

Eco-Philosophy

Vol. 2



TIEPh

Transdisciplinary Initiative for Eco-Philosophy

東洋大学「エコ・フィロソフィ」研究 第 2 号

Contents

『「エコ・フィロソフィ」研究』第 2 号の刊行に際して	山田利明		1
TIEPh 活動組織			
2007 年度活動報告			
I	—TIEPh 第 1 ユニット 自然観探究ユニット—		9
Buddist Ecological Thought and Action in North America			
	William M. BODIFORD		11
	己事究明としてのエコ・フィロソフィ	竹村牧男	 31
	“MOTTAINAI”から“SINOBINAI”へ	小路口聡	 51
II	—TIEPh 第 2 ユニット 価値意識調査ユニット—		69
	環境意識と生活観・自然観	大島尚	 71
	—アジア 3 国での調査結果から—		
	環境配慮行動を促すための社会心理学的アプローチ	今井芳昭	107
III	—TIEPh 第 3 ユニット 環境デザインユニット—		131
	環境デザインとしての風水説	山田利明	133
	持続可能性と哲学の課題	村上勝三	143
	ホモ・エクササイズ	河本英夫	157
	—障害者とともに生き抜くことへの参加(障害者との持続可能な共生へ向けて)—		
	環境概念の前史	稲垣諭	165
	—環境内存在の現象学的アプローチへ向けて(1)—		
IV	Summary		183

『「エコ・フィロソフィ」研究』第2号の刊行に際して

東洋大学 副学長
文学部 教授 山田 利明

サステナビリティ学 Sustainability Science、直訳すれば、すなわち持続的発展可能学とも称すべき新しい学術分野の構築に際して、東洋大学が主にその哲学的側面に貢献するために、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ（TIEPh）を組織して、東京大学等を中心としたサステナビリティ学連携研究機構（IR3S）に参加したのは二年前のことになる。そのとき私たちが考えたことは、地球規模の持続的発展を可能とするためには、局所的なエコロジーの構築ではなく、地球規模、さらにいえば宇宙規模によるエコロジカルなサイクルの構築を目指さなければならない、ということであった。それを可能とするには、開発と発展だけを視野に入れた従来の社会システムを変える新しい理念を作る必要がある。その理念を「エコ・フィロソフィ」と名づけた。

「エコ・フィロソフィ」という用語は、それまでも何人かの人によって用いられてはいたが、いずれも環境論 Ecology を普遍化させる論理として語られることが多く、文明の発展・進化を前提とした科学哲学を視野に入れたものではなかった。私たちは、地球文明の持続的発展を支えるためには、全人類が地球の未来に責任を持つシステムと論理を形成しなければならないと考え、単なる局所的な環境論ではなく、人の生き方・暮らし方、あるいは技術のあり方・つくり方などを含む、総合学としての「エコ・フィロソフィ」を構想した。その基盤は、諸学の融合と自然との融和を目標とした東洋思想にある。幸いにもこの構想は多くの支持を得て、昨年十月には第二回目の国際シンポジウムを開催することが出来た。

TIEPh は、自然探求ユニット・価値意識調査ユニット・環境デザインユニットの三ユニットから構成され、各ユニットでは、それぞれの研究会やシンポジウムを関連諸団体とともに企画・開催してきた。本報告書は、本年度のそうした研究活動を網羅した内容となっている。換言すれば本書が「エコ・フィロソフィ」構築活動の枠組みを示すといえる。実際、TIEPh の活動は、研究活動だけではなく、関連領域との討論やシンポジウムを通して新しい「エコ・フィロソフィ」を構築するところにある。したがって本書に対する提言や意見があれば大いに歓迎するところで、活発なご提示をお願いしたい。

TIEPh 活動組織

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

2007年度活動報告

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

平成19年6月に、ワークショップを開催し、TIEPh 内の3つのユニット間での昨年度の研究成果の総括および今後の「エコ・フィロソフィ」の指針についての討議を行った。

第2ユニットは昨年度に引き続いて、国内・アジア地域において「サステナビリティに関する価値についての意識調査」を実施。今年度は、5月・6月に九州（福岡市）において調査を実施。また6月・7月に、中国（上海市、杭州市、蘇州市）において調査を実施した。

9月18日・19日・20日の日程で、第2ユニットが、日本社会心理学会との共催で学術集会を開催した。その中で、Robert B. CIALDINI 氏を講師としてお招きし、招待講演会「環境保護行動を促す説得的コミュニケーション」を開催した。また、会期中には国際シンポジウム「地球環境とアジアの価値観－われわれは未来世代を守るのか－」も開催した。

10月13日に、第1ユニットが中心となり、TIEPh 主催、IR3S 共催、読売新聞東京本社後援のもと、国際シンポジウム「今、地球を維持する哲学とは？」を開催。活発な議論が行なわれた。東洋大学井上円了ホールで開催されたシンポジウムは、400名程が来場し、活発な議論が行なわれた。

また、11月23日・24日・25日の日程で、日本認知運動療法研究会との共催で学術集会を開催した。その中で、さまざまな環境を設定し、その環境に対して如何に適応するか、という課題を設定し、様々な環境デザインを構築するという試みを行なった。

TIEPh が開催された講演会・シンポジウム等の成果報告は、Web 上の HP (<http://tieph.toyo.ac.jp/>) において適宜公開されている。また、研究年報（及び別冊）においても、成果報告を行なっている。

また、小冊子『サステナ』への原稿執筆等を、昨年度に引き続き行なった。また今年度10月に刊行した『サステナ』第5号は特集「エコ・フィロソフィを提唱する－東洋大学の発信」をテーマとして、東洋大学主導でまとめられ、掲載された。この特集号において、TIEPh の各ユニットによる研究成果のそれぞれによる検討、討議がなされた。それらの成果として「エコ・フィロソフィ」の方向性を示すことができた。この号には、巻頭エッセイとして松尾友矩「『サステナ』の持続性のために」、連載エッセイとして竹村牧男「和の伝統とは何か」、連載講座として山田利明「風水説の思想」が掲載されている。

さらに東洋大学内では、前期授業日程にあわせて一般教養課程授業・全学総合Ⅰとして「エコ・フィロソフィ入門～共生と環境問題～」を全13回実施。TIEPh 所属の各教員が、毎週それぞれの研究成果を報告した。

<活動報告>

TIEPh、2007年度活動報告詳細

- 4月10日 ・『サステナ』第3号刊行
連載エッセイ 「ともに実現すべきもの」 竹村牧男
連載講座 「エコロジーと五行思想」 山田利明
- 4月～7月 ・第2ユニットが、福岡市にて「サステナビリティに関する価値につ
いての意識調査」を実施
- 4月～7月 ・前期授業日程にあわせて「エコ・フィロソフィ入門～共生と環境問題
～」を「全学総合授業」として全13回実施
TIEPh 所属の各教員が、毎週それぞれの研究成果を報告
- 6月～7月 ・第2ユニットが、中国上海市、杭州市、蘇州市にて「サステナビリ
ティに関する価値についての意識調査」を実施
- 7月17～18日 ・IR3S 国内ワークショップに、竹村牧男、大島尚、山田利明、稲垣諭
が参加
大島尚が、TIEPh の活動成果を報告
- 7月20日 ・『サステナ』第4号刊行
連載エッセイ 「過去を想い未来を想う」 竹村牧男
- 9月19日 ・日本心理学会共催で講演会を開催
招待講演会「環境保護行動を促す説得的コミュニケーション」
Using persuasive communications to protect the environment
講師 Robert B. CIALDINI 氏
- 9月20日 ・日本心理学会共催で国際シンポジウムを開催
「地球環境とアジアの価値観－われわれは未来世代を守るのか－」
コーディネーター：田中淳
パネリスト：村田佳壽子、大島尚、鄭全全、Victor SAVAGE、鄭躍軍
- 10月13日 ・東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ主催国際シ
ンポジウムを開催
「今、地球を維持する哲学とは？」

- 10月20日 ・『サステナ』第5号刊行 特集「エコ・フィロソフィを提唱する—東洋大学の発信」を東洋大学主導で掲載
巻頭エッセイ 『『サステナ』の持続性のために』松尾友矩
連載エッセイ 「和の伝統とは何か」竹村牧男
連載講座「風水説の思想」山田利明
- 11月6日 ・岩波書店から『サステイナビリティ学への挑戦』（小宮山宏編）刊行
竹村牧男論文「サステイナビリティと共生思想」 所収
- 11月23日～25日
・認知運動療法研究会共催アドバンスコースを東洋大学において開催
「-認知運動療法の地平：システム・片麻痺・神経科学・疼痛-」
河本英夫、山口一郎、稲垣諭が講演および参加
- 12月1日 ・茨城大学 ICAS 共催第二回国際セミナーを東洋大学において開催
「持続可能な発展と自然、人間—西洋と東洋の対話から新しいエコ・フィロソフィを求めて」竹村牧男が講師として参加
- 12月27日 ・IR3S 協力機関打ち合わせに、竹村牧男および稲垣諭が参加
- 1月10日 ・『サステナ』第6号刊行
連載エッセイ 『『筑波の道』のこころ』竹村牧男
- 2月22日 ・第6回 KSI 学内ワークショッププログラム「環境変化への現実的対応」
サブテーマ「変動に強い社会の構築に向けて」大島尚が討論者として参加
- 3月14日 ・評価委員会開催

I —TIEPh 第 1 ユニット 自然観探求ユニット—

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には、数千年にわたって蓄積された洗練されたシステムが存在する。

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

このユニットでは、西洋的価値観や科学技術が残した負の遺産に対して、東洋的な知の伝統がどのように関われるのかを検証し、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。

Buddhist Ecological Thought and Action in North America

By William M. BODIFORD(UCLA)

Key Terms : nature, Thoreau, Zen, Council of All Beings,
Mountains and Rivers Sesshin

Introduction

I will discuss some of the ways that Buddhist ideas and practices have influenced environmental ethics in contemporary North America. Time will permit only a brief overview of this topic. Therefore, I wish to emphasize at the very start that my remarks will be cursory and incomplete. Today in North America there are Buddhists and Buddhist temples of every type and description. The people who go to these temples might be Asian Americans who were born into Buddhist families or they might be converts from other ethnic backgrounds. Moreover, it is not uncommon today to see Buddhists of a variety of backgrounds interacting with one another. For example, a Buddhist temple in Los Angeles might have a congregation with families of Thai and Vietnamese and Anglo backgrounds while the priests are from Burmese, Japanese, or European background. The Buddhism that they practice together will be both similar to and different from the Buddhism found in Asia. Since I cannot begin to describe all Buddhists, I will devote my time to just one key aspect of the topic of Buddhist environmental ethics in North America.

I want to focus on the idea of “nature” and especially the ways that Buddhism is identified as a religion with a special affinity to natureⁱ. Today environmental activists, Buddhist teachers, and university professors in North America (and Europe) frequently assume that one of the distinctive features of Buddhism as a religion lies in the special value it places on the natural world (e.g., Allendorf 1997; Barash 1973). The idea that Buddhism is linked to nature begins in Europe and America at a time when Buddhism itself was still unknown in the West. Its roots can be found not in Buddhist teachings themselves, but in the artistic movement called Romanticism. Despite the rapid increase in the number of Buddhists and the ever expanding amount of knowledge about Buddhism since that time, Buddhist teachers continue to repeat the ideas of Romanticism as Buddhism and, in North America, to link them to the religious ideas of Native Americans. To explain this process, my talk will consist of four parts.

First, I will discuss the ways that Buddhism and Nature were first linked together. I

will illustrate this linkage by citing two romantics, the American writer Henry David Thoreau (1817–1862) and the Dutch painter Vincent Van Gogh (1853–1890). Second, I will discuss the ways that Native American religious ideas are used to link Buddhism with nature in contemporary North American Buddhism. For examples, I will cite Joan Halifax, Joanne Macy, and Gary Snyder. All three of these people have been extremely influential among Buddhist intellectuals for promoting a ecological Buddhism that draws upon a Native American religious worldview. Third, I will list some of the criticisms directed against this ecological Buddhism. In recent years a number of university professors have argued that contemporary ecological interpretations of Buddhism actually ignore or distort traditional Buddhist teachings as found either in Buddhist scriptures or in premodern Asian societies. Fourth, I will conclude by discussing how American Buddhists respond to these criticisms.

Part 1: Buddhism as a Religion of Nature

I begin by highlighting the dichotomy between the Enlightenment versus Romanticismⁱⁱ. The Enlightenment arose in the seventeenth and eighteenth centuries as an intellectual movement which sought to liberate human knowledge from the rigid religious dogma of medieval times. It did so by celebrating the power of human reason and by directing that reason to the goals of knowledge, freedom, and happiness. European began to rely on experimental sciences and mathematics to understand the universe in terms of a few simple laws, which human beings could discover by their own powers of direct observation and correct logic. Man, as the agent of reason, thus became the measure of all things. The Enlightenment saw man's reason as universal, abstract, cold, unemotional, objective, truthful, and of supreme value. Anything lacking this reason was devalued. Certain types of humans who were seen as lacking full reason as well as all animals, plants, and landscapes were placed on a lower plane of existence. They were to be pitied, controlled, tamed, and exploited. Their ultimate value existed only in their usefulness for human consumption. What could not be used, could be destroyed.

Romanticism arose in the eighteenth and nineteenth centuries as a literary and artistic reaction against the Enlightenment's rationalism and physical materialism. It celebrated the imagination over reason, the personal and individual over the universal, the concrete over the abstract, hot emotions over cool detachment, and the subjective over objectivity. Two main themes run through romanticism: First, romanticism is preoccupied with the individual personality, its moods and emotional states, especially the personality of the exceptional genius, hero, or artist. This exceptional genius is celebrated as someone who endures powerful passions and inner struggles to achieve creative greatness in spite of rejecting or even violating formal rules and traditions. Second romanticism calls for us to take pleasure in the natural environment, the unsophisticated, the local, the folk, and the ethnic. More important, it also imbues them with spiritual meaning, so that the romantic who gives free reign to his imagination can find in them a route to transcendent and mystical experiences.

I will begin with the dichotomy between the enlightenment and romanticism because in

the Western imagination, Asian religions — especially Buddhism — frequently serve as a bridge between Enlightenment and Romanticism. Buddhism is seen as a religion of the solitary genius — the Buddha — who seeks awakening. He finds the transcendent and mystical by contemplating the natural world. Both of these qualities are celebrated in romanticism. But, at the same time, the Buddha uses his powers of reason to discover the truth. This is the goal of the enlightenment. Thus, Buddhism unites the enlightenment and romanticism, and in so doing, it elevates both to a higher level of universal significance. It is important to note that this Western interpretation of Buddhism dates to the earliest days of Europe's knowledge about Buddhism. Because there was so little knowledge available at that time, information about Buddhism inevitably was mixed with the views and opinions of the people who reported it.

Consider, for example, the famous American author Henry David Thoreau (1817–1862). When he was active during the 1840s and 1850s, Western knowledge of the religions of India was confined almost exclusively to Hinduism. For this reason, Thoreau's views have been labeled “pre-Buddhist” (Fields 1992, 62). Nonetheless, in spite of not knowing Buddhism, in 1839 he wrote fondly of “my Buddha” who stands in opposition to “their Christ” (Thoreau 1949). He did not reject Christianity, but used the figure of the Buddha to attack religious intolerance. Five years later, in 1844, he published an English-language translation of one chapter of the *Lotus Sūtra*ⁱⁱⁱ. This was the first Mahāyāna Buddhist scripture to appear in English. Significantly the translation consisted of Chapter Five. Known in East Asia as “The Parable of the Medicinal Herbs” (Yakusōyu 藥草喻) and in English simply as “Plants” (Kern 1963, 118), Chapter Five compares the teaching of the Buddha to rain that falls everywhere and compares his audience to big, medium, and small plants. Here Thoreau found a religious teaching expressed through descriptions of trees and shrubs. Thoreau spent the next two years living alone in the wild woods next to Walden Pond in Concord, Massachusetts. There he tried to practice the kind of contemplation of nature about which he had read in his books on Indic religion — especially in the *Lotus Sūtra* where it instructs one to sit in the forest to contemplate reality. His description of his time in the wilderness, published as the book *Walden* (1854), is one of the classics of American literature. In the final year of his life, 1862, Thoreau wrote his famous essay on “Walking.” This essay begins with this line:

I wish to speak a word for Nature, for absolute freedom and wildness, as contrasted with a freedom and culture merely civil — to regard man as an inhabitant, or a part and parcel of Nature, rather than a member of society. (Thoreau 1862)

After extolling the virtues of wilderness, wild lands, and wild animals, Thoreau wrote:

What I have been preparing to say is, that in Wildness is the preservation of the World. (Thoreau 1862)

In North America, at least, this statement — “Wildness is the preservation of the World” — serves as the motto of the ecology movement. It usually is interpreted to mean that “conservation” — in which humans manage natural resources — is inadequate. Even the presence of humans is not acceptable. Wilderness areas must be preserved in their pristine state,

untouched by humans. This view of wildness draws a sharp distinction between the human and nature. They are opposites. The human is artificial, civilized, tame, controlled, safe, and useful. Nature is untouched by man, primitive, wild, uncontrolled, dangerous, and inaccessible. Thoreau's writings established in the popular imagination the idea of the wild as a source of personal mystical experience. He also helped to identify this experience with Buddhism.

Another example of the way that Romantics interpreted Buddhism as a religion of nature can be seen in the famous Dutch painter Vincent Van Gogh (1853–1890). Between 1885 and 1890, Van Gogh painted at least thirty self-portraits. The most famous one probably is his *Self-Portrait with Bandaged Ear* (1889). The year before he painted the *Self-Portrait Dedicated to Paul Gauguin* in which he portrayed himself as a Japanese Buddhist priest (Timmerman 1992, 67–70). His head is shaved. His eyes are made to look Japanese. The brush strokes around his head suggest a halo. This portrait suggests that Van Gogh saw himself as a follower of Japanese religion. In a letter to a friend, he explained what he imagined that religion to be:

If we study Japanese art, we see a man who is undoubtedly wise, philosophic, and intelligent, who spends his time doing what? In studying the distance between earth and the moon? No. In studying Bismarck's policy? No. He studies a blade of grass. But this blade leads him to draw every plant and then the seasons, the wide aspects of the countryside, then animals, then the human figure. Isn't it almost a true religion which these simple Japanese teach us, who live in nature as though they themselves were flowers? (as quoted in Timmerman 1992, 68)

Thus, for Van Gogh, Japanese religion — or, more properly, Japanese Buddhism — taught the proper way to see nature on its own terms. It teaches how to become one with nature; How to leave humanity behind. Van Gogh reached these conclusions not by visiting Buddhist lands, not by practicing under a Buddhist teacher, not by studying Buddhist scriptures. Instead, he merely viewed Japanese art, especially the art of Tokugawa-period woodblock prints. Van Gogh, just like Thoreau, sought in Buddhism a means to express the philosophical ideals of European Romanticism. As a result, both Thoreau and Van Gogh inspired subsequent generations of people in the West to see Buddhism — especially Japanese Buddhism — as a religion of Nature.

Part 2: Buddhism and American Indian Shamanism

The idea that Buddhism is a religion of Nature finds widespread expression today at numerous Buddhist community centers in North America — especially at Zen Centers. The actual practice of Buddhism as a religion of nature, though, more often than not draws upon the religions of native American Indians. They identify native American religions as “shamanism.” One Buddhist teacher, Joan Halifax (1990, 21), for example, heralds the “contemporary encounter between Buddhism and tribal wisdom, especially shamanism.” Another influential Buddhist teacher, Joanna Macy, asserts that the “shamanic personality,” which can understand and speak for other life-forms, is essential for the future survival of the human race. The famous poet Gary Snyder (1969, 90–93) describes how Buddhism allows modern people to recover the primitive wisdom once achieved by shamans.

From an East Asian perspective this emphasis on the unity of Buddhism and shamanism might seem difficult to understand. Normally we think of shamanism as a type of ritual found only in Northern Asia where special individuals enter into trance, during which they are possessed by the spirits of animals or by the ghosts of the dead. In Asia, wherever Buddhism has become established, Buddhist priests have asserted their superiority over shamans. Buddhism assumes the role of high religion, while shamanism — to the extent that it survives at all — assumes the role of a localized practice associated with a particular place or people. In modern Japan, for example, today shamanism is associated primarily with certain types of Shugendō 修験道, with the blind *itako* イタコ of Mount Osorezan 恐山, or with the surviving native inhabitants of Okinawa and Hokkaido. Mainstream Japanese Buddhist priests usually do not identify their own religion with shamanism.

In America it is very different. Buddhism and shamanism are seen as being closely related because both are seen as religions of nature. Both give voice to plants and animals. Joan Halifax (1990, 34), for example, says: “Buddha had his Bo Tree, deer park, and previous lifetimes as animals. Shamans have their world trees and animal transformations and familiars.” She then goes on to describe a Buddhist *mandala* as being functionally equivalent to an American Indian medicine wheel. Similarly, Gary Snyder (1980, 95) explains that the reason why he went to Japan and trained at a Zen monastery was because only people who are born as native Americans will be allowed to practice native American religions. Buddhist temples, in contrast, will admit anyone. Buddhism was an alternative route to discovering the ancient wisdom of shamans. Snyder wrote:

The philosopher, poet, and yogin all three have standing not too far behind them the shaman, with his or her pelt and antlers, or various other guises, and songs going back to the Pleistocene and before. The shaman speak for wild animals, the spirits of plants, the spirits of mountains, of watersheds. He or she sings for them. They sing through him. This capacity has often been achieved via special disciplines. (Snyder 1977, 12)

For Snyder, Buddhism is one of the special spiritual disciplines (*shugyō* 修行) for achieving the abilities of the shaman. He asserts:

It should be remembered that whatever is or ever was in any other culture can be reconstructed from the unconscious, through meditation. (Snyder 1969, 92–93)

Here Snyder speaks of Buddhist meditation and, in particular, sitting Zen (*zazen* 坐禪) — which supposedly enables its practitioners to discover their original mind. This original mind is the mind that was known by primitive peoples for thousand of years before the rise of human civilizations. This original mind is the source of poetic creativity and is the mind attained by shamans.

Here are some examples of religious rituals inspired by shamanism that are commonly practiced in contemporary American Zen.

The first one is “Taking Refuge in the Earth^{iv}.” Buddhist throughout the world normally perform a ritual of the Threefold Refuge. In other words, they take refuge in the Three

Jewels: Buddha, Dharma, and Sangha (*kie sanbō* 歸依三寶). Cynthia Jurs has created a new form of this ritual in which practitioners take refuge in the earth as the embodiment of the Three Jewels: the earth as Buddha, the earth as Dharma, and the earth as Sangha. All things, all animals, and all plants are to be revered as teacher, as truth, and as community. This Threefold Refuge is chanted three times, and with each new chant one reflects ever more deeply on the processes by which the earth itself serves as our teacher, by which it provides us with the truth of reality, and how all existences — especially the living plants and animals — constitute our sangha.

Another ritual is the “Council of All Beings”. The “all beings” in this ritual refers to the Buddhist term *shujō* 衆生. Every day people at Zen Centers in America recite the verse known as the “Universal Transference of Merit” (*Fuekō* 普回向):

May this merit extend (*gan i shi kudoku* 願以此功德)

Universally to all (*fugyū o issai* 普及於一切),

So that we together with all beings (*gatō yo shujō* 我等與衆生)

Realize the Buddha Way (*kaigu jō butsudō* 皆共成佛道).

This verse contains the expression “all beings.” But who are these beings? To who or what do these words refer? Normally “all beings” refers only to living creatures. In Zen, though, sometimes it also includes all objects. For example, all practitioners of Zen will be familiar with the topic known as “the non-sentient preach the Dharma” (*mujō seppō* 無情說法). It plays a major role in the biography of the Chinese Zen patriarch Dongshan Liangjie 洞山良价 (Tōzan Ryōkai; 807–869). The word “non-sentient” (*mujō seppō* 無情) refers to all objects which lack the ability to think. In Zen texts common examples of the non-sentient include: grass, trees, tiles, and rubble (*sōmoku garyaku* 草木瓦礫). Normally our common-sense view of reality tells us that grass, trees, tiles, and rubble are incapable of thought and certainly cannot speak or talk. Nonetheless, in China, Korea, and Japan there exists the Buddhist teaching that the “non-sentient preach the Dharma.” Since these non-sentient objects also preach the Dharma, they can be included in the category of “all beings.”

The “Council of All Beings” ceremony uses the techniques of shamanism to connect ordinary people with all beings. There are many ways to perform this ceremony, but a typical one might proceed as follows. The ceremony will bring together ordinary people for a weekend retreat. During this retreat, they will use their powers of imagination to give voice to non-human beings. The non-human beings can be anything: animals, plants, rocks, mountains, or landforms. But no one is allowed to remain human. Only non-human voices are allowed to speak. Each person, therefore, must go on a “vision quest” to seek for a non-human identity to assume. There are many ways to enact this vision quest. They might seek inspiration by walking through a forest or mountain trail. Or they might beat a drum, chant, or dance in the traditional style of shamans or Native Americans. After everyone has discovered an alternative identity, each person makes a mask to represent that being. These activities usually fill an entire afternoon and evening. The following morning everyone first practices meditation. They

maintain silence. After breakfast, they don their masks and then gather together in a circle. Each person speaks in turn. They speak from the point of view of the non-human world. For example, they refer to humans as “the two legged ones.” After all the non-humans have spoken a closing ritual will allow everyone to remove their masks. Then the masks will be burned. At this point everyone offers a transfer of merit (*ekō* 回向) in which they thank the non-humans for all that they give to us.

The third and last example I wish to discuss is the “Mountains and Rivers Sesshin” (*sansui sesshin* 山水攝心)^{vi}. The word *sesshin* 攝心 is a Buddhist term that usually refers to a period when Zen practitioners engage in intensive sessions of sitting Zen (or *zazen* 坐禪). A well-known example in Japan consists of the *rōhatsu sesshin* 臘八攝心 in December, which is practiced to commemorate the awakening of Śākyamuni Buddha. For this ceremony the Zen practitioners (*unsui* 雲水) will practice sitting Zen for seven days without stop. They might sleep only as little as two hours each day. A “Mountains and Rivers Sesshin” is similar, but it is practiced to commemorate the natural world, especially wilderness areas.

The practice of “Mountains and Rivers Sesshin” seems to have originated with Gary Snyder. Today, though, it is more often associated with the Japanese Zen teacher Dōgen 道元 (1200–1253). His teachings — especially the essay titled *Mountains and Rivers Sūtra* (*Sansuikyō* 山水經) from his *True Dharma Eye Collection* (*Shōbōgenzō* 正法眼藏) — are frequently cited in descriptions of this practice. In this essay Dōgen quotes many Zen sayings in which mountains figure prominently. “Mountains and Rivers Sesshin” provide modern-day Zen practitioners with an opportunity to contemplate mountains not just in literary terms, but as real entities. In other words, the goal is to “think like a mountain” in the sense that this phrase was used by the naturalist Aldo Leopold (1887–1948)^{vii}. The *sesshin* combines hiking and sleeping in the mountains with periods of intense sitting Zen. Typically the *sesshin* is performed over a two or three-day period. Each day begins with one and a half hours of sitting Zen. Then the practitioners hike through the mountains to a new campsite. After eating lunch, they will practice sitting Zen again. Then, they will hike to another camp site. After eating the evening meal, they will practice sitting Zen again. They try to sit for as long as possible, but eventually they will go to sleep. When they sleep, they do so on the ground in sleeping bags and tents that they have carried with them on their backs. Silence is observed throughout the entire period. The daily routine is organized just as it would be in a Zen monastery, with the head priests using bells or hand signals to inform everyone when it is time to begin the next task. Thus, the mountains themselves function as the Zen temple and the hiking functions as a form of walking meditation (*kinhin* 經行).

These three practices — Taking Refuge in the Earth; the Council of All Beings; and the Mountains and Rivers Sesshin — provide Buddhists in North America with concrete proof that Buddhism is a religion of nature. All three of these practices provide techniques by which Buddhists can lose themselves in nature. The earth, the animals, and the plants become the vehicle for the attainment of mystical experiences. Through these experiences, people are able

to connect with the non-human world. Just as was done by the native American shaman of old, they are able to identify with and speak for the non-human spirits of the world. In this way, these rituals de-center the human. In other words, they shift the focus of Buddhism away from the individual human personality toward the natural world where humans do not exist. Buddhists in North America see this shift as an expression of the traditional Buddhist teaching of no-self (*muga* 無我; *anātman*), which denies the existence of any permanent, essential self or soul. It also expresses the traditional Buddhist teaching of mutual dependency (*pratītya-samutpāda*). Humans exist only as one part of a larger whole in which each one depends on the others. At the same time, though, these practices also reinforce Thoreau's axiom that "In wildness is the preservation of the world." It is the wild world that gives us life and that sustains our spiritual progress.

Part 3: The Critics

In recent years an increasing number of scholars of Asian cultures have begun to cast doubt on this popular image of Buddhism as a religion of nature. They suggest that the type of Buddhism that I have described — that is: the Romanticism of artists such as Henry David Thoreau or Vincent Van Gogh as well as the use of shamanistic rituals by contemporary practitioners — represent a Western misinterpretation of Buddhism. They base this conclusion on numerous arguments, which we can summarize as linguistic, doctrinal, historical, and sociological.

Linguistically, Ian Harris notes that no Buddhist term or concept corresponds to the idea of "nature" as used in Western philosophy and especially in Western ecological discourse (Harris 1997, 377–381; cf. Swearer 1997, 37–38). He examines the word "nature" in various contexts — such as metaphysics, aesthetics, Aristotelian philosophy, medieval philosophy, and modern science — to argue that ecological activists frequently use the word "nature" in a religious sense to refer to a type of pantheistic power or spirit. It is not clear how that idea could be expressed in traditional Buddhist terms. The well-known professor of Buddhist Studies, Malcolm David Eckel (1997, 328–329), illustrates this linguistic issue by recounting a story about the Dalai Lama (Tenzin Gyatso). In the Fall of 1990 the Dalai Lama came to Middlebury College to speak on "Spirit and Nature." From the title of this lecture, everyone in his audience assumed that the Dalai Lama would discuss ecology and environmentalism. The Dalai Lama, however, disappointed them. He said that he knew nothing about ecology or the environment. Instead, he identified "nature" as the true nature of reality, which is emptiness (*śūnyatā*). Then he proceeded to lecture about Buddhist practices for purifying the mind. When one purifies the mind, then one can see the true nature of reality.

Doctrinally, Professor Eckel notes that the emptiness (*śūnyatā*) of which the Dalai Lama spoke, negates not only human notions of self, but also our notions regarding the self of animals or self of plants or self of natural powers. Two Japanese professors of Buddhist Studies, Matsumoto Shirō 松本史朗 and Hakamaya Noriaki 袴谷憲昭, also have argued that the Buddhist doctrine of emptiness necessarily precludes any notions that attach a special value to

nature or to the natural world (Swanson 1993). In addition, many scholars note that Buddhist scriptures do not celebrate the wild. Lambert Schmithausen, for example, points out that in classical Buddhist texts, the ordinary people, the townsmen, and even the Buddhist priests preferred the tame and civilized world of the village and city to the virgin forest or jungle^{viii}. Buddhist scriptures describe forests as terrible and frightening, wilderness as infested with robbers, vermin, beasts of prey, and poisonous snakes, where there is neither food nor water. The natural world thus is identified with impermanence, suffering, and death. These are the problems from which Buddhists seek to escape. In contrast, the religious goals of Buddhism are identified with the tame, cultured, and civilized. We can find in Buddhist scriptures examples where *nirvāṇa* is referred to as a city (*jō* 城; Lancaster 1997, 10). Similarly, Pure Land (*jōdo* 淨土) is described as a place without hills or valleys, where the trees grow in straight rows, and where there exist no dangerous wild animals. Everyone is well behaved. The only sounds are not the cries of wild animals, but of music. Thus, the ideal Buddhist world is civilized and cultivated.

Likewise, although Buddhist texts do offer prayers for the salvation of all beings, they also recognize a clear hierarchy of life. According to the rules of Buddhist discipline (*bhīṣa* 毘尼; *vinaya*), for example, human beings are superior to all other forms of life, animals who can understand human speech occupy a middle position, and dumb animals are on the bottom. For this reason, different sets of rules apply to each of these categories of living creatures. It is a much worse crime to kill a human than to kill an animal. This is not the view of the wilderness taught in North American Buddhism.

Historically, scholars have noted that Buddhist temples in Asia frequently helped exploit the environment. In Tang-dynasty China, for example, the forests of many mountains were cut down to provide wood for the construction of Buddhist monasteries (Harris 1997, 387). In medieval Japan, when new lands were brought under agricultural cultivation for the first time, frequently Buddhist priests lead the way. According to stories about the religious conversion of local gods to Buddhism (*shinjin kado* 神人化度), uncultivated lands were inhabited by dangerous spirits and dragons. It was dangerous for humans to enter into the wild lands because they might be killed by these fearsome spirits. Therefore, the local people would call upon the aid of a powerful Buddhist priest. The priest would travel into the mountains, confront the dangerous spirit, and convert it to Buddhism. Thereafter, the spirit would become the guardian deity of a new Buddhist temple. Once the Buddhist temple is constructed, the lands in the surrounding area can be exploited for human use. The forests could be cut down, the rivers channeled, and agriculture introduced (Bodiford 1993, 173–179). Rather than serving to preserve the natural wilderness, in both China and Japan the establishment of Buddhist temples frequently hastened its demise.

Finally, in sociological terms, many scholars question whether Buddhism has contributed to any special reverence for nature among ordinary Japanese people. They cite the research of Stephen Kellert (e.g., Eckel 1997, 133–134). In the 1980s Kellert conducted detailed

surveys of ways that ordinary people in Japan reacted to questions about animals, wilderness, conservation, and human interactions with animals and plants. The survey was conducted both in urban areas (such as Tokyo) and in rural areas (such as Toyosaka in Niigata-ken or Miyako in Iwate-ken). These surveys were followed up by detailed interviews with a selected group of informants. The design and conduct of this research was methodologically similar to research also conducted in the United States and in Germany. Kellert's results show that Japanese have the strongest positive feelings toward animals that serve as pets for humans or toward animals that are large and exhibit some anthropomorphic associations. In this regard, they are similar to people in North America. But Japanese have much stronger negative feelings toward animals that are perceived as being wild or dirty. Therefore Japanese are much less likely than are people in North America to object on moral grounds to the killing of wild animals. Also notable is the fact that the majority of Kellert's informants expressed the view that nature can be best appreciated within a human context, where natural elements are refined and abstracted in such a way that they can serve as symbols of harmony, order, and balance. In summarizing these findings, Kellert quotes the noted observer of modern Japan, Donald Ritchie, who said: "the Japanese attitude toward nature is essentially possessive . . . Nature is not natural . . . until the hand of man . . . has properly shaped it" (quoted by Kellert 1991, 395a).

This ethos of nature as shaped and improved by humans stands diametrically opposed to the celebration of the wild, which is advocated in North American Buddhist circles. While American ecological thought emphasizes the preservation of wild lands, untouched by human hands, Japanese concern with ecology tends to be far more oriented toward concern with the negative effects of pollution and the protection of human health. If Japan is a Buddhist nation, then the social influence of Buddhism on Japanese attitudes toward nature do not seem to agree with the popular assumptions of Buddhists in North America.

Of course, my brief summary here cannot do justice to this very complicated topic. Nonetheless, we can see the variety of issues and objections raised by the critics of Buddhist ecological thought and practice in North America. In terms of linguistics, Buddhist doctrines, Asian history, and modern Japanese social attitudes, these critics argue that the ecological orientation and practices of American Buddhists do not reflect traditional Buddhism as it has been known in Asia. The emphasis on the wild, wildness, and wilderness which dominates ecological thinking in North America reflects the cultural heritage of the West more than it does the influence of Asian Buddhism.

Part 4: Environmental Ethics as a New Buddhism

North American Buddhists themselves seem untroubled by these attacks. They are not disturbed by the idea that their practices and interpretations might differ from the way that Buddhism has existed in pre-modern Asian societies. In fact, they celebrate this divergence from Asian models as a new development in the evolution of Buddhism that will help to adapt this Asian religion to the global social needs of the twenty-first century. One observer, Bill Devall, argues that

Buddhists in North America must develop an “eco-centric sangha.” He writes:

Buddhism wears a unique face whenever and wherever it manifests. Frequently, Buddhism enters a culture and present the image of that culture most denied by its participants. Buddhism in Japan revolutionized the cultural meaning of death. In the West, Buddhism presents a new face to the environmental crisis — which is, on a deeper level, a crisis of character and cultural integrity. (Devall 1990, 158)

In other words, Buddhism in North America must enable people in North America to reflect on the failures and problems that exist within their own society. It uses the cultural elements that already exist within that society to help people find new solutions.

Similarly, Gary Snyder, argues that Buddhism can be enriched by incorporating some of the social and environmental concerns of North Americans. He critiques the social and political passivity of the Buddhist tradition, saying:

Historically, Buddhist philosophers have failed to analyze out the degree to which ignorance and suffering are caused or encouraged by social factors ... Although Mahayana Buddhism has grand vision of universal salvation ... Institutional Buddhism has been conspicuously ready to accept or ignore the inequalities and tyrannies of whatever political system it found itself under. (Snyder 1969, 90)

After discussing the ways that Buddhist teachings can contribute to the improvement of social and political life in North America, Snyder concludes by saying:

The mercy of the West has been social revolution; the mercy of the East has been individual insight into the basic self/void. We need both. (Snyder 1969, 92)

In other words, Snyder asserts that Buddhism in North America should not be limited just to forms that already exist in Asia. By addressing Western concerns, North American Buddhists can help create new forms of Buddhism that are valuable in their own right.

David Landis Barnhill, a recent interpreter of Snyder, argues that Buddhists in North America are not merely introducing ecological concerns into Buddhist practice. Instead, they are fashioning a “creative extension of both Buddhism and ecology by seeing each in terms of the other” (Barnhill 1997, 187). They are creating a new kind of ecology which sees “nature” not just as opposite to the human, but also as part of a large Buddhist *sangha*, consisting of the entire “ecosphere of the planet.” In this new kind of *sangha*, humans do not dominate nature, but cooperate with all other forms of life. As a result, ecology becomes a new type of religious practice. And, also as a result, Buddhism is able to directly confront the larger world in which this practice occurs. In this way, Buddhist philosophy becomes “ecologized” (Barnhill 1997, 189).

For example, the *Flower Garland Sūtra* (*Kegon kyō* 華嚴經) explains the interpenetration of each part of reality with every other part of reality by using the metaphor of Indra’s Net (Indara mō 因陀羅網). The *sūtra* says that the god Indra (i.e., Śakra; Taishaku Ten 帝釋天) hangs a large net across the heavens. Each node of the net contains a jewel. The jewels are arranged so that each single jewel reflects all other jewels. Thus, in each jewel one

can see an infinite number of other jewels. In Buddhist thought this metaphor illustrates the way that all phenomena in the world contain within themselves all other phenomena. When this metaphor is “ecologized,” it also illustrates the way that the life cycle of each form of life depends on and influences the bio-system as a whole. Therefore, the *Flower Garland Sūtra* becomes an ecological scripture. The philosophical metaphor acquires new life as a biological metaphor. When people recycle natural resources, they engage not just in an economic and industrial process but also demonstrate the religious truth of the *Flower Garland Sūtra*.

Concluding Remarks

Our growing awareness of the issues of pollution, environmental preservation, and global warming present humans with new challenges that are both grave and fundamental. The survival of humankind might well be at stake. In every part of the world both ordinary people and their leaders ask how their own particular religious traditions address these new challenges. Certainly all religions provide moral guidelines to teach people how to live in the world. At the same time, though, most religions emphasize that the ultimate aim of human life are not found in this world, but in some otherworldly goal. Thus, most religions — especially the major ones — traditionally have devalued this world as a source of torment and corruption. Buddhism, at least in its Asian form, is no exception to this norm. North Americans, though, like to see Buddhism as a religion of Nature. They have fashioned new forms of Buddhist ceremonies and practices to show how Buddhism can play a positive role in changing the ways that people understand their own place within the natural order. These developments represent a significant new chapter in the history of Buddhism. It is important for scholars to record this history. At the same time, it also is important for scholars and for Buddhists themselves to note the ways in which these new developments either agree or disagree with previously existing Buddhist teachings and practices. If Buddhism truly is to be a religion of Nature, then Buddhists must confront those aspects of their own tradition that devalue or reject the natural. They must base their understanding of nature on core Buddhist philosophical principles. Only then will they truly be able to enter into meaningful dialog not only with other religions in North America but also with their fellow Buddhists around the world.

Bibliography

- Allendorf, Fred W. 1997. “Editorial: The Conservation Biologist as Zen Student.” *Conservation Biology* 11, no. 5: 1045–1046.
- Badiner, Allan Hunt, ed. 1990. *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*. Berkeley: Parallax Press.
- Barash, David P. 1973. “The Ecologist as Zen Master.” *American Midland Naturalist* 89, No. 1:

214–217.

Barnhill, David Landis. 1997. "Great Earth Sangha: Gary Snyder's View of Nature as Community." In *Buddhism and Ecology: The Interconnectedness of Dharma and Deeds*. Edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams. Pp. 187–217. Cambridge, Mass.: Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions.

Barnhill, David Landis, and Roger Gottlieb, eds. 2001. *Deep Ecology and World Religions: New Essays on Sacred Ground*. Albany, NY: SUNY, 2001.

Batchelor, Martine and Kerry Brown, eds. 1992. *Buddhism and Ecology*. London: Cassell.

Bodiford, William M. 1993. *Sōtō Zen in Medieval Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Borst, Raymond R. 1982. *Henry David Thoreau: A Descriptive Bibliography*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Buell, Lawrence. 2005. "Ecological Contemplation as Spiritual Practice: The Case of Henry David Thoreau." Available on-line at the website of Harvard University Center for the Environment, FORE: Forum on Religion and Ecology: <http://environment.harvard.edu/> (accessed 2007 August).

Burnouf, Eugène. 1843 April 25. "Fragments des Prédications de Buddha." *La revue indépendante*, pp. 520–534.

Burnouf, Eugène. 1852. *Le Lotus de la bonne Loi*. Paris: Imprimé par autorisation du Gouvernement à l'Imprimerie Nationale.

Burnouf, Eugène. 1876 (1844). *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*. 2d edition. Paris: Maisonneuve et C^{ie}.

Christy, Authur. 1932. *The Orient in American Transcendentalism*. New York: Columbia University Press.

Cooke, George W. 1902. *An Historical and Biographical Introduction to Accompany the Dial as Reprinted in Numbers for the Rowfant Club*. 2 vols. Cleveland: Rowfant Club.

Detweiler, Robert. 1962. "Emerson and Zen." *American Quarterly* 14, no. 3: 422–438.

Devall, Bill. 1990. "Ecocentric Sangha." In *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, edited by Allan Hunt Badiner, 155–164. Berkeley, Calif.: Parallax Press, 1990.

Dillard, Annie. 1974. *Pilgrim at Tinker Creek*. New York: Harper & Row.

Eckel, Malcolm David. 1997. "Is There a Buddhist Philosophy of Nature?" In *Buddhism and Ecology: The Interconnectedness of Dharma and Deeds*. Edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams. Pp. 327–349. Cambridge, Mass.: Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions.

Fields, Rick. 1992 (1981). *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*. Third Edition, Revised and Updated. Boston: Shambhala.

Goodman, Russell B. 1990. "East-West Philosophy in Nineteenth-Century America: Emerson and Hinduism." *Journal of the History of Ideas* 51, no. 4: 625–645.

Harding, Walter Harding and Michael Meyer. 1980. *The New Thoreau Handbook*. New York: New York University Press.

Halifax, Joan. 1990. "The Third Body: Buddhism, Shamanism, and Deep Ecology." In *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, edited by Allan Hunt Badiner, 20–38. Berkeley, Calif.: Parallax Press, 1990.

Harris, Ian. 1994. "Causation And //Telos//: The Problem Of Buddhist Environmental Ethics." *Journal of Buddhist Ethics* 1: 45–56.

Harris, Ian. 1995. "Getting To Grips With Buddhist Environmentalism: A Provisional Typology." *Journal Of Buddhist Ethics* 2: 173–190.

Harris, Ian. 1997. "Buddhism and the Discourse of Environmental Concern: Some Methodological Problems Considered." In *Buddhism and Ecology: The Interconnectedness of Dharma and Deeds*. Edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams. Pp. 377–402. Cambridge, Mass.: Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions.

Jung, Hwa Yol, and Petee Jung. 1990. "Gary Snyder's Ecopiety." *Environmental History Review* 41, no. 3 (1990): 75–87.

Kaza, Stephanie. 1991 Summer. "A Community of Attention: Green Gulch Farm, a Zen Buddhist community and retreat center, embodies a deeply ecological and humane way of life." *Living Together* 29, p. 32.

Kaza, Stephanie. 1997. "American Buddhist Response to the Land: Ecological Practice at Two West Coast Retreat Centers." In *Buddhism and Ecology: The Interconnectedness of Dharma and Deeds*. Edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams. Pp. 219–248. Cambridge, Mass.: Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions.

Kellert, Stephen R. 1991. "Japanese Perceptions of Wildlife." *Conservation Biology* 5, no. 3: 297–308.

Kern, H. [Hendrik], translator. 1963 (1884). *Saddharma-Pundarika or The Lotus of the True Law*. The Sacred Books of the East, vol. 21. Edited by F. Max Müller. Reprinted. New York: Dover Publications.

Lancaster, Lewis. 1997. "Buddhism and Ecology: Collective Cultural Perceptions." In *Buddhism and Ecology: The Interconnectedness of Dharma and Deeds*. Edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams. Pp. 3–18. Cambridge, Mass.: Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions.

Leopold, Aldo. 1966 (1949, 1953). *A Sand County Almanac: With Essays on Conservation from Round River*. Illustrated by Charles W. Schwartz. New York: Oxford University Press.

Lovelock, James E. 1979. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. New York: Oxford University Press.

Macy, Joanna. 1988. "Self Realization: An Ecological Approach to Being in the World." In *Thinking Like a Mountain: Toward a Council of All Beings*, edited by John Seed, Joanna Macy, Pat Fleming, and Arne Naess. Philadelphia: New Society Publishers.

Macy, Joanna. 1990. "The Greening of the Self." In *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, edited by Allan Hunt Badiner, 53–63. Berkeley, Calif.: Parallax Press, 1990.

Macy, Joanna. n.d. "Taking Refuge in Earth." Based on "Summoning the Earth to Witness" by Cynthia Jurs. Available on-line: <http://www.joannamacy.net/html/buddhism/refuge.html>

(accessed 2007 August).

Miwa Hisae 三輪久恵. 1990. “‘The Preaching of Buddha’ ni tsuite: The Dial keisai to Thoreau” (“The Preaching of Buddha” について: The Dial 掲載と Thoreau). *Shūkyōgaku ronshū* 宗教学論集 16: 192–179 [from back].

“Mountains and Rivers Sesshins.” n.d. Available on-line at the website of the Berkeley Zen Center: http://www.berkeleyzencenter.org/M&R_sesshin.shtml (accessed 2007 August).

Mueller, Roger C. 1977 (Winter). “A Significant Buddhist Translation by Thoreau.” *The Thoreau Society Bulletin*: 1–2.

Riepe, Dale. 1967. “The Indian Influence in American Philosophy: Emerson to Moore.” *Philosophy East and West* 17: 125–137.

Seed, John. 1988. “Beyond Anthropocentrism.” In *Thinking Like a Mountain: Toward a Council of All Beings*, edited by John Seed, Joanna Macy, Pat Fleming, and Arne Naess. Philadelphia: New Society Publishers.

Seed, John, Joanna Macy, Pat Fleming, and Arne Naess. 1988. *Thinking Like a Mountain: Toward a Council of All Beings*. Philadelphia: New Society Publishers.

Snyder, Gary. 1969. *Earth House Hold: Technical Notes and Queries to Fellow Dharma Revolutionaries*. New York: New Directions Books.

Snyder, Gary. 1974. *Turtle Island*. New York: New Directions Books, 1974.

Snyder, Gary. 1977. *The Old Ways: Six Essays*. San Francisco: City Lights Books.

Snyder, Gary. 1980. *The Real Work: Interviews and Talks, 1964–1979*. New York: New Directions.

Snyder, Gary. 1985. “Buddhism and the Possibilities of a Planetary Culture.” In *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered*, eds. Bill Devall and George Sessions, 251–53. Salt Lake City, Utah: Peregrine Smith Books, 1985. Reprinted in *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*, ed. Fred Eppsteiner, 82–85. Berkeley, Calif.: Parallax Press, 1988.

Snyder, Gary. 1990. “Prayer for the Great Family.” In *Dharma Gaia: A Harvest of Essays*

in *Buddhism and Ecology*, edited by Allan Hunt Badiner, 193–194. Berkeley, Calif.: Parallax Press, 1990.

Snyder, Gary. 1995. *A Place in Space: Ethics, Aesthetics, and Watersheds: New and Selected Prose*. Washington, D.C.: Counterpoint.

Sponberg, Alan. 1997. “Green Buddhism and the Hierarchy of Compassion.” In *Buddhism and Ecology: The Interconnectedness of Dharma and Deeds*. Edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams. Pp. 350–376. Cambridge, Mass.: Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions.

Swanson, Paul L. 1993. “‘Zen is not Buddhism’: Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature.” *Numen* 40, no. 2: 115–149.

Swearer, Donald K. 1997. “The Hermeneutics of Buddhist Ecology in Contemporary Thailand: Buddhādāsa and Dhammapitaka.” In *Buddhism and Ecology: The Interconnectedness of Dharma and Deeds*. Edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams. Pp. 187–217. Cambridge, Mass.: Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions.

Swearer, Donald K. 2005. “An Assessment of Buddhist Eco-Philosophy.” Prepared for the CSWR-Dongguk symposium on Buddhism and Ecology, December 9–10, 2005. Available on-line at the website of Harvard University Center for the Environment, FORE: Forum on Religion and Ecology: <http://environment.harvard.edu/> (accessed 2007 August).

Thoreau, Henry David. 1839. *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*. Available on-line from Project Gutenberg as “7cncd10.txt” (Etext #4232): <http://www.gutenberg.org/> (accessed 2007 August).

Thoreau, Henry David. 1854. *Walden*. Available on-line from Project Gutenberg as “waldn10.txt” (Etext #205): <http://www.gutenberg.org/>

Thoreau, Henry David. 1862. “Walking.” Reprinted 1863 in *Excursions*. “Walking” is available on-line from Project Gutenberg as “wlkng10.txt” (Etext #1022): <http://www.gutenberg.org/> (accessed 2007 August).

Thoreau, Henry David. 1863. *Excursions*. Available on-line from Project Gutenberg as “7excr10.txt” (Etext #9846): <http://www.gutenberg.org/> (accessed 2007 August).

Thoreau, Henry David, editor. 1844 January. "The Preaching of Buddha." *The Dial: A Magazine for Literature, Philosophy, and Religion* 4, no. 3: 391–401. Unsigned.

Timmerman, Peter. 1992. "It Is Dark Outside: Western Buddhism from the Enlightenment to the Global Crisis." In *Buddhism and Ecology*. Edited by Martine Batchelor and Kerry Brown. Pp. 65–77. London: Cassell.

Tucker, Mary Evelyn, and Duncan Ryuken Williams, eds. 1997. *Buddhism and Ecology: The Interconnectedness of Dharma and Deeds*. Cambridge, Mass.: Harvard Divinity School Center for the Study of World Religions.

Tweed, Thomas A. 2003a. "Opening the Tomb of the Buddha: Buddhism and the Early Years of the American Oriental Society." *Newsletter of the American Oriental Society* 21. Available on-line: <http://www.umich.edu/~aos/news21.htm> (accessed 2007 August).

Tweed, Thomas A. 2003b. "United States." In *Encyclopedia of Buddhism*. Editor in chief, Robert E. Buswell, Jr. Vol. 2, pp. 864–870. New York: Macmillan Reference USA.

van Anglen, K. P., ed. 1986. *Translations in the Writings of Henry David Thoreau*. Princeton: Princeton University Press.

van Gogh, Vincent. 1888. *Self-Portrait Dedicated to Paul Gauguin*. Oil on canvas, 60.5 x 49.4 cm. Cambridge, Massachusetts: Fogg Art Museum, Harvard University.

van Gogh, Vincent. 1889. *Self-Portrait with Bandaged Ear*. Oil on canvas, 60.5 x 50 cm. London: Courtauld Institute Gallery.

Williams, Duncan R. 1997. "Buddhism and Ecology Bibliography." Bibliography by Duncan R. Williams and annotations by the Forum on Religion and Ecology. 42 pages. Available on-line at the website of Harvard University Center for the Environment, FORE: Forum on Religion and Ecology: <http://environment.harvard.edu/> (accessed 2007 August).

Yuyama, Akira. 2000. *Eugène Burnouf: The Background to his Research in the Lotus Sutra*. Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica, vol. 3. Hachioji, Tokyo: Soka University.

Comment

ⁱ My main sources of information will be my own interviews with Buddhist teachers in the United States. I also will draw on three recent books: Badiner 1990; Batchelor and Brown 1992; and Tucker and Williams

1997. Together these three books provide a comprehensive overview of the ways that Buddhist ideas and practices have influenced environmental ethics in contemporary North America.

ⁱⁱ My approach to the relationship between Buddhism and these movements is indebted to Timmerman 1992.

ⁱⁱⁱ It appeared in the newsletter *The Dial: A Magazine for Literature, Philosophy, and Religion* (vol. 4, no. 3, pp. 391–401) under the title “The Preaching of Buddha.” The unsigned introduction begins as follows: “The following fragments are extracts from one of the religious books of the Buddhists of Nepal, entitled the ‘White Lotus of the Good Law.’ The original work, which is written in Sanskrit, makes part of the numerous collection of the Buddhist books, discovered by M. Hodgson, the English resident at the Court of Katmandou, and sent by him to the Asiatic Society of Paris. M. Barnof examined, some years since, this collection, which includes a great part of the canonical books of the Buddhists, and of which translations are found in all the nations which are Buddhists, (the people of Thibet, China, and the Mongols.)” It is clear from this introduction that the English version in the *Dial* is based on the French translation by Eugène Burnouf (1801–1852). But who translated it into English? How did that person acquire access to Burnouf’s work? These questions have prompted much confusion and speculation. Burnouf’s complete translation of the *Lotus Sutra* was published in 1852, eight years after the appearance of the *Dial*’s English version. Rick Fields (1992, 61) states that Thoreau “had himself translated it from the French of Eugene Burnouf’s *L’Introduction à l’histoire du Bouddhisme indien*, which had just appeared in Paris.” In fact Burnouf’s 1844 history of Buddhism in India contains no corresponding excerpt from the *Lotus*. Thomas Tweed (2003a note 4) cites Thomas Mueller (1977) as the first person to correctly identify the source as Burnouf’s 1843 journal article titled “Fragments des Prédications de Buddha” (note that the *Dial* introduction also begins with the word “fragments”). This attribution has been verified independently by Yuyama Akira (2000, 1–2 & 67). It helps to account for the odd sequence of the *Dial*’s translated text — in which the second half of the chapter appears before the first half — because Burnouf’s 1843 article (but not his 1852 complete translation) exhibits this same reverse order. Thus, *Dial* pp. 392–398 (and Burnouf 1843, 520–529) corresponds to Kern pp. 128–136 (and Burnouf 1852, 81–89) while *Dial* pp. 398–401 (and Burnouf 1843, 529–534) corresponds to Kern pp. 122–128 (and Burnouf 1852, 75–81).

The identity of the translator is still uncertain. For a detailed overview, see Miwa 1990. The translation appeared in the *Dial* as part of a series dedicated to “selection from the oldest ethical and religious writings of men, exclusive of the Hebrew and Greek Scriptures” which at that time was under the editorial supervision of Thoreau. There can be no doubt that he was responsible for its selection and the introduction. Did he translate it himself? In 1885 George W. Cooke (1848–1923) attributed the translation to Elizabeth Palmer Peabody (1804–1984; see Miwa 1990, 46). In his massive *An Historical and Biographical Introduction to Accompany the Dial* (2 vols., 1902), however, Cooke changed his attribution to Thoreau. He explained in his preface that he had examined the personal copies of the *Dial* owned by Thoreau and by Ralph Waldo Emerson (1803–1882) in which each independently had written the names of many contributors (Miwa 1990, 47–48). Samuel A. Jones (1834–1912), however, criticized Cooke and attributed the translation to Emerson (Miwa 1990, 49). Nonetheless, Cooke’s 1902 attribution to Thoreau was followed by many subsequent authorities such as Arthur Christy (1932, 219), Walter Harding and Michael Meyer (1980, 36). More recent scholars, however, have reverted to Cooke’s original attribution and credit Peabody: Raymond R. Borst (1982, 191), K. P. Van Anglen (1986, 159), and Tweed (2003b, 864a). As noted by Miwa, however, it is not clear why Cooke’s 1885 attribution has gained favor over his revised 1905 one.

^{iv} My description is based primarily on the undated webpage on the website of Joanna Macy, titled “Taking Refuge in Earth”; available on-line: <http://www.joannamacy.net/html/buddhism/refuge.html> (accessed 2007 August).

^v My description is based primarily on the undated webpage on the website of Joanna Macy, titled “The Council of All Beings”; available on-line: <http://www.joannamacy.net/html/deepecology/essay.html#> (accessed 2007 August).

^{vi} My description is based primarily on the undated webpage on the website of the Berkeley Zen Center, titled “Mountains and Rivers Sesshins”; available on-line: http://www.berkeleyzencenter.org/M&R_sesshin.shtml (accessed 2007 August).

^{vii} The phrase “thinking like a mountain” has become a slogan for the deep ecology movement. It is the title of a short essay by Leopold in *A Sound County Almanac* (1996, 137–141) where he reflects thus on the time when he killed a wolf and watch the green fire of life disappear from its eyes: “I thought that fewer wolves meant more deer, that no wolves would mean hunter’s paradise. But after seeing the green fire die, I sensed that neither the wolf nor the mountain agreed with me.” After subsequently observing the ecological damage caused by over-populations of deer, he concluded: “I now suspect that just as a deer heard lives in mortal fear of its wolves, so does a mountain live in mortal fear of its deer.”

^{viii} Schmithausen’s scholarship is cited by Eckel (1997, 337–346). Also see Lancaster 1997 and Swarer 1997.

己事究明としてのエコ・フィロソフィ

文学部 竹村 牧男

キーワード：己事究明、阿頼耶識、草木国土悉皆成仏、

溪声山色、アルネ・ネス

序 本稿の基本的な考え方

今日、環境が深刻な危機に陥っていることは、さまざまに論じられている。もっとも頻繁に報道されるのは温暖化の問題であり、温室効果ガスをいかに削減するかへの国際的取り組みの問題であろうが、その問題だけでなく、さまざまな問題が出来している。1989年秋、スウェーデンのヨッテボリィで開催された「エコロジー89会議」で議論の末に提起された「地球的規模の環境問題」とは、次のようであるという。①人口の増加、②生物的多様性とその保全、③気候の変動、④森林の減少、⑤有害廃棄物、⑥土壌の劣化、⑦バイオテクノロジーに由来する危険性、⑧環境悪化を進めるエネルギー生産、⑨人間の無知と変化への恐怖、⑩南北の対立、⑪対立する政府の政策、⑫軍事的不安定と民主主義の欠如、⑬危険性の認知、⑭病原体、⑮都市環境、⑯労働環境、⑰資源の消失。（小澤徳太郎「私の環境論」3、『サングラハ』第97号、サングラハ教育・心理研究所、2008年1月）

「サステイナビリティ学連携研究機構」（IR3S）としては、これらの問題を、地球システム・社会システム・人間システムの3つのシステムの問題として把握し、そのシステムそのものの再編・統合によって解決しようとしている。その解決への道を、ごく簡単に言い換えれば、次のようになるかと思われる。

- ① 科学・技術の進展による解決（省エネ・無公害技術等の開発。地球システム）
- ② 社会システムの変換による解決（循環型社会への移行。社会システム）
- ③ ライフスタイルの転換による解決（人間の欲望の抑止。行動レベル。人間システム）
- ④ 人間観・世界観の確立による解決（生きる目標の自覚。思想レベル。文化システム）

おそらく、自然破壊を導いてきた科学・技術は悪であり、人間はそれを捨てて古代の生活に戻るべきだという議論はできない。問題は、科学・技術をどの方向で用いていくかであろう。とすれば、そこには確かな人間観・世界観がなければならない。あるいはまた、ライフスタイルを転換するというとき、地球全体の資源がこれだけしかないから、窮乏生活を我慢せよという方向のみでは、スムーズな転換は望みがたいであろう。むしろ人に確かな人間観・世界観があるとき、内発的に自己の生き方を選び取っていくはずである。それは、循環型社会への積極的な参加を促し、あるいは科学・技術の方向性にも指針を示し

ていくことであろう。

そうした意味では、環境問題の根底に、哲学・倫理を確立していくことは、きわめて重要である。

哲学・思想の分野に対しては、今日、とりわけサステナビリティを実現するライフスタイルを直接導く倫理の確立が切実に望まれていると思われるが、しかし倫理を導く根底に、そもそも人間とはいかなる存在なのか、自己とはいかなる存在なのかの自覚が求められるに違いない。自己とは何かの問いには、自己と自然の関係はどのようなか、自己と他者との関係はどのようなか、等の問題も当然、含まれている。こうした問題の明らかな了解があればこそ、いかに生きるかの基盤も確立されることになる。

小稿では、今日もっとも緊要な課題であるサステナビリティの問題ををにらみつつ、かえってもっとも根本的な「自己とは何か」の問題を主に自然との関係において探究し、エコ・フィロソフィの土台の構築に一つの手がかりを見出したいと思う。なおその探究は、私の専門分野である仏教を中心とする。

1 唯識思想の立場から

インド大乘仏教には、中観派と瑜伽行派の二大潮流があったといわれるが、その瑜伽行派は、世界を心の現れとして見て行く哲学を展開した。その師祖としては、弥勒・無著（395～470）・世親（400～480）が言われ、のち護法（530～561）・戒賢（529～645）らがさらに緻密にその思想体系を整備していった。唯識思想は、大乘仏教の立場に立って、世界の分析（アビダルマ）を詳しく展開した一面も持ち合わせており、大乘仏教全般にとって基礎的な世界観となるものである。

その後、唐の玄奘三蔵（600～664）はインドに入ってからこの思想を修得し、中国に移植して法相宗が成立した。法相宗の開祖は慈恩大師窺基（632～682）とされ、さらに慧沼・智周と法灯は継承された。日本には、玄奘にも就いて学んだ道昭（629～700）が初めてこれを伝え、以後、玄昉（…～746）による伝来に至るまで、都合、四伝あったとされている。この唯識思想は、興福寺・薬師寺・法隆寺等で研鑽された。

参考までに、弥勒・無著・世親の主な著作をあげておく。

弥勒：『大乘莊嚴經論頌』『弁中辺論頌』『瑜伽師地論』

無著：『撰大乘論』『顯揚聖教論』

世親：『唯識二十論』『唯識三十頌』『大乘莊嚴經論釈』『弁中辺論釈』『撰大乘論釈』

なお、法相宗の根本聖典は、玄奘訳『成唯識論』であるが、これは、世親『唯識三十頌』の、主に護法の立場による詳細な注釈書である。

さて、唯識思想は、どのような思想を示しているだろうか。

いうまでもなく、仏教は無我と縁起をその根本思想においており、唯識思想としても例外ではない。特に大乘仏教では、主体としての我の無我（無実体性）のみならず、法すなわち客体的なもの（物質的・精神的諸要素）の無我也主張した。そのために、一切法の空（無自性）を強調したのである。

そうまとめると、仏教はニヒリズムと変わらないように見えようが、けっしてそうでは

ない。特に大乘仏教は、むしろもっともポジティブな主体を実現する道である。というのも、我に対する執着（我執＝煩惱障）を断じると涅槃を実現するが、ものに対する執着（法執＝所知障）を断じると菩提（智慧）を実現するのであり、その智慧のもとで自利とともにさまざまな利他の活動がなされていくからである。その涅槃とは、有余依涅槃・無余依涅槃のほかに、大乘仏教に至って自性涅槃が言われ、さらに無住处涅槃が実現することになる。菩提のもとに実現する涅槃である無住处涅槃では、生死にもとどまらないが涅槃にもとどまらない涅槃になるのである。一方、菩提とは、大円鏡智・平等性智・妙観察智・成所作智の四智のことである。それゆえ、唯識思想の根本には、自我とものへの執着を克服していくことによって、真に自由で主体的な、しかも他者に無限にかかわっていく自己を実現していくことが据えられていると見ることができる。およそ大乘仏教の根本は、そこにあるといって差し支えないと思われる。

それにしても、唯識という、ただ識のみという、それはどういうことを意味しているのだろうか。その場合の識とは何であろうか。

よく識は心だと言い換えられる。たしかに、心・意・識等は、同じものを指すとも考えられる。では、唯識思想とは、唯心論のことなのであろうか。

ここで、心というものを、多少、考えてみよう。初めに、感覚の世界であるが、「見る」ということは、どのようにして行われるのだろうか。物を心が映し取るのであろうか。そうだとすると、心は物をどのように映し取るのであろうか。このことは、哲学的に説明しようとしても、けっこうむずかしいものがあるようである。

実際、少し反省すれば、我々の見ているものは、網膜に映った像の情報が視神経を通じて脳に伝えられ、脳がその情報をもとに映像を現し出し、かつ現し出すことにおいて見ている、という構造が推察される。すなわち、我々においては、脳が作り出した映像をその脳自身が見ていることにおいて、見るものが成立していると了解されるであろう。

このとき、その脳のはたらきを心と呼ぶと、心は心の中に映像を作り出してしかもそれを見ているものということになる。ということは、心の中に見られるものと見るものとがあるということである。

実は識とは、そのように自己のうちに映像を作り出してしかもそれを見ているもののことである。そこで見られる側＝対象面を相分と呼び、見る側＝主観面を見分と呼ぶ。識というものは、少なくともその中に相分と見分とを具えたものなのである。けっして単純な主観面のみのものではない。

なお唯識では（というよりも仏教全体において）、そうした心の諸活動を、一つの心がなしているとは見ない。視覚は視覚の識、聴覚は聴覚の識、等と、それぞれは別の識の活動であると見ている。したがって、眼識・耳識・鼻識等々があり、しかも眼識には、色の相分とそれを見るものの見分とが具わっており、耳識には、音の相分とそれを聞くものの見分とが具わっている、ということになる。

というわけで、なるほど我々の感覚においては、その直接の対象は、識内のものということになるのかもしれない。しかし我々の感覚には、時間的・空間的な秩序があると思われ、その拠り所として外界になんらかの实在が存在しているのではないかと考えられよう。確かにこの考え方は有力であり、西洋でもロックやカントは基本的にこの考え方を採った

という。カントはそれを物自体と呼び、それはどんな色をしているのか、形をしているのか、一切わからないとした。

今日、物質の究極を尋ねていくと、実体としては捉えきれず、むしろ動態（事）になってしまったり、主客相関的となってしまうのではなかろうか。唯識では、実は後に述べるように、それも意識下のある識、すなわち阿頼耶識の相分に求める。そうして、唯識ということが成立すると主張するのである。

唯識では、8つの識を考えている。眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識・末那識・阿頼耶識の8つである。眼識・耳識・鼻識・舌識・身識は五感であり、順に色・声・香・味・触の相分を内に有するものである。意識は一切の法を知覚し、推理や判断も行なう。末那識は、意識の底にあって、恒常的に自我に執着しているものである。その下に、さらに阿頼耶識という識があるとされる。その阿頼耶とは、蔵の意味であり、ここに過去一切の経験を種子という形で保存しているとされる。この識は、いわば生命の根幹であり、しかも生死輪廻を貫いて相続されていくのである。ただしその相続は、刹那滅（刹那刹那、生じては滅し、生じては滅し、する）の仕方であり、しかも一瞬の隙間もなく行われていく。刹那滅ということは、もちろん阿頼耶識のみでなく、八識すべてにいえることである。しかも阿頼耶識と阿頼耶識以外の識（七転識）とは縁起の関係にあり、縁起所生であれば無自性であるわけで、結局、一切は空であるということになるのである。

さて、前に戻って、見るということは、ではこの唯識の世界観において、どのように成り立つのであろうか。カントでは、まったく不明の物自体に基づいて、感覚が成立するとされていた。実は唯識では、その物自体に相当するものを、阿頼耶識の相分に求めるのである。阿頼耶識も識である以上、そこに相分と見分とがあることになる。ではその相分は何かというと、古来、有根身（五根を有する身）と器世間と種子とされている。『瑜伽師地論』に、「云何建立所縁轉相。謂若略說阿頼耶識。由於二種所縁境轉。一由了別內執受故。二由了別外無分別器相故。了別內執受者、謂能了別遍計所執自性妄執習氣。及諸色根根所依處。此於有色界。若在無色。唯有習氣執受了別。了別外無分別器相者。謂能了別依止」とあるようである（大正 30 卷 580 頁上。『成唯識論』、新導本巻 2、27 頁参照）。すなわち、個体の身体（有根身）と、物質的な環境（器世間）と、そして感覚・知覚等の実現をもたらす因とであるというのである。その阿頼耶識の世界は不可知とされ、カントの物自体同様、どのようなものか知られるものではない。その中で、たとえば眼識はこの自己の阿頼耶識の器世間を外の対象としつつ、内にその映像を浮かべそれを見るという構造になるという。したがってカントの物自体に相当するものは想定されているが、しかし唯識思想ではそれを外界の実在と見ず、識の相分と見るのである。人人唯識であって、一人一人八識なのであり、阿頼耶識は衆生の数だけあるであろう。それは外界の実在と同じように客観的でありうるのか疑問に思われようが、唯識思想では、人間界に生れた者の器世間は、互いに共通のものとなっているという。

以上をひとまず図にすると、以下のようである。

識内の対象		識内の対象の根拠
眼識	色	器世間

耳識	声	〃
鼻識	香	〃
舌識	味	〃
身識	触	〃
意識	法	一切法
末那識	我の影像	阿頼耶識の見分
阿頼耶識	五根・器世間・種子	〔なし〕

(阿頼耶識の阿頼耶は蔵の意味　能蔵・所蔵・執蔵(所執蔵)の三義有り)

さて、一人一人が八識で、その一人一人の阿頼耶識の中に身体と環境とが維持されているという。このことは、にわかには理解しがたいことであろう。我々はふつう、自己とは身体とそこに発生する心とであると考えているからである。しかし唯識思想では、以上によれば、まず心(識)があつて、その中に身体と環境とが維持されていて、そのうえで見たり聞いたり、環境に働きかけたりがなされているという。そしてその総体が一個の人間、自己だということである。

考えてみれば、我々の身体は、環境との循環・交流なしには存立しえないであろう。我々の生命は、けっしてひとり自己の身体のみによって維持されるわけではない。食物や水や空気を取り込み・排出して、はじめて生命は維持される。とすれば、我々の一個の生命、われわれの自己は、身体と環境が循環・交流する総体、身体を焦点に主体と環境が交流・交渉するその総体であるとするべきだということになる。そう見てこそ、はじめて生命を具体的に捉えることができるわけである。このように、個体と環境を一組、セットとしてとらえたとき、世界には無数のそのセットが存在しているということになる。自然世界はただ一つかも知れない。しかし個体と環境のセットという観点からすれば、無数のセットがあり、その無数の自然世界があるといえるわけである。この観点に立てば、唯識思想の説くところも、必ずしも珍奇ということにはならないと思われる。

我々の自己は、身体と環境が循環・交流する総体、あるいは身体を焦点に主体と環境が交流・交渉するその総体であるとするべきだということは、環境も自己自身に他ならないということである。自然は自己を支える他者なのではなく、自己そのものだということである。桜ももみじも、岩も滝も、すべては自己なのである。さらに環境の病は、自己の病なのである。このような、自然環境も自己であるとの了解から、環境に対する新しい姿勢が生まれるのではないだろうか。

そのように唯識思想では、環境も自己であるというかたちで我々の人間(生きもの)と世界とを記述している。その唯識の考え方、特に人人唯識と阿頼耶識の考え方には、常識によるかぎりなじめないかもしれない。しかし身体は環境と循環・交流してはじめて生命を維持しているのであり、身体と環境はセットとして捉えて、そこに一個の生命を見出すべきだという思想・哲学は、今日ふたたび見直されてよいものではないかと考えるのである。

ちなみに、重重無尽の縁起を説く華嚴宗では、仏という存在を、十身として記述する。それは、『華嚴経』「十地品」に出る十身、「衆生身・国土身・業報身・声聞身・辟支仏身・

菩薩身・如来身・智身・法身・虚空身」(大正 9 卷 565 頁中)を内容とするものである。この内容をまとめると、智正覚世間・国土世間・衆生世間の三世間となる。智正覚世間とは、その仏の悟りの智慧のことである。国土世間とは、その仏が住む仏国土、浄土のことである。衆生世間とは、その仏国土に住む人々等のことである。これらの全体が、一人の仏の内容であるという。そこで華嚴宗では、「三世間融合の十身仏」ともしばしば言われるのである。

ある一人の仏の存在は、そのかけがえのない個と、その置かれる環境と、その環境における他者の全体であるという見方が、ここにある。このことは何も仏のみに限られず、我々の一箇のいのちの実相でもあるであろう。こうした見方が言われる根底には、唯識思想の個の把握があると思われるのである。

2 天台思想の立場から

次に、中国仏教の双璧(天台宗・華嚴宗)の一つであり、日本にも大きな影響を与えた天台思想の中で、自己と自然の関係の問題を見てみたい。その際、日本でよくいわれる「草木国土、悉皆成仏」の句の背景にある思想を尋ねることにする。

まず、この句は、お能にもしばしば引かれており、おそらくはそれらを通じて民衆にも相当程度、広まったものと思われる。たとえば、『墨染桜』『鶴』等 20 ほどの謡曲に、この句ないし思想を見ることができるという。これらによると、この句は『中陰経』に出るとはっきり示されている。

しかし実際には『中陰経』にはこの句は存在しない。この句は、道邃(1106～1157?)の『摩訶止観論弘決纂義』巻一に出る「一仏成道、観見法界、草木国土、皆悉成仏」がもっとも古いものと見られている。のちの宝地房証真(～1156～1207～)の『止観私記』には、「中陰経云、一仏成道、観見法界、草木国土、悉皆成仏、身長丈六、光明遍照、其仏皆名、妙覚如来」と出ており、この頃にはすでにその句は完成していたことになる。したがって、この句は日本で作られたと考えられ、その思想は日本的な思想であると考えられるわけである。

以上から、この思想は主に天台宗において議論されてきたものであることが知られる。実はすでに真言宗の弘法大師もこのような思想を述べており、真言宗ではこの問題が鎌倉期以降にしばしば論じられている事を見ることができる。その系譜も検討すべきであるが、ここでは、天台宗に焦点を合わせることにしたい。

この思想の淵源は、天台智顗(538～597)の『摩訶止観』に出る、「一色一香無非中道」(一色一香中道に非ざる無し)にある。この言葉は、有情ではない非情にも仏性があるという思想を説くものとして受け止められていく。のちの荊溪湛然(711～782)は、『止観輔行伝弘決』巻一において、非情にも仏性があるということを十義によって強調している。

こうした中国天台教学を背景に、日本においては最澄(767～822)ののちに、この問題が大きく扱われていくことになる。円仁・円珍、五大院安然、良源、源信らが、この問題を論じ、多くは草木が自ら発心・修行・成仏するということさえ認めようとしたのである。天台宗の中で、草木成仏をもっとも積極的に主張したのは、慈恵大師良源(912～985)作と伝える『草木発心修行成仏記』であろう。そこでは実に草木自身が発心・修行・菩提・

涅槃することを強調している。ただし、この著作は、真に良源のものとはいえない。概して、天台本覚思想の著作は、後世の作が良源や源信らに仮託されたものが多い。

そうした中、忠尋（1065～1138）作と伝える『漢光類聚』は、ともかくその思想の論点・解釈についてまとめたものを示している（大正 74、380 頁、上～下）。そこには、「……草木成仏に七重の不同有り。一、諸仏の観見、二、法性の理を具す、三、依正不二、四、当体の自性、五、本より三身を具す、六、法性の不思議、七、中道を具す。中道とは、一念三千、草木も亦た闕かざるが故に云う」とあり、七種の理由から、草木成仏ということが言われうるとするのである。以下、とりあえずここに出る思想を検討して、天台宗において自己と自然の関係、ひいては自己という存在がどのように把握されていたのか、尋ねることにしよう。

忠尋 『漢光類聚』 卷一

「一色一香、中道に非ざる無し

上の繫縁法界、一念法界、衆生に付しての論言なり。彼彼の三千、互いに遍すること亦た爾るが故に、一色一香の当体、亦た寂照具足の法なり。色とは、青黄等の色法。香とは好悪香等の香なり。彼の非情の色香等、法性常照の故に三千を具す。法性常寂の故に一念なり。一念三千、只一法に具足すること相違せず、中道と名づく。一家の草木成仏、此れ自り起こる。色香等の事法の当体、三千具足す。上の成仏の條、疑難有るべからず。世間の人、義に云く、一色一香、中道に非ざる無しとは、空仮相対の中道なり、云々と。今、爾らず。寂照宛然として闕減無きを、中道と云うなり。」

一つの色（視覚対象）、一つの香（嗅覚対象）、つまりは物質的な一つ一つのものは、中道でないものはない、ということについて。

前の法界に心をかけ、その一つの心に法界があるというのは、衆生について言ったことである。その一つの心に具わる三千のおのおのは、また互いに遍く具しあうことも当然成立しているがゆえに、一つの色、一つの香の当体もまた心と同じように、真実の智慧としての心を有しているものでもあるのである。色とは、青・黄等の色としての存在である。香とは、よい香やあしき香等の香のことであらう。そのふつうは心を持たないと考えられている色・香等も、その本性として真実の智慧を具しているが故に三千を具し、真実の本性の故に一つの心なのである。一念三千の道理は、どんなものにも間違いなく具わっていることを、中道と言ったのである。天台で草木成仏と唱えるのは、ここから出たものである。色・香等の個々の現象の当体も三千を具しているのであり、草木も成仏するということは、疑い、非難すべきことではないのである。一般には、一つの色、一つの香、つまりは物質的な一つ一つのものは、中道でないものはない、ということ、空でもあり仮でもあるから、しかもそれらに対して中道というのだと考えている。しかし今の考え方は異なる。一つの色、一つの香は、そのまま真如本性にしてしかも智慧を有していて、それらを欠くものではないことを、中道というのである。

「尋ねて云く、一家の草木成仏、此の文自り出づ、云々。爾れば草木成仏には重
重の意有るや。」

質問している。天台の草木成佛は、この「一色一香、無非中道」の文から出たの
だと聞いた。では、その草木成仏には、さまざまな解釈がありえるのだろうか。

「答う。委細の旨、宗要の如し。但だ心得るべき事、草木成仏に七重有り。決附
云く、草木成仏に七重の不同有り。一、諸仏の観見、二、法性の理を具す、三、
依正不二、四、当体の自性、五、本より三身を具す、六、法性の不思議、七、中
道を具す。中道とは、一念三千、草木も亦た闕かざるが故に。云く。」

答える。その詳しいことは、宗の根本思想にかかわることである。ただ、心得る
べきは、草木成仏に七種類の説明があることである。決附には、草木成仏に、七
種類の異なる見方があるという。それは、一、諸仏の観見、二、法性の理を具す、
三、依正不二、四、当体の自性、五、本より三身を具す、六、法性の不思議、七、
中道を具す、というものである。この中道とは、一念三千を草木もまた欠かない
からである。以上の七つの見方について解説しよう。

「一、観見の草木成仏とは、經に云く、一仏成道、観見〇、悉皆成仏、と云う。
草木の当体、正に成仏せず。諸仏、草木を境と為して観法を作す時、能縁の見分
に引かるる所縁草木相、即ち仏体を成ず。故に且く草木成仏と云うなり。」

第一に、諸仏の観見における成仏とは、經典に、「ある仏が成道を果たして、〔法
界を〕観見すれば、〔草木も国土も〕すべては成仏する」とあることによる。草木
そのものは別に成仏はしないのだが、諸仏が草木を対象として観察をなすとき、
その諸仏の智慧としての心に映る草木の相は、智慧そのものつまり仏そのものに
ほかならない。そこにおいて、しばらく草木成仏と言うのである。

「二、理具の草木成仏とは、草木、法性の理を具す。仏とは、覺なり。法性真如
の妙理、本覺清浄にして、染汚の相無し。草木所具の法性の理を、即ち成仏と名
づくるなり。」

第二に、理を具すことにおける成仏とは、草木もまた、法性というあらゆる存
在に普遍的な本性（空性でもある）すなわち理を具えている。仏とは覺の智慧の
ことであるが、かの本性そのものとしての理は、本来、清浄なる本覺であって、
煩悩に汚染されていることはなく覺の智慧そのものである。その草木が具えてい
る理（本性）と一体の本覺に関して、それを成仏と言うのである。

「三、依正不二の草木成仏とは、法華一実の意、依法・正法、全く各別ならず。
円融相即し、一体なり。釈迦如来、既に成仏す。是れ草木成仏なり。若し爾れば、
衆生成仏、草木不成仏、云うべからざるなり。」

第三に、依報としての環境と正報としての個体（身心）が不二であることにおい

ての成仏とは、諸法実相の一真実を説く『法華經』の立場では、環境（依報）と個体（正報）は、まったく異なるものではない。完全に融けあい、互いに即しあっていて、一体である。釈迦如来が成仏した以上、釈迦如来と一体であるその国土も成仏したのであり、これが草木成仏のことである。もしそうであれば、衆生（有情）は成仏するが、草木（非情）は成仏しないと言うべきではないのである。

「四、自性の草木成仏とは、法法塵塵、自体当体仏なり。仏とは覺の義なるが故に。三千の諸法、当体常住、無染不動なり。清浄處を仏と名づく。草木成仏と云うは、別に三十二相等を具すべからず。草木の根茎枝葉の当体、己己本分、是れ成仏の義なり。」

第四に、自己の本性そのものにおける成仏とは、どんなものであれ、そのものの当体は仏なのである。仏とは、覺の智慧のことだからである。国土であれ衆生であれ五蘊であれ、そのすべての本性は、それ自身（空性であるがゆえに）常住で、煩惱を離れていてその本質は変らない。その清浄なところを、仏というのである。草木成仏というのは、草木が仏のしるしとされる三十二相八十種好を実現するというのではない。草木の根・茎・枝・葉は、それぞれそのままに、その清浄なる本性そのものを、成仏というのみである。

「五、本具の三身、当体の自性は不可思議法身なり。照了の徳有るは報身なり。色相具足等は応身なり。若し爾れば、草木成仏せず、と云う、権宗権門、迷いの無明を帯ぶ執見なり。山家大師の、無作の三身あり、覺前も実仏なりとは、此の意を釈し給うなり。涅槃經、仏性法身、諸法自性、人天の所作に非ず。三身の本分仏性、唯仏与仏の知見なり。唯仏与仏とは、即ち円頓行者を指す。円頓行とは、一切諸法の無作の三身を知見するが故なり。云々。」

第五に、本来、仏の三身を具えていることにおける成仏とは、そのものの本性は法身であり、言語・分別を離れている。その草木に、照らす智慧の徳が具わっていることは、報身を意味する。その草木が姿や色を具えていることは、応身にほかならない。もしそうであれば、草木は成仏しないというのは、方便の立場の教えであり、迷いの無明を帯びた執着の見解である。最澄が、ことさら作らないまでの三身がある、覺る前も仏である、といわれたのは、この意を解説されたものである。『涅槃經』に、仏性・法身および諸法の自性は、人間や天上（神々）の作り出すものではない、とあるが、その三身の本分である仏性は、ただ仏と仏のみが知りうるものである。この仏と仏のみというのも、天台の仏道を修する円頓行者のことをいうものである。円頓行とは、その本来、具わっている三身を知見するからである。等という。

「六、不思議の草木成仏とは、草木の自性は不思議にして、更に事理相を絶す。不思議の本性を強いて成仏と名づく。」

第六に、不可思議ということにおける成仏とは、草木の自性は言語・分別の届か

ないものであって、事ともいえず、理ともいえないものである。その分別を一切離れた本性のところを、強いて成仏というのみである。

「七、一念三千の成仏とは、只だ心是れ一切法なり、一切法は心なるが故に、草木、三千を具し、衆生三千を具す。行者の一心、草木なるが故に、草木を縁ず。草木は我等が一心なるが故に、所縁の境を成ず。草木、三千を具すが故に、或いは能縁を成じ、或いは所縁を成ず。若し草木三千を具せざれば、是の如く、草木三千を具すること、思ふべからず。涅槃経に云く、若し心無体の境を縁ぜば、応に七仏の所説に非ざるべしと、云う。」

第七に、一念三千においての成仏とは、ただ心こそが一切法であり、一切法は心〔の現わし出したもの〕であるから、草木も三千を具し、衆生も三千を具す。行者の一つの心は、草木であるが故に、その心も草木を対象とできるのであり、草木は我々の一つの心であるが故に、草木は対象になりうるのである。草木も三千を具えているが故に、あるいはそれを対象とする心も成立し、それが対象となることも成立する。もし草木が三千を具えていなければ、そのように草木が三千を具えていること自体を考えることはできないであろう。『涅槃経』に、もし心が存在しない対象を認識するなら、それは七仏の説くものでない、というようである。

「山家大師、御在唐の時、草木三千を具する事、疑難有るが故に、仏立師に対して此の事を問う。仏立師云く、汝の問言を以て、応に草木三千を具する義を知るべし。若し三千を具せざれば、云何んが応に草木三千を具すと言うべきや。心無体の境を縁ずるは、仏説に非ざるが故に、と云う。此の事、伝法の決見なり。意に、草木若し三千を具せざれば、草木の三千具不具、思惟せらるべからず。無法を縁ずる事、大過なるが故に。草木本自り三千を具す。法性常寂は一念、法性常照は三千なり。既に寂・照二相を具す、是れ草木成仏と名づく。故に、慈覚大師、草木成仏、乃至、即身成仏、良に無始の一念三千に由ると云う。云々。」(大正 74、380 頁、上～下)

最澄は、唐にいたとき、草木（非情のもの）にも三千が具わっているとはおかしいと思っていたので、このことを仏立師に質問した。このとき、仏立師は次のように答えたのであった。あなたが質問したことによって、草木が三千を具えているはずのを知るべきである。もし具えていないなら、どうして草木は三千を具えているのかと言えるであろうか。存在しないものを心が対象とすることは、仏の認めるところではないからである、と。このことは、天台宗で伝えられている決定した見解である。そのころは、もし草木に三千を具えていなければ、そもそも草木に三千を具えているかいないかは考えられないはずである。無なるものを対象とすることは、大きな誤りであるからである。したがって、草木は本来、三千を具えている。ものの本性が常に不変であるのは一つの心（一念）であり、ものの本性が常に照らしているのは三千である。そこに寂と照の二つのあり方を具えている以上、そこを草木成仏と言うのである。故に慈覚大師は、草木成仏も即身成仏も、まことに無始以来の一念三千によるのだと言うのである。云々。

以上が、忠尋『漢光類聚』の示す「草木国土、悉皆成仏」の論理である。これらに対し、さらに宝地房証真は、その著『止観私記』巻一において、草木国土に仏性があることは認めたが、草木国土が自ら発心・修行していくということについては否定し、その論点をまとめて示している。そこでは、「仏眼の所照、一色一香、遮那に非ざる無し。故に成仏と云う。始成に非ざるなり。若し彼の経の如く、一切の依正、皆な已に成仏せば、唯だ仏界のみ有り、故に知る、聖に望めば皆な聖、凡に望めば皆な凡なり。金鉢論に云く、迷悟殊なりと雖も、事理体一なり。故に一仏成道せば、法界、此の仏の依正に非ざる無し。一仏既に爾り、諸仏咸な然り。衆生、自ら仏の依正中に於いて而も殊見を生じ、苦楽昇沈す。一一皆な計して己が身・土と為す。淨穢宛然、成壞斯れに在り。云々。」「若し理に約して説かば、本来是れ仏、豈に正報、始成仏を成ぜんや。若し証見に約せば、有情成仏時、万法皆な成仏す。仏眼の見、皆な仏法なるを以っての故に。義左右に在り」といった主張が見られる。「草木国土、悉皆成仏」の道理としては、『漢光類聚』とさほど変わらないように見受けられる。今回は、『止観私記』の議論までは立ち入らず、上記の『漢光類聚』の範囲でその論理構造につき考察して見たい。

ここには、以下のような自己と自然の関係の了解があるであろう。

- ① 自己の完成と自然の完成は連動している。(諸仏観見)
- ② 自然の一つ一つが、自己と自然を超える究極のいのちに貫かれている。(具法性理)
- ③ 自己と自然は、不二であり、切り離せない。(依正不二)
- ④ 自然の一つ一つは、それ自体において絶対的な価値を有している。(当体自性)
- ⑤ 自然の一つ一つは、もとより霊性的表現を持っている。(本具三身)
- ⑥ 本当の自然および自己は、言葉を離れている。(法性不思議)
- ⑦ 自然の一つ一つは、他のあらゆる存在と関係し、他を自己としている。(具中道)

この中、④・⑥は、自然と自己や心との関係への言及を含まないが、②に吸収されるべきものであろう。それが智慧と不可分であるとき、本覚思想になり、⑤と一つになっていく。これらはすべて、平等なる本性において、心と物、自己と環境とが一つであることを示している。

一方、③と⑦とは、本性の地平ではなく、現象の地平で心と物、自己と環境とが不二・互具しているという。①は、いわゆる心〔識〕のうちで、相分と見分とが一つであり、そこに一体性を見ている。

こうしてみると、本当に草木が成仏すると見ている説は少ないといわざるをえない。特に④において、「草木成仏というのは、草木が仏のしるしとされる三十二相八十種好を実現するということではない。草木の根・茎・枝・葉は、それぞれそのままに、その本性そのものであるところを、成仏というのみである」とあったのは、事実上、他にもいえることなのであろう。

しかし我々エコ・フィロソフィを追求する者にとっての問題は、本当に成仏できるかどうか、ではなく、自己と環境との関係がここでどのように捉えられているのかである。その観点から再度これらの説の意味を考察すると、ともかく②④⑤⑥において、あくまでも空性その本質ではあるが、自己と環境とは平等一体の本性に貫かれていることが表現さ

れている。その本性がしかも智慧そのものであると見られるとき、そこにおいて本来成仏ということが言われうることになる。いずれにしても、自己と環境とは、まったく別の存在なのではなく、本性において一体なのである。

一方、①は、対象を主観の中に見出そうとするものであり、唯識の識の思想を基礎におけばただちに理解できることである。さらに③は、自己と環境の不二をいうものであるが、それは唯識の阿頼耶識の思想を想定するとき、簡単に説明できよう。天台においても、唯識の思想が基盤をなしているようである。ただし、むしろ『大乘起信論』の唯識（唯心）的世界観を想定しているのであろう。そうではなくとも、縁起の関係性をそこに見れば、関係する以上、切り離すことはできず、主客の両者ともに空・仮・中の3つの真理が融合するあり方のなかで、不二ということになるのだと思われる。⑦は、自己と環境とが分かれてしかも互に具しあうことが言われている。では、その具しあうことは、なぜ言えるのであろうか。これは、天台の一念三千の教理を根本としているのだが、その教理において、十界互具とともに、一念の中に衆生世間・国土世間・五蘊世間の三世間があるということが前提になっている。ということは、やはり何らかの意味で、唯識的な思想を基盤としているということである。ここを根本として、この心具三千の思想から、色具三千の見方も出てくる。心に色がある以上、色は心を離れないからである。色に一念があることになり、そこに三千があることになる。

こうしてみると、天台の草木国土悉皆成仏の基盤には、自己と環境を超えた心の中に、自己と環境とが包まれて存在しており、そこにおいて自己と環境とは切り離せず、あるいは本性上一つであると見ていることが知られるであろう。こうして、やはり天台教学の中にあっても、自己は、自己だけに閉じられた存在ではなかったのである。

3 道元の禅思想から

次に鎌倉時代の禅僧・道元（1200~1253）の思想を見てみよう。道元は、日本曹洞宗の宗祖であり、『正法眼蔵』という哲学的な大きな著作があることで有名である。それにはたとえば「有時」の巻があり、そこでは「存在は時間であり、時間は存在である」という、きわめて衝撃的な思想が展開されたりしている。この道元の思想に、自己と自然との関係の自覚的表現を探ってみたい。

道元は、中国（宋）に渡り、天童山において、如浄禅師の下で大悟した。その悟りは、「身心脱落、脱落身心」というものであった。この体験をもとにして、道元はたとえば「峰の色溪の響きもみなながら我が釈迦牟尼の声と姿と」と歌う。山水が仏として説法しているというのである。この思想は、『正法眼蔵』『溪声山色』に引かれる、蘇東坡の「投機の偈」（悟りを開いたときに呈する詩）の趣旨と同じものであろう。

「溪声便是広長舌 溪声は便ち是れ広長舌

山色無非清浄身 山色の清浄身に非ざること無し

夜来八万四千偈 夜来八万四千の偈

他日如何举似人 他日如何んが人に举似せん」（『道元禅師全集』第1巻（河村孝道校訂・註釈）、春秋社、1991年、274頁。以下、『全集』1と略記）

「広長舌」とは、仏が具える三十二相八十種好の一つで、要は仏の説法ということであ

る。こうした立場から、道元は『正法眼蔵』に「山水経」の巻も置いている。その冒頭には、「而今の山水は、古仏の道現成なり」（『全集』1、316頁）とある。この「道」とは「言うこと」「言葉」のことであり、ここにも山水は仏の説法にほかならないと示されていることになる。

では、なぜ山水が仏の説法なのであろうか。その存在の構造はどのようなになっているのであろうか。

前にも言うように、道元の悟り体験は、「身心脱落、脱落身心」にあったのであった。その体験内容の言語化の一端は、たとえば、『正法眼蔵』『道得』の巻の、「この功夫の把定の、月ふかく、年おほくかさなりて、さらに従来の年月の功夫を脱落するなり。脱落せんとするとき、皮肉骨髓おなじく脱落を弁肯す、国土山河ともに脱落を弁肯するなり。このとき、脱落を究竟の宝所として、いたらんと擬しゆくところに、この擬到はすなはち現出にてあるゆえに、正当脱落の時、またざるに現成する道得あり。心のちからにあらず、身のちからにあらずといへども、おのづから道得あり。すでに道得せらるるに、めづらしく、あやしくおぼえざるなり」（『全集』1、375頁）に見られると思う。このように、脱落とは、皮肉骨髓と国土山河、自己と自然、主観と客観との二元分裂した枠組みを超え出ることなのである。

その脱落のとき、同時に現成があると語られているが、そのあり方はたとえば、『正法眼蔵』『自証三昧』の巻の「或從経巻のとき、自己の皮肉骨髓を参究し、自己の皮肉骨髓を脱落するとき、桃華眼睛づから突出來相見せらる、竹声耳根づから霹靂相聞せらる」（『道元禅師全集』第2巻（河村孝道校訂・註釈）、春秋社、1993年、197頁）という説明に見られるであろう。これは、主客未分の一真実が自覚されることを述べている。この桃華と竹声のことは、香巖撃竹（香巖は竹に小石が当たった音を聞いて悟った）・靈雲桃花（靈雲は峠で桃の花の一面咲くのを見て悟った）の話のことであり、道元はこれらの話に好んで言及していた。たとえば、『正法眼蔵随聞記』巻五、『正法眼蔵』『溪声山色』『仏経』『自証三昧』などにおいて見出される。「溪声山色」では、その因縁がていねいに詳しく説明され、香巖については、「豁然として大悟す」とあり、靈雲については、「忽然として悟道す」とある（『全集』1、277頁）。さらに晩年の永平寺の上堂においても、「上堂。仏祖の大道を参学するに、人道これ最れたり。……大事を明らむる時節、四季同時なり。就中、春は則ち靈雲、桃華を見て大事を明らめ、秋は則ち香巖、翠竹を聞いて大事を明らむ。靈雲和尚、一時桃華洞において、豁然として大事を明らむ。……また香巖和尚は、……一日閑暇の日、道路を併掃する次、沙磧を迸して竹に当って響きを發する時、忽然として大事を明らむ。……今日の人、須らく両員の芳躅を慕うべし」（『永平広録』457、『道元禅師全集』第4巻（鏡島元隆校訂・註釈）、春秋社、1988年、45～47頁）とある。道元はその悟りの端的を、自己を脱落して、いわば主客未分の一真実に出会うこととして説明しているのである。

このとき、自己と世界とは一つであることが、我々のいのちの本来の姿であるということになろう。そこでは、「山水経」の、「而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功德を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆえに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆえに、現成の透脱なり」（『全集』1、316頁）と語られる事態が成立していることになろう。山水は、「朕兆未萌の自己」において現成しているけれども、しかもそ

れは主客の構図を透脱しているのである。すなわち、今・この山水は、主客未分の地平において自己そのものであって、しかもそれは現に実現している現実そのものであるということになる。こうして、山水が法を説く（無情説法）ということは、自己に対する自然が自己に対して真理を表現しているということではなく、自己と自然という二元対立が超えられたところに、真実の自己がありかつ真実の存在があつて、その自己自身が現成しているということなのである。

そこにおいては、自己即世界といわざるをえないであろう。このことに関して、『正法眼藏』「身心学道」には、「尽十方世界といふは、十方面ともに尽界なり。東西南北四維上下を十方といふ。かの表裏縦横の究尽なる時節を思量すべし。思量するといふは、人体はたとひ自他に聖礙せらるといふとも、尽十方なりと諦観し、決定するなり。これ未曾聞をきくなり」とある。「いまのなんぢ、いまのわれ、尽十方世界真実人体なる人なり」（『全集』1、51頁）ともある。実にこの自己は、身体的には自他隔別であるものの決定して尽十方を自己の体としているような「尽十方世界真実人体」としての存在にほかならないのだという。したがって自己という存在は、個々にはかけがえのない主体であると同時に、存在としては全世界そのものであるということになると思う。

以上には、自己の了解の根本的な転換、自己の世界への開放がある。それは、古来の禅問答、「長沙景岑禅師に、ある僧とふ、いかにしてか山河大地を転じて自己に帰せしめん。師はいく、いかにしてか自己を転じて山河大地に帰せしめん」の立場において実現することであろう。道元はこの話に対し、「溪声山色」において、「いまの道趣は、自己のおのづから自己にてある、自己たとひ山河大地といふとも、さらに所帰に聖礙すべきにあらず」と説いている（『全集』1、277～278頁）。自己と山水を分けておいてそのどちらかに帰せしめるのではなく、山水に帰してそれと一体になることは、自己のおのづから自己であるところに実現すると説いている。

こうして、世界と自己とは別ではなく、不二一体である。その構造において、山水も心を持つことになり、それゆえ仏性を持つことになる。このことについて、道元は「仏性」に次のように語っている。「いま仏道にいふ一切衆生は、有心者みな衆生なり、心是衆生なるがゆえに。無心者おなじく衆生なるべし、衆生是心なるがゆえに。しかあれば、心みなこれ衆生なり、衆生みなこれ有仏性なり。草木国土これ心なり、心なるがゆえに衆生なり、衆生なるがゆえに有仏性なり。日月星辰これ心なり、心なるがゆえに衆生なり、衆生なるがゆえに有仏性なり。国師の道取する有仏性、それかくのごとし。」（『全集』1、33頁）ここには、天台宗でさかんに議論された一色一香に仏性を見る議論が、多分にまぎれこんでいよう。ただし、道元の仏性とは、「悉有」のことであり、さらにその「悉有」とは、「それ透体脱落なり」（同前、15頁）と言われるようなものである。つまり、道元にとっては、主客の枠組みを超えた地平において、本来のいのちがはたらくところが、仏性なのである。その仏性が、草木国土即衆生を意味する心においてはたらいているというのである。

以上、道元においては、世界と一体の自己の自覚が、その悟りの禅体験にもとづいて明瞭に語られていた。

4 ディープ・エコロジーにおける自己の問題

エコ・フィロソフィの有力な一つに、アルネ・ネスが提唱したディープ・エコロジーがある。一般にディープ・エコロジーは、ラジカルな生命中心主義を主張していると見られている。確かにたとえば次のような主張もある。

「……これらの主張は、人間にとっての有用性や利益と無関係に動植物・景観・原生自然には価値があるとみるのは、哲学的に正当な手順であることを、提起している。価値をことごとく人類に関係づけるのは、哲学的には承認できない一種の人間中心主義である。」

（アルネ・ネス著、斎藤直輔・開 龍美訳『ディープ・エコロジーとは何かーエコロジー・共同体・ライフスタイル』、ヴァリエ叢書4、文化書房博文社、1997年、282～3頁。以下、同書を『何か』と略記）

このようにラジカルな生命中心主義に立つことは、非現実的であり、現実の社会変革への具体的な視点に乏しいと考えられていよう。その問題は真摯に検討しなければならないが、ディープ・エコロジーが追究している問題の基盤には、本来の自己の自覚の問題があり、哲学としてはこのことも欠かせないことである。フォックスは、「ディープ・エコロジーを説明し、表現するための適切な言説の枠組みは、人間以外の価値を扱うためのものでなく、むしろ自己の本性と可能性、あるいはこう言ってよければ、より大きな物事の成り立ちにおいて、私たちが誰なのか、誰になりうるのか、誰になるべきなのか、という問いを扱うためのものである」と説いている。（『何か』、35頁。フォックスの言葉）このディープ・エコロジーの立場を一言でいうと、「自己拡大に基づく愛他の実践の拡大」というものである。以下、この主張を紹介し、仏教思想等との関係を考察してみよう。

アルネ・ネスは、スピノザの影響を受けたほか、ガンジーと禅の影響が大きかったといわれる。アルネ・ネスはそのガンジーについて、次のように述べている。

「ガンジーの最終目標は、じつはインドの政治的自由ではなかった。……この改革運動は必要なものであったが、ガンジーが究極的にめざしていたのは個々の人間の解放であった。この究極の目標について語るガンジー自身の言葉に接し、これを奇異に思う人は少なくないだろう。

わたしのなしとげたいこと、この30年そのために闘いその達成を願ってやまなかったことは、自己実現である。それは神と一対一で向き合うこと、解脱を達成することである。まさにわたしはこの目標追求のなかに、生き、動き、また在る、といえる。話すこと、書くこと、そして政治的活動のすべては、このただひとつの目標に向けられているのである。

西洋文化のなかで育った者にとり、このガンジーの言葉は個人主義的に響く。よくある誤解である。ガンジーのいう自己がもし自我、あるいは自我中心的な利益や利己的行為がすべての「狭い」自己であるなら、貧しい人々に対するガンジーの献身は説明できない。ガンジーにとり実現すべきは、究極的・遍在的な自己（アートマン）であった。逆説的な言い方になるが、ガンジーは「自己を滅する無私の行為」（狭い自己あるいは自我の支配を滅すること）により自己実現を図ろうとしたのだ。拡大された自己をつうじ、すべての生命は親密な関係で結びつく。そしてこの親密な関係から同一化の能力が生まれ、その自然な結果として非暴力の実践が生れる。道徳が説かれる必要はない。息をするのに道徳などいらぬのと同じである。必要なのは、ものごとを深く見抜く力である。」（アラン・ドレ

クソン・井上有一共編、井上有一監訳『ディーブ・エコロジー—生き方から考える環境の思想』、昭和堂、2001年、60～61頁。以下、同書を『生き方』と略記)

ガンジーの主題は自己実現であり、しかもその自己は狭い個我にとどまらない、究極的・遍在的な自己のことであるという。その自己とは、世界の存在のすべてに関係し同一性の中にあるものだという。そこに、西洋的な自我を超える自己を見出している。

ただし、東洋の伝統、とりわけ仏教思想の伝統の中に生きる我々には、インド古来のアートマンと、仏教の空の原理をもとにした無我の我とは、相容れないものだと考えられる。その点も詳しくは問題となるが、ひとまず自我を超え出た世界に自己を見出すことには、注目してよいであろう。

こうした自己と世界の見方に対しては、科学としてのエコロジーの知見も関与しているのに違いない。「すべてがつながり共に存在する」という生態学の原則は、自己についても、また他の生物、生態系、生命圏、そして長い歴史を持つ地球に対する自己の関係についてもあてはまる」(『生き方』、55頁)とも言うのである。さらに次のように説く。

「関係主義はエコソフィからみると価値がある。なぜなら、関係主義は、生物や人間はそれらの風土や環境から切り離しのできるものだという信条を、容易に切り崩してくれるからである。生物と風土との相互作用について語ると、生物は相互作用だというような誤った連想を引き起こす。生物と風土とは二つの事物なのではない。もし一匹のねずみが全くの空虚に運びこまれたら、それはもうねずみでなくなるだろう。生物は風土を前提にしている。

同様に一個の人間は、人間が全体の場のなかでの関係的な接合点である、という意味では、自然の一部になっている。一体化の過程とは、この接合点を定めている諸関係が拡大して、ますます多くのものを含む過程である。自己 (self) が自己 (Self) に向かって成長する。」(『何か』、92頁)

このように、自己と環境は二つのものではないと認識している。このことは、仏教の依報と正報の不二の考え方と、共通したものである。

なお、こうした全体としての自己は、別々の存在が関わりあっているというかぎりでの関係主義のみから言われるだけでなく、本来、一体であるような地平すら語られる。

「この土地は自分の一部である」という表現をもう少し理知的に捉えるには、次のようないいかえもできるだろう。「この土地に対するわたしの関係はわたしの一部をなしている。」「この土地が破壊されるなら、わたしのなかの何かも同時に破壊されることになる。」「この土地に対するわたしの関係は、この土地が違ったものになれば、わたしも違ったものになってしまうような深い関係である。」ほかにもいろいろな表現が可能だろう。

しかしこのようにいいかえると、ひとつ困ったことが出てくる。ともすれば、自己と土地というふたつの完全に独立した存在があり、両者が外的な関係によって結びつくという印象を与えてしまうからである。……

当然のことながら生れたばかりの子どもは、じつに基本的なことではあるが、主体・客体・媒体という三分法に対応する概念作用を欠いている。自身の自我についての概念形成作用(自我の概念そのものではない)が始まるのは、おそらく一歳を過ぎてからのことである。まず漠然とした関係の網が形成される。知覚・認識された関係からなるこの網は何

とも判別できない漠然としたもので、英国系の哲学が「ニュートラル・モニズム」と呼ぶものにあたる。このように幼児期には、世界は主体・客体・媒体に三分化していない。わたしたちがここに新たにつくり出そうとしているのは、ある意味で基本的にこの原初的な一元存在であるといえる。もう一度幼児に戻ることによってではなく、わたしたちのエコロジカルな自己をよりよく理解することによって、これを実現しようとしているのである。」(『生き方』、56～58頁)

以上によれば、狭い自我を超えた自己は、主客未分の一真実であり、かつ関係において捉えられるべきものとなり、つきつめていけば仏教的な無我の我になっていくのではないと思われる。その自己について、アルネ・ネスはさらに次のようにも説いている。

「生きるのだ、そして生かしてやるのだ (live and let live)」という格率が提示しているのは、生態系全体における階級なき社会、言い換えれば人間についてだけでなく、動植物や景観についても正義を語りうる民主社会である。ここでは、すべてのものの相互関係性の強調と、私たちの自我は断片であって、それだけで孤立させうる部分ではないという主張が前提になっている。私たちが自我として全体の内部において有している力と位置はきわめて限られているが、それは私たちの潜在的な能力の展開には十分で、私たちの自我の潜在的な能力よりもはるかに包括的なものである。したがって、私たちは自我以上のものであり、断片ではない。どう見ても小さくて無力であるとは言えない。より大いなる全体と一体化し、私たちはこの全体の創造と維持に参与する。それによって私たちはその偉大さに与かる。充足の新たな次元が開示される。自我は私たちの一体化の過程の広がりと深みに応じて、ますます偉大な次元を有する自己へと発達する。」(『何か』、276～7頁)

このとき、Selfとしての自己は、おのずから、その全体の利益をもたらすように働くと見るのである。その辺について、アルネ・ネスは次のようにいう。

「人間の本性は成熟するにつれ、人間としての要求が高まり、生命の豊かさと多様性をそれ自身のために守ろうとするものである。その結果、狭い観点で無用であるものも、広い意味では有用なもの、つまり人間の必要を満たすものかもしれない。自然をそれ自身のために保護するのは、この良い例であろう。」(『何か』、282～3頁)

「現代の生態学は、成熟した生態系に共通した特徴として高度な共生、すなわち全体のための相互依存を強調してきた。それによって生態学は、従来は不可能であった、帰属感を認識するための根拠を提供した。家族・血縁関係の絆は、知覚される連帯と協力のうちに物質的基礎を有している。生態学的状況に対する私たちの理解を拡大することで、より包括的な視野をもつ帰属感、すなわち生態圏的帰属感を発達させることが最終的には可能だろう。

「課題は、私たち自身の最大の利益となる、自然との何らかの形式の連帯を見いだすことである。いかなるものであれ、それ以外の定義は偽善的である。」もしこのような言明が受け入れられるとすれば、「私たち自身の利益」は単に個々の自我や人間社会だけでなく、「大いなる自己 (the great Self) に役立つもの」を意味しなければならない。もし卑小な自己 (a lesser self) が含意されているならば、以上の文は誤解を招く。人は動物や植物の幸福を、人間の幸福の場合とまったく同様に自然に欲求できる。犬の飼い主たちについて言えば、自分の犬の幸福は彼らにとっては隣人の幸福よりも大切である。その一体化は

より強く、共感はより大きい。偽善的ならずとも、人は他の生物のためになることを欲求できる。そして普通はそこから大きな満足を与える。」(『何か』、267～8頁)

「私たちと他の存在者との連帯について私たちがもっと理解するにつれ、一体化は進み、私たちはもっと配慮するようになる。これにより、他の存在の幸福を喜び、彼らに危害がふりかかった場合に悲しむようになる道が開かれる。私たちは私たち自身にとって最善であるものを求める。しかし自己の拡張を通じて、私自身にとっての最善がまた他の存在にとっての最善にもなっている。〈自分自身のものである—自分自身のものではない〉の区別は、文法上残るだけで、感情の面ではなくなる。」(『何か』、279頁)

以上、引用を羅列した仕方ではあったが、アルネ・ネスの自己への見方およびそれに基づく他者（人間以外のいのちも含む）への愛のおのずからの実践を説く思想を見てきた。これらをまとめたものが、次の主張と言えるであろう。

「アルネ・ネス 自己実現—この世界におけるエコロジカルな人間存在のあり方
その要旨

1. 人間は自分の持つ可能性を過小に評価している。「自己」にとくに目を向けてみたい。自己は偏狭な自我とよく混同される。
2. 人間というものは、すべての面においてバランスのとれた成長をとげると、自己をあらゆる生存と—美醜、大小、知覚能力の有無にかかわらず—「同一視」せざるをえないようにできている。……
3. 自己の成熟は三つの段階を経て完成されるものと以前から考えられてきた。自我から自我を包み込む社会的自己が育ち、さらにその社会的自己を包み込む形而上的自己が育つというものである。けれどここでは、広い意味で自然の果たす役割がほとんど考えられていない。すなわち、子ども時代の生活の場であった身近な環境との自己同一化（自己同一視）体験、さらに身近な人々との自己同一化体験といったことがほとんど無視されているのである。それゆえここではエコロジカルな自己という概念をしばらく使っておきたい。おそらく、これは今までになかった概念であろう。ある意味で人間はまさに生れたそのときから、自然のなかに、自然の一部として、また自然のために存在しているといえる。社会や人間関係も重要であるが、自己の豊かさはその形成にかかわるさまざまな人間以外の存在との関係に負うところがおおきい。自己形成にかかわる関係は、何も他の人間や人間社会との関係に限られるものではないのである。（人間が意識的・意図的にある種の動物たちと密接な関係を持って共に生きる共同体に、「混成コミュニティ」という名を与えたこともあった。）
4. 自己実現が進むにつれ、生のよろこびや意味も深まっていく。すなわち、個々の存在のもつ可能性—この世界にまったく同じ可能性を持つものは、ふたつと存在しない—を十分に実現することにより、生は充実していくのである。そのかたちはさまざまであるが、自己実現が進むとは、自己が広がり、また深みを増すことをいう。
5. 人間の成長に応じ自己と他の存在との同一視・同一化が起こり、それゆえ自己が広がり、またその深みが増す。「他者のなかに自分を見る」ということが起こる。自

分が同一化した相手の自己実現が妨げられると、自分自身の自己実現も妨げられてしまう。それゆえ、わたしたちの自己愛は他者の自己実現を助けるというかたちでも表われる。「みずから生き、他者も生かす」が原則になるのである。このように、愛他主義（義務的・倫理的に他者の利益を考慮すること）により達成されることはすべて、そしてそれ以上のことが、自己を広げ深めることで達成できる。カントの言葉を借りると、道徳や倫理に従う従わないではなく、美しい行動をとるということである。

6. 今日のみわめて大きな課題として、この地球をこれ以上の破壊から救うということがある。これ以上の破壊が進めば、人間と人間以外の存在の双方にとってよい意味での自己の利益がさらに実現できなくなり、すべての存在にとり喜びに満ちた生の可能性が狭められる。」（『生き方』、46～48 頁）

アルネ・ネスは、このように、自己のあり方・存在の構造を掘り下げの中で、おのずから愛他の実践を展望したのであった。その見方は、かなり仏教の世界観と親しいものである。細部を論じれば、問題は種々出来てくるかもしれない。しかしエコ・フィロソフィを描く根本の枠組みとしては、このように東洋と西洋の思想が一致して同じことを主張している状況を、深く顧慮すべきであろう。

結び

これまで見てきた、唯識・天台・禅においては一様に、自己は世界と切り離せず、かけがえない個体とそれが置かれる環境との総体が自己であるとの了解が主張されていたことになる。その自覚は、対象的に自己と世界を把握する知のあり方を翻して（回光返照して）、仏教にいう智慧の実現においてもたらされるのであった。もし世界と自己とが一体であることが真実であり、そのことが自覚されれば、少なくとも根本的に、世界を支配し、自己本位に操作し、必要以上に傷つけ、破壊することは慎むであろう。世界自身の自己実現をもっぱら追求するであろう。

そればかりか、現代西洋哲学の一つというべきアルネ・ネスのディープ・エコロジーにおいてもまた、まさに同様のことが主張されていた。そうであれば、このことを今、さらに究明すべきであろう。しかし、今日、このような見方は、社会から失われている。アルネ・ネスは、そのことについて、次のようにいっている。

「哲学的には、自我（ego）・自己（self）・自己（Self：深遠にして包括的なエコロジ的自己）の諸概念は、世界の諸宗教に元来は緊密に結びついている異なった体系に編み込まれている。現代の私たちの産業社会ではこれら宗教の影響力が低下したので、一体化の諸哲学はほとんど近づきがたいものになってしまった。いろいろな種類の自発的な宗教体験の温床は、今ではその宗教の発祥地の文化的賜物ではなくなった。」（『何か』、279 頁）

しかし、その思想が真実を含んでいて、今日に重要な意味を有しているなら、鋭意吟味検討し、ふたたび世に訴えていくべきであろう。その意味で、エコ・フィロソフィの基盤を、この自己のあり方の究明に求めてさらに展開していくことは、一つの大きな課題だと思われるのである。

“MOTTAINAI” から “SINOBINAI” へ

—中国哲学（儒教思想）からの提言—

文学部 小路口 聡

キーワード：忍びない、仁、万物一体、礼、ケア、
無痛化社会、構造的暴力、非暴力

はじめに— “MOTTAINAI” から “SINOBINAI” へ

環境に対する取り組みで初めてノーベル平和賞を受賞したケニア人女性、ワンガリ・マータイの力によって、日本語の「もったいない」という言葉は、今や、国際語となりつつある。マータイさんは、来日した際、「もったいない」という日本語に感激し、「モッタイナイを国際語として広めましょう」と国連会議の場をはじめ、世界各地で呼びかけてきた、そのおかげである。

「大量生産→大量消費」を「豊かさ」として享受してきた世界は、その前提にある、地球資源の「大量収奪」、そして、「豊かさ」の代償としての有害物質の「大量廃棄」という現実に、目を背けてきた。遠ざけてきた。その見返りが、「地球温暖化」「環境汚染」という、我々の「生」の地盤を、根底から侵害するような危機であった。

更に、何よりも、問題にすべきは、そうした先進国の起こした破壊的行為のツケを負わなければならないのは、温室効果ガスなど、全くと言っていいほど、無関係とも言うべき、途上国の人たちであるということである。例えば、南太平洋に浮かぶ、珊瑚礁の国、ツバルに住む人々は、いま、地球温暖化による国土の水没によって、「環境難民」第一号として、先祖代々、長年、住み続けてきた国土から追われてしまうかもしれない、という危機にさらされている。島の人々は、自然の豊穡なる恵みを享受しながら、自然と一体の生活を続けてきた。まさに、それ故にこそ、自然に加えられた暴力の見返りを、最初に被ることになってしまったのである。地球温暖化に関して言えば、島の人々に、何の責任もない。先進国が過剰に排出し続けた温室効果ガスによって引き起こされた地球温暖化による海面上昇によって、温室効果ガスとは無縁な生活を送ってきた、いわゆる途上国の、自然と共に生きてきた人々が、犠牲になっている。まさに、それは、「構造的暴力」以外の何ものでもない。その暴力は、今、一方的に、弱者に襲いかかろうとしている。彼らは、「無辜の民」である。何より、そこに、この暴力の暴力たる所以がある。恐らく、先進国の人々が、自らが、「構造的暴力」の加害者であることを自覚して、こうした経済の仕組み、ライフスタイル、価値観を、根底から変えていかない限り、この暴力は、決して、止まるところを知らないであろう。

こうした「(自然環境の) 大量破壊→大量生産→大量消費→大量廃棄」という悪循環の見直しを迫り、循環型社会の構築に向けて、市民による、草の根運動の合い言葉となっているのが、「MOTTAINAI (もったいない)」という言葉であると言える。

この「もったいない」という言葉は、そもそも、「捨てるに忍びない」という心情の表現である。とすれば、その基底にあるのは、「忍びない」という、人間の基本的な感情であると言える。この「忍びない」という、人間の基本的な感情を、倫理の根源として考えたのが、儒教の「仁」の思想である。

「もったいない」が循環型社会のための合い言葉であるとしたら、「忍びない」は共生社会のための合い言葉と考えることができるのではないだろうか。広く、地球規模での「仁愛」の哲学として、共生の原理として、「忍びない」心の重要性について、利害や効率性一辺倒の近代的世界観を越える哲学として、「仁愛」の哲学の可能性について、考えていきたい。

1. 葛藤を維持する力

「もったいない」＝「捨てるに忍びない」と、人が言う場合は、その思いが向けられている対象は、一般的に「物」である。「もったいない」が、主に、「物」に対して使われる言葉であるのに対して、「忍びない」は、物だけではなく、動植物に対しても、人に対しても、使われる言葉である。

「忍びない」とは、耐えられない、ほっておけない、容認できない、黙って見過ごせない……といった、人間の已むに已まれぬ心情を表現する言葉である。「見るに忍びない」と言えば、気の毒だったり、可愛そうだったり、痛そうだったり、苦しそうだったり、……、そうした他者の苦しみの現場に遭遇して、黙って「見ていられない」気持ちになることを言う。

ただ、人は、「見るに忍びない」気持ちになって、その場から、立ち去ったり、見過ごしたり、更には、逃げ出してしまうことがある。それが、自力で立ち上がる力を持っているものであれば、それも、一つの、強くなるために試練となり、下手に、手を貸さない方がいい場合もあるかもしれない。しかし、それが、自分一人の力では、その状態から抜け出すことのできない者の場合、見過ごすこと、立ち去ること、更には、逃げ出すことは、その人を「見捨てる」ことを意味する。

他者が苦しんでいる様子を見ることは、見ている者にとっても、とても「辛い」ことである。時として、他者の苦しみをみるに忍びなくなり、人は「いたたまれない」気持ちになって、その場から、逃げ出してしまうこともある。引き受けきれない、背負いきれない苦しみ、悲しみが、この世には、たしかに存在する。人は、後ろ髪を引かれながらも、その場を立ち去ることがある。逃げ出してしまうことがある。見捨てることがある。他者の苦しみに、自らが押し潰されてしまう前に。

倫理とは、消極的に語るならば、まさに、この後ろ髪を引く、目に見えない力を、漆黒の闇の中に葬り去ってしまうようなことをせず、常に、吾が心に、抱きつづけること、宿らせることではなかろう。その矛盾に悩み、葛藤に堪え、それでもなお、それを保持し続けることではないだろうか。倫理とは、こうした心の矛盾、葛藤を引き受ける力なのではなかろうか。

「三つ計なる子」を、「うき世の波をしのぐにたえず、露計の命を待まと捨置」いた父母の心にも、その傍らを、為す術もなく、「こよひやちるらん、あすやしほれんと」思いつつ、せめてもとの思いで、「袂より喰物なげ」て、通り過ぎたる詩人の心にも、拭っても、拭っても、拭いきれない、心の傷が、深く刻みつけられたのではなかろうか。しかしながら、人は、この、決して癒やされることのない、深い傷を、心に持ち続ける限り、安易に、人を苦しめたり、傷つけたりすることはできないのではなかろうか。それが、倫理と呼べるものではないだろうか。

この地上に、戦いが、暴力が、破壊が、諍いが、已むことがないのは、人が、この心を見失ってしまっているからではないだろうか。

性善説を説き、仁政の実現を夢に見た孟子が、その原点として説き出した「人に忍びざるの心」とは、まさに、こうした心の傷を、ポジティブに、人心に固有の善良なる心として、理念化して説き出したものであると言うことができよう。

2. 「人に忍びざるの心」

人は、誰も皆、「他者の苦しみに対しては無関心ではいられない心」を持っている、と孟子は言う。それが、「人に忍びざるの心」である。孔子の仁義の思想も、その根底にあるのは、この「忍びざるの心」であると言ってよい。他者の苦しみを黙って見過ごすことのできない（＝無関心ではいられない）心が「仁」であり、自己、及び、他者の不正・不善を見過ごすことのできない心が「義」である。そして、孟子は、この「他者の苦しみは無関心ではいられない心」を、彼が提唱する「仁政」の原点、原動力とした。すなわち、「人に忍びざるの政」である。その場合、「他者」とは、すなわち、直接的には、民衆を言う。民を保んずること、すなわち、民の生命の安全、生活の安定を、まず第一に考える政治であった。

「仁政」は、民の中でも、最も弱い者たちの立場に立つこと、自分自身の力では立つことのできない人々を庇護し、その生を支援することを、政治の最優先事項と考える。

老いて妻の無い者を鰥と言い、老いて夫無き者を寡と言い、老いて子無き者を独と言い、幼くして父無き者を孤と言いますが、この四者は、天下の窮民で、その窮乏を訴える術すら持たぬ者たちです。文王は、政を行い、仁愛の心を施す際には、必ずこの四者を優先させました。（『孟子』梁恵王下篇）

この箇所にも、朱熹は注して、「老いて配偶者を亡くした者たち、子の無い者たち、また、孤児たちは、誰よりも、生存のための憐恤、すなわち、ケア（配慮・気遣い・世話・支援）を必要とする人たちである。」（『孟子集注』梁恵王下篇）、と言っている。彼らへの「憐恤」こそが、政治の最優先事項である、と言うのである。

更に、こうした「憐恤」の必要な社会的弱者のリストには、北宋の張載が『西銘』で、「吾が兄弟の、顛連（くる）しみながらも、告げることのできない者たち」として挙げている「疲癯残疾」も加えられる。「疲癯」とは、「衰老、あるいは、身に残欠・疾病の有る人」、すなわち、高齢者や病人を言う。また、「残疾」とは、「肢体が残欠し、並びに、機能を失ってしまった人」、すなわち、身体に障害を持った人を言う。誰よりも、こうした人た

ちこそ、まさしく、君子が政治を行う際、まず配慮すべき最弱者、「憐恤（ケア）」を必要としている隣人たちであると言うのである。

こうした社会的弱者の保護こそ、「政（まつりごと）」の最優先課題であるとする孟子の「仁政」の主張は、今日の言葉で言えば、福祉国家の実現を目指すものであったと言うことができよう。

孟子の言葉に従うならば、こうした人たちは、当時の社会においては、「天下の窮民にして、告ぐること無き者」、すなわち、苦しみのどん底に突き落とされながらも、その苦しみを訴えようにも、訴えるすべを奪われた、寄り辺のない者たち、換言すれば、それは、側において「憐恤（ケア）」してくれる隣人をもたない人たちである。孟子は、そして、朱熹は、まさに、そういった人たちこそ、誰よりも、「仁愛」の施し＝「憐恤」を必要としている人たちであると言う。常に側において支えてくれる「隣人」を必要とする人たちであれば、先ず、そういった人たちにこそ、優先的に、「仁」が施されねばならない、と言うのである。孟子の所謂「保民」とは、まさに、そうした、弱者を筆頭に、全ての民衆に、その生命の安全と生活の安定を保障してやることであった。それこそが、「人に忍びざるの政」、すなわち、「他者の苦しみに無関心であること」を決して許さない「仁政」の最重要課題であると言うのである。

更に言うならば、この「天下の窮民にして、告ぐること無き者」、すなわち、虐げられながらも、その苦しみを、その受難を訴えるすべを持たない者とは、何も、人間だけには限られない。人間以外の、他の動物たち、更には、それを包み込む、生命圏、地球環境、それらも、また、「無告者」と言うことができよう。こうした物たちの、声にならない呟き、呻き、呼びかけを、どのように聴き取り、それに対して、どう応えていくことができるのか、という問題は、それが我々の生命の実存的基盤の持続可能性を左右することがらである以上、決して看過することのできない課題であると言えよう。

3. 「物を愛おしむ心」と「草木鳥獣に対する礼節」

孟子の説いた「仁政」は、人のみならず、「物」にまで及ぶものであった。

君子の、物に於けるや、之を愛（いと）おしみて、仁（いつく）しまず。民に於けるや、之を仁（いつくし）みて、親しまず。親を親しみて、民を仁しむ、民を仁しみて、物を愛おしむ。（『孟子』尽心上篇）

「親」とは親族を言い、「民」とは人民を言い、「物」とは「草木鳥獣」を言う。墨子流に言えば、「愛」に「差等」あることを述べた思想であるが、孟子に言わせれば、「博愛」と言っても、その原点を探れば、親族への「親愛」の情こそが、最もリアリティに富んだ、真実の「愛」であり、全ての「愛」は、そこに端を発するものであれば、必ず、この親族への親愛の情を推し広げていった先にこそ、真の「博愛」は実現されるのだし、それを、更に、万物に及ぼしていくのが、「仁政」であるという考えである。

そして、人は、「物」、すなわち、生物、草木鳥獣に対しても、「忍びない」という心を持ちうる。

君子が、鳥獣に対する場合、その生きているさまを見た者は、その死を見るに忍びないものだし、その鳴き声を聞けば、その肉を食うに忍びないものである。だから、君子は、庖厨を遠ざけるのである。（『孟子』梁惠王上篇）。

先に挙げた「物を愛おしむ」という、孟子の言葉に、朱熹は、次のような注釈を施していた。

人は、鳥獣に対して言えば、生きとし生ける者としては同じ存在であるが、類を異にするものである。それ故、鳥獣を扱う場合には、礼をもって臨み、忍びざる心を、見聞できる範囲内で施していけばよいのである。（朱熹『孟子集注』尽心上篇）

では、この場合、鳥獣に対する礼とは、具体的には、どういうものか。朱熹は、その注において、「『物』とは、禽獣草木を謂う。『愛おしむ』とは、之を取るに時有り、之を用いるに節有るを謂う。」（盡心章句上）と言っているが、これは、つまり、人が動植物を「愛おしむ」というのは、具体的には、採取するときには、その時期を考え、用いる時には節度をもってする、ということである。

この「採取すべき時節」、「利用の際の節度」とは、具体的に言えば、どういうことなのか。儒教の経書の中から、該当するルールを、いくつか挙げてみたい。

まず、『論語』述而篇の中から、「節度」について述べた一節。―「先生は、（釣り竿を使って）釣りはされたが、大網でごっそり捕るようなことはしなかった。射ぐるみはされたが、巣ごもりの鳥を射るようなことはしなかった。」「射ぐるみ（弋）」とは、鳥を絡め取るために糸をつけた矢を使った狩りを言う。

次は、『孟子』梁惠王上篇の中から、採取の時節について述べた一節。―「春に耕し、夏に雑草を除去し、秋に収穫するといった季節的労働に携わっている民の農作業を妨げなかったならば、穀物は食べきれないほど収穫できるでしょう。目のつまった網を沼に投げ入れなければ、魚やスッポンは、食べきれないくらい増えるでしょう。おのやまさかりを、（草木の生長が止まる）一定の時期にだけ、山林に持ち込むようにすれば、材木は、使い切れないくらい育つでしょう。穀物や魚やスッポンは食べきれないほどあり、材木も使い切れないほどあれば、民衆たちの生命を養っていけるし、死者を弔ってもやれるので、彼らに、何の不満を抱かせることはないでしょう。民の生命・生活を養い、死者を弔って、不満を抱かせないこと、これが王道の第一歩である。」

続いて、『礼記』の王制篇の中から、節度を述べたもの。―「（十月に）草や木の葉が落ちたら、人々は山林に入って木を伐採し始める。昆虫が穴に籠もらないうちは焼き狩りをせず、獣の子を取らず、孕んだ獣は殺さず、若い獣は捕らず、鳥獣の巣は壊さない。」

『礼記』月令・「孟春の月」の条に言う。―「この月には、天子は楽正（国学の長）に命じて、国学において、学生らに舞楽を教え習わせる。そうして、祭祀の儀礼を修得させて、

山林川沢の神を祀る際には、犠牲には牝を用いないように注意させ、また、木を伐採することを禁止させ、鳥の巣を壊すことが無いように、幼虫や子どもを孕んでいる鳥獣、生まれたばかりの獣、飛ぶことを覚えてばかりの鳥は殺すことが無いように、獣の子は捕まえず、鳥の卵は取らぬように注意させる。民衆をかり集めるようなことはせず、城郭の工事をせぬように注意させ、またもし、(墓地などで)人の亡骸の露出しているのを見たならば、土をかけ、手足がでないようにさせる」

『礼記』祭義に言う。一曾子が言った。「樹木は、決められた時期に伐採し、禽獣は決められた時期に殺す。」孔子が言った。「一本の樹を切り、一匹の獣を殺すのでも、決められた時期に随わなかったならば、孝道ではないのだ。」

これらは、いずれも、我々人間が、動植物に対して、共に生きるものとしての最大限の配慮のかたちを述べたものであると見ることができよう。それは、今日的に見れば、自らも、その一部であるところの、自然界の動物たちと「共生」してゆくために、必要とされる配慮のかたちであるし、同時に、それらは、互いに、サステイナブルな社会を実現・維持していくための基本的なルールともなっていることに注目したい。

そうしたルールは、決して、法律による文書によって定められているものでは、もちろん無かった。あるとすれば、それは、人の心に書かれてあるルールであり、決まりである。そのルールが、人に内在する「天則」としての「仁」の心に基づくものであった。その端緒が、すなわち、「忍びない心」である。この「忍びない心」の存在が、植物や動物、そして、人に対して向けられ「暴力」に対して、「忍びない」という心のブレーキとして働き、そうした行為を、未然に抑制する力となるのである。

もちろん、人は、生きていくために、動植物を食わねばならない。他者の命を食って、人は生きてきたし、これからも、そうするであろう。しかしながら、決して、それでよいというわけにはいかないが、せめても、人は、自分の見聞の及ぶ範囲内においては、他の動物たちに対しては、その、内心より、わき起こる「忍びない」という心を、押さえ付けたり、やり過ぎしたりすることなく、真っ直ぐと、それに向き合い、引き受けて、その矛盾に悩み、葛藤を引き受けながらも、生き物の「生」を最大限に遂げてやることができるように、配慮しながら、最大限の節度を持って、付き合っていかなければならない、と言うのが、類を異にする、すべての生き物に対する、儒教の立場である。つまり、これが、人として、この天地の間に在って、共に生きる動物たちへの、最大限の接し方、「礼」の精神に則った、節度ある振る舞いである、というのである。その根底にあるのが、すなわち、「忍びない」という心である。

われわれは、おそらく、「豊かさ」観の見直しが必要であろう。「豊かさ」とは、本来、自然の恵みを背景にしたものであったはずである。自然とは、豊かさの代名詞であった。そうした「豊かさ」を、古代の人々は、守っていかなければならない、持続させていかなければいけないと考えた。だから、動植物を採取する時期は、厳格に決められていたし、必要以上に、獲らない、殺さない、また、妊っている動物は殺さない、というルールを定めていた。そして、それは、草木鳥獣に対する、最低限の「礼節」であると考えていた。

そもそも、「礼」とは、本来、互いに持ちつ持たれつの、対等な存在同士のあいだに結ば

れる関係性を基礎にした、相手をもてなす心の表現である。奴隷に対して、礼儀は無用である。なぜなら、奴隷は、元より、酷使するために作られたものであるから。マテオ・リッチが著した『天主実義』の中で、西士は、「動物を殺すことを戒める道理などない」と、はっきり言い切っている。キリスト教において、動物は、あくまで、人間が生きるうえでの、支配と利用の対象でしかない。そこには、動物への配慮や敬意、ましてや、札など、入り込む余地は微塵もない。

古代中国においては、人のみならず、鳥獣草木に対してまで、「礼」が、日常生活の中に、日々の仕事の中に、起居寢食の中に、すみずみまで張り巡らされ、心と体を、その深い所で、規制していたのである。それは、決して観念的ではなく、心情的なレベルでの、抑制として、ブレーキとして、無意識のうちに働くものであったと言えよう。

古代中国の人々は、今日、我々が使う意味での「自然」という観念を持つてはいなかったかもしれないが、少なくとも、人と類を異にする動植物と、それらを取り巻く環境を守っていくことは、同時に、自分たちの生存の基盤を守ることでもあるという認識は、持っていたと言えよう。動植物が生息している生命圏が持続可能であることこそが、人類が持続可能である道であるという考えが、そこにある。

そうした、自分たちと、それを取り巻く環境が、一つの一体性を持った宇宙（コスモス）であるという認識を表しているのが、「万物一体」という思想である。

4. 「万物一体の仁」の思想

「仁愛」を、その徳（妙用）とする「心」という場においては、本来、自己と他者とは、一心同体の関係にあるというのが、所謂「万物一体の仁」の思想である。人が他者の苦しみに共感・共苦できるのも、本来、万物は「一体」であるからに他ならない。

この点について、「一体」の根拠をめぐる、朱熹の解釈は、あくまで、現実人間の「心」の働きに依拠した、極めてユニークなものであった。「一体」の根拠を、「人や物が同じく天地の気を受けて生まれて来る」ことに求め、この根源の「天地の気」を共有することにおいて、人と物とは分かち難く「一体」であればこそ、他者を「愛おしむ」心が生まれる、という門人の理解に対して、朱熹は、そうした理解は、観念的な抽象論、すなわち、経験を無視した机上の空論に過ぎないとして、あくまで自己の直接経験の事実根拠とした、次のような「万物一体」論を展開して、「心学」者の「心学」者たる所以を披瀝している。

最初がどうのと問題にする必要はない。今、この今、一体なのだ。最初のところからあれこれ言わなきゃならんなどと縛られれば、むだに頭を使うだけに終わるだろう。……昨夜、莊仲が、人と万物は、ひとしくこの気を受け、ひとしくこの理を自分のものとしているので、だからすべて愛しまねばならないのだと言っていたが、それはそんなものじゃない。「愛しむ」という言葉は、互いが同体だという点で言われるのではない。もともと同体か否かという事柄にはかかわっていないのだ。あちらが何だろうと、「愛しい」という気持ちは勝手に起こる。つまり、何だって先ず、どこからどこまで一切合切愛おしくないところはないとなつてこそ、そのときこそ、彼我が同体であることを実現することができるということなのだ。「愛おしむ」というのは、どだい勝手に愛おしみが起こるという具合のもので、すでに同体となっているから、

そこではじめて愛しみが起こるというたちのものではない。互いが現に同体であるということ、それこそがもう一切合切、愛おしさでいっぱいということだ。なぜ愛おしいかという、互いがこの心というやつを有っているからだ。なぜもう一切合切、愛おしさでいっぱいかという、互いが現に同体であるからだ。(『朱子語類』巻33・88条)

要するに、人が、他者を愛おしむのは、他でもない、その他者との、具体的な出会いの現場において、已むに已まれぬ思いとして、湧き起こってくる、「愛おしい」という心にもとづくのであって、この直接経験の事実を離れて、その外に原因があるわけではない。現に、今この時に、「愛おしい」という心が湧き起こってくる。この直接経験の事実、これこそが、「万物」一徹密に言えば、抽象化・普遍化された存在者一般を言うのではなく、目の前で、現に苦しんでいる他者と自己と一が、「同体」であることの証なのだ。つまり、現に、只今、この時に、この私が、目の前にいるあなたの苦しみを、自分の苦しみとして「共苦」してしまうという事実、少なくとも、あなたの苦しんでいる様子を見るのが、とても辛いと感じてしまい、動物が虐待されている様子を目の当たりにして、見るに忍びないと感じてしまい、道端に咲いていた、一輪の名も無い可憐な花が、無惨にも、踏みつけられているのを見て、可愛そうに感じてしまう。こうした、私の心身に起きる直接経験の事実こそが、「同体」であることの、紛れもない証に他ならないというのである。「万物一体」とは、だから、抽象論としてではなく、あくまで、自己と他者とが、実際に会おう、個々の具体的な現場、臨床の現場において成立する、具体的な経験の事実として、すなわち、「臨床の知」として成立する、何よりも、具体的な事実と実存に根ざした根源的な「知」に他ならない。それは、「只今」「即今」「現在」という現場性を抜きにしては、語れない「知」なのである。それは、決して、抽象論でも、観念論でもないのである。

また、「万物一体の仁」とは、そもそも、「万物」、すなわち、すべての存在を、共に生きるものとして、何一つとして例外なく、最後まで見捨てない、切り捨てないという思想である。

明代の王守仁（陽明）の思想に、その精華を見ることのできる儒教の心学思想は、人を取り巻く、すべての存在者に対して、「万物一体」を説き、草木鳥獸、そして、更には、瓦礫にまで及ぶ「仁」の心を、その「生」の原理とするものであった。すべての存在は、一心同体のものであれば、何一つとして、自分自身とは切り離して考えることができない。「天下を以て己が任と為す」（范仲淹）というのが、君子たるものの「志」であった。「靈妙」なる心を持った存在としての人は、他者の痛みを、自らの痛みとして、親身に受け止めていかねばならないという責任を担って、この世に生を受けているという思想である。そこに、人間存在の意義と価値を認める思想である。

その事は、「万物一体の仁」の思想を、門人たちに、丁寧の説き明かした、王守仁（陽明）の、次の言葉に、端的に示されている。

乳飲み子が、いましも井戸に落ちようとしているのを見て、必ず、怵惕惻隱の心が湧き起こってしまうのは、つまり、私の仁の心が、乳飲み子と一体になっているからで

ある。乳飲み子は、それでも、同類のものである。(異類である) 鳥獣が、断末魔の鳴き声をあげたり、(死地に赴く人のように) オドオドとしたりしている姿を見れば、必ず、ほっとけない(忍びない) 気持ちになってしまうのは、つまり、私の仁の心が、鳥獣と一体になっているからである。鳥獣は、それでも、知覚を持った生き物である。

(知覚を持たない) 草木が折られるのを見れば、必ず、かわいそうにという気持ちが起きてしまうのは、つまり、私の仁の心が、草木と一体になっているからである。草木は、それでも、生意(生きんとする意志・生命力)を持ったものである。(生意の無い) 瓦石が壊れるのを見て、痛ましい気持ちになってしまうのは、つまり、私の仁の心が、瓦石と一体になっているからである。つまり、その(万物を) 一体(と感受する)の仁は、小人の心にも、やはり、大人(君子)と同様、必ずあるのである。この仁の心こそが、天が命じた本性を根拠として、「自然靈昭不昧」、すなわち、人為を越えて、あるがままに、靈妙に働き、自ら光り輝いて、決して暗まされることのないものである。だから、これを、『明德(あかあかと光り輝く心の能力)』と呼ぶのである。(『大學問』)

このように、王守仁の場合、「忍びざるの心」は、人間や鳥獣草木を超えて、更に、瓦石にまで及ぶものとされている。人には、こうした他者の痛みと共に感じ、それを自己の痛みとして共に苦しむ心が、生まれながらに備わっているというのである。そして、更に、この心を持たないものは人ではない、とまで孟子は言う。人が、この世界で生きていく上で、不可欠な心、それが、「惻隠の心」「忍びない心」であると言うのであるが、更に言うならば、こうした他者の痛みへの配慮は、他者と共に生きる世界のなかで、人が、不可避免的に背負い込んでいる応答責任(responsibility)なのである。それは、人と人、人と物との間の「倫理」であると言うのである。「忍びない心」を持つということは、そういう使命を、人が帯びて、この世に生まれてきたことを意味する。

そうした、人としての使命を自覚し、それを自己の使命として、自ら引き受けて立つ者、それが、「君子」と呼ばれる存在であり、それを真に実践できる存在を、「聖人」と呼ぶのである。人は、そうした力量を、生まれながらにして固有しているのであれば、その全量を十分、実現發揮していくことこそが、人としての「生きる」ことの、本来の姿であると考えるのが、性善説の人間観である。

性善説は、往々にして、生まれながらに、人は善良なる存在であるという意味で、存在論的に理解されているが、実際は、そうではない。人は、他者と共生・共存していくことのできる、より善い世界の実現を、その存在を賭して実行していくべきであるという使命を、天から賦与された存在であるという、人間存在の倫理的規定、実践論的規定である。

5. 無痛化社会と「忍びざるの心」の麻痺

社会は、今や、「無痛化」(森岡正博)の流れに、巻き込まれてしまっている。人を、「優しくする」ための不可欠な要素として存在しているのであろう、「痛み」や「苦しみ」を厭い、避け、それが訪れるであろう状況を、あらかじめ予測し、その「害」を被らないように、先取りして、それを取り除くという形で、人類の文明は、進歩してきた。ある意味、人類の文明は、痛みと苦しみを、あらかじめ除去して、「無痛化」した社会を創り上げるこ

とを、目指して進化してきたといっても過言ではないだろう。

人類は、人類にとっての、「苦しみ」や「痛み」の意味を、もう一度、考え直すべき時がきているのではなからうか。

儒教の「仁」の思想は、この、人にあらかじめ賦与されている「痛み」や「苦しみ」の経験の意味を折り込んで、その上に、成立した思想であると言えよう。他者の苦しみに対する感受性、感応力、それが、「不忍の心」である。他者の苦しみ、傷みを、自らの痛みとして、共感・共苦する心、それが、「惻隱の心」であった。

無痛化社会とは、「痛み」や「苦しみ」とともに、こうした、他者の「痛み」や「苦しみ」を共感、共苦する心としての、「不忍の心」「惻隱の心」も、同時に、無化してしまうことにもなることを忘れてはならない。自らの苦しみ、痛みを受け止めることのできる人こそ、真に、他者の苦しみ、痛みを引き受けることのできる「優しさ」と「思いやり」のある人なのである。無痛化社会は、「優しさ」と「思いやり」を忘れた「冷たい」社会である。

儒教の「仁」の思想は、まさに、そうした「無痛化」に邁進する文明を食い止めようと、「不忍の心」の麻痺を訴え、その復活の必要性、人と人が「思いやり」の心によって支え合って生きていくことの大切さを教えてくれる思想として、現代的な意義を有するものであると言えよう。

常に、弱者たちの声に耳を傾け、その救済を自己の使命として引き受けて立つことを、自らの「志」として立て、それを生きること、そうした生き方こそ、自らの「不忍の心」を養う最強の方法として、「事上磨練」を心がけていた「君子」たちの生き様を、我々は、見習わなくてはならないのではなからうか。

今、人間が自然に対して行ってきた「開発」という名の、地球的規模での「暴力」に対して、自然は、異常気象というかたちで、この地球を、人類が住みにくい環境に変えていこうとしている。端的に、人間を、地球から追い出そうとしている。人類は、それに対して、様々な、対抗策を考え、はたまた、持続可能性などと言う概念を持ち出してきて、現状の維持に努めていこうとしているが、しかしながら、その恩恵を被ることのできるのは、先進国に住む、裕福な人々だけである。先進国の人々の、「開発」という名の「暴力」が引き起こした異常気象の犠牲になるのは、常に、近代化の波に乗りきれず、発展イデオロギーから排除されてきた、「発展途上国」、「低開発国」の人々、中でも、女性や老人、そして、何よりも、未来を担う子どもたちである。

持続可能な社会を築いていくための哲学として、また、共生の原理を説く哲学として、まさに、非-暴力を主張し、ケアの倫理を説く、「仁」の哲学を、再度、発見し、その上で、それを、真に実現していくことが、今、最も、必要とされているのではなからうか。

6. 「心の授業」

東洋大学の TIEPh のメンバーとして、自分に何ができるのか、ということのを、ずっと考えてきた。私自身、古典学という狭い領域に閉じこもってきた、従来、所謂「中国哲学」に対して、かつて、そうであったように、開かれた哲学、生きた哲学の実践を目指し、「中国哲学の現代的意義」、「臨床哲学としての朱子学・陽明学」を研究テーマに掲げ、「存在肯定の哲学」、「責任倫理の哲学」としての性善説の現代的意義を顕彰するような論文をいくつか書いてきたが、正直言って、未だに、「サステナビリティ学」という学が何を目指し

ているのか、よく分からないでいるので、この学問において、中国哲学（儒教思想）が、どんなふうに貢献できるのか、見当がつかないでいた。

『サステナ』第5号は、東洋大学の特集号であり、その中で、東洋大学の目指す「エコ・フィロソフィ」の指針が、大まかに示されている。その中にある、「エコ・フィロソフィが目指すもの」という、東洋大学の TIEPh メンバーによる座談会の中で、目に付いたいくつかの発言を見ていきながら、自分の役割について、また、中国哲学に貢献できることがあるかどうか、について考えてみた。

「……外からの強制で欲望を制約するだけでは、なかなか実が上らないでしょう。……エコ・フィロソフィにおいても内発的に自分にとっての確かな価値観を自覚していくようなことを考えていくのが課題なのではないでしょうか」（竹村牧男）、「サステイナビリティの問題とは共生の原理をどのように実現していくかという問題でもある」（竹村）、「経済的な豊かさとは違う別の豊かさも設定できるというメッセージを発したいと思っています」（河本英夫）、「誰の気持ちのなかにもある好奇心や道徳心に働きかける、いわゆる心理的方略で解決にもっていく」（大島尚）、「何かしらポジティブに主体性・内発性を生み出すような思想・哲学を考えたいですね。多くの人の共感をよぶようなものがあるのか、まだちょっとわかりませんが。」（竹村）

すなわち、要約すれば、「決して、外からの強制ではなく、誰の気持ちのなかにもある、道徳心に働きかけて、何かしらポジティブに、主体性・内発性を生み出すような、共生の原理」が提唱できないか、ということであろうか。そういうことなら、中国哲学にも、また、自分にも何か貢献できそうな気がしてきた。「多くの人の共感をよぶような」哲学、原理の提唱ができるのではないか、と思うようになってきた。

今現在、私は、学部生を対象に、「中国学概論」と「中国哲学特講」という、2つの授業を持っている。「中国学概論」は、主に、1、2年生を対象にした、中国学の入門・導入の講座である。今回は、私が行っている「中国学概論」という授業の紹介を通して、「中国哲学の可能性」と「教育の可能性」という2点について、問題提起を行ってみたい。

1年間26コマの授業の、詳しい内容を紹介しようとすれば煩瑣になるので、詳細はシラバス（<http://www.toyo.ac.jp/>> 東洋大学 Web 情報システム）を見てもらうことにして、要点のみを、掻い摘んで、簡略に紹介させて頂きたい。いずれの授業でも、私は、前章までで述べてきたような、儒教の性善説の考えに依拠して、孟子が、人心に内在するという「忍びざるの心」の自覚と拡充を企図したプログラムを組んできた。プログラムを組んでいると言えば、計画的に行っているように見えるかもしれないが、実は、毎回の授業の後に、学生に書いてもらう、授業内容についての感想・コメントによって、その反応を確かめながら、次の教材を選ぶという、極めて、場当たりの、よく言えば、現場主義的な手法で、この3年間、授業を行ってきた、その経験に基づいた成果（？）である。なお、私は、この学生のコメントを、すべて、ワープロで起こし、学生の氏名入りで、プリントにして、次の時間に学生に配って、読んでもらっている。氏名を入れるのは、その発言に対する責任の意識を持ってもらうためである。2007年度の「中国学概論」の受講者は、50人前後であった。そうすることによって、私自身はもちろんだが、学生たちも、自分以外の学生

が、授業での、私の問いかけを、どのように受け止め、それに対して、何を感じ、何を考えたかを、知ることができる。ちなみに、夏期・冬期の休暇の際に、課題として書いてもらっているレポートも、休み明けの授業の時に、4人のグループに分かれて、互いに読み合い、それについて、質疑応答や、ディスカッションをするというかたちでの、意見交換の場も作っている。そこから、学生たちは、やはり、「意見は共有すべきだ」、「人の意見に耳を傾けることは大切なことだ」ということを、経験的に学びとってくれている。

さて、話を戻す。この「忍びざるの心」を、孟子は、人が、人と共に、また、人間以外の他者、草木鳥獣と共に生きていくための倫理の根源、よりよい社会を実現していくための政治の原点にある心のはたらきだとしている。私は、既に、述べたように、それを、「他者の苦しみに無関心ではいられない心」として、学生たちに提示している。この「忍びざるの心」は、まさしく、「共生」社会を築いていくための内発的な原理として有効なものである、と私は考える。環境問題の場合、意識改革の重要性が、常に叫ばれることではあるが、それは、外から押しつけられたものでは、それこそ、持続可能性という点で、有効性を持たない。それが「内発」的な原理として、1人1人の学習者に、主体化、内面化されることが必要である、と私は考える。孟子が、この「忍びざるの心」を人心に固有の本性とみなしていたこと、更には、それが共生哲学の内発的原理となりうるものであるということ、知識として、教えることは容易である。問題は、それを、学生が、その思想に共感し、自分自身のこととして、内面化、主体化してくれるかということである。他者の苦しみに対して無関心であってはいけない。そのことを、頭ではなく、心で感じ取ることができるのか、ということである。そのためには、どうすればいいのか。しかし、この点については、「案ずるより産むが易し」であった。学生たちに、現実を見せてやればよいのである。（「現実とは何か」という問題は、とりあえず、ここでは議論しない。）世界の子どもたちが、今、どういう状況に置かれているのか、例えば、大人たちの資源争奪戦に駆り出され、戦争の道具として使い捨てられている子ども兵士たち、満足に食糧も与えられずに、暴力を受けながら、1日のほとんどの時間を危険な労働に従事させられている子ども奴隷たち、十分な医療や食事を与えられないまま死にゆく多くの子どもたち……。そうした子どもたちのことを、遠い世界の出来事としてではなく、それが、今日のグローバル化した経済を通して、確実に、自分たちの生活と密接に繋がっているという現実を知り、ショックを受ける。毎日、自分たちが利用している携帯電話や、日々、口にしているチョコレートや、（『ダーウィンの悪夢』に出てくる）白身の魚（ナイルパーチ）を通して、確実に、アフリカの紛争が、子ども兵士が、子ども奴隷が、飢餓と貧困が、自分たちの豊かな生活と直結しているという事実を知った時、学生たちの「忍びざるの心」は、確実に反応する。そして、受講者全員の感想・意見を印刷したプリントを通して、その思いを確認し、共有し合う。「人、皆、人に忍びざるの心有り」という孟子の言葉の意味を実感するのである。そこから、学生たちは、気づき出す。「我々が享受している豊かさは、途上国の人々の犠牲の上に成り立ったものである。でも、そんな豊かさは、本当の豊かさとは言えない」、と。「この世界に存在する、戦争や、飢餓や、貧困は、すべての人災であるということ。何よりも、それは、先進国の人々、すなわち、自分たちの“無関心”が生み出した人災である。自分達も、加害者の1人かもしれない」ということを。そして、学生たちは考え始める。「私たちに、いったい、何ができるのか?」、と。

実際に、学生たちは、何を、どのように考えてきたのか。授業の終わりに書いてもらう学生のコメントのいくつかに、目を通していただきたい。以下に挙げるのは、最後の授業（2008/1/25）の時に書いてもらった、「この授業を通して、何を学び、何を考えましたか？」という問いかけに対する回答である。

◇一年間、この授業をやってきて、戦争や貧困、死刑についての問題など、決して、目を背けてはならないことについて考えることができました。どの時代でも、どの国でも、似たような問題が起きている。悪循環する貧困に、それに無関心な先進国、それが原因で起こる資源の奪い合いの紛争に駆り出される少年兵。こうした問題が連鎖して、たくさんの人が不幸になる。今は、知らないふりをしていても、必ず、こうした問題と向き合わなければ日が来ると、この授業を通して、学びました。真に豊かな社会とは何か、本当の平和とは何か、これは、授業が終わっても、考え続けていかなければならないことだと思いました。（中国哲学文学科1年・男）

◇この中国学概論という授業を受けて、今まで考えてもいなかった世界の現状を知り、みずからの世界に対する視野が広がったと感じた。生活の中でも、多少なりとも、買い物等に対する意識や生活していくことに対しての意識に変化があったとも感じている。普通に生活しているだけでは、自らあまり関心を示さないであろう物事に興味を持てるようになったのがよかった。ただ、それと同時に、世の中の矛盾の多さに悲しくもなった。素直に行動に起こせば、簡単に終わらせるであろう問題も、人々の思惑が混ざること、こんなにも複雑で、面倒なことになるとは考えていなかった。きっと様々な問題が、全く無くなることは、人間が生きている以上無く、新たに生まれて来る問題に、人間は永遠に悩まされるのだろうと感じた。しかし、その問題にも関心を示さなければ、それは人々に、“問題”として認識されない。ならば、せめて、私は、その“問題”を認識し、関心を示せるだけの人間になりたいと思った。（中国哲学文学科1年・女）

◇1年間、この授業を受けて、世界に対する考え方、死刑制度、戦争、豊かさ等、様々なことを考えさせられた。初めは、自分にとっての世界とは、家、学校、バイト先であり、そこ以外で起こること全てが、他人事でしかなかった。しかし、今では、自分は、日本人の1人であり、さらに言えば、世界人口 65 億人分の1人である。そして、この国で、世界で、起きている問題は、我々1人1人の「無関心さ」によるものだと思うようになった。何も考えずに、狭い自分の世界だけで生きようとせず、自分の世界も大事にしながら、もっと広い視野を持って、1つ1つ考えた上で行動していくことが必要だと知ることが出来たと思う。（中国哲学文学科2年・男）

◇私は、この授業の中で、興味を持たなければ、一生知ることのなかったであろう、沢山の国内外の悲惨な現状について知り、自らの意見を持つことはできた。自分とは違う立場の人間のことを考えるのは、最初の頃は、あまり意味のないことだと思

っていました。しかし、授業を重ねるにつれ、自分の周りで起こったことのように考えるようになりました。「もし、自分や、自分の大切な人が、このような状況におちいたら、自分は何をすればいいのか」と考えるようにして、授業に参加しました。世界には、授業で紹介された以外にも、様々な問題が存在しています。その問題を知り、「かわいそう」や、「なるほど」などの意見を持つだけでは、状況は好転しません。大事なのは、「なぜ」かわいそうな状況になってしまうのか、「なぜ」こんなにも苦しむ人々がいるのかを考えることだと思います。「なぜ」という考え方で、問題点が浮き彫りになれば、私たちにもできることはあるのかもしれない。そう考えるようになりました。「なぜ」という視点を持つこと、それが、私が、この授業を通じて得たことです。「今の自分にできることが分からない」と、3回目の授業で述べましたが、授業を終えた「今」の自分には、できることが見つけられると思います。(中国哲学文学科2年・男)

◇この授業を受けるようになって思い知らされたのは、「自分がいかに世間知らず、ぬくぬくと生きてきたのか」という事。アフリカの貧困の問題に関しても、死刑制度や、児童労働の問題に関しても、この授業を受けていなかったら、問題意識を持つことすらなく、マザー・テレサの云う、愛情の反対の“無関心”なままに、過ごしてしまう事だったろうと思う。一年を通して、皆で、問題について取り組み、考えてきた事をもとに、行動したり、自分の周りに広めていきたいと考えている。(インド哲学科4年・女)

◇私は、この授業を履修して、本当によかったと思います。前期の「死刑」、後期の「豊かさ」、どちらも、身近にニュースで流れたり、耳にはしているけれど、その言葉を、漠然ととらえ、私の中では憶測にすぎなかった。けれども、この2つは、考えれば考えるほど、意見や考えがわいてきて、まだまだ答えがさせないほど、考え深いものだった。この授業をきっかけに、日常生活で、「これはムダだなあ」などの思いが、行動に移せたり、何か事件が起きれば、信頼関係、思いやりについて考えたり、私は、この1年で、大きく成長したと思います。孔子の名言は、私の胸に響き、書道の創作作品にも活かしたいぐらいです。これらのことは、義務教育で学ぶには、時間的に難しいが、大学では、このようなことを学べるチャンスが作れ、人生に活かすこともできて、大学に通うことがすばらしいと初めて実感しました。(日本文学文化学科2年・女)

◇私は、英米文学科で、普段、このような授業はしないのですが、この講義を選んで、正解！と言いますか、良かったなと思っています。なぜなら、自分自身の意見を言うことはもちろん、様々な人々の考えを聞いたり、討論のようなもので話し合ったり、そして、何より、私が一番良かったと思うことは、この講義は、「頭の授業」というより、もっと大切な「心の授業」であったと思います。世界で、今もなお起こっている戦争(少年少女兵士)のこと、死刑制度のこと、真の豊かさのこと……。今まで知ることもしなかったようなことや考えることもしなかったことを、この講義

で、学び、考え、身につけることができたと思っています。又、考え方もだいぶ変わってきました。以前は、ろくに知識もなく、きれいごとを並べ、語っていたのですが、授業を受け、知識が増えていくたびに、しっかり考えて、自分の意見を述べるができるようになったと思います。これからは、自分自身で、引き続き、今回、学習したことを学んでいきたいと思っています。(英米文学科1年・女)

枚挙に暇ないが、共通して言えることは、学生たちが、自分たちが、今まで、この地球上で起きている、様々な出来事に対して、自分は「無関心」であった、傍観者にすぎなかった、でも、そうした「無関心」こそが、この世界で、子どもたちの上に起きている、数々の痛ましい現実を生み出している、ということに気づき、では、自分たちに、何ができるのか、を考え始めたことである。世界を知ることが、自分自身を見つめ、自分自身の生活、生き方、考え方を見つめ直すきっかけとなっていることである。

何人かの学生は、授業を通して知ったこと、学んだことを、友人や家族に伝えて、話し合いの輪を広げたりもしてくれていた。また、ある学生は、私が授業の中で紹介した、マザー・テレサの「愛の反対は、憎しみではなく、無関心である」という言葉に触れながら、「この1年間の授業を通して、様々な問題を知ることができました。それは、“無関心”から抜け出すための、初めの第一歩だと思います。この授業できっかけをもらいました。そのきっかけを“愛”に変えられるかは、自分次第だと思います。授業で学んだ、大事なきっかけ、チャンスを大切にしていきたいと思っています。」(中国哲学文学科2年・女)という感想を書いている。学生たちは、私が企図していた以上のことを、この授業から学び取ってくれていたように思う。私は、学生たちの、そうした柔軟性に期待したい。これからの社会は、世界は、自分たちが背負っていかなければいけないという自覚を、学生たちは、少しずつ持ち始めている。そこに、私は、期待したい。

むすびにかえて

1月29日付の『朝日新聞』の論壇時評において、政治学者の杉田敦氏は、「温暖化対策をめぐる現在の議論」を総括して、次のように言っている。すなわち、「解決の鍵を自由な交換、権力、テクノロジーのいずれかに主として求めるかにかかわると言えよう。市場・国家・技術のどれが社会のあり方を決めるのかという、近代に一般的な対立構図がここにある」、と。とすれば、近代の議論に特徴的なのは、「倫理」の欠如ということなのであろうか。もはや、「倫理」では、この状況は、食い止めることはできないということなのであろうか。

政治学者の杉田氏は、また、今、温暖化対策の切り札の一つとされている「排出権取引」の問題点にふれつつ、「効率の悪い施設が多く、排出権を認められてしまい、不合理な結果につながる。風力等の代替エネルギーに移行しても、排出権を失うだけで、メリットがないため、そうした動機付けも生まれにくい」とも言っている。「効率」とか、「メリット」とか、「合理的」とか、そういった動機でしか、もはや、人は動かなくなってしまった、ということなのであろうか。私は、そうは思わない。

最後に、『孟子』の冒頭の一句、孟子の思想を、端的に言い表した一句を挙げて、拙論の筆を擱きたい。

何ぞ必ずしも利を言わん。ただ仁義あるのみ！

Ⅱ —TIEPh 第 2 ユニット 価値意識調査ユニット—

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手法や成果を踏まえつつも、新たな視点を導入した研究分野の確立が必要となっている。

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

1. はじめに

環境問題は、個人にとって利益を得るための合理的な行動が、社会全体にとって非合理的な結果をもたらすという、社会的ジレンマの枠組みでとらえられることが多い。社会的ジレンマでは、社会全体に利益をもたらすような個人の行動を協力的行動として位置づけ、個人が利益を追求するような非協力的行動を抑制し、協力的行動を導くことが解決のための条件とされる。藤井（2003）は、社会的ジレンマの解決策を構造的方略と心理的方略の2種類に分けて検討している。構造的方略とは、法的な規制や利益配分のしくみなど、社会的な構造を変革することにより解決を導くもので、たとえばリサイクルのためのデポジット制や、地球温暖化対策として各国が取り組んでいる「排出権（量）取引」のしくみなどはこれに属すると考えられる。一方、心理的方略とは、個人の行動を規定している信念、態度、責任感、信頼、道徳心、良心などに働きかけることで、自発的な協力的行動を誘発するものである。環境問題は、人間が便利な生活を求めてきた結果として生じているものであることから、個人の生活に対する何らかの規制や変革が必要とされる。その場合に、法的な規制や、新たな利益配分方式の導入などの構造的方略のみでは限界があり、人々の意識を変えるような心理的方略が必要とされるのではないと思われる。

個人の環境保護行動を誘発するためには、さまざまな状況要因の設定が必要である。たとえば、環境問題の実態を理解すること、個人の生活が環境に及ぼす影響を知ること、環境保護行動の実行に対して満足感がともない、実行しないことに対して罪悪感がともなうこと、他者も同様に行動するという信頼感を持つことなどがあげられよう。しかし、状況要因の設定が効果を持つためには、個人の持つ価値観への配慮も必要とされる。客観的には適切な行動であったとしても、価値観と相容れないような行動を促すことには困難が予想される。むしろ、価値観を把握した上で、それに応じた行動変容を導くことが効果的であると考えられる。ただし、個人の価値観は、国や民族、生育環境などにより多様である。

価値観の研究に関しては、これまでに多くの国際比較の調査データが蓄積されてきた。また、西洋的な価値観と東洋的な価値観の違いといった視点からの議論も多くなされてきた。環境問題との関連では、西洋的な価値観にもとづく科学や経済が引き起こしたとする主張もある。一方で、近年の環境問題についての議論では、経済的な発展を続けるアジアの国々がターゲットとして語られる場合が多くなっており、アジア諸国の今後の発展のあり方が、当面の地球環境問題の行く末を左右するのではないかとされている。

このような背景のもとに、本研究では、アジアの人々の環境に対する価値観に焦点を当て、環境への意識と生活に対する考え方、自然の見方などの間の関係を、調査結果の分析から明らかにすることを目的としている。対象国としてシンガポール、中国、日本の3国を選び、同じ質問内容に対する回答から、3国に共通して見られる傾向と、国により異なる傾向について検討し、環境問題解決への糸口をつかむことを目指した。

2. 調査の方法

本研究は、大島（2007）がシンガポールを対象地域として 2007 年 1 月から 2 月にかけて行った調査と同じ調査項目を用いて、中国と日本を対象に行った調査の結果にもとづき、シンガポールの調査データと合わせて分析を行うものである。シンガポール調査の方法と集計結果についてはすでに報告しているので、ここでは概要にとどめる。

2-1. シンガポール調査

調査地域はシンガポール全土。投票区を抽出した後に住居を形態別に抽出し、バースデイ法（その家の家族の中で誕生日がもっとも最近にあった人を抽出）により対象者を特定。サンプル数は 1037 人（男性 500 人、女性 537 人）。

2-2. 中国調査

調査地域は上海、杭州、蘇州とした。上海は、近年中国の中でもとりわけ経済発展が著しく、同時に大気汚染などの環境問題が注目されている地域である。また、杭州と蘇州は、上海に近いことから経済発展の影響を受けながらも、古くから風光明媚な土地として知られており、上海との比較で何らかの特徴が見出される可能性もあると考えた。

調査は、無作為抽出法により対象者を選び、訪問面接法により実施した。まず対象地域を 500～1000 の地域に分け、必要なサンプル数（上海 500、杭州 300、蘇州 200）をもとに各地域のサンプルユニットを抽出した。次に、抽出された各サンプルユニット内にある世帯を、無作為なスタートポイントから無作為なインターバルで選び、乱数表を使って調査可能な対象者を世帯から抽出した。質問項目は、大島（2007）に報告されているマンダリン語の調査票と回答用カードに準じたものを使用し、中国の実情に合わせて修正した属性項目を加えた。

調査対象者は 20 歳～64 歳の男女で、合計サンプル数は 1000 人（男性 500 人、女性 500 人）とし、2007 年 6 月に実施した。

2-3. 日本調査

調査地域は福岡市とした。福岡市は、人口約 140 万のアジアを代表する大都市で、シンガポールや上海大都市圏と同様の環境政策を推進していることから、データを比較するのに都合がよいと判断した。

調査では、まず対象とする市区町村を無作為に選び、住民基本台帳から無作為に指定された箇所を起点として、所定の抽出間隔において調査対象に該当する年齢（満 20 歳以上）の男女個人を抽出した。対象数は、1 地点あたり約 45 名とした。抽出された対象者の住所氏名等を転記し、調査員が個別に「ご協力をお願い」の調査依頼文とともに訪問して面接調査を行った。

調査対象者は、20 歳以上の男女計 400 人（男性 192 人、女性 208 人）で、2007 年 5 月に実施した。調査項目は、大島（2007）に記載されている日本語項目をもとにして、一部修正を加えるとともに属性項目を追加したものである。本論文の巻末に資料 2 として調査票を掲載した。

3. 結果

3-1. 環境問題の認識

環境問題に対する認識を、重要性と危機意識に関する質問に対する回答から調べた。

Q9.「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。」

Q10.「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。」

結果を図 3.1 および図 3.2 に示す。重要性については、「非常に重要である」と「重要である」を合わせると、いずれの国においても 95%以上を占めており、ほとんどの人々が重要性を認識していることがわかる。また、危機意識についても、自身の健康に「非常に影響がある」と「やや影響がある」を合わせると、シンガポールで 72.2%、中国で 98.3%、日本で 80.3%と、いずれの場合も高く、特に中国において顕著に高いことがわかる。中国の3地域を比較しても差は見られず、危機意識は一様に高いことが示された。

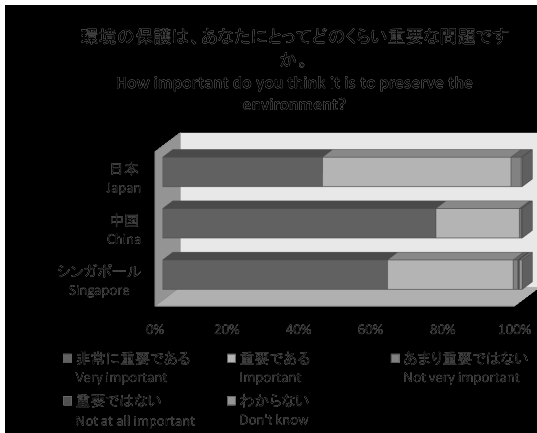


図 3.1 環境保護の重要性の意識

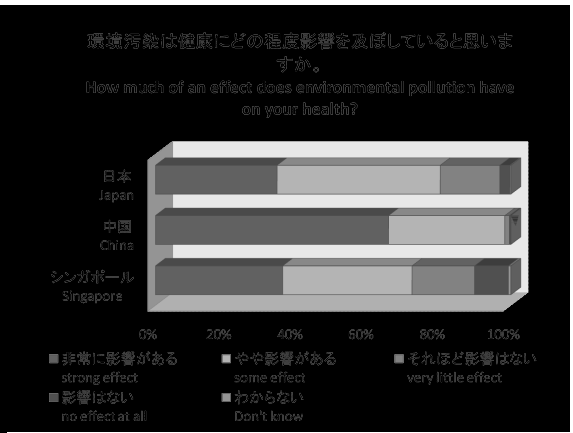


図 3.2 環境汚染の健康への影響の意識

3-2. 環境保護への態度と行動意図

いずれの国においても、環境保護の重要性を強く認識していることがわかったが、環境保護への態度や行動意図をどの程度持っているのかを以下の質問に対する回答から見た。

Q8.「地球環境と自分たちの生活との関係について、アとイの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。(ア)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。(イ)自分たちの生活を、より便利にすることを考えるべきだ。」

Q11.「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。」

Q8は、生活の便利さを犠牲にしてでも環境保護を優先すべきかどうかの態度を尋ねた質問であり、図 3.3 に示すように国によって若干の違いが見られ、環境保護優先の割合は、シンガポール 54.0%、中国 74.2% (上海 71.2%、杭州 74.3%、蘇州 81.5%)、日本 89.0%となっている。また、Q11 は具体的な購買行動の意図を尋ねたもので、図 3.4 に示すように、「すすんで買おうと思う」と「ある程度は買おうと思う」を合わせた割合は、シンガポール 46.5%、中国 58.4% (上海 52.8%、杭州 57.7%、蘇州 73.5%)、日本 65.6%となってい

る。いずれの場合にも、日本がもっとも積極的な行動意図を示しており、以下中国、シンガポールの順になっているが、中国の蘇州は特に高い値を示していることが特徴的である。これらの結果が、生活の裕福さを反映している可能性はあるが、図 3. に示されている中国のデモグラフィック・データから回答者の月収を見る限り、蘇州の月収が特に高いという傾向は見られない。

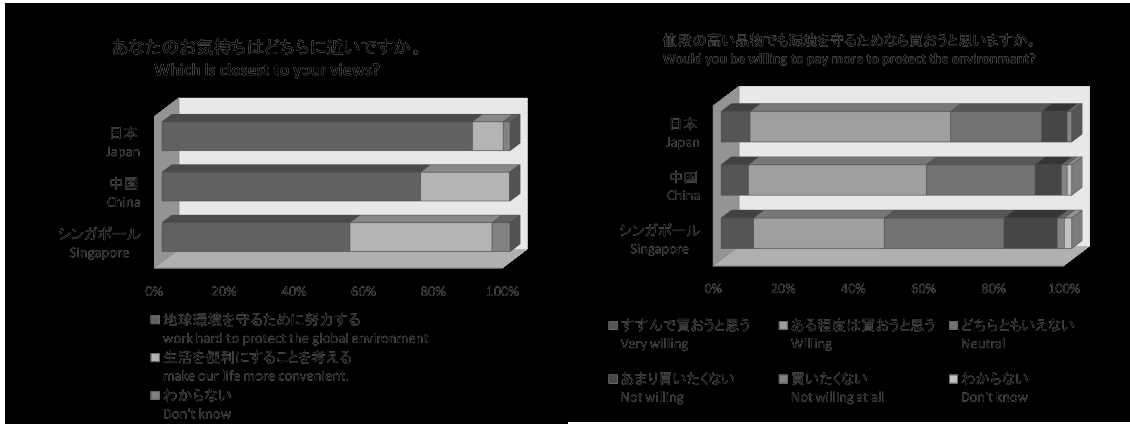


図 3.3 生活の便利さと環境保護の行動意図

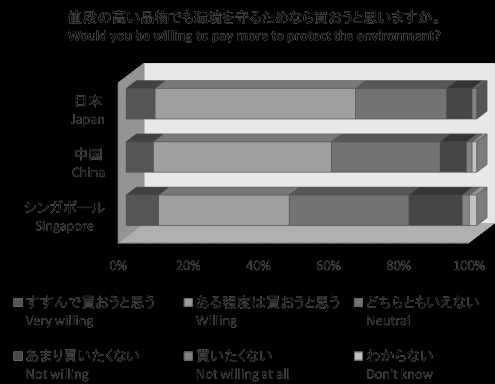


図 3.4 環境保護と購買意図

生活の便利さよりも環境保護を優先する態度が、購買行動の意図と関係しているかどうかを見るために、Q11 に対する回答について「すすんで買おうと思う」から「買いたくない」までに 5 点から 1 点を割り当てて得点化し、Q8 に対する 2 つの回答ごとに得点の平均値を比較した結果を表 3.1 に示す。シンガポール、中国、日本のすべてにおいて有意な差が見られ、環境保護を優先する態度を持つ人の方が、「すすんで高い品物を買う」意図を持つ傾向があることが示された。

表 3.1 環境保護か生活の便利さかの態度に対する購買意図の比較

	シンガポール Singapore	中国 China	日本 Japan
地球環境を守るために努力する Work hard to protect the global environment.	3.57	3.61	3.71
生活を便利にすることを考える Make our life more convenient.	3.15	3.44	3.09

(シンガポール : $t(965)=7.161, p<.01$ 、中国 : $t(979)=2.939, p<.01$ 、日本 : $t(389)=4.579, p<.01$)

同様に、生活の便利さよりも環境保護を優先する態度が、環境保護の重要性の意識と関係しているかどうかを調べるために、Q9 に対する回答について「非常に重要である」から「重要ではない」までに 4 点から 1 点を割り当てて得点化し、Q8 に対する 2 つの回答ごとに得点の平均値を比較した結果を表 3.2 に示す。この場合にも、シンガポール、中国、日本のすべてにおいて有意な差が見られ、環境保護を優先する態度を持つ人の方が、環境問題を「重要である」と意識している傾向があることが示された。

表 3.2 環境保護か生活の便利さかの態度に対する環境問題の重要性の意識

	シンガポール Singapore	中国 China	日本 Japan
地球環境を守るために努力する Work hard to protect the global environment.	3.70	3.80	3.45
生活を便利にすることを考える Make our life more convenient.	3.52	3.61	3.11

(シンガポール： $t(978)=5.605, p<.01$ 、中国： $t(993)=5.883, p<.01$ 、日本： $t(388)=3.571, p<.01$)

以上のように、環境保護の重要性の意識、および環境保護のための具体的な行動意図は、生活の便利さを優先するか環境保護を優先するかによって異なることが示された。

3-3. 環境保護と経済発展

経済が発展することにより環境破壊が進むのではないかという危惧が、近年特にアジアの国々に対して向けられている。実際、日本における公害問題が、経済の高度成長とともに生じたことは記憶に新しく、近年の中国の急速な経済成長が、同様の環境汚染をもたらしつつあることがしばしば取り沙汰されている。そこで、経済発展と環境破壊との関係についての意識、および子孫のために経済発展と環境保護のどちらを重要視するか態度を尋ねたのが以下の質問である。

Q12-6.「経済発展は常に環境破壊をとまなう。」

Q17.「このアとイの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。(ア) 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。(イ) 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。」

結果を図 3.5 と図 3.6 に示す。Q12-6 に対して「賛成」と「どちらかといえば賛成」を合わせた割合は、シンガポール 50.0%、中国 62.4% (上海 53.2%、杭州 70.3%、73.5%)、日本 60.8% となっている。また、Q17 で「経済発展より自然を残すべき」と回答した人の割合は、シンガポールが 67.2%、中国が 82.2% (上海 82.8%、杭州 83.0%、蘇州 79.5%)、日本が 94.5% である。

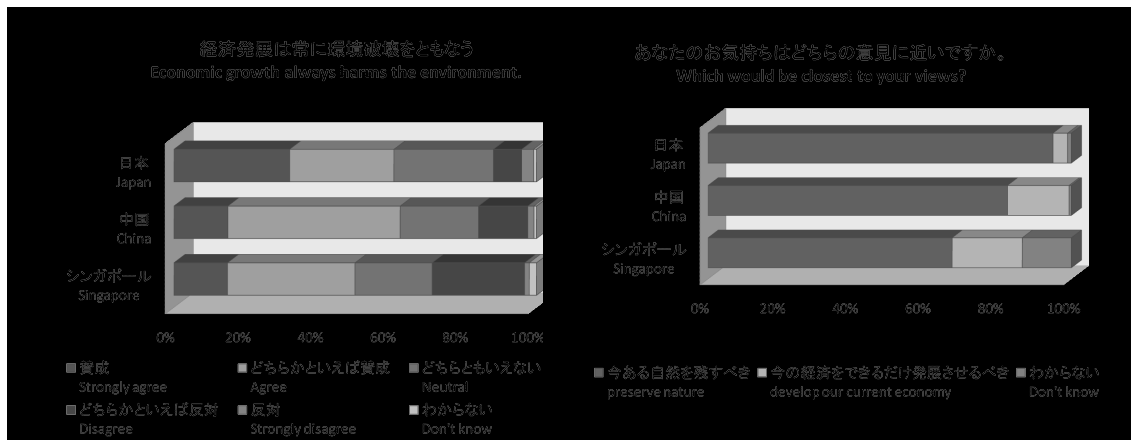


図 3.5 経済発展と環境破壊

図 3.6 自然を残すか経済を発展させるか

前節で取り上げた、生活の便利さよりも環境保護を優先する態度が、経済発展と環境破壊との関係についての意識と関係しているかどうかを調べるために、Q12-6 に対する回答について「賛成」から「反対」までに 5 点から 1 点までを割り当てて得点化し、Q8 に対する 2 つの回答ごとに得点の平均値を比較した結果を表 3.3 に示す。シンガポールと中国において有意な差が見られたが、日本では有意差が見られなかった。日本の場合には、サンプル数がやや少ないことと、環境保護を優先する態度を持つ人の割合が高い（89.0%）ことも、統計的な差をもたらさなかった要因として考えられる。

表 3.3 環境保護か生活の便利さかの態度に対する経済発展と環境破壊の関係についての意識

	シンガポール Singapore	中国 China	日本 Japan
地球環境を守るために努力する Work hard to protect the global environment.	3.56	3.67	3.81
生活を便利にすることを考える Make our life more convenient.	3.16	3.41	3.65

(シンガポール: $t(970)=5.899, p<.01$ 、中国: $t(989)=3.743, p<.01$ 、日本: $t(388)=.863, n.s.$)

なお、Q17 に対する 2 つの回答について、それぞれごとに経済発展と環境破壊との関係についての意識の得点を比較したところ、いずれの国においても有意差は見られなかった。また、Q17 に対する Q9（環境問題の重要性）の得点の平均では、シンガポールのみで「自然を残すべき」と回答した人の方が重要性の意識が有意に高かったが、中国と日本では有意差が見られなかった。Q17 に対する Q11（環境を守るためなら高い品物でも買う）の得点の平均では、シンガポールと日本で「自然を残すべき」と回答した人の方が高い品物の購買意図が有意に高かった。結果が明確でない理由として、「子孫のために」という条件が、環境問題の認識と直接に結びつかなかった可能性が示唆される

3-4. 自然観と環境意識

環境問題の議論では、「人間が破壊した自然は元に戻らない」という主張が重要な位置を占める場合が多い。しかし、これは人間の営みと自然との関係についての認識、あるいは人々の自然観に関係することがらとも考えられる。そこで、以下の質問に対する回答を検討してみることにする。

Q19-3. 「たとえ人間によって自然が破壊されたとしても、自然は自らの力で回復できる。」

集計の結果は図 3.7 のとおりである。「賛成」と「どちらかといえば賛成」の回答を合わせた割合を見ると、シンガポールが 38.8%、中国が 29.0%（上海 29.6%、杭州 23.7%、蘇州 35.5%）、日本 12.8%となっている。この回答は、環境保護の態度に対する逆転項目になっていると考えられるが、特に日本で賛成の割合が少ないことが分かる。

次に、これまでと同様に、生活の便利さよりも環境保護を優先する態度が、自然に対する意識と関係するかどうかを見るために、Q19-3 の回答について「賛成」から「反対」までに 5 点から 1 点までを割り当てて得点化し、Q8 に対する 2 つの回答ごとに得点の平均値を比較した結果が表 3.4 である。シンガポールと中国において有意差が見られ、全体に環

環境保護を優先する態度を持つ人の方が、自然が自ら回復するという考えに反対する傾向があることが示された。

また、Q17の「子孫のためには自然を残すべきか経済を発展させるべきか」の2つの回答に対するQ19-3の得点の平均値を比較したのが表3.5である。この場合も、シンガポールと中国において有意差が認められ、自然を残すべきという態度を持つ人の方が、自然が自ら回復するという考えに反対する傾向が見られた。

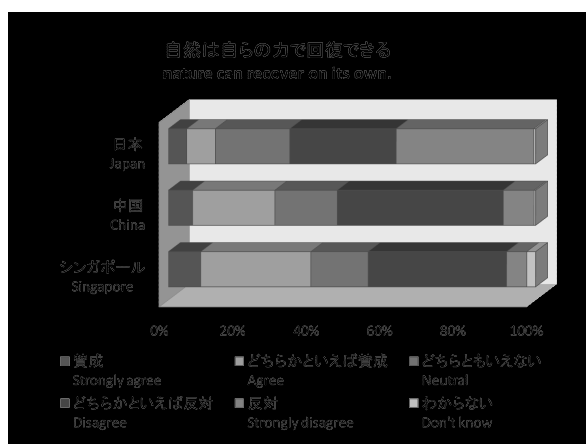


図 3.7 自然の回復についての意識

表 3.4 環境保護か生活の便利さかの態度に対する自然の回復についての意識

	シンガポール Singapore	中国 China	日本 Japan
地球環境を守るために努力する Work hard to protect the global environment.	2.81	2.65	2.12
生活を便利にすることを考える Make our life more convenient.	3.20	2.98	2.34

(シンガポール: $t(962)=5.316, p<.01$ 、中国: $t(987)=4.046, p<.01$ 、日本: $t(388)=1.104, n.s.$)

表 3.5 子孫のために経済を発展させるか自然を残すかの態度に対する自然の回復についての意識

	シンガポール Singapore	中国 China	日本 Japan
今ある自然を残すべき Preserve nature.	2.82	2.63	2.12
今の経済をできるだけ発展させるべき Develop our current economy.	3.18	3.25	2.19

(シンガポール: $t(879)=3.969, p<.01$ 、中国: $t(985)=6.909, p<.01$ 、日本: $t(391)=.214, n.s.$)

これらの結果から、環境保護の態度には、自然がひとたび破壊されると将来にわたって回復できないのではないかという危機感が関与している可能性が示唆される。逆に言えば、自然はいずれ回復するという認識が、環境よりも生活の便利さを優先する態度を助長しているとも考えられる。

3-5. コミュニティと環境問題

環境問題の認識は、地球環境といった大きなスケールから、住んでいる地域の身近な環境にいたるまで、さまざまなレベルでとらえることができる。そして、資源の節約やリサイクル行動といった個人レベルの環境保護行動は、地域を基盤とする側面が大きいと考え

られる。そこで、地域コミュニティに関する意識と環境保護の態度との関係を見ることにした。まず、地域の自然環境と定住志向について尋ねた以下の質問に対する回答を見てみることにする。

Q5.「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。」

Q6.「あなたは、これから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。」

結果を図 3.8 と図 3.9 に示す。住んでいる地域の自然環境について、「良い」と「やや良い」の回答を合わせた割合は、シンガポール 90.5%、中国 69.5%（上海 62.8%、杭州 78.3%、蘇州 73.0%）、日本 70.1%で、各国とも自分の住んでいる地域の自然環境に対しては好意的にとらえている傾向が見られる。一方、同じ地域にこれからも住み続けたいと回答した人の割合は、シンガポールが 55.2%、中国が 35.7%（上海 30.6%、杭州 44.7%、蘇州 35.0%）、日本が 71.5%で、中国の人々の定住志向がやや低くなっている。次に、住んでいる地域の自然環境に対する回答について「良い」から「悪い」までに 4 点から 1 点を割り当て、同じ地域に住み続けたいと回答した人といずれ引っ越したいと回答した人に分けて、平均値を比較したのが表 3.6 である。結果からわかるように、いずれの場合も「住み続けたい」と回答した人の方が、住んでいる地域の自然環境を「良い」と認識していることが示されている。すなわち、住んでいる地域の自然環境の認識と定住志向とが関係していることが示唆される。

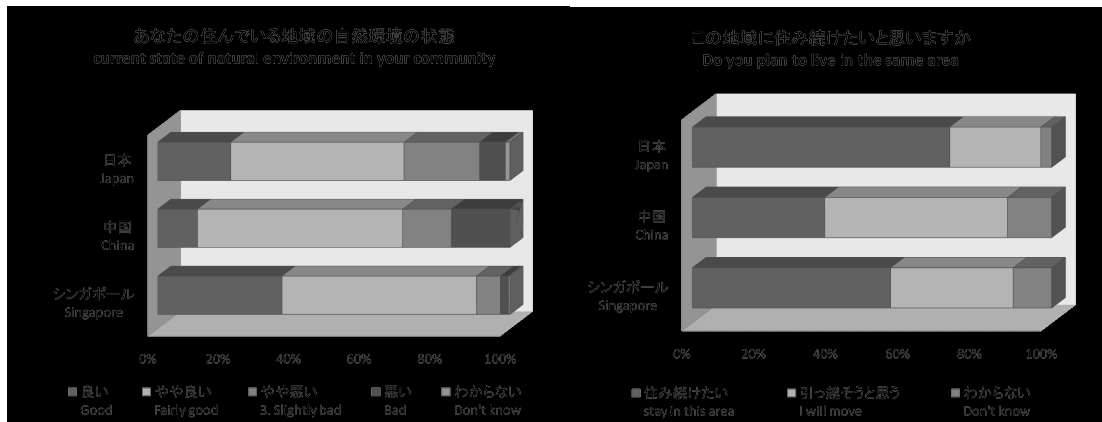


図 3.8 住んでいる地域の自然環境

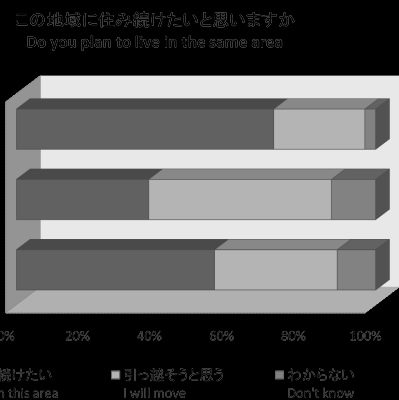


図 3.9 定住志向

表 3.6 定住志向と住んでいる地域の自然環境の認識の関係

	シンガポール Singapore	中国 China	日本 Japan
この地域に住み続けたい I will stay in this area.	3.33	2.85	2.97
引っ越そうと思う I will move.	3.12	2.53	2.52

(シンガポール : $t(922)=4.637, p<.01$ 、中国 : $t(847)=5.206, p<.01$ 、日本 : $t(380)=4.767, p<.01$)

次に、近所の人との信頼関係を尋ねた次の質問に対する回答について検討する。これは、田中・大島（2006）がコミュニティ意識の強さを示すものとして用いたソーシャル・キャピタル指標に含まれる項目である。ソーシャル・キャピタルとは、地域の人々の信頼、規範、ネットワークによって形成される人間関係の「資本」であり、社会的な関係のあり方を計測可能な指標としてとらえようとするものである（Putnam, 2000；大島, 2006）。

Q4-1. 「あなたが困っている時に、近所的人是あなたを助けてくれると思いますか。」

図 3.10 に各国の結果を示す。「とてもそう思う」と「まあそう思う」を合わせた割合は、シンガポール 78.2%、中国 88.7%（上海 90.8%、杭州 82.3%、蘇州 93.0%）、日本 63.0% であり、日本ではやや低くなっている。この回答について、「とてもそう思う」から「そう思わない」までに 4 点から 1 点を割り当てて得点化したものを、ここでは「コミュニティ意識の強さ」と呼ぶことにする。図 3.11 は、このコミュニティ意識の強さを男女別に見たものである。図からわかるように、日本では男性のコミュニティ意識が極端に低いことがわかる。これはもちろん、日本の都市部の特徴ということができるが、都市国家であるシンガポールや上海大都市圏と比較して顕著な違いを示している。

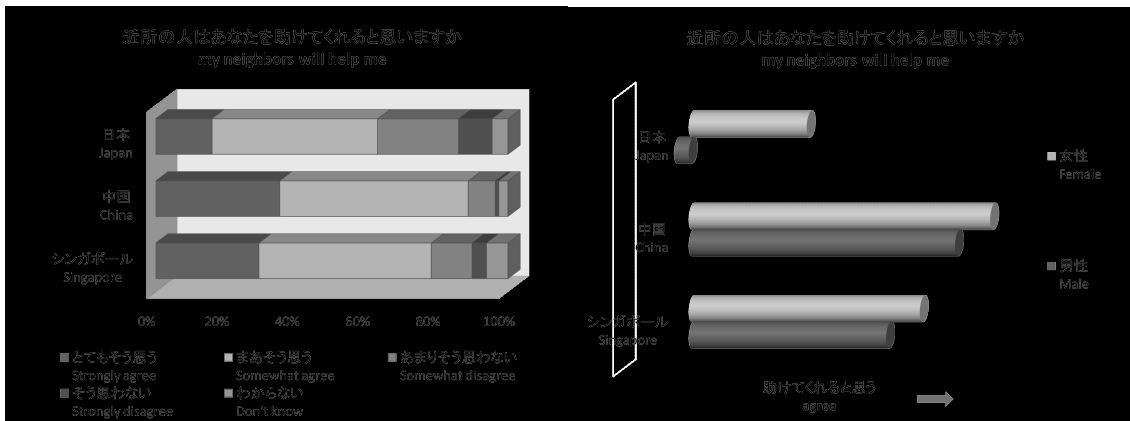


図 3.10 近所の人との信頼関係

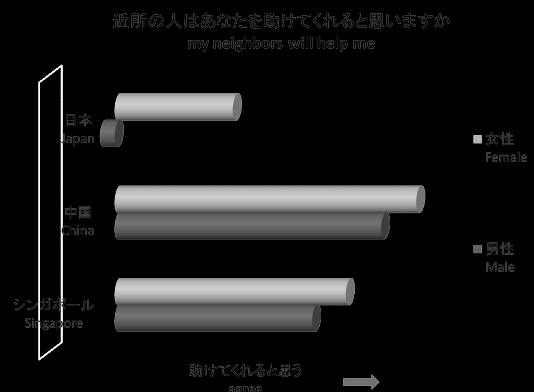


図 3.11 コミュニティ意識の男女比較

定住志向とコミュニティ意識との関係を調べたものが、表 3.7 である。結果からわかるように、「この地域に住み続けたい」と回答した人のコミュニティ意識が、「引っ越そうと思う」と回答した人より有意に高いことが示されている。

表 3.7 定住志向とコミュニティ意識

	シンガポール Singapore	中国 China	日本 Japan
この地域に住み続けたい I will stay in this area.	3.19	3.34	2.86
引っ越そうと思う I will move.	2.91	3.24	2.37

（シンガポール： $t(876)=5.083, p<.01$ 、中国： $t(827)=2.152, p<.05$ 、日本： $t(370)=4.929, p<.01$ ）

環境問題への態度とコミュニティ意識との関係を見るために、Q8 に対する 2 つの回答、「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べきだ」と「自分たちの生活を、より便利にすることを考えるべきだ」ごとに、コミュニティ意識の得点を比較したのが表 3.8 である。日本では有意な差にはなっていないものの、環境保護を優先する態度とコミュニティ意識の強さとの関係を読み取ることができる。

表 3.8 環境保護か生活の便利さかの態度に対するコミュニティ意識

	シンガポール Singapore	中国 China	日本 Japan
地球環境を守るために努力する Work hard to protect the global environment.	3.21	3.31	2.74
生活を便利にすることを考える Make our life more convenient.	3.00	3.12	2.53

(シンガポール: $t(930)=4.047, p<.01$ 、中国: $t(970)=3.919, p<.01$ 、日本: $t(374)=1.386, n.s.$)

3-6. デモグラフィック・データ

(1) 中国全体

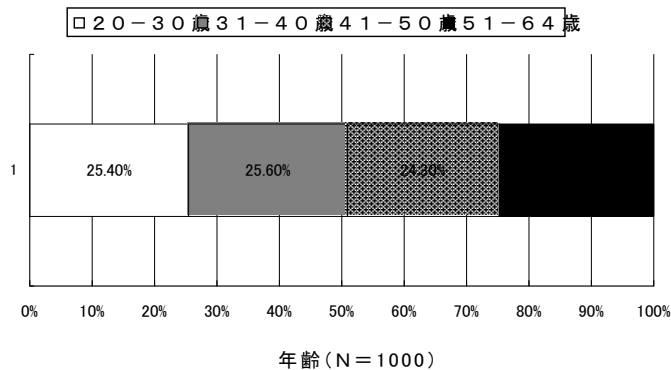


図 3.12 中国調査回答者の年齢構成

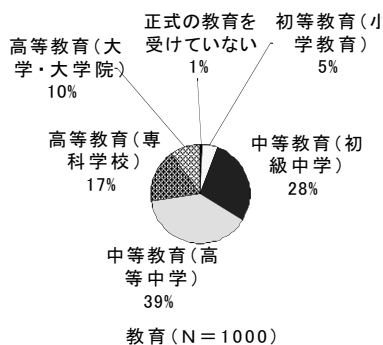


図 3.13 中国調査回答者の教育層

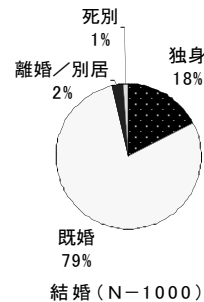


図 3.14 中国調査回答者の結婚層

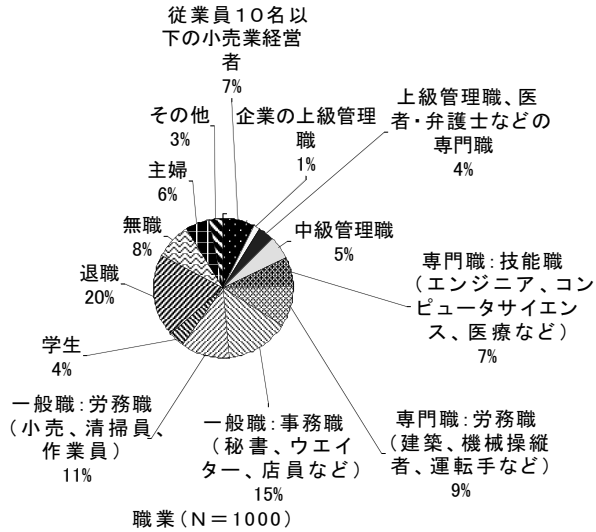


図 3.15 中国調査回答者の職業

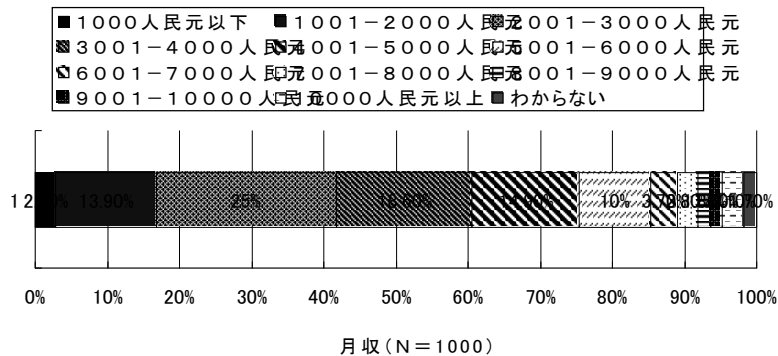


図 3.16 中国調査回答者の月収

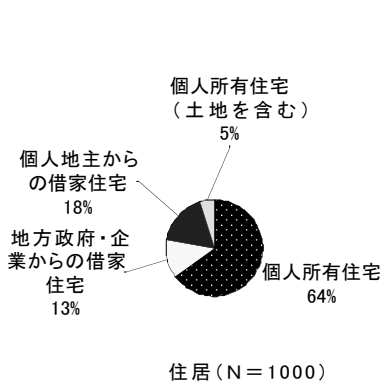


図 3.17 中国調査回答者の住宅

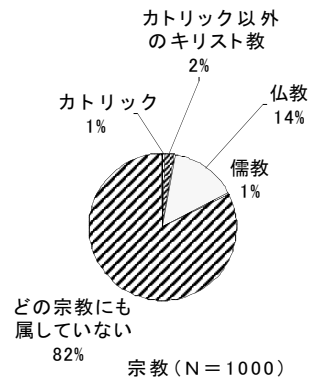


図 3.18 中国調査回答者の宗教

(2) 上海

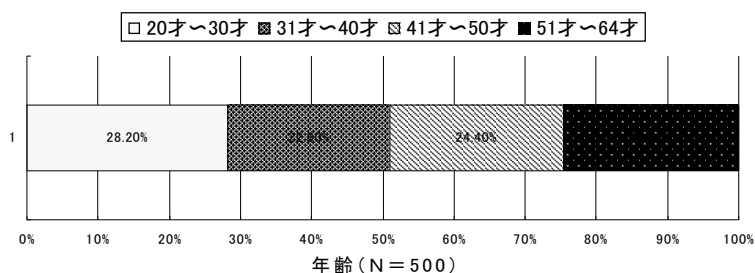


図 3.19 上海調査回答者の年齢構成

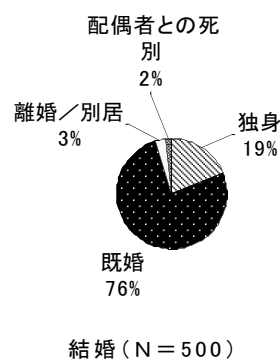
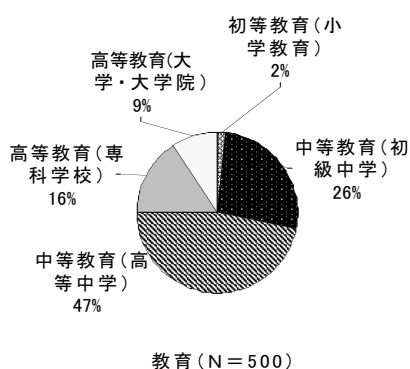


図 3.20 上海調査回答者の教育歴

図 3.21 上海調査回答者の結婚歴

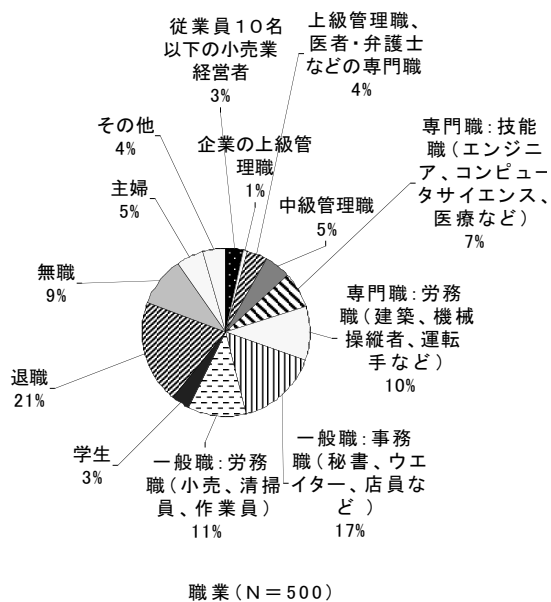


図 3.22 上海調査回答者の職業

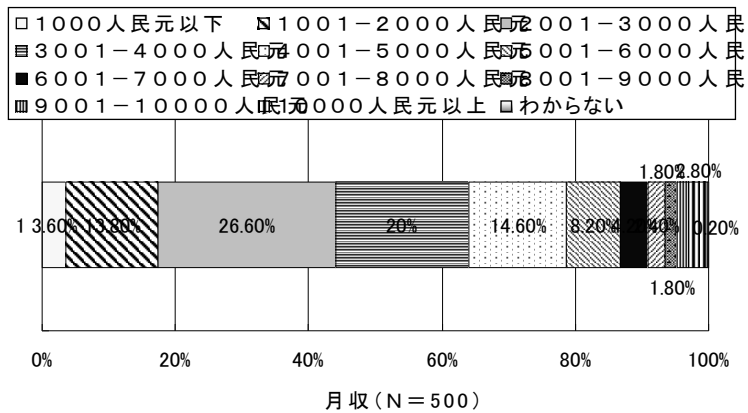


図 3.23 上海調査回答者の月収

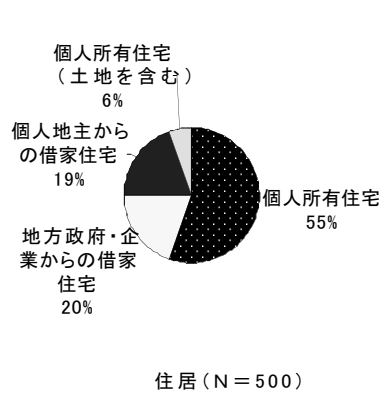


図 3.24 上海調査回答者の住宅

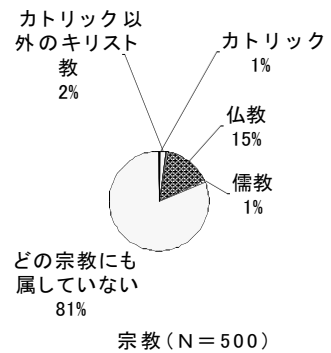


図 3.25 上海調査回答者の宗教

(3) 杭州

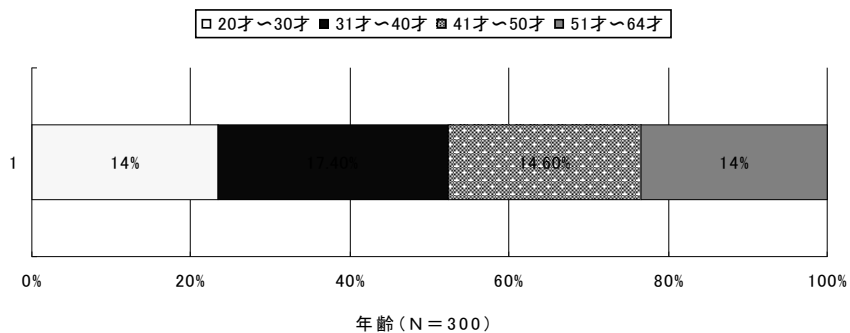


図 3.26 杭州調査回答者の年齢構成

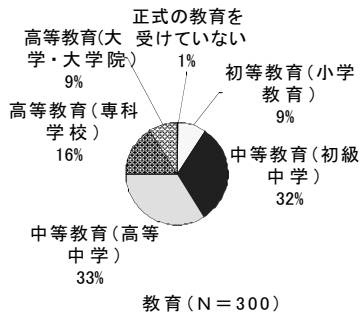


図 3.27 杭州調査回答者の教育歴

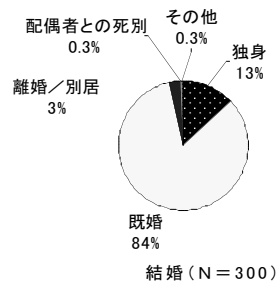


図 3.28 杭州調査回答者の結婚歴

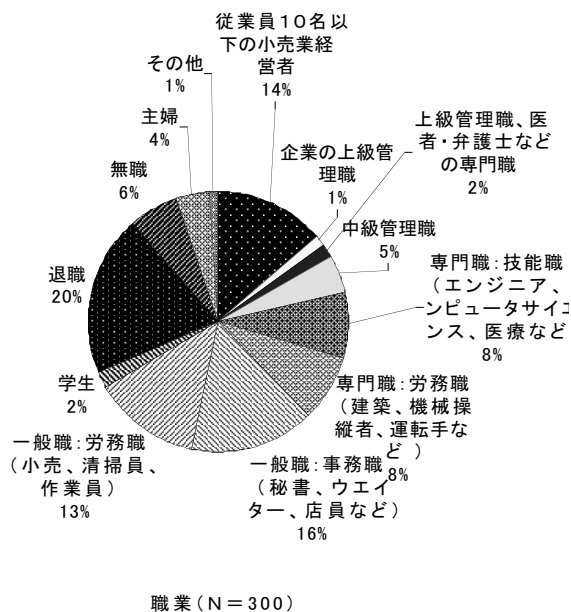


図 3.29 杭州調査回答者の職業

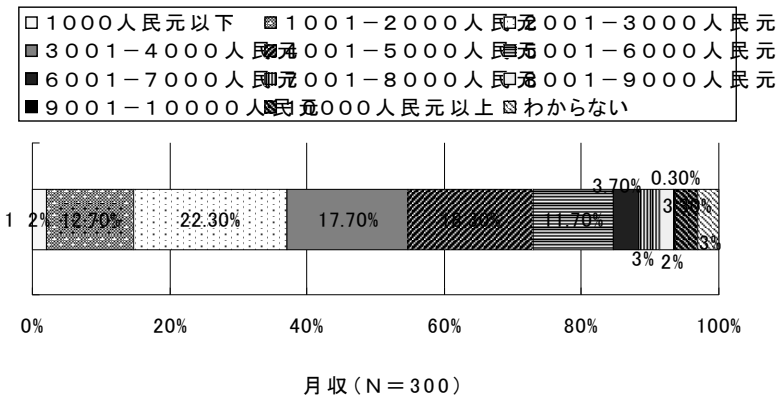


図 3.30 杭州調査回答者の月収

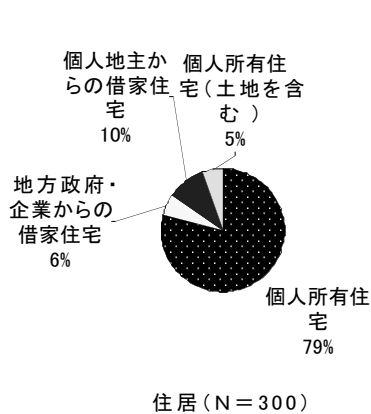


図 3.31 杭州調査回答者の住宅

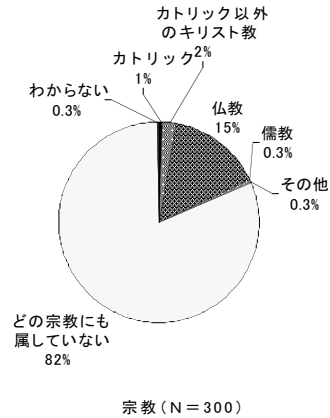


図 3.32 杭州調査回答者の宗教

(4) 蘇州

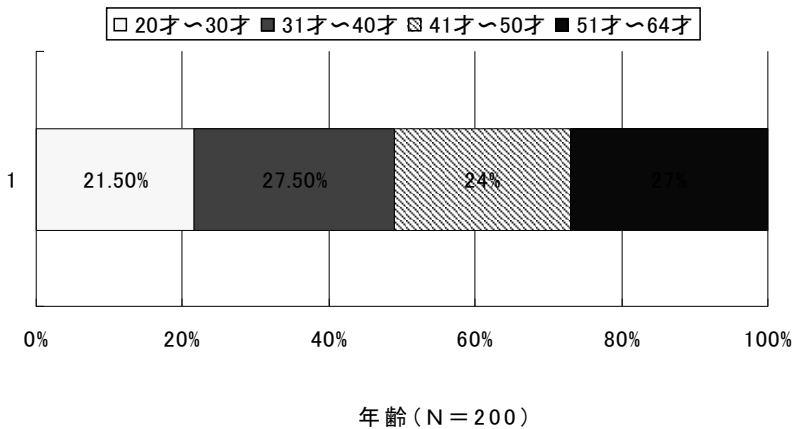


図 3.33 蘇州調査回答者の年齢構成

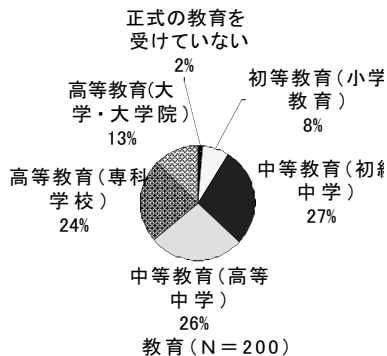


図 3.34 蘇州調査回答者の教育暦

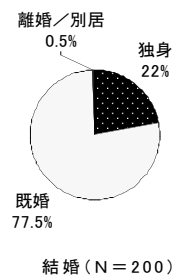


図 3.35 蘇州調査回答者の結婚暦

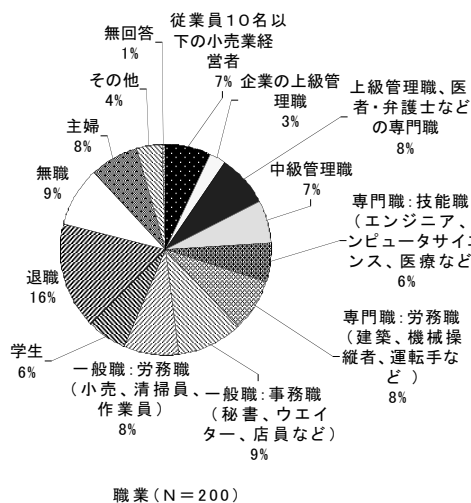


図 3.36 蘇州調査回答者の職業

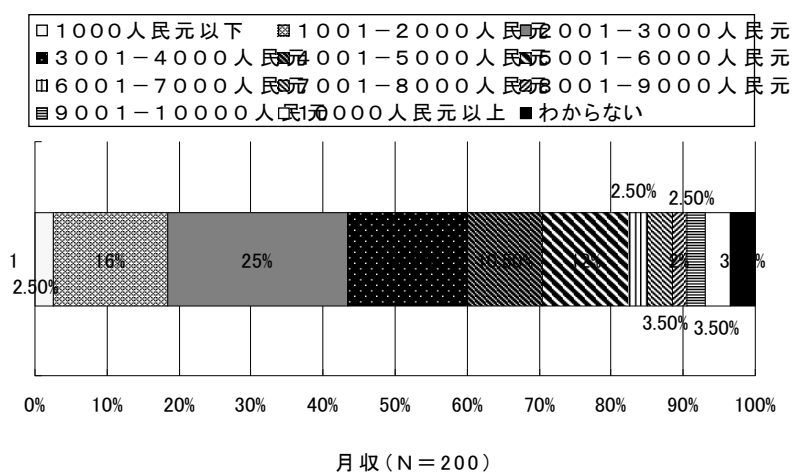


図 3.37 蘇州調査回答者の月収

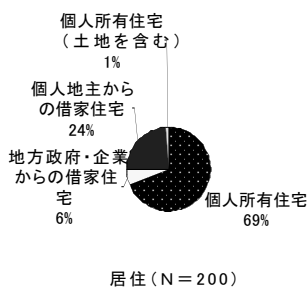


図 3.38 蘇州調査回答者の住宅

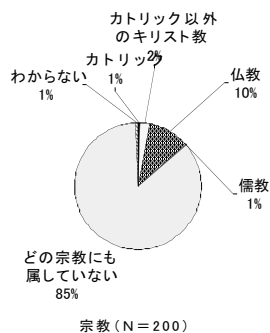


図 3.39 蘇州調査回答者の宗教

(5) 福岡

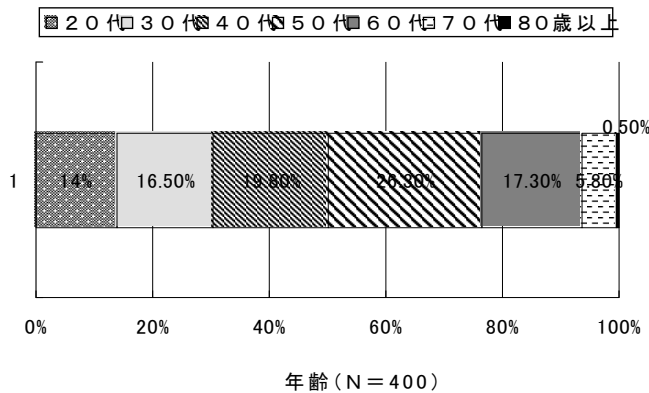


図 3.40 福岡調査回答者の年齢構成

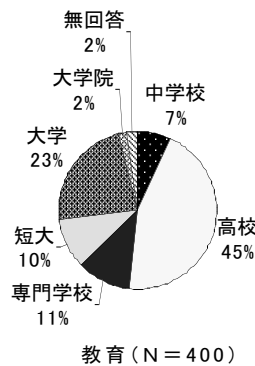


図 3.41 福岡調査回答者の教育歴

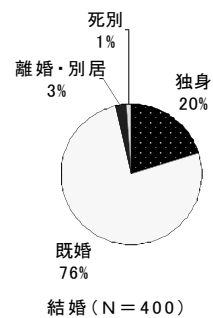


図 3.42 福岡調査回答者の結婚歴

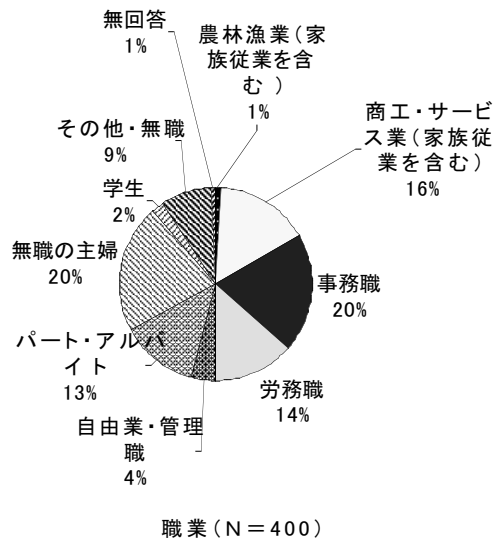


図 3.43 福岡調査回答者の職業

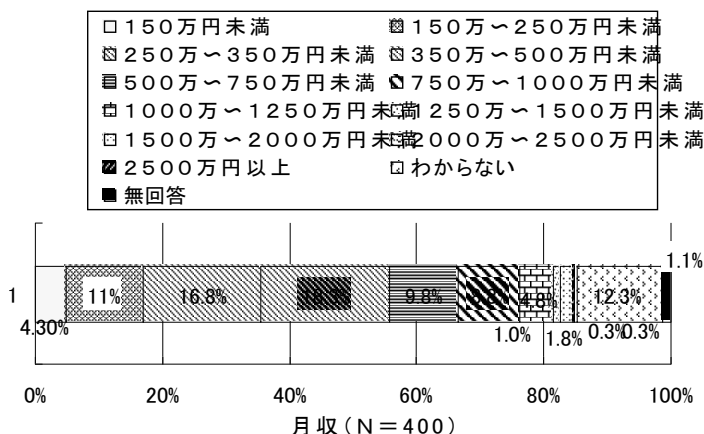


図 3.44 福岡調査回答者の年収

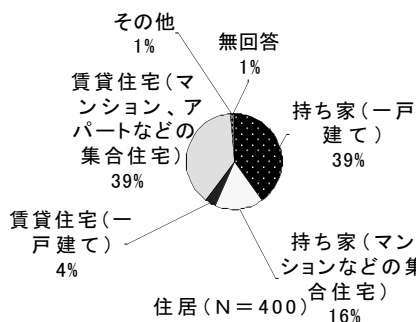


図 3.45 福岡調査回答者の住宅

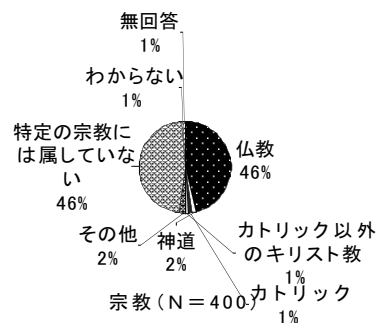


図 3.46 福岡調査回答者の宗教

4. 考察

まず、各国を通じて環境問題に対する重要性の意識は高く、また自身の健康に対する危機意識も高いことが明らかとなった。その上で、環境保護のために努力することと生活を便利にすることの、どちらを優先するか態度を尋ねた質問に対する回答を分析したところ、他の環境保護に関するさまざまな認識と関係することが示唆された。たとえば、環境保護を優先する人は、生活の便利さを優先する人よりも、環境問題の重要性を強く意識し、環境保護のために値段の高いものを買おうという行動意図を示し、経済発展が環境破壊を伴うと考え、自然は破壊されても自ら回復するという見解に反対し、さらには困っているときに近所の人々が助けてくれるだろうという高いコミュニティ意識を示した。統計的な分析では、福岡調査の場合に、他国よりもサンプル数が少ないことや、もともと環境保護を優先する人の割合が高い(89%)ことにより、有意差が出ていない項目があるのではないと思われるが、データの示す傾向は同様である。

生活の便利さを優先するという意識は、個人的かつ日常的な視点に基づくものであり、それが環境保護とどのように結びつくのかを直観的にとらえることは、そのような情報を

与えられない限りは容易ではないと考えられる。すなわち、政府、マス・メディア、研究者など、何らかの信頼できる情報源から、個人が日常的に便利な生活を求めることが、地球温暖化や環境汚染、自然破壊などに結びつくのだということを説得的に伝えられないと、「生活が今より不便になっても地球環境のために努力する」という態度は生じないのではないかとと思われる。もちろん、生活が豊かでないために便利さを優先するという側面もないとはいえないが、「現在の生活の満足度」を尋ねた質問とは関連が見られないことから、大きな要因とは考えにくい。おそらく、シンガポールでも中国でも、地球環境問題の深刻さについての情報は十分に伝わっているであろうが、個人の日常生活と結びつけるような情報が行き渡らない部分で、環境保護行動への意図が十分に喚起されていないのではないかと想像される。このことは、「自分の住んでいる地域の自然環境」に対して全般に肯定的にとらえていることからもうかがえる。特にシンガポールでは90%以上の人々が「良い」または「やや良い」と答えており、近所づきあいも良好で、日常生活を送る中で「生活が不便になっても」とか「経済発展を止めても」とか、あるいは「子孫のために」といったような身近な問題として、環境保護行動を認識することが難しいのではないかとと思われる。

しかし、現実には個人個人の生活が地球環境問題に結びついていることは明らかであることから、何らかの形で個人の環境保護行動を導く方策が必要である。そのための手がかりのひとつとして、地域のコミュニティ活動が考えられる。たとえば、リサイクルや省エネルギー、自然保護といった活動は、個人レベルでは限界があり、コミュニティを拠点として進めるのが効果的である。まずは、そのような日常生活での行動が環境問題の解決に役立つことを、信頼のおける情報として人々に伝達し、さらに具体的なコミュニティ活動として組織化することが必要なのではなかろうか。そして、そのためにはコミュニティ意識の醸成が条件となるが、シンガポールでも中国でも、そのような素地は調査データからうかがえる。一方、日本の都市におけるコミュニティ意識はデータから見る限り十分とは言えず、環境保護行動を組織化する上では、何らかの社会システムの変化が必要とされるのではないかとと思われる。

5. 文献

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。

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.

大島 尚 (2006) 高度情報社会がもたらす共生の可能性。竹村牧男・松尾友矩編著『共生のかたち—「共生学」の構築をめざして』誠信書房, 202-222.

Putnam, R.D. (2000) *Bowling Alone: The Collapse and Retrieval of American Community*. Simon & Shuster.

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, 3, 81-88.

6. 謝辞

本論文のデモグラフィック・データの図、および資料1の集計表の作成に尽力をいただいた、大学院社会学研究科の大久保暢俊氏、相馬拓郎氏、溝口裕明氏に感謝する。

資料 1. 上海、杭州、蘇州、福岡の人々の価値意識調査
調査結果集計表

はじめに、あなたご自身の日常生活についておうかがいします。

Q1. あなたは今の生活にどの程度満足していますか。この中から選んでください。

	1.満足	2.やや満足	3.どちらとも いえない	4.やや不満	5.不満	99.わからない
上海	18.4	54.0	18.2	8.6	0.6	0.2
杭州	32.7	48.7	12.7	4.7	1.3	0.0
蘇州	32.0	41.5	15.5	8.5	2.5	0.0
中国全体	25.4	49.9	1.6	7.4	1.2	0.1
福岡	24.0	44.0	16.3	13.0	2.5	0.0

Q2. あなたはこのアとイの2つの意見のうち、どちらの意見に賛成ですか。

	1.(ア)十分にものがなければ 幸せな生活は送れない	2.(イ)十分にものがなくても 幸せな生活は送れる	99.わからない
上海	31.8	68.2	0.0
杭州	39.0	61.0	0.0
蘇州	43.5	56.5	0.0
中国全体	36.3	63.7	0.0
福岡	16.8	82.3	1.0

Q3. 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。

	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	2.日常的に立 ち話をする程 度の付き合い をしている	3.あいさつ程 度の付き合い しかしていな い	4.つきあいは ほとんどして いない	99.わから ない
上海	50.4	25.0	19.2	5.4	0.0
杭州	44.0	24.3	23.3	8.3	0.0
蘇州	36.0	31.0	20.0	13.0	0.0
中国全体	45.6	26.0	20.6	7.8	0.0
福岡	12.3	39.3	38.5	9.8	0.0

Q4. これから読み上げることがらについて、あなたはどのように思いますか。それぞれについて1つずつお答えください。

Q4-1.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。

	1.とてもそう 思う	2.まあそう思 う	3.あまりそう 思わない	4.そう思わな い	99.わから ない
上海	37.0	53.8	6.8	0.8	1.6
杭州	31.0	51.3	11.3	0.7	5.7
蘇州	37.0	56.0	4.5	2.0	0.5
中国全体	35.2	53.5	7.7	1.0	2.6
福岡	16.0	47.0	23.0	9.5	4.5

Q4-2.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。

	1.とてもそう 思う	2.まあそう思 う	3.あまりそう 思わない	4.そう思わな い	99.わから ない
上海	47.6	50.8	1.2	0.4	0.0
杭州	44.7	53.0	2.3	0.0	0.0
蘇州	58.0	37.5	4.5	0.0	0.0
中国全体	48.8	48.8	2.2	0.2	0.0
福岡	45.8	49.3	3.8	1.0	0.3

Q4-3.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。

	1.とてもそう 思う	2.まあそう思 う	3.あまりそう 思わない	4.そう思わな い	99.わから ない
上海	54.8	42.2	2.4	0.4	0.2
杭州	49.3	48.0	2.0	0.0	0.7
蘇州	57.5	36.0	2.5	3.0	1.0
中国全体	53.7	42.7	2.3	0.8	0.5
福岡	55.8	41.5	1.8	0.3	0.8

Q5. 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。

	1.良い	2.やや良い	3.やや悪い	4.悪い	99.わから ない
上海	4.2	58.6	17.4	19.8	0.0
杭州	22.3	56.0	7.3	14.0	0.0
蘇州	12.5	60.5	14.5	12.5	0.0
中国全体	11.3	58.2	13.8	16.6	0.0
福岡	20.8	49.3	21.5	7.3	1.3

Q6. 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。

	1.ずっとこの地域で暮ら すつもり	2.いつか引っ越すつもり	99.わからない
上海	30.6	53.6	11.2
杭州	44.7	41.3	13.0
蘇州	35.0	50.0	12.0
中国全体	35.7	49.2	11.9
福岡	71.5	25.3	3.0

次に、科学と環境について、あなたのお考えをお答えください。

Q7. こういう意見があります。「世の中は、だんだん科学や技術が発達して生活は便利になってくるが、それにつれて人間らしい気持ちが失われていく」というのですが、あなたはこの意見に賛成ですか、それとも反対ですか。

	1.賛成	2.反対	3.いちがいにい えない	99.わからない
上海	54.8	26.4	18.4	0.4
杭州	53.0	27.7	18.3	1.0
蘇州	79.0	13.5	6.5	0.0
中国全体	59.1	24.2	16.0	0.5

福岡	44.3	8.5	47.0	0.0
----	------	-----	------	-----

Q 8. 地球環境と自分たちの生活との関係について、アとイの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。

	1. (ア) 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	2. (イ) 自分たちの生活を、より便利にすることを考えるべきだ	99. わからない
上海	71.2	28.8	0.0
杭州	74.3	24.7	0.7
蘇州	81.5	18.5	0.0
中国全体	74.2	25.5	0.2
福岡	89.0	8.8	2.0

Q 9. 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。

	1. 非常に重要である	2. 重要である	3. あまり重要ではない	4. 重要ではない	99. わからない
上海	74.2	24.8	0.6	0.0	0.4
杭州	75.3	24.3	0.0	0.3	0.0
蘇州	81.5	17.5	1.0	0.0	0.0
中国全体	76.0	23.2	0.5	0.1	0.2
福岡	44.5	52.5	2.8	0.0	0.3

Q 10. 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。

	1. 非常に影響がある	2. やや影響がある	3. あまり影響はない	4. まったく影響はない	99. わからない
上海	73.6	25.2	0.6	0.6	0.0
杭州	52.3	45.7	2.0	0.0	0.0
蘇州	65.5	32.0	2.0	0.5	0.0
中国全体	65.6	32.7	1.3	0.4	0.0
福岡	34.4	46.0	16.8	2.8	0.3

Q 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。

	1. すずんで買おうと思う	2. ある程度は買おうと思う	3. どちらともいえない	4. あまり買いたくない	5. 買いたくない	99. わからない
上海	8.2	44.6	34.6	9.6	1.4	1.6
杭州	7.0	50.7	30.3	6.3	3.0	1.7
蘇州	8.0	65.5	22.5	4.0	0.0	0.0
中国全体	7.8	50.6	30.9	7.5	1.6	1.3
福岡	8.3	57.3	26.0	7.3	1.3	0.0

Q 12. これから文章をいくつか読み上げます。それぞれについてあなたはどの程度賛成かお答えください。

Q 12-1.全体として現代科学は良いことよりも、むしろ悪いことをもたらしている

	1.賛成	2.どちらか といえ ば賛成	3.どちら ともい えない	4.どちら かとい え ば反 対	5.反対	99.わ か ら ない
上海	6.4	24.2	26.4	38.0	3.6	1.4
杭州	1.7	16.7	13.0	46.7	22.0	0.0
蘇州	4.0	41.0	30.5	22.5	2.0	0.0
中国全体	4.5	25.3	23.2	37.5	8.8	0.7
福岡	14.5	21.5	49.3	9.8	4.5	0.5

Q 12-2.私たちは、科学を信用しすぎていて、宗教への信仰が不足している

	1.賛成	2.どちら かとい え ば 賛 成	3.どちら ともい えない	4.どちら かとい え ば 反 対	5.反対	99.わ か ら ない
上海	8.0	53.6	25.0	10.4	0.6	2.4
杭州	3.7	20.3	27.7	40.0	7.7	0.7
蘇州	3.5	47.0	33.5	14.5	0.5	1.0
中国全体	5.8	42.3	27.5	20.1	2.7	1.6
福岡	5.0	12.8	45.3	15.0	18.3	3.5

Q 12-3.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

	1.賛成	2.どちら かとい え ば 賛 成	3.どちら ともい えない	4.どちら かとい え ば 反 対	5.反対	99.わ か ら ない
上海	7.8	41.4	19.8	27.8	2.2	1.0
杭州	9.3	49.3	19.0	14.3	7.0	1.0
蘇州	1.5	34.5	23.5	39.0	1.5	0.0
中国全体	7.0	42.4	20.3	26.0	3.5	0.8
福岡	0.8	5.8	18.5	29.8	44.0	1.0

Q 12-4.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

	1.賛成	2.どちら かとい え ば 賛 成	3.どちら ともい えない	4.どちら かとい え ば 反 対	5.反対	99.わ か ら ない
上海	15.8	65.2	11.6	6.4	0.8	0.2
杭州	18.7	66.3	10.3	2.3	1.0	1.3
蘇州	8.5	75.0	11.5	5.0	0.0	0.0
中国全体	15.2	67.5	11.2	4.9	0.7	0.5
福岡	34.0	39.0	18.3	5.5	2.8	0.5

Q 12-5. 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

	1.賛成	2.どちらか といえ ば賛成	3.どちら ともい えない	4.どちら かとい え ば反 対	5.反対	99.わ か ら な い
上海	21.6	52.2	8.6	16.2	1.4	0.0
杭州	33.3	48.7	9.0	8.0	0.0	1.0
蘇州	23.0	55.0	12.0	9.0	1.0	0.0
中国全体	25.4	51.7	9.4	12.3	0.9	0.3
福岡	47.8	22.5	8.8	10.8	9.8	0.3

Q 12-6. 経済発展は常に環境破壊をともなう

	1.賛成	2.どちら かとい え ば賛 成	3.どちら ともい えない	4.どちら かとい え ば反 対	5.反対	99.わ か ら な い
上海	12.6	40.6	21.6	21.4	3.0	0.8
杭州	24.3	46.0	22.3	6.3	0.3	0.7
蘇州	6.5	67.0	20.5	5.0	0.5	0.5
中国全体	14.9	47.5	21.6	13.6	1.7	0.7
福岡	32.0	28.8	27.5	7.8	3.3	0.8

Q 12-7. 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

	1.賛成	2.どちら かとい え ば賛 成	3.どちら ともい えない	4.どちら かとい え ば反 対	5.反対	99.わ か ら な い
上海	24.4	55.6	14.6	2.6	0.0	2.8
杭州	33.3	49.0	16.3	0.7	0.0	0.7
蘇州	13.5	72.5	8.5	3.5	1.0	1.0
中国全体	24.9	57.0	13.9	2.2	0.2	1.8
福岡	42.8	29.8	17.5	5.0	2.3	2.3

Q 13. では、これから読み上げる環境問題について、あなたはどの程度深刻だと思いますか。それぞれについてお答えください。

Q 13-1. 地球温暖化による気温の上昇

	1. 深刻である	2. まあ深刻である	3. あまり深刻ではない	4. 深刻ではない	99. わからない
上海	63.4	34.0	2.4	0.0	0.2
杭州	47.0	46.7	5.7	0.3	0.3
蘇州	63.0	31.5	5.0	0.0	0.0
中国全体	58.4	37.3	3.9	0.1	0.2
福岡	83.5	13.8	2.0	0.5	0.3

Q13-2. 石油や石炭など、エネルギー資源の不足

	1. 深刻である	2. まあ深刻である	3.あまり深刻ではない	4. 深刻ではない	99. わからない
上海	44.2	46.8	8.0	0.4	0.6
杭州	45.3	49.0	5.0	0.7	0.0
蘇州	66.0	31.0	2.5	0.0	0.5
中国全体	48.9	44.3	6.0	0.4	0.4
福岡	63.5	29.0	6.0	1.0	0.3

Q13-3. 大気汚染

	1. 深刻である	2. まあ深刻である	3.あまり深刻ではない	4. 深刻ではない	99. わからない
上海	57.8	28.4	11.2	2.6	0.0
杭州	52.7	36.7	10.0	0.7	0.0
蘇州	74.0	21.0	5.0	0.0	0.0
中国全体	59.5	29.4	9.6	1.5	0.0
福岡	76.8	21.5	1.5	0.0	0.3

Q13-4. 海や川や湖などの水の汚染

	1. 深刻である	2. まあ深刻である	3.あまり深刻ではない	4. 深刻ではない	99. わからない
上海	57.6	30.2	11.0	1.0	0.2
杭州	48.0	36.0	13.7	2.0	0.3
蘇州	71.5	30.1	11.1	1.1	0.2
中国全体	57.5	29.4	9.6	1.5	0.0
福岡	72.8	24.0	2.8	0.0	0.5

Q13-5. 農薬や化学肥料による食料の汚染

	1. 深刻である	2. まあ深刻である	3.あまり深刻ではない	4. 深刻ではない	99. わからない
上海	59.6	30.0	9.8	0.4	0.2
杭州	52.7	35.7	9.0	1.0	1.7
蘇州	61.5	24.5	12.0	1.0	1.0
中国全体	57.9	30.6	10.0	0.7	0.8
福岡	71.5	24.3	3.3	0.3	0.8

Q13-6. 土壌の汚染

	1. 深刻である	2. まあ深刻である	3.あまり深刻ではない	4. 深刻ではない	99. わからない
上海	47.2	33.2	13.4	4.6	1.6
杭州	40.0	30.3	19.0	7.3	3.3
蘇州	49.0	26.5	17.5	3.0	4.0
中国全体	45.4	31.0	15.9	5.1	2.6
福岡	66.0	27.3	5.3	0.3	1.3

Q13-7. 森林破壊

	1. 深刻である	2. まあ深刻である	3.あまり深刻ではない	4. 深刻ではない	99. わからない
上海	47.2	35.4	13.0	3.4	1.0
杭州	43.3	32.0	18.0	4.0	2.7
蘇州	50.0	25.0	15.5	2.5	7.0
中国全体	46.6	32.3	15.0	3.4	2.7
福岡	82.5	16.0	1.3	0.0	0.3

これから読み上げることがらについて、あなたのお考えをお答えください。

Q14. 一般的に言って、どんな場合でも法に従うべきだと思いますか。それとも、例外があり、場合によっては、法律を破ることになっても良心に従うべきだと思いますか。

	1.どんな場合でも、法に従うべきだ	2.場合によっては、良心に従うべきだ	99.わからない
上海	71.6	28.2	0.2
杭州	79.0	21.0	0.0
蘇州	59.0	40.0	0.5
中国全体	71.3	28.4	0.2
福岡	20.5	74.5	4.8

Q15. このアとイの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。

	1. (ア) 個人の権利を守るためには、公共の利益が多少犠牲になることがあっても仕方がない	2. (イ) 公共の利益を守るためには、個人の権利が多少犠牲になることがあっても仕方がない	99.わからない
上海	15.6	81.8	1.8
杭州	12.0	85.7	2.3
蘇州	11.5	87.0	0.5
中国全体	13.7	84.0	1.7
福岡	30.5	60.8	8.3

Q16. このアとイの2つの意見のうち、選ぶとすれば、あなたのお気持ちはどちらの意見に近いですか。

	1.(ア)たとえ一般の人々が正しい選択をするとは限らなくても、環境をどう守るかについては、政府は干渉せず、一般の人々の判断に任せるべきである	2.(イ)たとえ一般の人々が持つ自ら決定を下す権利を侵害するとしても、政府は一般の人々に環境を守らせるための法律を制定するべきである	99.わからない
上海	34.0	63.4	2.6
杭州	37.0	61.7	1.3
蘇州	47.0	52.5	0.5
中国全体	37.5	60.7	1.8
福岡	19.3	73.5	6.5

Q17. このアとイの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。

	1. (ア) 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	2. (イ) 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	99. わからない
上海	82.8	16.6	0.6
杭州	83.0	15.3	1.0
蘇州	79.5	20.0	0.0
中国全体	82.2	16.9	0.6
福岡	94.5	4.0	1.0

Q18. 自然と人間との関係について、この3つの意見があります。あなたがこの中で真実に近いと思うものを、1つだけ選んでください。

	1. 人間が幸福になるためには、 自然に従わなければならない	2. 人間が幸福になるためには、 自然を利用しなければならない	3. 人間が幸福になるためには、 自然を征服していかなければならない	99. わからない
上海	31.4	43.8	24.4	0.2
杭州	41.0	47.3	11.7	0.0
蘇州	53.0	36.0	9.5	0.5
中国全体	38.6	43.3	17.6	0.2
福岡	42.3	51.8	3.8	2.0

Q19. これから読みあげるそれぞれの意見に、あなたは賛成か反対かお答えください。

Q19-1. 人間が自然に手を加えなければ、自然は平穏で調和のあるものとなるだろう

	1. 賛成	2. どちらか といえば 賛成	3. どちらとも いえない	4. どちらか といえば 反対	5. 反対	99. わからない
上海	30.8	58.8	5.0	3.2	2.2	0.0
杭州	32.3	60.7	5.3	1.3	0.0	0.3
蘇州	24.0	64.5	8.0	3.5	0.0	0.0
中国全体	29.9	60.5	5.7	2.7	1.1	0.1
福岡	32.3	25.8	27.8	7.8	5.8	0.3

Q19-2. 自然は、本来、厳しい生存競争の場である

	1. 賛成	2. どちらか といえば 賛成	3. どちらとも いえない	4. どちらか といえば 反対	5. 反対	99. わからない
上海	14.8	51.4	17.0	14.6	1.0	1.2
杭州	27.7	51.3	14.3	5.0	1.0	0.7
蘇州	6.0	49.0	19.5	24.5	1.0	0.0
中国全体	16.9	50.9	16.7	13.7	1.0	0.8
福岡	48.0	32.5	13.0	2.5	1.8	2.3

Q 19-3.たとえ人間によって自然が破壊されたとしても、自然は自らの力で回復できる

	1.賛成	2.どちらか といえ ば賛成	3.どちら ともい えない	4.どちら かとい え反 対	5.反対	99.わ か ら ない
上海	8.2	21.4	15.6	49.4	5.0	0.4
杭州	6.0	17.7	16.7	40.7	18.7	0.3
蘇州	3.5	32.0	21.0	41.5	1.5	0.5
中国全体	6.6	22.4	17.0	45.2	8.4	0.4
福岡	5.0	7.8	20.3	29.0	37.5	0.5

Q 19-4.人間は、地球上に多くの種類の動植物がいないと生きていけない

	1.賛成	2.どちら かとい え賛 成	3.どちら ともい えない	4.どちら かとい え反 対	5.反対	99.わ か ら ない
上海	38.6	49.2	7.6	3.0	1.4	0.2
杭州	42.7	50.7	3.0	3.3	0.3	0.0
蘇州	21.5	76.5	1.0	1.0	0.0	0.0
中国全体	36.4	55.1	4.9	2.7	0.8	0.1
福岡	75.8	19.8	3.5	0.8	0.3	0.0

Q 19-5.自然は神が創ったものなので、人類は自然を尊ばなければならない

	1.賛成	2.どちら かとい え賛 成	3.どちら ともい えない	4.どちら かとい え反 対	5.反対	99.わ か ら ない
上海	10.0	38.4	22.0	21.2	8.0	0.4
杭州	14.0	30.0	10.7	16.7	26.0	2.7
蘇州	3.5	41.0	5.5	34.5	15.0	0.5
中国全体	9.9	36.4	15.3	22.5	14.8	1.1
福岡	38.0	35.5	17.0	4.0	4.5	1.0

Q 20. あなた自身には信仰心や信心がどの程度ありますか。

	1.と ても 信 仰 心 が あ る	2.か な り 信 仰 心 が あ る	3.ま あ 信 仰 心 が あ る	4.ど ち ら と も い え な い	5.あ ま り 信 仰 心 が な い	6.ほ と んど 信 仰 心 が な い	7.ま っ た く 信 仰 心 が な い	99.わ か ら ない
上海	2.8	7.6	8.6	55.4	3.2	6.0	9.6	2.2
杭州	4.0	14.0	32.7	31.0	3.0	5.0	8.0	2.3
蘇州	1.5	10.0	51.5	31.5	2.0	3.0	0.0	0.5
中国全体	2.9	10.0	24.4	43.3	2.9	5.1	7.2	1.9
福岡	6.3	6.8	30.8	22.8	17.8	7.5	7.3	0.3

Q21. これから読み上げることがらについて、あなたはどのように思いますか。それぞれについてお答えください。

Q21-1. 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

	1.とてもそう 思う	2.まあそう思 う	3.あまりそう 思わない	4.そう思わな い	99.わから ない
上海	12.6	64.0	17.0	5.4	1.0
杭州	25.3	59.0	11.3	1.7	2.7
蘇州	36.5	54.5	6.0	1.5	0.5
中国全体	21.2	60.6	13.1	3.5	1.4
福岡	22.3	65.8	9.8	1.0	1.3

Q21-2. 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

	1.とてもそう 思う	2.まあそう思 う	3.あまりそう 思わない	4.そう思わな い	99.わから ない
上海	9.8	48.4	26.6	6.6	8.6
杭州	30.3	42.3	19.3	1.3	6.7
蘇州	24.5	55.5	14.5	1.0	4.5
中国全体	18.9	48.0	22.0	3.9	7.2
福岡	23.8	58.0	12.8	4.3	1.0

Q21-3. 私は、自分の子孫から尊ばれたい

	1.とてもそう 思う	2.まあそう思 う	3.あまりそう 思わない	4.そう思わな い	99.わから ない
上海	50.0	45.6	4.0	0.4	0.0
杭州	46.0	48.3	2.0	0.3	3.3
蘇州	64.0	25.5	2.0	0	7.0
中国全体	51.6	42.4	3.0	0.3	2.4
福岡	23.0	50.0	21.3	3.8	1.8

Q22. このアとイの2つの意見のうち、あなたのお考えに近いのはどちらですか。

	1. (ア) 人間にとって自 然は支配するべきもの である	2. (イ) 人間にとって自 然は調和し、共存するも のである	99.わから ない
上海	13.0	86.8	0.2
杭州	11.7	88.3	0.0
蘇州	6.0	94.0	0.0
中国全体	11.2	88.7	0.1
福岡	1.0	99.0	0.0

Q23. あなたは一般の人々よりも、先祖を尊ぶ方だと思いますか、それとも尊ばない方だと思いますか。

	1.一般の人々より 尊ぶ方だと思う	2.一般の人々より 尊ばない方だと思 う	3. 一般の人々と 同じくらいだと思 う	99.わからない
上海	47.0	4.2	48.8	0.0
杭州	25.3	2.3	71.3	1.0
蘇州	36.0	3.5	60.5	0.0
中国全体	38.3	3.5	57.9	0.3
福岡	35.3	7.0	57.0	0.8

最後に、人生の考えかたについておうかがいします。

Q24. このアとイの2つの意見のうち、あなたのお考えに近いのはどちらですか。

	1. (ア) 人の運命は決ま っており、人の力では変 えられない	2. (イ) 人生は自分で切 り開いていくものだ	99.わからない
上海	18.4	81.2	0.4
杭州	9.7	89.7	0.3
蘇州	10.0	89.5	0.5
中国全体	14.1	85.4	0.4
福岡	17.8	80.5	1.8

Q25. では、このアとイ2つの意見のうち、あなたのお考えに近いのはどちらですか。

	1. (ア) 人生は太く短く いきたい	2. (イ) 人生は細く長く いきたい	99.わからない
上海	29.8	60.6	6.6
杭州	27.7	61.7	10.3
蘇州	59.5	36.0	1.5
中国全体	35.1	56.0	6.7
福岡	36.5	54.8	8.0

資料2. 福岡市調査票

第 8697 号

環境に関する意識調査

2007 年 5 月

(調査主体) 東洋大学「エコフィロソフィ」学際研究
イニシアティブ

(調査実施) 社団法人 中央調査社

支 局	地 点 番 号	対象番号	

はじめに、あなたご自身の日常生活についておうかがいします。

問 1 【回答票 1】あなたは今の生活にどの程度満足していますか。この中から選んでください。

- | | | | | | | | |
|----------------|------------------|---------------------------|------------------|----------------|------------|----------|---|
| 1
(ア)
満足 | 2
(イ)
やや満足 | 3
(ウ)
どちらとも
いえない | 4
(エ)
やや不満 | 5
(オ)
不満 | 6
わからない | 7
無回答 | ⑪ |
|----------------|------------------|---------------------------|------------------|----------------|------------|----------|---|

問 2 【回答票 2】あなたはこのアとイの 2 つの意見のうち、どちらの意見に賛成ですか。

- | | | |
|----------------------------|---------|---|
| 1 (ア) 十分にものがなければ幸せな生活は送れない | 3 わからない | ⑫ |
| 2 (イ) 十分にものがなくても幸せな生活は送れる | 4 無回答 | |

問 3 【回答票 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。

- | | |
|--|---|
| 1 (ア) 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 | ⑬ |
| 2 (イ) 日常的に立ち話をする程度の付き合いをしている | |
| 3 (ウ) あいさつ程度の付き合いしかしていない | |
| 4 (エ) 付き合いはほとんどしていない | |
| 5 わからない | |
| 6 無回答 | |

問 4 【回答票 4】これから読み上げることがらについて、あなたはどのように思いますか。それぞれについて 1 つずつお答えください。

(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。

- | | | | | | | |
|---------------------|--------------------|---------------------------|--------------------|------------|----------|---|
| 1
(ア)
とてもそう思う | 2
(イ)
まあそう思う | 3
(ウ)
あまりそう
思わない | 4
(エ)
そう思わない | 5
わからない | 6
無回答 | ⑭ |
|---------------------|--------------------|---------------------------|--------------------|------------|----------|---|

(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せんか。

- | | | | | | | |
|---------------------|--------------------|---------------------------|--------------------|------------|----------|---|
| 1
(ア)
とてもそう思う | 2
(イ)
まあそう思う | 3
(ウ)
あまりそう
思わない | 4
(エ)
そう思わない | 5
わからない | 6
無回答 | ⑮ |
|---------------------|--------------------|---------------------------|--------------------|------------|----------|---|

(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せんか。

- | | | | | | | |
|---------------------|--------------------|---------------------------|--------------------|------------|----------|---|
| 1
(ア)
とてもそう思う | 2
(イ)
まあそう思う | 3
(ウ)
あまりそう
思わない | 4
(エ)
そう思わない | 5
わからない | 6
無回答 | ⑯ |
|---------------------|--------------------|---------------------------|--------------------|------------|----------|---|

問5 【回答票5】 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。

1 (ア) 良い	2 (イ) やや良い	3 (ウ) やや悪い	4 (エ) 悪い	5 わからない	6 無回答	⑰
----------------	------------------	------------------	----------------	------------	----------	---

問6 【回答票6】 あなたは、これから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。

1 (ア) ずっとこの地域に住み続けたいと思う	3 わからない	⑱
2 (イ) いつか引っ越そうと思う	4 無回答	

次に、科学と環境について、あなたのお考えをお答えください。

問7 【回答票7】 こういう意見があります。「世の中は、だんだん科学や技術が発達して生活は便利になってくるが、それにつれて人間らしい気持ちが失われていく」というのですが、あなたはこの意見に賛成ですか、それとも反対ですか。

1 (ア) 賛成	2 (イ) 反対	3 (ウ) いちがいにいいない	4 わからない	5 無回答	⑲
----------------	----------------	-----------------------	------------	----------	---

問8 【回答票8】 地球環境と自分たちの生活との関係について、アとイの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。

- 1 (ア) 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
2 (イ) 自分たちの生活を、より便利にすることを考えるべきだ ⑳
- 3 わからない
4 無回答

問9 【回答票9】 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。

1 (ア) 非常に 重要である	2 (イ) 重要である	3 (ウ) あまり 重要ではない	4 (エ) 重要ではない	5 わからない	6 無回答	
--------------------------	-------------------	---------------------------	--------------------	------------	----------	--

問10 【回答票10】 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。

1 (ア) 非常に 影響がある	2 (イ) やや 影響がある	3 (ウ) それほど 影響はない	4 (エ) 影響はない	5 わからない	6 無回答	
--------------------------	-------------------------	---------------------------	-------------------	------------	----------	--

問11 【回答票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。

1 (ア) すすんで 買おうと思う	2 (イ) ある程度は 買おうと思う	3 (ウ) どちらとも いえない	4 (エ) あまり 買いたくない	5 (オ) 買いたくない	6 わからない	7 無回答	
----------------------------	-----------------------------	---------------------------	---------------------------	--------------------	------------	----------	--

問12 【回答票12】 これから文章をいくつか読み上げます。それぞれについてあなたはどの程度賛成かお答えください。

(a) 全体として現代科学は良いことよりも、むしろ悪いことをもたらしている

1 (ア) 賛成	2 (イ) どちらかと いえば賛成	3 (ウ) どちらとも いえない	4 (エ) どちらかと いえば反対	5 (オ) 反対	6 わからない	7 無回答	
----------------	----------------------------	---------------------------	----------------------------	----------------	------------	----------	--

(b) 私たちは、科学を信用しすぎていて、宗教への信仰が不足している

1 (ア) 賛成	2 (イ) どちらかとい えば賛成	3 (ウ) どちらとも いえない	4 (エ) どちらかとい えば反対	5 (オ) 反対	6 わからない	7 無回答
----------------	----------------------------	---------------------------	----------------------------	----------------	------------	----------

(c) 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

1 (ア) 賛成	2 (イ) どちらかとい えば賛成	3 (ウ) どちらとも いえない	4 (エ) どちらかとい えば反対	5 (オ) 反対	6 わからない	7 無回答
----------------	----------------------------	---------------------------	----------------------------	----------------	------------	----------

(d) 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

1 (ア) 賛成	2 (イ) どちらかとい えば賛成	3 (ウ) どちらとも いえない	4 (エ) どちらかとい えば反対	5 (オ) 反対	6 わからない	7 無回答
----------------	----------------------------	---------------------------	----------------------------	----------------	------------	----------

(e) 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

1 (ア) 賛成	2 (イ) どちらかとい えば賛成	3 (ウ) どちらとも いえない	4 (エ) どちらかとい えば反対	5 (オ) 反対	6 わからない	7 無回答
----------------	----------------------------	---------------------------	----------------------------	----------------	------------	----------

(f) 経済発展は常に環境破壊をともなう

1 (ア) 賛成	2 (イ) どちらかとい えば賛成	3 (ウ) どちらとも いえない	4 (エ) どちらかとい えば反対	5 (オ) 反対	6 わからない	7 無回答
----------------	----------------------------	---------------------------	----------------------------	----------------	------------	----------

(g) 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

1 (ア) 賛成	2 (イ) どちらかとい えば賛成	3 (ウ) どちらとも いえない	4 (エ) どちらかとい えば反対	5 (オ) 反対	6 わからない	7 無回答
----------------	----------------------------	---------------------------	----------------------------	----------------	------------	----------

問 13 【回答票 13】では、これから読み上げる環境問題について、あなたはどの程度深刻だと思いますか。それ
ぞれについてお答えください。

【調査員注：(a)～(g)まで1つずつ聞く】

	(ア) 深刻 である	(イ) ある まあ 深刻 で	(ウ) では ない あまり 深刻	(エ) ない 深刻 では	わ か ら な い	無 回 答
(a) 地球温暖化による気温の上昇・・・・・・・・	1	2	3	4	5	6
(b) 石油や石炭など、エネルギー資源の不足・・・	1	2	3	4	5	6
(c) 大気汚染・・・・・・・・	1	2	3	4	5	6
(d) 海や川や湖などの水の汚染・・・・・・・・	1	2	3	4	5	6
(e) 農薬や化学肥料による食料の汚染・・・・・・・・	1	2	3	4	5	6
(f) 土壌の汚染・・・・・・・・	1	2	3	4	5	6
(g) 森林破壊・・・・・・・・	1	2	3	4	5	6

これから読み上げることがらについて、あなたのお考えをお答えください。

問 14 【回答票 14】 一般的に言って、どんな場合でも法に従うべきだと思いますか。それとも、例外があり、場合によっては、法律を破ることになっても良心に従うべきだと思いますか。

- | | | |
|------------------------|---|-------|
| 1 (ア) どんな場合でも、法に従うべきだ | 3 | わからない |
| 2 (イ) 場合によっては、良心に従うべきだ | 4 | 無回答 |

問 15 【回答票 15】 このアとイの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。

- | |
|--|
| 1 (ア) 個人の権利を守るためには、公共の利益が多少犠牲になることがあっても仕方がない |
| 2 (イ) 公共の利益を守るためには、個人の権利が多少犠牲になることがあっても仕方がない |
| 3 |
| 4 |

問 16 【回答票 16】 このアとイの2つの意見のうち、選ぶとすれば、あなたのお気持ちはどちらの意見に近いですか。

- | |
|---|
| 1 (ア) たとえ一般の人々が正しい選択をするとは限らなくても、環境をどう守るかについては、政府は干渉せず、一般の人々の判断に任せるべきである |
| 2 (イ) たとえ一般の人々が持つ自ら決定を下す権利を侵害するとしても、政府は一般の人々に環境を守らせるための法律を制定するべきである |
| 3 |
| 4 |

問 17 【回答票 17】 このアとイの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。

- | |
|--|
| 1 (ア) 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 |
| 2 (イ) 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 |
| 3 |
| 4 |

問 18 【回答票 18】 自然と人間との関係について、この3つの意見があります。あなたがこの中で真実に近いと思うものを、1つだけ選んでください。

- | |
|---------------------------------------|
| 1 (ア) 人間が幸福になるためには、自然に従わなければならない |
| 2 (イ) 人間が幸福になるためには、自然を利用しなければならない |
| 3 (ウ) 人間が幸福になるためには、自然を征服していかななければならない |
| 4 |
| 5 |

問 19 【回答票 19】 これから読み上げるそれぞれの意見に、あなたは賛成か反対かお答えください。

(a) 人間が自然に手を加えなければ、自然は平穏で調和のあるものとなるだろう

- | | | | | | | |
|-----|------------|-----------|------------|-----|-------|-----|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 |
| (ア) | (イ) | (ウ) | (エ) | (オ) | | |
| 賛成 | どちらかといえど賛成 | どちらともいえない | どちらかといえど反対 | 反対 | わからない | 無回答 |

(b) 自然は、本来、厳しい生存競争の場である

- | | | | | | | |
|-----|------------|-----------|------------|-----|-------|-----|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 |
| (ア) | (イ) | (ウ) | (エ) | (オ) | | |
| 賛成 | どちらかといえど賛成 | どちらともいえない | どちらかといえど反対 | 反対 | わからない | 無回答 |

(c) たとえ人間によって自然が破壊されたとしても、自然は自らの力で回復できる

- | | | | | | | |
|-----|------------|-----------|------------|-----|-------|-----|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 |
| (ア) | (イ) | (ウ) | (エ) | (オ) | | |
| 賛成 | どちらかといえど賛成 | どちらともいえない | どちらかといえど反対 | 反対 | わからない | 無回答 |

(d) 人間は、地球上に多くの種類の動植物がいないと生きていけない

1 (ア) 賛成	2 (イ) どちらかといえ ば賛成	3 (ウ) どちらともい えない	4 (エ) どちらかとい えれば反対	5 (オ) 反対	6 わからない	7 無回答
----------------	----------------------------	---------------------------	-----------------------------	----------------	------------	----------

(e) 自然は神が創ったものなので、人類は自然を尊ばなければならない

1 (ア) 賛成	2 (イ) どちらかといえ ば賛成	3 (ウ) どちらともい えない	4 (エ) どちらかとい えれば反対	5 (オ) 反対	6 わからない	7 無回答
----------------	----------------------------	---------------------------	-----------------------------	----------------	------------	----------

問 20 【回答票 20】 あなた自身には信仰心や信心がどの程度ありますか。

1 (ア) とても信仰心がある	4 (エ) どちらともいえない	7 (キ) まったく信仰心がない
2 (イ) かなり信仰心がある	5 (オ) あまり信仰心がない	8 わからない
3 (ウ) まあ信仰心がある	6 (カ) ほとんど信仰心がない	9 無回答

問 21 【回答票 21】 これから読み上げることがらについて、あなたはどのように思いますか。それぞれについてお答えください。

(a) 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

1 (ア) とても そう思う	2 (イ) まあ そう思う	3 (ウ) あまり そう思わない	4 (エ) そう 思わない	5 わからない	6 無回答
-------------------------	------------------------	---------------------------	------------------------	------------	----------

(b) 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

1 (ア) とても そう思う	2 (イ) まあ そう思う	3 (ウ) あまり そう思わない	4 (エ) そう 思わない	5 わからない	6 無回答
-------------------------	------------------------	---------------------------	------------------------	------------	----------

(c) 私は、自分の子孫から尊ばれたい

1 (ア) とても そう思う	2 (イ) まあ そう思う	3 (ウ) あまり そう思わない	4 (エ) そう 思わない	5 わからない	6 無回答
-------------------------	------------------------	---------------------------	------------------------	------------	----------

問 22 【回答票 22】 このアとイの2つの意見のうち、あなたのお考えに近いのはどちらですか。

1 (ア) 人間にとって自然は支配するべきものである	3 わからない
2 (イ) 人間にとって自然は調和し、共存するものである	4 無回答

問 23 【回答票 23】 あなたは一般の人々よりも、先祖を尊ぶ方だと思いますか、それとも尊ばない方だと思いますか。

1 (ア) 一般の人々より尊ぶ方だと思う	4 わからない
2 (イ) 一般の人々より尊ばない方だと思う	5 無回答
3 (ウ) 一般の人々と同じくらいだと思う	

最後に、人生の考えかたについておうかがいします。

問 24 【回答票 24】 このアとイの2つの意見のうち、あなたのお考えに近いのはどちらですか。

- | | | |
|---------------------------------|---|-------|
| 1 (ア) 人の一生は決まっています、運命を受け入れるしかない | 3 | わからない |
| 2 (イ) 人の一生は、自分の努力で変えることができる | 4 | 無回答 |

問 25 【回答票 25】 では、このアとイ2つの意見のうち、あなたのお考えに近いのはどちらですか。

- | | | |
|-------------------|---|-------|
| 1 (ア) 人生は太く短くいきたい | 3 | わからない |
| 2 (イ) 人生は細く長くいきたい | 4 | 無回答 |

フェイスシート

F 1 (性別)

- | | |
|------|------|
| 1 男性 | 2 女性 |
|------|------|

F 2 あなたの年齢をお答えください。

--	--

歳

99 拒否

F 3 【回答票 26】 最後に卒業した学校をお答えください。

- | | | | |
|-----------|------------|-----------|-------|
| 1 (ア) 中学校 | 3 (ウ) 専門学校 | 5 (オ) 大学 | 7 無回答 |
| 2 (イ) 高校 | 4 (エ) 短大 | 6 (カ) 大学院 | |

F 4 【回答票 27】 あなたは結婚していますか。

- | | | |
|----------|-------------|-----------|
| 1 (ア) 独身 | 3 (ウ) 離婚・別居 | 5 その他 () |
| 2 (イ) 既婚 | 4 (エ) 死別 | 6 無回答 |

F 5 【回答票 28】 あなたの職業はどれにあたりますか。

- | | |
|--------------------------|-----------------|
| 1 (ア) 農林漁業 (家族従業を含む) | 6 (カ) パート・アルバイト |
| 2 (イ) 商工・サービス業 (家族従業を含む) | 7 (キ) 無職の主婦 |
| 3 (ウ) 事務職 | 8 (ク) 学生 |
| 4 (エ) 労務職 | 9 (ケ) その他・無職 |
| 5 (オ) 自由業・管理職 | 10 無回答 |

F 6 【回答票 29】 昨年のあなたのご家庭の世帯年収は税込みでいくらでしたか。この中からお答えください。

- | | | |
|----------------------|-------------------------|------------------|
| 1 (ア) 150 万円未満 | 6 (カ) 750 万～1000 万円未満 | 11 (サ) 2500 万円以上 |
| 2 (イ) 150 万～250 万円未満 | 7 (キ) 1000 万～1250 万円未満 | 12 わからない |
| 3 (ウ) 250 万～350 万円未満 | 8 (ク) 1250 万～1500 万円未満 | 13 無回答 |
| 4 (エ) 350 万～500 万円未満 | 9 (ケ) 1500 万～2000 万円未満 | |
| 5 (オ) 500 万～750 万円未満 | 10 (コ) 2000 万～2500 万円未満 | |

F 7 【回答票 30】 あなたの住居はこの中のどれにあたりますか。

- | | |
|--------------------------------|---------------|
| 1 (ア) 持ち家 (一戸建て) | 5 (オ) その他 () |
| 2 (イ) 持ち家 (マンションなどの集合住宅) | 6 無回答 |
| 3 (ウ) 賃貸住宅 (一戸建て) | |
| 4 (エ) 賃貸住宅 (マンション、アパートなどの集合住宅) | |

F 8 【回答票 31】 あなたは、特定の宗教に属していますか。

- | | | |
|-------------|---------------------|---------|
| 1 (ア) 仏教 | 4 (エ) カトリック以外のキリスト教 | 7 わからない |
| 2 (イ) 神道 | 5 (オ) その他 () | 8 無回答 |
| 3 (ウ) カトリック | 6 (カ) 特定の宗教には属していない | |

ご協力をありがとうございました

環境配慮行動を促すための社会心理学的アプローチ

Social psychological approaches to produce ecological behavior

社会学部 今井芳昭

キーワード： 環境配慮行動、態度、計画的行動理論、
コミットメント、社会的証明

IPCC（気候変動に関する政府間パネル）第1作業部会は、地球温暖化が人為的原因によって引き起こされている可能性があることを発表した。このままのペースで温室効果ガス（二酸化炭素、メタン、一酸化二窒素、フロンなど）を排出し続ければ、早晚、人類の生活に大きな悪影響が生じる状況のようである。日本では100年間に平均気温が約1℃上昇し、世界的には山岳氷河や氷床が融解し、海面上昇が認められている(西岡, 2007)。最近では、地球温暖化に関するテレビ番組も放映され（例えば、「地球温暖化 身近に迫る異変」NHK、2007年9月26日；「地球危機2008」テレビ朝日、2008年1月4日；「地域発！どうする日本『地球温暖化 地域に何ができるのか』」NHK、2008年2月8日）、多くの人の知るところとなってきている。

しかし、既に1992年の地球環境サミットでは Severn Cullis-Suzuki という日系4世のカナダ人中学生が有名なスピーチを行っている。その内容に多くの人が心打たれ、『あなたが世界を変える日 —12歳の少女が環境サミットで語った伝説のスピーチ』という本になって出版もされている (Cullis-Suzuki, 2003; 動画サイト YouTube では彼女のスピーチを視聴できる (<http://www.youtube.com/watch?v=C2g473JWAEg>)。スピーチのテキストは http://www.sloth.gr.jp/relation/kaiin/severn_riospeach.html (ナマケモノ倶楽部) を参照)。その中で、彼女は言葉で言うだけではなく、実行することの重要性を説いている。しかし、望ましいこと、もしくは行うべきことであっても、なかなかそれを実行に移せない場合がある。環境配慮行動もその1つかもしれない。本論文では、社会心理学の観点から、多くの人々が環境配慮行動を実行するような方策を概観していくことにする。

環境配慮行動実施の阻害要因

環境配慮行動とは何であろうか。文字通り、地球環境を配慮した行動であるが、言い換えれば、サステナビリティ(sustainability)を実現するための行動である。サステナビリティは、通常、持続可能性と訳され、現在の地球環境（生物、資源、気候など）を将来の世代にも伝達可能にしていくことを意味している(稲垣, 2007; サステナビリティ学連携研究機構, 2007; 竹村, 2007)。そして、環境配慮行動の具体例としては、後述するように資

源の有効活用、オゾン層の非破壊、温室効果ガス排出抑制などがある。

環境配慮行動の実行を阻害している要因の一つは、その構造にある。すなわち、社会的ジレンマ状況であるということである。環境配慮行動と関連する社会的ジレンマは、Hardin (1962)が「共有地の悲劇」と表現したものである。各個人にとって利益的な行動（例えば、共有の牧草地で自分の家畜に牧草を与える。あるいは、快適な生活を享受するために二酸化炭素を排出する）が地域や社会にとってはコストとなり、個人が利益追求的な行動を取り続けると、社会のコストが増大して、最終的には社会が壊滅的な状況（共有地の牧草がなくなってしまい、もはや自分の家畜に牧草を与えることができなくなる。あるいは、二酸化炭素の増加によって地球温暖化の臨界点を超え、海面上昇、熱波、亜熱帯性伝染病の蔓延などが生じる）になってしまうことである。各人、各企業が快適性や利益を求めて、冷房を効かせ、暖房の温度を高く設定し、近い所でも車を使い、頻繁に飛行機を利用し、集客のために明るい照明にすることをやっている、やがては社会全体が困る状況に陥るということである。

環境配慮行動に関わる社会的ジレンマの困った点は、単に個人と社会という関係（もしくは対立）が問題であるだけでなく、ある国家・文化と他の国家・文化との関係、また、現代と未来世代との関係というように、対立的関係が重層的になっている点である。国家もしくは文化間の関係を見ると、既に快適な生活環境を確立している国々では、多くのエネルギー資源を利用し、温室効果ガス（特に二酸化炭素）を多く排出している。発展途上の国々は、これから快適性を求めようとしているのに、既に他の国々が二酸化炭素を限界近くまで排出してしまっている、自分たちが排出する余地があまり残されていない状況だということである。これは、世代間の関係においても同じである。未来世代は発展途上国と同じ立場に置かれてしまっている。そこで、現在、快適な生活を営んでいる個人、国々が、そうでない人々、国々、あるいは未来世代に対してどの程度配慮するかということが環境配慮行動における構造のポイントである。

それでは、われわれがこうした構造を理解できれば、「共有地の悲劇」状態に陥らないかということ、そうでもない。環境配慮行動を取るには、実行するためのコストがかかる、実行してもそのメリットが見えにくい、実行するための責任が分散している、実行しない他者からの影響を受けてしまう、監視されることが少ないので自律的に実行せざるを得ないという種々の阻害要因が考えられるからである。

- (a) 実行コスト 社会全体の利益に見合った行動を取るということは、行為者にとって労力的、時間的なコストがかかる。例えば、車で行くところを歩くことにすれば、それだけ身体的エネルギーを使うことになり、また、より多くの時間を移動のために費やすことになる。
- (b) 見えにくいメリット 環境に配慮した行動を取っても行為者自身に直接的なメリットはもたらされない。あるいはメリットがあったとしても、それが見えにくい構造になっている。車で行く代わりに歩くことにすれば、健康維持のためにはよいというメリットは存在するだろうが、そう認識するには努力を要する。
- (c) 責任の分散 地球上に生きている非常に多くの個人が関わっている問題なので、一人ひとりの責任は非常に小さく認知されて責任が分散され、「自分一人ぐらい努力しなくても

いい」というように認識されやすくなる。

(d)不実行の他者からの影響すべての人が環境配慮行動を取っているわけではないので、自分も行わなくてよいというように、他者の行動パタンの影響を受けるという悪循環が生じやすい（ただし、後述するように、多くの他者が環境配慮行動を取っているという状況が作られれば、望ましい方向に他者の行動パターンが各個人に影響を与えるようになると考えられる）。

(e)行為者の自律性に依存行為者の行動が逐一監視されているわけではないので、たとえ環境配慮的行動を取っていなくても誰からも咎め立てされることはない。環境配慮行動の多くは自律的側面が強い。

本論文の目的は、こうした阻害要因が存在する中で、いかに多くの人が環境配慮行動を取るように促していくことができるのかを社会心理学の観点から探っていくことである。

6 つのレベルの環境配慮行動

環境配慮行動の定義については前述したが、もう少しその具体的なイメージを捉えておくことにしたい。一口に環境配慮行動といっても種々のものがあり、また、国家間レベルで取り決めるべきものから、企業や組織で対応すべき問題、そして、個人レベルで実行可能なものまで階層化されていると捉えることができる。その階層としては、必ずしも各レベルを明確に区分できるわけではないが、国際レベル、国レベル、地方自治（地域）レベル、企業・事業者レベル、家庭レベル、個人レベルという 6 レベルを設定できるだろう。各レベルにおける環境配慮行動を概観し、その全体像を捉えることにする。

(a) 国際レベルでの対応

国際レベルにあてはまるのは、国家間の温室効果ガス排出量の取り決めである。近年では、1997 年の京都議定書がある（環境省、http://www.env.go.jp/earth/ondanka/mechanism/kpeng_j.pdf）。これは、先進国の温室効果ガス排出量について、法的拘束力のある数値目標を各国ごとに設定したものである。上記のガスについては基準年を 1990 年とし、2008 年から 2012 年までの目標期間に合意された分だけ排出量を削減しようとするものである。日本の数値目標は 6%であるが、削減開始時期となる 2008 年 4 月までに既に 7.7%排出量が増加してしまっているので、実質 13.7%削減しなければならないとされている。また、世界で最大の二酸化炭素排出国であるアメリカ合衆国（世界全体の 21.4%、2005 年現在、http://www.env.go.jp/earth/cop/co2_emission.pdf）はこの取り決めに参加しておらず、必ずしも国際的取り組みが順調にいかないことを象徴している。しかし、アメリカ国内でも地球環境を憂慮している人は少なくない。例えば、Al Gore 元副大統領は、地球温暖化問題について精力的に、地球規模で講演を繰り返し、「不都合な真実」と題する映画も制作し、ノーベル平和賞を受賞している。

また、前述したように、2007 年 2 月には、IPCC 第 1 作業部会が地球温暖化の原因は人為的な活動が原因である可能性が高いことを指摘し、4 月には第 2 作業部会が気温上昇による影響を明らかにした。気温上昇が 1990 年代から 2~3℃になると地球の全地域で悪影響が出ると警告した。そして、5 月に第 3 作業部会が報告書を発表し、悪影響の少ないと予測される気温上昇 2℃程度に食い止めるには、2020 年までに温室効果ガスの排出量を減

少に転じ、2050 年までには 2000 年の排出量の半分にすることが必要であることを指摘した（朝日新聞、2007 年 5 月 5 日朝刊）。12 月には、気候変動枠組み条約締約国会議が開催され、2013 年以降の枠組みについて検討されている。

(b) 国レベルでの施策

国レベルといっても、国際協力的な側面も存在する。例えば、代替エネルギー（風力、太陽光、潮力、地熱など）、排出された二酸化炭素の回収・貯留技術の開発の協力はそうである。このレベルでは、その他に温室効果ガス排出抑制を促す国内の各種法整備を挙げることができる。温室効果ガスの排出抑制は、一般に経済活動の停滞を促すが（2015 年までに排出量を減少に転じるようにすると、国民総生産(GDP)の損失は 2030 年時点で 3%ぐらいになると見積もられている）、代替エネルギーや二酸化炭素貯留技術は、新しい産業の創成につながり、経済活動にも役立つ可能性がある。

また、環境省は「チーム・マイナス 6%」と題して、国民が 1 人 1 日 1 kg の二酸化炭素削減を掲げた国民的プロジェクトを開始している（<http://www.team-6.jp/about/team6/index.html>）。環境省によれば、現在、国民一人が 1 日に排出する平均二酸化炭素量は 6 kg であり、そのうちの 1 kg を削減しようという運動である。また、「ストップ温暖化一村一品大作戦」と題して、地域ごとの温暖化対策の取り組みをまとめ、推進を図る運動も行われている（<http://www.jccca.org/daisakusen>）。

(c) 地方自治・地域レベルでの施策

地方自治レベルでは、資源の有効利用につながるゴミの分別回収のシステム導入であるとか、道路や橋梁、公共施設建設などの公共事業の環境影響評価、あるいは、地球環境保護に関連する条例の整備（例えば、駐車時のエンジン・ストップ）を挙げることができる。

(d) 企業、事業者レベルの対策

(a)～(c)のレベルは法整備もしくはシステムの構築を中心とした、温室効果ガス排出規制の枠組みの策定や技術開発が中心であるが、(d)～(f)レベルは、環境配慮行動の実行者の側面が強い。企業や事業者レベルで可能な環境配慮行動としては、適正冷暖房、昼休み消灯、蛍光灯の低位置設置、反射板装置の設置、両面コピーの実施、窓のブラインドや緑のカーテンの設置、不要な蒸気配管の撤去や放熱防止、ノー残業デーの設置、過剰包装の廃止、従業員の環境配慮行動に対する意識向上のための研修の実施、環境保全運動の推進、炭素相殺への参加（カーボン・オフセット、温室効果ガス排出量の削減を図った上で、排出せざるを得ない排出量を見積もり、それに見合った温室効果ガス削減活動（植林、新技術開発など）に投資し、排出ガス分を相殺しようというシステムである。例えば、<http://www.carbonoffset.jp> を参照）などを挙げることができる。

(e) 家庭レベルの行動

家庭レベルにおいては、各世帯で実行可能な環境配慮行動を挙げることができる。すなわち、牛乳パック・新聞紙などのリサイクル、リサイクル商品の使用、風呂の残り湯の活用、詰め替え製品の利用、買い物袋（エコ・バッグ）の持参、エコマーク商品の購入、洗剤の適正利用、ゴミの減量化、ゴミの分別、適正冷暖房、低公害車の利用、太陽光発電の利用、住宅の断熱化などである（環境省、平成 18 年度環境にやさしいライフスタイル実態調査、http://www.env.go.jp/policy/kihon_keikaku/lifestyle/h1907_01/1.pdf）。

(f) 個人レベルの行動

家庭レベルと個人レベルの区分は必ずしも明確ではないが、このレベルには、特に個人で実施可能な行動を含めることができる。例えば、節水（すぐに蛇口をしめる）、節電（電気製品の主要電源スイッチをこまめに切る、エレベーターではなく階段を利用、室内を冷やしすぎたり暑くし過ぎたりせずに衣服で体温を調節する、夜に照明を使わずに済むように朝型の生活サイクルにする）、公共交通の利用、長い距離でも歩く、適正自動車運転（長い信号待ちのときにはエンジンをストップさせる、急発進や急加速を控えるなど）、ゴミの減量化（箸をもち歩く、小さな紙でもリサイクルする、不必要な包装は断る、充電式電池の利用、必要なものだけを買うなど）、炭素相殺への参加（例えば、東京～博多間を新幹線で移動した場合 117 円を支払い、東京～福岡間を車で移動した場合 343 円、羽田～福岡間を飛行機で移動した場合 517 円を支払うことになる（朝日新聞、2007 年 12 月 30 日付）。支払われた金銭は、例えば、環境 NGO の事業に使われる）である。

上記の 6 レベルのうち、特に家庭、個人レベルにおける環境配慮行動を促すにはどのような方法が考えられるのであろうか。社会心理学において関連する研究は種々あるが、ここでは、関連性が強いと考えられる計画的行動理論(Ajzen, 1991)と对人的影響における 6 つの原理(Cialdini, 2001)の観点から見ていくことにする。

計画的行動理論

日常的にわれわれはいろいろな行動を取っているが、それらのうち意図的な行動はどのような要因の影響を受けて生じているのであろうか。それに対する 1 つの回答を与えているのが計画的行動理論(Theory of Planned Behavior: TPB、Ajzen, 1991)である。彼によれば、われわれの意図的な行動に直接影響を与えているのは、その行動を行おうとするわれわれの行動意図(behavioral intention)である。そして、その行動意図に影響を与えているのは、その行動に対する態度、主観的規範（重要他者からの期待）、行動コントロール感（実行可能性）である（図 1）。

態度(attitude)とは、特定の態度対象（例えば、環境配慮行動）に対する評価であり、それをどの程度ポジティブ（正しい、望ましい、良いなど）なものと捉えているかということである（Katz & Stotland (1959)によれば、態度という概念には、上記の評価的要素（良い－悪い）のほかに、感情的要素（好き－嫌い）、行動的要素（行動意図）も含まれる。しかし、計画的行動理論においては、行動意図が態度とは別に設定されているので、計画的行動理論における態度は評価的要素の強いものであると捉えた方が理解しやすいであろう）。環境配慮行動に対してポジティブな態度をもっているほど、その行動を取る確率は高くなると考えられる。逆に、ネガティブな態度（望ましくない、悪いなど）をもっているほど、その行動を取る確率は低くなると考えられる。その意味で、態度は、ある行動を取るための準備状態であると表現することもできる（社会心理学小辞典, 1994）。

次に、主観的規範(subjective norms)は、行為者にとって重要な他者（友人、恋人、配偶者、親など大事な人たち）が、環境配慮行動を取ることをどの程度行為者に期待していると行為者自身が認識しているかということである。重要他者から期待されている行動であるほど、それが行為者自身の行動規範になり、その行動を取る確率が高くなると考えられ

る。したがって、家族内でお互いに環境配慮行動を取るように声を掛け合うことが、主観的規範を高める一つの方法であるといえることができる。

第3の行動コントロール感(perceived behavioral control)は、当該の行動を行うことが自分にはどの程度可能かという認識である。行為者にとって、当該の行動を行うための時間的余裕があり、技能（スキル）を身につけているならば、行動コントロール感は高くなり、その結果、当該の行動を行うようになると考えられる。行為者の行動コントロール感を高めるには、基本的には当該行動を行うための具体的な方法やスキルを伝えたり、練習させたりすることになる。この行動コントロール感だけは、上記の態度、主観的規範とは異なり、行動意図へ影響を与えるだけでなく、直接、行動の実施にも影響を与えていると捉えられている。

計画的行動理論に基づいて、個人にある行動を取るように仕向けるとすれば、当該の行動（例えば、環境配慮行動）に対してポジティブな態度をもつよう働きかけ、行為者が重要と考える人たちも行為者が当該の行動を取ることを期待しており、さらに、行為者が当該の行動を行うことが可能であることを示すことになる。

計画的行動理論の妥当性

それでは、この枠組みでわれわれの行動の生起をどの程度説明できるのであろうか。Amitage & Conner (2001)は、計画的行動理論に関する185の研究をメタ分析している。対象とした諸研究で取り上げられた行動は、健康関連行動（例えば、キャンパスや社内での禁煙、母親による乳児の糖分摂取量の制限、健康増進のための運動、ダイエット、健康診断の受診、小中学生の朝食摂取、歯磨き、禁酒、乳ガン検診、健康食品）やレジャー行動の選択、自家用車からバス通勤への変更、臓器提供、献血、株式投資、リサイクル行動、攻撃行動の抑制などであった。メタ分析の結果、行動意図の39%、そして、行動の生起の27%をこの理論で説明できることが見出された。つまり、行為者の態度、主観的規範、

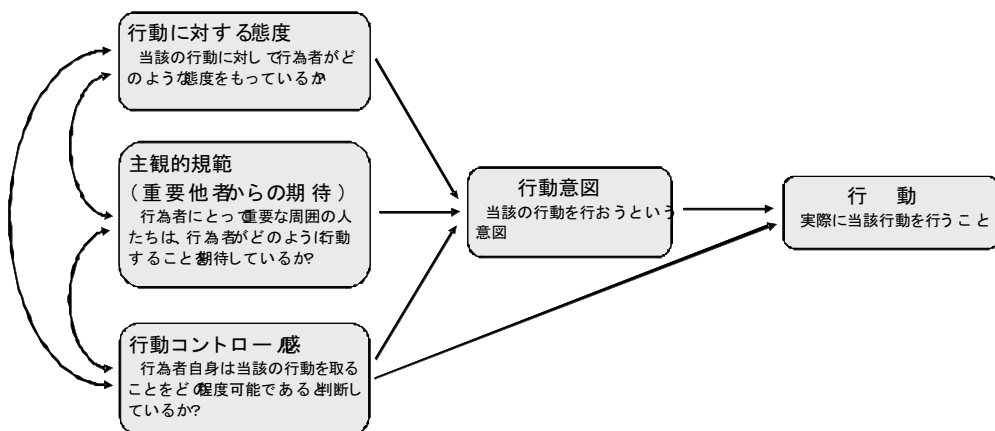


図1 Ajzen (1991)の計画的行動理論

行動コントロール感を把握することによって、その行為者の行動意図の約4割、そして、実際の行動の約3割を予測可能であるということである。6～7割は他の要因によって説明されると考えられる部分である。行為者の行動の生起を充分予測できるほど高い値ではないが、中程度の説明率であると言える。環境配慮行動に当てはめれば、行為者が環境配慮行動に対してポジティブな評価をもつように働きかけ、環境を配慮した行動をとることを周囲の人たちも期待していることを行為者に伝え、そして、環境配慮行動を取ることが可能であると認識させることによって、行動意図の約4割を喚起できるということである。

なお、最近、Schwarzer (2008)は、行動意図と実際の行動とが必ずしも関連性が高くないことに注目し、健康関連行動に限定したモデルではあるが、健康行動プロセス・アプローチ(Health Action Process Approach: HAPA)を提唱している。行動の説明率を高めるために、行動意図から行動への関連性を強める要因として、自己効力感(self-efficacy)と戦略的なプランニング(計画)を挙げている。そして、行動意図の規定因に注目する動機のプロセスと実際の行動の規定因に注目する決断プロセスに分けている。前者の行動意図に影響を与える要因として、(a)自分が健康関連行動(例えば、ウォーキング)を行うことができるという行為的自己効力感、(b)健康関連行動によってもたらされる結果(例えば、減量)の期待、(c)自分の健康に対するリスク認知(このままでは心臓疾患にかかりやすくなる)を挙げ、さらに、後者の行動に影響を与える要因として(a)実際に健康関連行動を行う計画を立てること(1日3km歩こう)、(b)実行する際に問題が生じた場合の対処方法の計画(雨だったら、代わりに水泳をしよう)、(c)健康関連行動を続けられるという維持自己効力感(新しいルートを開拓して、楽しみながら歩こう)、あるいは、(d)中断してもまた再開できるという回復的自己効力感を設定している。このアプローチのポイントは、計画的行動理論のコントロール感にあたる自己効力感をプロセスごとに細分化して設定していること、単に当該の行動を開始する場合だけでなく、当該行動を維持し続けたり、困難な状況に遭遇した場合に対処したりする方法についても事前に考えておくことを想定し、より現実に近い形で捉えようとしていることである。こうしたアプローチは、環境配慮行動にも援用できるものであり、今後、検討していく価値のある考え方であろう。

前述した Amitage & Conner (2001)の研究結果は健康関連、レジャーなどのテーマにおける行動の説明率の平均であり、環境配慮行動に対して計画的行動理論の枠組みがどの程度あてはまるのかは不明である。この疑問に一つの回答を提供しているのが、Kaiser, Wölfling, & Fuhrer (1999)の研究である。彼らは、計画的行動理論の枠組みを用いて、スイスにある2つの運輸会社の従業員2,560人を対象に質問紙調査を行った。彼らを取り上げた変数は、環境問題に関する知識、価値観、行動意図、そして、環境配慮行動である。前二者が行動意図に影響を与え、それが環境配慮行動に影響を与えているというように、計画的行動理論に似た因果関係を想定している。

「環境問題に関する知識」というのは、例えば、「氷河の融解は海岸や島に洪水をもたらす。化石燃料は燃焼時に二酸化炭素を大気に放出する。すべての生物は互いに依存しあっている。有毒金属は、例えば地下水を通じて食物連鎖の中に組み入れられている」など10項目から構成されていた。「環境問題に対する価値観」は、「人間であれ、動物であれ、植物であれ、岩石であれ、すべてのものには存在する権利がある。すべての有機体は貴重

であり、生存し続ける価値がある。一般的に、動物を檻の中で飼うのは禁じるべきである。地球の価値は人間にあるのではなく、それ自体にある」といった7項目であった。そして、「環境問題に対する行動意図」は、「市街地の駐車料金の値上げを支持する。環境税を支払う用意がある。本当に必要なときにだけ車を使う。もう通勤のために車を使わない。これからは赤信号でエンジンを止める。次を買う車は小さくてエコなものにする」という11項目から構成されていた。また、一般的環境行動の項目は「使用済みの紙を集め再利用する。使用済みのピンを再利用する。浴槽につからずにシャワーだけにする。冬場は、セーターを着なくても済むように部屋の温度を上げる（*）。化学的に作られたトイレ・クリーナーを使う（*）。買い物時には、プラスチック製バッグよりも紙製品を使う。環境問題について友だちと話す。ときどき環境問題関連の団体に寄付する。街中では車を乗らないようにする」（*は逆転項目）などの30項目であった。4尺度のほかに社会的望ましさについても測定し、他の尺度との相関係数を算出したところ、その値は総じて低く、社会的望ましさによる影響は小さいことが確認された。

上記のモデルにしたがって、共分散構造分析を行ったところ、環境配慮行動意図の40%が環境配慮知識と価値観で説明されることが見出され、さらに、一般的環境配慮行動の75%は環境配慮行動意図によって説明できることが認められた。Kaiser et al. (1999)は、計画的行動理論にはなかった環境問題に対する価値観を入れて分析を行ったわけであるが、知識と共に価値観も行動意図に影響を及ぼしていることが見出された。TIEPh（東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ）の第2ユニット（大島, 2007）は、アジアの人々の価値観を測定しているが、価値観を設定することの妥当性を示す一つのデータであると言えよう（価値観については、花井(2007)を参照）。

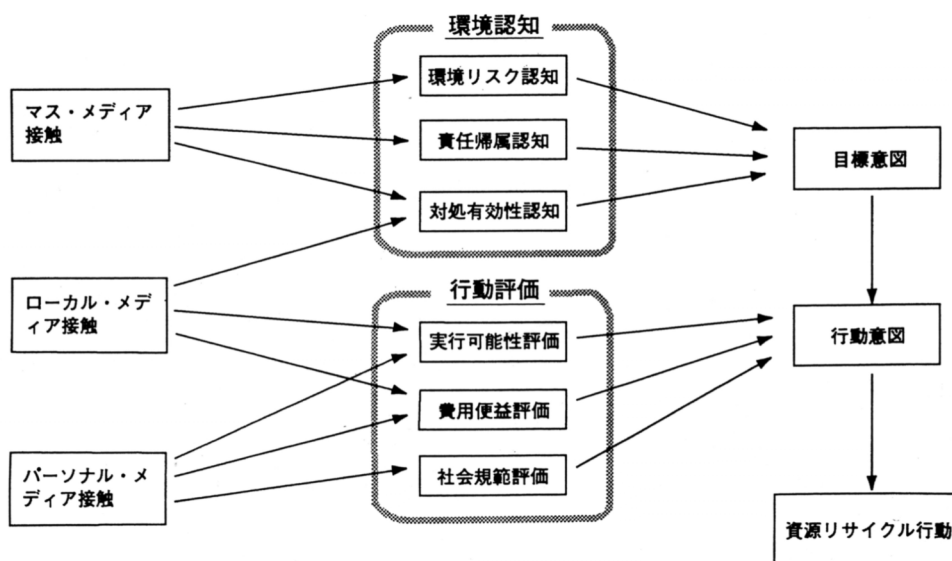
同様に、計画的行動理論のすべての面に渡って検討しているわけではないが、日本においても環境問題に対する態度が行動に及ぼす影響を明らかにしている研究がある。諏訪・山本・岡田・太田 (2006)によるものである。彼らは、計画的行動理論の内、（環境問題への関心→）態度→行動意図という側面を扱い、環境教育研修生178人、大学生123人を対象に質問紙調査を行った。

「環境問題に対する関心」の尺度は、生活環境因子4項目（例えば、工場などによる大気汚染、水質汚濁など。生活騒音、生活排水などの私たちの生活から発生する問題）、地球環境因子4項目（例えば、地球の温暖化、オゾン層の破壊、熱帯林の減少など地球的規模の環境問題。国内外の原生林や湿地帯などの自然環境の悪化・減少）、自然環境因子2項目（トキ、イリオモテヤマネコなどの希少な野生生物の保護・増殖。宅地開発などに伴う身近な地域での自然の減少）から構成された。この関心の影響を受けていると考えられる「環境問題に対する動機」は、7因子24項目から構成された。しかし、その質問項目内容を見ると、「環境問題への態度」と表現することのできるものである。すなわち、「節電などによる省エネ対策を行うべきである。環境問題対策運動に参加する。大量消費・大量廃棄型の消費社会構造の転換を図る。多少高くても、環境にやさしい製品を購入すべきだ。行政が分別や不法投棄などに対する規制や取り組みを強化すべきだ。環境問題は行政や企業の問題ではなく、住民一人ひとりの問題である。各人が日常生活の中で資源を節約しゴミを少なくするなど努力する」などの項目である。また、環境配慮行動尺度は、2因子11項目

から構成され、例えば、「使い捨ての商品はなるべく買わないようにしている。再生紙などのリサイクル商品を購入している。買い物のとき、買い物袋を持参したり可能な包装を断ったりしている。日常生活においてできるだけゴミを出さないようにしている。日常の生活で節水に気をつけている。日常の生活で節電に気をつけている」などの項目から構成されていた。

因子ごとに、関心→動機（態度）→行動という因果的関連性に基づいてパス解析したところ、生活環境や地球環境への関心が、環境配慮行動への賛同、大量消費者会構造の変革の必要性に影響を及ぼし、それが日常的な環境配慮行動に影響をもたらしていることが見出された。やはり、環境配慮行動に対するポジティブな態度が実際の環境配慮行動をもたらしている可能性が示唆されたと言える。

また、広瀬(1994)は、環境リスク認知、責任帰属、対処有効性認知が環境を配慮した目標を掲げることに影響を与え、その目標と環境配慮行動の実行可能性、コスト／ベネフィット評価、社会規範が環境配慮行動の意図に影響をもたらすという因果モデルを提唱している。このモデルを土台にして、野波・杉浦・大沼・山川・広瀬(1997)は、リサイクル行動においてメディアとの接触（マス・メディア、ローカル・メディア、パーソナル・メディア）がリスク・責任帰属認知、対処有効性認知、実行可能性認知、コスト／ベネフィット評価、社会規範に影響を与え、それらが環境配慮行動の目標、行動意図、行動へと順次影響を与えている可能性をパス解析によって明らかにした（図2）。



（野波ら(1997), p. 269, Figure 2 より）

図2 野波ら(1997)の資源リサイクル行動の意思決定モデル

彼らのモデルは、計画的行動理論よりも多くの変数を設定している。その差は、リサイクル行動への態度を行動意図の規定因として設定していないこと、リスク・責任帰属認知、対処有効性認知、コスト／ベネフィット認知という新たな変数を設定していることである。実行可能性は計画的行動理論の行動コントロール感、社会規範は主観的規範に対応していると考えることができる。行動意図に関して、目標意図（「できるだけゴミを出さない暮らしをしたい」、「生活を便利にすることも大事だが、そのために環境が汚染されるのはいやだ」、「ゴミを減らすためには、多少の不便を我慢するのも仕方がない」）と行動意図（「ボランティア団体によるビン・缶の回収にどんな支援をしたいか」）を分離したことがポイントである。しかし、実際の調査では、行動意図、並びにリサイクル行動（「空きビン・空き缶をボランティア団体に出しているか」）に関する質問項目がそれぞれ1項目ずつのため、尺度の信頼性に疑問があり、このモデルの評価についてはさらにデータを収集する必要があるだろう。

環境配慮行動に対する態度の変容

計画的行動理論において行動意図に影響を与える一つの要因として態度が設定されているが、行為者の態度をポジティブなものになるよう変容させるにはどのようにしたらよいのであろうか。ある態度対象（例えば、環境配慮行動）に対する受け手の態度を変えようとすることは、社会心理学において説得(persuasion)として研究されてきた領域である。説得場面というのは、説得の送り手が受け手に対して、ある説得テーマについて説得メッセージを送り、それに対して、受け手が何らかの反応（賛同、反対、無視など）を行うプロセスである（今井，2006）。そして、受け手の反応に影響を与えている要因として、送り手の属性、説得メッセージの構造、受け手の属性に分類できる。中でも重要なのは、どのような説得メッセージを作成して受け手に伝えるかということであろう。これは、広告業界において、どのような広告メッセージにすることが消費者の購買意欲を高め、購買につなげるかという問題とも関連している。例えば、Sugarman(1998)は、次のような事項を挙げている。すなわち、消費者の興味を引きつけるコピー（タイトル、見出し）、広告メッセージにストーリー性をもたせる、反論を反駁する、シンプルに明確にする、自我関与させる、権威づけする、切迫感を作る、希少価値をアピールする、具体的にする、親しみを感じさせる、希望を持たせるなどである。これらの多くは後述するように、社会心理学においても検討されてきた事項である。

説得メッセージには、通常、送り手が受け手に伝えたい主張点が述べられている（例えば、地球温暖化抑制の場合であれば、二酸化炭素を排出しないような行動を取ることの必要性、重要性を指摘することである）。そして、そのように主張する理由が論拠(argument)として述べられる（例えば、IPCCによって人為的な要因によって二酸化炭素排出量の増加が確認され、また、二酸化炭素の増加と共に地球の平均気温が上昇してきた。平均気温の上昇と共に氷河の融解が確認されているなど）。そして、O'Keefe & Figge (1999)がメタ分析で明らかにしたように、主張点だけを述べた説得メッセージよりも、その主張点に対する反論、さらには、その反論に対する反駁も含めた方が、受け手の応諾（賛同）を引き出しやすいということである。上記の例の反論とは、例えば、地球温暖化が温室効果ガスの

排出量増加によって引き起こされているという関連性に疑問を投げかけている研究者もいるということであろうし、それに対する反駁は、例えば、そのように反論している研究者の数は少なく、多くの研究者は温室効果ガスの増加と地球温暖化との因果的関連性を認めていることを挙げることができるだろう。

そうすると、主張的論拠（もしくは、長所やポジティブ情報）と反論（もしくは、短所やネガティブ情報）をどのような順序で提示すると効果的なのかという順序効果の問題も設定することができる。今井(2008)は、設定した説得テーマが環境配慮行動ではなく、寄付・募金、大学の卒業認定試験であったが、以下のようなことを見出した。ポジティブ情報から先に提示した方がネガティブ情報を先に提示するよりも受け手の応諾（賛同）を引き出しやすそうであること、それは、説得テーマに対して自我関与度の高い個人よりも低い個人においてあてはまりそうであること、だが、総じて説得場面における提示情報の順序効果はあまり頑健な現象ではないようだということ、また、ものごとについてよく考えることを志向する認知欲求度の高い個人は(Cacioppo & Petty, 1982; 神山・藤原, 1991)、提示情報の順序に関係なく、論拠のしっかりした説得メッセージに対して、低認知欲求者よりも賛同する傾向があるということである。

また、脅威（恐怖）喚起の効果に関する研究もある。受け手を怖がらせるような、あるいは、脅威を感じさせるような情報を受け手に提示した方が効果的なのかという問題である。一般的には、受け手に脅威を感じさせる方が効果的なようである（深田, 2002）。そして、Cho & Witte (2004)や Perloff (2003)は、問題を解決するための方策を受け手が実行できると認識している限りは、弱い脅威よりも強い脅威を喚起する方が効果的であると指摘している。後者は、さらに、方策の効果を述べる際には、対処的行動を行わない場合に受け手が被るコストと実行することによって得られる利益とを強調することの重要性も指摘している。

以上の諸研究の結果に基づけば、次のような説得メッセージの構成が望ましいと言えよう。すなわち、主張点と反論の双方を提示する（両面提示）。その際、主張点とそのメリットを先に提示する。そして、反論については受け手の脅威を喚起するようにし、それに対する具体的な対処法も示すということである。

近年、説得の研究領域において注目されているモデルとして、Petty & Cacioppo (1986)の精査可能性モデル（Elaboration Likelihood Model: ELM）がある。これは、説得メッセージを受けた受け手がそのメッセージを情報処理するには2つのルートがあることを想定したモデルである。中心ルートと周辺ルートである（図3）。両者は排反的ではなく、中心ルートの比率が高い場合から周辺ルートの比率が高い場合まで、各ルートの比重は連続的に変化するものと考えられている。中心ルートで説得メッセージが情報処理されるのは、説得テーマが受け手と深く関連していて、受け手の関与度が高く、また、説得メッセージを情報処理する受け手の能力が高い場合である。こうした場合、受け手は説得メッセージの内容をよく精査（吟味）し、よく理解した上で、説得メッセージに賛成するか反対するかを判断する。それに対して、説得テーマにあまり関与しておらず、説得メッセージを情報処理する能力に乏しい場合には、説得メッセージの内容を精査しようとはせず、説得メッセージに付随する周辺の手がかりに基づいて、賛成もしくは反対の判断をする。周辺の

手がかりとしては、送り手の専門性、好意性、説得メッセージに挙げられている論拠数などが相当する。例えば、専門家のいうことだから正しいに違いないとか、専門家ではないから正しくないだろうとか、論拠がたくさん列挙されているから正しいに違いないというように、いわばヒューリスティクス（経験に基づいて形成された、簡便な判断基準）に基づいた判断を下すということである（cf. Chaiken, 1980）。周辺的手がかりに基づいて判断を下した場合は、中心ルートの場合に比べて態度と実際に行動との関連性が弱いことが明らかにされている。

受け手に説得メッセージを提示する際には、しっかりその内容を理解し、賛同してもらうことが必要である。そう考えると、上記のように説得メッセージを構成するだけでなく、さらに、説得テーマに対する受け手の自我関与度を高め、受け手が説得メッセージを精査

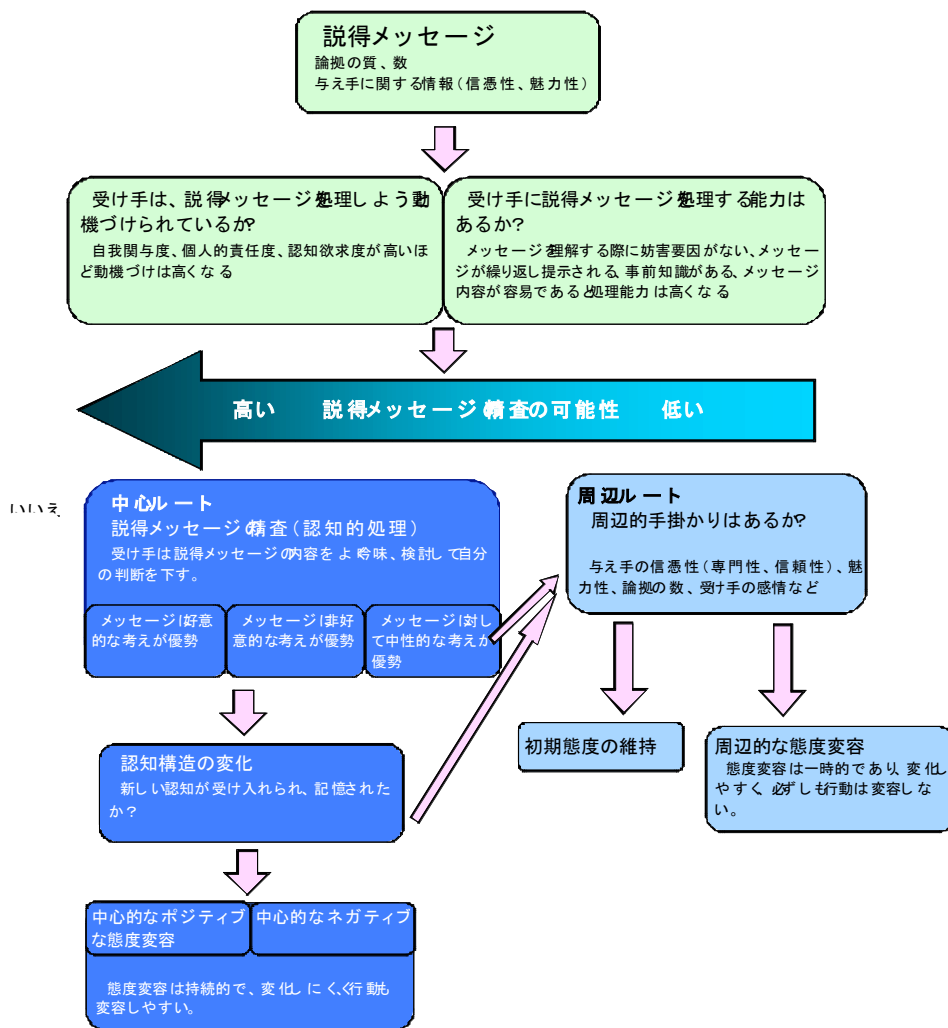


図3 Petty & Cacioppo (1986)の精査可能性モデル

するように促すことも必要である。環境配慮行動の場合、受け手の自我関与度を高める一つの方法は、地球温暖化による地球への悪影響は遠い将来のことではなく、われわれの数十年後、もしくは子や孫の世代に関わってくることを強調することであろう。

人に影響を与える際の6つの原理

個人間の影響について、別の角度から明らかにしているのが Cialdini(2001)である。彼は、自らも販売場面に携わって、実際にどのような手段を用いて、（送り手の望むような）顧客の反応を引き出しているかを参与観察した。社会心理学における諸実験の結果も加味しながら、人に影響を与える原理を6つに分類している。すなわち、返報性、コミットメントと一貫性、社会的証明、好意性、権威、希少性である。

(a)返報性(reciprocity) これは互惠性、互酬性とも訳されるもので、いわゆるお返し of the 原理である。ある人から支援を受けた場合、それを恩義に思い、その後、その人が困っていたらお返しに支援してあげるということである。これは、人間が快適な生活を送るために生み出してきた社会的規範であり、われわれは社会的学習によってこの規範を身につけている。特に困っている状況ではなくても、好意 (Kenny, 1994) や自己開示 (安藤, 1994) などにおいて、われわれが返報的に行動する傾向にあることも明らかにされている。

人に影響を与える場合には、この行動パターンを逆手に取ることになる。Cialdini(2001)が紹介している事例は、ある宗教団体の信者が寄付金集めのために花束をもって空港に行き、一輪ずつ空港利用者に配って歩くというものである。もちろんプレゼントして配るという形を取っているのであるが、花を渡されて喜んでいる利用者に対して、その信者は、そのお返しに少しでもいいから寄付をしてくれないかと頼むのである。多くの人はせっかくだしい気分になったのに、嫌な気分になされ、さらに小銭も渡さざるを得ない気持ちになされてしまうのである。

(b)コミットメント(commitment) コミットメントとは、あることに関わりをもつことである。具体的には、あることを行くと宣言する、実際にあることを始める、署名するなどである。われわれは、自分の行動が首尾一貫していること、言ったことと行っていることに整合性があることに価値をおいているので、実際に述べたことや行ったことに合致するような形でその後の行動が規定されやすいということである。したがって、影響を与える側としては、受け手にとにかく「Yes」と言わせてしまうこと、あるいは、関連するちょっとした行動を実際に行わせることが、その後の受け手の行動に影響を与えるための1つの方策になるということである。

(c)社会的証明(social proof) 聞き慣れない表現であるが、多くの他者の行動パターンが社会的な正しさを形成するということである。特に自分の置かれた状況が曖昧でどのように行動したらよいかわからないとき(地下街に倒れている人がいて、助けるべきかどうか悩む)、周囲にいる他者の行動を見て、自分の行動パターンを決めることがある。そのとき、他者の行動が社会的な証明になっているということである。つまり、多くの他者の行動パターンが正解であると判断するということである。倒れている人がいても周囲の通行人がみんな通り過ぎて行けば、「ただ寝ているだけなんだ」と判断して、自分も通り過ぎるということである。逆に、人だかりができていれば、何だろうと思って自分も駆け寄り、中のようにすを

伺うことになる。われわれは他者の行動パタンの影響を受けてしまうということであり、他者の行動パターンが社会的な規範を作ることになる。

(d)好意性(likability) これは、他者の人当たりのよさ、温和さ、魅力のことである。われわれは、一般的に自分に対してポジティブに接してくれる人に対して、こちらも相手の望むように行動しやすくなる。したがって、人に影響を与える際には、受け手から見て魅力的な、好意的に思われるような送り手である必要があるということである。これには外見の容姿だけでなく、人との接し方という社会的スキルも含まれる。

(e)権威(authority) 権威は、ある領域において専門的知識をもち、社会的に認められた高い地位に就くことによって得られる。そして、多くの人は、権威をもった人から影響を受けやすい傾向がある。医師、看護師、弁護士、建築士、不動産鑑定士など種々の専門的資格があり、その有資格者の中でも卓越した人が権威をもつことになる。権威者が影響力をもつのは、受け手がその権威者に対して卓越した専門的能力を認識するからである。そのため、影響を与える側は、権威に基づいた影響力を発揮するために、資格証を壁に張ったり、バッジや階級章を付けたり、制服を着たりして、自分の能力を他者にアピールする。さらにその影響力を高めるためには、専門的知識が豊富であることを示すこと共に、自分の利益のためではなく受け手のことを思って受け手にアドバイスしているというように振る舞って、受け手からの信頼を得ておく必要がある。

(f)希少性(scarcity) 特に販売場面において用いられる要因であり、数量限定、期間限定というように、消費者の自由を奪うことである。商品量が少なかったり、販売期間が短くてなかなか手に入りにくかったりすると、消費者はいつでも好きなだけ買うことができるという自由が奪われたように感じ、逆に購買意欲をかき立てられてしまうのである。この背景には、Brehm & Brehm (1981)が指摘した心理的リアクタンスが存在していると考えられる。環境配慮行動に関連させれば、今すぐに二酸化炭素排出を抑制しなければ、数十年後には世界的規模で抜き差しならない状況に陥ってしまうというように、時間的猶予がないことを指摘することになる。

受け手のコミットメントを高める

これら6種の影響力の中で環境配慮行動を促すために活用できると考えられるのは、コミットメントと社会的証明であろう。この2点について、環境配慮行動と関連させながら、その活用方法について考えてみたい。受け手のコミットメントを高めれば、それと一貫性を保つ形で、受け手の行動に影響を与えることができるようになる。受け手にコミットさせることは、どの程度効果があるのだろうか。コミットメントを利用した要請技法（または連続的影響手段）としてフット・イン・ザ・ドア法、ロー・ボール法がある。いずれも受け手の応諾を効果的に引き出すための技法である。

フット・イン・ザ・ドア法(foot-in-the-door method)とは、受け手に2段階で働きかけるのであるが、第1依頼は受け手のコミットメントを高めるための誘い水であり、第2依頼が元々送り手の目標としていた依頼である(図4)。例えば、Freedman & Fraser (1966)の実験においては、第1依頼として、交通安全もしくは地域の環境美化に関するステッカーを玄関先や窓に貼ってもらうよう戸別訪問した。その2週間後、別の依頼者が庭先に交通

安全の大きい立て看板を立てるよう依頼した。最初から立て看板を立てるよう依頼したコントロール群の応諾率 16.7%に比べ、フット・イン・ザ・ドア法を用いた場合は 47.4～76.0%であった。依頼テーマが同じであり（2 回の依頼とも安全運転）、依頼事項が類似しているほど（ステッカーと立て看板）応諾率の高いことが見出された。

フット・イン・ザ・ドア法が効果的な理由としては、自己知覚理論(Bem、1972)、一貫性欲求(Cialdini, 2001)、社会的規範などが指摘されているが、コミットメントもその1つである。つまり、ステッカーを貼るというコストの比較的小さい行動を行うことによって、交通安全もしくは地域美化に関わったことになり、その自分の行動に促される形で、第2依頼の立て看板にも応じやすくなったということである。

Burger (1999)は、メタ分析を通じてフット・イン・ザ・ドア法の効果が高まる要因として、(a)第1依頼の課題を受け手に遂行させる、(b)その遂行後に、受け手が親切な人あるいは熱心な支援者であると明確にラベル付けする、(c)第1依頼を十分に遂行させて受け手の自我関与度を高める、(d)第1依頼と関連づけて第2依頼を行うことを挙げている。これらのうち(a)、(c)は、受け手のコミットメントを高めることである。

コミットメントを別の形で利用しているのが、ロー・ボール法(low-ball method)である。これは受け手に魅力的な状況（受け手が取りやすい、低い球を投げること）を提示して、受け手の応諾を引き出し、受け手が「Yes」と応諾した後、その魅力的な条件を取り去ってしまう、もしくは不利な条件を付け足す方法である。受け手は、一度「Yes」と応じているので、たとえ状況が受け手に不利になっても、先の「Yes」という言葉に引きずられて、なかなか「No」とは言いにくくなってしまいうのである。

例えば、Cialdini, Cacioppo, Bassett, & Miller (1978)は、心理学実験への参加を大学生に依頼した。ロー・ボール条件では、大学生が応諾したあと、「実は、この実験は朝の7時から始まるのですが、よろしくお願いします」と言って、実験参加者にとって不利な条件を付け加えた。一方、コントロール条件では、最初から朝7時から実験が始まる事を伝えて大学生の反応を待った。実際に実験に来た大学生の比率は、ロー・ボール群の場合 53%で、

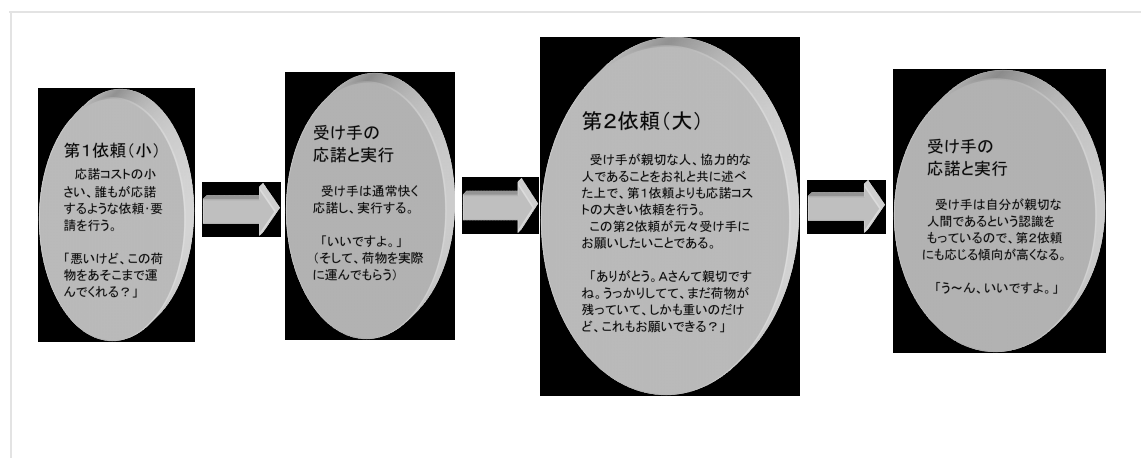


図4 Freedman & Fraser (1966)のフット・イン・ザ・ドア法

コントロール群の場合は 24%であった。この実験の場合は、受け手にとって有利な点を取り去ったのではなく、不利な点を追加したことになるが、まず受け手の応諾を表明させてしまえば、その後、受け手の状況が変わっても、受け手は先の応諾に引きずられて、なかなか断りにくくなってしまうことがわかる。ただ、最近のインフォームド・コンセントという観点から見ると、この方法は倫理的な問題を含むことになる。

このように、受け手にとって応諾しやすい状況を作って、実際に応諾させて依頼状況にコミットさせてしまうと、そのコミットメントの影響を受けて、受け手が自分の下した判断から逃れにくくなることがわかる。このときコミットメントが多くなるほど、受け手は搦め手を取られたように身動きしにくくなってしまう。Joule & Beauvois(2002)は、受け手のコミットメントを高める方策を次のようにまとめている。すなわち、(a)匿名の状況ではなく、公的な状況、つまり他者が存在する状況で受け手が行動を行うこと、あるいは、自分の行動意図を他者に宣言すること、(b)当該の行動を何回も繰り返すこと、(c)当該の行動を中断できないと受け手に思わせること、(d)外的な強制ではなく、受け手の自由意思で当該の行動を行っていると思わせること、そして、(e)当該の行動が受け手にとってコストの大きいものであることである。最後の点については、むずかしいところがあるかもしれない。受け手のコミットメントを高めるには、できるだけ当該の行動を実行するのに受け手のコストが大きい方がよいが、コストが大き過ぎると、そもそも当該行動を行おうとする受け手の動機づけ、意図が低下してしまうからである。受け手にコミットさせるという点から見れば、とにかく行動を行わせることに主眼をおいた方がよいであろう。

コミットメントを高める方法

与え手の望む状態（例えば、環境配慮行動）に受け手にコミットさせるには、受け手がちょっとした行動であっても、それを行いやすい状況を作ることである。受け手にとってコストとなるものを取り除いたり、その行動を行えば受け手にある種の利益が生じたりするようにする必要がある。それが、フット・イン・ザ・ドア法の第1依頼であったり、ロー・ボール法の依頼であったりする。そうした方法とは別に、自分が実際に行動しているところをイメージしたり、他者に説得する仕方を考えたり、ゲームに参加したりする方法も考えられている。

例えば、Gregory, Cialdini, & Carpenter (1982)は、自己イメージ法を用いてケーブル・テレビの契約率を上げられることを明らかにしている。単にケーブル・テレビのメリットを説明するだけでなく（19.5%）、ケーブル・テレビを導入した場合の自分の生活をイメージさせた方が（47.4%）、契約率は高かったのである。この場合、契約者がケーブル・テレビを楽しんでいる自分をイメージすることは、コストのかかることではないので誰でも行いやすいこと、毎月の使用料金を支払っている自分を想像するよりも、たくさんの映画やテレビ番組を楽しんでいる自分をイメージする方が行いやすいので、ケーブル・テレビのポジティブな側面が強調されること、楽しんでいる自分をイメージすること自体がケーブル・テレビにコミットすることになっていることなどの理由から、イメージすることが結果として契約者自身が自分に対して説得していることになるのである。このとき、デメリットが思い浮かんだら、それに対する反駁も考えるように仕向けると、ますます自己説得

されやすくなる (Pratkanis & Aronson, 1998)。

ゲーム感覚、遊び感覚で設定されたテーマについて受け手に考えてもらうという状況作りをすることも考えられる。そのようなゲームの一つとして説得納得ゲームがある (杉浦, 2003, 2005)。このゲームの目的は、多くの人の中から説得相手を一人見つけ、反論してくる相手を説得して、納得してもらったら、証拠としてサインをもらい、できるだけ多くの相手のサインを集めることである。通常、ゲームは次のような手続きで進行される。(a)説得の与え手となる個人は、自分で説得テーマ、説得するための情報を集めたり、考え出したりする (例えば、「割り箸の消費量を減らすために箸を携行しよう」)。次に、(b)与え手は、何とかして受け手からサインをもらえるよう、いろいろな情報を提示して相手を説得する (「みんなが箸を携行すれば、伐採する木の量を減らすことができる」、「そのため地球温暖化を少しでも防げる」)。(c)しかし、受け手は与え手に対して反論して、なるべく同意しない努力をする (「携行する箸を作るためにエネルギーは必要だし、箸を洗うのにも水が必要である」)。(d)一人の受け手とのやりとりが済んだら (サインをもらった、あるいは、なかなかサインをくれない)、次の受け手を見つけ説得する。(e)所定の時間が来るまでできるだけ多くの人からサインをもらう努力をする。(f)一定の時間が過ぎたら、与え手と受け手の役割を交代してゲームを行う。(g)最終的にいちばん多くのサインを集めた人が優勝となる。

このゲームの優れている点は、今井(2006)が指摘しているように、与え手にとって、例えば、環境配慮行動という大枠を決められるだけで、説得テーマを自分で決めることができるというように、与え手に自由があること (このことにより、与え手に心理的リアクティヴネス(Brehm & Brehm, 1981)が生じにくくなる)、相手を変えて説得を繰り返すことによって、反論する受け手を説得する方法を与え手が自分なりに工夫して、効果的な情報の提示方法、議論の仕方を身につけることができる、相手を説得した成功経験を通して、人を説得することのおもしろさを知ることができる、与え手自身も受け手となることによって、受け手がどのような気持ちになるかを知ることができるということである。そして、受け手を説得するという体験を通して、結果として自分が説得され、自分の設定した説得テーマに応じた行動を取るようになる可能性が高いということである。言わば、ミイラ取りがミイラになるという状況であるが、人を説得する立場に立つ個人ほど、自分の説得的発言に沿った行動を行いやすくなるということである。その効果性については今後データを収集していく必要があるが、小中高生を対象とした環境問題の授業においては、教育的効果を上げることのできる一つの方法であると考えられる。

社会的証明となる他者の行動

われわれの行動に影響を与えるもう一つの要因が他者の行動パターンである。多くの人は次のように考えるかもしれない。「環境に配慮した行動を取った方がよいということは理解しているが、でも結構面倒なことだし、今までの行動パターンを変えるのは努力を要する。他の人はどうしているのだろう？」われわれは自分の取るべき行動を決めかねているとき、他者の行動を参考にする。他者の行動から正解を導き出すということであり、多数の他者の行動パターンから影響を受けるという側面に注目すれば、情報的社会的影響(informational

social influence)と表現されている (Deutsch & Gerard, 1955)。どうしてもよいかわからない場合、周囲の人の行動パターンを観察し、多くの人の取っている行動が社会的に正しい（社会的な証明になる）のであらうと判断するということである。

例えば、ある商品を購入する際、値段、機能面ではほぼ同じであるが、類似した商品が複数ある場合、どれを選ぶか悩むことがある。そのような中である種類の商品だけ少なければ、比較的その売れ行きがよい、それが人気商品なのだと思います、自分もそれを選ぶ傾向が高くなる。他者の購買行動に影響を受けるということである（ただし、そこには独自性欲求(Snyder & Fromkin, 1977)も関わって来るであらうから、独自性欲求の高い個人は、逆に多くの他者が選ばないような商品を選択するかもしれない）。

したがって、環境配慮行動においても、多くの他者が実行しているという認識をもてば、個人は、その多数派の他者の影響を受けて環境配慮行動を行うようになる可能性が高くなる。ある側面について社会の多数派になるということは、社会的な規範を形成していることを意味する。Cialdini (2003, 2007)は、こうした状況に注目して、社会的規範の観点から環境配慮行動を促すことを提唱している。合意(consensus)、記述的社会的規範(descriptive social norm)とも表現されている(Cialdini, Demaine, Sagarin, Barrett, Rhoads, & Winter, 2006; Schultz, Nolan, Cialdini, Goldstein, & Giskevicius, 2007)。他の多くの人が実際にどのような行動を取っているかという情報が個人に影響を与えるということである。その際、その行為者と受け手との間に類似点があることを強調すると、その効果はさらに大きくなるようである。

他者の行動が見えた方が愛他行動（例えば、寄付）の多くなることを示した実験として、Milinski, Semmann, Krambeck, & Marotzke (2006)の行ったものがある。彼らは、パソコンを用いてジレンマ・ゲームを行った。6人グループを作り、あらかじめ一人につき12ユーロずつを配分した。そして、0, 1, 2ユーロという3つの選択肢でそれぞれのメンバーが自分の持ち分から寄付し、全グループからの寄付合計額を2倍にして、“Hamburger Abendblatt”という有名紙に地球環境の広告を載せること（合計寄付額に応じて広告の大きさが決まる）になっていた。匿名条件と公表条件が設けられ、さらに、地球環境について知らされる情報の少ない条件と専門家からの話が付加される情報量の多い条件が設定された。その結果、伝えられる情報が多く、自分の選択結果（寄付）が公表された場合は、そうでない場合よりも寄付額の多いことが見出された。寄付額の公表が寄付することの一つのメリットとなり（例えば、自尊心や満足感を高めたり、ある種の名声を得たりすることになる）、また、各プレイヤーの責任を感じさせることになったと考えられよう。

また、Cialdini (2007)は、ホテルにおけるタオルの再利用推進を題材にして、社会的証明に関する実験を行っている。今までは、連泊する客に対して1日ごとにタオルを替えていたが、環境問題の観点からは、可能な限り同じタオルを利用してもらうことが望ましい。そこで、どのように働きかければ、客が再利用に同意してくれるかを実験したのである。一人で宿泊している客に提示するメッセージ・ボードに記載する文章を替えることによって3つの実験条件を設定した。環境問題条件のメッセージ・ボードには次のような文章を書いた。「エネルギー節約に力をお貸しください。 環境問題は大切です。お客様のご滞在中、同じタオルをお使いいただくことによって、自然を大切にし、エネルギーを節約する

ことができます。」協力条件においては、「私たちと一緒にエネルギーを節約しましょう。ご滞在中、同じタオルをお使いいただければ、それで節約できたエネルギー分の金額を、私たちが環境保護団体に寄付致します。環境問題は、私たちみんなで協力し合っていく必要があります。ご滞在中に同じタオルをお使いいただくことによって、私たちが行っている環境保護運動にお客様も参加することができます」と提示し、規範条件においては、「エネルギーの節約に手を貸して下さっているほかのお客様の輪に入ってください。75%以上のお客様が私たちのエネルギー節約運動に参加して、滞在中に同じタオルをお使い続けて下さっています。あなたもご滞在中、同じタオルをお使いいただくことによって、エネルギー節約運動に賛同して下さっているほかのお客様の輪に入ることができます」と提示した。その結果、タオルの再利用率は、環境問題条件の場合 38.0%、協力条件の場合 36.5%、そして、規範条件の場合 47.6%であった。つまり、単に環境問題への関心を喚起したり、協力を仰いだりするだけではあまり効果がなく、受け手と同じ宿泊客の多くがエネルギー節約のために、タオルを替えないで使い続けているという状況を強調することによって、「みんながそうしているのなら、自分もそうしなければならない」と思わせることが重要であるということである。

われわれは、社会の多くの人々の行動パターンに影響を受けやすいということである。したがって、今後、環境配慮行動を促進させていくためには、多くの人が環境配慮行動を始めていることを提示し、そうした状況と受け手の行動とのズレを認識させていくことが必要であると考えられる。そして、前述したことも加味すれば、環境配慮行動に対してポジティブな評価をするような情報を提供し、環境配慮行動を行っていることをイメージさせ、低コストの環境配慮行動を何回も実際に行わせていくことが必要であろう。

References

- Ajzen, I. (1991). The theory of planned behavior. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, **50**, 179-211.
- Amitage, C. J. & Conner, M. (2001). Efficacy of the theory of planned behavior: A meta-analytic review. *British Journal of Social Psychology*, **40**, 471-499.
- 安藤清志 (1994) 見せる自分／見せない自分：自己呈示の社会心理学 サイエンス社
- 朝日新聞 CO₂ 2050 年に半減必要 2007 年 5 月 5 日付朝刊第 1 面
- 朝日新聞 CO₂ 出したら払う 2007 年 12 月 30 日付朝刊第 3 面
- Bem, D. J. (1972). Self-perception theory. In L. Berkowitz (Ed.) *Advances in experimental social psychology*, **6**. (pp. 63-108). New York: Academic Press.
- Brehm, S. S. & Brehm, J. W. (1981). *Psychological reactance: A theory of freedom and control*. New York: Academic Press.
- Burger, J. M. (1999). The foot-in-the-door compliance procedure: A multiple-process analysis and review. *Personality and Social Psychology Review*, **3**, 303- 325.
- Cacioppo, J. T. & Petty, R. E. (1982). The need for cognition. *Journal of Personality and Social Psychology*, **42**, 116-131.

- カーボン・オフセット <http://www.carbonoffset.jp/> 国際環境 NGO FoE Japan (2008 年 1 月 23 日アクセス)
- Chaiken, S. (1980). Heuristic versus systematic information processing in the use of source versus message cues in persuasion. *Journal of Personality and Social Psychology*, **39**, 752-766.
- Cho, H., & Witte, K. (2004). A review of fear-appeal effects. In J. S. Seiter & R. H. Gass (Eds.) *Perspectives of persuasion, social influence, and compliance gaining*. (pp. 223-238). Boston, MA: Pearson Education.
- Cialdini, R. B. (2001). *Influence: Science and practice*. 4th ed. Boston, MA: Allyn and Bacon. 社会行動研究会 (訳) (2007) 影響力の武器 第2版 誠信書房
- Cialdini, R. B. (2003). Crafting normative messages to protect the environment. *Current Directions in Psychological Science*, **12**, 105-109.
- Cialdini, R. B. (2007). Using persuasive communications to protect the environment. Invited lecture presented at the 71st Annual Conference of the Japanese Psychological Association and TIEPh at Toyo University, Tokyo.
- Cialdini, R. B., Cacioppo, J. T., Bassett, R., & Miller, J. A. (1978). Low-ball procedure for producing compliance: Commitment then cost. *Journal of Personality and Social Psychology*, **36**, 463-476.
- Cialdini, R. B., Demaine, L., Sagarin, B. J., Barrett, D. W., Rhoads, K., & Winter, P. L. (2006). Managing social norms for persuasive impact. *Social Influence*, **1**, 3-15.
- Cullis-Suzuki, S. (1992) Speech at United Nation's Earth Summit 1992.
<http://www.youtube.com/watch?v=C2g473JWAEg> (2008 年 1 月 23 日アクセス)
- カリス＝スズキ, セヴァン (2003) あなたが世界を変える日 –12 歳の少女が環境サミットで語った伝説のスピーチ– 学陽書房
- Deutsch, M. & Gerard, H. B. (1955). A Study of Normative and Informational Social Influences upon Individual Judgment. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, **51**, 629-636.
- Freedman, J. L. & Fraser, S. C. (1966). Compliance without pressure: The foot-in- the-door technique. *Journal of Personality and Social Psychology*, **4**, 195-202.
- 深田博己 (2002) 恐怖感情と説得 深田博己 (編著) 説得心理学ハンドブック –説得コミュニケーション研究の最前線– (pp. 278-329). 北大路書房
- 古畑和孝 (編) (1994). 社会心理学小辞典 有斐閣
- Gregory, W. L., Cialdini, R. B., & Carpenter, K. M. (1982). Self-relevant scenarios as mediators of likelihood estimates and compliance: Does imagining make it so? *Journal of Personality and Social Psychology*, **43**, 89-99.
- Hardin, G. (1968). The tragedy of the commons, *Science*, **162**, 1243-1248.
- 花井友美 (2007) 「価値観」をめぐる諸研究 –国家・民族・時代による価値観の違い– 「エコ・フィロソフィ」研究, **1**, 105-128.
- 広瀬幸雄 (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 (2006) 依頼と説得の心理学 –人は他者にどう影響を与えるか– サイエンス社

- 今井芳昭 (2008) 对人的影響における情報の提示順序に関する研究 平成 18-19 年度文部科学省科学研究費補助金基盤研究(C)(課題番号 18530492)成果報告書
- 稲垣 諭 (2007) 持続可能性の実現とその課題 ―オルタナティブ・デザインとしての哲学「エコ・フィロソフィ」研究, 1, 163-181.
- Joule, R.-V. & Beauvois, J.-L. (2002). *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*. Presses universitaires de Grenoble. ジュール, R.-V. & ボーヴォワ, J.-L. (2006) これで相手は思いのまま ―悪用厳禁の心理操作術― 阪急コミュニケーションズ
- Kaiser, F. G., Wölfling, S., & Fuhrer, U. (1999). Environmental attitude and ecological behavior. *Journal of Environmental Psychology*, 19, 1-19.
- 神山貴弥・藤原武弘 (1991) 認知欲求尺度に関する基礎的研究 社会心理学研究, 6, 184-192.
- 環境省 総合環境政策 平成 18 年度環境にやさしいライフスタイル実態調査 http://www.env.go.jp/policy/kihon_keikaku/lifestyle/h1907_01.html (2008 年 1 月 23 日アクセス)
- 環境省 地球環境・国際環境協力 「気候変動枠組み条約・京都議定書」 京都議定書 http://www.env.go.jp/earth/ondanka/mechanism/kpeng_j.pdf (2008 年 1 月 23 日アクセス)
- 環境省 地球環境・国際環境協力 「気候変動枠組み条約・京都議定書」 世界の二酸化炭素排出量 http://www.env.go.jp/earth/cop/co2_emission.pdf (2008 年 1 月 23 日アクセス)
- 環境省 ストップ温暖化一村一品大作戦 <http://www.jccca.org/daisakusen> (2008 年 1 月 23 日アクセス)
- 環境省 チーム・マイナス 6% <http://www.team-6.jp/about/team6/index.html> (2008 年 1 月 23 日アクセス)
- Katz, D. & Stotland, E. (1959). A preliminary statement to a theory of attitude structure and change. In S. Koch (Ed.) *Psychology: A study of a science*. (Vol. 3, pp. 423-475). New York: McGraw-Hill.
- Kenny, D. A. (1994). *Interpersonal perception: A social relations analysis*. New York: Guilford.
- Milinski, M., Semmann, D., Krambeck, H.-J., & Marotzke, J. (2006). Stabilizing the Earth's climate is not a losing game: Supporting evidence from public goods experiments. *Proceeding of the National Academy Science*, 103, 3994-3998.
- ナマケモノ倶楽部 リオの伝説のスピーチ http://www.sloth.gr.jp/relation/kaiin/severn_riospeech.html (2008 年 1 月 23 日アクセス)
- 西岡秀三 (監修) (2007). 地球温暖化がみるみるわかる *Newton*, 27, 14-75. ニュートン・プレス
- NHK クローズアップ現代 「地球温暖化 身近に迫る異変」 2007 年 9 月 26 日放映
- NHK 地域発! どうする日本「地球温暖化 地域に何ができるのか」 2008 年 2 月 8 日放映
- 野波 寛・杉浦淳吉・大沼 進・山川 肇・広瀬幸雄 (1997) 資源リサイクル行動の意

- 思決定における多様なメディアの役割ーパス解析モデルを用いた検討ー 心理学研究, **68**, 264-271.
- O'Keefe, D. J. & Figge, M. (1999). How to handle opposing arguments in persuasive messages: A meta-analytic review of the effects of one-sided and two-sided messages. In M. E. Roloff (Ed.), *Communication Yearbook 22*, (pp. 209-249). Thousand Oaks, CA: SAGE.
- 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.
- Perloff, R. M. (2003). *The dynamics of persuasion: Communication and attitudes in the 21st century*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Petty, R. E. & Cacioppo, J. P. (1986). The elaboration likelihood model of persuasion. In L. Berkowitz (Ed.) *Advances in Experimental Social Psychology*, **19**, 123-205. New York: Academic Press.
- Pratkanis, A. & Aronson, E. (1998). *Age of propaganda: The everyday use and abuse of persuasion*. New York: W. H. Freeman. 社会行動研究会 (訳) (1998) プロパガンダー 広告政治宣伝のからくりを見抜くー 社会行動研究会 (訳) 誠信書房
- サステイナビリティ学連携研究機構 (2007) 『サステナ』第5号 エコ・フィロソフィを提唱するー東洋大学の発信 第5号
- Schultz, P. W., Nolan, J. M., Cialdini, R. B., Goldstein, N. J., & Griskevicius, V. (2007). The constructive, descriptive, and reconstructive power of social norms. *Psychological Science*, **18**, 429-434.
- 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.
- Snyder, C. R. & Fromkin, H. L. (1977). Abnormality as a positive characteristic: The development and validation of a scale measuring need for uniqueness. *Journal of Abnormal Psychology*, **86**, 518-527.
- Sugarman, J. (1998). *Advertising secrets of the written word: The ultimate resource on how to write powerful copy from one of America's top copywriters and mail order entrepreneurs*. Las Vegas, NV: DelStar Books. 金森重樹 (監訳) (2006) 全米 No.1 のセールス・ライターが教える 10 倍売る人の文章術 PHP 研究所
- 杉浦淳吉 (2003) 環境教育ツールとしての「説得納得ゲーム」ー開発・実践・改良プロセスの検討ー シミュレーション&ゲーミング, **13**, 3-13.
- 杉浦淳吉 (2005) 説得納得ゲームによる環境教育と転用可能性 心理学評論, **48**, 139-154.
- 諏訪博彦・山本仁志・岡田 勇・太田敏澄 (2006) 環境配慮行動を促す環境教育プログラム開発のためのパスモデルの構築 日本社会情報学会誌, **18**, 59-70.
- 竹村牧男 (2007) エコロジーとエコ・フィロソフィ 「エコ・フィロソフィ」研究, **1**, 13-26.
- テレビ朝日 地球危機 2008 (2008 年 1 月 4 日放映)

Ⅲ —TIEPh 第 3 ユニット 環境デザインユニット—

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

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

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

環境デザインとしての風水説

文学部 山田 利明

キーワード：風水、自然、都市、森林、龍脈

一般的には風水説というと、部屋の壁やカーテンの色を変えることで、幸運を招き、災厄から逃れる方法という見方がかなり定着している。しかしながら、本来の風水説は墓地や宅地の選定、都城や邑里の択地に用いられた土地の選別法であって、その土地の持つ地気の良否を鑑定した。その意味では卜地方、いわゆる **Geomancy** の部類に入るが、それは単なる土地占いではなく、土地の持つ気を観るという点で、独自の展開を示したといえる。

一体、気という概念は、一般的にはそのものを形成する根元のエネルギーといわれる。そのものを形作るというのは、例えば A という人についていえば、その A という人の肉体や精神、個性や能力をも含めて、A という人全体、この場合にはその人の持つ雰囲気、風体をも含めた人品をも指す。それは人間だけではなく、山や川、森やそれを構成する一本の樹木、岩石や器物にまで及ぶ。およそ、この世界に存在するあらゆるもの（万物）が持つ、そのものを形成する力である。

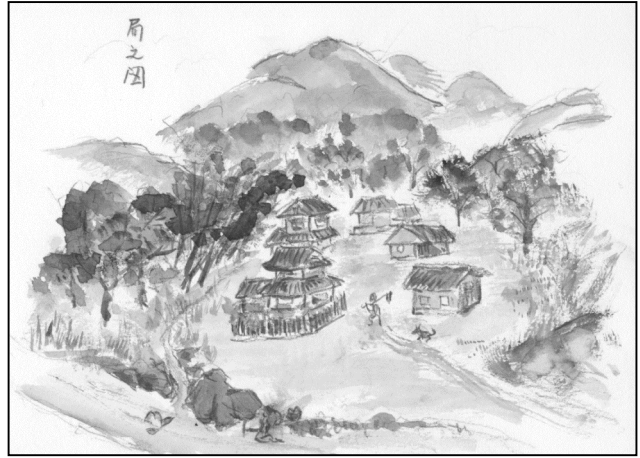
実体論としての気の解釈は、以上のような理解がほぼ漢代頃に定着している。その後、哲学論としての気論が展開されるが、風水説そのものの基盤に大きな影響を与えることはなかった。しかし、その理論の中には時々気論がとり入れられて、現在の風水説が形成されている。その現在の風水説の基礎となっているのが、明代に書かれた『地理人子須知』である。この書は 16 世紀の中頃に徐善繼・徐善述という二人によって記され、主に墓地の選定を論じている。後に述べる風水という用語が示される初期の文献『葬書』も、墓地の選定に関わる書であることを考えると、死者の陰宅と生者の陽宅は同一の機能を持った。

ここでは気論の展開を論ずるわけではなく、一般的な風水説の理解に従って、環境形成、とくに住宅や都市のあり方を中心に考えてみようと思う。

I

風水説の基盤にある気の思想は、大地の気の流れ、これを龍脈といい、西域の崑崙山を起点として二ないし三本の幹線となって中国を貫流し、それぞれの幹線から支流が枝分かれしてくまなく全土を流れる。ただし、全土を均一に流れるのではなく、地域によって地気の強弱良否が生ずる。強い地気の流れ、あるいは地気が瘤のように溜まったところなど

が良地とされる。とくに地気の溜まったところを^{ケツ}穴といい、風水説上の強い地気を持った良地をして重視される。これは、人体を流れる気の思想に基づく考え方で、気の溜まる部位を気穴すなわちツボと称することとパラレルになる。要するに、人体の気の流れをそのまま中国の大地におき換えたもので、漢代に興った大宇宙たる自然界と小宇宙たる人体が相互に関連するという思想（天人相感説）にもとづく。



この大地のツボである穴は、およそ北側に比較的高い山があり、東西は北側よりも低い山・丘陵、南は広く開けた平野に河川や湖沼などがある地形として姿を現わす。北側や東西の山には森林が広がり、岩山であってはならない。これが大規模な穴を持った大地の表情であり、その規模の大小によって、都市や村落、あるいは個人の住宅を建てれば、地気的作用によって、その都市や集落、あるいは家は永く繁栄して不朽という。この穴を中心にした山や森林の配置を総称して局とよぶ。

最も古い風水書とされる『葬書』（『葬経』）は、その名の通り墓地の選定にかかわる書で、四世紀初期の郭璞によって書かれたとされる。これは祖先信仰から出た択地法であって、祖先を地気の勝れた土地に葬ることで、祖先の加護を受け一家繁栄・家門隆盛の福を得る方法である。そこに描かれた地気旺盛な良地は、前記の宅地・都市の良地と同じ地形を持つ。

このように見ると、風水というのは大地の相を観る方法で、地相術とでも称すべき方法であることが分かる。人相・手相など小宇宙である人間の状態を観察するのと同様、大宇宙の大地の相、つまり地相を観察する方法である。

大宇宙の自然界と小宇宙の人体を流れる気は、同じ大気である。この大気の中には、人間や動物の生命を維持する何かが含まれている。その何かが人や万物を形成する根元となっている。元気とはこのことである。気には二つの種類がある。一つは陽の気でもう一つは陰の気である。これはごく初期の生成論である陰陽説にもとづく。万物を陰と陽とから形成されるものと考え、陰と陽のエッセンスである陰気・陽気の配合によってその性質が作られるとするもの。陰は月・女・地・冷・弱・柔などの性を持ち、陽は太陽・男・天・温・剛などの性を持つ。その後、万物の形成については、もう少し複雑な元素が想定され、木・火・土・金・水の五つの元素（五行）が考えられた。すなわち木のエッセンスたる木気であり、火のエッセンスである火気、地のエッセンス土気、金属のエッセンス金気に水のエッセンス水気である。この五行は、季節や時間・物質・臓器・色などあらゆる現象や感覚・器物などに配当される。

木－青－春－朝－東

火－赤－夏－昼－南

土－黄－土用－日中－中央

金－白－秋－夕－西

水－黒－冬－夜－北

このような五行の気によって配される方向と色彩、材質などを一軒の家や部屋に適応させて、気の調和を図るのが、今日的な風水説となっている。要はしかし、適正な気の流れを作ることであるから、必ずしも色彩や材質が関わるとは思えない。五行もその配色や方向も、思想として顕われたもので科学ではない。

さて、地中に気が流れるのかといえ、科学的には全くナンセンスな見解である。しかし、この気をそのもののもつ活力として解釈すれば、大地の持つ総合的な地力、それは農耕だけに適するものではなく、都市や宅地としても、それに相応しい環境と風土を備えた土地ということになる。三方を山や丘陵、あるいは森林で囲まれ、南側に湖沼や河川のあつた開けた土地と言え、通常は山地のふもとに開かれた盆地状の土地を想起することになる。あるいは扇状地として開かれた地域ということになる。盆地状となると、気候的には厳しいが外敵からの防御、独立性・独自性の維持という点で優れた効果を持つ。扇状地では、その地質にもよるが大方は肥沃な地味が広がる。こうした状況も一つの地力であり地気として解釈できよう。

科学的には龍脈も穴も存在しない。これは風水説という思想に基づく大地の解釈であつて、科学ではない。従つて地気説を科学的に論じてあまり効果のある方法とはいえない。しかし、この方法によつてかつての中国人が都市を築き、宅地を開発したことは事実であつて、その中には多くの経験知や科学で分析しきれない感性などが潜められている。ここで論じるのは、その経験の集積であり、感性のあり方であつて、それを環境論としてとらえて、風水のデザインを考えてみたい。その意味において、上述した景観としての風水説の良地は、この思想の特徴をよく示すものと言える。それは第一に、山・丘陵と森林、そして水沢の重視にある。これはこの三者が相互に関連をもつて存在することを暗に示したもので、しかもこれらが人間の生活に不可欠の環境を提供することを明らかにしている。第二には、方向に対する心理である。北に山岳、南に平地と水沢の配置は、明るさと温かさ、暗さと寒さの対比であり、心理と体感の表現といえる。生活レベルでいえば、水と食料（農耕と狩猟と魚漁）と木材（住宅と燃料）の供給源があり、完結した生活が可能となる。こうした安定した生活環境を築くための方法として、風水説が展開されたと考えてよい。

確かに、生活が安定しものの生産が増えればそれは富に直結する。家門の繁栄と財力の強化は、それを実現し得る土地の選択にあつた。殊に農耕社会においては、人々は土地に拘束される。土地の選択こそが幸運と富の基盤であつた。地気あるいは龍脈は、その土地の地力を象徴する架空の存在ではあるが、景観や生産力、住民の利便性などの総合的な条件として考えれば、必ずしもすべてが想像上の存在とはいえない。

ただし、現在の風水説の多くは、風水説そのものを占いとして位置付けるために、地形や龍脈の存在を殊の外重視する。特に五行説に基づく気の流れを基礎に、独自に組み立てた理論によつて占うから、たとえば西方は金気、その色は白。金気を生み出すもとは中央の土気、その色は黄色。従つて、部屋や家屋の中央から西に向かう気の流通をよくしてお

けば、お金を得ることができる、あるいは西方からの金気を取り入れるようにすればお金がたまる、などということになる。実際にはもう少し複雑な理論になるようであるが、単純化すればこのようになる。しかしこれも、屋内の通気にかかわることで、生活環境を考えると、全く根拠がないとは言いきれない。考えてみれば、その程度の理屈に頼るのが占いであるから、あとは信仰の領域となる。

II

ここでは、地気が凝集して強い地力をもつとされる風水上の良地について考えてみよう。その形状・地勢の大概については既に記したが、例えば『葬書』では、「土は高く水深くして、鬱草茂林なれば、貴きこと千乗の如く、富は萬金の如し」といい、穴をとりまく山はあくまで土の山であって、岩山であってはならない。しかも水流は浅くなく、深いのを可とする。周囲の森林は鬱葱とした深い樹林と草とに覆われる。そのような地こそきわめて高貴な地といえる。岩石を忌むのは、「土は気の体、土あらばここに気あり、気は水の母にして、気あればここに水あり」という。土は気の本体、気は水を生むというのである。さらに、「土地の山は、伏せるがごとく連なるがごとく、その^{みなもと}原は天よりして、水の波の如く、馬の馳せるがごとし」とある。最上の山は、峻険な山ではなく、なだらかな山容をもち、幾重にも重なり連なり、波のように馳せる馬のように流麗な姿をもつ。『葬書』は、墓地選定の書ではあるが、生氣旺盛した地を最上とするから、これはそのまま宅地や都市の選択にも通ずる。これらの記事からみると、土の山であり森林を持つこと。岩山であってはならない。山の形はなだらかな姿をもち幾重にも重なり、連なる姿をもつこと。こうした山が穴をとりまき局を形成する。土にこだわるのは、深い樹林や草叢を想定したためであろう。それは山の持つ保水力とも関わる。渇水期にも豊かな水流を維持できることは、生活や農耕にとっても不可欠の要素である。なだらかな山容と重なり合った奥深さを持つ山の、保水力と関わる。急峻な孤峯では、降った雨はそのまま流れ去るが、重なり合った峯を持つ山は、いくつもの谷を形成して水を保つ。

こうなると、風水とはいうものの、水にかなりの力点が注がれていることが分かる。実際、『葬書』に「風水の法は水を得るを上となし、風を蔵することこれに次ぐ」という。風は気の体であるから、気よりも水を重視したことがこれでもわかる。ただ、「それ陰陽の気は噫して風となり、升りて雲となり、降りて雨となり、地中に行きて生氣となる」というのは、水もまた気より生じて気に帰る循環の図式を述べたもので、原理の提示として理解すべきものであろう。そして、より重要なことは、気の様態を風として解釈するところにある。それは、地中の気の流行ではなく地表の気の流通を重視したもの、理論的には地気の流通を求めながらも、実際には風を観ていたことになる。しかし風を観たといっても、風を求めたのではなく、風を避けることを目的とした。同じく『葬書』には、「気は風に乗じて散じ、界水（速い水の流れ）なれば則ち止む」といい、その注に、「経に云う、明堂は水を惜しむこと血を惜しむが如く、堂裏に風を避けること賊を避けるが如し」とある。明

堂とは穴のこと。要するに、気は風によって散佚するからこれを避けよというのである。北・東・西に山や丘陵を配するのは、風を蔵して気の散亡を防ぐためである。南に水を配するのは、風は水によって止まるからこれを越えない。理論として気の散佚を防ぐというものの実は風そのものの防御にある。その際、森林は防風林の作用をもつし、山は風そのものを防ぐと考えられた。北に高い山を想定するのは、おそらく北からの寒風を防ぐためであろう。南の水流・水沢も、夏の熱気の冷却と考えればよい。ただし、山越えの風の峻烈さを考えると、幾重にも重なった山並みと森林による強風の弱화가期待された。

局のもつ作用は、このように文字通り風と水の調和にある。風水説の初期に、地形・地勢を重視した所以はここにあるといえる。生活のための自然の確保と災害の防止、もう一つ加えれば肥沃な地味。良好な生活環境をこのように想定したわけである。地気の測定がどのように発生したのかはよくわからない。しかし、測定のための機器としての羅盤が、^{コンパス}磁石を中心に構成されていることは、その地のもつ四季の風向と大きな関係があるように思われる。直接の防風対策ではなくとも、気の散亡を防ぐ目的ということになれば、風向きは極めて重要な要件となる。

結局、風水説上の良地とは、現実的には、地気の流行とは関わりなく、上記したような諸条件を備えた地ということになる。そこで、こうした土地を探すことから発展して、良地を築くという発想が現われる。具体的には植林、造林、水路の開削などであるが、これらは比較的小規模な局に対応した。個人の宅地や数軒の集落を容れる局なら造成可能であろう。新たに造成された良地でも、数十年を経れば、もともとそうであったような外観となる。当然それは正真の良地と同様の機能を持つことになろう。

地気・龍脈という思想は、こうした良地のもつ地力の根源である。天然であれ人工であれ、同じ地力をもつことは、同じ龍脈を得ることになる。ところで、風・水・山・森林というタームを並べていくと、そこには環境論すなわちエコロジーという概念が当然ながら現われる。エコロジーそのものは、生態学と訳されて専ら環境と生物の相関性を追求してきたが、現在では環境保全や環境の復元などの分野を含むようになっていく。森林環境学や海洋環境学といった、個別化された分野も存在する。その観点からみれば、風水説の中には山岳環境学や森林環境学、それに水系環境学と都市環境学ないしは住宅環境学という多領域の分野が含まれる。ただし、それは住民にとっての利点、生活の快適性や利便性、それに経済性という面から発したために、広い地域にわたる環境論を意識していない。まして、部屋の中の家具の配置や壁の色となると、殆ど地域の環境にも関わらない。しかしながら、今日的には、家具の配置やカーテンの色による保温・保冷効果を期待することができるかも知れない。その面からいえば、風水説による環境論は、あくまで「風水」という局面において有効であって、広域的な環境や発展という側面は、必ずしも意識されていない。したがって、これを近代的な環境論として成立させるには、地形・地勢に即した都市環境論や利水工学、さらには生態系の維持・保全という認識を加えなければならない。

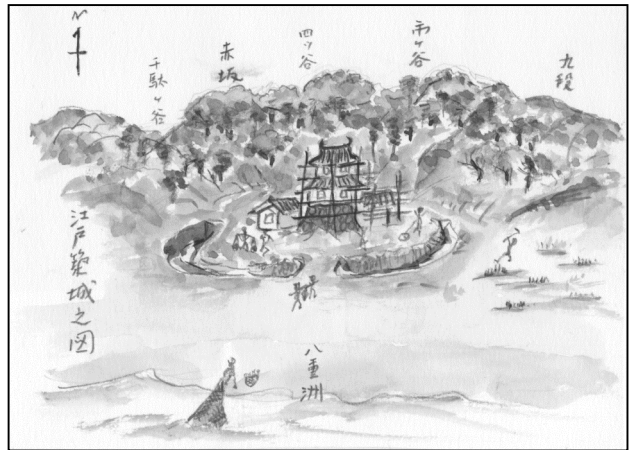
風水説が形成されてきたかつての中国は、その殆どが農耕社会であった。そのために風水上の良地の選択と農地とは密接に関わっている。それをそのまま現代社会の中にあてはめて、かつての農地に各種工場を建設しても、環境の破壊が起る可能性さえある。したがって、風水説を近代社会の中に生かすのは、単なる地形・地勢だけではなく、地域のもつ

環境システムをも考慮しなければなるまい。一時期話題となった香港における風水戦争—某銀行が風水説によって新社屋を建てたところ、対する国立銀行が刃物のようなビルを某銀行に向けて建築した—のような愚行を犯してはならない。環境はこの二つの銀行のためだけにあるのではない。

III

では、こうした風水説を現代の環境論の議論と結び付けた場合、どのような環境デザインが可能となるのか。二、三の事例を提示して、具体的なデザインのあり方を考えてみる。

風水説上の局の形態が、北側に幾重にも重なった山をもち、東西にも山や丘陵が配されて、いずれも深い森をもち、南に開けた土地と水流を想定することは既に述べたが、これを現代の都市に応用したとき、特に日本の大都市の場合、江戸時代に発展した海浜地域の都市が母体になったものが大半であって、ミクロ的には風水の良地と一致しない。マクロ的には脊梁山脈とその支峰を局の一部とする見

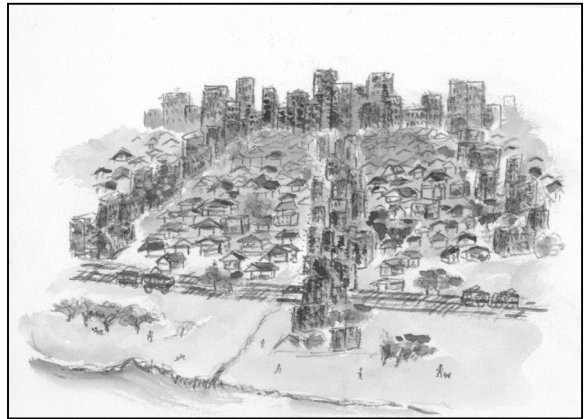


方もあるが、これだとあまりに範囲が広がって、風雨の影響を防いだりあるいはそれを利用する方途に欠ける。例えば関東地方の場合、鎌倉のように北・東・西いずれも山と森林に囲まれ、南に海が広がるような土地は、その規模といい景観といい稀な良地といえるであろう。逆に東京の場合、西に多摩丘陵が連なっていて、南に東京湾が配されるものの、北の主山が脊梁山脈となると、主山との距離がありすぎて、殆ど風水的効果はない。理想としては、東京北部・埼玉南部あたりに主山が欲しいところである。東には一応、国府台から連なる北総台地があるが、規模としては小さい。これは現在の状況を想定した解釈であるが、江戸初期から中期頃の状態を考えると、少し違った解釈がなりたつ。江戸城を中心に考えると、その北側は九段から市ヶ谷に及ぶ高台、東は白山から上野に至る台地。西は品川の御殿山。特に北から東にかけては、台地の間に幾つもの谷が形成され、それは現在も地名となって残る。一口坂・富士見坂・神楽坂・団子坂等々。南は築地あたりからの江戸湾。江戸城はこの局の中心、丁度穴に当る。太田道灌の頃までさかのぼれば、人家は少なく、周囲は森に囲まれた風水の適地であったといえる。東側の丘陵が少し心もとないが、それでも湯島から神田あたりまでは丘陵があり、その先が秋葉ヶ原。このように見ると、現在の東京は、その良地たる局をつぶして発展した。

太田道灌は室町時代中頃の人。築城の名人と伝えられる。武人ながら学問を好み歌人としても名を残す。そうになると、風水説や中国の地相術の知識は備えていたかも知れない。

道灌築城の遺構は、現在の皇居内にある道灌堀がそれである。規模として、現在の江戸城の外構よりかなり小さい。いまの東京駅の八重洲はその名の通り海岸であった。これから汐留・浜松町・品川を結ぶ線が江戸の浜になる。確かに前は海、後ろはいくつもの谷をもった台地。江戸湾の埋立も、その台地や小山を崩して埋立てたのであるから、当時は相応の高さをもったものと考えてよい。防御という点からも優れた地であったといえる。北の主山の高さが気になるところであるが、当時は、いわゆる武蔵野の雑木林が広がっていたから、それを含めるとかなりの高さがあった。

さて、いまは影も形のなくなったこうした環境をどうデザインするのか。例えば、ヒート・アイランド現象を解消しようとするのであれば、大気のコールド装置である水と森を効率よく配置することにつぎし、大気のコールドを防ぐのであれば森と風、ただし、風に頼ると汚染を拡散することになるから、あくまで浄化を第一とする。いくつかのケースが想定されるが、都市はこうした問題を複合させながら展開する。どの問題に対応するにも、



森林・樹林と水と風は不可欠の要素となろう。問題は、自然の調整力・浄化力には限界があるということである。あまりに広い局は殆ど何の効果ももたない。もう一つの問題は、都市を壊して新しく作り変えることは不可能であるということである。今ある都市を作り変えていくしかできない。だからといって、やみくもに公園や緑地を作ってもあまり効率のいい方法とは思えない。もちろん大小の緑地が多数存在すれば、ある程度の効果はあろう。もう少し組織的な対応を考えると、一つの提案を示すことができる。

まず、都市の内陸部に高層ビルを集めること。これが局の主山となる。しかし、ビルは金属やコンクリートのいわば岩山である。これを山にするには、全面にツタを這わす。こうなると一つのビルが一本の巨大な樹木となり、山ともなる。ツタは和ツタよりも常緑の西洋ツタにする。ビルの高さは高低とりまぜて、均一にしない。こうしたビルを数十メートルごとに建て、十分な深縦性をとる。さらにビルとビルの間には、緑地を設けビル風の防風林とする。また、海浜側から主山方向に数本のグリーンベルトを設けて都市を縦貫させる。このグリーンベルトは、幅数百メートルは必要であろう。これもビルごとツタを回して樹木に見立てる。要所要所には本物の緑地を設ける。つまり、グリーンベルトで都市を分割し、小さな局をいくつか作るわけである。老朽化した海浜部の高層ビルは逐次とり壊して、出来れば緑地化していく。少なくとも一定限度以上の高さの建物は建てない。これで海風が入り、グリーンベルトに沿って大気の流れが生じる。

日本の都市の場合、大てい水運の発展によって、川口付近に発展したから、水流についてはあまり問題はない。しかしながら、都市の河川は防災上殆どがコンクリートの護岸となっており、都市の台地に直接には作用していない。その一方、東京や大阪等の大都市では、かつての小河川が暗渠化されて、コンクリートのチューブの中を流れている。これ

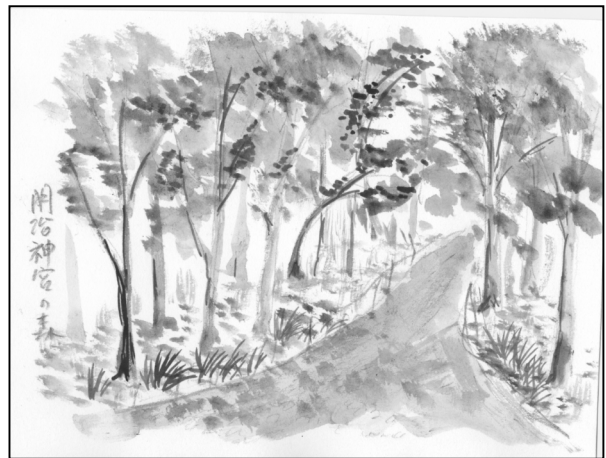
を顕在化させて、水流を復元するのも一つの方法であろう。付近の大河川から水を引いて水流を復元することも可能であろう。

机上の空論に近い提案といわれればそれまでであるが、数十年かければ実現の可能性はある。何しろ山を造り森を造り、河川を復活させるのであるから、相応の時間が必要である。重要なことは、その数十年の間に石油文明は終わり、新しいエネルギーの時代になっていることである。その時、いままでの石油エネルギーを基本としたシステムは機能していない。

IV

風水説は、地気という架空の存在にもとづく思想であるが、すでに述べたように、森林と水と風と環境保全には不可欠の要素を重要視する。そして、この三つの要素は、現代の都市生活の中で最も望まれるものであり、都市の環境保全を考える上で、明らかに有効な作用をもつ。そのために、風水説の思想にもとづくいくつかのデザインを提示してみたが、この思想が形成されてきた時代と現代とでは、あらゆる基盤が異なり、都市のあり方も性格も全く異なっている。特に内燃機関による二酸化炭素ガスの排出など、500 年前には想像もできなかった事態が加わっていて、都市空間そのものが変質している。その中に、かつての風水説の思想をそのまま持ち込んでも、殆ど意味をなさない。しかしながら、風水説のもつ三つの要素は、環境の保全にとって不変の意義をもつ。そうであればなおさら、この三つの要素は、これからその意義を失うことはない。

この稿では、風水説にもとづくいくつかの環境デザインを記してみたが、いずれも樹木と水と風のあり方によった。こうしたデザインが実現できるのか否かが問題であるのではなく、この三つの要素をどう生かすことができるのか、という問題の提示である。特に現代の都市の抱える問題の解決には不可欠の要素を、どのようにとり入れるのかという問題を、風水説によって構想してみた。一つ想起しなければならない事実は、都心に広がる広大な森林



である明治神宮の森のことである。あの森は、明治神宮が起工された 1915 年から 5 年間にわたって、全国から集められた樹木を植えた人工の森である。八十年を経ると、人工の森の中には泉も湧き、小さな水流さえ生まれている。人工の森林も、年を経れば、一つの環境を構成し、生態のサイクルが備わることを示している。もちろん都心にある孤立した森林であること、人工的な植栽が行なわれたことから、自然林とは異なった生態系をもつことは否めないが、森林としての機能を備えることに変わりはない。

こうした都心の森林をできるだけ広く、そしてできるだけ多く作することは、決して都心の環境を悪化させるものではない。緑地というと、住民に開放された公園をイメージする人が多いが、閉鎖され人の手を入れない緑地の造成も考えるべきであろう。廃校となった学校跡、老朽化した団地や集合住宅の跡、新しい施設を作るよりも安い経費と維持管理費、その上環境対策上も好ましい。都市の大規模な改造が不可能である以上、このような環境改造をくり返して、緑地・森林を増していくことも一つの方法といえる。

従来、都市のデザインの基本はその機能性にあった。土地を機能的に有効に使うことが都市デザインのあり方であったといえる。ところが、全く無機能的に見える空地や野原が、実は都市生活の中の潤滑油的存在であったことが知られるようになり、今度は人工的にそれを造ることが行なわれた。しかしそうすると、最初から機能性を期待して設計されたことになって、「無用の用」ではなくなる。むしろ何も造らず、手も施さず、空いた空間に自然のままの森林をいくつも育てていくことの方が、より好ましい。それは、神宮の森の現状を見れば明らかであろう。

持続可能性と哲学の課題

文学部 村上 勝三

キーワード：金融資本主義、国家の民営化、リバタリアニズム、
相対主義、合理主義

1. はじめに

(a) 「持続可能性」は「持続可能な発展」として構想可能になる

自然環境の保護について、日本を含めてさまざまな国が標語にしているのは、「持続可能性 sustainability」ではなく、「持続可能な発展 le développement durable / sustainable development」であろう。1987 年に「環境と発展に関する世界委員会」（ブルントラント委員会）が提唱したのはローマ会議など言われていた「成長の限界」から「持続可能な発展」への転換である。この「持続可能性」と「持続可能な発展」という二つの表現には違いがある。「発展 développement」という概念が「いっそうよくなる」ということを含むからである^{ix}。そうならば「持続可能な発展」ということで考えられているのは、現状維持ではない。いっそうよくなることの持続である。その一方、地球上のどこにも孤立した閉鎖系がないことは誰でも知っている。このことが地球上に起こる出来事について議論する場合の前提になる。どこでどんな些細なことが起こっても、その影響は地球上のすべての領域に及ぶ。それでは地球規模での「いっそうよくなることの持続」について、どのように考えていくことができるのだろうか。

いま見たことからわかるのは、「持続可能性」に向けての方策、言い換えれば、どのようにすれば地球規模の自然的資源（人的資源）を長持ちさせることができるのか、このことを模索する場合にも、「いっそうよくなること」を含めて考えるのでなければ、実効性を見込めないということである。別の角度から言えば、人間が人間である限り、そして持続可能性を考えるのが人間である限り、現状維持にとどまるということとはありえない。人間にとって、一人の人間ではなく、何千年もの歴史を経過してきた人類にとって、ずっと同じ状態を受け容れ続けることを構想するのは空想的だということである。人間は、あるいは、人間たちはいつもよくなりたがっている。最低限でも、そのことを含めて地球規模の持続可能性について考えなければならない。地球規模の「持続可能性」とは、＜いっそうよくなるという状態が長く続くこと＞である。かくしてわれわれが考えなければならないことは、地球規模で＜いっそうよくなるという状態が長く続く＞ためにはどのようにしたらよいのか、ということである。このことを考えて行く上で、足場にしなければならない現状とはどのようなものなのか。向かうべき方向としての理念を見据えながら、現状分析をし

なければ、将来の構想を立てることはできない。しかし、現状分析といっても、ここ50年ほどの世界的な経済的・政治的情勢の分析、とりわけでも統計処理を経てなされた分析はここでの任ではない。まずは、社会制度の変遷を大綱みに回顧し、基本理念を確認し、その次に現在進行中の社会経済的変状について瞥見することにしよう。

（b）出発点となる理念

社会制度という点からみるならば、資本主義も、社会主義も、共産主義も民主主義を理念としてもっていた。一国にせよ、世界全体にせよ、たとえ、現実がその理念から離れていたとしても、上記のどの体制にとっても民主主義は基本におかれるべき理念とされてきた。その理念を繰り広げて言えば、すべての構成員がそれぞれ同じ主権をもっており、自らの信じるところに従ってそれを行行使することを通して、共同体の運営がなされるということである。そこには、財産の多さ、少なさ、家柄、社会的身分、人種、それらにかかわらず人は人である限り同等の権利をもつということがある。簡単に言えば、民主主義はすべての人が人として平等に扱われるということだけではなく、その一つの現れとして、社会的弱者、たとえば、障害のある人、生活のできない人、そういう人たちも同じように権利を行行使できるようにするという相互扶助の精神をもっている。共産主義とは理念的にはすべての富の共有を求め、社会主義は社会的な共有財産を土台に社会を築くことを理念としていたであろう。これに対して、個人資産の育成を目指す資本主義は富の偏りを補うために、自国外の人々を犠牲にしながら、累進課税などの富の再配分や福祉政策を進めてきた。それで足りないところを富裕層による資金援助・寄付、ボランティアなどで埋めてきた。それでも超富裕層の出現と富の格差拡大は今や世界的な問題とされている。一国主義が成り立たなくなっている現在、所得格差の拡大は資本主義のその先を行く金融資本主義への移行によって維持されることになるであろう。

これまで、私たちはどのような理念に基づいて何をしなければならなかったと考えてきたのか。私利私欲を離れるならば、つまり、理性的に考えさえすれば、逆に、感情とか感性の奴隷にならなければ、同意が得られないわけではないであろう。民主主義の理念、あるいは、1948年12月10日の第3回国際連合総会で採択された「世界人権宣言」が、無効になったとか、使えなくなったということではあるまい。理念というのは、そのままで現実化できるというわけではない。そうではなく、私たちが向かうべき方向を指している。決して机上の空論ではない。民主主義の理念にせよ、人権宣言の理念にせよ、私たちが実現すべく向かう共通の目的を示している。言い換えれば、このことはどの政府、どの人にも課せられていて、当然尊重されるべきことと考えられてきた。戦争のない状態で、最低限の生活が保障されながら、自由に生き、無理のない人間関係を基礎に共同体を構築するという理念について、その具体的内実は何度も確かめ直されなければならないにせよ、反論の要求されることは少ないであろう。いまは、この理念を私たちは議論の出発点におく。もちろん、この出発点についても論争の余地は確保されねばならない。

2. 現状について

1997年に締結され2005年に発効した京都議定書で、温室効果ガスの削減についての日本の達成目標は1990年と比較して、2008年から12年の平均で6%削減とされている。

だが、2007年度の日本の『環境白書』を見るならば、05年度の二酸化炭素排出量は1990年度よりも増加している^x。『日本国温室効果ガスインベントリ報告書』によると京都議定書の規定による基準年に比べ、7.8%の増加とされる^{xi}。それに対して駐日欧州委員会代表部によれば、EU15カ国では同じ基準年に比べ08年から12年の平均での目標達成は8%削減であったが、05年には11%削減に成功したとされる^{xii}。もちろん、さまざまな国の利害関係が絡んで、事情は相当複雑になっている。二酸化炭素の排出量をどうしたら削減できるのかということ、バイオマス、風力、太陽熱など、再生可能エネルギーの効率の利用ということには、当然のことながら、大括みにして技術的な面、政治・経済的な面、生活水準維持の面などがある。ここで論じるのはこれらの側面における方策ではない。政治・経済的側面における方針を見いだしてゆくときに踏まえられなければならない考え方を探る。それはまた現状の社会制度を変革するための理論的基盤の探究にもなるであろう。そのための現状分析として、(a) グローバリズムあるいは金融資本主義、(b) 国家の民営化、(c) リバタリアニズムと小さな政府という三点について若干の考察を加える。なぜこの三点なのか。それは、以下に示されるように、地球規模での政治・経済的現象を考える上で、この三つは軌を一にして、一つの方向性を指しているからである。

(a) 金融資本主義

「グローバリズム Globalism」とは周知のように、たとえば、或る国の金融危機が世界中の国に影響を及ぼすというように、あるいは、一つの企業がさまざまな国に生産拠点をもちというように、一国という括り方では経済現象を捉えることができなくなっているという事態を言う。「金融資本主義」という表現は「世界的な資本主義 *global capitalism*」、あるいは、「全体的資本主義 *capitalisme total*」に関連づけられて使われるようであり、これについてはさまざまな考え方、規定の仕方があるだろう。ここではジャン・ペイルルヴァッド (Jean Peyrelevade) の記述に基づいて幾分かを紹介しておこう^{xiii}。彼によって象徴的に示されていることは、世界経済が、「間接金融 *finance intermédiée*」(原著 *e.g.*, p.16) (ないし「間接資本主義 *capitalisme intermédié*」原著 *e.g.*, p.21、あるいは「ドイツ・モデル *modèle << rhénan >>*」原著 p.13) から「金融の直接化 *désintermédiation financière*」(原著 p.14) を通して「直接資本主義 *capitalisme direct*」(原著 *e.g.*, p.18) へと移行してきたことである。間接金融というのは、「実体経済 *économie réelle*」と金融とが間接的に結びついているがゆえに、生産に携わる企業が金融機関から相対的に自立しているような金融のありさまである。このような生産活動と金融とが直接に結びついていない「間接金融」的な状態から、両者が直接に結びつくに至ることによって成立する経済モデルを、ペイルルヴァッドは「金融資本主義 *capitalisme financier*」(原著 p.11)、さらには「キャピタリズム・トタル *capitalisme total*」と呼んでいる (特に訳書、10 から 13 頁)。投資会社が自分の威力を行使するのに十分な株を買収して、経営陣に自分たちの要求を突きつける。それが「コーポレート・ガバナンス」(Corporate Governance、企業統治) (原著 *e.g.*, p.22) と言われるものになって現れるとされる。コーポレート・ガバナンスとは建前としては、企業内部の仕組みや不正行為を防止する機能を果たすものである。しかし、これが、実際には、株主の利益獲得にもっぱら寄与するという事態を招いている。逆に言えば、地域社会に貢献するなどということとは縁遠くなる、とこの著者は言う。この

投資会社によるコーポレート・ガバナンスに基づいた企業の直接的支配が「直接金融」と呼ばれている。簡単に繰り返せば、投資会社が自己の利益のために直接的に企業経営に参画するということである。しかも、投資会社は国という国境を遙かに越えてしまう。ペイルルヴァッドによれば「ファンド・マネージャーは集めた弾薬（15 兆ドル）を武器にして、上場している数千社の企業の経営者に対し、自らの方針を押しつける」（訳書 82 頁、原著 p.53）、つまりはまさしく「金融が実体経済に命令を発するようになった *Il est devenu exact que la finance commande désormais à l'économie réelle*」（訳書 108 頁、原著 p.67）とされる。これはまた富の集中、偏りをも結果し、ペイルルヴァッドによれば「株主を保有資産レベルでクラス分けした場合に、金持ち上位 1 % が世界の金融資産の 50 % を握っている」（訳書 62 頁から 63 頁、原著 p.42）とされる。メリルリンチ日本証券株式会社の 2006 年 6 月 21 日の発表によると、「2005 年の日本の富裕層個人」は 141 万人に達したとされる。金融資本だけで 100 万ドル以上を所有する個人の人数である。

巨大投資ファンドあるいはヘッジファンドと言われるものには、カーライルグループとか、コールバーグ・クラビス・ロバーツなどたくさんある。現在、日本では、投資会社による買収が日常的に行われているとされる。2007 年の資料によれば、カーライルグループの運用総額は約 296 億ドルと言われている^{xiv}。投資を受けた企業にとっては、先にも述べたように、この投資会社に奉仕することが第一の目標になり、社会への貢献、よい商品を作る、消費者に喜ばれるというようなことは二の次になる。とりわけ、その企業が置かれている国の社会にどのような貢献をするのかということは問題にされない、というよりも投資効果を上げる場合にだけこれらのことが課題として扱われるであろう。07 年 6 月頃、ブルドックソースのアメリカ投資ファンド（スティール・パートナーズ・ジャパン）による買収が問題になったこともある。このヘッジファンドは当時の時価で 4 兆円を超える日本企業の株を所有していると言われている^{xv}。これもグローバリゼーションの一つの現れである。こうして日本の企業も世界戦略の一環に組み込まれる。これは地球規模の問題である。巨大投資ファンドにとって株主への利益だけを追求することは、その仕組みからして当然のことである。金融資本主義が少数の投資家による世界規模の利潤獲得という無政府主義的支配体制を進めるものとするならば、そのもとでは、貧富の差が拡大し、それゆえに治安維持も困難になり、人権の確保も危うくなると予測される。一方でその反面として政府系ファンド、つまり、国家が自らの資産を投資に利用するという事態も生じている。この国家は何に奉仕するのであろうか。少なくともグローバリゼーションと反対の方向にはならないであろう。一つの国家が株主になるという事態は世界の調和にとって新たな困難要因を付け加えることになるように思われる。このような事態に対して、われわれはうまく対処できているのか。この事態に対する対処方法として、「小さな政府」を構想するならば、金融資本主義を助長することになるのではないか。次に、このことについて簡単に見ておくことにしよう。

（b）国家の民営化

小さな政府になるということは、公共の福祉に関わるさまざまな部門が民営化されるということを含む。電話、郵便などの通信部門、鉄道などの運輸部門、また病院などの医療部門、学校などの教育部門、警察などの治安部門などまだまだあるだろう。これらは社会

的地位、財産、疾病の有無、障害の有無にかかわらず、基本的人権の保障を支える社会的な役割を果たす部分である。その国の国籍を有する者ならば、誰でもがこれらを均等に享受できるはずの国によるサービス、公共サービスのはずである。しかし、国鉄が民営化され、その結果どれだけの過疎化、地方格差が結果として生じたのか。そのことが評価されないまま郵政民営化がなされた。国がなすべきサービスが民営化されるということは、サービスを受ける者がサービスを買う者になるということである。民営化というのは、赤字にならないことを前提に構想される。しかし、公共の福祉というのは赤字になって当然の事業なのではないか。交通手段が少ないところに、赤字を当然のこととして鉄道を引き、人口が少なくても、国を構成する重要な役割を果たす部分として、地方を育成する。それぞれの地方がそれぞれの特色を持ちながら、国の一員としての役割を果たしてゆくために、生活に関わる基本的な部分を国が負担する。

民営化というのは、結局のところ国が経費を負担する代わりに利用者がそれを負担するということである。資産を多くもつ個人ならば、交通が不便であろうが、自家用車で買い物に行く、病気になったらヘリコプターを雇って遠い病院に行き、個室（差額ベット）に入り、保険外治療も受ける。そうではない人にとって、郵便局が統廃合されてゆくならば、郵便局に行くまでに、1日に何本しかないバスに乗ってゆかなければならないということにもなる。過疎地に住んでいる人々は民営化されることによって不利益を被ることになる。そしていっそう過疎化が進む。過疎地の問題だけではない。所得格差にも関係する。たとえば、いまでも、自分の安全は自分で買わなければならなくなっている。それは一部の金持ちの邸宅だけのことではない。集合住宅の大規模なもの、いわゆるマンションにはさまざまな防犯対策がなされているものがある。それはすべて住んでいる者の費用によってまかなわれている。つまり、或る程度の所得のある者が自分のお金で自分を守っているのである。それだけの所得がない者は、誰が守ってくれるのか。警察が守ってくれるのなら、警備会社は不要であろう。企業、金融業のように、金銭価値の大きなものが集積されるところが自分の手で自分の財産を守るというのはわかる。しかし、普通の住民が自分ないし自分の家族を守るために、警備会社にお金を払わなければならない。これはやはり治安活動の一部が民営化されているということを示していることになるであろう。

公立の高等学校のレヴェルが下がり、私立の高等学校への志願者数が増加し、私立高校に入学するのが困難になっているということが言われたのはずいぶん前である。もっとも40年ぐらい前は、公立高校が進学校であり、ほんの一部を除いて私立高校は公立高校に進学できない生徒が進むところと考えられていた。いまでは幼稚園から始まり、よい私立の学校に入れ、よい塾に入れることを望む親が多いであろう。そうすればよい大学に入ることができ、将来的によい生活ができるであろうと思込まれている。初等、中等教育の一部分の民営化が所得格差の拡大に繋がっていると言えよう。しかし、もしかして、現在の社会における貧富の差にいっそう大きな役割を果たしているのは、学閥よりも、金持ち・権力閥、言い換えれば、金持ちの親や、権力を持った地位の高い親をもった子息が金持ちになり、金持ちや権力者の知り合いをもった者が金持ちになりやすいということかもしれない。簡単に言えば、民営化は貧乏人に損だということである。理由を簡単に繰り返せば、民営化とは自分のことは自分でしろということだからである。そうならば税金を払う必要などないではないか。税金を払うことの大事な役割の一つは、一つの国に住む者

が、資産の有無に関わりなく受け取ることでできるサービスを保証し、誰でもが最低限の生活ができるように保証することである。

しかし、民営化はこれだけに止まらないとも言われる。ジェレミー・スケイヒル (Jeremy Seahill) は『ブラックウォーター 世界最強の傭兵軍の勃興』において、民間軍事会社ブラックウォーター警備コンサルティング (Blackwater Security Consulting LLC) のイラク戦争における大きな役割と政治との癒着について、とりわけでもファルージャでの戦闘を巡って詳しく報告している^{xvi}。彼によれば、2004年6月には2万人以上の「私兵 private soldiers」が復興支援などの名目でイラクで活動していたとされる (pp.76-77)。この会社はノースカロライナに広大なトレーニングセンターを設置し、軍事訓練を行っている (cf. p.85)。合衆国軍人は殺人や虐待で処罰されるが、これらの「復興支援者 (工事請負人) contractor」と呼ばれる「傭兵 mercenary」に同じ基準は当てはめられない (p.xx)。また、合衆国兵士がブラックウォーター警備コンサルティング配下の人員に戦闘開始の許可を得たという事例も掲載されている (p.123)。ブラックウォーターと中南米 (チリ、コロンビア) との係わりも報告されている (ch.12, pp.181-209)。彼らは「テロへの戦争」の担い手たちとして、石油パイプラインなどの軍事力をもった工事請負人として、世界中に展開して行くことになるのであろう。私たちにあって知っておきたいのは軍隊の民営化が始まり、進んでいるということである。戦争をすることが民間企業の利潤追求に直結していることになる。

もう一つ、デモクラシー・ナウで放映された講演についても少し触れたい。その講演は、やはりジャーナリストであるナオミ・クラインによる軍隊と国家の民営化 (The Privatization of the State) についてのものである。ナオミ・クラインは投資会社による途上国支配を「新植民地主義」と呼ぶ。国家の主要機能が民営化され、その企業が投資会社の支配下に入ることは、国家そのものが投資会社の利潤追求に奉仕することになるというのである。そういうふうにして国家そのものが投資会社に略奪されることになる、とも述べている^{xvii}。その講演のなかで次のようなことも紹介されている。毎年一回スイスのダボスで行われる「世界経済フォーラム」(通称「ダボス会議」)では、毎年、標語のようなことが言われるそうである。2007年1月に開催されたときには「ダボス・ディレンマ」ということが喧伝された、とナオミ・クラインは言っている。それは次の通りである。これまでは世界のなかで争乱、戦争がありながらも、全体的には安定していなければ、言い換えれば、世界のなかに安定した地域がなければ、経済成長が望めないと言われていたが、今や、イラク、イスラエル、パレスティナ、アフガニスタン、イランの核問題、石油資源をめぐる紛争など、全世界が警戒態勢に入っている、そういう状態のなかでも投資市場はどんどん成長している。これまでは経済成長のためには、紛争地域の拡大を妨げなければならない、というように経済成長への欲求が戦争を或程度抑止することに効果をもっていたが、いまや経済成長は戦争の抑止力にならないということである^{xviii}。世界中が紛争地帯になっても、投資活動はさらに活発になる。投資会社にとって「国」という纏まりは邪魔なのである。

(c) リバタリアニズムと小さな政府

金融資本主義、国家の民営化、それらは私企業の利潤追求が世界中のあらゆる地域で生

じ、人口の何パーセントかの人々が、自分の利益のために、世界的な規模において自分の方針で残りの何十パーセントかの人々を支配するということへと導いている。こうしたことの口実となり、こうした状況を進めてきて、いっそう進めようとする理論的基盤に「リバタリアニズム」(Libertarianism)という政治哲学的立場がある。リベラリズムを越えた、一言でいえば、ウルトラ個人主義である。「リバタリアニズム」は、たとえば、アメリカの学生向け教科書には、次のように書かれている。つまり、「社会において、リバタリアニズムを主張する人々は、個人の自由を最大限にして政府のサービスを最小限にしたいと考えている」、と^{xix}。

このことを考える上で、まず、「個人主義」(Individualism)と「利己主義」(Egoism)の違いを確認しよう。日本語でのこれらの言葉の使い方は、重なり合いながら使われているように見える。というのも「個人主義」に「自分勝手」のような意味があるとされているからである。しかし、「自分勝手」というのは「利己主義」のことである。そもそも「個人主義」とは全体との係わりのなかで、個人の役割の方を相対的に優先させるという考え方である。たとえば、選挙の場合に、選挙に行くかどうかということは個人の判断に任されている。全体の側から見れば、選挙権をもっているすべての人に選挙を強制した方が、個人の意見を反映させることができる。しかし、棄権することも一つの意志表示と看做し、許容する。その点では全体から見た場合の利害よりも、個人の自分なりの判断を優先している。あるいは、個人が土地を買い、家を建てるに当たって都市計画法、宅建法、その他の規制を受ける。その点では全体が優先する。しかし、どのような家を建てるのかという点で、法律に反していなければ、個人の意向を優先させることができる。また、信仰、思想の自由という点では、全体は個人の内面にまで立ち入ってはならないことになっている。しかし、自分の思想に基づいていても、法を犯せば、罰せられることになる。こうしたことが個人主義の例になるであろう。

それに対して「利己主義」というのは、他人に迷惑をかけても自分の願望、意志を通すという考え方である。そこには全体との緊張関係も、他者との係わりもない。実際には他者と係わりながら、他人が反対しないのをいいことに、あるいは、他人を何らかの力関係に基づいて抑圧しながら、自分の願望、欲望、意志を通すということが多いであろう。また、そのような利己的行動を誰かが行っただとするとすれば、その人は、それが社会的に許される行為であると宣言したことになり、その点で全体に対して悪い影響を及ぼす。そういう点で利己的行為は他者、他人、全体への関係をもっている。もう一度纏めてみれば、「個人主義」というのは、社会、あるいは、一つの国、ないし一つの共同体において、全体に対して個人の役割を重視するという視点に基づくということである。「利己主義」とは全体のことを考えずに、あるいは、他人のことを考えずに、それゆえ、社会的には、他者にとって見れば、迷惑な、害になるようなこと許すという考え方である。

さて、そうすると「リバタリアニズム」とは、本当にいま見たような個人主義のことなのかという疑問が生じる。社会的に個人の活動についての規制をなくして行く。自己責任の領域をどんどん拡大してゆく。何でもできるという状態を作る。しかし、自分たちが危害を被る、被害を受けるのは困るから、他の人たちの行動を監視して、他の人たちには契約を結ばせて、その契約に反した場合には裁判を起こして処罰できるようにする。これが政治思想の「リバタリアニズム」の内実なのではないだろうか。もちろん、こうした立場

を主張する人々は、上に述べたような監視社会を全体の治安確保のためだと主張するであろう。しかし、それによって守られる個人とは誰のことなのか。現状の社会的地位、財産状況を固定して、個人の活動を優先させるということは、力のある者の活動を保証するというのではないのか。そのように考えてゆけば、金融資本主義と国家の民営化と「リバタリアニズム」が同じ方向を目指しているというのは明らかであろう。弱者、貧乏人にとっては、とても困る考え方である。なぜならば、「あなたはどのような投資活動をしてもいい、どのように会社を乗っ取ってもいい、保険なんか入らなくてもいい、学歴なんかどうでもよい、自分の力でどんどん好きなことをやりなさい、法律さえ犯さなければ何をしてもいい」と言われても、財産も地位も権力ももたない者にとっては、お前は駄目な人間だと言われているようなものである。違法ぎりぎりのところで人を騙しながら、成り上がれと言われているようなものである。金融資本主義と民営化を現状とするときに、おそらくこれが政治哲学としての「リバタリアニズム」の正体であろう。

17世紀イギリス経験論に根ざしていた思想が、ヒューム (David Hume, 1711-1776) からアダム・スミス (Adam Smith, 1723-1790) へと受け継がれ、「道徳感情論 Theory of moral sentiment」に結実する。さらにそれを補うようにハッチソン (Francis Hutcheson, 1694-1746) の著作に既に見いだされる「最大多数の最大幸福」、さらにこれを標榜するベンサム (Jeremy Bentham, 1748-1832) を経て J. S. ミル (John Stuart Mill, 1806-1873) において「功利主義 Utilitarianism」が成立する。この「道徳感情論」と「功利主義」が現代アメリカ思想の根底にあると想定される。「道徳感情論」は18世紀においては神の眼差しに支えられて、或る種の健全さをもっていたであろうが、神の眼差しがなくなれば、行為における「善い・悪い」の基準を個々人に委ねるという立場になる^{xx}。つまり、ひどく単純化すれば、あなた方一人一人が自分の心の赴くままに、「善い・悪い」を決めてよいということである。当然、対立が生じる。あなたが善いと思うことが、隣の人には悪いと思われる。善いも悪いも感覚・感情であるとするならば、お互いに説得しあったり、議論しあったりしながら、どちらがよいのか検討することはできず、行動において妥協するか、相手を打ちのめすか、どちらかしか残らない。つまり、何の理由もなしに、強く出た方の意見が通る。そのときに多くの人が迷惑しても、感情に基づいて自分が正しいと言い張ると、誰も反対できなくなる。それが「道徳感情論」が残していったありさまである。「功利主義」は「最大多数の最大幸福」を旗印にしながら、最終目的を掲げず、現実的な目標だけを目指して、それをもとに政策を立案する。「最大多数の最大幸福」で言われている「最大多数」とは誰のことか。自分にとっての、自分も含まれる「最大多数」の差し当たっての利益獲得を目標にし、それだけを考えて、つまり、規模の大きな構想、長い年限を視野に収めた計画ではなく、目先の目標を成し遂げるための手段だけを算段する。これが「プラグマティズム」までひっくりめた政治的「功利主義」の正体であろう。結局のところ、普遍的価値に支えられていない「道徳感情論」も「功利主義」も、現代では、「リバタリアニズム」と同じく利己主義の原理に成り下がっているのではないだろうか。

金融資本主義、国家の民営化、リバタリアニズム、これらは少数の投資家の利益追求をいっそう容易にし、拡大し、それを個人の自由の尊重という美名の下に推進する。三対であるが一つの根を持ったものである。この根から安定していて落ち着いた人間関係が結実することは望めない。私たちはこのような現状において、地球規模の持続可能性を構想し

なければならない。なぜ、地球の生態系、環境を保全しなければならないのか。明らかにそれはいまの一人一人の人の物質的条件を確保するためではない。いまという仮想の瞬間を切り取った現在の、60何億の人間が、その一生をまっとうするという事ならば、つまり、いま生きている人がすべて亡くなった後はどうなってもよいというのなら、地球規模の持続可能性など考えなくてもよい。今ある資源を食いつぶせばよい。こう考えるならば、金融資本主義と民営化を推し進める利己主義者たちにとって、地球規模の持続可能性はきれいごとだということがわかる。しかも、商売になるきれいごとなのであろう。逆に言えば、地球規模の持続可能性を考えること自体が、利己主義の枠を超えているということである。というのも、自分が死んだ後の遠い子孫にどのような地球を残すことができるのか、それが地球規模の持続可能性の課題なのだから。こうしてみれば、利己主義と異なる考え方が求められているのは明らかであろう。

それに対して、金融資本主義、国家の民営化、リバタリアニズムという三つの現象は利己主義を基盤にもちながら、或る種の全体主義的傾向性をも合わせもっている。なぜならば、利己主義が社会的支配関係のなかにおかれるとき、その反面に画一主義的傾向が生じるからである。力を発揮する者が少数であり、その少数者が大多数を他者として支配しようとするとき、大多数の他者を自分とは異なりながらも相互に同じものとして扱うことが効率上要求される。しかも資本投下効率、あるいは投資効果という点から個人の個としての差異には到達しない。到達しても資産状況という数量的な差異でしかない。利己主義は個の差異性を一般的に認める立場ではない。利己主義は、自分だけ、あるいは自分たちだけは特別の存在であり、それ以外の人は同列である、つまり個としての差異をもたないとする立場である。このことから次のことが見て取れる。現状を批判的に分析しながら、地球規模で<いっそうよくなるという状態が長く続く>ことを構想するためには、その構想の根底において、利己主義批判とともに一個の人間を、一人一人異なる個として捉える基礎的な思考が求められる、ということである。

利己主義の根底には、相対主義と他者の不在と理性に対する感覚・感情の優位がある。なぜならば、利己主義は自らが主張する価値・真理・存在がもっとも優先されるべきであることを主張し、そのことはまた他人が自己と同等の役割と価値をもっていないことを含み、理性という一般的水準（合理性の追求）ではなく感覚・感情という自分だけにしか分からないことを証拠にするからである。また、人を画一的に捉える仕方にはさまざまあるであろうが、以下に言及するように、一人一人の心の平準化不可能性を人としての他人に対する異質性の最終的根拠とする場合に、人間の自然化という考え方は、この異質性の最終根拠を見失わせ、異質的個人への画一的対処の基盤になるであろう。こうして、地球規模で<いっそうよくなるという状態が長く続く>ためには相対主義、他人論、合理性、人間の自然化についての批判的検討が必要になる。

3. 検討されるべき哲学的課題

(a) 相対主義の弊害

相対主義には価値の相対主義、真理の相対主義、存在の相対主義がある。価値にはいろいろな尺度があり、その尺度相互の間に論理的に優劣をつける尺度はない。もっと簡単に言えば、何がよいか、何が悪いか、一義的には決まらない。価値の相対主義をこのように

掴まえておこう。真理についても同じである。どれが真理なのかという基準も場合によって異なる。どんな場合にもいつも真であるような絶対的真理はない。数学の真理であれ、たとえば、規約に応じて真とされるのであるから、その規約を変えれば異なるものが真とされる。存在の相対主義についても似たような事情がある。目の前のうっそうとした森が存在するのも、『指輪物語』のなかの「ゴクリ」が存在するのも、社会が存在するのも、「私の思い」が存在するのも、「私」が存在するのも、存在するに違いないが、その間を一筋に結ぶ理論はない。当面、それぞれの人が構成する概念図式のなかでどの項目にリアリティを認めるか決めておく以外にない。リアリティを感じるものが存在すると思うしか手立てがない。

二つのことがある。一つは、価値にせよ、真理にせよ、存在にせよ、絶対的なものがないとされている。これら三つの領域それぞれに普遍的な基準ないし根拠はない。価値も真理も存在も人による、場合によるということになる。二つ目には、価値と真理と存在が一つになる中心をもたない。「よい」も「真である」も「がある」も同じく一つの根拠に支えられる、そのような一つが見失われている。相対主義によれば、「よい」か「悪い」かは一人一人の人と場合によって違う。何が本当かわからないから、相手の顔色を見ながら、相手が認めてくれそうなことを本当のことだと思っておく。本当のことをやっとのことで見つけて、相手にも認めてもらったとしても、それがよいことだと言うためには、もう一回それがよいことだと感情に訴えながら説得しなければならない。実際の社会生活のなかでこの立場に立つということは、力の支配、感情の支配を認めるということである。何に基づいてであれ、強いものが勝つ、執拗に自己にこだわるものが優位に立つ。相対主義という立場はそのようなものであろう。それでよいのならば、それでよい。それで困るのならば、価値と真理と存在が一つに戻るような一つを探さなければならない。

(b) 他人の存在論的同等性

他人を同等の「人」として認めるという問題は二つの枝をもつ。その一つは、他の人が何を考えているのかわからないのだから、そういうわからないものは他者（私にとって疎遠なもの）とする。その一方で、現実には多くの人がいて、「私」はそのうちの一人である。この事態を無視するわけには行かない。けれども、別の何かとしての、何を思っているかわからない他人がいる。わかっているのは自分だけなのだから、そういう自分と何が何だかわからない他人とは、根底的に違うのでなければならない。両方とも人であるという言い方は、生物学的表現にしかならない。＜この私＞だけが「私」である。「私」と同じように「私」にとってわけのわかるような他人はいない、要するに、他人は不在である。これが一つの問題である。もう一つは、「私」が多くの人たちのなかの一員であることは重要な事実であり、他の人も他の人からすれば「私」である。このことは認めざるをえない。しかし、どうしてそのことが＜この私＞にわかるのか。「私」から他人に近づこうとしても、「私」は自分の意識を超えることはできない。だから、「私」の意識のなかにある「私」に似たものの外化した形態が＜他の私＞であるとする。そのようにして「私」ではない「私」、他我を「私」の意識において構成する。

第一の問題のなかで、人はあらかじめ世界のなかに多くの人々が存在し、「私」がそのなかの一人であることを認めながら、しかし＜この私＞は＜私だけである＞と主張する。こ

の場合の「この私」という主張は、「私」が人々のなかの一人であることを示していなければならない。人々の一人である「私」と「この私」とが分裂することになる。第二の場合に問題なのは、意識を超えるということである。意識を超えて何かがあるとはどのようなことなのかという問題である。意識における現れだけが私たちの知識の素材である。そのように考える場合に、意識を超えて、「私」ではない他人にどのようにして辿り着けるのか。もし、これが可能になって他人の実在、つまり、「私」の意識に依存しない存在が見出されたならば、そのような他人は「私」の類似物ではありえない。この他人が類似物であるという主張は、似ていない点に類被りしながら「私」と似たものが「私」の意識に現れることによって「私」以外のものは不要だという主張に他ならない。この二つのどちらの場合にしろ、「私」と他人とを見つげるための第三の視点を失っている。他人の方へと超えてゆくのを、仮に横に超えると表現してみよう。先ほどみたように、横に超えるためには別の視点、「私」と他人を等分に見晴らす視点が必要になる。それなしに横に超えることはできない。無限の方に超えるのを上に超えると表現してみよう。上に超えることなしに横に超えることはできない。しかし、上に超えるためには存在に度合いを認めなければならない。超越ということを経験することを経験にしなければならない。

(c) 人間の自然化

最近の「心の哲学」と呼ばれている或る種の思想運動は心を物理現象の束に還元しようとしている。「自然主義」とも言われているが、「物理主義」に他ならない。ここから脳科学の提供することがそのまま心の構造であるという考えも生じる。少なくとも、二つのことを指摘しなければならない。第一に、自然科学は前提の上に成り立つ。たとえば、見ているものが見ている通りになっているという前提である。実験は感覚を使ってなされる。感覚は世界との接点を提供する。その接点にも個人個人の思い込みが介入する。緑色だと思っているということがどうして正当化できるのか。見てわかるということは、それだけでは「私」を超えることができず、不安定な知を提供する。自然科学は知識獲得における感覚の使用を正当化することを自分の役割にもっていない。自然科学がそのよって立つ場を説明する理論をもたないならば、自然科学の成果とされるものも利用価値に拘束されたイデオロギーになる。

第二に、脳科学は脳における変化を、対応する心の変化に関係づけることはできるが、それにとどまる。頭のどこを調べても「緑色」は出てこない。被験者の「緑色」という報告と、脳の変化とが関係づけられているに他ならない。この関係はどうしてもなくなならない。対応づけの結果として、かくかくの脳内の変化が「緑色を感じていること」だとされる。或る刺激を脳の或る箇所に与えたならば、被験者が「緑色を感じる」という現象が生じたということである。その「緑色」がどのような緑色か、ちょっと赤みがかったのか、黄色っぽいのか、そうしたことは被験者の色についての経験がどれほど言語化されているかに依存する。こういう反論に対して、「ちょっと赤みがかった緑色」と「黄色っぽい緑色」の差異も将来的には脳科学の進歩によって脳内変化として明確にされる、と答えられるかもしれない。もし、このように応答するのならば、この答え方は、脳科学そのものの制限を示しているであろう。なぜならば、私たちの言語化されたり、描かれたりなどする色彩感覚の後を追いついて回しているということが明らかになるからである。もちろん、脳科

学は、たとえば、色覚異常とその治療法をいつかは明らかにしてくれるかもしれない。つまり、私たちの身体的な異常や病気の原因を見つけ、それに対する解決策を見つけるのに大変役立つであろう。その限界を越境して、脳科学で心がわかると主張したくなるとき、脳科学は自分の大事な役割を忘れることになる。繰り返すが、技術や考え方の進展に従って、脳（身体）と心との対応関係がいつそう精密になり、そのことを通して心の機制もいつそうよく見えてくるということを否定しているのではない。脳の構造が明らかになることが、個々人の心の内容が明らかになることだという短絡を批判しているのである。

そのように、脳科学は、さまざまな心の働きの脳における基盤を明らかにしてくれるであろう。それはとても大事なことである。しかし、科学が進歩すれば、いま私が何を感じ、何を考えているのかわかるようになる、などと主張したいのならば、それは思い上がりである。この思い上がりは、私たちの心の特有性を見失わせ、個々人によって経験が異なり、どの一人をとってみても、これまで辿ってきた経験が同じであるということは、原理的にないということを見失わせる。そのことによってまた、一人の人の人としての個別性を捉え損ない、そうして一人の人の人としての尊厳を見失わせることになる。私たちの尊厳は一人の人が他の誰とも代替不可能だというところに根拠をおいている。そして、この代替不可能性の物質的根拠は、私たち一人一人が世界のうちに置かれているその時空連続態における位置の異なりであるとしても、それは一つ一つの心の個性の根拠ではない。「私」の思いが思いとしてそのまま他人に伝わらないということが、「私」ということの核心にある。一つ一つの心は、「私」が思うことをやめれば、思う「私」のあることも失われるという独自性をもつという点に、その個性の一般的根拠がある。根拠づけという点を離れて言えば、人は人である限り、独自の存在として他人との差異性を持ち、また人としての他人との共有性をもつ。差異性の極に心が見いだされ、共有性の極に身体が見いだされる。

（d）合理性

合理性についてさまざまに語られているが、感覚との区別なしに理性を捉えようとしても困難であろう。感覚と理性とはどのように異なるのか。それらを識別する徴は何か。色を見たり、音を聞いたりするのは、感覚による。しかし、赤という言葉を使わないで、また、描かれた赤い色を使わずに、何かが赤い色をしていると他の人に伝えることができるのか。このことは「赤い色を見ている」と思っているときに、言葉を使っていることを示している。そして、言語を使用することを感覚するとは言わない。つまり、「赤い色を見ている」と思っているときに、私たちは感覚だけではなく、理性（知性）を使っている。では、一体どのようにして感覚と理性を区別できるのか。そのためには身体と精神との区別を前提にしなければならない。身体と精神との区別がどこにあるのかということを明確にしなければ、感覚と理性を区別できない。感覚は身体に依存する知覚である。「緑色」は目をつむれば見えなくなる。それが感覚を使っている証拠である。それに対して、目をつむっても、全体は部分よりも大きいと知っている。

身体への依存性に基づいて、感覚と理性との差異を知ることができる。そのように感覚を離して理性を捉えるならば、合理性とは理由を提起することを支えにしている。理由を提起できても間違えることはある。間違えても、理由の提起がなされているのならば、その理由を検討することができる。合理的な営みはそうようにいつも反論可能性に開かれて

いる。反論をしながら理由の系列を辿り、ほぼ異ならない理由に至り着けば、妥協することができる。反論の果てに同じ理由に到達して納得することもあるだろう。理由の系列が感情に行き着いた場合には、それが少なくとも差し当たって両者の譲るところのできない地点になる。その場合には、当の感情を議論の基礎として組み込むか、しばらく時間をあけてから議論を再開するか、ということになるであろう。抜き差しならぬ感情が露呈した地点で、議論は止まらなければならない。逆に言えば、最初からそのような感情が支配しているのならば、理由の系列を辿ることができない。この合理性の対極に見いだされるのは感情ではなく狂気である。身体をその発生に組み込まなければ説明できない感覚・感情から区別された合理性の対極をなすのは、身体を説明要因としてもたない狂気である。もっと易しい言い方をするならば、精神医学をもちいて治療できない狂気である。理由の系列を整合的に辿りながら、反論を組み入れて、議論を踏み固めていっても、同意に至ることがない。同意に至った百人に対して、異なる理由の系列を貫徹し、同意できなかった一人は、百人からは狂気と思われようとも、その立場は賞賛されなければならない。私たちは人間としての限界を受け容れなければならないからである。相対主義ではない。真理は一つであるが、それは人間的な知を超えたことであり、人間としては有限性のなかで、その一つに向かって近づかなければならない。自らの有限性について傲慢であることが現代人の病巣の中心にある。

最後に、得られたことを簡潔に纏めておこう。戦争のない状態で最低限の生活が保障されながら、自由に生き、安定した無理のない人間関係を基礎に共同体を構築する。これを出発点として多くの人にとって共有可能な理念を形成する。理念の形成も地球的なものでなければならない。現状を批判的に検討し、少数者の反論に意義を認めながら、多くの、時間をかけた議論を経て、少しずつ纏まりが見えてくる。地球的な理念形成とはそのようなものであろう。気の遠くなるほど何をしたらよいのかわからなくなる課題である。しかし、それぞれの人がそれぞれの場でできることをする以外にこの課題に向かい合う方法はないであろう。オデュッセウスの魂のように「厄介事のない一私人の生涯」を選ぶにせよ、「第1番目の籤を引き当てて」公人として大きな力を与えられて苦しみ多き人生を選ぶにせよ^{ix}、どのような人であれ、或る心がけを共有するように自らを自らとして選び取ることは可能であろう。地球規模の持続可能性がくいつそうよくなるという状態が長く続くこととして見定められたときに、哲学の課題を提起するならば次のようになる。相対主義の克服と、「私」と他人の存在論的同等性の確立と、理性と感情との区別の確立である。これらは哲学を研究する者たちにとって差し当たってすぐにでも答えなければならない課題である。

註

^{ix} "Development"という言葉は思想史上の展開にも用いられるのであるから、「開発」よりも「発展」の方がよいと考える。「開発」では土地の開発、石油などの資源の開発のような物理的な対象に対する働きばかりに目が向くことになってしまいそうである。また、稲垣論「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』第1号、2007年、163頁参照。

^x 『環境白書』については <http://www.env.go.jp/policy/hakusyo/h19/index.html#index> を参照し

た。

^{xi} 『日本国温室効果ガスインベントリ報告書』は (http://www-gio.nies.go.jp/aboutghg/nir/2007/JPN-NIR2007_ver3.1J.pdf) で見る事ができる。

^{xii} 駐日欧州委員会代表部の報告について http://jpn.cec.eu.int/home/news_jp_newsobj2312.php を参照。

^{xiii} Jean Peyrelevade, *Le capitalisme total*, Seil, 2005. この訳本であるジャン・ペイルルヴァッド (林昌宏訳／宇野・山田監修) 『世界を壊す金融資本主義』NTT出版、2007年) を参照するとともに、引用に際してはこの訳文を採用した。

^{xiv} 『投資ファンド業界情報』<http://www.private-equity.jp/search/search.cgi> などによる。

^{xv} 『読売ウィークリー』<http://www.yomiuri.co.jp/atmoney/yw/yw07040101.htm> による。

^{xvi} Jeremy Scahill, *Blackwater: The Rise of the World's Most Powerful Mercenary Army*, Nation Books, 2007. この書物の概要については、<http://democracynow.jp/stream/070320-1/> で知ることができる。

^{xvii} <http://www.democracynow.org/article.pl?sid=07/04/02/1345218> による。

^{xviii} Cf. Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Metropolitan Books, 2007, pp. 423-425. 『ショックドクトリン 惨事資本主義』と訳されている。本書において、自由市場主義を主張するフリードマン主義(シカゴ学派)の実情は、人々に衝撃を与えることによって幼児化を促し、そこにつけ入って利潤追求をする点にあるということが示されている。

^{xix} Peter K. McInerney, *Introduction to Philosophy*, Harper Perennial, 1992, p.162.

^{xx} 村上勝三「共同体と個人倫理 「近代的自我」の構造」、竹村・松尾編著『共生のかたち』誠信書房 2006年 53頁から72頁参照。

^{xxi} プラトン(藤沢令夫訳)『国家』(『プラトン全集11』所収)岩波書店、1976年、753頁から756頁。

ホモ・エクササイズ

—障害者とともに生き抜くことへの賛歌 (障害者との持続可能な共生へ向けて)—

文学部 河本 英夫

キーワード：障害者との共生、リハビリテーション、
共生のための環境、言葉の働き

本作品は、TIEPh ホームページ(<http://tieph.toyo.ac.jp/>)からも鑑賞することができます。

(DVD 台本)

ホモ・エクササイズ
—生き抜くことへの賛歌

基調音 リベロタンゴ・ジャズヴァージョン

〔スライド、ナレーション〕

人間の最大の特徴は、知恵をもつ(ホモ・サピエンス、アリストテレス)ことでも、みずからを作り出す(ホモ・ファブリカトス、ベルクソン)ことでも、みずからを遊ぶ(ホモ・ルーデンス、ホイジンガ)でもなく、みずからを訓練できる(ホモ・エクササイズ)ことである。

ポール・ニザン『アデン・アラビア』冒頭

20 歳ぐらいの「発達障害児」のスライド(人見さんから借りる)

「20 歳、これが人生で一番美しい時期だなどと誰にも言わせはしない。」

〔音、リベロタンゴ〕

いったい人間は、自分の可能性のどの程度を活用できているのだろうか。1%、2%、5%、10%、15%程度だろうか。あるいは 70%、80%だろうか。それぞれの人間にとって、自分自身でさえ気づいていない可能性は、いったいどの程度あるのか。人間はつねに自分の可

能性を過小に、あるいは過大に見積もってしまう存在である。そしてこの見積もりから、絶望と希望がやってくる。(稲垣)

彼らは、自分の可能性のどの程度を実現できたのか。あるいは実現させようとしたのか。そして一生の終わりに何を思ったのか。(稲垣)

[ヘーゲル、マルクス、ベルナール、フロイト、ユング、フッサール、サルトル、ラカン、メルロ・ポンティ、ペルフェッティ、ショウゾー、アキ等の自画像スライド]
[音、ベイジョス]

[ナレーション] 幼少期から、天性の詩人であった彼は、4 歳から詩を書き始め、そして詩人の生涯を 20 代前半で放棄する。この 500 年に一人の天性の詩人は、みずからの生命に届く激しく、荒々しい言葉をもっていた。だがこの荒々しさは、精細さの放棄の代償ではない。

(セルに以下の文章を日本語で)

『急ごう。他に生活があるとでもいうのか。 — 金持ちの居眠りは不可能だ。いかにも富とはいつも公衆のものだった。清浄な愛だけが知識の鍵をあたえてくれる。自然は邪氣のない見世物にすぎぬ。妄想よ、理想よ、過失よ、おさらばだ。』

天使らの正しい歌声が救助船から起こる、清浄な愛だ。 — 二つの愛だ、俺は地上の愛に死ねる、献身の思いにも死ねる。俺は多くの人を捨ててきた、俺が行ったら、彼らの苦痛は増すばかりではないか。貴方は俺を難破人の仲間から選んでくださる。取り残された人々は俺の女ではないか。

彼らを救いたまえ。

理性は俺に誕生した。この世は善だ。俺は生活を祝福しよう。同胞を愛そう。これは、もはや子供じみた望みではない。老衰と死とを逃れようとする願いでもない』

ランボー『地獄の季節』

[砂漠、スライド 4ー5 本、アフリカ、地中海沿岸、イタリア、サントルソ]

[ナレーション] 彼は、この天性の言葉を捨てて、一生の大半を「砂漠の商人」として生きる。捨てることのできる言葉は、教えられた言葉ではない。みずから紡ぎ出すことのできる言葉のすべてを捨てて、彼は、砂漠で生きる。潤いに満ちた生命にも、乾きはある。だが生き抜くことの工夫に限りがあるわけではない。そう、言葉を捨てて戻って行った場所は、生命を再度作り直すことであった。

〔ベイジョス〕

工夫は人間に限ったことではない。植物にも、生きるための工夫がある。南米の湿地帯に生息するこのモウセンゴケは、虫が飛んでくると、花びらを閉じて虫を閉じ込めてしまう。花びらには、神経も筋肉もない。植物には一切の運動能力も、運動の仕組みもないはずである。だが花びらはみずからを作り変えることによって、虫を捕まえる。裏側の細胞が、30秒の間にそれぞれ3倍ぐらいに膨張する。

「アッテンボロー」(スライド、4, 5枚)

この植物は、捕らえた虫から窒素化合物を吸収しているのではない。栄養は根から吸収している。するとこの植物は、何のために虫を捕らえているのか。やってくる虫には対応している。認知には理由はない。花びらを閉じることにも理由はない。植物にとって、認知ー運動は、一種の生命のフェスティバルである。よりよく生きること、より希望に満ちて生きること、理由はいらないのである。

動物 (スライド、砂漠の昆虫、カメレオン、トビウオの船超え、サケのダム超え)

より平穏な生はあるに違いない。舟を飛び越えなくても、ダムを飛び越えなくても、他の選択はいくらでもあったはずである。困難は意図して選ばれるのではない。だが身に振りがかかる困難はつねに認知課題であり、問題解決を要請する。

音 ベイジョス

〔ナレーション〕

重度障害児は、いったい何を失っているのか。あるいは何を獲得しているのか。障害者は、可能性を失ったものではない。ただ可能性を実現するために、健常者とは異なる工夫が必要なのである。

リハビリテーションにおいてエクササイズとは、いまだ5%の可能性しか生きていないものが、いまだ2%の可能性しか生きられていないものへと向けて、生き抜くことのささやかな工夫の手助けをすることである。この工夫の継続が、それじたい、二人にとっての希望であるように。

〔スライド、障害児が腕を伸ばし、何かを取りろうとしている場面、足を一步出そうとしている場面、起せないか身体をセラピストが包んでいる場面〕

〔愛の賛歌、日本語で稲垣が1番だけ歌う、バックにピアフのフランス語の歌をBGMとして一度流す〕

・・・あなたの燃える手で私を抱きしめて・・・

障害児治療風景（3,4 分）（スライド）

佐東利穂子（カザハナ、3,4 分）

〔1 分ずつ交互に、カザハナの音をそのまま使う〕

〔ナレーション〕 障害児と世界的ダンサーとの落差は、人間の可能性から見て 5% 以内である。（1 分半後）

あらかじめみずからの可能性を限定するものにとって、この 5% は気の遠くなるような隔たりである。（1 分半後）

それは「運命」ではない。「運命」とは、あらゆる可能性に果敢に踏み出そうとはしないものにとっての言い訳にすぎない。（1 分半後）

どのようなものにも、それが生きている限り、小さな可能性の煌きと揺らぎがある。それを感じ取ることは、生命の最大のチャレンジである。（1 分半後）

躊躇と葛藤は、行為のための最大のチャンスである。（1 分半後）

〔ナレーション〕 新たな経験を行ったとき、誰であれ言葉を失う。立てない子供が立てるようになったとき、驚きに満ちた歓喜のなかで言葉を失う。初めての一步を踏み出そうとするものが、とうとう一步を踏み出さずに立ち竦んだとき、当惑と困惑のなかで言葉を失う。設定した治療から先の見えない洞窟の入り口を垣間見たとき、厳粛な畏れのなかで、後悔と無力さのなかで、言葉を失う。言葉を語ることは、葛藤し、当惑し、困惑し、後悔する経験の中で、再度自分自身を獲得することである。人間は、一生をかけてみずからの言葉を何度も獲得する。

リルケ 「厳粛な時」

〔スライド、日本語、朗読ドイツ語稲垣〕（日本語を一度読み、ドイツ語を次に読む）

いまどこか世界の中で泣いている/理由もなく世界の中で泣いているものは/私を泣いているのだ。

いまどこか夜の中で笑っている/理由もなく夜の中で笑っているものは/私を笑っているの

だ。

いまどこか世界の中を歩いている/理由もなく世界の中を歩いているものは/私に向かって歩いているのだ

いまどこか世界の中で死んでいく/理由もなく世界の中で死んでいくものは/私をじっと見つめている

ポー〔ひとりで、訳をスライド4枚、1回目日本語、その後2枚目英語を朗読〕（人見）

子供時分から私は他の子供たちと違っていた―

他の子供たちが見るようにはみななかったし、
普通の望みに駆られて夢中になったりしなかった。

悲しさだって、他の子と同じ泉からは
汲み取らなかった―心を喜ばす歌も
みんなと同じ調子のもではなかった―

そしてなにを愛するときも、いつも
たったひとりで愛したのだ―だから
子度も自分の私は一嵐の人生の前の
静かな夜明けのころの私は―
善や悪のはるかむこうの、あの神秘に
心をひかれたのだった―そして今も、そうなのだ―

今も、あの奔い流れや、泉に―
山のあの赤い崖に―
金色にみちわたる秋の陽の
自分をめぐる輝きに―
疾風のように空をよぎるあの稲妻に―
雷のとどろきに、そして嵐に―

そして雲に
（青い大空のなかでそれだけが）
魔力ある怪物となった雲に―
そうなのだ、そんな神秘にひかれたのだ―

〔ファースト・ラヴ、ヴァイオリン〕

言葉は、どこからやってきて、私たちを貫いていく。どこかへと去ることもあれば、天啓のように私を支配することもある。言葉は身体にとって、経験にとって疎遠なはずだが、まるで空気のように身体と経験の隙間に入り込んでいる。言葉に満たされた隙間の密度を、人はいまだ一度も計量できていない。〔スライド、そのまま朗読〕

パスカル

詩の美しさというように、幾何学の美しさ医学の美しさといってもよさそうである。だがそうは言わない。詩の目的である快さとは何でできているかを人は知らない。そこでそれを知らないために人は妙な言葉を作り出した。黄金の世紀とか、現代の不可思議とか、宿命的とか、そういうものを。そうして人はこのしゃれた言葉を詩的美と呼ぶ。〔『パンセ』〕

フンボルト

言語の本質は、感覚としてあたえられた世界を思考の型に流し込むことであり、これが言語の作業である。

ソシュール

言語活動が思考に対してもつ特有の役割というものは、その音的、または物質的手段となることではなくて、思考と音の仲買的場を創ることである。その結果思考と音は否応なしに個別の単位を形成する。〔『一般言語学講義』〕

ルリア

子供の真の言語の第一歩、その言語の要素である最初の語の発生は、つねに子供の行為および子供の大人とのコミュニケーションと結びついている。子供の最初の語は、喉音と異なって、子供の状態を表しているのではなく、対象に向けられ、対象を表示する。しかしそれらの語は、はじめ、共実践的な特徴をもち、実践的行動に深く編みこまれている。〔『言語と意識』〕

ヴィゴツキー

言葉の意味は、思考が言葉と結びつき、言葉に体现されるるかぎりにおいてのみ思考現象となる。また逆に、それは言葉が、思考と結びつき、思想の光に照らされる限りにおいてのみ言語現象となる。それは、言語的思考あるいは意味付けられた言葉の現象であり、言葉と思考との統一である。〔『思考と言語』〕

ラカン

無意識は言語のように構造化されている。〔『エクリ』〕

〔ファースト・ラヴ、ヴァイオリン〕

中里先生の治療風景（５分）

〔スライド、緑と環境と建築、治療風景、ＢＧＭ入れ、ジャズ・ワンダフル・ライフ〕
ミタカロフト、養老その他できるだけたくさんのセルを入れる。

誰かに向かって語られているわけでは言葉がある。
自分自身にさえ届かないと感じられる自分の言葉がある。
その一言が、世界中を凍らせてしまうと感じられる言葉がある。
語ったとたんに嘘になってしまう言葉がある。
いくら語ってもおそらく何も通じないと感じられる言葉がある。
語ったとたんに、自分の履歴が変わってしまうほどの言葉がある。

そしてなおも語らなければならないと感じられる言葉がある。

ホモ・エクササイズ!!

〔治療風景数点、背景映像〕
エンディング：認知運動療法のテーマソング

エクササイズ、それは障害者と私たちの希望の鍵である。

より良く生きることに、それ以上理由はいらない。

みずからを訓練できることが、人間の最初の第一歩であり、そして最後の希望である。

みずからの可能性を拡張し続けること、それこそエクササイズであり、それはとりもなおさず、障害者と私たちの生きる姿である。

出演
人見眞理
稲垣諭
和田真由

編集・制作

大崎晴地

池田由美

稲垣諭

畑一成

作・演出 河本英夫

プロデュース 宮本省三

障害者とともに生きる環境では、独特のエクササイズが必要となる。

たんに持続可能な環境だけでは、人間はみずからの可能性を拡張していくことができない。

持続可能な環境は、それじたいのなかに選択肢を増やさなければならない。

よりよく生きることができるようになる環境、それこそ私たちが望み、維持していかなければならないものである。

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) —

東洋大学 TIEPh 研究助手 稲垣 諭

キーワード: 環境、生態学、媒質、実証主義、有機体、
内部環境、現象学

はじめに

X が何であるかをイメージしてみる。

「X は、所有できるものではない。それはまた背景にある事物のような潜在的なものでもない。X は、表面なき深みで展開する、厚みをもった形なき内容である。ヒトは X に接近することはできず、ただ X に浸るのみである」。

どうやら私たちは、この X とのかかわり方を変えねばならないところに来ている。そもそも接近できないものに近づいたり、遠ざかったりするような試みは当初から無謀なものにも思える。しかし手がかりがないわけではない。それは、メタファーが示すように、表面なき深みであり、厚みであり、私たちが浸っている当のものであるらしい。この試みは私たちに、感覚を研ぎ澄ますことを、つまり、それへの感度の覚醒を要請している。メタファーとしてしか語れないものには、それなりの理由がある。圧倒的な感度の足りなさもその理由のひとつである。この X とは、フランス現象学者の一人レヴィナスが、「環境 (milieu/environment/Umwelt)」と名づけたものに他ならない^{xxii}。私たちが環境という語からイメージするものと、X はどの程度重なりあうだろうか。

地球環境をめぐる人類の取り組みは、ここ数年の間に激変している。IPCC は 2007 年の第 4 次評価報告書で、地球温暖化が人為的なものである可能性が極めて高いことを認め、このままの経済成長を維持しつづけることが、地球および人類に多大な被害をもたらすことを指摘した^{xxiii}。この IPCC の貢献がノーベル賞に輝いたことも手伝い、環境問題についてのコミュニケーションは、さまざまなメディアによって爆発的に産出されている。とはいえ、環境問題の厄介さのひとつは、コミュニケーションの産出がそのまま現実的な取り組みに結びつくことがないことにある^{xxiv}。事実、日本の温暖化ガスへの取り組みは八方ふさがりの感が無くもない。2006 年度の概算では、温暖化ガスは、前年度比で 1.3% 減少したらしいが、京都議定書の目標達成にはなおも 12.4% の削減が必要である。国際的なネッ

トワークをもつ産業界や工業界の各企業は、環境問題に積極的な EU の基準を満たすための努力をすでに強いられているため、ぎりぎりの瀬戸際で省エネの技術開発を行っているというのが現状であろう。画期的な代替エネルギーが今後開発されることがない限り、これ以上の温暖化ガスの大幅な削減は難しいようにも思われる。さらに、2006 年度の日本の温暖化ガスの削減成果も、暖冬が要因に入れられることで、政策的取り組みが有効に機能したのか、それとも政策とは独立に気温の影響でたんに減っただけなのかが判定されえない状態に陥っている。こうした決定不能状態を生み出す要因が無数に出現してくることも、環境問題を複雑にしている理由のひとつである。またそれ以外の問題として、オフィスや家庭部門における排出量が、減るどころではなく、6.4%も増加していることが挙げられている。これだけ環境問題についてのコミュニケーションが増加しているのに、その環境内で生活している当の人々の意識や行動を変化させることは容易ではないのである。

とはいえその他方で、ドイツですでに実施されていた太陽発電を投資システムとして作動させる試みが、長野県飯田市といった日本国内でも行われ始めている^{xxv}。飯田市では、年間の配当利回りを銀行の利回りより高い 2%以上に設定することで、このシステムを動かすのに十分な投資者を得たようである。投資システムを同時に作動させるということは、この試みに参加するための条件の敷居を低くすることである。つまり、環境意識が当初より高い人々だけではなく、興味はあるが行動に移すことができない人々に対して付加価値を与えることで、全体としてより多くの人々の動員を可能にするのである。実際、最初の動機が不純なものであったとしても、環境問題へと継続的にかかわることで、おのずと行動が変化してしまうことがある。重要なのは、多くの参加者を環境への取り組みにアクセスさせるための選択肢が豊富に存在するかどうかであって、環境への意識が低いことを批判し、自らで意識を高めるよう訴え続けるだけではもはや十分ではない。今後の環境問題への取り組みにおいても、どれだけ魅力的な選択肢や付加価値を設定できるかが、焦点になってくると予想される。環境問題は、それが身に迫る危機として実感されない限り、現状についての科学的知見を伝達するだけでは十分ではない。さらに禁止をかけて抑制するよう訴えるだけでも効果は上がらない。この点からいっても、環境へとアクセスするための有効な環境デザインを現実社会に提示することが求められていることは言うまでもない。

ただし、こうした現実的な選択肢の構想を打ち出すと同時に、そもそも環境とはどのようなものであるのか、そして、それへとアクセスすることとはどのような事態であるのかも、できる限り明確にしておいたほうが良い。私たちは、環境という概念で何を理解しているのか。もしくは何を理解すべきなのか。問いは切迫的になればなるほど、その問いからの距離が取りにくくなる。そこで本稿では、環境概念の前史を概観しつつ、上記の問いに見通しを与えるための足掛かりを作りたい。そのことが、今後ますます切迫するであろう環境にかかわる問題から、ある種の距離をとることを可能にするとも思われる。そのさい「環境」が「何であるのか」を特定する議論にとどまらず、「環境とともに私たちはどのように行為し、その中で私たちは何になりうるのか」という可能性へ届かせる議論を行いたいと考えている。

I 環境のとらえ難さ

「環境」という語は当初より、生物が「その中」にいないということが考えられないようなものとして設定されている。さらには「その中」と述べる際の、「その」という閉域が何であるのかを問い始めると終わりが見えないようなものとして設定されてもいる。にもかかわらず、地球環境や自然環境、生態環境、社会環境、体内環境というように多くの環境が存在していると誰もが思っている。例えば、大学内のトイレに備え付けのトイレトーパーが二三個減ったことを、学内環境の変化とはいわないが、エレベーターが設置されたり、新校舎が建てられると学内環境が変化したとという。また、山林の木々が二三本倒れたくらいでは環境が失われたとはいわないが、二三百本伐採されたときには環境が損なわれたとという場合もある。これら二つの例で、そもそも環境概念の内包は一致しているのだろうか。それとも、大量の物質の場所移動によって環境は規定づけられるのだろうか。しかし、新設されたエレベーターや伐採された木が環境なのではなく、それ以前の校舎や森林といった物質の集合それ自体が環境なのでもない。その意味でも環境は、物質的なものの移動ないし変化と密接に関係しつつも、物質的なものに完全には還元することができない何ものである^{xxvi}。この還元不可能性が、環境概念を豊かにすると同時に、曖昧なものにしている。ただし、この概念の曖昧さは、たとえば「浄福」や「無」といった概念の曖昧さとは異なる。浄福や無は、「浄福一般」や「無一般」について語ることができ、それが固有な哲学的、宗教的議論になることもある。それに対して、環境一般について語ること何について語ることなのか。環境一般論を論ずるのが困難な理由のひとつは、環境という概念が「何にとって」の環境なのかという問いと切り離すことができないことにある。この何にとっての「何」が、たとえば地球や生態系、社会、人間、身体、貧困者、高齢者、身体障害者などに切り替わることで、環境概念の射程は收拾がつかないほど大きく変化してしまう。現在叫ばれている環境問題においても、何をすれば環境へとアクセスするのかが決まらない状況が多々出現しているが、これも上記の環境概念の固有性に含まれているものである。以下では、この環境という概念および理解が生まれた思想史的状況を概観してみる。

II 環境概念前史

①ニュートン力学とエーテル

そもそも環境概念が、現在のように生態学(ecology)と結びつけられ論じられるようになったのは、そう昔のことではない。とはいえ、環境(milieu)概念自体は、すでに18世紀にディドロとダランベールによって編纂された『百科全書』(1751-1780)にも項目として取り上げられている。ただし、その概念の意味するところは現代からはいまだ隔たっており、その辺の事情をカンギレムが詳細に跡付けている^{xxvii}。彼によれば、環境ということによって理解されているものの故郷は、17-18世紀のニュートン力学にある。その後、概念自体は18世紀後半になって力学から生物学にもちこまれるということである。確かに百科全書でも環境は、「力学」の一項目として紹介されている^{xxviii}。百科全書の編纂にかかわったフランスの力学専門家は、環境を古典力学における「流体(fluid)」として理解し、それは当時

の概念では「エーテル (ether)」によって代表されると考えていた。ギリシャ語に由来するエーテル概念自体は、さらに古い語源的歴史をもつが、ニュートン力学の登場とともにその意味内実に変化が生じる。というのも、物質間に働く相互作用や遠隔作用を考える上で、そうした作用自身が伝達されるための「場所」、すなわち「媒質(medium)」の存在が、力学的、数学的に精密化され始めるからである。逆から見れば、それ以前の物理理論では「衝突」や「接触」を典型的な力学的現象ととらえていたため、たとえ媒質が認知されていたとしても、その力学的役割をそれとして問う必要がなかったともいえる^{xxix}。

それに対して、近代の光学の確立に貢献した、ホイヘンスやフック、ニュートンは、それぞれが異なる立場を展開しつつも、光の回折の力学的法則を取り出すために媒質の役割を明らかにする必要に迫られている^{xxx}。中でもニュートンは、天体惑星の運動から光の現象、物体の物質性にまで通用する、一元的な説明原理を求めようと腐心した。距離をもつ二つの物質間においても作用は伝わるのであり、その伝達を担うのが媒質である。波は水を媒質として伝わり、音は空気を媒質として伝わる。水中でも音は伝わり、逆に真空になると音は伝達されない。ただし、光や熱が真空であっても伝達されるのは、エーテルが媒質となっているからである。当時、横波の振動という発想がなかったために、エーテルは半ば必然的に要請されたところがある。このエーテルは、実験では見出せない微小物質とみなされていたため、ニュートンはそれをあくまでも仮説というかたちで考察している^{xxxi}。『百科全書』の項目でも、エーテルや空気、大気、水、ガラスといった物質が、媒質としての環境の例として挙げられており、物質の凝集や表面張力、光の回折などを考えるさいに媒質の考察が不可欠だったのである^{xxxii}。先に述べたように、現代における環境は必ずしも物理的現象に還元されえない。しかしこの当時は、空気より微細で希薄な物質の一種とみなされていた「エーテル」が、環境という考えにつながるものを代表していた。

この流体・媒質という理解の中にはすでに、「二つもしくは多数の物質の間に充満し、それらを取り囲んでいるもの」という理解が生じている。ニュートンは『光学』において、エーテルが、宇宙空間を満たし、動物の体内にある眼や神経、そして筋肉にまで充満し、振動することで作用を伝えるものではないかと問うている^{xxxiii}。ドイツ語で環境を意味する *Umwelt* は、「um＝取り囲む」という前置詞と「世界」からなる造語であり、フランス語の *milieu* は、二つの物体の間にある場所を意味している。英語もこれと同様である。冒頭でレヴィナスの環境概念を紹介したが、そのさいに「浸る」という動詞が用いられていたのも、このことと無関係ではない。浸ることは、濡れることとは異なる。流体的なものにすっかりと取り囲まれて初めて「浸る」ことになる。しかも環境が、物質的な流体として理解されている限り、私たちはメタファーではなく実際に環境に浸っているのである。

② コントと実証主義

19 世紀実証主義の確立に大きな役割を演じ、社会学の創始者とも言われているコント (1798-1857) は、無機的世界の物理学や天文学といった精密科学だけではなく、人間の本質を扱う「社会物理学」をも実証的に構想しようとしていた。こうした構想の背後でコントは、人間の社会活動や歴史の運動においても物理学同様の普遍的法則性があることを確

信しており、これまでの哲学や社会学、歴史学が、そうした法則に迫るための方法論をもちあわせていないことに警鐘をならしたのである。コントにとって「形而上学」は、人間の営みを実証的段階へと接近させるのに貢献するだけの準備段階であって、それ自身は虚構的とすら形容される「神学」の一変容であり、人間精神の未熟である^{xxxiv}。人類は、知の梯子を登るように、神学から形而上学を経て、実証的段階へと、つまり、想像的な知から観察的な知へといたる。これが、人類の知を統合するコントの「三段階の法則」であり、そこには彼の進歩観が端的に示されている。ただし、このように実証化を推し進めるコントは、カッシーラーが述べるように素朴な自然主義に陥っているわけではない。そうではなく彼は、物理学的世界とは異なる「歴史学的世界の自律性」を明らかにすることに余念がなかったのであり、それを解明する手立てこそが実証的方法だったのである。

こうした思惟を背景として、1838年にコントは『実証哲学講義』の中で「環境」概念を新たな概念として生物学に導入することを宣誓する。「私は今から、生物学のなかで環境という語を頻繁に使用する。しかし、その言葉によって私は、単に有機体とそのなかに浸っている流体のことを指すだけではなく、ある特定の有機体の生存にとって必要な、任意の種類の外的な状況の全総体のことをも指すつもりである。この言葉が生物学にとっていかに必要なものであるのかに気づく人なら、私がこの新しい表現を導入することを非難はしないであろう」^{xxxv}。コントの語気からも理解されるのは、19世紀でも環境概念はいまだ「流体」という力学的意味をもち、彼はそうした意味から、環境概念を解放もしくは拡張しようと目論んでいたということである。こうした発言をコントに促した背後には、18世紀から19世紀にかけてのフランス生物学の展開が大きな役割を演じている^{xxxvi}。デュフォンやラマルク、ビシャ、サンティエール、キュヴィエといった多くの自然科学者が、生物の固有性を科学的に分析するための手法を、つまり新たな生物学を構築しようと模索し続けたのである。生物を「有機体」としてとらえる発想も、この時期にはすでに自明なものとなっており、この有機体との関係において初めて環境概念は新たな意味をもち始める。つまり、「物と物との相互作用ではなく、それ自体一つの自律的なシステムである生命とその環境の関係」が問われ始めるのである。ここにはすでに、「生命なしにはその環境もなく、環境なしに生命も存在しない」という発想の萌芽が含まれている。

とはいえ、コントの環境概念の刷新の試みが首尾よくいったとはいえない。確かに生命としての有機体は、つねにさまざまな外的条件のもとで活動しており、有機体に影響を与えるそうした外的条件の総体が環境へと拡張されている。しかし、有機体とその外的環境の間に力学的な因果関係が暗に設定され続けているため、環境とは、かたちを変えた物理的、力学的な集合に他ならず、有機体とは自動機械にすぎなくなる。事実コントは、「重量や空気圧、水圧、運動、熱、電気、化学種」（第43講）を、環境の変数として取り上げており、それにより有機体と環境の関係は、関数とその変数の対応関係へと還元されているように見える。ここでは、「作用—反作用」という力学の作用原理だけではなく、「事物的実体性」や「同一性」という剛体的なモデルが残りつづけている。それゆえ、環境概念が生物学に新たに導入されたとはいえ、流体とは異なる外的条件が複雑になっただけにすぎない。その意味では、コント本人が目論んだこととは異なり、有機体の環境決定論が主張されているのである。当時の実証主義的な科学観では、この踏み込みが限界だったのかも

しれない。というのも、コントにとって「どの科学的仮説も、それが実際に真偽として判定可能であるためには、もっぱら現象の法則のみに関係しなければならず、その産出のモードに関係することがあっては決してならない」^{xxxvii}からであり、このモットーを外れると、実証的精神の「合理的な予測」は裏切られざるをえないからである。コントの格言のひとつに、「予測だけが次なる科学的行為を生み出す」というものがある。にもかかわらず、環境と有機体の関係は、実証主義的な予測の範囲を超えたところでこそ、その固有性を示す。つまり、たとえ外的条件が等しくても、絶えず別様な行動が可能なところに有機体の固有性があり、かつ有機体は、環境に依存せず自らを維持し、ときに自らを変貌させる。さらに人間の場合、環境の条件そのものも変更し、更新していく。『実証哲学講義』に先立ってコントはすでに、有機体の諸現象に対する精密科学的分析の応用が不可能であるということを、生理学者のビシャから学んでいた^{xxxviii}。にもかかわらず、それに代わる分析的道具立てがあまりにも乏しかったのである。そしてこのことは、人間にとっての固有な環境としての社会を分析するさいにも同様に妥当する。コントの思想には、新たな学問が生まれつつある過渡的時代の典型的な困難さが出現している。つまり、これまでの学問的アプローチでは掬いきれない領域が明確に指定されているにもかかわらず、それを分析する手立てがないため、結局、これまでの道具立てによって無理やり説明を与えるより他になんかたちになっている。だからとはいえ、環境概念や社会概念を固有なものとして設定し、それらを明確に科学的探究の俎上にのせようとしたコントの業績は、過小評価されえない。皮肉にもコントはその晩年、私生活上の不運も重なることで、実証科学的なみずからの立場とは単純には相容れないように見える「人類教」という教団を設立し、倫理や宗教的愛の理説を説き始めることになる^{xxxix}。

③ ベルナールと内部環境

コントと同じく、19世紀の実証的な科学の展開を後押しした生理学者のひとりがクロード・ベルナール（1813-1878）である。彼は、後の実験生理学および実験医学の確立に多大な貢献を行った。1848年にパリに設立された生物学会では、「環境すなわち外的因子の有機体への影響を研究する学問」が、すでに生物学の四部門のひとつに数えられており、その副会長でもあったベルナールも当然そのことを了解していた^{xl}。彼の「環境」についての科学的探究で見過ごされてはならない功績は、有機体にとっての外部環境ではなく、有機体それ自身の内部における環境を発見したことである。それを彼は、「周囲環境」もしくは「内部環境」と呼んでいる。

現在でも多くの示唆に富む『実験医学序説』（1865）の中でベルナールは、生物に対する「実験」がもつ科学的意義を強調し、それに対する生氣論からの妨害を取り除こうと腐心している。たとえば、生命の機能的連関性を重視したキュヴィエは、有機体の全体から部分を切り離すことは、その本質を変化させることに等しいとして「実験」そのものに反対していた^{xli}。このことから、実験は、無機物を扱う物理化学においてのみ有効な手法であり、生命を扱う科学は、実験とは別の原理的方法に基づいて探求を進める必要があることが帰結する。そのさい生氣論者は、実証的・実験的方法では扱えない生命の固有性として

「生命原理」や「生命力」といったものをもちだし、自らの正当性を根拠づけようとする^{xliii}。こうした立場をベルナールはあくまでも認めず、それに対して「絶対的デテルミニズム」という実験医学の公理を打ち出す。これは、すべての現象には絶対的で必然的な関係性や法則が存在するという科学的立場の表明である。

確かに生氣論者がいうように、高等動物は外的環境の諸条件からは独立に活動する自発性を備えているように見える。しかし滴虫類のような単細胞生物は、湿度や光、熱といった外的条件の影響なしではそもそも生存できない。それゆえ、生物現象も無生物現象と同様に、物理化学的条件に支配されているはずである。とすれば、高等動物がたとえ環境独立的に見えるとしても、それは生体の外的条件や内的条件の複雑さが累乗的に増加しているために、その法則をうまく取り出せていないだけであるとみなすほうが、科学者の態度としては健全である。そしてそのためにも、有機体の細部を知るための「実験」を欠くことはできない。これがベルナールの科学者としての確信である。デテルミニズムの宣誓は、生氣論か機械論か、もしくは非決定論か決定論かという立場を競うこととは関係がない。むしろそれは、実験生理学の探求の発見的規範なのであって、生物学の科学的探究に終わりが無いことの宣誓なのである。このことは、「生命という言葉は、無知を意味するものに他ならない」というベルナールの格言にも示されている。生氣論者が固執する生命力といった神秘的な力の仮定は、科学的探求が行き詰っていることの証であり、むしろ科学者は、そうしたものを前提せざるをえない場所でこそ、デテルミニズムの解明に取り組まねばならない。ビュフォン以降、キュヴィエやコント、ベルナールに共通な科学的探究の指針は、物事の第一原因を探し求めてはならないということである。原因を、現象の背後に求めてはならず、現象生成の理由を問うてもならない^{xliiii}。探求されるべきは、現象が生じる理由ではなく、多様な事象がどのように現れるのかを示す法則だけである。ということは、科学的探究は最終的に決して明示化できない領域を残し続けることになる。しかし、哲学や宗教とは異なり、そうした領域に踏み込まないことによってこそ、逆に科学は固有な課題をそのつど見だし展開することが可能になる。ベルナールはそう考えている^{xliiv}。

ただしベルナール自身も、生命体や有機体が、単なる物質の集合より以上のものであることは認めている。彼が、有機体の特性として「機能的調和」や「調和的全体」といった概念を導入するのもそのためである。もともと争点は生氣論か、機械論かというように立場を競うことではなかった。彼は「実験による分析」とともに「生理的総合」の重要性もくりかえし説いている^{xliv}。というのも、この生理的総合によって初めて、「生理的単位を結合するときに、この分離した単位の中では予め認めることのできなかった性質が新たに現れてくるのを見る」ことができるからである。ベルナールは、生命体のひとつの単位は細胞であり、この細胞自体が、外界の影響を受けることなく自律し、調和する全体であることを多くの生理学の実験により確証しようとしている^{xlvi}。生命が、単なる物理化学的現象ではないのは、物理化学の法則だけでは、エントロピー増加に向かう「物質の衰退」を説明することはできても、自らで構造化し、自己維持する生命の機構を説明することができないからである。すでにベルナールは、生命が、力学的な均一状態への移行に抗う「動的平衡」の機構をもち、さらには、肝臓のグリコーゲン生成機能をも発見することによって、生命みずからを構成する物質をそれ自身で合成していることにも気づいていた。

彼が導入した環境概念も、有機的生物のこうしたとらえ方と相即的に展開されている。たとえば、細胞じたいは直接外界に接触することはない。皮膚においてでさえ、活動状態にある細胞は、死んだ細胞から作られる角層によって外部環境から隔てられており、その間に脂質や血液、リンパ液といった液質が埋めている。有機体内部の細胞も同様である。とすれば、有機体にしろ、細胞にしろ、それみずからは直接的に外部環境にかかわることはなく、血液やリンパ液といったものを、みずからを維持する環境として必要としている。これが「内部環境」である。細胞は、この内部環境に取り囲まれて初めて間接的に「外部環境」へとかわることができ、かつ、みずからを外部環境と内部環境から境界づける。その意味で内部環境は、細胞それ自身が成立するための内的条件であると同時に、細胞が外部環境へとかわるための媒質の役割を果たしている。有機体が、代謝や温度調整といった自律的機能を維持しうるのもこの内部環境のおかげである。ベルナールは、「栄養物質、温度、水分、酸素、循環液、血液、体液」等をこうした内部環境として挙げている。

この内部環境という概念には、「環境－有機体」というように単に観察者的な視点から両者を配置することのできない落差が含まれている。それは、「外部環境－内部環境－有機体」というように項の数を増やせばよいという問題でもない。むしろ、「有機体が環境にかかわる」や「細胞が環境からの影響を受ける」といった事実記述が、つねにメタファーとならざるをえないような地点を指し示している。確かに内部環境は、有機体の成立にとっての「内的条件」である。しかし、血液やリンパ液を試験管に入れておけば、そこから有機体が生成するわけではない。つまり、それは有機体の必要条件ではあっても、生成条件ではない。逆に、初めに細胞があり、それが必要な物質や液体を自分の外部に排出したり、分泌したりしたものが内部環境なのでもない。そうではなく、細胞がみずからをただ維持し続けることが同時に、内部環境とともに存在することなのであり、両者は何の根拠づけ関係でもないにもかかわらず、お互いを欠くことができない関係にある。その意味で細胞それじたいは、外部環境だけではなく、実は内部環境にも触れたり、かわったりすることができない。ということは、「細胞－内部環境」というような記述の「－（ハイフン）」は、観察的に両者を一定の空間内に配置することとは異なる位相で交差している。「有機体－内部環境」でも話は同じである。

たとえば、ほとんどの動物は、食物なしに生きることにはできない。そのために食物を外部に探索する。そのさい、どのような食物が存在しているのかは、外部環境の条件に左右されている。しかし問題はその先である。ベルナールは、取り込まれた食物は、そのままでは有機体の栄養分となることはなく、食物から栄養分が直接的に取り出されるのでもないことを強調する^{xlvii}。むしろ有機体は、みずからの内部で「栄養に役立つ、つねに同一の貯蔵物質を構成する」だけであり、みずからで栄養分を作り出すことが、すなわち化学物質としての食物が消滅することを意味している^{xlviii}。その限りでは有機体は、必要な栄養を外部から取り入れるのではなく、自分で作り出す。脂肪も糖も同様である^{xlix}。それゆえ外的に見れば、栄養摂取はつねに間接的である。この間接性を有機体自身からとらえるとき、それが「有機的創造」と呼ばれる¹。

19世紀の生物学には、生命を「生産するもの」と「消費するもの」とに区分する学説が存在していた。前者の典型が植物であり、後者が動物である。現在においてもこうした区

分が見出されることがあるが、ベルナールはこの区別を端的に拒否する。先に見たように動物自身も生産するものだからである。むしろ生命は、「有機的創造（化学的合成・形態学的総合）」と「有機的崩壊（発酵・燃焼・腐敗）」という二つのプロセスによってだけ特徴づけられうる。つまり、生命とは、みずからを作り出すと同時に作り出されたものを崩壊させる活動を行うだけである。この二つのプロセスは、植物や動物にかかわりなくすべての生命に妥当するとベルナールは考えている。より隠喩的には、すべての有機体は、外部の食物を食べることはできず、むしろ食物一切を拒絶することで、みずから食べている。そのさい栄養分や糖、脂肪は、有機体によって作り出されると同時に、その有機体の内部環境として「浸透」する。この「浸透」という概念は、水の入った容器に物体を浸すようなことでも、有機体や細胞が、内部環境から栄養を取り入れるということでもない。この概念は、どこまでもメタファーとならざるをえない位相関係を特定している。仮にそれ以外の理解をしてしまえば、言葉を変えた「外部環境」が別様に語られているだけであり、ニュートン力学の流体への逆戻りである。そもそも「有機体—内部環境」は、「有機体—外部環境」のように空間イメージ的には配置できない位相空間的な交差関係にある。有機体が自分自身を維持する物質を産出しつづけることの延長上に、その環境は決して現れてこない。にもかかわらず、物質を産出しつづけることが同時に、有機体はその物質的環境の中に浸っていることなのである。ここには、ヴァレラやルーマンを手がかりに河本が展開しているシステムの発想、さらにいえばオートポイエーシスの発想の萌芽が見出される^{li}。たとえば呼吸は、酸素を吸収し、二酸化炭素を放出することではない。呼吸とは、次の呼吸を呼ぶことである。次の呼吸へとつながったときに初めて、以前のものが呼吸であったことが確定される。次の呼吸につながらないとき、それは呼吸ではなく、行為のきっかけをつかむために身構えているか、何かのショックで圧倒されているだけである。呼吸は呼吸を呼ぶ。ただこれの繰り返しである。そのさい、酸素は呼吸の環境として呼吸の継続に浸透している。また、経済活動も、支払いから支払いへとただその活動を継続するだけであり、そのさいさまざまな形態をもつ市場は、そのつどの環境として経済活動に浸透する^{lii}。ここでは、呼吸同様、システムの閉鎖性が問題になっており、経済活動が固有の活動を通じて閉じると同時に、浸透してしまう環境が洞察されている。

先の動物と植物の区分で言えば、植物は、動物によって消費されるものとして配置される。しかし、ベルナールが述べるように、生命はすでにそれ自体で完結して、閉じている。その限りで、動物とはいえ植物を消費することはできず、自らで作り出したものを消費するだけである。ベルナールは述べる。「生命は植物においても動物においても、常にそれとして完全である。それぞれが半分の生命しかもたず、補い合うために相手を常に必要とするなどということはない」^{liii}。生命の活動から見れば、植物と動物という界的差異は端的に消失してしまうのである。

ベルナールによる「有機体—内部環境」の発見とともに、環境概念の内実が大きく変化していることが分かる。このことは、単に生理学内部での環境概念の理解にとどまらない。一般化できる特徴としても、生命は、生命それ自体からみられるとき、環境に直接的にかかわることはできず、みずからが生命活動を続ける限りで浸透するものが環境であることになる。そのさい、浸透する環境が何であるのかは、観察者の視点によってそのつど変化

し、一義的に決定することはできない。むしろ、一個の有機的生命であっても、そのものにとっての内部環境と、その細胞にとっての内部環境はすでに異なっており、これら環境の解明が、科学的探究を展開する手がかりとなる。たとえば、地球の内部環境とは何であろうか。地球がそれとして、地球であり続けることに浸透する環境とは何なのか。地球は人間がいなくても成立している。その限りで、地球にとって人間のかかわりはいまだ外的である。とすれば、人間が、地球に浸透する環境に成り行くためには、いったい何が必要になるのか。この段階で、人間の可能性を拡張するイメージが要求される。ベルナルの環境概念は、こういったところまで一般化可能である。ただし、これまでのベルナル研究では、「動的平衡」や「ホメオスタシス」といった細胞の自律的機能と内部環境の生理学的役割を発見したことへの先駆的功績が強調されることがあっても、環境概念そのものがもつ新たな次元の発見については、それほど強調されていないように思われる^{liv}。

④ マッハと直接経験

19 世紀末から 20 世紀初頭にかけて実証科学が勃興していくなかで、物理学的な基礎概念や経験そのものの内実を改めて批判的に捉え直そうとする動きが生まれた。物理学者のエルンスト・マッハ（1838-1916）やアヴェナリウス（1843-1896）を中心とするその運動は、経験批判論などとも呼ばれている。マッハは、自然科学者そのものが一個の生命体である限り、科学的営みは、その生命による認識を通じてのみ行なわれているということを強調する。彼が目指したのは、いうなれば、自然科学的方法それじたいの生態－認識心理学の確立である^{lv}。マッハの構想の背後には、ドイツの生理学者のミュラー（1801-1858）やヘリング（1834-1918）などを通じた、当時の生命の捉え方に関する生理学的、生物学的知見が強く存在している^{lvi}。たとえば、彼の以下のような発言は、ベルナルが一昔前に述べていたとしても何の不思議もない。

「生命は全体としても、その部分においても、必然的に物理学的法則に支配されている。それゆえ、生命を物理学的に把握し、『因果的』な考察だけを貫徹しようとするのは適切な考えである。しかし、そう努めたとしても、有機体の全くもって固有な特質に必ず突き当たる。それは、従来見て取られた物理現象（『生命なき』自然）のうちにはいかなる類比も見出せないような特質である。生命は、その性状（化学的状態、体温の状態等）を外部からの影響に抗って保存することができ、かなり安定した力動的な平衡状態を維持するシステムである」^{lvii}。

マッハは、こうした生理学的、生物学的理解に基づき、これまで物理理論が提示してきた力学的な自然世界とは異なる、生命がそこで生きている世界の解明に着手しようとした。マッハにとっての世界とは、感覚要素およびその複合であり、アヴェナリウス、ジェームズにとっては純粋経験、フッサールにとっては直接経験などと呼ばれている経験領域である^{lviii}。見かけ上、パークリやヒュームといったイギリス経験論への回帰にも見える彼の試みは、いったい何を行ったことになるのか。たとえばマッハは、物理学が明らかにする「幾何学的空間」に対して、感覚複合から成立する「生理学的空間」の固有性を取り出してい

る^{lix}。彼が述べる生理学的空間とは、私たちが生きているかぎりで出現する空間であり、質的な差異を含んだ、後の生態空間の別名である。五感をもち、それを通して世界にかかわる私たちは、均等で等質なユークリッド的空間の中にいるわけではない。天空が古来より、有限な半径をもつ球状のものだと思われていたのも、私たちの視空間こそが有限であり、かつ視野の境界が偏狭であるからであり、視空間がそもそも計測によって成り立っていないからである。また、皮膚の触覚的空間も、計測的空間とは大きな齟齬を示す。たとえば、舌先に、コンパスの二本の先端を触れさせ、距離を感じ取らせる場合と、背中で同じことをやる場合とでは、認知の細かさは舌のほうが断然優れており、空間的な感度が舌と背中ではまるで違うことが証明されている。身体表面全体の皮膚の感度を調べてみれば、かなり粗いモザイク状の、穴の開いた身体の空間性が取り出されるはずである。視空間と同様、触空間も異質的なものであり、それは聴覚や嗅覚にも当てはまる。こうした生態空間は、「上—下」、「前—後」、「左—右」の三つの「主要方位」からなり、それらはそれぞれの有機体に応じて不等価な仕方で区分されている。自分の頭上の崖に巨大な岩がある場合と、その岩が目の中の地面に横たわっている場合とでは、緊急さの度合いが異なる。たとえ物理的に同じ物体であっても、生体にとっての空間位置に応じて、異なる価値づけをもつ。マッハが分析しようとしたのは、こうした空間である。現在、マッハの著作である『感覚の分析および物理的なものの心理的なものとの関係』や『認識と誤謬』所収の諸論文を読み返してみると、マッハが多くの箇所、生理学にとどまらない生態学的な分析を行なおうとしていたことがよく分かる。

ただし、これまでの哲学研究におけるマッハ理解では、彼が生理学的空間を土台に、物理学的な力学理論に含まれる形而上学的な虚構性を暴露したことそのものに力点が置かれ、それが後の論理実証主義や科学相対主義、パラダイム論といった科学哲学論争の機縁となったことが強調されるか、もしくは、直接経験への回帰が、現象学の確立にとっての重要な役割を演じたことが積極的に取り上げられてきた。それと同時に他方、マッハの生理学的、心理学的な感覚複合の解明方法が、単なる要素心理学や感覚要素主義の亜種に過ぎないとして批判されるか、もしくは現象学の側からは、彼が、志向性やイデアリテートの対象の理解に至らなかったために、観念論的で相対的な現象主義、もしくは本質を心的事実に基づける心理主義に陥っていると批判されてきた^{lx}。こうしたマッハの積極的解釈や消極的解釈のどれもが、それなりの正当性をもっていると思われる。しかし、今更こうした解釈の正当性を競ってもそれほど有意義ではないだろう。それよりも私たちの関心である「環境」についての問いにおいて、マッハが行ったことを検討してみる。

マッハは、生理学的空間が、幾何学的空間とあまりにも似ていないことに驚嘆を隠せないでいる。生理学的空間からは、たとえ可能であっても「位相幾何学（トポロジー）」しか構築しえないからである^{lxi}。「便宜上、虚構される（二つの空間の）連続性は、一方の空間にとっても、他方の空間にとっても現実的な連続性である必要はない」^{lxii}。では、そもそも彼が述べる感覚要素と空間世界はどのような関係にあるのか。たとえばマッハは、生理学的空間を構成する感覚要素について以下のように述べている。

「心理的なものと物理的なもの間にはどんな間隙も存在していない。内的なものとの外的

なものという対立は存在しない。感覚ではない外的事物に対応している感覚などというものも存在しない。ただ種類の要素が存在するだけであり、内的なものと外的なものはこの要素から成立する。この要素が、そのつどの考察に応じて、内的なものになったり、外的なものになったりするだけである」^{lxiii}。

マッハの著作には、人間がどのようにして生理学的空間から幾何学的空間を形成していくのかという基礎づけ的課題が色濃く出ているため、先の空間の非連続性の主張とは異なり、ここでは心理的なものと物理的なものの連続性を認めるような記述となっている。つまり、マッハ同様、アヴェナリウスにおいても、そこから多くの科学的探究分野（物理学や心理学）が導出され、基礎づけられるような「(感覚)経験の層」が特定されている。その限りでマッハが、通常の心理的な（観念論的な）理解も、物理力学的な理解も、彼が考えている感覚経験とはすれ違っているとみなしていたのは確かである。では、そもそもこのすれ違いは何に由来しているのか^{lxiv}。マッハが、「環境」概念とかわわってくるのは、彼の独特な空間感覚の理解においてである。彼は、ジェームズと同様に、感覚それ自体に質的な空間性が備わっていると考えている。つまり、物理的（計測的）でも、心的でもない、空間性ととともに芽生える感覚が問題になっている。アインシュタインは、マッハの空間を、ニュートンやフレネル、そしてローレンツによって考えられたエーテルとは本質的に異なる「エーテル」であり、「媒質」であると明記している^{lxv}。この空間感覚の特質を取り出してみると、以下のようなになる^{lxvi}。

- ①空間感覚は、身体に対して方位づけられていないかぎり、無価値である。
- ②空間感覚は、それ自身が認識されなくとも、身体の制御に役立っている。
- ③生物に固有な注意や関心は、事物という目標に向けられており、空間感覚それ自身にはない。
- ④空間感覚は、個々の身体部位の運動調整だけではなく、位置移動のさいにも制御的働きを行う。
- ⑤位置移動や方向定位の変化は、光学的刺激だけではなく、化学的・温熱的・聴覚的・重力的刺激によっても引き起こされる（盲目の動物においてもそうである）。

生理学的空間は、こうした空間感覚の特質から成立しており、空間感覚は、事物の認識や判断に直接かわるというよりも、むしろ身体が運動し、ひとつの行為を実現するさいの制御的な手がかりとして捉えられている。そのさい物体の認識が成立しているかどうかは、感覚複合のレベルを超えた問いになるため、それほど重要ではない。認識が成立しているかどうかが判定できない小動物や乳幼児でも、適切な移動を行い、対象物をつかむことができる。その意味でも、マッハの感覚経験にとって重要なのは、全体論か要素論かといった認識の心的機構ではない。つまりは、感覚要素主義かゲシュタルト的な構造理解かという態度表明でもない。むしろ私たちの関心からいえば、マッハが行ったこととは、生物が行為することに相即する「環境」の発見であり、現象学的な意味での行為空間の発見である^{lxvii}。とすれば、マッハが「思惟経済の原理」により明らかにすべきと考えていた、

感覚複合の力動的な関数的関係の解明とは、たとえ認識する意識がなくても成立可能な、行為と環境の組織化の法則を取り出すことであったことが分かる。たとえばマッハは、橋の上に立って川の流れをしばらく見ていると、川が流れるのではなく、逆に川が静止し、橋が自分自身と周囲とともに動きだすように見えてくる現象を取り上げている^{lxviii}。この現象を解明するために、マッハは自分で実験器具をつくり、実際に実験も行っている。それにより、川が川として注視されていた段階から、その注視がふと解除されるか、弛められるかすることで、川の流れが、視野の周囲の動きに変換されるとともに、身体の運動感覚が呼び起こされることを見出している^{lxix}。もともとこの現象は、身体の運動感覚（キネステーズ）が、対象の等速運動にではなく、「運動の加速度」や「前進速度の変化」に相応して誘導されるという仮説を検証するためのものであった。ここでも取り出されているのは、認識の機構というよりも、周囲の加速度の変化、すなわち「流動的な空間値」^{lxx}におのずと相即してしまう身体感覚の法則であり、後のギブソンの生態学的な視覚論に非常に近いものでもある。

とはいえ、こうした現象を解明するさいに、マッハはあまりにも早急に、「生物学的な目的適合性」や「刺激—反応」といった対応モデルで説明を与えてしまっていることも確かである。そうした場合、たとえば、カエルの足などに酸性の液体を垂らすと反射運動が生じるが、これがすなわち「防御運動」という生物の自己保存にかなった行動として理解されることになる。「刺激—反応」がそのままなぜか「生存目的にかなった反応運動」に組み込まれる形になっている。しかし、単なる反射運動が、生存上の目的や意味を当初より備えていたのかに関しては慎重になるべきであるし、マッハ自身が行った空間感覚の議論とは何の接点もないように思われる。おそらく、大脳皮質を介した中枢系の行為形成システムと、反射連動系の神経システムの区別が詳細になっていないという時代的な制約があったため、生物学的な合目的性が、生命の動きに固有なものとして洞察されているというよりも、外的な観察者の視点から半ば強制的に導入されているのである^{lxxi}。とはいえ、マッハの空間感覚の分析は、「刺激—反応」という生理的メカニズムにも、「目的—適応」という生物学的説明図式にも収まることのない、生命が行為することと相即する環境の存在に至るのにあと一步だったと思われる。確かにマッハは、ギブソンほど環境特性を明確に強調するには至らず、かつ、フッサールのように体験野における意識の特質を首尾よく取り出せたわけでもない。しかし、20世紀初頭というその時代に彼が行った試みは、それまでにはない新たな科学的探求の領域を確かに特定していた。彼自身は、脳卒中を患うことで、四肢の麻痺や痙攣、不随意的な他動といった身体障害の経験をもち、さらに若いころから幻視や幻聴といった特異体験もしていた。そうした経験は、従来の物理力学的理論の延長上では決して出現しないし、扱われることもない。彼の感覚経験へのこだわりは、彼が生きた経験にも確かに裏づけられているのである。

これまでの概説で取り上げた思想家が、環境概念にかかわる唯一の前史を形成しているなどとはとても言えない。おそらく、予見できないほど多くの思想的・概念的変遷を経て、現在の環境理解にたどり着いたはずである。にもかかわらず、彼らが環境概念に含まれる多くの問題位相を浮き彫りにし、ときに刷新したことも確かだと思われる。たとえば、「流

体的な媒質としての環境」、「有機体と不可分な環境」、「生命に浸透する環境」、「行為に相即する環境」、これらはすべて環境の異なるモードであり、それぞれのモードに応じて探求の手続きの仕方も、その展開可能性も変化してくる。さらには、「環境にかかわる」と述べるときの私たちの態度もそれにに応じて変化せざるをえない。また、マッハ以降に出現してくる現象学や生態学的心理学の展開においても、これ以外の環境のモードが存在しているようにも思われる。そうしたモードの細分化および、それらに相応するデザインの構想は、まだまだこれからの課題なのである。

註

^{xxii} E. Levinas:『全体性と無限』(熊野純彦訳、岩波文庫、2005)から環境の性格づけを列挙させていただいた。

^{xxiii} 独立行政法人国立環境研究所、地球環境研究センター発行の『IPCC 第四次評価報告書のポイントを読む』参照。

^{xxiv} この点についてはすでに拙論「持続可能性の実現とその課題—オルタナティブ・デザインとしての哲学」、『「エコ・フィロソフィ」研究』、Vol.1、2007 で論じた。

^{xxv} ドイツ国内での太陽発電の取り組みについては、上掲拙論(2007)で扱った。

^{xxvi} 環境を数量的な計測化のプロセスへ還元することによって生じる、人々の意識からの環境問題の疎遠化に関しては、以下を参照。太田信二:「環境概念を問う」(『現代哲学のトポス』所収、創風社、2000)。

^{xxvii} G.カンギレム:『生命の認識』(杉山吉弘訳、法政大学出版局、2002)における「細胞理論」および「生体とその環境」参照。

^{xxviii} *Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, mis en ordre & publié par M. Diderot ; quant à la partie mathématique par M. D'Alembert ; v. 1 - v. 5.* -- Readex Microprint Corp., 1969、の項目「milieu」参照。

^{xxix} G.カンギレム上掲書(2002)、148 頁以下参照。空間中を媒質が満たしているという考え方それ自体は、古くから存在している。アリストテレスは、光を色を出現させる媒質としてとらえており、デカルトは、宇宙空間がエーテルという媒質で満たされていると考えていた。吉仲正和:『力学はいかにして造られたか』(玉川大学出版部、1988)、E.セグレ:『古典物理学を造った人々』(久保亮五訳、みすず書房、1992)参照。

^{xxx} I.ニュートン:『自然哲学の数学的諸原理』(『世界の名著 26 ニュートン』所収、河辺六男訳、中央公論社、1971)、特にその第二編以降参照。また、近世光学の確立に関しては、田中一郎:『ニュートン光学の成立』(『ニュートン 光学』(科学の名著 6、朝日出版社、1981)参照。

^{xxxi} I.ニュートン:『光学』(島尾永康訳、岩波文庫、1983)、310 頁以下参照。

^{xxxii} ニュートンのエーテル仮説についての歴史的変遷については、松山壽一:『ニュートンとカント』(晃洋書房、1997)を参照。

^{xxxiii} I.ニュートン:上掲書(1971)参照。

^{xxxiv} O.コント:『実証精神論』(『世界の名著 36 コント スペンサー』所収、霧生和夫訳、中央公論社、1970)参照。

^{xxxv} O.コント:『実証哲学講義 (Cours de philosophie positive, 40e leçon, Œuvres d'A. Comte, tome III, Paris, 1986 p.235, note 1.)』、第 40 講の脚注 1 参照。

^{xxxvi} T.A.アペル:『アカデミー論争 革命前後のパリを揺るがせたナチュラリストたち』(西村顯治訳、時空出版、1990)、G.カンギレム:上掲書(2002)およびカンギレム:『科学史・科学哲学研究』(金森修監訳、法政大学出版局、1991)参照。

^{xxxvii} O.コント:上掲書(1986)、第 28 講義参照。

^{xxxviii} O.コント:『社会再組織に必要な科学的作業のプラン』、(『世界の名著 36』所収、霧生和夫訳、中央公論社、1970)参照。

^{xxxix} 清水幾太郎:「コントとスペンサー」(上掲『世界の名著 36』所収論文)参照。

^{xi} 小松美彦:「ベルナール生命観の歴史的境位—生物学史再構成のために」、『科学の名著 II-9』(朝日出版社、1989)所収、参照。

^{xli} C.ベルナール:『実験医学序説』(三浦岱栄訳、岩波文庫、1938)、101頁以下参照。

^{xlii} ただしキュヴィエ自身は、そうした生命力を確信しつつも、それが科学の対象にはならない不可知物であることを強調しており、むしろ安易にそうした力を導入し、説明を与えようとする科学者に対して終始批判的であった。アペルによれば、「キュヴィエは、観察不能ゆえに生気の本性を調べることを諦めた生気論者だった」ということになる。アペル:上掲書(1990)、82頁参照。

^{xliii} C.ベルナール:上掲書(1938)、135頁以下参照。

^{xliv} C.ベルナール:上掲書(1938)、52頁以下。「実験科学は人を教えると同時に、物の第一原因も、客観的真実も、永遠に我々から閉ざされているということ、したがって我々の知ることのできるのは単にその関係のみであるということ」を毎日証明しつつ、人間の傲慢さを次第に減らしていく効果がある」。

^{xlv} C.ベルナール:上掲書(1938)、151-52頁参照。こうした思考動向に関してベルナールは、ビシヤからの強い影響を受けている。詳細は、G.カンギレム:『科学史・科学哲学研究』(金森修監訳、法政大学出版局、1991)、182頁以下参照。

^{xlvi} C.ベルナール:『動植物に共通する生命現象』(『科学の名著 II-9』所収、小松美彦訳、朝日出版社、1989)、121頁以下、およびG.カンギレム:上掲書(1991)、174頁以下参照。

^{xlvii} C.ベルナール:上掲書(1989)、95頁参照。

^{xlviii} C.ベルナール:上掲書(1989)、96頁以下参照。

^{xlix} 同上。

ⁱ C.ベルナール:上掲書(1989)、第三講以下、参照。

ⁱⁱ 河本英夫:『第三世代システム オートポイエーシス』(青土社、1995)、特に190頁以下、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)、第五章および第六章参照。

ⁱⁱⁱ N.ルーマン:『社会の経済』(春日淳一訳、文眞堂、1991)参照。

ⁱⁱⁱⁱ C.ベルナール:上掲書(1989)、101頁参照。

^{lv} W.B.キャノン:『からだの知恵』(館鄰・館澄江訳、講談社、1981)。ただし、G.カンギレムは、ベルナールの内部環境概念が、単に生物学内における革命にとどまらないことを指摘している。つまり、内部環境概念によって、有機体と環境の幾何学的表象から、位相空間的表象への移行が可能になったことを強調している。有機体と内部環境の間には、外的な距離としての空間が存在していない。「浸透」概念は、外的な距離空間の関係ではなく、位相空間どうしの交差を示している。カンギレム:上掲書(1991)、198頁以下参照。

^{lv} E.マッハ:『時間と空間』(野家啓一編訳、1977)、特に訳者解説も参照。

^{lvi} E.マッハ:『感覚の分析』(須藤・広松訳、法政大学出版局、1971)参照。

^{lvii} E.マッハ:上掲書(1971)、84頁から適宜、訳を変更して引用。

^{lviii} たとえば、R.アヴェナリウス: *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1912、W.ジェームズ:『根本的経験論』(梶田・加藤訳、白水社、1998)、E.フッサール:『イデーン I』(渡辺二郎訳、みすず書房、1979)参照。

^{lix} E.マッハ:上掲書(1977)参照。

^{lx} たとえばカッシーラーは、「マッハは、物理学においては力学理論を攻撃しながらも、その心理学においては力学論と同じ前提にまだにまったく縛られたままである」と述べ(E.カッシーラー:『認識問題 4』(山本・村岡訳、みすず書房、1996)125頁参照)、フッサールも『論理学研究』においてマッハの思惟経済説による心理主義的根拠づけを批判している(E.Husserl: *Husserliana* XVIII, Kluwer Academic Publishers, vgl. S.206)。しかし、多くの論者が指摘しているように、マッハはすでにゲシュタルト心理学的な構想をもっており、さらに志向性に近い考え方ももっていた。たとえば彼は、「たとえ、われわれの視感覚および触感覚が、物体の表面によってのみ作動させられるとしても、強力な連合によって原始人は、彼が観察するより多くのものを表象し、彼が思うように、より多くのものを知覚するよう駆り立てられる」(E.Mach: *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, 1920, S.354)と述べており、このほかにも志向性に似た人間の本性に彼が気づいている箇所は多く見出されうる。したがって、マッハの思惟経済の法則は、実は前期フッサールの実的内在への遡及という発想に近く、フッサール同様にマッハは、とにかく超越契機を排除しようとしていたのである。さらにフッサールは後年現象学

を展開する中で、発生的分析を行うことになるが、それにより再び、マッハの進化論的な発想に近づいていくことになる。発生的分析で、欲求や衝動といった生物学的特性が主題化されるのもそのためである。したがって、マッハと現象学との関係で問題になるのは、「超越論性」をあくまでも固辞する現象学者の態度だけであり、今から見てみるとカッシーラーもフッサールも、マッハが行ったことに対して、あまり有効な批判を行っていたとは思われない。マッハとフッサールの関係については、谷徹：『意識の自然』（勁草書房、1998）、第一章、および木田元：『マッハとニーチェ』（新書館、2001）149頁以下を参照させていただいた。またフッサールの発生的現象学の詳細については、拙書：『衝動の現象学』（知泉書館、2007）を参照していただきたい。

lxi E.マッハ：上掲書（1977）、15頁参照。

lxii E.マッハ：上掲書（1977）、同上参照。訳は適宜変更している。

lxiii E.マッハ：上掲書（1971）、253頁参照。

lxiv 別のすれ違い方として、レーニンによるマルクス主義的な唯物論の立場からのマッハやアヴェナリウスへの批判がある。ここで詳細は展開しないが、ひとつの立場からの批判がまったく接点がないほど典型的にすれ違っている。レーニン：『唯物論と経験批判論』（森宏一訳、新日本出版社、1999）。

lxv A.Einstein: *Äther und relativitäts-theorie* : rede gehalten am 5. mai 1920 an der Reichs-universität zu Leiden、参照。

lxvi ①は、E.マッハ：上掲書（1971）から、②～⑤は上掲書（1977）の邦訳から抽出したものである。

lxvii 相即については、河本英夫：『メタモルフォーゼ』（青土社、2002）、相即の章参照。

lxviii E.マッハ：上掲書（1971）、113頁以下参照。

lxix E.マッハ：上掲書（1971）、116頁以下参照。

lxx E.マッハ：上掲書（1971）、113頁以下参照。

lxxi E.マッハ自身は、生理学的空間を分析することの難しさをくりかえし強調し、それはこの主題を研究する者がすでに、科学的・幾何学的イメージを身につけてしまっていることにあとで注意していた。マッハ自身、彼なりのエポケーを実行しようとしていたのである。「この分野を研究する人は、偏見のない見方に達するために、作為的に素朴な立場に身を置き、まずもって多くの習い覚えたことなどを忘れるように努めねばならない」。E.マッハ：上掲書（1977）、22頁参照。

IV Summary

Buddhist Ecological Thought and Action in North America

William M. BODIFORD(UCLA)

Today North Americans frequently associate Buddhism with nature, especially with reverence for wilderness and the wild. This identification of Buddhism and nature results more from the popular association of Buddhism with the values of European Romanticism than from direct knowledge of Buddhist teachings as practiced in Asia. Nonetheless, Zen communities in North America have incorporated ritual practices from shamanism and native American religions to provide North American Buddhism with concrete methods for celebrating wilderness. These methods include the ceremonies and practices known as Taking Refuge in the Earth, Council of All Beings, and Mountains and Rivers Sesshin. All three of these practices provide techniques by which individual Buddhists can lose themselves in nature. They shift the focus of Buddhism away from the individual human personality toward the natural world where humans do not exist. North American Buddhists tend to identify this process with traditional Buddhist teachings, such as no-self and mutual dependant arising. Nonetheless, recently a growing number of scholars have questioned whether Buddhist teachings can be so easily identified with modern notions of ecology and environmental ethics. These critics cite a wide variety of evidence (doctrinal, linguistic, historical, etc.) to suggest that the identification of Buddhism with nature is an invented tradition of Western origin. Buddhist intellectuals in North America, however, are not daunted by this critique. Rather than lament any deviation from Buddhism's Asian roots, they tend to celebrate efforts to create a new Buddhism for the twenty first century which can span East and West.

Eco-Philosophy as Self-Exploration

TAKEMURA Makio

This paper aims to contribute to an important subject that I would realize sustainability of the global society through exploration of a fundamental problem such as what self is in respect of relations between self and nature and finding out a clue for construction of Eco-Philosophy. The exploration is mainly based on Buddhism that is my specialized field.

In the beginning, I examined a thought of Vijnaptimatrata (consciousness only) that is a

main thought of Mahayana Buddhism in India. In the thought of Vijnaptimatratā it was clearly described that human beings (creature) and nature in a form that environment is also a self. That is, a body sustains its life by circulating and exchanging with the environment, so I have to find a life by assuming the body and the environment as a set. I think that this thought and philosophy related to self should be reviewed in the present age.

Next, I examined how the relations between self and the environment such as plants were understood in the thought of “vegetation and the national land could be a Buddha” taught in T’ien T’ai’s thought. In that teaching, the self and the environment are not entirely different existences, but they are integrated in nature. It also teaches that the self and the environment are present being held in a mind beyond the self and the environment, and the self and the environment cannot be separated but mutually contained there. Therefore, even in the teachings of T’ien T’ai, the self is not seen as an existence closed in the self itself.

After that, I examined relations between the self and the environment in the thought of Zen taught by Dogen. Dogen teaches that the landscape before you is the self in terms of horizon without distinction of subjectivity and objectivity, yet it is exactly the real world in presence. Therefore, teaching of law by landscape in respect of Zen (preaching by heartlessness) does not mean that nature against the self expresses the truth to the self, but means that the true self and the true existence are present beyond the dual opposition such as self against nature, and the self is materialized. In such realm, it is inevitable to call it as “the self is the world.”

Lastly, I examined the way to see the self by Arne Naess who advocated Deep Ecology. Arne Naess found out the self expanding to the others in the course of further studying the structure of way of presence and existence of the self, and had a prospect that the awareness of it would cause the practice of altruism.

This way of viewing is very close to the interpretation of the world in Buddhism. Of course, there may be many problems arising when discussing the details, however, as the fundamental framework showing Eco-Philosophy, I should deeply respect the situation where the eastern and the western thought can correspondently insist the same thing. Based on the above, it is one of the influential methods to envisage Eco-Philosophy by stating the self-exploration as a pathway, and I would like to further promote the study in this point of view.

**From “MOTTAINAI” to “SINOBINAI”
—Proposal from Chinese Philosophy (Confucianism Thought)—
SHOUJIGUCHI Satoshi**

The word "Mottainai" that Mis Wangari MAATHAI, the Kenyan winner of the Nobel Peace Prize, has spread all over the world is an expression of the feeling we have for something "which is too reminiscent to be thrown away." That feeling comes from another feeling lying

deeply in our human mind, "sinobinai". "Sinobinai" means "being unable to leave someone or something abandoned, neglected, or ignored."

Confucians thought of "Ren(仁)", which regarded this basic feeling "sinobinai" as the root of ethics. "Sinobinai" can be a keyword for a "kyousei (coexistence)" society as well as "mottainai" being a logo for our recycling society.

We'd like to examine again the recognition that the feeling "sinobinai" should be the principle of "kyosei", and then to think of the significance and possibility of the philosophy of "Ren (仁)" for the betterment of the modern perspective of the world that is much inclined to pursue nothing but profit and efficiency exclusively.

**Environmental consciousness and the views on life and nature:
From the surveys conducted in three Asian countries.**

OHSIMA Takashi

Based on the surveys conducted in Singapore, China (Shanghai, Hangzhou, and Suzhou), and Japan (Fukuoka), people's consciousness of environmental issues was investigated. The results show that most of the people realize the importance of the environmental protection and the risks of the environmental pollution. The results also show that people's answer to the following question is related to many aspects of the environmental consciousness; "Which of the two statements is closest to your views? 1. We should work hard to protect the global environment even if our life becomes inconvenient. 2. We should make our life more convenient." People who chose 1 tend to appreciate the importance of the environmental protection more than the people who chose 2. Moreover, people who chose 1 express stronger intention to buy expensive items to protect environment, agree more with the opinion that economic growth always harms the environment, disagree more with the opinion that nature can recover on its own from the damage caused by human beings, and expect more that the neighbors will help them if they are in trouble than the people who chose 2. These results suggest that though people are informed of the seriousness of the global environmental issues, they are not well informed of the importance of changing their lifestyles to protect the environment. The role of the community for eliciting proenvironmental behaviors is also discussed.

Social psychological approaches to produce ecological behavior

IMAI Yoshiaki

The purpose of this article was to review social psychological methods of producing ecological behavior. First, six levels of ecological behavior were identified. Family and personal level of them were focused in this article. Second, the importance of attitude towards ecological behavior, subjective norms and perceived behavioral control of actors were argued based on the Theory of Planned Behavior by Ajzen (1991). Determinants of positive attitude towards ecological behavior were also reviewed. Third, effects of commitment and social proof, or descriptive social norm, in the six principles of inter-personal influence revealed by Cialdini (2001) on the actors' ecological behavior were argued. Based on these studies, we need to have many persons commit to ecological behavior and to inform other persons effectively that many persons have already behaved ecologically.

Theory of feng shui as an environmental design

YAMADA Toshiaki

Generally speaking, the theory of feng shui is widely known as a method to bring in good fortune and avoid disaster by changing the color of the wall or the curtain in the room, etc. However, the theory of feng shui is originally a selective method of land used for selection of graveyard and housing area, or areal acceptance of castle in a capital and a village, which used to appraise the quality of the “qi (life force)” which the ground has. In that sense, it is included in the category of fortune-telling of area, or Geomancy, but it is not a mere divination of land, showing its own development in terms of seeing the qi around the land.

In all, the concept of qi is generally referred to be the fundamental energy to form the thing itself. Forming the thing itself means that taking an example of a person A, it refers to whole existence of the person A, including A’s physical body, spirit, characteristics and ability, in this case, it refers to his/her personality including atmosphere and looking of the person. It extends to not only human being but also mountains, rivers, forests and the trees which form the forest, rocks and stones and properties. It is a force to form the thing itself that all things (whole creation) existing in this world possess.

In respect of the interpretation of qi as substantialism, the above understanding was established around Han dynasty. Later, the theory of qi was developed as a theory of philosophy, but it did not give any substantial effect on the foundation of the theory of feng shui itself. However, theory of qi of the time was incorporated in the theory, making up the present theory of feng shui. The basis of the present theory of feng shui was “Dili Ren Zhi Xu Zhi” written in Ming Dynasty. This book was written by Xu Shan Ji and Xu Shan Shu in the middle of 16th century, mainly discussing selection of graveyard. Thinking of a script “Zang Shu (the book for funeral)” in the initial stage that showed the terminology of feng shui, which will be discussed later, is a book related to the selection of the graveyard, the yin zhai (residence of the dead) and the yang zhai (residence of the living) had the same function.

In this paper, I will not discuss the development of the theory of qi, but I would like to focus on formation of environment, particularly the style of residence and urban cities in accordance with the general understanding of the theory of feng shui.

What can the philosophy do now for the sustainability of the earth?

MURAKAMI Katsuzo

The earth, in which we are living, is made weak by our human beings. In this paper, from a philosophical point of view, we look for how we can get over this difficult condition of our environment. We must not only survive this world, but also we must have a hope of better world.

The expression "the sustainable development" shows that we hope "our better being". Actually, the egocentric living-style, which becomes nowadays popular all over the world, may be called "American". By focusing on the social scheme, we may represent it with these three words: the global capitalism, the Privatization of the government and the Libertarianism. It is possible to find the arrogance of Egoism in the core of these three. They have the same origins: the theory of moral sentiment and Utilitarianism in 18th century of England. In this epoch, these two theories kept thoroughly their force socially supported by the idea of God. But in the present day, we lose sight of this idea, or fall into some sort of the fundamentalism.

Then, we are confronted with the three philosophical difficulties. The first is an abuse of the relativism about the truth, the goodness and the being. The second is that we do not have a theory to find a solution of the difficult problem on the ontological equality put between "I" and another person. The third is the naturalization of human being, which compels us to think people as material bodies. In order to overcome the three difficulties, we need to consider once more the Rationality based on the dualism of the body and the mind. Moreover on this point of our standing, we must grasp the theory of the infinite being, because we must control our arrogance beyond the finite.

HOMO EXERCISE

KAWAMOTO Hideo

This work refers to possibilities of rehabilitation both of human beings and their environments through investing of environmental effectives to handicapped people in the symbiotic procedures with us. It tries to make methods of effective appeals to environmental problems and symbiotic relations with handicapped ones by using many the screen images and sounds besides scientific data. The DVD product made by us, that is, "Homo Exercise" which references and contrasts to Homo sapiens by Aristotle, Homo faber by Bergson and Homo Ludens by Huizinga. This theme of the work subsists in the philosophical target by which how possible it is to enlarge the possibilities of human beings through systemic processes.

Prehistory of the concept of "environment"

- For the phenomenological approach to "Being in the Environment" (1) -

INAGAKI Satoshi

Approach to the global environmental problem by mankind has been drastically changing in these years. With the award of Nobel Prize for the contribution of IPCC,

communications related to the environmental problem are explosively produced by many media. However, one of the difficult things in the environmental problems is that production of communications does not directly relate to realistic approaches. Therefore, it is obvious that presentation of the effective design for the access to the environment in the real world is needed.

While setting up these alternatives to access to the real world, it is better to clarify as much as possible what the environment is like and what the situation to access it is like. What do we understand in relation with the environment? Or what should we understand? The more urgent the problem becomes, the harder it is to maintain the distance from the question. In this paper, I would like to review a prehistory of the concept of “environment” by tracing it in the line relating from Newtonian mechanics to the modern biology, physiology and phenomenology, and establish a foothold to answer the above question. Such measures are expected to take a distance from the environmental problems that will become more and more urgent. I will discuss this subject not only to specify what the environment is, but also to reach the possibility that how we should act with the environment and what we should be like in such environment.

「エコ・フィロソフィ」研究

Eco-Philosophy Vol. 2

平成 20 年 3 月 1 日発行

編集 東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ

(TIEPh) 事務局 稲垣諭・村田周一

住所：東京都文京区白山 5 丁目 28—20

6 号館 4F 60458 教室

TEL：03－3945－7534

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

Homepage：http://tieph.toyo.ac.jp/