主。』」復与其母相執而泣。……翼日、乃灑掃一室、列虚筵、設酒果、髣髴如有所見。因執箏就坐、閉目弾之、随指有得。初、授人間之曲、十日不得一曲。此一日獲十曲。曲之名品、殆非生人之意。声調哀怨、幽幽然鴟啼鬼嘯、聞之者莫不歔欷。曲有迎君楽(正商調二十八叠)、槲林嘆(分糸調四十四叠)、秦王賞金歌(小石調二十八叠)、広陵散(正商調二十八叠)、行路難(正商調二十八叠)、上江虹(正商調二十八叠)、晋城仙(小石調二十八叠)、糸竹

9 (後漢)劉熙『釈名』巻七「釈楽器第二十二」(中華書局、1985 年)107 頁。

10 秦琵琶、四弦琵琶(曲頸)と五弦琵琶(直頸)の歴史と演奏状況について、『中国琵琶史稿』(上海音楽学院出版社、2010 年) を参照されたい。

11 燕楽について、岸辺成雄『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)を参照されたい。

12 拙稿「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。

賞金歌(小石調二十八叠)、紅窗影(双柱調四十叠)。十曲畢、惨然謂女曰:「此皆宮闈中新翻曲、帝尤所愛重。槲林嘆紅窗影等、毎宴飲、即飛毬舞盞、為佐酒長夜之歓。穆宗敕修文舎人元稹撰其詞数十首。甚美。醼酣、令宮人遞歌之」……数日復来……又留一曲曰思帰楽。[13]

この物語の概要は以下の通りである。崔氏には二人の娘と一人の妹がいる。その妹は非常に箏に長けており、当時有名であったが、未婚のまま十七歳で亡くなった。崔氏の長女は幼い頃、音楽の才能に恵まれず、箏を上手に弾けず崔氏に鞭で打たれるたび、心の中でその叔母に力をくださいと八年間も懇願し続け、節日と毎月の一日に叔母を祭った。開成五年四月三日の夜に、長女は突然に号泣して起きて、夢に現れた叔母が話したことを母に教えた。その話によると、叔母は陰司(黄泉の国)で教坊に属し、箏を弾くことを以て亡くなった皇帝、妃や公主に仕えていたが、長女の思いが伝わり、暇を見つけて抜け出してきたという。次の日に、長女はきれいな部屋に酒と果物などを供え、ぼんやりと叔母の姿が見えたところ、目を閉じて箏を弾いた。幼い頃は十日間で一曲も覚えられない彼女は、この一日で十曲も弾くことができた。その曲はとても生きている人間が作れるものとは思えない、非常に悲しくて幽邃で人々を泣かせるような曲であった。それらの名前は、「迎君楽」「槲林嘆」「秦王賞金歌」「広陵散」「行路難」「上江虹」「晋城仙」「糸竹賞金歌」「紅窗影」である。弾き終わった時に叔母が長女に言ったことによると、これらの曲は(陰司の)宮中で新たに改編した曲で皇帝に好まれ、宴会の時によく用いられ、またその歌詞として穆宗が元稹に作らせた十首の詞も非常に美しく、宴会が盛り上がった時に歌われたという。数日後、再び現れ、また「思帰楽」という一曲を残した。

この物語については興味深いところは以下の三点である。

一点目は、亡くなった叔母がしきりに懇願した崔氏の長女の夢に現れて語り掛け、その後に曲を教えたという点である。正確に言えば、叔母が長女に曲を教えたのは夢の中ではなく、夢から覚めた次の日である。しかし、叔母と長女が話をできた空間は夢であり、夢での対面がなければ、この物語は進まない。夢は現実と異界を繋ぐ場所として認識されていたと言えよう。

二点目は、長女が夢から覚めた開成五年(840)は唐文宗の時代であるが、復唱された叔母の言葉によれば、前代の穆宗や憲宗、妃と公主が陰司においても皇族であると認識されており、勅命を受けて曲に詞を付けた元稹(779～831)という人物も唐代の有名な文学者である。このように、陰司では現実世界の属性や身分をそのまま受け継ぎ、そこに現れた風景は現実世界の投影であるとも言えよう。

三点目は、最初に授けられた十曲(実は九曲)と再び現れた時に授けた「思帰楽」の曲名を見ていくと、「行路難」は詩とりわけ唐詩の有名な題目であることがすでに知られており[14]、「紅窗影」はのちの宋代の詞牌[15]「紅窗迥」のもとになる[16]。「思帰楽」については、上記の曲に歌詞をつけたと語られ

[13]『冥音録』(汪辟疆校録『唐人小説』、上海古籍出版、1978 年)190～191 頁。
[14] 南朝梁の王筠(482～550)、唐代の盧照隣(630？～695？)、王昌齢(698～756)、李白(701～762)、柳宗元(773～819)、顧況(中唐・生卒年不詳)が「行路難」という題目の詩を残している。
[15] 詞調に決められた特定の名称。
[16] (清)毛先舒撰『填詞名解』巻一による。

た元稹は、実際に「思帰楽」という詩を残している。そのほか、白居易には「和『思帰楽』」という詩が見られ、おそらく当時に存在していた「思帰楽」という曲に合わせるために白居易が作ったものであろうと思われる。「広陵散」とはもともと古琴の有名な曲であり、この曲を得意とした嵇康(224～263)が亡くなった人の霊に教わった奇譚も伝えられている[17]。その他の曲については明らかでないが、上記に指摘した二点目と結び付けて考えれば、ここに記された曲名は唐代の民間に流入し、伝承されていた箏曲を反映したものであろうと推測される。

夢を通して異界にある音楽が現実世界に伝わったと語る物語においては、そこに描かれた異界も伝えられた音楽もこのように実は現実世界の反映である。これまで述べた内容のほかに、その代表的な例として、のちに日本にも伝わった唐代の「霓裳羽衣」の曲の成立にまつわる物語を挙げることができる。次章では「霓裳羽衣」の伝承について見てみよう。

2. 物語にみられる仙曲と太楽署の供奉曲「霓裳羽衣」

2.1　仙曲「紫雲曲」

「霓裳羽衣」を見る前に、まず「紫雲曲」にまつわる話を見てみよう。なぜならば、唐代の筆記においては、「霓裳羽衣」はこの「紫雲曲」を改名した曲であると伝えられているからである。

唐代の張読(834～882？)が著した『宣室志』には以下の内容が書かれている。

> 唐玄宗嘗夢仙子十余輩、御卿雲而下、立於庭、各執楽器而奏之、其度曲清越、真仙府之音也。及楽闋、有一仙人揖而言曰：「陛下知此楽乎？此神仙紫雲曲也。今願教授陛下、為盛唐正始音、与夫咸池、大夏固不同矣。」玄宗喜甚、即伝受焉。俄而寤、其余響猶若在聴。玄宗遽命玉笛吹而習之、尽得其節奏、然黙而不泄。……曲後伝於楽府。[18]

唐玄宗はかつてこのような夢を見た。十何人の仙人が雲で降りてきて、それぞれ楽器を持って庭に立ちながら清らかでまことに仙界の音である曲を演奏した。音楽が終わり、一人の仙人が揖し、「陛下はこの楽をご存知ですか？これは神仙『紫雲曲』でございます。盛唐の正音になることを願い、これから陛下に伝授いたします。かの『咸池』『大夏』とはむろん異なります。」玄宗は大変喜んで、ただちに伝授してもらった。夢から覚めても、まだその響きが聞こえているようである。玄宗は慌てて玉笛を吹かせてそれを習い、リズムを心得たが黙ってそれを他言することはなかった。この曲はのちに楽府に伝えたというのが大意である。

これに相似した記述は 855 年に成立した『明皇雑録』にもみられる。

> 玄宗夢仙子十余輩、御卿雲而下、各執楽器懸奏之、曲度清越。一仙人曰：「此神仙紫雲迴、今伝授

[17] 『太平広記』巻三百十七に所引の『霊鬼志』を参照。
[18] (唐)張読『宣室志』(中華書局、1983 年)15～16 頁。

陛下、為正始之音。」上覚、命玉笛習之、尽得其曲。[19]

『宣室志』と『明皇雑録』の内容は、曲名の「紫雲曲」と「紫雲廻」の違い以外、ほぼ同様である。

前章で見たように、『朝野僉載』では曲の伝授者を明記しておらず、『冥音録』では亡くなった人が伝授者であると記している。それらの記述と異なって、『宣室志』と『明皇雑録』では仙人が伝授者であると書いており、仙人が夢を通して、現実世界の皇帝に曲を伝授したのである。しかしながら、仙人が住む仙界は現実世界とかけ離れ、この意味では『冥音録』の黄泉の国である陰司と同様に、異界である。異界と現実世界を繋ぐ場所としての役割が、夢には備わっていると言えよう。また、ここでは仏や菩薩、羅漢ではなく、仙人と書かれており、伝授された曲は神仙によって奏でられた「紫雲曲」であると書かれるところは道教の神仙思想が想起され、興味深い。

「咸池」と「大夏」とは、『周礼』に書かれた「以六楽防万民之情而教之和」[20]の「六楽」の二つであり[21]、万民を教化する正しい音楽である。さて、「咸池」と「大夏」とは違う正音となる「紫雲曲」は、一体どのような音楽であろうか。この問題を念頭に置きながら、「紫雲曲」と「霓裳羽衣」の関係を続けて見ていこう。

2.2　異界の「紫雲曲」と地上の「霓裳羽衣」

「紫雲曲」と「霓裳羽衣」の関係について、『集異記』の葉法善伝には、以下のように書かれている。

(葉法善)与玄宗遊月宮、聆月中天楽、問其曲名、曰紫雲曲。玄宗素暁音律、黙記其声、帰伝其音、名之曰霓裳羽衣。[22]

葉法善は玄宗と一緒に月宮で遊び、月中の天上の楽を聞き、その曲名を尋ねると、紫雲曲という。玄宗は平生音律に通じて、黙ってその曲調を暗記し、(地上に)帰ってその音を伝え、霓裳羽衣と名づけた。というのが大意である。

ここでは、「紫雲曲」と「霓裳羽衣」は実は同じ曲であると説かれている。ただし、前者は月宮に奏でられる曲であるのに対し、後者は玄宗によって地上に伝わった曲であると説かれている。前節の『宣室志』と『明皇雑録』の内容をもう一度振り返って見ると、仙人が自ら玄宗に教えた曲は、異界から持ってきた曲であると理解される。これをここの『集異記』の内容と合わせて見ると、異界にある曲は「紫雲曲」であるが、それが人間の玄宗の手によって地上に伝えられたのは「霓裳羽衣」であると

---

19 (唐)鄭処誨『明皇雑録』(中華書局、1994 年)58 頁。
20 十三経注疏整理委員会『周礼注疏』(北京大学出版社、2000 年)317 頁。
21 後漢の鄭玄(127～200)が引用した鄭司農の注によれば、六楽とは「雲門」「咸池」「大韶」「大夏」「大濩」「大武」の六つの曲である。注 20 を参照。
22 (唐)薛用弱『集異記』(中華書局、1980 年)19 頁。

解釈できる。

この場合、月宮や夢といった異界と、人間世界、あるいは現実世界との区別が意識されつつ、物語に埋め込まれていると言えよう。異界の存在がこれらの内容にみられる共通の構造として挙げられる。

さらに言えば、月宮のような漢民族の神話によって構築された異界で奏でられた曲が、人間世界に伝わる方法として、『宣室志』と『明皇雑録』に書かれたように仙人によって直に伝授されるか、『集異記』に書かれたように人間が異界に出向いて得られるか、の二つあると想定されている。前者の場合には、夢という空間が明らかに異界と人間世界を繋げる役割を果たしたと言えよう。

前節でも少し触れたが、道教とこの曲の伝承との関係は興味深い。そもそも、月宮とは広寒宮とも呼ばれ、道教の仙界の嫦娥が住むとされる宮殿である。道教では、嫦娥を月神と見なし、「太陰星君」さらに「月宮黄華素曜元精聖后太陰元君」「月宮太陰皇君孝道明王」と呼び、中秋の名月に祭る。また、玄宗を連れて月宮に行ったという葉法善とは、唐代に実在した道教の天師(高位の道士)である。葉法善(616～720)は法術に長け、特に鬼神を打ち負かすのが得意であると伝えられており[23]、『仙伝拾遺』などにもその説話が収録される当時の有名な道士であった。なぜ、この曲の成立説話をめぐって、道教との関連がここまで色合いを濃くしたのだろうか。次は、唐代の筆記以外の史料にも目を配りながら、その背景となるものを探っていこう。

2.3　太楽署の供奉曲としての「霓裳羽衣」

さて、筆記以外の史料において、「霓裳羽衣」という曲は史実として、その由来と演奏の場はどのように記されているのか。

『唐会要』の「天宝十三載七月十日太楽署供奉曲名及改諸楽名」の条(以下「天宝十三年の条」と略す)には、

> 黄鐘商時号越調 ……婆羅門改為霓裳羽衣 [24]

と書かれており、天宝十三年(754)に当時越調と呼ばれた黄鐘商の曲のなか、「婆羅門」という曲が「霓裳羽衣」に改名されたことが分かる。唐代の太楽署は鼓吹署とともに、太常寺に属する音楽機構である。太常寺の音楽機構は天地宗廟祭祀に用いられる雅楽のほか、饗宴に用いられる燕楽をも司っていた。この天宝十三年の条に記された曲名は 200 以上あり、紙幅の都合により、ここでは全文を挙げないが、上記の内容のほか、改名した曲名を以下に示した。

> 亀茲佛曲改為金華洞真、因度玉改為帰聖曲、舎佛児胡歌改為欽明引、倶倫仆改為宝倫光、色倶騰改為紫雲騰、摩醯首羅改為帰真、火羅鴿塩改為白蛤塩、羅刹末羅改為合浦明珠、勿姜賧改為無疆

[23] 『旧唐書』列伝第一百四十一、「葉法善」を参照。
[24] (北宋)王溥撰『唐会要』(中華書局、1955 年)617 頁。

寿、蘇莫剌耶改為玉京春、阿箇盤陁改為元昭慶、急亀茲佛曲改為急金華洞真、蘇莫遮改為万宇清、舞仙鶴乞裟婆改為仙雲昇、婆野娑改為九野歓、優婆師改為泛金波、耶婆色鶏改為司晨宝鶏、半射渠沮改為高唐雲、半射沒改為慶惟新、野鵲塩改為神鵲塩、捺利梵改為布陽春、蘇禅師胡歌改為還思引、郎剌耶改為芳桂林、移師都改為大仙都、借渠沙魚改為躍泉魚、倶倫朗改為日重輪、蘇剌耶改為未央年、吒鉢羅改為芳林苑、達摩支改為泛蘭叢、悉爾都改為瓊台花、蘇剌耶胡歌改為宝廷引、山剛改為神仙、急火鳳改為舞鶴塩、訖陵伽胡歌改来賓引、蘇羅密改昇朝陽、須婆栗特改芳苑墟、抜洛背陵改為北戎還淳、金波借席改為金風、厥磨賊改為慶淳風、無愁改為長歓、因地利支胡歌改為玉関引、只羅改為祥雲飛、勝蛮奴改為塞塵清、杜蘭烏多回改為蘭山吹、老寿改為天長宝寿、高麗改為来賓引、耶婆地胡歌改為静辺引、思帰達牟鶏胡歌改為金方引、三部羅改為三輔安、思帰達菩提児改為洞灵章、百舌鳥改為濮陽女、大百歳老寿改為天長宝寿、倶摩尼佛改紫府洞真、蘇莫遮改為感皇恩、婆伽児改為流水芳菲

上記内容の中、点線を引いた「野鵲塩」などの８つの曲目を除けば、残りの改名前の曲名はほとんど中国語として意味をなさない音訳の名前である。またこれらの音訳の名前は、「婆羅門」でも分かるように、天竺を含む周辺地域の言葉によるものである[25]。改名されたあとの名前を見ると、吉祥の意味を含む名前のほか、二重下線で引いた「神仙」などの道教ゆかりのものがみられる。特に、「亀茲佛曲改為金華洞真」で表したように、仏教に用いられた曲またはそれに因んだ曲が、典型的な道教の名称である「洞真」を用いた名前に改名されたのである。

天宝とは唐玄宗の治世の後半に使用された年号であり、この天宝十三年の条は玄宗の勅命によって制定されたと考えられ、曲の改名も絶対権力者である玄宗の嗜好を反映していることは想像に難くない。つまり、玄宗は西域をはじめとする周辺地域の曲名を中原の人々になじむ名前、特に道教の名称を用いた曲名に改編したと考えられる。

さて、天宝十三年の条の「霓裳羽衣」になった「婆羅門」とはいかなるものだろうか。その手がかりとなるものは、白居易の「霓裳羽衣舞歌」という詩の中にある。

楊氏創声君造譜　開元中西涼府節度楊敬述造[26]

「楊氏が歌、あなたが曲譜を作った」という意味の本文に、「開元中に西涼府節度の楊敬述の造り」という割注が書かれている。楊氏は玄宗の妃である楊貴妃のことを指す。楊敬述は開元八年(720)に突厥との戦いで敗戦した[27]、歴史上の人物である。また、楊敬述と「霓裳羽衣」の関係について、『新唐書』礼楽志には、

[25]「高麗改為来賓引」の高麗は、おそらく当時漢字圏に属していた朝鮮半島の地名に由来する曲名であり、これには含まれない。
[26] 中華書局編輯部点校『全唐詩』(中華書局、1999 年)所収、4992 頁。
[27] 『新唐書』巻五、開元八年九月の条による。

（玄宗の時）河西節度使楊敬忠（ママ）献霓裳羽衣曲十二遍[28]

と書かれ、玄宗の時に河西節度使楊敬忠が霓裳羽衣曲十二遍を献じた、という。ここの楊敬忠は楊敬述の誤りであると思われ[29]、「霓裳羽衣」は楊敬述が献じた曲であるとみなされる。

南宋の王灼(1081～1160)が『碧鶏漫志』の中で、「霓裳羽衣」の由来について、白居易の詩と『新唐書』の記述を引用しながら、このように説明している。

> 霓裳羽衣曲、予断之曰西涼創作、明皇潤色、又為易美名、其他飾以神怪者、皆不足信也。
> 唐史云：「河西節度使楊敬述献凡十二遍」。白楽天和元微之霓裳羽衣曲歌云：「由来能事各有主、楊氏創声君造譜。」自注云：「開元中西涼節度使楊敬述造」。[30]

その大意は以下の通りである。私の判断では霓裳羽衣曲は西涼の創作で明皇が潤色し、さらに美名に変えたものである。その他の神仙と妖怪で文章を飾ったものはみな信じるに値しない。唐史に曰く、「河西節度使楊敬述献凡十二遍」。白楽天が元微之の（奏した）霓裳羽衣曲に合わせた歌では「由来能事各有主、楊氏創声君造譜」と歌い、その注に曰く「開元中西涼節度使楊敬述造」。

この「霓裳羽衣」の由来を説く記述はもっとも引用されている。陳寅恪(1890～1969)が『元白詩箋証稿』の中で、この説を評価した上、「霓裳羽衣」は天竺に由来する曲であり、中央アジアを経て、開元年間に中国に伝わったと論じた[31]。

筆者はこれに踏まえて、さらに二点を付け加えたい。

一点目は「霓裳羽衣」と楊敬述の関係である。楊敬述について、白居易の「霓裳羽衣舞歌」では作曲者、『新唐書』では楽を献じた者として書かれている。この二つの説の距離を埋める示唆的な例として、貞元年間(785～805)に驃国楽が献じられたことを挙げることができる。驃国楽はまず当時の剣南西川節度使の韋皐に献じられ、韋皐によって改編されたのちに宮廷に献じられたのであった[32]。南蛮楽といったジャンルの音楽が相応しい体裁に整えたあとに宮廷に献じられたとみられ[33]、韋皐と同様に、異民族対策として設けられた節度使を務めていた楊敬述も、自ら外来音楽の改編に関与し、または楽人にそうさせたのではないかと考える。節度使のような役人が、管轄の周辺地域の音楽が宮廷に吸収されていく過程で、重要な役割を果たしたのではないかと推測し、今後さらなる考察が必要であると思われる。

---

28 (宋)欧陽修『新唐書』志第十二礼楽十二(中華書局、1975 年)476 頁。
29 『二十五史補編』所収の「唐鎮十道節度使表」によると、玄宗の開元八年の河西節度使が楊敬述であり、睿宗景雲二年から玄宗天宝十四年までの節度使には楊敬忠という人名が確認できない。
30 王灼『碧鶏漫志』巻三(古典文学出版社、1957 年)70 頁。
31 陳寅恪『元白詩箋証稿』(三聯書店、2001 年)27 頁。
32 『唐会要』巻三十三、『新唐書』礼楽十二による。
33 拙稿「唐代の宮廷に響く異国の旋律―四方楽―」東洋大学『エコ・フィロソフィ研究』第 9 号(2015 年 3 月)。

二点目は、天宝十三年に改名された「婆羅門」以外に、『旧唐書』にはもう一つの「婆羅門楽」が記され、管見の限りではこの婆羅門楽についての検討はなされておらず、ここでは「霓裳羽衣」との関連について少し考察を加えておきたい。『旧唐書』志第九音楽二には以下の記述がみられる。

（イ）睿宗時、婆羅門献楽、舞人倒行、而以足舞於極銛刀鋒、倒植於地、低目就刃、以歴瞼中、又植於背下、吹篳篥者立其腹上、終曲而亦無傷。[34]

（ロ）婆羅門楽、与四夷同列。婆羅門楽用漆篳篥二、斉鼓一。[35]

（イ）の大意は次のようになる。睿宗の時、婆羅門が音楽を献じた。舞人は逆立ちして歩き、研ぎ澄まされた刃を足で踏みつけても、刃先に目を近づけ瞼を刺しても、背中に刃が刺されたまま篳篥の奏者がその腹の上に立って演奏を終えても、舞人は無傷のままである。

（ロ）では婆羅門楽は四夷楽[36]と同列であり、漆の篳篥二つと斉鼓一つを使用する、と書かれている。

（イ）の婆羅門という人（身分を表す名前）が献じた楽は、（ロ）の婆羅門楽と同じものであるかどうかは明記されていない。ところが、この二つの記述は同じ章に収められたほか、これ以外に婆羅門という言葉で表す音楽の記述は『旧唐書』に見られないため、両者が同じ楽である可能性は極めて高い。つまり、婆羅門楽は婆羅門によって伝えられた楽であると捉えられる。婆羅門は天竺の僧侶が想起される言葉であり、婆羅門楽は四夷楽と同列に位置づけられているため、その音楽の様式や性質は天竺の音楽に通じる可能性もある。しかしながら、『旧唐書』では「天竺楽」という言葉は別の場所で使われており、ここの婆羅門楽とは異なる音楽ではないかと考える。なぜならば、婆羅門楽は散楽と雑戯の項目に記載され、その幻術のような演出がもっとも特徴的であり、管弦と舞踊を主たる表現方法である天竺楽とは根本的に違う。散楽は唐代では俗楽と分類され、その伝承機関は玄宗の開元二年(714)にそもそもの太常寺から教坊に移ったのである[37]。そう考えると、天宝十三年の条の太楽署供奉曲であった「婆羅門」は散楽の婆羅門楽とは異なる。

ただし、散楽の婆羅門楽の曲だけ太楽署供奉曲として残された可能性は皆無とは言えない。また、前述した白居易の詩も『新唐書』も『碧鶏漫志』も、楊敬述が献じた曲の名前は改名後の「霓裳羽衣」を用いており、改名前の名前が「婆羅門」であると明記していない。

そう考えると、以下の可能性も残されていると言える。

①散楽の婆羅門楽の曲だけが太楽署に残り、しかも楊敬述が改編し献じた曲のもともとの名前も婆羅門であった場合、両者はのちに融合され、玄宗によって改編・改名された。

---

34 (後晋)劉昫『旧唐書』(中華書局、1975年)1073頁。
35 (後晋)劉昫『旧唐書』(中華書局、1975年)1073頁。
36 東夷、西戎、南蛮、北狄の周辺地域の音楽を意味する。拙稿「唐代の宮廷に響く異国の旋律―四方楽―」東洋大学『エコ・フィロソフィ研究』第9号(2015年3月)を参照されたい。
37 『資治通鑑』巻二百十一開元二年正月の条、『教坊記』の序を参照。

②散楽の婆羅門楽の曲だけが太楽署に残り、しかも楊敬述が改編し献じた曲のもともとの名前も婆羅門であった場合、後者が前者に取替わって、のちに玄宗によって改編・改名された。
③散楽の婆羅門楽の曲が残されず、楊敬述が改編し献じた曲のもともとの名前が婆羅門であった場合、その曲がスムーズに宮廷に吸収され、のちに玄宗によって改編・改名された。
④散楽の婆羅門楽の曲が残されず、楊敬述が改編し献じた曲のもともとの名前が婆羅門でなかった場合、後者の曲に前者の名前が付けられ、のちに玄宗によって改編・改名された。

①と④の場合は、婆羅門楽の曲と楊敬述が献じた曲との間では、曲調や装束などを含む芸術表現において、何らかの関連性があると考えられよう。従来の研究はここの③にしか注目しておらず、本稿ではその他の可能性を提示しておきたい。

以上見てきたように、「霓裳羽衣」は改編された周辺音楽を玄宗がさらに改編・改名したものであると見なされる。また、天宝十三年の条で分かるように、玄宗は自ら好んで周辺音楽の曲名、とりわけ音訳である曲名を道教に因む名前に改編したのであった。

さて、玄宗がこういった改名を行った背景とはいかなるものなのか。筆記ではその背景をどう描写し、何を表現しているのか。これらの問題について次章で見ていこう。

3. 道教信者の玄宗・音楽家の玄宗

3.1 道教信者としての玄宗

玄宗は熱狂的な道教信者として知られている。玄宗が在位中、儒教を尊重すると同時に、さまざまな道教を奨励する政策を立てた。

まず、玄宗は霊山や霊跡を重んじていた[38]うえ、道観の造営にも熱心であった。『唐会要』巻五十の「観」の内容によると、当時の長安には道観が 30 ヶ所あり、そのうち、唐以前は 5 ヶ所、太宗は 1 ヶ所、高宗は 4 ヶ所、中宗は 3 ヶ所、睿宗は 7 ヶ所、代宗は 1 ヶ所を造営したのに対し、玄宗は 9 ヶ所を造営したのである[39]。唐代の開元年間では、全国の道観の数が 1687 ヶ所にも上り[40]、玄宗は都の長安にのみでなく、各地にも熱心に道観の造営を推進した[41]とみられる。

また、玄宗は老子を追諡し、張道陵などの道教領袖を尊封するなど、道教の地位を向上させたのであった。そのほか、玄宗は道士を優遇し、道士を宮廷に仕えさせた。前章で見た筆記に現れた道士の葉法善もその一例であり、鴻臚卿となったのちに越国公として封じられた葉法善が玄宗と国を治める方法について討議したとみられる[42]。さらに、玄宗は自ら注をつけた『道徳経』を全国に頒布し、中

38 『全唐文』巻三十六「禁茅山採捕漁猟敕」、『旧唐書』巻八開元十三年十一月の条、『唐大詔令集』巻九「天宝七載冊尊号赦」などが挙げられる。
39 『唐会要』巻五十「観」(中華書局、1979 年)、869～878 頁。薛平拴「論唐玄宗与道教」『陝西師大学報』第 22 巻第 3 期(1993 年 8 月)にもこの指摘がみられる。
40 (唐)李林甫『唐六典』巻四「祠部郎中」(中華書局、1992 年)125 頁。
41 『冊府元亀』巻五十三「帝王部・尚黄老」開元十九年正月壬戌の条、『旧唐書』巻八開元十九年夏四月丙申の条、『冊府元亀』巻五十四「帝王部・尚黄老第二」天宝七載三月の条、『冊府元亀』巻五十四「帝王部・尚黄老第二」天宝八載閏六月の条などが挙げられる。
42 『全唐文』巻二十二(中華書局、1983 年)225 頁。

国歴史上のはじめての道蔵となる『三洞瓊綱』を編纂し、道教経典の地位を高めたことに貢献したのである。このように、「玄宗の道教に対する政策はそれまでの唐の諸帝や則天武后さえもの方向を完遂したものである」[43]。

それに加えて、不老不死の術や仙薬にはまり込み、隠身術の修行にも精を出していた[44]玄宗は、唐代でもっとも道教に傾倒した皇帝であると言えよう。

玄宗は道教信者として有名であるとともに、実は、音楽家としても優れていたのである。

3.2　音楽家としての玄宗

玄宗について、『旧唐書』本紀では「英断多芸、尤知音律」[45]と書かれており、玄宗は性格が英断で芸術とりわけ音律に優れていたと知られている。また、唐代の楽書『羯鼓録』には以下の内容が記され、玄宗が管弦楽器を得意とするほか、作曲者として高い資質を持っていたことを物語っている。

上洞暁音律、由之天縦、凡是糸管、必造其妙。若制作諸曲、随意即成、不立章度、取適短長[46]

玄宗は音律に詳しく、天賦の才能を持っており、すべての管弦に優れている。もろもろの曲を思いのままに作り上げ、規則を作らずに適宜にその長さを決めた。という内容である。

同書によれば、玄宗が「太簇曲」「色倶騰」「乞婆娑」「曜日光」などの 92 曲を作ったのである。また、前章で見てきた「霓裳羽衣」を除けば、「春光好」「雨霖鈴」「凌波曲」などの曲も玄宗の作であると『楊太真外伝』などで伝えられている。

玄宗はこのように演奏家、作曲家として有名であったと同時に、音楽指導者の資質も有する人物として歴史に残っている。

玄宗又於聴政之暇、教太常楽工子弟糸竹之戯、音声斉発、有一声誤、玄宗必覚而正之[47]

また玄宗は政のかたわら、太常寺の楽人に管弦を教えていた。様々な楽器が一斉に音を出していても、少しでも間違いがあれば、玄宗は必ず気づき、それを正した。というのが大意である。

そのほか、『教坊記』では、開元十一年に聖寿楽を作った際に、玄宗が上手に宜春院の女官たちにその舞踊を教えたので、女官は一日で覚えたのに、楽隊は一ヶ月が経っても楽曲を覚えられなかったことを記している[48]。

このように、玄宗は演奏者、作曲家、音楽の指導者としての才能に優れ、唐代の音楽にもっとも貢

---

43 宮川尚史「唐の道教と玄宗」『東海大学紀要 文学部』第 30 輯、1978 年。
44『旧唐書』志四礼儀四(中華書局、1975 年)934 頁。
45 『旧唐書』本紀八(中華書局、1975 年)165 頁。
46 (唐)南卓『羯鼓録』(古典文学出版社、1957 年)3 頁。
47 『旧唐書』志八音楽一(中華書局、1975 年)1051 頁。
48 (唐)崔令欽『教坊記』(唐宋史料筆記叢刊、中華書局、2012 年)12～13 頁。

献した皇帝であると言えよう。

玄宗が道教に傾倒したことは政治にどのような影響を与えたかということはさておき、彼が当時において熱心な道教信者であったことは一般的に認識されていたとみられ、それと同時に、音楽家としても知られていたと見なされる。

ここでもう一度第二章の内容を振り返ってみると、唐代の筆記に記された「紫雲曲」と「霓裳羽衣」は、実は「婆羅門」に関連する史実として存在していた「霓裳羽衣」の反映である。また、筆記に記された内容は、玄宗が道教信者かつ音楽家として知られていたことを映し出している。さらに、夢を通して音楽を伝授するといった話型において、異界である夢は現実世界の映しとなる役割を果たしたと考えられる。それと同時に、「夢中授曲」は超現実世界を訪れることを可能にした「神遊」といった道教に繋がる思想を反映したものと考える。

結びに代えて

以上、唐代筆記の中、夢を通して曲を授ける物語として、「霓裳羽衣」の由来とその文化的背景を見てきた。

「夢中授曲」といった話型において、夢に描かれた世界も夢を通して伝えられた音楽も現実世界に基づき、夢は現実世界を映し出す重要な役割を担っている。「霓裳羽衣」の由来にまつわる筆記の物語は、玄宗が夢で仙人に曲を授けられた、または月宮に行って耳にした曲を改編したと記されている。これは玄宗が「婆羅門」に関連する「霓裳羽衣」を改編したといった史実を反映していると考える。また、夢と月宮はともに異界として捉えられ、そこに描かれた人物や風景は道教を想起させるものであり、これは玄宗が熱心な道教信者であったことを踏まえていると思われる。

本稿では「霓裳羽衣」を説く物語の分析に止まり、「夢中授曲」と道教の方術に由来する「神遊」、つまり体は動かなくともある場所を訪れる気持ちになるとする思想とは、どのような関係があるかという検証については今後の課題としたい。また、唐代筆記では、道教における夢の捉え方をどのように反映しているのかについても、さらなる考察が必要である。

陽明学の近代化における身体の行方
―井上哲次郎の中江藤樹理解を中心に

野村英登（TIEPh）

キーワード：陽明学、静坐、井上哲次郎、中江藤樹

問題の所在

丸山真男は日本儒教の白眉として徂徠学を挙げ、江戸時代において「朱子学的思惟」が伊藤仁斎（1627～1705）や荻生徂徠（1666～1728）などによって解体されていき、その試みが日本の近代化に繋がっていくことを論じた[1]。この朱子学から徂徠学へという丸山史観は、日本思想史のみならず中国学でも広く受けいれられてきた学説である[2]。しかし丸山が描き出した、個人的道徳（私）を政治的決定（公）に拡張することを否定した徂徠像というものは、彼の創造した“物語”に過ぎないのではないかという批判もあり[3]、そしてそれは妥当なものといえる。というのも、丸山の儒教理解は二重に間違っていて、第一に江戸時代で主流だった儒教は依然朱子学であり[4]、第二に日本の近代化に資した江戸儒学は何より陽明学であったからだ。

中国朝鮮を含めた東アジアの儒教史においては、朱子学から陽明学への移行という言説がむしろ一般的であり、丸山史観はその亜種に過ぎず、事実日本においても、明治期における近代陽明学の創造が丸山思想史学に先行していた。明治の最初期に陽明学を顕彰した徳富蘇峰『吉田松陰』（民友社、1893 年）・三宅雪嶺『王陽明』（政教社、1893 年）を受けて、民間で内村鑑三（1861～1930）が活躍し、それを批判するかたちで官側では井上哲次郎（1855～1944）が登場し、近代陽明学を完成させた[5]。井上は、カント・武士道・陽明学を結びつけ、徳川体制を維持する朱子学に対抗した、在野の学としての陽明学が明治維新を導いたという言説を立ち上げた。国体護持の思想として陽明学を再構築したのである。つまり江戸までの陽明学の近代化を試みたといえよう[6]。

本稿はこうした“近代仏教”ならぬ“近代儒教”としての陽明学を再考する試みに連なるものである。特に“修養”[7]の実践において、実際にはどのような行為、身体技法が求められたのかという視点から、井上哲次郎が儒教を近代化しようとしたときに、江戸儒学から何を期待し何を排除したのかを考察してみたい。なお本文中の引用では適宜常用漢字に改めた。

---

[1] 丸山 1952。
[2] 吉川 1975、渡辺 2010。
[3] 子安 1990。
[4] 土田 2014。
[5] 荻生 2008。
[6] 小島 2006。
[7] 「修養」概念と井上哲次郎の関係については、栗田 2015 を参照。

１．井上哲次郎の陽明学評価

明治期の陽明学は、欧米圏のキリスト教やスピリチュアリズムのリセプターの役割を果たし、禅と共に煩悶青年のための“修養”として機能することも期待され、多くの啓蒙書が書かれた[8]。井上が陽明学に期待した役割はキリスト教の代替である。井上は西洋の近代社会が、西洋哲学を理論としつつ、キリスト教が実践を支えていると考え、西洋哲学を理論に据えたまま、実践を支える役割を陽明学に求めたのである[9]。

こうした井上による陽明学の近代化の試みを最初にまとめたものが『日本陽明学派之哲学』（冨山房、1900 年）である[10]。もとより井上は儒教を全面的に評価していたわけではない。「宗教の将来に関する意見」（哲学雑誌 14 巻 154 号、1899 年）において、儒教・仏教・神道・キリスト教といった既存の諸宗教の問題点を挙げていくなかで、儒教については、日本に負けた「弱国の教」という欠点があると指摘している。これから 日本が欧米に伍していこうとする上で、すでに欧米に負けている国の教えが役に立つとは言えないというわけだ。

しかし、中国で生まれた陽明学は、日本にもたらされて大きく変化したと井上は主張する。「一たび日本に入りてより忽ち日本化し、自ら日本的の性質を帯ぶるに至れり、若し其顕著なる事実を挙ぐれば、神道と合一するの傾向あり、拡充して之れを言へば、国家的精神を本とするの趨勢あり」[11]と井上は結論づけている。神道と習合することで、国家的精神を基礎とするようになったからこそ、日本の陽明学は「現今に於ける社会的病根を医するの資」となり得た。だから、「若し我邦に於ける国民的道徳心のいかんを知らんと欲せば、其国民の心性を鎔鋳陶冶し来たれる徳教の精神を領悟するを要す、即ち此書叙述する所の日本陽明学派の哲学の如き、豈に此に資する所なしとせんや」[12]として、国民の道徳心を陶冶するための参考書たる役割を求めて『日本陽明学派之哲学』を執筆したというのである。

井上の基本的な立場は、西洋哲学と陽明学の合一を図るというものであった。

> 学理の研究を要すると同時に心徳の錬磨を要せずんばあらず、然るに心徳の錬磨といふ事に関しては、王学も亦豈に後生に裨補なしとせんや、……西洋の倫理は心徳の錬磨を主とするものにあらずして、知的探求を主とするものなり、換言すれば、知的探求によりて道徳主義を確定し、而して後実行せんとするものなり、此両者は合一すべく、偏廃すべきにあらざるなり、若し此両者

[8] 鈴木 2007。
[9] 瓜谷 2011。
[10] その後出版された『日本朱子学派之哲学』『日本古学派之哲学』と合わせて、江戸儒学三部作、あるいは漢学三部作と呼ばれ、この三作で提示された江戸儒学を陽明学派・朱子学派・古学派に分類する枠組みは、基本的に現在まで継承されている。大島 1997、町田 1998、井ノ口 2009 を参照。
[11] 『日本陽明学派之哲学』、pp.625-626。
[12] 同上、pp.2-3。

を合一せば、東西洋道徳の長処を打ちて一塊となし、古今未曾有の偉大なる道徳を実現するを得べきなり、[13]

つまり学理の研究という理論面は西洋哲学（倫理学）が、心徳の錬磨という実践面は陽明学（王学）が担う、それが井上の理想だった。

これに対して、古学派、つまり伊藤仁斎や荻生徂徠に対する井上の評価はいかなるものであったか。井上は彼らの活動を、「古学は文学復興（即ちルネッサンス）の結果として起これる研究にて、畢竟直に蹤を孔子に接せんとする向上的進修に外ならず」[14]として一定の評価を与えている。しかしそこには時代の制約があり、「仁斎といはず、徂徠といはず、古学派の人の眼中にありては、人格として孔子より偉大なるはなし、是を以て均しく復古を期せしなり、然れども今日にありて之を思へば、偉大なる人格は、独り孔子に限らず、又釋迦あり、基督あり、ソクラテス氏あり、其他カントダーウィン等の諸氏あり」[15]として、孔子のみに拘る態度を問題視している。

思想的な評価はどうであったか。仁斎を「個人の徳性のみを尚ぶ道徳主義」、徂徠を「利他的功利主義」に位置づけ、両者を車の両輪とした上で、特に徂徠は日本のホッブズであるとしてその先進性を高く評価している。しかし彼らの現実の実践をみたときには、「個人私徳の修養を重んぜずして、多数の子弟をして、放縦暴慢に口実を得せしめしが如き、彼れ到底其名教上の責を負はざるを得ざるなり、此の如くなれば、寧ろ聖人を理想とし、個人私徳の修養を重んずるの穏健なるに若かざるなり」[16]と、仁斎・徂徠が否定した朱子学や陽明学的な“修養”の方が社会にとっては有益であると結論しているのである。

２．中江藤樹にみる日本陽明学の問題点

さて、『日本陽明学派之哲学』において井上は、人物陶冶に関して江戸時代の「実績」をみると陽明学が朱子学よりも多くの人材を輩出していることを指摘する。そして、中江藤樹、熊沢蕃山（1619～1961）、大塩中齋（1793～1837）、西郷南洲（1828～1877）たち江戸初期から明治初めまでの陽明学の先人に学んで志を立てることが同書の目的だとしている。なかでも中江・熊沢師弟について神道との合一の傾向を認め、日本陽明学の祖たる所以とし、中江藤樹にはもっとも多くの紙幅を割いている。そこでここでは特に中江藤樹に関する井上の議論を参照し、井上の陽明学理解を追ってみたい。

そもそも中江藤樹がとりわけ重視されたのには、内村鑑三が『代表的日本人』（原題：Japan and the Japanese、民友社、1984 年）で中江を取り上げ、その思想のキリスト教との親和性を論じたこ

[13] 同上、pp.630-631。
[14] 『日本古学派之哲学』、富山房、1902 年（1936 訂正版）、p.705。
[15] 同上、p.708。
[16] 同上、p.642。

とへの対抗意識があったのではないかとの指摘がある[17]。もちろんそもそもの前提として、中江藤樹は、藤井懶斎『本朝孝子伝』(1684 年)や伴蒿蹊『近世畸人伝』(1790 年）で、江戸時代からその人物が評価されていた。その思想について『近世畸人伝』では次のように紹介している。

> 又近年専ヲ孝経を講明し、つねに愛敬の二字を掲出し、心体を体忍せしむ。 曰、心の本体原本愛敬的、猶水の湿に従ひ、火の燥に付るがごとし。只吾人種々の習心習気に凝滞せられて、心体の明蔽る。然れども親を愛し、兄を敬するの心、且赤子を見て慈愛する心は未滅、時有て発見す。此心を認めて存養して失ざるときは、則聖人のこゝろなり。

人間が本来持っている親兄弟や赤子を愛する「孝」の心を失わないように育むことが聖人に至る道であり、実際、彼自身老いた母の面倒を見るために脱藩までしている「孝」の人であった。藤樹の行動原理は、いわば「忠」よりも「孝」を優先した儒教倫理の典型といえる。「忠」と「孝」のどちらを上位に置くかという問題は、中国と日本、儒教と新儒教との間でも対比して論じられる重要な議論ではあるが、ここでは措く。ここでは井上の立場を確認するにとどめておこう。井上は、次のように「孝」と「忠」の関係を説いている。

> 孝は祖先と子孫とを連結する所以にして血族の運命如何は孝の強弱如何による、然るに日本民族は同一の古伝説より其遙遠なる系統を引き、建国以来他の民族の為めに擾乱せられしことなく、同一の言語、風俗、習慣、歴史等を有せるが故に、一大血族の形を成し、国家は孝の家族制を成せり、……此れに由りて之れを観れば、藤樹の孝を重んずる、故なきにあらざるなり、忠は孝を拡充したるものなり、殊に日本にありては孝を言へば、忠は自ら其中にあり、日本の国家は一の家族制を成せるが故に、家にありて父に対するが如く、国にありては君に対するなり、[18]

少なくとも井上にとって日本は単一民族国家であり、そうであるが故に血族に対する「孝」はそのまま国家に対する「忠」に上書きされるものであった。当時の評価も同様で、『少年園』[19]や『幼年雑誌』[20]といった児童雑誌、あるいは修身の教科書[21]において、中江藤樹は見習うべき手本として採用されているのも、「忠孝一本」という理解あってこそだろう。

この忠孝の重視という点において、井上は中江藤樹とキリスト教が決定的に異なることを指摘する。藤樹は、「君臣父子等の関係を正確にせんと欲す」るものであって、「実践倫理の根柢を確定する為めのみ、出世間的の解脱を希求する」立場であった。これに対してキリスト教は、「人倫の関係以外に

---

[17] 大島 1997。
[18] 『日本陽明学派之哲学』、p.156。
[19] 8（87）号、1892 年。
[20] 2（12）号、1892 年。
[21] 『高等小学修身経典』（生徒用 2、1899 年）、『尋常小学単級修身訓』（乙篇、1900 年）など。

天国を建設し、君臣父子等の関係を蔑如し、独り人類の天父に対する関係のみを尊重」する。君臣という忠と、父子という孝の倫理の有無は、日本という国家を維持発展させる上で、重要な問題だと井上は考えたのである。

しかし実のところ、藤樹の考えていた「孝」概念の持つ射程は、単なる親子関係、血族に留まるものではなく、キリスト教への親和性を持っていると考えることもできる。井上自身、藤樹が『孝経心法』において、「孝は天地未画の前に在る太虚の神道なり。天地人万物皆孝より生ぜり。」[22]と述べていることに注目する。この宇宙の誕生に際して、有の前に無があったと考える神話は中国にも古くに見られる。『老子』はその神話を思想的に展開した代表的な書物といえる。漢代には儒教がこうした先行する諸説を採り入れ、天人合一の思想が形成されていった。さらに新儒教ではその無の状態を「太虚」と呼んだ。この世界が今のようにあるのは、宇宙の創世から現代の社会に至るまで、最初は太虚から、最後はこの地上の人間を含めたあらゆる生命まで、ある存在から別の存在が生まれることを繰り返したからである。人間社会における「孝」はそうした宇宙の営みのほんの一部分に過ぎないと言えるし、逆に、「孝」という人間同士の血縁関係はこの大宇宙の森羅万象に繋がっていると言うこともできる。つまり「孝」という人間社会の倫理の根拠を太虚に求め、自然の摂理と根本的に異なることがないという思想を藤樹は持っていた。

そして陽明学で聖人の心とされる、人間が善とは何かを知りそれを実践可能にする「良知」なるものも、一個人の問題ではない。井上は藤樹の『大学解』から「明徳は方寸に備はると雖も、太虚寥廓と一貫にして、天地万物を包括し、其大外なく其尊対なし」[23]と述べていることから、藤樹に、良知（明徳）が個人の心中にありながら天地の外にある太虚と繋がっているとする思想があることを認めている。

人間はその誕生の過程からして宇宙を生み出した太虚と連続し、太虚そのものが人間の心に備わっているからこそ、すぐれて善なる行いができるといった人間像は、朱子学や陽明学といった新儒教に大きな枠組みとしては共有されている。これは藤樹に特別な思想というわけではない。ただ井上はこの藤樹の採った立場に対して、「藤樹は幾多の迷信ありて、殆ど宗教家の如し」と論評している。何故なら、世界の本体としての一個の「世界的良知」がいかにして各個人が有する数多くの「個体的良知」として分有されるか、また逆に同一化しうるのかという両者の相互関係について全く説明していないからである。藤樹は道徳上の因果関係と自然界の因果関係を混同していると批判したのだ[24]。ようするに藤樹の良知説において、キリスト教の思想と親和性のある部分は、井上にとっては必要のない宗教的な要素で、排除すべき対象だったのである。

[22] 『日本陽明学派之哲学』、p.66。
[23] 同上、p.72。
[24] 同上、pp.157-158。

３．井上哲次郎による身体技法の排除

しかし、井上哲次郎が排除しようとした中江藤樹にみられる天人合一の思想は、藤樹自身にとって、それこそ井上自身が価値を見出していた陽明学としての実践性を担保する重要な理論であった。というのも両者の関係性こそが、藤樹が良知を発揮するための修養法として重視した静坐を理論づけるものだったからである。静坐とは、新儒教で程度の差はあれ重視された技法で、基本的には、文字通り静かに坐ることを意味する。儒教顕彰の立場からは否定されることもあるが、端的にいえば、仏教の坐禅を参考にした瞑想法である。実は藤樹・蕃山の師弟はともに静坐の実践を重視していた[25]。

井上の『日本陽明学派之哲学』では、静坐の実戦は、ほとんど無視されているが[26]、例えば藤樹の書簡には次のような良知の獲得と静坐の関係についての言及がある。

> 静坐は……寂然不動の本体を存養する工夫にて御座候。……聖人となるの真志を立定て、独坐無事の時に心惺々快活にして意念雑慮之なき様に工夫仕候を自反慎独と申候。是即静坐の心法にて候。……有事無事共に能々御体認候て御志を御立成さるべき候。……現在の心欲に動かず、物に滞らざる時、温和慈愛、恭敬惺々底の、良知の実体にて候。[27]

つまり、活動しているときもしていないときも常に感じ取ることで、我欲に左右されなくなる「良知の実体」とは、静坐をすることで養うことができる「寂然不動の本体」だというのだ。「寂然不動」というと如何にも仏教的だが、その意味は何も動くものがない“無”の状態をいうのだから、「太虚」を言い換えたものとして理解してよいだろう。実際、「大虚寥廓は、吾人の本体なり」[28]と藤樹は説いている。

そして藤樹にとって、太虚とは抽象的な存在ではなく、また太虚と個人の良知が連続しているというのも理念として説いているのではない。藤樹は孟子の説いた浩然の気が実体的に個人と太虚を接続していると考えていた。

> 蓋し浩然の真気、大虚に在りては則ち天道に配し、人身に在りては則ち仁義に配す。本と呼吸の気機に乗じて而して出入合同し間無き者なり。然れども人欲熾にして而して天理滅ぶれば、則ち義と気と共に亡きが如し。故に大虚の道気と隔絶して、而して相通ずる能はず。而して栄衛饑乏して立つこと能はず。……恬澹虚無なれば、則ち義と気と相通融合同して、而して天地の間に塞がる。故に栄衛精神有りて而して心動かず。[29]

---

[25] 中嶋 2012。
[26] 例えば佐藤一斎の章で、言志四録の静坐に関する章を抜き書いているが、特に論じてはいない。
[27] 『藤樹先生全集』巻十九「答田中氏」二。
[28] 『藤樹先生』全集巻一『経解』為己為人。
[29] 『藤樹先生全集』巻一『経解』公孫丑問曰。何謂浩然之気曰難言也。其為気也。至大至剛。以直養而無害。則塞于天地之間。其為気也。配義與道。無是餒。

藤樹は、中国医学の古典である『黄帝内経素問』『黄帝内経霊枢』にもとづいて、呼吸することで太虚と人間の間で浩然の気が流通し、その気の人体に有る無しが君子と小人を分けると考えた。人間が欲望に蔽われていると浩然の気が途絶え、太虚との接続が絶たれるため、身体が弱って立てなくなる。しかし「恬澹虚無」、心から欲望を取り除いて静かな状態にすれば、太虚との接続が回復され、身体の調子がよくなり心はしっかりと安定する。つまり中国医学的身体観により天人合一の思想を基礎付け、その実効性を担保したわけである。

しかも「恬澹虚無なれば、真気これに従ひ、精神内に守れば、病安くよりか来らん。飲食節有り、起居常有り。妄りに作労せず。命を修め以て性を養ふ所以なり。」[30]として、心から欲望をなくせば浩然の気が身体に満たされ、そうなれば精神が充実して病気にならなくなるとした。

ようするに藤樹にとって静坐は、呼吸法をともなった精神の安定により自らの心を聖人の心に近づけ、併せて病気の予防をも可能にする重要な実践であった。ところが井上は藤樹の静坐の実践には興味を示さなかったのである。

結論

井上哲次郎は、江戸儒学の中でも中江藤樹を日本的な陽明学の先駆者としての役割を与え、藤樹の説く自己修養の実践に対して、近代的な「道徳」を補強する「修養」としての役割を求めた。天人合一の思想による孝概念の拡張は、天皇と国民の関係を都合よく説明してくれたからだ。しかし井上は同時に天人合一思想の非宗教化を試み、藤樹の思想を支える身体技法に関わる静坐などの「行」的要素を迷信として排除したのである。しかし、明治大正期に静坐が健康法としてリバイバルしていくうちに、やがて静坐には単なる健康法を超えた“修養”としての政治性が加わっていく[31]。それを江戸儒学の本来の姿への回帰とみれば、当時の静坐の実践は、近代化された陽明学の一つの変奏だと考えてよいのではないだろうか。

参考文献

井ノ口哲也「井上哲次郎の江戸儒学三部作について」、東京学芸大学紀要 60、2009 年
瓜谷直樹「井上哲次郎の儒学研究の再検討：陽明学を中心に」、教育文化 20、2011 年
荻生茂博『近代・アジア・陽明学』、ぺりかん社、2008 年
大島晃「井上哲次郎の「東洋哲学史」研究と『日本陽明学派之哲学』」、陽明学 9、1997 年
栗田英彦「明治三〇年代における「修養」概念と将来の宗教の構想」、宗教研究 384、2015 年
小島毅『近代日本の陽明学』、講談社、2006 年

30 『藤樹先生全集』巻一『経解』格物致知。
31 当時の状況については田邉他編 1999、特に同書所収の小堀哲郎「坐―岡田虎二郎と岡田式静坐法」を参照。

子安宣邦『事件としての徂徠学』、ぺりかん社、1990 年
鈴木貞美『生命観の探求−重層する危機のなかで』、作品社、2007 年
田邉信太郎・弓山達也・島薗進編集『癒しを生きた人々―近代知のオルタナティブ』、専修大学出版局、1999 年
土田健次郎『江戸の朱子学』、筑摩書房、2014 年
中嶋隆蔵『静坐 実践・思想・歴史』、研文出版、2012 年
町田三郎「井上哲次郎ノートー漢学三部作を中心にして一」、中村璋八博士古稀記念論集編集委員会『中村璋八博士古稀記念東洋学論集』、汲古書院、1998 年
丸山真男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、1952 年
吉川幸次郎『仁斎・徂徠・宣長』、岩波書店、1975 年
渡辺浩『日本政治思想史―十七～十九世紀』、東京大学出版会、2010 年

精神疾患と創作行為 ― 郭沫若の『女神』をめぐって

横打理奈（TIEPh）

キーワード：郭沫若（Guo Moruo）、『女神』（Nushen）、大正、精神疾患（神経衰弱）、宗教体験

はじめに

郭沫若（1892～1978）が来日した大正期は、精神疾患という問題が大きく立ち現れた時代であった。神経衰弱を代表とする精神疾患に罹患する知識青年が多数存在した時期であった。彼らは自らの進むべき道に煩悶し、そして神経衰弱を罹患した。1903（明治 36）年 5 月 22 日、第一高等学校生であった藤村操（1886～1903）が、遺書である「巌頭之感」に「煩悶」という言葉を残して華厳の滝に投身自殺したことから、「煩悶」は世間に知られるようになった。立身出世を目指す立場にあり将来を有望視された青年が、その将来性を悲観しその価値観を否定したという観念的な意味合いと、その死が小説のようであったというロマンティックな意味合いが混じり合った事件として、メディアがこれを衝撃的に報じた。この時、「煩悶」は国家を背負うべき官僚をめざすべき知識青年の憂慮から、個人的な自己との葛藤という問題として、社会的な問題・流行へと変換したのである。

明治後期から始まった知識青年たちが煩悶し精神疾患に悩まされる時代に、郭沫若は留学のため 1914（大正 3）年に来日した。中国人留学生として勉学に励む中で、郭沫若もまた、日本の知識青年たちと同じように神経衰弱に罹患したのであるが、もともと彼には神経衰弱に罹患する要素が少なからずあった。第一に郭沫若が幼少の頃から神経が過敏な少年であったこと、第二に家族や親戚に神経の過敏な者が身近に複数存在していたことがあげられる。後述するように郭沫若は彼自身やその兄弟には精神の疾患がないと記しているが、自らの家系に精神に変調をきたす者があったことは認めている。彼らは古典の世界に潜む鬼神の話を信じていたようだと記しているが、また幼い郭沫若も鬼神の世界に興味をもっていた。更に故郷にいた時に、郭沫若本人も宗教的な体験をしている。このことが、彼の創作の淵源となったのではないだろうか。

本稿では、郭沫若の精神疾患と創作行為を、彼の第一詩集『女神』の創作過程から解き明かしていきたい。

１．明治・大正という時代性―精神疾患という問題

精神の異常に関する疾患（ここでは全て「精神疾患」という表記に統一する）は、明治大正期にどれぐらい流行していたのだろうか。身体感覚と神経性の病について、それがどのように扱われどのように作品化されたのかについて、最初に当時の日本の情況を見てみたい。

明治以降における精神疾患の問題は、社会的な立場と文学的な立場の二方向から研究がなされてい

る。明治前半（1870～1890 年代）・明治後半から大正前半（1900～1910 年代）・大正後半から昭和初期（1920～1930 年代）・戦後から高度成長期まで（1950～1970 年代前半）・その後という五段階に分け、その時代に現れる言説としての精神疾患を追求したものに、佐藤雅浩氏の研究がある[1]。その中で、明治における精神疾患は、「発狂」「気違」「瘋癲」などという狂気に関わる語彙と「神経」が別のものであるとして、前者が社会から逸脱した者を指すのに対して、後者が精神疾患という医学用語としての言説につながるものだとする。それは当時使われていた「神経」がメンタル的な要素を含むことも指摘している。また明治後期から大正前期にかけて、精神の問題が科学的に解釈されるようになっていくことも指摘した上で、佐藤氏は「神経衰弱」という新しい疾患が概念として社会にどのように流通するのかを考察する。「神経衰弱」が「知的な流行に敏感な人々」に罹患する疾病としてメディアを通して認知されるようになっていき、同じ精神疾患であっても「ヒステリー」や「ノイローゼ」には診断する医師という存在が必要であったことを指摘している。更には、「神経衰弱」は知的階級の男性が罹患するものであり、「ヒステリー」は女性が罹患し、治療対象も女性のみであること、これらを含む精神疾患には時代の流行があることが指摘されている。

例えば、1912（大正元）年博文館から出版された『家庭百科全書』第 43 編の伊藤尚賢著『看病と養生』を見てみよう。上編は「看護法」として「(一) 總論（二）各論」とし下編は「養生法」としている。その上編の第十四章「脳神経病と其看護法」には「脳膜炎と其看護」「脳溢血と其看護」「頭痛と看護法」「神経衰弱と其看護」「ヒステリーと其看護」と分類されており、「脳神経の病気はなかなか多いものですがこれを一々挙げることは容易な業で無い許りで無く実際挙げた処で左程効の無いものですから普通に起り易き処のものに就て述べませう」と記す。そして神経衰弱とヒステリーについては以下のように説明している。

神経衰弱と其看護

医者の方から云ふと面白い病気であつて其症候も種々雑多であるが先づ精神的に起る症候を挙げて見ると記憶力の減退、全身倦惰、意思の薄弱、物事が気にかゝる、強迫観念がある、七情が変化し易い、注意力が欠乏する。また肉体的の症候としては頭痛する、眩暈する、身体が震へる、反射機能が亢進する、睡眠に障害を來す、消化不良に陥る、五官器に種々の障害がある、陰萎に陥る等が其重なるものであります。

総て脳神経に異常のある人は精神変動が劇しく少しのことにも怒つたり笑つたり悲しんだり泣いたりするものですが、殊に神経衰弱病者は意思の転換が劇しいから此の看護にはなかなか骨の折れるものです。第一には察しがよくて気転をを利かせ患者が一と云つたら十を覚る位でなくては可けません。随つて病人の気に逆ふやうなことがあつてはいけませぬが、さりとて余り病人に我儘を通さしても悪い、其処は臨機応変の機智を要する処であつて神経衰弱の看護は

[1] 佐藤雅浩『精神疾患言説の歴史社会学―「心の病」はなぜ流行するのか』（新曜社，2013 年 3 月）

なかなか困難なものであります。

ヒステリーと其看護

「ヒステリー」は俗に血の道と云ふて神経衰弱と同様に機能的疾病に属するものでありますが、其症候は千変万化であつて丁度暴れつ児の泣くやうなものである。其重なる症候はと云ひますと、嫉妬深くなる、記憶が悪くなる、懦弱になる、嘘つきになる、動物好きになる、愛情が変る、欺かれ易くなる、我儘になる、衒気になる、無い物が見へる、臆病になる、迷信になる、頭痛がする、顔色が悪くなる、眩暈がする、動悸がする、逆上する、月経不順になる、消化不良になる、痙攣がする、麻痺する、健側と患側と感じが違ふ、生殖欲が変換する、其他種々奇怪なる解すべからざる症候を呈するに至るものであります。

同じく「ヒステリー」については、当時の百科事典である 1916（大正 5）年に出版された『大正大百科辞典　社会編』には

ヒステリーは神經衰弱の重きものにして、多く婦人に發する中樞官能の疾患なり、昔は直接に子宮其の他生殖器の故障より生ずるものなりと思惟せしも、種々研究せし結果、婦人は性質上生殖器病に罹る時は常に心を惱め、神經を悼むこと多きと、男子よりも神經弱く且つ敏なるが爲め、遂に神經衰弱を來し易き爲めなり。（中略）ヒステリーは稀に幼児にあることあれど、多くは二十歳乃至三十歳の婦人犯さるゝを常とす。[2]

と説明されている。そもそもヒステリーは（独語: hysterie,　英語: hysteria）は精神医学用語として使われてきた神経症の一種である。女性に特有の疾患という誤解から子宮を意味する古典ギリシア語 ὑστέρα (hystéra) から名付けられ、その結果として長く間違った医療が続いたという特殊性を持つ。その後、精神疾患の一つとして位置づけられるもやはり女性特有の疾患であると長らく認知されてきた歴史がある[3]。

神経衰弱の症状は、ある努力行為の後に極度の疲労が持続したり、身体上に衰弱や消耗という持続的な症状が出るとされている。具体的な症状としては、めまいや頭痛、睡眠障害、感情に起伏が起こ

[2] 『大正社会資料辞典』（日本図書センター，2002 年 1 月）3 巻収録の『大正百科辞典　社会編』（日比谷書房，1916 年）の「ヒステリー」の項。

[3] 石原千秋氏は『百年前の私たち―雑書から見る男と女』（講談社，2007 年 3 月）の第六章において、「神経衰弱は「脳の諸病」の章の最後に、ヒステリーは「婦人の病」の章の最後に置かれている」という『通俗衛生顧問』を紹介している。つまり神経衰弱は男性がヒステリーは女性が罹患する病気であった。神経衰弱が男性の病気というのは、この病が社会性を持っているからだということである。なぜなら当時の青年、高等教育を受けたという意味を持つ者にとって立身出世が求められ、男性はそれに応えるべく社会を生きてきた。対するヒステリーはこのような男性を支えとしなければならない女性が罹患したのである。そして大きく異なるのが、神経衰弱は感情を抑制していく方向に進み、ヒステリーは感情の制御が不能になっていくということにある。そしてこれまでの先行研究が同じように指摘することは、この神経衰弱もヒステリーも明治から大正という一定の時代に流行した疾患であり、その後は制御できるようになった疾患であったのである。

るなどがあげられる。1880 年代のアメリカで起こった急激な都市化や工業化の結果、労働者階級に多発した疾患である。しかし櫻井龍彦氏によれば、森田療法で知られる森田正馬（1874～1938）が、神経衰弱を罹患している患者の多くが、実際には肉体労働やストレスと無関係であることや、治療効果として安息に満ちた療養生活が却って罹患者の症状を悪化させるものであることを、指摘した上で、森田が、「神経衰弱」罹患者が実際には、理想を強く実現化したい意識が強い者であることを指摘している点に注目している[4]。

では実際には、神経衰弱はどれぐらい社会に浸透していたのであろうか。たとえば国立国会図書館の近代デジタルライブラリーで「神経衰弱」と検索すると 418 件がヒットする（2015 年 12 月末現在)。さらに、郭沫若が来日して『女神』を制作するまでの 1914 年から 1921 年に限定してみても、それでも 115 件の刊行物が確認できる（2015 年 12 月末現在)。その内容は、基本的には「治療法」にも言及しており、この当時は疾患した者自身が治癒を試み、その家族などの近親者が介護に携わったであろうことが推察できる。つまり、櫻井氏が指摘するように、神経衰弱罹患者とその周囲の者は、治療についても模索していたことがわかる。たとえば、1915（大正 4）年、雑誌『実業之日本』に眼科医の前田珍男子（うずひこ）に、「最も新しき神経衰弱の療法」と題する六回の連載がある。前田の療法の特徴は、神経衰弱の原因が「眼の「屈折異常」にあり、適切な眼鏡を装用することにより屈折を矯正すれば神経衰弱も治癒する」[5]と紹介している[6]。

このように神経衰弱は、立身出世に邁進する知識青年が罹患する疾患であり、近代社会が生み出した病だと認知されていたのである。いわば、このような知識青年が罹患する疾患に、郭沫若も罹患したのである。

２．精神疾患と社会・文学

日本の近代文学は、精神疾患と関わりが深い。そもそも近代人は自己や自我に向かい合ったときに苦悩があった。この苦悩こそが近代人としての目覚めである。苦悩する彼らが描く作品には、己に苦悩する人物が登場することが少なくない。近代文学の先駆けとなる坪内逍遙の「浮雲」も主人公は近代的な悩みを抱えている。夏目漱石の場合は、彼の文学作品に登場する人物の多くが精神疾患の者、或いは危うい者として描かれるが、自身も神経衰弱に罹患している。特に、夏目漱石と精神疾患につ

---

[4] 櫻井龍彦「神経症と近代―森田療法を手がかりにして―」（『三田社会学』14 号，2009）
[5] 近森高明「二つの「時代病」―神経衰弱とノイローゼの流行にみる人間観の変容―」（京都社会学年報）7 号，1999 年）
[6] 近代デジタルライブラリーの書誌情報では、実業之日本社から 1915 年 12 月 23 日に単行化されている。前田珍男子は医学博士と書かれている。
なお、この眼鏡の問題については、上海の新聞である『時事新報』の広告欄に、メガネの広告がほぼ毎日出されていたことからもその重要性が推察できる。神経衰弱の治療法に眼鏡が関係するのかどうかは定かではないが、勉学に励む青年たちにとっては、神経衰弱も眼鏡を必要とする視力の問題も、身近に差し迫る問題であったことは十分に考えられ得る。

いては高橋雅雄氏に詳しく[7]、知識人と精神疾患の結びつきは非常に大きい。また、女性のヒステリーが描かれたものとしては、森鴎外の「舞姫」に登場するエリスがあげられる。彼らが文学作品として精神疾患を描いた時代は、精神を対象とする学問の興隆時期に重なる。

1886（明治 19）年には帝国大学で精神病学が独立し、初代教授として榊 俶（さかき はじめ）が就任した。その精神を対象にした学問は、心理学や心霊学という学問とも結びついていき、1888（明治 21）年、元良勇次郎が帝国大学の講師として精神物理学という科目を担当した。その元良の下で松本亦太郎と福来友吉らが育った。1908（明治 41）年に東京帝国大学助教授となった福来は 1910（明治 43）年から 1913（大正 2）年にかけて千里眼と呼ばれる能力を持っているとされる女性達との実験結果を『透視と念写』として発表するが、実験結果やその内容により帝国大学を追放されるという事件も起きた。相前後して、「こっくりさん」のブームや、欧米からの心理学などが輸入され、学問として広く浸透していく時代が、まさに明治から大正にかけての時期であった。

そのような中で 1917（大正 6）年から 1926（大正 15）年の 10 年間、日本精神医学会の月刊機関誌『変態心理』が刊行された。異常心理・超心理の事例を取り上げた研究誌である。主幹は夏目漱石の門下であり文学者・精神医学者の中村古峡（本名は 蓊（しげる）、1881～1952）が務めた。内容は、多重人格・トラウマ・精神疾患・神経衰弱・心霊現象・催眠現象・マインドコントロール・嬰児殺し・近親者による暴力（ドメスティックバイオレンス）や売買春など多岐に渡っている。またその執筆者は、森田療法で知られる森田正馬、民俗学者の柳田國男、国語学者の金田一京助、評論家の長谷川如是閑、作家の幸田露伴や吉屋信子や岡本のぶ子、また哲学者の井上哲次郎・井上円了、また先に紹介した帝国大学を追放される福来友吉など幅広い。このことから見ても精神の疾患という問題、当時多くの人が関心を持つ社会的な問題であったことがわかる。1917 年 1 月の創刊号では、「フロイド　精神分析法の起源」（久保良英）、「支那に於ける霊的現象」（幸田露伴）、「酩酊者の変態心理」（佐藤芳久）、「児童恐怖症に就いて」（森田正馬）、「境遇と犯罪」（布施辰治）、「性相学と神通力」（石竜子）、「ヒステリーと迷信」（諸岡　存）、「支那思想に現れたる死後の生活」（宇野哲人）、「死人が夢に現れたる事実」（高峰　博）、「二重人格の少年[一]」（中村古峡）という文章が掲載された[8]。

ところで郭沫若本人は、精神疾患についてどのように述べているのだろうか。「近代の精神分析学者たちは言う。いわゆる“ヒステリー”という病気は、以前にいろいろ不愉快な経験があり、それを意識の世界の生活が一時潜在意識の世界に押し込める。そのため、それが潜在意識の世界に鬱積して、人の精神にさまざまの障碍を生じさせ、ひどい時には人を気狂いにすることもあるのだ、と。」[9]いい、その治療法は煙突の煤を掃除することと同じで、不愉快な記憶をたとえば催眠術の類などを用いて、その記憶を呼び起こして意識化に自分の口から吐き出させることによって健康が戻るという。さらに、

---

[7] 高橋雅雄『漱石文学が物語るもの』（みすず書房，2009 年）

[8] 社会心理学・精神医学の観点からの問題提起に始まり、犯罪や風俗、或いは性や差別問題から教育や宗教の問題、またこれを題材とした文学など、幅広い分野に影響を与えたといえる。当時の識者たちが記し、幅広く読まれた雑誌である。

[9] 『続創造十年　他：郭沫若自伝 3』（平凡社東洋文庫，1969 年）3 頁。

「ヒステリー」が以前は女性特有の病気とされてきた歴史があるが、第一次世界大戦時に戦争に対する恐怖が人間の精神に異常を来す「塹壕病」（高橋氏言うところの「戦争ヒステリー」[10]）の発生によって男性も罹患する病気だという認識をもっている。『創造十年』が書かれたのは 1937 年であるので、この時期には既に「ヒステリー」は正しい知識に基づいているのでこのように書かれていることを差し引いたとしても、精神疾患を正しく理解していたことがわかる。ここで郭沫若がいうところのこの「ヒステリー」は、実は本人が罹患した病という話ではなく、民族や社会全体が罹患する時代的な精神圧迫を指し、そのような圧迫された社会に敏感なのが、鋭敏な神経を持っている文人だとし、彼らが己の煤をはき出すことによって自分が健康になるばかりでなく社会をも健全にさせる役割を持っていると説明する [11]。郭沫若は神経衰弱を 1915 年に罹患したこと、更にそれを静坐によって克服したことを書簡や『創造十年』に記している。個人の不健康と国家社会の不健康が重なっていた時代であり、だからこそ知識青年たちの神経は鋭敏になっていたのであろう。郭沫若のいた大正時代は多くの人々が精神と健康という問題に関心を持っていた時代であり、そこに生きていた人々にとって、それは決して他人事ではなく自分に直面する問題として認識していたのである。

では、そういう彼らは成人になってから罹患したのかというと、そうでもない。むしろ幼少期に虚弱体質な者や神経が過敏であった者が少なからずいた。たとえば、萩原朔太郎（1888～1942）は若い頃から神経症を煩い、精神的苦痛に悩まされてきた。同じように郭沫若も幼い頃に幽霊を怖がる意識が潜在的にあったことを告白しており、早い時点から精神が過敏であったのである。その彼が、大正という時代に、留学生という立場で 1915 年に神経衰弱を罹患したことは実に興味深いことといえるだろう。

３．「善書」との出会い

日本で神経衰弱に罹患した郭沫若は、幼少の頃どのような生活を送っていたのであろうか。中国では幼少の頃から科挙受験の準備として、経書や古典を覚えるのであるが、郭沫若自身は「四歳半の時に勉強を始めた」[12]と記している。勉強を始めた理由は、第一に「母が詩を読むことをおしえてくれたことで、これはたいへん興味のある遊び」[13]に過ぎなかったようであるが、母親の影響で読書に関心を持った郭沫若が家塾に入塾したのは 1897 年の春である。家塾に入塾したということは、科挙受験のための学問を開始したということになる。家では二兄が既に古典を学んでおり、「読むのはもちろん『易経』『書経』にきまっている」[14]と記すように、兄も含めて彼らは五経を学んでいたが、特に母親から教わった唐詩を学んでいたことが大きな要因であった。しかし、勉強を始めた第二の理由と

10 高橋雅雄『漱石文学が物語るもの』（みすず書房，2009 年）33 頁
11 『続創造十年　他：』3～4 頁
12 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』（平凡社東洋文庫，1967 年）29 頁。
13 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』29 頁。
14 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』31 頁。

して「善書[15]を理解できる自信があった」ことを郭沫若は挙げている。

> 私の村にはよく「聖論」を講ずる先生が来て、忠孝節義の善書を講釈した。これらの善書は多くは民間の伝説だった。体裁としてはせりふと歌からなったもので、弾詞[16]によく似ていたが、弾詞そっくりというわけでもなかった。[17]

「聖論」とは、順治帝の「聖論六訓」や康照帝の「聖諭十六条」を指す。清朝の民衆教化政策として儒教的な倫理を説くもので、それは講釈師によって講じられていた。この「聖論を講ずる先生」が善書を講釈したわけである。善書とは、社会的地位や老若男女という世俗の関係にかかわらず、全ての人に対して善行に励み悪行に向かわないようにと説く説話集や類書のことを指す[18]。善書は勧善書とも言い、宋代以後の史籍の中で用いられ、民間においても用いられた成語であり、勧善を人々に説く書である。そのため、販売されるのではなく無償で配布されることが多かったとされる。また、その内容については、儒教経典の中で多く説かれるような道徳実践の勧めではなく、民衆道徳の実践を勧めるものであるところに意義がある[19]。

「聖論を講ずる先生」、つまり講釈師は聖論だけを読むのではなく、「『文昌帝君蕉窓十則』、『武聖帝君十二戒規』、『孚佑帝君家規十則』、『竈王府君訓男子六戒』『同訓女子六戒』『竈王府君新論十條』」などを代読していた。これらの文昌帝君・武聖帝君・孚佑帝君・竈王府君などの神明の戒律規則については、清初依頼の、郷紳士人、農、工、商、体臭の中国社会の同善の結社に乱示された訓戒類であって、その実態は、同善の結社で意識された神明に託した社会的規範戒規であった[20]。

では、これら民衆が詣でる神々はどういうものなのだろうか。文昌帝君は文昌星と呼ばれ、学問の神様として高位に位置づけられる。これは科挙との関係もあり、受験の神様として一般的には祀られることが多い。武聖帝君は関羽の死後の名称で、文武に秀でた神としてあがめられた。孚佑帝君は、人間界に現れて各地に詩を書き記したという伝えが存在する呂洞賓のことである。官位を捨てて隠れて神仙となり、八仙の一人に数えられている。また元曲の流行に伴い、関羽と人気を二分にするほどの民衆の絶大な尊敬を集めて親しまれた。竈神は祭竈節（旧暦 12 月 23 日頃）にかまどの掃除をして、その家が家庭円満であることを天帝に告げてもらいに行ってもらう、という古来より信仰のある神である。つまり、これらに名前が挙がっている神々は民衆の身近に存在していた神々であり、そのため、儒道混淆ということになったのであろう。

---

15 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』29 頁。善書には「道教の教えにもとづいて勧善を説いた通俗書」の訳注がある。
16 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』30 頁。弾詞には「琵琶などの弦楽器に合わせてうたう江南地方の語り物」の訳注がある。
17 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』』30 頁。
18 『道教事典』（野口鐵郎・坂出祥伸・福井文雅・山田利明編集，平河出版社，1994 年初版）の「善書」の項を参照。
19 酒井忠夫『増補　中国善書の研究』上巻（『酒井忠夫著作集』一、国書刊行会，1999 年）
20 酒井忠夫『増補　中国善書の研究』下巻（『酒井忠夫著作集』二、国書刊行会，2002 年）

また、説教にあたっては、歌を唱えるなどしていたようである。幼少期の郭沫若が好んで聞きに行って内容を覚えたものじゃ、こういったものだったと考えられる[21]。それは、娯楽性の備わった民間信仰の神々が登場する語り物であった。「単純な講釈でも、いなかの人にとっては一種の娯楽」であり「語り方は本のとおり朗誦するだけで、まったく単純なもの」[22]であったようで、人々が楽しみにしていたことは間違いない。善書は信仰と結びつき、家庭道徳・社会倫理など共同体の倫理規範を民衆に教えるという教育的役割を果たしていたが、見る側の民衆にとっては娯楽にすぎなかった[23]。

郭沫若は幼少期に正統的な学問として経書や唐詩などを学んだが、それ以外に宗教的な民間信仰の世界にも好んで触れていた。彼本人の読書体験として、母親からの詩の暗誦と同等に善書の講釈を併記しているということは、日常的な経書という学問の世界とは異なる民間の神々の世界もまた、郭沫若にとっては重要な体験であったのである。そしてこの体験は、彼が人間の世界とは違う世界、つまり鬼神の棲む世界を排除しないという考え方を育む一端となったのであろう。

４．家族の神秘体験と郭沫若の認識

前述したように、郭沫若は善書を通して民間信仰の世界は早い時期から慣れ親しんでいたのである。そのような彼の周囲には、鬼神を信じている、あるいは信じているような人々がいた。では彼らの話を郭沫若はどう認識していたのであろうか。

『私の幼少年時代』には郭沫若の父親の若い頃の話が二つ挙げられている。第一番目の話は、以下のようなものである。ある年の瀬の夜中、父親が廟の近くを一人歩いていると、遠くから幽霊が父親に呼びかけてきた。その幽霊を父親が試しに呼んでみると、なんの悪さもせずに暫く父親に連れ添っていたが、このままでは幽霊と一緒に帰宅することになる。そこで、父親が幽霊に帰るように指示すると聞き分けよく帰っていた、というものである。

> 幼いころ父は私たちにそう話してくれた。しかもそれは一度だけではなかった。あんなに厳格だった父が、私たち子供にでたらめをいうはずがない。小さいころ私はこの問題にずいぶん頭をひねったものだった。私はもちろん幽霊を信じない。しかし父自身で幽霊の声を聞いたのだ。[24]

---

[21] 阿部泰記「四川に起源する宣講集の編纂――方言語彙から見た宣講集の編纂地――」(『アジアの歴史と文化』9，山口大学アジア歴史・文化研究会，2005 年)「清朝は民衆教化のために聖論六訓、聖論十六条の宣講を全国的に施行したが、清末に至ると、民衆への浸透をはかって、宗教的な因果応報説話である安証の宣講が流行した。」とある。郭沫若が聞いたのはまさしくこれであろう。

[22] 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』30 頁。

[23] 郭沫若自身は「もし誰かがその気になって収集して整理し手を加えれば、あるいは即成民間文学が生まれるかもしれない」(『私の幼少年時代』30 頁。) と、その文学的価値を認める発言をしているのである。

[24] 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』23 頁。

郭沫若にとって、父の幽霊の体験談は心に残ったようである。後に郭沫若自身も一人で夜道を歩く機会があった時に、「道が暗くなるに従って、恐ろしさも増してきた。強盗が夜陰に乗じて掠奪に出て来はしないかという気もしたし、幽霊もこわかった。幽霊がいると信じているわけではないのだが」[25]と記している。彼自身は幽霊を信じてはいないにしても、潜在意識の中に恐怖心を持つことはあり得ることだ、という認識を示している。

第二番目の話は、叔母の葬式の時に、中国の葬儀で必要な儀礼として、冥土銭と一緒に焼かねばならない紙の車夫があるが、その紙の車夫が父親を呼んでいるかのような異様な声を聞いたという体験である。異様な声を聞いた時には、父親ははじめまるで見当がつかなかったが、それが葬儀の際に焼かねばならなかった紙の車夫ではないかと思い至った。捜索すると果たして紙の車夫が見つかったので焼いてみたところ、その後は声が聞こえなくなった、というものである。

> これも父が自分でしかもやはり何度も私に話してくれたことだった。これで子供の頭ではなおさら答えが出なくなってしまった。幽霊がいるばかりでなく、冥土まである。賄賂にする冥土銭も効力があるし、車夫もこの世の苦力と同じだ。世の中にはこんな事があるだろうか。だが父が自分の耳で聞き、自分の目で見、自分の口で話したのだ。[26]

二つの事件は、子供の頃の郭沫若にとっては神秘的な話であったことが、これらの記述に現れている。しかし、この『幼少年時代』を書いた当時、郭沫若は既に医学を修めた者として以下のように結論づけた。

> だが今ではこれらはごく容易に説明できる。明らかに、一時的な精神異常が父にあったのである。両方とも、幻覚、特に幻聴の一種だったのだ。[27]

第一の話は、精神が異常に疲弊しているところに、夜中というに廟の近くという、いかにも幽霊が出てきそうなシチュエーションである。その上、「父はみずから心がまっすぐで神通力を持った人間だと信じている」[28]人物である。そのような人間の、「精神状態の、外への投影に過ぎない」[29]出来事だと判断した。第二の話も、当時の父親が恐らく身心が疲れていたところに、焼き忘れた紙の車夫を無意識のうちに目にしていたのであろうと推測し、それが「潜在意識の作用で外部に投射され、ああいう手のこんだ騒ぎになった」と考えたとした上で以下のように結論づけている。

---

[25] 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』126 頁。
[26] 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』24 頁。
[27] 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』24 頁。
[28] 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』24 頁。
[29] 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』4 頁。

父がこういう一時的な幻覚を持っていたというのは、父の異常な苦悶、異常にきびしい風貌からみて、あるいは軽い Epilepsie（癇癪）があったのかもしれない。[30]

郭沫若は、父親の幽霊を体験したということを否定せずに、それを精神の変調によるものと判断し解釈した。

この父親の話とは別に、母親の長兄である伯父の話にも似たような話がある。伯父は、若い頃は非常に頭脳明晰で、科挙の答案として用いられた文章体である八股文が得意であったそうだが、合格して秀才にはどうしてもなれなかった。彼は限度というものが理解できないのか、試験規範を犯し、要求以上の文章を書いてしまうような人物であった、と郭沫若は記している。その伯父は「たしかに早発性痴呆症（Dementia Praecox）であっ」て、「彼のこの病気は後になると完全に恒常的なものになってしまった」[31]のだ。その彼が朝から晩まで『金剛経』を唱えて緩慢に歩く姿の後ろを、幼い郭沫若たちはついていって、その伯父の姿を真似をしたという。その姿を以下のように説明する。

私の想像だが、彼の目の前には、おそらくいつも何か鬼神の幻影があらわれていたのではあるまいか。彼はああいう簡単なわけのわからぬおまじないに、邪鬼をはらう魔力があると信じていたのだ。[32]

伯父が幽霊を信じているという根拠は、彼から幽霊の話を聞かせてもらったからであった。伯父の言動が異常であったにもかかわらず、「彼は幽霊話を始めると、話には筋道が立っていたし、熱中」した話しぶりであった。その話には種本があって、それは『子不語』や『閲微草堂筆記』などであったか。ここでも彼の言動は異常であるにも関わらず記憶力は確かであったことが記され、次のようにまとめている。

こういう神経系統の欠陥はあるいは伯父のほうの母系から伝わったのかもしれない。腹違いの妹である私の母にはこういう痕跡はないからである。私たち兄弟姉妹八人にも何も異常はない。[33]

この伯父についても彼自身には何か見えていたことについては否定せずに、精神の異常として郭沫若が診断していることが重要である。この伯父以外にも、「たしかに一種の躁病（Mania）だった」者がおり、鬼神をはじめとする迷信を信じる人々が身近にいたのである。しかし彼らのそのような不思議な体験を、郭沫若は鬼神が見えるということを否定するのではなく、かといって作り話としてでた

[30] 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』24 頁。
[31] 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』25 頁。
[32] 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』26 頁。
[33] 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』26 頁。

らめを語っていると解釈するのでもなく、医学的知識としてそれを精神疾患として捉え納得している。

日本でも、明治期には西洋医学的知識を積極に取り入れつつも、憑依や狐憑きといった伝統的な身体観や精神観自体を否定しなかったことを先の佐藤氏は指摘している[34]。この指摘は郭沫若の捉え方と同じと言えよう。郭沫若自身は「私たち兄弟姉妹八人には何も異常はない」と強調しているものの、実際にはこの自伝を記した 1929 年より遡ること 1915 年の留学期に、自殺を考えるほどの重い神経衰弱に罹患している。したがって精神の変調という問題は、血縁者に精神疾患の者が身近に存在していた郭沫若にとっては決して他人事ではなかったに違いない。

寧ろ、郭沫若にとって鬼神の世界は、後に彼の興味ある神話の世界へと誘うものであった。しかし、それは同時に、郭沫若にとっては身の破滅を誘引する可能性のある畏怖の感情を引き起こすものであったのだ。神経衰弱に罹患した郭沫若は、自身の精神とどのように向き合っていたのであろうか。

５．瞑想による『荘子』の再発見

郭沫若は、1912 年 3 月 3 日（旧暦 1 月 15 日）に旧式の結婚をした。顔の知らない相手との乗り気とは言えない結婚前夜、一人で床に就いた時、自身の無常を記した箇所がある。そこには、「私がよく読んでいた本は『荘子』『楚辞』『文選』『史記』、厳幾道訳の『天演論』『群学肄言』だった」[35]と記している。心が晴れない状態で部屋に戻った郭沫若の目に映ったのは、亡くなった五番目の兄嫁である五嫂の鉛筆画であった。彼女は郭沫若と同い年で気心も知れ、自分の負けん気の強さを指摘するほど、郭沫若をよく理解してくれていた人物として記されている[36]。その五嫂は、郭沫若が腸チフスで苦しんでいた頃と時を同じくして腸チフスに罹り、その後の産褥熱で亡くなった。その生前の面影を描いた鉛筆画を見ていると、郭沫若は一層寂しさが募った。「私は廂房にはいり、薄暗い菜種油のあかりで、もう一度その画像を見た。五嫂の様子はいつものとおり非常にさびしそうで、眉のよせかたがいっそうきつくなってい」[37]るように見えた。そこで「私は服をぬぎ、手近な机の上から『荘子』をとる」[38]が、「しばらく字面を追っていたが、気持ちが落ち着かず、また本をほうり出してしまった」[39]と記す。五艘の面影がきつく見えたのは、郭沫若の心を見抜いてくれているように見えたからであろう。

注目すべきは、郭沫若が放り出した書籍が『荘子』であり、『荘子』斉物篇を読んでいたとわざわざ明記している点である。「南郭子綦隠几而坐（南郭子綦、机に隠りて坐す）」に始まるこの箇所は、坐忘による瞑想状態を語る一節として知られている箇所である。世俗の感覚や考えを捨てて、自然と一体化する境地について語っている部分である。郭沫若は、自分の様々な感情を克服して心の平穏を得

---

[34] 佐藤雅浩『精神疾患言説の歴史社会学―「心の病」はなぜ流行するのか』第二章 105～106 頁。
[35] 『黒猫・創造十年　他：郭沫若自伝 2』（平凡社東洋文庫，1968 年）16 頁。
[36] 『私の幼少年時代　他：郭沫若自伝 1』136 頁。
[37] 『黒猫・創造十年　他：郭沫若自伝 2』17 頁。
[38] 『黒猫・創造十年　他：郭沫若自伝 2』17 頁。
[39] 『黒猫・創造十年　他：郭沫若自伝 2』17 頁。

たいという強い気持ちと裏腹であったことを記していることになる。もちろん、実際に当時その箇所を読んだかどうかは定かではない。後になって自伝を書くにあたり、この『荘子』の斉物篇をここに投入することで、心の平穏を得たかったということを強く表現したかったのかもしれない。しかし、後述するように『荘子』の精神的な境地が、当時の郭沫若にとって、重要であったことは確かである。

もともと郭沫若は、若い頃には『荘子』の雄大奔放な文章が好きであったと記しているが、先に挙げた『荘子』との接し方は、心の平穏を得ようとして得られなかったことを記すエピソードであった。この、心の平穏を得るための修養としての『荘子』を、郭沫若は日本留学期に再発見する。

郭沫若は、『創造十年』に、汎神論の思想に近づいた理由として、まずタゴール（Rabindranath Tagore、1861～1941）とゲーテ（Johann Wolfgang von Goethe、1749～1832）を好んだことを挙げている。タゴールからインドの古代詩人であるカビール（Kabīr、1440？～1518？）に、ゲーテからスピノザ（Baruch De Spinoza、1632～1677）へと思想の幅が拡がったことを記し、そこから「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『荘子』を再発見した」[40]と記している。

> 荘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うことができる。そして彼の文筆は、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。[41]

郭沫若は、宇宙万物を一体とみなす思想を荘子とスピノザの双方に認めたのである。さらも荘子と王陽明（1472～1529）の思想との共通点も見つけ、次のように論じている。

> 王陽明の思想は禅理を本質として儒家の衣裳をまとっているけれども、実は荘子と異なるところはない。彼は荘子の本体、いわゆる「道」を、「良知」と命名し、一方では静座を主張して、「良知」の体験を求め、一方では実践を主張して、知行合一の生活を求める。その出発点は問題はあるにしても、彼の「事において錬磨する」という主張は一切の玄学家[42]の歪曲を救うに十分である。[43]

荘子の「道」を王陽明の「良知」と解釈することは、郭沫若独自の考え方というわけでもない。ただともかく両者の思想が同じであるということを、郭沫若はスピノザを媒介として学んだのであり、王陽明を通して荘子を再発見した。荘子の再発見を促した王陽明との出会いは、1915 年の東京の古

---

40 『黒猫・創造十年　他：郭沫若自伝 2』149 頁。
41 『続創造十年　他：郭沫若自伝 3』18 頁。
42 『続創造十年　他：郭沫若自伝 3』19 頁。玄学家には「一種の神秘主義的空論家」の注記がある。
43 『続創造十年　他：郭沫若自伝 3』18 頁。

本屋で『王文成公全集』を手にしたことによる。その中で、郭沫若は王陽明が静坐を行っていたことを知った。当時、神経衰弱に罹患していた郭沫若はこれを手本としたのである。1915 年 10 月の書簡に次のように確認することができる。

私は岡山に来てから毎日、起居飲食を規則正しくしております。ここに表示すれば次のようになります。

五時半起床。

五時半から六時半まで顔を洗って歯を磨き、冷水浴一回。

六時半から七時まで静坐。

七時、朝食。

（中略）

夕食後七時ごろ散歩する。

七時から十時まで、復習と予習。

十時十五分、静坐して後、就寝。

毎日このようです。時に少し違うこともありますが、ほぼこのようです。[44]

ここで郭沫若は静坐を行っているが、これは岡田虎二郎[45]によって考案された「岡田式静坐法」と呼ばれる瞑想法である。郭沫若は『王文成公全集』と一緒に、1912 年に出版され当時ベストセラーであった岡田虎二郎の『岡田式静坐法』という書物を購入している。このことは、1925 年に書かれた「王陽明礼賛」に詳しく記されている。第一高等学校予科を卒業後に、極度の神経衰弱症に陥った。それは動悸がして胸部に痛みがあり、毎日三時間から四時間という睡眠障害に陥り、悪夢に苦しみ、更には著しい記憶力の低下も起こった。悲観的なことばかり考えて自殺を考えるようになった 1915 年 9 月に『王文成公全集』を偶然に買い求めた。そこに書かれている王陽明の静坐へ思いを巡らし、『岡田式静坐法』を購入して静坐を開始したとある。その日課は、先に記載した書簡にもあるように、起床後と就寝前に三十分の静坐を行い、『王文成公全集』を十頁読む、というものであった。その結果、睡眠時間が延び、夢を見ることも減り、動悸も通常にもどった。これは身体的な効用であったが、同時に精神上にも大きな広がりがあったとある。

---

44 『郭沫若　桜花書簡──中国人留学生が見た大正時代』（大高順雄・藤田梨那・武継平訳，東京図書出版会，2005 年）

45 岡田虎二郎（1872～1920）は、自己鍛錬としての静坐を通して自己を見つめるという精神修養法・健康法を唱えた。明治から昭和期にかけては、藤田式息心調和、二木式腹式呼吸という静坐に関係する修養法が盛んになった時期であった。この中で岡田式静坐法は知識階級層にも広く浸透したが、岡田が四十八歳という若さで亡くなったことと後継者が育たなかったことによって、次第に廃れていった。郭沫若は 1915 年に『岡田式静坐法』を購入しているところから考えると、日本においてのちょうどブーム期にあたる。郭沫若はその後も、ずっと健康法として静坐を行っている。また郭沫若の静坐について吾妻重二や中嶋隆藏が言及している。

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『荘子』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でもよく、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『荘子』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学者、特にスピノザに導かれた。私はこのようにして一つの八方にきらきらと光る形而上の荘厳な世界を発見した。何もせずに月日は経ち八年が過ぎた。『王文成公全集』は六年前に人に渡してしまい、静坐の実践も近頃は決まった時間にすることもなくなったが、王陽明の影響は私の脳裏に深く刻まれているし、岡田式の臍下に気をめぐらせる工夫は私を常に目醒めさせ、私の身体は同年代の中でもまだ充実していて、私の精神は貧乏の中でもまだ穏やかであり、これは静坐を学んだことと関係があるのかもしれない[46]。

ここでは静坐という身体的な実践を基盤として、郭沫若に実際起こったある種の神秘的な体験が明言されている。自分の眼前に広がる世界が、水晶のように立体的にきらきらと見えるようになったという描写は、『女神』に重視されている「光」の描写と通底する[47]。また『女神』には「三人の汎神論者」という作品があり、ここに登場する汎神論者は、荘子・スピノザ・カビールである。これも単に書物から得た知識で創作したというのではなく、郭沫若自身が静坐を通じて汎神論理解に基づいたものだということがわかる。

このように、幼少期に理解出来なかったと記した『荘子』を、静坐という瞑想法の実践により、身体的な体験で理解したことは『女神』における表現や思想の基盤の一つとなっている。

同じく、静坐をして身体を鍛練しようとした日本人に宮沢賢治（1896～1933）がいる。1912（大正元）年 11 月 3 日の『岩手日報』に佐々木電眼の「電磁式静坐法とは」という記事を宮沢賢治は読んで、翌日 4 日に父政次郎宛ての書簡に静坐法について記述があることや、心理学との接点については既に山根知子氏が論じている[48]。新しい科学として紹介された心霊科学や催眠術を知っていることも紹介されているが、この頃は科学という認識の中で催眠術や心霊学などが多くの人々に浸透していたのである。そのような中で宮沢賢治が催眠術や静坐というものを、身心の健康を取り戻すものの一つとして考えていたのである。1912 年の父宛の書簡の中で、宮沢賢治は以下のように述べている。

静座と称するものゝ極妙は仏教の最後の目的とも一致するものなりと説かれ小生も聞き囓り

---

46 『文芸論集』（人民文学出版社，1979 年）42 頁。「王陽明礼賛」。
47 拙稿「郭沫若と宮沢賢治　―詩人と科学―」（『郭沫若の世界』岩佐昌暲・藤田梨那・武継平編著，花書院（福岡），2010 年）
48 山根知子「宮澤賢治「或る心理学的な仕事の仕度」と同時代の心理学との接点」（『宮澤賢治の深層』小松和彦ほか編，2012 年，法蔵館）

読みかじりの仏教を以て大に横やり入れ申し候へどもいかにも真理なるやう存じ申し候。（御笑ひ下さるな）もし今日実見候やうの静座を小生が今度の冬休み迄になし得るやうになり候はゞ必ずや皆様を益する一円二円のことにてはこれなしと存じ候、小生の筋骨もし鉄よりも堅く疾病もなく煩悶もなく候はゞ。[49]

宮沢賢治が「疾病もなく煩悶もなく」すことのできる、健康を回復するための手段としての静坐法を取り入れようとしていることがここから窺われる。当時、神経衰弱を快復させる方法の一つとして、1903 年頃から流行となる催眠術が関係していた。催眠術が、心理学という科学の一つとして用いられてきた時代であった。福来友吉（1869～1952）が東京帝国大学で講座を持ち、更に念写や透視という心霊学という、当時としては新しい科学を紹介していた時期でもある。健康法として或いは病気治療の方法として催眠術や調息や静坐といった、所謂呼吸法が浸透した時代であった。岡田式静坐法・藤田式息心調和法・二木式腹式呼吸法など多くの種類があり、当時静坐を中心とした身体鍛練法が流行していたことがわかる。宮沢賢治がこのように静坐や心霊学に興味を持った理由の一つに心理学がある。この心理学については、先にあげた福来友吉がウィリアム・ジェームズ（William James、1842～1910）の『心理学精義』を翻訳したこともあり、彼の心理学を知っていたであろうことは既に先行研究がある[50]。宮沢賢治が信仰の世界に進んで行くことはよく知られているが、彼もまた煩悶し健康に不安を抱えていたのである。童話「よだかの星」の主人公であるよだかが己の生き方に煩悶し死に向かっていく様や、「雨ニモマケズ」にある「丈夫ナカラダヲモチ／慾ハナク／決シテ瞋ラズ／イツモシヅカニワラッテヰル」とあるように、彼自身が身心の煩悶・疾患からの脱却を志す様が描かれている。彼にとっては身心の健やかな状態を目指すということは、大きな問題であり課題であったのであろう。賢治の非常に強い宗教依存もおそらくは精神の問題と関わりがあったのではないか。

６．郭沫若の中の精神という問題――「天の狗」について

では、郭沫若はどのような作品を作ってきたのであろうか。1920 年 2 月 7 日に『時事新報』副刊「学灯」に掲載された「天狗（天の狗）」は、宇宙を包み込むものとしての自我を表現した作品として、五四時代の精神を表現したものだ、という評価[51]がなされてきた。藤田梨那氏は、哲学・科学の両方面から詩を解釈した上で、九州帝国大学医科で学んだ経験、特に解剖という科目が郭沫若に与え

[49] 『校本　宮沢賢治全集』13 巻（筑摩書房，1974 年）
[50] 妹トシが日本女子大学校で学んだ心理学を学んでいることは、宮沢賢治の心理学受容に影響があるものといえるだろう。心理学と宮沢賢治の問題については、山根知子「宮澤賢治「或る心理学的な仕事の仕度」と同時代の心理学との接点」（『宮澤賢治の深層』小松和彦ほか編，2012 年，法蔵館）や免田賢「宮沢賢治の世界の心理学的考察」（『佛教大学教育学部論集』23，2012 年 3 月）などがある。
[51] 『郭沫若名詩鑑賞辞典』（臧克家主編・中国和平出版社、1993 年）の「天狗」の項や、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）、藤田梨那の前出論考などが、自我を表現した作品として評価している。

た影響が計り知れなかったことを指摘し、それは自然科学として学んだ医学・科学はもちろんのこと、自然や社会に対して新しい視野を広げるものであったと論じた[52]。また、郭沫若は1936年に「我的作詩的経過」で「詩は作るものではなく書くものである」と己の創作態度を示した。この態度に注目した武継平氏は、郭沫若のこの態度を作品化したものであり、詩人の自我の成長過程が描かれた作品であると分析した。また当時の読者には「束縛から解き放たれた「自我」はどんなものかは漠然としていて、はっきりと分からなかった。「天の狗」という作品によって創り出された「独立的、自主的な人格」をもつ「人間の自我」像こそ、その漠然とした「自我」をイメージ」[53]させるにふさわしかったと論じている。

これとは別に、李怡氏はこの作品から、ヒステリーという問題を提示した。李氏はヒステリーがもともとは女性特有の病気であったが、第一次世界大戦後に起こった恐怖心から精神に異常をきたす後遺症として、それは男性も罹患するものだ、と説明したうえで、焦燥感と煩悶が個人の体験の重要な部分に直接関わるものだとし、未完成な若者の神経衰弱の状態を赤裸々に綴った、中国文学史上はじめて描かれた文学作品であると論じている[54]。

その「天の狗」について、以下原文を提示し訳出してみる。

天狗

(一)

我是一条天狗呀！	私は天の狗！
我把月来吞了,	私は月を呑み込んで、
我把日来吞了,	私は日を呑み込んで、
我把一切的星球来吞了,	全ての星を呑み込んで、
我把全宇宙来吞了。	全宇宙を呑み込んだ。
我便是我了！	私は私なのだ！

(二)

我是月底光,	私は月の光、
我是日底光,	私は日の光、
我是一切星球底光,	私は全ての星の光、
我是X光線底光,	私はX線の光、
我是全宇宙底Energy底總量！	私は全宇宙のエネルギーの総量！

---

[52] 藤田梨那「郭沫若の「天狗」論」(『国士館大学文学部人文学会紀要』36号,2003年)
[53] 武継平『異文化の中の郭沫若』第七章204頁
[54] 李怡「"歇斯迭里"的文学史意义——郭沫若的自我定位与我们对郭沫若的定位」(『郭沫若の世界』岩佐昌暲・藤田梨那・武継平編，2010年7月)

（三）

我飛奔,	私は走る、
我狂叫,	私は叫ぶ、
我燃燒。	私は燃焼する。
我如烈火一樣地燃燒！	私は烈火のように燃焼する！
我如大海一樣地狂叫！	私は大海のように叫ぶ！
我如電気一樣地飛跑！	私は電気のように走る！
我飛跑,	私は走る、
我飛跑,	私は走る、
我飛跑,	私は走る、
我剥我的皮,	私は自分の皮を剥いで、
我食我的肉,	私は自分の肉を食らい、
我吸我的血,	私は自分の血を啜り、
我噛我的心肝,	私は自分の心臓と肝臓を噛み、
我在我神経上飛跑,	私は自分の神経の上を走り、
我在我脊髄上飛跑,	私は自分の脊髄の上を走り、
我在我腦筋上飛跑。	私は自分の脳神経を走る。

（四）

我便是我呀！	私は私なのだ！
我的我要爆了！	私の中の私が破裂する！

「天の狗」は 29 行から成る作品であるが、全行にわたって畳み掛けるように「我」を配置し、「私は全宇宙を呑み込んだ」と表現するように、自らと宇宙の結びつきを表現しているが、宇宙と結びついているものが何であるのかを考える必要がある。郭沫若は、月や太陽のように目に見える光と X 線のように目に見えない光など、全宇宙のエネルギーの化身としての天の狗を描写している。そして天の狗が自分の中に入り込んで、神経や脊髄や脳神経を通って身体の隅々まで行き渡り、生命力を燃え立たせていると謳う。光がエネルギーとなって「燃焼」し、「自分の神経の上を走り、自分の脊髄の上を走り、自分の脳神経の上を走」っていく様、神経・脊髄・脳神経上を「振動」して伝わっていく様を描写している。つまり、眼に見える光と眼に見えない光が振動や熱となり、宇宙と自分を結びつけていることを表している。

この作品に書かれている「神経」「脊髄」「脳神経」という語彙は単に郭沫若が当時、九州帝国大学で医学を学んだからだけとは言い切れない。

明治という時代に「脳」のブームがあった。石原千秋氏によれば、脳と身体の健康が密接に関わり、

そのために健康を維持することとともに、「脳」に対する科学知識が当時広く敷衍していたのである[55]。例えば、夏目漱石の『それから』が「脳」という語彙が屡々出てくる事例として挙げられる。主人公代助の二日酔いが描かれた次の箇所がそうだ。

> 翌日眼が覺めると、依然として脳の中心から、半徑の違った圓が、頭を二重に仕切つてゐる様な心持がした。斯う云ふ時に代助は、頭の内側と外側が、質の異なつた切り組み細工で出來上つてゐるとしか感じ得られない癖になつてゐた。夫で能く自分で自分の頭あたまを振つてみて、二つのものを混ぜやうと力めたものである。（中略）
>
> 幸ひに、代助はいくら頭が二重になつても、脳の活動に狂を受けた事がなかつた。時としては、たゞ頭を使ふのが臆劫になつた。けれども努力さへすれば、充分複雑な仕事に堪えるといふ自信があつた。だから、斯んな異狀を感じても、脳の組織の變化から、精神に惡い影響を與へるものとしては、悲觀する餘地がなかつた。[56]

当時の「脳科学」の知識を持っている読者が、この箇所から読者が記号化された「脳」の意味が理解されると、石原氏は論じている。更に、脳と健康がやはりここでも精神という問題に関わっていることも読み取れる。時代が下って大正期においても同じようなことは続いている。

そこで「天の狗」でも使われている脳の語彙に注目してみよう。第三連に「皮（皮膚）・肉・血・心臓・肝臓」を貪った上で「神経・脊髄・脳神経」を駆け抜ける様が描かれる。ここに「脳」が「神経」という語彙と同列に使われている。石原氏が指摘するように、ここは精神と身体のバランスが不穏になっている状態を指していると考えられるのではないか。しかしこの作品は 1920 年に書かれており、郭沫若が神経衰弱になり、それを静坐という方法で克服したとする年よりも後になる。先に見たように、1915 年 10 月の家族への書簡には静坐の実践によって毎日規則正しく生活する様が報告されている。神経衰弱が完治するかどうかは別として、郭沫若は神経衰弱を克服した、或いは克服しつつある中で書かれた作品であるとすると、突き抜けるような感覚は、実は精神の正調と変調の間にある可能性も捨てきれない。一度、神経衰弱を克服した郭沫若にとっては、その精神の変調を制御する方法として作詩をしているとも考えられる。だからこそ、最終連で「私は私なのだ！／私の中の私が破裂する！」と一見すると爽快で突き抜けた感じにも読み取れるが、精神的に穏やかではない感情の激しい起伏が込められた言葉が置かれたのであろう。俗に言う喩えとして「ゾクゾクする」という感覚に近いのであろう。それは何かしら自分が興味を持つ時にも、或いは怯えた感覚を持った時にも覚える身体感覚である。どちらにしてもこの感覚が、平静な心持ちの時には起こりえない感覚であることは確かである。

この「天の狗」以外にも、精神の疾患を感じさせる作品は幾つかあるが、特に 1920 年 12 月に書か

---

[55] 石原千秋『百年前の私たち―雑書から見る男と女』（講談社，2007 年 3 月）第一章
[56] 夏目漱石『それから』十一の五（『夏目漱石全集』6 巻，岩波書店,1994 年）

れた「湘累」では、この世界に絶望して暗黒の中で独り言を繰り返す屈原が描かれる。それを姉の設定である女須がその様子を見て、「你精神太错乱了（あなたの精神はたいそう錯乱している）」と、精神が錯乱していると捉えている。屈原が、この後に入水自殺をすることを知る読者は、水中から女性の声がしてしきりに屈原に呼びかけることを、彼の精神が徐々に変調していることとして読み取ることができる。水中からの呼び声は、女須にしてみればそれは屈原の幻聴に過ぎないと解釈する。女須の戒めは屈原への愛情からなされたものであり、周囲にいる者の悲痛な想いであろう。しかし女須の言葉を、世間の無理解と感じる屈原は、「我的詩，我的詩便是我的生命！我能把我的生命，把我至可宝貴的生命，拿来自行蹂躏，任人蹂躪嗎？我效法造化底精神，我自由創造，自由地表現我自己。（私の詩は、私の生命なのだ！私の生命を、尊い生命を自ら踏みにじり他人にも踏みにじらせることができるだろうか？大自然の精神にならい、私は自由に創造し、自由に自己を表現するのだ。）」とその悲哀を乗り越える決意を語る。それは詩人としての郭沫若自身を屈原に重ね合わせているかのように読める。生涯にわたる屈原への強い共感が既にこの時期に見られるのであるが、それは叶わない自己実現に対しての煩悶と苛立ちという精神作用の問題が作品に詠み込まれている。また、幻聴が精神疾患の一つであることは、郭沫若が父親の症状を判断したことにも相通ずる。

この両作品を見てみると、郭沫若本人は神経衰弱を克服したという意識ではいるものの、依然として精神の変調が煩悶と隣り合っていた可能性があるということが読み取れるであろう。

おわりに

『女神』に収録される作品は 1921 年 5 月に書かれる「序詩」が最後になる。このあと同年 6 月に雑誌刊行の内諾を取り、日本にいる友人に相談する必要が生じたため、7 月に上海から戻った郭沫若は一旦福岡に戻り、その後、鄭伯奇（1895～1979）や郁達夫（1896～1945）などと会い、雑誌『創造』の準備をしていた。ちょうどその時に田寿昌（1898～1968）と神田の映画館でドイツ映画を見たと記している。

> そのころ「カリガリ博士」という表現派の映画が神田のある映画館で上映されていた。これは見なければならない、寿昌は私を引き留めてどうしてもこの映画を見てから福岡へ帰れといった。[57]

これは郭沫若が「表現派の映画」と語るように、1920 年に制作されたドイツのサイレント映画であり、表現主義映画の中でも最も古く最も革新的であり芸術的な作品として、現在も名を残す作品である。表現主義とは、『広辞苑』に拠ると「二〇世紀初頭から第一次大戦後まで、ドイツの社会矛盾を反

[57] 『黒猫・創造十年　他：郭沫若自伝 2』191 頁。

映した文学・芸術思潮。自然主義・印象主義に対する反動から作者個人の強烈な主観を通して対象を極度に変形・歪曲する」と説明する。代表的なものは絵画ではムンクを先駆とするような、心理的に不安定な表現方法を特徴とする。

映画の説明を郭沫若は以下のようにまず次のように記している。

> 「カリガリ博士」という映画は、狂人の心理を描いたものだった。冒頭は精神病院の場面で、これは現実の情景である。続いてその病院にいる二人の患者が話している光景になり、それからは幻想の世界である。[58]

と記され、この後に郭沫若による映画の内容が延々と説明される。

内容を簡潔に説明すると、主人公の若者が連れの男に話す回想物語である。その主人公の若者は友人と美しい少女と三人で、とある町で不思議な興業を見る。それは、カリガリ博士とその連れの夢遊病者による予言であった。しかしその後、その興業は実は殺人行為だとわかる。主人公の若者が、その興業で殺人を犯した博士と、その助手として働く連れの夢遊病者を追っていく。主人公の若者は幾度も危険な目にあうがその度に切り抜け、博士を追い詰めていく。追い詰められた博士は精神病院に逃げ込み、ついに拘束されると見せかけ、実はその両者は逆転しており、カリガリ博士こそが精神病院の院長、博士の連れである夢遊病者と彼らを追っていた若者がその病院の患者である精神疾患者であった、という話である。追っ手で健常者として描かれていた若者の妄想に過ぎなかったというストーリーである。

映画自体は、モノトーンの無声映画であり、歪んだ背景や美術セットが配置され、出演者のメイクや衣装などにも視覚的に不安定な要素を散りばめ、作品全体も鑑賞者の精神を不安にさせるような演出がなされる。その後の映画に多大な影響を与えた画期的な作品である。1921 年 5 月に日本で初上映されているので、郭沫若と田漢は上映とほぼ同時に見たことになる。

この映画を見る前に、郭沫若と田寿昌は二人で「夢遊病者のように歩きまわった」と記している[59]。二人のふらふらした行動をこのように記したに過ぎないのであり、もちろん「カリガリ博士」を見るという伏線のために書いたのである。しかし、郭沫若には、自身の父親や親戚のように、精神に異常を来した人が実際に身近にいたこと、本人が過去に極度の神経衰弱を罹患していたことなど、精神疾患という問題はおそらく他人事ではなかった。「カリガリ博士」に関する記述が詳細を極めているのは、この映画の主人公である若者や夢遊病者の男を、自分の現し身のように思ったのではないか。『カリガリ博士』は『女神』の「序詩」を書いた後に観賞しているので、直接『女神』に影響を与えたとはいえないが、作品を生み出した郭沫若の精神世界を理解する上で重要な補助線となるだろう。

---

[58] 『黒猫・創造十年　他：郭沫若自伝 2』193 頁。

[59] 田寿昌がこの映画を見たことに言及した、小南一郎「田漢と日本（一）」(『日本アジア研究（埼玉大学大学院文化科学研究科博士後期過程紀要)』創刊号, 2004 年）がある。

郭沫若は幼少から、宗教的な民間信仰の世界に好んで触れており、同時に家族や親戚という身近な人々の鬼神体験にも触れていた。鬼神の話は、それを体験した人の精神や神経に深く関わるものであることを後に知るようにもなるが、その精神の世界は郭沫若にとっても否定できなかった。なぜなら神経衰弱という形で精神の疾患という体験をすることになったからである。その神経衰弱を克服する手段として、修養の一つである瞑想・静坐への興味は『荘子』を介したものであった。静坐という身体的な実践を基盤として、郭沫若が実際にある種の神秘的な経験、自然と一体化するという汎神論に繋がっていったのである。また、九州帝国大学医科で学んだ解剖学では、人体と向き合うという体験をしている。しかし、郭沫若にとっては肉体よりも精神の方に興味があったのであろう。『カリガリ博士』のように精神に異常をきたす者に興味をもち、更に自身の作品にも「神経」や「精神」を扱うことが多いのは、まさにこれが郭沫若にとっての創作の源泉であったからであろう。

Ⅲ-3

第２ユニット

―価値観・行動ユニット―

平成 23 年度刊行研究年報

『「エコ・フィロソフィ」研究』第 6 号 所収論文

Ⅱ —TIEPh第2ユニット 価値観・行動ユニット—

TIEPhの第2ユニットでは、これまでアジア諸地域において環境やサステイナビリティに関する価値観調査を実施してきた。調査結果からは、自然観、生活観、科学観などに地域差や文化差が見出され、それらがサステイナビリティに対する意識と関連している可能性が示された。また、過去に西洋諸国で実施された同種の調査との比較から、東洋的価値観と西洋的価値観の差異も示唆された。このような、価値観を背景としたものごとのとらえ方が、環境配慮の意識や行動にどのような影響を及ぼすのかを知ることが、第2ユニットの研究テーマのひとつである。今後も調査研究を継続しながら、人々の価値観という側面からエコ・フィロソフィについての考察を進めていきたいと考えている。

一方、社会心理学の観点からは、環境問題は社会的ジレンマの事例としてとらえることができる。社会的ジレンマとは、個人の利益と社会の利益とが両立しない状況を指し、個人個人がそれぞれに自分の利益を追求すると社会全体として不利益が生じるという現象である。社会的ジレンマは解決が難しい問題として知られており、環境問題においても個人が快適で便利な生活ばかりを求めるのではなく、地球社会や未来社会の利益のために行動するようになる条件が模索されている。第2ユニットでは、集団やコミュニティにおける社会的な人間関係の視点から、解決策を探る研究を積み重ねている。

環境に配慮した行動を取るための条件を個人のレベルで見てみると、行動することの重要性はわかっていても、実際に行動には移せないという状況が明らかとなる。このような認識と行動の不一致はさまざまな場面で見られ、社会心理学の基本的な研究テーマのひとつとなっている。そこで、環境配慮行動に影響を及ぼす社会的な要因を明らかにし、行動を促す具体的な方策を提言することも、第2ユニットの研究目標のひとつである。特に、社会的な規範意識の形成や、広告や説得などのコミュニケーションの効果を調べる研究が進められている。

近年の社会心理学の動向として、「幸せとは何か」という問題提起のもとで「主観的well-being」の研究が進められている。第 2 ユニットでは、この問題をサステイナビリティや環境配慮の意識・行動との関連から見ていこうとする研究を、今年度から開始

した。個人の幸福追求と地球環境への配慮、あるいは世代を越えたサステイナビリティの実現との調和をどのように図ればよいのかについて、ポジティブ心理学の立場を中心に置きながら、さまざまな側面から実証的な検討を行っている。

社会心理学は、現実社会のさまざまな問題を扱っているが、環境問題やサステイナビリティに関する研究は、その社会的な重要性の割にはまだ十分な広がりを見せていない。TIEPh の第 2 ユニットは、この分野の社会心理学的研究を推進する拠点となるべく積極的に活動を進めている。

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－

社会学部　堀毛一也

Key word : sustainability, sustainable well-being, subjective well-being

１．問題と研究目的

１）sustainability の心理学的アプローチ

sustainability（持続可能性）とは、「人間活動、特に文明の利器を用いた活動が、将来にわたって持続できるかどうかを表す概念」とされる。sustainability やそれを基本に据えた開発の重要性は、環境問題の深刻化とともに、「環境と開発に関する世界委員会(1987)」や「国連環境開発会議(1992)」、「持続可能な開発に関する世界首脳会議(2002)」等で主張されてきた。こうした動向を受けて、sustainable な教育の重要性にも目が向けられ、2005 年から 2014 年までの 10 年間は、国連により「国連持続可能な開発のための教育の 10 年」として、ユネスコ提案の国際実施計画案にもとづき各国が実施措置を取ることが定められている。日本でもこうした動向を受け、「sustainability 学連携研究機構」が設けられ、教育プログラムの開発等が実施されている。

sustainability や関連する教育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の関与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。例えば、Kajikawa(2008)は、sustainability 研究に関連する３つの学術雑誌の展望を行っているが、心理学関連の成果はほとんど含まれていない。

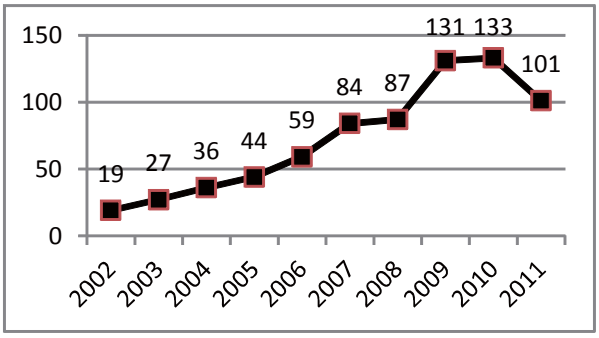


図１：PsycInfo による心理学的な sustainability 研究の推移

図１は、アメリカ心理学会の提供する心理学論文のデータベース PsycInfo で"sustainable"と"psychology"を"any field"で指定し、journal articles に絞って検索をかけた、最近 10 年間の結果である。この結果から明らかなように、2002 年以降 sustainability に対する関心は徐々に増加し、2009 年以降急速に論文数が増えている(検索時点：2012.1.25,2011 年度の成果は充分に反映されていない可能性がある)。内容を検討してみる

と、2006 年までは、sustainable な環境問題や、消費行動との関連を扱った領域特定的な内容が多い。それに対し、2007 年以降になると、心理学の果たす役割を積極的にアピールしようとする論考がみられるようになる（Gifford,2007, Koger &Scott,2007, Oskamp,2007)。こうした中で特に影響力の大きい論考として位置づけられるのは、アメリカ心理学会会長を務めた Kazdin による presidential address であろう（Kazdin,2009)。Kazdin はこの中で、「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。

実際にはこれまでも、主として環境心理学や社会心理学領域において環境配慮行動という名称のもとに、種々の環境問題に対する研究が数多く行われてきた。その成果については、廣瀬(1994)や、杉浦（2003）に詳しい。「エコ・フィロソフィ」研究においても、大島(2008)、今井(2008)、北村(2009)、安藤(2010)、菅(2011)らが、環境配慮行動における価値感研究や社会・文化心理学的アプローチの意義について論じている。Gifford(2007)は、これまでの環境心理学的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ようになったと指摘している。具体的には、１）公共政策への関心の拡大、２）技術への関心の拡大（技術により sustainable な社会が実現できるか否か）、３）他分野との共同研究の活性化、４）個人や小集団を中心とする近接相の研究からより global なマルチレベルの問題への関心の移行、５）他領域からの新しい理論や概念の摂取、とともに、６）sustainability の概念の重要性をより広い研究対象として認識したこと、７）生物学や生態学的問題領域への関心の拡大、がみられることを指摘している。

さらに、環境心理学の代表的な教科書のひとつである Koger & Winter(2010)では、環境行動に影響を与える環境・社会心理学的要因として、社会規範、個人的規範、社会的アイデンティティ、公正さ、愛他性、道徳性等の要因が指摘され、価値－信念－規範理論や計画的行動理論、認知的不協和理論等、研究の背景となる理論についても解説がなされているが、その一方で、他の心理学的分野との関連も幅広く論じられている。具体的には、精神分析論（例：環境問題に直面したときの防衛反応の克服）、行動心理学(例：環境問題に対する自己制御行動の検討)、神経心理学（例：攪乱物質の毒性の検討）、認知心理学（例：環境問題への選択的注意や処理バイアスの検討）、健康心理学（例：環境とストレスや免疫システムの関連の検討）、発達心理学（例：環境教育や生態学的アイデンティティの発達）、ホリスティック（全体学的）心理学（例：環境へのマインドフルネスや生態学的自己理解）など、心理学の諸分野から環境問題にアプローチすることが可能であることが指摘され、環境問題の解決には、これらのアプローチを統合的に組み合わせた視点から sustainable な行動を理解・構築してゆくことが重要とされている。さらに最近、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ている（Clayton & Myers,2009）。これらの指摘も、Kazdin による指摘と同様に、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を示唆するものといえるだろう。

けれども、これらの指摘に答え、環境問題を統合的に捉える sustainable な視点を有した実証的な研究は現段階ではそれほど多くない。この点で、Corral-Verdugo, et.al.(2010) は、sustainability に関連する心理的な側面の影響をエビデンス・ベースで論じた初の解説書として興味深い。この著作は４部から構成されており、主としてメキシコの研究者を中心に、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のまとめが報告されている。冒

頭の論考で、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：地球上の社会ー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、集団的価値、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点を指摘している。３）のような状況変数や、４）のような結果変数を心理的次元とみなすことには違和感もあるが、sustainable な行動のもたらす影響を、心性→行動→結果というパスで捉え、そこに状況変数の関与を考えるという枠組みは、心理学ではポピュラーな考え方であり、妥当な指摘といえるだろう。本研究でも、この枠組みにそって、sustainable な心性、sustainable な行動を測定する尺度の構成を試みる。また、結果変数としては、最近ポジティブ心理学的立場から研究の進められている主観的 well-being 概念をとりあげ、sustainable な心性・行動との関連について検討を行う。

２）主観的 well-being の概念と測度

幸福感（happiness)に関しては、ギリシャ時代以来、「人の幸せとは何か」という問いに対する哲学的省察が行われており、その中でも、アリストテレスの「エウデモニア」、エピキュロスの「快楽主義」、孔子の説く「仁、孝、礼」などに示される関係的調和感、仏陀の説く「解脱、無我」など平穏な心性など、多様な特徴が提唱されてきた（大石,2009）。さらに近代哲学における省察を経て、1900 年代に入ると科学的・実証的な幸福感へのアプローチが行われるようになり、第二次世界大戦後は、主として、社会学、経済学、老年学、心理学等の立場から、幸福感に関する規定因の検討が行われてきた。

社会学や経済学では、主として大規模な調査研究を通じ、収入や教育歴等の人口統計学的変数と幸福感の関連が検討されてきた（Veenhoven,2008)。これに対し、老年学や社会福祉学では、60 代以上の高齢者を対象に、幸福感、人生満足感、モラール、満足感、QOL 等の主観的側面を中心に、数多くの尺度研究が行われてきた。そうした中で、Larson(1978)は、老年学研究における過去 30 年の幸福感研究の成果を展望し、その多くが自己報告を指標として用いていることを指摘し、対象者により評定されたポジティブーネガティブな感情次元を主観的 well-being（subjective well-being：以下 SWB）と名付けた。

一方、心理学的立場からは、Wilson(1967)が、幸福感の規定因に関する展望的研究の中で、若さ、健康、教育、収入、信仰、結婚、職業モラールなどを重要な要因として指摘した。この展望を基盤に作成され、心理学領域における主観的ウェル・ビーイング研究の拠り所となった論文が、1984 年に上梓された Diener(1984)による展望論文である。この論考はこれまで 1000 以上の論文に引用されており（Larsen & Eid,2008)、定義、測定、理論、規定因などきわめて幅広い内容をもつ。Diener は没個性化の研究を行っていたが、1980 年を境に幸福感研究に転じ、その後も SWB 研究の第一人者として数度にわたる展望を発表し、研究をリードしてきた(Diener,et al.,1999 ; Diener,et al.,2003)。Seligman(1998)によるポジティブ心理学の提唱は、こうした研究成果にあらためて光をあてることとなり、2000 年の American Psychologist 誌のポジティブ心理学の特集（Seligman & Csikszentmihalyi,2000)や、2002 年に公刊されたポジティブ心理学のハンドブック(Snyder & Lopez,2002)にも、Diener らによる主観的 well-being に関する論文が掲載されており（Diener,2000,Diener,et al.2002）、ポジティブ心理学の重要な研究領域のひとつとして注目を集めている。

Diener,et al.(2003)によれば主観的 well-being とは、「人々がある時点で、また長期にわたり、自分の人生

をどのように評価するか」を意味する用語とされる。日本語では主観的幸福感、主観的充実感、主観的健康感などと訳されるが、本稿では「主観的 well-being」という訳語を用いる。Diener らは、SWB を日常のポジティブ感情の強さ（ネガティブ感情の弱さを含む）と一般的な人生満足感（life satisfaction)の結合したものと論じている。人生満足感は、「自分の人生に満足している」など５項目から構成される人生満足感尺度(SWLS)で測定されるものとされ（Diener,et al.,1985：邦訳は角野,1995)、Diener らの研究ではしばしば感情的 well-being と同義に用いられる傾向がある。しかし、最近は SWB を多次元的にとらえ、感情的 well-being と、認知的 well-being を区別する考え方が一般的になりつつある。

Waterman（1993)は、こうした２つの側面の区別を明確に論じている。それによると SWB を構成する第一の側面は、生活への満足感や幸福感、ポジティブ感情の高さ、ネガティブ感情の低さ、またポジティブ／ネガティブ感情のバランス(hedonic balance)などを意味する感情的な特徴を示すもので、快楽的（悦楽的：hedonic）な側面もしくは「感情的 well-being（emotional well-being)」と呼ばれている（Waterman,1993; Keyes, et al.,2003))。心理学的にいえば、刺激や達成結果がもたらす快・不快によって SWB が規定されるという考え方（快・不快理論）を基盤とする考え方である。もう一方は、アリストテレスが「ニコマコス倫理学」で主張した「エウデモニア（eudaemonia）」の概念、すなわち、請け合った課題に対する強い関与、ある活動に従事しているときに味わう充実感、などを中心とする認知的な well-being を示し、「人生の意味（meaning of life)」を追求・実現できていることを示す「心理的 well-being(psychological well-being)」と呼ばれる（Waterman,1993;Keys, et al.,2003）。Deci & Ryan（2008)は、これまでの SWB 研究は感情的 well-being を中心としたもので、心理的 well-being に関する研究を進展させる必要があることを指摘している。Ryff（1989)は、心理的 well-being を、過去のさまざまな理論的基盤と関連づけながら、「人生目的感」「自己受容感」「自己成長感」「積極的対人関係」「自律心」「環境制御感」という６つの側面からなる概念と規定し（Ryff & Singer,2008）、それぞれを測定する「心理的充実感尺度」を提唱している（邦訳は西田、2002)。こうした立場は、目標の達成感・充実感によって SWB が規定されるとする「目標理論」的立場とみなすこともできる。

さらに、Peterson, et al.(2005)は、感情的な側面を「悦楽的人生」、認知的な側面を「意味的人生」として区別したうえで、Waterman(1993)によりそれらの混合的側面として位置づけられていたフロー感覚（Csikszentmihalyi,1990; 適切な水準の活動に挑んでいる時に体験される、流れるような楽しさ感覚）を基盤とする側面も、SWB として重要な意味をもつことを指摘した。そのうえで、これを「関与的側面」として区別した３側面からなる「人生の志向性（orientations to happiness)」尺度を提唱している。関与的側面は、活動の楽しさそのものが SWB にとって重要とする「活動理論」的立場と考えられる。一方、Keyes, et al.(1998)は、日常生活において人々が遭遇する社会的な課題に焦点をあて、市民として、また共労者、隣人等として、社会の中でどの程度よい機能を有するかに関する自己評価を意味する「社会的 well-being(social well-being)」という概念を SWB の新たな重要な側面として指摘し、測定尺度も提唱している。さらに Keyes, et al.,(2002)では、感情的、心理的、社会的という３つの側面のいずれにおいても高得点で、かつ「過去においてとりわけ落ち込むような出来事を体験していないこと」を「フラリッシュ（flourishing：躍動感）」と命名し、SWB を統合的に考える概念として位置づけている。これに対し、Lyubomirsky, et al.(1999)は、多様な測定方法では幸福感以外の要因の影響が混入する可能性があると論じ、全般的な幸福感を測定する４項目からなる幸福感尺度（SHS)を提唱している。

SWB の測定には、この他に、Lawton(1975、邦訳は前田ら、1979)による PGC モラール・スケールなども用いられるが、対象を主として老年期に限定しているという問題点がある。また、WHO による主観的幸福感尺度(SUBI; Sell & Nagpal,1992：邦訳は藤南ら,1995、大野・吉村,2001)もしばしば利用されるが、測

定目的が主として精神的健康に向けられており、ソーシャル・サポートなど別の側面も混同されているという批判がある。（伊藤ら,2003、島井ら、2004)。

このように、主観的 well-being 研究に用いられている概念や尺度はきわめて多様であり、得られた知見を比較検討するにあたっては、背景に仮定されている SWB 概念の内容を精査するとともに、どのような測定尺度を用いているかについても注意して検討する必要がある。また、大石(2006,2009)や Kan, et al.(2009)の指摘するとおり、欧米のウェル・ビーイングの概念がそのまま日本にあてはまるかという問題も、今後充分吟味してゆかねばならない問題のひとつと考えられる。

３）sustainable well-being の概念

それでは、sustainability と well-being の関連についてはこれまでどのような論議がなされてきたのであろうか。"sustainable well-being"というキーワードで検索すると 100 件以上の研究がヒットするが、その多くは Lybomirsky, et al.(2005)の sustainable happiness model との関連を論じた研究である。このモデルは、幸福感の 50%が遺伝的要因によって決定され、10%が環境的要因、残り 40%は活動内容によって決定されるとするモデルである。これらの数値は、過去の数多くの研究から推定されたものであるが、説得力があり、また活動的介入により幸福感を上昇させる可能性があることの論拠ともなっており、しばしば引用されている。

一方、１）で論じてきた sustainability との関連についても、最近いくつかの論考で、sustainable well-being や sustainable happiness という概念が用いられ始めている。たとえば、O'Brien(2008)は、その場限りの幸福感の追求は環境破壊や環境劣化の原因となると指摘し、sustainable happiness を「他者、環境、将来の世代に負担をかけずに幸福を追求すること」と定義している。同様の考え方は、「地球に負担をかけない幸福」として指標化されている NEF（New Economics Foundation)の Happy Planet Index の考え方や、Holdren(2008)による AAAS（American Association for the Advancement of Science)の presidential address にも伺える。さらに、Kjell(2011)も、well-being 研究と sustainability 研究は相互補完的な関係にあると指摘し、個人の well-being を他の様々なシステムとの関連の中でとらえたうえで、バランスのとれた全体的な適応過程として把握するべきと論じている。これらの考え方はいずれも意義深いものではあるが、ポジティブ心理学への批判としてしばしば引用される「一人の幸せは他者の不幸せ（Lazarus,2003)」という問題に解決を与えているとは言えず、尺度構成も含め実証的研究もいまだ数少ないのが現状である。

sustainability と well-being の関連を実証的に検討した数少ない研究のひとつは、Brown & Kasser(2005)の研究であろう。Brown らは、これまでの研究では、Lazarus の指摘にあるように、well-being の追求と環境配慮行動は対立的な概念と捉えられてきたが、それを実証的に取り上げた研究は少ないと指摘し、両者の間にはポジティブな相関がみられると仮定し研究を行った。具体的には、大学生を対象に、環境配慮行動（人のいない部屋の電気は消す、など 10 項目）と SWB（その日の幸福感を５段階で評定）との相関を求めた結果、両者の間には弱い正の相関（r=.17)がみられ仮説は検証された（研究１）。さらに研究２では、社会人を対象に環境配慮行動（ecological footprint : Dholakia & Wackernagel, 1999)と主観的 well-being（SWLS)の関連性を構造方程式モデルにより求めたところ、β＝.44 の関連性を得た。Brown らは、これらの関連の説明要因として、研究１では自発的簡素化（シンプル・エコなライフスタイルの追求）すなわち非物質主義、研究２では内発的動機づけとマインドフルネス（自己の内的な状態や行動に受容的に注意を傾倒する意識状態）を設定し、いずれも環境配慮行動や SWB と有意な相関やパス係数を示すとの結論を得ている。さらに、Bechtel & Corral-Verdugo(2010)は、アメリカ（アリゾナ）の大学生 221 名と、メキシコの大学生

220 名について、向環境行動 11 項目（Kaiser,1998：紙資源をためリサイクルする、誰かがエコロジカルでない行動をしていたら指摘するなど）と、Lybomirsky, et al.(1999)の幸福感尺度の関連を検討し、共分散構造分析を用いて両者の結果を比較したところ、アメリカのサンプルでは向環境行動から幸福感への係数が.22 であったのに対し、メキシコのサンプルでは、係数が.45 と高くなると報告している。アメリカのサンプルの係数は Brown らによる大学生サンプルと同様の数値とみなすことができよう。Betchel らは、文化的相違が生じる理由をメキシコの集団主義的文化に求めているが、その点は今後検証が必要とも論じている。

４）本研究の目的

本研究では、Brown & Kasser(2005)および Bechtel & Corral-Verdugo(2010)を参考に、筆者がこれまで研究を続けてきたポジティブ心理学的立場を背景としつつ、sustainable な心性と行動の関連、およびそれぞれと SWB との関連について心理学的な検討を行う。今回の論考では、１）sustainability に関連する心理的特質（sustainable 心性）の予備的検討、および、２）sustainability に関連する行動傾向（sustainable 行動）の予備的検討、３）それぞれの心性と well-being 指標との関連の分析、を目的とした研究結果について報告する。１）に関しては、Corral-Verdugo, et al.(2010)を参考に sustainable 心性に関連する尺度化を試みる。ここでいう「心性」とは、英語で表記される disposition を意味し、特性のみならず、認知・感情傾向や価値観など幅広い個人差を表現する用語として位置づける。２）に関しては、やはり Corral-Verdugo, et al.(2010)や、Bechtel & Corral-Verdugo(2010)を参考に尺度を作成し、結果の比較を試みる。３）に関しては、Brown & Kasser(2005)の指摘するようなポジティブな相関がみられるかどうか、性差や年代差を含めて検討を行う。さらに Bechtel & Corral-Verdugo(2010）の指摘するパス係数の相違が、日本のような集団主義的文化でどのような数値としてあらわれるかについても検討を試みる。

２．方法

調査参加者は東北地方の大学生およびその両親や知己のご夫婦。2011 年２月に行われた２つの講義に出席した大学生 216 名に対し、研究目的・倫理的配慮等について説明した後、研究同意書にサインを求めたうえで、学生用質問紙を配布し回答を求めた。同時に、両親または知己のご夫婦への質問紙郵送を依頼し、うち 105 名から承諾を得た。学生・両親・知己とも匿名性を保ちながらデータの対応を図るため、10 桁からなる同一の ID を表紙に記入させた。結果的に、両親・知己については 73 組のカップル 146 名から回答を得た（回収率 69.5%）。学生の性別は、男子が 80 名、女子が 136 名、両親・知己の区別は、両親が 57 組、知己が 16 組であった。両親・知己の平均年齢は男性が 49.03 歳、女性が 46.25 歳、教育年齢の平均は 13.55 年、結婚年数の平均は 20.55 年、子どもの数の平均は 2.2 人であった。職種は、専門職・教育職が 26 名（18%)、管理職・事務・販売が 28 名（19%）、サービス業が 14 名（10%）、公務員が 15 名（10%）、パートタイムが 15 名（10%）、無職が 31 名(21%）となった。居住地は岩手県が 51 名（35%）、青森県 25 名(17%)、秋田県 24 名(16%)、宮城県 23 名(16%)、福島県８名（５%）で、全体の 90%が東北地方に住む人々であった。

質問紙は、sustainable 心性尺度、sustainable 行動尺度を中心に、Human Strengths を測定する VIA-IS（大竹他,2005）の一部や SWB に関する尺度（SWLS, SHS, PANAS)等、全部で 13 の尺度が含まれていたが、ここでは、sustainable 心性、sustainable 行動および SWB に関する２つの尺度（SWLS, SHS)に関する分析結果について報告する。

sustainable 心性尺度は、Corral-Verdugo, et.al.　(2010)に掲載された複数の論文を参考に、本邦の実情に該当しない項目を削除し、新たな項目を加え、33 項目から構成した。内容的には、多様性への親和感、世代継承性、愛他主義、未来志向、環境保護義務感、社会的公正感、自然親和感等の項目が含まれる（表１参照）。sustainable 行動尺度は、Bechtel & Corral-Verdugo(2010)の向環境行動項目に加え、岩手大学環境目的（2010 年度）を参考に作成した、本邦での環境配慮行動として日常行われる可能性の高い行動項目 30 項目から構成した(表２参照)。SWLS については角野(1995)の翻訳した５項目、SHS については島井ら(2004)の翻訳した４項目を使用した。

３．結果

１）各尺度の因子分析

sustainable 心性尺度、sustainable 行動尺度について、それぞれ学生と両親・知己（以下親世代と表記）をこみにしたデータについて、最尤法により因子分析を行いプロマックス回転により結果を求めた。それぞれの結果を表１、表２に示す。sustainable 心性尺度では固有値の減衰状況が 7.63,2.14,1.85,1.60,1.49,1.33,1.30. ．となった。３因子から７因子まで結果を検討し、５因子解を最適解として採用した。第一因子には、世代交流や世代継承性に関連する項目が集まったので「世代継承性意識」因子とした、第二因子には生物保護や環境保護に関連する項目が集まったので「環境保護価値観」とした。第三因子には植物環境への親和性項目が集まり「植物親和感」とした。第４因子は公正さや目標達成の合理性に関連する項目から構成されていたので「公正・合理性」とした。第５因子には生物学的多様性に関連する項目が集まったが、負荷が高かったのは性的多様性に関する１項目のみだったので、今回の分析からは除外した。結果を表１に示す。

表１：sustainable 心性尺度の因子分析結果

	第一因子	第二因子	第三因子	第四因子	第五因子
1. 人類の発展には自然環境を保護することが不可欠だ	0.075	0.574	−0.120	0.032	−0.106
2. いろいろな民族の人たちとの交流を楽しみたい	0.547	−0.001	0.060	−0.115	0.217
3. いろいろなの種類の生き物が好きだ	0.104	0.075	0.347	−0.147	0.352
4. 自分の世代の人たちと一緒にいることが好きだ	0.129	0.093	−0.104	0.219	0.132
5. 道を聞かれたらきちんと案内する	0.227	0.187	0.064	0.173	0.058
6. 子どもはあれこれ大人に質問すべきではない	0.038	−0.085	−0.139	−0.072	0.012
7. 一日のプランを立てて行動すべきだ	0.222	−0.040	0.160	0.271	−0.192
8. 植物や草木は生き生きとした気持にさせてくれる	−0.067	0.011	0.911	−0.027	−0.053
9. 資源を賢明に利用してこそ自然を楽しむことができる	0.013	0.266	0.280	0.083	0.144
10. さまざまな社会階層の人たちとの交流を楽しみたい	0.910	−0.168	−0.159	−0.006	0.270
11. いろいろな種類の植物を見ていると楽しくなる	0.063	−0.072	0.795	−0.053	0.127
12. 自分の経験してきたことを次の世代に伝えたい	0.597	−0.117	0.207	0.045	−0.063
13. バスや電車でお年寄りをみかけたら席を譲る	0.228	0.225	0.038	−0.006	−0.079
14. ある特定の立場や考え方だけが成功につながる	0.099	−0.305	−0.030	−0.092	−0.107
15. 目標をたてるときには達成するための手だてを考えながら決める	0.041	−0.049	0.174	0.456	0.064
16. 緑があると他の人との関係が改善されるように思う	0.389	−0.029	0.161	0.104	−0.023
17. 生態学的なバランスに配慮してこそ人類の発展が達成できる	0.089	0.378	0.127	0.111	0.082
18. 性的な多様性は悪いことではない	−0.053	0.000	−0.053	0.308	0.687
19. 人間に害をなす生き物であっても種の保存は大切だ	−0.082	0.427	0.111	−0.153	0.209
20. 年長者の経験してきた話を聞くのが好きだ	0.497	0.104	0.217	−0.076	−0.114
21. 募金活動や災害援助にはできるだけ協力する	0.538	0.073	0.027	−0.056	−0.218
22. 暴力をふるう人は罰を受けるべきだ	−0.085	0.110	−0.134	0.588	0.170
23. 進捗状況を確かめながらきちんと仕事を進めるほうだ	0.004	0.059	0.037	0.590	−0.031
24. 街の中で公園など自然に触れるとストレスが減る	0.005	0.144	0.611	0.142	−0.066
25. 現在の自然保護が将来のよい社会の持続につながる	0.061	0.515	0.036	0.038	−0.121
26. 多様な宗教や政治的志向性があってもよい	−0.109	0.366	0.060	−0.003	0.342
27. それぞれの生き物の住む環境を保持することは重要だ	0.071	0.819	−0.049	−0.117	0.084
28. 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	0.565	0.164	−0.153	0.009	−0.098
29. 手助けを必要としている人がいたら積極的に援助する	0.541	0.230	−0.138	0.037	−0.004
30. 男性と女性が同等とする考え方は受け入れがたい	0.234	−0.248	0.069	−0.008	−0.149
31. 何か決断をする前には、費用対効果を考える	0.009	−0.116	0.056	0.478	0.213
32. 子どもの教育にとって自然とのふれあいは大切だ	0.066	0.422	0.275	−0.014	−0.004
33. 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	0.141	0.305	−0.023	0.082	0.045

sustainable 行動尺度では、固有値の減衰状況が、8.77,2.30,1.80,1.27,1.17,1.04,1.01．．となった。３因子から７因子までの結果を検討し、３因子解を最適解とした。第一因子は、リサイクルや自他の環境意識を高める行動が高い負荷を示したので「環境啓発行動」と命名した。第二因子は、節電、ゴミ分別などの行動が高い負荷を示したので「資源節約行動」と名付けた。第三因子の解釈は困難だったが、移動や節水に関する項目が高い負荷を示していたため、「日常的エコ活動」として分析に加えることにした。結果を表２に示す。なお、表中※印のついた項目は、Bechtel & Corral-Verdugo(2010)で用いられた向環境行動尺度の項目である。今回の分析では、これらの項目は１つの因子にはまとまらなかった。SWLS と SHS についても最尤法で因子分析をおこなったところ、それぞれ１因子性が確認された。

表２：sustainable 行動尺度の因子分析結果

	第一因子	第二因子	第三因子	
1. 洗濯物はためてから洗濯機にかける	−0.118	−0.169	0.680	※
2. 部屋の温度設定に気を配る	0.023	0.395	0.107	
3. 紙資源をためリサイクルする	0.323	0.381	0.101	※
4. 空になったプラスティック・ボトルをためリサイクルに出す	0.241	0.337	0.227	※
5. 誰かがエコロジカルでない行動をしていたら指摘する	0.743	−0.203	0.168	※
6. 再生可能なパッケージを使っている商品を買う	0.636	0.089	0.033	※
7. 季節にあった商品（野菜など）を購入するよう気をつける	0.303	0.348	−0.096	※
8. エレベータを使わず階段で移動するよう努めている	0.249	−0.007	0.505	
9. 友達と環境問題について話をする	0.650	−0.125	0.032	
10. 部屋から出るときにはエアコンや暖房を消す	−0.285	0.473	0.275	
11. 物を捨てる前に別の使い方ができないか考える	0.190	0.352	−0.001	
12. 道にゴミが落ちていたらできるだけひろう	0.446	0.124	−0.051	
13. 移動はできるだけ歩いたり自転車にのるようにしている	−0.031	0.064	0.648	
14. 水道やシャワーなど水の浪費に気をつけている	0.039	0.503	0.161	
15. 多少高くてもオーガニックな素材の化粧品や野菜を購入する	0.566	0.037	−0.046	
16. 家庭ではできるだけゴミを出さないよう気をつける	0.329	0.442	0.058	
17. ウォームビズやクールビズを実践している	0.103	0.478	0.064	
18. レジ袋はできるだけ利用しないよう気をつけている	0.107	0.593	−0.117	
19. 部屋の明かりはできるだけ消し、節電につとめている	−0.091	0.750	−0.041	
20. 合成洗剤はできるだけ使わないようにしている	0.564	0.064	−0.028	
21. 古着や家具のリサイクルを心がけている	0.055	0.455	−0.005	※
22. ゴミの分別をきちんと実践している	0.077	0.600	−0.017	
23. 環境問題を取り扱った本や雑誌を読む	0.714	0.022	0.011	※
24. 無駄な買い物をしないよう気をつけている	−0.151	0.673	−0.059	
25. パソコンやモニター、プリンタの電源はできるだけこまめに消す	−0.158	0.590	−0.004	
26. 友達や家族にリサイクルを勧める	0.803	−0.053	−0.090	
27. 自動ドアはできるだけ利用しないように気をつけている	0.695	−0.117	−0.098	
28. マイはしやエコバックを利用している	0.224	0.442	−0.131	
29. 高速道路は燃料節約のために制限時速を守って走る（つもりだ）	0.053	0.486	−0.082	
30. お金があればエコカーやLED電球を購入したい	−0.071	0.526	−0.053	
※Bechtel & Corral-Verdugo(2010)で用いられた環境配慮行動項目				

２）世代別・性別の各下位尺度得点の相違

各尺度について、それぞれの因子を構成する項目の合計得点を求め、項目数で割った平均得点を算出した。表３には、世代別・性別の平均値と、世代と性を要因とする各尺度の２要因分散分析結果を示す。sustainable 心性尺度に関しては、男子学生の得点の低さが目立つ。このことによって、世代差・性差・交互作用のすべてが有意になっていると解釈される。ただし、公正・合理性については、親世代で性差が大きいことも示されている。

sustainable 行動尺度については、交互作用はみられないが、世代と性の主効果が有意となり、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より行っていることが示された。第３因子の日常的エコ活動については、世代差のみが有意となり、学生の方が頻繁に行っていることが示された。幸福感尺度についても、世代の主効果が有意となり、親世代のほうが主観的 well-being（幸福感や人生満足感）が高いことが示された。

表３：世代別・性別の各下位尺度の平均値と分散分析結果

			親世代		学生		sex F		generation		interaction	
			男性	女性	男性	女性	main F		main F		F	
sustainable 心性	第一因子	世代継承性意識	4.977	4.919	4.393	4.913	5.675	*	9.245	**	8.885	**
	第二因子	環境保護価値観	5.634	5.591	5.053	5.534	6.071	*	12.934	**	8.714	**
	第三因子	植物親和感	5.399	5.692	4.579	5.353	20.005	**	23.580	**	4.060	*
	第四因子	公正・合理性	5.283	4.822	5.038	5.012	0.091	ns	7.193	**	5.768	*
sustainable 行動	第一因子	環境啓発行動	3.619	3.757	2.802	3.114	4.555	*	48.043	**	0.684	ns
	第二因子	資源節約行動	4.696	5.238	4.066	4.669	33.058	**	36.271	**	0.094	ns
	第三因子	日常的エコ活動	4.124	3.840	5.185	5.409	0.053	ns	101.979	**	3.797	ns
well-being	happiness	SWLS	4.139	4.130	3.592	3.679	0.100	ns	16.731	**	0.152	ns
	happiness	SHS	5.216	5.189	4.571	4.696	0.240	ns	31.747	**	0.569	ns

３）sustainable 心性と sustainable 行動の関連

sustainable 心性と sustainable 行動の関連を検討するために、sustainable 心性の４因子を説明変数とし、sustainable 行動の各因子を目的変数とする重回帰分析を世代別・性別に行った。結果を表４に示す。

表４：sustainable 心性を説明変数、sustainable 行動を目的変数とする重回帰分析結果

				第一因子	第二因子	第三因子	第四因子	
				世代継承性意識	環境保護価値観	植物親和感	公正・合理性	R^2adj
親世代	男性	第一因子	環境啓発行動	.520**	---	---	---	.260**
		第二因子	資源節約行動	---	.506**	---	---	.245**
		第三因子	日常的エコ活動	---	---	280*	---	.066*
	女性	第一因子	環境啓発行動	.304**	---	---	---	.080**
		第二因子	資源節約行動	---	---	.381**	.311**	.268**
		第三因子	日常的エコ活動	.382**	---	---	.261*	.243**
学生	男性	第一因子	環境啓発行動	---	---	---	---	---
		第二因子	資源節約行動	---	.388**	---	---	.139**
		第三因子	日常的エコ活動	---	---	.427**	---	.172**
	女性	第一因子	環境啓発行動	.269**	---	---	---	.065**
		第二因子	資源節約行動	---	---	.340**	.234**	.157**
		第三因子	日常的エコ活動	---	---	.336**	---	.106**

結果は、それぞれの行動について、個別の心性が説明要因として関連する可能性を示している。すなわち、環境啓発行動に関しては、世代継承性意識が主要な説明因となる。資源節約行動については、男性では環境保護価値観、女性では植物親和感や公正・合理性が説明因となる。そして日常的エコ活動については、植物親和感が説明因となることが示唆された。

４）sustainable 心性、sustainable 行動と SWB の相関

sustainable な心性・行動と SWB の関連について、サンプル全体、および世代・性別の相関を求めた。以降の分析では欠測値のなかった、親世代 143 名、学生 210 名を対象とした。結果を表５に示す。

表から明らかなように、サンプル全体でみると、sustainable な心性・行動との間にはいずれも弱い相関ではあるが、正の関連性がみられる。ただし、世代別・性別にみると、その様相には違いがみられ、特に女性では世代継承性意識を除くと有意な相関が得られていない。一方男性では、親世代では、世代継承性意識や公正・合理性が、学生では植物親和感や資源節約行動が well-being と関連をもつことが示されている。

表５：sustainable な心性・行動と well-being 指標の相関

		SWLS	全体	親・男	親・女	学・男	学・女
sustainable	第一因子	世代継承性意識	0.195**	0.394**	0.185	0.111	0.173*
心性	第二因子	環境保護価値観	0.042	−0.043	0.072	0.018	0.018
	第三因子	植物親和感	0.165**	0.053	0.100	0.261*	0.127
	第四因子	公正・合理性	0.144**	0.303**	0.007	0.143	0.086
sustainable	第一因子	環境啓発行動	0.217**	0.222	0.006	0.313**	0.136
行動	第二因子	資源節約行動	0.200**	0.038	0.106	0.292**	0.160
	第三因子	日常的エコ活動	−0.060	−0.035	−0.016	0.091	0.110
		SHS	全体	親・男	親・女	学・男	学・女
sustainable	第一因子	世代継承性意識	0.190**	0.334**	0.245*	0.161	0.208*
心性	第二因子	環境保護価値観	0.170**	0.169	0.213	0.153	0.093
	第三因子	植物親和感	0.220**	0.241*	0.168	0.255*	0.141
	第四因子	公正・合理性	0.080ns	0.303**	0.006	0.055	−0.086
sustainable	第一因子	環境啓発行動	0.100ns	0.176	−0.060	−0.023	0.012
行動	第二因子	資源節約行動	0.220**	0.196	0.224	0.293*	0.029
	第三因子	日常的エコ活動	−0.05ns	0.124	0.054	0.190	0.052

５）共分散構造分析による sustainable 心性、sustainable 行動と SWB の関連分析

最後に sustainable 心性、sustainable 行動と SWB の関連について図１に示すモデルにより共分散構造分析をおこなった。分析については当初 sustainable 心性の４因子、sustainable 行動の３因子すべてを含める形で行ったが、sustainable 心性については、それぞれの因子の心性潜在変数からの係数が.63,.62,.78,.07 となり、第４因子（公正・合理性）の係数が低い値となったので分析から除外した。同様に sustainable 行動に関しても、行動潜在変数からの係数が、.73,.91,.18 となり、第３因子（日常的エコ活動）の負荷が低かったので分析から除外した。

このことにより、すべての下位因子を用いた分析では、適合性係数が、χ^2＝60.54(p<.001),GFI=0.940,CFI=0.911,RMSEA=0.087,AIC=102.54,であったが、２つの因子を除外した後は、χ^2＝9.66(n.s.),GFI=0.987,CFI=1.00,RMSEA=0.000,AIC=43.66,となり、適合性の高い結果が得られた。モデルに示されるように、心性から行動へのパスは.47、心性から SWB へのパスは.23 でそれぞれ有意となったが、行動から SWB へのパスは.12 で有意にならなかった。同一のモデルで多母集団同時分析を試みた結果、行動から SWB へのパスは、親世代では-.04(n.s.)、学生では.22(p.<05)となり学生のほうが高い係数を示すことが明らか

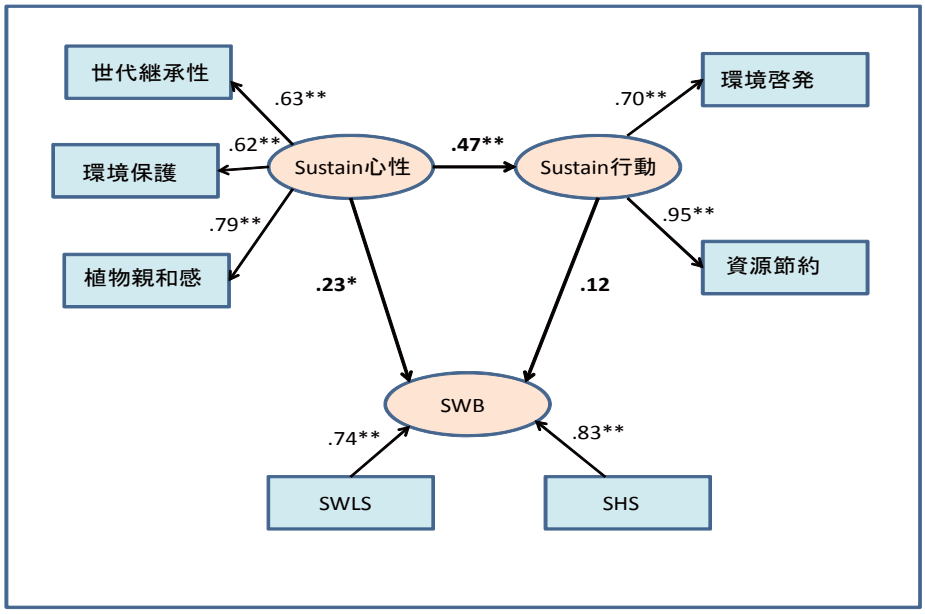


図２：sustainable 心性・行動と SWB の関連に関する共分散構造分析結果

になった。また性別で分析を行うと、男性では.44(p.<05)、女性では.14(n.s.)となり、男性のほうが高い係数を示すことも明らかとなった。さらに SWB について、SWLS と SHS をそれぞれ別個の潜在変数として分析を行ったところ、SWLS の場合は、心性から行動へのパスが.57、行動から SWB へのパスが.19 でそれぞれ有意となり、心性から SWB へのパスは.14 で有意な関連傾向を示した。一方 SHS の場合は、心性から行動へのパスが.55、心性から SWB へのパスが.27 といずれも有意になったが、行動から SWB へのパスは.08 で有意にならなかった。

４．考察

本研究では、１）sustainability に関連する心理的特質（sustainable 心性）の予備的検討、および、２）sustainability に関連する行動傾向（sustainable 行動）の予備的検討をおこなった。sustainable 心性に関しては「世代継承性意識」、「環境保護価値観」、「植物親和感」、「公正・合理性」という４つの因子が得られた。これらの因子は、Corral-Verdugo, et.al. (2010)で指摘されている、世代継承性、環境保護義務感、自然親和感、社会的公正感、とほぼ重複する内容とみなすことができる。一方で、多様性への親和感は明確な因子を構成しなかったし、愛他主義、未来志向などは因子として抽出されず、また残余項目も多かった。sustainable 心性の検討には、今回抽出されなかった側面を含め、より幅広い認知、感情、動機、信念、価値等を包括した尺度構成が必要となろう。

sustainable 行動に関しては、「環境啓発行動」、「資源節約行動」、「日常的エコ活動」の３因子が得られた。第一因子は Bechtel & Corral-Verdugo(2010)の使用した環境配慮行動尺度と一部重複がみられるが、他の行動項目も混入しており、同一の因子とは見なしがたい。また第３因子は解釈が困難で、共分散構造分析でも行動因子としての位置づけに問題があることが示されており再考を要する。この因子分析でも残余項目が数多くみられるため、今後の検討を必要とするが、行動面を環境啓発と資源節約に区別してとら

える必要性を指摘できたことは本研究の成果の一つとしてとらえることができるだろう。

sustainable 心性と sustainable 行動の関連の分析からは、興味深い結果が得られている。重回帰分析の結果、環境啓発行動に関しては世代継承性意識が主要な説明因となり、資源節約行動については、男性では環境保護価値観、女性では植物親和感や公正・合理性が説明因となること、そして日常的エコ活動については、植物親和感が説明因となることが示唆された。このように、sustainable 行動の諸側面を規定する心性に相違があるということは、ポジティブ心理学の研究が示唆するように、個人ごとに強みとなる心性を特定化し、それに関連する行動を中心に個人の sustainability を高める介入が可能であることを示唆していよう。本研究ではこうした方向性についても検討を継続する予定である。

心性や行動の平均値をみると、男子大学生の得点の低さが顕著である。この理由は定かではないが、sustainable 行動は日常の家事やメンテナンス活動との結びつきが強く、そうした行為に携わることが少ないであろう男子大学生の心性や行動が得点の低さに反映されているものと思われる。共分散構造分析の結果は、男性において行動と SWB の係数が高いことを示したが、これは男性の場合 sustainable 行動の個人差が大きく、行動をとるかとらないかにより、well-being 感にも大きな影響が出ることを意味しているのかもしれない。だとすれば、男子大学生に sustainability を高める介入を行うことは重要な意義をもつことになろう。あわせて、今回は世代や性を通じに共通の因子構造があることを前提に分析をおこなったが、この点についてもより詳細な検討が必要であろう。

sustainable な心性・行動と well-being の関連に関しては、相関分析の結果、弱いながらも正の関係性のあることが明らかになった。こうした結果は Brown & Kasser(2005)や、Bechtel & Corral-Verdugo(2010)の指摘とも一致する。ただし、共分散構造分析の結果が示しているように、行動と SWB との関連は弱いと見なさざるを得ない。Bechtel & Corral-Verdugo(2010)は、年代の高い方が関連性が高くなることを示唆しているが、本研究の結果は逆に年代の低い方が行動と SWB の関連が強い可能性があることを示唆している。また、Bechtel & Corral-Verdugo(2010)は、集団主義的文化では関連性が強くなる可能性があると論じているが、少なくとも日本では、関連性はアメリカのサンプルと同程度であり、今回の結果からはその見解は支持できない。ちなみに、Bechtel & Corral-Verdugo(2010)と同一の項目（説明変数９項目：表２の※印の項目、および SHS の３項目）を用いて共分散構造分析を行ったところ、関連性は.22 となり、Bechtel らが指摘しているアメリカのサンプルの数値と同一であった。さらに、共分散構造分析の結果は、SWLS と SHS という well-being 指標の相違により結果にも違いが生じる可能性を示唆している。今後、心理的 well-being や日本的幸福感尺度など異なる SWB 指標を用いた分析も必要となろう。

今後の研究の進行にあたり検討すべき事項は多々ある。先に述べたように、心性・行動尺度の再検討・精緻化はもちろんであるが、構成概念妥当性の検証のために同時に収集した VIA-IS や自尊感情等の尺度との関連の検討を行う必要がある。また、今回は親子のデータの対応性を考慮せずに分析を行ったが、ID による対応付けが可能なので今後検討を進めたい。また、今回のデータは東日本大震災前に収集されたデータなので、震災後のデータを収集し比較することも有意義であろう。こうしたなかから、将来的には sustainable な行動を促進するためのツールの開発を目指していきたい。Kazdin(2009)は、sustainable な行動を促進させる介入的な手立てを検討するためには、知識や情報を豊かにする教育のしかた、メッセージ構築の工夫、行動結果のフィードバックのしかた、意志決定や選択のしかたの検討、メディアの利用、心理的誘因の検討、マーケティング方法の検討、価値感や態度など多様な関連要因の理解と統合、宗教や倫理観の検討、場面や文脈の検討がなされねばならないと論じている（安藤,2010)。多様な問題がかかわる、きわめて困難な課題であることは事実だが、本稿で論じたような小さな努力を積み重ねていくことが、

sustainable sciences における心理学的なアプローチの有効性を確立するために必要な手立てとなることを期待したい。

【注】本報告の一部は、The second world congress on positive psychology. (July,23-26, Philadelphia, U.S.A.)にて報告された

【謝辞】本研究は、日本学術振興会科学研究費補助金（平成 22 年度～平成 26 年度、課題番号：22530668、研究代表者：堀毛一也）の助成を受けて行われた研究の一部である。また研究の遂行にあたっては、岩手大学の学生諸氏ならびにご父兄の皆様、人文社会科学部環境管理システム委員会、瀬戸昌宣・彬子氏のご協力をいただきました。紙面を借りて厚く御礼申し上げます。

【引用文献】

安藤清志 2010 環境配慮行動と社会心理学－社会的規範情報の効果 *「エコ・フィロソフィ」研究*, 4, 49-77.

Brown,K. & Kasser,T. 2005 Are psychological and ecoligical well-being compatible ? The role of values, mindfulness, and lifestyle. *Social Indeicators Reserach*, 74,349-368.

Clayton,S. & Myers,G. 2009 *Conservation psychology : Understanding and promoting human care 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.

Csikszentmihaiyi,M. 1990 *Flow : The psychology of optimal experience*. Harper & Row. （今村浩明（訳）1996 *フロー体験：喜びの現象学* 世界思想社）

Deci,E.I. & Ryan,R.M. 2008 Hedonia, Eudimonia and well-being : An introduction. *Journal of Happiness Studies*,9,1-11.

Diener,E. 1984 Subjective well-being. *Psychological Bulletin,* 95, 3, 542-575

Diener,E. 2000 Subjective well-being : The science of happiness and a proposal for a national index. *American Psychologist*, 55,1,34-43.

Diener,E.,Emmons,R.A.,Larsen,R.J. & Griffin,S. 1985 The satisfaction with life scale. *Jounal of personality assessment*, 49, 71-75.

Diener,E.,Lucus,R.E. & Oishi,S. 2002 Subjective well-being: The science of happiness and life satisfaction. In Snyder,C.R. & Lopez,S.J.(Eds.) *Handbook of positive psychology.* Oxford.U.P.

Diener,E.,Oishi,S. & Lucas,R.E. 2003 Personality,culture, and subjective well-being : Emotional and cognitive evaluation of life. *Annual Review of Psychology*,54, 403-425.

Diener,E.,Suh,E,M.,Lucas,R.E. & Smith,H.E. 1999 Subjective well-being: Three decades of progress. *Psychological Bulletin,* 125, 276-302.

藤南佳代・園田明人・大野裕 1995 主観的健康観尺度（SUBI）日本語版の作成と、信頼 性、妥当性の検討 *健康心理学研究*, 8, 2, 12-19.

Gifford,R. 2007 Environmental psychology and sustainable development : Expansion, maturation,

and challenges. *Journal of Social Issues,* 63,1,199-212.
廣瀬幸雄 1994 環境配慮行動の規定因について　*社会心理学研究*, 10, 44-55.
今井芳昭 2008 環境配慮行動を促すための社会心理学的アプローチ　*「エコ・フィロソフィ」研究*, 2, 107-128
伊藤裕子・相良順子・池田政子・川浦康至 2003 主観的幸福感尺度の作成と信頼性・妥当　性の検討　*心理学研究*, 74,3,276-281.
Kajikawa,Y. 2008 Research core and framework of sustainability science. *Sustainability Science,* 3,215-239.
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.
Keyes,C.L.M. & Magyar-Moe,J.L. 2003 The measurement and utility of adult subjective well-being. In Lopez,S.J. & Snyder,C.R.(eds.) *Positive psychological assessment.* APA.
北村英哉　2009 環境配慮行動を促すメッセージの制御焦点と受け手の感情状態との対応性が説得効果に及ぼす影響*「エコ・フィロソフィ」研究*, 3, 67-76.
Keyes,C.L.M. 1998 Social well-being. *Social Psychology Quarterly*, 61, 121-140.
Keyes,C.L.M.& Lopez,S.J. 2002 Toward a science of mental health: Positive directions in diagnosis and interventions. In Snyder,C.R. & Lopez,S.J. *Handbook of positive psychology.* Oxford U.P
Koger,S.M. & Scott,B.A. 2007 Psychology and environmental sustainability. *Teaching of　Psychology*, 34, 1, 10-18.
Kjell,O.N.E. 2011 Sustainable well-being : A potential synergy between sustainability and well-being research. *Review of General Psychology*,15,3,255-266.
Koger,S.M. & Winter,D.D.N. 2010 *The psychology of environmental problem (3rd.ed.).* Psychology Press.
LarsenR.J. & Eid,M. 2008 Ed Diener and the science of subjective well-being. In Eid,M. & Larsen,R.J.(Eds.) *The science of subjective well-being.* Guilford.
Larson,R. 1978 Thirty years of research on the subjective well-being of older Americans. *Journal of Gerontology*, 33, 109-125.
Lawton,M.P. 1975 The Philadelphia Geriatric Center Morale Scale : A revision. J*ournal of Gerontology*,30,85-89.
Lazarus,R. 2003 Does the positive psychology movement have legs ? *Psychological Inquiry,* 14, 93-109.
Lyubomirsky,S.,Sheldon,K.M. & Schkada,D. 2005 Pursuing happiness: The architecture of sutainable change. *Review of General Psychology*, 9,111-131.
前田大作 1979 老人の主観的幸福感の研究ーモラール・スケールによる測定の試み *社会老年学*,11,15-31
大石繁宏 2006 文化と well-being. 島井哲志（編）　*ポジティブ心理学：21 世紀の心理学の　可能性*　ナカ

ニシヤ出版
大石繁宏 2009 *幸せを科学する* 新曜社
大野裕・吉村公雄 2001 *WHO SUBI 手引き* 金子書房
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－ *「エコ・フィロソフィ」研究*, 2, 71-106.
西田裕紀子 2000 成人女性の多様なライフスタイルと心理的 well-being に関する研究 *教育心理学研究*, 48, 433-443.
O'Brien,C. Suatainable happiness : How happiness studies can contribute to a more sustainable future. *Canadian Psychology*, 49,4,289-295.
Oskamp,S. 2007 Applying psychology to help save the world : Reflections on a career in psychology. *Analyses of Social Issues and Public Policy*, 7,1,121-136.
Peterson,C.,Park,N. & Seligman,M.E.P. 2005 Orientation to happiness and life satisfaction: The full life versus the empty life. *Journal of Happiness Studies*,6,25-41.
Ryff,C.D. 1989 Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. J*ournal of Personality and Social Psychology,* 57, 1069-1081.
Ryff,C.D. & Singer,B.H. 2008 Know thyself and become what you are: A eudaimonic approach to psychological well-being. *Journal of Happiness Studies,* 9, 13-39.
Seligman,M.E.P. 1998 Building human strength : Psychology's forgotten mission. *APA Monitor,* 29,January,2.
Sell,H. & Nagpal,R. 1992 *Assessment of subjective well-being : The subjective well-being inventory (SUBI).* World Health Organization.
島井哲志・大竹恵子・宇津木成介・池見陽 2004 日本版主観的幸福感尺度（SHS)の信頼 性と妥当性の検討 *日本公衆衛生会誌*、51,10,845-853.
Snyder,.C.R. & Lopez,S.J. (eds.) 2002 Handbook of positive psychology. Oxford.U.P
菅さやか 2011 文化心理学から考える環境配慮行動 *「エコ・フィロソフィ」研究*, 5,.
杉浦淳吉 2003 *環境配慮の社会心理学* ナカニシヤ出版
角野善司 1995 人生に対する満足感（SWLS)日本版作成の試み *日本教育心理学会第37回大会発表論文集*、192
Veenhoven,D.M. 2008 Sociological theory of subjective well-being. In
Waterman,A.S. 1993 Two conceptions of happiness: Contrasts of personal expressiveness (eudaimonia) and hedonic enjoyment. *Journal of Personality and Social Psychology,* 64,678-691.
Wilson,W. 1967 Correlates of avowed happiness. *Psychological Bulletin,* 67, 294-306.

（URL)
岩手大学環境目的、目標及び実施計画（2010 年度）
（www.iwate-u.ac.jp/kikakukoho/kankyo/mokuhyo_keikaku2010.pdf ）
New Econimic Foundation (NEF) 2006 The happy planet index.
(http://www.happyplanetindex.org/)

繰り返しボランティア・ジレンマ・ゲームの実験的検討

社会学部　大島尚

キーワード：社会的ジレンマ、ボランティア・ジレンマ、協力行動、
繰り返しジレンマ・ゲーム、混合戦略ナッシュ均衡

１．背景

ボランティア・ジレンマ（volunteer's dilemma）とは、N 人で行うゲームにおいて、少なくとも 1 人が協力行動を取れば、全員が利益を得ることができるが、誰も協力しない場合には全員が不利益を被るというものである。協力行動にはコストが伴うので、プレーヤーは自らコストを払って協力行動を取るのか、他のプレーヤーが協力行動を取ることを期待して協力行動を取らないかの選択を求められることになる。誰かが協力行動を取ることが期待できれば、協力行動を取らないことが合理的であるが、全員が同じことを期待すれば全員にとって不合理な結果となる。これは、公共財ジレンマの一種とみなされ、他者の協力行動に乗じるフリーライドが問題となるが、利益を得るためにはボランティアが 1 人いればよく、それ以上の人数が必要とされないという点に特色がある。環境問題など多くの社会的問題の解決に当たって、1 人のボランティアのみが必要とされるという事態は少ないであろうが、たとえばボランティア組織の設立にはリーダーが必要とされるなど、個人レベルで見れば「他者がどうであろうと、自分はコストを払ってでも社会のために貢献する」という姿勢を持つことの意義は大きいと考えられる（大島，2011）。

Diekmann（1985）は、このゲームを以下のように定式化した。すなわち、N 人でゲームを行う状況で、各プレーヤーは協力（cooperation）か非協力（defection）のどちらかを選択する。もしも 1 人でも協力を選択すれば、非協力を選択したプレーヤーの利得は U となり、協力を選択したプレーヤーの利得はコスト K を差し引いた U－K となる。ところが、もしも全員が非協力を選択すると、全員の利得が 0 となってしまう。個々のプレーヤーにとっては、このゲームには合理的な解がなく、協力を選択するか非協力を選択するかがジレンマとなる。

このゲームでは、協力を選択する確率 p に関して、以下のように対称混合戦略ナッシュ均衡が存在する（Diekmann，1985）。プレーヤー i が協力を選択する確率を p_i とすると、非協力を選択する確率は $q_i = 1 - p_i$ で、このときプレーヤー i の利得の期待値は

$$E_i = q_i U \left(1 - \prod_{j}^{N} q_i\right) + (1 - q_i)(U - K) \quad \text{ただし } i \neq j$$

となる。E_i を q_i で微分した値を 0 とおいて、最大の利得を得られる対称解を求めると、

$$q_0 = (K / U)^{1/(N-1)} \quad \cdots \quad \text{【式 1】}$$

となり、その利得はU－Kとなる。そして、対称解qのもとでは少なくとも1人の協力者が出現する確率は

$$P = 1 - q^{N} = 1 - (K/U)^{N/(N-1)} \quad \cdots \quad 【式2】$$

となる。

これらの式から、協力を選択する確率はコストKが大きいほど小さく、利得Uが大きいほど大きくなり、またK／Uが一定であればNが大きくなるほど小さくなることが示されている。さらに、少なくとも1人の協力者が出現する可能性についても、PのNに対する微分値が負となることから、Nが大きくなるほど小さくなることが示されている（Franzen, 1999）。これらの予測は、38 人もの人々が事件を目の当たりにしながら、誰も警察に通報しなかったとされるキティ・ジェノヴィーズ事件や、「責任分散」による傍観者効果（Darley & Latane, 1968）を想起させるものであるが、個人の選択の可能性が一定であれば人数が増えることによりボランティア出現の可能性が高くなるので、全体としてのボランティア出現の可能性が低くなるほどに個人の選択の可能性が低くなるという予測については検証の余地がある（大島，2011）。

Franzen（1995）は、人数について 2 人、3 人、5 人、7 人、9 人、21 人、51 人、101 人の 8 条件を設け、コストを 50 点、利得を 100 点とするボランティア・ジレンマの実験を行い、協力行動を取るメンバーの割合を調べた。その結果、人数が多いほど協力行動の割合が減少する傾向は見られたものの、理論的に予測される均衡解よりも割合が大きく、全体としてのボランティア出現の可能性は人数が多いほど高くなり、100%に近づくことが示された。また、Murnighan, Kim, & Metzger（1993）は、協力行動（ボランティア）と非協力行動の利得、および人数を体系的に変化させて、場面想定法による実験を行った。「協力行動の利得／非協力行動の利得」を、$2／$4、$2／$20、$2／$200、$1,000／$2,000、$1,000／$10,000、$1,000／$100,000 の 6 条件、人数については 2 人、5 人、10 人、25 人、100 人の 5 条件を設定した。結果は、協力行動の利得が大きい方がボランティアの割合が大きく、協力行動の利得に対する非協力行動の利得の割合が大きいほどボランティアの割合が小さくなることが示された。また、人数が多いほどボランティアの割合が減少することが示されたが、その割合は理論的に予測される割合よりも高くなっている。

Franzen（1995）と Murnighan, Kim, & Metzger（1993）の研究では、実際にボランティア・ジレンマ・ゲームを実施したわけではなく、各参加者に利得と人数の条件を与えて 1 回限りの選択を求めるものであった。このような方法は、さまざまな条件の設定が柔軟に行えることや、多くの実験参加者を確保できるという面で利点があるものの、実際に複数の参加者が同時にゲームを行っているわけではないため、他者の選択や自身の得た利得などのフィードバックが行えず、繰り返しゲームを実施することが困難であり、参加者の実感も乏しいという問題がある。そこで、本研究では PC ネットワークを利用して実験参加者に実際にボランティア・ジレンマ・ゲームを行ってもらい、人数の違いによる協力行動の選択率やボランティアの出現率の違いを調べるとともに、試行の繰り返しによる行動の変化を調べることを目的とする。これまで、繰り返しN人ボランティア・ジレンマ・ゲームを実際に実施した研究例はほとんど報告されていないことから、探索的な実験研究として位置づけることもできると考えている。実験では、z -Tree ソフトウェア（Fischbacher, 2007）

を用いてプログラムを作成し実行した。

２．実験

(1) 方法

東洋大学の学生で、「社会心理学実験演習」を受講する 3、4 年生計 144 名が参加した。実験は、ゲームを行うグループの人数について、4 人、5 人、8 人、9 人、10 人の 5 条件が設定され、参加者ごとに 4 人または 5 人の少人数条件と、8 人、9 人または 10 人の大人数条件の 2 つの条件がランダムに割り当てられた。少人数条件と大人数条件の実施順序は極力カウンターバランスされたが、完全に半数ずつでバランスが取れているわけではない。また、4 名の参加者については大人数条件のみしか実施できず、少人数条件の参加者は 140 名であった。

実験は PC 教室で行われ、1 回に 28 名～40 名の参加者が同時に実施し、全部で 4 回実施された。全員が PC に向かってゲームを行うが、自分が教室内の誰と同じグループで行っているのかはわからないようになっていた。PC の画面には、ゲームのルールを示す教示が各試行の初めに表示された。たとえば、4 人条件の教示は以下の通りである。

> あなたを含めて 4 人がゲームに参加しています.
> 赤が 0 人　青が 4 人　=>　青に 0 点
> 赤が 1 人　青が 3 人　=>　赤に 4 点　青に 8 点
> 赤が 2 人　青が 2 人　=>　赤に 4 点　青に 8 点
> 赤が 3 人　青が 1 人　=>　赤に 4 点　青に 8 点
> 赤が 4 人　青が 0 人　=>　赤に 4 点
> あなたの選択 (赤 = 1, 青 = 2)

人数条件ごとに人数についての表示が異なるが、ボランティア・ジレンマの一般ルールに従い、「非協力（青の選択）の得点 8 点に対して協力（赤の選択）には 4 点のコストが伴うが、全員が非協力の場合には全員が 0 点になる」という教示になっている。実験参加者は、試行ごとにキーボードから 1 か 2 を入力し、「OK」のボタンをクリックすることで協力か非協力の選択を行った。グループの全員が入力を終えると、グループ内で赤と青を選択した人の人数、自分の選択、その回の自分の得点、およびそれまでの自分の合計得点が表示され、再び上記の教示が表示されて次の試行へと移行した。

グループごとに PC サーバー上でプログラムが動いており、人数条件にしたがってランダムに割り当てられた PC を同時に所定のサーバーに接続させることで、全グループが同時に実験を実施することができるようになっていた。たとえば、40 名が参加した回では、20 名がランダムに 4 つのグループに分けられて 5 人ゲームを行い、残りの 20 名が 2 つのグループに分けられて 10 人ゲームを行った後、最初に 5 人ゲームを行った参加者が再びランダムに 2 グループに分けられて 10 人ゲームを行い、最初に 10 人ゲームを行った参加者が 4 グループに分けられて 5 人ゲームを行った。ゲームの開始時に、実験者が「できるだけ自分の得点を多くするように」と口頭で教示し、各条件で 15 試行を繰り返し行った。

最終的に、各グループ条件のグループ数と参加者の人数は表 1 の通りであった。

表 1. ボランティア・ジレンマ実験の人数条件ごとのグループ数と参加者数

人数条件	グループ数	参加者数
4 人	15	60
5 人	16	80
8 人	5	40
9 人	6	54
10 人	5	50

(2) 結果

まず、人数条件ごとの協力回数を比較する。試行が進むにしたがって選択に体系的な変化が生じるかどうかを見るために、15 試行を前期 5 試行、中期 5 試行、後期 5 試行に分けて、全体平均と合わせて 1 人当たりの協力回数の平均を求め、人数条件ごとに示したのが表 2 である。

表 2. 実験結果から計算された 1 人当たりの平均協力回数

人数条件	前期	中期	後期	全体
4 人	2.00	1.78	1.65	5.43
5 人	1.59	1.59	1.39	4.56
8 人	0.93	1.23	0.90	3.05
9 人	1.22	0.94	1.04	3.20
10 人	1.22	0.90	0.82	2.94

人数条件と試行時期について、人数条件を参加者間、試行時期を参加者内の繰り返し要因として 5×3 の 2 要因分散分析を行った結果、人数条件（$F(4,279)=5.084$, $p<.01$）および試行時期（$F(2,558)=4.650$, $p<.05$)ともに主効果が有意となった。また交互作用は有意ではなかった（$F(8,558)=1.113$, n.s.)。すなわち、グループの人数が多い方が、また試行が後になるほど、協力回数が少ないという傾向が認められた。これをもとに、人数条件ごとに 1 人の 1 試行における協力確率を計算すると、4 人条件で 0.362、5 人条件で 0.304、8 人条件で 0.203、9 人条件で 0.214、10 人条件で 0.196 となった。協力選択の確率が、人数が多くなるほど小さくなる傾向が示されている。しかし、【式 1】で求められるナッシュ均衡解は、それぞれ 0.206、0.159、0.094、0.083、0.074 であり、理論的予測値よりはかなり高い

ことがわかる（図 1)。

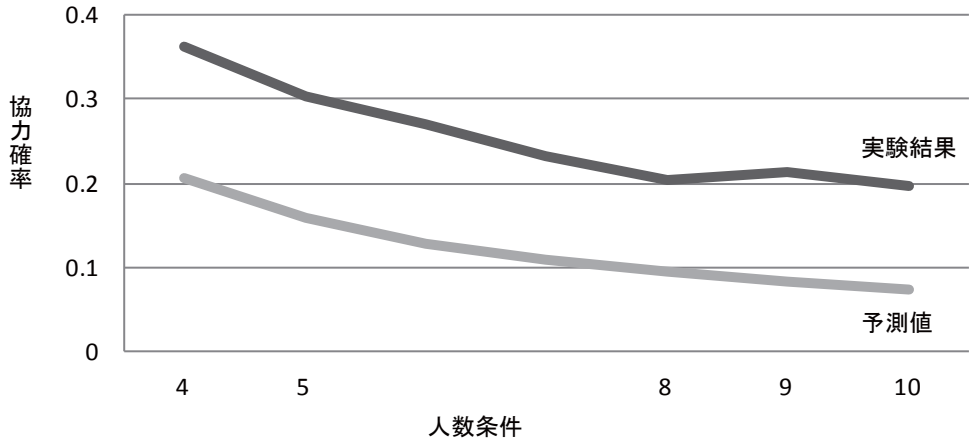


図 1. 人数条件ごとの協力確率の予測値と実験結果

次に、【式 2】で求められる「少なくとも 1 人のボランティアが出現する確率」を調べてみる。協力確率の理論的予測値から求めた確率と、上記の実験結果から得られた協力確率をもとにして求めた確率、および実験において実際に少なくとも 1 人のボランティアが出現した試行の割合の実測値を比較したのが図 2 である。【式 3】より、理論的には人数が多いほどボランティアが出現する確率は小さくなることが予測されたが、実験結果から得られた協力確率をもとにして求めた確率、および実測された試行割合において、そのような傾向は見られず、むしろ人数が多い方が大きくなる傾向が認められる。また、実験値からの予測と実測値とはほぼ一致しており、理論的予測よりもかなり大きい値となっている。

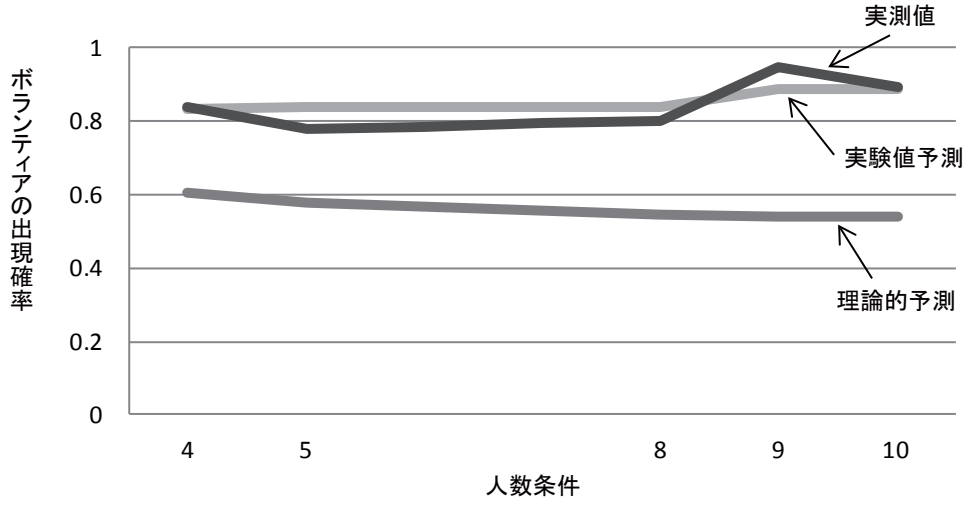


図 2. 少なくとも 1 人のボランティアが出現する確率

最後に、1 試行当たりに実験参加者が得た平均得点を人数条件ごとで比較すると、4 人条件で 5.24、5 人条件で 5.05、8 人条件で 5.58、9 人条件で 6.70、10 人条件で 6.36 であった。理論的なナッシュ均衡解のもとでの利得の期待値は 4 であることから、それよりも多くの得点を得ていることがわかる。また、分散分析を行ったところ人数条件により有意な差が認められ（$F(4,279)=26.558$, $p<.01$）、人数が多い方が多くの得点を得ていることが示された。多重比較の結果では、9 人条件と 10 人条件が他の 3 条件よりも有意に高い値となっている（$p<0.01$）。平均得点が高くなる条件としては、全員が非協力を選択する（得点が 0 になる）試行が少ない場合と、多くのメンバーが非協力を選択した場合が考えられる。全員が非協力を選択した試行の割合は、図 2 の「実測値」を 1 から引いた値であることから、9 人条件と 10 人条件でやや少なくなっていることがわかる。一方、協力の選択回数の人数分布を調べたのが図 3 である。

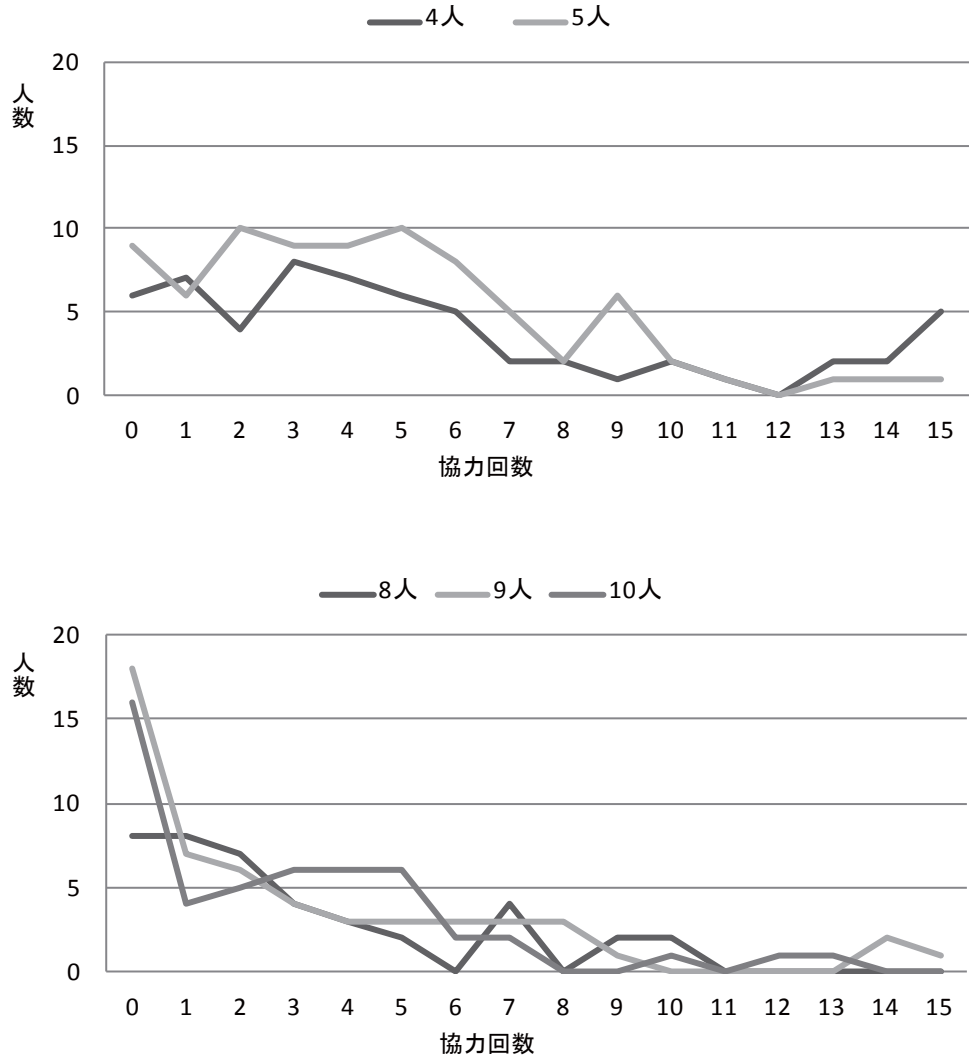


図 3. 人数条件ごとの協力回数の人数分布

図 3 において、協力回数が 0 というのは完全なフリーライドであるが、9 人条件と 10 人条件では明らかに他の条件と比べて人数が多く、協力回数が少ない参加者も多くなっている。これに対して、他の条件では比較的人数がばらついており、4 人条件では 13 回以上協力した参加者もかなり多い。実験では、ほとんどの参加者が少人数条件と大人数条件の両方を実施していることから、フリーライドは個人の特性ではなく人数条件により発生していると考えられる。

３．考察

本稿では、N 人繰り返しボランティア・ジレンマ・ゲームの実験を、ネットワークに接続した PC を使って実際に行ってみて、その結果を探索的に分析するとともに、理論的に導かれるナッシュ均衡解と実測値とを比較することを目的とした。

まず、ゲームに参加する人数の効果については、1 人当たりの協力数や毎回の協力確率が人数の増加とともに減少することが示された。これは、Diekmann（1985）が指摘したような、援助行動における傍観者効果と同様のプロセスが関与したと解釈することができる。すなわち、人数が多ければ協力者が出現する可能性も高いとの予測から、自分自身の協力の必要性を低く見積もるようになったと考えられる。しかし、実測された協力確率の値は、Diekmann（1985）が示した対称混合戦略ナッシュ均衡の理論値に比べてかなり高かった。これは、Franzen（1995）や Murnighan, Kim, & Metzger（1993）が実験的に得た結果と整合しており、何らかの心理的要因が働いて合理的行動よりも協力的行動にシフトしたものと解釈できる。しかし、Franzen（1995）の実験では本実験と同じ K／U＝0.5 のもとで、5 人条件で 0.43、9 人条件で 0.35 となっており、Murnighan, Kim, & Metzger（1993）の実験では K／U＝0.5 の条件として$2／$4 と$1,000／$2,000 があり、それぞれ 5 人条件で 0.29 と 0.70、10 人条件で 0.53 と 0.70 という値が得られている。本実験では、5 人条件で 0.30、9 人条件で 0.21、10 人条件で 0.20 であったことから、両研究とも本実験の値よりもかなり高い値になっている。図 1 からわかるように、本実験の方が値が安定しており、実感をともなってゲームを実施していたことの結果ではないかと考えられる。

理論値からはさらに、少なくとも 1 人の協力者が出現する確率も、人数の増加とともに減少することが予測される（Franzen，1999）。しかし、実験の結果はそのようになっておらず、むしろ人数が多いときの方が確率がやや高くなる傾向を示した。Franzen（1995）の実験では、K／U＝0.5 のもとで 5 人条件で 0.94、9 人条件で 0.98 という高い値を示したが、本実験ではそれぞれ 0.78 と 0.94 である。いずれにしても、1 人当たりの協力確率は人数の増加とともに減少するものの、ボランティアが出現する確率が人数の増加にともなって減少するということはないという実験結果は共通している。

本実験では、1 人の 1 試行当たりの平均得点も理論値からの予測より高く、また人数が多い方が高いという結果が得られた。ボランティア・ジレンマでは、1 人が協力行動を取ることが保証されていれば、他のプレーヤーは全員非協力を選択することが合理的な解となる。たとえば、回り持ち制やくじ引きなど、あらかじめメンバー間で誰がボランティアになるかの合意が形成されていれば、そのような均衡解が可能であり、その場合には平均得点が 4 人条件で 7.00、5 人条件で 7.20、8 人条件で 7.50、9 人条件で 7.56、10 人条件で

7.60 となる。現実には、互いにコミュニケーションが取れない状況でゲームが行われるため、そのような高い得点は得られないが、実験結果からは、参加者間で適当に分散して協力行動が生じ、結果的に比較的高い得点が得られている可能性が指摘できる。それは、図 3 からわかるように決して特定の参加者が犠牲となって協力行動を取っているわけではなく、15 試行のうちの数試行で協力を選択する参加者が多いことから示唆されるものである。ただし、図 3 では人数が多くなるとフリーライダーが急激に増加することも示されている。本実験では、毎回の試行後に協力を選択した人数がフィードバックされるようになっているため、人数が多い場合には複数の協力者が現れる可能性が高く、比較的安心して非協力を選択できる状況になっていたのではないかと想像される。人数が少ない場合には協力者の人数も少なくなるため、自分が協力をしないと全員が非協力を選択する結果になりやすいと知覚されるのではないかと思われる。互いにコミュニケーションが取れない状況でも、集団としての行動がフィードバックされることで、それが個人の選択に影響を与えるという過程が生じていた可能性が示唆される。このことは、後の試行ほど非協力の回数が増えていることからもうかがえる。もしも単純に、試行を重ねるにつれて個人の協力選択の確率が減少するのであれば、後の試行ほど全員が非協力を選択する可能性が高くなることが予想されるが、実際にはそのような試行の割合は、前期が 0.16、中期が 0.17、後期が 0.17 で、ほとんど変化していない。すなわち、試行を進めるにつれて集団の合理的な選択として非協力が増加していると解釈することができる。社会的ジレンマを、個人の合理的な行動という視点からのみでなく、集団過程として見ていく必要があると思われる。

４．文献

Darley, J.M. & Latane, B. (1968) Bystander intervention in emergencies; Diffusion of responsibility. Journal of Personality and Social Psychology, 8, 377-383.

Diekmann, A. (1985) Volunteer’s dilemma. Journal of Conflict Resolution, 29, 4, 605-610.

Fischbacher, U. (2007) z-Tree: Zurich Toolbox for Ready-made Economic Experiments, Experimental Economics 10(2), 171-178.

Franzen, A. (1995) Group size and one-shot collective action. Rationality and Society, 7, 2, 183-200.

Franzen, A. (1999) The volunteer’s dilemma: Theoretical models and empirical evidence. In Foddy, M., Smithson, M., Schneider, S., & Hogg, M. (Eds.) Resolving social dilemmas: Dynamic, structural, and intergroup aspects. New York: Psychology Press, 135-148.

Murnighan, J.K., Kim, J.W., & Metzger, A.R. (1993) The volunteer dilemma. Administrative Science Quarterly, 38, 515-538.

大島尚（2011）環境問題の社会的ジレンマにおけるボランティア行動．東洋大学「エコ・フィロソフィ」研究，5，57-66.

平成 24 年度刊行研究年報

『「エコ・フィロソフィ」研究』第 7 号 所収論文

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。実際、「環境心理学」の分野においても、どちらかといえば人工的な環境が行動や意識に及ぼす影響を調べるといった応用的な側面を中心に研究が行われてきた。したがって、「エコ・フィロソフィ」の構築と展開を目指す本研究イニシアティブにおいては、従来の心理学の研究方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。

次に、行動を規定する要因については、環境配慮行動を導く社会的構造に注目した研究として、社会的ジレンマの問題を取り上げる。個人の利益追求行動と、社会全体にとっての利益との相克を解決するための心理的要因の解明である。さらに、環境との調和を保ちながらの幸福追求のあり方の検討も重要なテーマとして取り上げる。

環境配慮行動のコントロール感と平均以上効果

大久保　暢俊（TIEPh）[1]

キーワード：ecological behavior, perceived behavioral control,
better-than-average-effect

持続可能性（sustainability）は、ヒト、物理的環境、社会的環境などのレイヤーが相互作用する中で規定される概念である。ここで使われる“相互作用”という言葉は、これらのレイヤーがどのように形成され、どのような関係にあるのかを記述できない限り、何もわからないと言っているのに等しい。

この“相互作用”を考える上で、大きく二つのアプローチがある。ひとつは、経験を動かすことを通じて、システム自体を“結果として”違う位相に移すアプローチである。具体的には、認知などの高次機能では捉えることのできない、または捉えることでかえって不都合が生じる場面を取り上げ、システムを違う形で駆動させる仕掛けを提示する方法などが採用される。したがって、観察者の視点からシステム全体を俯瞰した際、初期条件から類推される帰結とは異なった事態が生じていることに、観察者は常に遅れて気づくことになる。これが、“結果として”違う位相に移行していることの内実である。つまり、この“結果として”違う位相に移行することの認識は、あくまで研究者側の視点に過ぎず、このアプローチでは些細な問題に過ぎない。このアプローチで重要なのは、どのような形であれシステムが動き続ける企てである（稲垣, 2007, 2008, 2012）。

もうひとつは、固定化された観察者の視点から相互作用を記述、理解、予測するアプローチである。このアプローチでは、ヒト、物理的環境、社会的環境などのレイヤーを仮説的に設定し、操作的に定義することが必要となる。そのうえで、操作的に定義された変数間の関係を検討する実証的方法が採用される。このアプローチでは、数値化可能な相関、因果関係を明らかにするため、扱う変数の範囲や数は非常に限られる。扱う変数の範囲や数が少ないことは、ひとつの研究の情報量の少なさと、総合的な理解が難しいという欠点がある。しかし、特定の状況における頑健な変数間の関係を見出すことは、研究の資料的価値という点で優れている。調査や実験といった手続きを重視する心理学では、伝統的にこのアプローチを採用する。

持続可能性にかかわる心理学研究の数は、この十年で増加の一途をたどっている（堀毛, 2012）。“エコ・フィロソフィ研究”においても、価値意識（大島, 2007）、態度（今井, 2008）、社会規範（安藤, 2010）、文化（菅, 2011）、主観的 well-being（堀毛, 2012）などの側面から持続可能性を扱った研究がなされて

[1] 調査実施にご協力いただきました稲垣諭先生（東洋大学エコ・フィロソフィ学際研究イニシアティブ）に厚く御礼申し上げます。

おり、実証、理論の両面で知見が蓄積されている。

本研究の目的は、社会心理学の立場から、環境配慮行動のコントロール感に影響する要因を明らかにすることである。具体的には、環境配慮行動に計画的行動理論を適用した今井（2008）の理論研究をふまえ、環境配慮行動のコントロール感に平均以上効果の認知メカニズムを適用した。平均以上効果は、自己評価、平均他者評価、相対自己評価にかかわる心理現象である。そこで、以下では、計画的行動理論における行動のコントロール感に焦点を当て、行動のコントロール感と平均以上効果の認知メカニズムの対応を議論する。続いて、行動のコントロール感に影響する自己評価、平均他者評価、相対自己評価、自尊感情の影響を実証する。最後に、環境配慮行動のコントロール感を増すための効果的な働きかけについて、本研究の結果に基づき考察する。

環境配慮行動における行動のコントロール感

計画的行動理論（Theory of Planned Behavior）は、態度と行動の一貫性についての理論である（Ajzen, 1985, 1991）。この理論は、合理的行動理論（Fishbein & Ajzen, 1975）を発展させたものであり、基本的な仮定や要因は同じである。これらの理論では、人は理性的存在であり、手に入れることのできる情報を体系的に利用すると仮定される。さらに、その行動をしたことにより、どのような結果が起こるのかを考慮した上で、人は行動を起こすか否かを決定すると仮定される。これらの仮定は、合理的行動理論と計画的行動理論ともに、意識的に反省することが可能な行動に特化した理論であることを示している。

合理的行動理論と計画的行動理論において、ある意図的な行動が生起するか否かを直接に規定するのは行動意図（behavioral intention）である。そして、この行動意図に影響する要因として、“当該行動に対する態度”および“主観的規範”がある。当該行動に対する態度は、その行動に対する肯定や否定といった評価要素、および好きや嫌いといった感情要素で構成される。通常、この二つの要素のほかに、行動意図などの行動要素を態度は含む。しかし、今井（2008）は、計画的行動理論では行動意図と態度は別に設定されているため、両者を区別する必要があると指摘した。主観的規範は、当該行動をとることに対する重要他者からの期待の認識である。この重要他者は、行為者自身の行動規範となる他者であり、具体的には友人、恋人、配偶者、親などが相当する。

ここまでは合理的行動理論も計画的行動理論も同じである。しかし、計画的行動理論では、この二つの要因に加えて、“行動のコントロール感”の要因が加えられている。行動のコントロール感は、当該行動をとることが自分にはどの程度可能かという認識である。合理的行動理論では、当該行動に肯定的で、かつ重要な他者からも推奨されていれば、人は行動を起こす。しかし、実際には、その行動をとることが自分には不可能だと考えれば、人は行動を起こそうと思わず、かつ実際に行動をとることもないであろう。それに対し、その行動をとることが自分にも可能であると考えているならば、その行動を起こそうと思い、かつ実際に行動をとるであろう。

当該行動に対する態度や主観的規範とは異なり、行動のコントロール感は行動に直接かかわる（Figure 1）。合理的行動理論から計画的行動理論への展開を理解するうえで、この点は特に重要である。なぜなら、行動のコントロール感は、態度や主観的規範とは異なり、影響のパスの数が多いからである。つまり、行動のコントロール感を追加したことは、単純に要因を増やしたというよりも、モデルの全体構成にかかわる更新であったといえる。

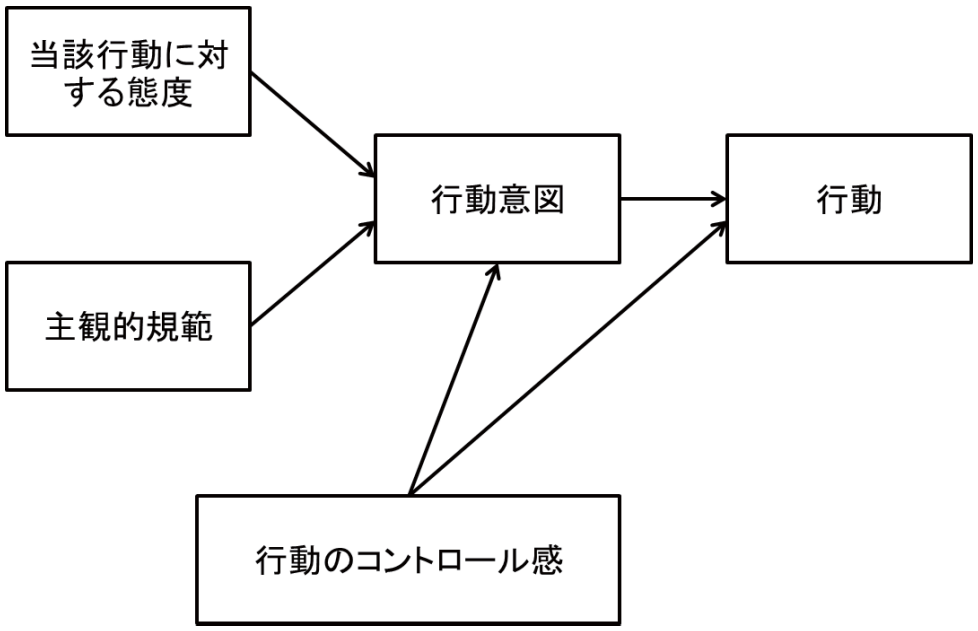


Figure 1. 合理的行動理論と計画的行動理論。行動のコントロール感の要因と、そこからの影響パスが計画的行動理論で追加された箇所。

行動のコントロール感は、態度と行動の一貫性の議論で重要な要因である。行動のコントロール感は、自己効力感の概念と密接に関連する（e.g., Schwarzer, 2008）。自己効力感を高める要因はいくつか指摘されているが、その中でも重要なのが実際の成功である（Bandura, 2004）。つまり、行動のコントロール感を高めるには、実際に遂行しなければならならず、かつ個人的に“成功した”と思わなければならない。

しかし、環境配慮行動は、習慣としてこれまでに行っていない行動である場合や、個人的な達成感とは基本的に無関係な行動である場合も多い。したがって、環境配慮行動のコントロール感を高め、そのような行動を促進するような働きかけを試みるには、成功に随伴した効力感を高める方法とは別に、実行できるという認知を促す方法を模索しなければならない[2]。

[2] 環境配慮行動に個人的な報酬を与えたり、ゲーミフィケーションしたりすることは、個人的な達成感を高める有用な手段であろう。しかし、このような手段は、報酬と結果にのみ焦点を当てている。実行、報酬、結果に伴

そこで、本研究では、環境配慮行動における“行動のコントロール感”を自己、平均他者、相対自己のそれぞれと関連づけることにより、環境配慮行動を促す方法を検討する。つまり、実行する以前に“実行できる”という認知を顕在化させることで、実際の行動に結びつけようとする試みである。そのため、自己の特性についての心的現象である、平均以上効果のメカニズムを環境配慮行動のコントロール感に適用する。平均以上効果のメカニズムを適用することで、自己評価、平均他者評価、相対自己評価といった評価間の関係から行動のコントロール感を高める要因を検討できるようになる。なお、本研究で用いる“行動のコントロール感”は、環境に配慮した行動を“どのくらい実行できるか”と個人が思う程度と操作的に定義する。

平均以上効果の認知メカニズムと環境配慮行動

平均以上効果とは、人が自分自身を“平均”よりも優れていると考える傾向である。アメリカの高校生を対象にした調査では、自らのリーダシップの能力が“平均以上である”と考えている生徒が 70%で、平均以下であると考えている生徒はわずか 2%であった（College Board, 1976-1977）。また、Cross（1977）は、研究対象となった大学教授の 94%が自分の指導能力を平均以上であると考え、自分の指導能力が上位 25%であると考える教授も 68%いることを報告した。

社会心理学では、この傾向にかかわる多くの知見がこれまでに蓄積されている。初期の平均以上効果研究の多くは楽観主義の文脈で行われていた（Weinstein, 1980, Weinstein & Lachendro, 1982）。その後、平均以上効果を調整する要因に焦点が当たり、効果の一般性に制限がつくことになった。たとえば、Alicke（1985）は肯定的で統制可能な領域で平均以上効果が現出しやすく、否定的で統制不可能な領域で現出しづらいことを明らかにした。この背景には、人は肯定的な特性を自らの手で作り出し、否定的な特性は運命に委ねられているという自己高揚の動機づけが前提となっている。また、特性の定義自由度（Dunning, Meyerowitz, &Holzberg, 1989）、領域の質的な差異（Allison, Messick, & Goethals, 1989）などの要因が、平均以上効果を調整する要因として指摘された。

Alicke & Govorun（2005）は、平均以上効果を自己高揚の動機づけに基づく現象であると結論づけた。楽観主義、自己高揚的な観点では、平均以上効果を調整するマクロな要因に文化があげられる。伊藤（1999）は、日本人大学生を対象にした調査で、“優しさ”や“まじめさ”などの領域では平均以上効果が確認できるのに対し、“容貌”や“社交”などの領域では、平均以上効果とは逆の、自己が平均よりも下であると考える平均以下効果が確認されると報告した。このように、欧米人サンプルで多く報告される平均以上効果とは逆の効果が日本人サンプルで確認できることは、平均以上効果が自己高揚の動機づけに基づくことを示す一つの証拠であると考えることもできる。

しかし、この楽観主義、自己高揚的な観点による平均以上効果の説明とは異なり、認知メカニズムのみで現象の説明が可能であると主張する研究者もいる。たとえば、Kruger, Windschitl. Burrus, Fessel,

---

う自己効力感のループを形成、維持するためには、実行それ自体を促す認知の形成が必要であろう。

& Chambers（2008）は、自己と平均他者の情報量の違いから平均以上効果の生起を説明している。彼らによれば、平均他者という抽象的な存在は、自己に比べて情報が乏しい。したがって、実際には自己と平均他者との比較は行われておらず、自己情報に過度の重みづけがなされた判断が生起する。この認知メカニズムにより、平均以上効果が現出することになる[3]。この説明の利点は、動機づけを考慮することなく平均以下効果を説明できることにある（Kruger, 1999）。

以上のように、平均以上効果は、自己高揚の動機づけを重視する立場と、認知メカニズムのみで説明する立場があるが、これらの立場を統合させようとする試みもある。具体的には、平均以上効果の背後に社会的比較のプロセスが関与しているかどうかを検討することを通じて、自己高揚の動機づけと認知プロセスの統合を試みている。社会的比較研究では、自己高揚の動機づけと認知プロセスの説明が並立してきた。平均以上効果とは異なり、社会的比較では、比較他者が具体的に存在するため、自己高揚の動機づけの説明が容易に成立する[4]。Guenther & Alicke（2010）は平均他者が自己評価に同化することを実証し、平均以上効果の背後に社会的比較のプロセスが関与していることを示した。大久保・下田（2012）は、抽象度の水準が同じ場合にのみ平均他者が相対自己評価に影響を及ぼすことを示した。これらの研究は、平均他者が独立の心理的存在である可能性を示しており、他者の存在を前提とする社会的比較のプロセスが関与していることを示唆する。

平均以上効果の現出は、自己評価、平均他者評価、相対自己評価の関連パターンで判定される。本研究では、個々の環境配慮行動（たとえば“ごみを分別して出すようにする”など）について、“自分がどの程度できそうか（自己評価）”、“平均的な人がどの程度できそうか（平均他者評価）”、“平均的な人に比べて自分はどの程度できそうか（相対自己評価）”の 3 パターンの評価を測定した。平均以上効果の判定には、自己評価と平均他者評価の平均値の差をとる指標と、相対自己評価の中央値からのずれをとる指標を用いた。また、相対自己評価は概念的に自己評価と平均他者評価を含む（Kruger & Burrus, 2004）。したがって、相対自己評価に対する自己評価や平均他者評価の関係を検討することで、自己情報への過度の重みづけだけで説明できるのか、それもとも社会的比較のプロセスが介在しているのかを明らかにすることができる。もし、自己情報への過度の重みづけの説明のみで平均以上、以下効果が説明されるのであれば、自己評価だけが相対自己評価と関係し、平均他者評価とは関係しないであろう。それに対し、社会的比較のプロセスが介在しているのであれば、平均他者評価とも関係するであろう。

環境配慮行動の特殊性

---

[3] このほかにも、Giladi & Klar（2002）や Moore & Small（2007）などの研究者が認知メカニズムによる説明を行っている。これらの説明は、いくつかの点で主張に違いがある。しかし、推論の結果から導き出される予測の多くは類似している。

[4] Alicke, LoSchiavo, Zerbst, & Zhang（1997）の天才効果のように、自己高揚の目的のために他者評価を上昇させるといった心理プロセスなどが代表的である。

環境配慮行動は、まだ行っていない行動や、馴染みのない行動である場合も多い。そのような行動は過去の遂行結果といった自己情報の絶対量が少ない。そのため、環境配慮行動の中でも、他者が行っているのをよく見かける行動と、そうでない行動で平均以上効果の現出パターンは変わる。具体的には、他者が行っているのをよく見かける行動では、自己情報への過度の重みづけと、他者の存在を前提とした社会的比較のプロセスが競合することになる。したがって、相対自己評価は、自己評価だけでなく、平均他者評価とも関連するであろう。それに対し、他者が行っているのを見かけない環境配慮行動は、他者情報がそもそも利用できないことから、自己情報に注目せざるを得ない。したがって、他者が行っているのを見かけない行動では、自己評価との関連だけが観察されるであろう。

自己に馴染みのない行動では、自己についての判断は環境要因の影響を受けやすくなる（Festinger, 1954）。したがって、他者の行動をよく見かけるか、または見かけないかは自己情報に影響を与える。たとえば、多くの人が行っている行動は自分にも可能であろうし、行っている人がいなければ自分にも不可能だと判断するであろう。すなわち、環境配慮行動の文脈では、他者の行動を見かける程度と自己が行動する際の実行の困難度が関連し、その情報が自己情報として利用されるであろう。したがって、他者が行っているのをよく見かける環境配慮行動は自分でも可能であると判断し、自己情報への過度の重みづけという認知メカニズムにより平均以上効果が現出するのに対し、他者が行っているのを見かけない環境配慮行動では平均以下効果が現出するであろう。

本研究の概観

以上の議論から、環境配慮行動のコントロール感に平均以上効果を適用した際、自己情報への過度の重みづけによる説明が有効であると予測する。また、環境配慮行動の特殊性の議論から、行動の馴染みのなさゆえに、他者の行動を見かける程度と自己が行う際の困難度が交酪し、平均以上、以下効果の方向が決まるであろう。これらの予測を、よく見かける環境配慮行動、見かけない環境配慮行動のそれぞれで検討した。

さらに、自己の望ましさといった動機づけにかかわる要因が認知メカニズムにどのように関係するのかを検討するため、自尊感情も同時に測定し、各評価（自己評価、平均他者評価、相対自己評価）との関連を検討した。もし、認知メカニズムのみが平均以上効果にかかわっているのであれば、自尊感情と各評価の関連は確認されないであろう。それに対し、動機づけの影響が関連しているのであれば、各評価と相関関係があると予測される。本研究では、自尊感情の要因については具体的な仮説を設けず、探索的に検討した。

本研究は大きく二つの部分で構成されている。はじめに、堀毛（2012）で用いられた環境配慮行動にかかわる尺度の 30 項目の中で、他者が行っているのを見かける程度、および自分で行う際の困難度を予備調査で尋ねた。予備調査の目的は、他者が行っているのをよく見かける項目と、まったく見かけない項目の選定であった。さらに、他者の行動を見かける程度と実行の困難度、および自尊感情

との関係も検討した。予備調査における自尊感情との関連の検討は、項目自体の望ましさの影響を排除する目的であった。見かける程度で想定される他者は“一般的な他者”と“身近な他者”の 2 パターンを用意した。これは、他者の性質による違いを可能な限り排除し、認知メカニズムによる説明を検討しやすくするためであった。

本調査では、予備調査で選定された項目に対し、自己評価、平均他者評価、相対自己評価を尋ねた。さらに個人差変数として自尊感情を測定した。本調査では、平均以上効果の指標として、自己評価と平均他者評価の平均値の差と、相対自己評価の中央値（平均的な他者と同じ）からのずれの大きさを指標とした。これらの指標を用いて、他者の行動を見かける程度によって、平均以上効果や平均以下効果がどのように現出するのかを検討した。さらに、相対自己評価を目的変数、自己評価と平均他者評価を説明変数とする重回帰モデルによる分析を行った。この分析により、平均以上効果の背後に社会的比較のプロセスが関与しているのか否かを検討した。加えて、各評価と自尊感情の相関、偏相関分析を行うことで、自己の望ましさがどのように関連しているのかを検討した。

予備調査

予備調査の目的は、複数ある環境配慮行動項目から、他者が行っているのを見かける程度に基づき項目を選定することである。さらに、自己が実行する際の困難度との関係を検討した。

方法

調査参加者　四年制大学の学生 90 名（男性 54 名、女性 36 名）。調査参加者の平均年齢は 20.75 歳（*SD*=3.87）であった。

手続き　堀毛（2012）の作成した sustain 行動尺度の 30 項目を用いて、“ほかの人がしているのを見かけたことがあるか（一般他者群）”、または、“あなたの身近な人がしているのを見かけたことがあるか（身近な他者群）”について 7 件法で回答してもらった（まったく見かけない－よく見かける）。さらに、その項目の行動を自分が行うのにどれほど困難を感じるのかについて、同様の項目を用いて 7 件法で回答してもらった（とても簡単－とても難しい）。見かける程度と困難さの程度、および、項目内の提示順序はカウンターバランスをとった。最後に Rosenberg の自尊感情尺度（山本・松井・山成, 1982）に回答してもらった。調査は講義時間内に一斉に配付して行った（5 件法）。調査に要した時間はおよそ 20 分であった。

結果と考察

各項目は、その項目の行動を見かけるほど、また、困難なほど高くなるように数値を割り当てた（可能範囲は 1～7）。自尊感情尺度は、肯定的なほど高くなるように数値を割り当てた上で、自尊感情得点として合計値を算出した（α=.84, 可能範囲は 10～50）。

一般他者が行っているのか、それとも身近な他者が行っているのかで評定値が異なるかどうかを検討するため、各項目で *t* 検定を行った。その結果、“洗濯物はためてから洗濯機にかける”、“合成洗剤はできるだけ使わないようにしている”、“自動ドアはできるだけ利用しないように気をつけている”の 3 項目で有意差があった（*t*s(88)=2.27~2.89, *p*s<.05, see Appendix）。これらの項目はすべて、身近な他者の場合に“より見かける”と評定されていた。

さらに、各項目と自尊感情の関係を検討するため、他者が行っているのを見かける程度の各項目と自尊感情得点、困難さの程度の各項目と自尊感情得点で相関係数を算出した。その結果、見かける程度で 9 つ、困難さの程度で 1 つの項目で有意な相関であった（*p*s<.05, see Appendix）。また、他者が行っているのを見かける程度、困難さの程度の両項目の合計値と自尊感情の相関係数を求めたところ、どちらも有意でなかった（見かける程度との相関 *r*=.16, 困難さの程度との相関 *r*=.03, ns）。

項目の選定　他者の性質（一般他者か身近な他者か）によって見かける程度が異なった項目、および自尊感情との関連のあった項目を除いて、見かける程度の上位 5 項目、下位 5 項目を選定した。よく見かける項目は、“部屋から出るときにはエアコンや暖房を消す”、“移動はできるだけ歩いたり自転車にのるようにする”、“部屋の明かりはできるだけ消し、節電につとめるようにする”、“水道やシャワーなど水の浪費に気をつける”、“紙資源をためリサイクルする”であった。まったく見かけない項目は、“多少高くてもオーガニックな素材の化粧品や野菜を購入する”、“誰かがエコロジカルでない行動をしていたら指摘する”、“友達と環境問題について話をする”、“友達や家族にリサイクルを勧める”、“環境問題を取り扱った本や雑誌を読む”であった。見かける程度の上位 5 項目を“よく見かける環境配慮行動”、下位 5 項目を“見かけない環境配慮行動”とした。

これらの項目に相当する困難さの程度で合計値を算出し、対応のある *t* 検定を行ったところ、よく見かける環境配慮行動（*M*=13.22, *SD*=4.96）に比べ、見かけない環境配慮行動（*M*=25.01, *SD*=4.97）が、より困難であると評定されていた（*t*(87)=19.42, *p*<.01）。すなわち、他者が行っているのを見かける程度と、自分で行う際の困難度が共変動している可能性が示された。さらに、よく見かける環境配慮行動、見かけない環境配慮行動のそれぞれの項目と、それに対応した困難度の項目の合計値との相関係数を算出したところ、よく見かける環境配慮行動（*r*=－.29）、見かけない環境配慮行動（*r*=－.43）のそれぞれで有意であった（*p*s<.01）。つまり、当該の行動を見かけると評定するほど、困難度が低いと評定している傾向であった。この結果は、特に見かけない環境配慮行動において、自己と他者の行動の弁別が困難であることを示唆する。

本調査

本調査の目的は以下の 3 つである。a）予備調査で選定した項目を用いて、自己、平均他者、相対自己を対象に環境配慮行動のコントロール感を測定した。それにより、他者の行動を見かけるか否かで平均以上、以下効果の現出パターンが変わるのかどうかを検討した。b）相対自己評価と自己評価、

平均他者評価の関係から、平均以上効果の背後に社会的比較のプロセスが存在するのか否かを検討した。c）自己の全般的な望ましさである自尊感情との関連を検討することで、平均以上効果の認知メカニズムに動機づけ要因がどのようにかかわっているのかを検討した。

方法

調査参加者　四年制大学の学生 155 名（男性 68 名、女性 87 名）。調査参加者の平均年齢は 19.81 歳（*SD*=1.46）であった。

手続き　環境配慮についての質問であると教示して、質問紙に回答してもらった。その際、“環境に配慮している（大事に思っている）”との想定で回答するように教示した。この教示の目的は、態度をポジティブ方向に固定化させることで、態度要因の個人差分散を小さくすることであった。

続いて、よく見かける環境配慮行動、見かけない環境配慮行動のそれぞれ 5 項目について、“あなたはどのくらい実行できると思うか（自己評価）”、“同年齢、同性の平均的な大学生はどのくらい実行できると思うか（平均他者評価）”、“同年齢、同性の平均的な大学生に比べてあなたはどのくらい実行できると思うか（相対自己評価）”の 3 パターンの質問に回答してもらった。自己評価、平均他者評価では、“かなり実行できる”から“まったく実行できない”とラベルづけされた 7 件法であった。相対自己評価では、“平均的な大学生より実行できる”から“平均的な大学生より実行できない”とラベルづけされており、中央は“平均的な大学生と同じ”とラベルづけされた 7 件法であった。自己評価、平均他者評価、相対自己評価の順序、および項目内の順序はカウンターバランスをとった。

最後に Rosenberg の自尊感情尺度（山本・松井・山成, 1982）に回答してもらった（5 件法）。調査は講義時間内に一斉に配付して行った。調査に要した時間はおよそ 15 分であった。

結果

すべての項目に回答した 149 名のデータを分析に用いた。よく見かける環境配慮行動、および、見かけない環境配慮行動は、“実行できる”と評価しているほど高くなるよう数値を割り当てた上で、自己評価、平均他者評価ごとに合計値を算出した（それぞれ可能範囲は 5〜25）。相対自己評価は、尺度の中央値（4：平均的な大学生と同じ）を明らかにするため、合計値を項目数で割った数値を指標とした（可能範囲は 1〜7）。自尊感情尺度は、高いほど肯定的になるように数値を割り当てた上で合計値を算出した（α=.84, 可能範囲は 10〜50）。

自己評価と平均他者評価の平均値の差における平均以上効果　全般的に平均以上効果が現出しているのかどうかを検討するため、よく見かける環境配慮行動、および見かけない環境配慮行動の合計値を自己評価、および平均他者評価ごとに算出した。それらの値に対し、対応のある *t* 検定を行ったところ、平均他者評価（*M*=39.09, *SD*=10.63）に比べて自己評価（*M*=42.83, *SD*=9.14）が有意に高かった（$t(148)=4.62$, $p<.01$, $d=.38$）。すなわち、全般的には平均以上効果が確認された。

続いて、よく見かける環境配慮行動、および見かけない環境配慮行動ごとで対応のある *t* 検定を行

ったところ、よく見かける環境配慮行動では、平均他者評価（M=23.65, SD=5.57）よりも自己評価（M=27.19, SD=5.04）が有意に高かった（t(148)=7.53, p<.01, d=.67）。一方、見かけない環境配慮行動では、自己評価（M=15.63, SD=6.15）と他者評価（M=15.44, SD=6.46）で有意な差はなかった（t(148)=.38, ns, d=.03）。

相対自己評価における平均以上効果　よく見かける環境配慮行動と見かけない環境配慮行動の合算した数値に対し、中央値（4：平均的な大学生と同じ）を 0 とする t 検定を行った。その結果、相対自己評価の平均値 4.28（SD=0.76）は有意に高かった（t(148)=4.54, p<.01, d=.52）。

続いて、よく見かける環境配慮行動、および見かけない環境配慮行動ごとで中央値（4：平均的な大学生と同じ）を 0 とする t 検定を行った。その結果、よく見かける環境配慮行動で平均以上効果（M=5.19, SD=0.97, t(148)=15.09, p<.01, d=1.74）、見かけない環境配慮行動で平均以下効果（M=3.37, SD=1.02, t(148)=7.50, p<.01, d=.87）が確認された。

相対自己評価と自己評価、平均他者評価の関係　各評価間の相関係数の値を Table 1、2 に示す。相対自己評価に対する自己評価、および平均他者評価の影響を検討するため、大久保・下田（2012）と同様の手法を用いて、相対自己評価を目的変数、自己評価と平均他者評価を説明変数とする重回帰分析を行った。その結果、よく見かける環境配慮行動では重回帰式が有意であり（R^2_{adj}=.49, F（2, 146）=73.06, p<.01）、自己評価の正の影響（β=.76, t=11.84, p<.01）、および平均他者評価の負の影響がみられた（β=－.18, t=2.73, p<.01）。見かけない環境配慮行動でも重回帰式は有意であった（R^2_{adj}=.39, F（2, 146）=48.84, p<.01）。しかし、よく見かける環境配慮行動とは異なり、自己評価で正の影響は確認されたが（β=.61, t=8.10, p<.01）、平均他者評価では影響が確認できなかった（β=.05, t=0.63, ns）。

Table 1

各評価間の相関係数（よく見かける環境配慮行動）

	Ⅱ	Ⅲ
Ⅰ. 自己	.42 **	.69 **
Ⅱ. 平均他者	－	.14 †
Ⅲ. 相対自己		－

† p<.10, * p<.05, ** p<.01

Table 2

各評価間の相関係数（見かけない環境配慮行動）

	Ⅱ	Ⅲ
Ⅰ. 自己	.52 **	.63 **
Ⅱ. 平均他者	－	.36 **
Ⅲ. 相対自己		－

† p<.10, * p<.05, ** p<.01

自尊感情との関係　自尊感情得点と自己評価、平均他者評価、相対自己評価で相関係数を算出したところ、見かけない環境配慮行動において、自己評価、相対自己評価で正の相関がみられた（Table 3）。この関連を詳細に検討するため、自尊感情、自己評価、相対自己評価の 3 つの変数で偏相関分析を行った。その結果、見かけない環境配慮行動における自尊感情と自己評価の相関は、相対自己評価の値を統制した場合に有意にならなかった。それに対し、自尊感情と相対自己評価の相関は、自己評価の値を統制しても大きく変わらなかった（Figure 2）。

Table 3

各評価と自尊感情の相関係数

	自己	平均他者	相対自己
よく見かける	.00	.02	.06
見かけない	.20 *	.12	.29 **

* p<.05, ** p<.01

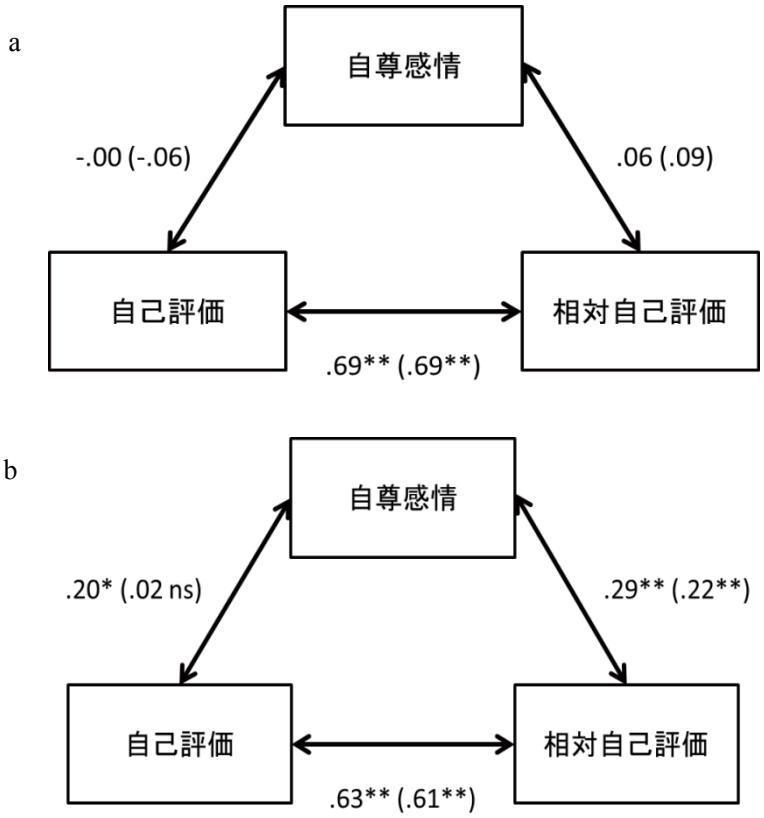


Figure 2. 自尊感情、自己評価、相対自己評価の関係。（a）よく見かける環境配慮行動。（b）見かけない環境配慮行動。パス間の値は相関係数。括弧内は第三変数を統制した値。* p<.05, ** p<.01

考察

本研究の結果から、他者が行っているのをよく見かける環境配慮行動で平均以上効果、見かけない環境配慮行動で平均以下効果が確認された。ただし、自己評価と平均他者評価の平均値の差を分析したところ、見かけない環境配慮行動で自己評価と平均他者評価に差はなかった。

さらに、相対自己評価と自己評価、平均他者評価の関係を分析した結果、よく見かける環境配慮行動おいて、平均他者評価が弱いながらも関係していた。それに対し、見かけない環境配慮行動おいて、平均他者評価との関係は確認されなかった。他者が行っているのを見かける程度と実行の困難度の相関関係が確認された予備調査の結果を考慮すると、見かけない環境配慮行動では、他者が行っているのを見かける程度と実行の困難度の弁別が難しく、自己が行動する際に実行の困難さの顕現性が高まったのかもしれない。それゆえ、他者が行っているのを見かけない環境配慮行動では自己評価のみに基づいて平均以下効果が現出したのである。

各評価と自尊感情の相関分析からは、よく見かける環境配慮行動で自己評価、平均他者評価、相対自己評価のいずれとも関連が確認されなかった。平均以上効果の説明として、よく見かける環境配慮行動では、自己の動機づけを排した認知メカニズムによる説明が妥当なのかもしれない。ただし、平均他者評価との関係も確認されたことから、自己情報への過度の重みづけだけでなく、平均他者との社会的比較のプロセスも独自に存在している可能性が示された。それに対し、見かけない環境配慮行動では、自尊感情と自己評価、および相対自己評価との関連が確認された。偏相関分析の結果から、自尊感情と相対自己評価の関連が特に密接であることが示された。平均他者の独自の影響が確認されなかった結果と併せて考察すると、見かけない環境配慮行動では、相対自己に関連づけられた行動のコントロール感を、自己の全般的な望ましさが規定しているのかもしれない。これらの結果は、自己情報が少ない条件下において、自己高揚の動機づけが平均以上、以下効果の認知メカニズムに影響している可能性を示唆する。

環境配慮行動への示唆

以上から、環境配慮行動のコントロール感を高めるために、次の 2 つの方法が指摘できる。a) 他者が行っているのをよく見かける環境配慮行動では、純粋な自己評価（他者が介在しない自己評価）を高め、それに加えて平均他者の情報を用いるのが効果的である。その際、平均他者の情報は“当該行動がとれていない”方向に提示するとよい。b) 他者が行っているのを見かけない環境配慮行動では、自尊感情や相対自己評価（直接に他者と比較をさせる）を高めることが効果的である。平均他者の情報は単独で効果を及ぼさない。

しかし、この方法は、環境配慮行動を阻害する要因も含まれていることに注意しなければならない。

その要因は 2 つある。ひとつは、平均他者が当該行動をとっていないと提示することが、かえって行動を阻害する規範を作ってしまうことである。“多くの人ができていない”という情報は、記述的規範情報（Cialdini, Reno, & Kallgren, 1990; Cialdini, Kallgren, Reno, 1991）の特徴を有する。“多くの人がやっていないのだから、自分もやらなくて良い”と考えれば、かえって行動しなくなるであろう。このような事態を避けるためには、環境に対する態度を肯定的にしておく必要がある。つまり、“環境配慮行動をとることは、とても大事である”などの肯定的な態度を前提にして初めて、平均他者情報が有用となる。つまり、他者が行っているのをよく見かける環境配慮行動のコントロール感を高めるには、当該行動の態度がとても重要であることに留意しなければならない。

もうひとつの要因は、見かけない環境配慮行動のコントロール感を高めるために自尊感情を高揚させることである。本研究では、他者が行っているのを見かけない環境配慮行動で、自己の全般的な望ましさである自尊感情が相対自己評価と関係していることが明らかとなった。この結果から、自尊感情を高めるような働きかけを通じて相対自己評価を高めることが効果的であることを示唆した。しかし、自尊感情を高めることが遂行に肯定的な影響を及ぼすばかりとは限らない。たとえば、Forsyth, Lawrence, Burnette, & Baumeister,（2007）は、自尊感情を単純に高揚させることで学業遂行に悪影響を及ぼす可能性を示した。このように、自尊感情を高揚させることが、かえって遂行を低下させることもあることに注意しなければならない。したがって、自尊感情を高揚させる場合には、自尊感情の高揚から個々の行動のコントロール感それ自体に注目するように行為者を誘導する方法も同時に考える必要がある。

本研究の問題点と今後の展開

本研究では、評価間の関係の検討を通じて、行動のコントロール感を高めるための方法を模索した。しかし、自己や平均他者といった関連づけの対象に違いがあるとはいえ、相関関係のみを扱った本研究では介入するための具体的手順までは明確にできなかった。今後は自己評価、平均他者評価、相対自己評価の順序効果の検討や、実験操作を含む研究を行うことで、具体的な因果関係を明らかにしなければならない。

また、自己評価、平均他者評価、相対自己評価といった評価が、実際の環境配慮行動にどの程度影響を及ぼすのかについても検討しなければならない。平均以上、以下効果の指標と客観的な行動指標の関係は、本研究の知見を現実場面で応用する場合に必要である。

引用文献

Ajzen, I. (1985). From intentions to actions: A theory of planned behavior. In J. Kuhl & J. Beckman (Eds.), *Action-control: From cognition to behavior* (pp. 11-39). Heidelberg: Springer.

Ajzen, I. (1991). The theory of planned behavior. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, **50**, 179-211.

Alicke, M. D. (1985). Global self-evaluation as determined by the desirability and controllability of trait adjectives. *Journal of Personality and Social Psychology*, **49**, 1621–1630.

Alicke, M. D., & Govorun, O. (2005). The better-than-average effect. In M. D. Alicke, D. A. Dunning, & Krueger J. I. (Eds.), *The self in social judgment* (pp. 85–106). New York, NY: Psychology Press.

Alicke, M. D., LoSchiavo, F. M., Zerbst, J. I., & Zhang, S. (1997). The person who outperforms me is a genius: Maintaining perceived competence in upward social comparison. *Journal of Personality and Social Psychology*, **73**, 781-789.

Allison, S. T., Messick, D. M., & Goethals, G. R. (1989). On being better but not smarter than others: The Muhammad Ali effect. *Social Cognition*, **7**, 275–295.

安藤清志 (2010). 環境配慮行動と社会心理学: 社会的規範情報の効果. エコ・フィロソフィ研究, **4**, 69-77.

Bandura, A. (2004). Swimming against the mainstream: The early years from chilly tributary to transformative mainstream. *Behaviour Research and Therapy*, **42**, 613–630.

Cialdini, R. B., Reno, R. R., & Kallgren, C. A. (1990). A focus theory of normative conduct: Recycling the concept of norms to reduce littering in public places. *Journal of Personality and Social Psychology*, **58**, 1015-1026.

Cialdini, R. B., Kallgren, C. A., & Reno, R. R. (1991). A focus theory of normative conduct: A theoretical refinement and reevaluation of the role of norms in human behavior. *Advances in Experimental Social Psychology*, **24**, 201-234.

College Board (1976-1977). Student descriptive questionnaire. Princeton, NJ: Educational Testing Service, quoted in *How We Know What Isn't So*, by Thomas Gilovich, Free Press, NY, 1991, p77.

Cross, P. (1977). Not can but will college teachers be improved? *New Directions for Higher Education*, **17**, 1–15.

Dunning, D., Meyerowitz, J. A., & Holzberg, A. D. (1989). Ambiguity and self-evaluation: The role of idiosyncratic trait definitions in self-serving assessments of ability. *Journal of Personality and Social Psychology*, **57**, 1082–1090.

Festinger, L. (1954). A theory of social comparison processes. *Human Relations*, **7**, 117-140.

Fishbein, M., & Ajzen, I. (1975). *Belief, attitude, intention, and behavior: An introduction to theory and research. Reading*, MA: Addison-Wesley.

Forsyth, D. R., Lawrence, N. K., Burnette, J. L., & Baumeister, R. F. (2007). Attempting to improve the academic performance of struggling college students by bolstering their self-esteem: An intervention that backfired. *Journal of Social and Clinical Psychology*, **26**, 447-459.

Giladi, E. E., & Klar, Y. (2002). When standards are wide of the mark: Nonselective superiority and inferiority biases in comparative judgments of objects and concepts. *Journal of Experimental Psychology: General*, **131**, 538–551.

Guenther, C. L., & Alicke, M. D. (2010). Deconstructing the better-than-average effect. *Journal of Personality and Social Psychology*, **99**, 755-770.

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. エコ・フィロソフィ研究, **6**, 57-72.

今井芳昭 (2008). 環境配慮行動を促すための社会心理学的アプローチ. エコ・フィロソフィ研究, **2**, 107-128.

稲垣諭 (2007). 持続可能性の実現とその課題: オルタナティヴ・デザインとしての哲学. エコ・フィロソフィ研究, **1**, 163-182.

稲垣諭 (2008). 環境概念の前史: 環境内存在の現象学的アプローチへ向けて(1). エコ・フィロソフィ研究, **2**, 165-180.

稲垣諭 (2012). 経験の記述―働きの存在論: ドゥルーズ・ガタリとオートポイエシスの分岐(1). エコ・フィロソフィ研究, **6**, 91-107.

伊藤忠弘 (1999). 社会的比較における自己高揚傾向: 平均以上効果の検討. 心理学研究, **70**, 367-374.

Kruger, J. (1999). Lake Wobegon, be gone! The "below-average effect"and the egocentric nature of comparative ability judgments. *Journal of Personality and Social Psychology*, **77**, 221–232.

Kruger, J., & Burrus, J. (2004). Egocentrism and focalism in unrealistic optimism (and pessimism). *Journal of Experimental Social Psychology*, **40**, 332–340.

Kruger, J., Windschitl, P. D., Burrus, J., Fessel, F., & Chambers, J. R. (2008). The rational side of egocentrism in social comparisons. *Journal of Experimental Social Psychology*, **44**, 220 –232.

Moore, D. A., & Small, D. A. (2007). Error and bias in comparative judgment: On being both better and worse than we think we are. *Journal of Personality and Social Psychology*, **92**, 972–989.

大久保暢俊・下田俊介 (2012). 比較他者の抽象性と平均以上効果. 日本心理学会第 76 回大会発表論文集, 235.

大島尚 (2007). シンガポール価値意識調査報告. エコ・フィロソフィ研究, **1**, 55-104.

Schwarzer, R. (2008). Modeling health behavior change: How to predict and modify the adoption and maintenance of health behaviors. *Applied Psychology: An International Review*, **57**, 1-29.

菅さやか (2011). 文化心理学から考える環境配慮行動. エコ・フィロソフィ研究, **5**, 67-72.

Weinstein, N. D. (1980). Unrealistic optimism about future life events. *Journal of Personality and Social Psychology*, **39**, 806–820.

Weinstein, N. D., & Lachendro, E. (1982). Egocentrism as a source of unrealistic optimism. *Personality & Social Psychology Bulletin*, **8**, 195–200.

山本真理子・松井豊・山成由紀子(1982). 認知された自己の諸側面　教育心理学研究, **30**, 64-68.

Appendix

各項目の平均値、および標準偏差（予備調査）

	一般他者	SD	身近な他者	SD	全体	SD	困難さ	SD
１．洗濯物はためてから洗濯機にかける	4.37	2.13	5.30	1.73	4.86	1.97	2.29	1.64
２．部屋の温度設定に気を配る	4.60	1.90	4.72	2.06	4.66	1.98	2.49	1.63
３．紙資源をためリサイクルする	4.32	1.98	4.83	2.01	4.59	2.00	3.42	2.07
４．空になったプラスティック・ボトルをためリサイクルに出す	5.29	1.85	4.81	2.15	5.03	2.02	2.81	1.88
５．誰かがエコロジカルでない行動をしていたら指摘する	2.47	1.61	2.64	1.66	2.56	1.63	5.46	1.45
６．再生可能なパッケージを使っている商品を買う	2.86	1.78	3.32	1.71	3.10	1.75	4.27	1.73
７．季節にあった商品（野菜など）を購入するよう気をつける	4.30	1.83	4.43	1.90	4.37	1.86	3.87	1.86
８．エレベータを使わず階段で移動するよう努めている	4.02	1.88	3.68	1.77	3.84	1.82	3.32	1.80
９．友達と環境問題について話をする	2.16	1.70	2.45	1.52	2.31	1.61	4.88	1.90
１０．部屋から出るときにはエアコンや暖房を消す	5.50	1.97	6.04	1.23	5.79	1.63	1.68	1.41
１１．物を捨てる前に別の使い方ができないか考える	3.37	1.95	3.81	1.81	3.60	1.88	3.80	1.76
１２．道にゴミが落ちていたらできるだけひろう	2.56	1.55	2.66	1.62	2.61	1.58	4.73	1.79
１３．移動はできるだけ歩いたり自転車にのるようにしている	4.81	1.71	4.83	1.99	4.82	1.86	2.60	1.74
１４．水道やシャワーなど水の浪費に気をつけている	4.48	1.89	4.70	1.68	4.60	1.78	3.11	1.72
１５．多少高くてもオーガニックな素材の化粧品や野菜を購入する	3.21	1.87	2.83	1.80	3.01	1.83	5.26	1.55

各項目の平均値、および標準偏差（予備調査）

	一般他者	SD	身近な他者	SD	全体	SD	困難さ	SD
１６．家庭ではできるだけゴミを出さないよう気をつける	3.16	1.56	3.51	1.72	3.34	1.64	4.42	1.70
１７．ウォームビズやクールビズを実践している	4.35	2.09	4.26	1.82	4.30	1.95	3.10	1.64
１８．レジ袋はできるだけ利用しないよう気をつけている	4.65	1.97	4.26	2.18	4.44	2.08	3.27	1.87
１９．部屋の明かりはできるだけ消し、節電につとめている	4.74	1.81	4.70	1.94	4.72	1.87	2.52	1.79
２０．合成洗剤はできるだけ使わないようにしている	2.35	1.48	3.28	1.56	2.83	1.58	4.66	1.62
２１．古着や家具のリサイクルを心がけている	3.65	2.03	3.81	1.79	3.73	1.90	3.91	1.83
２２．ゴミの分別をきちんと実践している	5.33	1.48	5.55	1.61	5.44	1.54	2.57	1.48
２３．環境問題を取り扱った本や雑誌を読む	2.00	1.48	2.43	1.41	2.22	1.45	4.81	1.78
２４．無駄な買い物をしないよう気をつけている	4.23	1.93	4.38	1.85	4.31	1.88	3.58	1.92
２５．パソコンやモニター、プリンタの電源はできるだけこまめに消す	3.72	2.29	4.62	2.07	4.19	2.21	2.69	1.91
２６．友達や家族にリサイクルを勧める	2.21	1.78	2.70	1.65	2.47	1.72	4.80	1.94
２７．自動ドアはできるだけ利用しないように気をつけている	1.33	0.81	1.91	1.32	1.63	1.14	5.68	1.61
２８．マイはしやエコバックを利用している	4.37	2.08	4.04	2.21	4.20	2.14	3.78	2.13
２９．高速道路は燃料節約のために制限時速を守って走る（つもりだ）	2.86	1.98	3.49	1.85	3.19	1.93	3.68	1.91
３０．お金があればエコカーや LED 電球を購入したい	3.28	2.17	3.55	1.99	3.42	2.07	3.58	1.96

各項目と自尊感情の相関係数（予備調査）

	見かける程度		困難さ
１．洗濯物はためてから洗濯機にかける	0.04		-0.07
２．部屋の温度設定に気を配る	0.23	*	-0.08
３．紙資源をためリサイクルする	-0.03		0.03
４．空になったプラスティック・ボトルをためリサイクルに出す	-0.20	*	0.19
５．誰かがエコロジカルでない行動をしていたら指摘する	0.05		0.08
６．再生可能なパッケージを使っている商品を買う	0.02		0.12
７．季節にあった商品（野菜など）を購入するよう気をつける	-0.04		0.00
８．エレベータを使わず階段で移動するよう努めている	0.20	*	0.03
９．友達と環境問題について話をする	0.13		0.04
１０．部屋から出るときにはエアコンや暖房を消す	0.04		-0.10
１１．物を捨てる前に別の使い方ができないか考える	-0.01		0.21
１２．道にゴミが落ちていたらできるだけひろう	0.32	*	-0.07
１３．移動はできるだけ歩いたり自転車にのるようにしている	-0.04		0.05
１４．水道やシャワーなど水の浪費に気をつけている	0.01		0.10
１５．多少高くてもオーガニックな素材の化粧品や野菜を購入する	0.09		-0.09

* $p<.05$

各項目と自尊感情の相関係数（予備調査）

	見かける程度		困難さ	
１６．家庭ではできるだけゴミを出さないよう気をつける	0.30	*	-0.07	
１７．ウォームビズやクールビズを実践している	0.15		-0.02	
１８．レジ袋はできるだけ利用しないよう気をつけている	-0.01		-0.06	
１９．部屋の明かりはできるだけ消し、節電につとめている	0.06		-0.13	
２０．合成洗剤はできるだけ使わないようにしている	-0.09		-0.05	
２１．古着や家具のリサイクルを心がけている	0.20	*	0.06	
２２．ゴミの分別をきちんと実践している	-0.24	*	0.00	
２３．環境問題を取り扱った本や雑誌を読む	0.18		-0.06	
２４．無駄な買い物をしないよう気をつけている	0.13		0.09	
２５．パソコンやモニター、プリンタの電源はできるだけこまめに消す	0.15		-0.19	
２６．友達や家族にリサイクルを勧める	0.15		0.01	
２７．自動ドアはできるだけ利用しないように気をつけている	0.16		0.10	
２８．マイはしやエコバックを利用している	-0.09		.315**	*
２９．高速道路は燃料節約のために制限時速を守って走る（つもりだ）	0.21	*	-0.01	
３０．お金があればエコカーや LED 電球を購入したい	0.32	*	-0.15	

* $p<.05$

平成 25 年度刊行研究年報

『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号 所収論文

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。実際、「環境心理学」の分野においても、どちらかといえば人工的な環境が行動や意識に及ぼす影響を調べるといった応用的な側面を中心に研究が行われてきた。したがって、「エコ・フィロソフィ」の構築と展開を目指す本研究イニシアティブにおいては、従来の心理学の研究方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。

次に、行動を規定する要因については、環境配慮行動を導く社会的構造に注目した研究として、社会的ジレンマの問題を取り上げる。個人の利益追求行動と、社会全体にとっての利益との相克を解決するための心理的要因の解明である。さらに、環境との調和を保ちながらの幸福追求のあり方の検討も重要なテーマとして取り上げる。

社会的ジレンマにおける「監視ボランティア」の可能性と有効性

大島　尚（社会学部）

キーワード：環境問題、社会的ジレンマ、N人囚人のジレンマ、
ボランティア・ジレンマ、監視ボランティア

１．はじめに

社会的ジレンマとは、多くの個人が利益追求のために非協力行動をとると、個人の集まりである社会全体に不利益がもたらされるという状況である。環境問題が社会的ジレンマの構造を備えていることは、これまでに数多くの文献で指摘されてきた（山岸, 2000、藤井, 2003、大沼, 2007）。したがって、社会的ジレンマ研究でジレンマ解決のための何らかの手がかりが示されれば､それは環境問題解決の手がかりともなる可能性がある｡しかし、現実の環境問題には以下のような固有の特性が存在することも考慮する必要がある（大島, 2010）。

(1) 非協力行動に伴う個人の利益の尺度が社会の不利益の尺度と異なっているため、個人が状況を理解するには特有の知識が必要とされる。
(2) 個人の非協力行動による社会の不利益が非常に遅れて生じるため、不利益を被るのは後の世代であって、利益を得た人が不利益を被らない可能性が高い。
(3) 個人の協力行動が社会全体の利益にもたらす影響が、ほとんど無視できるほどに小さい。

環境問題の構造は複雑で多くの側面を持つことから、当面はさまざまなアプローチによる研究を積み重ねていく必要があり、実験的研究もその一環と位置づけることができる。

社会的ジレンマの実験的研究は、ほとんどの場合にゲーム状況で行われている。2 人で行われる囚人のジレンマ・ゲームはその典型であるが、ゲームの定義は Dawes（1980）により次のように一般化されている。

> 各プレイヤーは D（非協力）と C（協力）の 2 つの選択肢を持つ。各プレイヤーの利得は､自分の選択と他のプレイヤーの何人が C と D を選択したかによって決まる。
>
> N 人ゲームにおいて､自分以外の m 人のプレイヤーが C を選択したときに自分が D を選択した場合の利得を D(m)とし、自分を含む m 人のプレイヤーが C を選択したときの C 選択の利得を C(m)とする。このとき、社会的ジレンマ・ゲームは、以下の 2 つの不等式で特徴づけられる。
>
> ① $D(m) > C(m+1)$;　$0 \leqq m \leqq N-1$
>
> ② $D(0) < C(N)$

すなわち、自分以外のプレイヤーの何人が協力しようとも、自分は協力を選択するより非協力を選択する方が利得が大きいが、全員が協力を選択する場合の方が全員が非協力を選択する場合よりも自分の利得が大きい。

このルールに従い、協力者の人数に応じた協力と非協力の選択による利益を図 1 のように定めることができる。このような利得構造をもつゲームを、2 人囚人のジレンマ・ゲームの拡張として、「N 人囚人のジレンマ・ゲーム」と呼んでいる。図 1 では、非協力者の利益と協力者の利益の差が、協力者の人数にかかわらず一定としているが、協力者の人数によって差が異なるようなルールも考えられる。本論文では、図 1 の定義にしたがって、繰り返しのある N 人囚人のジレンマ・ゲームの実験を行った結果を報告する。

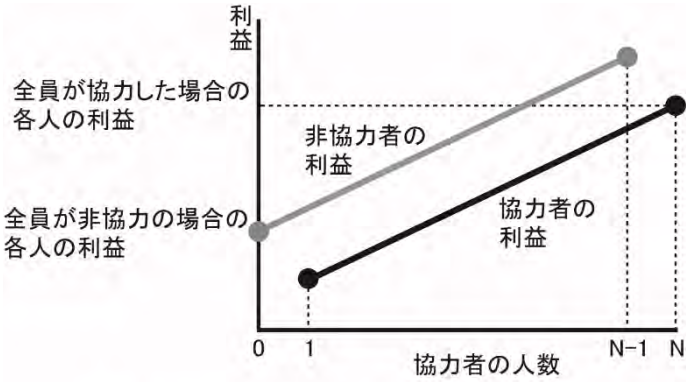


図 1. N 人囚人のジレンマにおける利得構造

社会的ジレンマの変形として、Diekmann（1985）は「ボランティア・ジレンマ・ゲーム」というゲームのルールを紹介している（大島, 2011、2012）。このゲームも N 人で行われ、少なくとも 1 人のプレイヤーがコストをかけて協力を選択すれば、非協力の選択者に対してコストなしに利益をもたらすことができるが、もしも誰も協力を選択しなかった場合には全員が何も得られないというものである。ここでの協力者は、コストをかけてプレイヤー全員に財をもたらすボランティアと位置づけることができる。利益を U、コストを K で表すならば、ボランティアの得る利益は $U-K$ で、ボランティアが 1 人でも存在すれば非協力選択の利益は U となる。ただし、全員が非協力を選択すると利益は 0 となる。

N 人囚人のジレンマ・ゲームにおいては、全員が非協力を選択する場合がナッシュ均衡となるが、N 人ボランティア・ジレンマ・ゲームの場合にはそうではない。また、全員が協力した場合の利益（$U-K$）は全員が非協力の場合の利益（0）を上回るものの、必ずしもそれが最も効率的とはいえない。もしも全員で話し合うことができる状況であれば、くじで選ばれた 1 人だけが協力を選択し、他の全員が非協力を選択するのが効率的であり、その場合の利益の期待値は $U-K/N$ である（Diekmann, 1985）。しかし、そのような機会が与えられない場合には、確率的に選択を決める混合戦略を取らざるを得ない。そこで、利益の期待値が最大となる対称混合戦略の均衡点を求めると、非協力の選択率を q として、

$$q = \sqrt[N-1]{\frac{K}{U}} \qquad \frac{K}{U} < 1$$

となり、利益の期待値は $U-K$ となる（Diekmann, 1985）。このような戦略のもとで、少なくとも 1 人のボランティアが出現する確率 P を求めると、

$$P = 1 - q^N = 1 - \left(\frac{K}{U}\right)^{\frac{N}{N-1}}$$

となる。P は N に対する減少関数であることから、プレイヤーの人数が多いほどボランティアの出現する可能性が低くなるという、援助行動における「傍観者効果」(Darley & Latane, 1968）が生じることを予測する。戦略に関しては、Diekmann（1985）はさらに、カントの定言命法に従う超合理的（Hofstadter, 1983）均衡にも言及している。この場合は、q はすべてのプレイヤーで一定の値を取ることが仮定され、利益の期待値を最大化する q は、

$$q = \sqrt[N-1]{\frac{1}{N}\frac{K}{U}}$$

となる。また、利益の期待値 E と、少なくとも 1 人のボランティアが出現する確率 P は、それぞれ

$$E = U - mK,\ m = 1 - q\left(1 - \frac{1}{N}\right)$$
$$P = 1 - \left(\frac{1}{N}\frac{K}{U}\right)^{\frac{N}{N-1}}$$

となる。この場合には、P は N に対する増加関数となるので、傍観者効果は生じないことになる。

本論文では、繰り返しのある N 人ボランティア・ジレンマ・ゲームの実験を行った結果を報告し、データから得られた協力率やボランティア出現率を、上記の理論的予測と比較する。

社会的ジレンマの典型例として、Hardin（1968）の「共有地の悲劇」がよく知られている。牛飼いたちが共有の牧草地に牛を放牧するとき、個々の牛飼いにとっては他の牛飼いの行動に関係なく自分の牛の数を増やす方が利益が多くなるので、皆がそのように考えて牛の数を増やす結果、牛の数が多くなりすぎて牧草地が荒廃し、誰も牛を飼えなくなってしまうという物語である。この場合、何らかの方法で個々の牛飼いが飼える牛の数を制限することが解決の手段となるが、それを実現するためには牛の数を監視して、ルールに従わない牛飼いを罰する制度を導入しなければならない（藤井, 2003)。Hardin（1968）は、「合意された相互強制（mutual coercion mutually agreed upon)」という罰則のしくみを提案しているが、前提となる監視システムの導入にはコストがかかることから、コストを負担しようとしないフリーライダーの出現という二次的ジレンマが生じる可能性がある（Yamagishi, 1986)。そこで、自らコストを払って監視員になるボランティアの可能性を考えることができる。

大島（2011）は、繰り返しのある N 人囚人のジレンマ・ゲームに監視のボランティアを含めたルールを作り、実験的に検討している。このルールでは、協力と非協力の選択に加え、協力して監視者になるという選択が加えられた。非協力と協力の選択による利得構造は N 人囚人のジレンマと同じであるが、誰か 1 人でも「監視ボランティア」（コストをともなう協力選択）が存在すれば、非協力選択者の利益が 0 になるという「罰則」が付加されている。実験の結果から、通常の N 人囚人のジレンマ・ゲームでの協力選択の割合が 30%

程度であったのに対して、監視のルールを加えた場合には 80%前後という高い値が得られた。一方で、監視ボランティアの選択率は低く、「誰かが監視者になるだろう」と考えるフリーライドの行動傾向と、「1 人くらいは監視者がいるかもしれない」という防衛的行動傾向の両者の存在が示唆された。この実験に類似した状況として、大沼（1997）は「廃棄物処理ゲーム」というトランプを用いたゲームを紹介している。このゲームでは、有害廃棄物を安全処理するという「協力行動」と、不法投棄するという「非協力行動」が選択できるとともに、不法投棄ではないかと「ダウト」をかける監視行動の選択肢が与えられている。「ダウト」にはコストがかかるが、それによって非協力行動に罰を与えることができるという点で、同様の構造となっている。ただし、「ダウト」の選択は廃棄物処理の選択とは別に行われ、また不法投棄を見逃した場合には全員にコストがかかるなど、ルールがやや複雑なものになっている。

なお、大島（2011）の実験における利得構造では、1 人が監視を選択して、他のプレイヤーがすべて非協力を選択した場合に、非協力者の得点が 0 になるとともに監視者の得点も 0 になるという「道連れ」的な要素が含まれていたため、そのような要因の影響を避けるため、本論文で報告する実験では監視者の得点が 0 にならないように修正した。

２．実験方法

(1) 装置

以下に報告する実験はすべて、東洋大学白山キャンパス内の PC 教室で行われた。PC は Windows 環境のデスクトップ型で、有線 LAN で接続されていた。PC の中から 6 台をサーバーに割り当て、z-Tree ソフトウェア（Fischbacher, 2007）により作成されたプログラムを起動した。実験参加者の使用する PC では、z-Tree のクライアントソフトである z-Leaf を起動し、実験ごとに指定のサーバーに接続して実験プログラムを実施した。

(2) 実験参加者

東洋大学の学生で、「社会心理学実験演習」を受講する 3、4 年生が参加した。1 回の実験における参加者は 28 名～38 名で、人数に応じて 3 人～5 人（少人数条件）または 7 人～10 人（多人数条件）から成るグループに分けられ、グループ内でゲーム実験を行った。グループごとに 1 台のサーバーに接続するが、接続先は毎回無作為に決められており、参加者は毎回の実験で、教室内の誰が同じグループに属しているのかは全く分からない状況であった。

(3) 人数条件

以下に報告するいずれの実験においても少人数条件と多人数条件が設定され、毎回の参加者の約半数は先に少人数条件、後に多人数条件で実験を行い、残りの約半数は先に多人数条件、後に少人数条件で実験を行い、人数条件の順序効果をカウンターバランスした。また、グループのメンバーは毎回組み替えられた。

人数条件の設定は、毎回の実験の参加者数によって異なり、たとえば 32 名が参加すれば、1 回の実験で 4 人条件が 4 グループ、8 人条件が 2 グループできることになるが、それ以外

の人数の場合には必要に応じてグループの人数が調整された。本論文では、人数条件の効果を明確にするために、少人数条件として 4 人条件のみを、多人数条件として 8 人条件のみをデータとして採用し、分析を行った。

(4) 練習試行

すべての実験参加者は、装置や実験手続きに慣れることと、ジレンマ状況を体験的に理解しておくことを目的として、実験に先立って 2 人囚人のジレンマ・ゲームを実施した。表 1 に示す利得行列にしたがい、「画面に表示されている説明をよく読んで、自分の点数ができるだけ多くなるようにゲームを進めてください」という教示のもとで、10 試行を行った。実験の進め方は、以下に報告する本実験と同様の手順であり、「赤」にキーボードの「1」を、「青」にキーボードの「2」を割り当てた。

表1. 2人囚人のジレンマ・ゲーム実験の利得行列

		相手の選択	
		赤	青
自分の選択	赤	(4点, 4点)	(0点, 6点)
	青	(6点, 0点)	(2点, 2点)

3．実験 1：N 人囚人のジレンマ

(1) 方法

実験開始時に、練習試行と同様に、参加者全員に対して「自分の点数ができるだけ多くなるように」という教示を行った。そして、たとえば 4 人条件の参加者の画面には、以下のような説明が表示された。

あなたを含めて 4 人がゲームに参加しています.
赤が 0 人　青が 4 人　=>　青に 6 点
赤が 1 人　青が 3 人　=>　赤に 4 点　青に 8 点
赤が 2 人　青が 2 人　=>　赤に 6 点　青に 10 点
赤が 3 人　青が 1 人　=>　赤に 8 点　青に 12 点
赤が 4 人　青が 0 人　=>　赤に 10 点
あなたの選択 (赤 = 1, 青 = 2)

8 人条件の場合には「赤が 0 人　青が 8 人」から「赤が 8 人　青が 0 人」まで表示された。参加者はキーボードの「1」か「2」を押してから、画面右下に表示される「OK」のボタンをマウスでクリックした。グループの全員が入力を終えると、画面上に

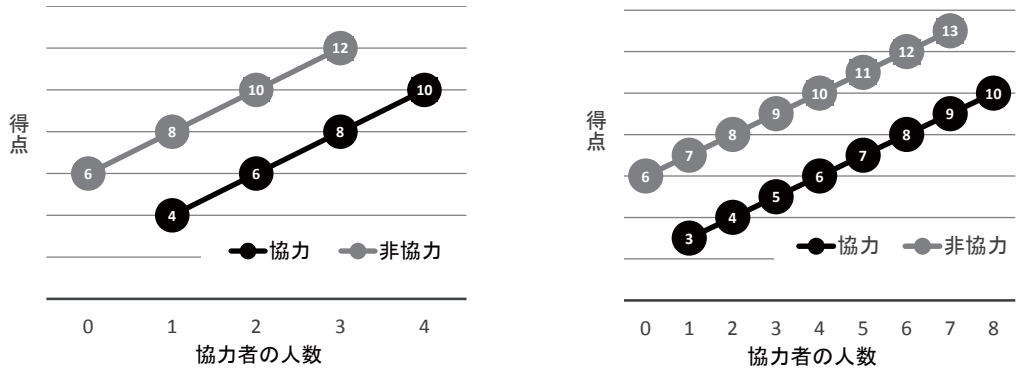
あなたの選択 (1 = 赤, 2 = 青)
赤の人数
青の人数
今回のあなたの得点
あなたの総合得点

というフィードバックが表示され、自分の選択とグループ全体の赤・青選択の人数、および自分の得点を知ることができた。フィードバックを確認したら、画面右下の「OK」ボタンをクリックし、全員が確認を終えたら再び説明の画面が全員に表示されて、次の試行へ

と進むようになっていた。試行数は 15 回であった。

この実験では、赤の選択が「協力」、青の選択が「非協力」となっている。図 2 に、それぞれの人数条件の協力・非協力の選択にともなう利得を、図 1 と同様に横軸を協力者の人数、縦軸を得点（利益）とするグラフで示す。いずれの条件の場合にも、非協力者の得点と協力者の得点の差は一定の 4 点に設定された。

実験参加者数は、4 人条件は 40 グループで 160 名、8 人条件は 13 グループで 104 名であった。



(a) 4 人条件　　(b) 8 人条件

図 2. N 人囚人のジレンマ・ゲーム実験における利得構造

(2) 結果

人数条件ごとにすべてのグループのデータを統合して、個人ごとの非協力率（青選択率）を分析対象とした。また、15 試行を前期 5 試行、中期 5 試行、後期 5 試行に分割し、時期の要因（被験者内要因）と人数条件（被験者間要因）を組み合わせて、2 要因混合計画の分散分析を行った。その結果、時期の要因（$F(2, 524) = 29.014$, $p<.001$）と人数条件（$F(1, 262) = 4.807$, $p<.05$）がともに有意であった。時期の要因について多重比較を行ったところ、前期＜中期＜後期となり、試行を続けるにつれて非協力率が増加する傾向があることが明らかとなった。また、4 人条件より 8 人条件の方で非協力率が高かった。なお、交互作用は有意ではなかった（$F(2, 524) = 0.977$, n.s.）。図 3 に、結果のグラフを示す。

このゲームのルールでは、4 人条件と 8 人条件のいずれにおいても、すべてのメンバーがすべての試行で赤（協力）を選択した場合には、全員の得点が最終的に 150 点となる。そこで、各メンバーの最終的な得点の平均を見てみると、4 人条件では 108.48 点、8 人条件では 103.62 点であり、すべて協力を選択した場合よりもかなり低い得点にとどまっていた。1 回の試行での平均得点は、4 人条件で 7.23 点、8 人条件で 6.91 点であり、協力者の人数に換算すると、4 人条件で 1 試行の協力者数が 1.23 人、8 人条件で 1.82 人のときの平均得点ということになる。条件間の比較では、4 人条件の方が 8 人条件よりも有意に平均得点が高かった（$t(262) = 2.192$, $p<.05$）。

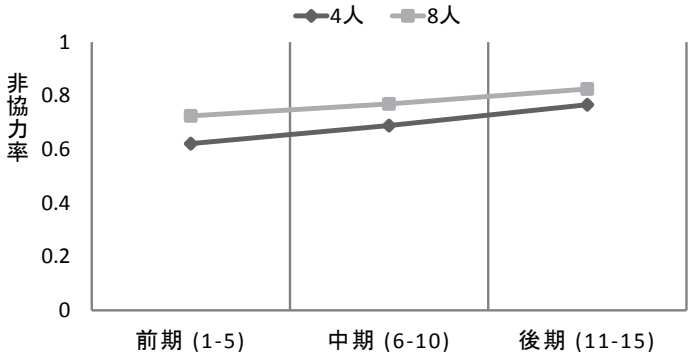


図 3．実験 1（N 人囚人のジレンマ）の結果

(3) 考察

非協力率は、4 人条件で前期 0.62、中期 0.69、後期 0.77、8 人条件で前期 0.73、中期 0.77、後期 0.83 であった。試行を繰り返すと非協力率が上がるという傾向が生じたのは、全体に非協力率が高い状況では、協力選択が増加する可能性が低いと認知され、最初は協力を志向したメンバーも非協力を選択するようになっていったためではないかと推測される。また、多人数条件の方で非協力率が高いのは、「全員が協力する」状況の実現がより困難と認知されたためではないかと考えられる。

実験参加者は社会的ジレンマに関する知識を持っており、練習試行でも体験していたので、ゲームを進めながら「非協力者が多いために点数が伸びない」ことを理解できていたはずである。また、同じ学科の学生どうしであり、多くのメンバーが互いに知り合う関係にある。それでも、グループのメンバーを特定できず、毎回の協力・非協力の人数しか示されない状況では、非協力率が 60%～80%という高い結果になったことは、社会的ジレンマ現象の頑健性を示すものといえよう。実験後の感想でも、「なぜ非協力者が多いのかわからなかった」とか、「協力を選択しても他のメンバーの非協力が多いので、やむを得ず非協力を選択するようになってしまった」などのコメントが見られた。

Dawes（1980）は、N 人囚人のジレンマ・ゲームにおいて、メンバー間で単に会話を交わす程度のコミュニケーションを行っただけでは協力率は向上せず、全くコミュニケーションのない状況と同様に 30%程度の協力率であったことを報告している。また、人数条件に関しては、過去の研究レビューから、人数が多いほど協力率が下がる傾向にあることも報告している。本実験においても同様の結果が追認された。

４．実験 2：N 人ボランティア・ジレンマ

(1) 方法

実験 1 と同様に、実験開始時に参加者全員に対して、「自分の点数ができるだけ多くなるように」という教示を行った。画面の表示は実験 1 と同様であるが、得点のみが異なっており、赤が 0 人のときは青に 0 点、それ以外の場合はすべて赤に 4 点、青に 8 点が与えられることが説明された。すなわち、赤の選択がボランティアであり、ボランティアが 1 人

でもいれば非協力（青）の選択による得点が 8 点になり、ボランティアのコストが 4 点であるように設定された。ゲームの進め方やフィードバック画面も実験 1 と同様で、15 回の繰り返し試行を行った。

実験参加者数は、4 人条件は 35 グループで 140 名、8 人条件は 14 グループで 112 名であった。

(2) 結果

実験 1 と同様、人数条件ごとにすべてのグループのデータを統合して、個人ごとのボランティア率（赤選択率）を分析対象とした。また、15 試行を前期 5 試行、中期 5 試行、後期 5 試行に分割し、時期の要因（被験者内要因）と人数条件（被験者間要因）を組み合わせて、2 要因混合計画の分散分析を行った。その結果、人数条件（$F(1, 250) = 15.833$, $p<.001$）が有意であり、8 人条件の方が 4 人条件よりボランティア率が低いことが明らかとなった。時期の要因（$F(2, 500) = 2.061$, n.s.）と交互作用（$F(2, 500) = 1.288$, n.s.）はともに有意ではなかった。図 4 に、結果のグラフを示す。

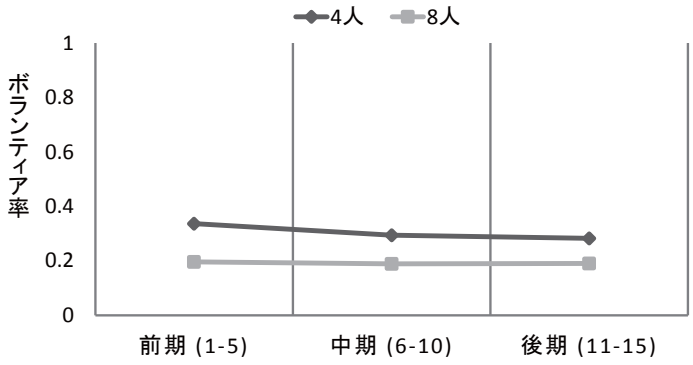


図 4．実験 2（N 人ボランティア・ジレンマ）の結果

人数条件ごとの平均ボランティア率を、Diekmann（1985）が指摘している混合戦略ナッシュ均衡の対称解（予測値）と比較したものが表 2 である。実験値は予測値よりも 0.1 高くなっており、ボランティアを選択する割合が、理論的に得点の期待値を最大化する割合よりも高いことを示している。また、少なくとも 1 人のボランティアが出現する確率について、理論的予測値、実験結果のボランティア率から計算される予測値、および実験での実測値を比較したものが表 3 である。実験データからの予測値および実験での実測値とも、8 人条件の方が 4 人条件よりも確率が高くなっており、予測される「傍観者効果」は観察されなかった。また、実験データからの予測値と実測値はほぼ等しく、理論的予測値よりもかなり高い値となっている。なお、ボランティア率の理論的予測値から得られる利得の期待値は 4 点（8 点－4 点）であるが、実験結果から得られた毎試行の得点平均は、4 人条件で 4.97 点、8 人条件で 5.55 点であり、予測値よりもかなり高くなっている。また、8 人条件の方が 4 人条件より有意に得点が高い（$t(250)=4.187$, $p<.001$）。

表2. ボランティア・ジレンマ実験における
ボランティア率の予測値と実験値

	予測値	実験値
4人条件	0.206	0.305
8人条件	0.094	0.192

表3. 少なくとも1人のボランティアが出現する確率

	理論的予測値	実験データからの予測値	実験での実測値
4人条件	0.603	0.766	0.773
8人条件	0.547	0.819	0.791

(3) 考察

ボランティア選択率は、4 人条件で前期 0.34、中期 0.29、後期 0.28、8 人条件で前期 0.20、中期 0.19、後期 0.19 であった。人数が多いほどボランティア率が低下するという結果は、従来の実験研究でも報告されている（Franzen, 1995、Murnighan, Kim, & Metzger, 1993、大島, 2012）。本実験の結果も同様で、Diekmann（1985）が指摘するような「責任の分散」が生じて、人数が多い場合に自分以外のボランティアが 1 人でも出現する可能性を高く見積もったためと考えられる。また、少なくとも 1 人のボランティアが出現する確率については、人数が多いほど低下するという理論的予測に反し、むしろ増加する傾向を示しているが、これも従来の実験研究と整合している。本実験結果では、理論的予測値よりも高いボランティア率であり、しかも得点平均も予測値よりも高い。仮に、すべてのメンバーがすべての試行でボランティアを選択した場合にも、得点平均は 4 点となることから、試行の反復により何らかの集団的合理性が働いた可能性が示唆される。

Diekmann（1985）は、混合戦略ナッシュ均衡の対称解以外に、二つの解について言及している。一つは、あらかじめ話し合うことにより毎回のボランティアを 1 人だけに決めるという方法で、この場合はボランティア率が $1/N$ で、少なくとも 1 人のボランティアが出現する確率が 1 となり、理論的に最大の得点が得られる。本実験のルールでは、4 人条件でのボランティア率が 0.25 で得点の期待値が 7 点、8 人条件でのボランティア率が 0.125 で得点の期待値が 7.5 点となる。もう一つは、全メンバーのボランティア率が一定であると仮定する「超合理的均衡」の場合で、この場合の最適なボランティア率を計算すると、4 人条件で 0.500、8 人条件で 0.327 となる。また、得点の期待値と、少なくとも 1 人のボランティアが出現する確率は、それぞれ 4 人条件で 5.5 点と 0.938、8 人条件で 6.36 点と 0.958 となる。いずれも、非現実的な仮定ではあるが、ジレンマの解決を視野にいれた場合の目安値ととらえることができる。

５．実験 3：監視ボランティアを含む N 人囚人のジレンマ

(1) 方法

実験 1、2 と同様に、実験開始時に参加者全員に対して、「自分の点数ができるだけ多くなるように」という教示を行った。そして、たとえば 4 人条件の参加者の画面には、以下のような説明が表示された。

あなたを含めて 4 人がゲームに参加しています.
赤が 0 人　青が 4 人　=>　青に 6 点
赤が 1 人　青が 3 人　=>　赤に 4 点　青に 8 点
赤が 2 人　青が 2 人　=>　赤に 6 点　青に 10 点
赤が 3 人　青が 1 人　=>　赤に 8 点　青に 12 点
赤が 4 人　青が 0 人　=>　赤に 10 点
赤を選択して監視者になる　=>　監視者の得点が 2 点減点、青に 0 点
（監視者が 1 人以上いれば、青を選択した全員に 0 点）
あなたの選択 (赤 = 1, 青 = 2, 赤で監視者 = 3)

8 人条件の場合には「赤が 0 人　青が 8 人」から「赤が 8 人　青が 0 人」まで表示された。赤の選択と青の選択の利得構造は実験 1 と全く同じであるが、「監視者」の選択肢が加わり、監視者の得点は赤を選択した場合から 2 点減点される。一方、監視者が 1 人でもいれば青の選択者の得点が 0 点になる。

参加者はキーボードの「1」、「2」、「3」のいずれかを押してから、画面右下に表示される「OK」のボタンをマウスでクリックした。グループの全員が入力を終えると、画面上に

あなたの選択 (1 = 赤, 2 = 青, 3 = 赤で監視者)
赤の人数
青の人数
監視者の人数
今回のあなたの得点
あなたの総合得点

というフィードバックが表示され、自分の選択とグループ全体の赤・青・「監視者」選択の人数、および自分の得点を知ることができた。ここでの「赤の人数」には監視者の人数も含まれる。フィードバックを確認したら、画面右下の「OK」ボタンをクリックし、全員が確認を終えたら再び説明の画面が全員に表示されて、次の試行へと進むようになっていた。試行数は 15 回であった。

実験参加者数は、4 人条件は 26 グループで 104 名、8 人条件は 8 グループで 64 名であった。

(2) 結果

実験 1、2 と同様、人数条件ごとにすべてのグループのデータを統合して、まず個人ごとの非協力率（青選択率）を分析対象とした。15 試行を前期 5 試行、中期 5 試行、後期 5 試行に分割し、時期の要因（被験者内要因）と人数条件（被験者間要因）を組み合わせて、2 要因混合計画の分散分析を行った。その結果、時期の要因（$F(2, 332) = 6.510, p<.01$）と人数条件（$F(1, 166) = 4.519, p<.05$）がともに有意であった。時期の要因について多重比較を

行ったところ、前期よりも中期と後期で非協力率が低下する傾向があることが明らかとなった。また、4 人条件より 8 人条件の方で非協力率が低かった。なお、交互作用は有意ではなかった（F(2, 332) = 0.461, n.s.)。図 5 に、結果のグラフを示す。

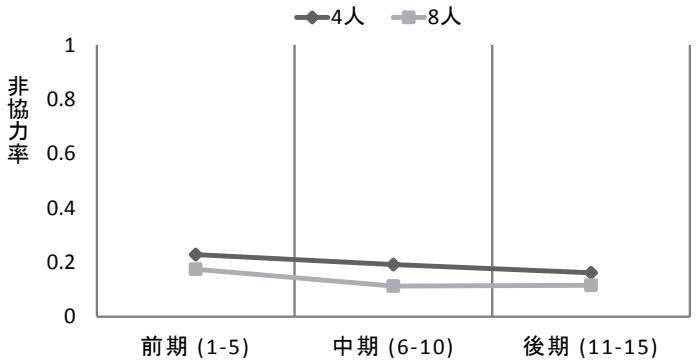


図 5．実験 3（監視ボランティアを含む N 人囚人のジレンマ）の結果
—(1) 非協力率—

次に、監視者の選択率を分析対象として、時期と人数条件の 2 要因混合計画分散分析を行った。その結果、時期の要因（F(2, 332) = 0.152, n.s.）と人数条件の要因（F(1, 166) = 0.428, n.s.）はともに有意差が見られなかった。また、交互作用は有意であった（F(2, 332) = 3.880, p<.05)。図 6 に、結果のグラフを示す。

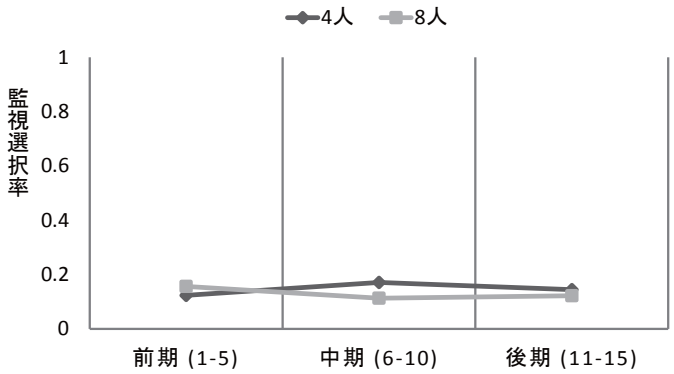


図 6．実験 3（監視ボランティアを含む N 人囚人のジレンマ）の結果
—(2) 監視選択率—

このゲームのルールでは、実験 1 と同様に、4 人条件と 8 人条件のいずれにおいても、すべてのメンバーがすべての試行で赤（協力）を選択した場合には、全員の得点が最終的に 150 点となる。そこで、各メンバーの最終的な得点の平均を見てみると、4 人条件では 121.31 点、8 人条件では 123.20 点であり、1 回の試行での平均得点は、4 人条件で 8.09 点、8 人条件で 8.21 点であった。この得点には、人数条件間で有意な差はなかった（t (166)=0.798, n.s.)。最終得点には、監視ボランティアを選択した場合の減点や、監視ボランティアの出現により非協力選択の得点が 0 になった試行も反映されている。

全試行の中で、少なくとも 1 人の監視ボランティアが出現した試行の割合を見ると、4 人条件で 0.459、8 人条件で 0.658 であった。それらの試行のうち、監視ボランティアが出現したために非協力選択で得点が 0 になる（以後、罰試行と呼ぶ）プレイヤーが少なくとも 1 人いた試行は、4 人条件で 50.3%、8 人条件で 57.0%であった。また、罰試行を少なくとも 1 度は経験したプレイヤーは、4 人条件で 64 名（61.5%）、8 人条件で 41 名（64.1%）であった。罰試行の経験を、ゲーム中に何度しているのか見るために、罰試行の回数ごとの人数分布を見たのが図 7 である。この人数分布については、4 人条件と 8 人条件の間に差は見られない（$\chi^2(7) = 2.729$, n.s.）。

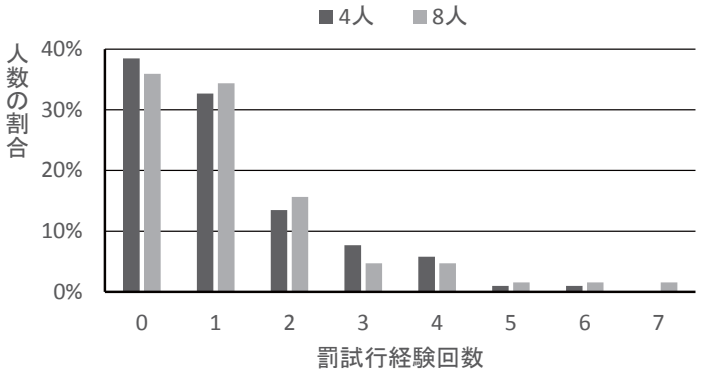


図 7. 実験 3（監視ボランティアを含む N 人囚人のジレンマ）の結果
—(3) 罰試行の経験回数—

(3) 考察

非協力率は、4 人条件で前期 0.23、中期 0.19、後期 0.16、8 人条件で前期 0.18、中期 0.11、後期 0.12 で、実験 1 では 0.6～0.8 だったのに比べて非常に低かった。しかも、実験 1 では時期が後になるほど非協力率が上昇したのに対し、実験 3 では逆に低下している。監視ボランティアのルールの影響で、非協力の選択が大幅に減少したことがわかる。

一方、監視ボランティアの選択率は、4 人条件で前期 0.12、中期 0.17、後期 0.14、8 人条件で前期 0.16、中期 0.11、後期 0.12 であり、実験 2 でのボランティア選択率が 0.2～0.35 であったのと比較してかなり低い。さらに、少なくとも 1 人の監視ボランティアが出現した試行のうち、非協力選択者に罰の効果をもたらしたのは約半数程度であった。また、罰試行の非経験者が 4 人条件で 38.5%、8 人条件で 35.9%もあり、一方で罰試行を 2 回以上経験しているプレイヤーもそれぞれの条件で 30%程度いることから、必ずしも罰試行を経験したことが非協力選択を抑制した結果であるとはいえない。むしろ、監視ボランティアの出現を予期した防衛的行動として、協力を選択する傾向が生じたと解釈するのが妥当であろう。

なお、大島（2001）の結果では、非協力率が 0.169、監視ボランティアの選択率が 0.14 であり、本実験の結果と整合する。

６．全体的考察

実験 1 の結果は、通常の N 人囚人のジレンマ・ゲームに典型的なものといえる。人数条件と全試行を総合した平均非協力率は 72.4%であり、最終得点の平均は 106.6 点、1 試行の平均得点は 7.10 点であった。すべてのプレイヤーがすべての試行で協力を選択した場合には、1 試行で 10 点ずつ得点し、最終的に全員の得点が 150 点となることから、プレイヤーの多くが個人の得点を優先した結果のジレンマが生じている。一方、実験 3 では、非協力選択者の得点を 0 にする監視ボランティアの選択をルールに組み込んだ結果、全体の平均非協力率は 17.1%にまで大きく低下し、最終得点の平均は 122.0 点、1 試行の平均得点は 8.14 点まで上昇した。ただし、この得点には監視ボランティア選択時の 2 点減点と、監視ボランティアにより非協力選択が 0 点になった場合が含まれている。1 試行の平均得点を実験 1 と実験 3 および人数条件ごとに比較したものが図 8 である。2（実験）×2（人数条件）の分散分析を行ったところ、実験の種類に有意な差が見られ（$F(1,428) = 92.546$, $p<.001$）、人数条件には有意差が見られなかった（$F((1,428) = 0.774$, n.s.）。

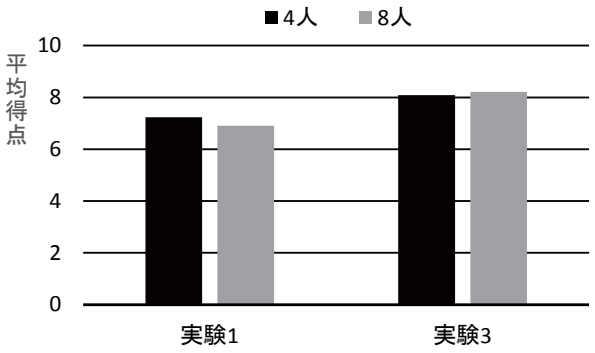


図8. 実験1と実験3の1試行あたり平均得点の比較

実験 3 では、監視ボランティアが出現した場合に非協力選択の得点が 0 となるため、非協力を選択する場合には監視ボランティアの出現確率の予測が含まれることになる。実験 2 の結果が示すように、少なくとも 1 人のボランティアが出現すればよいという状況では、人数が多いほど出現可能性を高く見積もる傾向がある。実験 1 では 8 人条件の方が 4 人条件より非協力選択率が高かったのに対して、実験 3 では逆に 8 人条件の方が 4 人条件より非協力選択率が低かったことは、このことを裏付けている。しかし、監視ボランティアの選択率に人数条件による差は見られなかった。実験 2 の N 人ボランティア・ジレンマでは、誰かがボランティアを選択しないとメンバー全員が得点を得られないという状況であり、やむを得ずボランティアを選択したという消極的行動であったと考えられる。これに対して、実験 3 での監視ボランティアの役割は、非協力者に罰をもたらすという積極的な選択であり、得点を得ることよりもある種の公正さを求める行動ととらえることができる。その意味で、N 人ボランティア・ジレンマにおけるボランティア選択が状況依存的であるのに対して、監視ボランティアの選択は個人の特性に依存する行動と考えられ、人数条件の影響を受けなかったのもそのためと解釈できる。

それでは、非協力選択においては、状況的要因と個人的要因がどのように影響するのであろうか。実験 1 では、ナッシュ均衡をもたらすのは全員が非協力を選択することであり、その意味では非協力選択は状況依存的といえる。そして、そのような状況でも 30%近い協力選択率が得られたのは、個人の特性が協力選択を導いたためではないかと考えられる。実験 2 では、協力（ボランティア）選択率は理論的なナッシュ均衡点よりも高く、しかも理論的な得点の期待値よりも高い得点が得られた。人数が多いほど非協力選択が多かった

のは状況的要因によるといえるが、個人の特性が協力選択率を押し上げた可能性がある。また、理論的な得点の期待値は、個人の非協力選択確率の理論的予測に基づいて求められているので、得点が期待値よりも高く、しかも多人数条件の方が高かった原因としては、ボランティアの出現や人数に関する何らかの集団的要因が働いた可能性も考えられる。一方、実験 3 では、もしも必ず監視ボランティアが出現するのであれば、非協力選択は明らかに非合理的であるが、監視ボランティアの出現確率をどの程度に見込むかによって、非協力の選択頻度が異なると予想される。また、監視の有無に関与せず一貫して協力を選択する行動もあり得る。それらの場合には、個人の特性が反映したといえよう。非協力の選択状況を実験間で比較するために、各実験における非協力選択数（0～15）ごとのプレイヤーの人数割合の分布をグラフにしたのが図 9 である。実験 1 と実験 2 の分布は比較的類似しているが、実験 3 ではほぼ対称になっている。実験 1 でも協力を選択する傾向のある人、実験 3 でも非協力を選択する傾向のある人が、ある程度の割合で存在することが読み取れる。これらは、個人の特性の反映ととらえることができる。

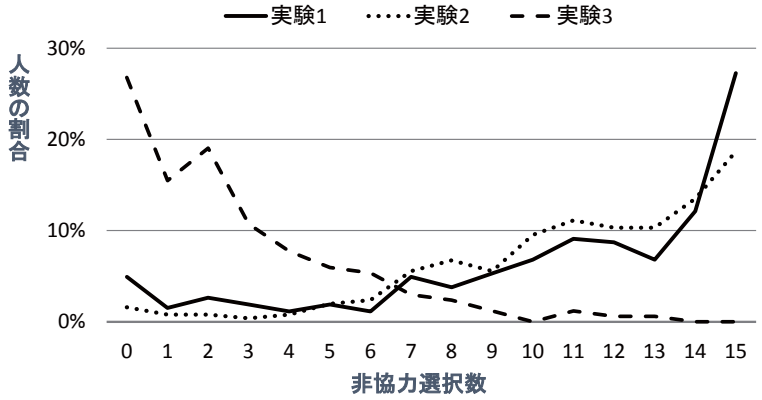


図 9. 各実験における非協力選択数の人数分布の比較

社会的ジレンマ解決のための方策として、監視ボランティアのしくみを導入した場合の効果を調べるためにゲーム実験を行ったが、非協力行動を減少させるという点では有効であったといえる。特に、人数が多い時の方がボランティア出現の可能性を高く見積もるため、非協力行動がより少なくなるという結果は、現実社会への応用という観点からも興味深い。地域社会における環境配慮行動の推進にあたって、仮に Hardin（1968）が提案するような「合意された相互強制」による罰則が機能する状況が確立できるならば、監視ボランティアの導入は意味を持つように思われる。監視者が常に出現するとは限らなくても、「誰かが監視しているかもしれない」という予測が非協力行動を抑制する効果を持つからである。

実験結果からは、協力と非協力の選択が、状況要因のみでなく個人の要因の影響も受けるであろうことが示された。また、選択結果についての情報が集団的な合理性を生み出す可能性も示唆された。今後の課題としては、個人差特性を測定して協力や非協力の選択との関係を調べることや、フィードバック情報が集団過程としての選択行動に及ぼす影響を検討することが考えられる。

７．文献

Darley, J.M. & Latane, B. (1968) Bystander intervention in emergencies; Diffusion of responsibility. Journal of Personality and Social Psychology, 8, 377-383.

Dawes, R.M. (1980) Social dilemmas. Annual Review of Psychology, 31, 169-193.

Diekmann, A. (1985) Volunteer's dilemma. Journal of Conflict Resolution, 29, 4, 605-610.

Fischbacher, U. (2007) z-Tree: Zurich Toolbox for Ready-made Economic Experiments, Experimental Economics 10(2), 171-178.

Franzen, A. (1999) The volunteer's dilemma: Theoretical models and empirical evidence. In Foddy, M., Smithson, M., Schneider, S., & Hogg, M. (Eds.) Resolving social dilemmas: Dynamic, structural, and intergroup aspects. New York: Psychology Press, 135-148.

藤井聡（2003）社会的ジレンマの処方箋―都市・交通・環境問題のための心理学．ナカニシヤ出版．

Hardin, G. (1968) The tragedy of the commons. Science, 162, 1243-1248.

Hofstadter, D.R. (1983) The calculus of cooperation is tested through a lottery. Scientific American, 6, 14-18.

Murnighan, J.K., Kim, J.W., & Metzger, A.R. (1993) The volunteer dilemma. Administrative Science Quarterly, 38, 515-538.

大沼進（1997）廃棄物処理ゲームと二次的ジレンマ．広瀬幸雄編著『シミュレーション世界の社会心理学』，ナカニシヤ出版, 149-152.

大沼進（2007）人はどのような環境問題解決を望むのか―社会的ジレンマからのアプローチ．ナカニシヤ出版．

大島尚（2010）持続可能性から見た現代人の社会的規範、価値観の現状と課題．佐和隆光（編）『グリーン産業革命―社会経済システムの改編と技術戦略』日経 BP 社, 66-81.

大島尚（2011）環境問題の社会的ジレンマにおけるボランティア行動．東洋大学「エコ・フィロソフィ」研究, 5, 57-66.

大島尚（2012）繰り返しボランティア・ジレンマ・ゲームの実験的検討．東洋大学「エコ・フィロソフィ」研究, 6, 73-81.

Yamagishi, T. (1986) The structural goal/expectation theory of cooperation in social dilemmas. In E.J. Lawler (Ed.) Advances in Group Processes, Vol.3, 51-87, Greenwich, CT:JAI Press.

山岸俊男（2000）社会的ジレンマ―「環境破壊」から「いじめ」まで．PHP 新書．

環境配慮行動の実行可能性認知と困難度の関係

大久保　暢俊（TIEPh）・東垣　絵里香（TIEPh）

キーワード：環境配慮行動、行動のコントロール感、平均以上効果

環境配慮行動を個人の行動として考えると、行動の誘因構造によって分析の水準は異なってくる。たとえば、環境に配慮した行動が地球規模の環境問題の解決につながるとある個人が考えている場合と、そのような行動で直接に金銭が受け取れる場合を考えてみる。どちらも、当該の個人に利益となるが、行動の誘因が埋め込まれる心理社会的な構造は異なる。この例だと、前者が個人を含む社会レベルの利益に誘因が埋め込まれているのに対して、後者は個人レベルの利益に誘因が埋め込まれている[1]。このように、環境配慮行動の誘因は、その個人が想定する、個人と社会の関係を反映しており、マクロからマイクロまでの複層的な分析が必要なのである（稲垣, 2007）。

誘因の水準が複層的であることは、環境配慮行動を促進させるためのアプローチもさまざまな水準で設定できることを意味する。しかし、実際に行動を生起する際に重要となるのは、行動の意図だけでなく、その行動が実際に実行できるかどうかであろう。このような行動の実行可能性は、物理的な制約（たとえば資金や時間など）を受けると同時に、認知、感情、動機づけなどの心理的な制約も受ける。

環境配慮行動における実行可能性に影響する心理学的要因を検討した大久保（2013）は、平均以上効果の認知メカニズムの観点から、次のことを明らかにした。それは、他者が行っているのをよく見かける環境配慮行動と、そうでない環境配慮行動で、自己と平均他者の情報の使われ方に違いがあり、そのことが実行可能性の認知に影響するということである。具体的には、他者が行っているのをよく見かける環境配慮行動では、自己の実行可能性を平均他者よりも高く見積もり（平均以上効果）、他者が行っているのを見かけない行動では、平均他者よりも低く見積もっていた（平均以下効果）。さらに、他者が行っているのをよく見かける環境配慮行動では、平均他者評定が抑制変数として機能している可能性が示された。これらの結果は、自己と平均他者の心理学的存在に基づく系統的なバイアスが環境配慮行動の実行可能性認知に関与していることを示している。

さらに、大久保（2013）の研究では、他者が行っているのを見かけない環境配慮行動で、自己にか

1 社会レベルの利益がそのまま個人レベルの利益となる場合や、その反対に、それらの利益がトレードオフになる場合があることは言うまでもない。その意味で、誘因構造の「あり方」の違いではなく、「注目するところ」の違いを指摘している。したがって、社会レベルと個人レベルの利益が齟齬をきたす場合（たとえば社会的ジレンマ状況）であれ、そうでない状況であれ、研究者が着目する水準が重要となる。

かわる評価（特に相対自己評定）と自尊感情が密接に関係していることが示された。この結果は、現在主流となっている平均以上効果の認知メカニズムによる説明（Kruger, 1999; Kruger, & Burrus, 2004; Kruger, Windschitl, Burrus, Fessel, & Chambers, 2008; Moore, & Small, 2007）に加えて、自己高揚の動機づけが何らかの形で関与している（Allison, Messick, & Goethals, 1989; Dunning, Meyerowitz, & Holzberg, 1989; Guenther, & Alicke, 2010）ことを示唆する。

認知メカニズムによる説明と、動機づけによる説明は相互背反ではない。近年の社会的比較と自己高揚を検討した研究では、認知的メカニズムに自己高揚の動機づけがどのように関与しているのかを詳細に検討し始めている（Beer, Chester, & Hughes, 2013）。そこで、本研究では、大久保（2013）で測定した自尊感情に加えて困難度の認知を測定した。大久保（2013）で用いられた環境配慮行動の項目は、他者の行動の観察可能性によって区分されていた。しかし、大久保（2013）の予備調査で、他者が行っているのを見かけない環境配慮行動ほど、自己にとっても実行が困難であると評定されていた。つまり、他者が行っているかどうかの区分に困難度の要因が交絡していたのである。もし、困難度の媒介効果が自尊感情の効果よりも大きく影響しているのであれば、自尊感情と自己評価の関係は間接的である可能性が高くなる。なぜなら、自尊感情と自己評価の直接の関係では無く、自尊感情と困難度の関係が前提としてあり、それが自己評価間の関係につながるという解釈の妥当性が増すからである。それに対し、動機づけの説明を単体として成立させるには、自尊感情と自己評価間の直接的な関係が必要である。そこで、本研究では、各項目の困難度を測定することにより、自己評価と自尊感情の関係が純粋に動機づけによる説明を支持するものであるかどうかを検討した。

方法

調査参加者　四年制大学の学生 206 名（男性 112 名、女性 93 名、不明 1 名）。調査参加者の平均年齢は 19.74 歳（*SD*=1.54）であった。

手続き　大久保（2013）と同様の質問項目を用いた。最初に、Rosenberg の自尊感情尺度（山本・松井・山成, 1982）を 5 件法で回答してもらった[2]。

次に、環境配慮についての質問であると教示して、質問紙に回答してもらった。その際、“環境に配慮している（大事に思っている）”との想定で回答するように教示した。この教示の目的は、態度をポジティブ方向に固定化させることで、態度要因の個人差分散を小さくすることであった。

続いて、よく見かける環境配慮行動、見かけない環境配慮行動のそれぞれ 5 項目について、“あなたはどのくらい実行できると思うか（自己評価）”、“同年齢、同性の平均的な大学生はどのくらい実行できると思うか（平均他者評価）”、“同年齢、同性の平均的な大学生に比べてあなたはどのくらい実行できると思うか（相対自己評価）”の 3 パターンの質問に回答してもらった。自己評価、平均他

2 さらに、個人差変数として、身体感尺度（Miller, Murphy, & Buss, 1981）を邦訳した項目に回答してもらった。しかし、今回の分析では使用しないため、これ以上の言及はしない。

者評価では、“かなり実行できる”から“まったく実行できない”とラベルづけされた 7 件法であった。相対自己評価では、“平均的な大学生より実行できる”から“平均的な大学生より実行できない”とラベルづけされており、中央は“平均的な大学生と同じ”とラベルづけされた 7 件法であった。自己評価、平均他者評価の評定順序はカウンターバランスをとった。さらに、今回新たに追加された評定として困難度の測定を行った。各項目について、“とても簡単”から“とても難しい”とラベルづけされた 7 件法で回答してもらった。困難度の測定は、自己評価と平均他者評価の直後、すなわち相対自己評価の直前に行った。

調査は講義時間内に一斉に配付して行った。調査に要した時間はおよそ 15 分であった。

結果

すべての項目に回答した 196 名のデータを分析に用いた。よく見かける環境配慮行動、および、見かけない環境配慮行動は、“実行できる”と評価しているほど高くなるよう数値を割り当てた上で、自己評価、平均他者評価ごとに合計値を算出した（それぞれ可能範囲は 5〜25）。相対自己評価は、尺度の中央値（4：平均的な大学生と同じ）を明らかにするため、合計値を項目数で割った数値を指標とした（可能範囲は 1〜7）。困難度は、より実行が困難であると感じているほど高くなるように数値を割り当てた上で合計値を算出した（よく見かける環境配慮行動、見かけない環境配慮行動のそれぞれで可能範囲は 5〜25）。自尊感情尺度は、高いほど肯定的になるように数値を割り当てた上で合計値を算出した（α=.85, 可能範囲は 10〜50）。

自己評価と平均他者評価の平均値の差における平均以上効果　全般的に平均以上効果が現出しているのかどうかを検討するため、よく見かける環境配慮行動、および見かけない環境配慮行動の合計値を自己評価、および平均他者評価ごとに算出した。それらの値に対し、対応のある t 検定を行ったところ、平均他者評価（M=39.60, SD=10.80）に比べて自己評価（M=43.11, SD=10.24）が有意に高かった（t(195)=4.26, p<.01, Cohen's d=0.33）。すなわち、全般的には平均以上効果が確認された。

続いて、よく見かける環境配慮行動、および見かけない環境配慮行動ごとで対応のある t 検定を行ったところ、よく見かける環境配慮行動では、平均他者評価（M=24.09, SD=6.73）よりも自己評価（M=27.09, SD=5.81）が有意に高かった（t(195)=6.13, p<.01, Cohen's d=0.48）。一方、見かけない環境配慮行動では、自己評価（M=16.03, SD=6.52）と平均他者評価（M=15.51, SD=5.93）で有意な差はなかった（t(195)=1.13, ns, Cohen's d=0.08）。

相対自己評価における平均以上効果　よく見かける環境配慮行動と見かけない環境配慮行動の合算した数値に対し、中央値（4：平均的な大学生と同じ）を 0 とする t 検定を行った。その結果、相対自己評価の平均値 4.50（SD=0.99）は有意に高かった（t(195)=7.07, p<.01, Cohen's d=0.72）。

続いて、よく見かける環境配慮行動、および見かけない環境配慮行動ごとで中央値（4：平均的な大学生と同じ）を 0 とする t 検定を行った。その結果、よく見かける環境配慮行動で平均以上効果（M=5.32, SD=1.13, t(195)=16.38, p<.01, Cohen's d=1.65）、見かけない環境配慮行動で平均以下効果

（M=3.68, SD=1.27, t(195)=3.52, p<.01, Cohen's d=0.36）が確認された。

相対自己評価と自己評価、平均他者評価の関係　各評価間の相関係数の値を Table 1、2 に示す。相対自己評価に対する自己評価、および平均他者評価の影響を検討するため、大久保・下田（2012）と同様の手法を用いて、相対自己評価を目的変数、自己評価と平均他者評価を説明変数とする重回帰分析を行った。その結果、よく見かける環境配慮行動では重回帰式が有意であり（R^2_{adj}=.40, F（2, 193）=65.13, p<.01）、自己評価の正の影響（β=.68, t=11.08, p<.01）、および平均他者評価の負の影響がみられた（β=-.13, t=2.09, p<.05）。見かけない環境配慮行動でも重回帰式は有意であった（R^2_{adj}=.36, F（2, 193）=54.87, p<.01）。しかし、よく見かける環境配慮行動とは異なり、自己評価で正の影響は確認されたが（β=.64, t=9.81, p<.01）、平均他者評価では影響が確認できなかった（β=-.10, t=1.50, ns）。

Table 1

各評価間の相関係数（よく見かける環境配慮行動）

	Ⅱ	Ⅲ
Ⅰ. 自己	.41 **	.62 **
Ⅱ. 平均他者	－	.15 *
Ⅲ. 相対自己		－

† p<.10, * p<.05, ** p<.01

Table 2

各評価間の相関係数（見かけない環境配慮行動）

	Ⅱ	Ⅲ
Ⅰ. 自己	.48 **	.60 **
Ⅱ. 平均他者	－	.21 **
Ⅲ. 相対自己		－

† p<.10, * p<.05, ** p<.01

環境配慮行動と困難度の関係　よく見かける環境配慮行動と、見かけない環境配慮行動の困難度に対し、対応のある t 検定を行った。その結果、よく見かける環境配慮行動の困難度（M=10.08, SD=4.88）に比べ、見かけない環境配慮行動の困難度（M=20.60, SD=6.42）が有意に高かった（t(195)=22.22, p<.01, Cohen's d=1.85）。

困難度と自尊感情の関係　自尊感情得点と、よく見かける環境配慮行動の困難度、および見かけない環境配慮行動の困難度との相関係数を算出したところ、よく見かける環境配慮行動では相関が確認

されなかったのに対し（r=-.01, ns）、見かけない環境配慮行動では弱い負の相関が確認された（r=-.18, p<05）。

自尊感情と自己評価の関係　自尊感情得点と自己評価、平均他者評価、相対自己評価で相関係数を算出したところ、見かけない環境配慮行動において、自己評価と相対自己評価で弱い正の相関が確認された（Table 3）。この自尊感情の媒介効果を検討するため、自己評価と相対自己評価の関係に対し、自尊感情を統制した偏相関分析を見かけない環境配慮行動の項目で行った。その結果、見かけない環境配慮行動で確認された自己評価と相対自己評価の相関（r=.60）は、自尊感情を統制してもほとんど変化が無かった（自尊感情を統制した r=.59, p<.01）。

Table 3

各評価と自尊感情の相関係数

	自己	平均他者	相対自己
よく見かける	.10	.06	.10
見かけない	.12 †	.00	.12 †

† p<.10, * p<.05, ** p<.01

困難度と自己評価の関係　よく見かける環境配慮行動、および見かけない環境配慮行動のそれぞれの困難度得点と、対応する自己評価、平均他者評価、相対自己評価で相関係数を算出したところ、すべての評価で有意な負の相関が確認された（Table 4）。自尊感情の分析と同様に、困難度を統制した偏相関分析をよく見かける環境配慮行動、および見かけない環境配慮行動の双方で行った。その結果、よく見かける環境配慮行動において r=.46（困難度統制前の値は r=.62）、見かけない環境配慮行動で r=.32（困難度統制前の値は r=.60）であった（ps<.01）。

Table 4

各評価と困難度の相関係数

	自己	平均他者	相対自己
よく見かける項目の困難度	-.55 **	-.22 **	-.56 **
見かけない項目の困難度	-.57 **	-.34 **	-.72 **

** p<.01

考察

本研究の結果は、大久保（2013）の結果と同様であり、知見の頑健性を示した。具体的には、他者

が行っているのをよく見かける環境配慮行動で平均以上効果、見かけない環境配慮行動で平均以下効果が確認された。ただし、自己評価と平均他者評価の平均値の差を分析したところ、見かけない環境配慮行動で自己評価と平均他者評価に差はなかった。さらに、相対自己評価と自己評価、平均他者評価の関係を分析した結果、よく見かける環境配慮行動おいて、平均他者評価が弱いながらも関係していた。それに対し、見かけない環境配慮行動おいて、平均他者評価との関係は確認されなかった。

自尊感情と自己評価の関係は、見かけない環境配慮行動でのみ確認された。この結果は、大久保（2013）と同様であるが、その関係はさらに弱かった。それに対し、困難度と自己評価の関係は自尊感情との関係に比べて強かった。偏相関分析の結果から、自己評価間の関連に対し、自尊感情の媒介効果よりも困難度の媒介効果の方が顕著であったことから、自尊感情などの動機づけと密接にかかわる要因よりも困難度の認知が重要な要因であることが示された。さらに、よく見かける環境配慮行動と見かけない環境配慮行動で困難度の認知に違いがあったことは、“（ある環境配慮行動を）他者が行っているのを見かけるかどうか”という観察容易性の認知が自己の実行の困難度と同様であることを示している。ただし、その関係は見かけない環境配慮行動で顕著であったことから、困難度の認知の効果が領域特殊性を有している可能性が明らかとなった。

引用文献

Allison, S. T., Messick, D. M., & Goethals, G. R. (1989). On being better but not smarter than others: The Muhammad Ali effect. *Social Cognition*, **7**, 275–295.

Beer, J. S., Chester, D. S., & Hughes, B. L. (2013). Social threat and cognitive load magnify self-enhancement and attenuate self-deprecation. *Journal of Experimental Social Psychology*, **49**, 706-711.

Dunning, D., Meyerowitz, J. A., & Holzberg, A. D. (1989). Ambiguity and self-evaluation: The role of idiosyncratic trait definitions in self-serving assessments of ability. *Journal of Personality and Social Psychology*, **57**, 1082–1090.

Guenther, C. L., & Alicke, M. D. (2010). Deconstructing the better-than-average effect. *Journal of Personality and Social Psychology*, **99**, 755-770.

稲垣諭 (2007). 持続可能性の実現とその課題: オルタナティヴ・デザインとしての哲学. エコ・フィロソフィ研究, **1**, 163-182.

Kruger, J. (1999). Lake Wobegon, be gone! The “below-average effect”and the egocentric nature of comparative ability judgments. *Journal of Personality and Social Psychology*, **77**, 221–232.

Kruger, J., & Burrus, J. (2004). Egocentrism and focalism in unrealistic optimism (and pessimism). *Journal of Experimental Social Psychology*, **40**, 332–340.

Kruger, J., Windschitl, P. D., Burrus, J., Fessel, F., & Chambers, J. R. (2008). The rational side of egocentrism in social comparisons. *Journal of Experimental Social Psychology*, **44**, 220 –232.

Miller, L. C., Murphy, R., & Buss, A. (1981). Consciousness of body: Private and public. *Journal of Personality and Social Psychology*, **41**, 397-406.

Moore, D. A., & Small, D. A. (2007). Error and bias in comparative judgment: On being both better and worse than we think we are. *Journal of Personality and Social Psychology*, **92**, 972–989.

大久保暢俊 (2013). 環境配慮行動のコントロール感と平均以上効果　エコ・フィロソフィ研究, **7**, 51-70.

大久保暢俊・下田俊介 (2012). 比較他者の抽象性と平均以上効果. 日本心理学会第 76 回大会発表論文集, 235.

山本真理子・松井豊・山成由紀子(1982). 認知された自己の諸側面　教育心理学研究, **30**, 64-68.

平成 26 年度刊行研究年報

『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号 所収論文

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方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－

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的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、集団的価値、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（日本的幸福感）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）サスティナブル心性尺度（大島版）：堀毛(2013)の改訂版サスティナブル心性尺度 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）サスティナブル行動尺度（大島版）：同じく堀毛(2013)の改訂版サスティナブル行動尺度 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。sustainabele 心性尺度の結果を表１に示す。

表１：サスティナブル心性尺度（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もなう	.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
	固有値	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

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

[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。

を大切に」という気持になる」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、「平穏」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	今ここにいること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 Ⅰ		.674	.179	.542
	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、高年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、「平穏」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	---
平穏	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。

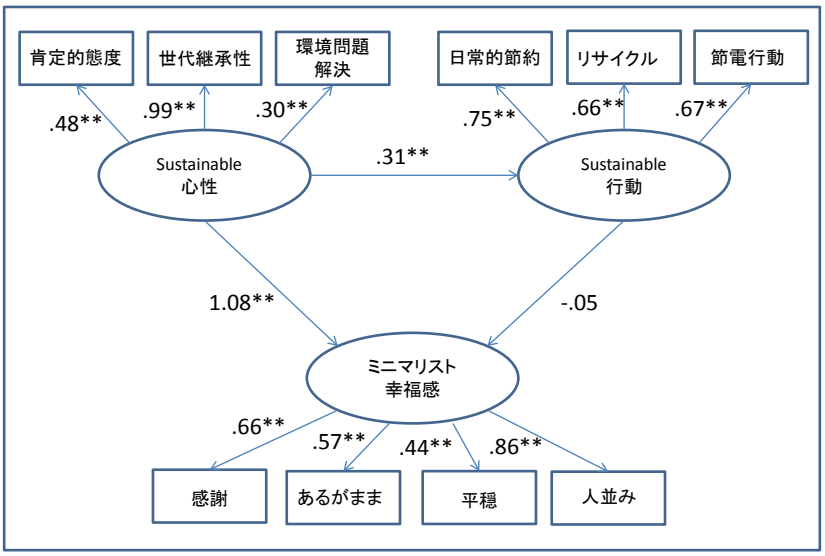


図1：sustainable 心性、行動、ミニマリスト幸福感の関連性

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↓	心性↓	行動↓	心性↓			行動↓			SWB↓				適合度		
	行動	SWB	SWB	肯定態度	世代継承	環境解決	日常節約	リサイクル	節電	感謝	あるがまま	平穏	人並み	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、平穏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「平穏」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、行動を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もなうことが多く、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.

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.

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）はその中から 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）におけるサスティナブル心性尺度項目とサスティ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 α =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」の選択数が 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 得点が有意に低い。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.「全体的にいって、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			
2. かなり満足	70	3.08		3.16 (N=295)	
3. どちらかといえば満足	214	3.22	r=.317 p<.001		t(498)=5.68 p<.001
4. どちらかといえば不満	113	3.42		3.56 (N=205)	
5. かなり不満	54	3.53			
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、自身の居住地域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			
2. かなり重要である	114	2.977		3.19 (N=428)	
3. どちらかといえば重要である	262	3.361	r=.484 p<.001		t(498)=10.07 p<.001
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			
2. かなり影響がある	107	3.030		3.22 (N=373)	
3. どちらかといえば影響がある	222	3.354	r=.334 p<.001		t(498)=5.24 p<.001
4. どちらかといえば影響はない	90	3.433		3.63 (N=127)	
5. あまり影響はない	25	3.960			
6. 全く影響はない	12	4.431			

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			
2. かなり良い	83	2.97		3.21 (N=382)	
3. どちらかといえば良い	270	3.29	r=.296 p<.001		t(498)=6.31 p<.001
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もなうことになるが、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 得点が有意に低い。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 得点が有

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	*t*検定
1. すすんで買おうと思う	5	2.77	*r* =.475 *p* <.001	3.05 (N=259)	*t*(498)=8.90 *p* <.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) 「サスティナブル心性」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「サスティナブル心性」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、「サスティナブル心性」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」、「平穏」、「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「サスティナブル心性」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

サステイナブル行動	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

なくても、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「サスティナブル心性」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、「サスティナブル心性」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「平穏」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				
2. 30代	3.52	3.38	3.45				1>4 *
3. 40代	3.37	3.39	3.38	$F(1, 490)=0.91$ n.s.	$F(4,490)=0.69$ n.s.	$F(4, 490)=9.41$ $p<.001$	1>5 *** 2>5 *** 3>5 ** 4>5 *
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（サスティナビリティ）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、高年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ー　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.

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躇すると予測する。

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”、“ノロウィルス”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、ノロウィ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（α=.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（α=.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（α=.97）。

遺伝子組み換えの有無による食べることへの躊躇

遺伝子組み換えの有無による食べ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β=-.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±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 に近いため、本研究では比較検討のための分析は行わなかった。

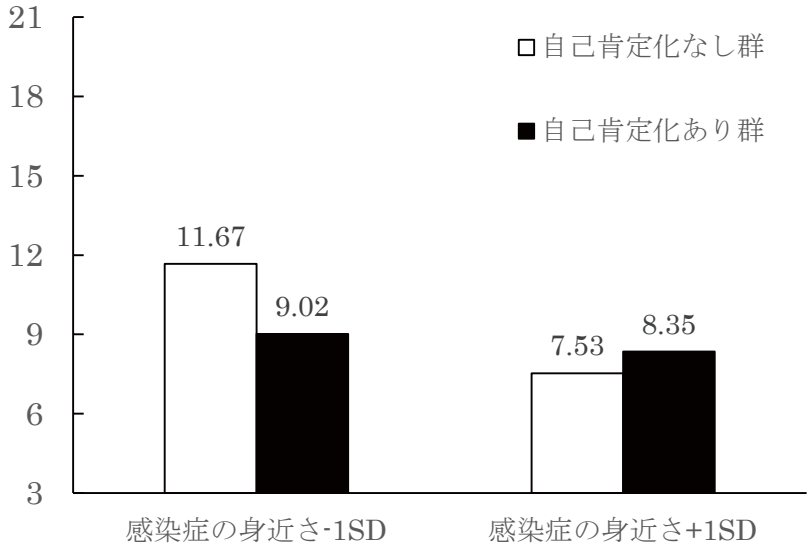


Figure 1. 遺伝子組み換え食物への躊躇に対する自己肯定化と感染症の身近さの認知の効果（値は推定値）

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/idenshi/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.

Ⅲ-4

第３ユニット

―環境デザインユニット―

Ⅲ　—TIEPh第3ユニット 環境デザインユニット—

環境デザインの課題は、環境設計をアイディアとして企画し、現実の環境問題に対して、より多くの選択肢を提示していくことである。現在の環境問題への対応は、それほど多くの選択肢の中から選択がなされているわけではない。それらの多くは、現実の行動を抑制する方向で課題設定されることが多い。一般的な方向性は明確である。

東北の大震災を受けて、一挙に基礎的な条件が変わってしまった。そこには復旧にかかわる短期的課題と、30年後、40年後を見据えた復興としての長期的課題がある。この長期的課題に対して、いくつもの方向設定条件があるに違いない。これらをどのようにして浮かび上がらせていくかは、環境設定の統制原理となる。また実行可能な小さな企てを、システムとして立ち上げていくことは、システムの創発にかかわる多くの事例研究の一つとなる。こうしたシステムの立ち上げの仕組みにも、システムの基本原理が関与するはずであり、そこにデザインの原理を見出すこともできる。

時間の経過とともに、おそらく選択可能な条件は減っていく。時間的な余裕はあまりない。そこにはいくつもの経済条件もからんでいる。難しい時期に来ている。貿易収支が、数十年ぶりに赤字になり、やがて所得収支も赤字になれば、国としての経常収支も赤字になる。つまり財産や資金が海外へと流出するかたちになる。こうなったときにはおそらく予想外に選択肢は減っている。その手前で、経済条件の好転を作りだすほどの環境デザインは、どのようにして可能なのかという問いに直面してしまう。困難な時ほど、真価が問われるのは、歴史と社会の鉄則である。

（河本英夫）

Chaos, Autopoiesis and/or Leonardo da Vinci/Arakawa

Department of Literature　Hideo Kawamoto

In the Arakawa + Gins conception, there are several distinct theoretical footholds: the enhancement of the dimension with chaos theory, the double operation of action with autopoietic systems theory, and the introduction of da Vinci's non-integral dimension.

Key word: Chaos, Autopoiesis, Landing site

I

The first foothold Arakawa is concerned with is the expansion of the possibility.　Although "not dying" seems to us rather improbable, the logical possibility cannot be denied.　Not only that, but, just as there are many types of infinities, it is indicated that there are also many types of possibilities.　Even within such a multitude of possibilities, expanding the possibility of "not dying" would seem to lie at the very margins.　If we view this expansion of possibilities as a dimensional expansion, Arakawa and Chaos Mechanics become nearly synonymous.

Ordinarily, we anticipate future events and prepare our reactions to them using a preconceived notion of what is possible.　We do this due to our past experiences – our personal histories and daily routines; making various predictions, imagining various interactions, and expecting various inevitabilities.　This phenomenon may be termed "empirical possibility."　If, however, we redefine the dimensions of possibility, an entirely different perspective should result –our habits and understandings of our lives, history, the world, etc. would all change. The dimensions of reality's possibilities are undefined.　As such, we ourselves should be able to set the parameter that allow for the expansion of human possibility.　This can be achieved through science, art, and architecture.　Instead of taking at face value human reality under the conventionally thought of range of possibilities, we are to make expanding human possibility itself the issue.　Thus, "not dying" subsists in the setting of the parameters, or in other words, allowing for "the expansion of possibility."

We can think of the mathematical concept of infinite sets as a metaphor.　Within infinite sets, there are countably infinite sets and uncountably infinite sets, and within uncountably infinite sets, there are several types of infinite sets yet – the infinite set of real numbers, which itself contains rational and irrational infinite sets, and so on and so forth.　Although all these sets are infinite, the degrees of infinity are different in each. In the same way, the range of possibility is not one-dimensional.　We ourselves can reset the boundary conditions such that this range can be expanded.　This is what Arakawa + Gins, have attempted through their architecture in the cities of Nagi, Youro, and Mitaka.

We can find the enhancement of the dimension in chaotic movement, that indicates generally such as detail differential processes, for ex, in rain dropping as non-regular and non-periodical. Because it is mathematically

formulated, chaos theory is deterministic. However, the next action born of chaotic behavior resists calculation. Determinism draws a picture of a world in which everything is predicted and determined to the last. But again, in chaos theory, prediction is futile. These two situations seem paradoxical at a glance. All chaotic movements are presented in a topological space, that is, in a dimension defined by mathematics. Within such movements, one movement suddenly disappears into another dimension. Such a movement cannot be predicted in topological space. Chaotic movement formulated within deterministic mathematical operations contains the possibility for dimension enhancement. Ultimately, chaotic movement includes something that happens to transcend the dimensions determined by arithmetic calculation. Such transcendence is intrinsic to chaos theory.[1] What Arakawa + Gins put into practice included a declaration ("We have decided not to die," etc.) that exceeds the dimensions of human languages including their formulated program. It is a declaration that draws surprise, but curiously, one that somehow feels real.

II

The second theoretical foothold involves the "landing site." The "landing site" is an act of positioning, a basic activity that organizes the relationship between the world and the self through the identification of said position. Any type of quest for environmental information utilizes the "landing site." The act of position-specifying precedes the recognition of a specified position. The "landing site" has the special characteristic of simultaneously specifying something's position while initiating the organization of the relation between that position and the self. These two movements, which differ qualitatively but move as one, I have come to call "Double Operation." From this standpoint, Arakawa + Gins and autopoiesis become very similar conceptions.

If we only had to *know* the positions of objects, then we would only need to arrange them on the coordinate axis. However, the act of specifying the location of an object necessarily includes organizing the relationship of the object to oneself, even before placing it on its coordinates. The intellectual aspect of relating to an object is an act of acknowledging its position. The "landing site" itself is not the concept of recognizing; it is the concept of the *action* of positioning. This situation can be phrased in various ways. The landing site itself is one type of action, and it fulfills the role of the hinge between the world and oneself, one that organizes the relation between the two. Or: the knowledge of a position, included in the action of using the "landing site," is itself a clue to the action; as seen from the action, the specified position is an anticipation of said action. Or: though the "landing site" may already be related to the world through action, it is also the impetus for one's personal organization of the relationship between the world and self; here, action and knowledge are inseparable. The "landing site" is therefore not the concept of recognition per se; at the very least, it is the concept of the *action* of organization of the relation between the self and the world. The action in which recognition and action work inseparably will be called cognitive action.

According to this principle, the following situation is inconceivable. An observer, using the landing site as a recognition of an object's position, conducts quests for information according to that recognition, and uses

what s/he finds to guide his/her actions. This interpretation is impossible. That is because only a robot would do such a thing. The relationship between life forms and the world is firstly a consequence of action. The action is already connected to the world, and it is recognition that gives us hints and choices for the organization of that relationship. Most of the arguments of cognitive science, even in ecological psychology, are mistaken. In such arguments, the relation with the world is formulated first according to recognition, and from there, gathered information guides the next action. Such an argument is like a person who first learns about his relationship to the world from a book, and using the book as guidance, cautiously plans his behaviors. Or it can be likened to a person who, while looking at the sea, practices swimming first above land. Even though the act of swimming is induced by the information one gets from looking at the sea, one can only *imitate* swimming on the beach. In this case, movement and environmental information are interlocked. However, no one would likely call such a thing "swimming." He lacks the action of specifying his position, and all action subsists in the landing site, not in affordance. [2]

The landing site holds yet another significance. Above being another person's nature (or change in that nature thereof), the position that that person occupies is their most basic characteristic. By putting that other person in front of us, the question of *where* that person is (as opposed to *who* or *what* that person is) signifies the person's true nature. Thus, every time that person formulates the self, s/he simultaneously occupies that position. Here is a Double Operation at work. To formulate the self is to occupy the place one is in, and to occupy said place is essential to the possibility of action (such as moving to another place, etc.) If we were unable to occupy a place, we would also be unable even to move to another place. The situation in which a person becomes something is connected to the possibility of that person's self-recognition, and occupation of a place is connected to the possibility of action. To occupy this place is "the landing site of action." If the possibility of self-recognition and the possibility of one's actions were the same thing, we would be unable to act in the world. The thing that supports that possibility of action is the landing site.

Moreover, when a person perceives the world, it is through a certain perspective – one through which many things can be seen – and at the same time, that person occupies a space. In this case, the function of occupying "Here" is connected to the possibility of action. Cognizance advances with the personal identification of "Here" in the world. When one perceives the world, one is at the same time occupying that space. This is "the landing site of cognition," or "the landing site of perception." To this point, the concepts of "being in the world" and "existence" are born. Sometimes it is said that "People recognize the world while existing in it". However, the occupation of a place in the world functions as [the action of using] the landing site, as an active relating to the world. That occupation operates at the same time as the cognitive perspective that is open to the world. In both cases of "landing sites," occupying a place identifies the possibility of the action that accompanies recognition.

An autopoietic system operates by connecting one process to the next. The recurrent processes form the "self of the system," in other words, the "self of the system" is made up of these continuous processes. In chemistry, catalyst matter reacts with other matter, regulating its reaction velocity. At the same time, through a crystallization process, something outside of the recurrent processes is formed. Maturana and Varela

defined autopoiesis, which includes various forms of double operations, in the following way.

"An autopoietic machine organized (defined as a unity) as a network of processes of production (transformation and destruction) of components that produces the components which: (1) through their interactions and transformations continuously regenerate and realize the network of processes (relations) that produced them; and (2) constitute it (the machine) as a concrete unity in the space in which they (the components) exist by specifying to the topological domain of its realization as such a network."

[3] In this formulation, there are at least four modes of double operation: the formation of the systems boundaries through continual processes, definition of components through continual processes, the formation of the "self of the system" through continual processes, and the formation of topological space of the system through continual processes.[4]

A property of autopoiesis is that Double Operations also occur. This property is included somewhere in the basic conceptions of both Arakawa and autopoiesis. In this way, Arakawa's landing site and autopoiesis share similar basic features.

III

The third foothold concerns changing the structure of architecture such that the body's possibilities are expanded. Most architecture follows a plan that does not allow for the expansion of possibilities (of life, the body, etc.) However, in Arakawa's architecture, this is not the case; rather, architecture is a procedural device to expand possibilities. Life forms are not formulated in integral dimensions such as the 3rd or 4th dimensions; thus the goal of architecture is to create a space appropriate for life and the body, a space in which one is free to consider expanding possibilities. In this way, Arakawa and da Vinci are nearly the same.

Things like act like life forms (whether it be humans, animals, plants, etc.) not only specify a place – they possess a physical body. Where there is a gaze, there must be a body from which that gaze originates. The body itself moves, and thus also establishes its own domain or region. Rather than recognition or occupying a space, a special trait of the body is that it itself moves. In that situation, the space that connects movement and the position-specifying landing site becomes insufficient. The landing site occupies the position and movement changes that position. But the body forms its own topological space. It is then necessary to introduce a fluid-state space in which mass energy can flow freely.

In this situation, we must set up a system that cultivates regionalization or classification of the environment. This is where "cleaving," or cutting and closing, is introduced.

Cleaving provides the basic image of this fluid formation of space, a type of model image. Take, for example, putting a finger in a container of water. In a split second, a division is created, but in the next, the water closes around your finger and the division is closed. Or, a swarm of gnats on a riverbank after the rain: you can split the group into two by cutting your hand through it, but the division is only momentary. They quickly reform as one group. This action of simultaneously creating divisions and restoring connections is

"cleaving." Cleaving supports the articulation of both the world and the distribution of landing sites.

It is in this environment that Arakawa's architecture makes its advent. Architecture appears as one of the many methods of formation considered suitable for life's actions, and is itself a form of life. An ant's nest is as such, as is a bee hive, a snail's shell, etc. Thus from the point of this natural architecture, the buildings that humans produce are exceptions, for they are not built to draw forth life's possibilities. To change this at the most basic level, the destiny-reversal house stands.

In the human case, architecture is usually geometrically formulated. However, we should view this as arising from special circumstances surrounding production. Humans have unfortunately picked out things that are too strong for construction. While carving a stick, we make predictions like, "If I shave it down a little more here, it will be even straighter" in the production process. However, physically, it's nearly impossible to make it completely straight. Nevertheless, we grasp the concept of "straight." Taking the physical stick as an example, the concept of "the straight line" is born. This concept can be called an idea, and taking these ideas and putting them into formulas and equations is "geometry." Thus, due to what we have learned in the construction process, most architecture constructs with physical materials that match this conceptual model.

However, whether or not such construction techniques are suitable for life activities is heavily questionable. In geometrically assembling the straight line, the plane, and the solid body, integral dimensions such as the 1st, 2nd and 3rd dimensions come into existence. Yet there is no guarantee that such integral dimensions are compatible with life. In the mathematically deterministic techniques of chaos mechanics, the possibility of non-integral dimensions such as the 3, 12 dimension or the 3, 24 dimension have been identified.[5] Therefore, the probability that integral dimensions are sufficient for or compatible with life is likely quite low. We must create a topography appropriate to nature, one that is intrinsic to life itself.

By creating spaces that take into consideration life's movements, and from the point/perspective of formulating personally intrinsic spaces, da Vinci and Arakawa utilize the same techniques. When space is thought of in non-integral dimensions, things what we perceive appear as differentiated movements. Things which have been formed according to this differentiation of movement are da Vinci's space. This is to say, to create space according to life's movements.[6] From the perspective of space formation, da Vinci and Arakawa are moving in the same direction.

References

1, Tsuda, I., (1990) *Chaotic Brain*, Tokyo: Saiensu-sha.

2, Kawamoto, H., (2007) A Commentary to Making Dying Illegal, (Trans. In Japanese version) Tokyo: Shunjyu-sha

3, Maturana H.& Varela F., (1980) *Autopoiesis and Cognition*, Boston: D. Reidel Publishing Company.

4, Kawamoto, H.,(2006) *System-Phenomenology,* Tokyo：Shinyou-sha.

5,Kaneko, K.,& Tsuda, I, (1996) *Chaotic theory of complex systems,* Tokyo: Asakurashoten

6, Kawamoto, H., (2007) P*hilosophy Exercises of Autopoiesis*, Tokyo: Nikkei BP.

経験の記述―働きの存在論
ドゥルーズ・ガタリとオートポイエーシスの分岐（1）

文学部　稲垣諭

キーワード：働き、ネットワーク化、アンリ、ドゥルーズ・ガタリ、偶然性、
間接性、現実、境界

1.　働きの存在論

働き/作動(working)、力(force)、操作(operation)、運動(movement)。こられの経験は、対象のように見ることができず、ただ対象とともに感じ取られている。現実的には経験という語の限界に触れてしまう境界事例でもある。一切の物性を欠いた運動を思い描いてみる。ゆらゆらと何らかのうごめきをイメージするかぎり、そこにはすでに物性が関与している。物性を欠いた運動はどのように明示できるのか。光は運動しているが、光の運動を経験しようとすると途端に困惑する。光速度は毎秒およそ30万kmであることから､地球上のスケールにとどまるかぎり､気づいたときにはすでに光は到達し、充満している。仮に光速度を毎秒30cmほどに遅延させる空間媒質があり、そのような媒質に満たされた暗闇の中で電燈のスイッチを入れると何が起こるのか。何かが見えているかぎり、すでに光は到達しているのだから、まったく見えない段階が持続した後に、光源を中心に同心円状に突如ものが見え始めるのであろうか。とはいえ観察者がその円の外にいる場合、光はすぐには到達しないのだから円状に広がる空間を見ることはできない。それに対して観察者が内部にいる場合、その位置に応じて光の到達配置は変化し、さらに物体に吸収され、あるいは反射する光の散乱も毎秒 30 ㎝の速度で関与するため、光が一律の円状に広がることもない。また光と同じ速度で並走した場合、光はどのように見えるのか。これはアインシュタインが立てた問いの変形である。ここでの経験は、物が運動すると同時に、視空間全体が蝋燭の炎のように揺らめく奇妙な空間体験となると予想されるが、光の条件を変化させることでどうにか触れることができる光の働きの一端でもある。

働きも運動も、ふつうは物性とともに物性に帰着させえないものとして感じ取られている。見られたコップではなく、コップを見ている働きは見えず、消化の働きもそれ自体は見ることができない。胃は蠕動し、消化液を分泌することで内容物を消化する。消化前と消化後の内容物は対照ができ、その内容物の変化を通じて獲得されるエネルギー量と代謝されたエネルギー量の計測、化学成分の差異から、消化の働きについて理解することもできる。それが一般に「機能性」の特定と呼ばれる。消化、生殖、呼吸、代謝のそれぞれが生体の固有機能として特定されうる。この機能とは、日本語では訳語が区別されているが、関数（function）のことに他ならず、初期値と結果との対応性が保証されるものの総称である。初期値と結果の間には、多様な働きのプロセスが介在する。たとえば消化において

も、マクロレヴェルの食物の運動、化学反応、神経系の電位変化、分子レヴェルの運動と揺らぎ、それに応じた熱の移動といった多様な働きが介在するが、それら働きそのものは初期値にも結果にも現れない。「消化力」という語を導入しても事態が判明になる訳ではない。「力」の概念を、質量とのかかわりで最初に定義づけたのはニュートンであるが、周知のようにそれは、力と質量の相互規定という循環定義においてであり、力そのものを明示することは現代物理学においても困難を極め続けている。以下では、このような見えないものとしての働きと、そのネットワークを最大限に活用する仕方のポイントをいくつか絞り、それを念頭に置きながら、哲学的議論とともに見えてくる働きの存在論の基礎固めを行いたいと考えている。とりわけ本稿ではドゥルーズ・ガタリの哲学的試みを参照に、オートポイエーシスとの接点を浮き彫りにする。

①ネットワークの維持

「供給」という働きについて考えてみる。311 の大震災後まず問題になったのは、サプライチェーンの途絶であった。陸路そのものが閉ざされただけではなく、被災地の中小工場の現状把握ができず、工場復旧の見通しを立てるということが、そもそもどうすれば現実化しうるのかが分からないほどの凄惨さを極めた。さらには、そうした事態を見越したうえでの代替的な供給のネットワークが確保されていなかったために、製造業者に商品化の遅延にもとづく多大な損益が生まれた。とりわけ車や精密機器の部品の供給に多くの支障が出た。とはいえ陸路があり、物品が確保されていれば、供給という働きが成立するわけでもない。現にガソリンを輸送するタンク車が被災地に入らないという問題も一時期生じた。かろうじて陸路は復旧し、ガソリンという支援物質も輸送車両もあるのに、放射能にまつわる風評のために被災地へ入ろうとする人員がいなくなり、立ち往生したのである。こうした事例には、働きのネットワークがどのような条件を通じて立ち上がるのかを見通す困難さが示されている。

供給されるべき多くの物品や輸送ルート、輸送手段、人員が、供給という働きそのものを維持しているのは確かだが、それらのほとんどは代替可能でもあるのだから、それぞれは逆に「供給という働き」に巻き込まれるここと で初めて固有の価値を発揮する。そのため、輸送費のコスト削減や、部品の代替不可能な機能性（技術的ニッチ）を開発しようとする各種企業体の努力は、他同業者と競っているように見えて、実際のところ供給のネットワークにとにかく参与し、そのネットの広範で安定した活用を望んでいるだけである。大手宅配業者は、たとえばスキー場にスキー一式を送ったり、生ものや要冷蔵のものまでも宅配のネットワークに乗せてしまうことで、新たな供給のネットワークを生み出してきた。つまり、これまで誰も送ろうとはしなかったものを宅配の新たな選択肢として組み込み、需要そのものを作り上げたのである。ということは供給という働きは、そのときそのときのニーズに適うものを供給し続けば済むということではなさそうである。むしろ一度確立された供給のネッ

トワークを作動させつつも、同時にニーズそのものの更新に応じた新たな供給ネットワークの開発が要求され、それが付帯的にネットワークの自在さと柔軟さを生み出すロバストな仕組みとなることが分かる。精密機器の末端のたった一つの部品を製作している中小工場の中には、自社で作られる部品が出荷後どのような製品に組み込まれ、商品化されるのかほとんど理解していないこともあると思われる。さらには、現在必要とされている供給網以外に、今後どのような需要が生じて、自社の部品が別種の供給ネットワークを構築するのかさえ分からない。その場合、既存の供給ネットワークに参与するだけではなく、新たな供給網の形成に開かれた商品販売こそが対外的戦略となる。製品にはいつでも、多様な活用可能性が見込まれるような余白を残したデザインが要求される。

ミクログリアという免疫細胞の一種は、脳内で中枢神経系のシナプスのネットワークを監視していることが分かってきた。シナプス結合を行っている神経細胞の周囲を徘徊し、時に接触する。そして障害された結合を消去するだけではなく、健常なシナプスも消去し、その後回復させるようなことも行われる。外的に見れば、ネットワークの頑健性や柔軟性を試しているとしか思えない。つまり、既存のネットワークをあえて阻害することで何が起こるのかをシミュレートしている。ということは、ネットワークのハブになるような回路、つまりそれが消去されることで機能実行に多大な弊害が起きそうな部位の削除は、シミュレート上では避けられていると思われる。だとすれば、そうしたミクログリアの動向から、機能性の優位なネットワークとその配置が、観察的精度が上がれば今後予測できる可能性が高い。

②新規ネットワークの立ち上げ

自然エネルギーの活用法のひとつとして、「浸透膜発電」という方式が確立されつつある。塩分を通さない半透膜を用いて海水と淡水を仕切ると、濃度差を解消するための水の動きが生じ、その水圧を用いて発電が可能となる。海水と淡水が自然に混ざりあう河口等では、エントロピー増大の運動がそのつど起きている。おのずと生じているこのエントロピーの落差を電気エネルギーに変換してしまうのである。大型の海水淡水化施設では、淡水化に応じて大量の濃縮海水が発生する。その海水を浸透膜を通して淡水に再度混ぜるさい、浸透圧は最大 60 気圧に達するようである。ただし発電量が最大になるのは、その半分の 30 気圧であり、それは 300 メートルの高低差を活用する水力発電並みの効果をもつことが試算されている[1]。発電コストも太陽光発電より 40 円ほど安く、風力発電と同程度であるらしい。さらには風力のように天候に影響されることも少ない。仮にこうした発電システムが整備されると、国単位でみた場合、河川の多さが国の豊かさの一つの指標となる。この事例では、水

[1] たとえば、「原発 6 基分の潜在力『浸透圧発電』とは　海水と淡水を使った実証実験に成功」、『日経ビジネス ONLINE』2011 年、9 月 13 日配信記事参照。今後の改善点としては、浸透膜に付着する不純物の除去を、電力コストをかけずに行うことが挙げられている。

の混合という働きの発見と活用に応じて、資金や人が巻き込まれる働きのネットワークが順次立ち上がることになる。もともと淡水化で生じた濃縮海水は、そのままでは生態系に害を与えることから直接海にも排出できないゴミであった。これまでは海水を再び淡水によって薄めてから海に流していたのである。この例でも分かるように、それ以前には活用できなかったものを、どうすれば社会的に有効な機能性を発揮する新たな働きのネットワークとして抽出し、立ち上げることができるかが、その後の事業展開につながる分岐ポイントとなる。目下、大量の放射性瓦礫がゴミの最たるものであるのは確かである。現在ではどこに輸送し、貯蔵し、リスク管理するかが問題になっており、その活用法が見出されるような段階にはない。

③ネットワークとそこへと介在する自在さ（ケイパビリティ）

タンザニアにあるヴィクトリア湖ではナイルパーチ漁業が盛んである[2]。その魚の白身はEUや日本といった先進各国に高値で売れるため、ヴィクトリア湖周辺はこの漁業が街の活性化に一役買っている。とはいえ、そこの住民はナイルパーチを食べて生活しているわけではない。彼らの大半が食するのは、加工後の魚の骨や皮といった残飯である。したがって豊富な資源があれば、裕福であるという訳でもない。アフリカはレアメタルやレアアースの多くが眠る資源大国でもある。にもかかわらず、南北問題として取り上げられる最貧国の多くがアフリカにある。たとえ資源があったとしても、それら資源を必要とする文化的水準に達しておらず、それら資源を採掘し、精錬し、加工するための技術がない場合、当事国にとっては資源という言葉そのものが空転し、気づくことのないまま搾取が継続される。センのケイパビリティ（潜在能力）は、資源や資金の豊かさによって人々の生活水準をとらえるのではなく、「健康であること(Health Promotion)」や「学校に通うこと」といった社会的機能のネットワークを自分で選択し、組織化するという選択肢の多様さの指標である。そのため場合によっては、健康をあえて損ねることや、持っているお金を道端に捨てられるかといったことまでもが、当人の自由度や豊かさを測る指標となりうる。最貧国と呼ばれる国における労働にまつわる働きのネットワークの多くは、先進国から外挿され、固定化されたネットワークに他ならず、当事国の国民がそのネットワークへの参与を選択できるようにはなっていない可能性が高い。あるいは最低限の生活か、死かという強制された選択の二極化にすぎず、自国の生活水準の発展可能性へと柔軟に拡張される働きのネットワークとして機能しているようには思えない。

④ネットワークの複合連動化

[2] DVD作品『ダーウィンの悪夢』（フーベルト・ザウバー監督、2004）。

供給という働きのネットワークは、需要とのバランスのもとで成立しているだけではなく、様々な外的要因も関連することで維持されている。新たなネットワークの立ち上げは、既存のネットワークに接続されたり、場合によっては既存のネットワークそのものを消滅させたりもする。トウモロコシを原料とするバイオエタノールは、一時期急に着目され、そこへと参入する農家がどっと増えた。そのことが既存の家畜の餌の供給ネットワークを弱めることで、餌の価格が高騰し、結果として食材の価格の高騰にまで連動した。実際バイオエタノールはトウモロコシ以外のものでも代用でき、さらにその需要が供給を凌駕するほど一挙に高まったわけではなかったにもかかわらずである。

人間の極端に両極化する心理として、躊躇することなく新規なものやそのネットワークの構築に参入する方向へ動いてしまう傾向と、既存の安定的なネットワークだけをとにかく維持しようと努める傾向とがあるのは確かである。関税撤廃の議論が持ち上がったときの、是が非でもそれを食い止めようとする農業関係者の動向を見ていてもそれはよく分かる。その他方で同時に、IT 技術を用いながら農産物に新たな情報付加価値をもたせ、特殊な加工を施すことで流通のネットワークを新たに立ち上げてしまう農業関係者がいるのも確かである。前者は、関税撤廃とともに日本の農業は衰退すると主張し、後者はアイデア次第でこれまで以上の生産体制を構築できると主張する。こうした場合、両者の言い分の共通項は、農業の衰退を止めることであり、そのためのやり方に関してだけ食い違いが出ている。前者は、そのやり方は関税をかけ続けることだけだと主張し、後者はそれ以外のやり方でも農業は展開でき、現にそれを実行している。だとすれば問題となっているのは、政府の関税をめぐる諸外国との関係調整とは独立に、多くの農業関係者が農業体制の新たな組織化のきっかけを見出すことができる情報ネットワークの構築およびそのコンサルタントに関わるインフラ整備である。そしてそのように理解した場合、これまでの政策の多くは、関税にしろ、減反にしろ、一度構築された供給ネットワークを堅持に維持し続ける方へとドライブを切る戦略であったことが明確になる。つまりそうした政策が実行されたさいには、ネットワークの閉鎖的な持続可能性だけが見込まれているのであって、その「展開可能性」、参入の選択的「自在さ」、他のネットワークとの「複合化」が視野に入れられて組み立てられてはいないのである。

2. 参照項としての働きを起点とする哲学（アンリの内的生）

これまでの論点の提起は、働きを起点に、それがどのように現実世界でネットワーク化し、その組織化のパターンを自在に変えながら展開できるのかが焦点となっている。このような現実世界での働きの出現とネットワークの成立を、哲学のオーソドックスな議論とリンクさせようとすると、非常に強引な印象を与えざるをえない。確かに哲学の議論でもこれまで、モノの個体化や主体の形成、主体間の関係性の形成、それと相即する世界とのかかわりの形成といった問題群において働きの出現が議論されてはいた。しかしそこでは、働きの出現からネットワークが立ち上がり、それがシステム的な

安定性を確保し、さらには変化や展開可能性を組み込むと同時に、別様な働きの出現に連結されるといったことが、明示されることはほとんどなかった。

たとえば、後期のハイデガーを通じて現象学が「現れないもの」の探究へと向かったことは周知のことである。現れは意識の現実ではあるが、意識能作によって現れが成立しているわけではない。この意識からは独立の「現象化の働き」そのものが、哲学的探究の焦点となったのである。そのさい、現れない経験位相の参照項となり、対照となり、往々にして批判すべき標的になったのが、「現れるもの」として理解されてきた認知的、表象的志向性とその対象群である。この点は、生の現象学を主導するアンリにおいて特に顕著になる。アンリが目指した「内的生」は、それ自体現れないまま、現れの機構そのものを貫き、支えている生の充実であり、その働きである。『精神分析の系譜』においてアンリは、生の働きそれ自体が、歴史上の「現れの論理（脱立 extasis の論理）」のうちに、どのように回収され、歪曲され、見失われてしまったのかを、デカルト、カント、ショーペンハウアー、ハイデガー、ニーチェ、フロイトのテクストを丹念に読み込みながら描き出そうとしている[3]。

生それ自体は、どんなに厳密な思考論理を用いていようと、気を抜くと一挙に脱線し、生の脱立的思惟となるか、あるいは生が脱立的思惟に従属させられてしまう。この著作でのアンリの主張は、この一点のみである。問題となっているのは、「生それ自体」と、「生の表象、生の認識、生の外在化」との差異であり、突き詰めれば「生」と「生の脱立」との差異である。生はみずから自身を一貫して感じ取るだけであって、それは思考せず、想起せず、みずからを脱することもない。アンリの根元的現象学がこの試みを通して到達する地点は、現れないもの（非現象性）における以下の二つの区別である。つまり、「脱立的な表象に従属した地平の有限性としての非現象性」か、「生そのものの非現象性」かである。アンリ本人の言葉では、「どの意識内容も直観や明証の『現在』を離れると、もはや潜在的な表象にすぎなくなって不可避的に沈んでいくあの闇のことであるのか、それとも反対に、原理上、脱-立の光を嫌う生そのものを指していたのか」[4]ということになる。

またこの差異は、デカルトにおいては思惟（コギト）と思惟の情感性（内感）の差異として、ハイデガーにおいては脱立（外在化）と存在の開性の受容の差異として、カントにおいては内感（脱立）と超越論的自我の現実存在（生）の差異として、ショーペンハウアーにおいては表象に従属する意志（表象的身体）と力としての意志の差異として、ニーチェにおいては生の病と、超力としての生との差異というように容易にパラフレーズ可能であり、フロイトにおいても無意識の二つのモードの差異として解釈されている。ここまでくれば、うんざりするほどパターン化された思索の読み込みであると素直に思える。確かに、生の働きという現象しえないものの場所をとにかく指定しようとするアンリの努力は敬服に値する。にもかかわらず、生からの脱立こそがさまざまなモードをもって現実世界を多様にしているのは事実であり、その脱立の運動と生そのものの運動にはどのような連関があり、

[3] M.アンリ:『精神分析の系譜―失われた始源』（山形頼洋他訳、法政大学出版会、1993）。
[4] 同上、458 頁以下。

そこにはどれほどの連結の度合いや質の変化が含まれているのかは、アンリの探究からは明示されえない。

アンリは脱立的思惟を放棄することによって、「新しい広大な領野の解明」が行えると述べている[5]。しかしそのアンリの生に関わる記述とは、以下のようなものばかりである。「そこではなにひとつ脱ー存せず、すべては生の内在のうちで自己自身の内に安らっている」。「生は、自ら自身を被ることにおける、自己の本源的感得である」。「生を生たらしめている生の本源的で無条件の永遠の自己内到達こそが、本源的に無条件に価値を有し、このように価値あるものという資格で、およそ可能な価値評価ならびに諸価値いっさいの原理を構成している」[6]。

こうした生の記述からどのようにして、新しい広大な領野へと探究は前進するというのだろうか。多くの場合、こうした絶対性を指標する生の自己確信は、その確信の強さに見合う経験事例を恣意的に探し出し、それを用いて原理の正当化に力を注ぎやすい[7]。また仮にそうであるとすれば、アンリ哲学の核心は、脱立的な思惟を延々と迂回し、その外在性を次々と暴露していく最中でかすかに感じ取られる、決して顕現化することのない内的生の感触に驚愕し、陶酔し、そこに安泰することであるように思える。ただしそんなことだけであれば、哲学である必要はない。ともかくこうした議論が、生の働きを解明する哲学的な経験記述のひとつであることは確かである。そしてこうした働きの解明（生の働き）が、前述した現実の働きのネットワークの問題とつながる道筋がほとんどないことも上述したとおりである。おそらく働きを起点とする現実の形成について、私たちは新たに学ぶ必要があるのである。

3.　働きを通じた現実形成のタイプ―ドゥルーズ・ガタリの経験

実のところ、現れないものへ迫ろうとするハイデガーやアンリの現象学的探究においては、感情系の働きが現れないものの領域にそっと措定されていることが分かる[8]。気分や情態性による世界の開示も、自己触発する情感性としての生の充足も、広義の感情系の働きだからである。こうした図式を

[5] 同上、262 頁。「ショーペンハウアーが初めて主題化する根本的諸問題は、なぜ新しい広大な領野の解明にではなく、袋小路に通じるような仕方で主題化されるのか。われわれは今やこれを理解することができる。その主たる理由は、情感性を形相的理解の対象にする際の出発点になるべき本質が、実は生の本質に、すなわち、情感性そのものと同一である生の本源的自己-触発に求められるのではなく、われわれがその存在者的概念と呼んだもの、すなわち、…欲望として縮小された生の把握に求められることにある」。

[6] 同上、359 頁。

[7] 哲学が陥りやすい罠については、拙書:『リハビリテーションの哲学あるいは哲学のリハビリテーション』（春風社、2012）、191 頁以下参照。

[8] 感情、情動系を通じた表象的経験の基礎づけは、哲学史上繰り返し現れ、現在においても活用されている。ハイデガーは特に前期から中期にかけてその傾向が強かった。ハイデガー:『存在と時間』(原佑編訳、中央公論社、1980)、または拙論:「遭遇、パトス、神―出来事の記述と記述という出来事―」、『現象学年報　26 号』、31-35 頁参照。

格子として、歴史的、社会的な働きのネットワークの基層で働く感情・欲動系の運動を指摘し、それを通じて現実形成が行われるという議論を組み立てることもできれば、個的主体の人格形成の最中で働く欲動や感情を取り出し、そこから病態の解釈もできる。前者の典型はニーチェの意志概念に見られ、後者の典型はフロイトの無意識概念の展開に他ならない。とはいえ、こうした感情系の働きは、ドゥルーズ・ガタリに倣えば、パラノイア的な意味づけの過剰とひとつとなった経験の運動の回路に陥りやすい。そこでは見えないものというどこか深遠な場所が捏造され、それに基礎づけられるようにして経験の安定化や病理化が図られる。場合によってこの図式は、「欠如の理論」として逆説的に捉えることも可能である。たとえばアンリの場合、生それ自体の充足の真裏に、表象における生の不在、生の脱落が理論枠に不可欠に組み込まれている。内的生がほとんど内実を欠き、記述の吟味の効かないものであるとすれば、それは不在の象徴的シニフィアン（記号）にすぎない[9]。

この安定化には、論理的で意味的な整合性をまといつつも、揺るぎなさの感情が伴っている。あるいは深遠なものに触れるという陶酔的な満足感も含まれる。そして、この安定化と充足の感情が、大木を支える樹木の根のように世界現出の土台となれば、それはドゥルーズ・ガタリが告発する「樹木モデル」の成立となる[10]。樹木モデルは、構造的統一性、客観的基礎づけ、有意味性、統計的規則性、家族主義、それに由来する罪責感といったものの偏重一切を包括する。この地平から見れば、同一的客観性を指標とする実証自然科学も、それを主体的経験ないし存在的経験から批判的に発掘する現象学も同じ穴のムジナである[11]。このタイプの理論構築は、安定している経験に対する事後的な必要条件の炙り出しが主な仕事となり、超越論的哲学では経験の可能性の条件抽出となり、フロイトの場合は性的欲動の抑圧に基づく病態解釈となる。

ドゥルーズ・ガタリが「樹木モデル」に対して「リゾームモデル」を持ち出すのは、意味や主体、物語（オイディプス）を媒介することで経験に過不足ない説明を与え、たとえ病的であれ経験を安定させるのではなく、意味化や主体化、物語化といった、それ自体は同一的ではない経験を統一化させ、固定させる働きとしてのプロセスそのものを変形し、問い詰める中から、世界の断片を拾い上げるためである。安定した根をもつ樹木は見晴らしの良い風景を経験に与えるのに対し、地中深くに錯綜し、

9 G.ドゥルーズ、F.ガタリ:『アンチ・オイディプス 下』(宇野邦一訳、河出文庫、2006)、175 頁以下参照。「構造が形成され出現するのは、欠如として定義される象徴的項との関連においてのみである。非人間的な性としての大いなる＜他者＞は、表象において、常に欠如する項、あまりにも人間的な性、モル的な去勢のファルスとしての大いなる＜他者＞のシニフィアンに席を譲りわたす」。

10 ドゥルーズのハイデガーに対する態度はそれほど明確ではないが、ハイデガーがドイツ語とギリシア語を相互に陥入させ合い、意味を動揺させ、新しい言語を創造しようとしていたことには、単なる「言葉遊び」以上のものがあることを認めてはいる。G.ドゥルーズ:『批評と臨床』(守中高明・谷昌親訳、河出文庫、2010)、190 頁以下参照。

11 「フッサールは発生のことを考えてはいるが、必然的に『パラドックス的』で厳密に言えば『同定可能ではない』（自己同一性も自己自身の起源もない）審級から出発するのではなく、反対に、任意のすべての対象の同一性を説明する任務を負わされた常識[共通感覚]なる根源的能力と、任意の対象の限りない道程の過程を説明する任務を負わされた良識の能力から出発するのは明らかである」。G.ドゥルーズ:『意味の論理学』（小泉義之訳、河出文庫、2007）179 頁参照。

迷走するリゾームは、経験の振動に応じて風景を瞬間的に刷新しつづける。暗がりを一歩進むごとに無数の入り口が立ち現れ、どこからそこに辿り着いたのかの道筋も分からなくなる。それがリゾーム的経験のイメージである。

確かにドゥルーズ・ガタリも二項的な対立図式を執拗に用いてはいる。しかしその戦略の力点は、アンリのように見えない生の働きを、形骸化した生を迂回しつつ暗示することにではなく、生そのものの働きに入り込み、そこからどれほど多様な二項対立が生み出されてくるのか、そして二項対立そのものを複数化し多様化することで生そのものがどのように変化するのか、その現場を取り押さえることにある[12]。しかも生の働きそのものの変化が示されて初めて、戦略の有効さが問われるような仕組みも取り入れようとしている。そうしたリゾーム化する多様性としてドゥルーズ・ガタリが採用する世界の記述モデルの典型が、ミクロ物理学における「分子運動」である。分子運動は、統計的規則に応じた挙動を示すモル的運動とは異なる。真冬に暖炉で温めた部屋の窓を開ければ、大気の運動が生まれ、室温は外気温に近づいていく。空気の流れは、気温差を埋めるように行われる。これが統計熱力学によって明らかにされるエントロピーの増大であり、モル的運動である。それに対して分子運動は、ブラウンの洞察以降、統計的処理を介さないかぎりは一切の規則が見出せないランダムネスの世界である。つまり、空気を構成する分子群は気温差を埋めるという規則に従って運動してはいない。徹底化された細分化は、細分化の果てで規則を欠いたまま永久運動する世界の出現に立ち会うことになる。人間の体も、人間によって作られる機械も、分子から成立しており、そのつど観察者によって総体として括られる分子運動の集合に他ならない。ここは「ミクロ物理学的なものと生物学的なものが区別されない領域であり、ここでは生物の中にもろもろの機械が存在するように、機械の中にもろもろの生物が存在する」[13]。

ドゥルーズ・ガタリは、こうした分子運動に世界の記述の出発点を見出そうとしている。この分子運動は、現象学的な明証性に照らした場合、決して到達できない疑似明証世界であり、構築された理念の衣である。それは知覚することも、感覚することもできず、自然主義的態度を取ることで科学者が初めて見出す、現象学的明証性から抜け落ちた超越対象に他ならないのである。とはいえ、超越論的経験が一点の曇りもない純粋経験に到達できないのは、不断の分子運動が身体の物性を貫いているからである。こうした世界の現実に迫れないのは現象学の限界であり、ひとつの哲学的態度に囚われた自覚なき自閉である。この点でドゥルーズ・ガタリは、現象学の無能さと手を切り、それを飛び越えていく。そしてその選択こそが、働きを起点とする新たな世界経験の記述を可能にする手がかりの発見につながると確信する。

①偶然性と間接性

分子運動を起点とすると、現実世界で見出される規則のほとんどは、統計的、確率的有意性をもつ

[12] F.ドス:『ドゥルーズとガタリ　交差的評伝』(杉村昌昭訳、河出書房新社、2009) 参照。
[13] G.ドゥルーズ、F.ガタリ:前掲書、下巻、2006、135 頁。

ものにすぎず、その限りでその規則が原因となって結果が引き起こされることはない。事後的因果は、現実形成そのものの条件にはなりえない。世界の運動は、あらかじめ存在する規則に適合するようにして起こる訳ではないからである。働きとしての「形成」、「生産」を見出すには、原因―結果というカテゴリーでは足りないのである。というのもそのカテゴリーに内的にかかわる偶然性こそが問題の焦点だからである。

キネシンというタンパク質の一種がある。ATP を加水分解しながら細胞内の微小管に沿って運動する性質をもつことから、筋繊維を制御するミオシンと並んでモータータンパク質と呼ばれている。それは細胞分裂や軸索輸送といった細胞内の物質運搬システムの形成にとって欠かせないタンパク質である。分子量からいえば約 12 万の重鎖 2 本と、約 6 万の軽鎖 2 本からなる。このキネシンは微小管上で ATP と結合することで、足状の形態を変化させる。この変化は微小管を形成するチューブリンからの離脱とともに行われ、それとともに足状の形態が前方に折れ曲がる。その後、ATP が ADP に変わり、ADP そのものが放出されることで、再び折れ曲がった足がチューブリンに吸引される。この ATP/ADP の結合と解離の繰り返しを通じてキネシンは微小管上をまるで歩行するか、滑るかのように移動し、様々な物質を輸送する。分子モーターと言われる所以である。

とはいえ、高分子にすぎないこのキネシンは、輸送すべきものや輸送先、輸送方法を知っていたりする可能性はなく、自ら動くという生物に固有な運動能力が備わっているわけでもない。ATP の結合によってチューブリンから離れた足状分子に実際起こっていることとは、ランダムに動き回る周囲の水分子から滅多打ちにされながら、その衝撃の総和に応じて、前後左右どこかへの傾きがおのずと強められるということである。水分子の衝突の中で、キネシンが前方に進めるかどうかはあらかじめ決められてはない。現実にはキネシンの中には後退したり、一歩も動くこともなく停滞し、振動し続けるものも多数いる。つまり「輸送」という働きは、分子や遺伝子といった物質にあらかじめ刻まれているものではなく、1000 のキネシン分子のうち、統計的な有意性を占める 6 割から 7 割ほどの分子が前方に駆動できたさいに、それが「輸送」の実現と呼ばれているにすぎない[14]。分子モーターといっても、車のエンジンのようにモーターが内蔵されているわけではないのである。

ここが、ドゥルーズ・ガタリが「偶然の領域」[15]と呼び、モノーが「無根拠性」[16]と呼んだミクロ物理学の現実世界であり、機能は、運動するものにとって常に遅れて、そして間接的に出現する。分子世界ではランダム性の中にさまざまな偏りが繰り返し生み出される。つまり、ランダムであるにもかかわらず、なぜか一定の偏向が生じてしまうのである。ここにはシステムそのものの立ち上がりという問題が現れており、この「偏ったランダム性」がキネシンの輸送機能を支えているのはすでに精度の高い知見である。実際、キネシン分子を光ピンセットを用いて引っ張り負荷を与えると、この偏

[14] M.ホウ:『ミドルワールド　動き続ける物質と生命の起源』(三井恵津子訳、紀伊国屋書店、2009)参照。
[15] G.ドゥルーズ、F.ガタリ:前掲書、下巻、2006、140 頁。
[16] J.モノー:『偶然と必然』(渡辺格・村上光彦訳、みすず書房、1972)、89 頁。

りが消失し、完全にランダムな挙動しかしなくなるが、光ピンセットを外すと一方向運動が間もなく再開される。

ドゥルーズ・ガタリは、このようなランダムな運動から出現する「偏り＝動的編成」という現象をミクロ物理学から借用し、それをマクロな歴史や社会、主体性といった多様な経験の運動の起こりに重ね合わせていく。そこで出現してくるのが、統計的、統一的（有機的）、主体的、モル的な「パラノイア型の現実形成」と、不規則的、非有機的、前人称的、前個体的、分子的な「分裂病型の現実形成」の差異である[17]。「人間の根底にはそれ〔エス〕がある。つまり、もろもろの分裂症細胞、分裂分子、それらの隠語が存在する。ここにはまさに分裂症の生物学があり、分子生物学はそれ自身、分裂症的なのである（ミクロ物理学と同じように）。ところが、逆に、分裂症、そして分裂症理論も、生物学的であり、生物文化的なのである」[18]。

先に見たように、キネシンは自ら自身や自らとは異なるものによって直接的に操作されてはいない。機能の実現には分子運動のランダムネスが内的に介在し、この徹底的な間接性が因果そのものを貫いている。そして、そのようにして一切の事象世界をとらえてみるのである。私が手を動かす際に、私の思考と身体運動の間には何段階もの間接的、分子的手続きが介在し、知人が私の発言をきっかけに席を立つ際にも、無数の間接的手続きが介在する。「手がぶつかってコップが倒れた」という因果的事実認定は、完全に誤っているか、簡略化されすぎているのである。というより、その簡略化そのものが、社会性を虚構し、歴史性を改竄してきたのであり、そこに固有の人間と人間の思考の病を見るのである。そのさい重要なのは、致命的なほど簡略化された世界記述の裏側に、どれほどの間接的手続きが新たに発見されうるのかである[19]。

②欲望、集合的記憶、二重作動

ドゥルーズ・ガタリが用いる「機械」という概念は、ガタリ由来のものであるが、「欲望」や「記憶」、「無意識」といった、これまで優れて主体化されてきた概念を動揺させるために用いられている。欲望する機械、機械の記憶、機械状無意識という学術的意味の矛盾的、無意味的使用法を駆使しながら、主体化以前の固有な経験の運動を指し示そうとしている。「ひとたび、機械の構造的統一性が粉砕され、またひとたび生物の個体的かつ特有的統一性が拒否されてしまうと、機械と欲望との間に直接の結びつきが現れ、機械は欲望の核心に入り込み、欲望するものとなり、欲望は機械状になる。欲望が主体の中にあるのではなく機械が欲望の中にあるのだ。―残滓としての主体が別の側に、この機械の傍に、その周囲全体にある。それは諸機械の寄生物、機械化された脊椎動物の欲望の付属品なの

[17] G.ドゥルーズ、F.ガタリ:前掲書、下巻、2006、128 頁以下及び、そこの図を参照。
[18] G.ドゥルーズ、F.ガタリ:前掲書、下巻、2006、141 頁。
[19] 荒川修作、M.ギンズ:『死ぬのは法律違反です』（河本英夫・稲垣諭訳、春秋社、2007）における建築における手続きとしての間接性の活用も参照。

である」[20]。

キネシンの分子マシーンは、生物の中の機械（無生物）であるが、キネシン自体はタンパク質であるかぎりすでに有機化された生命の一部である。それは分子の不断の運動とともにそれとして現れてしまう偶然性に貫かれた偏りである。したがって、その偏りはいつでも変異し、別の偏りに取って代われてしまう。だからといって、正当な偏りがある訳でもなく、それ自体としては故障することもありえない。「欲望機械とはどのようなものか、次のように説明できる。まずそれは形成する機械であって、その故障さえも機能的であり、その機能は形成の働きと識別されない」[21]。

分子の欲望やタンパク質の欲望についてどのように語ればよいのか。そもそも分子には個性がない。それぞれは区別されず、ただ絶え間なくランダムに運動を行うため、それぞれの位置を指定することもできない。この局面では統計処理を介さないかぎり、規則性と呼ばれるものは一切取り出せない。しかし分子量が万単位で化合し、ポリマーという高分子の有機化合物（炭素化合物）が出現すると、途端にそれぞれの個体性を通じて多様な機能が発揮されるようになる。DNA や RNA の核酸も、タンパク質もその例証である。水分子が、直径 1 ナノメートルの 10 分の 1 ほどの大きさしかないのに対して、DNA のらせん状のヌクレオチドは引き延ばすと 1 ミリを超えるほどの大きさをもつ。その意味でも高分子はすでに巨人級である。それが通常は、細胞核に浸された水の中で直径数十ナノメートルの球状に折りたたまれている。この高分子の「折りたたみ（folding)」を 1950 年代に最初に明らかにしたのが化学者アンフィンゼンである。残基数が 100 以下の小型タンパク質は、加熱されたり、未知の培養液等に入れられると、長く伸びきった鎖状に変化するが、もとの培養液に戻すと 1 秒以内に正確に以前と同じ形態に折りたたまれる。電位やエネルギーの安定的な形態配置パターンは無数に存在するはずなのに、なぜか「変性状態」から「自然状態(native state)」に一意的に戻ってしまう。残基数が少ないものでは、「中間形態」がほとんど存在しないようである。そうした現象を発見したアンフィンゼンは、タンパク質があたかも記憶をもち、以前の形を求めているかのようであると感想をもらしている[22]。

折りたたまれたタンパク質の三次元的配置の形成は、そのまま機能性の発現となる[23]。ドゥルーズ・ガタリでは、こうした事態が表現と内容を媒介して現実を多様化する「二重分節」と言われ、河本では行為という特質そのものから「二重作動」と呼ばれる[24]。つまり形態の獲得が、同時に機能性の発露となる現実が存在し、二つの間には因果的にも、意味的にも、論理的にも対応関係を明示することができない。たとえば、タンパク質の一種であるフマラーゼという酵素は、フマール酸をリンゴ

[20] G.ドゥルーズ、F.ガタリ:前掲書、下巻、2006、134 頁。
[21] G.ドゥルーズ、F.ガタリ:前掲書、下巻、2006、136 頁。
[22] M.ホウ:前掲書、2009 参照。
[23] G.ドゥルーズ、F.ガタリ:『千のプラトー　上』(田中敏彦・豊崎光一他訳、河出文庫、2010)、103 頁も参照。
[24] G.ドゥルーズ、F.ガタリ:前掲書、上巻、2010、103 頁、及び河本英夫:『システム現象学』(新曜社、2006)、398 頁以下参照。

酸にする加水反応を触媒する[25]。この反応は酸素呼吸を行う生物にとって重要なクエン酸回路の一部をなしている。とはいえこのフマラーゼは、フマール酸の幾何異性体であるマレイン酸にはまったく反応しない。幾何異性体とは、原子の組成式は等しくても、炭素骨格の方向性が異なるため、三次元空間内では重なり合うことのないポリマー対のことである。高分子の空間的配置の違いだけが、化学反応の選択性を生み出している。そこにはなぜその形態がその機能性をもつのかという理由も、根拠も存在しないまま、現実世界の化学的変化をおのずと調整してしまう。またたとえば、DNA の遺伝情報を翻訳するための 64 パターンの組み合わせをもつコドンが、20 種類のアミノ酸にしか対応しておらず、その 20 種類のアミノ酸から生体タンパク質のほとんどすべてが作られることにも、理由や意味づけがあるわけではない。ということは、こうした形態と機能の選択的パターン化が維持されつづける保証も根拠も本来どこにもないことになる。

現在わかっている触媒、生体構造形成、情報伝達、運動、栄養の貯蔵、輸送、蛍光といったタンパク質の機能性には、それ固有の分子形態が対応しているが、この立体構造は、それ自体では何の意味もなさない。つまり二重作動には、作動に対応する環境がそのつど浸透していなければならない。キネシン（輸送）やフマラーゼ（触媒）が機能性を発揮できるのは、輸送のためのチューブリンや、触媒される別のタンパク質、およびタンパク質を浸している内部環境の諸条件が巨大パズルのような複雑な分子的配置と運動の只中にあるときだけである。その意味でも分子的記憶はそれ自体集合的であり、集合的にのみ獲得されてきたものであり、その巨大パズルの微視的変化に応じて、繰り返し再編されうるような記憶である。

こうした場面での「記憶」の働きは、意味由来のものでも、外的に挿入される物語的過去でもない。運動の反復に応じて細かな差異が生まれ、それが起動しやすさ、速度の調整、リズム的な同期を多様化する「手続き記憶」的なものに近い。ホメオパシーという疑似医療の一種がある。現在でも砂糖水に様々な成分を混ぜ、それを極度に希釈することで治療薬が処方されている。レメディと呼ばれるこの処方薬は、成分の入った水を 100 倍に希釈するような作業を何十回と試みることで作られるが、そこまで希釈をくりかえすとすでにただの水に戻っている。しかしそうであってもその水には、物質がそこを潜り抜けたという記憶が残っていると主張されてきた[26]。

ここでの水の記憶は、現代科学では信じるに値しないものではある。だからといって分子的記憶がありえないことにはならない。タンパク質の個体化やその化学反応の選択性、機能性の持続、変異等による機能性の再編には、記憶と呼んでもよいほどの集合的働きとその組織化が関与している。選択性が出現するということには、観察者にとって明確な選択が取り押さえられる前段階で、分子的運動の変異とパターン化が起きているという仮説が含まれる。まだ未解明の部分が多い狂牛病として知られる BSE は、病原菌やウイルスによってではなく、タンパク質であるプリオンの立体構造が変異し、

[25] これはモノーが提示した有名な例である。J.モノー:前掲書 1972、57 頁以下参照。
[26] S.シン、E.エルンスト:『代替医療のトリック』（青木薫訳、新潮社、2010）130 頁以下参照。

正常なプリオンが異常プリオンに置き換えられていくことによって起こると言われている。一面真っ白だったオセロ盤が徐々に黒に反転していくように、それまでの形態と機能群が別の形態と機能群へと変化するのであり、そこでは分子的記憶の新たな編成が生じている。

通常、異常形態をもつすべてのタンパク質が何らかの機能性を獲得するわけではない。その大半は、機能性を失うか、他のタンパク質との結合ができないまま分解されるか、特殊機能性を発揮しても、それが持続的に再生産されることなく消失してしまう。選択性から機能性へと進む前段階で、おそらく膨大な変異形が、既存のタンパク質の集合的働きのネットワークに間接的に影響を及ぼしており、それら多くの変異形が除去されていても、除去というプロセスそのものの履歴でさえも次の選択性の出現に関与すると予想される。ここで問題になっている記憶は、手触りや感触、予感、余韻、引っ掛かり、緊張、緩和、運動リズムといったものとともに出現する、どこまでも離散的な強度として現実化する記憶である。それは、「偏り」と呼べるほどの強い方向性をもつ働きが出現する以前の経験位相である。形態の微細で連続的な変化は、新たな機能の出現に非連続に結合し、その機能性の発現が形態の配置それ自体に再度影響を与える。二重作動のモードの切り替えには、記憶の再編とそのタイミングが同時に関係している。

それと同じように分裂性経験では、周囲のだれもが理解できず、当人すらも理解できない記憶の再編が行われている可能性が高い。ひとつの出来事をきっかけとして、当人がかかわる世界と、世界についての記憶のすべてが新たな配置に置き換えられ、当人の行為連関一切が別の現実へと接続されていく。こうしたきっかけの典型が「声」であることはこれまでも様々に語られてきた。分裂性妄想では、自分の内省的声が別人の声でもあり、それはいつでも自分への指令語として行為の誘発を内在させる。主体が語るのではなく、集団が主体において語りを支配する。そのとき言表は、私が直接語るものではなく、私において集団が語るという間接的なものとなる。「間接話法は主語を区別することによっては説明されない。この言説の中に自由に現れるものとしてのアレンジメント（編成）こそ、一つの声の中に出現するあらゆる声、シャルリュスの独白の中の若い娘たちの歓声、一つの言葉の中の無数の指令語を説明するものだ。『サムの息子』というアメリカの殺人鬼は、祖先の声に煽動されて殺人を犯したが、この声は一匹の犬の声を通じてやってきた」[27]。分子的経験と分裂性経験を、記憶の編成および再編として直結させること、それはすなわち、行為や運動、記憶の働きの微細な変化が、機能性ネットワークの質的な転換につながってしまう場所を指定することでもある。そのさいの作業仮説が「無意識の中には、もろもろの個体群、集団、そして機械しか存在しない」というものである[28]。

[27] G.ドゥルーズ、F.ガタリ:前掲書、上巻、2010、173 頁。
[28] G.ドゥルーズ、F.ガタリ:『アンチ・オイディプス 下』(宇野邦一訳、河出文庫、2006)、130 頁。

③働きと境界形成

ドゥルーズ・ガタリが企てた重要な論点のひとつとして、現実の出現という出来事に含まれる、現実そのものの境界の形成を組み込んだことが挙げられる。つまり物の形態や、統一的、客観　的意味を通じた境界（認識論的境界）ではなく、働きのさなかに出現する境界区分（領土化）および、維持された境界の解除（脱領土化）、別の境界形成への進展（再領土化）を、観察記述とは独立の現実記述に取り入れたのである。分子的記憶の再編は、機能性を包括する働きのネットワークの立ち上がりを貫く現実の境界の変更とともに遂行されるが、それは観察記述からのズレを多分に含みこむものである。

ドゥルーズ・ガタリが境界設定の事例として頻用するのは、蘭と雀蜂とのかかわりである。種子植物の生殖の働きは、受精にかかわる器官としての構造部位、花粉、大気組成、風力や湿度、温度、そして花粉を運ぶ昆虫とともに成立する。ひとつの働きが多くのものを巻き込む形で実現される。この「巻き込み」という表現は、それぞれがその働きを実現することを目指しているわけではないにもかかわらず、働きそのものを付随的、間接的に駆動させてしまうことを意味する。蘭の生殖のネットワークと雀蜂の食糧確保のネットワークはそれと気づかずに交差している。雀蜂は蘭の生殖のネットワークに組み込まれ、逆に蘭は雀蜂の群れの生存を維持することに貢献している。しかしここでの関係を、「相互恩恵」といった安易な言葉で理解してはいけない。蘭が雀蜂に感謝することも、雀蜂が蘭にお礼回りすることもありえないことであり、彼らがそもそも働きを意識的に実行しているとは思えない。むしろこの事例も分子的運動の派生形のひとつである。蘭は自前の生殖器官をもちながら、同時に自らで生殖することができない。「植物のテーマ、すなわち花々の無垢は、私たちにさらに別のメッセージと別のコードをもたらすからである。それぞれが両性であり、二つの性をもちながら、二つの性は仕切られており、たがいにコミュニケーションを行わない」[29]。この意味では、雀蜂が花弁の中を動きまわることこそが、蘭の生殖成就のための一条件となる。だからといって雀蜂は、生殖の働きにとって必須ではなく、場合によっては風や他の昆虫、動物を通じても受粉は可能である。ではこの条件とは、何を意味しているのか。それは必要条件でも、十分条件でもなく、生殖を実現するための複合的働きが連鎖的に継続されるためのきっかけの一つという意味合いにすぎない。にもかかわらず、適切な時期と場所で、雀蜂が動き回ることでそうした働きのネットワークを駆動させてしまう。さらには雀蜂が寄り付きやすいように、蘭自体の形態の獲得には進化の過程が隠されている。花の形や色、器官が、現在の形をとどめていることの背後には膨大な進化史があり（共進化）、決して思い起こすことのできない集合的記憶の再編がここでも明確な機能性の出現の背後に潜んでいる。

蘭の形態、色彩、フェロモンは雀蜂の飛翔運動をそこへと収斂させる焦点を作り出すかぎりで、雀蜂の食糧確保にかかわる働きのネットワークの一部に取り込まれており、そのネットワークから見れ

[29] G.ドゥルーズ、F.ガタリ:『アンチ・オイディプス 上』(宇野邦一訳、河出文庫、2006)、135 頁。

ば蘭は雀蜂の食糧確保という現実性を形作る要素である。しかしその真裏で、雀蜂は蘭の生殖の働きの一部となっている。雀蜂と蘭の現実性は、共有されることがないまま、相互の輪郭を変動させ、交差させる。「蘭は雀蜂のイマージュやコピーを形作ることによって自己を脱領土化する。けれども雀蜂はこのイマージュの上に自己を再領土化する。とはいえ雀蜂はそれ自身蘭の生殖機構の一部分となっているのだから、自己を脱領土化してもいるのだ。しかしまた雀蜂は花粉を運ぶことによって蘭を再領土化する。雀蜂と蘭は、非等質であるかぎりにおいてリゾームをなしているのである」[30]。

子供がふと蘭の花に手で触れたり、鳥の糞が花弁に落ちたりすることも、それとともに生殖のネットワークを駆動させてしまうことがある。その意味では、蘭の生殖のネットワークの延長上からは、決して雀蜂の食糧確保のネットワークは出現しないし、何らかの別のネットワークを指定したりもしない。むしろ「蘭―生殖」という現実の成立には、いつでも「雀蜂―食糧確保」、「子供―遊戯」、「鳥―排泄」といった別の機能性のネットワークが、ひとつの現実の裏側で立ち上がり、作動しうる。ここで問われているのは、働きを徹底的に貫く現実の観察である。巣に帰り、休息している雀蜂の集合は、物理的距離として蘭とは遠く隔たっており、認識される雀蜂の集合にとって蘭は境界の外部である。にもかかわらず、蘭の生殖の働きを駆動させる潜在的要因として雀蜂の集合はいつでもその働きと現実の境界線上にある。物理的境界とは異なる境界の設定が問題になっているのは確かである。

この時点で先に論じた分子的運動の「動的編成／偏り」は、働きの境界の形成へとパラフレーズされていることが分かる。ドゥルーズ・ガタリが取り上げる「雀蜂と蘭」、「馬と人間と鐙」、「アマゾネスと弓と草原」といった事例は、固有な境界設定（領土化）の事例であり、それぞれが固有の働きのネットワークを駆動させることで現実の境界を浮き彫りにする。乗馬という行為そのものにとって馬と人間と鐙は、その行為の継続に参与するかぎりで、その現実に組み込まれている。そしてその場面で、乗馬という行為そのものの働きから、馬と人間と道具のかかわりが記述されねばならない。たとえば鐙の装着具合の悪さが、馬の運動速度を変化させ、走行パターンをゆがませる。そのこと自体に気づかない人間が鞭の強さを強めることで、走行パターンがさらに歪なものに進んでいく。あるいは走行パターンの違いを咄嗟に察知することで鐙の歪みを修正する。こうした行為のさなかで、現実の度合いの変化、そこからの現実の分岐が起こる。つまり乗馬という行為そのものが維持できずに落馬したり、あるいは乗馬という現実が透明になることで射的という別の行為が接続可能になる。こうした場面で問題になるのは、意味的つながりや論理的つながりではないし、ましてやエディプスのような物語的つながりでもない。本来、行為のさなかで起きていることは、乗馬している人を外から眺める観察者にとってほとんどよくわからない出来事である。

こうした現実記述を焦点にしようとすると、どのような働きのネットワークに視点を入れて記述を行っているのかという問いが前景化することは確かである。現実はその記述とは異なる。そのため記

[30] G.ドゥルーズ、F.ガタリ:前掲書、上巻、2010、29 頁。

述をどんなに詳細にしようと現実そのものは無限に遠退いてしまう。こうした言い掛かりに近い懐疑の設定は、哲学的認識論の習い性となっており、アンリにも典型的に見られた。生とその記述、行為とその記述、現実とその記述には、そうした困難は不可避でもある。にもかかわらず、記述のスタイルを変更させ、概念を更新することで、現実そのものとの距離感が変化することはある。それは現実を説明するというよりは、記述を介して現実を出現させてしまうことに近い。観察を排したそれ自体と、その記述、さらには外的な位置から認識される観察、それら相互の区別自体を観察すること。こうしたことで観察は高次化され、セカンドオーダーからメタ記述へと至る。これはルーマンがとったシステム記述の戦略のひとつであり、現象学的にはブレンターノが心的対象の発見にも用いていた。これだけでも確かに現実の異なる位相を取り出すことはできる。しかしドゥルーズ・ガタリが企てようとしていることは、こうした観察の高次化や序列化という知的操作に含まれる理性的作為を端的に取っ払ってしまうことで、現実とその記述に何が起きてしまうのかという可能性の問いでもある。ここには、高度化や序列化という現実の発見の方法それ自体が、偏った現実の一局面にすぎないのであるから、それにより多大な経験が見過ごされてしまうという警鐘が含まれている。

ドゥルーズ・ガタリが概念的戦略とともに、ここで取り上げた試みを実行したことは確かである。しかし今や問題はこの先にある。単純に考えてみても、彼らの議論には現実の境界の出現、境界の変動、境界の消滅にかかわるシステムの機構が見出せない。動的編成の条件や作動が継続するための経験の内側からのシステム記述の手がかりが見出せないのである。そのため、現実に起きた特異的事例を取り上げることはできても、現実そのものの新たな立ち上げというプロセスの記述には程遠い印象を受けるのである。ドゥルーズは、あるインタヴューにおいて「ガタリと私がリゾームと名付けたものは開かれたシステムの一例に他ならない」[31]と述べている。そのさいドゥルーズが想定しているのは、線型的な因果性を放棄することから始まるシステム記述である。その意味でもこの「開かれたシステム」が、どのように機構化されるのかが、働きのネットワークを考えるうえでの最重要課題となり、1970 年以降、新たなシステムの形として導入されたオートポイエーシスとの接点が生まれることにもなる。たとえばその開発者の一人であるマトゥラーナは、「生命システム一般、とりわけ神経システムは、環境を制御するという進化を経て現在の形態へと到達したが、これらのシステムはそもそも環境を制御するようには作られていない。そのため私たちはこれらのシステムについて語りうることだけを語ることができる」（H.R.マトゥラーナ）[32]と述べている。環境を制御するために進化が進んだと見るのはあくまでも進化に意味を見出そうとする外的観察者である。

[31] G.ドゥルーズ:『記号と事件―1972 - 1990 年の対話』（宮林寛訳、河出書房、1992）、「千のプラトーを語る」57 頁以下参照。
[32] H.R.マトゥラーナ、F.J.ヴァレラ:『オートポイエーシス　生命システムとはなにか』（河本英夫訳、国文社、1991）、239 頁参照。

しかしそのシステムを子細に調べてみると、そこには環境制御という機構そのものが神経系の仕組みからは見出せないことが判明したのである。生命というシステムは、それ自体環境に適応するという機構を備えていないにもかかわらず、環境に適応しているようにしか見えない。この両者の隙間に、システムと環境そのものの特質があるとして課題設定したのがオートポイエーシス構想である。働きとともに出現する現実はシステムの成立と同時に、しかも不可分に起こる。しかし問題は、このシステムそのものの機構の解明なのである。

モア・ディヴェロップメント――認知の彼方へ

文学部　河本英夫

［音イレ］寺井尚子　シャコンヌ
周期性のあるもののすべて
周期しながら、そのつど変化していくもの、差異と反復を行うもの
ラセン階段各種を基調にする、階段やラセン階段を多く集める(各所で使う)
花時計、日時計も活用する
満開の桜と散り行く桜、満天の星と運行、月に引っ張られてもがく地球、満天の銀河、太陽系(２億年の周期で銀河の末端を周回している)
距離と距離の変動の周期
回遊する魚、渡り鳥、遊牧民
ステンドグラス各種、教会のステンドグラス(ガラスは 600 年に一度の周期で動いている)
機械、水車各種、時計、砂時計、日時計(フラワー時計)、振り子時計、ビッグベン、身体という時計(腹時計)、細胞分裂、細胞の増殖、植物の鶴巻、天まで届く植物、サバンナを移動する動物、川をわたりきれずそのつど死んでいくムーの群れ、発達障害児、中枢性障害、
デュシャンのレディメイド

現実は出来(しゅたい)する。
出来する現実には、いっさいの理由が欠けている。
何故という問いには答えようがない。
どの原因も際限なく遡ることができる。
だからすべての事象には特定の原因はない。
因果とは、事実の裂けるような苦渋のフィクションである。
だがきっかけはあり、おのずと進行してしまうプロセスはある。
そのためすべてのシステムには履歴があり、記憶がある。
システムがそうなることの理由も原因もない。
だがこうなってしまったことの

確かな事実と現実はある。
そこにシステムの否応のなさがある。

私にはいっさいの選択が欠けている。
私がこのようであるのは、
私が選んだことではない。
だが間違いなくこのようになっている。
誰しもこのようである自己以外の自己には成りようがない。
またそれ以外の自己を生きることもできない。
すべての発達は選択されたものではありえない。
健常者にとっても、障害児にとってもこの事態は同じである。
中枢性疾患が治癒しても、気が付いたらそうなってくれただけである。
それは私が選択したことではない。
形成プロセスは、認知的選択とは異なる回路である。
私がこうなったのは、私の努力とは直接関係がない。
だが私が努力したから、私はこうなったと思いこむ。
それが「意識の錯誤」である。
意識は、物事をみずからの直接性に歪曲する。

モア・ディヴェロプメント

——認知の彼方へ

[音イレ]貴婦人のタンゴ
クレーの幼児画、キリコの境界のクッキリしたもの
重度障害児(静止画像複数)

私には、発達はない。
それはすべての健常者と同じである。
私は何かになろうとしてもおらず、
身に付けなければならないものは何もない。

だが観察者は、私を障害児と呼ぶ。
法外な名称に、私は戸惑うこともできない。
私には欠けているものは何一つない。
だが観察者は、何もかも欠けていると言う。
私の世界は、静寂に満ちている。
静寂とは過剰感覚である。
だが観察者は、それを欠落だと言う。
いったい私に何を求めようとしているのか。

別様である自己は、意識によって知ることはできる。
だがそれはただ知っているだけである。
知っているのは実は観察者である。
だがみずからそう成ることはできない。
そうなる自己をイメージで思い描いてみることはできる。
だが思い描いたから、そうなるのではない。
ここに認知の限界と無力がある。
そして認知を超えた行為の力が必要となる。
成ることは、自分自身にとっても隠された密かな行為であり、一つの奇跡である。
奇跡に立ち会うことのできるセラピストは、幸運の使徒である。

いっさいの選択を欠いて、なお可能性に賭けることはできる。
魂のうちに目覚める未知なるものに賭けるように
おそらく私は進んでいく。
この目覚める未知なるものの量を計量するのが、熟練したセラピストである。
そこにシステムのかけがえのなさと、セラピストの戦いがある。

［音イレ］サマー・ロマンス
発達障害治療例(人見さん、できれば動画)
映像がしばらく進んだところで、以下の文章。朗読は、ドイツ語で。

生あるものは、外的な影響のきわめて多種多様な条件に順応しながら、しかもある種の既得の断固たる独立性を放棄しない。こうした性質をうまれながらにあたえられている。

あらゆる生物がいかに興奮しやすいかを思いみるがよい。条件がほんの少し変わっただけで、ほんのわずかなそよ風が起こっただけで、たちまち個体内に極性が存在することが明らかとなる。それは元来、あらゆる生物の体内にまどろんでいるのである。

緊張とは、生気に満ちたある生物が、自己を表明し、個別化し、対極化しようと万全の準備を整えながら、一見無頓着に見える状態である。

(ゲーテ『箴言と省察』)

［音イレ］月の光
ダヴィンチの輪郭線各種とボッティチェリ、ラファエロを対比的に
デュシャンの階段を下りる裸婦
渦巻き、入道雲、雨だれ、川の分岐、氷河、流氷、名残雪、
分岐するもの
木本さんカオス図形（静止画、動画、最新画、最新作）
三角錐、四角錐等の逆転像

運動するものは、そのつど輪郭を刻む。
樋を伝わる雨も、同じ量だけ落ちていくのではない。
一時に大量に落ちることもあれば、ちょろちょろとわずかずつ
落ちることもある。
非周期的で非規則的な運動を繰り返している。
運動は輪郭を刻む。
そのことをテクニカルに示しているのが、

カオス理論である。
この輪郭線が、新たな変数を獲得する場合には、新たな運動が生まれる。
それがエマージェンス(創発)である。
北京の蝶の羽ばたきが、フロリダでハリケーンになることもある。
輪郭は、つねに新たな運動への予感に満ちている。
ダヴィンチのまなざしがそこに働いている。
すべての周期的な運動は、そのつど変動しながら
ときとして中心点を変える。
一点で立つ三角錐のように、
まさに運動することによって、かろうじて立つことができる。

生命は、輪郭線を境界に変えていく。
みずからを閉じることで、新たな現実が出現する。
閉じることで、みずからを世界内の一個の特異点とする。
それがすべての生命の特質であり、
システムの否応のなさの由来である。
みずからを閉じることは、生きていることの本性であり、
個体化の別名である。
それは自分の境界を知り、境界を操作することではない。
知るとは異なるかたちで成立する現実がある。
そのことは生きていることにともなう大半の現実である。
システムの本性は、世界へ開けていくことではなく、
どのように開こうともみずからは閉じていることである。
それによって世界に触れることが必要となる。
閉じる回路に接続可能な回路だけが、システムの自己を変える。
(デュシャンの絵、階段を下りる裸婦)

輪郭に代えて、世界に境界が出現する。
ボッティチェリが開始し、ラファエロが継承したこの手法は、
みずから自身に回付する運動の剰余と抗いがたい謎に満ちている。

閉じてしまうものには、おのずと出現する内発性が生じる。
それが感情である。

感情はおのずと出現する。
運動が思うに任せないとき、それを代償するように感情は出現する。
感情はかたちを変える。愛はときとして憎しみとなる。
だから愛と憎しみは、過度の関心に裏付けられる。
愛の反対は、憎しみではなく、むしろ無関心である。
邪気のなさは、自足する快であり、慈しみは溢れ出る快である。

［音イレ］

この箇所システム基礎論、光の過剰、光の過剰の反復、逆光、後光、
みずからを感じ取る世界的女優（ビビアン・リー、
エリザベステーラー、マレーネ・ディートリッヒ、ライザ・ミネリ・・・・）
発達障害児と交互に
宇宙空間、満天の星、
砂漠、一面の泥、農地、一面の芝生、一面のひまわり

システムが閉じることをつうじておのずと成立したとき、
奇妙なことが起きる。
認知は、本来みずからに回付する。
それと同時に、認知は環境と世界へとみずからを開こうとする。
だがこの開き明けは、みずからに回付することをつうじてしか成立しない。

認知は、すでに知ることのできるものだけを、知りうるだけである。
認知しなければ分からない人は、認知しても分からない。
説明しなければ分からない人は、説明しても分からない。
言語で語らなければ分からない人は、言語で語ってもわからない。
そこにタイミングがある。

認知的訓練は、運動訓練以上にタイミングと結び付く。

知るとは、行為の可能性につきしたがうことによってのみ成立する。
ただ知ることによっては、行為の可能性は拡張されはしない。
知ることは、運動を導くことはない。
つねに認知の一歩先が必要となる。
しかも認知を括弧に入れることによってのみ到達される前進がある。

閉じる運動に不可分にともなうのが触覚である。
そのため触覚はおのずと出現する感覚であり、
通常、それじたい潜在化している。
このとき認知はつねにすでに遅すぎる。
いっさいの現実に手遅れになって出現する表象がある。
その表象を現実の代替物として解釈を行うのが、認知である。
認知は、それじたい一つの代償行為である。
そのため意味をあたえることは、世界を過度に安定化させてしまう。
世界に意味をあたえる手前に、世界に触れるという広大な体験の領域がある。
手遅れになることによって獲得されるアドヴァンテージはある。
それが人為的に選択の場所を開くことである。
意識とは、手遅れの別名であり、
意識を直接的に活用することは、
全身を持ち上げるために、自分の靴ひもを引っ張るようなものである。
認知をつうじて接近し、まさに認知を括弧に入れることによって、
確保される体験領域がある。
認知の手前に潜り込むこと、それが現象学の課題である。

(光の点滅、点滅の反復、強度性の経験を導く、反転するもの)
システムは環境とカップリングする。環境は、認知の対象でもなければ、
ましてや情報ではありえない。
システムと環境とは、創発の水準を異にする。
このズレに、感覚が成立する。
湿度の過小は、味覚も臭覚も変容させる。
感覚は、環境を感知するのではない。
感覚はみずからを感知する。

(ヨハネス・ミュラーの類種エネルギー説)
環境の変化率は、感覚に変化を強制する。
この変化は、感覚の本性に従ってしか起こらない。
感覚は変化率をきっかけとして新たな動きを獲得することができる。
この変化率こそ、強度である。

［音イレ］アヴェマリア
草原遠景、森林遠景、大河遠景、地球遠景、熱帯植物、一面の裸子植物
シダの群生、マングローブ、ラセン階段
影、人の影、建物の影、影を多く、以下朗読
クリムト
臨床像各種(青木さんの重度片麻痺)
岩崎さん重度片麻痺、できれば左麻痺
間に、稲垣君のかつての岩登りと現在の岩登りの違いがくっきりと出るように

シダの少女は綱の目状にひろがった水路を白い船で進む。櫂先が天から降ろされ、水面の風景が放射線状に割れる。わずかに、ちいさい何かが壊されていく。

シダの少女は背中に時計の針をくくりつけている。シダの少女はあまり重いふうもなく、時計の針を背負ったまま、時おり空をみあげてはまた、白い船の櫂先を水面へと向ける。水分を含んだ風が、シダの少女の首筋を舐める。

水路の両岸にシダ類は増殖していく。シダ類は水の流れとともにみずからの影をひきずって、次第に形態を不明確にしていく。

シダ類の増殖は、みずからの残像による増殖ではなく、中心をもった、宇宙拡大の図式のように増え続ける。たくさんの胞子が霧状に散って、風景の中心をシダの少女は進んでいく。

(芦田みゆき『喫状の記号』)

左脳とその言語中枢を失うとともに、瞬間を壊して、連続した短い時間をつないでくれる脳内時計も失いました。・・・
「自分であること」は、変化しました。周囲と自分を隔てる境界をもつ個体のような存在としては、自己を認識できません。ようするに、もっとも基本的なレベルで、自分が流体のように感じるのです。・・・
左脳は自分自身を、他から分離された個体として認知するように訓練されています。今ではそのかた苦しい回路から解放され、私の右脳は永遠の流れへの結びつきを楽しんでいました。もう孤独ではなく、淋しくもない。魂は宇宙と同じように大きく、そして無限の海のなかで歓気に心を躍らせていました。

（ジル・ボルト・テイラー『奇跡の脳』）

[音イレ]映像の音をそのまま使う。あるいは軽く
映像を切り変えながら
大野一雄　歩行　背中、手
土方巽の歩行
天児牛大の歩行
勅使川原の歩行
大越さん映像(歩行)
老人歩行、
幼児歩行
平均的歩行
歩行ロボット
手段歩行
タップダンス(タケシ)
映像を比較的長めに
映像を対比的、対照的に

背景映像に、津波、大震災、地震交互に
二足歩行とは天災のことである。

学ぶことのできないものがある。
学ぶという仕方では習得できないものがある。
追憶のなかでしか確認できない学習はある。
三ヶ月後にはじめて確認できる治療はある。
停滞する時期を潜らなければ、開始できない治癒がある。
確認できる改善は、すべて代償行為にすぎないような治療がある。
ただちに行き止まりになる治療がある。
家庭に帰ると消滅してしまうような治療がある。
何か筋違いで、どこにも接点のない治療がある。
それをあなたのためだからと強制するセラピストがいる。

病態はそれじたい一種の個性である。
患者はこの個性を固有に生きている。
固有に生きていることが何であるかを本人は知りようがない。
知ることとは別の現実がある。
内部観察がもっとも有効に機能するのは、知ること以前の現実に感触が届く場合である。
セラピーが一つの組織化を行う営みである限り、「個体」(インディヴィジュアル)の組織化にかかわっている。
個体は、最低限のまとまりをもつ段階から、みずからで自分を統御するような場面まで、多くのレベルとモードがある。
感覚運動性の非随意的動きだけで連接する個体もある。
感覚運動性の随意的動きで連接している個体もある。このとき首が動かせないのであれば、首より上は個体の外にある。
触覚性感覚の連接で成立する個体もある。このとき触覚的に感じ取れない身体部位は、個体の外にある。
視覚性世界を含めた視覚運動連接の個体もある。視野の欠落は、まさにその欠落を作ることによって、個体を維持している。
言及性機能は一般に高次機能であり、それじたいで個体を形成することはない。それらは個体についての二次的な機能である。
ところが言及性機能は、みずから自身に言及することによって、高次の個体性を形成することができる。言語的記述は、言語的記述で一貫してそれじたい個体化する。意識的反省は、自己意識となってそれじたい個体化する。

言語も意識も、それじたいにとってすでに手遅れになった事態を生み出してしまう。

[音イレ]
夕暮れの街、夜の街、砂漠、世界の夜景各種、イタリア、東京、ペキン、神戸、長崎、日が昇る場面、朝焼け、ラセン階段各種

思考は、まるで宿命のように物悲しい。
習慣が、ただそれが習慣だと言う理由だけで反復されるように、思考はみずからを繰り返す。そのためつねに両義性を帯びてしまう。
しかも意識は、あまりにも自明であるために、意識そのものが何か本質的な働きをしていると思う以外にない。それは意識の錯誤であり、しかも意識の全体重を乗せた錯誤である。意識経験はすでに一つの確信に満ちた錯誤である。

人間は、自然のうちで最も弱い一本の葦にすぎない。しかしそれは考える葦である。――――宇宙が人間をおしつぶすにしても、そのとき人間は、人間を殺すこのものよりも、崇高であろう。なぜなら人間は、自分の死ぬことを、それから宇宙が自分よりずっと立ちまさっていることを知っているからである。

（パスカル『パンセ』三四七）

人間の尊厳はまったく思考のうちにある。しかし、この思考とは何であろうか。なんとそれは愚かなものであろう。
いったい、思考はその本性からいえば驚嘆すべきものであり、また無比のものである。思考が軽蔑されるのであれば、並はずれた欠陥をもっていたのに違いない。じっさい、思考は、もうこれほど笑うべきものは他にないというほどの欠陥をもっているのである。

（パスカル『パンセ』三六五）

「意識」―表象された表象、表象された意志、表象された感情は、なんとまったく表面的なものであることか、私たちの内的世界もまた「現象」である。

（ニーチェ『権力への意志』四七六）

私たちは内的世界についてもその現象性を固執する。すなわち、私たちが意識するすべてのものは、徹頭徹尾、まず調整され、単純化され、図式化され、解釈されている。

(ニーチェ『権力への意志』四七七)

アナロジーによる伝達を、わたしは有用でもあれば好ましくも思う。アナロジーの場合は、のさばり出ようとはせず、何ものをも証明しようとしない。それは他の場合と対峙はするが、これと結びつくことはない。アナロジーの場合がいくつかあっても、それらはまとまって隊列を組むことはなく、よい社交の集まりのように、つねに、他に何かをあたえるよりは、むしろ他を活気づけるのである。

アナロジーには、議論を打ち切らず、本来、最後のものを求めないという長所がある。

(ゲーテ「箴言と省察」)

[音イレ]
原語で朗読
生命、氷、地球(ガイア)、宇宙、ラセン階段

人間は分析しようとして対象を扼殺している。

科学も学問ももうたくさんだ。
それらの不毛の書物を閉じるがよい。
そして前に進み出るのだ、万象を見、万象に感動する
心を抱いて、前に進み出てくるのだ

生命は、人間の精神と心象を浄める
無限の富を蓄えた宝庫なのだ。
健気な姿をとおして、知恵が迸り出て
邪気のない姿をとおして、真理が迸りでている。
（ワーズワース「発想の転換を」）

とどまるということは
氷に閉ざされた流れのようなものではないか
愚かなことだ、聖なる生命の霊がいったい
どこかで眠ってとどまっていることがあろうか
遅すぎないうちに自分の力で分かれの時を
選んだものたちだけが、
いつまでも一体になったままでいるのだ。
（ヘルダーリン『エンペドクレスの死』）

暗闇に沐浴して寛ぐことが私にも許されるのだ。まず鍵を二重にかけることにしよう。こんなふうに鍵を回すと、孤独が増し、現に私と外界を分断しているバリケードが堅固になるような気がする。

すべての人間に不満であり、私自身にも不満である。この夜の沈黙と孤独のなかで、私は多少なりともわが身を購い、みずからの誇りを取り戻したいと思う。かつて私が愛した人々の魂よ、私が詠った人々の魂よ、どうか私を強くし、私を支え、世の虚偽と腐敗した瘴気を私から遠ざけてください。
（ボードレール『パリの憂鬱』）

［音イレ］ナナムスクーリ、アルハンブラの思い出、エンディング
映像[葵ちゃん]

どのような治療であれ、個体の出現にかかわることによってはじめて有効となる。
個体の出現に関与できなければ、
すべての治療は外的強制力か、抵抗すべき刺激にすぎない。
世界へと触れることが、同時に個体の形成になるような局面がある。
それこそ認知神経リハビリテーションの現場である。
世界に触れるようにしてはじめて形成される自己がある。

その近傍に希望がただちに行き止まり、壁に突き当たるような治療がある。
成功に見えて、可能性を封じる治療がある。
治ったと喜びながら、すべてを封じてしまう代償的治療がある。
そのためつねに、エクササイズとともに進行する事態へのまなざしが必要となる。
それがリハビリ的病理である。
エクササイズは、治癒の開始であるとともに、疾病の新たな開始でもある。
そこに必要とされる病理がある。
リハビリこそプロセスのさなかでの病理を必要とする。

個体の獲得の手掛かりをえることは、それじたいが一つの希望である。
個体の手掛かりとなる選択がある。
みずからの新たな可能性を引き出すような選択がある。
それは、行為することがみずからの希望であるように
みずからの可能性を開くことでもある。
そのことに立ち合うことのできる治療は、確かに存在する。
そのときセラピストは、紛れもなく、希望の使徒なのである。

出演

人見眞理

稲垣諭

岩崎正子

制作

大崎晴地

畑一成

池田由美

嶺村圭

映像提供

木本圭子

稲垣諭

岩崎正子

人見眞理

大越友宏

青木直子

照明

三田載久

演出

人見眞理

作・プロデュース

河本英夫

平成 24 年度刊行研究年報

『「エコ・フィロソフィ」研究』第 7 号

Ⅲ　―TIEPh 第 3 ユニット　環境デザインユニット―

発展するものは、創発し、成長し、頂点へと至り、そしてやがて衰弱していく。一切の生命に見られるこうした動向は、トインビーが指摘するように、文明にも文化にもみられる。こうした発展の仕組みは、持続可能性とは相当に異なるものである。持続可能性を分析すると、容易ではない問題が含まれていることがわかる。衰退し続けるものがただ衰退を遅らせている場合も、見かけ上「持続可能性」に彩られている。急速に発展してしまえば、やがて急速に衰退するシステムの場合には、急速な発展を抑制し、つねに発展の可能性を残しながら、展開の速度を遅くする場合にも、持続可能性が見られる。地球環境の持続可能性が叫ばれるさいには、極端な変化を引き起こしそうな要因を、制御し除去することが課題となっている。持続可能性が、ただ引き延ばすことではないのだとすると、持続可能性のもとで、人間の営みは何を実行すればよいのかという課題が生じる。持続可能性を設定した途端に、そのことの内実はなんなのかが問われるのである。

活力に満ち、創造性に満ちた持続可能性を想定してみる。これはどうすることなのだろう。たんにエネルギー消費、物質消費を抑え、つつましやかな生活をすることではないはずである。経済成長がかりにほとんどゼロ成長であっても、なおより豊かな生活はありうるのである。このさいの豊かさとは何なのだろう。人間の創造性を発揮させ、生活に日々の彩りをあたえ、健康なものはより健康になり、どこか上達感のあるような工夫に満ちた生活はある。そうした場所や都市や生活圏を形成することはできる。このときデザインの方向を変えなければならないことがわかる。それぞれの場所で、つねに選択に直面でき、そこでみずからの行為をつうじてそれぞれの人が自分の回路を探し当てることができるような場所の設計が必要となる。システムは作動し続けているが、なおそれぞれの場面で、選択肢が増大し、工夫の別の可能性が見えてくるような設計は可能なのである。そこにシステム・デザインの構想が出現する。

農のシステム

河本　英夫（文学部）

キーワード：農のシステム、農業、アリストテレス、デカップリング、
国際投機資金

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。第一に農と農業の間には、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良い。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。第二に、農業のシステムは、経済的ネットワークの一部としても作動する以外にはないが、そのとき農のシステムに内在化してしまう問題はどのようなものかという問いが生じる。

１．農のシステム

農のシステムは、感触から感じ取っておかなければならない。農作業を一度も行ったこともがなければ、言葉の意味しかわからず、言葉の意味では経験に大きな欠落が生じる。農を定式化するとき、以下のような文面に出会う。

> 池がある。ボートが浮いている。ボートが「農業」で、池全体が「農」である。農業は農の一部である。これが私の抱いているイメージだ。これまでは政府も政治家も学者も国民も、ボートだけに目が釘付けになっていた。[1]

> 単純作業だと思う人にはこの仕事の楽しみはわからない。それにこの仕事を経済行為だと思っている人には、さらにわからないだろう。
> 在所の人間や生き物にとっては、百姓が仕事をして、暮らして、ここで生きていること自体が大切で、意味があり、そして価値もある。その価値とは経済価値ではなく、生きていること自体の価値である。[2]

> 「土をつくる」にしたって、その稲作のための栄養補給や品質向上のために「つくる」のではなく、自然のめぐみをしっかり受け止めるための母体として、数百年も持続するために「つくる」のであり、工業的な「つくる」とは本来違ったものだった。[3]

これらはいずれも思いの溢れた文章であり、溢れる思いが前面に出ている。農作物の形成のほとんどは、植物の生育と自然条件の関与のものとで、おのずと起きる。農とは、そこにごくわずかの人間による変更を加えることで、自然の生産力を引き出す試みの総称である。雑草でさえ、自然の生産力の成果であり、産物である。そのため雑草をどのように肥料に変えていくかさえ、自然の生産力への感度が必要となる。生い茂る雑草の状態から、その畑の地力を知るためには、名人芸のような熟練を必要とする[4]。またそこに住まうことは、給与所得、消費の生活パターンとは別の生活の感度をもつことでもある[5]。

人間環境には、直接消費できない自然の生産力の帰結もある。たとえば草原である。牧畜がおこなわれれば間接的に消費につながるが、草原それじたいはただちに消費につながるものではない。里山も同じように直接消費できる生産ネットワークではない。里山から木切れを拾い集めて薪として活用

1 宇根豊『百姓学宣言』(農文協、2011 年)213 頁
2 同上 197-8 頁
3 同上 204 頁
4 木村秋則『リンゴが教えてくれたこと』(日経プレミアムシリーズ、2009 年)
5 内山節『共同体の基礎理論』(農文協、2010 年)ことに第二章。

する場合でも、調理用や暖を取る薪としての機能であれば、近所の木工所で屑きれをもらってきた方が早くかつ安い。ただちに消費にはつながらないが、人間の生活圏の柔軟さや選択肢の多さを支えている自然環境がある。これらが農の一部である。農の場合、生産 - 消費の間には多くのクッションがあり、そうしたクッションは、普段気づかれることもなく自然生態系の一部となっている。この間接的な生産 - 消費のネットワークには、数十年、数百年単位のタイムスパンをもつ水利系、潅水系や、保水効果のある水田のように数十年単位のものもあり、里山のように数年単位のものもある[6]。

かつて一里塚には、キノコや野菜が栽培されており、そこを餌場とするムクドリをはじめとする鳥がおり、また鳥たちが運ぶ植物種の拡散があった。いずれもごく一部に人間の手が入ることで、環境としての複雑さを維持している。長年維持されている草原には、おのずと感じられる「自然さ」がある。これを半自然草原と呼ぶこともある。早春のころ枯れ草に火を入れるような広く見られる営みは、「火入れ」、「野焼き」、「山焼き」、「野火つけ」と呼ばれ、日本各地で異なる名称になるほど、広範に行われていたと思われる。火入れの目的は、放置すれば森林へと移行する灌木や低木(イバラ、ノイバラ、アキグミ等)を抑制し、肥料源にもなるイネ科植物などを選択的に残しておくことである[7]。休眠芽を地表下にもつイネ科草本類は、ほとんど火の影響は受けない。ススキ草地の場合、地上 2 メートル付近で、400 度から 800 度の熱になり、地上に休眠芽がある木本類は十分なダメージを受けるのである。火が燃えると動物の本性なのか、誰であれ興奮し元気が出る。そのため火入れはイベントのようになる。私が高校生の頃、敷地のすぐ横を流れる小鴨川の河川敷の枯れすすきに火を点けて、燃え上がる河川敷を見ながらおいしそうに弁当を食べている同級生がいた。風景は狂気の沙汰である。だが高校生たちは、こぞって河川敷に出て燃え上がるススキのなかでお祭り気分だったのである。

火入れの場合、放置しておけば灌木や低木に覆われて、農を開始するさいには多大な準備のための時間と労力が必要になる。それを草地に留めておくことは、牧草地としても、一部畑としても、あるいは散策路としても活用でき、場合によっては需要に応じてゴルフ場にも転用できる。いわば選択的に活用可能な潜在性として維持するのである。こうした潜在性は、何かに活用することができ、現状では特定のなにかではない環境を形成している。こうした潜在性が景観を形作り、それじたいとしても人間の生存環境を作っている。

里山の本体は、人の立ち入ることのできる雑木林である。人手が入らなければ、森林は常緑広葉樹林になるが、里山そのものは落葉広葉樹林である。里山の作りは、人間の手による「自然破壊」をつうじて二次的に生じた森林であり、恒常的に人の手が入らなければ、もはや立ち入ることも難しい鬱蒼とした森林になってしまう。里山には、落葉広葉樹林の葉が広がる前に春植物が育つ。およそ一月程度の間に光合成を行い、広葉樹林の葉が広がってしまえば、それで一年間の成長を止める。これも人の立ち入りが可能で、必要に応じて変化させるためには、敷居の低い状態に留めた森林である。

生産から見れば、潜在性はいまだ何に活用したらよいか確定しない未決定の状態である。ところが

6 鷲谷いづみ『さとやま』(岩波ジュニア新書、2011 年)

7 野田公夫、守山弘、高橋佳孝、九鬼康彰『里山・遊休農地を生かす』(農文協、2011 年)ことに第一章参照。

草原や雑木林は、そこに立ち入るためのコストが低く、そこで何かをしなければならない行為制約が極端に少ない状態である。球技をして遊んでもよく、寝転がっていてもよい。そのため学習の場としても活用される[8]。この教育の基本は、身体性の感度を形成することである。

体育館のような規格化された目的合理的な場所ではなく、工場のようにしなければならないことが確定している場所でもない。アリストテレスによれば、個体には質料–形相があり、形相はその個体が向かうべき目的を決めている。ところが草原や雑木林は、どこかに向かっていくというあらかじめ決まった目的がない。だが草原や雑木林に個体性がないわけではなく、むしろはっきりした個体性がある。そのとき個体性の幅を決めているのは、目的ではなく、それじたいによって作り出された境界である。草原や雑木林では、アリストテレスのいう可能態 - 現実態という対概念も別様になる。アリストテレスは、個体の生成プロセスを問い、生成プロセスの途上にある個体を特徴づけるために、物事を二重に規定することを考案した。植物の双葉は、花になっていく途上にある。すると双葉は、花の可能態であることになり、花は双葉の現実態であることになる。ここから可能態から現実態に移行することが生成プロセスだとするしばしばみられる誤解が生まれた。だが実際には生成プロセスを語るためには、二つの時間点を設定し、この二つの時間点との関係を前の時点の事態を語るものが現実態にとっての可能態であり、後ろの時点で語るものが可能態にとっての現実態である。このとき二つの時点の設定が、線形で進むように想定されていること、生成プロセスの進む先は、アクシデントによって到達できない場合を含めて、アリストテレスの場合には確定していることが必要である。しかしながら草地や雑木林は、行く先が決まっているわけではない。つまり草原や雑木林は、かなり特異な個体であることになる。

この事態は、そのまま身体にもあてはまることがわかる。身体の目的は死ぬことではない。また身体そのものは、次の世代を残すことを目的としているわけでもない。身体が次の世代の身体へと直接つながる回路は、ヒドラのような動物で止まってしまっている。身体は一個の個体であるが、つねに宙吊り状態であり、その身体の可能性を十分に活用できる仕組みがないというのが、目的合理的行為のフォーマットである。

草原や雑木林は、システムの構成要素として人間の行為が含まれている。だが恒常的に人間の行為がなされなければ維持できないシステムではない。火入れや夏の終わりの草刈りのようなタイミングを見た一時的介入さえできれば、システムは維持される。システムの維持には、そのシステムの要となる基底種がある。「群集における生物間相互作用と多様性の要をなしている種であり、そのような種を失うと、生物群集や生態系が異なるものに変質してしまうと考えられる種」であり、これがキーストーン種と呼ばれている。このキーストーン種の位置に、人間の身体行為が含まれている。

環境省が平成 14 年に発表した「新・生物多様性国家戦略」には、生物多様性の危機をもたらす三つの構造要因を挙げている。そのなかの二番目には「生活・生産様式の変化、人口減少など社会経済

8 岩崎正弥、高野孝子『場の教育』(農文協、2010 年)

の変化に伴い、自然に対する人為の働きが縮小撤退することによる里地里山等における環境の質の変化、種の減少ないし生息・生育状況の変化」が取り上げられている。こうした時点で労働力や人口の減少が、里山や草原の破壊と消滅にかかわるような局面が想定されている。現在では多くの水田も休田となり、場合によっては耕作放棄地となっている。コメ余りに対応する政策によって否応なく水田を維持することが難しくなっている。

農のシステムは、かなり特異なシステムである。このシステムの境界は、それを欠くとシステムそのものが変貌してしまうような要素からなる。それは空間的な広がりの境界ではなく、むしろ位相学的な境界である。そこに一年間に数度の人間の行為も含まれる。ところがこうした行為は、システムの自然な遷移にとって抑制的に働いている。これはシステムそのものを再生産しながら維持している産出的な要素ではない。産出的な要素という点では、牧草地であれば雑草であり、雑木林であれば落葉広葉樹である。それらが維持されていても、放置すれば雑草だらけの草地に変貌したり、常緑広葉樹に浸食されて、システムそのものの内実が変貌していくことはある。

半自然生態系は人間のときどきの手が入ることで、自己維持しているシステムである。ところが人間の行為にとってこのシステムの内部には、多くの選択肢が含まれる。それは境界の維持に対応する内在的な選択肢でもある。抑制的に境界が維持される以上、その抑制に応じて生まれる内在的な隙間であると言ってもよい。このシステムは、人間が断続的に介入できるように維持されているシステムでもある。そのため草原は、たとえばいつでもゴルフ場に転換できる潜在性をもちながら、なおゴルフ場にはしないという行為の留保によって成立している場所である。草原は、可能な転用を留保し続ける宙吊りのすがすがしさを備え、またつねに何かの可能性を感じさせ続ける危うさと裏合わせのシステムなのである。そのため学習の場としても、観光用にも活用できる。

人間の介入がシステムの位相学的境界を決めているのであれば、そこには多くの他のシステムからの条件を接続する介入が可能である。たとえば草地の維持に対して、補助金を助成するような仕組みは、行政からの補助金をつうじて、人間の介入の持続性を高めることになる。自発的に参加する農業者が政府と協定を結び、景観保全や生物多様性保護のための活動に奨励金を支払うのである。ドイツのバーデン州の「市場緩和と農耕景観維持の調整金プログラム」(MEKA プログラム)は、そうした方向での人間の抑制行為に対して、公的資金援助を行うプログラムである。2004 年には州全農家の 8 割が参加しており、そうなれば長期間維持できるシステムになっている。

また維持された草地であれば、生態系の指標種やキーストーン種を脅かさない範囲で、さまざまな植物を植えていくこともできる。極相の手前に宙吊りされている生態系であるから、内的な選択性が高いのである。ドイツの草地では、28 種類の野の花のパンフレットを作り、そのうち 4 種以上の花を確認できると野の花への支援金が申請できる仕組みがある。ここまでくればさすがにクイズであるが、そのなかにも生物多様性への関心が含まれている。年に 1、2 回草刈りをしている草地では、4 種の草花は比較的容易に見つけることができる。ところが 3 回以上草刈りをしている草地では、4 種を見つけることは容易ではないようである。草刈りの頻度が多いと、半自然生態系は人工系に近づい

てしまう。このことの原因は多様であろうが、刈り取られた草は早急に大きくなろうとして、生育バランスを崩してしまうと考えられる。

２．農のシステムのカップリング

農のシステムは、気候による生産変動と国際金融による投機資金の導入によって、もろいほど影響を受ける。それが農業に壊滅的な変化をあたえ、農のシステムの持続可能性を制約している。ここ四十年間、世界は二度の大きな食糧危機に見舞われている。世界各地で食料が不足して、餓死者が出るほどであった。日本にいる限りは、こうした事象はなかなか現実感をもたない。世界人口の 2%にすぎない日本が、食糧貿易の 10%を占めている。食糧自給率 40%という他に例を見ない水準での食糧生産高で、世界中から食材を輸入している。ある意味で、東京は世界の胃袋なのである。コメの出来不出来が大きな振れ幅にない日本では、穀物の価格が暴騰するという事態は、どこかピンとこない現実である。1973 年の食糧危機は、小麦の在庫率が世界レベルで低下し、それ以前の数年では 20%を切り品薄感があった。そこに当時のソ連が秘密裏に大量に小麦を買付け、世界小麦売買の 40%もの量を買い付けたことに端を発して、食糧危機が起きた。その時期、1 年 7 か月で小麦の国際価格が 4 倍にまで跳ね上がった。

もう 1 度の食糧危機は、2008 年に穀物全般(米、麦、トウモロコシ)の価格が一挙に上昇したときである。中国の穀物在庫率が慢性的に高止まり、古い穀物をバイオエタノール用に転用し、中国は食糧輸出に乗り出した。ところが各種統計では、中国の食糧は 2030 年代には不足状態になり、大量の食糧輸入国になるというデータが出ていた。将来誰が中国を養うのかという問題が、本気で論じられたのである。そのころアメリカもトウモロコシを燃料用(バイオエタノール)に活用することに乗り出し、近い将来食料用穀物が逼迫するという観測がながれた。ここに巨額の国際的投機資金が流れ込み、一挙に穀物価格を釣り上げたのである。投機資金は、変化率の大きいところに反応し、変化率をさらに大きくして利ざやを稼ぐ資金である。こうした投機的な資金は、行き場があれば自動的にそこに流れ込み、価格変動を極端にしている。伝統的には穀物先物市場は、つねに投機的資金がうごめいている。小豆相場で財産を失ったというような話は、よく聞くところである。こうしてみると二度の食糧危機は、穀物の不作によって引き起こされたものではない。

農産物の取引は、市場を介する。この自明の事実は、自明とはほど遠い問題を含んでしまう。農は計画的生産の範囲にとどまることができない。牛乳がだぶついても、恒常的に搾らなければ、牛の健康を損なう以上搾らないわけにはいかない。すると生産調整に見合うような方法が極端に限定されている。生産調整が効かないものを、定価販売することはできない。不思議なことだが、工業製品に比べて、農作物は必要経費と利潤から割り出される定価を付けることができない。それは最終的には、必要経費が決まらないことに由来している。自然の恵みに属する部分は、どのようにしても明示的に必要経費に計上できない。農産物の価格は、市場(仲買)を介してしか決まらない仕組みになっている。

必要最低限度の食糧確保は必要だが、小麦が不作だからと言って、コメや大豆に置き換えが効かないわけではない。日本では穀物の在庫は過剰状態だが、世界の各地には食糧不足がいたるところがある。国連の食料農業機関(FAO)の事務局長ジャック・ディウフは、世界の飢餓人口半減という目標達成は、22 世紀の半ばまでずれ込むと予測している。飢餓人口は現状では約８億人と推定されている。これを半減させようとしたが、実際には飢餓人口は増えている。しかし世界の農業生産高でみれば、食糧不足にはない。農業生産物は、市場をつうじてしか価格の決定を行うことができない。だが市場は市場の仕組みでしか動かないのである。農産物と工業製品を同じ市場の仕組みで扱ってよいかどうかは大問題であるが、市場そのものはこうした問いに答える仕組みがない。

そこから自国の食糧を自国で賄うことのできるようにセキリティをかけるという「食糧安全保障」という課題が出てくる。農業生産が可能な耕地を次々と外国の資本が買っていくというのも、こうした動向の一環である。サウジアラビアは、ウクライナの耕地を購入し、中国はアフリカの耕地を買い進めている。しかしこうした問題とは別に、農業従事者の仕事(もしくは雇用)は、自国に必要とされる農業生産とは別の仕組みから大幅に決定されてしまう。安価な外国産穀物が入れば、競争力のない自国農業生産は、仕事がなくなってしまう。そこで関税をかけて自国農産物を守り、政策的に定額政府買い上げが行われてきたが、こうした保護政策にも限度がある。

そこから「食物を生産する権利」が出てきた。食物を生産することは、生存権とならぶ権利だというのである。これは食と農に対する自己決定権とも呼ぶべきもので、食の権利、農の権利での「生存権」に相当する。中南米で起きた農民・農村運動で主導的な一翼を担った「ラ・ビア・カンペシーナ」が展開した主張である[9]。国際経済ネットワーク内で、世界貿易機構(WTO)は、原則自由貿易を主張し、国連の人権部会に属するビア・カンペシーナは、食と食料生産については、人権として自己決定権があるという主張をしている。これは人権の主張であって、経済的な利益確保の主張ではない。この場合実質的には、この権利を侵害するような国際取引や補助金付きの輸出を禁止するような訴えを起こすことになる。生存を脅かす人権侵害での訴えである。2007 年、2008 年に行われたアメリカによるダンピング輸出では、アメリカ政府が補助金を付けて、膨大な穀物を中南米に輸出し、中南米の農業が壊滅的な打撃を被ったことがある。こうした補助金付きのダンピング輸出を制限する狙いである。食と食料生産についての主権を認めたとして、それが農民や国民の自己決定権に留まる限り、この管理の幅は微妙なものである。たとえば工業製品については、より良く、より安い製品であれば、誰がつくるかを問わず購入するであろうし、自国の生産品を選び、他国の生産品を買わない人がいたとしても、それは消費者の自由ということになる。食と食料生産の主権には、生産できなくなることへの歯止めの意味しかない。つまり極端なダンピングを制限する程度の主張しかできない。しかもそれは消費者の自由に選ぶ権利とどこかで抵触する。

全般的に見ると、農業システムを内部に含む農のシステムはかなり複雑で難しいシステムであり、

9 村田武編著『食糧主権のグランドデザイン』(農文協、2011 年)ことに第四章。

力仕事ができ、毎日勤勉に働けば実行できるような簡単なシステムではないことがわかる。そしてそこにはいくつもの制約が働いている。農の持続可能性は、工業生産施設とは異なり、不要になれば減価償却を行うような性格のものではない。工場の建物を償却するようには、農地を償却することはできない。逆に農地の耕作をやめれば、再度耕作を開始するまで多くのコストと時間がかかる。つまり農のシステムの持続可能性と工業生産の持続可能性には時間的なスパンとかかるコストで隔たりが大きい。農のシステムのベースになる耕地は、恒常的に手を入れ続けながら、数十年単位の作業が見込まれ、そのスパンで維持される。耕作放棄を行ったり、農地を手放したりすれば、「ご先祖様に申し分けが立たない」という心情はしばしば聞かれる。だがこの言葉の内実は、倫理的なものというより、農地が維持されるために費やされた先代、先々代の労力を有効に継承し活用できていないということへの思いなのであろう。他方、経済的な採算は、長くても半年単位で収益を出していかなければならない。ここに農業経営にかかわる多くの試行錯誤が生まれることになる。また穀物先物市場に投入される資金は、最低 48 時間もしくは 1 週単位程度のスパンで成果を出さなければならず、この時間スパンの不具合がシステム間できしみを引き起こしているというのが実情である。持続可能性もしくは再生産のための周期性のスパンが、そこに関与するシステム間であまりにも異なるのである。

そうしたなかでの試行錯誤の企てのなかには、第一に市場適応型ユニットの形成がある。農地を集約することは、がんじがらめとなった規制のなかでは、多くの制約がともなう。ここに政策転換が及んだのはごく最近のことである。2009 年に改正され同年 12 月に施行された「農地法改正」によって、一般企業や個人が通常の農地賃貸借に参入できるようになった。現状では地代を支払い借り入れをして耕地面積を広げ、法人化して給与支払いのかたちを取るような方式が採用されている。また作付作物の飼料化も大幅に認められるようになった。コメについても、主食用米から、飼料用米、バイオエタノール米まで広く認められるようになった。飼料用米が大幅に認められるようになって、コメの作付が増加し始めたのである [10]。

農業生産のやっかいなところは、繁忙期とそうでない時期との合間が極端に隔たっていることである。秋冬の麦作、春夏の米作を想定し、年間の作業がなだらかに回るようにしても、施耕、作付は人手が足りないほど忙しく、それ以外の時期には、それほどすることがない時期が多い。この農閑期の選択性を活用するような仕組みを農耕生産の内部だけに求めることは容易ではない。周年的農業の仕組みを作るためには、米、麦そして大豆二毛作が組み合わせとしては効果的で、11 月中旬からの 1 回目の大豆、1 月下旬からの 2 回目の大豆の収穫を設定すると、周年的に耕地の利用が進む。実際にすでに行われている大規模農業法人経営では、安定的な黒字経営と後継者確保の経営成果を備えた運営方式の可能性が出ている。農業経営は、伝統的には家族や近隣の家族のつながりを基盤としていた。それじたいには問題はなくても、新規参入者にとっては、農業経営は本人の就労希望とは独立の壁があった。法人化はこれを緩和している。また飼料用の穀物を大幅に認めることで、作付面積も微弱だ

10 谷口信和、梅本雅、千田雅之、李命美『水田活用新時代』(農文協、2010 年)

が拡大している。

第二に、農産物生産にとどまらず、それを原材料にして加工製品まで作り上げるようなネットワークを、それぞれの生産地レベルで設定するということも考えられる[11]。リンゴであれば、リンゴを売るだけではなく、ジャムや果汁ジュースまで加工してしまうのである。農産物の収穫量は、基本的には自然条件に依存する。そのため豊作での出来が予測数値を上回ると、価格が暴落する。すると出荷量を一定にして、他の製品形態(加工品)の量を増やすという回路を作っておくことは合理的であり、選択肢を増やしている。市場での産物価格は、基本的に需給見込みによって決まる。市場とは、生産物量と必要量の隔たりを過度に拡大して価格変動を作る仕組みでもある。そこでこの変動の動きに直接左右されない回路を形成することに近い。こうした事態をシステム的には「デカップリング」と呼んでいる。本性的にカップリング状態で連動してしまうものを、疑似独立変数とすることがデカップリングの内実である。市場の動きに対して、補助金を付けることは、市場内にクッションを置くことであり、規制とは市場の振れ幅を限定することである。これらはいまだデカップリングになっていない。

農のシステムは、基本的には持続可能性を基調とする。ところが持続可能性は、機動的な展開可能性を留保し続けることである。あるいは展開可能性を限定することである。持続可能性と展開可能性は、整合化しにくい要素である。これを「持続可能性と展開可能性のパラドクス」と呼んでおく。農のシステムにはどの程度展開可能性があるかを考察しようとすると、持続可能性と容易には整合しないことがわかる。システムの本性から見て、展開可能性が乏しいシステムは、一般には持続可能性が低い。展開可能性の最大のメルクマールは、多様化である。この多様化の幅を決めるのは、機動性である。展開可能性をもつシステムは、一般には加速度化する。変動のスパンが、短縮される。ところが農水産物は、基本的には地球の公転周期に依存していて、この時間的スパンは動かしようがない。通年でトマトやキュウリやインゲンはハウス栽培で生産されているが、植物の栽培時間まで短縮することはできない。ハウス栽培であれば、トマトが成熟した野菜になるまでの時間を短縮することができるということは考えにくいのである。持続可能性を基調とするシステムには時間的スパンで、容易には動かない変数が入っている。それは連動する市場や金融システムとの乖離を大きくする可能性をつねに含んでいる。するとこのシステムには、補助金や政策的支持とは別に、デカップリングのためのシステム制御の仕組みがなければならないことがわかる。ここに新たなシステムの仕組みが必要とされるのである。

11 原田純孝編著『地域農業の再生と農地制度』(農文協、2011 年)

理想の大地―福地の思想

山田　利明（文学部）

キーワード：洞天福地説、神仙、仙薬、山岳、七十二福地

福地とは、かつての中国で神仙（仙人）になるための修行に最も相応しい土地、あるいは神仙が住む土地として理解された。例えば四世紀初期の『抱朴子』には、華山や泰山あるいは霍山には正神がおり、山には芝草が生え大難を避けることができる。しかも仙薬を作ることができるだけではなく、有道のものがこの山に登れば山神は必ず福を授ける（金丹篇）という。つまり神が居り福運を与えて不老不死の神仙とする地があるというのである。

唐代になると七十二の福地が選定され、疫癘を避け強い運気をもった地として信仰されるが、それらは全て実際に存在する地であり、架空の大地ではない。ではその地が福地に選定された基準は何か、それを知ることで当時の人々が描いた理想の自然環境を伺うことが出来る。

１．福地ということ

すでに記したように、四世紀初期の葛洪『抱朴子』には、疫疾や災害を避け、神が人々を保護する土地、しかも神仙となるための仙薬を調合するのに相応しい土地としての福地の記事が記される。そこでは、具体的な景観は記されていないが、山神が住む土地というのが前提となる。さらにいえば、仙薬を調合するというのは、その原料となる薬草類が豊富な土地ということになる。神が住み、薬草薬石が多く、疫癘の及ばない大地。これだけでは具体的にその景観を描けないが、それでも肥沃で清らかな水流があり、都会の喧噪から離れた土地であることは想像できる。

この『抱朴子』から五百年ほど後の唐の道士司馬承禎『天地宮府図』に、始めて七十二福地が記されるが、その序に「天元は重疊として気象は参差あり。山洞崇幽にして風煙迅遠なり」という。これはこの書名からも分るように、もとは七十二福地の絵を描いたもの。いまはその絵が失われて文のみ遺された。その絵の説明に、このように万物を生み出す天の力（天元）はいく重にもかさなり合って、大地のもつ気はとぎれることなく流れ来たり、山は高く洞窟（洞天）はほの暗く、風にたなびくかすみは遠く流れるという。描かれた景色は、既にして佳景の境にある。よくよく注意すれば、ものを生む地力（天元）や地気に秀れた地であることも読みとれる。

『抱朴子』のいう山神とは、こうした目に見えない力を指すわけで、それを古代人は神と考えたのであろう。肥沃で地力があれば、当然森林が発達し、禽獣が集る。深い森があれば水害、干害を防ぐ

ことができる。清流や池沼もある。あたかも神によって護られた大地のごとくなる。これが都市から離れていれば、その地は孤立して生計を営むことができる。疫癘から守られるというのは、おそらくそうした孤立性の高い土地であったことを窺わせる。これに佳景が加われば、さらに神々しい土地ということになる。

一方、風水説による土地の良否の判定法も、後漢末期以後徐々にではあるが行われるようになる。周知のように、風水説は大地の中を流れる気の阻通を判定する方法で、気の通路すなわち龍脈上より湧出する気の力によって、富と長寿を得ようとするものである。その大概は、北方に高い山があり東西は比較的なだらかな丘陵、いずれも深い林をもち、南方は開けて水流のある地を局と称して重視する。北方の高山の麓から地気が湧き、この局を覆う。その地気の生気をうける人々は豊かに繁栄する、というのが後の解釈であるが、葛洪とほぼ同時期の郭璞が著したと伝えられる『葬経』では、死者を埋葬する場所の選定法として記される。死者をこのような秀れた地気の湧き出る地に埋葬することで、死者を生気に乗せて快適な死後の生活を提供し、その功徳によって幸運を得るというのである。いずれにしても地気の力によって幸運を得ることに違いはないが、局の選定にはその地形が重視される。北方の主山、東西の丘陵（青龍・白虎）と南の水流は局の典型として理解される。

これに対して、福地には定型的地形がない。それはあくまでも山神の加護にもとづくからで、さらにいえば薬材が豊富な地、修行に相応しい所ということになるからであろう。仙薬の薬種については、植物薬・鉱物薬さらには動物薬に大別される。植物・芝菌類は、森林を主とするから、森の存在を第一に考える。さらに鉱物薬ということになると、岩石の露出した地形になる。そして動物薬としての禽獣の存在も無視できない。『神農本草経』では、神仙になる薬を上薬、長生する薬を中薬、病気を治す薬を下薬とし、上薬には多くの石薬が記される。

『抱朴子』地真篇には、仙薬の調合や修行のために山に入る際、虎狼蛇蝎を避ける護符が記される。山に入るのは、そこに仙薬の材料が存在するからであり、それこそが福地の発想の原点となる。風水上の良地と福地とは、その目的とするところが全く異なるし、その選定の基準も違う。

さて、福地というがそれは洞天と一対になって、通常は洞天福地と称される。洞天とは洞窟内にある神仙の世界である。そこには山があり川が流れ、太陽も月もある別世界で、十大洞天と称される十の大洞天と、小洞天が三十六ある。いずれもいわゆる名山と称される山岳の胎内にあるが、実際に存在するわけではない。しかし全く存在しないかといえば必ずしもそうではなく、そのモデルとなったであろう洞窟はいくつか存在する。それらはカルスト山地の鍾乳洞であり、洞天とはその規模も異なる。この洞窟を神仙世界、あるいは神仙世界に通じるトンネルとしてみたのであろう。もともと、山の胎内に別世界を想定するのは、後漢代頃に出た泰山地獄がある。泰山の山胎に死者世界があるというのである。洞天はこれと全く逆の不死の世界であるが、地上の世界を現実の世とし、地中に別の世界を想定したのは、地表を軸にして一転した世界と考えてよい。現実世界を有限の世界とすれば、もう一つの別世界は無限の世界となる。

三十六の洞天は、道教でいう三十六天説に対応する。道教教理上の三十六天は、最高神元始天尊が

統治する大羅天以下三十五の天上世界を想定するもので、これに対する地上世界として、七十二福地がある。それは三十六洞天の二倍になる。なぜ二倍かといえば、『易経』に陽は一、陰は二とする。陽は天、陰は地、したがって地は天の二倍となる。これは『易』で用いる卦の爻が陽は⚊、陰は⚋であるところから、陽を一画、陰を二画としたことから起こったようである。つまり、三十六洞天、七十二福地の根拠はいわば数を合わせただけで、洞窟や福地の実態から出た数字ではない。ただし福地に関していえば、七十二の地を選ぶのにはやはりそれらしい景観と気韻をもった土地が挙げられた。

２．福地の景色

神仙になるための修行地ということを考えると、福地には他地とは異なる特徴的な景観、あるいは神聖な趣が必要となる。例えば七十二福地の筆頭に挙げられる地肺山（司馬承禎『天地宮府図』による。以下同じ。）は、別名茅山である。南京郊外にある南北十キロメートルに及ぶ山塊である。標高は三百七十メートルと高くはないが、この山は四世紀中期に上清経が感得された山として名高く、道教の聖山の一つに数えられる。その意味では、福地の筆頭に置かれるのは当然であるが、同時に神から下された経典を感得した山という強い神験をもつ山として理解されたのであろう。『天地宮府図』では、上清教の大成者「陶弘景隠棲の所」という。確かに平坦な地平に屈曲した山塊がそびえ、深い森をもった山容は東京タワーとほぼ同じ高さをもち、山としては高くはないが、名山というに相応しい姿をもつ。ただ宗教的には著名な道士の旧趾を重視しているようである。

佳景あるいは奇景をもって知られた福地に、第三十二福地の龍虎山、三十七の天柱山、あるいは七十一の盧山などが著名であるが、実は七十二福地中の大半はこの類とみてよい。龍虎山は江西省にあるカルスト台地にあり、石灰岩が赤褐色化した岩肌を露出している。水は澄み奇岩が多いのはこの大地の特徴の一つである。天柱山は安徽省にある名山である。山頂から巨大な岩が突出しており、まさしく天柱を彷彿とさせる。江西の九江にある盧山は天下の名山と称される。ここは道士だけでなく仏僧も六朝以来親しんだ地である。その中でも慧遠は特に有名である。また文人の別荘が多く、当の白易居もここに住んだ。

先に福地は実在の土地と記したが、実は必ずしも実際の地を特定できないものもある。それは、今となってはその地がどこなのか不明なもの、始めから伝説上の地を指したらしいものなどがあるからで、例えば第六の南田山、第七の玉溜山などがそれにあたる。『天地宮府図』には、それぞれ、「第六、南田山、東海の東にあり。舟船往来して到るべし、……」といい、「第七、玉溜山、東海にあり。蓬萊島に近し、上に真仙多くこれに居む。」とある。この場合の東海とは、山東半島から江蘇・福建あたりの沿岸地域を指すようである。そうなると、南田山はどこなのか。玉溜山もよく分からない。三神山説の蓬萊山の近くと解するのか。あるいは台湾の別称である蓬萊を指すのか。ただ、台湾を蓬萊と称するようになったのはいつ頃か定かではない。七十二の東海山も「海州の東二十五里」とある。江蘇省の東といえば海中の島ということになる。これもまた不明といってよい。浙江の寧波沖には舟

山列島があり、これより福建沖の澎湖島に至るまでの間には、大小無数の島があり、特定しがたい。



盧山



茅山



天柱山



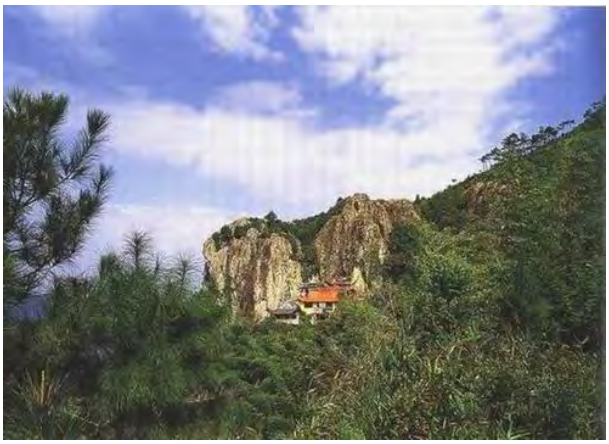
竜虎山

七十二福地のうち、上述した海島とおぼしきものを除くと、山岳を指すのは四十五。その他に峯や渓の字のつくもの、すなわち山地を連想させるものも少なくない。つまり七十二福地というのは、山間に孤立した土地といえる。これは恐らく古い山岳信仰に由来する聖地ということになろうが、中には六朝貴族などが愛好して山荘を建て、その風光を作品に残したために加えられたものもある。

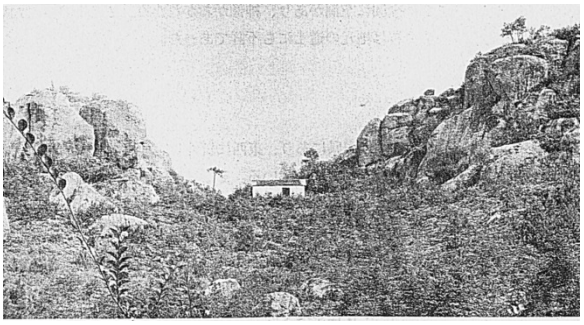
『洞天福地研究』という冊子がある。これは専修大学の土屋昌明教授が文部科学省科学研究費補助金を得て、洞天福地の実地調査をしたその実見記である。二〇一一年から二〇一三年まで毎年一冊ずつ刊行して全三冊の報告誌となっている。いまこれによりながら、いくつかの福地の現状を見てみる。

例えば蓋竹山福地。『天地宮府図』に台州黄山県というが、いまは浙江省臨海市になる。蓋竹山の景観については、『真誥』巻四に茅中君の言として記録されていて、「山の東側には二つの尾根があり、西に上っている。そこには石井橋があり、橋の北にある小道をまっすぐに行くと六本の杉の木がある。木のところから三百歩ほどの所に小さいが深い石室がある。この前に流泉があって……」という描写である。土屋氏はこの記述と同じ光景を現地で確認したと記している。なるほど、掲載された写真を見ても、この山が深い森林をもった山塊であることがわかる。さすがに四世紀の杉の木は見当たらな

かった様であるが、清水の湧出するところを認めるなど、ここが秀れた景観をもった地であると記している（『洞天福地研究』一号）。



蓋竹山



麻姑山丹霞洞（『洞天福地研究』第２）

同じ『洞天福地研究』一号には、麻姑山の丹霞洞も報告されている。これは第十福地として『天地宮府図』に記録されるが、洞窟を指しているわけではないようである。山中の比較的開けた地を示しているという。これも写真で見る限りは奇岩に囲まれた叢原である。奇景といえば奇景ではあるが、それよりもむしろカール状の窪地から天空に抜けるような地形が、この場合は重要なのであろう。一種の天との交感の地という状態である。

福地を写真で見ると、多くの場合麓は古木あるいは灌木とり混ぜて森林として形成されている。おそらく唐代頃はもっと巨木が多く、自然が豊かに残された土地であったように思える。そうでなければ、福地の条件の一つとしての仙薬の調合に相応しい地ではなくなるからである。岩石が露出して佳景奇景を現出している地も多い。これはすでに記したように石薬の探索や採取に有利な条件となる。同じ石薬でも薬効を求めるのではなく、例えば天柱山頂のように天に突出した岩のもつ気力を神仙となって白日昇天する力にかえようとする意図もあったのではないか。

福地というと、ある一定の面積をもった地域と考えられがちだが、調査記録を読んでみると、必ずしも一山全てが福地と考えられていないようである。丹霞洞のように、カール状の谷の部分だけ、あるいは蓋竹山のように石橋を渡って行き泉水のある場所、という。一山の中でも特定の地点が想定されていたようにも思われる。

いずれにしても、こうした報告書や写真を見る限り、福地の殆どはそれなりの景観をもつ。もちろん、わざわざ陰気な土地や腐った葦原を福地とすることはあり得ないから、福地に想定される以上、佳景の地として認められていた地であった。

3．長生へのデザイン

唐代に王屋山の洞天に入って仙を得た人の記録がある。もっともこれは一種の伝奇小説として伝えられるが、当時の人々が洞天や福地をどのように理解していたのかを知る材料ともなるので要点のみを紹介しておく。

唐の咸通壬辰の歳、王屋の県令であった王余は道に志を立て、『黄庭経』を学習してその注釈を作ろうとした。しかし奥義に達していないため、ただ一日に五、六千回ほど誦すだけであった。王屋山には神仙の集る小洞天があると聞き、自ら王屋の県令になったわけである。王余は王屋山中に庵を結び、神仙と出会うことを願っていた。役所をやめてからは穀物を断ち、服気導引などの修行を行うこと数ヶ月、少しづつ精神が明瞭となり体も軽くなった。そこで洞窟の中に入り三十里ほど進んだのである。……その結果ついに王余は長生を得ることになる（『仙伝拾遺』）。

王屋山は十大洞天の第一に挙げられる大洞天である。神仙が集まる仙都があるという。結局、王余はこの洞天で奥義を極め神仙となる。これは洞天の話であるが、福地も同様の効果をもった。先に記した『真誥』の記事には、修行者や神仙が福地に住むという。神仙から仙を得るための秘訣を習い、奥義に達していくということであろう。

山とそこを流れる流水に関心が向けられるのは六朝期になってからである。いわゆる山水画あるいは山水詩は、いずれも六朝期になってあらわれる。王羲之「蘭亭序」に見られる会稽山の光景、宗炳の「画山水序」の山水画論、さらには謝霊運の山水詩、いずれも山のもつ神気を描くことを山水画の、あるいは山水詩の意義とする。「画山水序」にいう、「神（精神）とはもともと捉え難きものであるが、形あるものに宿り、同じ形をもった絵に感応して、その絵の中に真実の姿として入る。したがって、よく実物を描きとれば、その精神を画面につくすことができる」とは、明らかに見るものの神（精神）と山や川の精神との感応を記したもので、一種のアニミズム的世界観にもとづくといえる。六朝の文人の中ではこうした自然観を持った人々が少なくない。謝霊運の詩の中にも、山の神気に出会った瞬間を記したものがあるし、『抱朴子』に至っては山神の存在を前提としている。そうなると有名な天師道徒であった王羲之父子や有力な江南の貴族たちの間にも、アニミズム的自然観はかなり浸透していたとみてよい。福地の思想の根底には、こうした山神との感応と加護とが窺われる。

また宗炳の考え方からすれば、景勝の地には景勝の地を作り上げる美神がおり、醜悪な地にはその景色を作りあげる悪神が住むことになる。したがって福地はいずれも美神によって治められた地であり、この美神によって作られた土地ともいえる。アニミズム的自然観からいえば、佳景、景勝の地にこそ神の居所がある。では一体どのような地が福地に選ばれたのか。その大概についてはすでに記してきたが、とりあげたいくつかの地に共通するのは森林の存在である。同時に清流のあること。山地であること。この景勝ということには、奇景・奇岩の存在も含まれる。これは人為ではなし得ない、むしろ神のみが作り得る造形物として理解された。例えば江西省にある第三十三福地の霊山、それは写真でも分るように麓に森林をもつ岩石の奇峯である。



霊山

すでにこの山容だけでも福地となり得るが、その岩石はすべて花崗岩である。花崗岩の組成は、石英・正長石・雲母が主成分となるが、これらは全て仙薬の薬材となる。麓の森には芝菌類を始めとする植物薬がある。こう考えると確かに神仙への修行場としての条件を備えている。

福地は現実の土地として存在すると先に記したが、それはこうしたデザインをもつ土地を捜したからであって、神話伝説の所産ではない。そこが洞天とは異なるところであろう。実際、七十二福地の過半は浙江・江蘇・安徽・江西・湖南の各省に所在する。いわゆる江南から江西にかけての地域である。この地域の温暖湿潤な気候が森を育てた。豊かな森と清流の流れる岩山に修行の適地を見い出したというべきである。

４．福地とは何か

長生ということを考えると、それは単に長寿を保つだけではない。生きることは、ものを食べ活動し考えることである。神仙のもつ不老長生の質はまさしくこれであり、老いてもなお独立して一人で生きられる力をもつ。そのための不老であり、つねに若々しく活動的でなければならない。しかも長

生してみれば、肉親はすでに亡く友人もいない。一人山中に独居修行したため世の中の変化も知らない。孤独である。それに耐える精神の強さも必要であろう。

仙骨という概念がある。生まれながらにして神仙になり得る性をいう。福地の山野をめぐって仙薬を求め、清静恬淡として精神を錬えて修行に努める。山野を跋渉して仙薬を求めるのは足腰を鍛え体力をつける。無為清静の修行は欲を去り何事にも動じない精神を育む。仙骨がなければ、崖から落ちて死ぬし、修行に耐えられず山を下りる。あるいは病を得て衰弱はなはだしくついには死去する。要するに淘汰されるわけである。残ったものは、強い体力と精神力、それに高い免疫力をもち生きる知恵と運の良さをもった人物ということになる。運という科学的には解明できない確率論を加えるのは、いささか抵抗があるが、一秒差で命を救われた人のいることは確かだし、五秒差で前の人が買った宝くじが一等に当たったというのもある。運が良ければ崖から落ちることはないし、虎や毒蛇に襲われることもない。こうした過酷な生活に耐え残ったものだけが神仙となるのに相応しいが、それでも仙骨がなければ神仙にはなれない。

こう考えると福地の性格はより鮮明になる。つまり神仙淘汰の場なのである。神仙を志す修行者全てに仙骨がない以上、脱落するものが必ずいる。神仙の階位に天仙・地仙・尸解仙という三つの種類がある。天仙は天上世界に昇る神仙、地仙は地上にあって不死を得た神仙、尸解仙は修行未熟にして一旦は死ぬが屍体の外形はそのままに、その本身が仙化する。仙運つたなく修行の中途で死に、屍体のあるものは尸解仙と理解されたし、屍体のないものは先刻まで生活していた洞窟や庵もそのままに、忽然として姿を消して仙去したと解釈される。こうした事例も存在したであろう。なぜなら六朝期の志怪文献や唐代の伝奇文献には、道士達のこうした記事が少なくないからである。

ところでここでは福地を「理想の大地」と標題した。それは神仙信仰にもとづく理想の条件を備えた土地であるからで、通常の人々が生活する場ではない。まして桃源郷ではない。しかし、自然という側面からみれば、森林と清流という景観は一つの理想として位置づけられる。すでに記したように自然に対する認識、特に山水についての注意は六朝頃から興る。それまでの中国文化の中心は、どちらかといえば北方黄土地帯にあった。秦漢は長安、後漢は洛陽、いずれも黄土の大地である。秦漢の長安附近には森林地帯も山岳もあったが、あまり重視されたようではない。三国から六朝になって、北方の貴族・知識人の中で、南に徙ったものたちは、江南の景色に一驚する。そこは緑滴る山や野のある土地であったからである。こうした知識人の中から自然への関心、山水への興趣が出た。福地が江南から江西にかけて多いのも、そうした意識が影響したようである。しかしながらその意識は、必ずしも広くは伝わらなかった。中国の歴史を称して、治乱興亡という。治まれば後に乱れ、王朝が興れば必ず衰亡する。そのたびに都城宮殿は焼れ、また新たな建築が始まる。近隣遠方の森は伐られて山は荒れる。さらに宋代になると、陶磁器の生産が盛んとなって森の木は焼成のための燃料となった。

福地が福地として機能するには、やはり清浄な山水森林が無ければならない。その福地はただ信仰のための存在ではなく、環境としての位置づけにある。

チェジュ記
――石と風と光へ

河本　英夫（文学部）

キーワード：石文化公園、トルハルバン、スマートシティ、スマートグリット、
自然エネルギー

チェジュ島は、溶岩性の島であり、島のいたるところに洞窟がある。中腹には山がある。最高標高は、1900 メートルほどである。稜線のうち海岸にもっとも近い稜線の丘の頂上付近には、旧日本軍(58 連隊)の作ったコンクリート製の見張り台が今も残っている。路線バスでこの山(漢拏山)上る途中でも道路工事を行っていた。道路の中央が突然陥没したような大きな穴が開いていた。いたるところにそうした洞窟状の地中空洞がある様子だった。島全体は、溶岩性の爆発の後、平らに盛り上がったドームのようになっており、海面との接点部分は断崖絶壁が多く、盛り上がった溶岩が海まで流れ出したところが、なだらかな丘陵となり、そこは海水浴場としても活用されている。

島の東北部には、「万丈窟」(マンジャングル)と呼ばれる巨大な洞窟があり、世界自然遺産に指定されている。一般人に公開されている範囲でも洞窟内 1 キロの歩行距離がある。海岸近くまで流れ出た溶岩が、流速を増した雨水によって削られ、中空状に崩れ落ちてできたものであり、地表表面まで崩れ落ちた地点の一つが、出入り口になっている。夏でも 18 度と圧倒的に気温は低い。入り口の階段を下りると、冷気が上がってくる。異様に湿っている。洞窟内に水が入ると、真夏でも乾くことはない。日本の氷室に似ている。天然の冷蔵庫である。真夏にはありがたい。しかし観光以外にどの程度の使い道があるのかは、わからない。

またこの洞窟のさらに東北方向の海岸には、海岸と絶壁が接した巨大な隆起場所である「城山日出峰」がある。異様なほどの巨大絶壁で、朝早く登り、頂上で日の出を見るそうである。この絶壁も世界自然遺産になっている。定期バスが、すぐ麓まで入り込んでいる。この絶壁の実際の高さは、180 メートルほどで、スカイツリーどころか東京タワーにもはるかに及ばないが、すぐ麓で見上げるために、巨大な絶壁と感じられる。絶壁は溶岩性の岩で、いくつもロッククライミング用のコースが取れそうだが、放置すれば怪我人、死人が多く出る。

洞窟付近の森は、独特の植生がある。松でも杉でもない。韓国でも済州島にしかないようである。「コッジャワル」と呼ばれる葉緑樹であり、一年中緑である。粘性の高い岩塊状の溶岩に形成された森であり、地下水を涵養している。絶滅危惧野生植物も少なくない。ブナ科のイチイガシ、クロウメモドキ科のハマナツメ、イワウメ科のイワウメ、マメ科のミヤマトベラ等々である。また特産植物には、サイジョウモミ、サイシュウバライチゴ、オオベニウツギ、サイシュウシャジクソウ、サイシュ

ウザサ等々がある。



横たわった城山日出峰(左上は海である)



畑を耕せば間違いなく大小の岩が出てくる。火山灰が少なく、灰でできた表土が少ない。そのため広い農地を作ることは難しい。岩が出てくるたびに、畑の周囲に積み上げてある。個々の畑の周囲は、多くの場合岩に囲まれている。それは見かけ上は、畑を守るかのように周囲四方に積み上がられている。だが実情は、他にもって行き場がないということに近いだろうと思える。現在でも畑から岩が出てしまうのである。柔らかい粘土質の土が必要な稲作には、適していない。

こうした自然発生的な岩を集めていた地元の収集家が、何人もいただろうという推測は容易にできる。岩は自然漱流、疏形によって、さまざまなかたちを取っている。魚や鳥に似たもの、複雑な造形物に近いものまで多数の石がある。面白い岩を集めておくというのは、博物学的な関心である。大小の岩があり、大きなものでは 4，5 メートルあり、石や岩を集めただけでも圧倒的な多様さが出現する。そうした石を集めたのが、「済州石文化公園」であり、その内部に作られた博物館である。

この文化公園は観光ガイドではほとんど紹介されることはないが、世界でもごく稀な石文化博物館である。公園を一渡り見学するだけで、3 時間程度かかり、敷地面積も異様に広い。この博物館は、

もう一つの世界の石の文化である ギリシャ文化と比べると文化の質がよく分かる。シェジュ石文化公園は自然状態で作られたものを見つけて集めただけなのである。彫刻といっても、地蔵のような顔彫刻(トルハルバン)であり、身体とりわけ均整の取れた身体への関心はほとんどない。石の多くは、地元の収集家が集めていたものを寄贈したのである。宣伝の仕方が悪いのだと思うが、加工度を下げて自然状態での「自己組織化」のよる造形を集めたのだとすると、世界でもめったにない石文化博物館である。この回廊の一部には、休息室がいくつかあり、そこのソファーも石でできている。石のなかでも柔らかい石である。溶岩石の特徴で、水に浮かべれば浮いてしまうような隙間だらけの石である。

博物公園内には、民家を集めた一角があり、いずれも石と赤土でつないだ塀でできた家である。これでも雨と風はしのげる。屋根はかやぶきであり、暑さはよく吸収している。柱はない。石で塀を作っており、間取りをしようと思えば、室内に石の塀を作る以外にはない。その場合でも作りはツーバイフォーと同じなので、無理があるとは思えない。





島の産業は、もっぱら漁業と観光であり、宿泊したチェジュ・ロイヤルホテルも中国人観光客で溢れかえっていた。朝の五時頃から隣の部屋で夫婦で怒鳴り合うように大声を出しているので、会話の

内容は分からなくても、おそらくそれは中国人だろうと察しはつく。朝鮮料理は、辛いだけではなく、ただひたすら粗暴である。素材を食べる粗暴さが、特徴である。野生と呼んでも、自然性と呼んでも言葉の違いである。日本の寿司のように素材の微妙さや繊細さを引き出すのではない。鯛の刺身も、黒豚も素材としては上級の素材である。それを生のニンニクやタマネギやニラとともに、ただひたすら猛烈に食べるのである。野菜はすべて生であり、極端に辛い。それも素材である。鯛の味を、生のニンニクが消してしまう。少なくても日本人の味覚ではそうである。現地の人たちは、それでも鯛の味を見分けているのかもしれない。そのあたりのことは分からないが、韓国料理は容易ではない。

素材の活用の仕方、素材への感度がまったく異なるという印象である。日本にも辛さを基調とする食材がある。たとえば山葵である。しかし山葵の葉を直接食べるようなことはない。練り物にして濃度を調整し、場合によってはネギやヌタで和えて重要な隠し味として活用する。だが辛さを直接食べることは少ない。素材は包まれるように含まれ、そのまま維持されているが、和え物となっていることが多い。これに較べると韓国料理は限りなく素材そのものであり、それを料理として調整するのではなく、各人が自分で食べる量を決めるのである。日本料理の要は、珍味の活用である。辛さではなく「苦み」を食べているのである。サザエの壺焼きのワタとかホヤは内臓まで酸味を和えて食べる。味の多様度が最初から異なっている。最も辛さの質を感じ分けるところまで、現地の人たちは進んでいるのかも知れない。夕食は、観光客用のレストランではなく、地元住民がよく使う名物店を選んでもらった。そうした店が食文化の質がもっともよく出る。

チェジュ市に海産物卸売市場のようなところがある。露天に近い店舗が並んでおり、おそらく早朝に水揚げされた魚を売っている。周辺にはハエが飛び交っており、店番のおばあさんが団扇で追い払っている。1960 年代には、日本の港町では多くみられた光景だと思う。商品は、冷凍やパック化はされていない。小型の生簀には、体をぶつけ合うほどの魚がびっしりと泳いでいる。生活の地が加工されないままそのまま出ているという感触である。生活の力強さとそれで生き抜いてきたものの年輪の蓄積を感じさせる。何度か乗った公共交通の路線バスも、前を走る乗用車の遅さにいらだち、乗用車を警笛で威嚇して走っていた。どのバスの運転手もそうなのである。運転手は、ぶつぶつ一人ごとをつぶやいている。それを訳してもらったところ、「糞ったれ、死ね・・・」とかつぶやいているようである。感情の制御の仕方がかなり異なる。激しい感情を動かしても、すぐにけろっとしている。むしろ余分な制御をかけないことに近い。

離れ島特有の怨、恨み、憎のようなものはほとんど感じられない。日本の佐渡島は流罪島であり、犯罪者の流された島である。日蓮も世阿弥も佐渡に流された。幕府が危険だと感じたものを流したのである。そして洞窟のような金鉱山で否応なく働くのである。島根の隠岐の島には伝統的に政治犯が流された。政争で敗れたものは犯罪者ではないが、隔離する必要はある。隠岐の島の住民には高貴な顔が多い。こうした流罪の歴史は、どこか島全体に陰影を帯びさせる。寂寥や哀調や悲嘆や暗さを帯びている。チェジュにはそうした陰影が感じられない。陰影の一つが、自分自身に対する複雑な言い訳であり、そこには自己憐憫が含まれる。チェジュは、こうした複雑な言い訳には無縁である。事実、

生のニンニクの辛さに対しては、どのような言い訳も無効である。

料理室を舞台とした「NANTA」の公演は、まな板や鍋を楽器として使うもので、コメディ・ミュージカルである。多くの国々で公演を重ねているようである。包丁を打楽器として活用するので、かなり練習を積まなければできない。笑いの質が直接的でシンプルである。作品の構成は、作りこんであるが、無理に詰め込んだ部分も多い。幼児から大人までただ素直に笑うのがこうした作品への作法である。文化とは、素直に笑えないことの別名である。日本で全盛のお笑い文化は、相当に複雑で難しい笑いを引き出している。これに較べると、この公演の笑いは、道路を歩く人がバナナの皮で滑って転ぶような場面でできている。ベルクソンに笑いをまとめて分析した著作がある。そこでの一般的な分析は、日常的に想定される予期から逸脱したものを、人は笑う、というものである。そこには多くのモードがあるが、もっとも直接的なものがずっこけである。

スマートシティは、島の東北部一帯にある。海岸には、巨大な風車が並び、家屋の屋根には発電用パネルが設定されている。こうした大規模スマートシティの計画には、政府系機関、複数の大企業(サムソン、ヒュンダイ等)、地方自治体の参加と協力が不可欠である。計画自体は世界のどこで行っても似かよったものとなる。計画だけであれば、日本でもすでに実行できている。それを地方行政単位を巻き込んで、着実に実行する局面に入っているのが、チェジュの特徴である。自然の素材をそのまま活用するという文化的資質にもよくあっている。チェジュ島の地理的位置は、対馬の西方であり、恒常的に風が吹いている。しかもかなり強い風である。島の中央にある「漢拏山」中腹でも恒常的にかなりの風速があった。資源の乏しい島だから、自然資源と言えば、風と光である。通訳をやってくれた哲学科 3 年生の女子留学生は、チェジュの資源は、「石と風と女」だと言っていた。

東アジアの男の影は薄い。世界の偉人 100 名というような話題では、日本でランクインしそうなのは、卑弥呼や紫式部や清少納言で、日本の男は 1 名も入りそうもない。日本の神話のなかの天照大御神はもちろん女である。チェジュには、いくつかの民話(土着的神話)がある。最も長編で大きな物語が、『慈充姫　神話』(チャチュンビ)(秦聖麒著、2007 年)である。慈充姫は、シャーマンで現実世界と死界を行き来きでき、この民話は本来神々に語り聞かせる神への捧げものである。民衆の間に語り継がれた物語を、聞き取り活字化したかたちで成立している。その途上で、多くの語り足しがあったと思われる。慈充姫は、死者を再生させるために「西天花園」(仏教的には西方浄土)に赴く。その途上にさまざまな出来事がある。男の代表格であるトリックスターのエロ爺・肥満男「丁雄男」(チョンスナム)を連れて、旅の途上で水が飲みたくなり、水を飲もうとすると、丁雄男がそれにはふさわしい作法があるという。そこで慈充姫は、全裸になり、陰毛をたばねて葛の蔓で結びつけ、引き込まれないようにして、腰をかがめて水を飲む。そこで丁雄男は、山の神に向かい「大穴、小穴見とくなーれ」と叫ぶ。慈充姫は、このエロ爺に向かって「なさけない男」だという。実に堂々とした生きる力の漲る、力強い女性である。この力強さは確かに一つの資源である。ただこれが「いい女」かどうかはまた別である。



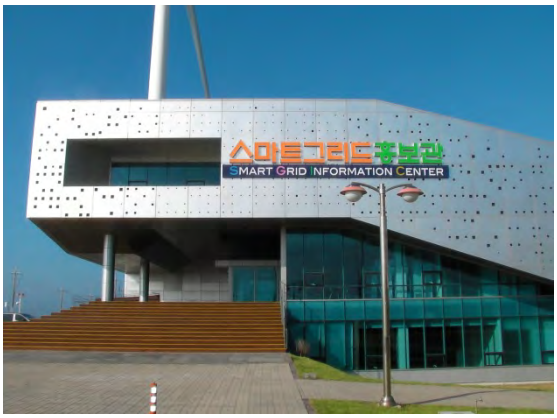
エロ爺のトルハルバン

自然エネルギーの利用は、原発のような複雑な施設は要らない。風を利用するためには、空気の流れを回転運動に転換する巨大扇風機があればよく、日照量を活用するためには、現時点では太陽光パネルを置くだけである。太陽光パネルは、仕組みじたいはすでに行き止まり技術である。もともと軍事用に開発され、宇宙で活用されていた技術をそのまま用いている。技術のなかには、自転車のように基本的な仕組みの点ですでに行き詰っているものがある。あとは効率を上げるだけになる。これに対して、地熱発電は日本でもほとんど活用されていないが、技術革新の可能性の宝庫である。石油を掘る技術はすでにあり、深度 4000 メートル程度は掘り進むことができる。その深度の位置で、熱を電気に代えてしまうのである。

自然エネルギー関連の事態は素材を採集してそのまま食べる韓国文化に、とてもよく合っている。ここでの自然エネルギーの特徴は、熱を介さないことである。水蒸気にしてタービンを回せば、副産物として熱が出る。熱はエネルギーのゴミなので、電力を作り出すために、膨大なゴミを出していることになる。原発では、さらに反応後の未処理放射性物質という捨てることのできないゴミがある。自然エネルギーを活用する感度は、日本とはだいぶ違う。チェジュは水が少なく、地熱もない。自然エネルギーとハイテク機器がつながっているのが、環境エネルギーの特徴である。情報化機器は一面では高度な機能性をもつ。それと自然エネルギーは容易なことではぴったりと釣り合うことはない。ただし情報とは熱を発生しないシステムの多様度のことだから、その点では仕組みは本性上同じである。

自然エネルギーには、容量の一定性と恒常性がない。それを恒常化して蓄積する技術が必要となる。巨大なバッテリーが必要であり、電圧を一定に保つ整流器が必要である。ことに電気は流れるのが本性であり、蓄えることは電気の本性に反する。それを技術によって貯めるのである。小規模には、電池は小型のバッテリーである。これを大型化すればよいのだが、各家庭に設置できるバッテリーの大

きさには限度がある。さらに社会的な供給源施設を作るためには、技術的改良が必要となる。





スマートグリット情報館

電気自動車も、同じ問題を抱えている。現段階では、エンジンに比べてモーター自動車は走力、持久力、エネルギー補給時間のいずれでもまだまだ大差がある。大型のモーター自動車は、まだ無理である。せいぜいゴルフ場で小型自動車を活用する程度である。また一回の充電での走行距離が短い。ひとたび放電した後の充電まで時間がかかる。十分に充電するためには、一晩かかる。そのためかなりの期間は、エンジンとモーター併用の自動車が続くのではないかと思える。ガソリンの値段が釣り上がってくれば、経済的な理由で電気自動車がさらに普及する。

一般に電気自動車は、二酸化炭素を出さないと言われている。しかし原発でも二酸化炭素は排出されない。だから排出される二酸化炭素量が問題の焦点ではない。二酸化炭素は、ゴミの一つだが、未処理放射性物質もゴミであり、熱そのものもゴミである。それ以上活用できないまま残存するものは、物質循環の定義上「ゴミ」である。そのためゴミの定義は、技術の進展に応じて変化する。ここに一切の問題を技術の進歩によって解消できるとする「技術至上主義」と技術そのものがさらに新たなゴ

ミを生み出すという「先験的技術限界論」の対立が生じる。こうした対立は、将来の技術見込みを含んで争点がつくられる以上、双方にとって有利なデータを上げることができ、どちらかに圧倒的に有利なデータも理論的理由も存在しない以上、争いは終わりそうにない。技術の進歩可能性を競うのだから、争点にならないことを競っているのである。ゴミそのものの総量を減らすことは、現在の技術水準でも多くの選択肢がある。このゴミを少なくすることが、循環型社会である。循環型社会の設計で最も困難を極めるのが、極端な人口増加への対応である。循環のサイクルに入らない積み残しの廃棄物が生じてしまい、この廃棄物の総量が増大しつづけるのである。

バッテリーの改良は、副産物を生んでいる。夜中の電気料金を下げ、日中の生産用の電気使用では料金を上げて電力価格を時間制で変動させると、夜中の安い電力を蓄えそれを昼間使うことができるようになる。こうした価格差をもちいた電気使用を行うためには、毎日充電の効くバッテリーが必要となる。現在のバッテリーは、数十回使用すれば寿命となる。それをさらに延ばし、家庭での電気使用を賄えるほどにしておくのである。こうした技術はまだまだ開発余地がある。

スマートシティの中心部には、公営の「スマートグリット情報館」が建てられている。現在の計画は、ほとんどはここで知ることができる。1 時間弱の体験館ツアーを設定してもらっていたので、説明を聞きながら進むことができた。電気のシステムのうち、発電、送電、配電は基本設計に組み込まれている。この部署は、韓国電力 KEPCO が設計している。また太陽光、風力、新再生エネルギーのようなエネルギー産出システムについては、POSCO コンソーシアムが担当している。この部分は、バッテリーの性能が機能の域値を決めている。

物の輸送には、やはり移動手段が必要である。どのように社会が情報化しようと、物そのものを情報化することはできない。情報は流通コストを極単に落とすことができるが、物流そのものを代行することはできない。野菜も穀物も情報ではない。移動や輸送のためには、それなりの大きなシステムが必要となる。ヒュンダイも参加して、電気自動車を開発していたが、まだまだ開発余地がある。現地にこうした 20 年後までの設計モデルを置き、官民一体となって推進している点では、企画推進システムは機能している。現実の社会に少しずつ応用し、そこからさらに工夫を積み上げる以外にはないからである。

自然エネルギーの活用には、まだまだ多くの課題がある。自然エネルギーは大容量電力は難しいので、家庭仕様電力と工場仕様電力では、同じシステムで賄うことは難しい。おそらくネットワークを代えさらに切り替えを含んだ接続を作る仕組みになると思われる。現在は原発も含めて電力全盛だが、電力以外の自然エネルギーの活用も必要となる。スマートシティのような企画は、あらかじめ設計を行い、それに合わせて作って行くような仕組みにはならない。現実に適用してみると、新たな課題が次々と出てしまう。新たな課題を見出しながら、ネットワークそのものを拡張していくのが、こうしたプログラムである。このプログラムは直面する問題を一つ一つ解決していくようなものとはならない。問題の解決へと向かう途上で、新たな課題と選択肢が生まれ、そこからさらに新たなネットワークの展開が必要となる。

イノセント・メモリー
――身体記憶の彼方へ

河本　英夫（文学部）

（DVD 全 40 分作品）

[音イレ]　寺井尚子・ジャズワルツ

入り組んだ海岸線、リアス式海岸、山の稜線、砂漠の山谷、砂浜、マングローブ、各種湖、浜名湖(湖と海の境界)、山間の湖、

塞き止めてギャップをつくっているもの

間歇泉、噴水、放流するダム

身体の輪郭、葦の一面、ひまわりの一面各種

高速道路、首都高速、平原道路、シルクロード

ナイル、インダス、黄河、ミシシッピ、アマゾン、ティグリス、ユーフラテス

道路と河

十川幸司臨床映像、講演映像

バリ島、

生命は、みずから作動することで、おのずと境界を引く。

それによって内外に創発の水準の落差を作り出す。

この落差を維持し続けることを、一般に人は生きていると呼ぶ。

内的に見れば、つねに別様になりうることを維持している状態であり、外的に見れば、どのようにそこに接近しようとも、ちょうどカフカの城のようにその周囲をぐるぐると回ることになる。それは無限に接近することが、漸近線にならない事象である。

生命は、つねに幾何学や代数学の彼方にある。

幾何学や代数学では、オペレーションが進行する場所がすでに設定されている。

生命は、みずからとなり続ける場所をそのつど作り出すのである。

感覚は、おのずと感知できるものと感知できないものの境界を引く。

感知とは、現実性の出来である。

感知できないはずの環境は、つねに感知できるものに浸透している。

感覚の境界が変動すれば、一切の現実は変容する。

困惑や狼狽や一切の恐れの一歩先であり、言ってみれば、もはや困惑することも狼狽することもでき

ない。
感覚ニューロンが破壊されれば、ニューロンは生き延びることだけに向かってさらに作動する。
新たな境界がおのずと形成される。
観察者は、それを幻覚や幻聴と呼んでいる。ニューロンの最善の自己維持が、疾病だと呼ばれている。
このギャップを恐怖に変える者がいる。
このギャップに言語的な説明をあたえる者がいる。
このギャップを固有に生きろと説教する者がいる。
このギャップを言葉で語れと執拗に促す者がいる。

意識は、それとして作動することで、おのずと自己自身の境界を引く。
まるで自己自身が何であるかを知っているかのように境界を引く。
それは一つの自己防衛である。
意識は目覚めるとともに自己防衛の仕組みを備えている。
それが意識の健常であり、意識の本来的な倒錯である。
意識には、知らないものを知っているという感触があり、
知っているものを知らないという感触がある。
意識とは、境界の倒錯の可能性に晒され続けていることの別名である。
意識は境界を引くというみずからの行為を、知ることへと転倒してしまう。
みずからの行いを、みずからそれを知ることへと転倒するのである。

行為においては、まさにそれじたいの感触を感じ取れているだけである。それとして感じ取られて行為は作動するだけである。
知っていても知らなくても、ただ作動するものは、みずから行為し、作動する。
この同語反復が、基体(ヘッケイタス)であることの証である。
意識は、何かを知るというかたちで作動し続ける。
だが作動そのものは知ることに解消できない。
知ることは作動の副産物であり、作動との二重作動である。
そのため意識には、まさにそれが意識であることによってすでにカテゴリー・ミステイクが入り込んでいる。
人間にかかわるすべての問題がここに由来する。

イノセント・メモリー
——身体記憶の彼方へ

［音イレ］アメイジンググレイス
未開部族の映像(できるだけ撮影を意図しない映像)
未開社会の環境映像
トーテム、部族宗教の映像、祝祭、埋葬、南アフリカ、
チンパンジー、ゴリラ、オランウータン、コンゴ盆地のボノボの同性愛、
サルの毛繕い、ライオンのハーレムの寝そべり、ネコ鍋
野生を感じられるもの

身体は蠢く。
繰り返しやってくる波のように、それじたいで蠢いている。
それはちょうど間歇泉のように、
沸き上がる入道雲のように、
ただそうすることがおのれの本性であるように繰り返し作動する。

肉の深さには限りがない。
無限接近しても届かない虚焦点とは異なり、
何度でも出発点に戻るエッシャーの洞窟とは異なり、
肉はみずからをそのつど形成する。
だが肉にも金属疲労のような痕跡は残る。
それが肉の記憶である。
それは別名誕生時から開始される成長であり、成熟である。
このとき成熟とは、蓄積疲労の履歴であり、
時として自分自身を裏切る記憶である。
疲労を遅延させる疲労を知識という。
そのため知識とは、見せかけの狡知である。
この狡知を支えるものを認知的記憶と呼んでいる。
だが肉は知識の制御にはしたがうことはない。

動作は、波のように繰り返す。

それはリズムのような外からの区切りではない。
流れるものには、リズムがある。
それは手拍子のようなリズムではなく、自分自身に区切りをあたえる動きである。
波におのずと頂点があり、底があるように、おのずと出現するリズムがある。
歩きたくなるときがある、
走り出そうとするときがある、
何度も繰り返し出現する動作の感触がある、
一日に何度も思い出される感触がある、思い出になることができない感触がある、
思い出とは異なる記憶と感触がある。

何も想起しない日々がある。
まるでそれがなかったかのように過ぎていく日々がある。
まるで映画の一コマのようによそよそしく浮かぶ自分の過去がある。
海鳴りのように起伏のある記憶がある。
想起しようとしてもまったく想起できない感触がある。
内感は呼び戻すこととは異なる仕方で、まるで染み出すように想起される。
それは表象の想起とは別のものであり、情動の想起とも別のものである。

昨夜の楽しかった晩御飯の風景を想起する。
皆、笑っている。
人間がこれほど笑えるものなのかと思えるほど笑っている。
そのとき楽しさの感触は、呼び戻されている。だがそれを思い出して、再度いま楽しくなることもあれば、別段いま楽しくないこともある。
楽しさの記憶は、いまもう一度楽しくなることであり、それは過去の楽しさを想起することではない。
だが昨夜の楽しさの感触は、紛れもなく想起されている。
痛みの場面は、いつも過度にくっきりとしている。
あの治療室での歯の痛みは、治療が功を奏して、いまは消えている。
だがその痛みや治療の緊張や感触は、全身に震えがくるほど想起されてしまう。
だが再度痛いのではない。痛みが再度いまもう一度痛むといいうことはない。
だが感触は何度でも蘇る。
感触とは、第三の記憶である。

［音イレ］ロスト・ハイウエー
十川幸司さんの治療映像、マルキド・サド、マゾッホ、三島由紀夫、デヴィット・ボーイ、ベーコン、

ホモ絵、ニューハーフ各種、おなべ、フロイト宅、

情動にはそれじたいの単位はない。
ただ連動して反復することで、連動するものをつうじて外的に境界を引く。
欲動は、波のようなものである。
波はただ蠢き、外的理由で振幅をもつ。
荒い波もあれば、ささくれ立った波もあり、平面のように穏やかな波もある。
それは波そのものによってもたらされたものではない。
波は内部からも外からも境界を変動させることができる。

家族は、ともに食べることによっておのずと境界を引く。
親族は、共助の連鎖によって親愛とともにおのずと境界を引く。
民族は、婚姻可能性の連鎖によって未分化な贈与の境界を引く。
国民は、国境という語に魅せられて、作為的に境界を引く。
自己意識は、みずからの働きを感じ取ることで、自覚的に境界を引く。
ここにも意識の自己倒錯がおのずと含まれてしまう。
働きを感じ取ることは、気づきであり、調整能力である。
だが自己意識は、みずから知ることに合わせて自己制御できると考えている。
しかもそうできていると感じてもいる。
そのため知りたくないものを作為的に消そうとし、知らないものを知っていると自覚するのである。

異なる境界を飛び越えて活用することを、倒錯という。
境界への誤解が倒錯を生む。
そこには意識の錯誤が含まれている。
意識の筋違いの制御を自己治癒として実行してしまうこと、
あるいは倒錯を起動し、倒錯によってさらに新たな局面へと進んでしまうことがある。
それもシステムの本性である。
撞着こそ、筋違いのシステムの本性の具体形に他ならない。
倒錯とは、筋違いの境界を維持しようとする本人の自己維持の必死の企てのことであり、非自然性への自己執着であり、自己努力である。

境界の内部には、つねに剰余が生まれる。
生命の境界の内では、創発性の度合いが環境の創発性の度合いとは異なる。
性は、全身どころか世界大に広がる。生殖をはるかに超え出て、性は世界の相貌の一つである。

そして性は生殖とは独立の系へとつねに変貌しようとする。
性とは気が付けば境界を超え出てしまうシステムである。

[以下のフレーズは、画面に文字だけがならび、朗読はしない]
音入れ、サイモン&ガーフィンケル(軽快なもの)
映像は、各種ヴィーナス、各種オフィリア、

女の体の部分が性に関係していればいる程、(たとえば乳房であるとか下腹部に近い部分であるとか)それにさわることを考えるだけでも彼は身の毛もよだつ。彼は性器に直接ふれるということを、涜神的なおそるべき罪業感なくして考えることができない。手袋や毛皮や長靴はこれに反して、女をその「人間的な局限された存在」や平凡な女のつまらない「具体性」や「その不快な性的なもの」を超えて、もっと「超人格的」な、人間を超えたものと人間以下のものとを合わせてすべてを包括した神的なものにまで高める。

私が妻の直腸に侵入し、深く進むと、一番奥のところで一つの大便の塊に突き当たります。すると私はまるで彼女の真の中心点に達したような気がします。そこは人を溶かしてしまうほど熱い。まるで地球の中心で溶けてしまうようです。
臀部を除き、女の身体の他の部分は全部私にとって単なる物質と同じであり、彫像のように生命がありません。女の皮膚や性器は、私には大した意味をもたないのです。これらのすべては余りにも完成されすぎ、形が整いすぎ、きちんとし停滞しています。生命は皮膚の下ずっとずっと深く、腸のなかではじめてはじまるのです。大便のあるそのところで、生命に火が付くのです。

人がなぜ女と一緒にいたがるのか判りません、私には女に近づくことは禁じられている、もし女の前で裸でいたり、体を触られたりしたら、私は恥ずかしさで死にそうになります。・・・女が遠くにいるときには、私は恥ずかしさに堪え、少なくても女の視線にさらされることは出来ます。その時は楽しくてしかも恐ろしくありません。私がペニスをその女にみせるとき、私は彼女の視線がそれをもてあそび撫ぜるように感じます。そのときはまったくすばらしい。そのとき、女は天使のようです。

手淫を始めたころ、彼は誰にでもよいが、自分の臀部を打たれるという空想によって、性的に強く興奮した。また純粋にサディズム的内容の空想も彼を興奮させた。たとえば彼が部屋に入ると、床の上にたくさんの裸の女がいて、彼は彼女らを鞭打ち、女の体が痛みのために、まるで虫のようにうごめくというような。

倒錯の余韻は、人間の命の悲しさでもある。
それは宿命のように仕組まれた人間の本性であり、罠である。

[音イレ]ひまわり
世紀末のウイーン、ボッティチェリのプリマベーラ多数
宗教画ではなく、神話モティーフ

こんな夢を見た。
腕組みをして枕元に座って居ると、仰向けに寝た女が、静かな声でもう死にますと云う。女は長い髪を枕に敷いて、輪郭の柔らかな瓜実顔を其の中に横たえている。真っ白な頬の底に温かい血の色が程よく差して、唇の色は無論赤い。到底死にそうには見えない。然し女は静かな声で、もう死にますと判然云った。

しばらくして、女が又こう云った。
「死んだら、埋めて下さい。大きな真珠貝で穴を掘って。そうして天から落ちてくる星の破片を墓標に置いて下さい。そうして墓の傍に待っていて下さい。又逢いに来ますから」
自分は、何時逢いにくるかねと聞いた。

女は静かな調子を一段張り上げて、
「百年待っていて下さい」と思い切った声で云った。
「百年、私の墓の傍に座って待っていて下さい。きっと逢いに来ますから」
自分は只待っていると答えた。すると、黒い瞳のかなに鮮やかに見えた自分の姿が、ぼうっと崩れて来た。静かな水が動いて写る影を乱した様に、流れ出したらと思ったら、女の眼がぱちりと閉じた。長い睫の間から涙が頬へ垂れた。——もう死んで居た。

（夏目漱石「夢十夜」）

[音イレ]山海塾の音をそのまま使う
天児牛大、山海塾ホモ映像、各種裸体画、世界のヌード写真(オードリヘップバーンその他)
山海塾のホモ映像とヌード写真を交互に

身体には成熟はない。

ただ老いがあるだけだ。

老いに抗うように、身体はみずからを消尽する。

身体は何かに向かうような存在ではない。

身体は死ぬことさえできない。

ただ作動の停止があるだけである。

身体は、目的をもたない。

だが身体は、まさにみずから身体であり続ける。

それはただ身体としてみずからを制作し続けるのである。

身体はつねに理由のない宙吊りである。

[音イレ]サラ・ボーン、ラヴァーズ・コンチェルト

精神科医の映像、講演、治療室、看護婦、介護者、老人、子供、韓国トルハルバン各種(ヤマダ含む)、花村誠一、加藤敏、新宮一成、

エロティシズムは人間の内的生活の一面である。エロティシズムは欲望の対象をたえず外部に求めているために、私たちはとかく思い違いをしているのである。しかしエロティシズムの対象は欲望の内在性に対応している。対象を選ぶのは、つねに主体の個人的な趣味に属することである。大部分の男が選ぶであろうような女が対象であるとしても、男を動かすものはしばしば捉えがたい一面であって、この女の客観的な性質などではない。もしこの女が私たちの内的存在に触れなければ、たぶん彼女を選ばせるようなものは何一つないはずである。一言をもってすれば、大多数の選択に適うような場合でさえ、人間の選択はなお動物のそれと異なるのだ。それはつまり、人間固有のものである、あの無限複雑な内的可動性に依存するからだ。

ジュルジュ・バタイユ『エロティシズム』

恋ほど人の心を奪うものはない。ここでは怠惰ということはありえない。なぜなら、恋そのものが怠惰であるからだ。恋は、その唯一の真の気ばらしが働くことであることを、おぼろげながら感じている。それなのに、恋はそれを敵視しているのだ。だから、働くことはやりきれなかった。しかしながら、恋はめぐみぶかい怠惰だ、あたかも慈雨が豊穣をもたらすように。

もしも青年時代がばからしく見えたりしたら、それは怠惰だったせいである。われわれの教育組織の欠点は、数の多い凡庸を基にしていることだ。ところが、常に進みつつある精神には、怠惰などあり得ない。

レイモン・ラディゲ「肉体の悪魔」

生きていることはもとより疑いもなく、それはいかにも愛らしいという意味のつぶやきだったのだが、口に出してしまってから、その言葉が気味悪いひびきを残した。なにもわからなく眠らせられた娘はいのちの時間を停止してはいないまでも喪失して、底のない底に沈められているのではないか。生きた人形などというものはないから、生きた人形になっているのではないが、もう男でなくなった老人に恥ずかしい思いをさせないための、生きたおもちゃにつくられている。いや、おもちゃではなく、そういう老人たちにとっては、いのちそのものかもしれない。こんなのが安心して触れられるいのちなのかもしれない。・・・

　老人はしばらくそのまま目をつぶっていた。娘のにおいがことにこいからでもあった。この世ににおいほど、過ぎ去った記憶を呼びさますものはないともいわれるが、それにはあまくこ過ぎるにおいなのだろうか、赤子の乳くささが思い出されただけだ。二つのにおいはまるでちがうのに、人間のなにか根源のにおいなのだろうか。少女のはなつ香気を不老長生のくすりとしようとした老人がむかしからあった。

川端康成『眠れる美女』

[音入れ]ナナムスクーリ、オンリーラヴ

教会の映像、モスク、ステンドグラス、城、蝋燭、山焼き、大文字焼き、火事、吉原、遊郭、影、長く伸びた影

言語は、おそらく人間の制作したもののなかでは最も不出来な発明品である。

言語は言語に回付する。

だが言語は何かについての言語である以上、言語だけが作動するのではない。

言語は何かとともに同時に作動する。

しかしこの事態について、言語には手の打ちようがない。

言語は線形である。主語があり、述語がある。

生命も感覚も行為も意識も、すべて非線形である。

そのため言語による記述は、つねに影である。

それは本体へと到達できない影である。

だが本体ともに動く限り、言語は言語以上のことをつねに実行する。

影を学ぶことを学習という。

知とは、影に回収された経験である。

経験を動かさないまま影を操作するものがいる。

影絵踏みを会話だと思い込む者がいる。

影を整えることが治療だと思い込む者がいる。

言語とともに何かを感じ取ること、
言語的判断が、つねに何かを捨てることだと感じ取ること
言語はいつも何かとともに動く。
何かを組織化することもあれば、劇的に転換させることもある。
そこに言語との一切の対応関係はない。
この対応関係のなさに、言語の希望はある。
だが希望は言語の延長上にも、言語を支えるものにもない。
言語とはつねにすでに二重に行為することである。
この二重の行為のさなかに、まぎれもなく希望は出現する。

出演

池田由美

稲垣諭

岩崎正子

制作

大崎晴地

稲垣諭

畑一成

芦田朋子

映像提供

十川幸司

大西成明

照明

三田久載

作・プロデュース

河本英夫

平成 25 年度刊行研究年報

『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号 所収論文

Ⅲ　—TIEPh 第 3 ユニット　環境デザインユニット—

発展するものは、創発し、成長し、頂点へと至り、そしてやがて衰弱していく。一切の生命に見られるこうした動向は、トインビーが指摘するように、文明にも文化にもみられる。こうした発展の仕組みは、持続可能性とは相当に異なるものである。持続可能性を分析すると、容易ではない問題が含まれていることがわかる。衰退し続けるものがただ衰退を遅らせている場合も、見かけ上「持続可能性」に彩られている。急速に発展してしまえば、やがて急速に衰退するシステムの場合には、急速な発展を抑制し、つねに発展の可能性を残しながら、展開の速度を遅くする場合にも、持続可能性が見られる。地球環境の持続可能性が叫ばれるさいには、極端な変化を引き起こしそうな要因を、制御し除去することが課題となっている。持続可能性が、ただ引き延ばすことではないのだとすると、持続可能性のもとで、人間の営みは何を実行すればよいのかという課題が生じる。持続可能性を設定した途端に、そのことの内実はなんなのかが問われるのである。

活力に満ち、創造性に満ちた持続可能性を想定してみる。これはどうすることなのだろう。たんにエネルギー消費、物質消費を抑え、つつましやかな生活をすることではないはずである。経済成長がかりにほとんどゼロ成長であっても、なおより豊かな生活はありうるのである。このさいの豊かさとは何なのだろう。人間の創造性を発揮させ、生活に日々の彩りをあたえ、健康なものはより健康になり、どこか上達感のあるような工夫に満ちた生活はある。そうした場所や都市や生活圏を形成することはできる。このときデザインの方向を変えなければならないことがわかる。それぞれの場所で、つねに選択に直面でき、そこでみずからの行為をつうじてそれぞれの人が自分の回路を探し当てることができるような場所の設計が必要となる。システムは作動し続けているが、なおそれぞれの場面で、選択肢が増大し、工夫の別の可能性が見えてくるような設計は可能なのである。そこにシステム・デザインの構想が出現する。

ウエスト・コースティング

河本　英夫（文学部）

キーワード：ヨセミテ、地熱発電、CALPINE、人為の抑制、ワイナリー

サンフランシスコは、入り江を作る半島の海洋側の都市であり、半島の対岸はオークランドである。海岸沿いの湾を成した都市と同じく、都市の地面はほとんど斜面である。二重の弧のような入り江は、特段に入り組んでいるのではないが、湾の内に離れ小島のような孤島がある。これは「監獄島」と呼ばれている。かつて実際に囚人を収容したようで、事実アル・カポネは、この島に収容され、囚人となっていた。しかし夜になれば船で島を離れ、対岸の盛り場に繰り出していたようである。法治国家であるから、法の裁きにはしたがわなければならない。しかしその範囲内で、比較的おおらかな生活は許されていたようである。



サンフランシスコ・コースト

入り江状の土地は、大半は斜面で、斜面沿いにまるで大きな階段のように家屋が造られている。ガリバーが小人の国にやってくれば、こうした家屋やマンションを階段の踏み板のように、踏みつぶしながら上っていくに違いない。車中から見える斜面に階段状に並ぶ家屋は、どこか作り物めいていて、

寓話のなかの挿絵に描かれているような印象を受ける。日本にも類似した都市はあり、長崎市や神戸市がそうである。海からただちに坂道が始まる。平地と言えるほどのものがほとんどなく、観光スポットの一つが坂道の頂点である丘の頂上から、街と海と海岸線を見下ろす高台である。斜面が多いために、居住者も旅行者も、超肥満体の人は少ない。歌劇「蝶々夫人」の名場面の一つが、長崎市の「オランダ坂」である。

サンフランシスコの人口は 80 万人超で、海洋物流のアメリカの拠点の一つである。中国系移民とゲイとホームレスのやけに多い街である。日本人はあまり見かけない。チャイニーズとヒスパニシュ系メキシコ人が多い。同行した TIEPh の研究助手は、夕刊を路上で売るお兄さんに「あなたはボーイフレンド」はいるかと訪ねられていた。露骨な訪ね方であり、親愛の情の示し方かもしれない。また彼はそちら系の人間だと、ただちに直感されたのかもしれない。少なくとも素質のある人間だと理解されている。

サンフランシスコ沖を流れる寒流のせいで、夏でも気温は上がらない。夏場には、海の水が冷たく、大気が温かいために霧や靄がほぼ毎日発生する。いわゆる「霧のサンフランシスコ」である。港町に特有の叙情はある。それはいつでも流れているという感触に近い。

サンフランシスコ、オークランド、ロサンジェルス、アナハイム等々を含むカリフォルニア州の気候は、亜熱帯性である。 4 月から 11 月はほとんど雨が降らない。雨期と乾期がはっきりと分かれている。そして海岸沿いから少し内陸部分に入れば、砂漠に近い。視察で訪問した 8 月末は、乾季でありまったく雨が降らない。カリフォルニア州じたいは、アメリカの食糧供給地区である。トウモロコシ、ブドウ、アーモンドナッツ、クルミ等々が断続的に栽培されている。しかし農地として活用されていない土地面積は広大である。もっとも荒れ果てた森林になっているのではない。草地が延々と続くが、この時期は雨がないために、一面枯れた牧草地のようになっている。ちょうど枯れた芝生と同じである。

州の面積は、日本全土の 1、1 倍であり、この州の二酸化炭素放出量は、日本全体の二酸化炭素放出量より、少し多い程度である。二酸化炭素放出の面積比で取れば、カルフォリニア州は、ほぼ日本と同じ優秀な数字をたたき出している。ところが人口比で見れば、カリフォルニア州の人口は、3500 万人程度であり、日本の 3 倍程度の二酸化炭素放出量があることになる。このあたり二酸化炭素の排出総量だけではなく、面積比とか人口比とかの多くの指標の取り方を並行して導入しなければ、生活感情、生活感覚から見た環境意識と齟齬が生じやすくなる。

海岸沿いに延々と続く枯草地の高台には、多くの風力発電機が設置されている。環境への意識は、全米のなかでもかなり高い地区だと思われる。だがこの広大な国土をかかえ、耕作にも居住にも活用されていない土地が延々と広がっているところを見ると、環境への感度は相当に異なると考えるのが実情に近いのだろう。サンフランシスコ市街地では、路面電車が走っているが、その電車の多くは、ハイブリッド電車であり、都市部での排気ガス対策は公共交通においてもすでに実行されている。都市部での集中的な大気汚染は、固有の課題である。ところがひとたび郊外に出れば、そうした課題そ

のものが存在しないどころか、汚染物資の排出抑制という課題がどうにもピンと来ないのである。カリフォルニア州で感じられることは、都市部の環境対策意識と郊外での環境意識は、大きな落差があり、生活レベルにおいてもほとんど接点がないほど隔たっていることである。これは広大な国土を抱える国には一般に言えることで、北京で PM2,5 の汚染で都市住民が苦しむことがあっても、それは都市対策という固有の課題であり、環境対策とは異なる。

2 日目に訪問したヨセミテ国立公園では訪問時、山火事が発生しており、連日ホテルのテレビニュースで流れていた。火事の現場近くの道路は封鎖されていた。しかし早急に全力で火事を消しとめるという様子はない。人為的に引き起こされた山火事であれば、早期に消火活動を行う。また居住区に山火事の害が及ぶようであれば、その場合にも早急に居住区付近だけは消火活動を行う。ところが自然発火による山火事であれば、自然鎮火を待つようなところがある。余分に手を入れない、という方針である。

余分なことをしないという方針と、我慢できるとことはできるだけ我慢する、ということはまったく別のことである。余分なことをしない場合には、人間は基本的にあっけらかんとしている。余分なことをせず、面白いと思うものをやっていればよい。それは選択肢を増やすことでもあり、つねに別様に行為できる選択を探すことでもある。ところが抑制は、やれることを自発的に停止し、不作為を抱えたまま、別のところに救いを求めるようなところがある。この救いの対象の一つが、人間を無限抱擁する自然である。この両者では、環境への感度と自然保護への取り組みに大きな違いが生じる。

カリフォルニアの内陸部は、乾燥しており、気温も 40 度近くになる。気温だけでは、自然発火は起こるはずもない。ここに乾いた空気の風速がかかわる。時速 20 ㎞程度の空気の移動があれば、熱風を通り越して、巨大な摩擦熱を生む。その条件下で、枯葉がぶつかり合えば自然発火が起きる。こうして何度も自然発火による山火事が起きてきたのである。山火事が起きることで、高熱にさらされて、硬い外皮が除去され、はじめて発芽する植物の種子もあるそうである。ということは現状の植生は、一定頻度で山火事が起きることで成立している以上、山火事の発生を見込んだ自然環境の自己維持のサイクルが考えられていることになる。

ヨセミテ公園のロッジ近くの広場には、たくさんのリスがいた。人間を恐れる様子もなく、あの大き目の尻尾を振りながら、人間に近づいてくる。エサを求めているのである。そしてその仕草に、人間はどうしてもエサをやりたくなってしまう。しかしエサをあたえると一挙に個体数が増えてしまう。そこで野生動物にエサをあたえると 200 ドル(2 万円)の罰金が科せられる。ここでもできるだけ余分なことをしない、という原則がある。

ヨセミテへの乗り合いバスでは、運転手がガイドを兼ねている。高速道路を 100 キロ前後の速度で走りながら、延々と話し続けている。3 時間程度は、運転手の際限のないトークである。しかもいろいろと多くのことを知っている。よくもまあこれだけのことを覚えられるものだと思えるほど詳細な歴史的知識も備えている。高速道路を走りながら延々と話すのである。日本で起業して失敗し、アメリカで仕事を探して日本人観光客用の案内をしているようである。その話がどの程度事実かどうかは

わからないが、観光案内という現在の仕事は、この運転手の適正に合っているように思える。朝８時からいくつものホテルの日本人客を順次乗せていき、現地まで運び、午後８時前に客を元のホテルまで届ける。仕事としては長時間であり、きつい仕事に思える。それだけのエネルギーが出るのかと思う。あるいはアメリカは、力が出やすいのだろうと思える。ヨーロッパ北部に多く見られるメランコリー気質とは無縁のようである。余分な制約がない、という印象である。この精神的気質はおそらくとても重要なもので、ともかくも次の選択を見出して、力を発揮していくというものである。

それにしてもヨセミテの断崖絶壁は、見事なものである。4 億年ほど前に隆起した山脈が、氷河期の氷河の移動によって柔らかい部分が削り取られて、絶壁になったようである。氷河の特性は、重さと硬さである。これが年間に数センチ移動しただけでも、数十万年経てば巨大な絶壁ができる。アメリカ西海岸沿いの山脈は、基本的に太平洋プレートが東へ移動して、海底そのものを押し上げ、アメリカ大陸とぶつかってそこにいくつもの山脈が出来あがっている。そのためこれらの山脈の中腹からは、海洋性の生物の化石が見つかる。最も有名なのは、バージェスの頁岩である。ここではカンブリア紀の海洋性生物の大量化石が見つかっている。



ヨセミテ岩壁

巨大な絶壁群といえども、誰かが入り込んで発見しなければならない。ヨセミテ公園は、渓谷の川沿いを進んださらにその先にある。それなりの理由がなければ、人が入り込むようなところではない。渓谷の谷間には水が流れているので、この水の流れを追いかけていくことはできる。しかし農耕のできるような広大な平地はない。ここに人間が集まるには、それなりの理由があった。それがゴールドラッシュである。

ほそぼそと農場経営を行っていた農場主の使用人が、川で砂金を発見したのは、1848 年である。それと前後して、アメリカ合衆国はメキシコに戦争をしかけ、メキシコシティ近くまで攻め込み、後に和議によって西部領域がアメリカの領土に編入されていた。カリフォルニアがアメリカの 31 番目の州に昇格するのは、それから 4 年後であり、数年の間に一挙に人口が増大したのである。この地域での金は、ほとんど地層表面にあり、手作業で取り出すことができる。そして大量の一攫千金を夢見る人たちが入り込めば、容易に採掘できるところは、瞬く間に採掘完了となる。事実アメリカ東海岸からも、ヨーロッパからも中国からも大量の人がカリフォルニアに流入した。金鉱脈の発見は、またたくまに世界的ニュースになる。容易に採掘できる場所が終われば、採算の難しい深堀をしなければならなくなる。それでも大量の金の埋蔵があったらしく、当初 5 年間に掘り出された金の価値は、現在換算で 7000 億円程度もあったらしい。

何かのきっかけで人の移動が極端になることがある。金や石油や天然ガスが見つかるときである。ただし多くの場合には、対応する技術がなければ資源にはならない。石油も精製技術が進まなければ、粘度の高いただの泥水である。シェールガスも現段階では、多くの場所で深堀技術が伴っていない。金は、不純物を取り除いて、純度をあげるだけで良い。しかも地層表面にある金は、先行投資がほとんど必要ない。こうして人が集まると、地域形成の局面が変わり、一挙に別の動きとなる。こうしてサンフランシスコが、急速に港湾都市になっていく。

金鉱脈でいえば、日本も早くから砂金の取れた地域である。大国主命が、旅の途中に斐伊川の上流で、八岐大蛇と戦い、尻尾を切りつけると、鋼にぶつかり、八岐大蛇が刀剣を飲み込んでいたという話になっている。おそらくこの神話記述の時期に、製鉄の技術がすでに進んでいたのである。この斐伊川は、上質の砂鉄が取れた。マルコポーロが「黄金の国ジパング」と呼んだのは、比喩や誇張ではなく、かなり早い段階から日本では金が採れた。四万十層の硬い層と硬い層の間には、高純度の金を含む柔らかな層がある。これは四国から南九州にまで続いており、この金鉱脈を掘り続けて財閥になったのが、住友である。四万十層が土地の隆起によって横倒しになり、柔らかな部分が波に削られて規則的な凸凹の地形となったのが宮崎の青島先端の「鬼の洗濯岩」である。日本が金脈の列島であったことは間違いなく、佐渡島の金鉱が閉鎖されたのは、1990 年代である。

カリフォルニアのゴールドラッシュで大量の人が入り、その後川の流れのさらに奥地に、現在のヨセミテ公園の絶壁が発見された。国立公園指定を行っておかなければ、木を切り倒し、際限なく勝手に作り替えてしまう。それが人間である。そのため制限をかける。それがすなわち自然保護である。ここでも余分なことはしない、という鉄則がある。野球のメジャーリーグでは、かつて人工芝であった球場を、当初の芝と土の球場に戻したところが多い。これは怪我や故障を減らすためであるが、ゲーム中の緊急の場面でも、リスが球場内の芝生を走り回ることがしばしばある。

絶壁があれば、一部の人間はそこに登りたくなる。山があればそこに登り、沖に島が見えればともかくも行ってみる。絶壁があれば、よじ登る。ホモ・サピエンスに広く見られる本能的なこの性癖によって、ヨセミテの絶壁では、今年に入ってすでに 2 名の死者が出たそうである。未知のものへの冒

険心と言えば恰好がつきすぎてしまうが、要するに何かを理由なくやってしまう。この性癖は、アフリカから出てきたホモ・サピエンスが世界中に散らばった理由としてよく挙げられるものである。ネアンデルタール人がヨーロッパのごく一部に留まっていることに比べ、ホモ・サピエンスはともかくも冒険好きである。訪問当日も、3名の虫のようにしか見えない人間が、絶壁の3合目あたりを登りつつあった。黒い虫が白いシーツを少しずつ登っていくというまるで劇画のような風景なのである。ヨーロッパの風景は絵画的である。これに対してアメリカの風景はどこか劇画タッチであり、映画の一シーンのようである。

絶壁のような岩を見れば、その岩は地面から生え出ている、というのが土着的な発想である。岩は、どこか身の丈を超えたところがあり、巨大な岩になれば土着信仰の対象となり、ほどほどの岩であれば身の丈を超えていく遊び場になる。日本の神社は、巨大な岩の下に雨宿りするように作られているものがたくさんある。アリストテレスの四元素で考えれば、岩は土と火の混合物に相当するであろう。これは一般にはありえない混合物である。つまり稀な存在なのである。

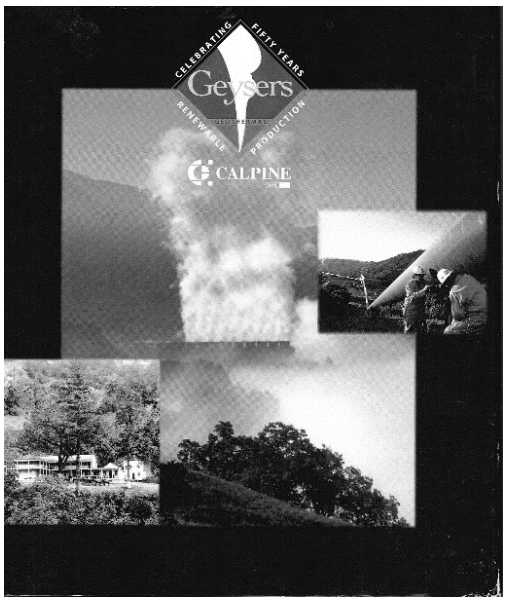
今回の視察の最大の眼目は、ナパヴァレーを抜けて峠を超えたところで運営されている地熱発電所である。周囲を山に囲まれた盆地であるナパでは、大量のブドウが栽培されており、ワイン製造所がある。渓谷を流れ出てくる硬水と比較的肥沃な土壌を活用して、広大な面積にブドウ棚が作られている。日本のように背丈の上までぶどう棚を張ることはしない。胸の高さぐらいまでで、ブドウの幹を止めてしまうのである。そして手作業でブドウを摘み取っていく。この農作業は、主としてメキシコ人が行っているようである。ブドウじたいは、乾燥地でも育ち、コメのように多くの水がいるわけではない。だがワインの醸造に水が必要となる。発酵させるさいの水質が決め手となる。ナパのワインは、この地の金属質によって作られた上質なものである。ワイナリー地区は、一大観光地となっており、多くの人たちが観光用列車もしくは車でやってくる。アメリカ到着後、ここで食べたサンドイッチとサラダが、唯一食べられるレベルの食事だった。

このナパの盆地を北に抜けると、湿地帯にでる。アメリカ最大の地熱発電所である CALPINE である。一般名称は、アイスランドの間欠泉の名称をそのまま用いて Geysers と呼ばれている。この言葉は、家庭用自動湯沸かし器にも転用されている。だがこの地には実際の間欠泉はない。

この地熱発電は民間の事業者の行っているものであり、税の優遇は受けているが、補助金はないようである。サンフランシスコから北に 100 ㎞ほど北上した位置にある。電力事業の開始が 1960 年 9 月であるから、すでに 50 年以上事業を続けている。採算が良くなくても、事業者が放棄しないかぎり、維持させる。これはエネルギー供給の多様性を獲得するための基本戦略である。

日本の場合、採算が良くないということになれば、ただちに小規模発電事業からは撤退してきた前史がある。小さな河川で小規模発電を行っても、実際上は大手電力会社から買ったほうが安いという場合には、数年で操業を停止してきたのである。これでは電力供給は多様化しない。しかし東日本

大震災を機に少し風向きが変わってきた。たとえば都心でも病院施設のようなところは、自前の自家発電施設を備えており、緊急時にはそれを作動させている。手術中に停電になれば、たんなるバックアップの不足になる。そうだとすると緊急時の自家発電だけではなく、そもそもそれなりの大きさの事業所は、自前の発電施設を備えていた方が良いことになる。日本各地にある小規模水力発電所は、電力消費ピーク時だけ起動していたが、恒常的に再稼働を行うところが増えている。しかしそれでは二軍暮らしで、ほどほどにやっていた選手が、突然一軍に呼び戻され、明日からクリーンアップを打てと言われるようなものらしい。



CALPINE　アナウンス用冊子表紙

地熱発電に関しては、日本なりの特殊な事情も絡む。1997 年に施行された「新エネルギー法」では、国が推進する新エネルギー開発の対象から、地熱発電は除外されてしまっている。つまりさまざまな優遇措置が受けられないのである。それ以降、地熱発電での研究者は激減し、残ったものもインドネシア、マレーシナのような外国に仕事場を求めることになった。

この地熱発電施設は、総面積約 60 キロ平米に及ぶ広大なもので、地熱によって吹き出ていた蒸気を深く掘った井戸から大量に取り出して活用している。マグマが地表近くまでせりだしており、かつ十分に水があれば起きることである。現在そこに 330 個の生産井を掘り、75 本の注入可能な還元水用の井戸を設定し、15 基の発電施設が作られている。全米の地熱発電の 40%を占め、カリフォルニア州の水力発電以外の 21%を賄っている。そしてそこで提供できる電力は、72 万 5 千家庭相当である。ほぼサンフランシスコ全体の家庭電力をまかなうことができる。

この数字は、実は驚くべきほどのものではない。東京電力管内にも、地熱発電所が一箇所ある。そ

れが八丈島の地熱発電である。この発電機の出力は、3300 キロワットであり、蒸気を生み出す生産井は 2 本だけで、地上設備は、小さなタービン室と冷却塔が各 1 体、井戸と地上設備をつなぐ蒸気管があるだけである。これだけの小規模の施設で、島民 8000 人余のベースとなる電力を賄うことができている。たんなる生活ベースの電力であれば、地熱発電でも十分に賄うことができる。工業用や動力(新幹線、電車)用電力には、大型発電施設が必要になるとしても、生活ベースで考えれば地熱発電は、十分に機能している。



このカリフォルニアの間欠泉の地が発見されたのは、化石記録から見て、12000 年ほど前であり、原住民が薬効と暖を認めて活用していたようである。はっきりと記録に出てくるのは、1847 年にウイリアム・ベルと彼の息子が山で熊を追い、この間欠泉にたどり着いている。轟音と湯けむりがすさまじいために、「この世の地獄」のようだと感じていたらしい。当初は観光地となり 1850 年代の半ばまでには、間欠泉ホテルができたようである。その後 1920 年にジョン・D・グラントが土地を買い入れ、ホテルや温泉ホテルを開設している。世界で最初に地熱発電が実行されたのは、イタリア、トスカナ地方であり、1904 年のことである。実際に地熱発電が軌道に乗るまでには、多くの試行錯誤があったと考えられる。すでに火山性の熱風が出ているのであるから、ドライスチームを利用するドライクリーニング状態である。それを管に通すことでシリンダーを回転させればよい。恒常的に熱風を取り出すためには、深く掘削した井戸を多く掘らなければならない。場合によっては 3 キロほどの深い井戸を掘ることになる。

ここでの地熱発電の仕組みは、おそらく最も一般的な「蒸気フラッシュ発電」である。地中の熱貯蓄層に管を打ち込み、水蒸気を取り出していく。マグマの近くに在る水が栓を塞がれるように圧縮されている場所がある。そこを探し当てて、井戸を掘り蒸気を吸い上げていくのである。そのとき熱水も一緒に地表面まで上昇してしまうが、汽水分離機で水蒸気と熱水に分離して、水蒸気だけをタービンに送り込む。水は元の井戸の底に戻してしまう。この熱水を戻す井戸が還元井である。すると数年

間水蒸気を吸い上げてしまえば、水蒸気の出が悪くなる。そこで隣接する地区にいくつかの井戸を掘り、隣接する井戸で同じオペレーションを行う。還元井で戻した水も地中で温められて、再度使えるようになる。

地熱発電に適した地形は、斜面である。建設時には、調査用、生産用、還元用、バックアップ用などのように、多数の井戸を一時に掘らなければならない。その分だけ初期費用はかかるが、燃料費もメインテナンス費用も施設の耐用年数も、他のグリーン・エネルギーに比べて優良である。しかもひとたび作動を開始してしまえば、人手はほとんどかからず、人件費は極端に安い。

地熱発電は、火山列島である日本の場合、実はどこでも可能である。広大な面積も必要とされていない。少し深く掘れば、天然の温泉がでるのだから、そこから蒸気を取り出すことができればよい。軽い熱風は、おのずと上昇する。この上昇運動を回転運動に変える仕組みがあれば、実はそこでも発電を行うことができる。日本の火山の場合、熱源はあるが十分な水がない場合が多い。そこで井戸を掘り、二重の管を用いて、外側の管に地表から水を送り込み、地中で蒸発させて内側の管から水蒸気を取り出すような「高温岩体発電」も考案されている。草津や湯の峰のような温泉観光地ではしばしば観光地の景観を破壊するという反対がでる。しかしそれは、プラントの景観さえ工夫すれば実行できることである。

地熱発電は微弱だが恒常的に稼働できる。そのため六本木ヒルズとか御殿山ヒルズのようなビル群には、自前の発電所としてそこに固有の発電施設をもつことは、設計上無理がないかぎりやっておいた方がよいと思われる。熱源が高温ではなく、80 度程度の温度でも、地熱発電は可能である。水よりも沸点の低いアンモニアやセシウムを用いて、それらを温水に触れさせて蒸気にして、タービンを回すのである。この場合には、温水は熱をアンモニアやセシウムを熱を伝えて温めるだけであり、還元井をつうじて元に戻され、他方アンモニアやセシウムはタービン管を循環するだけになる。

エネルギーや環境では、各課題のタイムスパンは、最低 1 世紀(100 年)程度だろうと思える。原発の廃棄物処理だけは、異様にタイムスパンが長い。経済的採算のタイムスパンは、単年度である。あるいは黒字までの猶予期間である 5 年程度である。地熱発電では、施設設計のタイムスパンは最低 50 年程度である。というのもその間の技術の変化をつうじて施設の再設計が必要となるからである。こうしたタイムスパンの異なるシステムをどう折り合わせるかが、デザインの課題となる。隔たりのあるシステムは、二重効果、三重効果のあるような機能をもたせることで無理なく接続できるような設計が求められる。いわゆる二重、三重の付加価値を持たせることである。地熱発電が有望であることはわかっている。そしてこの有望さの理由も必要なほどのものは揃っている。だが広範に実行されることはない。わかっていても実行されない資源、それが地熱である。この部分に付加価値の考案が必要とされる。そしてそれがシステム・デザインの課題となる。

もっとも 2013 年 11 月になって局面の変化の兆しも出てきた。地熱をエネルギー源として活用しない理由はないからである。日本の地熱エネルギーの埋蔵量は、アメリカ、インドネシアに次ぐ世界第三位である。天候の影響を受けず、エネルギー効率も良い。地熱エネルギー埋蔵量は、原発 23 基

分に相当するという試算もある。設定のための条件さえ緩和されれば、いつでも発電施設の設置が可能な状態にある。東芝とオリックスが共同開発し、岐阜の高山に 2015 年に稼働させて売電する施設を設定するようである。ともかくエネルギー源の多様化に向けて進んでみることが必要な局面である。

(2013 年 8 月 26 日 - 30 日)

エコ・スペクトラム１
――「環境金融論」解題――

河本 英夫（文学部）

キーワード：炭素税、資金の有効活用、市場、グリーンボンド、債券市場

環境問題は、問題そのものの輪郭がしばしば変化し、時として局面を変えていく課題群ネットワークである。するとそのつど新たに出てくる動向の要点を、押さえていくことが必要となる。個々の環境問題への対応指針に対して、賛成・反対を掲げて、対応することが求められているのではない。むしろ課題群ネットワークに出現する新たな動向に対して、それがどの程度のインパクトをもち、どの程度の展開可能性があるかを見定めることが必要である。そうした局面の変化は、毎年恒例のように出てくるわけではないが、そうした局面変化の出現の場面ではひとわたり押さえておくことが必要だと思える。その意味で、エコ・スペクトラムとは、課題動向に変化をあたえそうな展開をかいつまんでおさえておくための作業なのである。今回は、「環境金融」を取り上げる。

１．動向の変化

金融といえば、一般に銀行や証券会社さらには機関投資家としての生保や各種保険業者が行う業務であり、監督官庁は金融庁や厚生労働省である。それがなぜ環境問題とかかわってくるのか。環境問題とそれへの対応の試みは、通常は利益率が低く、もうからない領域である。金融機関にとっては、好んでかかわるような業務領域や業態ではない。また環境施策は、しばしば政策のかたちで方向づけられるために、政治的な決定で動向の内実が決まり、金融機関の裁量権は大きくはない。そうだとすれば相対的に仕事のしにくい領域でもある。また「環境金融」とは独立にすでに「環境経済学」はさまざまな提言を行うことができている。そうだとすると、どうしてなお「環境金融」を独立させて扱う必要があるのかという疑問が残る。環境金融が、環境経済学とは独立の課題設定を行うことができていなければ、わざわざ独自の領域を立てる必要もないはずである。こうした疑問を念頭に置きながら、環境金融という新たな出現してきた金融工学の内実について、考察しておきたい。

金融機関も環境への配慮を行わなければならなくなったという事態には、歴史的経緯がある。アメリカ・テキサス州でアスベスト入りの断熱材製造作業にかかわっていた作業員が、石綿肺症になり、関連 11 社を相手取って損害賠償訴訟を開始した。いわゆる「ボレル事件」(1973 年)である。裁判所は、雇用者が被雇用者に対して、危険を事前に説明しなかったという理由で、過失のあるなしにかかわらず賠償責任を認める「厳格責任」を企業側に認めた。そこで企業は、保険会社に保険金支払いを

請求したが、保険会社は、企業側の過失であり、免責条項に当たると解答して、ここでも訴訟になった。その訴訟で、保険会社に裁判所から支払い命令が出て、保険会社は契約にさいして、環境・健康リスクを正確に把握し、それをヘッジした契約を結ばなければならないことが明らかになった。このタイプの裁判は、さまざまなかたちで起きて、環境汚染をもたらした企業で、かりにその企業が倒産していた場合でも、その企業に融資していた銀行に賠償支払い命令がでるようになったのである。つまり金融機関は、資金を融資しただけで、過失は事業者側にあるという論理は、まったく成り立たなくなってしまった。資金を融資して、その事業を実行させた金融機関の側にも賠償責任があるとする判決が次々と出たのである。いわゆる潜在的責任論である。こうなると金融機関も、環境要因でのリスク評価をしておかなければならなくなる。

より大規模には、公海上でのタンカーの座礁と重油の流出による環境破壊に対して、どの程度のリスクを見込めばよいのかの試算が、ほとんど欠落しているという現実があった。タンカーの所有者だけが損害を受けるのであれば、一応保険で賄うことができる。ところが公海上に流出した重油の回収ということになると、そこで見込まれた損害額が容易には決められない。こうしたやむをえない社会状況での傾向で、金融機関の側に環境リスクを正確に評価する必要が生じている。これは金融機関の内部で、各企業のバランスシートに環境関連経費を詳細に書き込むようにという要請となる。この点が、環境金融が前景化する第一の理由である。

また環境維持のためには、環境は公共財なのだから税のかたちで対応すべきだとする議論は広範に存在しおり、現に実行されてもいる。二酸化炭素をより多く排出する企業から、二酸化炭素税を徴収して、それを環境維持に役立てるという名目である。日本でも石油・石炭税に上乗せするかたちで2012年10月より、「二酸化炭素税」が導入されている。こうした税の上乗せは、ドイツではずっと以前から行われていた。ところが税で徴収された資金は、実質的に補助金に充当されることになる。ドイツであっても、環境対策に活用されているのではなく、社会保障費の財源の一部に組み込まれているのである。

環境対策の必要性は、どの先進国でも全般的には認められることである。しかしながらどの国もすでに財政は手一杯のところに来ており、むしろ財政健全化が急務な状態である。ここ数年、ヨーロッパとアメリカは物価下落局面にも来ている。つまり経済規模の縮小局面であり、それと比例して税収も落ちてくる。ところが物価は下落しても借金だけは減らない。こうしたなかで、特定名目税や補助金が選択の幅を失ってくる。課税、税収増、補助金の活用という環境経済の仕組みは、実質的な効果を発揮しにくくなっているのが実情である。行政府で実行されることは、法の管理下にある。ところが実質的な内容は、環境関連事案にどのようにして資金が回るかである。そうだとすると法的な制御をかけるよりも、純粋に経済的、もしくは資金的に実行可能な回路を見出すことが課題となる。

こうした局面で出てくるのが、金融資産を環境維持のために有効に活用できないのかという「環境金融」の発想である。金融市場で流動している資金は、途方もなく巨大である。世界市場で流動する資金は、2京1150兆円だとも試算されている。金融機関に預けられている日本の預貯金の総額は、

1500 兆だと言われている。これに年利 2%の利子を付けようとすると、30 兆円必要となる。日本の年間税収入の約半額である。すると預貯金のかなりの部分は、投資先がなく、ただ眠っている資金である。これを何とか有効に活用できないかというのが、環境金融が注目される理由であり、またそれが環境金融が前景化する第二の理由となっている。

ちなみに各金融機関から見れば、景気の後退局面では、積みあがった預貯金を投資するさいの持っていき先が不足してくる。現在の日本のように、「資金はあるが投資先がない」という状態が続く。この事態は日銀による金融緩和後もあまり変わっていない。日銀は各銀行に大量の資金を出しているが、かなりの部分は各銀行の日銀口座に戻ってしまっている。こうして主要銀行はもっぱら国債を購入するというようなことが起きる。とすると金融機関は、むしろ投資先を探し出さなければならない。その一つが、環境関連投資である。ところがこれも単純には行かない。というのも環境対応要素を組み込めば、製品価格はその分だけ上昇し、利潤は薄くなるはずである。一般には環境関連事業は、あまり儲からない。環境関連事業への着目は、利益率を上げるというよりは、新たな商品開発や新たなマーケットの開発に近い作業になると思われる。

２．何が課題となるのか

環境問題への対処を組み込んだ経営戦略は、ほぼ間違いなくコストを上げ、利益率を下げる。それを望む経営者はほぼいない。すると別の付加価値の可能性を付けなければ、環境関連対処型の経済の方向付けはできないことになる。そこで金融の側から、環境関連プロジェクトにプレミアムを付けようとする構想が生まれる。そこから一般のお題目として、環境金融とは「環境改善の促進を金融面から誘導する手法もしくは活動」を意味するという定式化が生まれた。そのために一般的には、(1)環境改善の促進を目的もしくは成果とする活動に対してその資金調達コストを低減する、(2)金融の評価・与信機能のなかに環境リスクや環境事業機会を加味し、企業価値や信用リスク度を判断する、(3)金融市場をつうじて環境価値の格付けを試みる、(4)保険の補償機能によって環境改善活動のリスクをヘッジする、等々が環境金融の課題として挙げられている。日本の主要銀行も、2012 年から協議を続け、2013 年には「日本版環境金融行動原理」として 7 原則を発表している。この 7 原則の第 2 原則は、「環境産業に代表される『持続可能な社会の形成に寄与する産業』の発展と競争力の向上に資する金融商品・サービスの開発・提供を通じ、持続可能なグローバル社会の形成に貢献する」というものであり、第 5 原則は、「環境関連法規の遵守にとどまらず、省資源・省エネルギー等の環境負荷の軽減に積極的に取り組み、サプライヤーにも働きかけるように努める」となっている。こうした行動指針のつねだが、文言から見る限り、何を行うことなのかがさっぱりわからないのである。

たとえばリスクの計算は、やさしくない事柄ばかりである。多くの経済学者が試算を行っても、東京電力の復旧コスト負担は、一定の数値にはならない。また二酸化炭素の排出抑制に応じて、税で対応した場合でも、どの程度の税率が適正なのか、実は根拠を示すことができない。二酸化炭素排出に

対して、年間どの程度の税金を支払いますか、というアンケート調査を 1000 人程度の人たちに向けて行ったとする。このアンケートでの多数値は、現在の状況下での心情をあらわすが、それがどの程度の妥当性をもつかはまったく判定できないのである。

また小口の環境ファンドというのは、かなり以前から行われていた。ミニ公債を発行して、環境保全に役立てるような企画である。我孫子市は、利根沼の維持のために、市民、市内企業、NPO から募金を募り、用地取得のための基金としたのである。こうした企画は、「ご当地ファンド」と呼ばれており、銀行もほとんど利益にならなくてもこうした社会活動への寄与を開始している。これは銀行の社会貢献の一面である。ご当地ファンドの実施母体は地方公共団体である。また風力発電の事業者に出資する場合でも同じである。この事業者に出資と低利融資を行い、売電利益から利子を受け取る仕組みである。青森県は、青森銀行、みちのく銀行、青い森信用金庫、東奥信用金庫、青森県信用組合の 5 つの地元金融機関とともに、地球温暖化対策推進にかかわる協定を結び、低酸素社会の実現をめざして、県民、事業者の取り組みを支援していく方針を表明している。

やや大規模には世銀が発行した「グリーンボンド」がある。2007 年にバリ島で開かれた COP17 で途上国の環境対策事業に資金援助することが決まると、国際的な銀行が債権を発行し始めたのである。この「グリーンボンド」購入の最大のお得意先は、日本の個人投資家である。すでに世界で 53 本の債権が発行されているが、日本の大和証券は最も多くの主幹事を務めている。こんなほそぼそとした企画事案でも、総数を合計すれば、小さくない数値になるのかもしれない。そして個々の事業については、小さくない社会的価値があることも事実である。しかしそれらが環境金融の主業務だとも思えない。では環境金融というのはいったい何を行うのか。

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。

法的に設定されたものは、合法/不法というバイナリーコードに従う。法システムは、この二分法にしたがって過度にものごとを明確に区分する仕組みである。そのため損害賠償責任や、過失責任は、過度に明確なかたちで設定されることになる。法システムは、物事を極端に区分するシステムである。

これに対して、経済システムでは、コストと利益の折り合える地点を探り当てるためにいくつもの選択肢があり、またそのつど選択の仕方を変えてもよい。それは企業会計で、必要なコストを払いながら、なお利益を最大にするシミュレーションで計算され、企業会計の側から、企業方針の設定がなされることになる。こうした多くの選択肢を内在させるところが、環境金融の強みであり、環境金融が前景化する第三の理由である。

「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な領域である。

ここで行われていることは、法的な取り決めとは異なり、可能な限り、市場や取引をつうじて環境価値をそのつど決めていくことであり、それは限界費用と限界利益の曲線のどこかで決まるというような新たな市場メカニズムを解明したり、そうしたメカニズムを設定することでもある。こうした仕組みはまだまだ開発余力があり、そこには経済の新たな仕組みが明らかになる可能性もある。こうした切り口での考察を行うことが、環境金融が前景化する第四の理由である。そして開発余力が大きいために、いまだどのような構想の全貌になるかがわからないというのが、環境金融の現状である。

たとえば大気は公共財であるが、呼吸のためにも二酸化炭素の排出のためにも、あるいは酸素の吸収のためにも活用されている。一体大気に対して使用価値を支払うものがいるのだろうか。支払うとして、どうやって支払費用価格を決めるのだろうか。かりに善意で支払うものがいるとしても、その場合には「ただ乗り」を防ぐ手だてはあるのだろうか。公共財については、つねにこうした問題が出現してしまう。

こうした問題の古典的解決法については、デールズによって設定されたシミュレーションに基本的なモデルが示されている。水質汚染で考えると、その水を利用する全員に、一定のコスト支払いを義務付ける。生活排水から工業廃水まで、すべてを単位化して一単位当たりのコスト負担を決めるのである。この部分は、利用者全員に網をかけるような作業であるため、法的に決定するしかない。これを排出権とし、利用するものはこの権利を購入するのである。排出者は、一定の枠を買い取り、その排出権が余れば売ればよいし、また排出量を減らす努力を行えば、経費削減になる。水質汚染が進む気配があれば、排出権が先行き値上がりする可能性もあり、値上がりを見込んで排出枠を多目に購入しておき、先々の値上がりの局面で売ることもできる。この部分が正確に市場取引となる。公共財については、法的な網掛けと市場取引を組み合わせることで対応可能であり、そこに新たな債権(排出権)が出現する以上、金融にとってのビジネスチャンスとなる。このモデルが、後に二酸化炭素の排出権取引に活用された。

市場取引の部分には、いくつもの取引手法があり、今後も開発されていく可能性が大きい。アメリカの酸性雨対策では、ある地域の二酸化イオウ(SO2)の排出総量が定められた。その場合、二酸化イ

オウに関連する新たな工場建設ができなくなり、既存の工場も操業縮小を迫られることになった。こうした場合には、どこか別の工場での排出量の削減量を合算して、相殺する手法も認められるようになった。こうした相殺手法は、オフセットと呼ばれ、多くの局面で活用されるようになった。交通の便益性の高い地区の緑地を工業用地として活用する場合には、別の地域に同量の緑地を新たに作るというオフセットが、デベロッパーによって実際に活用されている。

汚染物質排出量が規制を上回った場合には一般には操業停止に追い込まれるが、同業他社とネットワークを組み、総量として汚染排出量を規制以下の抑える手法もある。これは「ネッティング」と呼ばれる。排出権は、売買できるのであり、こういう場面で起きていることは、実は「廃棄物排出権」の商品化である。取引できるものは、すべて商品として扱うことができる。あるいは商品化すれば、市場メカニズムを活用して、問題解決を図るとともに、同時に新たな市場開発にもなる。ここに環境金融が関与する。

保険商品も同じように新たな商品開発局面に来ている。2012 年 7 月には、日本でも再生可能エネルギー法(固定価格買い取り制度)が制定され、電力会社に再生可能エネルギーの買い取りが義務付けられた。そこでメガソーラや風力発電が、現実の売電事業として、成立するようになった。ところが風力発電では、風が吹いてくれれば発電できるが、風が吹かなければ電力の生産ができない。そこで風力の量や日照時間等で生じるリスクを補償するための新たな保険(売買収入補償保険[特約])がすでに開発されている。つまり環境関連事案では、新たな法の制定がなされ、新たな国際条約が結ばれるたびごとに、それに対応する新たな金融商品開発のビジネスチャンスとなる。こうした見通しと見込みがある。基本的にはそこでの業務は、新規債権の設定と新規保険商品の開発である。環境金融は、おそらくまだこれから展開可能性が見えてくる事象だと考えおくのが妥当なところだと思える。

参考文献

藤井良広『環境金融論』(青土社、2013 年)

藤井良広『金融 NPO』(岩波書店、2008 年)

環境省　環境と金融に関する懇談会「環境等に配慮した「お金」の流れの拡大に向けて」(平成 18 年 7 月)

全国銀行協会「金融業における環境事業活動の現状と銀行に期待される役割」(平成 21 年 1 月)

日経エコロジー編『世界に乗り遅れないための　生物多様性読本』(日経 BP 社、2009 年)

環境経営フォーラム編『70 の企業事例でみる　生物多様性読本』(日経 BP 社、2010 年)

東京商工会議所編『生物多様性　エコリーダーになろう』(中央経済社、2011 年)

死生観と自然観をつなぐ環境デザイン
――ホスピスにおける風景の意義――

岩崎　大（TIEPh）

キーワード：死生観、自然観、環境デザイン、緩和ケア、ホスピス

１．死の否定と緩和医療

回復の見込みのない病を患った終末期患者の存在は、病を治療することが目的である医療にとって、自らの無力さを示す敗北の象徴である。それでも終末期患者は、入院から死亡に至るまでのときを、医療の管理下で過ごす。人を生かすための医療が、死を前提として治療を行うことは、矛盾であるようにも見える。それゆえ、医療従事者たちは、死にゆく過程にある終末期患者に対して、いかに処するべきかという問題を抱えることとなった。

終末期患者への対処の一つは、未告知である。その主な狙いは、治療不可能な病に罹患していることを隠すことで、患者の心理的負担を回避することにある。未告知によって、治療回復の姿勢が保たれ、医療従事者たちの抱える矛盾は表面上回避される。死という動かしがたい結末を待つ終末期患者にとって、そして医療にとって、死を意識することによる恐怖、不安、絶望は、避けるべきものとされ、回復の希望を抱いたまま死を迎えることがよしとされていた。

1967 年のシシリー＝ソンダースによる近代ホスピスの設立と、1969 年のキューブラー＝ロスによる『死ぬ瞬間(On Death and Dying)』[1]の出版によって、終末期患者を巡る医療の問題は、転換期をむかえる。すなわち、終末期患者の苦悩と心理に寄り添い、ただ生かすための回復治療ではなく、疼痛緩和やケアを中心とすることによって、最期までよく生きるための医療が実践され、普及していったのである[2]。

未告知という対処法は、この転換期のなかで次第に廃れていくようになる。日本においては 1990 年代頃のことである。しかしながら、未告知が廃れ、否定されるようになったのは、終末期患者の心理を精神医学的に分析したキューブラー＝ロスの段階説や、ソンダースによるホスピスプログラムの技術向上を直接の原因とするものではなく、「知る権利」といった、患者の人権意識の向上という社

[1] cf. Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, Macmillan Publishing Company New York, 1969.（『死ぬ瞬間』、鈴木晶訳、中央公論新社、2001 年）なお、原題においては、死(death)と死にゆくこと(dying)という明確な区別がなされ、本文の内容にも大きく関わるところであるが、邦題においてはそれが反映されていない点に留意すべきである。

[2] ここには安楽死の問題も関わってくる。安楽死は、生存を絶対の優先事項とする延命主義に対し、生命の質(Quality of Life)、すなわち苦しみのない生、あるいは尊厳のある生を重視するという意識の下で主張される視点である。

会的状況によるものであった。すなわち、病名告知は、患者の心理的負担の考慮よりも、患者が自らの状態を知る権利が優先されたために、医療のスタンダードになったのである。それゆえ、医療従事者は患者の負担を減ずるための一手段を奪われたという言い方をすることもできる。

だが、未告知という対処法が、最善の選択肢ではないということは、この転換期において明らかになりつつある。まず、未告知であっても、刻々と病状が悪化する患者を最後まで欺き通すことはできないという事実がある。患者はしだいに周囲に疑問を抱き、一様に楽観視する周囲に不信感を覚え、いずれ自らの死を悟るようになる。死にゆく過程のなかで、家族に嘘をつかせることは、信頼関係に基づく深淵なコミュニケーションを阻害するものである[3]。患者の目の前でその死を嘆くことも、死後の家族の身の処し方について相談することもできない。そのような行為を禁じてまで、告知による心理的負担を回避するべきであるのか。たしかに、医療従事者ならずとも、身近な者の死について語ることは忌避されるのが現実である。それは他者配慮によるものなのかもしれないが、はたしてそれほどまでに、死を意識し、語ることは否定されるべきものなのか。未告知は廃れても、未告知の心理は消えたわけではない。未告知の心理は、終末期医療を越えて、現代社会全体に及ぶ根源的な問題である。本論では、終末期患者の臨床を手掛かりに、死を否定する現代社会の諸問題について、死生観と自然観の関わりを基に考察し、求められる環境デザインを構想していく。

２．ホスピスボランティアの役割

筆者は東京都内にあるＳ病院の院内独立型ホスピス[4]において、2008 年から約二年間、ボランティアとして活動した。ホスピスにおけるボランティアの活動や存在意義は施設によって様々であるが、Ｓ病院においては、マッサージ、入浴補助、外出の同伴、室内の清掃、配膳、カフェラウンジでの応対等の、患者と接触や会話をする活動のほか、庭掃除、病室内の小物の作成、各種イベントの準備や運営補助といった、患者と直接やりとりをすることのない活動も行う。数ヶ月に及ぶ事前研修を経て、ボランティアコーディネーターや先輩ボランティアの指導の下で、庭掃除等の間接的活動から開始する。Ｓ病院では、医師や看護師などの医療従事者よりもはるかに多人数のボランティアが日常業務を支えており、ボランティアの教育や統制を比較的厳格に行っている。ボランティア活動は原則週に一度とし、曜日ごとにチームが組まれる。毎週の活動は、一週間分の情報の共有（死亡報告も含む）からはじまり、その後のミーティングでは、その日の活動報告と反省を全員が語り、どのように対処するべきであったのか、答えのない問題について話し合っている。ボランティアは近隣に住む主婦が中心であり、仕事に一区切りをつけた老年の男性も僅かばかりいる。患者の家族や看護師、あるいは外部の病院から研修でやってくる医療従事者等で、若年の者がいないわけではなかったが、筆者のよう

[3] cf. Barney G.Glaser, Anselm L.Strauss, *Awareness of Dying*, Aldine Publishing, 1965(『死のアウェアネス理論と看護　死の認識と終末期ケア』、木下康仁訳、医学書院、1988 年).
[4] 以下、本論では、在宅医療を含むケア体制としてのホスピスプログラムのうち、特定の施設およびそのうちで行われるケアという意味と限定してホスピスという語を用いる。

な若年の男性ボランティアは、ホスピスにおいては異質の存在であったといえる。そのためもあって、筆者が患者に直接対面することは僅かであり、ホスピスの実態を把握したとはいいがたい。本論では、約二年間の活動のなかで最も時間を割いた、ホスピスの庭掃除の経験からえた気付きに基づいて論を進めることとする。

S病院のホスピスは二階建てであるが、患者はすべて一階の部屋におり、二階はスタッフの作業所、家族の宿泊所、会議やイベントのための大部屋等にあてられている。そして一階の部屋からは、いくつかある英国風の庭園のいずれかが見えるようになっている。見えるというのは、ベッドに横たわっていても見えるということである。当然、庭の手入れをするボランティアは、病室にいる患者の視野に入ることになる。

ボランティアは研修の際に、庭掃除の具体的な作業内容を教わるのだが、その前にまず、最も重要なことを教わる。すなわち、庭掃除の目的は庭の掃除ではないということ、庭掃除の一番の目的は、「庭を掃除するという風景になる」こと、と教わるのである。これを理解するためには、ボランティアの役割を理解することが必要となる。ボランティアの活動は多岐にわたるが、当然、患者の生存や疼痛緩和に関わる医療行為は専門家が行うものであり、ボランティアは関わらない[5]。病院ボランティアの役割は病院業務の補助ともいえるが、医療行為における不可欠な補助ではない。端的にいえば、ボランティアの存在意義は医療行為の外にあるため、治療を行う限りでは、病院の活動にボランティアは必要ないのである。病院ボランティアに求められる役割は、非専門家として患者の精神面に働きかける活動をすることや、病院運営を補助することである。しかし、終末期患者というデリケートな存在に、専門知識のない一般人を病院スタッフとして接触させることは、患者の心理面でも、病院の責任問題としても危険である。それゆえに、ホスピスボランティアには、十分な教育と責任の自覚が必要となる。そして、その際には、通常の病院ボランティアとは違い、ホスピスボランティアが有する独自の存在意義について自覚することが必要となるのである。

ホスピスボランティア特有の役割とは、まさにホスピスボランティアが医療の外の一般人として患者に関わることのうちにある。終末期患者の多くはホスピスを終の棲家とし、この先の人生を病院で過ごす。病院とは、医療という専門技術を施す場であり、技術を提供するサービスの場である。医療従事者は当然、医療従事者として患者に接することになる。患者を取り巻く主な人間は、医療従事者という専門家集団と家族に限定される。これは健康であったときの日常生活とは懸け離れた人間関係のネットワークである。患者は病によって、身体機能のみならず、社会的立場や人間関係をも喪失する。ホスピスとは、患者の様々な喪失とそれに伴う苦悩を、解消ないし緩和するための施設なのであ

[5] ただし、例えばボランティアによるマッサージなどは専門的ではない疼痛緩和に関わる行為であり、後述するように、ボランティアは患者の病態に無関係ではない。

る[6]。WHO は緩和ケアを、「痛みや、その他の肉体的、心理社会的、そしてスピリチュアルな[7]問題を迅速に発見し、的確な評価と対応をする」行為と規定している[8]。すなわち緩和ケアとは、病気に対する医学的治療以上の、患者の生そのものに応じる「全人的アプローチ」を主目的とするという特徴をもつのである。

ホスピスにおけるボランティアの役割は、喪失した関係性への対応である。S 病院ではこれを「社会の風になる」と表現する。病院という隔離された環境のなかで、壁の向こうにある日常の空気を送る風になるのである。専門家でもない、人生を共に過ごした家族でもない、この社会のなかで生きている他人として患者と関わることが、多様な人間関係の保持と、壁の向こうの社会とのつながりを可能にするのである。

3．ホスピスにおける人間と自然

ホスピスボランティアの役割を理解したうえで、庭掃除の目的についての話に戻る。上述したように、ホスピスボランティアにおける庭掃除の目的は「庭を掃除するという風景になる」ことであり、社会の風として、患者の視線に入ることである。

庭掃除の風景になるための技術というものもある。キューブラー＝ロスの段階説からもわかるように、終末期患者といっても、その症状や心理状態は様々な変遷を辿るものであり、一様ではない。そのため、同じ行為をしても、感謝されることもあれば、憤慨されることもある。ただ笑っていたというだけで、患者の抑鬱を招くこともある。それゆえに、患者とのコミュニケーションには鋭敏かつ柔軟な対応が求められる。

庭掃除の活動において、ボランティアは不特定多数の患者からの視線を受けていることを自覚しつつ、風景であることに徹する。哲学的な他者論に基づいて語るならば、風景であることに徹するとは、即自存在(être-en-soi)として客体であり続けるということであり、決してまなざしによって患者を他有化させないということである[9]。他者、とりわけ健康な他者のまなざしは、患者の悲惨な現実を固定化させる。まなざしに対する反応は、苦悩、羞恥、怒りなど、患者によって様々であるが、不意に

[6] ホスピスは日本においては病棟施設を意味することが多い。ホスピスの起源はキリスト教巡礼者を慰安する宗教施設であり、シシリー＝ソンダースによる近代ホスピスの誕生は、ロンドンの聖クリストファー＝ホスピス設立にある。しかし、アメリカを中心としたホスピス運動は、ホスピスを施設に限定せず、在宅医療等も含めた緩和ケアのプログラムとしてとらえており、実際にホスピスプログラムの主流は在宅医療にある。

[7] 緩和ケアにおけるスピリチュアル(spiritual)という語は、日本語でこの語を用いる際の心霊現象といった意味合いとは異なるものである。たしかに西洋においても spirit はキリスト教では「聖霊」を意味する語であり、伝統的には宗教概念として用いられている。しかしながらスピリチュアルという語は、宗教的意味合いのみならず、より広範な意味で、身体(physical)や心理(mental)とは異なる、人間の本質的な生の領域を示す、哲学的要素をもつ。訳語としては、「霊的」というものがあるが、宗教性に限定しないために「たましい」や「実存」とする場合もある。本来は「精神」と訳すべきものであるが、日本語においては心理的な病(mental illness)を精神病と呼ぶため、これと区別できないという弊害があり、現状では「スピリチュアル」とカタカナ表記することが通例となっている。

[8] cf. World Health Organization, *WHO Definition of Palliative Care*, 2002.

[9] cf. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943(『存在と無』、松浪信三郎訳、人文書院、1956 年).

視界に入る人間が、外からこちらにまなざしを向けることは、的確なケアとは程遠い暴力的な態度となるのである。それゆえボランティアは、常に病棟に背を向けて、それもあからさまにならないように、完全に背を向けるのではなく、やや斜めの姿勢をとって掃除するのである。決してまなざしを向けないこと、またその可能性すら疑わせないこと、これが庭掃除におけるケアのかたちであり、このとき、掃除をする人間は、同じく即自存在たる自然と一体化し、風景となる。その風景はちょうど、ミレーの『落穂拾い』のような風景である。患者は、部屋で横たわりながらも、こうした自然と人間が一体化した風景を、日々の体験として蓄積していくのである。



ジャン＝フランソワ＝ミレー『落穂拾い』
厳密にいえば左の二人の女性にはまなざしが予感されうるので、右の女性のような角度での作業が望ましい。

庭掃除に限っても、風景となる工夫は無数存在する。まなざしを向けないことの他にも、素早い動きは避けるとか、力任せや危険な体勢での作業は、どんなに自信があってもしないとか、複数人が集まって話をしないとか、そうした、風景から切り離されて意識されるような人間的な行動はしてはならない。

風景になるという目的ひとつで、意識のモードが変化し、様々な選択肢が生まれてくる。たとえば竹箒で落ち葉を掃いていれば、その擦れる音に意識が向かう。音もまた風景である。この擦れる音も、ある程度規則性のあるリズムにすれば心地良く聞こえるのではないか。一定のリズムを保ちつつ、違和感のない所作を行うためには、落ち葉の集め方をどのようにすればよいか。このようにして、ひとつの気付きから行為可能性が拡散してゆく。こうした気付きは、個々の能力によるところもあるが、気付きや疑問に思ったことは、ミーティングの際に共有する。そこでまた多様性が確保され、自らの行為の誤りに気付くこともある。行為には最終的な答えがあるわけではなく、常に模索され続け、そ

の過程が脈々とボランティアに受け継がれていく。ボランティアは、患者の知らないところで環境を構築しているのである。

終末期医療において、庭園などの自然環境は重要なケアの要素とされる。患者の心理面に配慮するとき、自然を見て、ときに自然の中に入ることは有効な方法であると考えられている[10]。それは、鬱病患者が自然豊かな施設で療養する場合にもいえることである。終末期患者と鬱病患者では病態が異なるが、緑に囲まれたときに感じる美しい光景と空気感、動植物たちのゆっくりとした時間の流れ、そうした体験は、精神的苦悩に対して、なんらかの癒し、気付き、反省を促進する機能をもつと考えられている。科学技術の結実たる医療現場での生活において、自然環境がもたらす心理的効用に疑う余地はない。自然環境もまた、非日常的空間である病院に持ち込まれた日常である。

健康な人間である筆者も、庭掃除という作業を行うことで、四季の移り変わりや、動植物たちの機微にふれるという新鮮な体験をえた。この体験は、通勤で駅に向かうまでに肌で感じる空気や、目に映る街路樹でも感じることができたはずのものである。しかしながら多忙な日常生活のなかでは、そこにあるはずの自然に気付き、立ち止まって意識するという可能性が欠如している。意識のモードが変化したとき、環境は意味を変え、その環境がまた新たな意識のモードをつくりだす。こうした作用が、ホスピスにおける庭園で生じているのである。

４．緩和ケアの特徴

では、終末期患者にとっての自然環境とは、健康な人間が日々の生活から少しでも抜け出すことで得られる心理的効用と同様の役割を担うにすぎないのだろうか。また、ホスピスにおける庭園は、代替可能な心理療法の一手段にすぎないのであろうか。

終末期患者に特有の状況とは、自らの死が差し迫っているということにある。そして、この最終局面としての死に向かって、徐々に喪失を経験していくのである。キューブラー＝ロスは、終末期患者の抑鬱を二つに区別する[11]。一つは、肉体的苦痛や人間関係の狭小化のような喪失過程に対する反応的抑鬱(reactive depression)であり、これまでの自分や、人間らしさすらも失われていく現在の状況に対する抑鬱である。もう一つは、死そのものに対する恐怖や不安としての準備的抑鬱(preparatory depression)であり、自らの非存在や家族との別離という未来に対する抑鬱である。そして、反応的抑鬱は準備的抑鬱を背景とする。すなわち、交通事故で歩けなくなるのとは違い、終末期患者が歩けなくなるということは、差し迫った死へ着々と近づいているという実感を伴った苦悩として経験されるものである。

死そのものに対する苦悩と、それを背景にした死にゆくことにおける苦悩は、終末期患者に特有の

[10] 患者は自立歩行や車いすのみならず、ベッドのまま外に出ることもある。

[11] cf. Kübler-Ross, op.cit., *On Death and Dying*, p.78.

ものである。たしかに、やがて死が訪れるということ、そして死に向かって徐々に老いていくことは、誰しもにあてはまる状況ではある。しかし問題は、死が差し迫っているという意識にあり、ハイデガーの言葉を使えば、死を我がものとして本来的に(eigentlich)意識しているか、ということである[12]。癌との長年に渡る戦いを経験した岸本は、差し迫った死を意識した人間は「生命飢餓状態」にあると表現しているが、差し迫りの有無は、空腹な人間が激しく食物を欲することと、満腹な人間が食物について論じることほどに決定的な差異があると述べる[13]。問題は、この生命飢餓状態にある終末期患者にとって、自然環境というものが特別な意味をもつのか、ということである。

終末期患者の日々移り変わる症状、感情、意識のなかで、窓の外には常に自然の風景がある。しかし、患者は、筆舌に尽くしがたい苦悩のなかで、視界に入るものに全く意識が向かないこともある。圧倒的な死の存在感に囚われれば、それ以外のことを考えることはできない。また、肉体的苦痛が強ければ、何かを考えることさえできない。やり残した仕事や、引き継ぐべき仕事があれば、その後悔や処理に追われる。遺される者達の未来が心配であれば、そのための対応や罪悪感に心を奪われる。こうした苦悩に対して、緩和医療のチームは、それぞれの仕方でケアにあたる。医師や看護師の他にも、ソーシャルワーカー(MSW)や法律家、あるいは葬儀屋もチームとなる。当然、患者の家族や友人も緩和ケアチームの一員となる[14]。意識を支配するような問題を可能な限り解消することは、緩和ケアの基礎となる。この基礎があってはじめて、患者は自らの死と生について、ゆっくりと向き合うことが可能となる。

「怒り」の段階にある患者は、自らの不遇な状態を嘆き、また自らの存在を確保するために、目に映るものすべてを否定しようとする[15]。自分のためだと理解しているにもかかわらず、自分に対するあらゆる行為を嫌悪したくなる。そして、病や死に対する激しい感情と衰弱していく身体のうちで、目に映る自然の美しさや力強さ、普遍性、ゆっくりとした時の流れは、ときに暴力的ですらある。それゆえ、風景として目に映る自然を憎悪することもあれば、自らの無力さを自覚して抑鬱状態に陥ることもある。自然環境は患者にとってネガティブなものにもなりうるという点は留意せねばならない。

S病院では、患者の自己否定的態度や攻撃的態度、そして抑鬱状態は、緩和医療における適切なケアよって、次第に変容し、やがて自らの死を受け入れ、他者に感謝して最期を迎えることができる、という信念の下に活動している[16]。そのための適切なケアとは、上述の基礎的なケアに加えて、より根源的な苦悩、すなわち生と死を意識して苦悩するという、死生観に関わる問題に応じるケアをも含

[12] 「eigentlich」とは真偽の意味での本来性ではなく、独自、固有(eigen)という意味での本来性を意味するものであり、その否定形である「uneigentlich」とは、偽り、あるいは誤った生としての非本来性を意味するわけではない(vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer verlag Tübingen, 2001(『存在と時間』、原佑、渡辺二郎訳、中央公論社、1971 年).)。

[13] 参照：岸本英夫、『死を見つめる心　ガンとたたかった十年間』、講談社、1973 年、11-12 頁。

[14] 家族や友人は、患者をケアするチームであると同時に、彼ら自身も予期悲嘆や死別悲嘆を含めた長期的なグリーフケアの対象として扱う必要がある。

[15] cf. Kübler-Ross, op.cit., *On Death and Dying*, pp.47-71.

[16] 現状では緩和医療、緩和ケアと名の付く医療施設、医療行為が全てこの信念を有しているとはいいがたく、また、終末期患者が必ずしも死を受容して死ぬことがないということは、段階説を発表したキューブラー＝ロス自身が、怒りに満ちたまま最期を迎えたことからも明らかである。

む。

新人ボランティアであった私は、庭や病棟にある蜘蛛の巣をどう扱うべきか、ミーティングで問うた。その答えは様々であり、実際にボランティアそれぞれが異なる対応をしていた。ある者は、自分が日常そうするように、蜘蛛の巣は清潔を保つためや、蜘蛛を追い払うために除去すると語り、ある者は、生命の営みを妨げることで患者が自らの生と重ねてしまうかもしれないので、そのままにすると語り、またある者は蜘蛛の巣は美しいものであると語る。この問いに答えはない。患者の性格やそのときの状態によってより良い結果というものは変わってくる。ボランティアは、蜘蛛の巣を見るであろう患者の情報を頭に入れつつ、各々の異なる意見を踏まえたうえで、その都度自分で判断するしかない。このときの患者への気遣いには、「自分だったら」ではなく、また「普通だったら」でもなく、「死を間近に感じている○○さんだったら」という意識のモードが働いている。たしかに、生命飢餓状態にいないボランティアが患者を理解するということは基本的にはありえない[17]。しかしながら、理解しようとして意識のモードを変更し、患者の意識に近づくことは可能である。

５．死生観の空洞化

死が差し迫ったものとして意識されるという状況は、現代においては非日常である。かつて死につながる病や怪我であったものは、医療の発達により治療可能となる。乳幼児死亡率も減少し、平均寿命は延び続けている。天候に左右されない安定した食料供給や、頑健な建築物、気候を感じさせない空調施設、こうした諸々の技術が、現代人を死から遠ざけている。現代の先進国において、自身の死や、他者の死を意識させるような経験は日常には存在し難い。安全で豊かな生活とは、死の危険のない生活であり、死を意識する必要もない。そして死は、病院という非日常の空間によって管理統制されることとなる。「死の医療化(medicalization)」についてここで詳しく述べることはしないが、現代において、医療現場とは、終末期患者にとっても、彼らを気遣うボランティアや医療従事者、家族、友人にとっても、死という非日常の出来事に相対し、死を意識せざるをえない稀有な場なのである。

上述のような社会的状況にある現代について、「死生観の空洞化」が叫ばれて久しい。空洞化とは、死生観が存在しないということではない。死んだらどうなるか、そのうえで現世をどうとらえるか、問われれば何らかの答えはでてくる。しかしそこには、実感がなく、日々の行為や目的に直結するような力はない。死んだら何もなくなると語るにもかかわらず、墓参りや神頼みをし、幽霊を怖がるという矛盾した態度がその典型である。貧困や伝染病、戦争などで、死が日常のなかに溢れていた時代では、生き残るためにどうするか、あるいは死後の救済はえられるのかということが、気分や感情に直結し、生の態度を規定する切迫した問題として意識されていた。一方で、現代人の死生観は、実感も切迫感もなく、生きることに関わりのない問題となりつつある。少なくとも、確たる死生観をもた

[17] ホスピスボランティアには、自らが癌を罹患した経験がある者、家族をホスピスで看取った者など、本人の意志や態度に影響を与えるような死に関わる体験をした者が少なからず存在する。

なければ生きていけないということはない。そして、終末期医療という現代の切迫した死の現場で、空洞化していた死生観では自らの生を支えきれず、ただ絶望と後悔に陥るという事態が生じる。そこには、具体的な喪失以上の、これまで漠然と有していた価値観の崩壊という喪失体験が存するのである。

価値観の崩壊による絶望と後悔の過程のなかで、患者は、自身にとって本来的に大事なものが何か、ということを問うことになる。これは、残されたもののなかで妥協するというような、喪失のうちでの選び直しではなく、根源的な価値転換である。ヤスパースは、死という限界状況の自覚のうちで、「行為が実存の現象として本質的であるとき、客観的には最もたわいのないものが重要性をもちうる」と述べる[18]。すなわち、自らの生と死を意識した実存としての人間は、全てを本来性の内にとらえ直して価値づけるのである。それゆえ、「死は実存の鏡となる」のである[19]。

切迫した死を前にして、空洞化した死生観が変容を遂げ、自らの本来的な生たる実存の自覚と行為を導く。ここにこそ真の幸福があると考えるのが、ヤスパースならびにいくつかの実存思想の哲学者の述べるところである。だが、死を意識しない幸福は偽りであり、死を意識し、絶望や苦悩を経た生にこそ真の幸福がある、という見解には、確たる実証性はない。なぜなら、それらを判断する普遍的基準が存在しえないからである。さらにいえば、死を意識する必要のない人間には、これらの二者択一は問いとして意識されることもない。

本論で死を意識した生の普遍的価値を考察することはしない。ただ、終末期医療の現場では、患者が病を通して、死を意識した生の態度をとるという死生観の変容が問題になることは事実であり、緩和ケアとは、その変容を幸福ないし自己肯定というかたちに導くためのものである。以下で述べるように、自然環境もまた、緩和ケアのひとつの可能性として、死生観の変容に対して特有の意味をもつこととなる。

６．死生観＝自然観＝世界観

終末期患者の変容する死生観に、自然環境がいかに関わるのか。無機質で親しみのない病室であれば、おのずと視線が外の風景に向かうようになる。それゆえ、病室という環境は、健康な人間の日常生活よりも、立ち止まって自然に目を向けるという機会が多くなる。ただしこれは、普段から自宅の庭や散歩などで自然に目を向ける機会の多い者と大差はない。違いを挙げるとすれば、入院患者の方は、閉塞空間における限定された選択肢のなかでの、必然的かつ受動的な行為機会であるという点である。

窓の外の風景に終末期患者が何を感じるのか。生と死という意識のモードでみえる自然環境とはい

[18] Karl Jaspers, *Philosophie　II Existenzerhellung*, 3 Auflage, Springer Verlag Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956,S223(『実存開明（哲学 II)』(本稿では『哲学』と略記する)、草薙正夫、信太正三訳、創文社、1964年、255 頁).
[19] ibid.

かなるものなのか。ここには、自然を「いのち」として捉える可能性が潜在している。いのちの文脈で知覚する風景には、木々や草花、虫や蜘蛛の巣や鳥のさえずりに至るまで、そこにある生命と、失われると同時に新たに生まれる生命の連鎖が映る。ある者はその風景に、自らの還っていく場としての自然を見出す。これまでとは異なる意識のモードにある終末期患者が見る自然を理解し、的確に表現することは困難であるが、患者のなかには、それを美と表現する者がある。芥川龍之介は自殺前に友人に宛てた手紙のなかで、「唯自然はかう云ふ僕にはいつもよりも一層美しい。君は自然の美しいのを愛し、しかも自殺しようとする僕の矛盾を笑ふであらう」と、死を前にした人間が見る自然の美しさを語る[20]。この美は、生と死という意識のモードにおける、自然の新たな相貌の発見であるがゆえに、誰もが見ることのできる風景ではない。芥川が、「けれども自然の美しいのは僕の末期の目に映るからである」と述べるように[21]、この自然の相貌は、死に切迫した人間にのみ見える限定された美であるともいえる。ここでは、死にゆく者達が見る自然こそが、自然の真の姿であるという議論をするわけではない。問題は、このときの自然が、自らの生に関わるものとして意識されているという点にある。すなわち、生と死という意識のモードで知覚される自然環境の様々な生命活動が、自らの生き方および死に方に関わるものとして切迫しているのである。ここに、患者が自然をどう認識するかという自然観と、患者が死と生をどう認識するかという死生観のあいだのつながりが生じるのである。

ホスピスボランティアは、患者にまなざしを向けることなく、患者の風景になる。風景の中に人間がいるということもまた、自然観と死生観をつなぐための潤滑油になりうる。その風景のなかには、環境問題を語るときのような、人間と自然の主客分離は存在せず、客体のうちに人間と自然が溶け込んでいる。たしかに、庭園とは人間によって統制された自然である。しかしながら、いのちの文脈で知覚される自然は、人間と自然の共生という言葉ですらも足りないほどに、両者の隔たりをもたないものである。患者は、ボランティアという日常の風景を介して、次第に自らをも自然の内に客体化し、自然の活動という、より大きなもののうちに、自らの生と死を溶解させていくことができるのである。

個々の生と死が、自らもそのうちに生き、そして死んでいく生命の営みとしての自然のなかで解釈される。このとき、死生観と自然観は同じものとなる。さらにいえば、死生観と自然観の理解は、人間の生死に関わるような彼岸の世界や、天地創造、人間存在や万物の活動に関する目的論的理解などといった、この世界全体をどのように意味づけるかという、世界観に包含される。世界をいかようにして理解するかによって、自然観や死生観は基礎づけられるのであり、むしろこれらはひとつの認識を異なる視点でとらえたものといえる。キリスト教の世界観であれば、人間は神の似姿として、被造物のうちで特別な存在であり、地を支配し、信仰に生き、肉体の死後、復活して天国にゆく、という一貫した物語ができている。アニミズムであれ、輪廻思想であれ、人間は確たる世界観のうちで、人

[20] 芥川龍之介「或旧友へ送る手記」、『現代日本文學大系 43 芥川龍之介集』所収、筑摩書房、1968 年、304 頁。
[21] 同上

間と自然を理解し、自らの生の意味と目的を獲得できるのである。しかし、こうした世界観がかたちづくる「大きな物語」が失われれば、おのずと世界観、自然観、死生観の同一性が崩れ、異なるものとして断絶し、なおかつ、これらが生の態度に関わるということもなくなっていく。宗教性の希薄化は、死生観、自然観、世界観の乖離と空洞化に直結することとなった。

しかし、死を請け負う終末期医療の現場で、患者は死に切迫し、自らの生を問い直す。そのときに知覚される自然の景色が、人間と自然の主客分離を脱することを通して、環境のうちの自己としての気付きを与える。さらにそれが、死後の世界（自分が向かう彼岸の世界および自分がいなくなる現実世界）の認識の変容をもたらし、患者の態度や行為の変容となって現れる。その例といえるものに、終末期患者の「お迎え体験」とよばれるものがある。諸岡らは、2003 年から 2007 年にかけて患者を看取った遺族に対する調査を行い、366 件のうち 42.3%の 155 件で、患者が「他人にはみえない人の存在や風景」について語ったという結果を報告している [22]。その体験で見たものの 52.9%が、「すでに亡くなった家族や知り合い」であり、それに次ぐ「その他の人物」の 34.2%に加え、「お花畑」、「仏」、「光」、「川」や、動物なども数%ずつである。これらの体験は、死を前にしたときの死生観＝自然観＝世界観に関わるものであり、「あの世で親父に会えると思うと楽しみだ。今までは死ぬのが、怖いと思っていたけど･･･」という事例のように、死の恐怖を解消する方向へ変容することもある [23]。

無論「お迎え体験」は、死後の世界を証明するものではないし、幻覚、せん妄という医学的診断のうちに片づけてしまうことや、死と死にゆくことにおける苦悩を解消するための、逃避的な防衛反応だととらえることも可能である。これらの体験に個人差があるのはもとより、文化や環境による地域差、世代差があるのは疑いえない。それゆえ、お迎え体験による死生観＝自然観＝世界観の変容は、正しい認識を獲得したということではない。認識の正誤や正当性、優劣は問題ではない。問題は、客観的真理ではなく、キルケゴールが述べるところの、「私がそれのために生き、そして死にたいと思うようなイデー」たる主体的真理である [24]。諸岡は、「お迎え体験」の語りの多くは、既存宗教への帰依を示しているのではなく、「「宗教」と「無宗教」とのはざまに位置している」という現代日本の特徴的な事態を示していると述べる [25]。認識の変容は患者それぞれに独自であり、それゆえに本来的である。切迫した自らの死を契機として、世界についての本来的な認識を獲得し、そのうえで自らがいかに生き、いかに死んでいくかという態度を導く。そしてこの態度変容は、患者のみならず、家族や周囲の人間の苦悩を緩和しうるものとして機能しているのである。

[22] 調査対象は在宅ホスピスを行う宮城県の診療所の利用者である。また、調査は遺族を対象にしているため、患者が遺族に体験を伝えないことによる、実際の体験者の数との相違も予想される（参照：諸岡了介、相沢出、田代志門、岡部健「現代の看取りにおける＜お迎え＞体験の語り－在宅ホスピス遺族アンケートから－」、『死生学研究　第九号』所収、東京大学大学院人文社会系研究科、2008 年、223(124)-205(142)頁）。
[23] 同上、214(133)頁。
[24] Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaard's journals and papers , volume 5 Autobiographical Part One 1829-1848*, Howard V.Hong and Edna H.Hong, ed, Indiana University Press, 1978(キルケゴール「ギーレライエの手記」、『世界の名著 40 キルケゴール』所収、桝田啓三郎訳、20 頁).
[25] 諸岡了介、桐原健真「“あの世”はどこへ行ったか」、『どう生き　どう死ぬか　現場から考える死生学』所収、弓箭書院、2009 年、170 頁。

７．結語

終末期患者の苦悩に対する全人的ケアは、患者の認識や行為が、生と死という意識のモードのうちで行われているということを前提にしなければならない。しかしそれは、死生観が空洞化する現代においては、非日常的態度であり、死を意識しない人間には実感しがたいものでもある。空洞化した死生観では、患者の苦悩に処することは困難である。それゆえ、患者の切迫した死生観に対して、ケアする者は、患者の死という現実を通して、自らも生と死に向きあう経験を積み重ね、患者に近づいていくことが求められる。死にゆく者の孤独に対し、いかにして寄り添い、いかにして最期まで生きがいをもたせるかを、共に模索していくのである。

一人の人間がいかに生き、いかなる死生観＝自然観＝世界観をもって死んでいったかを傍らで体験することは、看取る者の死生観＝自然観＝世界観の変容を促すものである。筆舌に尽くしがたい死の苦悩を生きる他者の死（二人称の死）を見届けることは、自らの死（一人称の死）を、そして自らの生をいかに生きるかの決断を導く契機となる。この体験は、かつては必然的なものであった。人は自らの家で、慣れ親しんだ風景のなか、家族や友人たちに囲まれながら死にゆく過程を生き、死を語り、そして死んでいった。しかし、このような、アリエスが「飼いならされた死」と表現した時代は、死が医療化し、死を語ることがタブー視される現代とは異なる[26]。

現代における死生観＝自然観＝世界観の本来的変容は、意識的な環境デザインによって補われなければならない。ホスピスにおける自然環境は、患者の死生観と自然観、そして世界観を結びつけ、本来的なものへと変容させるための環境デザインである。

現代という時代が、死を否定し、死を忘れ、死生観＝自然観＝世界観の本来的結合を欠いた時代であるとするなら、この事実が、生きがいを喪失することによる自殺者や精神病患者の増大や、自然との乖離に起因する環境問題を招く一因であると考えることも可能である。そして仮に、死の切迫によってはじめて、生と死という意識のモードで死生観＝自然観＝世界観をつなぐことができるのだとしたら、この稀有な現場で生じている変容を継承し、かつ応用することで、現代の諸問題への解決に取り組むことが必要となる。現代において、死を伝え、死を意識させることは、困難な課題である。ここには戦略が必要となる。風景を人工的に制作し、意識を向けさせることで、死生観＝自然観＝世界観の変容を促す、というホスピスの環境デザインは、ひとつの戦略的方法としての価値をもつ。

[26] cf. Philippe Ariès, *L'homme devant la mort -1. Le temps des gisants-*, Éditions du Seuil,1977 (『死を前にした人間』、成瀬駒男訳、みすず書房、1990 年).

プロセスとしての臨床（1）
―― ナラティブという経験は何を示唆するのか ――

稲垣　諭（自治医科大学）

キーワード：臨床、ナラティブ、意味、心的システム、社会システム、
プラセボ効果

1．EBM と調整課題としての医療

現在、日本の医療分野では、カナダやアメリカ、イギリス医学界を席巻している「根拠に基づく医療（Evidence Based Medicine）」[1]の導入および進展が盛んである。2000 年には日本でも『EBM ジャーナル』という専門誌が刊行され、さまざまな誤解を伴う EBM の内実を克明にし、臨床の現実に届く行動指針となるよう、最新の知見の紹介が行われてきた[2]。ここでいう「エビデンス（根拠）」とは、臨床試験的な根拠であり、より精確には統計的手法を介した疫学的データに裏打ちされている根拠ということである。したがって必ずしも生理学的、生物学的病態メカニズムの解明と軌を一にしているわけではない。つまり、なぜそうなるのかの機序は分からなくても、疫学的に有意なパーセンテージで患者の疾病からの回復や悪化、あるいはそのリスクが数量的に判定できる、そのための根拠ということである。ただし疫学調査が示すのは、強弱のある相関性であり、そこに近代的意味での因果は直接見出されない。その意味では、EBM の進展は図らずも病気や疾病といった事象には必ず原因と、その機序があるという「病因論（etiology/Ätiologie）」を維持することの限界ないし極致を露わにしたともいえる[3]。あるいは、要素還元主義による近代的病因論の乗り越えである[4]。

現在の医療行為の組み立ての力点は、患者は原因が明確な病気にかかり、それを除去（治療）するという「原因療法」ないし「特定病因論」という発想から、何が疾病を引き起こすかは決定不能であり、その機序も不明であるが、統計的にリスク要因を特定し、それらを管理することで健康維持ができるという「予防医療」ないし「多因子病因論(multifactorial etiology)」へと移行している[5]。

[1] EBM の医学的意味合いの哲学的検討は、下記を参照。 J. Howick: *The Philosophy of Evidence Based Medicine*, Wiley Blackwell, BMJ Books, 2011.

[2] ただし、すでに一定の役割を終えたとの理由でこの雑誌は 2008 年をもって休刊になっている。

[3] とはいえ、疫学に裏打ちされた医学における「多数のリスク要因の特定という発想」自体が、統計的な相関性を超えて、「それら要因を除去すれば発病を抑えられる」という因果性を暗に前提していることも確かである。現在においても因果による説明は抜群の説得力をもつため、医学の権威化にとっても不可欠なのである。佐藤純一、池田光穂、野村一夫、寺岡伸悟、佐藤哲彦:『健康論の誘惑』（文化書房博文社、2000）所収、佐藤純一:「『生活習慣病』の作られ方ー健康言説の構築過程」参照。

[4] 津田敏秀:『医学と仮説　原因と結果の科学を考える』（岩波書店、2011）。

[5] ただし、西洋医学でも体液説のように身体内の全体的調和を目指す医学理論や、宗教的背景が濃厚であった 17 世紀以前は多因子病因論がむしろ主流であり、質の異なる多様な因果のネットワークを勘案したうえで治療が組み立てられていた。佐藤純一他：前掲書、2000、もしくは L.S.King: *Medical Thinking: A Historical Preface*, Princeton University Press, 1982, 第 9 章、10 章参照。

こうした流れから、たとえばリハビリテーション医療における EBM の確立がなぜ極端に遅れているのかの理由も浮かび上がってくる。RCT の設定が難しいというだけではない。神経系を巻き込んだ人間の複雑な動作や認知機能の再形成には、解剖的、生理的、神経的素因だけではなく、年齢、性別、性格、職業、社会環境、家族構成といった多くの変数のネットワークが介在してしまう。そのため、リハビリの臨床における治療の取り組みはおのずと、多数の仮説因子を考慮した上での「調整課題」もしくは「調整プロセス」とならざるをえないのである。調整課題とは、線形関数のような一意的対応で解が出るような問いではなく、多因子、あるいは多システムとの連動関係を見極め、効果的なポイントに介入し、調整することで、そのつどの最適解を見出すような実践的、継続的アプローチである。そのため最終的には、何をしたら、あるいはどのような段階で治癒が成立するのかが決定できないジレンマも生じる。精神科治療における薬剤の調薬はすでに以前からこの局面で格闘している。

また EBM の展開は、化学物質や生体構造の変化の機序を明らかにする基礎研究と、その臨床応用の間の溝の拡大も引き起こしている。たとえば、すでに認可されている抗がん剤の多くが、臨床的には患者の生存率にほとんど寄与しないというデータや主張が出ている [6]。基礎研究におけるタンパク質あるいは分子構造レヴェルで実証される薬剤の治療効果が、細胞の集合体としての人間という臨床レヴェルでは通用しないか、副作用の増大を引き起こし、生存率の向上に寄与しないというのである。かりに生存率に差がないとすれば、患者の今後の生き方（QOL）に配慮した上で、抗がん剤を用いるか、用いないかの選択肢を臨床データの提示とともに患者に提供する仕組みが必要になる。この局面でもすでに医療行為は調整課題である。

2．ナラティブという経験

臨床医療にかかわる問題を扱うさいに「その臨床にエビデンスがあるのか」と問うことは、正しい問いかけなのか。あるいは、そうした問い自体にエビデンスはあるのか。こうした問いの設定はすでに、エビデンスとは独立に、一種の権威や脅し、ないしは単なるジョークのしるしを帯びた問いに変質している。このようなトリッキーな問いをあえて立てるのは、90 年代以降の先進国的な医療の展開に、グローバル化し、既成事実化する「EBM 物語」への盲信が隠されているのではないかという素朴な疑問があるからである。

疫学的データは患者の個体差を平均化する中で獲得される。そこにおける患者は確率的存在であるが、実際に病気として診断される患者は、それをきっかけとして「生」そのものが分岐してしまう現実的存在である。アリストテレスが、医術の普遍性を否定したのは、医者は健康一般を作り出すので

[6] 近藤誠:『抗がん剤は効かない』（文芸春秋、2011）、同:『ガン放置療法のすすめ　患者 150 人のすすめ』（文春新書、2012）。慶応大学医学部の放射線科の医師である近藤は、がんは検査もせず、見つかっても放置するのがよいとして放置療法を薦めている。そのような見解は、国際的なガン治療の研究論文の EBM の精査と、彼が臨床でかかわってきた患者の生きたデータとを照合し、納得のいく場所を押さえた上で結論づけられている。医学不要論は、いつの時代にも跋扈し、世間を賑わすが、近藤の立論の仕方はそのなかでも群を抜いている。

はなく、個体としての人間の固有で具体的なそのつどの健康に配慮せねばならないからである[7]。どんな医療も個体としての人間の健康にかかわらざるをえない。しかしそのための指針は疫学的データからは直接出てこない。さらに、現状においてエビデンスが確保されていない医療分野ではどのような臨床の組み立てを行えばよいのか、最適な治療はどのようにして選択されるのかも、エビデンスからは出てこない[8]。それゆえ上記の問いは、今後の医学や医療そのものの可能性と限界にかかわる問いでもあるのだ。

医療サービスは、エビデンスが確立されていないからといって止めることはできない。現在の医学研究で EBM が確立されている領域は 2 割から 3 割との報告も出ている。また、米国の内科学会に掲載された論文のメタアナリシスの結果からは、実証されたエビデンスの耐用年数は 5 年前後であるとの見積もりも出ている[9]。そうだとすれば、EBM 以前、あるいは EBM の枠内に入ってこない医療は、EBM とは異なる現実をもっており、それ固有の科学的プログラムとして設定可能でなければならない。エビデンスは科学性の保証の裏返しとして、その一時性、反証可能性、訂正可能性にさらされている。そしてこのこと自体は、科学が健全であることの指標であり、そこに問題はない。むしろその忘却が医療への盲信や権威化に展開しがちであることが問題となる。

EBM の確立という至上命題が、現代医療がグローバルに共有し、それに便乗するひとつの物語であるとしても、その効用が絶大であることに疑いはない。多くの資金や人、資源が、それに応じた社会的再編に巻き込まれている。ここでいう「物語」とは、「何らかの出来事の発端が遡及的に見出され、そこから意味の系列が再編、展開されることで最終的に現在の出来事に到達する、一連の有意味な経験の説明枠のこと」と定義しておく[10]。ある人が病気にかかることは、病の深刻さに応じて人生の分岐を引き起こす。病は、病人とは独立の生物学的実在ではなく、当人と医療関係者、周囲の人々、社会環境を巻き込み、彼らによって語られる「物語」の発端となり、一部となる。あるいは、共有された「病」はすでに物語の構造によって浸透されている。

このような医療従事者-患者関係における「意味のある物語」の共有および構築は、EBM 至上主義と並行的に、NBM（Narrative Based Medicine）もしくは単に NM（Narrative Medicine）という医療的立場として注目され始めている[11]。ナラティブ・アプローチは、医学が特定する疾病が、これ

[7] アリストテレス:『形而上学（上)』(出隆訳、岩波文庫、1959)、22 頁以下、あるいは『ニコマコス倫理学』（林一功訳、京都大学出版会 2002)、24 頁参照。
[8] 統計学に基づくエビデンスや証拠、根拠をどのように扱うのかに関しては、下記を参照。ベイズ主義と頻度主義という証拠の意味づけについての正反対の立場の論争がまとめられている。E.ソーバー:『科学と証拠―統計の哲学入門』(松王政浩訳、名古屋大学出版会、2012)。
[9] K.G. Shojania, M. Sampson, M.T. et al. “How quickly do systematic reviews go out of date? A survival analysis”, *Annals of Internal Medicine*,vol.147, 2007, p.224-33.
[10] R.シャロンは、物語（ナラティブ）を「語り手、聴き手、時間経過、筋書き、そして目的を備えたストーリー」として定義づけており、その特徴として 1）時間性、2）個別性、3）因果性、4）間主観性、5）倫理性を挙げている。R.シャロン:『ナラティブ・メディスン　物語能力が医療を変える』(斎藤清二・岸本寛史・宮田靖志・山本和利訳、医学書院、2011)。
[11] R.シャロン: 前掲書 2011、J.P.メザ・D.S.パサーマン:『ナラティブとエビデンスの間』(岩田健太郎訳、メディカル・サイエンス・インターナショナル、2013）参照。精神科臨床におけるナラティブの役割に関しては、加藤敏:『統合失調症の語りと傾聴　EBM から NBM へ』(金剛出版、2005）に詳しい。

まで生物学的な領域に限定され、その枠内だけで済むと過信されていたことを告発する。それはまた、「病」や「障害」という経験が「言説的」、「社会的」に構成されていることを強調する立場（社会構築主義）から派生する臨床応用事例のひとつでもある[12]。

哲学分野でいえば、患者や医療従事者という当事者の「語り」、もしくは「インタヴュー」から臨床の現実を物語化し、「隠された意味」や「主体の形成」を論じるナラティブや看護の「現象学」が現れてもいる[13]。ただし、当事者の語りを重視し、そこから言表を組み上げ直すことで当人の現実を再構成する手法は、図らずも精神分析が培ってきた臨床経験へと近づいていく[14]。そこで構成される物語は、当事者（精神分析では被分析者）や、その経験を共有するものにとって、自らが語らずに行ってきたことの意味的再編ないし、そこからの距離化のためのきっかけになり、経験を持たないものにとっては病者や医療従事者の現実の一面を垣間見るためのきっかけとなる。そして、そこまではよいのである。問題は、そうした試みの多くが、次の臨床の経験へとどのように「接続」されていくのか、そして患者や医療従事者の経験の「変化」にどのように開かれるのかの検討がなされずにとどまることである。仮にこの局面に分析的まなざしが届かなければ、事後的説明の文学的読み物になってしまう危険が多分にある。あるいは、記述的吟味を拒む神秘化に一気に傾いてしまう。そうした批判を避けるためにも、ナラティブ・アプローチないし物語の経験は、1）臨床経験での種々のシステム的連動関係に働きかける効用として、どのようなモードをもつのか、そして 2）当事者の体験世界の変容や拡張という経験の変化可能性とどのように接続しうるのかという追加の問いを設定する必要があ

[12] 美馬達哉:『リスク化される身体』（青土社、2012）、K.J.ガーゲン:『あなたへの社会構成主義』（東村知子訳、ナカニシヤ出版、2004）参照。

[13] 村上靖彦:『摘便とお花見』（医学書院、2013）、西村ユミ:『語りかける身体』（ゆみる出版、2001）参照。また、福島真人:『学習の生態学　リスク・実験・高信頼性』（東京大学出版会、2010）における第 1 章「野生の知識工学　『暗黙知』の民族誌のための序論」では、文化人類学や民俗学におけるインタヴュー研究の限界と陥穽について、また、語られない知識に含まれる社会科学的、心理学的、現象学的問題の検討が行われている。

[14] 村上の近著（村上靖彦:前掲書 2013）では、全ての解釈が看護師の語りに基づいて行われている。語りのなかから、語られないことや矛盾、意味や定義の動揺、感情の動き、自己評価の変動が推測され、そこから看護行為の主体の形成や行為連関の再組織化が起こった場所を見定めるように論じられている。そもそも語られたことと実際に行っていることが「ズレる」のはごく当たり前のことである。問題は、この経験のズレをどのように取り扱うかで、その後の探究の展開に分岐が生じることである。たとえば、語りの中で形成されたと推測される主体と、現実の看護行為のさなかで行われたであろう新たな行為の組織化にはどのような関係があるのか。仮に語りの主体形成が行われたとする場面を、観察者が、語りからの推測ではなく、実際に観察していた場合、語りの主体は自らにどのような変化が起きているのかには気づかず、行為の連関だけがおのずと組織化されるといったことが観察されうる。それは語りや、語る主体の「無意識」とは異なる現実の行為の組織化の局面である。現実の行為の組織化は、語りから推測される主体化や組織化に先立つ、もしくは独立である可能性が高い。その場合、語られた事柄とは何の有意味な連関もない組織化のきっかけが観察を通して見出されうる。それは現象学的には、当人さえ気づいていない体験世界の特徴の取り出しになる。こうした探究手法は、当人や解釈者の意味理解では届かない経験の動きに、語りやインタヴューから接近する以外の可能性を示唆している。現実の行為として実行される組織化と、語りの中で推測される組織化は、同じものになるとは思えない。その場合、この推測的記述と観察的記述のズレは何を意味するのかが、現象学的にも考慮されるべき課題となる。かりに当事者の言表だけに基づいて主体の形成を見届けるのだとすれば、それはやはり精神分析の臨床にかなり近いところにある。そうはいっても、たとえばフロイトは、患者の言表を信じることはせず、その背景で作動している経験を、臨床場面で実際に観察しながら、つまり語りと観察という両軸を用いて個人の特異的世界に迫る解釈を組み立てていたはずである。またラカン派では、この点がさらにラディカルになる。つまり「語り主の語りをそもそも理解してはいけない」というのが、臨床原則のひとつであり、それは被分析者が仕掛ける有意味性の罠を避けるための戦略である。B.フィンク:『精神分析技法の基礎　ラカン派臨床の実際』（椿田貴史・中西信之・信友建志・上尾真道訳、精神書房、2012）参照。

る。それはまた、物語の経験を、物語ると同時に異なる経験の運動に連接していく「遂行的物語」として理解することをも意味している。

３．物語／意味の効用

EBM の確立に欠かせない RCT および二重盲検法による統計データは、薬剤や施術法の有意性を保証すると同時に、排除されるべき「プラセボ効果」をも実証している。つまり、制御困難さが付きまとうとはいえ、被験者によっては偽薬であっても一定程度効いてしまうという現実がある。その効果が単なる思い込みであったとしても、思い込みで痛みが緩和したのであれば、そこには必ず生物学的、神経学的、生理的変化が相関している [15]。プラセボ効果の心理・生理的メカニズムについては、「エンドルフィン経路」や「生化学的ストレス経路」というように、いくつかの仮説が出ているが、いまだ解明に至ってはいない [16]。というより、60 兆もの細胞の集合である人間は、何が直接原因となって治癒効果が出たのかという問いそのものが無効になる複雑さを備えている。にもかかわらず、痛みの軽減、高血圧患者の血圧低下、糖尿病患者の血糖値低下、悪性腫瘍の退縮、炎症の緩和、踵骨棘やバニオンの消失が起こることが報告されており、その逆であるノシーボ効果も容易に生じる。

物語の効用のひとつは、この生化学反応への間接影響である [17]。たとえば腹部の外科手術を受ける患者を二グループに分ける。一方の統制群は、手術前に通常の麻酔医の訪問を受け、病歴の調査と医学的検査を行う。それに対して実験群には、同じ検査とともに、麻酔医から「術後は誰でも痛みが残りますが、その痛みはむしろ正常であり、当然予想されることです。痛みを軽減するには、楽な姿勢をとったり、腹部を抑えながら咳をするというように、いくつかのやり方があります。耐えられない場合は、医師の方で強い鎮痛剤の処方もできます。こちらは看護師も含めて全面的にバックアップしますので、いつでも遠慮なく言ってください」というメッセージが伝えられる。こうした対応の違いだけで、術後に処方される鎮痛剤の量が、実験群では統制群の半分に減り、実験群のほうが統制群よりも平均二日早く退院するという変化が生まれる [18]。プラセボ効果は、偽薬の有無とは関係なく成立し、患者が、意識的にであれ、無意識的にであれ、病と外科手術をみずからが生きる物語としてどの

[15] 精神療法とプラセボ効果にかかわる現代的意義に関する検討は下記に詳しい。加藤敏:「プラセボ効果の吟味と精神療法の再評価―うつ病に力点をおいて―」、『精神神経学雑誌』(115 巻 8 号、2013)、887-900 頁。
[16] H.ブローディ:『プラシーボの治癒力』(伊藤はるみ訳、日本教文社、2004)参照。またプラセボの歴史的経緯および現代的意味の検討については、A.シャピロ、E.シャピロ:『パワフル・プラセボ - 古代の祈祷師から現代の医師まで』(赤居正美・滝川一興・藤谷順子訳、共同医書出版社、2003)、S.シン、E.エツァート:『代替医療のトリック』(青木薫訳、新潮社、2010)、P.ルモワンヌ:『偽薬のミステリー』(小野克彦、山田浩之訳、紀伊國屋書店、2005)、広瀬弘忠:『心の潜在力　プラシーボ効果』(朝日新聞社、2001)、B.ゴールドエイカー:『デタラメ健康科学』(梶山あゆみ訳、河出書房新社、2011) が参考になる。
[17] 最近のプラセボ効果の実証に関しては、以下を参照。機序には不明な点が多いが、痛み、パーキンソン病、鬱病に関する効果が実証されたとしている。D.Murray; A.J.Stoessl, "Mechanisms and therapeutic implications of the placebo effect in neurological and psychiatric conditions", Pharmacology & Therapeutics 2013 Dec; Vol. 140 (3), pp. 306-18.
[18] L. D. Egbert, G. E. Battit, C. E. Welch, M.K. Bartlett, "Reduction of Post-Operative Pain by Encouragement and Instruction of Patients", *New England Journal of Medicine* 270, p.825-827, 1964.

ように意味づけるかに応じて変化する。

この例では、術後の患者の変化を誘導するために「正常性への偏向」と「状況の自己コントロール」という二つの戦略が用いられている。前者は、痛みが誰にとっても起こりうる出来事であり、順調に回復に向かっている兆候であるという認識を与え、後者は、当人が取りうる選択肢によって事態をいつでも調整、改善できるという自己認識を与える。これらが事前の予測枠となって患者の経験のうちに、術後の緊張を緩和し、不用意なパニックを避け、不安や恐怖といった感情の動きを抑制するための制御変数を作り出している。そしてそのことが同時に、生理的、生物学的身体との連動関係を間接的に変化させると予想される。ここでの物語はその意味でも、単に教訓や寓話として読み聞かされるようなものではなく、経験と行為を再組織化するきっかけとしての「遂行的物語」とでも呼ぶべきものとなる[19]。

医療従事者として「患者の経験に寄り添うこと」、「患者の経験を動かすこと」、「患者の経験に巻き込まれること」といったすべてが、物語を媒介しつつ、治癒プロセスに非線形的に関与する。そこには、表出される言動の背後で作動している、「まなざし」や「声」、「語気」、「呼吸」、「身振り」、「立ち振る舞い」といった多くの非意識的な変数が関連している[20]。上述のメッセージを、患者の目を見ずにぶっきらぼうに伝えれば、それ相応の反応が生まれないことも確かであろう[21]。つまりそれらは、言語使用や意味内容を超えて、経験の非意識的裾野にまで浸透する対人プロセスの駆動要因であり、発汗や血圧変化、血糖値の変動をコントロールする自律神経系や内分泌系と密接かつ間接的に連動する。

なぜ単なる「意味」や「物語」がそうした効用をもつのか。この問い自体はとても厄介で、解明を当初から拒むような性質をもつ。たとえば、この薬は絶対に効くと自分に言い聞かせて飲んだとしても、それで効き目が出るわけではない。それは怪我をして痛んでいる部位を見ながら、痛くない痛くないと念じても痛みが緩和されないことと同じである。にもかかわらず、信頼のおける他者にこの薬は効くと勧められたり、種々の外因的きっかけが複合化することで、意図せぬ効用が発動する。

おそらく物語は、心的システムに閉じているだけでは効果が限定される[22]。また薬効等については

[19] 遂行的物語という語が意味するのは、行為としての「語ること」に限定されてはいない。むしろ語り（物語行為）と語られたこと（物語）の双方が、産出プロセスと産出物の循環を起こすように、経験の固有なまとまりを形成していくことを基本としている。語る行為は、傾聴者と語られた内実に制約されながら、語りそのもののモードを変える。こうした規定は、語られた物事における「語ることの不在」や「その回収不能性」といった哲学研究者には周知の思考の枠組みを回避する戦略でもある。

[20] この問題は、精神医学における「暗示」の経験の近傍にある。P.ジャネは暗示について「ひとりの人間が今ひとり別な人間に影響をおよぼし、その人が意思的な合意という媒介なしに行動する、そのような影響力」であると述べており、明確な対人的同意なしに働いてしまう経験と行為の組織化力を意味している。P.ジャネ:『心理学的自動症』（松本雅彦訳、みすず書房、2013）、135 頁以下参照。ジャネの暗示についての詳細な検討および臨床経験からの固有な洞察については、岡一太郎:「暗示とその周辺問題」、『精神神経学雑誌』（115 巻、9 号、2013）933-952 頁が詳しい。

[21] プラセボ効果を最大限に活用する工夫のひとつは、患者と医者が「共に」臨床にかかわっているという経験を積み重ねることである。それはたとえば、血圧の値を機材を介して共に覗き込んだり、問題のある身体部位に一緒に触れたり、胃カメラの様子を実況を踏まえて共に見るような共同行為である。神田橋條治:『神田橋條治　医学部講義』（黒木俊秀・かしまえりこ編、創元社、2013）151 頁以下参照。

[22] 以下、システムの設定に関しては、ルーマンのオートポイエティックなシステム論を下敷きにしている。心的

経験の実感をともなう過去の履歴ネットワークが関与している。しかもその場合は、他者にすでにその薬効を口外し、物語の共有ないし強化を試みている可能性もある。あるいは、普段より高価な薬を買ったという経済システムへの参与履歴も考えられうる。その意味でも物語は、社会システムのコミュニケーションとして産出され、断続的にであっても産出されつづけることで、心的システムの意味の実感と連動している必要があると予想される。遂行的物語では、当初より複数のシステムの連動関係が成立している。周囲から顔色が悪いと言われたことで、本当に体調が優れなくなることはよくある。また、同僚の一人にそっけない反応をされただけで、社内全体が自分を排除するよう画策しているという筋書きが読み込まれることもある。こうした事例では、社会システム（コミュニケーション）、心的システム（心的意味とその実感）、生体システム（生化学経路、神経システムを含む）という三つのシステムの複合連動が想定され、その中で固有な物語が遂行されている[23]。それらシステムは単純因果で結ばれることはありえないが、やむを得ない簡便化として考慮してみても、次の６つの線型連動パターンが挙げられる。

①生物医学的物語とその変化	**病のかたち**
①-1　生体システム→心的システム→社会システム	（各種疾病、病覚あり）
①-2　生体システム→社会システム→心的システム	（各種疾病、病覚なし）
②個人的病の履歴とその変化	
②-1　心的システム→生体システム→社会システム	（身体表現性障害）
②-2　心的システム→社会システム→生体システム	（適応障害、強迫性障害）
③社会的病理とその変化	
③-1　社会システム→心的システム→生体システム	（環境ストレス、病覚あり）
③-2　社会システム→生体システム→心的システム	（環境ストレス、病覚なし）

どのシステムを起点とするかで構成される物語は変化する。①の生体システムを起点とするものは、生物学的医学が提示する「病」の出現という物語である。②の心的システムを起点とするものは、個人が感じ取る病の出現であり、③の社会システムを起点とするものは、社会環境に由来するか、社会が構成する病の出現となる。

システムについては、N.Luhmann: “Die Autopoiesis des Bewußtseins“, *Soziale Welt* 36, 1985, S.402-446 を参照。ルーマンによるシステムの一般的理解に関しては、N.ルーマン:『社会システム理論 上』（佐藤勉監訳、恒星社厚生閣、1993）および、G.クニール・A.ナセヒ:『ルーマン　社会システム理論』（舘野受男、野崎和義、池田貞夫訳、新泉社、1995）が参考になる。

[23] さらに本来は、行為や動作の系列としての身体システムも設定する必要がある。しかしここでは、身体行為の変化はコミュニケーションとして社会システム内に産出されるものとして把握しておく。後に詳細を論じるが、リハビリテーションや精神療法の臨床において問題になっているのは、コミュニケーションされた身体だけではないし、物語られる身体だけでもない。身体そのものや、その運動、動作、行為にかかわる現実は、意味的、物語的現実と重複しつつも、それに限定される経験ではない。

ナラティブを活用するセラピーがその効用として用いている連動関係は、②-2 の「心的システム→社会システム→生体システム」および③-1 の「社会システム→心的システム→生体システム」である。より精確には、②-2 という個人的思考の習い性を、③-１の社会的コミュニケーションの場で共有し、コミュニケーションのかたちを変化させることで、心的システムの意味の実感を書き換え、心的システムの動きのパターンを別様に組織化することであろう。ナラティブ・アプローチでは明確に語られないが、そのことが結果として生体システムへの間接的変化も引き起こしている可能性が高い。物語経験についての現象学的分析はこうした局面において、心的システムと社会システムの連動のモードを発見し、連動関係そのものに変化を与える手がかりとしての体験世界の記述へと入り込むことになる [24]。

４．遂行的物語

システム間の連動を貫くようにして体験される物語が、遂行的物語である。それは、当人が意識的、意図的であることとは関係なく、併存する複数のシステムへと新しい変数を提供し、間接影響を与えることが条件となる。それは同時に、その意味的文脈とは独立に当人の体験世界の変化につながるものである必要がある [25]。

病の経験を、遂行的物語として実行することは、それを体験するものが、みずからを別様な経験へと開いていくきっかけを手にすることを意味する。ナラティブ・アプローチにおける語りとその物語は、患者が語ることを他者が傾聴し、新たな物語として語り直すというプロセスを何度も潜り抜けさせる中で、当人の経験に新しい変数を出現させ、体験世界の再組織化へと届かせようとするものである。遂行的物語がどのような機能モードをもつのか、以下で検討する。

①問題の外在化 [26]

ニーチェが自分の痛みを「犬」と呼んだように、病の辛さや問題現象に名辞を与え、他人に共有してもらうことは、それら病的経験から一歩距離を取ることを可能にする [27]。何が当人にとっての問題であるのか、問題そのものの構造を社会システム内で浮き彫りにすることが、ナラティブ・セラピー

[24] 体験世界については、拙書:『リハビリテーションの哲学あるいは哲学のリハビリテーション』（春風社、2012）参照。
[25] 映画や小説といった日常の経験とは異なる物語が、有意味性の経験として、多くの機能性をもっていることは明らかである。なぜ私たちがそうしたものを好むのかには、おそらく多様な理由と、効用がある。一見するだけでも、1）経験の切り替え、区切りをつけること、2）感情の疑似体験、3）共感モードの発見、4）安心感の再確認、5）心的緊張の緩和、6）共に観賞するものとの信頼関係の形成、といった様々なことが意味的物語の経験には含まれている。そしてそれらの背後では、恐怖や不安、辛さの疑似体験のさなかであっても、独特の「快」の情動が作動している。すでにデカルトは、『情念論』の中で不快感や悲しみのさなかで同時に作動する「快」の経験について指摘しており、その快を、人間に固有な情念である「内的情動」、「知的喜び」と定義づけている。R.デカルト:『省察・情念論』（井上庄七・森啓・野田又夫訳、中公クラシックス、2002）、91 節、147 節参照。
[26] M.ホワイト・D.エプストン:『物語としての家族』（小森康永訳、金剛出版、1992）参照。
[27] F.ニーチェ:『悦ばしき知識』（信太正三訳、ちくま学芸文庫 1993）329 頁。

での焦点となる[28]。それは、隙間のない感情の動きに対して、別種の感情の動きが起こりうる余地を開き、増幅した感情が注意を変質させていたことにも気づくきっかけとなる。この場合、問題そのものを外在化することに力点があるのであって、その原因を追究することが求められてはいない。原因の追及は、それが当人の内面に及ぼうと（原因の内在化）、当人とは異なる外的なものに及ぼうと（原因の外在化）、どちらであっても、自分や他人を責め立てるように感情を動かすことで、むしろ問題を強化する。原因を理解すれば、疾病や症状が改善されるという保証はなく、むしろ安易な原因の除去は、別の新たな原因を出現させ、問題をより強固で厄介なものにする[29]。ここでも病因論的アプローチはほとんど役に立たない。重要なのは、原因を追究することで問題を解決するのではなく、事後的因果の思考構造そのもののかたちや、問題に固着する感情の動きを変えることで、問題そのものを矮小化し、解消してしまうことである。

②語りの二重作動

信頼のおける相手に、語り手がただ語りつづけるだけで、そのときの困難な局面を通過してしまうことがある。語り手は、話の内容を正確に伝えたいのでも、何か適切な助言を受けたいのでもない。問題を共有して解決するのではなく、ただただ言いたいのである。したがって場合によって聴き手は、話を聞かずに、適度な相槌を打っているだけでもよい。「ただただ語りたい」という経験の実行では、他者にその場に居合わせてもらうことで、語り手は語りながら、語りの内容とは独立の経験の組織化を行っている[30]。キリスト教的な告解も、精神療法も、この語りの二重作動を部分的に活用してきたはずである。

何かを思い出して語るというより、とにかく言葉を絶やさないようにして語るなかで、むしろ記憶が誘発される。というより、誘発された記憶はすでに言語的に分節化された異なる記憶になっている。こうした語りを行うことで、1）記憶に言語的なまとまりとしての区切りと再配置を与え、2）感情を再度呼び起こしながら、語られる物語に釣り合う感情の作動へと誘導し、3）それに応じた緊張の解除とその感触をつかみ、4）傾聴してくれる相手への信頼の確認を行う、といった多くの経験が同時に実行されていると予想される。語ることには、事柄の深刻さに応じた、速度や強度、あるいはそれらの適切な分配がある。内面にうごめく過剰な経験の運動を、それに見合う音と記号の連続的排出という強度的、速度的経験に変換することは、発話以前の小児の経験にも含まれているはずである。

[28] ケアにまつわる問題点とナラティブ・アプローチの格子を、システマティックに理解する入門書として下記のものが参考になる。野口裕二:『物語としてのケア　ナラティヴ・アプローチの世界へ』(医学書院、2002)。
[29] ビンスワンガーはうつ病に典型的なこの無限遡及的な構造を、「主題の交代可能性」と呼んでいる。L.ビンスワンガー:『うつ病と躁病』(山本巌夫他訳、みすず書房、1972)、27 頁。
[30] この語りの二重作動は、言語行為論の「発話行為」や「発話内行為」、「発話媒介行為」とは異なる水準の経験として設定してある。語りの間には、発話内行為も、発話媒介行為も行われており、他者や社会とのかかわりの中で「有意味な行為」を要求し、依頼し、宣誓することはごく普通のことである。そしてここでは、それらすべてが行われている最中であっても、それらとは独立に起こる当人の経験の再組織化のレヴェルへと届かせようとしている。言語行為論に関しては J.L.オースティン:『言語と行為』(坂本百大訳、大修館書店、1978)参照。

③遂行的筋書き

物語には、結末へと向かう筋書きがあり、その筋書きには特定のタイプがある。どのような筋書きが選択されているかで、システム間の連動の仕方が変化する。股関節骨折をして、リハビリ訓練を行う高齢者へのインタヴュー調査と、その後の回復度合いの相関を分析したデータがある[31]。インタヴューを行ってみると、病を意味づける患者に異なるグループがあることが判明した。一方のグループは、骨折という問題を特に気にもせず、自分ではどうにもならない災難だったと屈託なく話せる群であり、もう一方のグループは、骨折の問題を自分の内面に関係づけ、それが元来の器質性のものだと深刻視している群である。これら二群の 6 か月後の歩行機能の改善状況を追跡調査したところ、病の意味づけを、自分の内面とは独立の災難として受け入れている群が、圧倒的な良好さを示したのである。一方のグループは、病を、自己の制御を外れたところからやってきた事故のように事実記述する傾向があり、他のグループは、病をきっかけに過去の生活を含めた人生の履歴を反省し、消極的に記述する傾向がある[32]。このような物語の筋書きの違いが、どのような機序で回復プロセスに関与しているのかは、依然不明であるが、病の経験を経たのちの「レジリエンス（回復力）」に関連することは確かである[33]。

みずから心臓発作とガンから生還した社会学者 A.フランクが述べているように、選択される物語には、「混沌(chaos)」、「回復(restitution)」、「冒険的探求（quest）」といったタイプを指定できそうである[34]。「混沌」の物語では進むべく指針の一切がないまま、病的事態が進展し、主体はそれに振り回される。「回復」の物語では、「理想的な健康」が医者等によって外挿され、病因の除去とともに、そこへ収束するように回復が達成される。多くの病はこの物語として実行され、それによって見通しと安心感が提供される。そうはいっても、慢性疾患や完治の見込みがない重篤な病も存在する。その場合、回復や完治は選択されるべき結末ではなく、収束ポイントがそもそも存在しない。それでもなお自らが変化し、経験を拡張するように多くの因子を調整しながら前進する経験プロセスがあるとすれば、それが「探求」の物語となる。それは、何が起きるか分からない偶発的な現実を悲嘆することも、過信することも、臆することもなく、生きることの中に細かなまなざしを向け、経験が一歩でも前進することだけを日々の希望として行為する、そのような生き方である[35]。様々な苦痛に苛まれた

[31] J.M. Borkan, M.Quirk, M.Sullivan: “Finding meaning after the fall: Injury from elderly hip fracture patients”, *Social Science and Medicine*, vol.33, 1991, p.947-957.

[32] デカルトの道徳論に「自己の能力の及ばぬものへの無関心」というものがある。これは、後悔や未練の感情を作動させないためのデカルト道徳規則のひとつである。それ以外に「理性の有効使用」と「理性が勧告した事柄を実行するという堅固たる決意」が道徳規則を構成しており、それらを通じて魂の平安が獲得されるという。こうした古典的な規定の有効性が、ナラティブという経験上で再び吟味されることになる。R.デカルト:「エリザベト宛書簡」、『デカルト著作集 3』（竹田篤司訳、白水社 2001）、319 頁。

[33] A.ゾッリ・A.M.ヒーリー:『レジリエンス　あらゆるシステムの破綻と回復を分けるものは何か』（須川綾子訳、ダイヤモンド社、2013）、第 4 章参照。

[34] A.W.フランク:『傷ついた物語の語り手　身体・病・倫理』（鈴木智之訳、ゆみる出版 2002）および、ブローディ:前掲書 2002 も参照。

[35] A.W.フランクは前掲書 2002、180 頁で、「探求」の語りの事例として、オリヴァー・サックス:『左足をとりもどすまで』(金沢泰子訳、晶文社、1994)等を取り上げているが、それら事例に共通する特性は、「こんな目にあうなんてことを決して好きで選んだわけじゃないわ。でも、私の中で変わっていくものがあるというのはいい

ニーチェは、生きることがすなわち航海を伴う冒険であるような生を選択することで、「大いなる健康」に達すると述べている[36]。

どのような物語が遂行的に実行されるのかには、当人が選択してきた生き方の「履歴」が関連しており、遂行的な筋書きに応じて、経験と行為の選択の幅に拡張ないし縮小が起きる。テロ攻撃等の人災や自然災害、あるいは病死によって親愛な人を喪失した人々が PTSD を発症する割合は、最大でも集団の 3 割ほどに抑えられるという報告がある[37]。その場合、7 割近くの人にとって悲劇の意味づけは、混沌でも、回復でもなく、探求の物語として実行されている可能性がある。あるいは、いつでも多様なタイプの物語に接続可能な経験の自在さがおのずと習得されていると思われる[38]。

※※

先に物語の効用として「正常性への偏向」および「状況の自己コントロール」について指摘した。これらも物語の筋を決め、心的システムの実感に働きかける固有の変数である。とりわけ「状況の自己コントロール」は、「生体システム」と密接に連動することが実験的にも実証されている。精神科医のルモワンヌが、このことを示す実験を報告している。まず、全体の半数のラットに定着するように悪性腫瘍細胞（ウォーカー256 肉腫）を皮下注射で移植した後に、それらを三群に分ける。第一群は統制群であり、平穏な状況のゲージに放置する。第二群は回避行動がとれないようにしたまま電気ショックを与える。第三群には、電気ショックは与えるがペダルを踏むことでショックを回避できる仕掛けをしておく。第三群の電気ショックの解除は、第二群のショックも中断するようになっている。つまり、二群と三群は完全に等量のショックを受けている。一月後、すべてのラットの組織検査を行った結果、腫瘍の定着率は、統制群 54%、二群 63%、三群 27%であったという[39]。この結果は、環境状況およびストレスに対する自己制御能力の行使およびその効果の実感が、腫瘍の定着に対して何らかの働きを誘発するらしいことを示している。この場合、マウスが「意味のある物語」を、つまり自分に降りかかる困難を克服するという物語を経験していたかどうかはどうでもよい。むしろ重要なのは、環境の変化ないしそれに基づくストレスの制御を、予期を含んだ行為の再組織化の結果としておのずと実行できるということが、生体システムの健全さに大きな役割を担っているということである。ここでは、「意味」や「物語」の一歩先にある経験と行為の組織化の問題が暗示されている。

わね。そこにいたるには、ぎりぎり限界までいかなければならなかったのでしょうけれど」という言い回しに含まれている。芥川龍之介の『一塊の土』のお民の生き方も「探究」の物語の参考になると筆者は考えている。

[36]F.ニーチェ:前掲書、1993、456 頁参照。

[37] A.ゾッリ・A.M.ヒーリー:前掲書 2013、166 頁参照。ただし自然災害では、人災よりも PTSD 発症率が低かったり、男性のほうが女性よりも発症率が低いといった、発症要因に関する多様な差異があることも確かである。Kessler, R.C., Sonnega, E.J., Bromet, M., et al.:"Posttraumatic stress disorder in the national comorbidity survey", *Archives of General Psychiatry*, 52, 1995, 1048-1060.

[38] 物語に縛られること自体が、経験の自由度を狭め、レジリエンスを低下させる脆弱性につながることを指摘するものはそれほど多くないが、下記はそのひとつである。「意味のダンス」や収束点のない「無限のゲーム」といったアナロジーに訴えざるをえない経験に届かせようとしている。K.J.ガーゲン・J.ケイ:「ナラティブモデルを超えて」、『ナラティヴ・セラピー』(S.マクナミー、K.J.ガーゲン編、野口裕二、野村直樹訳、金剛出版、1997)、183-218 頁参照。

[39] P.ルモワンヌ:前掲書 2005、102 頁以下参照。

５．物語を超えて：臨床という現実

社会構築主義は、病や障害を社会的、文化的、歴史的な産物と捉える。それには相応の理由があり、フーコーが発見したように、言説ネットワークの履歴を縫うようにして現実が出現する、そうした場所は確かにある[40]。事実と呼ばれるものは、根の深い共同主観的な社会ネットワークの中で構成され、それとしてすでにナラティブに浸食されている。そこでは、私たちの「身体」さえも社会的産物に還元されている。病にかかるのも、障害をかかえるのも、社会的産物としての身体であり、社会の意味づけや物語が変化すれば、病的な身体それ自体も変化する。

しかし他方で、本当にそれで「生きた身体」の問題が汲み尽くされるのかという素朴な疑問は残る。むしろ、そこにも現実の喪失の一種があるように思われる。純粋に解剖学的で、生理学的な身体が存在しないのは、医療制度と医療技術の進歩という社会的履歴の恣意性と操作性がそこに浸食しているからである。また、病や障害の意味を変え、行為連関の再編を行い、社会への参与ネットワークを拡充する、そうした遂行的物語も確かに存在する。ここまではすべて認めうることである。

しかし、そこでの現実は、たとえば片麻痺患者の動かない手を動かすことにどれほど貢献しうるのか。あるいは、麻痺した身体の廃用といった二次障害を避けることにどれほど寄与するのであろうか。動かない手に様々な意味を重ねることはでき、その四肢では参与できない社会的枠組みの偏狭さを批判することもできる。そしてそこから、社会制度や世間一般の意味理解そのものの変革を促すことも当然可能である。とはいえ、病の経験とは本当にそうしたことだけで解消可能なのか。あるいは、大腿部を骨折したアスリートが、解剖学的、神経学的処置が首尾よく行われた後でも、以前のパフォーマンスが戻らず、自らの身体感覚の違和を感じつづけているとき、その変容した体感は、意味や物語を通じて再度変化するのであろうか。ナラティブが運動機能の変化に何をなしうるのかはほとんど謎であり、それは、統合失調症圏や自閉症圏の経験にとっても同様である[41]。

手のリーチング動作の改善や、廃用の回避、自己体感の再形成は、リハビリテーション医療の課題である。おそらく身体の課題をこのように設定すると、それはパーソンズ流の「機能主義」やパース流の「実用主義」であるという批判が構築主義からは持ち上がると思われる。つまり「病」や「障害」は、社会的、制度的枠組みが要請する「正常からの逸脱」という基準で振り分けられた言説的産物であり、それに気づけないことへの無知さが指摘されるのである。とはいえ、本当に深刻な問題とは、

[40] M.フーコー:『知の考古学』(慎改康之訳、河出文庫、2012)。

[41] 日野原は、統合失調者の発話を詳細に記録することで、そこに含まれる固有な強度的経験の周期を見出し、それを言語使用の時制モードの変化と対応づける試みを行っている。日野原圭:「言語化された自然」、『新世紀の精神科治療（8）病の自然経過と精神療法』（中山書店、2003）所収、192-219 頁参照。また、浦野の発達障害児へのアプローチは、児童に対して補助者が背後からささやくことで、児童そのものの注意を背後の人物へと焦点化させることなく、児童の自発的な発話や行為の「予期」を児童の中に変数化する試みである。この行為の共同産出の履歴が、当人の制御変数となり、そしてそこから使うことも、使わないこともできるといった「自己制御変数」に展開できるかが焦点となる。浦野茂・水川善文・中村和生:「社会生活技能訓練における発話の共同産出―広汎性発達障害児への療育場面でのエスノメソドロジー―」、『三重県立大学紀要　16』(2012、1-10 頁）参照。

社会ネットワークへの参与の要求基準や、正常発達という統計的かつ外的な基準に適うかどうかで、身体の「機能」や「実用性」が設定され、判定されていることではないのか。

そもそも呼吸や嚥下、歩行、走行といった基礎的な身体動作は、社会的に要請されて発達するのでも、基準を外部から当てがわれて発達するのでもない。むしろそうした行為は、子どもがみずからの経験を展開するさいにおのずと習得してしまう副産物のようなものである。その副産物を、結果として「機能性」や「実用性」と呼んでいるのが現状である。とすれば、副産物としての機能に到達する以前であっても、そこには豊かな身体経験が隠されており、そうした経験は、いまだ機能ではなく、機能障害でもない。社会制度や言説とは独立に作動する身体性のレヴェルがある[42]。そもそも言説の水準には出現してこないまま、世代を超えて受け継がれるような身体性である。システム的には、社会システムや心的システムと連動しつつも、独立しても作動可能な「身体（動作）システム」の形成と発達である。そうした身体だけが出会う「環境」も当然存在する。光や重力、大気、湿度、大地というのが、その形成要因であり、それらの「経験」は、現行の自然科学的手法では届かない、身体と浸透し、相即する体験世界を記述する現象学のフィールドとなる（発達-神経現象学 *developmental-neuro-phenomenology* の課題）。

身体のリハビリテーションは、こうした経験の場から、新しい自己になるための手がかりを見つけ出し、制御変数を増やすことで、経験を複雑化し、拡張させる試みである。遂行的物語は、こうした経験の前進を促進する変数の一つにすぎない。外側から押し付けられる基準や枠とは独立に、当人にとってのより生き生きとした呼吸の仕方、より生き生きとした歩行の仕方はある。当人とその生が、たとえ一歩であっても、前進し、経験を豊かにすることで、自らを常に新しく世界に開いていくこと、そして自己と身体の変化が、世界や環境の変化と相即する場所を見出すこと、それが現象学における「超越論」という課題の設定であり、同時に臨床の現実に即した課題の設定となる[43]。

[42] 社会構築主義が、言語還元主義ではないことは強調されており、構築の意味と役割の反復的吟味が重要であることも指摘されている。しかしそれでもなお、言語的、社会的親和性の高い身体の特性へと分析が制限される傾向にあるように思える。加藤秀一:「構築主義と身体の臨界」、『構築主義とは何か』（上野千鶴子編、勁草書房、2001）、159-188 頁参照。

[43] この局面での現象学と超越論性の内実に関しては、前掲拙書:2012、100 頁以下参照。

プロセスとしての臨床（2）
―― 臨床–内–存在の現象学 ――

稲垣　諭（自治医科大学）

キーワード：現象学、臨床セッション、臨床-内-存在、直観、K.ゴルトシュタン、代償

１．臨床という経験

どのような経験であれ、そこに入り込むための最良の仕方は、明確になっているかぎりでの経験の境界と位相を、システムとしてあらかじめ輪郭化しておくことである[1]。たとえばナラティブという経験は、言語による表出を基本とすることから、コミュニケーションを要素とする「社会システム」の作動として特徴づけられ、その物語の意味や表象をどのような実感として受け取っているのかが「心的システム」の作動となる。相互は密接に連動し、浸透しているが、どのように連動するのかに応じて、浸透のモードに変化と差異が生まれる[2]。その場合、この変化ないし差異が、他の相即するシステムに対して間接影響を与えると仮定することができる。たとえば、ある物語を心的システム内でどんなにくりかえし産出しても、そのことが直ちに「生体システム」としての自律神経系や内分泌系の質的変化にはつながらない。しかし、社会システムとの浸透の度合いが変化することで、生体システムの作動に変化が生まれることがある。ナラティブという経験の活用は、この連動関係の変化と調整を基本としている[3]。

ナラティブ・セラピーや認知行動療法、各種精神療法も含めて、それら臨床上のターゲットは、従来の神経症圏の病理、あるいは感情・情動・気分性の障害である場合が多く、言語コミュニケーション能力も一定水準に達している必要がある。同様に、臨床医療全般がナラティブ・アプローチですくい上げようとしているのも、患者の苦しみや不安、痛みといった感情要因と、それにまつわる社会・倫理要因である。言語を介した患者の「心的システム」への対応が優先されているからこそ、各種心理療法、精神療法であり、ケアである。

それに対して重度心身障害者へのナラティブ・セラピーがどのような可能性をもつのかを検討した

[1] ルーマンも述べるように、システムの条件や境界が変動し、新しいシステムとして分化することは、システムの自然である。したがって当初確定されたシステムは、探究の進展とともにくりかえし吟味され、修正されうるものとして考えておいた方がよい。精神分析の臨床におけるシステム的アプローチは、十川が先鞭をつけて行っている。十川幸司:『来るべき精神分析のプログラム』（講談社、2008）参照。

[2] 河本英夫・L.チオンピ・花村誠一・W.ブランケンブルク:『精神医学』（青土社、1998）所収の花村論文を参照。

[3] 稲垣諭:「プロセスとしての臨床（1）ナラティブという経験は何を示唆するのか」、『エコ・フィロソフィ研究』（エコ・フィロソフィ学際研究イニシアティブ編、2014）参照。

試みはほとんどない。精神科医の十川も述べているが、精神分析では、器質性疾患や一部の内因性疾患という生物学的素因にかかわる疾患は治療対象外である[4]。つまり、運動障害や外科手術が必要な器質性疾患は、ナラティブとは異なる現実に属しており、それら病や障害について患者が感じ取る感情や情動の作動に関して、ナラティブは一定の有効性をもつ。あるいは、運動障害にさえ働きかけるナラティブがあるとすれば（必ずあると予想される）、それそのものが探究され、開発されていかねばならない。そこには、声のトーンや強度、リズム、運動イメージ、触覚イメージ、オノマトペの活用といった経験の襞に踏み入る膨大な問題が含まれており、その射程がどれほどの広がりをもつのかさえ定かではない[5]。

基本的に、感情の問題は感情を動かすことでしか対処しえないし、運動の問題は運動を通じてしか対処できない。これは実践能力の大原則である。ただしそうであっても、あるいはそうであるからこそ「言語」や「認知」、「思考」、「記憶」、「気づき」、「注意」、「内感」といった異なる経験を間接的に活用することが不可欠となる。

運動療法が介入する身体は、言語化され、言説化される身体ではない。そうした部分があるにしても、運動機能からは測定誤差に入ってしまうほどの影響力しかもたない。そもそも運動機能の変異は、コミュニケーションを通して起きている現実ではないからである。かりにそうであるとすれば、それは社会システムや心的システムといった異なるシステムの機能不全から身体の動作不全が間接的に引き起こされているだけである。そのような病理も確かに存在する。それはたとえば、中枢神経系障害による「麻痺」と「無視」の違いに対応する。動作不全が、「感覚麻痺」で起きている場面と、注意や記憶という高次認知の変質である「無視」ないし「否認」によって起きている場面は、全く異なり、臨床上の介入ポイントも別様となる。

こうした細かな経験の差異に入り込むには、たとえば「動作システム（動作単位の連鎖系列）」や「内感システム（固有感覚・深部感覚）」を、「生体システム」とは異なる「身体の固有システム」として新たに設定した方がよい。固有システムの設定は、事象的正しさの追求よりも、臨床的な介入ポイントの複数化を可能にする戦略である。事象的な吟味は、臨床的かかわりの成否に応じておのずと行われる。

患者の心的表出に一切変化がなくても、動作の系列が変化してしまう場合があり、その逆も起こりうる。つまり、動作やその他の行為連関に一切変化がないのに、当人だけが変わった、変わったと自嘲気味に主張を繰り返すのである。リハビリテーションや精神医学に長く携わるものであれば、動作や行為の再組織化が当人の意識や認知とは独立に起きてしまう事例に遭遇することは多々あるはずである。

[4] 十川幸司:前掲書、2008、134 頁以下。
[5] こうした試みの一つとして、河本英夫:「言語は身体に何を語るか 1」、『白山哲学』（東洋大学哲学科編、2011）、125-145 参照。ダンサーにおける指導、あるいはスポーツトレーナーやコーチ、監督といったアスリートに語る言葉に含まれる経験の分析が主題となる。身体と言語との距離を詰めたり、疎遠にさせたりするメタファーやイメージが活用されていると予想される。

臨床という経験は一人では行えない。そもそもの初めから臨床空間には、他者関係、権威関係という社会的素因が織り込まれている。人はその空間に入り込むだけで、この関係のネットワークに身を置くのであり、そのため一挙手一投足が固有システムへの間接影響因となる。その結果、臨床空間では、コントロールされた知の網目をどのように配備しても、それをすり抜ける経験の運動が出現してしまう。そして、それこそが臨床の自然である。以下ではそうした複雑さを消去することも、圧縮することもなく、「臨床-内-存在」の現象学を展開したい。そのさい主な手がかりとするのは、リハビリテーション医療と精神医学の臨床経験である。

２．プロセスという経験

臨床経験は「プロセス（過程）」の連続である。それは経験の運動と推移からなり、変化を伴っている。だからといってプロセスは変化ではない。むしろプロセスは、変化のさなかにありながら、経験のまとまりを作り出している当のものである。ただしそれは外部からあてがわれる全体でもなければ、内的な規則に応じて組織化されるのでもない。たとえば、知覚プロセスには一連の変化が伴っているが、対象が変化しても知覚というプロセスの同型性は維持される。しかし知覚が唐突に想起のプロセスに移行した場合、プロセスそのものの局面が変化する。その意味で、「プロセス内の変化」と「プロセス自体の変化」は経験の次元が異なる[6]。

また、経験の許容度あるいはシステムの数多性に応じて、異なるプロセスが併存可能であり、いくつもの「訴訟（Prozess）」をかかえる人がいるように、同時進行することもある。プロセスとプロセスの連結部では、同質の変化に変化を重ね合わせるだけでは到達できない「質的不連続」が伴う。ただしこの不連続性は、「知覚」と「幻覚」の同時進行が起きるように、当の経験を生きるものにとってはなだらかに接合される場合が多々ある。村上春樹の『1Q84』では、警官の制服の軽微な変更と新聞記事のささいな見落としへの気づきが指標となって、ある世界から別の世界へと主人公の経験が接木されている[7]。

何もかもが変わってしまっているのに、プロセスとしての世界を生きるものには、そうした指標以外の変化が感じ取れない。プロセス自体の変化が、プロセス内の変化として縮約されることは、妄想性経験ではごく普通のことである（**臨床原理①:プロセスの変化はプロセス内の変化に縮約される**）。こうした局面は、コンラートの初期分裂病の区分では「トレマ期」に該当し、そこでは世界そのものの変化ではなく、世界内の作為的な変化への気づきが亢進する[8]。また、重度片麻痺患者の上肢の治療訓練をつづけていると、ある時から「腕が重くてしんどい」という発言が聞かれることがある。以前はそもそも腕があるという実感すらもてなかった段階から、腕の内感が創発した段階へと身体経験

[6] 河本英夫:『メタモルフォーゼ―オートポイエーシスの核心』（青土社、2002）、82 頁参照。
[7] 村上春樹:『1Q84　Book1』（新潮社、2009）。
[8] K.コンラート:『分裂病のはじまり』（山口直彦・安克昌・中井久夫訳、岩崎学術出版社、1994）65 頁以下参照。

のプロセスが推移している。にもかかわらず、当人は腕を感じ取れることそのことにではなく、重い手の不自由さや辛さにだけ注意を向けている[9]。

哲学研究に没頭する以前のヤスパースが、こうしたプロセスの特性を病の出現として以下のように指摘していた。

> 「これまでの生活の発展に対して、全く新たなものが精神的生の変化によって出現するのは、発病期(Phase)の場合かもしれない。しかし問題になっているのが精神生活の持続的な変化であるとすれば、その出来事を私たちは（病的）プロセスと呼ぶ」[10]。

ここでヤスパースは、一時的変化を意味する「ファーゼ（発病）」から、持続的、永続的変化を意味する「プロセス（過程）」を区別している。プロセスが持続的であり、永続的(für immer)であるというのは、たとえば分裂性経験に移行すると、治癒する見込みが全くないと考えられていたからである[11]。この場面でのプロセスは、病的変化を生きる主体の内側からではなく、その外部から観望する地点で捉えられている。むしろここで重要なのは、プロセス自体が水準の異なるプロセスへと不連続、かつ質的に飛躍するということであり、それはヤスパースが述べるように「人格の発展」とは異なる経験の推移と変化を指し示しているということである[12]。

またヤスパースは、この病的プロセスが見かけ上、静的な安定性を伴っていることも指摘している。つまり、急性の激しい変化やシュープとは異なり、そうした局面変化に至る以前の、あるいは、その事後に現れる中間的な凪状の経験のまとまりとしての「プロセス」も捉えている。どのような検査や問診をしても、その人間には変化した様子を見出すことはできず、病状も落ち着いている。にもかかわらず、その人間の何もかもが変わってしまったという確信に裏打ちされる臨床がある。プロセスは経験の運動であるかぎり、どんなに静的に見えても微細な運動に満ちている。それは一個の細胞が同型的に安定していようとも、その深奥ではみずから細胞内要素を解体し、熱量を変化させ、身体を丸ごと作り変えているのと類比的である。

ヤスパースが指摘した病的プロセスとは、変転後の「不可逆な」プロセスであり、その局面に移行してしまうと、合理的で論理的な了解も、感情移入による心理的了解も跳ね返され、了解可能性が途

[9] ここで留意すべきは、気づいていないことを理由に、そこに対して注意を向けさせ、気づかせる必要が常にあるわけではないことである。気づかずに変化していくことはごく普通のことであり、その場面を記憶にしっかり残しておくことが次の変化にとって必要かどうかに応じて、気づきの必要性が判定される。むしろ安易に気づかせることが、安定化を強化することがしばしば起こる。

[10] K. Jaspers, *Allgemeine Psychologie Neunte unveränderte Auflage Mit 3 Abbildungen*, Springer Verlag, 1973, S.581.

[11] ヤスパースは、『精神病理学原論』(1913)以前に書かれた論文では、病的プロセスを「一度に孤立して起こるか、繰り返し全般的に起こるかして、精神生活に干渉するあらゆる移行のある、今までの人格に異質な不治の精神生活の変化である」と述べている。K.ヤスパース:『精神病理学研究 Ⅰ』（藤森英之訳、みすず書房、1969)、193 頁。

[12] ヤスパースは人格に関連する変化を、1）人格の成長、2）人格の発展、3）人格の現出形式の動揺、4）プロセスを通じた永続的(für immer)変化の四つに区分しているが、病的プロセスは 4）の変化にかかわる。Vgl. K. Jaspers: 1973, S.536.

絶する。人格の発展や成長との厳密な区分はできないとしつつも、ヤスパースは、このプロセスを結果として了解可能でも、神経症圏の病理でも、実存契機でもない、（真性妄想を含む）統合失調症性の病変として押さえようとしている[13]。本稿では、このプロセスの規定を手がかりに「微細な変化の連続」と「質的変化を伴う不連続」との織り合わせとしての臨床経験に迫ることになる。

３．プロセスとしての臨床

「病的プロセス」では、それを生きるものと観望するものとが分岐し、観望するものがそれを静的に把握している。しかし現実の臨床場面では、この分岐そのものが病者と治療者の織り成すプロセスに取り込まれている。その場合、病的プロセスを規定していたものが、対人的な臨床という経験において再度吟味され、大幅に拡張されなければならない[14]。

①セッションの可逆性と不可逆性

何度くりかえしても、以前のセッションが帳消しにされ、何も進展していないように感じ取られる臨床がある[15]。本来であれば、順を追うようにセッションは展開し、それとともに患者の経験も変化することが望ましい。にもかかわらず、あるセッションで患者の経験が変化しても、次の機会には、波にさらわれる砂模様のように、一切がリセットされてしまうことが頻繁に起こる。単なる日和見話やマッサージを行っているのではないかぎり、介入ポイントは次の変化や展開可能性を見越したうえで設定されているはずである。それは会話の糸口を探ることであったり、以前は聞けなかった病状の問診であったり、あるいは先回首尾よくいった訓練の反復的復習であったりする。にもかかわらず、それら試み一切に展開がなければ、また最初から開始せざるをえない。その意味では、どのように行われても、どのような順序であっても大差のない問診や訓練という臨床がある。

脳神経システムの挙動からいえば、本来同じことの反復はありえない。同じ対象をくりかえし知覚するという局所的な神経系の作動であっても、細胞集合体の脳波パターンはどれひとつとして同じにはならないからである[16]。「同じ臨床の反復」というのは、意識レヴェルの虚構された真実にすぎず、同じことしか見ない意識の惰性である。その意味では、臨床にかかわるものの経験が、すでに同じものしか見ないように組織化され、安定している。仮にそうであるとすれば、どのような理論的、仮説

[13] K. Jaspers: 1973, S.591ff.. ただしヤスパースは、この病的プロセスの中にさらに異なるモードを見出し、「器質的病的プロセス」を「精神的病的プロセス」から区分する。

[14] 精神病理学における「プロセス」概念の批判的検討と、そのモードの拡張にかかわる分析は、H.ヘーフナーによる以下の論考に詳しい。H.ヘーフナー:「精神病理学の基本概念としての過程と発展（Prozeß und Entwicklung als Grundbegriffe der Psychopathologie 1963）」、『分裂病の人間学―ドイツ精神病理学アンソロジー』（木村敏監訳、医学書院、1981）、1-81 頁参照。

[15] ただひたすら耐えるセッションについては、十川幸司:『来るべき精神分析のプログラム』（講談社、2008）171 頁以下参照。こうした場面で試されるのが臨床家の分析能力であり、吟味能力を維持し続けていることである。

[16] 稲垣諭:「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 vol.1 』（神経現象学リハビリテーション研究センター編、2012）、45-57 頁参照。

的、個人的枠組みで患者を診ているのかをくりかえしカッコに入れ、経験そのものをリスタートさせる必要が出てくる。こうした操作を「**臨床的還元(clinical reduction)**」と名付けておく（**臨床原理②：臨床的還元**）。精神病理学者のミュラー・ズーアは、統合失調症の患者の微細な病態に迫るには、症状論として細分化され、類型化された疾病論的特性を廃棄することなく、「カッコに入れつつ（エポケーしつつ)」、患者の生そのものに肉薄する必要があると述べている [17]。彼が「統合失調的なもの」を「出来事」として取り出せたのも、この臨床的還元を通じてである [18]。

ただしこの操作は、シェーラーがフッサールの還元理論を批判したように、単なる思考実験ではないし、行おうとして直ちに実行できるものでもない [19]。患者をよく診ようとすればするほど、まなざしは見たいものしか示してはくれないからである。さらにこれに、停滞局面が連続すると、退屈さや苛立ちという逆転移も強化され、臨床プロセス内の細かな変化が一層分からなくなるという悪循環を産み出す。これは、「**臨床のパラドクス**」とでもいうべき事態である。

同じ臨床は本来ありえない。その意味で臨床経験はいつでも不可逆なプロセスである。にもかかわらず、セッション相互が、その流れから取り外し可能で、順序替えできるような可逆的プロセスに見えてしまうのは、セッションの積み重ねを貫く「通底する経験」へとまなざしが届いていないからである。片麻痺の治療訓練において、あるセッションで成功した上肢の動作パターンの再獲得が、次回へと継続しない場面を考えてみる。そこにはたとえば、

1) 動作を行った以前の「場面」の想起はできても（エピソード記憶)、そのときの動作や内感の「感触」が戻ってこないという、動作や行為にかかわる記憶の働きやそのモードを捉え損ねている場合（記憶モードの誤解)、
2) 以前の視覚イメージ等の想起で逆に固有な緊張が入り、動作が遂行されない場合（記憶の機能解離と意識緊張)、
3) 想起もでき、以前の動作の感触もあるが、他の身体部位も動員されることで、ターゲットの運

[17] H.ミュラー・ズーア:「分裂病性症状と分裂病性の印象」、『分裂病の人間学―ドイツ精神病理学アンソロジー』（木村敏監訳、医学書院、1981)、83-101 頁参照。ミュラー・ズーアの現象学の捉え方は、以下の文章に端的に示されおり、それは後述する「臨床内病理」の問題とも関係する。特定の不可解さの印象をもつ「分裂病性の現象は、その他のもろもろの分裂病症状とならぶもう一つの症状にすぎないようなものではなくて、分裂病症状を通して現れ出る、固有かつ独特の現実性を帯びた人間存在の様態変化なのである。そしてこの様態変化は、その差異づけされた現象的構造のために、臨床的・症状論的次元では把握不可能である。したがって、この分裂病性なるものは、そこから場合によっては後にいろいろな分裂病症状が際立ってくることはあっても、程度の差はあれ不特定で複合質的－全体的な『最初の』印象といったものにはとどまらない。真の分裂病性なるものに示される独特の現実性は一つの現象であり、全く特定の『態度のとり方』を前提としたある種の現象学的『本質直観』にとってのみ接近可能なものである」。

[18] H.Müller-Suur: „Das Schizophrene als Ereignis“, H. Kranz, H. (Hrsg.), *Psychopathologie heute*, Stuttgart, 1962, S.82-93. 出来事としての統合失調性は、患者によって、ただ間接的に、過去のものとして語られる。それは「述定に先立つ何ものか、物事とは関係のない何ものかとして、にもかかわらず、個体的で、本質的なリアルな何ものかとして把握されねばならない。それは、それを体験する人間に襲いかかるが、それ自体は把握されえない何ものかとして、無関係にとどまるものとしてだけ生起し、したがって比較不可能なものにとどまらざるをえない」。

[19] シェーラーとフッサールの「還元」理解の違いについては、拙論:「行為と現実の現象学―フッサール、シェーラーの現象学的探求をてがかりに」、『実存思想論集 XXIV』（実存思想協会編、2009)、99-115 頁参照。

動実行につながっていかない場合（動員部位の混乱と過剰動員）、

4）感触もあり、実行もできるが、運動単位の連結、順序が適切に調整されない場合（単位連結の実行計画と調整の不備）、

5）前回の訓練後に生活シーンで用いた動作経験がマイナス要因となり、当の動作が抑制されてしまっている場合（臨床外素因の見落とし）、

というように、多様な要因を見出すことができ、それぞれは複合化する。そしてどのシナリオを選択しているのかに応じて、ターゲットとなる経験も変化してしまう。それゆえ、セッション間を貫く「通底する経験」の特定が、患者にとっての変化の兆しにつながる臨床家の中期的予測を支えると同時に、くりかえし自らの病態の見立てを吟味する近接的指標にもなることが分かる。

②臨床の誘導

一般的には、上記のような病理の吟味を行う手前で、自分の臨床行為が患者の経験をどのように「誘導」[20]しているのかを特定する必要がある。一見するだけでも、

1）医療行為の効率化および医療者の私的事情による外的誘導、

2）患者の発言の安易な受け入れによる誘導、

3）転移性感情の固着による誘導、

4）みずからの病態仮説による誘導、

5）過去の成功例ないし反復例に基づく誘導、

といったものが考えられる。1）は、臨床という患者の経験を巻き込んだプロセスを共有するのではなく、制度上、職務上のシステムに載るように、あるいは医療者の感情的満足に見合うように患者を誘導しているだけである[21]。2）は、患者の発言の真意、もしくは患者が発言を通してどのような経験をしているのかを顧みることも、問うこともなく、患者のニーズに場当たり的に応えようとしている誘導である。3）は、臨床の経験をくりかえし共有することで、逆説的に情動的、感情的な関係性の強化が行われ、それによって介入すべきポイントとは異なる場面へと注意を動員してしまうような誘導である。リュムケが指摘したように、典型的には患者の感情運動のパターンや強度に同調した対応を繰り返してしまう[22]。4）は、自らの病態の見立てとそれに基づく治療や訓練の実行というプロ

[20] ここでの「誘導」という語には強い主体的ニュアンスがあるが、臨床経験の大まかな「方向づけ」といったことから、無意識的誘導といったことまでを含んだ広い意味合いで用いている。それは全体的な臨床の流れを決定づけている方向性や傾向性のようなものであり、そこには「患者による誘導」も含まれている。

[21] J.グループマン:『医者は現場でどう考えるか』（見沢惠子訳、石風社、2011）、43 頁参照。グループマンは、臨床経験において医師が内的感情の調整を身に着けることの重要性を説いている。ほとんどの誤診や医療ミスは、認識にかかわる様々なバイアスに帰因し、その一因に自身の内面感情があるからである。

[22] 精神科臨床においてこれは特に起きやすい。後述の「プレコックス感」で周知の精神科医のリュムケが「大抵

グラム化された誘導である[23]。ただし確証バイアスを生む源泉でもあることから、臨床を通じて仮説や訓練の吟味を行うことを主眼とする統制された誘導であるべきである。本来は、この 4）を基調として、2)、3）が効果的に配置され、1）を満たすように臨床が組み立てられるのが望ましい。そのさい、5）の以前うまくいった臨床の経験をこっそりと 4）として用いることもたびたび起こる。その場合には、以前の成功体験に基づくパターン認識が、逆に病態の見立てを妨害することにもなる。これも、数式を解くこととは異なる、臨床のパラドクスのひとつである。

こうした誘導モードの確認も含めた、セッション後の反省は、臨床プロセスを共有しているものにしか見えない経験と、共有しているからこそ見落としてしまう経験とのギャップを調整するために行われる。たとえば、感情を不用意に動かしてしまった場面や、躊躇や迷いの印象を与えてしまった場面、あるいは意味のない反復を行ってしまった場面等が、臨床の継続に決定的で持続的な変化を及ぼすことがある。しかしそうした変化は、その場ではほとんど見えてこない。あるいは、展開に差し掛かった場面での「一時的停滞」なのか、展開の萌芽が皆無で進むべき方向が見えてこない「持続的停滞」なのかの区別も、臨床のさなかでは見えてこない。

また患者が発達途上の場合、経験そのものが臨床経験とは独立におのずと組織化を起こしてしまう。体重が変化し、身長が変化すれば、それに見合った身体経験がそのつど獲得される。さらにそこに知能の発達や自己理解の向上も加わる。そうしたことは社会環境の変化と相即している。身体的成熟と社会における成長という二つの変数は、患者の病理と臨床プロセスにおいて極めて重要な影響力をもつ。そのためにも家庭ないし社会における患者の発話や行動がどのように変化しているのか、あるいはしていないのかを関係者等に問診することが必要となる。それは、臨床場面における意識レヴェルでの拒否にあうような経験が、非意識的に受け入れられているか、あるいはその逆がないかどうかを吟味するさいにも役に立つ。リハビリでよく起こる問題は、訓練室でできる動作や行為が、自宅に戻ると全く活用されないことである。また精神科臨床では、本人の同意があるのに薬の服用が守られないことがしばしば起こる。こうした問題は、表面上の意識レヴェルでの許容の非意識レヴェルでの拒否としても理解でき、システム的な関連を明確にし、患者の経験を詳細に詰めてみなければならない。

③臨床-内-存在とその病理

疾病分類や検査項目等による病理学的分類からではなく、臨床的なかかわりの中でしか見えてこない病理がある。一度の臨床や患者自身の報告からでは、何も分からない病理がある。そうした病理は、セッションの継続に応じて形を変え、あるいはセッションを通じて産み出され、くりかえし変遷する「プロセスとしての病理」である。それは、臨床における感度と経験の中で初めて捉えられるのであ

の医師は躁病者に対して躁的に反応し、精神病質者には精神病質的に、神経症者には神経症的に反応してしまう」と述べている。そうした反応が患者の治癒的変化につながるかどうかの吟味を経た後になされた選択であるのかどうかが焦点となる。H.C.リュムケ:「分裂病の核症状と『プレコックス感』」（1941）、中井久夫:『中井久夫著作集　1 巻　精神医学の経験　分裂病』（岩崎学術出版社、1984）所収論文、336 頁参照。

[23] リハビリテーションのプログラム化については拙書:『リハビリテーションの哲学あるいは哲学のリハビリテーション』（春風社、2013）参照。

って、臨床とは独立に規定可能な経過類型のようなものではない（**臨床原理③：臨床内病理の洞察**）[24]。

中枢神経系障害により生じる右片麻痺と左片麻痺には、リハビリテーション臨床において感じ取られる明らかな差異がある。それが何に由来しているのかは明確ではなくても、長年臨床にかかわるセラピストであれば、その多くが共有できる経験である。たとえば患者は、左麻痺では楽天的で強引さが目立ち、ことの深刻さを感じ取ることや問題に直面することが困難になる傾向が強い。それに対して右麻痺では失語があってもどこか通じ合える実感を共有できるが、他方で知識や言語的意味に回収してものごとを理解したがる傾向がある。失行・失認の症状も左麻痺と右麻痺とでは明らかにモードが異なるようである[25]。

これに似たものとして精神科臨床では、リュムケが導入した「プレコックス感(Präcoxgefühl)」という統合失調症者を嗅ぎ分ける固有感覚があるといわれつづけてきた[26]。神田橋の臨床によれば、統合失調症と中毒性精神病の違いの判断は、この感覚の有無からスタートする[27]。また花村誠一による「強度にしたがう観察」[28]もある。さらに現在の心理療法に多大な影響を与えたロジャーズは、患者のありのままを受け入れ、喜びに満たされる「受容(acceptance)」という瞬間を治療者が潜り抜けることで患者に変化が生まれると述べており[29]、フォーカシングを発明したジェンドリンは、患者が「フェルトセンス(feltsense)」という単なる情動でも、感覚でもない、社会的問題そのものの身体的実感に形を与え、変化させる技法を生み出している[30]。

おそらく、こうしたものの具体的定義を取り出そうとすれば、それこそ臨床家の数だけ内容が異なり、またその精度を科学的に定量化しようとすれば、ほとんど信用に値しない結果になると予想され

[24] 「プロセス」と「経過類型」とのかかわりおよび区別について、H.ヘーフナーによる以下の論考に詳しい。H.ヘーフナー:前掲論文、1981、4 頁以下参照。ヘーフナーは、当初の身体的、器質的な医学上の「経過」概念が、精神的、心的経験に対しても適用されるさいに、身体的疾患の経過との対応関係が見出される精神疾患のように、うまく説明可能なものと、そうした対応関係が見られないものとが分岐し、概念上の混乱にまで発展したと考えている。ヘーフナーは同論文で、その混乱の源であるヤスパースを乗り越えるために、ヤスパースが導入した「精神的プロセス(psyshischer Prozess)」を、身体因による仮説に基づくことのない人間学的な規定として以下のように再定義する「精神的過程（プロセス）とは、生命的事態や人格発展の基礎にある諸秩序から逸脱してはいないが、それの正常な経過からは逸脱している、ある程度不可避的な進行をとる経過連関なのであって、この経過連関は見せかけの自己実現と世界の代用物を通じて自己および世界をある程度不可逆的な部分的隠蔽へと導くものである。精神的過程は、能作欠損の増大として、あるいは自己実現の可能性および現実的な世界との関連の縮減として現れる」（24 頁以下）。最終的にヘーフナーは、精神疾患にかかわるプロセスを、「解体プロセス」と「精神的プロセス」に区分し、後者をさらに「変転プロセス」と「制限プロセス」に区分している。

[25] リハビリテーション臨床における固有病理の指摘については、三好春樹:『身体障害学』（雲母書房、1998）を参照。また、人見眞理は重度脳性麻痺児の臨床像から、右麻痺傾向と左麻痺傾向という「見かけの半球優位性」があることを剔抉し、類型化している。こうした類型化にはいまだ科学的エビデンスはないが、臨床上外せない統制的指針となる。人見眞理:『発達とは何か』（青土社、2012）、第 8 章以下参照。

[26] H.C.リュムケ:前掲書、および中井久夫によるその解説（前掲書、329 頁以下）も参照。

[27] 神田橋條治:『神田橋條治　医学部講義』（黒木俊秀・かしまえりこ編、創元社、2013）参照。

[28] 河本英夫、L・チオンピ、花村誠一、W・ブランケンブルク:『精神医学』（青土社、1998）、202 頁。

[29] M.ブーバー、C.R.ロジャーズ:『対話』（山田邦男監訳、春秋社、2007）61 頁以下参照。本書は、1954 年に行われた公開討論のテープ起こしに基づいている。その討論でロジャーズは臨床経験を、ブーバーの我－汝関係と重ね合わせようとしており、そのさいの感覚的確信として「受容」という経験を持ち出している。それに対してブーバーは、臨床経験には権威関係や、能力関係の差が入り込み、純粋な人間との出会いは見いだせないとロジャーズの主張に反論している。しかし最終的には、ロジャーズの「受容」とブーバーの「確認」という概念の違いがあるだけで、両者は歩み寄れる対人経験の場所を指定しているように思える。

[30] E,T.ジェンドリン:『フォーカシング』（村山正治・都留春夫・村瀬孝雄訳、福村出版、1982）参照。

る。にもかかわらず、それらはプロセスとしての臨床を統制する重要な手がかりでありつづけている。その意味でもそれは、科学的事実とはいえないが、「臨床内真実」とでも呼ぶべきものとなる。治療者と患者が相互に臨床というプロセスを共有し、経験することで成立するのが「臨床-内-存在(Im-Klinischen-Sein)」である。臨床-内-存在には、それ固有の真実が成立し、治療者にとってはその中でしか見えてこない病理が出現する。それはまた後述するように、治療者と患者とがくりかえしカップリングの関係に入るための重要な手がかりでもある。

この臨床内病理は、治療行為を組織し、方向修正するための統制的な役割をもち、その臨床を外れてしまうと似非科学に位置づけられるような疑似的真実である。カントに倣えば、そうした原理は、自然現象を基礎づける原理（構成的原理）にはなりえない。しかしそのことを肝に銘じるかぎり、それを積極的に活用することはできる（**臨床原理④：臨床内真実の発見と活用**）。臨床内真実は、そのつどの科学の進歩に応じて、科学的事実へと転換されるか、廃棄されていく。にもかかわらず、いつの時代にも臨床内真実は残りつづける。それは、人間が生存をかけて活用し続けてきた「直観」能力に関係しているからである[31]。

直観とは、媒介なしに物事の本性を捉える働きである。哲学に由来するこの直観概念は、長大な歴史的背景の中で変遷し、様々な仕方で開発されつづけてきた。有名どころを挙げてみても、感性的直観（カント）、知的直観（ドイツ観念論）、原型的直観（ゲーテ）、本質直観（フッサール）、行為的直観（西田）というように切りがない。それぞれの内実を問いつめるには膨大なテクスト的精査が必要となり、それら精査を通じても規定不可能な部分が残り続けるもの、それが直観である。

日本語の「直感」概念との混乱もあるが、この直観は、予測の精度に関して非常に誤りやすいものであることがすでに様々なフィールドで証明されている[32]。にもかかわらず、臨床内存在の関係性において、この直観の役割は侮れない。たとえエビデンスに基づいてマニュアル化された対応であったとしても、人が人にそうした対応を行うかぎりで、そこには声かけの強弱、言い回し、ニュアンス、まなざしの向け方、触れ方、四肢の動かし方、呼吸のリズム、それらが、複合的、間接的に臨床空間内で反響し、影響を与え合う。そしてその中で、「いつもと同じ対応をしている／されている」のに何かが違うという気づきが起こる。この違和感の背後では、いつでも直観が働いている。

たとえばリハビリの臨床では、患者がセラピストの問いかけに応えようとしているときに、そのセラピストの視線が別のところに向いていただけで、四肢の緊張や心理的緊張の度合いが変化することがある。そのように緊張が入った身体に運動訓練を行うことと、緊張の度合いが低いまま訓練を行うこととでは、その後の臨床経験の変化に違いが生じる。にもかかわらず、そうした変化を感じ取れる

[31] 精神科医の加藤は、EBM が提示するエビデンスは「外的エビデンス」にとどまるため、実際の臨床においては、この外的エビデンスを個々の患者に位置づけ、そこからどのような治療行為を組織するのかを決定するための「内的エビデンス」が重要になると述べている。その内実の規定に関しては議論が必要であるにしても、この段階で現象学的な「直観的・内的明証性（エビデンス）」（フッサール）との親近性も出てくる。加藤敏:『統合失調症の語りと傾聴　EBM から NBM へ』（金剛出版、2005）、20 頁以下参照。
[32] D.G.マイヤーズ:『直観を科学する』（岡本浩一訳、麗澤大学出版会、2012）、および J.グループマン: 前掲書 2011、第 8 章参照。

人と取れない人とが間違いなく分岐する。

実際、名セラピストの多くは、患者に声をかけ、四肢に触れただけで、次回以降も患者からの指名を受け、他のセラピストを拒絶するように患者を誘導してしまうことがある（そしてそれが職場での問題になる）。なぜなら、セラピストの性格や人柄の良さが単に問題になっているのではなく、そのセラピストのまなざしが、どこまで患者の経験に届いており、何を見ようとしてくれているのかが、患者に一挙に伝わってしまうからである。

熟達したセラピストでは、問診や視診によって患者に対するおおよその介入ポイントが際立ち、そのための治療方針や訓練設定のパターンがチャート状にイメージされる。介入ポイントが際立つということは、その裏で同時に、何が病理であるかが読み取られているということでもある。ここまでは、経験に裏付けられた直観の働き、そこからの発見的問題解決法である[33]。そして重要なのはこの先である。おそくら熟達した臨床家では、こうした病理の見立ての周囲に、知識と介入の修正を可能にする「行為的ブランク（余白）」のようなものが同時に配備されている。つまり、その直観には一定程度の経験の幅が付随し、それが治療者当人も気づかない仕方で直観の可謬性を隈なくフォローしていると思われる。その意味では、直観に従っていただけでは失敗してしまうような臨床の試みが、それとして顕在化する以前に消去され、訂正されている。それはいまだ修正とすらいえない介入行為であり、問題が起きる可能性を先回りして抑制し、病理の本性を追い詰めていくことを可能にする**（臨床原理⑤：前修正と後修正の差異）**。

この行為的ブランクを通じた対応可能性の幅は、それを観察するものには直接見えてこない。だからこそ逆説的に、直観的かかわりの特殊性だけが際立ってしまうことになる。そのことは、私たちが単に立位をしているだけ、あるいは何かを指先で指示するポーズをするさいに、気づかないほどの低振幅の揺れの制御を高頻度に行っていることと類比的である。実際に知覚されるのは、立位と指差しのポーズだけである。

おそらく直観という名人芸的な能力は、微分状の大量な修正行為の蓄積の果てに構築され、観察される粗雑な経験なのである。たとえば金属加工を行う職人は、視覚では決して捉えられないマイクロメートル単位の表面の粗さを、指先を擦らせて感知し、即座に研磨の強さ、位置、角度を修正する。観察していると、何気なく一律に研磨しているようにしか見えないその動きに、大量の修正行為が介在している。このような触覚性の経験と触覚的な対応可能性の獲得が、臨床における経験モデルのひとつになる。

[33] J.グループマン: 前掲書 2011、参照。「現場の医師は、膨大な量のデータを集めてから、ありうる診断について悠長に仮説を立てるようなことはしない。医師は逆に、患者にあった瞬間から診断のことを考え始める。『こんにちは』と言いながら相手を観察し、顔が青白いか赤いか、首の傾き、目や口の動き、座り方や立ち方、声の響き、呼吸の深さなどを頭に入れていく。次に、患者の目の中を覗き込み、心音を聞き、肝臓を押し、最初のX線写真を調べるうちに、患者のどこが悪いという最初の印象をさらに発展させる。研究によると、ほとんどの医師は、患者と会った時点で、即座に二、三の診断の可能性を思いつき、中には四つや五つの診断を頭の中で巧みに操る器用な者もいる。それらすべての極めて不完全な情報に基づいて仮説を展開させるのだ。そのためには近道をせざるを得ない。ヒューリスティックス（発見法的問題解決法）と呼ばれる手法だ」（42 頁）。

また他方で、臨床内病理が変転することは、治療や訓練の見立ての単なる失敗ともいえない。むしろ患者の抱える問題が単純病理ではなく、複合病理であることを暗示しているだけである。急性の病ではない、慢性疾患の多くや重度心身障害児の身体経験は、複合的な病理のネットワークを形成している。その場合、介入することでネットワークのバランスや局所への負荷のかかり具合が変わり、それによって以前は目立ってこなかった潜在的病理が浮かび上がる。場合によっては、以前の病理も背景化しているだけで、依然維持されつづけている。そうだとすれば、むしろ慢性疾患で病理が変わらないということこそ、患者の経験に動きがない、つまり経験の可動範囲を強化するように臨床が行われている証左となる。

慢性疾患は、たとえ患者当人にとって不都合なことが多くても、安定している。そして慢性期における医療はこの安定性維持に一役買っている。とはいえこの安定性は、病理を含みこんだ安定性であり、病理とともにある安定性である。システム的に見ると、動きを欠いたまま展開することのない疑似-安定系の獲得である。その意味では、精神病理的用法を超えて、ヤスパースの不可逆で持続的なプロセス概念が、慢性疾患においても該当してしまうことになる。そしてこれは、病理や障害を通じた「代償」という問題に直結する。

４．ゴルトシュタインの意匠―代償と病的安定性

臨床内病理は、名辞できない場合でも、それ自体まとまりのある経験として感じ取られる。粗雑な言い方だが、このまとまりをヤスパースは「病的プロセス」と呼んでいた。統合失調症の病状は多彩な軌跡を描きながらも、ある一定の範囲に収束していく。それが病理であるかぎり、そこには何らかの経験の動的安定性が成立している。あるいは、そうした経験のまとまりが臨床内で感じ取れないかぎり、介入する足掛かりさえ見いだせない。

しかも、そうしたことが起こるのは心的システムだけではない。社会システムにも、身体動作システムにも同様なことが起き、さらにそれらが固有にカップリングを形成し、安定する。そのためプロセスとしての臨床で問題になるのは、ヤスパースに抗って、システムの変化可能性とそこから別様の安定系への移行可能性を患者の経験のうちに作り出すことができるのかどうかである[34]。すでにこの場面では、了解可能か、不可能かは副次的問題にすぎない。

C.ウェルニッケのもとで医学を学んだクルト・ゴルトシュタイン(1878-1965)は、人間の病理を、有機体としての生命が様々に獲得する経験の疑似-安定系として理解しようとしていた。彼は、ドイツの脳病理学者であり、1935 年にアメリカに亡命し、後の神経心理学や異常心理学の展開を促したパイオニアでもある。大戦中に多くの脳外傷者の臨床を行い、彼らの精神構造を、有機体が世界にか

[34] H.ヘーフナー:前掲論文、1981、25 頁以下参照。および脚注 23 におけるヘーフナーによるプロセス概念の刷新についても参照。彼の定義では、プロセスの必然的不可逆性は放棄され、「ある程度の不可避性」、「ある程度の不可逆性」という譲歩が行われることで、患者の変化可能性、展開可能性を積極的に取り入れようとしている。

かわる態度の障害として記述することで、現象学者のメルロ＝ポンティや、患者中心療法のロジャーズにも多大な影響を与えた。

そのゴルトシュタインは主著『有機体の構成—病的人間の経験への特殊な配慮に基づく生物学入門』において、当時の主流である局在論的な病理観察に異を唱え、生命の全体論的観察の重要性を説いている。精神や身体、そのどちらを起点にしてもいけない。いつでも生体全体から出発しなければならない、それがゴルトシュタインの探究指針である。局在論批判の論拠として彼は、①大脳における機能中枢の不在、②局所的疾患の生体全体への影響関係、③ミクロ病理とマクロ病態との対応関係のなさ（1 対多、多対 1）、④生体の利害調整（意味）による経験の組織化力といったものを挙げている [35]。そして、生体として中枢神経系疾患を観察すると下記のような一般的病像が見えてくるという [36]。

1) いかなる場合も、ただ一つの作能や作能領域のみが廃絶されることなく、いつでも多かれ少なかれ全作能領域が侵される（ただし強度は領域ごとに異なる）
2) いかなる場合も、一作能領域が完全に廃絶することはない。多少の作能は保存される。
3) さまざまな領域に見られる障害は、種類から見れば同一である。それら症状はひとつの根本的病変の表現である。
4) 根本的変化の特質とは、一定の態度の障害か、機能の障害である。

1）の原則からは、局所の障害であっても生体システム全体に何らかの変化が起こること、さらに局所の障害を仮に回復できたとしても全体システムが元に戻る保証はないことが示唆される。2）の原則は、個別作能にも度合いがあり、その障害の度合いに応じて、全体に与える影響が変わってしまうことが考慮されている。片麻痺の場合でも、完全麻痺というのはほぼありえないし、認知機能の一切が途絶することもない。残存作能のありようによって代償パターンは多彩化する。3）の原則は、どのような障害であれ、健常という経験の安定性から、病理を含んだ疑似 - 安定性への移行として捉えるゴルトシュタインの探究指針である。4）の原則は、たとえ局所的な機能の障害であっても、それはその生体全体、さらには環境世界とのかかわり方全体（態度）の変化および障害のプロセスであることを意味する。ゴルトシュタインにとって「機能(Funktion)」は、「作能(Leistung)」からは明確に区別され、実験的条件を整備し、孤立化や、局在化という操作の果てに観察される抽象概念である [37]。

[35] K.ゴールドシュタイン:『生体の機能』（村上仁・黒丸正四郎訳、みすず書房、1970）、48 頁以下、124 頁以下参照。
[36] K.ゴールドシュタイン: 1970、9 頁以下参照。またゴルトシュタインによる臨床における症状の確定原則は以下のようなものである。1）あらゆる現象を観察し、それら現象に優劣をつけないこと、2）現れている結果そのものが重要ではなく、結果に至るプロセスの種類を見極めること、課題の解決そのものが重要ではなく、どのように解決に至ったのかを見極めることが重要である、3）観察される現象がどのような状況において行われていたのかを配慮すること（環境状況、対人状況）。
[37] ゴルトシュタインは、「機能(Funktion)」と「作能（Leistung）」とを区別して用いている。なぜなら「機能という語は行動の形式的構造を示すものであり、作能という語は、生体が自己を具現していく具体的行為そのものを意味しているからである。ゲーテはこのようなとき、『行為しつつある存在（Dasein in Tätigkeit）』という語を用いた」。K.ゴールドシュタイン: 1970、198 頁参照。

メルロ＝ポンティに影響を与えた考えは、3）と 4）の原則にかかわる。ゴルトシュタインは、病理を世界とかかわる生体の「態度様式の障害」と考えている。言い換えると、病理とは、脳内や身体の器質的変化とは独立に、生体と世界との現象学的な関係性の変容ないし障害である。このことは、「症状とは病者に与えられた一定の課題に対する彼の解答である。したがって、少なくとも課題によって限定を受ける」[38]という彼の症状論からも読み取れる。このような見解を彼が導き出せたのは、「失認」、「否認」、「半側空間無視」、「一側性小脳損傷による運動失調」の患者との臨床経験を通じてである。これらの疾病に共通しているのは、第三者的には明らかに奇妙な知覚経験、行動をしているのに、当人はそのおかしさを感じ取れないことであり、「世界とのかかわり」そのものが何か奇妙に変容していることである。それゆえ、ゴルトシュタインにとっての「代償経験」ないし「疑似安定性の獲得」とは、個体の変容が、それが生きる世界の変容と相関してしまう地点において成立する。そして以下が、この代償という現象に含まれる一般原則である [39]。

1）ある領域の作能が障害を受けた場合、生体全体の作能からみて最重要と思われる作能が保護される。
2）生体全体の要求から考えて、従来のやり方で、その器官の解決すべき課題が充分に完遂されていれば、従来のやり方が保存される。しかしその作能では完遂できなくなると、「態度の転換」が起こる。この転換は、第一の原則に従う。
3）価値の高い作能が一領域に発生する場合、必然的に生じてくる他の種類の障害は無視される。その場合、原則としてそうした障害が生じても、生体全体は該当領域の障害よりも影響が少ないことが前提となる。
4）態度の転換は練習の結果ではなく、患者の知らないうちに突如として起こる。

この態度の転換とは、残存機能によって自己防御しながら世界とかかわる態度を、あるいは世界から撤退する態度を、その当人の意識や意図とは独立に患者の生体が新たに身に着けることである。そのかぎりで、それが障害に見えるのは、当人にとってではなく、それを観察するものにとってでしかない。ここには、患者にとっての「世界の変容」、および「世界にかかわることそのものの変容」、さらに「その変容の無視」が伴っている。この態度の転換、すなわち「代償」の獲得は、生体の危機回避の結果おのずと生じる。それは、患者の生にとっての「最適な選択」であり、そのかぎりで安定的になるとゴルトシュタインは述べている [40]。

「代償作能の意義はその内容の如何にあるのではなく、むしろそれが行われているかぎり他の

[38] K.ゴールドシュタイン: 1970、3 頁。
[39] K.ゴールドシュタイン: 1970、24 頁以下。
[40] K.ゴールドシュタイン: 1970、195 頁。「身体の一部において最適なる動作は生体全体にとっても最適なる動作であり、身体の他の部分が最適の状態にあって初めて可能になる」という発言も参照。

危機反応が起こらないという点で意味がある。また生体解体の段階構造からいうと最後の救いであり、生存を維持する唯一の手段であり、その点では、外界の意義深い処理法である」[41]。

左半側無視では、通常の中心窩とは異なる部位に焦点を合わせるように頭と体幹を右前方に傾け、中心部をずらした地点で視野が組織化される。そしてその体勢と視野内で経験が生じている限りで知覚的にも、情動的にも患者は安定する。そしてそのような体勢と視野でしか世界にかかわれないこと自体が、患者の経験可能性から締め出される。それに対して、一次視覚野の軽度障害による半側性弱視では、半側無視のような態度の変換は起こらない[42]。対象物が見えづらいとはいえ、従来の世界とのかかわりが維持できるからである。

「患者にとってある刺激が有害になり始めるとただちに危機反応が起こり、それからは適切な刺激評価も行われなくなり、患者は外界から全く隔離されてしまう。彼は危険な状況を積極的に避けるというよりも、むしろ受動的に避けている。…患者をその危険性を熟知している状況に無理に置こうとすると、彼は何か他の作能—すなわち代償作能を行うことによって、この強迫から逃げようとする。この点で患者は非常に聡明である」[43]。

代償動作は、明らかに無意味で、社会的に有害な行動であっても、それ以上の危機に対する防衛反応が抑制されるかぎりで選択され、それが意識の自然となる。「欠陥を有する生体は、その欠陥相応に彼の環境を制限しなければ、秩序ある行動をとることはできない」[44]からである。その意味では代償行動の発現は同時に、患者が経験できる「環境の制限」と、その「制限の非意識的許容」を含んでいる。

地面やベッド、風呂、タンスといった環境内の存在は、代償によって対応可能であり、利用可能な範囲にあるかぎりで知覚され、経験される。逆からいえば、生体が対応すべき有意味な環境の特性が代償パターンの生成に影響を与えている。ゴルトシュタインは、例えばカブトムシであっても、環境に応じて代償行動のモードを切り替えると述べている。中肢の末端を切断されたカブトムシは、肌理が粗い平面上ではほとんど変わらない正常歩行を行うが、つるつるの平面に置かれると、即座に切断された肢だけを使わない交代歩行に切り替える[45]。カニでも同様の転換が起こるらしい。こうした場面で、昆虫やカニが無い肢を嘆きながら、意識を通じて目の粗い場所と滑らかな場所の特性を区別し

[41] K.ゴールドシュタイン: 1970、18 頁。
[42] K.ゴールドシュタイン: 1970、23 頁。
[43] K.ゴールドシュタイン: 1970、18 頁。または、小脳損傷の患者についての以下の記述も参照。「患者は身体、ことに頭部の患部の患側への傾斜を示す。病者はこの異常な姿勢を保っているかぎり、比較的気分がよく、眩暈等の主観的症状もより軽度である。また歩行、指示等の客観的作能も正常に近い。しかし病者が以前の正常な姿勢に返るや否や、種々の症状は再び著明になる。すなわち姿勢異常はより正常に近い作能の前提条件であり、病者にとって『最も適当な状況』である」(222 頁)。
[44] K.ゴールドシュタイン: 1970、22 頁。
[45] K.ゴールドシュタイン: 1970、119 頁。

ているはずはない。ほぼ自動的に対応している。昆虫では、運動パターンの生成は胸部神経節で行われるが、パターンの切り替えや、開始、終了、方向調整等には、頭部神経節の働きが必須である。その意味でも、ここでは中枢神経系を介した自動的で、非意識的な生体と環境とのかかわりの形成（代償）および調整が問題になっている。

代償の出現が、その生体が生きるのに選択する環境特性と切り離すことができないというのは、この局面においてである。つまりゴルトシュタインが見出したのは、志向性や気づきを伴った高次認知とは異なる場所で、体験世界とのかかわり形成を行う生体の現実である。またさらに、このように代償を通じた病理の安定化を把握することは、精神疾患における幻覚・妄想の役割と類比的でもある。現象学にも精通していた精神科医のヘーフナーは、妄想や幻覚を、縮減し、隠蔽された世界とのかかわりを補完する「世界の代用物」として、つまり世界を代償することとして理解している。

> 「妄想は『現実的な〔世界との〕関連から退いて自己中心的となった特殊な関連の中に閉じこもる』ことを可能にするカプセルとして現れる。言い換えれば、世界との関連を縮減された形で可能にするものの、危険性のある経験領域は覆い隠してしまう〔妄想という〕『まゆのような中間世界像』を通じて一過性の相対的安定化がもたらされる」[46]。

ヘーフナーの病理理解にゴルトシュタインを援用すれば、妄想・幻覚は生体とその経験の安定化にとって必須の補完物であり、生体そのものの最適な生存戦略となる。このことを患者の現実からいえば、妄想や幻覚といった各種症状の抑制的、消去的な治療介入は、この安定性に対する直接的攻撃となる。それに対してたとえば、患者に二重見当識を獲得させるような介入は、現実世界と妄想世界との境界線をくりかえし引き直す調整作業となる[47]。この境界の揺り動かしは、病理の代償的安定系に変化を与え、患者の経験に選択肢を組み込み、自由度を高めることを焦点としている。生体そのものによる代償の自動的選択から、患者の意識や気づきを介した任意的選択へと病理が変化することは、それ以外の経験の安定系へと移行するさいのステップのひとつとなる。問題になっているのは、安定系そのものの複合化であり、それに関連する臨床的な介入の試みである。

５．代償と最近接領域

プロセスとしての臨床の内実を展開してみると、経験の安定化としての代償の問題が現れてくる。精神科医であり、心理学者でもあったアドラーによれば、「代償（Kompensation）」という概念は、欠陥をかかえた器官をもつ有機体が、その欠陥を補うように行動を変化させること、場合によってさ

[46] H.ヘーフナー:前掲論文、1981、58 頁以下参照。注 24 でも述べたが、ヘーフナーは最終的にプロセス概念を、「解体プロセス」と、「精神的プロセス」に区分し、後者をさらに「変転プロセス」と「制限プロセス」に分ける。引用箇所は、変転プロセスにおける妄想・幻覚の役割についてである。
[47]加藤敏:前掲書、2005、60 頁以下参照。

らに悪化させるところにまで進んでしまうこと（過剰代償）を指摘した生物学由来のものである[48]。内科学でも、代償性肝硬変のように、機能の欠損を残存能力で補うことで症状が出ない潜在期に代償という語が用いられている。あるいは、多汗症手術後に起こる、以前にはなかった身体部位での発汗が代償性発汗と呼ばれる。これらに共通しているのは、代償が、システムの運動に何らかの変異、障害が起きたさいに、システム自体が対応する結果生じるものであり、それが成立することで、一時的であってもシステムの再安定化もしくは疑似-安定化が図られるということである。

このような経験の安定化に対して、どのような臨床上のアプローチが考えられるであろうか。あるいは、維持すべき安定化とそうではない安定化の区分はどのようになされるべきか。これらの問いは、リハビリテーションないし精神医学の臨床において避けることのできない難問である。

経験のドイツ語は Erfahrung である。その原義は、不断の前進を獲得することである。システム論的に不断に前進するということは、自らの境界を変えて新たなシステムに成り行くことである。システムが自己組織的に展開すること、あるいは展開する余力を十分に備えたシステムであることが、経験の原義に忠実である。この場面で、システムの「健全さ(healthiness)」という問題が浮上する。システムが自己の境界を生み出し、内外を区分しながら安定化することは、システム合理性である。そこにはエネルギー効率化や、システムの行為履歴が関与している。この点までは、健全なシステムであれ、病的なシステムであれ、違いはない。では何が、システムの健全さを積極的に決定するのか。これは、ゴルトシュタインでさえも踏み込めてはいない課題設定である。

システムをそのプロセスから見た場合、その不健全さの指標として以下のことが考えられる。すなわち、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、等が挙げられる。

1）と 2）は、システムの自己組織化を拒む指標であり、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(selforganization)」と「レジリエンス(resilience)」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からである。その意味では、システムの健全さは、システムがこの再帰的かつ自己展開的な循環運動を継続可能かどうか、複数の安定系のネットワーク間を遊走する「ハイパーサイクル」になりうるかどうかによって決定される[49]。とはいえ厄介なのは、この健全さが当のシステムが

[48] A. Adler: *Studie über Minderwertigkeit von Organen*, Urban & Schwarzenberg, Berlin/Wien, 1907. あるいは A.アドラー:『人間知の心理学』（岸見一郎訳、アルテ、2008）、79 頁以下参照。ただし日本語訳では、代償ではなく、補償となっている。

[49] ハイパーサイクルに関しては、拙論「健康のデザイン…建築と覚醒する身体」、山田利明・河本英夫・稲垣諭編著:『エコロジーをデザインする―エコ・フィロソフィの挑戦』（春秋社、2013）所収論文、278 頁以下参照。

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（**健全さのパラドクス**）。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。

このことをより臨床に近い場面で捉えると、発達心理学者のヴィゴツキーが、定常的な発達水準とは区別して導入した「最近接領域（zone of proximal development）」[50]の発見と極めて類似の問題設定であることが分かる。二人の子どもがいて、彼らに知能テストを行った結果、どちらも知能年齢が七歳だったとする。その二人の子どもに彼らの知能年齢よりも高い課題を提示し、さらに他者がその課題についての誘導と教示を行ったさい、一人の子どもは発達水準を二年も追い越す課題をクリアできたのに対し、もう一人の子どもは半年先の課題しかこなせないといった「差」が見出されることがある。この「経験の伸び代」、「潜在的対応力の幅」の差が、個々のシステムの発達上の最近接領域を特徴づけている。知能水準や外的行動が等しくても、その個体が対応できる経験ないし課題は異なるのだから、教育者はこの差を見極めて教育的課題を設定しなければならない。

この最近接領域の特定には、一度既存のシステムの安定に揺さぶりをかける必要がある。教育場面でいえば、自力では決して解決できない問いに直面させることである。しかもその揺さぶりは、心的システムによる完全な拒絶、思考停止、感情の過剰運動を引き起こすものであってはならない。そうした揺さぶりでは、結果として、既存のシステムの防衛的強化にしかならないからである。そうではなく、拒絶や防衛が強く出ない個々のシステムの経験の位相を特定し、その経験の近傍に、既存のシステムの選択肢では対応できない課題を順次設定していくのである。

ヴィゴツキーは最近接領域の発見にさいして、子どもの「自発性」ではなく、「模倣能力」を重視している。そもそも既存のシステムにはない選択肢を実行させるのであるから、その選択の場所まで当人の経験を引っ張るよりない。模倣能力の活用は、経験を拡張するための最初のとっかかりを作る。単に模倣といっても、それが成立するには「呼応行動」、「共同注意の共有」、「言語をつうじた経験理解」といった背景的な経験の作動が前提になり、そのうえで思考パターンや感情運動、動作遂行にかかわる模倣の実行が可能になる。

臨床場面において個々の患者の能力を吟味し、最近接領域に触れるためには、患者とセラピストとの間に「カップリング」が成立しなければならない[51]。カップリングは質の異なるシステム相互の連動関係である。この連動が、模倣を通じて患者の疑似安定系の境界を拡張するように働きかけることを可能にする。カップリングは、システム間の連動とはいえ、因果的な線形の関係ではない。その意味では、セラピストが患者を治療するのでも、患者がセラピストに治療されるのでもない局面でのみ、カップリングは成立する。両者は独自のシステムとして固有に閉じており、固有に閉じたシステムが、互いの距離間、速度、リズム、強度を変化させているうちに、おのずと連動関係が成立してしまうことがある。等しい友人間で、口癖や動作が似てしまったり、できなかった運動動作のお手本を一度見

[50] ヴィゴツキー:『「発達の最近接領域」の理論』（土井捷三・神谷栄司訳、三学出版、2003）参照。
[51] 人見眞理:前掲書 2012、302 頁以下参照。

るだけで、動作の水準が変化してしまうことがある。こうした場面での模倣が、カップリングを通じておのずと起こる。そしてこのカップリングは、臨床というプロセスを共有する中でしか行われえない。それはまた、断ち切られることもあれば、断ち切ることで初めて接続されることもある。

カップリングを通じた臨床では、セラピストは固有に何かを継続的に行っている、にもかかわらずその傍らにいた患者は、セラピストが行ったこととは独立になぜか勝手に治癒してしまうというのが実感として正しい関係となる。確かにセラピストはさまざまな試行を行うし、注意や気づき、認知を総動員して訓練を組み立てている。しかし最終的に患者は、自分で自分を変えていくのである。その関係に入らなければ、それ自体また展開を欠いた頭打ちの代償となり、別種の病的安定系となる。おそらく、こうした臨床を首尾よく実行している臨床家は、患者が変化していること以上に、自分自身の経験を変化させている。自ら変われないものが、他者の変化にかかわれるはずはないからである。

セルフ・セットアップ
――記憶への旅立ちの日々に――

河本　英夫（文学部）

（DVD 作品台本）

[音入れ]寺井直子・アダージョ

海岸沿い、内陸放射能、都市部、世界的都市、東京、横浜、ニューヨーク、パリ、ロサンゼルス、上海

道路の遠近、環状道路、首都高速、上下交差する道路、海に消える道路(道路の映像を基調にする)、点と線のイメージを多用、

どのように思慮し、比類なく配慮して選択的に振る舞っても、それに対して選択になっていない事象がある。

あらゆる思考が、どのように考え抜かれたものであろうと、すべて測定誤差に入ってしまうような事態がある。

必要な行動はいくらでもあるのに、その行動の圧倒的なささやかさに、自分でも愕然とするような局面はある。

やらなければならないことは無数にあるのに、行動に釣り合うだけの成果がほとんど感じられない場面はある。

どのような感情であれ、浮かぶさなかから、引っ込めなければならないような時がある。

そして結局何もなさないまま、時間だけが過ぎているにもかかわらず、現実の傍らにただいることしかできない日々がある。

忘れたのではない。戦略的健忘でもない。ただ事象への接点の採り方がわからないのである。膨大な情報は日々流れており、ほとんど進まない復興という事実を前にしても、なお有効な接点の採り方の分からないという局面がある。

次に進むために、ただ捨てる作業をやらなければならないことがある。瓦礫の山を見ながら、ただ捨てることが、「今」の仕事なのだと言い聞かせなければならないことがある。次に進むために、ただ捨てること。これは容易な仕事ではない。思想でも、科学的な知見でも、あるいはどのような種類の技法であっても、ただ捨てることは容易ではない。新たな見通し、次の選択、なんらかの可能性の予感のなかであれば、すでに捨てる準備は整っている。あるいはおのずと捨てる回路に入っている。

もはや何もないところから、さらに捨てていくことは、ほとんど絶望の一歩先である。

捨てていくように見えながら、捨てることのできないものを捨てようとしている。
汚染土壌。
捨てることが、ひと時の場所移動にしかなっていないことがある。
場所移動の終着点、それは「最終処分地」というネヴァーランドである。

[音入れ]ピアノ曲、バッハ
瓦礫、放散した土壌、点在、瓦礫の中の住居、点在するもの、クレーの絵、随所に津波直後の映像、
福島の現状、移動しながら各地の映像

ヒロビロトシタ　パノラマノヨウニ
アカクヤケタダレタ　ニンゲンノ死体ノキミョウナリズム
スベテアッタコトカ　アリエタコトナノカ
パット剥ギトッテシマッタ　アトノセカイ

(原民喜「夏の花」)

忘れてはならないと思いながらも、気が付けば忘れようとしている事象がある。
そうしようと思わないのに、気が付けばそうしている自分がいる。
生きているだけでも幸運だと、自分自身に無理に言い聞かせる以外にないことがある。

数メートの居場所の違いが、生死を分けた過酷な偶然がある。
しがみつく以外にはない流木によって、ひび割れた二本の肋骨がある。
何度ももうだめだと思った瞬間に助かっている今の自分がいる。
水に流されながら、足を延ばすとそこに地面があったという奇跡的な偶然がある。
もう大丈夫だと大声で言いながら、そのまま行方不明になったものがいる。
三階と四階の違いが、空間の落差ではない厳然とした事実がある。
見知らぬ人から、多くの異なる名前で呼びとめられた夜がある。
流れた家屋の柱の生木を燃やして、生き延びた一夜がある。
お社の土塀の暖かさを感じた一夜がある。

どうかすると自分の耳が、他人の声に脅かされている日々がある。
一挙に迫ってくる水の勢いが、何度も思い浮かぶ午後がある。
一日一食の食事が、それでも喉を通らないことがある。

ペットボトルの水を飲みながら、地下水は大丈夫かと余分な心配だけが浮かぶ日々がある。
もはやない家に、いつ帰れるのかと思い描く夕暮れがある。

そして日々衰弱していく、隣人がいる。

放射線は、カオス状に分散する。
風合瀬ように放射線が集う地域がある。
混じることのできない存在があり、解消することのできない存在がある。
消滅を願い以外にはない存在がある。
それが放射線の細道である。

心許なき日かず重なるままに、白川の関にかかりて旅心定まりぬ。「いかで都へ」と便求めしも断也。中にも此関は三関の一にして、風繰の人心をとどむ。秋風を耳に残し、紅葉を俤にして、青葉の梢猶あわれ也。卯の花の白妙に、茨の花の咲きそいて、雪にもこゆる心地ぞする。古人冠を正し衣装を改し事など、清輔の筆にもとどめ置かれしとぞ。

卯の花をかざしに関の晴れ着かな　　曾良

とかくして超行くままに、あぶくま川を渡る。左に会津根高く、右に岩城・相馬・三春の庄、下野の地をさかひて山つらなる。かげ沼云所を行に、今日は空曇りて物影うつらず。すか川の駅に等窮というものを尋て、四、五日とどめらる。先「白河の関いかにこえつるや」と問。「長途のくるしみ、身心つかれ、且は風景に魂うばわれ、懐旧に腸を断て、はかばかしう思ひめぐらさず。」

（松尾芭蕉『おくのほそ道』）

[音入れ]ゴッドファーザー愛のテーマ
オフィリア各種、日本各地の神社、戸隠、諏訪神社、伏見神社、橿原神社、稲荷・・・・神社の風景、岩棚、岸壁、鳥居、各種門、
海岸沿いの更地

彼の人の眠りは、徐かに覚めて行った、まつ黒い夜の中に、更に冷え圧するものの澱んでいるなかに、目の開いてくるのを、覚えたのである。
した　した　した。耳に伝うように来るのは、水の垂れる音か。ただ凍りつくような暗闇の中で、

おのずと睫と睫とが離れて来る。

・・・・・・

さうして、なお深い闇。ぽっちりと目をあいて見廻す瞳に、まづ圧しかかる黒い巌の天井を意識した。次いで、氷になった岩床。両脇に垂れ下がる荒石の壁。したしたと、岩伝う雫の音。

時がたった――。眠りの深さが、はじめて頭に浮かんで来る。長い眠りであった。けれども亦、浅い夢ばかり見続けていた気がする。うつらうつら思っていた考えが、現実に繋がって、ありありと、目に沁みついているようである。

・・・・・・・・・・・

おれは、このおれは、何処にいるのだ。・・・・それから、ここは何処なのだ。其れよりも第一、此のおれは誰なのだ。其れをすっかり、おれは忘れた。

だが待てよ。おれは覚えている。あの時だ。鴨が聲を聞いたのだっけ。そうだ。譯語田の家を引き出されて、巌余の池に行った。堤の上には、遠巻きに人が一ぱい。あしこの萱原、そこの倭叢から、首がつき出ていた。皆が、大きな喚び声を、挙げていたっけな。あの声は残らず、おれをいとうしがっている、半泣きの喚き声だったのだ。

・・・・・・・・・・・・・

おれの名は、誰も伝えるものがない。おれすら忘れていた。長く久しく、おれ自身にすら忘れられて居たのだ。可愛しいおれの名は、そうだ。語り伝える子があった筈だ。語り伝えさせる筈の語部も、出来て居ただろうに――なぜか、なぜか、おれの心は寂しい。

・・・・・・・・・・・・・・

外の世界が知りたい。世の中の様子が見たい。

だが、おれの耳は聞こえる。其れなのに、目が見えぬ。この耳すら、世間の語を聞き分けなって居る。

(折口信夫「死者の書」現代語表記改め)

この土の下に、この海の底に、なお行方不明者がいる。

どこか遠くの地に迷い込み、連絡が取れないまま、まだ生きていると感じられる日々がある。

死の現実感は、ゆっくりとピントを合わせるようにやってくる。

[音入れ]　ロック

落差を基調に、鳥取砂丘(砂の山)、大洗海岸、海岸サハラ砂漠、ゴビ砂漠、絶壁(ヨセミテ、アルプス、ヒマラヤ)、大きな水車、風力発電、津波、噴火、孤島各種、都市と農村

復興と放置されているものの落差(再建と放置、集まっているものと分散したもの、対比的な映像を繰り返す)、孤島

原発の場面では、ゴジラとアトムを随時数枚入れる。

復興と放置の落差、海岸沿いと内陸の落差、

落差は、運動の源であり、生命の源である。

落差のある場所で、人間は落下し、内外の圧の違いの場所に、選択的透過性が生じる。

落差は、世界に非対称性を生み出す境界のことである。

落差の蓄積は、予想をはるかに超えた激変を生み出す。

孤島とは、落差そのもののことである。

津波とは、突如出現した巨大な落差への反復的な揺れ戻しである。

落差から開始される動きは、一つの自己組織化となる。

自己組織化は、途上でつねに新たな落差を生み出すプロセスである。

新たな落差の回路に入ることで、それ自体は消えていくプロセスがある。

結晶は、まさに溶液から外に出ることで、新たな落差を生み出す。

急激な落差は、真空を作り出す。真空の周りには回転運動が生じる。

回転運動の中心の真空に向かって、空気は一挙に上昇する。

それを人は竜巻と呼ぶ。

どのようにしても落差を生まないもの。そしてそれ自体では、消えてなくならないもの、それを人間は「ゴミ」と呼んでいる。

ゴミを移動させることを、人間の言葉では「処理」と呼ぶ。

移動はできるが、捨てることのできないゴミがある。

現状以上に変形も変換もできないものもゴミである。

冬の石油ストーブの周辺には、熱というゴミが発散されている。

ゴミのただなかにいるものは、ゴミに取り囲まれて暖かい。

大気中から二酸化炭素だけを取りだして液化し、海洋や地中に埋めている。

ゴミの中には、次の出番をまっているものもいる。

シェール・オイルを撹拌するために使うという。

北京を澱ませ闇にする小粒子がある。
それは PM2.5 の 5 倍以上ある大きな粒子である。
PM2.5 は人間の眼にはみえない。
見えない小粒子こそ、肺や気管を蝕んでいる。

放射性元素は、減っても消滅することはない。
長崎市の被爆地周辺の平均寿命は、いまでも低い。
このゴミには、空間がない。
あらかじめ飛び交う空間を指定できない。
非空間的核都市。
閉じ込めることのできないゴミがある。
圧縮できないゴミがある。

火の制御は、文明の歴史そのものである。
それはなんどもプロメテウスを蘇らせてきた歴史である。
原子力は、人為的な火であり、プロメテウスがいまだかたちを取ることのできない火である。
原子力は、作品世界で、二人のスーパースターを生んだ。
アトムとゴジラである。
アトムの動力は、原子力が想定されており、ゴジラは放射能変形動物である。

人間も異なる理由で落差を作ることができない。
だが人間だけは、ゴミになれなれず、ゴミになってはならないのである。
ここに自然界の例外条項がある。
そこに倫理があり、文明の制約がある。

[音入れ]寺井直子・ファーストラヴ
蝋燭各種、教会、ステンドグラス、当時の津波の映像各種、津波の映像と噴火の映像と原発の映像を交互に入れる。
新たに出現する島、流れてしまった集落の更地、長崎、広島のドーム、チェルノブイリの現在、スリーマイル島の現在、ギリシャのエトナ山

およそどんなものも人間ほど高く育つことはない、人間ほど深く滅びることはない。ときには自分の苦悩を深淵の闇とくらべ、幸福をエーテルとくらべる。しかも、それでもまだ言いつくされはしな

いのだ。　　ヘルダーリン『エンペドクレスの死』

人間の可能性をかけた実験がある。前例がなく想定外だから、なお遂行しなければならない実験がある。頭も身体も、思うようには動いてくれない。だがそれでもさらに捨て、再度開始しなければならないことがある。

まるで開始することが一つの希望であるかのように開始しなければならないのである。終わることのない開始がある。

世界には、調停しにくい根本的な断絶がある。主観と自然との間に、有機的なものと非有機的なものの間に、精神と言語の間に、普遍と個の間に、愛と憎の間に・・・。これらをヘルダーリンは調和させようとはしない。だが対立したまま和解することができるだけではなく、対立するからこそ、和解することができるという経験の層を探り当てようとしている。

対立を論理や技巧で克服するのではなく、どこか経験を越えたところに救済を求める(形而上学)のでもなく、対立を統一してくれる第三項(生命)へと向かうのでもない。

和解は、芸術的な美の出現のように「今」においてしか成立せず、それは争いの最高の産物でもある。その瞬間、本来組織化されようのないものが一つの「個体」となる。だが個体化が出現するとただちに普遍化、一般化が生じて、個体そのものが解体する。こうして個体は、際限のない生成プロセスに入ることになる。個体は感情において感じ取られているだけであり、意識はそのことを知ることができない。

非組織的なもの、すなわち組織化以前のものが繰り返し組織化され、個体が出現するが、それは普遍化されてただちに一つのモデルや規範となり形骸化する。そのときすでに次の組織化が開始されているはずだが、多くの場合それは見落とされてしまう。調和なき断続的な和解、これは確かに一つの実験たりうるのである。

和解できないものがどこかで一致するのでなければ、一まとまりの現実性が出現することは不可能になる。だが和解することのない基本的な事態がなければ、そもそも感覚の現実性が成立しない。まったく和解した世界では、もはや何も感じられず、何一つ認識する必要もない。ただ世界はそのようにあるだけである。

エンペドクレスは、自然哲学を、詩で描いている。そこに使われている道具立てが、「愛」と「争

い」(憎)である。

愛は四元素の結合原理であり、争いは分離の原理であるが、同時に愛は同質性を超え出て、同質的なものを分離していく原理であり、争いは異質なものの結合から同質的なものが分離し、同質的なものが集まる結合原理でもある。

それこそ語られなければならないのに、論理化したとたんに失われてしまうのである。ここにシステムの新たな論理が必要となる。

エンペドクレスは、誰にも通じない言葉を語り続けて、みずから去る以外に現状を変えることができないと覚悟する。去って行っても何も変わらないことはわかっている。だがそうするよりないのである。

去ることによってはじめて現実を形成する言葉がある。

去ることによって、その一歩先で何かが通じることがある。

去ることによって、はじめて現実の落差が形成されることがある。

[音入れ]愛と青春の旅立ち

フォアロマーナ、ドレスデンのバスタイ、モネの庭、一面のコスモス、睡蓮、モンゴルの草原、

良い記憶の数だけ、良い人生である。

これは生活に投錨された記憶の基本規則である。

だが過酷な記憶は、良い記憶と相殺されることはなく、また量として計量することもできない。

薄れゆく記憶は、記録のかたちをつうじて繰り返し思い起こすことができる。

写真も使い慣れた道具も家屋ももはやどこにも存在しない。

忘れることと想起することは、いずれも一つの組織化である。

想起するたびに、記憶は再編される。

そこに感触が付きまとう。

この感触は、どこか感傷に似ている。

だがこの感触を調整能力として活用することはできる。

再度立ち上がること以外には選択はない。

だがそれは選択でさえない。

立ち上がることが、一つの希望であるように立ち上がることはできる。

そして、それは新たな希望の語りを創出することでもある。

平成 26 年度刊行研究年報

『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号 所収論文

Ⅲ　—TIEPh 第 3 ユニット　環境デザインユニット—

環境とは身体の環境である。意識もしくは主観性は、その事態をまるで上から見下ろすように、環境のなかに身体を置きいれ、環境のなかに身体があるかのように思い描いている。環境の概念史をたどると、環境は客観性の総体という認識論のなかで登場する。これがユクスキュルやハイデガーの環境世界となると、存在そのものを取り巻いているような周囲世界となる。この周囲世界は、認識をつうじて捉えられたものではない。意識もしくは主観性にとっての環境ではないとしたら、いったい何にとっての環境なのか。周囲世界が身体にとっての環境であるとき、身体と環境のかかわりは、およそ認識で捉えられるようなものではない。あるいは認識にとっては、このかかわりは、際限のない奥行きと底深さをもつ自明の事象である。

身体はみずから存在する。物もみずから存在する。それが「自体」An sich である。自体は認識で知られるが、認識によってはじめて自体になるわけではない。自体のカテゴリーはどの程度のものが必要とされるのか。いまのところなお見渡しができるものではない。このカテゴリーを取りそろえるために、身体表現、身体再生、身体技法等々の領域で、考察が必要とされている。そこに向かって、さまざまな企てを行う作業が必要とされる。

身体表現は、みずからを表現するものである。しかし身体の動きのかたちを見てもらうようなものではないはずである。いったい何を表現しているのだろうか。最終的には、みずからが身体であることの表現であるはずである。しかしそれはみずからがそうあることと、同時にそれがひとつの表現であることが一体となったような事象である。ここに向かって、何度も何度も繰り返し試行錯誤を行っていくよりない。

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

所にしようとさえしている。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。そして身体の停止がやってくる。これは個々のプロセスを終わり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、終わりから割り当てられた現在の位置価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ー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。人間の可能性の一歩先を言い当て、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。嘆くのでもなく、忘れるのでもない。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れば、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―――思い出の一歩先

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う。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う。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」、ということを言い始めた頃である。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いう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つはずである。ところが奈義の龍安寺のような場所では、神経系に関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の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。訳者がほとほと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、意訳したのでは、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が、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っきりだった。このバイオスクリーズハウスには、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。つまりやっとやっ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いで、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。実際に作ると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到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良い。たとえばあまりその日うまくいかずがっく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ている。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ヴ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、クレー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、ライプニッツのモナドから名前を取り「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。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あり、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。また植物にまと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おらず、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滅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霊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ィアである。それがひと時頭をよぎったのである。アイディアについては、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、豊かなかかわり方なのだろうか。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。有用に使えな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うるのである。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しな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」「オブジェの陶酔」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もの運動のモードの変換が必要である。

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。映画の一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い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、知の習い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。これは無際限性であって、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、まとまり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。

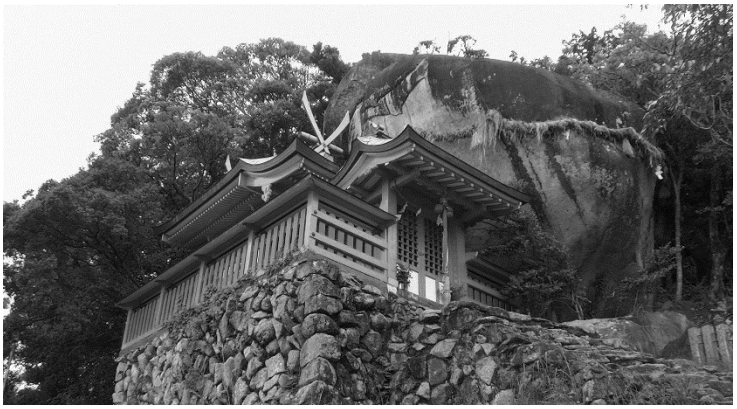
湯の峰から本宮にいたる古道の登り道で、70 歳半ばと思える老夫婦を追い抜いた。長男と思える若い男と三人連れで歩いている。足の達者な老婆が、一人前を歩いている、長男は老人の足元を気遣い、「そこは危ない」「そこは端を歩いて」と細かな配慮を向けている。老人はあらん限りの集中力で、もう少しで終わる登り坂を乗り切ろうとしている。20 メートルほど先を歩いている老婆は、ときどき振り向いて、老人のよたよたした歩みを見て微笑んでいる。老人が老婆に向かって「馬鹿にしただ

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と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ことができる。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出て、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霊感の一つがある。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では、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のだろう。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。それを半島的状況と言ってみる。大陸の下股、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った土地、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喩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、あまったところが一つある。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出てしまう。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って、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「八咫烏」であり、参詣道両脇の子店では、大小さまざまな八咫烏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はみえない。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、こうした八咫烏が、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。そうだとしてもそれは、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、一歩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った。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、交易の中継地であったのだろう。当初は川幅の広くなった熊野川の中州に、本宮はあった。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。かつて本宮のあった敷地は、

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。一切の経典を信じてなお、信心の起こらない状態に対して、さらに教えを届かせなければならない。信、不信を選ばす、浄、不浄を嫌わず、さらに心を心として届か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。

こうした霊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、「禁殺生穢悪」とあった。神社の中で、殺生や、穢れや、悪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、つまり堕落のことだろう。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為が、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。純粋な湯治場に近い。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。

田山花袋は瀞八町から本宮を目指して進んでいるが、途中道に迷い、十津川の岸辺に出て、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だが、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いる。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、さらでなに落枝、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、扨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値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は、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、実力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の手段であり、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の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、20111 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)

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

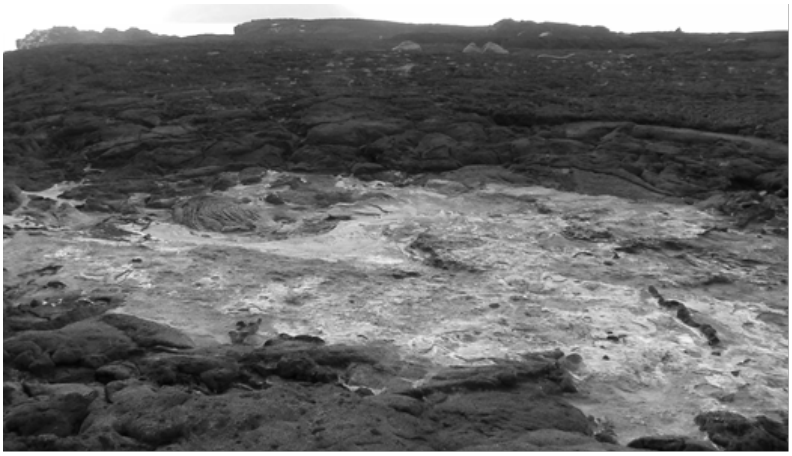
八丈島は溶岩性の島であり、海底の溶岩が噴火とともに盛り上がり、冷えても浪に消されることがなく、山の手の内側ほどの大きさを維持している。この島ができるさいには、数千メートルに及ぶ大噴火があったと思える。島には、二つの大噴火のあとが残っている。南側の三原山は、およそ 10 万年ほどまえの噴火のあとであり、現存する山は 700 メートルほどの高さである。北の八丈富士は約 1 万年前から数千年前の噴火であり、新たに噴火した溶岩が三原山と地続きになっている。その二つの山の間に狭い平地があり、空港や滑走路、その他の商業施設を含めてほとんどこの平地に位置している。島の東北に八丈小島という切り立った無人の島がある。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、潮の香りがない。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、赤はほとば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、潅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―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。ここまでこ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のであろう。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ろう。耳をすましただけでも、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た卵が孵化し、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。天燃のシマが、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、芋との交換であったらしい。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、梅辻飛騨の守規清(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、いくらでも安価で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う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。

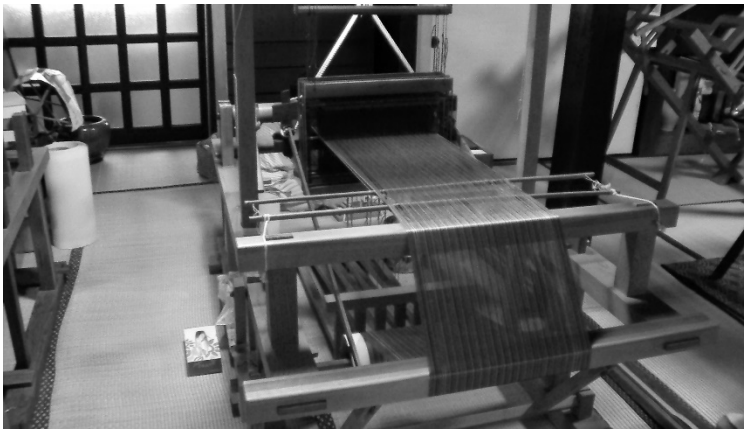
もう一つの典型例はこれと対極にある。携帯電話やスマホのように次々と新たな機能を付加させ、新製品を短期間で投入し、機能水準を切り替えるようにして、製品の需要を作り出しながら展開して行く製品系列である。マイクロソフトのウインドウズのヴァージョンはどんどんと切り替わっていくために、それに合わせて買い換えていくことになる。製品そのものが担う機能性の範囲が異なるために、需要の範囲が異なってくる。つまり需要を拡大し、マーケットの規模を更新しながら、製品が投入されていく。コンピューター製品がここ 30 年行ってきたのが、こうしたマーケット拡大タイプの生産だった。

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。緑色のセータをときどき見かけるが、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、ある種の感性と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。泥の中の鉄分を一様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る。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。またこの温水は、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が、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えば、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の出てこず、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　八丈島流人銘々伝』(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)

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（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、それで良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、治癒とはいいがたい。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ヴァーする取り組みが行われているとは言いがたい[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タームのひとつである。

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『レジリア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:『レジリアンス　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いる。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的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)**。さらには台風や溢水、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。

また大脳の中枢神経システムは、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] 稲垣諭:「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、速やかに日常に戻れる人、あるいはそれほど重症化しないまま回復する人がいる。こうした分岐がなぜ起こるのか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は思う。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。それが単なる比喩にとどまるのか、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] 稲垣諭:『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

身体の関節にはまた、「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しないかを検証できることにある。

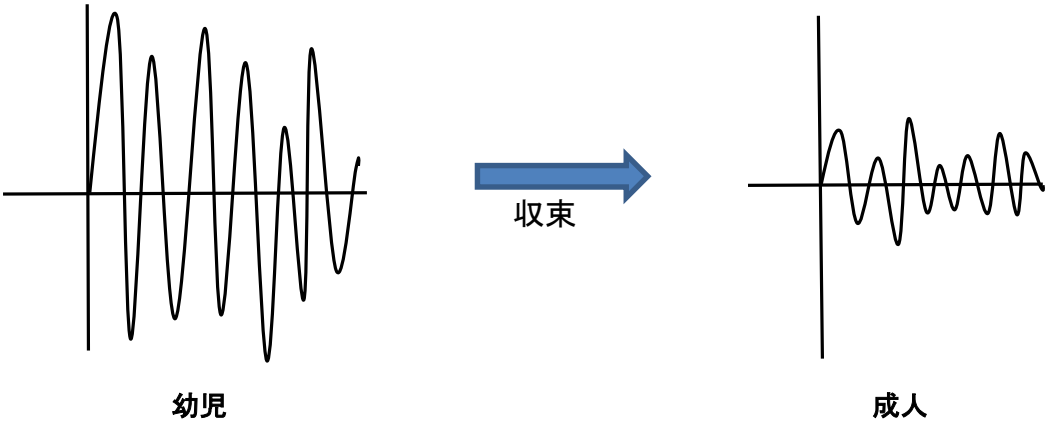
上記のことから、心の安定に関しても、発達論的に、二重の閾値からなる振幅運動としてモデル化できると想定される。そのさいに心の安定を計るパラメータを何にするのかはとても難しい問題である。「感覚」や「高次認知（判断）」、「注意」、「緊張度」といった心の機能性を複数のパラメータにすることももちろん可能だろうが、ここでは単純化して、正と負の「感情」の振幅として設定してみる。というのも、激しい怒りや深い苦しみは、心の安定をゆさぶり、収拾のつかなさを引き起こし、その逆の幸福の絶頂のような強い多幸感も、それが継続されれば、判断能力や注意能力を鈍らせることになるからである。チクセントミハイのフロー体験は、一時的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、きゃっきゃっといって、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。

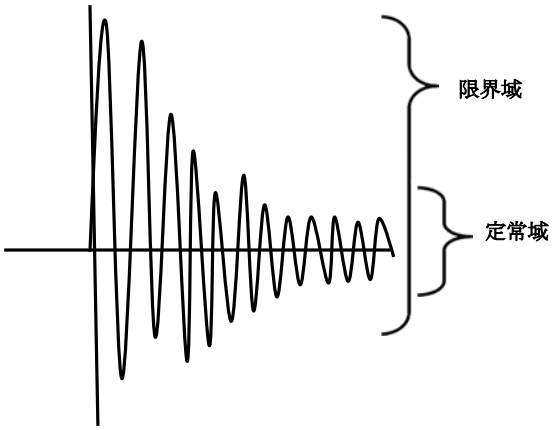
このジェットコースターのような上下の激しい振れ幅をもつ感情運動を、幼児はくりかえし経験していく。それを通して幼児は、感情の正と負の限界域がおのずと形成されるのを待っている。これが作業仮説のひとつである。つまり、自分の怒りや悲しみはこんなにも爆発的で深刻なものになり、喜びはここまで強く、充実したものになるという振れ幅の限界経験を蓄積させるのだ。こうして限界域が形成されると、次第にその中央値に収斂するように、感情の振れ幅は限界域内の定常域の中で揺れ動くことになる。おそらくこれと並行して、感情を動かさなくても対応できる行為の選択肢のネットワークが夥しく拡充されていく（下記イメージ図参照）。

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と、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。これではレジリア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ア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躾や教育を行い、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] こうした躾けや教育と、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もなる。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のものとなる。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] 稲垣諭:「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彩化し、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が考えられるのか。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こと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（細菌やウィルス、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。生命体に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、特定の細菌やウィルス、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-g, 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ィルス、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。

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て取ることが、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て取ることができる、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 Hagg, 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（begrunden）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 - 時間の中の存在であるということを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を考えた場合、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、たかだか二次的な「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無視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粋意識の露呈である（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当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（Begrundung）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、キネステーゼ的な感覚[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」というキネステーゼと、諸感覚ないしその局在化された諸感覚器官とが連動することで、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、このキネステーゼ的な感覚は、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ーゼ的な諸感覚、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、キネステーゼという「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、キネステー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 キネステーゼとは、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こ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 1*, 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ーゼは、感覚の根源的な構成に関わる限りで、触発的な連合の綜合における受動的なキネステーゼである。このようなキネステーゼは、自我の意識的な、意志によって動くさいの、能動的なキネステーゼとは区別される。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、実在措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措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、身体が関わる限りで、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完了する」（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続体（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続体によって基づけられ、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関連から、「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）措定されたものなのである。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、「自然法則はアプリオ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。その純粋で領域的な本質に、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オ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オ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、アプリオ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とっ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）の多様性を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っ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、事実の中のアプリオ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、プラトン的な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を意味しない･･･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ことではなく、「「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、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、純粋に受動的に、綜合的な統一へ進む･･･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促に基づく」(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なって、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、そして手放されないでいるということを、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と行う際に、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、受動的綜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粋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), hrgs. von K. Schumann, 1976. （邦訳：『イデーン 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：『イデーン 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 transzendentale 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. Holenstein, 1975. （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 Phanomenologie 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 1*, 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

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上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し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、ラジオの歌を口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に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のできる記憶である。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下支えする地盤として、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、それは元々そういった行為が、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ると頷けよう。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

[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いる（スクワイア、前掲書、176 頁参照)。

[5] ギルバード・ライル『心の概念』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。

そ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、その記憶を拠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、私達はキー入力の違和感に戸惑い、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起し続けたのである。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ままに働いている。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ができるのは、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で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、感覚素材を綜合し、直観にもたらす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

[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。

囲は幅広く、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。その語ることの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綜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、全体性として綜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、被験者は多数のでたら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し行うと，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ることを示している。

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ってよく、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、身体の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・アクィナスが、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

[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「再帰的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。

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……時間の推移の中での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」という比喩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いで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

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。

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、真に原理的に主観-客観の対立を乗り越えうるものであるかは、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、歴史的世界の中で誕生し、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。

Ⅱ　—TIEPh 第 3 ユニット　環境デザインユニット

環境とは身体の環境である。意識もしくは主観性は、その事態をまるで上から見下ろすように、環境のなかに身体を置きいれ、環境のなかに身体があるかのように思い描いている。環境の概念史をたどると、環境は客観性の総体という認識論のなかで登場する。これがユクスキュルやハイデガーの環境世界となると、存在そのものを取り巻いているような周囲世界となる。この周囲世界は、認識をつうじて捉えられたものではない。意識もしくは主観性にとっての環境ではないとしたら、いったい何にとっての環境なのか。周囲世界が身体にとっての環境であるとき、身体と環境のかかわりは、およそ認識で捉えられるようなものではない。あるいは認識にとっては、このかかわりは、際限のない奥行きと底深さをもつ自明の事象である。

身体はみずから存在する。物もみずから存在する。それが「自体」An sich である。自体は認識で知られるが、認識によってはじめて自体になるわけではない。自体のカテゴリーはどの程度のものが必要とされるのか。いまのところなお見渡しができるものではない。このカテゴリーを取りそろえるために、身体表現、身体再生、身体技法等々の領域で、考察が必要とされている。そこに向かって、さまざまな企てを行う作業が必要とされる。

身体表現は、みずからを表現するものである。しかし身体の動きのかたちを見てもらうようなものではないはずである。いったい何を表現しているのだろうか。最終的には、みずからが身体であることの表現であるはずである。しかしそれはみずからがそうあることと、同時にそれがひとつの表現であることが一体となったような事象である。ここに向かって、何度も何度も繰り返し試行錯誤を行っていくよりない。

フクシマ・レヴィジテッド

河本英夫（文学部）

キーワード：復興、自己組織化、負の遺産、南相馬市

2015 年 3 月 12 日朝、新幹線で再度フクシマ入りをした。福島駅ではボタンのような大粒の雪が舞っていた。少しでも気温が下がれば、ただちに雪になる気象である。大気はほぼ湿度に満ちている。前日には、「3 月 11」日を祈念して、福島各地では、大小の多くの追悼集会が行われた。5 年目の春である。4 年の歳月が人間の時間である限り、何もしないでいることはできない。何もしないでいることはむしろ忘却の別名である。おのずと進行する忘却を、風化という。それはまさにそれじたい、風に成ることである。風になることを恐れる気持ちもある、あるいは風になってしまわなければならないとも思う。たとえ風になっても痕跡はある。

時の流れは否応がない。物事の推移に、それぞれの人の加齢も加担する。過ぎ去ったあとの時間の推移のなかでの思いを「理解」という。理解とは、手遅れになったものの思い出のことであり、そこにはいくぶんか流れ去ったものへの思いの自己正当化も含まれる。事態をわかることのなかにおのずと含まれてしまう「言い訳」と「自己正当化」は、どこか理解そのものの座りの悪さを引き起こしてしまう。大震災とは、どのように長引こうと一つの「出来事」であり、ある意味で「瞬間」である。その瞬間は、過ぎ去っていくことの「理解」にも、理解をつうじた未来への「投企」にも解消されはしない。出来事とは、どこまでも配置をあたえることのできない不連続点である。どのように時間が過ぎ去ろうと、いわば「何一つ流れない」思いがある。

2015 年 3.11 追悼の会場の一つでは、3 名の追悼講演が行われ、そのうちの一名は母を亡くした女子高校生だった。ただたんに母を失ったのではない。津波に流され、必死でもがいているとき、さらに下の方から自分の足を引っぱるものがいる。見ると下から母が足を引っ張っている。瓦礫に挟まれて、自分では身動きがとれない。助けてくれと、当時中学生だった自分の娘に必死で懇願したのである。女子高校生は、ともかくもなんとかしようとしたが、そのままでは自分も死んでしまうと強く感じ、母を置き去りにして、自分だけ生き延びたと言う。

どのように言葉で語ろうと、またどのような思いを込めようと、こうした事態は一生抱え続ける以外にはない。語れば局面が変わるような事態ではない。だが何らかのかたちで語るよりない。淡々と語ろうが、激して語ろうが、それらはすべて測定誤差以内に入ってしまう。それでも語らなければならない。そうした事象がある。どのように復興しても、どのように現地の姿が変わろうとも、そのことによっては何一つ変化のないような事象がある。そしてその事象の強さがある。

これは極端な事例に思えるかもしれない。だが母親でなくても、兄弟であっても、親しい知り合い

であっても、そばにいる者を見捨ててきた現実に大きな違いはない。仮に助けようとして、二人とも死ぬ場合、二人とも助かる場合、相手だけ生き延びて自分が死ぬ場合のように、さまざまな思いが経巡った月日があったに違いない。いずれもありうることである。現にいまこのようであることは、どのように理由づけしようと、本人にとってもどこにももって行き場のない思いを残してしまう。どのように自分の行為のやむなさを自分自身に説得しようと、それで区切りが付くわけではない。こうしたどうしようもなさの一歩先に行くことは困難である。また一歩先に行くことが自分自身にとってもよいことなのか、判断のつかない事象がある。そうした思いの一端をようやく語ることができるようになるまでに、この 4 年が必要だったと思われる。前日のそうした語りを思い起こしながら、フクシマに入った。そして雪である。

こうした場面で、事象のもとにより淡々とした語りはないのかという思いはつねに心のどこかに残ってしまう。激した誇大さとも、諦めにも似た断念とも異なるかたちの感情と感性の動かし方はないのかとも思う。たとえば以下のような文章である。

過去とはおそらく絶対の慰めである。時間のおかげで私たちは身を退いてものごとをながめやることができるのであって、そのとき、自分の心配事や苦悩が対象に、たんなる対象になる。この大航海はやむことがなく、すべてを回復し、わたしたちを運んで行ってくれるが、そこには解放の約束が、いや、約束以上のものがある。この持続的な運動の思い出の当たりを軽くしてくれる。絶望は過去に居座ろうとするが、そうはいかない。過去を再考することと過去に別れを告げることは、人生の平衡そのものだ。それは、身を退きつつ自分を再発見することだ。

(アラン『芸術論 20 講』長谷川宏訳、光文社、97 - 98 頁)

一般にはこの優れた哲学的エッセイストの語るとおりである。ただし特異な偶然によって、修復不可能なほど、人生の均衡が逸脱してしまうことがある。そしてそこから前に進むためには、時間経験とは異なる非常時の覚悟と踏み出しが必要となる。

1　復興の NPO

2014 年 3 月にフクシマに入ったとき、震災からすでに 3 年という時の長さと、あまりにも手のつかないままただ時だけが過ぎ行く遅々たる歩みに、気持ちのもっていきようがなかった。今回 1 年ぶりにフクシマに入ってみて、復興の本質はタイムラグであることがくっきりとしてきた。南相馬市の原町の海岸沿いの農地には、1 年前には背面飛びのような姿の車が到る所に散らばっていた。農業を再開するという開始前の条件さえ整っていなかった。今回車で横を通ると、海岸沿いに堤防ができかかっていた。全線の 8 割ほどの堤防が出来あがっていた。だが海水の浸かった耕作地は、ほとんど手付かずである。

海水に浸かった土地を回復することは容易ではない。綿のような塩分に強い作物を植えて、数年間かけて耕作地に戻す作業が必要になる。そこまで手間暇かけて耕作を再開する段取りにはならないのであろう。回復とは、最も通りやすい水路を見出すようなものであり、そのため先送りされるプロセスは、いつまで経っても先送りされ続ける。この先送りの日常のなかで、気にも留めなくなった事象が「震災の風化」である。

登録上の「農地」である限り、容易には「農地」を回復することはできない。ここにも日本に特有の「農地のマジック」というべきものがある。農地を別の用途に組み替えていくためには、各地の「農業委員会」を通さねばならず、簡単には進まない。それが「岩盤規制」と呼ばれるものの一部である。農は本来、光、水、大地の滋力を最大限に引き出す営みである。さらにそこに経済活動を行う仕組みが組み込まれると「農業」となる。この農業の流通、金融、企画その他一切を仕切っているのが、農協である。農協は巨大な金融機関でもある。三菱東京 UFJ の資金量とおなじぐらいの資金を持っており、各種補助金の受け皿にもなっていて、多くの法律で守られている。通常は農地については、農協が動かなければ何も始まらないのが実情である。この巨大な資金のごく一部、すなわち 1%程度が農業用の資金と成っている。因みにそれ以外の 3 割は、住宅用の貸付であり、残りの大半は米国債で運用されているという。

南相馬市のはずれの農地の一部に、一般社団法人「福島復興ソーラー・アグリ体験交流の会」の設置した、ハウス栽培とソーラーパネルがあった。この事実は『日経エコロジー』の記事で所在を知り、事業体に、事前に訪問とインタヴューを申し入れてあった。

その中央には、プレハブの事務所が建てられていた。12 畳ほどの研修室と生活用の雑務室でできている。この会の代表が半谷栄寿さんである。半谷さんは東電の元役員であり、震災後ただちに救援物資の搬入の作業を開始した。もともと都内でも古紙回収の環境 NPO 代表も務めており、震災を機会に救援活動を開始したのである。「南相馬がんばれ」「福島がんばれ」の旗を立てて、トラック輸送した。半谷さんの父も、福島県のある市での行政の長を務めており、公益的活動に幼少期からなじんでいたともいえる。



震災後、半谷さんの企画したことは、復興の一つのモデルケースになる。フクシマの現状で、どのように起業していくのか、どのようにして起業家を育てるのか。手をこまねいていたのでは何も始まらないのであり、誰かが何かをやってみせることが現在の日本にとって一つのモデルになるように、実行して見せることが必要なのである。そこで復興期の支援のあり方として、物を届けることから、「仕組み」を示すこと、またそれを経験するための場所を設定することを課題設定してこうした「社団法人」を開始したのである。

ただし東電の元役員の肩書と顔のネットワークはかなり強力で、この社団法人は、初年度多くの企業から寄付を受け、かつ企業研修を請け負っている。アイディアを出し、復興支援金の有効な活用の仕組みを見出し、そこで事業を行ってみせるのである。

まず復興交付金(1 億 1 千万)を活用する。次に津波被災農地を市有化してもらう。そこを農地転用するのである。それ以外に東芝 CSR から出資金 1 億円を出してもらう。原発の電気系統は東芝が全面管理しており、付き合いは長いと思える。実は韓国の原発の電気系統の特許は、東芝がもっている。そのため東芝から機密情報を持ち出そうとして、事件が起きたことがある。また農水省の補助金を 1 億弱受ける。ここまでの作業を行って、2013 年 3 月に「南相馬ソーラー・アグリパーク」が出来あがった。それじたいが体験型のテーマパークである。そして一方では、復興を担う地元人材の育成を行い、他方では地元農業法人が業務を開始し、生産物はヨーベルマークへの全量出荷の仕組みを作っている。

この仕組みは、一方では起業家を育成し、他方では起業の支援を行うことで、起業ネットワークを作り出すことである。起業家の育成では、学校教育では容易には届かない起業の具体的な場所を提供することを企てて、恒常的に研修を行い、他方では実際にさまざまな起業をやってみせるのである。こうした仕組みを半谷さんは、「憧れの連鎖」と呼んでいた。ここまでやらなければモデルケースにはならないのであろう。

現在ではハウス栽培トマトの会社を立ち上げて、南相馬市がかつて生産していたトマト総量の半分まで生産できるようにした、ということであった。カゴメと提携して、トマト全量を購入してもらう契約にしたということだった。

こうした復興のシステムは、誰かが開始しなければ、作動していかない。そしてひとたび作動を開始しても、なお継続し続けなければ展開可能性がなくなる。これは実際に、復興ネットワークの自己組織化を狙う仕組みとして、歴史に残りそうな企てである。

2　6 号全線開通

今回の視察の課題の一つは、海岸沿いの国道 6 号を南相馬市から富岡町まで通りぬけることである。半年前までは、放射線量が高いという理由で、国道 6 号の一部は閉鎖されていた。警察が物々しい警部体制を敷き、それを振り切って通行すれば、立派な公務執行妨害である。6 号線の全線開通は

ニュースにもなったが、通行する車は停車禁止でかつ窓を開けてはいけない。その地域一帯は、当然のことだが「帰宅困難地域」に指定されており、民家にも商店にも人の気配はまったくない。それだけではなく動物の気配もない。カラスさえ飛んでいない。

海岸沿いに向かう 6 号線と直交した道路を封鎖するための警備員が、時として立っているぐらいである。所在なさそうに立っている警備員は、放射能を浴びないのだろうか。そんなことを心配しても始まらないのだが、これほど多くの人が亡くなった震災の後なのだから、いずれにしろそれも「命掛け」の仕事である。

富岡の名所の桜並木を通り抜けて、富岡町の流されてしまった駅舎に出た。津波で残っていた駅舎の鉄骨もすでに撤去され、駅といっても、コンクリートのホームと錆びた鉄道が残っているばかりである。この地区も居住者の気配はまったくないが、見学者はかなりの数にのぼっている。住む人がいないのだから、津波で破壊された家屋はそのままである。家屋の維持は、そこに住まうことである。それがもっとも家屋が長持ちすることである。食器を長もちさせるためには、それを使うことである。使わない道具はある意味で「語義矛盾」である。

駅前のこの家にもはや住民は戻る可能性はなく、また津波による破壊部分を取り壊して、別様に活用する可能性もない。つまり取り壊して整理することもできない。それが見学の対象となり、震災の記録となる。



富岡駅前

記録とは、再生されないことの別名かとも思う。過去の記録は再編され、多くが不明になってしまう。進化論の場合の「失われた輪」のようなもので、繰り返し再生するものは、特殊な条件がなければ、「過去」として記録に留まることはない。自己を再編し、みずからを組み替え、過去の痕跡を消していくことは、生命の共通の特徴である。生命とは、再編のプロセスのさなかで、みずからの痕跡を自分自身へと組み込むことである。構造部材の上で、超安定期にはいる特殊な時期だけが、記録に残

る。記録とは例外的な安定期のことである。こうした建物も、記念碑として特殊保存するのでなければ、住む人のいなくなったあばら家と同じになる。

富岡町駅のホームから海岸までは数百メートルである。ホームの向こうに海が見える。それだけではない。その中間に、膨大な量の汚染土壌が積みあがっている。一つ一つ黒の袋に詰めて、数万、数十万という規模で積みあがっている。中間貯蔵施設として活用する場所の一つかもしれない。小口で汚染土壌を各地に残したままであれば、その土地には簡単に立ち入ることは出来ない。

放射能事故の痕跡を消すためには、汚染土壌を運び去り、どこかに集積して、人目に付かないようにしなければならない。それが中間貯蔵施設である。そしてその場所は「帰宅困難地域」から選ばれる。その一つが富岡町である。そこでさらに除染し、後に最終処分場に送られるという計画である。しかしおそらく最終処分場を引き受けるところはないと思える。いったいできるだけ遠ざけたいと思っている汚染土壌を、自分の近くに引き受けるものはあるのだろうか。常識的にはいつまで経っても最終処分場は決まらない。そうすると中間貯蔵施設は、永遠に「中間」貯蔵施設という名前のまま、実質的に最終処分場となる。最終処分場探しは、延々と続く。つまりネヴァーランドである。

汚染の半減期は、個々人の一生の時間にとっては、どうにも融通が利かないほどの長さである。一生の時間が測定誤差にしかならないような事象がある。待てば何とかなる、時間を置けばなんとかなる、というのは、すでに全面的に「人間化された」時間のことである。この人間化された時間の外で、経験をどのように動かしたらよいのか。解答のない問いを、そのことを承知の上で、なお考え続けることに近いのだろうか。それともおのずと忘れることのありがたさを求めて、日々の雑事に埋没することが得策なのか。



富岡駅と海の間

富岡町には全国有数の桜並木がある。帰宅困難地区だから、一切手入れは行われてはいない。それでも一月後の 4 月半ばの開花に向けて、樹脂の下は全身で桜色に染まっているに違いない。2015 年の開花の時期は、観光バスを仕立てて、バスのなかで花見をやるようである。桜並木の周辺全域は、

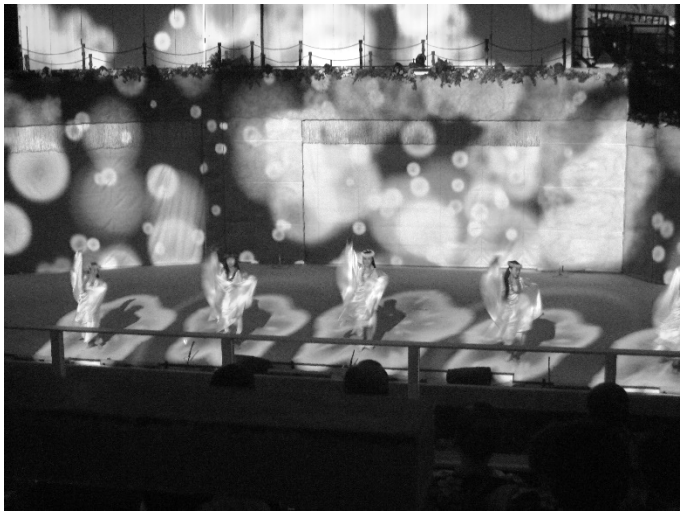
いまだ十分な除染は行われてはいない。除染が行われたのは、幹線道路周辺だけである。下りて歩くという選択肢のない花見は、やはり奇妙なものである。

フクシマ第一原発の廃炉作業前線基地である「J・ヴィレッジ」は、すでに通常業務にもどっているように見える。作業員たちは、それが毎日の自明の仕事であるかのように、淡々と、しかも和気あいあいと作業に取り組んでいるように見える。誰かがやらなければならない仕事だから、自分がやっている、という風情である。作業の内容はいずれにしろ「命がけ」である。それがそこでの仕事であり、明日も明後日もやらなければならないのであれば、淡々とやる以外にはないのかもしれない。先々2世代、40年続く作業である。こんな先のことまでは個々の作業員にはわからない。毎日が微々たる歩みである。そしてそれを一生の仕事だと考えてやるよりない。

この前線基地の建物のホールには、多くの激励文や絵が張り出されている。同行したウイーン大学のG.シュテンガー教授にも、ドイツ語で激励文を書いてもらった。係員を呼んで、張り出すという約束を取り付けた。それくらいしか貢献できることはない。それがたとえ測定誤差の範囲のような行為であっても、そうするしかないのである。

富岡町を出ると、常磐自動車道でいわきまで戻った。今回はスパリゾート・ハワイアンズで宿泊となった。硫黄と酸化鉄の臭いのする温泉ホテルであり、若者の団体客が大量に宿泊していた。温泉は浮かれるのが似つかわしい場所であり、無理にでも浮かれなければならない場所である。そのためか温泉の湯船のなかに飛び込む少年、青年がいるが、まるでプール気分のようである。こうした騒ぎは、人気のない帰宅困難地区とのあまりのギャップの大きさに収拾がつかないほどだが、ホテル施設もひとときの気分転換にはなる。ハワイアンのショータイムもあった。大勢の客をステージにあげて、腰の振り方をレッスンするのである。日本風にアレンジされた「胸騒ぎの腰つき」である。

スパリゾート・ハワイアンズの宿泊数は、実は震災前以上に伸びている。それだけではなく、フクシマ全県の宿泊滞在者数は、震災前以上になっているのである。復興工事のために県外から入り込んでいる人たちが多いためである。かつて観光温泉施設であったものが、現在では仕事のための宿泊施設になっている。単価はかつて一泊二食13000円程度であったものが、現在は素泊まり6000円ほどになっている例が多いという。復興関連の作業員が大量に入り込んでも、県全体の人口はやはり減っている。声も上げず居住を断念した者たちが夥しい。首都圏からのフクシマ・ツアー客も多い。不思議なことだが、こうした震災復興のプロセスがなければ、私自身も会津に行くことも磐梯山に行くことも、いわきに行くこともおそらくなかったと思われる。



スパリゾート・ハワイアンズ

良い記憶はどのようにして作られるのか。良い記憶の蓄積が、そのまま良い人生になるのであれば、つねに良い記憶を獲得する努力をしたほうが良い。いつも良い記憶をもつ練習をするのである。おそらくヘレニズム期の「快楽主義」は記憶の効用から語るべきものだったように思われる。つまり快とは良い記憶のことだと考えていくのである。それによって直接的な快、不快が焦点になるのではなく、むしろ快の記憶の蓄積が良い人生を導くのだと考えていくことになる。人間の経験の大半は、記憶に支えられている。死は感覚されないので恐れるに足りないと、エピクロスは言う。感覚の停止を死だとすれば、定義上死は感覚されない。だがそれは定義の問題である。不快な経験や苦しい経験は、やはり記憶される。そして時として難儀な思い出を作る。しかもそれは簡単には消えはしない。別様に再編されるのでなければ、そのまま維持されてしまう。そしてこの再編の能力を感覚に求めることは無理なのであろう。そこに記憶の広大な工夫の余地がある。リピーターを増やすツアーには、いったいどういう特徴があるのだろう。

3　仮設住宅

翌朝、湯の岳パノラマライン展望台まで登ってみた。頂上近くまで車で登ることができる。南に茨城まで続く山並みが続き、北は原発の手前まで見渡すことができる。太平洋がまぶしく、風が凪いでいる。津波の被害は、4 年も経てば見かけ上は穏やかな日常に組み込まれてしまう。いわき小名浜港付近は、再開発が進んで、波打ち際まで立派な施設が立ち並んでおり、港の沖合に人工の島を作り、防波堤にする計画であるらしい。海岸の堤防も修復された記念碑である。だがどのような防波堤を作ろうと、大震災規模の津波が来れば、いずれにしろ流されてしまう。ただしそれを 200 年に一度だと見積もれば、その年数を耐えられる人工物はほとんどないのだから、小規模の津波さえしのげばよい。自然と人為のタイムスケールの違いがあり、人間にできることは、高々自分の一生の尺度の範囲を超

えないほどのものに留まる。それでも良いのだと思い決めて、海岸沿いに「里山」を築きつつあった。里山とは、とりあえず手元にあるものを活用して、領域を形成するテーマパークのことである。



いわき里山公園

新たに人工的に制作する場所は、場所そのものに喚起力があり、かつ持続可能性を感じさせるほどの安定感があり、かつ訪れるたびに何度でも新たな経験ができるほどの内実が必要となる。海岸沿いの高台では、水と緑と光を活用できるのだから、テーマパークになる。そこにさらに工夫をこらすのである。すでに「アクアマリン福島」という水族館は、建てられて多くの来館者があった。魚の生態系を高密度で実現してくれるのだから、内容は十分である。残っているのは、アートの要素をどう組み込むかである。

いわきを後にして、郡山の駅ビルを通り越し、駅の西側にある仮設住宅を訪問した。その時点でフクシマ全県での避難者は、10 万人強である。仮説住宅は、最長でも 3 年というふれ込みで設定されている。それがすでに 4 年を超え、5 年目に突入している。

仮設住宅は、すでに耐用年数が過ぎ、場所によっては隙間風が吹き、雨漏りもある。誰しもそうした住宅に長く住みたいわけではない。住宅横の余った土地を耕し、いくばくかの野菜を植えてみている。それで野菜が足りるわけではない。スーパーで買ったほうが安価でもある。だが何かをしなければならないのである。何もしないでいることは、人間にとって絶望的なほど困難である。生きるということは、そうしたことなのだろう。

富岡町仮設住宅の社会福祉協議会では、その日社交ダンスの講習会を行っていた。参加者の 8 割は女性である。一目感心するほど上達している女性もいる。こんなとき男はつくづくひ弱なものだと思う。ひなが一日仮設住宅で暮らすのも身体に悪いので、奥さんに買い物に連れて行ってもらっているようである。生活の復興は、基本的に女主導のようである。そしておそらくそのことは避難生活でなくても、そうなのである。

この福祉協議会は、恒常的に「笑～る」というミニコミ誌を発行している。2015 年 3 月段階で 115

号まで発行されていた。100 号までは「みでやっぺ！」という名称であった。イヴェント企画のアナウンスやすでに行った企画の報告を行い、共通の話題を提供して、コミュニケーションのネットワークを作ろうとしている。恒常的に「話題となりうるもの」から作り出していかなければならないのであろう。同じ場所に居住していれば、コミュニケーションが成立する、ということはありそうにない。毎日のようにイヴェントを組み立てることができる社会福祉事務所は、ごく僅かである。ほとんど予算もない。



郡山富岡町仮設住宅

この福祉事務所の職員も富岡町の出身であり、財産も墓もそこに残っている。墓は売買のできない特殊な財産である。許可願いを出して、時々富岡町に戻り、墓参してくるようである。午前 9 時から 3 時半までの一時帰宅がゆるされるのである。富岡町の仮設住宅は、郡山といわきにある。男たちのなかには、午後にはパチンコ、夕方から飲み屋という定番スケジュールになるものもいる。戦争難民という世界規模の現象があるが、東北 3 県の 25 万人の避難者たちも、難民であることには変わりがない。働きたくても働くことができず、生活の選択肢が極端に不足している人たちである。

避難者が働けば補助金は打ち切られる。働かなければ、生活の選択肢は驚くほど少ない。なにか新たなことを開始するためには、先々の見通しが無さすぎる。ひと時の楽しみはある。不満を語ることが筋違いなほど、持って行き場がない。待てば何とかなるのであれば、やはり待つことになり、待つことは生活の大切な技法でもある。だが待ってもどうにもならないこともある。自分からそこに区切りをつけることもできない。そうして 4 年の月日が過ぎてしまったのである。もちろん人生のなかで、4 年間は短いものではない。他の時期によって置き換えが効くような年月ではない。そうした年月がじりじりと続くのである。

（視察日程 2015 年 3 月 12 日－13 日）

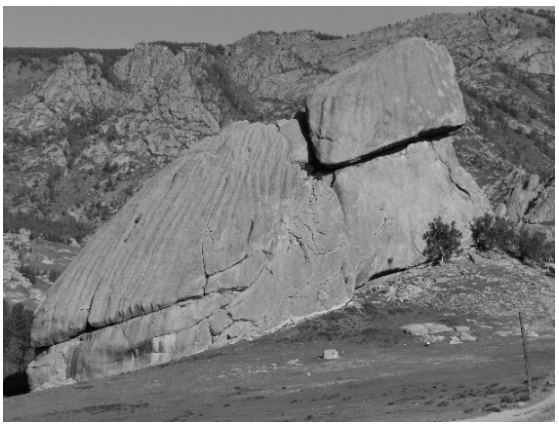
生命の異系――モンゴル

河本英夫（文学部）

キーワード：小ゴビ砂漠、ゲル、遊牧、ノマド

低い尾根が交互に入り組んだ盆地は一面の薄い草原である。深い緑ではない。地肌とまばらな丈の低い草地が混ざり合っているメッシュ状草原である。湿気はほとんど感じられない。通り過ぎる雲が時折にわか雨を降らせるのだろう。地面は、天空のしずくが下りたようにいくぶんか湿り気を帯びている。その高原のなかに、巨大なタケノコのような岩がいくつもある。密生するタケノコ状の岩もあれば、ポツンと一つだけ地面に生え残ったような岩もある。モンゴルに着いた翌日の朝の風景である。単独の岩は、遠い位置からの視界のなかに見えるので、通行する人たちにとってランドマークであったに違いない。東西南北からも見え、位置の指標となっている。そうした岩には、名前が付く。「亀石」である。高さは 30 メートル前後だろうか。その下で休むこともできれば、岩に登ることもでき、岩に登ればそのまま登ったものが行方不明になるような雰囲気である。人隠しのような情感がある。喚起力のある岩である。

地形の形成で見れば、地表面まで盛り上がった火成岩が気の遠くなるような年月をかけて削られ、単独の不連続な岩となって残ったのだろう。火成岩のなかで強く圧縮を受け、高温で濃縮されたものが岩であり、粉々になったものが土や砂である。そうなると岩のなかにも、さまざまな特性が出現する。内部に空洞ができ、岩のなかの隠れ家のようになったものもある。生活のなかで周辺に、身を隠す場所を確保しておくのは、動物の習性である。まったく隠れる場所のない所には、動物は暮らすことができない。雨露をしのぎ、外敵から身を守り、ひ弱な子供たちを隔離するには、隠れるのがよい。文化的な隠れが、隠居である。岩にとっては、この地下蔵で動物が大量死しようが、人間が虐殺されようがまったく頓着がない。



亀石

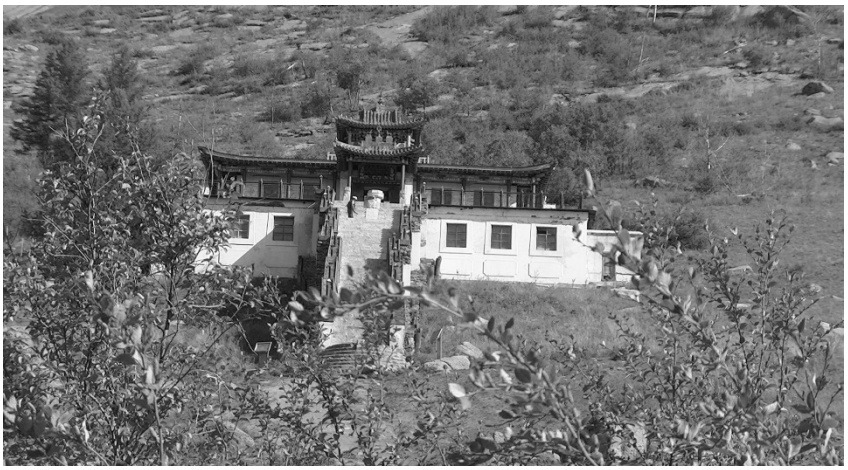
亀石から数キロ移動したところに、格好の隠れ家となるような岩があった。そのなかには 80 名以上の人が隠れることができるほどの地下壕がある。そこに宗教弾圧を逃れようとするチベット仏教の信徒が隠れこんだことがある。1930 年代後半のことである。この信徒たちは、ソビエトによる共産主義施策には簡単に従わない。世界観レベル、人生論レベルの信念を持つ人たちを、自由に制御できるような政治的言説も制度も存在しない。国家的なマネージメントや経済の集団化(私的所有権の剥奪)程度の政策では、生活にまで入り込んだ世界観を打倒することは無理である。そこから大量虐殺までは、わずか数歩である。そしてこの岩のなかに隠れこんだ信徒たちは、実際、虐殺された。

こうした岩の密集の度合いはさまざまである。30 メートルから 50 メートルほど隔てて、いくつもの岩が弧を描くように斜面に密集しているところがある。その麓の比較的平らな場所に、観光客用に作られたテントの家である「ゲル」が設定されている。移動用ではないので床が張られており、宿泊用に大き目に作られていて、6 角形のゲルの入り口を除いた各辺に 5 つのベッドが置かれている。一日目の宿泊は、このゲルである。ほとんど明かりの無い斜面に 30 近くのゲルが設営され、中央付近の大きなゲルが、レストランである。真夏であったが、ゲル内のストーブで運営スタッフが薪を焚いていた。夜半には冷えるのだろう。真っ暗な夜道を延々と移動してそこに着いたものだから、指定されたトイレの位置はもうわからなくなっている。夜半寒くて、2 度目が覚めた。高度は 1500 メートル程度はある。都市の潜熱のようなものはまったくなく、標高に見合うだけの冷気である。夜中に目が覚めたのはトイレのシグナルである。指定された建物まで暗闇を行くことは無理である。ゲルから出て、ゲルの傍の草むらに長々と放屁した。ゲルのなか以外は、実質的にすべてトイレである。ヤギやヒツジや馬の糞が到る所に広がっているのだから、事実上もトイレなのである。

1　草原と岩と都市

モンゴルは日本との時差は 1 時間で、夏季のサマータイムで 1 時間繰り上がっているため、時計の訂正はない。朝 6 時半頃に明るくなり、緯度のせいで夏の夜は 10 時近くまで明るい。翌日はきっと晴れているだろう。朝起きると同行の稲垣諭さん、研究助手の岩崎大君は、すでに岩登りを開始していた。左前脚をつくことのできない犬が、足元にじゃれついている。このゲルの集落に住みついているのだろう。岩と草原が続くこの一帯が、テレルジ国立公園である。そのなかには韓国系のゴルフ場があり、また観光用の乗馬の場所があった。内陸のため水が多くあるとは思えない。この国立公園の端っこに小さな川が流れていて、川原はキャンプ地であり、ゴミの集積場である。それでもゴミは少ない。ゲルとはゴミの少ない生活のことである。遊牧や移動のためには、捨てていくものがわずかでなければならない。定住とは自分で集め、自分で作り出したゴミに拘束されることである。ゴミに縛られて生きる。それが都市の実像なのだろう。レストラン・ゲルで出された朝食も昼食も過不足ないほどの美味しさだった。美味しさを押し付けるようなものは何もなく、また欠落があるというのでもない。過不足のないバランスというものがある。

国立公園は、保護施設であり、むやみに動物を捕獲したり、植物を伐採したり、ゴルフ場を開発することはできない。おそらく勝手に場所を占拠して住みつくこともできないのだろう。しかしそうした場所にも、かつての寺院は残っている。それが小高い山の中腹に建てられたチベット仏教の寺院アリヤバルである。山の中腹だからかなり登らなければならない。途中何度も休みながらようやく登った。そこでは子供を含めて大勢の僧侶が念仏を唱えていた。念仏は多くの場合長年の反復口承によってほとんどリズムのようになっている。もう少し念仏の内容がわかればと思うが、おそらく内容ではないのであろう。これは日本の葬儀や法要でいつも感じることである。言葉が音楽のようになっているが、岩崎大君のカラオケのような叫びではない。その儀式あるいは修行に退屈そうに飽きてしまっている子供の僧侶見習もいる。



アリヤバル寺院

台座には、108 つ玉のつながった数珠があった。同行した坂井多穂子さんは、その玉を一つずつ撫ぜて、煩悩がすべて消える、と希望をもっていた。いったいどの程度間、煩悩が消えるのだろう。人間の身体の不思議なところだが、煩悩が消えるために費やされた時間だけ、その先煩悩が消え続けるのかもしれない。筋肉を作るさいにも、作るために要した時間だけ、その筋肉は維持される。ということは煩悩も際限なく消し続けなければ、またたく間に戻ってくる。だから煩悩なのである。テレルジ国立公園で半日過ごし、ウランバートルへ移動した。この車のなかですでにおそらく坂井多穂子さんの煩悩は戻っている。煩悩とは生きていることの負の別名なのである。

ウランバートルは周囲を小高い山に囲まれた盆地であり、すでに十分に都市化している。急速に都市化したアジアの多くの都市と同じように、道路は車で溢れている。信号が少なく、一方通行での循環型道路交通網が造られていないために、車が流れるというかたちでの道路規制になっていない。そのため道路を横断する人たちは、横断歩道を渡るのではなく、車と車の隙間を横切るのである。日本でも田舎の道路ではしばしばみられる光景だが、それが東京都内以上の渋滞のさなかで起きる。この道路を最短時間で車で通過するためには、運転手には特異な技能と性格が必要なようである。今回のモンゴル内の移動では、旅行会社のＨＩＳが雇用してくれた運転手が付いた。この運転手は、凄みが

出るほどのパフォーマンスだった。前を行く車を強引に追い越し、横から入り込もうとする車のドライバーを威嚇して前に入れないのである。精悍な顔つきで、日焼けした手足に短パン、襟を立てたシャツ、そしてサングラスという出で立ちである。この運転手はこのタイプの道路のまさにプロであった。商店街、デパートの通りでは、「スリ要注意」という警告がガイドブックには載っている。確かにバザールでは夥しいほどの中国製品が売られており、たたき売り状態の店舗が延々と続いていた。ナラントール・ザハというバザールは中国からの物流で、物品はあふれるほど流入している。学校にあがるさいの制服は、こうしたバザールで購入しているらしい。もちろんデパートには化粧品、装飾品のような高級な商品も置かれている。

ウランバートルの小高い丘に登ると、一望にこの首都を見渡すことができる。マンション建設の大ラッシュである。一方では古いマンションを壊しながら、新たな設計のマンションを建て替えていた。マンションの周辺には、いまだゲルが残っている。上から見下ろすと、マンション群の隙間のテント村という風情である。移動を基本とするゲルと定住を基本とするマンションは折り合うはずもなく、やがてはマンション群に置き換わっていくように思われる。25 年ほど前までは社会主義経済体制を取っていたのだから、マンションは所有ではなく、最長 70 年間の定住権の購入のようである。ロシアや中国の影響は経済面から見ても到る所に入り込んでいる。文化的にも、政治的にも、地政学的にもモンゴルはロシアと中国のせめぎ合いの場所であり、あるときは双方から「緩衝地帯」だと見なされて独立国家を維持し、ある場合にはどちらかに傾斜しながら、他方の国を「外交カード」として活用して、経済援助を引き出してきたのである。ロシアと中国の国境線は長い。国境警備のためには膨大な軍の人員が必要となる。しかし広大なモンゴルを間におけば、その分の兵員を節約することはできる。

小高い丘から見たウランバートル市の反対側の丘の中腹に、第二次世界大戦時の末期にロシアの捕虜となり、強制労働のさなかで亡くなった日本人兵士の墓地(ダンバダルジャー寺院)がある。この墓地には、日本の多くの国会議員が訪れ、献花している。海部俊樹氏が総理の時期に訪問し、戦後外国総理(大統領)ではじめてモンゴルを訪問した国の代表だと教えられた。国家もしくは国軍の命令でこんなところまでやってきて死亡した人たちの墓は集合墓地となり、一人一人に対応する植物を毎年植えていくという。そうしなければ区切りを付けられない過去があり、時間がある。



日本人墓地

遊牧民は移動を本性とする。物を携えた移動を交易という。そのためチンギス・ハンのように移動できる範囲を広げていくことは、大半は侵略でも征服でもない。なにか別のことをやっていた印象が残る。それを近現代史で見れば、帝国の樹立ということになるのだろう。遊牧の生活と都市化はそう折り合いの良いものではない。遊牧は、人口密度や物の密度を一定以上にしない仕組みでもある。ヒツジや牛が、特定の地域の牧草を根こそぎ食べてしまうほどの密度になれば、草地の回復にもコストがかかる。それを分散させる仕組みが遊牧である。他方都市は、密度を際限なく上げていく仕組みであり、密度効果によって新たなつながりが生まれたり、思わぬ副産物が生じたりする場所である。これを両立させることは本来無理である。モンゴルは、織り合せることが難しい二つの運動のモードが同時に進行している。

3 日目には、ウランバートル西のフスタイ(ホスタイ)国立公園に出かけた。西に約 90 キロ移動したところであり、海抜がいくぶんか高く 1800 メートルほどある。途中、「ミニゴビ」と呼ばれるモルツォグ砂丘に立ち寄った。広さは東京ドーム 5 杯分程度だと思われるが、細かな砂が集まった砂漠状の場所である。地質上、ここに細かな砂がもともと存在していたとは考えにくい。周囲は、すべて草原であり、少なくとも網目状草原である。おそらく強い風が吹き、土が巻き上げられたときに、大き目の土は均質に大気の下の方に大きさに応じて何段階にも層をなしている。細かな土は大気の上空まで舞い上がって砂状になり、風が通り過ぎた後になってゆっくりと落ちてきて、一定の大きさの砂だけが密集するそれによってこうした地形が形成されたと思える。大気の上空で砂を含んだ空気が集まるような地形的な特質があるに違いない。風の集まる場所である。この広さだと実験を試みることもできない。それを地上付近で見ると、たしかにゴビ砂漠のような不思議な砂の地形が出来あがっている。とするとこの砂漠はいまでも徐々に大きくなっていることになる。



フスタイ国立公園手前

そこを通り過ぎて、土の凸凹道をさらに進むと、フスタイ公園のツーリストキャンプ場に到着した。キャンプ場には多くのゲルが並んでいる。国立公園に指定しておかなければ、開発、狩猟、資源略奪が横行しそうな場所である。ゲルの一つでこの国立公園の説明用のビデオ(DVD)を観た。多くの植物や野生の哺乳動物が生息しているようだが、人間の通り道からはごくわずかしか見ることができない。最も有名なのが、野生馬のタヒである。首の稜線に黒髪がなびき、細長い顔というよりもいくぶんか丸っこい顔立ちである。世界中には幾種もの野生馬がかつて生存していた。馬は早くから家畜化されてきた動物である。そのなかで野生のまま生きてきた各種の馬は、ほぼ絶滅してきた。そのなかで例外的に生き延びてきたのが、タヒである。1890 年代にロシアの探検隊がタヒをこの地で発見した。その情報はヨーロッパの博物学者、動物学者の関心を呼んだ。その後、捕獲され、ヨーロッパのいくつかの動物園に送られて、一時絶滅しかかった。そこから再野生化の企てが進むようになったのである。もともと生息していたこのフスタイの地に戻して繁殖させ野生種として生存させる企てである。現在 300 頭ほどに増えており、10 頭単位の集団で暮らしているようである。山の頂上付近で草を食べている様子が、望遠鏡を通して見えた。暑さに極端に弱いらしく、夏は頂上付近で暮らし日没後水を飲むために山麓に降りてくるという話をガイドがしていた。



野生馬タヒ

この国立公園を抜け、川沿のゲルにたどり着いた。遊牧の生活をいまでも続けている住民のゲルである。遠くに放し飼いにしてある数百のヒツジやヤギの群れが見える。ヤギとヒツジを一緒に放牧するのは、長い間の知恵である。ヤギはエサに対する感度が高く、ヤギに牧草地を誘導させてヒツジの群れを動かすと、ヒツジの成長が早くなると言われている。またヤギは草を地下部まで食べ、低木の樹木まで食べてしまうのでヤギの比率は一定範囲内におさめなければならない。他方ヤギは比較的寒さに弱く、夜間にはヒツジと一緒に柵のなかに入れておくと、ヒツジを毛布代わりにして寒さをしのぐようである。ヤギの毛皮がカシミアで、ヒツジの毛がウールであり、カシミアの方が高額であるためどうしてもヤギの方が増えがちになるが、そうなれば草原を食い尽くす可能性が出てくる。そこでヤギを 20-30%に維持するような混成体を作るとちょうど良いと言われている。

このゲルの近くでは、数十頭の牛がのんびりと歩き、ゲルの方に帰りつつある。ゲルの近くには馬が一頭つないである。しきりに首を振り動こうとしているが、何をしようとしているのかよくわからない。真っ黒な犬が、2，3 匹ゲルの陰でうずくまっている。電池は大型のバッテリーで保存され、衛星用のテレビは映る。日本の大相撲も見ることはできる。学校教育開始時には、都市部の寮に行くということであった。水は近くの小川から 4，5 日に一度タンクに汲んでくる。その日の午後、トラックに乗って小川まで水汲みに同行した。このゲルのなかでご馳走になったお昼ご飯は、この小川から汲んだ水で作ったものであろう。美味しいことは美味しいのだが、夜半には水あたりの症状がでるに違いない。そして実際そうなった。

2　遊牧

場所を変えながら生きていくことは、根城や巣をもたないことである。根城や巣にしつらえられた財産はできるだけ少ない方が良い、物をもてば物に対する執着が生まれるが、執着は少ない方が良い。拠点はあってはならない。本質もあってはならない。実体もあってはならない。暑い夏がやってくるかもしれず、限度を超え、家畜が死滅するほどの寒い冬が来るかもしれない。困難はそのつど乗り越えていくしかない。そしてそうやって生きていくことが、一つの豊かさなのである。

ゲルから遠くに見えていた数百のヒツジやヤギは、小川に水汲みに行っていた間(約 30 分)に、ちょうどゲルの反対側の遠方まで移動してしまっていた。移動の速さは驚くほどのもので、草を食べながら少しずつ場所を変える場合とは、異なるモードで移動したようである。この遠方のヒツジやヤギの背後にまわり、追い立ててみた。旅行ガイドさんが、一匹のヤギを掴まえて角を押さえてくれた。そして坂井多穂子さんがそのヤギと一緒に記念撮影した。

ヤギの鳴き声を真似てみると、その声に呼応して、同じように鳴き声を上げるヤギが出てくる。そのヤギの声に呼応して別のヤギやヒツジも鳴いている。何かは伝わっているが何が伝わっているのかはわからない。動作の呼応のなかで、何かが伝わるが、伝わる何かを限定し、特定しようとすると、

そこに「意味」が出現する。意味とは、動作全体を動作の意図に縮小し、意図に対応づけた何かである。ここまではかまわない。事象を焦点化し、事象のエッセンスを取り出そうとすることは、思考の経済学にもかなっているからである。

問題はその先である。縮小した意図や動機から動作が引き起こされ、意図によって動作が制御される、という場面である。意図と動作の間には、どのような因果関係も動因ー帰結の関係もない。意図は動作のきっかけとなり、動作の進行のさなかでの調整因子になることはあるが、動作に内在するものではない。そうなると意図や動作の帰結や意味は、動作そのものに並行する人間の作り上げたファンタジーであることになる。そしてそのファンタジーが人間であることの必要条件なのである。意図は、事象のエッセンスではないのだ。動作と意図はカップリングの関係だが、カップリングの本性にしたがって、ただ並行する場合から、カップリングの在り方を全面的に変えてしまう場合まで広範な変動幅がある。

その一つが意図や意図的制御によって、動作に力が入ってしまい、ぎこちなくなる場合である。力みが出てしまう場合である。他方リハビリの現場でときとして起きることであるが、硬縮によってまったく動かなくなった患者の足を外から手を添えて動かそうとしても、まったく動かないことがある。そのときセラピストが「私はあなたに何をしてほしいと希望していますか」と問うと、患者の経験が全面的に再編され、局面が変わってしまうことがある。いつもこうしたことが起きるわけではない。だが時としてこうしたことが起きる。外から添えられたセラピストの手の感じ取りの感触まで変わってしまうことがある。患者は何を活用して自分の経験を律すればよいかの手掛かりをあらためて手にするのである。意図は、こうした経験の再編の自己組織化の転換点になることがある。

遊牧する動物は、ほとんどの場合集団をなしている。草原のゲルでもたった一つのゲルは存在しない。最低でも近接する位置にもう一つのゲルがある。家族は異なるようだが、単独ということは何か無理が来ているという印象なのである。

動物が集合体をなすということには進化論的な理由もあるに違いない。遊牧する動物は、エサを食い尽くさないように一日にかなりの距離を移動する。このことは捕食動物に対して、位置移動によってターゲットの位置をずらし続けることでもある。そしてかりに捕食動物に襲われたときには、最も逃げ足の遅いものが犠牲になることで、他の集団のメンバーを守るのである。集合体とは、犠牲を最小にすることで、集合体そのものの機能性を維持することである。遺伝的な偶然によって集団の末端に位置するような動物は、一定の頻度で生まれる。アフリカの草原のシマウマは、集団の規模が小さくなり、ライオン程度の走力では簡単には捕まらなくなった。ライオンのオスは容易にはエサを採ることができない。ライオンのオスは顔が大きくて強そうだが、あの体型はエサを掴まえることに適したものではない。顔が大きすぎるのである。



ヒツジとヤギの群

遊牧するヒツジやヤギには、集団をまとめるような司令塔もしくはボスがいるようには見えない。集団は、密集したり、ばらけたりしていて、特定の集団の維持原理があるようにも見えない。それでも緩やかな集合体であり続けている。時としていろいろな偶然が重なって、メンバーがいなくなることもあれば、別の集団のメンバーが紛れ込んで、集団の成員が変わることがある。その最大の要因は、新たなメンバーの誕生である。

集合体を考えるさいに、人間が自明なようにおのずと活用してきた事例が二つある。一つは意識であり、意識はそれが作動するさいには、まるで一つの統合体であるかのように感じられる。もう一つは剛体であり、放置して雨露にさらしても簡単には壊れないのである。剛体は、均衡という事態を前景化した。たとえばカントの『自然科学の形而上学的基礎』の動力学の部門では、内的活動として、引力と斥力が設定され、それらの釣り合いから剛体の維持が説明されている。引力が強すぎれば、剛体は収縮し、斥力が強すぎれば、剛体は膨張してやがてばらばらになる。そのため引力と斥力は釣り合っていなければならない。しかも剛体という物体が感知されるためには、人間の感官になんらかの刺激をあたえなければならない。そのため斥力がもっとも重要だとカントは考えた。ただしたとえば眼に剛体が映るのは、光によるのであって引力と対抗している斥力によるのではない。また手で触って剛体が触覚的にわかるのは、大半は触覚的認知によるのであって、引力に対抗している斥力によるのではない。カントの設定した斥力を拡張解釈しなければ、カントの議論は成立しない。

もう一つの集合体の典型事例である意識は、分離という経験ができないので、どのような集合なのかも本当のところよく分からない。これは現在の意識研究でも事情は変わっていない。非集合性を経験できない集合性であるために、部分 - 全体関係での集合体ではなさそうである。部分そのものが緊密に統合されたような集合体で考えることは筋が違うと感じられる。

そのため集合体のモードを考えるさいには、どうも典型事例が不足し続けている。ライプニッツがアルノーに宛てた書簡のなかで、組紐や寄木のようなイメージを描いているが、これらは配置と位置

の組み合わせだけからなる集合体である。統合する原理などは一切なく、部分相互の配置の関係だけで、見た目には緊密な統合体ができる。かつてのお寺には、釘を一本も使っていない建物があった。ボグドハーン宮廷博物館も、こうした建築らしい。よほど腕のよい大工が造るもので、彼らは宮大工と呼ばれた。残念ながら私には宮大工の知人が一人もいない。ここでは統合する原理はまったく不要であり、いくつかの偶然の重なりで統合体はできる。

統合する原理がまったくなく、集合そのものの範囲を時に応じて変えていくようなゆるやかで自在な集合状態を描こうとすると、意識からは何か異物を描くようなかたちにならざるをえない。そこにドルゥーズが鮮明なイメージをあたえた。それが「ノマド的」(遊牧民的)という集合状態である。群れと統合体は異なる。要素を不可分に統合するという組織体のイメージを放棄する。なによりも共通の根拠を捨てて、統合する中心概念を捨てる。一切の「なくて済むもの」を軽々と捨てることができるのが、ノマド的であることの全般的な傾向である。

ドルゥーズの場合、初期からこうしたイメージは一貫している。灌木の集合体で根の繋がっていない仮想体を、ドルゥーズは「リゾーム」だと呼んだ。統合原理はまったくなく、にもかかわらず集合体でありうるようなモードを指定していたのである。

探してみれば、実際にいろいろなものが見つかる。馬糞に生えるキノコの一種は、乾燥した時にはサンゴのようなかたちをしている。ところがひとたび雨が降ると、個々の細胞がバラバラになって水を泳ぐように動き回る。そして乾燥してくるとまたサンゴのように一つの植物体に戻るらしい。連結水車のような事例は、動きの連動からなる。個々の水車は、ただ自分の運動を続けているだけである。その運動の余波が次の水車の運動につながる。次の水車もただ自分の運動を続けているだけである。しかし連結体として、水車は動き続ける。

こうしたゆるやかな統合体で、なおかつ統合体そのものを組み替えてそれじたいで別様になっていくような仕組みまで入れようとすると、もう少し複雑な組み立てをしなければならない。そこに踏み込んだのが、オートポイエーシスである。そうなればもう一段階高次の組織体にはいっている。

遊牧は、いまだうまく定式化できていない仕組みを備えている。どの程度の面積もしくは密度までが許容可能なのか。密度が高くなりすぎれば、エサが不足する。移動によって次に戻って来たときには、もうエサが生えないようであれば移動の意味はなく、別建てでエサを用意し、柵に閉じ込めてヒツジやヤギを育てることになる。密度は、遊牧民的なサイクルの規定要因である。また降雨量と日照量は、草の成長速度を規定しており、年ごとに大きな変化がでないことが必要条件となる。いずれも現在のモンゴルの生態系の問題にかかわっている。過放牧が決定的なのである。1990 年代にモンゴルの社会主義体制が崩壊し、家畜は住民の個人所有になった。そこから猛烈な勢いで家畜が増え始めている。降雨量はやや多目になっているようだが、問題は平均的な降雨量ではなく、局所的な豪雨と局所的な砂漠化である。フスタイ国立公園でも、緑地の維持については相当に資金をつぎ込んで実行されている。降雨量が少なくても育つ菜種を一面に植え、周囲を少雨に耐えられる緑地にしているようである。

3　文化の生存

人の移動と生活上の習慣が文化を形成する。20 世紀は、「国家の実験」の時代であったために社会の仕組みは、大幅に変わって行く。清朝は基本的には満州族の国家であるが、満州そのものにも漢人が大量流入し、そうした漢人たちはさらに北上して、内モンゴルで農耕を進めていった。内モンゴルは、現在中国の自治区である。人口密度の低い地域は、ひとたび動乱が起きれば、いつも逃げ場になってきた。ロシアで革命が起きれば、既存の政治的勢力は赤軍に追われ、シベリアの白軍はモンゴルに逃げ込んでいる。周囲でそうした騒動が起きれば、モンゴル国内でも改革の動きが出て、1911 年に中国の辛亥革命で清朝が倒れると、モンゴルでもこの年の 12 月にはモンゴル独立が宣言され、モンゴル政府が樹立された。

そもそも司法・行政機構は、清朝が持ち込んで官僚機構は形成されており、国家というファンタスティックな象徴としては、チベット仏教の活仏が設定されていた。そうなると国家というまとまりもあり、官僚機構の仕組みもあり、あとは行政府のスッタフが決まればよい、という皮袋に水を注ぐだけの状態になっていたのである。

こんなときは暗躍する者たちが出る。オタイはロシアの財政援助に頼ったあげく借金がかさみ、それを清朝に肩代わりしてもらって、その後清朝への反乱を起こして、外モンゴルに逃げ込んでいる。ハイサンは反漢暴動を組織して官憲に追われ、外モンゴルに逃げて、王侯貴族を次々と説得し、独立国家の必要を説いていた。外モンゴルは、すでにそこに住みついていた各部族代表の王侯貴族と亡命革命家のたまりのような状態だったと考えられる。つまり独立国家形成のための必要条件は、ほとんど整っていたのであり、あとは機会だけだった。

こうしてボグドハーン(聖なる皇帝)モンゴル国ができあがるが、モンゴルの周辺で勢力を広げようとしていたロシア帝国、中華民国、日本ともこの国家を承認していない。唯一例外的にチベットとの間で相互承認条約を結ぶことができた。実質的には中華民国の支配が続いた。ロシア革命以降、モンゴル人民党はロシアの支援を得て、中華民国軍、白ロシア軍を撃破して、ようやく外モンゴルの独立を確保したというのが実情である。この後一時日本の関東軍がこの地を支配するが、終戦とともにそれも終わっている。

国家というまとまりは不思議な仕組みで、現実の個々の行政単位でもなければ、民族の集合体でもない。ましてや短期間で変貌していく市民社会の集合ではない。何か人のまとまりを維持するさいに、個々の人々の集合やネットワークとともに、同時にそれらを超えたそれらとともにあるイメージ的なまとまりが出現する。このまとまりの場所は、特定の象徴が埋めていたり、歴史的な事実で埋められていたり、伝説によって埋められていたり、その他なんでもありのような場所なのであろう。そうしたなんらかのもので埋めることのできる場所が、国(近代ではネーション・ステイツ)と呼ばれるものであるようだ。現実の社会的ネットワークの作動とともに、その作動にファンタスティックに伴う独

特の二重作動のようである。近代的な国家の必要条件が、国民、領土、主権である。ただしこれでは機能化した行政区分に重なってしまう。

モンゴルでは、国家という場所が「ボグドハーン」のように具体的な輪郭をもった、まとまりをあたえるイメージとなっている。歴史記述をつうじて歴史が国のこのイメージを支えると考えている国家は、東アジアには多い。実際に多くの民族が覇者であることを競い、現実に支配者の交代が行われた国では、現在を理由づけ現在を正当化するものは、歴史なのであろう。おそらくこうした国では歴史の意味がいくぶんか異なっている。東アジアの国々が、歴史認識というとき、個々の歴史的事実認定が問題になっているのではない。歴史こそが現在の理由だという主張である。そして日本は、このことがピンと来ないのである。この点では日本は東アジアの例外だとも思える。日本の歴史は、まさにいま、あるいは未来への予期によって形成されるのである。これだけ歴史の意味が異なれば、個々の事実認定ではなく、また歴史観そのものではなく、むしろ歴史という経験が異なってしまう。



ザイサン・トルゴイ

ウランバートルにも歴史的記念碑と呼ばれるものがいくつかある。市内の小高い丘には、ロシアとモンゴルが共同して立てたノモンハン勝利記念碑が建っている。ザイサン・トルゴイである。

しかしモンゴルのようにこれだけの自然をもてば、歴史がごく短期的な最近の人間の営みのようにも見えてしまう。自然から見れば、歴史とはある意味での測定誤差である。モンゴルの歴史観について聞く機会はなかったが、感触として東アジアとは異なる印象がある。歴史と現在の間には、そこに地平のように浸透している自然がある。



ガンダン寺

この自然は歴史の固定を回避し、歴史の弾力の回復に寄与するはずである。歴史とはつねにすでに引き受けてしまっているものであり、誰しもそこから免れることはできず、作為的に変えることもできない。また歴史によってもたらされた帰結には、誰しも責任が付きまとう。だが何かの理由や根拠となる固定点ではないはずである。モンゴルにも歴史的記念碑は存在するが、むしろ住民の生活と地続きになったような文化的な記念碑があるに違いない。それがチベット仏教系の寺院である。

ウランバートル市内に、チベット仏教の総本山のようなガンダン寺がある。1938 年に共産主義者によって壊滅的に破壊され、その後再建されたお寺であり、そのなかに巨大な仏像が収められている。この破壊は徹底したもので、900 の修道施設が破壊され、夥しい修道士が殺害され、5 つのお寺の建物が燃やされている。破壊前のお寺の跡は、再建されたお寺の前庭部に柱が 1 本残されているだけである。1990 年以降のモンゴル民主化のあと、仏教の活動のための寺院が再開された。出家信者も多いようで、このお寺を中心にして修行のためのセンターのようになっている。モンゴル初代活仏ザナバザル(1635 - 1723)は、アーティストでもあったらしく、多くの絵画、彫刻を残した。こうした作品が一堂に集められ、美術館として 1966 年に開館している。いずれにしろモンゴルの文化の感触を掴むためには、やはり 3 か月ほど暮らしてみなければ、分からない部分がありそうである。

参考文献

石井祥子他『草原と都市　変わりゆくモンゴル』(風媒社、2015 年)

萩原守『体感するモンゴル現代史』(南船北馬舎、2009 年)

バトバヤル『モンゴル現代史』(芦村京、田中克彦訳、明石書店、2002 年)

藤田昇他『モンゴル　草原生態系ネットワークの崩壊と再生』(京都大学学術出版会、2013 年)

(視察日程 2015 年 8 月 24―28 日)

知的障害児・者への「身体介助」の意義の検討：
身体介助から動作援助への転換とコミュニケーション事態としての動作援助過程

緒方登士雄（文学部）

キーワード：動作援助、コミュニケーション過程、知的障害、身体介助

からだの不自由なひとの姿勢変換や移動、着替え、食事、排泄などの基本的生活動作の援助のために、家族や看護師、施設職員等が手を添えて介助する。このような要援助者のからだに直接触れて行われる手助けは、医療や福祉の場だけでなく教育の場でもとりわけ特別支援教育においては日常的に行われており、病院で患者の看護にあたる医療従事者や福祉施設で利用者の介助を行う施設職員だけでなく、障害児・者の教育に従事する教員も児童生徒のからだに直接触れて手助けしている。

一般的には身体介助と呼ばれるこのようなからだに直接触れて行われる援助の実施にあたり、要介助者の気持ちを配慮することへの重要性に異論をはさむ関係者はいない。しかしながら、ときとして患者や利用者、児童生徒からあるいは家族より「乱暴な扱い」との批判の声があがる。この声は、介助が介助者と要介助者との間で濃密な相互コミュニケーションが生起する事態であることへの介助者の認識不足に起因する場合に多いのではないかと推察される。

ところで、学校における身体介助は、肢体不自由児・者や視覚障害児・者だけでなく知的障害児・者の教育に従事する教員も行っている。このことは、知的障害児・者の教育の場を訪れた経験のある者ならば、だれもが認めることである。

言語発達の遅れは知的障害の中核的状態の一つであり、とりわけ言葉の理解の遅れは種々の知識や技能の習得だけでなく発達全体に極めて大きな影響を及ぼす。知的障害児・者とのコミュニケーションの困難さは、保護者や学校・施設関係者が学習・発達支援の取り組みを行う上での主要な課題でもある。言葉によるコミュニケーション不全を補うために援助者（家族や教員等）は、使う言葉を簡潔で具体的な表現とするように心掛け、さらに絵や写真、シンボルなどの視覚的ツールその他の工夫を試み、彼らへの学習・発達支援を図っている。

しかしながら、このような言葉による表現方法に関する配慮や視覚的ツールの工夫への関係者の関心の高さに比して、日常的に行っている身体介助への検討は十分に行われているとは言い難い。知的障害児・者自身による身体介助に対する意見表明が乏しいことを、その理由に挙げることも出来よう。しかしながら、筆者は、先に述べたように、身体介助が介助者と要介助者との濃密な相互コミュニケーションが生起する事態であることについての介助者の認識、あるいは適切な介助のありかたを工夫・検討するための援助者の感じとる技術、さらにはその技術の向上を促す学習・発達支援上の意義に関する検討の不足をその理由に挙げたい。

そこで、本論において、身体援助技術の向上（援助者が感じ取り応える技術の向上）の必要性ならびに学習・発達支援上の意義に関する今後の議論を深めることを目的に、教育の場で行われる知的障害児・者への「身体介助」が行われる具体的指導状況に焦点を当て、その状況を相互コミュニケーション事態すなわち相互伝達・理解の過程として捉え、援助者の経験知の集積に資するための資料としての記述を試みる。

以下に、まず、介助者の行う「身体介助」が要介助者（知的障害児・者）の単なる身体運動の援助ではなく、要介護者の主体活動としてのからだの動きの学習の支援であり、かつ両者のコミュニケーション事態であることを概説し確認する。次いでより具体的場面での介助者（援助者）としての筆者の体験を報告し、この報告に基づきこの「身体介助」を「コミュニケーション事態としての動作学習支援の過程」として論じる。

１.「身体介助」から「動作援助」への認識の転換

近年の胎児や新生児を対象とした発達研究の進展は著しく、生後間もない時期においてすでに周囲の人物の音声を区別しているだけでなく、誕生以前から他人の音声を区別することが明らかになっている。このような発達を基盤に、養育者は児・者の発達を促している。頻繁に児・者に触れ、触れつつ話しかけて、児・者に働きかけ、児の反応を誘い、その反応に応えている。

意識的であれ無意識的であれ、児に習得してほしい学習内容を大人が提示するとき、成長に伴い話し言葉がその主要なツールとなっていく。しかしながら、その児に知的障害がある場合、養育者や援助者は、言葉だけでなく児のからだに直接触れて(触れつつ)学習・発達を促す働きかけを継続して行っている。

知的障害児は知的発達だけでなく運動発達の遅れも示すことが多い。定頸や座位、立位、歩行の時期もいわゆる健常児に比べて遅れ、養育者や援助者によるからだに直接触れた手助けの機会も多くまたその期間も長くなる。食事や衣服の着脱、排泄などの基本的生活習慣の確立が遅れ、その技能の取得を促すため援助者は児の手をとり、背や腰を支えている。教育の場である学校においても、家庭での養育者と同様に教員が児のからだに手を添えて種々の活動に必要な動きを支え、その動きの習得を促している。

援助者が児の背に手を当て立ち上がるように促すとき、「分かった」とでも言うかのように援助者の手を受け入れ立ち上がろうとすることもあれば、上体をわずかに傾けるもののその背に当てた手から感じられる児に立ちあがろうとする意思を感じられないこともある。あるいは、援助者が児の手をとった時、その児がその援助者の手を振りほどこうとするような動きをすることもある。その動きに、手を取られたそのことへの児の抵抗の意図を感じることもあれば、そのような手助けは不要である（一人でする）との意思を感じることもある。

このような児のからだに直接触れて援助する児の「からだの動き」を、身体の動きの変化を生理・物理的な観点から理解する「身体運動」から区別し、ひとの意図の表れすなわち心理現象として捉え

「動作」（成瀬（2009、2014））と呼ぶ。援助者の「からだの動き」も当然「動作」であることは言うまでもない。

この「動作」の概念に基づき、児・者の主体活動である「からだの動き」を援助する働きかけを「動作援助」と捉えることにより、その援助の過程の記述ならびにその学習・発達支援上の意義の検討が可能になると考える。

つまり、からだの動きの援助は身体介助ではなく動作援助であるとの視点が、要援助者と援助者との間で生じる相互コミュニケーション事態の説明を可能にし、要援助者（本論では知的障害児・者）の学習・発達支援の実現に有益であると考え、養育者や教員等が児・者のからだに直接触れて行う援助を身体介助ではなく「動作援助」と呼ぶ。児の意図を動作に感じ取りより適切な応えを返す能力を感応力と称するならば、援助者の感応力の差は児・者の学習・発達を大きく左右することは言うまでもない。児の主体性（主体活動）の発達ひいては児の発達全体に繋がる経験がそのときに生じるからである。

２．コミュニケーション事態としての動作援助過程

言葉の理解に困難さを有する知的障害児・者への援助や指導は、援助者の手で児・者の手を取り行われることが多い。この「手を取っての働きかけ」は、上述した援助者の意図伝達（＝児・者による援助者の意図の理解）の試みの側面だけではなく、児・者の（意識的あるいは無意識的な）意図の援助者への伝達機会ともなる。ちなみに、援助者の移動や表情だけでなく姿勢や声のトーンも援助者の動作であり動作の結果であるが、本論では援助者が要援助者（知的障害児）のからだに直接ふれて行う援助を中心に、また援助者の姿勢（の変化）と移動も併せて取り上げて論じることにする。

さて、この動作援助過程を相互コミュニケーション事態としてみると、人が他者のからだに「触れる」ことは極めてユニークな過程を有していることが分かる。すなわち、援助者が児のからだに触れようと手を伸ばし、援助者の手が児のからだに触れたその瞬間から、児も援助者のからだに触れた状態すなわち両者の主体活動が交錯する事態が生じ、そのことによる多様なコミュニケーションが展開されるのである。

その多様なコミュニケーション状況を具体的な発達支援（指導）場面での本人と援助者の伝達内容と伝達意図の観点から記述し整理を試み、知的障害児・者への動作援助の意義を検討する。また、両者のからだが直接触れている（触れ合っている）状況だけでなく、触れる（触れ合う）直前の状況についても言及する。

３．動作援助状況のコミュニケーション過程－援助者の動作体験をもとに

本節では知的障害児・者への具体的な指導場面として排泄指導状況を取り上げ、援助者の動作体験に基づき動作援助のコミュニケーション過程の記述を試みる。排泄指導を取り上げる理由の一つは、排泄行動が自立していない知的障害児・者は少なくなく、しかもこのような児・者のほとんどが「こ

とば」の発達の遅れを示し、動作援助を家族や教師は働きかける方法として重視・採用しているからである。

学校での教育目標として、尿意を感じたときにトイレに向かい、排泄することが出来るようになることが設定される。むろん、尿意を感じたらいつでも一人でトイレに向かうようでは、児・者の安全や今後の生活に支障が生じる。したがって、トイレに行く状況について学習することも指導のポイントになるが、本論では論点を煩雑にしないためにその説明は省略する。

－排泄指導場面での動作援助過程－

以下に、知的障害児が教室を出てトイレに行くまでの動作援助過程で展開する援助者の動作体験をコミュニケーションとの観点から、これまで筆者が援助者として直接指導に関わった複数のケースでの経験をもとに記述する。

知的障害児の排泄指導で通常行われる方法として、援助者が児にトイレに向かうタイミングを見図り（多くの場合は援助者が経験と状況を踏まえてその時を決める）、トイレに促す働きかけを行っている。その時と判断したら、「トイレに行こう」と児に言葉をかけながら、たとえば児が椅子に座っている場合には立ちあがるかどうかを待つ。立ちあがる様子が認められない場合には、児に手を伸ばし児に直接触れて立ちあがることを促すことになる。

しかし、児に向けた援助者の言葉を児が受けとめるとは限らない。児が援助者の言葉を受けとめたとの援助者の認識は、言葉をかけた直後の児の変化に基づくが、それは児の頷きや顔の向きなどの明確な変化とは限らない。言葉をかけた直後の姿勢・動作の変化（表情や目の動きの変化も含む）を手がかりにしている。援助者の働きかけの受けとめや援助者の意図（「トイレに行こう」）の理解の有無や確かさを、児の動作に感じ取り行うのである。

手がかりを児の動作に認められなかったとしても、促そうと児に一歩踏み出そうとするや立ちあがり、近づく援助者に向けてともに行こうとでも言うかのように手を差し出し、手を取り合った時には二人がドア向けて歩き出す状況が生まれることもある。このような援助者の接近は多くの場合、児の姿勢・動作に変化をもたらす。援助者が児に向かい両者の距離が詰まるにつれ、その変化がより顕著になることが多い。

しかし、援助者が近づき手を添えて立ちあがりを促しても、その児に立ち上がろうとする意図を感じ取れないことがある。また、立ち上がったとしても、教室のドアに向かおうとする意図が感じられない場合もある。

また、援助者の手が児に触れるやいなや児の動作に変化が見られ、その動作の変化が援助者の意図（の一部）を汲むような動きであることもあれば、援助者の受け入れを拒んでいると感じる動きであることもある。援助者の働きかけの受入れの状態もその明瞭さも、児によって時と場により異なることも多い。それは、受け入れの確かさあるいは援助者の意図内容の理解の度合いとして援助者には感じられる。くわえて、その受け入れる児の態度（たとえば積極的か消極的か、積極的であればそれは

どの程度か）も感じられる。

そして、受け入れや理解の程度そして態度は、その後の児の動作によって確認することになる。すなわち、援助者への児の動作（による応え方）により判断することになる。援助者の働きかけを理解したと判断するのは、児の動作が援助者の促しに応じあるいは援助者の動作に先行し、援助者の意図を汲んだ（汲んでいる）と児の動作に感じるときである。

また、あるいは、援助者の意図を理解しているが援助者のさらなる働きかけを待っていると感じられることもある。それは、援助者の働きかけを児が促している場面である。その場合には、援助者は「ほら、トイレに行こうよ」と言葉を添えつつ、児のからだ（児の手であることが多い）に触れた手で児に応えるのである。

児の動作に動き出す意図が感じられても、触れた手（から動作として感じ取った手がかり）から推し量った児の意図がドアではなくドア以外の場所に向かうと感じたときには、援助者は歩く方向を言葉と共に手（の動作）で伝えることになる。そして、その児の歩みと児の手から伝わる感じから、移動先の理解の明瞭度を推量し、明瞭だと判断すれば二人の歩みの早さを児に委ねて援助者はその歩みに沿うように歩き、そして児に添えた手は援助者の意図を伝える。しかし、移動先に対する明瞭度（移動の目的）が低いと判断した場合には、児の手を取った手で移動の意図と移動先をより確かに伝えようと試みる。

教室のドアを出たとしても、ときとして児が歩みを進めようとする方向がトイレとは異なる場合もある。このようなときは、トイレの方向へ向かうように児に触れた手で促すことになる。また、ドアから出る（出た）児の動作（手だけでなくからだ全体の動作）から児に方向への迷いを感じ取ったり、あるいは歩く意図が感じ取れないときには、援助者の手は児に動き出すことを促し動く方向を示すことになる。

トイレに向かい歩いたとしても、トイレの前で向きを変える意思が感じ取れないこともある。そのままトイレの前を通過しようとしている（このままでは通過する）との判断が児の動作から援助者に生じたら、歩みを緩めつつトイレへ入る歩みになるよう促す。もちろん児によって時と場の違いにより、援助者が添えている手を離す(離している)。児の動作にトイレに向かうとの児の意図を感じたときである。廊下を移動する児の歩みが早まり、あるいは走り出しそうとする児の意図を児の動作に感じれば、援助者の児の手を握る手の力の程度は変わり、「一緒に歩いて行こう」との援助者の意図を伝えるのである。

以上、動作援助過程を援助者の動作体験の記述により、「身体介助」における児と援助者とのコミュニケーションの過程を概説し、この「身体援助」は児に触れた手（の動作）から援助者が児の意図を汲み取りつつ援助者の意図を児に伝える過程であり、また児も添えられた手の動きを通して自らの意図が（意識的あるいは無意識的に）伝わる/伝わる過程であることを示してみた。

コミュニケーション事態に誤解の生起は必然であり、もちろん動作によるコミュニケーション事態にも誤解は生じる。たとえば筆者は、排泄を促すために、洋式便器に座った児の背後より「座ってい

るように」とその児の腰に手を当てていた。ところが、児は腰を少し上げては下ろす動作を繰り返すようになった。それだけでなく、その繰り返す動作の合間に背後の援助者（筆者）の方を振り返り、しかもその振り返る児の顔には満面の笑みがこぼれていたことがある。腰を上げようとした児の動きに対して下ろすようにとの援助者（筆者）の動作は、腰をあげようとしたその児に対して「腰を上げないで、座っていてほしい」とのメッセージを伝えることを意図したのだが、援助者によるこの働きかけ(動作)は児の遊びを誘ったのである。

４．動作主体の「表れ」/「現し」としての動作とその援助

これまで、知的障害児・者の教育の場でも日常的に行われる「身体介助」の意義を確認するために、人のからだの動きを心理現象として捉える「動作」の概念に基づき、知的障害児への排泄指導における「動作援助」を具体例として採り上げ、からだの動きを援助する行為は学習・発達支援のための重要な働きかけであることをコミュニケーション事態としての側面から論じてきた。

本節においては、動作援助が展開される過程をコミュニケーション事態としてより詳細な検討を行うために、「動作」に主体活動の「表れ」と「現し」の相の観点を導入することにする。（以下、動作援助を受ける知的障害児・者を「動作学習主体」、その援助者を「動作援助主体」と呼ぶことにする。）

「表れ」とは、動作援助主体の視点に立てば、動作援助主体が動作学習主体の心的状態を動作学習主体の動作に感じるコミュニケーションの基盤となる一つの相であり、「現し」は動作学習主体の伝達意図をその動作に動作援助者が感じる相である。意識的に自らの意思や感情を他者にあらわす動作が「現し」、無意識的ないし無意識的にあらわれる動作が「表れ」と言うこともできる。動作学習主体の視点に立てば、先の説明の動作学習主体と動作学習援助主体の語を入れ替えることになる。

相互にからだが直接触れ合っていない場合でも「動作」を「表れ」と「現し」のコミュニケーションの相による記述が可能である。たとえば、気持ちが落ち込んでいる時に多くの人は、頭を垂れ視線を落として座り、あるいは立ち、あるいは歩いている。このような俯く姿勢には、他者へのメッセージ性は必ずしも高いとは言えず、「表れ」の相にあたる。子どもを叱る親の怒りの表情は子どもへのメッセージとしての意識性が高い場合が多い。このような動作（表情、発声、姿勢の動作）は「現し」の相である。しかしながら、先の知的障害児の排泄指導場面に紹介したように、動作援助過程における動作の相を「現し」あるいは「表れ」として区別することの困難なことが多い。このような場合には「表れ／現し」と表記することにする。この「表れ/現し」の状況は、援助者が援助者として問いかけられ、揺さぶられる興味深い事態でもある。

例えば、動作援助者が動作学習主体の動作に「委ねている（あるいは、任せている）」との感じが生じることがある。この「委ねる」には自他の区別がその基底にある。しかし、委ねているのが他者ではなく、援助者ではなく援助者の手そのものであるとの感じを受けることがある。このときの動作学習主体の動作が「表れ/現し」である。

援助者の手の動きに援助者の意思を感じ取り、自らのからだ（両者が手をつないでいる場合は手）

を動かした（応えた）のか、手の動きに沿ったのかの期別はもちろん観察者が見極めることは容易なことではない。しかし、手を添えている援助者には比較的容易である。とはいえ、それはその動作学習主体の援助者への志向性が高いときである。援助者への志向性は両者のコミュニケーション関係の深化に伴ってその高低の変化はより明瞭になるとはいえ、動作学習主体の動作に「表れ/現し」を感じる事態にしばしば出会う。そのとき、この「表れ/現し」を動作援助主体は動作によって確認し応じるのである。

たとえば、手をつないで歩いているときに児の手（の動作）に周囲の様子へ注意を向けていると感じた援助者は、援助者の手（の動作）の変化に即応するような児の手（の動作）に援助者に向けられる意識性の確かさを感じるのである。

これまで、動作をコミュニケーションの観点から「表れ」「現し」「表れ/現し」の相による理解を試みている。すなわち、「表れ」は動作学習主体の動作に動作援助主体への伝達意図が感じられない事態であり、また動作主体のそのときの態度（不安や興奮、喜びなどの心理的状態を含む）や動作目的の明確さを援助主体が感じる動作の相である。それに対して、「現し」は動作援助主体への動作学習主体の伝達意図をその動作に感じられる事態である。また、その区別が困難な事態を「表れ/現し」として論じてきた。以下さらに動作援助過程における具体的事態を紹介し、「表れ」「現し」「表れ/現し」によりコミュニケーション事態としての動作援助過程について検討してみる。

援助主体が手を添えて動作主体の動作を導く際に、動作援助主体には動作学習主体が「追随している」と感じられるときがある。その事態は、援助主体の意図を受けとめつつ動いていると感じるときと（援助主体の）手の動きに沿って動かしていると感じるときに区別することが出来る。前者の場合、そこには動作主体と援助主体の両者の意図が接しており、「現し」と表記できるであろう。それに対して後者は、援助者の意図ではなくあくまでも自らの体を動かす力への対応、すなわち「表れ」と援助主体には認識される。

ときとして、援助主体の手を動作主体が振りほどこうとすることがある。このようなときも、援助主体に向けた動作主体の意図をその動作に感じることもあれば、援助主体ではなく援助者の「手」から解放されようとする意図を読み取ることもある。この場合の前者は「現し」であり、後者は「表れ」と言える。

いわゆる知的障害の程度の重い知的障害児・者の場合は「表れ」を援助主体が感じることが多く、障害の程度が軽度の動作主体には「現し」を感じることが増え、また「表れ」「現し」の区別も明瞭になる。

「表れ」と「現し」は、同じ動作の学習援助過程においても入れ替わる。動作学習主体の注意（意図の志向）が動作援助主体ではなく動作主体自身あるいは他の事象に向けられるときや動作主体の意図が援助者に向けられていると感じるときとが交錯したり転換したりする。このような、「現し」と「表れ」の交錯と転換の有り様に、動作学習主体の学びのプロセスを読み取ることができる。つまり、動作援助主体の目的（動作援助主体の伝達意図の内容：たとえば先の指導の具体的例によれば立ち上

がる、トイレに向けて歩く、など）についての動作主体の理解の程度と態度の変化に伴い、援助主体の手に込められる力はほとんど不要となっていくのである。

５．動作援助の意義の今後の検討に向けて

学習主体である知的障害のある子どもだけでなく、その子の学習を援助する者も、コミュニケーション事態において常に認知・判断してから他者に働きかけてはいない。また、言葉のみによってひとは意思の伝達や感情の表明を行ってはいない。また表情や身振りだけでなく、姿勢などの動作により意識的・無意識に意思を伝え、意思が伝わる。

言語発達の遅れが中核的状態である知的障害のあるひとの学習・発達支援においても、「からだの動きの援助」は重要な役割を果たす。しかしながら、「身体介助」という用語は、そのコミュニケーション事態としての認識ならびに重要性に対する認識を喚起するとは言い難い。そこで、からだの動きを心的現象として捉える「動作」の概念を用い、知的障害のひとのからだの動きの援助の過程をコミュニケーション過程として記述し、「動作援助」の視点による学習・発達支援方法としての検討の必要性を指摘した。

身体介助と称される動作援助は、まさに単にからだの位置の変化や姿勢の変換ではもちろんない。たとえば、そこに座っている主体としての児が援助者からの働きかけを受け入れ、援助者の意図を理解し、みずからが立ち上がるという動作を遂行する過程であり、本人に立ち上がってほしいとの意図を援助者が児に伝える営みがそこにあるという、動作援助に対する援助者の認識を深めることの重要性を述べた。

ひとがひとのからだの動きを援助しあるいは援助を受けつつ動作する過程は、単なる被援助者のからだの動きの変化だけではない。その過程では、ひととひととが触れ合い、働きかけそれに応える過程が生起し、必然的にコミュニケーションが展開される事態になる。そのコミュニケーション関係の生起・変容・成立過程には、自分のからだ（自体）と他者のからだ（他体）を含む自・他の認知過程が生まれ、しかも過程には感覚的・情緒的体験が伴う。例えば Philippe Rochat（2001）は、感覚的・情緒的体験が自己を形成する重要な基盤なることを指摘しているが、動作学習援助過程にもそのような感覚的・情緒的体験が生じている。つまり、発達支援者の動作援助に対する認識の深まりと感応力の向上を図る試みは、被援助者の動作学習の進展にとどまらず全体的発達の促進にも貢献する重要な作業と言うことができるだろう。

ところで、他者への援助のあり様を振り返った時に「手を出した」あるいは「手が出た」と区別して表現することがある。この表現の区別は、援助意思を具現化するからだの動き（動作）に対する意識性の差異（濃淡）を反映しているともいえる。

前者においては、援助の意識やその方法に対する意思は明確であるのに対して、後者では援助のタイミングを含む援助方法に対する意思の有無についての自覚は援助者自身においても明確ではない。いつどのように手助けするかタイミングを見計らい予定していたように手を出し手伝うのが前者で

あり、ふと思わず手が伸び（結果的に）手伝っていたと振り返るのが後者である。支援者の感応力は、この「手を出した」と「手が出た」の差異を生む支援者の態度（援助者としての姿勢）との関連性も考えられる。

本論では、言葉の発達に遅れを示す知的障害児・者の学習支援の手立てとして日常的に行われている「身体介助」を、濃密なコミュニケーション事態としての「動作学習支援過程」として認識することの意義とその必要性について論じてきたが、動作学習支援過程において動作主体の心的状態を即時に感じ取りつつ応じる（感応する）力の重要性を確かめると同時に感応力の向上のためのトレーニング・プログラム開発の必要性についても認識することになった。

引用・参考文献

1）成瀬悟策（2009）「からだとこころ－身体性の臨床心理」誠心書房

2）成瀬悟策（2014）「動作療法の展開」誠心書房

3）緒方登士雄　（1992）「精神遅滞児・者のための動作法－子どもに働きかける援助者の体験を軸に－」．成瀬悟策編集：現代のエスプリ「教育臨床動作法」．195-203.

4）緒方登士雄（2015）「重度・重複障害児・者の「自立活動」における動作学習の意義－自立活動の授業をデザインするための視点（案）－」、東洋大学文学部紀要第 68 集、15-22.

5）Michael Tomasello (2008)　Origins of Human Communication.　The MTT　Press.（松井智子・岩田彩志訳「コミュニケーションの起源を探る」．勁草書房.

6）　Philippe Rochat (2001)　The Infant's World、 Harvard University Press. （板倉昭二・開一夫監訳「乳児・者の世界」ミネルヴァ書房）

現象学と自然科学の相補関係に関する一考察（2）

武藤伸司（TIEPh 客員研究員）

キーワード：現象学、自然主義、領域存在論、超越論的な手引き、方法論

0．はじめに [1]

本稿は、「現象学と自然科学の相補関係に関する一考察（1)」に続く論考である。本論全体の目的は、前論考でも述べた通り、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する、というものである。この課題について、前論考では、フッサール現象学における領域的存在論と本質直観の議論を確認することで、本論の目的を考察する上での前提の部分までを論じた [2]。つまり、現象学的な構成理論の基礎となっている身体性から、理念という対象性を直観するまでの構成プロセスを通覧することで、「科学」という学問の領域を現象学的に確定し、本論の中心的な課題を考察する準備を整えたのである。このことによって我々は、科学的な学問に関する理論や理念を本質直観との関係から考察することで、それら領域を、現象学的に分析し得る対象として扱うことが可能となったのである。

前論考で予告した通り、本稿において主眼となる問題は、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)」（HuaIII, S. 348, HuaV, S. 25）にして、現象学的な研究の展開を促進する可能性についての問題である。このことはつまり、現象学と科学の相互的な、すなわち学際的な研究の在り方それ自体に対する考察ということになる。これは、具体的に言えば、我々が理念化ないし本質直観によって得た領域的な類概念に属する諸学問を材料にして、現象学は如何にして更なる研究を展開し得るのか、という問題である。この問題を考察することによって、本論全体の目的である、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が明確になるであろう。

以上のことから、本論考において我々は、まず１．フッサールが超越論的な手引きということで何を意図し、どのようにして用いるのか（手続き）を確認する。そして、２．実際にその超越論的な手引きを用いた研究例を考察し、現象学の自然化について再考する。これらの考察によって、我々は、本論の根本的な目的である、現象学と自然科学がお互いにどのように寄与し合うのかという問題を、理解することができるようになるだろう。

[1] 凡例：*Husserliana*（Den Hagg, 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。引用を中略する場合は、…（中略）…と表記する。

[2] この点について、拙論（武藤伸司「現象学と自然科学の相補関係に関する一考察（1)」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ編、2015 年）を参照のこと。

１．「超越論的な手引き」を用いるための手続き

我々は前論考において以下のことを確認した。それは、諸科学が自然主義的態度において為されているということである。つまり、我々の意識は、理論的な態度において高次の述定的な判断作用を遂行することよって、自然を学問の対象として構成しているということである。そして、そうした高次の判断作用は、身体性に関わる意識経験の現象学的な探求から、その判断の対象となる自然が身体的な感覚と共に構成されているということも明らかになった。こうしたことから、我々の意識が、例えば物理学や数学という領域を成立させ、そしてその領域に属する諸対象を形式的な存在者として定立するためには、まず身体的な感覚から考察の対象となる自然自体の構成が生じ、それを理念化することが必要である、ということを確認したのである。したがって、フッサールが『イデーン I』と『イデーン II』で論究した、構成的現象学における身体性から領域存在論へというプロセスの考察は、諸科学ないし諸学問が「何であるか」ということを理解する上で前提であり、かつ、その理解を敷衍すれば「学問」という認識に関わる意識の構成的なプロセス一般でもあると言い得るだろう。

以上のことから、自然主義的な学問一般は、こうした本質学としての現象学的な分析を経ることで、その学としての性格の所以が理解される。しかし、我々は、そのようにして身体性と共に構成された自然と、それを基礎にして本質直観された諸領域に属する存在者、つまり経験的な諸事実の研究とその成果を、どのようにして現象学に取り入れるのか。このことは上でも述べた通り、残された課題であった。したがって我々は、以下において、事実学的な学問の諸成果という対象を本質学たる現象学へ如何にして用いるのか、すなわちそうしたものを超越論的な手引きとするということの内実を確認する。

これまで考察してきたことからすれば、本質学である現象学は、構造上、事実学である自然主義的な諸学問自体を哲学的に分析するための対象とすることから、改めて事実学で扱われる個々の事象それ自体や諸法則それら自体を取り扱う必要はないように思われる。その際のそうした事実学的な諸内容は、現象学的な探究の契機でしかない。もちろん、現象学は本質直観を方法論として持つので、事例としてそうした事実学的な内容を幾つか必要とするが、しかしそれによって現象学がその他の学問とは異なる、根源的かつ普遍的な、厳密な学としての位置や意義を呈示し得るのだから、そうした諸学問における特殊な様態である具体的な諸内容を、逐一問題にする必要はないはずである。しかしながら、そうした経験的で事実的な諸研究の成果は、それが現象学にとって無意義というわけではない。なぜなら、フッサールによると、経験ないし事実を基に展開されるあらゆる学問は、領域的な規定性を具えたものである限りで、すなわち、現象学的に本質直観された対象性を有していると注意されている限りで、「ある固有のまとまった探求群のための手引きを提供する」（HuaIII, S. 344）からである。これは一体如何なることなのか。

そもそも、「意識の諸現出を現象学的な考察の手引きにする」ということは、すでに「現象学をする」ということの中で、我々が行っていることであり、改めて問題になるようなことではないように思える（先ほど述べたように、契機という範疇を出ないと思われる）。ここでは上の疑問が繰り返されているように見えるが、しかし、ここで提供されると言われる「手引き」とは、「超越論的な手引き」であるという点に注意せねばならない。これについてフッサールが「今や諸形式だけでなく、我々はそこで領域的かつカテゴリー的な本質の質料的な一般性を念頭に置いている」（ebd.傍点筆者）と述べているように、超越論的な手引きと言われる際には、与えられている現出、措定されている知覚や理念的な対象性が現象学的に還元されている。つまり、本質学的な分析（本質直観）を経て領域的な存在として直観された後の、事実学的な諸内容に対する更なる本質の探求が求められている。つまり、ここでの手引きとは、ある研究者が一旦、現象学的還元や本質直観による事実学的な与件の考察を通り抜けた後に、すなわち超越論的な態度となり、現象学的な方法論を遂行した後に、事物や理論などを改めて自覚的に現象学的な分析の対象にするということである。そうした態度変更や方法論の遂行の後に扱われる事実学的な諸内容は、契機ではなく、超越論的現象学における考察の対象になっている。したがって、事実学的な与件を超越論的な手引きにするということは、最初、素朴に与えられていた与件に対して初めて現象学的な分析をかけることとは、位相が異なっていることに注意する必要がある。

このことは、振り返ってみれば、フッサールが現象学的に事実学の内容を研究に取り込む際に、以下のことを必要としたことからも理解し得る。まず『イデーン I』において、我々は、学問的な成果の理念的な対象性を、それが想像における自由変更によって範例化を基に類化を経て本質直観され、理念化されたものであるということ（vgl. HuaIII, §3）や、またそれによって領域的存在論が成立するという理解を必要とした。これらの解明によって、素朴に、自然的な態度において考察対象とした当の事実的な与件を現象学的な探究の場へと引き込んだのである。また、『イデーン II』においては、すでに意識に現れている対象の構成プロセスを遡っていくことで、感覚的な体験の場、すなわち身体性の領域を開示した（ここでフッサールがキネステーゼという発生的現象学の重要な分析へと導く本質規則性も明らかにしている点は、特筆すべきことである（vgl. HuaIV, §18））。これはすなわち、現象学における「構成の仕組みを問う」という視点、さらに言えば、発生的な視点で探究を進めるという方向性を示している。その上で、現象学する我々は、そうした探究を行うのだ、という、いわば「研究方針の動機づけ」を定めることになる。

こうして通覧すれば明らかなように、如何に事実的な経験、あるいは事実学的な内容であろうとも、現象学的還元という方法論的な手続きを経た上で呈示される諸現出は、1）本質直観による諸存在者の領域の確定と、2）対象構成プロセスの遡及的な解明へと向かう動機づけ（探究方針）という、これら二つが理解された後に、あるいは遂行された後に超越論的な分析の手引きとなるのであり、まさにこれらのことが事実学の諸内容を手引きとするための条件になっていると考えられ得る。つまり、これらのことは、上で述べたように、「領域的な規定性を具えたものである限り」という条件を満た

すために通過しておくことが必要なプロセスなのである。したがって、我々が真に現象学的な探究を遂行しようというのであれば、このプロセスを経る以前に、「意識の諸現出を現象学的な考察の手引きにする」ということで、事実学の諸内容を素朴に考察材料にするわけにはいかないのである。現象学が意識の構成の根源を問う際に、すでに与えられている現出を出発点とするだけでは、現象学的な考察の展開を深めていくことにならない。現象学と諸学問の学際研究をするためには、素朴に諸学問の成果を参照し、具体的に記述するだけでは不十分である。それでは、単なる記述的な心理学と変わらない。諸学問の成果という理念的な対象が探究の始まり（契機）ではあっても、それらは措定された諸対象であり、現象学的な分析の方法論を経た上で改めて提示する考察の素材、すなわち超越論的な手引きの資格を得たことにはならないのである。したがって、我々は、事実学の諸内容を現象学的な方法論（現象学的還元と本質直観）にかけた上で、初めて、そうした事実学的な諸内容を相補的な研究、すなわち現象学的な研究の進展のための契機にすることができるのである。

以上のことについて、例えば、ヴァレラは、認知科学と現象学の学際研究をする際、以下の四つのことを注意している。一つ目は、現象学的還元という態度（attitude）への変更、二つ目に直観の親密性（intimacy）への到達、三つ目に記述の不変項（invariant）の直観、そして四つ目に安定性（stability）の訓練である[3]。ヴァレラが挙げる一つ目の現象学的還元による態度変更と、それによってもたらされる二つ目の直観の親密性、すなわち志向的な体験の明証性、そして本質直観による記述の不変項の獲得という、これらの重要性は、すでに上で（あるいは前論考で）確認した通りのことであるが、超越論的な手引きに関してここで特に注目したいのは、ヴァレラの理解における現象学的な方法論を遂行する狙いの四つ目、「安定性の訓練」という点である。

この「安定性の訓練」は、現象学的還元を遂行するための鍛錬が必要という意味である。当然ながら、現象学に馴染みのない自然科学ないし経験科学の研究者が、フッサールの提示する方法を直ちに遂行するのは困難であろう。現象学的還元という方法は、客観化された実在的な事物に対する注意深い括弧入れと、括弧入れされた直接体験の直観という把握をもたらすものであるが、これには熟練を必要とすると、ヴァレラは考えている。しかも、現象学的還元は、能動的な作用として意識的に行われるが、この現象学的還元による態度変更は、「崩れやすい」[4]ものである。ヴァレラの提唱する神経現象学は、意識経験を自然科学的な成果と結びつけるといった研究プログラムを持つが、そのプログラムを遂行する際には、通常の経験から常に体験の直接性に立ち戻りつつ、客観的で実在的な観測結果を措定し、また体験に立ち戻るという循環がなされることを必要とする。しかし気を抜けば、体験の記述は、直ぐに自然的態度における客観的で実在的なものに留まってしまい、それを主観的に解釈する信憑や先入観に過ぎないとする自然的な態度ないし自然主義的な態度に陥ってしまう危険性が

[3] Cf. Varela, F. J., “Neurophenomenology —A Methodological Remedy for the Hard Problem”, in *Journal of Consciousness Studies,* Vol. 3, No.4: 330-349 Imprint Academic, 1996（邦訳：フランシスコ・J・ヴァレラ「神経現象学―意識のハード・プロブレムに対する方法論的救済策」河村次郎訳『現代思想』10. vol. 29. 所収、青土社、2001 年）, pp. 336- 338.
[4] Op. cit.

ある。そうなってしまっては、当然、現象学的な分析にはならない。したがって、ヴァレラは、この現象学的還元の崩れやすさに対し、それを用いて体系的な研究をするためには、「研究者たちの共同体からの、鍛錬された上での参加を必要とする」[5]と考えるのである。したがって、ヴァレラは、現象学的還元を訓練によって熟達し、科学的な諸成果を手引きにしても、安定した現象学的な探究をするために、研究者一人ひとりが以上のプロセスを身につけることを目標とすることを提唱するのである[6]。現象学者はもちろん、現象学を自らの研究に用いようとする研究者がこうした条件を引き受け、厳密に遂行するのであれば、理念的な対象はもちろんだが、特に物質的な事物という領域を引き合いに出せば、「超越論的意識における事物という領域の対象性という一般的な「構成」という問題」（HuaIII, S. 334）を把握する手がかりになるものとして、それらは現象学的な探究対象の「手引き」という位置を得ることになると言えよう。

以上のことから、自然科学や心理学などの諸学問と、現象学との関係を考える場合、諸学の内容という何らかの諸対象を現象学的に領域的存在論として考慮することは、「事象を含んでいる全ての学についての、真正の意味で原理的な全てのものが関わりを持つような探求区域が開かれる」（HuaIII, S. 356）ということになるのである。特に、ここで言及される「原理的なもの」とは、「根本概念と根本認識に即した領域的な理念を取り集めることと、相応する領域的な存在論における体系的な展開を見出し、または見出さざるを得ないもの」（ebd.）を指している。それはつまり、先ほどから述べている諸学問の成果（事実学的な諸内容）のそれぞれに他ならない。なぜなら、そうした成果は、「我々が構成の理念を適切に拡大する限りで、事象を含んだものから、形式的な領域や、その領域に専有されている存在論的な学問分野、つまり全ての原理や原理の学一般へと、転用される（überträgt sich）。もちろんその際、構成についての研究の枠組みは、その枠組みが現象学全体を最終的に包括することができるほどに拡大するのである」（ebd.）。こうしたことが、まさに現象学自体の探求領域を広げ、研究の展開を導くのである。

意識によって構成された経験を基礎にして、諸領域における諸学問が成立する以上、それらの研究において呈示される諸内容は、現象学の眼差しを通す限りで、素朴で実在的な研究成果ではなく、新たに現象学的な探究を行うための素材となると言い得るだろう。そしてまた、この原理的なものの探求は、「領域的な根本概念に、あるいは、領域そのものの概念に結びついて行われる諸研究」（HuaIII, S. 358）であり、その研究によって、「領域的に範疇化することと共に、そしてそれを通じて予描されている諸研究と共に、綜合的な形式が領域的な質料を通じて受け取る特殊な規定は、それらの正当さを手に入れる」（ebd.）ことになる。つまり、諸学問の研究成果は、その領域に本来的に属している限りで、現象学的な探求の中で、形式的で原理的な本質規則性を見出す手段になるのである。この領域的な質料の特殊性こそがまさに手引きとなり、その手引きに注目し、用いることが、現象学的な探究

[5] Cf. Varela（1996）, p. 338.
[6] Op. cit.

を展開する一つの方法となり得るのである。我々はそれを基にして、そうした領域的な質料が超越論的な意識によって「如何に」構成されるのかを分析し、現象学的に呈示するということが可能なのである。現象学的な意識の分析がそれらから超越論的な意識の構成へと遡及するという手順で行われるこの方法を用いれば、幾らでも新たに現象学的な問題領域を開くことができるだろう。そしてまた逆から言えば、現象学における構成の問題は、その領域に即して、手引きに即して現象学的な探求を拡大することで、諸学問が素朴に前提し、成果としている事柄である領域的な存在者の構成を再度明らかにし、その本質や規則性を直観することができるのである（vgl. HuaIII, §§149f.）。

２．現象学と諸学問の関係―自然化の現象学

以上のように、現象学的な探究条件という手続きを経た上での事実学を手引きとし、研究対象の領域的存在論として拡大され得る超越論的な意識の構成についての解明は、諸領域における学問の成立について、その「如何に」を分析することを可能にする。例えば、認知科学の領域ないしその領域における数学化という操作について、その領域において考えられている、身体に関わる環境や神経系の力学的な（ダイナミカルな）性質は、現象学的には身体の感覚-運動性に端を発する空間及び時間構成の理念化によって生じてくると、現象学的に理解され得るだろう[7]。したがって、このような構成的な現象学を踏まえた上で、現象学的な身体性の記述の数学化、すなわち現象学の自然化ということを考えなければならない。

前論考を含め、本論のテーマである現象学の自然化という試みの正当性を考えたとき、考慮すべき最も重要なポイントは、上で述べたようなその構成の順序ないしプロセスである。それはつまり、身体の運動性（キネステーゼ）や衝動、本能などの無意識的な受動的綜合が生じ、それらの自我への触発などを通じて、実在措定と対象化という高次的な構成が遂行されるという、このプロセスである。このプロセスを考慮してこそ、その身体に関わる環境や神経系の力学的な性質が、やっと哲学の（現象学の）問題の俎上に載るのである。そもそも、現象学的な観点において、事実学と本質学の関係は、基づけ関係にあることからして、当然のこととは言える。しかし、やはりここでも注意されねばならないのは、「諸々の構成的な現象学と、それに対する諸々の形式的および質料的な存在論との間の、上のような関連の内には、後者による前者の基礎づけというようなことは寸毫も含まれてはいない」（HuaIII, S. 359）ということである。たとえ現象学者や現象学を用いる研究者が何らかの存在論的な概念や命題を直観的な明示のための手引きとして認めたとしても、それは当然、超越論的な意識の構成を分析するための素材であって、また、そもそもその手引きの対象性は超越論的な意識の構成の結果であって、手引きとしての概念や命題がアプリオリに存在すると考えることはできない。つまり、

[7] この点に関して、一例として、拙論「発生的現象学における自然数の考察とその構成（1）―自然主義の基礎づけに関する現象学的な方法の一つとして―」『国際哲学研究』第 4 号所収、東洋大学国際哲学研究センター、2015 年を参照のこと。

フッサールが喚起するここでの注意とは、構成の順序、構成の基づけ関係を、現象学的な分析において呈示される意識構成のプロセスに即して理解せねばならない、ということなのである。こうした関係や、現象学的な分析から、超越論的な手引きとしての諸学問における成果の使用へという研究のフェイズの移行は、不可逆な基づけ関係なのである。

研究者それぞれがこのような現象学的な構成分析というフェイズを経てこそ、自然主義的な学問における研究成果は、現象学における構成論とのタイアップが可能になる。これについては、ギャラガーらも、現象学の自然化に際して、「もし、数学的な形式化が経験からの抽象を含むのなら、内容のある、力動的な（dynamic）経験とは何かを正確に理解することが重要であり、そのことから出発することが重要である」[8]と述べており、身体に関する現象学的な記述を出発点に取ることの重要性を強調する。したがって、このような現象学的な記述と構成論を堅持して、両領域の差異を明確に意識し、混同を避けるという条件の下で、自然化という操作を行い、両領域の対照考察を行うのであれば、その自然化によって生じたデータや法則性、すなわち認知科学の成果は、現象学的な探求にとって、手引きとして参考可能な考察の与件となるのである。

以上のことを鑑みれば、前論考から問題となっていた現象学の自然化という試みによって現象学的な記述を基礎づけるということは、有り得ないということになる。それは、意識の構成の構造からも明白であるように、単に経験を数学化、理念化するだけでは、自然主義的な態度の側からの非哲学的なアプローチに過ぎないと言い得るだろう（vgl. HuaVI, §9- c）。とは言え、自然主義的な研究をする科学者が現象学における諸成果の自然化を試みようとする際に、現象学的な記述を数学化するという理念的な目標は、拭い去れない自然科学者の動機として、現象学の自然化の企図に持ち込まれてしまう。だが、現象学的還元を堅持し、その超越論的な構成の基づけ関係を理解するならば、認知科学をはじめとする諸学問の成果は、フッサールの超越論的な構成論における手引きとして、遡及的な問い（vgl. HuaXVII, §85, §98, §104）、すなわち発生的現象学の探求に寄与することは可能であると考えられる。そして、現象学的な記述や本質規則性を諸学問が活用するという方向であれば、諸自然科学の研究方法は、フッサール現象学においても、上で見たヴァレラの神経現象学においても、その独自の探求方法として承認され得るだろう。つまり、例えば現象学の学際研究の代表例である神経現象学において、そこでの現象学と認知科学の相互制約とは、現象学的な構成論における構成諸層の基づけ関係を明確にし、その上で、領域的存在としての認知科学的な諸研究を手引きにする、ということであり、認知科学の側から現象学への寄与というのは、領域的存在として画定が為されることで、はじめて生じる事柄であると、考えられるのである。

したがって、現象学の自然化の企図は、現象学とは異なる研究の領域で行われてしまっていると言わざるを得ない。つまり、事実学的な学の範疇を出ていないのである。しかしその試みによって提示される諸々の成果は、現象学的な方法論による理解という手続きを通過することで、翻って、現象学

[8] Cf. Gallagher, et al.（2008）, p. 33.

における超越論的意識の構成を探求するための手引きとなり得るだろう。また、その成果、すなわち手引きとなる与件は、現象学的な分析の中で、その本質を看取され、現象学的な探求の領域を広げ、分析の与件を提供するという寄与をもたらすことになるとも考えられるのである。この点について、特に顕著な傾倒を示すのがメルロ＝ポンティであり、彼は、『言語と自然』において、「科学への依拠についてとくに弁明の必要もあるまい。ひとが哲学についてどう考えるにせよ、哲学は経験を解明しなければならないのだし、科学はわれわれの経験の一区劃をなしているし、たしかに算式（アルゴリズム）によってきわめて特殊な扱い方にしたがっているとは言え、そこでも何らかの仕方で存在者との出会いがおこなわれているのであり、したがって、それがある種の存在論的偏見に沿って作業しているという口実のもとに、あたまから科学を忌避することはできないのである。…（中略）…科学に問かけることによって哲学は、ほかの仕方ではもはやあばき出すことの困難な存在のある分節に出会うという利点をもつことになろう」[9]と述べている。しかしながら、もちろんメルロ＝ポンティのこのような言明は、彼が現象学的な哲学を行っているからこその、現象学の方法論を理解し、偏見を外せているからこその主張であることは、言うまでもない。

3. 終わりに―間主観性という問題について

最後に、こうした諸学問がそもそも成立するということについて、「間主観性」がキーワードとなることについて言及し、稿を閉じることとする。フッサールは、そもそも学問という客観的な知識体系が成立することについて、「全ての学問が、生きた学問全体のために働く主観性として―著名であれ無名であれ―相互に協力し合ったり、また対立し合ったりする研究者たちの諸世代の開かれた連鎖に関わるものだということもまた、認めてよいであろう」（HuaVI, S. 367）と述べている。このことについて、フッサールは、諸学問それら自体、あるいはそれらの歴史的な発展を間主観的な構成によるものであると指摘している。客観ということ自体が、我々がまさに生きることの中で、すなわち共通の興味や関心という志向の絡み合いの中で成立すると考えるならば、まさに諸学問の求める本質は、そうして生成されているということになるだろう。この間主観性という観点において、我々はさらに現象学と諸学問の相補性が成立する根を探求する必要があるのだが、それは今後の課題となる。

[9] M. メルロ＝ポンティ『言語と自然　コレージュ・ドゥ・フランス講義要録』滝浦静雄・木田元共訳、みすず書房、1979 年、85 頁参照。

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), hrgs. von K. Schumann, 1976.

Bd. IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, hrsg. von M. Biemel, 1952.

Bd. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale 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）

〈フッサリアーナ以外の文献〉

Gallagher, S. and Zahavi, D., *The Phenomenological Mind.* Published Routledge, London and New York, 2008. （邦訳：ショーン・ギャラガー、ダン・ザハヴィ『現象学的な心』石原孝二・宮原克典・池田喬・朴嵩哲訳、勁草書房、2011 年）

武藤伸司「現象学と自然科学の相補関係に関する一考察（1)」『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号所収、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ、2015 年

武藤伸司「発生的現象学における自然数の考察とその構成（1）―自然主義の基礎づけに関する現象学的な方法の一つとして―」『国際哲学研究』第 4 号所収、東洋大学国際哲学研究センター、2015 年

M. メルロ＝ポンティ『言語と自然　コレージュ・ドゥ・フランス講義要録』滝浦静雄・木田元共訳、みすず書房、1979 年

Varela, F. J., “Neurophenomenology —A Methodological Remedy for the Hard Problem”, in *Journal of Consciousness Studies,* Vol. 3, No.4: 330-349 Imprint Academic, 1996. （邦訳：フランシスコ・J・ヴァレラ「神経現象学―意識のハード・プロブレムに対する方法論的救済策」河村次郎訳『現代思想』10. vol. 29. 所収、青土社、2001 年）

舞踏とは何か

和栗由紀夫（舞踏家）

『舞踏』という文字は中国から渡来してきたものであります。千年前の日本の古文書にもその記載を散見することができます。以前は舞踏という文字は外来の文化・芸能を意味していました。明治期に催された『舞踏会』も当時の西洋文化を表す意味で使われたのです。現在、厖大な情報ネットワークが世界中に張り巡らされ国際間の交流の速度は全く変りました。今や私たち全体が情報の波に翻弄されているような状況ですが、今一度立ち止まって改めて舞踏の意味を考察してみる必要があると思います。『舞踏』の「舞」の字は旋回することであり、精神集中の果てに脱魂状態を引き起こした空の器・身体に神や先祖や霊などが憑依し舞を舞わせるということです。また「踏」の字は、踏みしめること、跳ねることであり、大地からのエネルギーを身体に吸収し地中の悪い霊を封じ込める力の存在を意味します。そして日々のつらい労働からの解放や、豊作の喜びを自然のリズムの中で祝う祭祀となり、先祖の霊を慰め楽しんで帰っていただく招魂儀式などの宗教的な国民行事に発展しています。当然これらの「舞」と「踏」は世界中のいたるところに現存していることでしょう。日本だけの特別なものではありません。それでは、今、私たちが『舞踏・BUTOH』と呼んでいるものは何でしょうか。1950～60 年代に先駆者、土方巽・大野一雄らの出現によりそれらの芸術表現は暗黒(前衛)舞踏と呼ばれました。時を経て世界にこの舞踏が認知され広まると共に、暗黒(前衛)という名称がいつの間にか失われ、『舞踏・BUTOH』という一語で括られはじめました。しかし、私にはこの暗黒(前衛)ということが一番大事なことのように思われるのです。それは私にとっては実験精神であり未開の荒野に一歩足を踏み入れることなのです。舞踏を芸術と定義する理由がそこにあります。人はなぜ光を希求するのか、それは誰もが社会や自分の中に深い闇を抱えて生きているからではないでしょうか。極楽は想像でしか想うことはできませんが、地獄はいつも私たちの目の前に現存しています。私たちはいやおうなしに闇を見続け死と対面しなければなりません。それらのことから目を背け、既成美や夢物語を舞台で表現することのみが芸術なのだとしたら何と貧しい芸術になることでしょう。人間存在そのものが芸術なのです。舞踏がそれを示しています。現在私たちは西欧からの短絡的な美と力の一致、健康への過度の信奉病、プロポーションという美の基準値、芸術のビジネス化などといった価値観を強制されています。特に踊りにおいてはその傾向は顕著であります。暗黒(前衛)舞踏はまずそれらのことに疑問を投げかけることから始まったのです。戦後の獣に落ちた生活のなかで人間の優しさを再発見したのが舞踏ではないのか。美とは何か、民族の持つ固有の身体・文化に根ざした表現とは何か、それらの問いかけが舞踏の出発点であります。傲慢な人間至上主義や拝金主義が今や地球を覆いつくし人間そのものを疎外しはじめております。人間にとっての不安の対象はいまや人間そのものに向かっています。

声高にグローバリゼーションが叫ばれる今日ですが、各々が自分たちの足元を掘り下げてゆくことこそが今求められていることなのではないでしょうか。『お手手つないで前衛芸術』は成立しないのです。舞踏には虚偽のやさしさや同情は関係ありません。一人ひとりが自分の足で立つことから舞踏は始まります。そして美しい蝶になって羽ばたくためには長いさなぎの期間を経ることも必要なのです。困難の中にこそ希望があり、闇を経てこそ光の世界が待っている。世界が直面している経済の変動と政治的激動の渦の中で、実は私たちの内部にこそ、その現実を凌駕する広大無辺な宇宙が広がっていることを舞踏は教えてくれます。師・土方巽の『舞踏は自然から習え、肉体は物から習え』という言葉がさらに重みをも持ってくるように感じます。舞踏は単独にその世界を生きている、そう思いながらこれからも舞踏とは何かを考えてゆきたいと思います。

和栗由紀夫。

舞踏譜考察

和栗由紀夫（舞踏家）

舞踏譜とは舞踏の振付を言葉により記譜したものである。古今東西にわたる舞踊の記譜法の中では特殊な方法の一つである。従来の西洋的記譜法は抽象的な記号で表されることが多く、日本では北斎漫画にあるようにスケッチに近い人物絵で踊りの振りを表現していた時代もあった。現代ではコンピューターを使ったより分析的で緻密な記譜方法がとられている。言葉によって想像的な舞踏空間を作り出し時間と空間を管理・共有するという、言語によるイメージの身体化という方法の一つが舞踏譜である。言葉はお互いが理解しあうために必須のものだが、その言葉の解釈や感性の差異、イメージ派生の相違、また言葉が含んでいる感情的なものなどが、お互いのイメージ共有を難しくしている場合もある。日本語を外国語に翻訳すること一つでも容易なことではない。まして舞踏言語であればなおさらである。舞踏譜は実体の定かではないイメージを特殊な言葉で追い込んでゆく作業といってもよい。土方巽が用いた優れた方法の一つは一次資料として絵画を使うということである。一目瞭然という言葉の通り、絵画を使うことによってまず素早い視覚情報の共有ができる。人間の目から入って来る情報は多量で確実性を帯び理解しやすい。その絵画から、フォルム、ムーブメント、材質感や雰囲気、時間や空間までをも読み解き、舞踏化するために、舞踏言語として整理し直すのである。その整理・限定の仕方は土方舞踏独自の特徴を持っているのだが一口には説明し難いものである。二次元の絵画空間から四次元の舞踏空間への変容の連続が舞踏の一つのテーマとなる。もちろん舞踏の振付の全てに絵画資料があるわけではない。詩的な言葉や音楽からの作舞の方が多いかもしれない。しかし人間の目を一つの写真機のシャッターに見立てれば、現実世界のすべての風景は一方通行の一枚の絵の連続のようなものになるかもしれない。いずれにしてもその想像的空間の中で、個人の感性・精神性をより高めてゆく必要がある。言葉が個人の豊かな記憶を目覚めさせ、夢の継続機能を高め、個の身体的特徴をその魅力にまで高める作業に入って行かねばならない。それには言葉による振付の不自由さや外部からの強制に拮抗できる自分自身の内部の力を自ら養成することが条件となってくる。そして自分にとって内部あるいは外部とは何かという根本的な問題に直面する状態に身体は置かれる。やがてそれらを探ってゆく内に身体が内包しているさまざまな境界膜がゆらぎ始め、身体の拡張や収縮、神経の広がりや皮膚感覚が、身体感覚として舞踏の中で重要な位置を占めることになってゆく。言葉は触媒としても私たちの探求心を刺激し続けるのだ。舞踏者は受信体として全身の感覚を研ぎ澄まさねばならない、と同時に発信体となるべく最大限の努力をしなければならない。これが舞踏譜の舞踏のあり方であろう。しかし舞踏譜を使った場合の舞踏の再現の正確性に関しては一律ではない。そこには舞踏における再現とは何かという大きな問題が横たわっているからだ。

舞踏譜による振付には大きく分けて二つの世界がある。その一つは（なる）ということである。（なる）とはトランスフォーメーションあるいはポゼッションを意味する。しかし舞踏譜が指摘しているものに（なる）のであるが、完全に（なりきって）しまえば外部からの振り付けは無効と化し、表現はあるトランス状態のままで停滞してしまうことになるだろう。そこでもう一つの世界（想像的空間を生きる）ことが必要となってくる。それは、醒めて、自覚していて、自らを管理する状態である。この二つを同時に保持しようとする。この分裂しているような二つの状態（世界）を同時に保つということが舞踏譜の舞踏の難しさである。さらにその二つの状態を保たせているのは踊っている自分ではなく舞踏というもう一つの生命なのだと知覚する。また分裂しながらどっちつかずになっている状態も一つの舞踏になっている場合もある。ここでは舞踏者の目が一体どこに付いているのかということが問題となってくるだろう。土方巽の「すべての技術は魂のうちにある」という言葉は、必然的に「技術とは何か」という問題を提起する。覚えるという技術、忘れるという技術、そういう行為全体を司っているもう一つの技術。外部から投げかけられる言葉を実体としてとらえ、偶然を必然のものにする努力が舞踏手の資格となる。真の創造的能力をつかみ取ることを舞踏から要請されているのだ。仮に言葉の先にあるものが舞踏だとしても、舞踏譜の中に何を見出すかは舞踏手の創造能力そのものにかかっている。なぜならば人間は言葉を使うことで文化を築き上げてきたのだから、舞踏もまたその例外ではない。

「舞踏する器は、舞踏を招き入れる器でもある。どちらにせよ、その器はたえず空っぽの状態を保持していなければならない・・舞踏は空っぽの絶えざる入れ替えである」

土方巽。

「日本の「うつる」ということは一種の自然の法則であって、「うつす」といった能動的なものではないところがある。流動してゆくことが「うつる」の第一義である」

郡司正勝。

「死体になりつつ死体にならないで、死体を凝視している演劇空間が土方巽の舞踏である」

市川雅。

これら諸先生方の言葉は、私たちが舞踏譜の舞踏を研究してゆくうえで貴重な示唆を与えてくれる。

以前、私は自分なりの整理の仕方で土方巽から振付けられた多くの舞踏譜（ほとんどは公演用の振り付け）を七つの世界に分類し、DVD-R「舞踏花伝」として出版したが、それは（重いものから軽いものへ）という分類の仕方であった。しかし今その分類の詳細を再検討する前にはっきりとさせてお

かなければならないことがある。舞踏譜に頻繁に登場してくる（なる）という言葉の理解である。花になったり、獣になったり、溶ける肉や壁や幽霊になるといった振付群である。なぜ土方舞踏譜は変貌の連続なのであろうか？　それは舞踏が時間芸術であるということが一番の理由であろうと思う。

「舞踊は刻一刻にその形を作り出し、同時に自らの手で消してゆくという作用をいとなむ芸術である。・・見せようとしないで、しかも人を深く感動させるのが、技術をのり越えた芸術の生命というべきものであろう」と郡司正勝は「おどりの美学」のなかで書いている。またある講演のなかで次のようにも話している。「『憑く』という感覚は、意識的には客観的だと思うのです。そこで憑くということは二重的意識を持っていると思うのです。のりうつる力がなくては役者にはなれませんけど、それと同時にさめている自分あるいは客観性を保たねばならない」と。

私は私なりにこの二つの文章の中の舞踊は舞踏に役者は舞踏者に置き換えて理解している。土方舞踏譜の変貌の連続は生命の流れなのである。表現は流れる水のようなものにならねばならない。流れることが舞踏の生命なのである。

「舞踊は舞踊のためのもので、まして踊り手の表現を見るためでもその魂を知るためでもない。舞踊家は一個の伝導体でしかない。舞踊家がその作品の中で何かを見せようとすれば、機械はバッタリと止まってしまう。舞踊としての生命の動きを止めてしまうのである」この言葉は「おどりの美学」の中で日本舞踊について語られている言葉なのだが、今の舞踏に当てはめることはできるのであろうか？　初期の舞踏は土方巽という強力な個性が暴力と倒錯的エロチシズムを引っ提げて既成のダンス界に挑戦したところから始まった。まさしく主役は超個性ともいうべき土方であり、土方は舞踏そのものであった。一個の人間の生の叫びがそのまま生々しい舞踏へと変貌していたのではなかったのか。個という概念の薄い日本の文化的状況に強烈な自我と否定の精神を持ち込んだのも土方であった。個あるいは自我そのものが舞踏の表現の本質ではなかったのか。しかし、時とともに状況は変わってくるのだ。後期の土方舞踏について「舞踏という舞踊の季節」のなかで郡司正勝はこう述べている。「舞踏とは、戦争という暴力の後に残った、骨と皮の動物に落ちた闇の中で、人間が人間であることを発見した優しさの表現ではなかったか。そこには創造とか自我とか個性といった気負った虚栄はない。ここに近代と絶する新しい次元がみられる」と。土方舞踏の初期と後期の現れ方の違いは歴然としている。しかし土方巽の中では移り変わってゆくことへの確固たる必然があったのであろう、私たちは推測するしかない。前述した（空っぽの入れ替え）のことに話を戻せば、空の器にはいつも何かが侵入してきて、棲みつき、また逃れ出ているのだ。それは、死者や先祖や精霊や零落した神かもしれない。ハンス・ベルメールの少女やフランシス・ベーコンの法王や伊藤若冲の鶏が棲みついていてもおかしくはない。器の主役は次々と入れ替わるのである。（なる）ということはまず舞踏者の肉体を空の器にするところから始まる。日本の伝統芸能の基本的な修練は（生を殺す）というところから始まるのに類似している。しかし土方の空の器には伝統芸能が切り捨てていった死の国の風土が色濃く残っており闇が屹立している。暗黒舞踏の名の由縁である。

「モデルネ・タンツは思想の自由、表現の自由の美名の下に肉体の屈従を強い、捕らわれの媒体へ

と肉体を蹴落としたのである」という市川雅の指摘は、皮肉にもモダンダンスだけではなく現在の多くの舞踏にも向けられているのではないか。舞踏もまた悪しきモダニズムに捕らわれているのだろうか。土方舞踏はそこからの遁走を決めたのではなかったのか？　後期の土方舞踏は身を自然の中に置き自然の一部となることで対立する二元論の世界から豊かな一元論の世界へと移行したのではなかったのか。土方は最後には衰弱体そのものが舞踏の形であると言い残し、私たちを隔てた向こう側で一人佇んでいる。もう一つトランスフォーメーションから派生してくる問題に舞踏とシャーマニズムとの関係がある。土方巽は「いっそのこと俺は不具者に生まれついていた方が良かったのだ、という願いを持つようになりますと、ようやく舞踏の第一歩が始まります」と言っているが、郡司正勝も日本の芸能の呪術的起源を探る中で次のように説明している。「日本のシャーマンの多くが肉体的に欠陥のある人々によって、司祭された例も決して少なくない。・・生まれながらにして病弱な、一度は死線を越えた者が、舞踊家の資格を与えられたのである…深く魂に傷ついたものが、仮宿の身体を求めて、激しい舞踊の始原へ戻る『魂振り』の運動・表現に日本の舞踊は求められたのではなかったか？」　郡司正勝が土方舞踏を認めているのには、土方舞踏の中に舞踊の始原を見ているからであろう。古典芸能研究者と前衛芸術家の魂の交換がおこなわれているように感じる。世界のどの文化圏においても舞踊と宗教的儀式の間には切っても切れない関係がある。シャーマンの犠牲的肉体や狂気に捕らわれた状態、冥府への下降の旅、仮死と変身、慰撫者・呪医として立ち戻る存在、それらはいずれも土方舞踏を彷彿とさせる。「シャーマンにとっては、森羅万象は擬人化された宇宙である。岩、植物、動物、これらすべては人格的な主体を持っている」とあるシャーマン研究者は述べているが、土方舞踏譜とどう関連しているのだろうか。しかし土方巽はシャーマンであったのかとの問いには答えは否である。土方はあくまでも一個の舞踏家たらんとし、自己の肉体を舞踏そのものとして存在足らしめることに命を削っていたのである。宗教的効用などを推し量ったりはしてはいない。神の招命でも神おろしの家系を守ることでもなく、ましてや神を芸術商売の元手にはしていないのである。そこは潔い。「私の踊りは神社仏閣とは無縁である」と土方ははっきりと言っている。また「自然主義的神秘主義ほど厄介なものは無い」とも言う。自己の存在の不安や行為の確証を、また薬を飲んでいい気持になっているようなトランスを、安易に神秘主義の中に逃げ込ませてはならない。判らないものを判るもので包囲してゆく、すると判らないものはまたスーッと逃げてゆく、追いかけっこの連続である。判るものとは言葉である。この果てしのない永久運動から遠く離れたいという思いは誰にでもある。しかし判らないものとは神以前に自分自身のことなのだ。自分から逃げることはできない、だから人間にはいつの時代にも自分を忘れるために舞踊・舞踏が必要なのかもしれない。この人類が抱えるパラドックスに挑戦したのも土方であったのかもしれない。

「舞踏花伝」の中で、私は舞踏譜を七つの世界に分類した。（解剖図鑑）（焼け落ちた橋）（壁）（鳥と獣）（花）（神経病棟）（深淵）の七つである。重いものから軽いものへという流れで整理をしてみた。しかし重いもの、軽いものという分け方は便宜上のもので、重さとは何か、軽さとは何かがテーマにならなければならない。重さを表現しようとして、足を踏ん張ってみればみるほど体は軽くなる。

重い体とは投げ出され忘れさられた表現不能者・放棄者のものだろう。絶望・放棄・不能という重さである。表現できないということが一つの表現になっているのかも知れないがそれは不明である。また気分の重い人ほど軽くなりたいと願っている。人間の中では重さと軽さはいつも同居しているのだ。

闇と混沌への恐怖、この見えざる重さにどう対峙してきたかが人間の歴史なのだろうか。

「闇と混沌の恐怖は、目に見える対象との間に介在するあらゆる距離が呑みこまれて、黒一色に塗りつぶされ、主体と客体との間の裁然たるへだたりを失うことへの恐怖である」

種村季弘。

土方舞踏が暗黒舞踊という名で産声を上げてから半世紀以上が経った。暗黒とは闇、混沌、未分化、不可視、下降、地獄、死、恐怖、絶望、不能、悪など多くの事柄を暗示する言葉であろう。世界の趨勢の中で「暗黒」という言葉がいつの間にか消えて「BUTOH」で括られるようになった今、もう一度この「暗黒」の意味を考え直す時期にきているのかもしれない。戦中・戦後の焼け跡の闇は今も世界中を覆っているのである。捉えなおすべきは舞踏の未来などではなく舞踏の現在なのである。自己表現という美名のもとに隷属しているような舞踏はいずれ消滅の運命をたどるだろう。残るものは己の戦いの痕跡だけだ。舞踏が今なすべきこと、これは己の足元を掘り下げてゆくことでしかない。人間の基層に触れること、闇の中に一人屹立する勇気がなければならない。舞踏はあくまでも自己探求の旅なのである。

本題に戻って、「舞踏花伝」でまとめた舞踏譜世界の再検討に入っていきたい。

「舞踏花伝」の一番目の世界（解剖図鑑）から考えてみよう。舞踏譜の中で一番重く底にある世界である。舞踏譜の中に（重い顔）という言葉がある。（思案に余った、どうすればいいのか判らない、沈痛の重さ、投げやりの重さ、視線の切れた重さ。前面と背後が全く切れた状態）。（重い顔）という言葉の一つにもこれだけの身体の状態や心理状況が隠れている。この言葉の絵画資料はフランシス・ベーコンである。土方はベーコンの踊りを「肉体の迷宮」あるいは「偏愛的肉体論」と記している。無限の循環が持つ無時間性もまた重さのひとつであろう。ベーコンの舞踏によく使われる言葉に（内臓の回路を辿る）という言葉がある。市川雅は土方の肉体について、「肉体迂回を繰り返す肉体」だと指摘している。土方から、「踊ろうとしている対象がいきなり自分自身の中に登場してきたらどうなるのか？」と聞かれたことがある。稽古中に、「肉が単独で泣いているんだよ、危ういものをかろうじて形で支えているんだよ」と太鼓をたたきながら叫んでいた。「欲望のオブジェ、そういう技術を入れておく器が肉体である」これも土方の言葉である。画中のベーコンの人物を、断片に砕き、解体して仕分けをし、各部分を捩れた新たな関係に並べ替え、肉の収縮・増幅を繰り返えさせ、肉体の部分の突出をはかり、さらに肥大化させ空間化させてゆくような動きに作り変えてゆく。そこには舞踏手の安易な心理的構図などが入り込む余地のないメカニズムと格闘している肉体がある。ベーコン

の踊りの稽古中に土方が言った「リアルなものほど神秘なのだ」という言葉をどう理解したらよいのだろう。舞踏譜の（解剖図鑑）の世界の中にはベーコンの他にもいくつかの絵画が重要な資料となっている。フランシスコ・デ・ゴヤである。アンドレ・マルロー曰く「手の施しようもない状況に追い込まれた人間の普遍的な感情を伝える」ゴヤの世界である。「肉体の牢獄に生きながら閉じ込められた者の悲劇、ゴヤは耐え難い狂気のイメージによって世界を解釈している」と澁澤龍彦はゴヤ論の中で書いている。舞踏譜では闇の中から現れては消えてゆく妖怪のようなゴヤの画中の人物が数多く登場してくる。闇は背後だけではなく身体の内側や目の中にもあるのだ。見たこともない人物が身体の奥深い闇の中から出現してくる。「理性の眠りは怪物を生み出す」とはゴヤ自身の言葉であるが、私たちは自分の体の中の黒い部屋に未だ見たこともない怪物を飼っているのかもしれない。その闇や不安や不気味さ、救いのなさがゴヤの踊りの時空間になる。「闇とは何か？」という稽古場での唐突な問いかけに言葉を失っていた私に土方は「ほら私の手の中にいる鮒の中にも闇はあるんだ、重いんだ」と言っていた。また「混沌の中の誠実」という言葉も手ごわい。混沌が肉体のことを指しているのか、私という存在なのか、複雑な振付の舞踏譜のことなのか、あるいは宇宙のことなのか、いずれにしても「誠実」とは？　この言葉はルドルフ・ブレダンの版画を私たちに示しながら語った言葉である。巨視と、微視の、これ以上の結合は不可能と思われる劇的空間の密度について稽古している私たちに問いかけた言葉である。人間が人間としての根拠を失い、肉体が肉体としての輪郭を失い、希望も終点もない一流適者の孤独な踊りについてであった。「世界で一番遠いものが自分の肉体である」と言ってその日の稽古は終了した。一体イメージとは舞踏者にとって何なのだろうか？　頭で泡を吹いたような一瞬の視覚的イメージなどはあっという間に消滅してしまう。それはイメージではない。私の主体にまでかかわってくるイメージ、私の体を変容させてしまう力を持つもの、自他ともがわからなくなるような状態に導くもの、あるいは私が抵抗してもより強い力で引きずり込んでしまうような力、これらが舞踏者にとってのイメージなのだ。それは時間とともに強固になってゆくものなのだ。「誠実」という言葉は、それらの未知の世界へ飛び込んでゆく勇気のことなのか、あるいは自分のことは自分でけりをつけるという意思のことかもしれない。「重さ」について考えてみると、「動かない石の重さ」「濡れて不定型な深海の生き物の重さ」「無名の肉の重さ」「重さに耐えている重さ」といくらでもあるだろう。世界のほとんどの舞踊が「軽さ」を主眼に置いているなかで、土方舞踏のいう「重さ」はこの地上から飛翔することではなく、地上をいとおしんで徘徊することでもなく、人間という大地を踊る舞台とし、自分の中に下降してゆく重さなのだ。人間という存在の重さである。それを計ることはできない。以前、世界的に著名な振付家が「舞踏は重力を手なづけ、味方につけた」と褒めていたことを思い出すが、それは舞踏に対する西洋人の印象であろうと思う、私は、舞踏はバレエの対極にあるものではないと考えている。

二つ目の世界（焼け落ちた橘）に移りたい。郡司正勝曰く「土方の舞踏は肉体を素材とした芸術ではなく、肉体そのものを喰う行為そのものが踊りなのだから、死の舞踏なのである」この言葉に代表

されるように舞踏が前面に押し出してきたものは「死」であった。戦後の日本のダンス界が健康な肉体の美と力の一致をお題目のように唱えていた時期に、土方は醜悪な美と悪魔的な変身と嘲笑を引き連れて死者の屍衣をかぶって出現した。死の視点から肉体を観念したこの踊りは昭和元禄で浮かれている日本の首都に真っ赤に熱した太い杭を打ち込み、灰神楽の中で闇をばらまいたのである。（焼け落ちた橘）とは戦争の焼け跡で全身火傷をしながら天界と地界の間に立ち尽くしている人間のことである。天と地の架け橘が燃えているのだ。刻々と死につつある人間のことである。生きたい何としても生きのびたい。耐え忍ぶ痛みと汚らしさ、人間という条件や輪郭をすでに失っているのだ。焼け跡と狂気。（はたして動くことができるのか？）土方は「人間が存在するために不可欠なもの」と記している。この（焼け落ちた橘）の世界を通過するのには痛みが混じる。舞踏譜を紐解いてみよう。（顔の重層、ひきつり、ベーコンの顔、ミショーの神経、片腕の凝固、馬の首、乞食、骸骨、仮面の裏側、癒着、膿、すべる、ずれる・・）　舞踏譜を理解してゆくうえで大事なことは重層と混濁をはっきりと分けることである。総合的な重層化が必要なのである。そして受け身体となるだけではなく、こうしてしまおうという実験的な精神が求められる。プラスアルファである。（顔の重層～）のフレーズには 13 の言葉がある、一つ一つの言葉の間にこそ踊りは潜んでいるのだ。言葉と言葉の間のブリッジの仕方が踊りの速度や密度を決め、その密度が踊りの強さを作り上げてゆく。溶けて、癒着した不定型な肉の塊が、だんだんと肉が削げ落ちて細くなり、骨が露出し、骸骨になってゆく。このプロセスが舞踏なのである。土方舞踏には型があるといわれることがあるが、型をスタンプのように押して踊りを続けているのではない。型から滲み出てくるもの、はみ出してくるもの、収まりきれないものが型を歪ませ、変質させながら、次の型を呼び込むのだ。型はゆっくり混ざり合うこともあるが、突然型が空っぽになり恐ろしい速度で次の主役が型の中へ侵入して来ることもある。壊してゆく型、消えてゆく型があるからこそ、その先にあるもう一つの舞踏の型というべきものがうっすらと見えてくるのだ。その土方の高度な要請に答えてゆくには時間が足りない。以前、舞踏花伝を英語に翻訳していただいた時に翻訳者から質問があった。「なぜ土方舞踏には膿という言葉がこんなにも多く出てくるのか？」私は彼にうまく説明できたかどうかは記憶にないが、（膿）は内部から流れだし固まると外部の皮膚となる、内部が外部にあふれ出て、外部は内部に浸透してくるということは肉体を一つの皮膜としてとらえているといえないだろうか。【膿】の稽古ノートにはいくつかの重要な指摘がある。その言葉は、（全体的な患部。膿の濃いところが自分だ。膿の血液とは、もやだ。背後、自分が踊っている他に、もう一つの核がある）この（全体的な患部）や（もう一つの核）という言葉の空間には、自分ではどうしようもない状態に打ちのめされてすがるものもなく、ぽっかりと空いた体の洞窟に向かって助けてくれーと弱弱しく叫んでいる舞踏手が捕らわれている。人間の壊れ方、断末魔、空間が痛い、空間が病んでいるのだ。空間とはもちろん体のことである。内と外との境界線が浸食しあい曖昧になってゆく。空間が膿なのか自分が膿なのか。体中から膿が流れ出せば、デクーニングの女のようになるだろうし、膿が引き伸ばされ薄い膜のようなものになればターナーの鈍色の空にかわってゆくだろう。また乾いて鉱物化したかさぶたは光を通過した鼈甲飴のようにも見えるだろう。鼈甲飴で

できた少女が膿の中から登場してくるのは正当なのである。膿は、流れ、固まり、引き伸ばされ、変色し、結晶化し、希薄になってゆくことで、別の世界への橋渡しをしているのである。ターナーの絵について種村季弘はこう書いている「理屈に合わない狂った遠近法、二重焦点、あるものの形が他のものに溶け込んでしまう・・・描いている時間を描いている・・・消しながら描いている」このように何枚もの絵が重なりあっているキャンバスが肉体そのものであり、描いたり消したりを繰り返しながらいつも不安定な形を持っているのだ。そしてその不安定さが踊りを支えている。さらに腐敗や気化や消化が次の変貌への道標となる。大事なことは徹底的に自分にこだわるということなのだ。自分の肉体を熟視すること、踊りはそこから始まる。

三番目の（壁）の世界の舞踏譜にはこう書いてある「あなたはすでに構築している」「時間という虫に巣食われて刻々と崩れているものを必死につなぎ止めているのが肉体である」「肉体は物であり、時間とは肉体」「肉体は時間と空間の蜂の巣だ」

（壁）の踊りは自分の肉体との格闘である。豆腐を描いていたら煉瓦になってしまうような、肉体の内部に偏執的に関わる仮設作業である。私たちはまず肉体の材質という問題から考えなければならない。デュビュッフェの壁に線描されたような人物や、ジャコメッティのこれ以上は接触できそうもない細い彫刻やブリューゲルのざらざらと粗い粒子でできている壁化した乞食に出会わなければならないだろう。それらは圧縮され塗り込められている。肉体という立体をさらに立体化させ、ずらしながら壁を厚くしてゆく。肉体を空間へ拡張してゆくのと同時に内部への密度を濃くしてゆかなければならない、拡散と集中の二つの反するものを同時に行うことで壁が出現する。また（壁）の舞踏譜の中ではオノマトペがよく使われる。たとえば、（ガチッと固まる、ボロッと崩れる、ボキッと折れる）、これらを（カチンと固まる、ポロポロと崩れる、ポキンと折れる）と比較すると両者の違いは歴然であろう。短い擬音の中に質感や量感、速度も含まれているのである。日本的な感性がよく表れている。肉体の材質に目を向けることはそれぞれの材質が持っている時間と向き合うことである。しかし肉体の材質を探求しているのはなにも舞踏に限られたことではない。大量破壊兵器の使われた二つの大戦で人間は断片に粉砕され人間の死という尊厳をも奪われた無残な肉塊となって放置された。物化している無言の肉体が路傍に放置されていたのだ。それは現在でも同じかもしれない。戦後に発生したアンフォルメル運動も戦争の持つ悲惨さと無縁ではない。肉体とは何か、自分とは何か、表現とは何か、肉体と自分との関係を再び探り始めたのだ。デュビュッフェはこう語っている「絵画は物を物の身体へとさしむける」この言葉は言い換えれば物としての肉体をどう描くのかということではないのか。また「流れは、描かれた対象とその対象を描く画家というふたつの堅固な極の間につくられる」とも言っている。舞踏ではその対象を描くという行為が肉体の上で行われるのであるから、その極の間をどうとらえればよいのか、極の間を「距離」という言葉に置き換えてみればわかりやすい。まず作家と作品との距離という問題である。土方は「私は作品ですからおいそれとは見せられない」

という。三島由紀夫はこう言っている「芸術家と芸術作品を一身に兼ねることの一瞬とは、自分の意図した美が完成すると同時に自分の官能を停止せしめ、肉体は他者にとっての対象に他ならなくなり、すなわち死体になった瞬間であった」この言葉の背後に土方の「命がけで突っ立っている死体」が影のように立ち現れる。しかし舞踏は自分の肉体を彫刻のように作品化させるわけではない。肉体そのものが表現ではあるが、舞踏はその肉体からはみ出てゆくものである。土方はそれを強引に自分の肉体の方に引き戻そうと格闘しているかのように見える。必死に舞踏を自分の肉体に塗り込めようとしている。いや、もしかしたらその先に自分自身の肉体をもどこかに塗り込めようとしていたのか？「マイナスの方向へ」という言葉が重くのしかかってくる。舞踏譜に次のような一行がある「幽霊が壁の中に入ってまた出てきて空間に消えていった」舞踏譜を英訳するときに、翻訳者から「幽霊って誰が？」「壁ってどこにあるの？」と問いかけられた。英語では主語が必要なのだ。そこで「私がいつの間にか幽霊になって、その幽霊がいつの間にか空間に現れた壁の中に入って行った」という英訳になってしまった。舞踏では幽霊も壁も消えてゆくこともみな自分の身体に起こった出来事なのである。日本語の持つ主語の曖昧さがまた舞踏の特徴を形作っている。稽古場では「幽霊が～」といえばすぐそこに幽霊になっている自分がいる。この疑いの少なさもまた貴重なのではないかと思う。「疑いばかりで実りが少ない」という言葉もあるではないか。

四番目の世界（鳥と獣）に移ってゆきたい。ここでは「猿から始まり狐で終わる」といった日本の伝統芸能の物真似発生論との関係でも、神の予言や魂を運ぶ鳥の話でもない、（鳥と獣）の舞踏譜上の検討をしてみたい。

「脆さの精素を用いて遊ぶ舞踏には、人間であることを忘れるという刺激が、人間以下のものに好意を寄せる状態を導きだしてくる」

土方巽。

「日本では当然のごとく人間は転生する。ことに中世に成立した能なんかになりますと、動物や植物が主人公になります。こうした草や露や雪などそのものが、ドラマの主人公になるといった演劇は西洋にはありません」

郡司正勝。

「錯乱した想像から生まれた奇怪な動物が、人間のかくされた自然本能の姿となった」

ミッシェル・フーコー。

「人間は夢の中で動物に戻る」

プラトン。

このように貴重で暗示的な言葉が数多くあるが今は深くは入り込めない。

私は稽古場での自身の体験から始めたいと思う。獣の稽古をするときに、四つんばいになる。不思議なことだが、妙にほっとしたような安堵感に包まれる。なぜだろう？　二本足で立って日々人間を演じていることからの一瞬の解放なのか、無名性への誘惑なのか、獣の目には人間とは違うもう一つの地平が広がっている、それは新鮮である。二本足で立つ前の本能的な姿の名残なのであろうか、何もしないでこのまま人間には戻りたくないと思ってしまう。動物のしなやかさや重さや軽さや仕草を演じているより、動物の眠りに誘われていきたい。そのまま何もしないで眠っていたいと思うのである。「動物を追っていったら踊れなくなった」。動物の姿態の模写でも模倣でもない本質的な何かが動物の踊りには潜んでいるような気がする。「動物の気まぐれに１００パーセント確信を与えている神の手に触れなければならない」と土方は言うが、そんなことができるのであろうか。「気まぐれ」という言葉だけを取り出して考えてみても迷路に迷い込んでしまう。自分の踊りを気まぐれの表現として観客に提示して観客がそう感じたとしても、自分にとってすべては予定通りの行動なのでありそこには少しも気まぐれはない。それでは自分の決めた踊りを気まぐれに舞台の上で壊して即興をしてみようと挑戦しても同じことである。ここに振付と即興の問題が横たわっているのだ。気まぐれに踊るということは、自分の感じたままに自由に即興で踊るということの意味ではない。それは単なる表現の垂れ流し、酸素の無駄使いにしか過ぎない。自分で自分を騙す作業、騙されやすい肉体を喚起せよという、舞踏に参入する態度が問題になっているのだ。振付けられた踊りはすべからく即興として踊り、即興といわれる踊りは瞬時に振付されているのだ。では気まぐれとはある憑依状態を指すのか、それは振付も即興もなく気まぐれとも関係のない世界である。トランスフォーメーションとは自分から向かってゆくものである。獣の世界であれ、鳥の世界であれ世界に仲間入りをすることである。そこでは獣や鳥たちがすべて私の舞踏の師匠となる。

（鳥）の世界の中心的課題は「材質のメタモルフォーゼ」である。カラスは老婆に、白い鳩は子供へと変貌するのである。この材質の類似性・近親性ということは土方舞踏譜の特徴でもある。鳥が木になったり、光になったり、産毛と体温になったりするドラマとしてとらえられている。また、コントラストや強調がメタモルフォーゼの鍵となっている。土方舞踏譜には数多くの鳥の踊りがある。（鶴、剥製の鳥、カラス、鳩、鴨、梟、孔雀、ミショーの鳥、ゴヤの鳥）枚挙にいとまはない。それぞれの鳥がそれぞれの時空間と密接に関係している。たとえば長い鶴の首は線の描写の最終的なものとして、ハンス・ベルメールの糸でできた少女や蜘蛛の巣の集積と合体につながってゆくだろう。鳩の白い羽毛や丸い胸は白い粉状の赤ん坊の眠りとつながってゆき、まぶたの裏に白い光の花の出現をみる。孔雀の長い羽根は鳥の神経の抽象の向こうに気化や無化を用意している。このようにメタモルフォーゼしてゆく鍵を鳥という形を借りて探ってゆくことが重要なのである。鳥や獣を見ているとある種の霊感ともいえるものの存在を感じることがある。一体それは舞踏とどうつながっているのだろうか。

五つ目の（花）の世界を覗いて見よう。「ここには日本人の美学が成立しており、植物の「花」を

もって、人間の「美」の象徴としているのである」と郡司正勝は「舞踊名言集成」の中で説明しているが、能の「花」のことである。また、「しかし世阿弥は「花」を説いても「花」とはいかなるものかという知的欲求に応じようとしたものではなく、いかにしたら「花」を身に着けることができるかということの答えであった」（踊りの美学）ともいっている。私の「舞踏花伝」も勿論「花伝書」からお借りしたのであるが、単なる土方技法の説明に終わらないように心がけるしかない。舞踏譜の（花）の冒頭にはこう記してある。（花の感情。内部が外部に溢れ出してゆく。花で打ち消される速度。身体の持つ順番を消してゆく。奪われてゆく花弁によって包まれている。放棄したときに一番花の形象に近いのはなぜだろう）舞踏譜には多くの花が絵とともに記譜されている。（芙蓉）（薔薇）（菫）（水仙）（蓮）（野花）（ダリア）（梅）その他（凍った光の花）や（ルドンの蛍の花）などもある。ここで（花粉）の舞踏譜を取り上げてみよう。（部屋いっぱいの花粉、濃度、眠り、包まれている、どんよりと重たい花曇り。朦朧としている。指先の細い糸、花、花弁をつまむ。帽子、髪の毛、花粉に包まれた花子。花粉を濃くして、ゆっくりと気化してゆく。指先の感覚のみで下がってゆく）花粉の部屋に一歩入った少女が歩行している間にゆっくりと、しかし驚くべき速度で花に変身してゆき、さらに粒子と化して花粉空間に同化して花粉そのものになり、最後には気化して空間に溶け込んで消えてゆくというプロセスを振付けた舞踏譜である。奪われる、放棄という言葉が花の踊りのキーワードである。肉体の消滅、それも壁で見せたような力ずくのやり方ではなく、身体を開いて受け入れるという状態であろう。トランスフォーメーションのもつ自らその世界に参画するという態度よりももっと受け身体の舞踏がここにある。気化、無化、空間化、エクスタシーも重要な要素である。奪われたいという思い、自分が消えて無くなりたいという思いが花の踊りであろう。動物の持つ活動的な時間から植物の受身的な時間への移行である。花を日本の美学とした意識が土方舞踏の中にも生きている。しかし「純粋な花を、抽象の抽象でないものを」という土方の言葉には、抽象化してゆく肉体に対して「そうではないんだ」と語りかけているような気がするのだ。対象を抽象化し肉体までも抽象化してゆく先には、表現は成り立つのであろうかと言っているように思う。意識、肉体が気化していった先に残されているのは置き去りにされた抜け殻である。肉体とは抜け殻なのだという思いが、花によって自分は今こうして生かされているのだという思いと交錯してゆく。閉じた体を開いてゆき、何者かに自分をゆだねるという舞踏の転換点になるような舞踏譜の世界なのである。

六つ目　（神経病棟）の世界。

「彼はこの上ない〈通過者〉通過の囚人だ・・・狂気はむしろ、人間が自分自身と取り結ぶ微妙な関係となる・・・・魔術行為と神を冒涜する行為は、一つの文化がそれらの有効性を容認しなくなると、病理学的なものとなる・・・イマージュは少しも狂気ではない。狂気はイマージュに真実の価値を与える行為のうちに自らの起源をもつことになる…神経病にかかるのは、過度に感じすぎるためというようになる。周囲のあらゆる存在に対して過度な連帯関係を持つと、病気になるというわけである」

ミッシェル・フーコー。

舞踏と神経病あるいは狂気との関係を探ってゆくためには膨大な医学書と文化人類学の書を読まねばならないだろう。とても私の手に余る。ここでは土方が好んで舞踏譜にしたいくつかの絵画を題材に狂気との関係を探ってゆくしかない。

（神経病棟）の舞踏譜の中にも土方の発した言葉がある。（発作的断層。全体的患部。肉体と材質の関係から肉体と人物の関係へ。総て優秀な錬金術師は神経病患者である。感情移入と神経のパターン化から脱皮せよ）など数多い。

アンリ・ミショーの絵画からの作舞。

・（メスカリン、神経の突出。インク壺、叫びの抽象。優雅さの分析）

・（光のひげのマント、薄さ・希薄さ。２メートル先の光の折れる細さに関わる）

・（3 つの顔、ザクロ歯、白い顔、右目と左半分が溶けている顔が髪の毛でつながっている）

ミショーの踊りが即興で行われたこともあった。稽古場では異例のことであった。

「私は私の体に没入した。そこは運動と休息の間にある私自身の中心であった。それは時に、脳の統制から遠く離れた私の体の一部となった。ひくひく動く電気的な生物のように感じた」

「墨で脹れた飛沫との闘いは、始まり、もがき、暴れる。そして私にすぐさま理解を求め即断をせまる」

アンリ・ミショー。

ミショーはここでは一人の患者であると同時に、冷静極まる臨床医でもある。

（触覚と神経のみの歩行）という舞踏譜を紹介しよう。

（頭蓋の小枝がポキンと折れた、鼻に耳が付いた、こめかみから今しも鳥がとびたたんとしている、足元から虫が這いあがってくる、足の裏の虫をジャリッとつぶす、頬の痙攣、小指がピクンと跳ねる、喉の笛、背後にスプーンの落ちる音、頭の中に木の葉がサクサクと落ちてくる、少し沈む体、歩こうとしたらガチャッと胸の小部屋の扉が閉まった、首筋を這うナメクジ、足元から跳ぶバッタ、空間のひげ、馬の首、絡まってゆく蔦、その上に変な笑いを残して逃げて行った）

一体おまえは何をしているのだ？何処へ行くのだ？という声が聞こえる。

この振りの中には同じ神経の動きが一つとしてない。一つ一つの神経の速度、方向、質感、音、が違うのである。徹底的に管理すれば管理できないものが現れてくるのだろうか、身体は神経のオーケ

ストラを奏で神経の共和国になってゆく。

ヴォルスの絵画も振付が多い。

・(ヴォルス、胸元下への神経の束、顔に突き刺さる神経、途中で止めて石膏化、空間に増殖してゆく神経、何事もなかったように下がってゆく)

・(貝の中、千本の枝の一つ一つにキリストはいる、私は生まれてこなかった。私は出てゆく部屋の中へ、私は出発のない結果を待っている。貝とは宇宙、私は何も作りはしないのだ)

・(真空の動物、真空の中に私の仲間が、しかし、それは永遠に会うことはないであろう。もう一つの立体から、もう一つの平面へ。何かが始まろうともしなかった。テレジア、ムンク、ヴォルスの重層化から、真空を通って、動物の顔が出る)

実際これらのヴォルスの振り付けは難しくて自分でも理解して踊れているのかは自信がない。舞踏譜にはもちろんヴォルス自身の言葉が含まれているが、なにか禅問答をしているような気になってくる。

土方の稽古場では今私が整理しているような順番で稽古が行われていたのではなかった。公演用の稽古であるから、一つの踊りの中にいろいろなものが詰め込まれていた。タイトルは花の踊りなのだがその中にベーコンやミショーやルドンなどが入り混じっているのだ。違う世界からそれぞれが必然性を持ちながらしかし唐突に出現してくるのである。神経病棟の振り付けにも蕭白の蛙の人物や小鳩が登場してくる。この混在がまた土方舞踏の魅力なのだろう。小さい驚きの連続と予期しないものが現れるというシュルレアリスム的な手法にも秀でたものがある。これも土方の才能の一つであろう。

「動きの変化を千積んでも一つの変貌にかなわない」というのが土方の舞踏哲学なのだ。一つにはコントラストによる強調があるだろうが、騙されやすい肉体を喚起せよという言葉の方に説得力がある。

「技術を完全にマスターした踊る狂人」が土方舞踏の理念なのかも知れない。

土方はミショーのように患者になり、臨床医になり、なおかつ踊る狂人として自己を作品化させ、同じ肉体を持つ観客に向かって狂気とは何か、表現とは何かを問いかけているのである。舞踏は狂気のように感染するのだ。

暗黒の闇の中で得体の知れない生き物が悶え蠢く　(解剖図鑑)

徐々に人の形を取り始めた途端、生という業火に焼かれる　(焼け落ちた橘)

内部へ塗り込められてゆく肉体が壁化してさらに物化してゆく　(壁)

騙されやすい肉体、気まぐれという神の時間、トランスフォーメーション。　(鳥と獣)

抜け殻となった体に慈悲の花が咲いている。(花)

神経の糸が分裂して、宙吊りになってゆく身体。狂気。（神経病棟）
このように私たちは六つの世界を足早に通過してきた。

最後となる七つ目の（深淵）の世界。ここで中心となる踊りは（幽霊）と（光）である。
（幽霊は素晴らしい速度で変貌している）（ゆくえとの対話、空間との対話、亡霊との対話）（無数の視線に解体されている）（白い花の咲き乱れている時空のないところへ）（もや、霞、うつろい、軽いもののフレーズがさらに粒子化してゆく）（輪郭すら解けている）（希薄なものが周りの事物に溶け込んでいる）という言葉が並んでいる。
身体全体が粒子化しさらに引き伸ばされて希薄になり空間に溶け込んでゆく幽霊の踊りの舞踏譜である。さきに二次元の平面から四次元の立体へと絵画を読み込むことが舞踏家の仕事だと指摘したのだが、幽霊の踊りでは逆のプロセスをたどることになる。画家がキャンバスに人体を押し込めようとしているのなら、舞踏手は肉体という四次元の立体を引き伸ばし平面化させて二次元の絵画になってゆかねばならないが、しかしキャンバスとはそもそも自分の身体である。そのキャンバスすら消滅してゆくとしたら。手の打ちようもない速度である。そしてさらにマイナスの方向へと流れてゆく。自他との境界線の消滅。ゆくえを失った白昼夢のような体はすでに足元から消えかかっている。闇の中から現れた幽霊が白い光の中へ溶けて消えて行った。残るのは残像だけである。

「舞踏は消えてゆくから形が残る」　土方巽。

能も歌舞伎も遡れば亡者の出現によって舞台の幕は上がったのである。
体は仮の宿であるという無常観と憑依しやすい体質とが亡霊を呼び寄せたのだろうか。

（気化のプロセス）の舞踏譜。
（目の中の苺、口の中の薔薇、触れない香り、足元の花、顔が蛍になった、顔の気化、手のパヤパヤ、背後の網の目、蜘蛛の巣で首を切られる）

（光の視線）の舞踏譜。
（前方に瓶の中の小鹿、後方に出来の悪い蝉の目玉、後頭部に背後の光、後光、耳の中を貫通する光、指先の光、胸の中の光、上昇してボッカチオ、光の中、光の蜘蛛の巣に捕えられる、ヴォルスの光、柳空間、神経の集積から、枝垂れる、解ける、時雨れる、鼻の下、あごの下、耳の後ろから毛が流れている、光に解体される、蜘蛛の巣に光、ガーゼに光、目の乱反射、にじむクレヨン、空洞）

白色は光でありまた死者の色でもある。

土方の臨終の際の言葉は私たちに何を訴えかけていたのだろうか？

「神の光を臨終している」　土方巽。

以上、私は「舞踏花伝」にそって七つの世界を再検討してみたが、舞踏譜のまとめ方は何通りもある、私もまた舞踏作品を作るたびに並べ替えている。一つの舞踏シーンにいくつもの世界が新たになだれ込んでくる。同じ振付でありながら再度踊る時には違った踊りになっていることが多い。踊りは生物であるからその鮮度が大事なのだ。舞踏譜における再現性の問題や共有の課題などは日々の稽古の中で解決してゆかなければならないと思うのであるが、「細部に捕らわれすぎてなにか大きなものが抜けてはいないかね」という土方先生の声も聞こえてくるのである。さらに生涯を舞踏に捧げた土方巽の背後から語りかけてくる声にも耳を傾けなければならない。

この『舞踏譜考察』は私の持っている私家版舞踏譜や DVD-R「舞踏花伝」の序文として自分用の覚書として書きました。

本文中では先生方の敬称を略させていただきました。私を導いてくださった先生方に感謝の念を持ってお礼に代えさせていただきたいと願っております。

2015 年　吉日　　和栗由紀夫。

Disability as Lifeworld

IKEDA Yumi
(Tokyo Metropolitan University)

Keywords : a disabled person, transformation of the body, the lifeworld, rehabilitation, development of the ability

Shaping Action

In the interval before going to work after getting up in the morning, myriad movement and actions are included. Stretching out one's hand to the alarm clock, rising from a supine state, getting out of bed, walking to the kitchen, grabbing the kettle, turning on the gas stove, taking out a coffee mug, pouring water into the mug, washing one's face, getting dressed, putting on shoes, and more. In the kinematic viewpoint, the scene of the morning involves the performance of a huge number of articular movement and incessant muscular activity.

Although these various behavior and actions are repeated as a sequential flow in the same order on an almost daily basis, each activity and action is not performed in exactly the same way, as though copied from one day to the next. Or perhaps it is better to say that human beings are incapable of performing a task twice in precisely the same way. Behavior and actions are spontaneously chosen and tailored in keeping with the state of one's own body in terms of mood and physical condition, as well as the surrounding environment, including light and temperature, humidity, and sounds. And so, as for the movement and the act, it is done emergence without rising to the consciousness of a person carrying it out.

The formation of human action involves mechanisms utterly different from those that control the movements of robots; actions are shaped in each case in the context of a relationship between the body and the world (i.e., the surrounding environment). For example, when walking to the living room, while your center of gravity is propelled forward by the alternating movement of the right and left legs, at the same time you will perceive various sensations on the bottom of the foot in contact with the floor, such as inclination and material, friction, and shifts in pressure. When pouring water into the kettle, you will feel the weight of the kettle in your arm, and you will spontaneously adjust the amount of force exerted by your hand and arm in response to the gradual increase in the amount of water. Deliberate action is realized through the conjunction of behavior and actions with these sensations. Of course, the sensations felt in conjunction with behavior and actions also usually remain in the background, without rising to the level of conscious perception.

In the event of situations that diverge from your expectations, such as for instance when stepping on a pebble lying on the street or when someone appears suddenly around a corner, one transitions to the next behavior of becoming aware of the sensation of the pebble and adjusting one's stance so as not to fall, or of stopping short or quickly dodging so as not to collide with the other person.

Actions are shaped through the perception in the body, of the environmental world, and of the relationship between the two. Preparation for these is already underway in the mother's womb. From a relatively early stage, the fetus begins moving its limbs, head, and entire body. By a gestational age of about ten weeks, it will be able to carry out reflexive stimulation ("double touch") by touching its face and mouth with its own hands.[1] Furthermore, past the twenty-second week of pregnancy, a fetus will be able to perform the movement of smoothly inserting its fingers into its mouth – as when it begins opening its mouth even before its hand comes into contacts with the lips, begins temporarily inserting its fingers into its mouth and repeating these movements over and over again[2] – the fetus is already able to perform movements involving the conjunction of each body part. In addition, senses other than the visual are said to already be in a functionally mature state by before birth,[3] and the fetus maintains posture and moves its limbs while adjusting to the amniotic fluid by making use of equilibrium function to maintain its balance.[4]

In this way, the body of the fetus, as it is inextricably linked with the environment of the amniotic fluid, takes form while being developed by the experience of the bodily perception of sensations linked to movement, the experience of repeatedly exploring and perceiving the environment surrounding its body (e.g., amniotic fluid, mother's movements, sounds, and voices), and the experience of perceiving the relationship between the body and that environment. The fetus is thus thought to make physical preparations (i.e., for the environment outside the womb) that will enable it to adapt spontaneously to body weight, light, humidity, breathing, and other changes that will occur in the transition to the next phase of existence in the gravity environment.[5]

The generation and development of the nervous system also progresses at a frantic pace during

[1] Vauclair, Jacques. *Développement du jeune enfant. Motricité, Perception, Cognition*. Paris: Belin, 2004 (Myowa Masako, Suzuki Kotaro ed., Shinyousha, 2012,) p.49. Rochat refers to the fetus touching one part of its own body with another as a "double touch." It is thought that the fetus engages in the exploration of its own body through this dual experience of touching and being touched. See also Rochat et al, "Differential rooting response by neonates: Evidence for an early sense of self." *Development and Parenting*, 6:105–112, 1997.
[2] Myowa-Yamakoshi Masako & Hideko Takeshita. Do human fetuses anticipate self-oriented actions? A study by four-dimensional (4D) ultrasonography. *Infancy*, 10:289-301, 2006.
[3] Vauclair, Jacques , op. cit., p. 52.
[4] Mishima, Masahide and Yukie Yamashita. Growing up: Spatial perception in infants. To live in space: A developmental study of spatial cognition, Kitaōji Shobō, 1995, pp. 12-39.
[5] Hitomi, Mari. What is development? Clinic and phenomenological approaches to rehabilitation, Seidosha, 2012, pp. 215-217.

the fetal stage. The number of nerve cells is at its largest during the fetal stage, with around half of these believed to cause cell death (apotosis).[6] The myelinization of nerve axons begins from around the twenty-fourth week of gestation, increasing the speed with which electrical signals are conducted. Synapse formation between neurons begins from around twenty-seven weeks, once the nerve cells have matured. This enables the transfer of information between neurons, and leads to the formation of networks of neuron (neural networks). Whereas neural networks are associated with a wide range of neural activity in response to stimuli when the brain is immature, as the brain matures they develop into mechanisms whereby they are established only as specialized networks.[7] Thus, rather than a mechanism that begins simply and then gradually becomes more sophisticated as it develops, the development of the nervous system instead begins with a high degree of connectivity from which unnecessary connections are then removed, and through a process of neural circuit refinement and specialization becomes a functional and highly productive mechanism that performs only the necessary outputs. neural circuit refinement and specialization (i.e., the self-organization of neural networks) is also thought to be carried out in an experience-dependent manner. In other words, this is to say that depending on the way things are experienced, the ways in which neural networks are organized will differ, thereby demonstrating plasticity (the possibility of change).

The nervous system and body comprise a single system. As a system, the body gives rise to action, and actions shape the body in conjunction with cognition. In this sense, we have a mechanism for self-organziation.[8] Here is the mechanism of this self-organization, actions are formed in each case in the context of a relationship between the body and the environment, so as to become embedded in the self's physical body.

When the nervous system suffers damage, such as might result from a stroke, neuron die, causing networks to fail and cease to function. However, after a time, the reconfiguration of neural networks is believed to begin with the manifestation ("unmasking") of longstanding but normally suppressed synaptic contacts and regeneration ("sprouting") of neuron through the lateral bud formation.[9] However, the reconstruction of damaged neural networks and recovery from paralysis of upper and lower limb function does not necessarily occur simultaneously, owing to the specifics of how re-connections are formed between neurons.

[6] Sakakihara Yōichi. The pre-natal and perinatal periods. In Takashi Mutō and Masuo Koyasu, eds. [Developmental Psychology 1, Tōkyō Daigaku Shuppan, 2011, pp.78-87.
[7] Nabekura, Jun'ichi. Reorganization of brain functional pathways at the development stage. Baby Science. 8, 2009, pp. 26-32.
[8] Kawamoto, Hideo. Clinical autopoiesis: The transformation and regeneration of the lifeworld, Seidosha, 2010, pp.199-204.
[9] Matsushima, Yasuyuki. The significance of functional recovery of nerve after stroke and neuro-rehabilitation. Molecular Cerebrovascular Medicine, 4(1), 2005, pp. 15-19.

Transformation of the body

When Gregor Samsa woke one morning from troubled dreams, he found himself transformed right there in his bed into some sort of monstrous insect. He was lying on his back—which was hard, like a carapace—and when he raised his head a little he saw his curved brown belly segmented by rigid arches atop which the blanket, already slipping, was just barely managing to cling. His many legs, pitifully thin compared to the rest of him, waved helplessly before his eyes.

"What in the world has happened to me?" he thought. It was no dream…

"What if I just go back to sleep for a little while and forget all this foolishness," he thought, but this proved utterly impossible, for it was his habit to sleep on his right side, and in his present state he was unable to assume this position. No matter how forcefully he thrust himself onto his side, he kept rolling back. Perhaps a hundred times he attempted it, closing his eyes so as not to have to see those struggling legs, and relented only when he began to feel a faint dull ache in his side, unlike anything he'd ever felt before.

(Kafka, *The Metamorphosis*, trans. S. Bernofsky, Norton 2014)[10)]

Here we have a passage from Franz Kakfa's *The Metamorphosis* (*Die Verwandlung*, 1915), a story in which the protagonist wakes up one morning only to find that he has been transformed into a giant insect. From the bodily metamorphosis he witnesses, the main character suspects that something preposterous has occurred, wonders whether it might be a dream, before noticing that he undeniably lying flat on his bed in his own room, and that it does not seem to be a dream. However, his thoughts turn to whether this might be a legitimate excuse for being late for work, that if he were to stay silent, things might return to normal, that this is might not in be reality, but in fact be some hallucination. Yet even though his mind wanders in such various ways, in the end he begins preparing to leave for work, and makes an effort to rise from his bed. This is when he fully glimpses his transformed body and he begins to feel a strange sensation. He also notices that his body does move the way he expects. Even so, he makes an effort to adjust his posture and attempts to move his body. By repeating these motions, what had been seemingly hallucinatory increasingly takes on the substance of reality.

When we read Kafka's *Metamorphosis*, this depiction of the protagonist—confronting a state in which the body he encounters in the here and now is not his own, but has become something other—conjures the sense that this must be like the feeling of doubting that the body before our

[10)] Franz Kafka, *The Metamorphosis* (Translated by Susan Bernofsky, Norton, 2014), pp. 21–22.

eyes could in fact be our own, and furthermore of a body that refuses to move as we expect that it should. It is though we are being shown the process of ultimately being forced to accept reality, the difficulty of confronting something that is actually happening.

It might be presumed that victims of stroke who have hemiplegia also confront a state similar to that of Kafka's protagonist. In fact, when asked about awake after being taken to the hospital, a hemiplegic patient who underwent rehabilitation after experiencing a stroke responded with a description as follows:

> At first I was surprised. I was confused, wondering "What's happened?" In the hospital bed, my left leg [the non-paretic side] was touching my right leg [the paretic side], you see? Since it didn't feel like my leg, I wondered what they'd put there. Then, when I touched one with my left hand, I was taken aback. Though I realized after touching my thigh, feeling [with the left hand] from my knee down, right? Having thought something had been put in there, I realized it was my own leg. I was shocked.

This hemiplegic patient awoke three days after collapsing from a stroke, and this description was part of an account given while recollecting the experience of that time. For this reason, although it might be somewhat embellished, this description includes the expression of surprise and confusion felt upon realizing that something thought to be a foreign object turned out in fact to be one's body. Just as experienced by the main character of Kafka's *Metamorphosis*, it was as though one's own body had been transfigured into something another.

Another hemiplegic patient described the following about his paralyzed limbs:

> You could call them objects, I suppose. They can still move, but it's difficult to make complicated movement. There is no sensation. They don't hurt, they don't itch, I don't feel them move when I want them to. But I can move them. Still, it doesn't feel like walking, and I don't feel anything when using my left hand. Just that it's moving. When I was healthy, I never thought about it [how to walk, or how to move my limbs] – it's just that they [my limbs] don't move the way I want them to, so, you know, I kind of get this sense of "What the heck is going on?" They move, but I can't put any strength into them, they just plop into place. Practicing walking with a cane feels more confusing than painful, I guess. I'm forcing myself to move them at a point when I have no sensation. They're my senses, but I don't feel like I really own them.

This report shows a sense of incongruity and distance arising in relation to the patient's own body, with feelings of confusion about not being able to move at will.

Although the symptoms to appear will differ depending on the area of the brain that is damaged,

in the event of a stroke, in most cases motor paralysis will occur in the upper and lower limbs on the side of the body opposite of the damaged side of the brain. The disease severity of the motor paralysis has various levels The degree of paralysis can vary, and can occur at a number of levels, such as where the patient is absolutely unable to voluntary move the affected arm, hand, and leg; where moving some part of the body other than on the paretic side such as the arm or leg on the non-paretic side results in a movement of the arm or leg on the paretic side, but where these limbs cannot be moved voluntary; where arms, hands, and legs can be moved voluntary if all joints are moved to the same direction; where each joint can be moved individually, but where fine adjustments are impossible; or where arms and legs can be moved voluntary more or less similarly to those on the non-paretic side. Other symptoms that can appear include the so-called higher brain dysfunctions, such as sensory impairment and aphasia, apraxia, anosognosia, and unilateral spatial neglect, as well as dysphagia (involving difficult in ingesting foods or liquids), and visual impairment. Such functional impairments result in states whereby a variety of behaviors and actions cannot be performed as expected, such as not being able to walk, dress, eat, or talk.

In contrast to the results of brain damage that manifest as phenomena observable by third parties, the state experienced by post-stroke hemiplegic patients such as in the case described above can be imagined to be akin to living in a world that one has not previously experienced. Your arms and legs feel heavy, and you experience an unpleasant tightening sensation. Your hands and feet feel rounded and shrunken, your arms are heavy yet seem to float. Your legs seem to disappear when you close your eyes. As suggested in such descriptions given by post-stroke hemiplegic patients, the body is experience something other than being healthy. However, this awareness falls short of understanding how the body has changed, and post-stroke hemiplegic patients are themselves often unaware of the truths of how their bodies have been transformed. You might know that an unresponsive hand is there by looking at your own body from the outside, understand that a side of your body is hard to move, or recognize that you cannot see to the your left space based on being told by people around you, but you do not aware that it is difficult to perceive the left space in a true meaning. Even so, there will be other bodily transformations that you will not understand even as a patient: not understanding how your body has been affected, not understanding your own body, or even not understanding that you do not understand your own body. As evidenced by various descriptions about a paretic arm—that the arm does not move even when attempting to do so forcefully, that it cannot be moved even if it is left to power and moves the arm, that it does not move with the intention and simply feels more stiff or tight in the muscle, that one cannot perceive about whether the arm is moving, or that one feels as though it

the arm bends only slightly but in fact bends much more—the bodily experiences of post-stroke hemiplegia sometimes diverge from reality, a fact that they themselves often fail to notice.

Transformation of the Environment and of Environmental Engagements

If one is in a state that has caused a transformation in the body, one will not be able either to make a connection to one's own body, nor will one be able to approach the environmental world without being able to have some connection to that world in the same strategy as in times of health. In other words, one is in a state where it is difficult to sense either the body or the world. If we assume that the environmental world for post-stroke hemiplegic patients is only that which can be perceived by their own transformed bodies, we may imagine that the perceivable world will also have been transformed.

One hemiplegic patient with severe "pusher syndrome"[11] and left-sided hemispatial neglect[12] combined with anosognosia[13], when seated, would sit with her face always oriented in a direction about thirty degrees to the right of the median position (i.e., facing forward). When the hemiplegic patient spontaneously responded "I kind of feel like I'm not facing straight forward" to a therapist who addressed her from her right side, the therapist asked "Which way do you think you are facing?" At this, the patient replied "At this point I would say be facing to the back left corner". Then, when asked "So could you turn to face straight forward then?" the hemiplegic patient turned her neck further to the right. To the therapist's question "Is that straight forward?" the patient replied "Yes it is." Although as a phenomenon the patient turned her head to face further to the right, from the perspective of the hemiplegic patient, since she had originally been looking far to the left, the action of turning her head further to the right in response to the direction of turning to face straight forward was the correct one. Although at first glance, from the perspective of a healthy person, it looks like a mistaken action, from the perspective of the hemiplegic patient, it

[11] Miyamoto Masaaki, "The Pushing Phenomenon", in The ABC's of High Brain Dysfunction for PT/OT (Amimoto Kazu, ed., Bunkōdō, 2015), pp. 132–135. Pusher syndrome refers to symptoms indicating that one's center of gravity when moving or maintaining posture is strongly "pushed" by the non-paretic side in the upper and the lower limbs toward the paretic side, which is then corrected with the aid of resistance. Within pusher syndrome, the pushing action seen in movement or at all positions is termed the 'pushing phenomenon.' When sitting or standing, the non-paretic side supports the load of the paretic side to push the whole body in the direction of the paretic side.

[12] Ishiai Sumio, Studies in Higher Brain Dysfunction (Ishiyaku Shuppan, 2003), p. 121. Hemispatial neglect is a condition where a person with hemiplegia fail to notice and report, response to, and localize stimuli occurring in the contralesional space or perceived by the contralesional side of body. In patients with left-hemispatial neglect, the patient's inability to notice the left side of his visual field, despite the maintenance vision, results in an inability to find things placed there. Observable symptoms may thus include failure to notice obstacles even when clearly encountered.

[13] Ishiai Sumio, op. cit., p. 147. This refers to the symptomatic disregard or denial of the existence of hemiplegia, a phenomenon in which the patient denies any impairment and claims not to be experiencing any difficulties.

is a clear, self-evident action without doubt. Underlying this action is the transformation of the body, of which one remains yet unaware, and the transformation of the lived world (i.e., the lifeworld).

If, for post-stroke hemiplegic patients, the body other than what their bodies are able to perceive may not exist, there is little choice but to move by using the strategies that they are able to use for the time being, via clues from the strategies that they do in fact find easy to perceive. For example, whereas circumduction gait[14], the characteristic way in which post-stroke hemiplegic patients gait is an abnormal pattern of gait from the point of view of therapists, in light of the circumstances of post-stroke hemiplegic patients, it is necessary to apprehend their situation along different dimensions than terms such as normal/abnormal or healthy/unhealthy. Seen from the perspective of post-stroke hemiplegic patients, circumduction gait is the result of maximum effort, and inherent to a body system that will be no longer operated to a different way strategy.

These transformations to the body and lifeworld occur not only in the case of strokes, which are disorders of the central nervous system, but also in orthopedic diseases such as bone fractures and osteoarthritis. Yet even though the underlying pathology may differ, for persons with disability they are inherent to the organized body system that will be no longer operated any other strategy.

The disabled persons live in the environmental world that it is possible for them to understand, and if we assume that they live their lives responding to this world,[15] then we may say that among persons with disability, rehabilitation is a frame in which to rebuild the body and the world that is lived through that body.

Rehabilitation as Reconstruction of the Lifeworld

Interventions that seek to compensate for what is lacking compared to healthy persons—such as by the repeated dorsiflexion of the ankle so as enable heel contact with the ground when walking, or the repeated practice of swinging the leg straight forward rather than outward, or using a brace so as not to catch one's toes on the floor when taking a step—cannot lead to the development of the ability to generate spontaneously action. In such cases, although adjustments to movement can be made by concentrating attention on one's own body, in situations where this is impossible, such as walking along the street, the disable persons will become to gait with a pattern of

[14] Nakamura Ryūichi and Saitō Hiroshi, Basic Kinematics, 4th edition (Ishiyaku Shuppan, 2003), p. 333. Circumduction gait refers to the characteristic way in which post-stroke hemiplegic patients walk in which the knee joint and foot are extended in a rigid state when taking a forward step with the lower limb on the paretic side, such that the forward step is accomplished by the elevation and outward swing of the pelvis.
[15] Hidaka, Toshitaka. *Sekai o, konna fūni mite goran* [Try looking at the world this way], Shūeisha, 2013.

circumduction.

Making forward progress from such a state of affairs requires that the process of rehabilitation involve the setting of some sort of challenge (i.e., exercise) designed to develop the ability to maintain involvement between one's own body and the real world. In addition, it is also necessary that the disabled person and the therapist exist in a "coupling" relationship with reference to the process of reconstructing the system currently operating within the disabled person.[16] In this sense, "coupling" refers to a relationship in which, although each exists as a separately operating body system, the two subjects (the disabled person and the therapist) are mutually associated in the context of the rehabilitation process. In the context of the coupling relationship, the therapist explores the specific pathology underlying the phenomena manifesting in the disabled person. The therapist observes the physical function, behavior, and expressions of the disabled person with his or her own eyes, and on the basis of this makes further observations concerning the disabled person's feelings about his or her own body and own state, about the world, and about his or her comprehension of involvement within the world. Through this, the therapist attempts to observe the lifeworld of the disabled person, and so to clarify the inner workings of the disabled person's behavior. Then, the therapist considers the pathology in terms of what has been left behind and left unestablished in the disabled person's lifeworld, namely inquiring into how the person is attempting to secure stability.[17]

Rehabilitation exercises are set based on the pathology observed. These exercises need to be set so as to include choice and bodily perception. For the disabled person, the exercises devised by the therapist represent a point of contact with the environmental world. It is at this point of contact that the disabled person will repeatedly experience the perception of things that occur on the part of the body and on the part of the world, and in this iterative process will at the same time experience a relationship with the world. The point of contact with the environmental world is set in a frame where it seems most probable that the disabled person will be able to access both his or her own body and the environmental world (or the point closest to it).[18] While remaining receptive to changes in the conditions of the disabled person, the therapist is called upon to devise

[16] Hitomi Mari, op. cit., pp. 371–372. Kwamoto Hideo, op. cit., pp. 172–173.
[17] Hitomi Mari, op. cit., pp. 283–290.
[18] Hitomi Mari, op. cit., pp. 280–281, 373–376. The "zone of proximal contact"is based on the definition proposed by the Russian developmental psychologist Lev Vygotsky for the "zone of proximal development" (ZPD). With regard to children's intellectual development, Vygotsky defined the zone of challenges that a child could for now only solve with assistance from adults or peers, but would in time be able to solve independently – i.e., the zone of subsequent development – as the "zone of proximal development." Nakamura Kazuo, *Vigātsukī shinrigaku: Kanzen dokuhon: Saikinsetsu hattatsu no ryōiki to naigen no gainen o yomitoku* [Vygotskian psychology: Understanding the concepts of "zone of proximal development" and "Private Speech"] (Shin Dokushosha, 2004), pp. 9–16.

a frame that will enable the disabled t person to make forward progress while making independent choices.

In other words, for a disabled person environmental setting by the therapist or therapist oneself becomes the environmental world itself to reconstructing the body. Accordingly, the very way that the therapist interacts with the disabled person yields the emergence of a new reality, and could be said to open a path to the next phase. This change of phase, however, will not necessarily occur only in the direction of further organization; it includes the possibility for change in many other directions: setbacks, stagnation, confusion, or stoppage. In addition, in some cases a separate pathology may appear that had not previously been visible, or a completely new pathology may be born. The pathologies glimpsed in the context of (or even caused by) the relationship between therapist and disabled person (coupling) are known as morbidities in rehabilitation.[19] To the extent that a coupling relationship exists, changes that occur on the part of the disabled person will also occur on the part of the therapist, and this situation cannot be avoided. When the state of the disabled person stagnates, so too does the therapist. When the state of the disabled person grows confused, so does the therapist grows confused. For this reason, the therapist must observe the changes that spring from the body of the disabled person, taking these as cues to consider over pathologies that may not be visible to the eye, and in each instance adjust the prescribed exercise regimen.

The lived world of the disabled person is transformed in manifold ways through involvement with a therapist, and may sometimes point to changes that exceed the therapist's expectations.

Interviews were carried out with three hemiplegic patients more than a year after each had suffered a stroke. At the time of initial onset, these patients had not been able to accept their paralyzed bodies; they felt anxiety over the fact that everything had changed and over how they would live, as well as insecurity and self-pity about their inability to walk. However, through the process of rehabilitation, they gained experience in these changed bodies, and despite the internal conflicts of "self-blame over becoming hemiplegic when faced with something beyond my abilities" and "nostalgia for the old [pre-paralysis] life despite awareness of the existence that this other [paralyzed] way of life" the patients reported variously that "I've grown accustomed to being paralyzed, to this being who I am now. I don't feel the inconvenience of being paralyzed"; "I get around by fully acknowledging my paralysis and asking myself how I can do something, imagining myself into the state of being able to move"; "I sometimes feel odd sensations, like my fingertips aren't moving, but don't feel any inconvenience in terms of movement"; and "I have no choice but

[19] Hitomi Mari, op. cit., pp. 301–328.

to live with my paralyzed body." Despite differences in the degree to which these three had recovered from their respective limb paralyses, the patients' physical condition was such that they were all capable of walking with a cane. From these descriptions, it appears that through the process of rehabilitation, the sense of self was reshaped to include the paralyzed body, with the effect that patients gained the ability to reconstruct their bodily actions to more closely unify them with their surrounding environments.

Conclusion

The disabled Persons live in a changed world in conjunction with their own changed bodies. In the context of rehabilitation, therapists may well be external observers who draw on their own perspectives to comprehend the lived reality of their disabled patients, but they are also part of the environmental world that surrounds these same person. Through the coupling relationship between therapist and disabled person, the former suggests a point of contact (frame) that links the latter's own body with the world. The disabled subject burrows into the frame suggested by the therapist, and through the action of confronting choices, accumulates experience perceiving the feeling of having a body (bodily awareness) and the feeling of a body that is kept in motion (kinesthesia). In this way, in the context of the rehabilitation process, persons with disability and therapists become associated, and a metamorphosis occurs.[20)]

This paper was based on supplements and reorganized interviews with hemiplegic stroke patients published elsewhere in the "Environments of Persons with Disability" chapter 20 of Eco-fantasy: Toward extending our environmental sensibilities (Toshiaki Yamada; Hideo Kawamoto, ed., Shunpūsha, 2015, pp.313-324). These interviews were carried out with the informed consent of the patients involved. In addition, this collection of accounts by hemiplegic stroke patients benefitted from the assistance of Rumiko Nakazato, an occupational therapist, and Masako Iwasaki, a physical therapist. In preparing this paper, I would like to acknowledge my gratitude for the guidance of Prof. Hideo Kawamoto, Rumiko Nakazato, and Masako Iwasaki.

[20)] Kawamoto, Hideo. *Metamorufōze:* Metamorphosis: The core of autopoiesis, Seidosha, 2002.

The Significance of Views on Nature in Forming Views on Life and Death

IWASAKI Dai (TIEPh)

Keywords : view of life and death, view of nature, worldview, palliative care, volunteer

1. The rupture of nature and life

The modern Western perspective on nature, which has developed against the backdrop of the natural sciences, positions nature in opposition to civilization and external to the cultural context of daily life. In light of environmental problems, nature becomes "a precious resource" that should be protected. By contrast, the Eastern view of nature positions humans and nature not within an oppositional structure, but rather as elements of a single living environment connected in KYOSEI (a coexistential living of mutual respect involving both independence and connection).[1] Where all of creation is seen as being imbued with life, as in animism, nature also bears "a sacred quality". The view that the dignity of nature are self-evident arises from this sense of coexistence with the environment, which is strongly rooted in Japan's religious foundation; it is not a universal understanding shared by all of the world's societies and it is by no means easy to explain.[2]

On a fundamental level, views on nature cannot be discussed independent of their context. For instance, Christian doctrine teaches that the world was created by God, that humans were made in the image of God, and hence, occupy a special position within creation and have dominion over the earth. Perspectives on nature are in this way defined by a range of factors including history and creation myths, spirituality, and beliefs about the afterworld and the nature of spiritual entities such as God. They cannot be discussed if the singular grand narrative to which they belong is ignored. Perspectives on nature, in other words, are expansive and comprise one aspect of a person's worldview.

The same can be said of views on life and death. The phrase "views of life and death" here refers to understandings of what life and death are and whether life continues after death, but it also encompasses the ways in which those understandings give meaning to one's actual life and death and the question of how one lives, as well as perspectives on human life and existence more

[1] Makio Takemura, "Towards a Sustainable Coexistential Society," in Tomonori Matsuo, Makio Takemura, Satoshi Inagaki, eds., *Introduction to Eco-philosophy*, Tokyo: Nomble, p. 22.
[2] Tomonori Matsuo, "Towards the Actualization of 'Coexistence with the Environment,'" in Makio Takemura and Tomonori Matsuo, eds., *The Shape of Coexistence: Constructing the Study of Coexistence*, Tokyo: Seishin Shobo, 2006, p. 239.

generally. In the Western tradition, the concept of *dignitas hominis* (human dignity) has been discussed over the years in the context of the meaning of life and death. The problem that arose in this discussion was the difference between humans and all other forms of life—in essence, the qualitative gap in their existence. Aristotle argued that the ability to reason gave humans ascendancy over plants, animals, and everything else on earth and placed them closest to heaven. As mentioned above, Christianity teaches that humans receive God's grace as beings made in his image, and that those who have faith in God will ascend to heaven after death. Both life and death are determined by the will of God and humans should therefore not interfere with either. This metaphysical worldview underlies Western views of life and death.[3)]

In both the East and the West, a single grand narrative has shaped the meaning and value of all of existence; perspectives on nature, life, and death are interlinked as aspects of the same worldview. In the present day, however, it is difficult for this type of grand narrative to function. The power of religious worldviews is fading as the rational worldview of the natural sciences ascends together with the utilitarian worldview of the market economy. While these worldviews define our lives, however, they fail to provide us with goals, norms, or a real sense of value in life. The advance of rational worldviews brings no real awareness or meaning to life, while utilitarian worldviews force endless competition and rob us of the opportunity to search our conscience. They subtly determine human action, to the point that contemporary society dismisses as unnecessary the act of stopping to reflect on the meaning of life.

Yet if we consider this question in the context of our own perspectives on nature, life, and death, we can find answers. Each person has his or her own thoughts on what happens to human beings after death, whether it is reincarnation, going to a different world such as heaven, or simply returning to nothingness. Alternately, people take actions such as creating gardens, visiting ancient pilgrimage sites, or excluding particular foods from their diet. In this sense, even today, views on life, death, and nature have not been lost. But are they rooted in clear experiences or volition? At least within our daily lives, it is enough that speech and attitudes regarding perspectives on life, death, and nature are expressed in pastimes such as fortune-telling, mangas, and games, and in the shells of old customs. In these instances, phenomena related to views on life, death, and nature depend on decisions made in the context of the situation and, therefore, lack consistency. Even people who believe that death leads only to nothingness may visit

[3)] However, statements concerning the dignity of man do not recognize an inherent human dignity, but instead base it on the individual living up to his or her abilities. In other words, this perspective does not recognize the dignity of weak or ill individuals who cannot reach their potential. This problem continues to be debated today in personhood theory, which addresses decisions surrounding life and death such as death with dignity and abortion. In addition, associating dignity with ability can lead to discrimination on the basis of ethnicity, education, class, or gender.

pilgrimage sites and have a sense of spirituality; hear voices of guardian spirits or past lives through a fortune-teller; arrange their living spaces based on feng shui; fear ghosts, curses, or divine punishment; ask God for help; or pray at graves. Although this situation indicates the loss of true meaning in life in the sense of a grand narrative that feels real to people, it poses no problem within daily life.

Accordingly, the image of a dichotomy between Western and Eastern perspectives does not accurately reflect the current problem. The problem facing contemporary society does not lie in the choice between different perspectives on life, death, and nature or between contrasting worldviews, but rather in the fact that the meaning of and connections between the "worldview (view of the world)" and "view of nature", "view of life and death" that determine our attitude toward life are being lost. In addition, when faced with a real crisis, the weakness of perspectives on nature, life, and death that are based on vague or fragmented experiences is exposed, and they crumble without having provided a solution to the crisis. Thus, present-day perspectives on nature, life, and death may appear cohesive on the surface, but lacking truth based on a feeling of reality, they are in fact being hollowed out.[4)]

However, while we have up till now drawn comfort from our weak and severed worldviews and perspectives on nature, life, and death, we are now gradually being pushed toward a crisis in which these views will be directly called into question. Environmental problems are one example of this crisis; end-of-life care is another. These problems are currently independent of one another, but from a philosophical perspective that investigate the roots of the crisis we now face to help us, both provide opportunities to restore interlinked "worldview = view of nature = view of life and death".

2. Landscapes at the epicenter of life and death

The following sections present a practical discussion of the potential for philosophy to address the current situation, in which interlinked "worldviews" and "views of nature", "views of life and death" are being hollowed out and losing their meaning and feeling of reality. The activities and ideology of an independent hospice located at S Hospital in Tokyo, where the author participated as a volunteer for approximately two years starting in 2008, provides a context for this discussion. As Kübler-Ross's theory of stages indicates,[5] terminal patients pass through a range of physical and psychological conditions and are not uniform. Patients can seem to be different people from

[4)] For a discussion of the hollowing-out of perspectives on life and death, see Yoshinori Hiroi, *Rethinking Views on Life and Death*, Tokyo: Chikuma Shobo, 2001.
[5)] Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, New York: Macmillan, 1969.

morning to night, and may react to the same action with gratitude in one instance and resentment the next. A simple smile can plunge the patient into dejection. As a result, communication with patients requires sensitivity and flexibility, even when communication is indirect. Putting volunteers who have no specialized knowledge into contact with the delicate situation of terminal patients is considered risky from the perspective both of the patient's psychology and the hospital's responsibility. The author was exposed to a range of education on these risks during volunteer training. For instance, volunteers are not permitted to make promises to the patients, because there is no guarantee the patient will be alive the next time the volunteer visits, so the promise becomes a burden on both parties. Of course, volunteers do not directly take part in treatment,[6] and in that sense, their presence is not necessary. However, for the hospice to fulfill its unique role, they are necessary. In order to reflect on the relationship between perspectives on nature and perspectives on life and death, the following section examines this unique role through the example of gardening, an indirect service provided by volunteers.

The hospice is designed so that at least one of the several English gardens at the facility is visible from each of the rooms where patients spend their days. "Visible" in this case means visible to patients even while laying in bed. The volunteers who care for the gardens are also a part of the view that patients see on a routine basis. During training, volunteers learn practical gardening techniques, but before that they learn something more important: that the primary goal of gardening at the hospice is not to tidy up the garden, but rather to "become a scene of garden work."

For the majority of patients, the hospice is their final home and the remainder of their life will be spent within the public space that is the hospital. When healthcare workers interact with patients, it is of course in their role as care providers. The primary people surrounding the patients are specialists (that is, healthcare workers) and family members. This environment is very different from that in which they spent their days when they were healthy. Illness thus takes away from patients their place in society and their human relationships as well as their physical functioning.

The World Health Organization defines palliative care as "the early identification and impeccable assessment and treatment of pain and other problems, physical, psychosocial and spiritual."[7] Palliative care, then, is distinguished by a "whole-person approach" that goes beyond providing medical treatment for illness by positioning the very life of the patient as its primary

[6] However, volunteers do provide non-specialized pain relief such as massages, and as discussed below, they are not entirely dissociated from the patient's condition.
[7] World Health Organization, *WHO Definition of Palliative Care*, 2002.

target. The role of volunteers in the hospice is to respond to the patient's lost connectivity. At S Hospital, this is referred to as "becoming the breeze of society." In other words, the volunteer serves as the breeze that carries the breath of daily life from the other side of the hospital wall into the isolated environment of the hospital. By interacting with patients not as specialists or family members who have spent their lives with the patient, but as strangers living within society, volunteers enable the patient to maintain a diversity of interpersonal relationships, as well as a connection with society beyond the hospital walls.

It is worthwhile to reflect further on the meaning of the phrase "become a scene of garden work." The purpose of volunteer engagement in gardening is to enter the patient's line of vision as "the breeze of society." In addition, a latent potential exists for this view to restore the connection between nature and life.

Becoming a scene of garden work requires particular skills. While remaining conscious that he or she is being viewed by an unknown number of patients, the volunteer must devote himself or herself into becoming the view. Put in terms of the philosophical theory of the other, devoting oneself into being the view means to continue acting as the object of being-in-itself (*être-en-soi*) and to avoid turning the patient into the other through one's own gaze.[8] The gaze of the other, particularly that of the healthy other, pushes the patient towards self-rejection and entrenchment in a horrible reality. Patient reactions to this gaze vary from distress to shame to anger, but to suddenly appear in the patient's field of view and turn one's gaze in through the window at the patient constitutes a violent act that is far from appropriate care. The volunteers therefore constantly keep their backs to the patient quarters, although to avoid revealing to the patients that this posture is intentional, they work at a slightly diagonal angle. The care that the volunteer provides when doing garden work lies in never turning their gaze on the patients, or even leading them to suspect they might be doing so. In these moments, the person tidying the garden dissolves the boundary between themselves and nature, which also exists as being-in-itself, and gradually fuses into a single landscape. Day after day, the patient accumulates experiences of lying in bed and viewing this landscape in which humans and nature are one.

Innumerable techniques exist for becoming more fully a part of the landscape, even just within the context of garden work. In addition to not turning their gaze on the patient, volunteers must avoid quick movements, refrain from doing dangerous or strenuous tasks no matter their own confidence, avoid gathering in groups to chat, and otherwise refrain from engaging in activities that sever them from the landscape and make patients aware of them.

[8] Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943.

Through devotion to the single aim of becoming part of the landscape, the volunteer, too, slips into a different mode of consciousness, and a range of options come into focus with regard to his or her actions and perceptions. For instance, when raking leaves with a bamboo rake, consciousness turns toward the scraping noise produced. Sound, too, is a landscape. If this scraping sound is produced with a somewhat regular rhythm, the volunteer begins to wonder, might it not be a pleasant sound? And how should he or she rake the leaves in order to maintain a regular rhythm while not appearing unnatural? In this situation, there is absolutely no need to take efficiency into account. To take the point to the extreme, the volunteer might as well pretend to rake the leaves. In this way, possible actions ripple out from a single realization. Awareness of attitudes and values different from those of daily life varies for each volunteer, but these realizations and doubts are shared at meetings. Diversity is therefore ensured and volunteers are able to recognize the mistakes in their own actions.

At one such meeting, the author raised the question of what to do about spider webs in the gardens and patient quarters. The other volunteers responded with a variety of answers, since in practice each one did something different. One person said they did the same thing they did at home, which was to remove the webs in order to maintain cleanliness and get rid of spiders. Another person said they left them in place in case the patients had seen them as a metaphor for weaving their own lives. Yet another said that spider webs were beautiful. There is no final answer to this type of question. Depending on the patient's personality and condition at the time, the best solution varies, and there is no way of knowing whether a particular action is the best. All the volunteer can do is keep in mind the particulars of the patient who would see the spider web, consider a range of opinions, and in the end make a decision on his or her own each time. Consideration for the patient in this type of situation requires the volunteer to think not about how he himself or she herself would feel or what is "normal," but rather reflect on how a particular patient, who is sensing the approach of death, would feel. This process of constantly groping towards an understanding of one's own ideas and ideal attitude through both meetings and internal reflection is continuously passed on from one volunteer to the next. In this way the volunteers, unbeknownst to the patients, are constantly striving to create the best possible environment.

Natural environments such as gardens are thought to be important elements in end-of-life care. Looking at nature and sometimes entering into it are believed to be effective methods of care for the patient's psychological needs.[9] The same goes for depressive patients treated in institutions

[9] Patients are sometimes taken outside in their beds, in addition to walking or going outside in wheelchairs.

with a rich natural setting. The symptoms of terminal and depressive patients differ, but the beauty of being surrounded by greenery and the slow flow of time in the world of plants and animals are experiences that bring relief, realization, and self-reflection to all varieties of patient suffering psychological distress. There is no question that natural environments fulfill a useful psychological function for people spending their days in technology-oriented medical facilities. They also bring a piece of ordinary life into the extraordinary space of the hospital.

For the author, a healthy individual, the work of gardening was a fresh experience that brought him into contact with the changing seasons and the subtleties of plants and animals. Logically speaking, people should be able to experience the same thing just by walking to the station on their daily commute and feeling the breeze or looking at the trees along the way. Yet their busy everyday lives lack opportunities to stop and notice the nature all around. Only when their mode of consciousness changes does the meaning of their environment also change, giving rise to another mode of consciousness. This is what happens within the hospice garden.

3. Connections between nature and life in clinical settings

Does the role of nature for terminal patients go no further than providing the same psychological effect that healthy individuals enjoy, which is to say, a minor escape from everyday life? And are gardens in hospices merely one type of alternative treatment?

The unique condition that terminal patients face is that their own death is imminent. Patients feel anguish regarding both death itself and the process of dying, during which they experience a series of losses as they gradually approach the end of their lives.[10] Certainly, every person will eventually gradually grow old, approach death, and ultimately die. The problem, however, lies in the consciousness of death's imminence, or to borrow Heidegger's terminology, whether we are authentically (*eigentlich*) conscious of death.[11] Kishimoto, who battled cancer for many years, has said that people conscious of death's imminence are in a "state of starvation for life" and that the gap between the presence and absence of imminence is as definitive as that between a hungry person longing for food and a well-fed person abstractly discussing it.[12] For terminal patients in this state of starvation for life, natural environments likely hold a special meaning. The poet Jun Takami, conscious of his own imminent death, left behind the following poem:[13]

[10] Kübler-Ross refers to these two reactions to death as "reactive depression" and "preparatory depression" (see Kübler-Ross, op. cit., *On Death and Dying*, p.78).
[11] "*Eigentlich*" means authentic in the sense of "own" or "particular" (*eigen*) rather than "true," and its negative form "*uneigentlich*" (inauthentic) does not mean a "false" or "mistaken" life (see Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001).
[12] Hideo Kishimoto, *Facing Death: 10 Years Fighting Cancer*, Tokyo: Kodansha, 1973, p. 11-12.
[13] Jun Takami, "Outside of the Train Window," in *From the Abyss of Death*, Tokyo: Kodansha, 2013, p. 54–56.

Outside of the train window / everything is full of light / full of joy and life
When I think about departing from this world / the familiar colors suddenly seem fresh
This world / human existence as well as nature / is filled with happiness
Yet I must die / even though the world is so truly full of joy
This does not sadden me / instead it soothes my sadness
It touches my heart / where it becomes stuck and I feel like crying
The warm light pouring into each apartment window
The flock of sparrows chirping and flitting to and fro
Glittering wind / joyful river / ripples like a smile
Smoke bursting from the smokestacks of the Keihin industrial district on the far bank
Outside the train window, everything living as if it were the embodiment of life
Filled with strength / sparkling with life
Gentlemen rushing down the road on your way to work—Good morning!
Going about your work full of life
I am at peace / If you are here, things will be alright.
Goodbye / Take care of the rest for me / Take care

This poem describes how the view outside a train window is transformed by the author's deep awareness of his own impending death. Experienced through a mode of consciousness focused on life and death, the ordinary scenes in the poem become extraordinary and beautifully luminous. The plants and animals, and even the inanimate objects and natural phenomena, appear filled with joy, and are precious objects that bring the author happiness. The commuters he sees at the end of the poem are analogous to the volunteers outside the hospice windows. They are strangers going about their ordinary lives, never once turning towards the viewer. Nature and humans melt together within the landscape, but at the same time, the strangers that the patient sees are fellow members of the human race. The life of the natural world and of strangers becomes connected to the life of the patient moving towards death. Because awareness of their own death has led them to a mode of consciousness focused on life and death, the landscape that they see again and again outside their windows causes them to sense the connections between nature and human life, and opens up the possibility of transforming their consciousness and attitudes towards their own life. However, for patients battling strong emotions about sickness and death as they grow physically weaker, the beauty, strength, universality, and slow pace of nature can sometimes feel like a violent assault. As a result, they may feel hatred towards the natural landscape or sense their

own powerlessness and fall into depression. The work at S Hospital is guided by a conviction that if these feelings of worthlessness, aggression, or depression are treated with appropriate palliative care, they will gradually change until the patient ultimately accepts his or her own death and is able to face the last phase of life with gratitude towards others.[14] Appropriate care is realized through a team that includes not only doctors and nurses, but also social workers, lawyers, and other experts, along with friends and family.[15] The care this team provides includes not only easing the sources of the patient's distress to the extent possible but also addressing the more fundamental distress that arises from their consciousness of life and death and their perspectives on these phenomena. The role of the volunteers who become a part of the landscape is to encourage a transformation in the patient's awareness of life and provide an opportunity for them to develop their own perspectives on life and death.

The scenery of the hospice is not intended to inspire one particular perspective on life and death. Rather, the transformation in consciousness that it engenders may lead to a Buddhist perspective in which the interconnection of all life spurs a consciousness of *samsara* (rebirth), to a Christian one that offers hope of reaching a promised heaven, or to one in which the patient finds some peace or hope even while acknowledging their own return to nothingness. Many terminal patients have mystical experiences regarding death, such as in seeing loved ones who have passed away.[16] The problem with these experiences is not whether they are real or whether they result from delirium or hallucinations. The problem is whether they cause patients to feel that their interconnected "worldview = view of nature = view of life and death" hold enough truth to give meaning to their life. What is required is the type of subjective truth that Kierkegaard contrasts with objective truth, that is, "an idea for which I want to live and die."[17] The world viewed in the mode of life and death transforms the viewer's attitudes toward nature and his or her own life and death. This transformation goes beyond the clinical concept of relieving distress; it has the philosophical significance of allowing the patient to "well-being."

4. Conclusion

[14] Currently, not all palliative care facilities and practices share this conviction. Furthermore, as demonstrated by the fact that even Kübler-Ross, the founder of the stage theory of grief, ended life full of anger, terminal patients do not necessarily accept death before they pass away.
[15] While family and friends are part of the care team, they also need to be provided with long-term care for their own grief before and after their loved one's death.
[16] In a survey by Morooka et al. of family members of deceased patients, 155 of 366 said that the patient had talked about "people or scenes that other people could not see" (Ryosuke Morooka and Kenshin Kirihara, "Where has the Afterlife Gone?" in *How to Live, How to Die: In Situ Perspectives on the Study of Life and Death*, Tokyo: Kyusen Shoin, 2009, p. 170).
[17] Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaard's Journals and Papers, Volume 5: Autobiographical, Part One 1829-1848*, Howard V. Hong and Edna H. Hong, eds., Bloomington, IN: Indiana University Press, 1978.

Terminal patients experience the interlinking and full realization of their "worldview = view of nature = view of life and death" within the extraordinary environment of the treatment facility; for people wrapped up in everyday life, these views are more distant and harder to experience as reality. Similarly, the problem of global warming is occurring on a global scale, and for that reason people have difficulty feeling that it is real. Yet both problems are currently at a crisis level, and both relate to views on nature, life, and death. When we become fully conscious of the reality of these crises, our interlinked "worldviews" and "views of nature", "views of life and death" are called into question. Hospice care presents the possibility of treating crisis awareness and response not in terms of resolving a problem, but rather as an opportunity to deepen awareness of "well-being."

However, while nature, life, and death are generally recognized as important issues, their position within the priorities of everyday life is extremely low. For that very reason, whipping up concern over the impending crisis and appealing directly for cooperation in resolving it are not very effective approaches. A more realistic approach is to temporarily defer solving these problems and instead focus on transformations that lead people toward a self-affirming and possibility-filled "well-being," thereby indirectly resolving the crisis. The scientific validity of environmental problems has the power to bring about change in policies and markets. End-of-life care holds the potential to connect views on nature, life, and death and make them feel real. By taking advantage of the strengths and compensating for the weaknesses inherent in each of these problems, it becomes possible to expand to everyday life the evolution toward a "well-being" that hospice landscapes enable. Designing environments that are conducive to that process will resolve both end-of-life and environmental problems, and serve as philosophical care for contemporary society.

Ⅲ-5

英文要旨

2011 年度研究年報
『「エコ・フィロソフィ」研究』第 6 号

Summary

“SHINKAGEN” The gone forest

YAMADA Toshiaki

The development of civilization and destruction of the natural environment have always been proportional to each other. The forests of Lebanon cedar that used to cover a swath of the Near East as well as the vast forest that once stood in Middle and North China have disappeared, turned into construction materials, ships, and ultimately fuel. In modern times as well, forests for example of white lauan in the Philippines and mangroves in islands of the South Pacific are on the brink of extinction.

The problem now, however, is not only these types of regional-scale destruction, but also the advancing destruction of nature that is occurring on a global scale. The argument that civilization destroys nature has always existed, but human beings cannot just discard this civilization. If they could, the earth’s civilization would disappear as ancient Greece and Rome and ancient Egypt did along with the Lebanon cedar, or as the medieval Chinese dynasty disappeared along with the forest on the outskirts of Changan. After 1,000 or 2,000 years, the new human race will look at the ruins of the former civilization in the way that we look at the ruins of Greece and Rome today.

For the current human race, the ruins of the past are a lesson for the future. Questioning the meaning of civilization is not a problem about the past, but rightly a problem about the future.

Darwin’s Idea of Nature—from the concept of “Struggle” and the principle of divergence in *The Origin of Species*

SEKI(YAMAMURA) Yoko

The term “struggle for existence” indicative of the mechanism for natural selection contains a metaphorical meaning in its larger sense and has not been considered suitable as a scientific term. In addition, Darwin did not discover this struggle for existence in nature, and it has been pointed out that the concept is no more than a projection of T. Malthus’ principle of population and 19th-century competitive individualism onto the natural world.

Although Darwin was certainly influenced by a variety of disciplines from literature to sociology, his terminology cannot be immediately dismissed as having no scientific value for this reason. This is because *The Origin of Species* is a scientific book concerning biological evolution while at the same time a narrative text. Using the technique of narrative explanation, Darwin assembles a majestic story of evolution that straddles time and space and presents a style of knowledge that reaches beyond conventional scientific knowledge.

Focusing on "struggle for life," which has up to now been regarded as no more than a variation of the expression "struggle for existence," this paper investigates the meaning of struggle from its correlation with the principle of divergence, one of Darwin's theories. This process will facilitate a deeper understanding of nature and evolution as well as provide clues to Darwin's idea of nature—in other words, this process will enable confirmation of the validity narrative knowledge.

Ahimsa and the Ceremonial Release of Living Creatures

NISHIMURA Ryo

How is ahimsa practicable within eco-philosophy? The history and thinking of ahimsa in East Asia suggest answers to this question.

Here, I describe the general history of ahimsa and the ceremonial release of living creatures in China and Japan. In the practice of ahimsa, which forbids the killing of living creatures, birds, mammals, and fish that have been caught are released and allowed to live. The thinking of ahimsa and releasing living creatures developed in Chinese Buddhism based on the Suvarnaprabhasa-sutra (Sutra of Golden Light) and Fanwang-jing (Brahma Net Sutra) while incorporating Confucianism and Taoism. In Japan, there have been Shinto and Buddhist ceremonies from ancient times up to the present, such as those at Iwashimizu Hachiman-gu Shrine, in which fish and birds are released.

Here, I verify the Buddhist scriptures that form the direct basis for the release of living creatures and describe the history of the ceremonial release of living creatures in China. Next, I introduce the history of ahimsa and the ceremonial release of living creatures from ancient to modern times in Japan, including their development as ideology prohibiting hunting and fishing in medieval times.

A Preliminarily Study of Individual Differences in Sustainable Well-being

HORIKE Kazuya

To actualize a sustainable society, we need to psychologically understand the individual differences in the sustainable mind and develop tools to facilitate sustainable behavior. From this point of view, we attempted to configure the Sustainable Mind (SM) scale and the Sustainable Behavior (SB) scale, based on Corral-Verdugo, et al (2010). Two hundred and seventeen Japanese undergraduates and 210 of their parents or acquaintances aged 30 years or older answered questions using these scales and two subjective well-being scales (SWLS, SHS). Factor analysis elicited four factors on the SM scale and three factors on the SB scale. Two-way ANOVA (sex and generation) revealed low mean scores of male undergraduates on almost all of these factors. The results of multiple regression analysis showed that each of the SM factors predicted each of the SB factors respectively. Finally, causal relationships among the latent SM factors, latent SB factors, and latent subjective well-being scores were analyzed using structural equation modeling. The results show positive relationships among these variables. However, the causal coefficients from latent SB to latent well-being differed by gender (male: .44; female: .14) and by generation (students: .22; parents: −.04). Moreover, the coefficients differed slightly from the observed well-being variables of SWLS and SHS. Drawing from these results, the possibility of sustainable intervention was discussed based on positive psychology.

An Experimental Examination of the Iterated Volunteer's Dilemma Game

Takashi Ohshima

The volunteer's dilemma game is an N-person game in which at least one player should cooperate with paying the cost in order that all can get the benefit. If no one cooperates, all players cannot get any benefit. Theoretically, there is a mixed-strategy Nash equilibrium in this game and the probability of cooperation (volunteering) decreases as the number of the players (N) increases. It is also predicted that the probability of the presence of at least one volunteer decreases with the increase of N. However, the empirical research results show that although the probability of cooperation decreases with the increase of group size, the probability itself is considerably higher than the theoretical prediction and the probability of the presence of volunteers does not decrease with the increase of group size.

In this research, the author conducted experiments of the iterated N-person volunteer's dilemma using networked PCs to investigate the effects of group size and trial repetition. One hundred and forty-four college students participated in the two experimental conditions, a small group of 4 or 5 players and a large group of 8,

9 or 10 players. The results showed the significant effects of the group size and the trial repetition on the frequency of cooperation. Participants tended to cooperate more often in the smaller group and in the earlier trials. The observed probability of cooperation was considerably higher than the theoretical values of the mixed-strategy Nash equilibrium. The results also showed that the probability of the presence of volunteers was constantly higher than the theoretical values and, contrary to the prediction of Nash equilibrium, did not decrease with the increase of the group size. Analyses of the average payoffs which the players received in the trials with related to the frequency of cooperation suggest that the behavior in such dilemma situations is comprehensible as the group process rather than the individual's decision making.

Chaos, Autopoiesis and/or Leonardo da Vinci/Arakawa

KAWAMOTO Hideo

In the Arakawa + Gins conception, there are several distinct theoretical footholds: the enhancement of the dimension with chaos theory, the double operation of action with autopoietic systems theory, and the introduction of da Vinci's non-integral dimension.

Description of Experience—Ontology of Actions
The Divergence of Deleuze/Guattari and Autopoiesis

INAGAKI Satoshi

Actions: work, force, operation, movement. These experiences cannot be viewed as objects; however, they are felt along with objects. In reality, they are also borderline cases brushing up against the limits of the word "experience." Actions and movements are both ordinarily felt with one's physicality, but they are unable to be reduced to physicality. One can see a cup, but one cannot see the looking at the cup by itself. The action of digestion cannot itself be seen. Peristalsis occurs in the stomach, which secretes digestive juices to digest its contents. One can contrast the contents before and after digestion, compare the amount of energy gained from the alteration of the contents to the amount of metabolized energy, or understand the digestive function from the differences in chemical composition. This is generally called specified functionality. Digestion, reproduction, respiration, and metabolism can each be specified as inherent functions of living organisms. Here, I examine from as many diverse perspectives as possible the means of maximizing utilization of these types of actions and the network of actions arising from them.

2012 年度研究年報
『「エコ・フィロソフィ」研究』第 7 号

Summary

Environmental Ethics and Religious Philosophy – The Issues of Buddhist Thoughts

TAKEMURA Makio

This article is what I have written as a research note on the environmental ethics and thoughts that appear in Christianity, Zen Buddhism of the United States and Japanese view of nature while studying major arguments of these religious and environmental thoughts presented in several books. These books I have studied include: Kunio Kosaka, *Notes on Environmental Ethics*; Mitsuo Tanimoto, *Radicalism of Environmental Ethics;* Hiromasa Mase, *Ecology and Religion*; and Roderick F Nash, *The Rights of Nature.*

In studying these books, I have realized that Christianity responds to environmental problems with a serious attitude that we should reflect on our view of human beings and nature and creates new theology. I also have learned that in the United States people inspired by the books written by Dr. Daisetz Suzuki and practicing Zen have become active environmentalists. In contrast, Japanese Buddhism has not yet created any major movements that make people keener on these environmental problems.

Does Japanese Buddhism effectively take sides with the pollution and destruction of environment without taking any action to stop environmental destruction? The idyllic love of nature of Japanese is not problem-free too. In the time of crisis we must reconstruct the Buddhist view of nature in an intellectual and theoretical way and strive for building new environmental ethics that fits us living today.

Keywords: stewardship, ecotheology, natural rights philosophy, the nature of Great Earth, Japanese love of nature

The Role of Nature Writing in Ecological Education —With Reference to K. Eder's Ecological Critique of Practical Reason

YAMAMURA (SEKI) Yoko

This paper considers the relationship between the significance of nature writing, which in recent years has been a focus of attention for such fields as environmental education, and social scientific arguments concerning environmental problems. It does so through an examination of arguments concerning K. Eder's ecological critique of practical reason (Eder 1988), with special attention to the concepts of "correspondence" and "representation/symbol" in nature writing (Noda 2003).

The results indicate that nature writing makes it possible to understand the wholeness of the human and natural worlds, and that such writing can relativize the anthropic principle by constructing the natural world as a symbolic world. While the problem of ecology in social science has been debated in terms of how the reality of human beings as natural beings, and not solely as social beings, should be approached, it is likely that nature writing can offer social science a theoretical framework that is biased neither toward humanism nor toward naturalism.

However, it appears that in applying environmental policy grounded on cultural diversity, there is a need for further research concerning how the world of "representation/symbol" in nature writing is linked to specific social contexts.

Keywords: Practical reason, symbol of nature, sign, correspondence

Conception of nature and Mind training by SATO Issai

NOMURA Hideto

Integration of heaven and human thought is bi-directional. One is to integration of heaven and human thought of norms; it is to read ethical origin into heaven (nature) and compensate social norms. The other is of dynamics; it is to expect a possibility of natural operation from reciprocal influence between heaven (nature) and human beings. The former developed as Confucian ethics and has been a basis of belief that human nature is fundamentally good. The latter evolved into the Feng shui thought and influenced overall living environments: city-planning, indivisual housing, right down to burials of the dead. Now the latter became the

one that satisfies people's desires for hapiness. In this theory, we would like to concentrate the case of Issai Satou of the late Edo period, as in Japan the development of the former—thoughts to find ethics to live as people in nature.

Keywords: SATO Issai, integration of heaven and human, quiet sitting meditation, body theory

The better-than-average-effect and perceived behavioral control on ecological behavior.

OKUBO Nobutoshi

People believe that they are better than others and worse than others on various dimensions. In previous attempts to explain these better-than-average and worse-than-average effects, researchers have invoked bias and motivation as causes. In this article, the author applies the cognitive mechanisms of the better-than-average-effect to perceived behavioral control on people's ecological behavior. The present study suggests that participants evaluate themselves more favorably than average peer in which the behavioral domains that they are familiar with. Conversely, participants evaluate themselves less favorably in which the behavioral domains that they are unfamiliar with. The author discusses how these results might influence interpretation of previous findings on eco-philosophy.

Keywords: ecological behavior, perceived behavioral control, better-than-average -effect

The system of cultivating life

KAWAMOTO Hideo

Cultivating life is a system in, at and through which human beings work on nature, bring out its productivity, and benefit from part of what it produces. Human beings make the system viable by contributing to the sustainability of nature's productivity. The system of agriculture is an economic system in which human beings increase product volume and trade produce in the market in order to make the system work. The system of agriculture, part of the system of

cultivating life, works with many other systems. There have been many choices as well as problems emerging between the gaps of these two systems.

Keyword: the system of cultivating life, agriculture, Aristotle, decoupling, international speculative funds

The Ideal Ground—the Idea of the Fortunate Estate

YAMADA Toshiaki

The ground that is suitable for the training to become Taoist ascetic is called, “the fortunate estate 福地.” The idea of the fortunate estate was formed in the period of six dynasties and 72 fortunate estates were selected over the Tang period. The selected grounds are the suitable places for training that really exist.

While the heaven in cavern 洞天、the immortal world made imaginary world in a cave, the fortunate estate exists as an actual training ground. For that reason, woods for gathering medical herbs required for compounding longevity medicine, a strictly shaped mountain for physical and mental training, clear spring water and also a mountain stream were needed.

The ascetic training places seeing to become immortal must be in a real world. And some remote grounds with these excellent landscapes are decided to be named “the fortunate estate.” Here, we try to consider the connection between the meaning and the landscape of the fortunate estate while explaining some present conditions of fortunate estate.

Keywords: the theory of the heaven in cavern and the fortunate estate, immortal, longevity medicine, mountain, 72 fortunate estates

Inspection of Jeju

KAWAMOTO Hideo

Jeju is a volcanic island rich in wind, stones, sunlight and women. This island has several noted places which were named World Natural Heritage sites. It also has one of the world's great stone museums, Jeju Stone Museum. In the northeast of the island is the Smart Grid

Information Center, which is developing the world's leading Smart City Initiative. The main objective of the smart grid project in Jeju Island is to utilize natural energy sources such as sunlight and wind.

Keyword: Jeju Stone Museum, Dol hareubang, Smart City, smart grid, natural energy

2013 年度研究年報
『「エコ・フィロソフィ」研究』第 8 号

Summary

Kunio Yanagita's Environment Theories of Agricultural Culture Part I

KAWAMOTO Hideo

The works of Kunio Yanagita during his 30s express vividly a form that can be referred to his mind's eye and something that would be reflected in later his folklore. Yanagita has the main interest in the "lifestyles" of the common people of various regions and those depicted in past literature. However, surely there existed what would be referred to as an "environment lebensraum" corresponding to those lifestyles. His works from this period have established the environment theories of agricultural culture as an "environment lebensraum." I try to take out such environment theories of agricultural culture from Yanagta's works in this period.

Keywords：agricultural policy, folklore, life feelings, environment lebensraum

An animal as a "narrator":

YAMAMOTO Ryosuke

In "I Am a Cat," the dichotomy of utterance subject of in the fiction= "I" and utterance subject in an actual world=an author is fixed by imaginariness of a cat as a narrator. Judgment whether a reality is in agreement/disagreement with a fiction between an author and a "cat as a narrator" is totally based on an after-the-fact pragmatic interpretation. In this regard, there is an affinity base noted between author's camouflage theory (Searle) as a fiction language act theory and 'I Am a Cat.' A locutionary act for a novel is sometimes argued from dual perspectives of reality/ unreality but should a focus be placed on the performativity of fictional languages, it can be said that a classification framework is also subsequently designated behind languages. Therefore, it is necessary to remove the reality that humans are the only species that talk from an interpretive condition, and go back to the point where fictional verbal acts take place. What emerges at this moment is a situation of verbal act as an (animal) and it comes to the fore as an

event before defining the subject. In addition, if "a narrator with no personality" who makes words in a novel fictitious is liken to an "animal," an emergence of author's performative transformation also become visible in fiction languages. And, in case of the novel "I Am a Cat," a narrator from first person of a cat to third person with no personality are in distribution on the spectrum of a narrator as an animal. An animal as the so-called "Narrator" is latent to the novel, and something totally unlike human beings creates itself performatively. The verbal act of a novel means undeniably getting involved with "altered formation to the animal" Deleuze / Guattari advocates.

Keywords: "I Am a Cat", fiction language act theory, narrator, animal, altered formation

Kumagusu Minakata and Vague “Ecology”: Introduction

TAMURA Yoshiya

Kumagusu Minakata is often evaluated as a pioneer of ecological idea in Japan due to the campaign against the shrine merger policy around 1910. However, his ecological idea has been not sufficiently examined yet based on his studies and statements. This paper is intended to be an introduction for reexamining the discussion of Kazuko Tsurumi, who produced an innovative achievement by persuasively depicting him as an ecologist. Firstly, this paper confirmed the term “ecology” in English has had two meanings of the branch of biology and the political movement since the late 20th century. Secondly, it surveyed causes of generation of the two meanings in English-speaking world through Darwin and Aldo Leopold to confirm the establishments of the both meanings were followed by the ideas. Finally, this paper suggested the possibility that the aspect of Kumagusu Minakata as an ecologist, depicted by Tsurumi, was based on the circumstance in Japan during the 1970s in which environmental pollution problems and ecological ideas were matters of concern, rather than circumstances of the study on ecology as biology by about 1910.

Keywords: Kumagusu Minakata, ecological idea, biology, Kazuko Tsurumi, Aldo Leopold

Re-consideration about Shinto
—The Sense of Admiration and Veneration to Something Great

KARASAWA Taisuke

Shinto makes us think of "the connection." Shinto makes us think of “the life itself”. How should "the connection" with neighbor and us be? What is "connection" with ancestor and us?

“The life itself" is making us there be. It can also be put in another way as "the nature itself." How should "the connection" with "the life itself" and us be? Considering Shinto specifies “The Way" to these questions. Now, the state of "the bonds" is asked in Japan. Therefore, we have to improve the Shintoism way that should be.

The words "Shinto" have two meanings. One is "The Way from God", and another is "The Way to God." And in Shintoism, “Musuhi” is very important concept. In this paper, the state of Shinto is clarified based on these keywords.

Keywords: Shinto, Musuhi, Kumagusu Minakata, Passage, Something Great

From Sangaku to Bugaku: In the Light of Handing Down of Performing Arts

WANG Yuan

This thesis examines "Ranryo-o" and "Bato," which have been handed down as Sangaku, a part of court banquet music in the Tang Dynasty of China, and as Bugaku, a part of Gagaku, after being introduced into Japan.

In the Tang Dynasty of China, "Ranryo-o" and "Bato" were performed as court banquet music. They were entertaining and pleasurable music and dance with narrativity, differed from ancient music for ritual.

On the other hand, "Ranryo-o" and "Bato" absorbed into Japanese Gagaku to be handed down as Bugaku have been developed their characteristics as the music for aristocratic banquet, while having the properties of the ceremonial music performed in rituals or Buddhist services in Japan from ancient times.

This thesis examines how Chinese dance and music were introduced into Japan in and before the early medieval period in Japan and how they were adopted into Japanese aristocratic society

and Buddhist rituals from the viewpoint of handing down of performing arts in both ancient Japan and China, focusing on "Ranryo-o" and "Bato" and adopting comparative viewpoint.

Keywords: Sangaku, Bugaku, "Ranryo-o", "Bato", peforming art history in Japan and China

Possibility and effectiveness of “monitoring volunteers” in social dilemmas

OHSHIMA Takashi

Most of the environmental problems have the structure of social dilemmas. So the experimental research on social dilemmas may offer some clues to solve the environmental problems. In this paper, results of three experiments of social dilemma games are reported. In all the experiments, groups of participants played the game using networked PCs. Experiment 1 was a typical N-person prisoners’ dilemma game. The results showed that the defection rates were around 0.7 and increased as trials repeated. Experiment 2 was a volunteer’s dilemma game in which the volunteer (cooperation) rates and scores were theoretically predicted. The results showed that the volunteer rates and scores were higher than the predicted values and that volunteer rates were higher in the small groups than large groups. Experiment 3 was a modified N-person prisoners’ dilemma game in which a choice of “monitoring volunteer” made the defectors’ score into zero. The results showed that the defection rates were as low as around 0.17 and decreased as trials repeated. The results also showed the low rates of volunteer choices. It was suggested that the “monitoring volunteer” was effective for reduction of defectors. Participants tended to cooperate without actual punishment. Influences of situational and personal factors on defecting choices were discussed.

Keywords: environmental problem, social dilemma, N-person prisoners’ dilemma, volunteer’s dilemma, monitoring volunteer

The relationship between perceived behavioral control and difficulty of ecological behavior

OKUBO Nobutoshi,
Higashigaki Erika

This research investigates the relationship between perceived behavioral control of ecological behavior and better-than-average effect, in particular, with focus on two factors: feelings of self-esteem that influence the perceived behavioral control and the level of difficulty of ecological behavior. Okubo's research (2013) revealed that better-than-average effect is found in the perceived behavioral control of ecological behavior that individuals often see others undertake (e.g. switch off an air-conditioner when leaving the room), while worse-than-average effect is found in the perceived behavioral control of ecological behavior that individuals hardly see others undertake (e.g. point out others' non-ecological behaviors when noticing it). Moreover, the study found a higher level of physiological reality of average others in the perceived behavioral control of ecological behavior that individuals often see others undertake. These results of Okubo's research (2013) were corroborated by our study. We also found that self-image that constitutes better-than-average-effect has a stronger correlation with perception of the level of difficulty than feelings of self-esteem. These findings proved the validity of the hypothesis that better-than-average effect in perceived behavioral control of ecological behavior arises from cognitive bias.

Keywords: ecological behavior, perceived behavioral control, better-than-average-effect

West Coasting

KAWAMOTO Hideo

I visited the geothermal power plant located in California in late August 2013.

California has a subtropical climate with very little rain from April to November. Except for San Francisco, most of the state consists of dry field and desert. Some of the dry fields are vineyards, surrounded by local wineries of California wines. Americans' attitude toward environment is to "try best not to tamper with nature". The basic concept is that if there is a mountain fire and it is naturally ignited, we should just leave it and wait until it dies down naturally. In Yosemite Park, squirrels approach human friendly, but people will get fined if they

give food to squirrels.

The geothermal power plant occupies a large site, and the amount of power it generates seems to cover all the electricity needed for the daily life of residents in San Francisco. Compared to nuclear power and petroleum, geothermal power generation has a low stability, but it shows the consistency of America's basic design, which is to diversify power sources that are available to be utilized.

There are quite a few small hills on the west coast, and wind power generators can be seen on most of the hills. Although many of the generators were not moving because there was little wind during our visit, they seemed to be very useful power sources. The promotion of diverse power supply is also the result of the deregulation of power industry in the U.S, where nearly 500 small and large power companies are in the business.

Keywords: Yosemite, geothermal power generation, CALPINE,
restraint of artificiality, winery

Eco-Spectrum Part I: Environmental Finance

KAWAMOTO Hideo

Finance is a business generally conducted by banks, brokerage firms, and further insurers (life insurance and other various insurances) as institutional investors, and their supervisory authorities are the Financial Services Agency and the Ministry of Health, Labor and Welfare. Environmental issues often change from their outlines, and is a network of issues whose situation varies at times. Every time the situation changes, it is necessary to seize the gist of the new trend. There also is the need to determine how much impact the new trend in the network of issues would give, and to determine the degree of potential for development it has. In this aspect, eco-spectrum is an operation to briefly seize the development that could cause a change in the issue trends. This time we focus on "Environmental Finance".

It is broadly discussed that in order to maintain the environment, environmental issues should be handled based on tax, as is already in current practice, since the environment is public goods. However, the funds collected as tax is not effectively distributed just for the environmental issues. Therefore, there is the need to deal with the movement of funds via the market. Environmental finance is an economical activity in which new financial products are developed in accordance with newly set environment-related laws, and which new insurance products are developed for the environment-related businesses.

Keywords: Carbon tax, efficient use of funds, market, green bonds, bond market

Environmental design that connects view of life and death with view of nature: Significance of scenery in hospice

IWASAKI Dai

The significance of the term View of Life and Death is weakening in the daily life of modern society, where people are losing the opportunity to experience and be aware of death. Death is sorrow, fear, and taboo. Then is death only something that should be denied?

For end-of-life patients contract untreatable disease, palliative medicine practice is more needed than the care of medical treatment. Patients are inevitably aware of death as something imminent and urgent, and along with the suffering, they would change their view of life and death. In order to support the transformation of patient's view of life and death, the form of care required for palliative therapy shall be going into the mode of awareness for life and death just like the patients. The role of volunteers in hospice is not the work itself, but to become the "wind of society" and function as the scenery reflected in the sight of patients. Through volunteers, the natural environment can function as a connection between patients' view of life and death and view of nature. As the environmental design in accordance with the mode of subject's awareness, the practice of activities as a scenery in hospice can transfer the view of life and death and view of nature into something that is related to our own life.

Keywords: view of life and death, view of nature, environmental design, palliative care, hospice

Clinical experience as process Part I : What does the experience of narrative suggest?

INAGAKI Satoshi

This paper is a preparatory phase to address the clinical experience with phenomenological approaches. Clinical experience cannot be gained by one person. It is realized only by

concerted acts of patients and health professionals. This paper examines what the experience of narrative, which is receiving much attention recently, suggests in the reality of medical clinic with the aim of describing such clinical experience. In Japan's medical field, at present, the introduction and development of "Evidence Based Medicine" are actively under way. At the same time, the importance of narratives of patients and health professionals is also explained as a clinical guideline. This paper, therefore, makes questions and evolves them such as: 1) what mode the experience involved in psychological reality such as "narrative," "story" and "sense" has as the effects that work on various systematic interlocking relations in clinical experience; 2) how the experience involved in psychological reality can be connected to the possibility of changes in experienced world of the persons concerned. Through such questions, the relations between narratives and evidences and, moreover, the range of narratives and stories are clarified.

Keywords: clinical experience, narrative, meaning, mental system, social system, placebo-effect

Clinical experience as process Part Ⅱ : A phenomenology of the Being-in-the-clinic

INAGAKI Satoshi

Clinical experiences cannot be conducted alone. They first are achieved through the collaborative actions of patients and health professionals. A follow-up to my previous paper, this paper provides a more detailed explanation of what occurs during the process known as clinical experience in order to bring us closer to its reality. As an outline, I will explore the themes of 1) process characteristics, 2) the process known as clinical experience, 3) the phenomenology of the Being-in-the-clinic to show that the "compensation" is an unavoidable consequence of the linking of stabilizing systems. Finally, I will use hints from the research of Kurt Goldstein, a German neuroscientist who greatly influenced the field of phenomenology to evaluate the issue of compensation experience in clinical processes to indicate the diverging point of healthy systems and ailing systems.

Keywords: phenomenology, clinical session, Being-in-the-clinic, intuition,
Kurt Goldstein, compensation

2014 年度研究年報
『「エコ・フィロソフィ」研究』第 9 号

Summary

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

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

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

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 environmenal 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 vistied before discussing, in his mind.

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

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

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)

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

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

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

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

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 20^{th} to 60^{th}.

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

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

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

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 unparallel 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

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

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

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

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

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

2015 年度研究年報
『「エコ・フィロソフィ」研究』第 10 号

Summary

Animal and rock & roll: imagination of Hideo Furukawa

YAMAMOTO Ryosuke

In the works of Hideo Furukawa, the borderline domain between the worlds of humans and animals is depicted through Furukawa's unique perceptions of animals and music. The novel "MUSIC", illustrates a festive world in which humans and cats listen to and sing the same music. In "Namu Rock & Roll Nijuichibukyo", a novel that depicts rock & roll as 20th century Buddhist prayer, tells the story of life reincarnated into an animal moving in rhythm with a rock & roll refrain as it attempts to atone for the past. Both works illustrate the depth of literary imagination and possibilities that come from identifying with animals and music.

Keywords：Hideo Furukawa, animal, music, rock & roll, literary imagination

Minakata Kumagusu and Jean-Henri Fabre
— an attempt at comparison centring their observation of fungi

TAMURA Yoshiya

A keen interest in fungi was shared by Jean-Henri Fabre and Minakata Kumagusu. Two great amateur naturalists of France and Japan produced independently, just before and after the close of the nineteenth century, a considerable amount of fungi drawings as results of their observations of nature. Different though the importance of those drawings may be for them as biologists (observations of fungi were for Fabre basically a bi-product of his entomological observation, while for Minakata they were one of the main targets as a botanist), their researches of fungi were commonly based on their perspective of nature which was built up separated from the academic

profession of biology, which means their drawings of fungi could be seen as a testimony of their position as precedents for the ecological view of nature which was to be formed by the middle of the twentieth century.

Keywords : Kumagusu Minakata, Jean-Henri Fabre, Entomological Souvenirs, drawings of fungi, Ecology

Parapsychological Phenomena at Mt. Nachi —A Comparison of Kumagusu Minakata's Descriptions and *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*—

KARASAWA Taisuke

Kumagusu Minakata (1867-1941) was an influential Japanese folklorist, naturalist, and biologist. He studied for about 14 years in United States of America and United Kingdom. After his coming back to Japan from the U.K, he went to the foot of Mt. Nachi, which is the most sacred mountain in Japan, and stayed there for almost 3 years. According to his diaries, he experienced a lot of supernatural phenomena at the foot of Mt.Nachi. For example, he experienced an Out-of-Body-Experience at least twice there.

During his stay at the foot of Mt.Nachi, Minakata enthusiastically read "*Human Personality and Its Survival of Bodily Death"* which was written by Frederick William Henry Myers (1843-1901), an English psychical researcher. Minakata was strongly influenced by this book, and often quoted it in his diaries, essays, and letters. He also tried to understand his own occult experiences through this book.

This paper will clarify, from the perspective of Depth Psychology, why Minakata frequently experienced the aforementioned supernatural phenomena, and how "*Human Personality and Its Survival of Bodily Death"* had an impact on him.

Keywords : Kumagusu Minakata, Mt. Nachi, Frederick William Henry Myers, Out-of-Body-Experience

Alternate world, dream world and music in Tang Dynasty dictated literature: On the story behind the creation of the *"NiShangYuYi "*

WANG Yuan

This paper explores the story behind the creation of the *"NiShangYuYi"* style of music and dance seen in Tang Dynasty dictated literature. The *NiShangYuYi* was a type of "dream-state inspiration". In other words, the music was formulated as a type of story in which the music is conceived in a dream. It has been validated that the content related to the origins of this music as written by the scribes was created by faithfully reflected through dreams.

The following conclusions can be reached through the validations outlined in this paper.

(1) The dream world is an alternate world or a space that bridges an alternate world with this world, and that the alternate world and music depicted are reflections of this world.

(2) The creation and conveyance of this musical narrative has a remarkable connection to Taoism. In particular, it can be said that Xuanzong, who was both a passionate student of Taoism and a famous musician, played a major role.

Keywords : Tang Dynasty, dictated literature, dream world, "*NiShangYuYi* " style of music and dance, musical narrative

Missing body in modernization of Yomei-gaku: focus with Inoue Tetsujiro's understanding of Nakae Toju

NOMURA Hideto

In Japan during the Meiji period, Yomei-gaku served as a receptor for Western popular Christianity and spiritualism.On the other hand, Yomei-gaku and Zen Buddhism were expected to function as “spiritual paths” for young Japanese suffering a mental conflict. Actually, many books for enlightening Yomei-gaku came out. Inoue Tetsujiro was one of the most influential

persons to provide a basic framework for understanding Yomei-gaku of the day. He believed an Edo Confucian pioneering in Japanese Yomei-gaku was Nakae Toju, who taught the way to practice self-discipline. Inoue encouraged Nakae to teach this way as “spiritual paths” in order to strengthen modern “morality". However, at the same time, Inoue excluded Quiet Sitting meditation and all other elements of “ascetic practice”. These elements relate to the physical techniques serving as the backbone of Nakae’s belief, while Inoue regarded them as superstitious elements.

Keywords：Yomei-gaku, Qiet Sitting, Inoue Tetsujiro, Nakae Toju

Mental illness and process of writing: on Guo Moruo’s *The Goddesses*

YOKOUCHI Rina

The Taisho Era when Guo Moruo came to Japan was a period in which the problem of mental illness came to the forefront of society. This was a period in which numerous intellectual youth suffered morbidly from nervous breakdowns and other mental illnesses. Fraught with worry over their own life's direction, they suffered from nervous breakdowns. It was during this time that Guo Moruo, who'd traveled to Japan in 1914 for foreign study, suffered from a nervous breakdown much like Japan's intellectual youth.

From a young age, Guo Moruo had also been prone to hypersensitivity and many people among his family and relatives were also known to struggle with hypersensitivity.
Although Moruo personally did not accept this as truth, he was from a family who'd produced many people prone to hypersensitivity. Moruo’s experiences with those around with, both the times of hysteria and of normality, as well as his religious experiences as a youth, are both the source of his problems with mental illness and the source of his works.

This paper explores Guo Moruo's mental illness and his process of writing based on his first collection of poetry, *The Goddesses*.

Keywords：Guo Moruo, The Goddesses (Nushen), Taisho Era, mental illness (nervous breakdown), religious experiences

Fukushima revisited

KAWAMOTO Hideo

The restoration of Fukushima is a typical embodiment of self-organization. What is unclear is whether or not something will serve as a catalyst that leads to the rapid progression of organization, or whether this standstill will continue. Self-organization is not something that progresses according to a plan, nor is it something that changes dramatically due to external factors. During this observation, I was able to talk with Mr. Hangai, someone who continues to present entreprenurial ideas, in Minamisoma. We were able to travel all along National Highway Route 6, which previously had been shut down due to the nuclear reactor accident. Contaminated soil is already being shipped into some of the quarantined residential areas. Restoration will require places to seal away such negative assets. Such a place is Tomiokacho. In the space between Tomioka Station and the shore are the mounds of black bags containing contaminated soil. In the 5 years since the earthquake and tsunami disaster, the face of the restoration effort has changed. Spa Resort Hawaiians seems to represent over the future of the restoration effort, and shows us a vision of the future to come.

Keywords : restoration, self-organization, negative assets, Minamisoma

Variant system of life: Mongolia

KAWAMOTO Hideo

Mongolia is a place of grasslands and desert. The Gobi Desert lies between Inner Mongolia and Mongolia. Small-scale Gobi Deserts are located throughout the land. There are no major cities other than Ulaanbaatar. There are even nomads who live along the land as they graze their goats and sheep. Huts known as ger or yurt designed for the nomad lifestyle are still very common. The people are suited to a lifestyle that involves relocating. Their religion is Tibetan Buddhism. Caught in the middle of the clash between Soviet and Chinese communism, they survive despite the endless threats to their existence. Nomads epitomize what Deleuze referred

to as nomadism, a form of life that exists outside normal organizational structures. That form of life is based on principles such as not accumulating things, dispersing, and relocating.

Keywords : Little Gobi Desert, ger, nomad

Evaluating of the significance of "physical assistance" for children and adults with intellectual disabilities: Converting from physical assistance to motor (dohsa) support and the process of dohsa support as a form of communication

OGATA Toshio

Discusses the importance of positioning the physical assistance provided to patients and persons with disabilities on a regular basis in places that provide medical treatment, and welfare and educational support as not simply support for helping the person's physical movements, but as dohsa support that promotes communication between the children and adults receiving support and the persons providing support. As part of this discussion, the dohsa experience of a supporter providing guidance for using the toilet to a child with an intellectual disability is introduced as a case study for the perspective of communication. The study reports that the dohsa assistance process results in deep and complex experiences. It also indicated that the dohsa assistance process results in vast experiences that serve as a foundation for development.

Keywords : dohsa support, communication process, intellectual disabilities, physical assistance

On the Complementary Relationship of Phenomenology and Natural Sciences (2)

MUTO Shinji

This paper attempts to presentation of principled possibilities for mutual study of phenomenology and scientific discipline, follow the previous paper. For this purpose, I will clarify a transcendental guidance of science of facts. And I will look at the procedures for the use of

transcendental guidance as a process.

Keywords : phenomenology, naturalism, regional ontology, transcendental guidance, methodology

What is the “Butoh”

WAGURI Yukio

The word of the “Butoh” was come from China. It also appeared in Japanese ancient documents 1,000 years ago. Before that the “Butoh” itself meant foreign culture or entertainment. The “Butoh-kai” held during Meiji period also used in the meaning to express the western culture. Currently, an enormous information network was set up all over the world, and the speed of the international interchange has really changed. Nowadays all of us facing with the overflow of the information, but that is necessity to stop once and consider the meaning of the “Butoh” again. The character [Bu] of the “Butoh” means to turn/spin, over the mind concentration, it caused a de-soul situation then to let the spirit of god or ancestors or ghost to go into the empty container or human body and make them dance. And for the character “toh”, means step cautiously, jump, while the body absorbed the energy from the earth, the existence of the power to confine the bad soul of the underground. Also for the liberation from the daily hard working, the joyfulness of the good harvest, then become a celebration of religious service in the rhythm of nature, a ritual ceremony to call the spirits of the ancestral to return happily, and after that developed into a national level religious event. Naturally these “Butoh” exist everywhere in the world. It is not the unique thing that only occurred in Japan. Then, what is the meaning of “Butoh” in nowadays? Due to the pioneer appearance of Hijikata Tatsumi/Ono Kazuo in year 1950-60, those arts expression was called avant-garde dance (ankoku butoh). After some time the “Butoh” was recognized and spreads out to the world, from then the name “ankoku” was disappeared and they started to call it “Butoh”. But I think that “ankoku” is the most important part for me. To set one foot step into the totally new area, actually it is an experiment mind for me. That is the reason why “Butoh” is defined as art. Why does the human desire for the light? I think none of them would like to live along in the darkness, neither in the society nor inside the human himself. We can only imagine the Land of Happiness, but the Hell is always in front of us. We must continuously face the darkness and death. Even if we try to ignore their appearance, with only express the existing

beautifulness and dreamlike story, it will be turnout to be a poor art performance. The “Butoh” shows that the existence of human being itself is an art. Currently we believe the harmony between the power and simplistic beauty from Europe, excessive belief to the health, the standard value of the beauty of the proportion, forced to accept the value of the commercialization of the arts. Especially the tendency is obvious in the dancing. So the “ankoku Butoh” began to pose the doubt about them. Isn’t it the “Butoh” rediscovered the human gentleness after the 2nd world war? What is the “beauty”? What is the expression come from the the unique ethnicity body/culture? These questions are the starting points of the “Butoh”. The arrogant humanism, mammonism are covered the world and begin to alienate human being itself now. The uneasiness for the human being actually is the human being itself now.

Although globalization is loudly shouted nowadays, each of us has to find our ways to solve the problems and step forward. “Avant-garde art, zen ei gei jyutsu” isn’t formed by begging hands. False or untrue gentleness and sympathy have nothing to do with “Butoh”, because everyone stands with their own foot to start to dance. And it is necessary to go through a long pupa period to become to flap like a beautiful butterfly. There is hope in the difficulty, after pass through the darkness then the light of the hope is waiting for us. While the world is facing with the political turbulences and the changes of the economy, in fact in our inner side, “Butoh” let us know that there is a boundless space surpassing the reality. The master Hijikata Tatsumi said that “the Butoh learn from nature, the body learn from the things”, I feel that is very meaningful for me. I think that the “Butoh” lives independently in the world, and from now on I will keep on thinking what is “Butoh”.

Disability as Lifeworld

IKEDA Yumi

Actions are shaped in each case in the context of a relationship between the body and the world.

In the event of a stroke, motor paralysis will occur in the upper and lower limbs on the side of the body opposite of the damaged side of the brain. Other symptoms that can appear include the so-called higher brain dysfunctions, such as sensory impairment and aphasia, apraxia, anosognosia, and unilateral spatial neglect, as well as dysphagia, and visual impairment. The

bodily experiences of post-stroke hemiplegia sometimes diverge from reality, a fact that they themselves often fail to notice. If one is in a state that has caused a transformation in the body, one will not be able either to make a connection to one's own body, nor will one be able to approach the environmental world without being able to have some connection to that world in the same strategy as in times of health. In other words, one is in a state where it is difficult to sense either the body or the world.

The disabled persons live in the environmental world that it is possible for them to understand, and if we assume that they live their lives responding to this world, then we may say that among disabled persons, rehabilitation is a frame in which to rebuild the body and the world that is lived through that body. Through the coupling relationship between therapist and disabled person, the former suggests a point of contact frame that links the latter's own body with the world.

The process of rehabilitation, the sense of self was reshaped to include the paralyzed body, with the effect that patients gained the ability to reconstruct their bodily actions to more closely unify them with their surrounding environments.

Keywords : a disabled person, transformation of the body, the lifeworld, rehabilitation, development of the ability

The Significance of Views on Nature in Forming Views on Life and Death

IWASAKI Dai

In reality, the view of nature and the view on life and death are not independent perspectives but two aspects of a worldview. In modern times the view of nature, view on life and death, and the view of the world do not carry such importance as to serve as a guideline for our daily lives. They have become separate, independent concepts that have lost their meaning. However, it also can be said that environmental issues and end-of-life care have become important issues related to our own lives that force upon us an awareness of a view of nature and a view on life and death.

Through work as a hospice volunteer, the author experienced how a terminal patient's awareness of life and death changes with the patient's increased recognition of nature. Recognizing the connection of view of nature = view of life and death = view of the world is an

appropriate form of care for terminal patients and promotes an awareness of environmental issues among people. Beyond this, however, it has the philosophical meaning of providing a sense of well-being to the individual.

Keywords : view of life and death, view of nature, worldview, palliative care, volunteer