

Eco-Philosophy

Vol.7



TIEPh

Transdisciplinary Initiative for Eco-Philosophy

東洋大学『「エコ・フィロソフィ」研究』第7号

contents

「エコ・フィロソフィ」の課題 竹村牧男	1
TIEPh 活動組織.....	3
2012 年度活動内容一覧	5
I TIEPh 第1ユニット 自然観探究ユニット	7
「環境倫理と宗教思想——仏教思想の課題について」 竹村牧男	9
「環境教育におけるネイチャーライティングの意義 —「エコロジー的理性批判」(K.Eder) から」 関(山村) 陽子	21
「佐藤一斎における自然観と修養法」 野村英登	39
II TIEPh 第2ユニット 価値観・行動ユニット	49
「環境配慮行動のコントロール感と平均以上効果」 大久保暢俊	51
III TIEPh 第3ユニット 環境デザインユニット	71
「農のシステム」 河本英夫	73
「理想の大地—福地の思想」 山田利明	83
「チェジュ記——石と風と光へ」 河本英夫	93
「イノセント・メモリー——身体記憶の彼方へ」 河本英夫	103

「エコ・フィロソフィ」の課題

東洋大学学長 竹村 牧男

皆様には時下ますますご清栄のこととお慶び申し上げます。

今般ここに、『エコ・フィロソフィ研究』第7号をお届けします。東洋大学において、地球規模の深刻な環境問題に関する哲学・思想を追究する活動を継続して7年が経ち、この研究誌も7冊目を算え得たことは、日本の人文系の学界のなかにあつて、かなり貴重なことではないかと思われまふ。これもひとえに皆様方のご支援・ご協力の賜物と、深く感謝申し上げます。

思えば平成17年度、「サステナビリティ学」連携研究機構（IR3S）に東洋大学が協力機関として参加するにあたり、「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ（TIEPh）を結成し、その活動を開始したのでした。IR3Sの意図は、超学際的な「サステナビリティ学」という新しい学問を構築しようという広遠・真摯な気宇にあふれたものでした。この新たな学問の構築という活動が、平成20年度までのIR3S終了後も、一般社団法人サステナビリティ・サイエンス・コンソーシアム（SSC）に引き継がれて継続されていることは、大変喜ばしいことだと思います。東洋大学もこれに呼応して、TIEPhの活動を継続し、特に平成22年度からは、文部科学省の「私立大学戦略的研究基盤形成支援事業」に採択されて今日に至っています。この活動は5年間の計画で、今年度で2年間が経過したことになります。

この『エコ・フィロソフィ研究』の刊行は、したがって平成17年度より継続しており、今年度で7号となりました。この間、TIEPh主催で開催した国際シンポジウム、セミナーなどの記録も別冊にて刊行してきており、全体として環境問題に関する哲学・思想の展開のまとまった成果群となっていると思います。しかしもちろん、まだまだ十分とは言えませんので、今後の活動をさらに充実させていく必要があると考えております。

特に本来、「サステナビリティ学」の一環としての「エコ・フィロソフィ」の追究が目的でありますから、その哲学・思想の探求・究明は、真に地球社会の健全な維持を導くものでなければなりません。それには、一人ひとりに望まれるライフスタイルの基盤となるだけでなく、あるべき循環型社会等の形成を具体的に導くようなフィロソフィを、実際に提示できなければならないでしょう。最終的には政策提言につながるものにまで、鍛えていかなければなりません。そのためには、そのフィロソフィを社会科学と結合させ、その有効性を検証しつつ新たな哲学を構築していかなければならないと思っています。また、「サステナビリティ学」が超学際的学問をめざしたのと同様に、「エコ・フ

イロソフィ」もまた、科学・技術の本質を見きわめ、政治・経済の動態を吟味する等、超学際的研究を進めるべきだと考えます。

「私立大学戦略的研究基盤形成支援事業」としては、あと3年の期間が予定されており、この間にできる限り、この現代の地球社会に切実に求められている「サステイナビリティ学」の構築に寄与する成果をあげてまいりたいと思います。皆様には、今後とも種々ご支援・ご指導賜りますよう、何卒よろしくお願い申し上げます。

TIEPh 活動組織

Toshiaki YAMADA	Professor, Environment Design Unit Project Representative	山田 利明 代表（センター長） 環境デザインユニット
Takashi OHSHIMA	Professor, Values and Behavior Unit	大島 尚 価値観・行動ユニット
Hideo KAWAMOTO	Professor, Environment Design Unit	河本 英夫 環境デザインユニット
Makio TAKEMURA	Professor, Nature Unit	竹村 牧男 自然観探究ユニット
Kohei YOSHIDA	Professor, Nature Unit	吉田 公平 自然観探究ユニット
Ichiro YAMAGUCHI	Professor, Nature Unit	山口 一郎 自然観探究ユニット
Shin NAGAI	Professor, Nature Unit	永井 晋 自然観探究ユニット
Tahoko SAKAI	Associate Professor Nature Unit	坂井 多穂子 自然観探究ユニット
Kiyoshi ANDO	Professor, Values and Behavior Unit	安藤 清志 価値観・行動ユニット
Hideya KITAMURA	Professor, Values and Behavior Unit	北村 英哉 価値観・行動ユニット
Kazuyu HORIKE	Professor, Values and Behavior Unit	堀毛 一也 価値観・行動ユニット
Naoya SEKIYA	Associate Professor , Values and Behavior Unit	関谷 直也 価値観・行動ユニット
Yoshiaki IMAI	Research Fellow	今井 芳昭 客員研究員
Ayano TANAKA	Research Fellow	田中 綾乃 客員研究員
Rina YOKOUCHI	Research Fellow	横打 理奈 客員研究員

Ryo NISHIMURA	Research Fellow	西村 玲 客員研究員
Satoshi INAGAKI	Research Associate	稲垣 諭 研究支援者
Yoko SEKI(YAMAMURA)	Research Associate	関(山村) 陽子 研究支援者
Hidetoto NOMURA	Research Associate	野村 英登 研究支援者
Nobutoshi OKUBO	Research Associate	大久保 暢俊 研究支援者
Shinji MUTO	Project Research Assistant(PRA)	武藤 伸司 リサーチアシスタント
Dai IWASAKI	Project Research Assistant(PRA)	岩崎 大 リサーチアシスタント

2012 年度活動内容一覧

※TIEPh 研究員は下線表記

7月

- ・ ニュースレターNo.14 発行
- ・ 28～29日
山梨県道志村視察（環境デザインユニット）

8月

- ・ 4～7日
韓国済州島視察（環境デザインユニット）

9～1月

東洋大学の「全学総合授業」として「エコ・フィロソフィ入門」を開講
2012 年度 全学総合 IB『エコ・フィロソフィ入門』

10月

- ・ 31日～11月3日
サンシャインコースト大学視察（価値観・行動ユニット）

11月

- ・ ニュースレターNo.15 発行

12月

- ・ 15日

TIEPh 共催 研究会（環境デザインユニット）

「第四回人間再生研究会」

講演者：河本英夫、花村誠一、保前文高、後藤晴美

総合司会：岩崎正子

講演会司会：稲垣諭

場所：東洋大学 白山キャンパス 6号館 6309 教室

2月

・24日

TIEPh 主催 シンポジウム（自然観探究ユニット）

「円了×熊楠—近代日本のエコ・フィロソフィ」

特別講演者：鎌田東二

報告：野村英登、岩井昌悟、中島隆博

司会：永井晋

場所：東洋大学 白山キャンパス2号館 スカイホール

3月

・「エコ・フィロソフィ」研究第7号、第7号別冊発行

・8日

『エコロジーをデザインする——エコ・フィロソフィの挑戦』（春秋社）刊行

編著：山田利明、河本英夫、稲垣諭

著者：長谷川真理子、隈研吾、松尾友矩、八木信行、武内和彦、福士謙介、住明正、大島尚、中北徹、山谷修作、中島晋、野村英登、横打理奈

・9日

TIEPh 主催 シンポジウム（環境デザインユニット）

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

パネリスト：河本英夫、花村誠一、池上高志

総合討論司会：稲垣諭、本間桃世

場所：東洋大学井上円了ホール

・16日

TIEPh 共催 国際セミナー（自然観探究ユニット）

基調講演者：吉田敦彦（大阪府立大学教授）

報告者：岡野守也、ティム・マククリーン、中川光弘、竹村牧男

場所：東洋大学白山キャンパス6号館3階6317教室

・16日

TIEPh 主催 シンポジウム（価値観・行動ユニット）

『妖怪学と環境問題—「お化け調査」は何を語るか—』

講演者：菊池章大、吉野諒三、真鍋一史

コメンテーター：堀毛一也、総合司会：大島尚

場所：東洋大学白山キャンパス6号館6302教室

・28日

活動報告会（評価委員会）

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として、数千年にわたって蓄積された洗練されたシステムが存在する。

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

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

研究ノート

環境倫理と宗教思想——仏教思想の課題について

竹村 牧男（文学部）

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

1. キリスト教と自然環境

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

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

かれのすぐれた著書『自然に愛する人間の責任』のなかで明確に与えられている」と明かしている（『エコロジーと宗教』、岩波書店、1996 年、23～25 頁）。一方、「しかしながら、そのいずれにもせよ、キリスト教へと受け継がれた伝統において、自然に対する人間の優位という人間中心の、二元論的な見解は定着している。そしてこの見解のもとで、近代のキリスト教的ヨーロッパにおける科学と技術の実質的な発展の基礎が確立されたのだ。しかも、近代ヨーロッパのブルジョアジーが、とくにプロテスタンティズムにみられる資本主義的生産を肯定する要素を見だし、生産の拡大、人類の進歩と向上の理念をたずさえて、自然征服にとりかかったことも偶然の一致ではなかったのである」と述べ（同前、25～26 頁）、この立場は、ペーコンやデカルトによっても支持され、量的で機械論的な自然観が確立され、「したがって、人間は勝手に自然に手を加え、利用し、搾取し、濫開発することができた」ともしている（同前、28 頁）。

こうしたキリスト教の問題に対し、1960 年代から 70 年代に、スチュワードシップの新たな解釈による超克の方向が出て来る。同じく間瀬啓允によれば、「たとえば、イギリスの国教会の指導的な地位にある牧師、ヒュー・モンテフィオーレは、「人間は神のスチュワード、神の信託者として、自然の全体におよぶ支配権をもつ」と述べて、次に重要な結論を引きだしている。『人間は現在と未来にわたる環境の全体に対し、不可譲の義務と関心をもたざるをえない立場にある。そして、環境に対するこの義務は同胞人のみならず、すべての生命をも含むものなのだ。』さらに、かれの新しい発言のなかには、人間は「自然のなかで神との〈共働的創造者〉であるのみならず、自然界における神の目的を助けるという意味での〈共働的救済者〉でもある」ということばが見えている。これは人間の側のラディカルな態度の変革と、合わせてエコロジカルな態度とを示唆するものとして、注目に価する」という（同前、30～31 頁）。

キャロリン・マーチャント『ラディカルエコロジー——住みよい世界を求めて』（川本隆史他訳、産業図書、平成 6 年）は、この管理ということについて、次のように述べている。「キリスト教エコロジーによれば、創世記第一章 28 節の命令「生めよ、増えよ、地に満ちよ、地を従えよ」を再解釈して実行する務めは、土地から得られたものを全て土地に返す責任のことである。このことは非再生可能な金属はリサイクルされるべきで、木は植え直され、土地は保全されるべきであることを意味する。土地に対する支配とは、責任感あるキリスト教徒が、見通し、憐れみ、親切心、それに同情心をもって土地の世話をを行うということである。……管理とは人間が大地の世話をし、地上の全ての存在が差別されることなく、一緒に働きを行うことができるよう保証する責任を負っていることを意味する」等と説明している（166～7 頁）。なお、間瀬啓允は、「創世記」の「神はかれらを祝福して言われた、『生めよ、ふえよ、地に満ちよ、地を従わせよ。また海の魚と、地に動くすべての生き物とを治めよ』（1・28）や、「主なる神は人を連れて行ってエデンの園に置き、これを耕させ、これを守らせられた」（2・15）から、「地上における人間の信託、委託の内容は、土地を「耕し」、土地を「守る」ということだったのだ、つまり、作りかつ保つ、ということだったのだ」等と指摘している（21～22 頁）。

あるいはまた、A・N・ホワイトヘッドの「プロセス思想」に基づく「プロセス神学」においては〈自然の神学〉Theology of Nature が志向されているという。ジョン・カブ・ジュニアは、「エコロジーの神学」という副題をもつ著書『今からではもう遅すぎるか?』において、アルド・レオポルドの生命体ピラミッドについて、「新しいキリスト教は人間の絶対性を捨てて、人間を頂点とする健全な生命体ピラミッドの構想を採用しなければならない」とし、「キリスト教による神への献身はあらゆる生命体への尊重と、これを繁栄させる責任とを含むものでなくてはならない、という考えを発展させた」（同前、31～33頁）という。カブは、倫理の対象範囲を岩石から素粒子等にまで拡大しているという。間瀬啓允は、これらについて、「今や、人間と自然の関係は、支配する者と支配される者の関係ではなく、〈共生〉＝共に生きる関係である。人間は他の被造物と共に生きるために、連帯と管理をゆだねられた〈信託者〉＝神のスチュワードである。こうして、主人の財産管理を信託された召使の役割が、神と人間を超えて、環境倫理の射程にまで拡大されたのである」（同前、34頁）と解説している。

さらに、「創造と受肉の神は、自然を超越するとともに自然に内在する」と述べ、「目に見えるものとおして目に見えない〈恩寵〉を享受する」ときの「 sacrament」として、自然を見る立場が神学に現れているという。イギリスの指導的な国教会の牧師であり、また分子生物学者でもあるアーサー・ピーコックの『創造と科学の世界』によって、「自然的要素は神の内在的な創造活動のゆえに、神讃仰の礼拝に加えることができるのだ」とも述べている。自然の神聖性にふれることによって、神の創造した自然を汚染・破壊してきた罪の贖いへと転じる道がありえ、自然の sacramental な受け止めは、宗教的回心と一致するエコロジーを生むというのである（同前、44～48頁）。

これらには、キリスト教が、新たな神学を生み出すなかで、環境問題に真剣に対応しようとしている姿が見られる。キリスト教には、エコセオロジー（環境神学、生命圏神学）の語すら、あるようである。

2. 東洋の宗教と環境思想

次に、東洋の宗教とエコロジー等の関係について見ておこう。ロデリック・F・ナッシュ著『自然の権利』（Roderick F. Nash, The Right of Nature: A History of Environmental Ethics, 1990. 松野弘訳『自然の権利——環境倫理の文明史』（ちくま学芸文庫、1999年）から、そのまとまった記述を、引用する。

・第4章 宗教の緑化 「東洋思想」というもうひとつの源泉（274頁以下）

「アメリカ思想において、ユダヤ・キリスト教の再解釈ほど重要ではないけれども、「宗教の緑化」のもう一方の源泉として、最近では、東洋のいくつかの宗教との倫理的関係にも興味が向けられるようになった。一方、自分たちの信仰を再評価するために、ただたんにキリスト教以外の宗教を利用する人々もいた。他方、キリスト教に不信感をもち、道教、ジャイナ教、神道、仏教（とくに日本特有の

禅思想)、ヒンドゥー教などのアジアの宗教に喜んで宗旨替えする人々もいた。とくに 1960 年代の「対抗文化」を信奉した若者にこうした考え方をする人々が多かった。これらの宗教は、伝統的なキリスト教の特徴である二元論と人間中心主義を拒絶しているのである。

東洋の宗教ではあらゆる自然物は究極的には一つであると考えられていた。人間をより大きな有機的な世界のなかに包摂することによって、環境倫理学への思想的な道筋を開いたのである。古代における東洋思想は、生態学の新しい仮説と非常に類似している。どちらの体系においても、人間と自然の間に介在する、生物学的境界と倫理的境界は存在しない。道教徒は「万物は我と一体なり」という表現をしている。この考え方が、東洋の宗教における啓蒙（たとえば禅における〈悟り〉）の過程における最大の特徴となっている。したがって、自然を対象化したり、非神聖化したりすることは不可能なのである。1960 年代の言葉でいえば、「利用」できないということになる。これはまさにリン・ホワイトなど、キリスト教の誤りを指摘した人々の視線となっているのである。

東洋の宗教や哲学には、西洋の環境倫理学の基盤となっている個人的な権利の概念が欠けていた。東洋の精神では自然を、権利をもつ存在というよりも、神性を帯びた存在として捉える傾向にある。非東洋的文化における権利思想の根拠となっている考え方の一つは、すべての人間は（ただし、人間のみ）、神の姿に似せて創られたというユダヤ＝キリスト教の考え方である。したがって、すべての人間は神聖であり、救済可能な靈魂をもち、人間固有の価値をもっているということになる。この概念を一般社会に適用したのが、ジョン・ロックやトーマス・ジェファーソンの自然権哲学なのである。

一方、東洋では、人間固有の権利が宇宙の極限まで拡大されている。すべての存在と事物（もの）、生物と無生物には、神聖な力、あるいは、道教の哲理としての靈魂——〈道（タオ）〉、神道における〈神（カミ）〉と呼ばれるものなど——が浸透していると考えるのである。道教では、万物のいかなる存在も、つまり、自然のなかに存在するすべてのものは、宇宙に対してそれぞれ、目的、可能性、重要性をもっているのである。大乘仏教ではすべての事物（もの）に存在する〈法（仏陀の教え）〉（dharma）、あるいは、仏教的本性について説いている。仏教の八道説では、すべての生き物と事物（もの）に対して人間が適切な行動をとっていく方法を説く際に、この概念を使用している。ジャイナ教の中心的な教義ではこうした概念が、不傷害、あるいは〈不殺生〉（ahimsa）ということになる。ジャイナ教は極端で、いかなる生き物も傷つけないことを旨としている。

それとまったく対照的なのが、西洋道徳の基礎となっているモーゼの”十戒”で、人間対神、人間対人間の関係のみを重視している。ユダヤ＝キリスト教における「隣人」（neighbor）の概念は、人間とともに始まり人間とともに終わる。東洋の宗教教義では、共同体的世界の対象範囲は無限となっている。アメリカ人が東洋の宗教に興味をもったのは、ヘンリー・デービッド・ソーローなどの超越主義者が最初である。ソーローはハーバードで英語の文献をできるかぎり広範に読んだ。アメリカにおける仏教の歴史についてのリック・フィールドのすぐれた研究業績によれば、「超越主義者たちは自分たちの時代と戦うとともに、東洋に自分たちの理想の生き方の範を求めた」のである。同じような分析が 1960 年代、1970 年代の反体制的なアメリカ人にも適用できるかもしれないし、彼らから新

しい環境主義が芽生えたと考えてもよいであろう。……

現代アメリカ人の東洋宗教に対する興味は、すぐれた仏教学者で教師でもあった鈴木大拙（本名・鈴木貞太郎、1870～1966 年）による影響が大きい。彼は 1897 年に渡米して以来、半世紀の間に禅哲学の書物を出したり、教えたりしたが、アメリカ人も彼の思想を徐々に受け入れていった。鈴木に触発された人々のなかで、アメリカ人の自然思想にもっとお大きな影響を与えたのが、イギリス人のアラン・W・ワッツであった。僧侶となったワッツは 1938 年にアメリカにやってきた。リン・ホワイ特が自然に対するキリスト教の態度を批判する 20 年も前に、ワッツはこのような点に関して、東洋と西洋の思想がどのように異なっているのか、その差異を説明しはじめたのである。

彼の 25 冊の著作のなかで、もっとも重要なのは『禅の道』(The Way of Zen, 1957) と『自然、男と女』(Nature, Man and Woman, 1958) である。この 2 冊はペーパーバックのベストセラーになり、人類を含む世界は〈境目のない統一体〉の一部であるという思想をこの時代の人々に知らせたのである。そしてワッツの読者は次のようなはっきりしたメッセージを得たのである。「十分に成熟した道徳観には、自然のなかのすべての存在が含まれていなければならない」と。

キリスト教を拒否して東洋の宗教に傾倒するのが、1950 年代のいわゆるビート族の心情であった。ジャック・ケルアックの小説『路上』(On the Road, 1955) と『仏陀の教えは放浪する』(The Dharma Bums, 1959) が、新しい形の反抗的態度を広めることになった。ケルアックは、「何百万人というアメリカの若者」が「リュックサック大革命」を起こし、教会に行くのをやめて、「山へ祈りにいく」姿を思い浮かべていた。」(以上、前掲『自然の権利』)

ナッシュの『自然の権利』においては、このあとさらに、ケルアックの影響を与えたゲーリー・スナイダーの環境思想について、解説している。スナイダーは、「1930 年に西海岸で生まれ、原生自然に対して特別の思い入れがあった。1951 年にたまたま鈴木大拙の本を読んだことと、友人にケルアックとワッツがいたことから、やがて日本に行き、10 年間に禅を学ぶようになる。そして 1960 年代に帰国した後、仏教、および、アメリカ先住民（インディアン）の信条とアメリカの自然権イデオロギーとを組み合わせ、一つの倫理を作り上げた」人である。スナイダーは「自然を、市民権を奪われ、抑圧されているマイノリティとみなした。そして仏教徒として、詩人として、彼は、自分の役割は「思想の場、あるいは政治の場のいずれでも一般には代表者がいないとされている世界」のためのスポークスマンになることであると宣言した。彼の地盤は「原生自然」、すなわち、人間以外のすべての生き物と事物（もの）ということになる。スナイダーは東洋への長い思想的な旅を通じて、アメリカの民主主義的伝統からのこのような形での推論にようやくたどりついたのであった」。

他に、クリストファー・ストーン 1972 年に、樹木に法的な権利が付与されるべきであると提案し、実際、詩人こそが樹木に対してその求めている気持ちを表現する代弁者になりうると考えた。……仏教徒の彼はすでにこう信じていた。「詩人としての私には、他の人々にこの理想を伝える責任がある」と。」また、ロバート・エイトケン「日本の捕虜となったときに禅を学び、後に有名な禅センターをハワイに建てた人だが、「禅には人間と人間以外の存在との間に境界がない」と書いている。……

彼の考えでは、環境倫理学は「あらゆる存在に対する親愛感を培う」ところからはじめるべきであるという。」

このほかにも、『タオ自然学』(The Tao of Physics, 1974, 邦訳『タオ自然学』吉福伸逸・田中三彦他訳、工作舎、1989年)と『ターニングポイント』(The Turning Point, 1980, 邦訳『ターニングポイント』吉福伸逸・田中三彦他訳、工作舎、1984年)の著者のフリッチョフ・カブラ、”宇宙汎神論者協会”(The Universal Pantheist Society)のドローレ・ラ・チャペルらが、ここに取り上げられている。ナッシュは、この項の終りに、「宗教活動面では、禅がアメリカの宗教として発展しつづけていた。とくに西海岸では活発な活動をしており、ロサンゼルスやサンフランシスコの禅センターでは、キリスト教の自然観にかわるものとして禅を学ぶ人たちが増えている」(以上、274～283頁)と記している。

以上によれば、東洋思想が、いかに大きな役割を担うものであったかが知られる。特に、鈴木大拙がアメリカを中心とする欧米人に非常に深い影響を与えていたことが確認される。禅は、人間中心主義の見方を根底から変えることに大きく寄与していた。

茨城大学教授の中川光弘先生は、自然中心主義の有力な思想として大拙の説く「大地性」が一つの鍵となると見て、その思想につき以下のようにまとめている。「1、包容性、平等性＝何事も許してくれる母性 死した屍も悉く受け入れ、何も不平を言わず新しき生命の息を吹きかえらしめる。 2、誠＝大地は偽らぬ、欺かぬ、またごまかさぬ。 3、序＝蒔いた種子は、その時節が来ないと芽を出さぬ、葉を出さぬ、枝を張らぬ、花を咲かせぬ、従って実を結ばぬ。秩序を乱すことは、大地のせぬことである。 4、辛抱＝大地は辛抱すべきことを教える。 5、具体性＝大地に係わりの無い生命は、本当の意味で生きていない。・・・天は遠い、地は近い。」(筆者が頂戴した資料による)。

その大拙の「大地性」の説の一端を紹介しておこう。「天日は有難いに相違ない。又これなくては生命はない。生命はみな天をさして居る。が、根はどうしても大地に下さねばならぬ。大地に係はりのない生命は、本当の意味で生きて居ない。天は畏るべきだが大地は親しむべく愛すべきである。大地はいくら踏んでも叩いてもおこらぬ。生れるも大地からだ。死ねば固よりそこに帰る。天はどうしても仰がねばならぬ。自分を引取っては呉れぬ。天は遠い、地は近い。大地はどうしても、母である。愛の大地である。これほど具体的なものはない。宗教は実に此具体的なものからでないと発生しない。霊性の奥の院は実に大地の座に在る。平安人は自然の美しさと哀れさを感じたが、大地に対しての努力・親しみ・安心を知らなかった。随つて大地の限りなき愛、その包容性、何事も許して呉れる母性に触れ得なかつた。天日は死した屍を腐らす。醜きもの穢らはしいものにする。が大地はそんなものを悉く受け入れて何等の不平も云はぬ。却てそれらを奇麗なものにして新しき生命の息を吹きかへらしめる。平安人は美しき女を愛して抱きしめたが、死んだ子をも抱きとる慈母を忘れた。彼等の文化のどこにも宗教の見えないのは固より然るべき次第である。

人間は大地において自然と人間との交錯を経験する。人間は其力を大地に加へて農産物の収穫に専める。大地は人間の力に応じてこれを助ける。人間の力に誠がなければ大地は協力せぬ。誠が深けれ

ば深いだけ、大地はこれを助ける。人間は大地の助けの如何によりて自分の誠を計ることができる。大地は詐らぬ、欺かぬ、またごまかされぬ。人間の心を正直に映しかへす鏡の面を照すが如くである。大地はまた急がぬ。春の次でなければ夏の来ぬことを知つて居る。蒔いた種子はその時節がこないと芽を出さぬ。葉を出さぬ、枝を張らぬ、花を咲かぬ、従つて実を結ばぬ。秩序を乱すことは大地のせぬところである。それで人間はそこから物に序があることを学ぶ、辛抱すべきことを教えられる。大地は人間に取りて大教育者である、大訓練師である。人間はこれによりて自らの完成をどれほど遂げたことであらうぞ。……」（『日本的靈性』）

小坂国継は、日本人が、「自己は自然の内にあつて自然と融和していると考え」、「自己と自然は一体不二なるものと考え」ていて、賢しらはなからいや作意を捨てて自然に入り、自然を受容することで、真実の自己を自覚するという特質を有しており、このことは記紀の「神ながら」、親鸞の「自然法爾」、道元の「身心脱落」、宣長の「物のあわれ」、西田幾多郎の「行為の直観」、鈴木大拙の「日本的靈性」に通底・共通した性格であったことを指摘している（『環境倫理学ノート——比較思想的考察』、ミネルヴァ書房、2003年、214頁）。小坂国継は、「……したがって、いたずらに科学や技術を否定するのではなく、それをわれわれの自然愛——感性としてわれわれのなかになお残っている自然愛——とうまく調和させ、均衡を保たせる必要がある。しかし、そのためには、われわれは「われわれにとって真の幸福とはいったい何なのか」、「人生の意味や価値はいったい何処にあるのか」をここで真剣に熟考してみることが肝要であろう。……この辺で一度、わが来た道をふり帰り、生の基盤を何処に置くべきかを深く考えなおして見る必要があるのではなかろうか。おそらく、それによってわれわれの生き方や価値観が変わってくるだろうし、だとすれば、そこにおのずと道が開けてくるはずである」と説くのである（同前、215～6頁）。

3. 環境問題と仏教思想の課題

ところで、仏教の思想は、環境倫理になんら意味を持たないとする者もある。たとえば、間瀬啓允は、次のように説いている。「汎神論にせよ、万物靈魂論にせよ、たしかに、そこには日本人に特有な〈ものの見方、考え方〉が潜んでいるように思われる。いったい、それは何なのであろうか。〈山川草木悉有仏性〉＝山川草木に悉く仏性が有るとか、〈草木国土悉皆成仏〉＝草木も国土も悉く皆成仏するということがよく聞かれる。大陸の仏教では、人間の迷いをどうするかということが問題となる。さらに人間ばかりでなく、生き物もどうすれば救われるか——、そこまで考える。ところが、日本仏教では、人間や生き物だけでなく、生命をもたないもの、精神をもたないものまでも、仏に成りうると説いた。インドの大乗仏教では、〈一切衆生にことごとく仏性がある〉＝生きとし生けるものはみな仏になる可能性がある、ということを思索の中心にしていたのだが、日本にくと、衆生のみならず、山河も国土もみな仏になる可能性がある、と説かれた。これはアニミズムの思想である。……しかし、アニミズムでいわれる「靈魂」とは何のことなのか。「靈魂が宿る」というのは、いっ

たいどのような事態をさしているのか。まだ、はっきりしない部分が残されていて、納得しがたい。したがって、アニミズムがそれ自体として積極的な思想や立場になりうるものかどうか、実は私には疑問が残るのだ。」(『エコロジーと宗教』、岩波書店、1996年、8～10頁)

日本仏教の自然観をアニミズムと断じるのは、やや乱暴にすぎると私には思われるが、間瀬啓允の指摘は重要な問題を提起したものである。「私たち日本人には、自然と人間をはっきり区別するところがない。自然は人間に対立するモノではないからだ。ちなみに仏教では「依生不二」(原著による。正しくは依正不二) といって、抛りどころとしての自然と生きている主体とは不二なのだ。人間は自然とともに生きている。自然に随順して生きているのである。……自然に対する態度として、日本人は自然を愛し、大切に、自然と一体化するのである。ここには環境の生命、いのちによって〈生かされている〉という事実を認めることによって、自然環境との新しい関係をもとめる視点がある。環境との共存関係を考える立場がある。しかし、だからといって日本の仏教にこれからさきの新しい生き方の基本、モラルの根本が見つかるものかどうか、実は私は疑問に思うのである。近代文明の優等生的採用者であった日本人が、自然破壊においても優等生であったという事実は、だれよりも私たち自身が一番よく知っている。自然愛好国民である(と思われている)日本人が、明治以降もっともはなはだしい自然破壊者になっている。自然愛やアニミズム、パンセイズムの伝統のもとにありながら、明治から大正、昭和にかけても、ついこのあいだまで、自然破壊を糾弾する思想は、育ってこなかった。どうしてか。自然と一体化することを理想とし、花鳥風月を愛でるという情感的な、あるいは宗教的な自然理解が、かえってそれを育てることを拒んできたからではなかったか。」(前掲書、12～16頁)

日本仏教が、環境破壊を阻止できなかったのは、まぎれもない事実である。われわれは、間瀬啓允の指摘を十分重く受け止め、環境倫理を仏教の教理の中から築きあげていかなければならないであろう。なお、このことはすでに、パスモアが指摘したことであった。「日本では、キリスト教以前のヨーロッパと同じように、自然は神聖なものと考えられた。……けれどもこうした自然崇拜と、これに結びつく精神、つまり最も繊細なしかたで自然を観想することを好む精神が、何よりもまず目・鼻・耳に不快感をもたらすあの日本の工業文明を阻止しなかったのである。」(パスモア『自然に対する人間の責任』) 確かに、日本では早くから公害問題が起き、バブル時代には、自然を破壊するゴルフ場建設もラッシュを見たりした。日本人の自然愛などは、吹けばとぶよううすっぺらいものであったと言われても、反論しがたいのが現実であろう。

梅原猛は、『哲学の復興』(講談社現代新書、昭和47年)「日本思想の原点を求めて」において、「日本人にとって、自然とは、われわれがそこから生れた母であり、無限の恩恵を、われわれに与えるものであった。このような自然への無限の甘えをもった日本人が、西洋文明に内在する自然支配の思想をうけ入れるとき、事態は、はなはだ悪くなったのである。つまり、日本人は、自然をいくら虐待しても、なおかつわれわれに無限の恩恵を与えてくれる母と考えたからである。……日本人にとって、自然の神は、まさしくこのような存在であった。自然は日本人にとって、いかなる悪をしても、いか

なる善をした場合と同じように、恩恵をほどこしてくれるものであった。私は、この点に、自然愛好国民の日本人が明治以後、もっともはなはだしい自然虐殺者になった秘密があるのではないかと思われる。自然は、ここで罰をさずける能力はなく、ただ、人間に対して、恩恵をさずけるのみのものとなる。もとより、古代日本人にとって、自然は、必ずしもそういう恩恵の神ばかりではなかったと思う。もっと恐ろしい面を自然はもっていた。しかし、徐々に、日本人にとって自然は、まさに絶対恩恵の神、絶対愛の神となった。自然は絶対の恩恵をさずけるゆえに、われわれは自然をどれだけつかってもさしつかえなかった。自然は無限の宝庫であり、われわれの汚れを、いつも清めてくれるゆえ、どんなに自然をけがしてもさしつかえなかった。

……しかし、今、母は、われわれ自身の甘え放題の酷使によってあまりにも疲れている。永遠の母は、大いなる生産力を失いつつある。そしてこの病める母のもつ病毒は、われわれ人間にも浸透し、われわれ自身も、ひとつの不具になろうとしているのである。

われわれのこの無限の甘えが、きびしく反省されねばならぬ。……私は、どうも、この自然支配というヨーロッパの考え方を、全面的にとり入れさせたものが、日本人の、恩恵を与える自然という考え方であろうと思うが、ここにおいて、日本人の自然愛が、逆に自然破壊をすすめることになったのである。それゆえ、われわれは、現在、自然についての二つの偏見から、自己を解放する必要がある。ひとつの偏見は、ヨーロッパ産の偏見であり、人間と自然を対立関係にあると考え、人間が自然を支配することが文明の進歩であるという考え方である。そういう考え方が、近代ヨーロッパ文明をおし進める考え方であり、それが、いまやひとつの大きな壁につき当たっていることは明らかである。……自然観において批判さるべきは、こういうヨーロッパ産の自然支配という考え方とともに、日本人がもっている自然を恩恵のみを与える神と考える考え方でもある。……

しかし、はたして自然に父性なきや否や。自然は、人間の自然からの背反を怒り、人間に対して罰を与えはしないであろうか。今、世界的に、特に日本に起こっている現象は、このような自然の怒りなのであろうが、自然の怒りという感覚をもてない我等日本人は、依然として現在もなお自然に甘えつつ、自然支配を続けているのではないか。われわれが健康な自然観を回復するには、自然を人間の対立物と見るヨーロッパ的自然観の否定であるとともに、自然を、われわれのいかなる我意をも甘やかしてくれる永遠の母と考える従来の日本人の自然観の否定でなくてはならない」等と論じている。さらに梅原猛は、「こういう時代に、どういう理想が必要なのか、欲望をこえた精神の尊厳と自由をふたたび獲得することが、必要になるわけであろうが、こういう点において、東洋の思想的伝統が、役に立てないかということである」と述べ、特に大乘仏教の可能性を示唆している。

なお、大井道夫「虚妄の自然愛——”日本人自然愛”説について」『風景の挽歌』アンヴィエル社）では、「日本人の自然愛は虚妄でしかなかったのだ」と主張しているという。

また、大仏次郎の随筆「破壊された自然」は、日本人は、我が家の朝顔は大事にしても、公共の自然は大切にせず、金儲けのために緑の山も森も、容赦なく裸にむいて荒らしてしまい、しかもそれをよそごとに関係でいる人々のほうが多い」と言っている。

また、加藤尚武は、次のように言っている。「よく仏教関係者には、自分たちは一木一草にも仏性あり」という考えを持っているから、仏教こそが自然保護にとって重要だと主張する人がいる。とんでもない。人間が自然の生物を殺害してもいい許容態度を示すのではないならば、自然保護には役立たない。一本も木を伐るなどというのであれば、寺院を建てるべきではない。一本の草も摘むなどというのであれば、米を食べることもできない。「すべての生物個体を殺すな」というのは、絶対を守ることでできないルールである。」（『技術と人間の倫理』、日本放送出版協会、1996年、349頁）

谷本光男は、環境問題に宗教を持ち出す立場への批判に、①宗教は個人の魂の救いを問題にするものである、②宗教は出世間を求めるものである、③宗教を持ち出すと公共的な議論が不可能になる、④宗教は環境破壊を推し進めてきた（守れなかった）、⑤一木一草に仏性があると言っても、倫理にならない、をあげる。しかし一方、環境問題における宗教の役割として、①環境破壊の基礎にある自然観の反省、②宗教と倫理の関係の考察、③煩悩の問題を考える、④伝統的教學の批判、をあげていて、仏教思想の一定の役割について自身の考えを明かしている（『環境倫理のラディカリズム』、世界思想社、2003年、第8章、環境問題と宗教、203～222頁）。伝統教學を、時代の中で再検討することは、絶対に必要なことである。このことなしに、既存宗教の意義は存在しえないと言っても過言ではないであろう。それは、大死一番・絶後蘇息して、宗教の大事をふまえて、真摯に倫理を考察していく立場である。

参考までに、谷本光男は、生命中心主義に立つディープ・エコロジーを展開したノルウェーのアルネ・ネスが、狭い自我から自然や他者と一体化した拡大された自己の立場に立つことによって、おのずから環境保護に取り組むと主張していることに対し、ネスの思想に全面的に賛成することはできないとしつつも、「しかし、環境問題で問われているのは、われわれの「自己」のあり方であるというネスの指摘は、正しいように思われる」と述べ、「何よりも「自己の」あり方が問われているように思われるのである」と述べるのであった（同前、233～4頁）。環境倫理やエコロジーの問題に対し、自己のあり方を問うところから出発すべきだという見解は、大変貴重だと思われるのである。

むすび

キリスト教は、環境問題に対して、自らの人間中心主義的な人間観・自然観を反省し、新たな神学を創造していくという、真摯な姿勢を見せている。アメリカでは、鈴木大拙の書物によって影響を受け、実際に禅修行した者たちが、環境保護に熱心に取り組むようになっていく。これに対し日本仏教においては、こうした課題に真剣に取り組む動きは、まだ大きな潮流にはなっていないのが実情である。

日本仏教は、かつて戦争に加担したと同じく、環境破壊をもただ座視するのみで、事実上環境の汚染・破壊に加担するのみなのであるか。日本人の素朴な自然愛にも、問題がないわけではない。われわれは時代の危機に即して、仏教思想の自然観等の知的・論理的な再構築を果たし、われわれに違和感のない新たな環境倫理の構築をめざさなければならないと思うのである。

Environmental Ethics and Religious Philosophy – The Issues of Buddhist Thoughts

TAKEMURA Makio

This article is what I have written as a research note on the environmental ethics and thoughts that appear in Christianity, Zen Buddhism of the United States ~~in the main~~ and Japanese view of nature while studying major arguments of these religious and environmental thoughts presented in several books. These books I have studied include: Kunio Kosaka, *Notes on Environmental Ethics*; Mitsuo Tanimoto, *Radicalism of Environmental Ethics*; Hiromasa Mase, *Ecology and Religion*; and Roderick F Nash, *The Rights of Nature*.

In studying these books, I have realized that Christianity responds to environmental problems with a serious attitude that we should reflect on our view of human beings and nature and creates new theology. I also have learned that in the United States people inspired by the books written by Dr. Daisetz Suzuki and practicing Zen have become active environmentalists. In contrast, Japanese Buddhism has not yet created any major movements that make people keener on these environmental problems.

Does Japanese Buddhism effectively take sides with the pollution and destruction of environment without taking any action to stop environmental destruction? The idyllic love of nature of Japanese is not problem-free too. In the time of crisis we must reconstruct the Buddhist view of nature in an intellectual and theoretical way and strive for building new environmental ethics that fits us living today.

Keywords: stewardship, ecotheology, natural rights philosophy, the nature of Great Earth, Japanese love of nature

環境教育におけるネイチャーライティングの意義

―「エコロジー的理性批判」(K. Eder) から―

山村 (関) 陽子 (TIEPh)

キーワード：実践理性、自然のシンボル、記号、コミュニケーション

0. はじめに

「ネイチャーライティング (Nature Writing)」(環境文学) とは、端的には自然を主題とするノンフィクションエッセイのことを指し、1980 年代以降のアメリカで多大な注目を集めるにいたった文学上のジャンル、または、紀行文、探検・冒険譚、自然観察記といった多岐のサブジャンルを統合的に扱うために使用されてきたものである (野田 2003:11)。また言葉による文献ばかりではなく、図像や音声、記号によるナラティブ (物語、語り) などを含める場合もある (加藤 2007)

ネイチャーライティングが注目されてきた背景には、環境危機の顕在化とともに、自然に対する行為はたらきかけの再検討が必要とされてきたことが挙げられる。ネイチャーライティングは「人間と自然の再定義」という課題に貢献しうるものとして注目され、今日では環境教育を通じた実践へと展開しつつある (松岡 2012)。

日本では 1990 年代にネイチャーライティングが文芸用語として紹介されて以降、部分的に環境教育や文学、メディアの中で注目され、石牟礼道子の作品などが環境文学作品として紹介されているが、日本におけるネイチャーライティングの基礎研究は、野田研一氏によるものがほとんど唯一の成果である。とくに野田氏によるネイチャーライティングの〈交感〉と〈表徴〉という概念は、〈人間―自然〉関係の再構築という今日的な課題に有意義な視点を投じているといえるが、全体としてネイチャーライティングの基礎的研究や実践的展開についてはまだ模索段階にあるといえる。

そこで本稿では、野田氏の〈交感〉と〈表象〉概念を用いて、社会哲学者 K・エーダーの「エコロジー的理性批判」(『自然の社会化』1988 年) の議論を梃子に、ネイチャーライティングの意義について検討する。結論からいえば、ネイチャーライティングを道具的理性批判の文脈に位置づけ、〈交感〉と〈表象〉をコミュニケーションによる実践理性の再構築という課題に対応させる試みである。エーダーは、人間による自然の社会化の形態を「エコロジー的コミュニケーション」による「自然のシンボル」化に注目し、「エコロジー的理性批判」を通じて、自然との関係性に基づく文化主義的なエコロジーを提起している。そこで「エコロジー的コミュニケーション」と〈交感〉、「自然のシンボル」と〈表象〉を対応させつつ、エコロジー思想や環境教育におけるネイチャーライティングの役割を考察する。

1 ネイチャーライティング—記号分析から

ネイチャーライティングは文学の一ジャンルであり「自然のシンボル」は文化人類学の用語であるが、これらに共通している基本的特徴は、どちらも「記号」による「記号表現」（記号体系）として理解することができる点にある。ネイチャーライティングは言語記号を利用して構築される記号体系、または記号操作過程であり、一方で「自然のシンボル」は構造主義（記号分析の別名）の考えに基づいたもので、社会的な記号体系のことを指している。

ただし、「記号を媒介した営み」という点では、数学的記号を駆使する自然科学もまた記号的営みであるといえるであろう。しかし自然科学における記号との違いは、数学的記号が分析的、還元論的理解をもたらすのに対して、〈表象〉や「シンボル」などの記号は全体的、関係論的な理解を可能にし、記号に（倫理的）「意味」が含まれている点にある。こうした記号を介した営みによって、人間は世界の中に自己を位置付け、他者とのコミュニケーションのあり方について思考することができるのである。

つまりネイチャーライティングと「自然のシンボル」は、自然や自己を自然主義的（科学的）に理解する方法ではなく、（文化的）記号の意味作用によって理解する方法であるといえる。少なくとも「自然のシンボル」の場合は、倫理や道徳（実践理性）の進化を、生物学や心理学に依拠することなく文化から説明可能であるという主張を明確に含んでいるのである。

1. 1 ネイチャーライティングにおける〈交感〉の原理

アメリカのネイチャーライティング史は、ヘンリー・D・ソロー（1817・1862）の『ウォールデン』（1854年）を大きな里程標としており、「ソロー以前」、「ソロー以降」というかたちで歴史的に二分される（野田 2003:9）。ソロー以前はナチュラリズ（博物学）の系譜として特徴づけられ、自然科学的な客観的観察を基本にしているのに対して、ソロー以降はネイチャーライティングという新しい用語を使用することが慣例となり、自然の客観的観察と同時に「主観的反応」も観察の対象になるという点が特徴である。つまり「ナチュラリズが可能な限り観察主体を縮小して、観察対象それじたいの記述（客観化）へ向かうのに対して、ネイチャーライティングは観察対象と観察主体との相互的な関係、自然と人間との交感的関係の記述へ向かう」（野田 2003:9-10）のである。

さて、この観察対象への「主観的反応」である〈交感（correspondence）〉とは、「人間と自然との間に何らかの対応関係を読み取る思想を動かす原理」（野田 2003:19）または「人間世界の出来事と自然現象とのあいだには、何かつながりや関係があるかも知れない」（野田 2007:20）と感じる／考えることであり、ネイチャーライティングをそれとして構成している根幹原理である。ようするに「〈交感〉の原理とは、さまざまな二項対立を解きほぐし、形而上学の一者へと昇りつめるために、ロマン主義と近代が発明した超越論のための変換装置」（野田 2003:19-20）である。〈交感〉原理が存在することによって、人間主体は様々な「関係のネットワークの中にみずからを位置付ける」（野

田 2003:223) ことができ、(社会、経済、政治などの) 人間の原理を相対化して理解することができるのである。

ネイチャーライティングは、文学的な価値と意味を有する記述様式であるという面で、またそれを目的としているという点で自然科学的な記述法とは異なっている。しかし、ネイチャーライティングは対象の客体的把握なしに存立しているわけではなく、むしろそれを前提としているからこそ〈交感〉が意味をもってくるのである。ようするに、自然を言語化するということは、人間が自然から離反してゆく要件であり、文化を構成するということは人間の主体化が不可欠である。主体の確立は対象(自然)からの疎外をも含んでいるが、ただしこの疎外状況を克服するのがいわば〈交感〉の原理であり、〈交感〉は人間の自然からの離反であると同時に、自然を〈表象〉として自己に取り込むことができるのである—あるいは、自然／文化、自然／人工という二元論を侵犯することなく、他者との関係性のうちに自己を位置付ける方法が〈交感〉であるともいえる。それは、主体と客体の感性的な同化ではなく、逆に両者が際立ってゆくような原理であるように思われる。

こうした〈交感〉概念を、すぐさま哲学的解釈学の俎上にのせるのは容易ではないが、主体による〈交感〉とそれによる〈表象〉というネイチャーライティングの捉え方は、たとえば世界の掌握方法に関するハイデッガーの近代科学への批判と共振する側面があるのではないだろうか。つまり、予め存在するものを対象化する(前に立て置く)表象作用(Vor-stellen)への批判であり、あるいは近代の自然科学の方法を唯一のものではなく、それを超え出たところに人間的世界経験を貫く解釈学的な「真理」が経験されるというガダマーの解釈学との共振性である。認識における解釈学的転回—すなわち自己の生を生活、歴史、あるいは生そのものから「了解」し、そこに真理性を見出してゆくような方法を、ネイチャーライティングに見て取ることは不可能なことではないであろう。

またここで解釈学を持ち出したのは理由があり、P・リクールの批判にあるように、解釈学は自然科学だけではなく構造主義への批判理論でもあり、構造主義の欠陥を乗り越えるという役割を有している(渡邊 1994)。そのため、少々議論の先取りであるが、エーダーの「自然のシンボル」／「エコロジー的コミュニケーション」と〈表象〉／〈交感〉は、エコロジー的実践理性の再構成という課題において、それぞれが相互補完的な意義を有していると考えることができるのである。

1. 2 〈表象〉の意味

〈交感〉の先にあるものが〈表象〉である。むしろ〈表象〉のあるところに〈交感〉を見出すことができるといえるかもしれない。たとえばドラマや演劇の演出には、出来事とその描写に「失恋の涙」と「激しい雨」、「突然の殺人の惨劇」と「一瞬の稲妻の雷鳴」などの組み合わせが用いられるが、「激しい雨」や「雷鳴」は人間側の出来事や心、感情を説明するための象徴的な意味を担う〈表象〉である。“特定の自然の事実は特定の精神の事実の象徴である”というエマソンの定式は最も適当な説明であるが、こうした人間と自然の呼応関係や対応関係に〈交感〉原理が見出されるのである(野田 2007:15)。こうして見ると、ネイチャーライティングの〈表象〉は「構造」のような規約的記号とは

ほど遠く、より主体に即した意味を帯びているといえる。また「モノの世界」（自然）に対する「記号としての世界」（文化）を、〈現存（presence）〉の世界と〈表象（representation）〉の世界というならば、〈現存〉と〈表象〉という両世界の選別、排除、融和、外部化、循環、混乱—などの緊張関係のうちに、ネイチャーライティングの存立する土台があるのではないかと考える。

ここで念のため、主要なネイチャーライターたちの〈交感〉と〈表象〉について、野田（2003）の分析から少し確認しておきたい。

ラルフ・W・エマソン（1803-1882）は、人間と自然の間になんらかの対応関係を読み取る〈交感〉の原理を最も明快に言語化した人物であるという（野田 2003:20）。エマソンにとって、自然科学的な枠組みでの自然を外的諸事実であるとするならば、〈表象〉とは人間の「内的諸事実」を指示するものであり（野田 2003:78）、外部世界としての自然を見ることが〈私〉の認識へと循環する構図が見出されるという。加えてソローの『ウォールデン』（1854年）は近代ネイチャーライティングの古典的作品であるが、ソローの場合もエマソンと同様に、自然を記述することが自己を記述することに転化されているという（野田 2003:56）。

しかしソローの作品は、自然を人間から分離し外部化した近代に対する「ロマン主義的企て」があったものの、自然の事実を表象システムに変換しようとする試みのあまり、現存としての自然が外部化され、交感原理が不調に陥ってしまったのである。それは自然の他者性、外部性を認識するがゆえの混乱が原因であり、〈表象〉の濫用によって、外部性としての自然が内容なき媒体として独り歩きしてしまったという。

一方で、自然の他者性、外部性をきわだたせることによって、ソローの表象化を「脱表象化」へと引き戻したのがアニー・ディラード（1945-）である。ソローにとっての〈交感〉は自然を何か別のものとして見ることを可能にする原理であったが、ディラードにとっては自然という他者性／外部性こそが作家の書く動機であり、それによって揺さぶられる接触感覚こそが〈交感〉なのである（野田 2003:30）。ただし、そこには表象としての〈自然〉の姿もなくなるのである。

またディラードと並ぶ 20 世紀のネイチャーライターであるエドワード・アビー（1927-1989）もまた、ソロー的な〈交感〉を脱構築した反ロマン主義的な人物である。アビーの〈表象〉は、“現実的かつ神話的な他界”としての迷路的で迷宮性を帯びた自然であり、そこに人間的な何かは「何もない」。しかし人間の思考自体がその「何もない」世界に「矢印」を向けて続けており、「何もない」自然の〈表象〉を失った人間は自己も失うのである。

さて、ここで一つ確認しておくべきことは、ネイチャーライティングは〈現存〉としての自然との交感作用がなくては存在しえないが、それは決して「自然主義」を意図するものではないということである。

逆に、「人間が内面的に意識の働きで作り出す精神的世界は、外的な物質的自然界とは別個であり別格であるという錯覚」（加藤 2007:105）も修正されなければならないであろう。ネイチャーライティングは、自然中心主義と人間中心主義という両者のふり幅を保ちながら、その揺らぎの中から生じる

ものといえないだろうか。

2 「自然のシンボル」とは—エコロジー的コミュニケーションから

R・カーソンの『沈黙の春』(1962年)以降、環境危機は人間の外部に存在する自然の負荷という問題だけではなく、自然生態系の汚染による人間そのものの生存の危機として認識されるようになった。これにより、生態学(ecology)は自然科学の一分野を超えて、環境問題に関わる人間の行動規範や倫理的規範を含む「エコロジー」へと展開していったのである。「エコロジー」が立脚しているのは、人間が自然から独立した社会的存在であるばかりではなく、自然的存在として自然に規定され、生態学的世界の一員であるという事実である。ただしこの事実の認識は、すぐさま具体的な環境政策や運動のあり方を規定することができない(自然主義的誤謬)。自然の現存性の認識の次に、人間は自然とどのような関係にあるべきか、守るべき自然はいかなるものか、人間にとって自然とは何かという思想的な問いを必要とするのである。またその意味で、ネイチャーライティングは単なる環境文学に始終することなく、人間—自然関係を理解することにおいて、「エコロジー」への取り組みに寄与することができるであろう。

2.1 自然、人間、そして社会

ソローやアビーなど主要なアメリカのネイチャーライターたちは、エコロジー運動や「環境倫理(Environmental Ethics)」を語る上で欠かすことのできない重要な人物でもある。とりわけソローは、「生態学」登場以前の生態学者として知られ、彼の「拡大化された共同体意識」は、自然への意識改革を含む倫理的なエコロジー思想や運動の礎を築いたのである(Nash 1990)。アビーもまた「アース・ファースト」(1981年)の主要メンバーでもあり、アメリカの急進的な環境保護運動の立役者の一人でもある。

さてここで注目したいのは、彼らのネイチャーライティングの意味が環境政策や環境運動の実践に取り込まれてゆくさいに、「自然主義」や「環境主義」という規範的意味が付与され、それがエコロジーの普遍的原理のように展開していったという点である。ネイチャーライティングは、かりに〈現存〉としての自然関係から人間的「生」の真実性の探求をめざしているとしても、その作品や作品の意味内容は社会や歴史的背景と無関係に構築されるわけではないのではないであろう。それはT・クーンがパラダイム論で提起したことに類比させられるが、問題なのは個々の〈交感〉の内実や〈表象〉の意味内容ではなく、それ自体が社会レベルで“普遍的環境倫理”としてふるまってしまうことである。ディーブ・エコロジー運動はそのよい例であり、自然生態系に織り込まれた自己への認識と、精神や感受性を“緑化”するという改革は、生命の平等を尊重することを「エコロジー」として普遍化する傾向を有していたのである。しかし、そうした社会的連関性のないエコロジー運動の“実行性のなさ”についてはすでに多くの指摘があるところによる。たとえばJ・ドライゼクも環境政治学の立

場から指摘したように、社会的及び社会構造的現象は個人心理に還元できず、個人レベルの選好、態度、感受性変革には、マクロレベルの構造的な変革という帰結につなげる移行理論が何もないのである (Dryzek 2005)。しかし、この指摘はネイチャーライティングも無関係ではないであろう。ネイチャーライティングの研究や実践の両面にわたっていえることであるが、「人間主体」と「自然」という二者の交感関係だけに注目するだけでは、社会的領域との関係性を見出す機会を失い、「エコロジー」の規範的領域を構築する上でも不十分な結末しかもたらないように思われる。

そこで次に、K・エーダーの「自然のシンボル」について注目してみる。彼は「自然のシンボル」を「社会による自然の獲得」(自然の社会化)を通じた文化的構築物として理解しており、それに自覚的になることによって、エコロジカルな社会進化が可能になると論じている。この「自然のシンボル」は人間主体と自然との相互作用から生じる記号体系であるが、社会的に要請されたものとして構築され、共有化されているという見方において、極めて社会的な概念であるといえることができる。

2. 2 自然の社会化

エーダーはフランクフルト第3世代にあたる社会哲学者であり、『自然の社会化—実践理性の社会進化の研究』(1988年)において、実践理性の再構成という観点から今日の「エコロジー」(とりわけ倫理的領域)の問題に斬りこんでいる。ルカーチを知的先駆者として誕生したフランクフルト学派は、アドルノ、ホルクハイマーの道具的理性批判から展開し、西洋近代の実証主義(科学主義)を社会的実践と対置させつつ、理性を批判的に検証しようとしてきた。そこには社会発展や進化がいかにあるべきかという問題意識が貫かれており、「持続可能な発展」「持続可能性」がいかにあるべきかという今日的な課題を考察することと連続しているといえる。

さてエーダーは、歴史における「自然の社会化」の形態を分析し、生産局面における自然の道具的改変だけではなく、「環境との関わりの中かで生ずる人間精神の構成的活動」(Eder1988:287)に着目する。つまるところ「自然の社会化」とは社会による自然のシンボリック獲得＝「自然のシンボリック化」のことを指しており、人間社会の歴史を精神的、文化的側面から読み取ることで、社会発展の自然主義的解釈を批判するのである。また「自然のシンボリック獲得」(文化への自然の変形)から分析される“自然の獲得”の歴史は、使用価値を形成する行為の論理としても考えられている(Eder1988:33-34)。

さてエーダーの観点からすると、生産諸力の発展を土台とするマルクスの史的唯物論は、社会の再生産が「自然の中かでの生存を可能にする資源の処分能力、適応能力という尺度に従って測られ」(Eder1988:27)、生産諸力の発展、技術的進歩は社会の自然的進化の表現—つまり社会史が自然史の継続として現れていることから、自然主義を免れていないという。

ただし、社会科学は概して社会諸関係を自然主義化することに対立しつつ確立されてきたが、人間が自然的存在であるという事実を考慮すれば、マルクスの労働概念は物質的土台に基づく社会発展を人間主義的に統一化させたという面で有意義である。しかし実践理性の再構成という視座から「自然

のシンボル」に着目したエーダーにいわせれば、マルクスが自然に関心を寄せる理由は所有関係にあり（Eder1988:30-31）、生産諸関係もまた、生産諸力の発展（自然の服従）の副産物にしてしまい、自然は道具的「改変」か「分配」の対象でしかなくなるという。彼がこのような批評するのは、社会進化に「自然の支配関係の克服」（実践理性の再構築）という意図が含まれているため、それは後述するハーバーマスのコミュニケーション論を通じた道具的理性批判（Horkheimer,Adorno 1947）からの課題でもあり、あるいはM・ウェーバーによる合理的近代の「意味喪失」の克服という意義を有していることになる。

エーダーの文化主義的社会理論の特徴と積極面は、自然を客観的に与えられるものとしてだけでなく、シンボルを通じて構成されたものと見る点にあり、「文化」を人間主義と自然主義の交差したところに位置付けることによって自然—人間—社会を繋ぎ合わせたことにある。また「自然のシンボル」に関する議論は、文化人類学に依拠していることも関係して、文化的多様性について語りうる領域を与え、社会科学における文化的領域に一定の自立性を認めることでもある。この上でネイチャーライティングの意義とは、（エーダーの開拓した）社会科学の文化的領域へ、実践のレベルで貢献しうるものであると考える。

2. 3 構造主義と「自然のシンボル」

自然のシンボル化という思考作用は、社会と自然を類比的に対応させる「野生の思考」（Lévi-Strauss1962）という構造主義の概念が下敷きとなっている。「野生の思考」の基本的な作用は、社会と自然の記号的な「関連付け」であり、自然と社会の双方を秩序あるものとして全体的に把握することのできる思考である。

ところでレヴィ=ストロースの構造主義とは、ソシュールの構造言語学を人類学に応用化したもので、言語記号に類比される記号体系を、社会的規則を意味する文化的装置として考えたものである。構造主義の「構造」とは人や物の循環（コミュニケーション）を可能にする（無意識の）社会的規則なのである。

またソシュール言語学の成果は、社会的に決定される語彙や文法体系である「ラング (langue)」の研究を言語学の研究として推し進め、「差異の体系」という関係論的な言語理解を提起したことにある。「差異の体系」とは、言語体系（記号体系）におけるそれぞれの語（記号）が、言語体系の中で結び結ぶ他の語との関係からはじめて「意味」をもつという考え方であり、構造概念の核心となる記号理解でもある。

ただし、エーダーの「自然の社会化」という主題からして重要なのは、「構造」（自然のシンボリック秩序）を生み出す「野生の思考」の方である。レヴィ=ストロースは、「構造」を自然事象の多様性を手段としてつくりあげる人間の思考から引き出し、それを「野生の思考」として、人間と自然を包摂する概念として提唱したのである。「野生の思考」とは、直接の経験の中から感覚知覚がもたらす情報を類推し、自然と人間社会の双方を秩序あるものとして関係づけることのできる思考である。この

「関係づけ」「対応づけ」という思考方法は、ネイチャーライティングの〈交感〉の原理にも共通していることに注目したい（ただし「差異の体系」は構造概念に特有のものである）。

またレヴィ＝ストロースは、「野生の思考」とは感性の領域と理性の領域が切り離されることなく、近代科学に劣らず世界（自然）を的確に把握することができる論理的思考であり、自然科学の淵源となる「原始科学」であるとも述べている。（ただし「野生の思考」が近代科学と異なるのは、“他者とのどのように関わるべきか”というコミュニケーションに要請された思考であるという点は留意しておかななくてはならない。）

つまるところ「自然のシンボル」とは、「野生の思考」によって構成され、コミュニケーションのための規範的意味をもつ記号体系であり、関係性の中に自己を位置付ける記号過程である。そして社会による自然の獲得様式としての「自然のシンボル化」は、主体と客体を徹底化することでも、また両者を同化する方法にもよらず、むしろ生物多様性（自然）と文化的多様性（文化）が有機的に結ばれる契機であるといえないだろうか。

ところで、ネイチャーライティングの〈表象〉とは、構造のような社会的な規約記号ではなく、そもそもラングではなくパロールに分類されるものであると考えられるため、「自然のシンボル」と全く同じものとして扱うことはできない。ただし、社会レベルか個人レベルかの違いはあるが、どちらも人間—自然関係を、記号を介して思考し理解する方法においては共通しているといえる。そして〈表象〉やシンボルは、究極的には「自己の存在の意味」や他者との関わりに関する倫理的、規範的意味をもつ記号であるが、こうした記号の意味は「人間は自然の一部である」といういかなる自然科学的言説からも演繹できないために、実践理性の再構築を「記号体系」から（文化主義的に）構築することの意義を認めることができるのである。

2. 4 エコロジー的コミュニケーションとしての〈交感〉

「自然のシンボル」は、生産と消費という行動を条件づける社会的（集合的）に妥当な文化的世界像であり、またコミュニケーションを可能にする記号のシステムとして社会的諸関係の土台でもある。ここからエーダーは、自然のシンボル化の思考を「エコロジー的コミュニケーション」として社会理論の要素に加え、ハーバーマスのコミュニケーション論を批判的に継承したのである。

よく知られるように、ハーバーマスはホルクハイマー、アドルノが展開した道具的理性批判について、成果志向型の道具的理性とは典型的に区別される了解志向型の対話的（コミュニケーション的）理性のモデルを提示することによって、「啓蒙の弁証法」のアポリアと、目的合理性の貫徹した社会というウェーバーの悲観的見通しを克服しようとした（Habermas1981a,1981b）。

この中でハーバーマスは、マルクスの「生産力」と「生産関係」の対応から「労働」と「コミュニケーション」を引きだし、また社会を「システム」と「生活世界」という二つの部分から成るものとして捉えた上で、それぞれ“労働によって実現するシステム”と“コミュニケーションによって再生産される生活世界”というモデルを打ち立てる。このモデルからすると、ウェーバーの目的合理性は

「システム」を実現するための近代の一側面にすぎず、「生活世界」を実現するコミュニケーション的行為の合理性にこそ近代の成果を認めるべきであると彼は考える。

しかし、「労働」はシステムに従事する目的合理的な労働だけではない。たとえば農林水産業の労働は生活世界にも属するものであり、かつ言語コミュニケーションだけではなく自然とのコミュニケーション的な関わりからも成立しているといえる。またハーバーマースは概して言語主義的な合理主義であり、〈交感〉はもちろんのこと、自然との相互行為について注目することはない。そもそも、コミュニケーションの理性は、自然を征服することで生産力を増大させる「道具化されてゆく理性」（道具的理性）の克服のために提起された理性概念であるにもかかわらず、自然という存在はコミュニケーションの「了解」の対象になるのみで、自然の支配的関係そのものは貫かれたままなのである。

エーダーの「エコロジー的コミュニケーション」は、こうしたハーバーマースの合理性論を自然との関係性から補強する役目があるといえる。構造概念を由来とする「自然のシンボル」は、コミュニケーションに要請された秩序であるという点で社会的合理性を有しており、言語体系が可能にする社会的合理性を、文化のレベルで可能にするものと考えることができる。また、ハーバーマースの生活世界論では背景に退いていた「文化」を自律的なものとして前景化し、伝統的世界像の解体（「脱魔術化」）による「意味喪失」というウェーバーのテーゼを、自然との相互作用を含めたコミュニケーション（エコロジー的コミュニケーション）によって克服するという積極性が認められる。

しかしながら、エーダーの「エコロジー的コミュニケーション」は、コミュニケーション論の形式的な議論という感が否めない。エーダーもまた合理性に照準をあわせるあまり、自然の「自然のシンボル」という記号体系の社会的合理性を語ることはできても、それを生み出す人間と自然との相互作用（エコロジー的コミュニケーション）の具体や、シンボルの意味を取り上げる人間主体について十分語っているわけではない。重要なことは、「エコロジー的コミュニケーション」の内実であり、それを可能にする条件や契機であろう。ただしこうした難点は、自然のシンボルが構造主義に由来していることからくる問題でもある。それは構造主義の批判にあるように、構造主義は構造（記号体系）と人間主体の関係が見えにくいばかりか、主体は構造の操り人形になってしまうのである。そこには、一ネイチャーライターたちが抱えた一自然の“記号化への葛藤”を垣間見ることさえできないであろう（野田 2003:154）。

ネイチャーライティングの〈交感〉は、人間主体に根をおろした「エコロジー的コミュニケーション」として展開されてゆく可能性を有していると考えられる。

3 〈人間—自然〉関係の視点—エコロジー的理性批判から

ネイチャーライティングと「自然のシンボル」は、少々単純化すればどちらも“文化としての自然”の一形態である。それは、人間が自然的存在であるという認識の上に立ったエコロジカルな道徳（他者との関わり）の学習過程を含む自然像であり、単に人間と自然が生き残るためのエコロジカルな知

の総体ではない。“文化としての自然”が今日に投げかけているものは、人間と自然との関係性の再構築という課題であることはいうまでもないが、その課題は、今日の様々な環境議論や「持続可能な発展」の理論に、「文化」という領域を位置付ける試みでもある。

「自然のシンボル」について語るエーダーの目的もまた「エコロジー的理性批判」を展開することにより、環境危機を資源の枯渇問題としてのみ捉えることへの批判と、自然を生かして利用することを実践する理性の不十分さを指摘することがねらいなのである。エーダーのユニークさは、「自然のシンボル」を社会進化における主要な構成要素と考えるところにあり、それは今日の「持続可能な発展」概念を、文化や関係性（コミュニケーション）から批判的に再構築する試みでもある。同時にネイチャーライティングの意義も、〈人間－自然関係〉の再構築という課題を、持続可能性の議論に展開することができることにあると考える。

3. 1 エコロジー的理性批判

実践理性は、純粹理性が切り拓いた諸能力からはっきり独立している、とエーダーは言う。純粹理性は「環境に適応する人間の能力を高めるにすぎないのであって、社会の対自然関係をいささかでも規定するものではない」（Eder1988:19）のものである一方、実践理性とは純粹理性によって人間が環境に適合しコントロール可能になった世界のなかで、責任をもって行為することを可能にする理性である。

しかし今日に最も頼りにされている実践理性、つまり「エコロジー的理性」（エコロジー的実践理性）は、自然的存在としての人間が環境に適合的に生きることを“責任ある行動”とみなす「実践理性の最新の変種（Eder1988:15）」であるという。自然資本や産業構造が持続的に維持されることをめざすエコロジー的理性は、自然の過度の搾取や負荷を減少させるというだけの“文化的に鈍感な”功利的理性なのである。むろん自然の負荷を減少させることが理性的であることについて疑う余地はないが、しかし「このエコロジー的理性によって自然との関わりにおける非理性の支配を実際にも正せる、という想定には疑問があると言わなければならない」（Eder1988:9）。つまり今日の「エコロジー的理性」によっては現代の自然との関わりのごく一部分しか正せないように思われる。この理性について語られる場合、自然の過度の搾取や自然の負荷の制限が主張されているのだが、もしわれわれがこの理性だけに従うとすれば、自然の搾取は「より合理的に」なるかもしれないが、搾取という自然との関わり方は存続する」（Eder1988:9）ことになる。たとえば持続可能な発展を実現するために“エコロジカル（環境適合的）な”木材の生産を実現することは重要であっても、それは木を「材」とみなすことへの反省をせまるものではない。つまるところ、人間や人間社会を環境適合的に構築する「エコロジー」だけでは実践理性の進化は望めず、対自然の支配的關係からの脱却を「エコロジー」の本源的な課題として提起することが、エーダーの「エコロジー的理性批判」の意図なのである。

ところで、こうしたエーダーの問題意識は、ノルウェーの哲学者であり環境活動家である A・ネスの「ディープ・エコロジー（Deep Ecology）」思想にも共通している。ネスによれば、これまでのエ

コロジーとは「地球システムの内部で、人間がいかにして有限な資源を将来的に効率よく利用できるか」という問いへ還元されてしまう“浅い (shallow)”概念であるという。それは（主に先進国が）自然を効率よく利用することを促すだけで、人間と自然との関係性の思想的反省を説く余地を与えるものではない。

そこでネスは、自然に対する精神的側面の深い (deep) 意識の探求によって、有機的な生命世界の中に関係づけられて存立している各人の自己の有り方に目覚めるべきであるとの「ディープ・エコロジー」を提唱した。ネスは、人間を含む生命体を関係論的に捉えるべきであると主張し、すべての生命体は「自己実現」の権利をもっていると考える。自己実現とは、個々の自己 (self) から大文字の自己 (Self) へ、つまり生態系や宇宙にまで“拡大された自己”を意味する。また彼は、生態系に関連した哲学的研究が「エコフィロソフィ」であるのに対して、生命世界に織り込まれた一人ひとりの世界観や価値観のことを「エコソフィ」と名付けている (Nass:1989)。

ネスはこうして〈人間－自然〉関係の問題をいち早く環境議論の中に定礎したといえるが、しかし全体として“心のありよう”という心理的、精神的側面での変革を求める傾向が強く、M・ブクチンの批判にもあるように、「自己実現」を核心とする思想には社会的領域との関連が見いだせない。社会は「エコソフィ」の単なる延長や集合体ではなく、また各人の「自己実現」は文化的多様性の構成条件の一つにすぎないことであろう。

つまりディープ・エコロジーが人間の社会的側面に不十分な視線しか向けられないのは、「自己実現」が自然主義的な意味を帯び、社会的存在としての人間よりも自然的存在としての人間が強調されたことにあると考える。ネスとエーダーがどちらも“人間－自然関係の再構築”というラディカルな問題意識に立ちながらも、両者を分かちつのは「人間の社会性」に関する視座の有無である。そしてその違いを生み出しているのは関係論的な思考に「記号」を介しているかないかという点ではないだろうか。ディープ・エコロジーが感覚や心性による自然との直接的な関係を問題にしたのに対して、「自然のシンボル」は自然世界と社会的世界の双方を、記号化と記号操作による思考の手続きを経て体系化するため、人間存在を自然主義的な文脈からのみ理解することはむしろ困難である。

ここから転じていうと、ネイチャーライティングは記号表現を伴う精神的、心理的活動でもあるとするならば、そこへいかに社会的世界を取り込むのか、あるいは取り込むことができるのか、その上でネイチャーライティングをどのように環境実践に定位するのかという課題がここに表出してくるであろう。これに答える力量はいま著者にはないが、ネイチャーライティングを一過性の文学ジャンルに終わらせないためには、社会的存在としての人間を照射する「エコロジカルな文学」の探求が必要とされるのではないだろうか。とくにネイチャーライティングの発祥地であるアメリカの作品は、社会生活と無縁な自然との〈交感〉に基づく作品が多いように思われるが、日本の環境文学作品の多くは、社会や生活のにおいのする〈交感〉を感じることができると感じる。その意味で、日本のネイチャーライティングに期待されるものは大きいであろう。

3. 2 持続可能性（サステナビリティ）における〈人間—自然関係〉の課題

今日の様々な環境議論において、〈人間—自然関係〉がとくに課題的に語られるのは経済の分野である。近代化過程において社会進化とは経済的進歩のことを意味し、経済成長は自然を所与のものという前提によって担保されてきたため、環境問題によって自然の利用が制限されるということは、当然ながら経済活動の停滞や不成長を意味することになる。つまり経済における環境問題は、“経済をとるか環境をとるか”といったジレンマにぶつかってしまうのである。

しかしこうしたジレンマも、今日では「持続可能な発展」（1987年のブルントラント委員会の報告で提唱された概念）によって“曖昧なかたちで”克服されている。ただし持続可能性（サステナビリティ）の構築において新たに問題となるのは、自然環境が汚染や負担、枯渇というかたちで経済活動を阻害する要素となっており、経済活動の基盤自体をゆるがす事態をどのように克服するかということである。

そこでいち早く 1980 年代半ばにドイツで登場した「エコロジー的近代化論」は、従来の対処療法的な環境政策の行き詰まりから、経済の成長戦略を盛り込んだ環境政策として注目されてきた。それは市場を活用することで「環境保護を経済の負担と考える代わりに、将来の成長のための潜在的源泉と考え」（Hajer1995:32）るもので、経済領域に従属するかたちで埋め込まれていた生態学的領域を解放し、独立領域として認めるという理論的枠組みに基づいている。

しかし、エコロジー的近代化論は「経済」と「環境」を等しい立場において統合をめざすが、あくまでも「経済」と「環境」との関係に関心が向いているために、「社会」や「文化」との関係性が明確ではない。それどころか、環境適合的かつ効率的な自然利用をめざす近代化論は、「エコロジー的理性批判」からすると、道具的理性が貫かれた“エコロジカルな”合理的近代化論であるとみなされるであろう。自然が経済活動の資源であることは確かであっても、エコロジー的近代化論は自然を資源という矮小化された見方を徹底することでもあり、資源的自然観それ自体の反省を必要としない。その意味で、エコロジー的近代化論は環境危機を招いた根源的問題を迂回する発展論であるといえる。

さて一方で、エコロジー的近代化論と同時期に台頭してきた「リスク社会論」は、環境を視野にいれた経済発展論を社会の進歩や社会発展論の中に包括的に再構成し、エコロジー的近代化論に傾斜していた持続可能性概念そのものを広げる役割をはたした（福士 2001）。U・ベックによれば、リスク社会論は財の生産やサービスの提供が社会を動かす機動力ではなく、リスクの分配闘争が社会発展の力になる、もしくは富の分配ではなくリスクの分配こそが社会変革の力になるというものである（Bech 1986）。

リスク社会論の積極面は、経済領域を含んだ社会とエコロジーとの関係概念を提供していることであり（下図）、経済領域は「社会に貢献する最も合理的な手段を提供する」（福士 2001:63）ものとしてみなされている。下図で重要なのは「倫理」が経済領域の中にはなく社会領域の外側（エコロジーと社会の間）に設けられていることであり、「環境倫理がエコロジーとの関係を正常に保つルールであり、経済領域がしばしば主張するような市場であるわけではないことを示している」（福士

2001:63)。

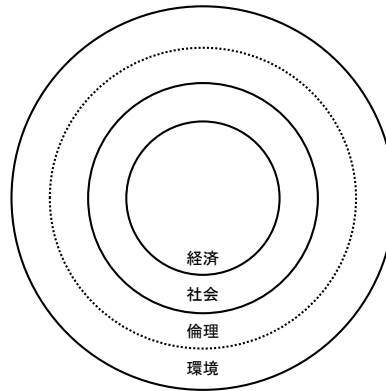


図 「持続可能な発展の4つの領域」(福士 2001:62)

しかし、この倫理領域における人間—自然関係に注目すると、リスク社会論では“分配の対象となる「リスク」”としての自然理解に集中し、エコロジーと社会の間に設けられる倫理領域の主題は、「リスク」分配の公平性や公正性という問題になる。リスク分配に関する議論において、自然は経済便益かそれとも危険性か、「恩恵」を与えるか「リスク」をもたらすものかという評価にとどまってしまうのである。これに関連していえば、ハーバーマスのコミュニケーション的合理性もまた“生産物”の配分に関する了解過程の合理性理論である (Eder1988:33)、と説明することができる。加えてハーバーマスのコミュニケーションは「システム」に対置される「生活世界」に置かれ、自然との相互行為である労働が成果志向的な「システム」に属することによって、自然との相互行為についての議論は閉ざされてしまうのである。

たとえば、2010年に愛知県名古屋市で生物多様性条約締約国会議 (COP10) が開催され、遺伝資源のアクセスと利益配分 (ABS) に関する名古屋議定書が採択された。このとき会議 (対話) の対象となっている自然生態系は、貨幣価値で換算されるか分配の対象となる「資源」(または「リスク」) であることに注目しなければならない。生物多様性条約とは、生物資源や「生態系サービス」が人類の共有財産であるという認識に加えて、経済的な資源としてその利用関係や利益配分の是正をもちこみ、かつ生物多様性と密接に関係している文化的多様性の保護のため、市場原理ではなく対話 (コミュニケーション) による法や制度の構築をねらったものである。そもそも生物多様性条約の目的は「生

物の多様性の保全、その構成要素の持続可能な利用及び遺伝資源の利用から生ずる利益の公正かつ衡平な配分、遺伝子資源の利用から生ずる利益の公正かつ衡平な配分」と定められているが（1条）、この場合の自然生態系は、「生物多様性」という経済的価値や科学的価値であり、あるいは法や制度という社会的規範を構築するための、対話（コミュニケーション）のための「プラットフォーム（基盤）」（及川 2010）なのである。

むしろ、こうした環境実践や視点が間違っていると言いたいのではなく、「資源」「リスク」「プラットフォーム」との関わりを構築するエコロジ的实践理性が、「自然と人間の共生」を実現する理性として支配的になることを批判したいのである。自然は“食べるためというよりも、思考に役立つ”というのは構造主義を端的にあらわしたフレーズであるが、人間にとって自然とは、生命や生活を維持するための自然である一方で、自己の位置や関わり方（倫理的問題）について思考するための有意義な記号でもある。つまり、生きている自然を損なわないことだけが実践理性を構成しているすべてではなく、生きている自然を生きているものとして対峙することのうちに、実践理性の“エコロジ的”方途があるのではないかと考えられるのである。

4 ネイチャーライティングの意義

ネイチャーライティングにおける〈表象〉や「自然のシンボル」とは、“文化としての自然”であり、実在としての（事実としての）自然を表しているものではない。それが現実の環境政策や社会変革にどの程度役立つのかという疑問は当然でてくるであろう。

しかし、現実の環境運動は「意味づけられた自然」からはじまるという関（1997）の指摘にもあるように、エコロジカルな社会変革の力に文化的諸側面を抜きにすることはできないことであろう。南方熊楠による神社祭祀反対運動もまた、神社林が生態学的にみて貴重な自然であるという理由よりも、そこに人間や人間社会にとっての象徴的、宗教的意味が存在していたからに他ならない。

さて「エコロジ的理性批判」を通じたネイチャーライティングの意義は、何よりも道具的理性の支配的自然観への批判的意義である。しかしそれ以上に、今日の環境議論の中に「文化」や「自然とのコミュニケーション」の役割を明示的に位置付け、「人間と自然との関係性」に関する問題や課題を提起し続けることにあると考える。今日の環境問題は自然環境の破壊や汚染、枯渇の問題だけでなく、文化的多様性の破壊や労働の疎外などの“人間の危機”としてもあらわれており、これらは最終的に〈人間—自然〉関係の再構築という課題へと収斂されてゆくことであろう。そのとき、〈交感〉と〈表象〉の意味が、自然と取り結ぶ関係にとっていかに重要なかを理解できるのではないだろうか。人間と自然との関係性を市場原理の中にはなく、人間のもつ感受性や思考が可能にする対話（コミュニケーション）的関係に求めてゆくことは、エコロジ的課題や持続可能性に不可欠な基盤を与えることであろう。

またエーダーの「自然のシンボル」や「エコロジ的コミュニケーション」は、構造主義に依拠し

たことも関係して、「自然のシンボル」を生み出す人間主体の存在を照射することなく、「エコロジー的コミュニケーション」の内実も明らかではない。“文化の深みに根をおろすエコロジー的实践理性”というエーダールの理念は評価されるとしても、重要なことはその先にある—それは、「エコロジー的コミュニケーション」という実践である。ここに「環境教育におけるネイチャーライティング」の意義が認められるのである。

ネイチャーライティングは作品でもあり、[書く／描く] 作品行為＝実践でもある。作品行為の原理である〈交感〉と〈表象〉は、対象となる自然と自己との関係性を記号的に思考し、自然世界と人間世界を架橋する（倫理的、自己了解的な）意味を構築する方法であると考ええる。加えて〈表象〉の意味は、作品としてのネイチャーライティングを通じて幾度も人々に解釈され、文化として蓄積され、共有化されてゆくことであろう。

[書く／描く] 対象になるのは、おそらく近所にある神社の森でも、動物園のライオンでもよいであろう。ネイチャーライティングに重要なことは、対象との〈交感〉を通じて自己が位置づけられる作用であり、[書く／描く] 行為から自己の存在了解がもたらされることにある。他者世界の中に自己を位置付けるとは、コミュニケーションを可能にする、あるいは対話の世界を拓けることでもあろう。

また以上のように見てゆくと、ネイチャーライティングは“環境教育のもの”というよりも、近年注目されている「ホリスティック教育」の中に位置付けられるように思う。ホリスティック教育では自然生態系の危機と教育の病は同根であるという考えから、「いのち」のつながりを育むものとしての「文化」を重視しつつ、教育の持続可能性を射程にいれた教育実践を展開している（吉田 1999）。本稿で道具的理性批判の文脈にネイチャーライティングを置いたのは、それがウェーバーの「意味喪失」という近代病理の克服という課題に取り組むことができるものと考えたゆえであり、ネイチャーライティングが「教育」や「文化」の次元で演じる役割は、「いのち」のつながりのうちに、自己が存在することの意味を見つけ、再生産することであると考ええる。それは「ホリスティック教育」の実践にかなうものでもあろう。

尚、ここでは「自然のシンボル」との比較のために、「記号」という枠組みを用いてネイチャーライティングの〈交感〉と〈表象〉について検討した。しかし「共感」といった記号を介さない心理的な〈人間—自然〉の相互作用もあるはずである。しかし、それはまた別の議論に譲りたいと思う。

参考文献

- 及川敬貴（2010）『生物多様性というロジック』勁草書房。
 加藤貞通（2007）「環境文学入門：自然とのコミュニケーションを回復する」『メディアと文化』（3）,pp103-113.
 関礼子（1997）「自然保護運動における『自然』—織田が浜埋め立て反対運動を通して」『社会学評論』47(3),pp461-475.

- 野田研一 (2003) 『交感と表象 ネイチャーライティングとは何か』 松柏社.
- _____. (2007) 『自然を感じるこころ』 筑摩書房.
- 福士正博 (2001) 『市民と新しい経済学 環境・コミュニティ』 日本経済評論社.
- 松岡幸司 (2012) 「環境マインド育成における文学の可能性—教養科目「環境文学のすすめ」の射程」
『信州大学人文社会科学科学研究』 (6), pp 240-250.
- 吉田敦彦 (1999) 『ホリスティック教育論—日本の動向と思想の地平』 日本評論社.
- 渡邊二郎 (1994) 『構造と解釈』 筑摩書房.
- Bech, U. (1986) *RISIKOGESELLSCHAFT*, Suhrkamp. (『危険社会 新しい近代の道』 東廉, 伊藤美登里訳, 法政大学出版局.)
- Dryzek, J. S. (2005) *The Politics of the Earth* (2nd ed), Oxford University Press (2007 『地球の政治学—環境をめぐる諸言説』 丸山正次訳, 風行社.)
- Eder, K. (1988) *Die Vergesellschaftung der Natur*, Suhrkamp. (1992 『自然の社会化—エコロジーの理性批判』 寿福真美訳, 法政大学出版局.)
- Horkheimer, M. and Adorno, T. W. (1990=1947) *Dialektik der Aufklärung*, Suhrkamp. (2007 『啓蒙の弁証法』 徳永恂訳, 岩波書店, 東京.)
- Habermas, J. (1981a) *Theorie des kommunikativen handelns* (Band 1), Suhrkamp., (1981b) *Theorie des kommunikativen handelns* (Band 2), Suhrkamp. (1985 『コミュニケーション的行為の理論 (上)』 河上 倫逸訳, 未来社., 1986 『コミュニケーション的行為の理論 (中)』 藤沢 賢一郎, 未来社., 1987 『コミュニケーション的行為の理論 (下)』 丸山 高司, 未来社.)
- Hajer, M. A. (1995) *The politics of Environmental Discourse*, Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1962) *La pensée sauvage*, Librairie Plon. (2008 『野生の思考』 大橋保夫訳, みすず書房.)
- Nass, A. (1989) *Ecology Community, and Lifestyle*, Cambridge University Press. (1998 『ディープ・エコロジーとは何か—エコロジー・共同体・ライフスタイル—』 斎藤直, 開龍美訳, 文化書房博文社.)
- Nash, R. F. (1990) *A History of Environmental Ethics*, The University of Wisconsin Press. (1999 『自然の権利 環境倫理の文明史』 松野弘訳, 筑摩書房.)

The Role of Nature Writing in Ecological Education —With Reference to K. Eder’s Ecological Critique of Practical Reason

YAMAMURA (SEKI) Yoko

This paper considers the relationship between the significance of nature writing, which in recent years has been a focus of attention for such fields as environmental education, and social scientific arguments concerning environmental problems. It does so through an examination of arguments concerning K. Eder’s ecological critique of practical reason (Eder 1988), with special attention to the concepts of “correspondence” and “representation/symbol” in nature writing (Noda 2003).

The results indicate that nature writing makes it possible to understand the wholeness of the human and natural worlds, and that such writing can relativize the anthropic principle by constructing the natural world as a symbolic world. While the problem of ecology in social science has been debated in terms of how the reality of human beings as natural beings, and not solely as social beings, should be approached, it is likely that nature writing can offer social science a theoretical framework that is biased neither toward humanism nor toward naturalism.

However, it appears that in applying environmental policy grounded on cultural diversity, there is a need for further research concerning how the world of “representation/symbol” in nature writing is linked to specific social contexts.

Keywords: Practical reason, symbol of nature, sign, correspondence

佐藤一斎における自然観と修養法

野村 英登 (TIEPh)

キーワード：佐藤一斎、天人相関説、静坐、身体論

1. はじめに

中国思想における天人相関説には二つの方向性がある。一つは規範としての天人相関説で、天（自然）の中に倫理の源泉を読み込み、社会規範の担保にしようとするものだ。もう一つは力学としての天人相関説で、天（自然）と人の相互影響から、自然の操作可能性を期待するものである。前者の方向性は儒教倫理として展開し、性善説などの根拠となっていく。後者の方向性は風水思想に結実し、都市設計から個人の住宅、死者の埋葬まで生活環境全般に影響を及ぼし、人々の幸運を求める欲望に応えるようになった。本論では、前者の立場、自然の中に人として生きるための倫理を見出そうとする思考に注目したい。具体的には、日本における展開として、江戸後期の佐藤一斎（1772～1859）の事例を取り上げる。

佐藤一斎は、幕府の大学頭である林家の塾長として長く活躍し、最後には彼自身幕府の儒臣となり、多くの門人を育て、後世への影響も大きい。その主著となる『言志四録』¹は、西郷隆盛が百一カ条を抄出して座右の書としたこともあり、現在でもなお自己修養の書として読みつがれている。例えばジュンク堂などの書店において、ビジネス書で古典を扱っているコーナーでは、論語、孫子に遠く及ばないものの、『言志四録』という書名が冠された書籍が何冊かみとめられる。江戸期の儒者に関する著作では、吉田松陰や山田方谷など人物名が冠される場合が多く、その点で佐藤一斎の場合はその著作の思想性がより注目されているといえる。

しかし一方で、明治大正期には、佐藤一斎は名文家としてその詩文もよく読まれていた。国立国会図書館デジタル化資料データベースを「佐藤一斎」で検索すると、佐藤一斎の文章を収録する 1800～1899 年刊行の書籍 184 件中 100 件近くの書籍が名家名文として一斎の文章を載せている²。そしてその多くが、紀行文である。ところが佐藤一斎の自然観については、理気説の立場からその宇宙論を論ずる理論的な研究はあるものの³、実際に自然とどう関わるかという実践的な問題はあまり顧みられてこなかった。初期の研究において、旅行の重視が学校教育における保健体育の重要性に読み替え

¹ 『言志録』、『言志後録』、『言志晩録』、『言志叢録』四書をまとめたもの。

² <http://dl.ndl.go.jp>、2013 年 3 月 1 日現在。

³ 黒沢 1986、清水 2003a、清水 2003b など。

られたぐらいであろうか⁴。ここでは主として佐藤一斎の修養論における具体的な実践に注目し、自然との関係性をいかに位置づけているか考察してみたい。

2. 自然と学び

佐藤一斎の紀行文でよく読まれてきたものの一つに「日光山行記」がある⁵。文政元年（1818）に、一斎が実際に日光へ旅行したときの記録なのだが、東照宮などの名所旧跡には触れず、主に自然の風景を叙していることが、その特徴として指摘されている⁶。佐藤一斎が書物を読むだけでなく、実際に旅行をすることも学問であることを主張していたことは、教育の現場でも注目されていたが⁷、その主眼は自然と実際に触れ合うことにあった。佐藤一斎は「実際の学問」について次のように述べている。

山嶽に登り、川海を渉り、數十百里を走るに、時有つてか露宿して寐ねず。時有つてか饑うれども食はず。寒けれども衣ず。此れは是れ多少實際の學問なり。夫の徒爾に明窓淨几にて香を焚き書を読むが若きは、恐らくは力を得るの處少なからん。（言 58）⁸

読書人と言い慣わされるように、儒教的知識人の本分は聖人の残した經典の読解を通じて自己修養を行うことにあった。佐藤一斎も儒者としてももちろん經典の学習を重視していた。にも関わらずここでは、旅行をして自然に触れ合うことは読書よりも学びとしての効果が高いと述べている。「太上は天を師とし、其の次は人を師とし、其の次は經を師とす。」（言 2）と述べるように、一斎にとっては、人為的なものよりも天に学ぶことが重要であった。学ぶべき天の意志が現れたもの、それが自然である。

吾れ俯仰して之れを觀察すれば、日月は昭然として明を掲げ、星辰は燦然として文を列し、春風は和燠にして化を宣べ、雨露は膏澤として物に洽く、霜雪は氣凜然として肅に、雷霆は威赫然として震に、山嶽は安靜にして遷らず、河海は弘量能く納れ、豁壑は深して測るべからずして、原野は廣くして隠す所無し。而も元氣は生生として息まず、其の間に斡旋す。凡そ此れ皆天地の一大政事にして、所謂天道は至教なり。風雨霜露も教に非らざる無き者、人君最も宜しく此を體すべし。（言 171）

儒教の目的である経世済民を実現するために、政治をどのように行えばよいか、人の上に立つ者は

⁴ 高瀬 1922、489-490 頁。

⁵ 例えば大東文化協會編『皇國漢文讀本：新教授要目準據 第 3 學年用』（東京開成館, 1937）、<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1880865/36>、2013 年 3 月 1 日現在。

⁶ 例えば武内義雄編『新輯漢文実業学校用教授備考 卷 3』（東京開成館, 1939）、<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1103454/58>、2013 年 3 月 1 日現在。

⁷ 例えば武内義雄編『新輯漢文実業学校用教授備考 卷 2』（東京開成館, 1939）、<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1103456/46>、2013 年 3 月 1 日現在。

⁸ 以下『言志四録』の引用は明徳出版社版佐藤一斎全集にもとづき、言・後・晩・耄と略記する。また紙幅の関係で訓読のみを載せる。なお訓読は一部改めた。

どうあればよいか、その答えは自然の中にあるというのだ。だから人間しかない都市の中で暮らしているだけでは本当の学びはできない。

終年都城内に奔走すれば、自ら天地の大爲るを知らず。時に川海に泛ぶべく、時に邱嶽に登るべく、時に蒼莽の野に行くべし。此れも亦心學なり。(後 66)

佐藤一斎にとっては、自然と触れ合うことも心学、つまり自分の心を養う学びだと佐藤一斎は述べ、街を出て自然の中に身を置くことの重要性を強調する。つまり自然から何か働きかけてくるのではなく、あくまで人間が自らの心に向き合うための媒介として、自然が要請されているのである。

仰ぎて山を觀れば、厚重にして遷らず。俯して水を見れば、汪洋として極り無し。仰ぎて山を觀れば、春秋に變化し、俯して水を見れば、晝夜に流注す。仰ぎて山を觀れば、雲を吐き煙を呑み、俯して水を見れば、波を揚げ瀾を起す。仰ぎて山を觀れば、巍として其の頂を隆くし、俯して水を見れば、遠く其の源を疏く。山水に心無く、人を以て心と爲す。一俯一仰、教に非ざるは莫きなり。(後 155)

山水自体が何かを伝えてくれるわけではない。その変化のありように、人の心が細やかに気づくこと、それが天の教を学ぶになるというのが佐藤一斎の考える学びである。しかも一斎は、こうした学びは孔子にまでその起源を遡ることができるとした。『論語』や『孟子』を踏まえながら、次のように佐藤一斎は述べている。

孔子川上に在りて逝く者を嘆じ、滄浪を過ぎて孺子に感じ、舞雩に遊びて樊遲を善しとし、浴沂に曾點に與し、東山に登りて魯國を小とし、泰山に登りて天下を藐とす。聖人の遊觀は學に非ざるは無きなり。(後 73)

つまり佐藤一斎にとって、こうした旅をして自然に学ぶことは、儒教の伝統としてきわめて正統的な学びであったのだ。

3. 自然の奥の見えない自然

佐藤一斎は自然に学ぶことの重要性を強調したが、その学ぶべき対象は前節で言及したような、目に見える自然の事象にとどまらない。その奥にある目に見えないもの、自然の本性やそのダイナミズムも、一斎にとっては重要な学びの対象だった。

まず佐藤一斎は、ただ自然に見えるままに見ることを否定する。きれいな風景を見ると心が癒される。よく言われることで、そのような自然との触れ合い方も十分に価値があるだろう。おそらくそれは、自然の静的な側面に心が感応しているということだろう。佐藤一斎はむしろ自然の動的な側面にも注目する。例えば山や川を見るときに、一般には山は動かず、川は流れるものとして観念する。しかし一斎は山水に対する通念を逆転させる。

山嶽も亦晝夜を舍かず。川流も亦寂然として動かず。(後 124)

動かないはずの山も中に立ち入れば刻々と変化しているし、動いている川の流れも水としての本質

は変化していない。

山は實を以て體と爲し、而も其の用は虚なり。水は虚を以て體と爲し、而も其の用は實なり。(後 123)

人は一般に目に見えるもの、「実」なるものに注目しがちである。しかしむしろ目に見えないもの、「虚」なるものに注目しなくてはならない。そこで学ぶべきことは人為の不在である。

布置宜しきを得て、而も安排を假らざる者は山川なり。(言 93)

山や川はあるべき場所にあり流れるべき場所を流れる。ただしそれは誰かがそのようにしようと意図して配置されたものではない。そうなるべくしてなったものである。人為の不在による自然の美をみるとき、翻って人間が生きる上でも、実は人為の不在が望ましいことに気づく。

そのような自然の奥に潜むものにどうやって気付けばよいのだろうか。佐藤一斎は、対象との間に距離をおくように、と言う。

良は篤實輝光と爲す。君子の象なり。物の實有る者は、遠くして益々輝き、近ければ則ち之に狎れて、美なるを覺えざるなり。月に面して月を見るは、月を背にして月を観るに如かず。花に近づきて花を見るは、花に遠ざかりて花を瞻るに如かず。(後 85)

しかし背中越しには月は見えないし、遠くからでは花の形は分からない。では何を見ればよいのだろうか。

月を見るは、清氣を観るなり。圓缺晴翳の間には在らず。花を見るは、生意を観るなり。紅紫香臭の外に存す。(後 140)

月そのもの花そのものではなく、その奥に潜みそこから漏れ出てくる清氣や生意を見るのである。それは何のためか。

人の月を見るは、皆徒らに看るなり。須らく此に於て宇宙窮り無きの概を想ふべし。(言 91)

ただ漫然と月を見るのではなく、そこに世界の変化を思わなくてはならない、と佐藤一斎は述べる。また花については次のようにも語っている。

已むを得ざるに薄りて、而る後に諸を外に發する者は花なり。(言 92)

咲こうと思って花は咲いているのではない。やむにやまれず自らの生命を解き放って花は咲いている。自然はみなそうなのだ、と佐藤一斎は考える。

雲烟は已むを得ざるに聚り、風雨は已むを得ざるに洩れ、雷霆は已むを得ざるに震ふ。斯ち以て至誠の作用を観るべし。(言 124)

そして、そのような自然の変化の中に、誠実さというものの真理を見よと言っているのである。意図的に人為的に何事かなそうとするのではなく、自然と沸き立つ心に動かされて、なすべきことをなすべきように行うこと。自然を観察することでそれを学ぶようにと佐藤一斎は訴えているのだ。

4. 天地と心身

それにしても、自然から人としてのあるべき姿を学ぶことが、そもそもどうして可能なのか。佐藤一斎の考える自然と人間の関係性について確認してみよう。一斎は、人間とは、その他の万物と同様に地から生まれた存在であるという。

人と萬物とは、畢竟地を離るること能はず。人と物と皆地なり。今試に且らく心を六合の外に遊ばせ、以て世界を俯瞰せんに、但だ世界の一彈丸黒子の如きを見るのみにて、而も人と物とは見るべからず。是に於て思察す、此の中に川海有り、山嶽有り。禽獸草木有り。人類有り。渾然として此の一彈丸を成す、と。着想して此に到らば、乃ち人と物との地爲るを知らん。(言 197)

地上を遠くから眺めれば、人間はもちろん、山川草木から禽獸にいたるまで地の中に溶け込んで目で見て判別することなどできない。それはとりもなおさず、人間が地の氣を受けて生まれたからだ、と佐藤一斎は考える。

水氣結びて魚鼈と爲る。魚鼈は即ち水なり。而れども魚鼈は自ら其の水爲るを知らず。山氣結びて禽獸と爲り、草木と爲る。禽獸草木は即ち山なり。而れども禽獸草木は自ら其の山爲るを知らず。地氣の精英結びて人と爲る。人は即ち地なり。而れども人自ら其の地爲るを知らず。(言 196)

人は魚や獸や草木と同様に自身が地と一体であることを知らないだけなのである。ただし、地の氣を受けてできているのは、人間の身体の部分だけに過ぎない。

舉目の百物、皆來處有り。軀殼の父母に出ずるも、亦來處なり。心に至りては、則ち來處何くにか在る。余曰く、軀殼は是れ地氣の精英にして、父母に由つて之れを聚む。心は則ち天なり。軀殼成りて天焉に寓し、天寓して知覺生じ、天離れて知覺泯ぶ。心の來處、乃ち大虚是れのみ。(言 97)

地から生まれた身体に天が宿ったとき、そこにはじめて心が生まれる。ただし佐藤一斎は、たんなる概念的な理解としてそのように考えたのではない。

此の心靈昭不昧にして、衆理具り、萬事出づ。果して何れ従りして之れを得たる。吾が生の前、此の心何れの處にか放在せし。吾が歿するの後、此の心何れの處にか歸宿する。果して生歿有るか、無きか。着想して此に到れば、凜凜として自ら惕る。吾が心即ち天なり。(言 198)

心の不可思議な働きに思いをいたして、実感としてそのように感じ取ったのだ。現在一般に言われる靈魂のようなものとして心が想定されていることがここから分かる。

心を天から授かり、身体を地から授かる。現代科学の立場に立てば、それはほとんど意味のない言説である。しかし人間の心と身体の由来を分離して考えることは、自己修養を実践する上で有用な思考法として要請されたのである。

朱子学以降の儒教の大きな立場として、人間は生まれながらにして善なる存在である、と考える性善説がある。この立場は唐代以前の儒教では必ずしも支配的な思想ではなかった。現実には悪人を前に

したとき、それでも性善を強弁するのは難しい。だから朱子学以降では理気二元論の立場をとり、人によって生まれつきの気の偏りがあるため、結果として善人悪人の違いが生まれるという立場をとった。佐藤一斎の考え方も基本的にはこうした新儒教の発想に準じている⁹。

人身の生氣は、乃ち地氣の精なり。故に生物必ず欲有り。地、善惡を兼ね。故に欲も亦善惡有り。(言 111)

天は善でしかあり得ないが、地は善でも悪でもあり得る。だから地から生まれた存在が等しく持っている欲望は、善でも悪でもある。だから世の中には善人も悪人もいることになる。ここでは重要なのは、たんに欲望が悪ではなく善でもあり得る点である。

草木の生氣有りて、日に暢茂するは、是れ其の欲なり。其の枝葉の長ずる所に従へば、則ち欲漏る。故に其の枝葉を伐れば、則ち生氣、根に反りて、幹乃ち大なり。人の如きも亦軀殼の欲に従へば則ち欲漏る。欲漏るれば則ち神耗して、靈なること能はざるなり。故に欲を外に窒げば、則ち生氣内に畜へられて心乃ち靈に、身も亦健なり。(言 112)

欲望はいわば生命力の発露なのだ。だから発揮しすぎれば身を滅ぼすが、かといって欲望そのものを失ってしまったら、生きる力もまた失われる。欲望を発散せずに心を育て身体を強くする、それが佐藤一斎の修養論の基礎となる。

人の受くる所の氣は、其厚薄の分數、大抵相若たり。軀の大小、壽の脩短、力の強弱、心の智愚の如き、大いに相遠ざかる者無し。其の間に一處の厚きを受くる者有れば、皆之れを非常と謂ふ。非常なるは則ち姑く之れを置く。就ち常人の如きは、軀と壽と力の分數、之れを奈何ともすべからず。獨り心の智愚に至りては、以て學んで之れを變化すべし。故に博學審問慎思明辨篤行、人之れを一たび十たびすれば、己れ之れを百たび千たびす。果して此の道を能くすれば、愚なりと雖も必ず明も、柔なりと雖も必ず強く、以て漸く非常の域に進むべし。蓋し此の理有り。但だ常人は多く遊惰にして然する能はず。豈に亦天に算籌有るか。(言 199)

ただし、人は持って生まれた身体を変えることは難しいというのが佐藤一斎の立場である。この点はいわゆる養生法と一見対立しているようにみえる。一斎は身体を鍛えることに限界はあっても、心を鍛えることには限界がないとしている。心が学習によって鍛錬し変えていくことができるのは、心が天に由来するからに他ならない。天から与えられたものは誰にも等しく可能性として開かれているからである。

佐藤一斎が目に見えない自然の変化を観察することを重視しているのは、自然の本質を見極めることが人間の本質を見極めることにつながるからである。いかにして自己修養を実践すればよいか、その道筋を示してくれるというわけだ。

⁹ そもそもこうした発想は新儒教の創見ではないが、それがどのような経緯で新儒教に接続されてきたかをここでは問題としない。その概略は、溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中国思想文化事典』（東京大学出版会、2001年）などで全体を見通せる。

5. 修養法としての静坐

さて、自然を観察し、人間の本質をつかんだとして、具体的にはどうすれば自らを高めていくことができるのだろうか。その鍵となる考え方を、佐藤一斎は朱熹から学んでいる。

人は地氣の精英爲り。地に生れて地に死し、畢竟地を離るる能はず。宜しく地の體何物爲るかを察すべし。朱子謂ふ、地は却つて是れ空闕の處有り。天の氣、貫きて地中に在り。却つて虚にして以て天の氣を受くる有り、と。理、或は然らん。余の作る所の地體圖は、知らず、能く彷彿を得るや否や。(晩 77)

地面の中が空っぽであれば、そこに天の氣が降りてくる。天は陽、地は陰であるから、天の氣は陽の氣ということになる。この陽の氣が地面の中に降りてくるとはどういう事態か。佐藤一斎は易理を用いてそれを説明している。

震は乾陽の初起爲り。即ち氣原なり。其の發して離の虚に感ずれば、則ち雷霆と爲り、坎の實に觸るれば、則ち地震と爲る。人に於ては志氣と爲る。動天驚地事業。亦不外此震氣。(晩 78)

震卦(䷲)は陰爻二本の下に陽爻一本がある、つまり陽の氣が地面から出ようとしているところを表している。一斎はそれが離卦(䷵)や坎卦(䷜)と組み合わせさせて六十四卦の豊卦や屯卦となることを述べているのだが、それはひとまず措く。ここでは、このいったん地中に降りた陽の氣が上へと昇っていくと、天にあっては雷鳴に、地にあっては地震になるということだけ踏まえていればよい。つまり地面の中にある天の氣が空や大地を揺らす力となっている。そしてその氣が人の中にあれば、人を揺り動かす意志となる、ということなのだ。

そうなると、天の意志を発揮するには、まず天の氣である震の氣を身体に呼び込めばよいことになる。人間の場合は、震の氣が蓄えられるのは腹部になる。

人身、臍を受氣の蒂と爲せば、則ち震氣は此より發す。宜しく實を臍下に畜へ、虚を臍上に函れ、呼吸は臍上と相消息し、筋力は臍下より運動すべし。思慮云爲は、皆此に根柢す。凡百の技能も亦多く此くの如し。(晩 79)

人は母の胎内にあるときは、臍の緒を通じて呼吸している。つまり人間が氣を最初に受け取る場所は口ではなく臍だったのだ。だから、天の氣は腹部から発せられると考えられた。上述したように身体そのものは持って生まれた差異があり、根本的に変化させることはできないとしても、しかし心や意志を変えるには身体を使わなければならない。呼吸によって臍から上を空っぽにし、逆に臍から下には力を込めて充実させる。老子のいう上虚下実の考え方だが、これは東アジアの伝統的な養生思想における瞑想法の実践なのである¹⁰。儒教ではその瞑想法を静坐と呼んだ。

凡そ生物は皆養に資る。天生じて地之れを養ふ。人は則ち地氣の精英なり。吾れ静坐して以て氣を養ひ、動行して以て體を養ひ、氣體相資けて、以て此の生を養はんと欲するは、地に從ひ

¹⁰ 野村 2012

て天に事ふる所以なり。(晩 275)

佐藤一斎にとって静坐の実践により気を養うことは、自然の摂理にしたがって、自らの身体において天そのものである心の力を十全に発揮するための方法だったのである。

6. おわりに——静坐と読書

佐藤一斎にとっては、経典を読むことはたんに読書することではなかった。

経書を読むは、即ち我が心を読むなり。認めて外物と做す勿れ。我が心を読むは、即ち天を読むなり。認めて人心と做す勿れ。(奎 3)

自身の心を読むことであり、それは天を読むことであった。したがって言葉に囚われてしまうことは読書として本意ではない。

経書の文字は、文字を以て之れを注明するも可なり。意味は則ち當に我が心を以て透入して之れを得べし。畢竟文字を着くる能はず。(言 235)

経を窮むるには、須らく此の心に考據し、此の心に引證するを要すべし。如し徒らに文字の上に就いてのみ考據引證して、輒ち経を窮むるは此に止まると謂ふは、則ち陋なること甚し。(言 236)

常に自分の心と向き合いながら、書かれていることの意味を考えるのが、経典を読むという行為であった。自分の心に向き合うことが読書の真実であるのなら、それは実のところ、瞑想法による自己修養と何ら異なることがない、ということになる。

吾れ読書と静坐を把りて一片と打做さんと欲し、因りて自ら之れを試む。経を読む時は、寧靜に端坐し、卷を披らきて目を涉し、一事一理必ず之れを心に求むるに、乃ち能く之れと默契し、恍として自得する有り。此の際、眞に是れ無欲なれば、即ち是れ主靜なり。必ずしも一日各半の工夫を做さず。(晩 74)

朱熹の唱えた半日静坐半日読書(『朱子語類』卷 116)を踏まえて、心を静かにして書物を読めば読書という行為自体が静坐となり得るとしている。どれだけ自然と触れ合い自然に学ぶことが重要だとしても、隠者のように自然の中で暮らし続けることができる人は限られる。佐藤一斎のように都市にあって、人と交わり、社会の中で活躍しようとしている人間であれば、なおさら自然とだけ向き合っではいけない。しかし、自然と相対する中でつかみとった感覚をつきつめれば、それは読書という日々の生活での学びの中に、同じものを見つけることが可能になる、ということなのである。そのような理想の生活を一斎は次のように描写している。

毎旦鷄鳴きて起き、澄心默坐すること一晌、自ら夜氣の存否如何を察し、然る後蓐を出でて盥嗽し、経書を読み、日出でて事を視る。毎夜昏刻より人定に至りて、内外の事を了し、聞有れば則ち古人の語録を読み、人定の後に亦澄心默坐すること一晌、自ら日間に行ふ所の當否如何

を省み、然る後寝に就く。余、近年此れを守つて以て常度と爲さんと欲す。然れども此の事易きに似て難く、常常是の如くなること能はず。(後 245)

簡単なようで難しく、日常的に行うことはできないと述懐するのは、佐藤一斎の偽らざる本心ではないだろうか。しかし高尚な理論をいくら積み上げようとも日々の実践なしには何の意味もない。そしてその日々の実践は、花が咲くように、風が吹くように、意図することなくやむにやまれずして行われなくてはならない。自然と自らの身体とのつながりを確かに意識してこそ、それは体現されることが期待できるものなのだろう。

参考文献

黒沢幸昭「佐藤一斎の思想(I)：-その自然観-」、山梨大學教育學部研究報告第一分冊人文社会科学系 37、1986 年

清水教好〈明末清初思想〉の転回と佐藤一斎の思想世界(上)」日本思想史研究会会報 20、2003 年 A

清水教好「〈明末清初思想〉の転回と佐藤一斎の思想世界(下)」日本思想史研究会会報 21、2003 年 B

高瀬代次郎『佐藤一斎と其門人』、南陽堂、1922 年

野村英登「丹田で歩く一身体イメージがつなげる哲学、信仰、養生、芸能一」、『からだの文化一修行と身体像一』、五曜書房、2012 年

Conception of nature and Mind training by SATO Issai

NOMURA Hideto

Integration of heaven and human thought is bi-directional. One is to integration of heaven and human thought of norms; it is to read ethical origin into heaven (nature) and compensate social norms. The other is of dynamics; it is to expect a possibility of natural operation from reciprocal influence between heaven (nature) and human beings. The former developed as Confucian ethics and has been a basis of belief that human nature is fundamentally good. The latter evolved into the Feng shui thought and influenced overall living environments: city-planning, individual housing, right down to burials of the dead. Now the latter became the one that satisfies people's desires for happiness. In this theory, we would like to concentrate the case of Issai Satou of the late Edo period, as in Japan the development of the former—thoughts to find ethics to live as people in nature.

Keywords: SATO Issai, integration of heaven and human, quiet sitting meditation, body theory

Ⅱ　－TIEPh 第 2 ユニット　価値観・行動ユニット－

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

次に、行動を規定する要因については、環境配慮行動を導く社会的構造に注目した研究として、社会的ジレンマの問題を取り上げる。個人の利益追求行動と、社会全体にとっての利益との相克を解決するための心理的要因の解明である。さらに、環境との調和を保ちながらの幸福追求のあり方の検討も重要なテーマとして取り上げる。

環境配慮行動のコントロール感と平均以上効果

大久保 暢俊 (TIEPh) ¹

キーワード : ecological behavior, perceived behavioral control,
better-than-average-effect

持続可能性 (sustainability) は、ヒト、物理的環境、社会的環境などのレイヤーが相互作用する中で規定される概念である。ここで使われる“相互作用”という言葉は、これらのレイヤーがどのように形成され、どのような関係にあるのかを記述できない限り、何もわからないと言っているのに等しい。

この“相互作用”を考える上で、大きく二つのアプローチがある。ひとつは、経験を動かすことを通じて、システム自体を“結果として”違う位相に移すアプローチである。具体的には、認知などの高次機能では捉えることのできない、または捉えることでかえって不都合が生じる場面を取り上げ、システムを違う形で駆動させる仕掛けを提示する方法などが採用される。したがって、観察者の視点からシステム全体を俯瞰した際、初期条件から類推される帰結とは異なった事態が生じていることに、観察者は常に遅れて気づくことになる。これが、“結果として”違う位相に移行していることの内実である。つまり、この“結果として”違う位相に移行することの認識は、あくまで研究者側の視点に過ぎず、このアプローチでは些細な問題に過ぎない。このアプローチで重要なのは、どのような形であれシステムが動き続ける企てである (稲垣, 2007, 2008, 2012)。

もうひとつは、固定化された観察者の視点から相互作用を記述、理解、予測するアプローチである。このアプローチでは、ヒト、物理的環境、社会的環境などのレイヤーを仮説的に設定し、操作的に定義することが必要となる。そのうえで、操作的に定義された変数間の関係を検討する実証的方法が採用される。このアプローチでは、数値化可能な相関、因果関係を明らかにするため、扱う変数の範囲や数は非常に限られる。扱う変数の範囲や数が少ないことは、ひとつの研究の情報量の少なさと、総合的な理解が難しいという欠点がある。しかし、特定の状況における頑健な変数間の関係を見出すことは、研究の資料的価値という点で優れている。調査や実験といった手続きを重視する心理学では、伝統的にこのアプローチを採用する。

持続可能性にかかわる心理学研究の数は、この十年で増加の一途をたどっている (堀毛, 2012)。“エコ・フィロソフィ研究”においても、価値意識 (大島, 2007)、態度 (今井, 2008)、社会規範 (安藤, 2010)、文化 (菅, 2011)、主観的 well-being (堀毛, 2012) などの側面から持続可能性を扱った研究がなされて

¹ 調査実施にご協力いただきました稲垣諭先生 (東洋大学エコ・フィロソフィ学際研究イニシアティブ) に厚く御礼申し上げます。

おり、実証、理論の両面で知見が蓄積されている。

本研究の目的は、社会心理学の立場から、環境配慮行動のコントロール感に影響する要因を明らかにすることである。具体的には、環境配慮行動に計画的行動理論を適用した今井（2008）の理論研究をふまえ、環境配慮行動のコントロール感に平均以上効果の認知メカニズムを適用した。平均以上効果は、自己評価、平均他者評価、相対自己評価にかかわる心理現象である。そこで、以下では、計画的行動理論における行動のコントロール感に焦点を当て、行動のコントロール感と平均以上効果の認知メカニズムの対応を議論する。続いて、行動のコントロール感に影響する自己評価、平均他者評価、相対自己評価、自尊感情の影響を実証する。最後に、環境配慮行動のコントロール感を増すための効果的な働きかけについて、本研究の結果に基づき考察する。

環境配慮行動における行動のコントロール感

計画的行動理論（Theory of Planned Behavior）は、態度と行動の一貫性についての理論である（Ajzen, 1985, 1991）。この理論は、合理的行動理論（Fishbein & Ajzen, 1975）を発展させたものであり、基本的な仮定や要因は同じである。これらの理論では、人は理性的存在であり、手に入れることのできる情報を体系的に利用すると仮定される。さらに、その行動をしたことにより、どのような結果が起こるのかを考慮した上で、人は行動を起こすか否かを決定すると仮定される。これらの仮定は、合理的行動理論と計画的行動理論ともに、意識的に反省することが可能な行動に特化した理論であることを示している。

合理的行動理論と計画的行動理論において、ある意図的な行動が生起するか否かを直接に規定するのは行動意図（behavioral intention）である。そして、この行動意図に影響する要因として、“当該行動に対する態度”および“主観的規範”がある。当該行動に対する態度は、その行動に対する肯定や否定といった評価要素、および好きや嫌いといった感情要素で構成される。通常、この二つの要素のほかに、行動意図などの行動要素を態度は含む。しかし、今井（2008）は、計画的行動理論では行動意図と態度は別に設定されているため、両者を区別する必要があると指摘した。主観的規範は、当該行動をとることに対する重要他者からの期待の認識である。この重要他者は、行為者自身の行動規範となる他者であり、具体的には友人、恋人、配偶者、親などが相当する。

ここまでは合理的行動理論も計画的行動理論も同じである。しかし、計画的行動理論では、この二つの要因に加えて、“行動のコントロール感”の要因が加えられている。行動のコントロール感とは、当該行動をとることが自分にはどの程度可能かという認識である。合理的行動理論では、当該行動に肯定的で、かつ重要な他者からも推奨されていれば、人は行動を起こす。しかし、実際には、その行動をとることが自分には不可能だと考えれば、人は行動を起こそうと思わず、かつ実際に行動をとることもないであろう。それに対し、その行動をとることが自分にも可能であると考えているならば、その行動を起こそうと思い、かつ実際に行動をとるであろう。

当該行動に対する態度や主観的規範とは異なり、行動のコントロール感は行動に直接かわる（Figure 1）。合理的行動理論から計画的行動理論への展開を理解するうえで、この点は特に重要である。なぜなら、行動のコントロール感は、態度や主観的規範とは異なり、影響のパスの数が多いからである。つまり、行動のコントロール感を追加したことは、単純に要因を増やしたというよりも、モデルの全体構成にかかわる更新であったといえる。

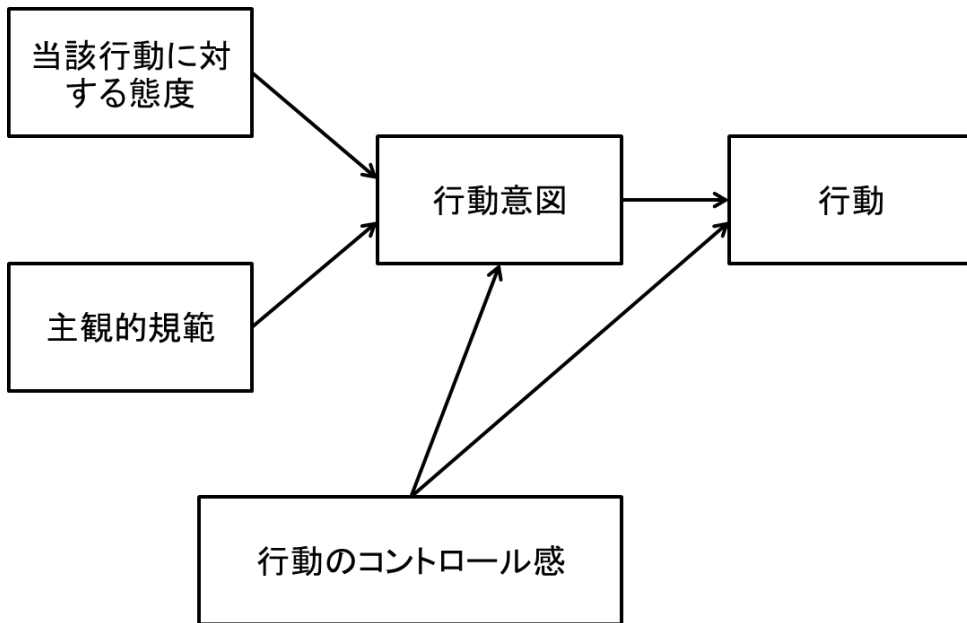


Figure 1. 合理的行動理論と計画的行動理論。行動のコントロール感の要因と、そこからの影響パスが計画的行動理論で追加された箇所。

行動のコントロール感は、態度と行動の一貫性の議論で重要な要因である。行動のコントロール感は、自己効力感の概念と密接に関連する（e.g., Schwarzer, 2008）。自己効力感を高める要因はいくつか指摘されているが、その中でも重要なのが実際の成功である（Bandura, 2004）。つまり、行動のコントロール感を高めるには、実際に遂行しなければならず、かつ個人的に“成功した”と思わなければならない。

しかし、環境配慮行動は、習慣としてこれまでに行っていない行動である場合や、個人的な達成感とは基本的に無関係な行動である場合も多い。したがって、環境配慮行動のコントロール感を高め、そのような行動を促進するような働きかけを試みるには、成功に随伴した効力感を高める方法とは別に、実行できるという認知を促す方法を模索しなければならない²。

² 環境配慮行動に個人的な報酬を与えたり、ゲーミフィケーションしたりすることは、個人的な達成感を高める有用な手段であろう。しかし、このような手段は、報酬と結果にのみ焦点を当てている。実行、報酬、結果に伴

そこで、本研究では、環境配慮行動における“行動のコントロール感”を自己、平均他者、相対自己のそれぞれと関連づけることにより、環境配慮行動を促す方法を検討する。つまり、実行する以前に“実行できる”という認知を顕在化させることで、実際の行動に結びつけようとする試みである。そのため、自己の特性についての心的現象である、平均以上効果のメカニズムを環境配慮行動のコントロール感に適用する。平均以上効果のメカニズムを適用することで、自己評価、平均他者評価、相対自己評価といった評価間の関係から行動のコントロール感を高める要因を検討できるようになる。なお、本研究で用いる“行動のコントロール感”は、環境に配慮した行動を“どのくらい実行できるか”と個人が思う程度と操作的に定義する。

平均以上効果の認知メカニズムと環境配慮行動

平均以上効果とは、人が自分自身を“平均”よりも優れていると考える傾向である。アメリカの高校生を対象にした調査では、自らのリーダーシップの能力が“平均以上である”と考えている生徒が70%で、平均以下であると考えている生徒はわずか2%であった (College Board, 1976-1977)。また、Cross (1977) は、研究対象となった大学教授の94%が自分の指導能力を平均以上であると考え、自分の指導能力が上位25%であるとする教授も68%いることを報告した。

社会心理学では、この傾向にかかわる多くの知見がこれまでに蓄積されている。初期の平均以上効果研究の多くは楽観主義の文脈で行われていた (Weinstein, 1980, Weinstein & Lachendro, 1982)。その後、平均以上効果を調整する要因に焦点が当たり、効果の一般性に制限がつくことになった。たとえば、Alicke (1985) は肯定的で統制可能な領域で平均以上効果が現出しやすく、否定的で統制不可能な領域で現出しづらいことを明らかにした。この背景には、人は肯定的な特性を自らの手で作り出し、否定的な特性は運命に委ねられているという自己高揚の動機づけが前提となっている。また、特性の定義自由度 (Dunning, Meyerowitz, & Holzberg, 1989)、領域の質的な差異 (Allison, Messick, & Goethals, 1989) などの要因が、平均以上効果を調整する要因として指摘された。

Alicke & Govorun (2005) は、平均以上効果を自己高揚の動機づけに基づく現象であると結論づけた。楽観主義、自己高揚的な観点では、平均以上効果を調整するマクロな要因に文化があげられる。伊藤 (1999) は、日本人大学生を対象にした調査で、“優しさ”や“まじめさ”などの領域では平均以上効果が確認できるのに対し、“容貌”や“社交”などの領域では、平均以上効果とは逆の、自己が平均よりも下であるとする平均以下効果が確認されると報告した。このように、欧米人サンプルで多く報告される平均以上効果とは逆の効果が日本人サンプルで確認できることは、平均以上効果が自己高揚の動機づけに基づくことを示す一つの証拠であると考えられる。

しかし、この楽観主義、自己高揚的な観点による平均以上効果の説明とは異なり、認知メカニズムのみで現象の説明が可能であると主張する研究者もいる。たとえば、Kruger, Windschitl, Burrus, Fessel,

う自己効力感のループを形成、維持するためには、実行それ自体を促す認知の形成が必要であろう。

& Chambers (2008) は、自己と平均他者の情報量の違いから平均以上効果の生起を説明している。彼らによれば、平均他者という抽象的な存在は、自己に比べて情報が乏しい。したがって、実際には自己と平均他者との比較は行われておらず、自己情報に過度の重みづけがなされた判断が生起する。この認知メカニズムにより、平均以上効果が現出することになる³。この説明の利点は、動機づけを考慮することなく平均以下効果を説明できることにある (Kruger, 1999)。

以上のように、平均以上効果は、自己高揚の動機づけを重視する立場と、認知メカニズムのみで説明する立場があるが、これらの立場を統合させようとする試みもある。具体的には、平均以上効果の背後に社会的比較のプロセスが関与しているかどうかを検討することを通じて、自己高揚の動機づけと認知プロセスの統合を試みている。社会的比較研究では、自己高揚の動機づけと認知プロセスの説明が並立してきた。平均以上効果とは異なり、社会的比較では、比較他者が具体的に存在するため、自己高揚の動機づけの説明が容易に成立する⁴。Guenther & Alicke (2010) は平均他者が自己評価に同化することを実証し、平均以上効果の背後に社会的比較のプロセスが関与していることを示した。大久保・下田 (2012) は、抽象度の水準が同じ場合にのみ平均他者が相対自己評価に影響を及ぼすことを示した。これらの研究は、平均他者が独立の心理的存在である可能性を示しており、他者の存在を前提とする社会的比較のプロセスが関与していることを示唆する。

平均以上効果の現出は、自己評価、平均他者評価、相対自己評価の関連パターンで判定される。本研究では、個々の環境配慮行動（たとえば“ごみを分別して出すようにする”など）について、“自分がどの程度できそうか（自己評価）”、“平均的な人がどの程度できそうか（平均他者評価）”、“平均的な人に比べて自分はどの程度できそうか（相対自己評価）”の3パターンの評価を測定した。平均以上効果の判定には、自己評価と平均他者評価の平均値の差をとる指標と、相対自己評価の中央値からのずれをとる指標を用いた。また、相対自己評価は概念的に自己評価と平均他者評価を含む (Kruger & Burrus, 2004)。したがって、相対自己評価に対する自己評価や平均他者評価の関係を検討することで、自己情報への過度の重みづけだけで説明できるのか、それとも社会的比較のプロセスが介在しているのかを明らかにすることができる。もし、自己情報への過度の重みづけの説明のみで平均以上、以下効果が説明されるのであれば、自己評価だけが相対自己評価と関係し、平均他者評価とは関係しないであろう。それに対し、社会的比較のプロセスが介在しているのであれば、平均他者評価とも関係するであろう。

環境配慮行動の特殊性

³ このほかにも、Giladi & Klar (2002) や Moore & Small (2007) などの研究者が認知メカニズムによる説明を行っている。これらの説明は、いくつかの点で主張に違いがある。しかし、推論の結果から導き出される予測の多くは類似している。

⁴ Alicke, LoSchiavo, Zerbst, & Zhang (1997) の天才効果のように、自己高揚の目的のために他者評価を上昇させるといった心理プロセスなどが代表的である。

環境配慮行動は、まだ行っていない行動や、馴染みのない行動である場合も多い。そのような行動は過去の遂行結果といった自己情報の絶対量が少ない。そのため、環境配慮行動の中でも、他者が行っているのをよく見かける行動と、そうでない行動で平均以上効果の現出パターンは変わる。具体的には、他者が行っているのをよく見かける行動では、自己情報への過度の重みづけと、他者の存在を前提とした社会的比較のプロセスが競合することになる。したがって、相対自己評価は、自己評価だけでなく、平均他者評価とも関連するであろう。それに対し、他者が行っているのを見かけない環境配慮行動は、他者情報がそもそも利用できないことから、自己情報に注目せざるを得ない。したがって、他者が行っているのを見かけない行動では、自己評価との関連だけが観察されるであろう。

自己に馴染みのない行動では、自己についての判断は環境要因の影響を受けやすくなる (Festinger, 1954)。したがって、他者の行動をよく見かけるか、または見かけないかは自己情報に影響を与える。たとえば、多くの人が行っている行動は自分にも可能であろうし、行っている人がいなければ自分にも不可能だと判断するであろう。すなわち、環境配慮行動の文脈では、他者の行動を見かける程度と自己が行動する際の実行の困難度が関連し、その情報が自己情報として利用されるであろう。したがって、他者が行っているのをよく見かける環境配慮行動は自分でも可能であると判断し、自己情報への過度の重みづけという認知メカニズムにより平均以上効果が現出するのに対し、他者が行っているのを見かけない環境配慮行動では平均以下効果が現出するであろう。

本研究の概観

以上の議論から、環境配慮行動のコントロール感に平均以上効果を適用した際、自己情報への過度の重みづけによる説明が有効であると予測する。また、環境配慮行動の特殊性の議論から、行動の馴染みのなさゆえに、他者の行動を見かける程度と自己が行う際の困難度が交差し、平均以上、以下効果の方向が決まるであろう。これらの予測を、よく見かける環境配慮行動、見かけない環境配慮行動のそれぞれで検討した。

さらに、自己の望ましさといった動機づけにかかわる要因が認知メカニズムにどのように関係するのかを検討するため、自尊感情も同時に測定し、各評価（自己評価、平均他者評価、相対自己評価）との関連を検討した。もし、認知メカニズムのみが平均以上効果にかかわっているのであれば、自尊感情と各評価の関連は確認されないであろう。それに対し、動機づけの影響が関連しているのであれば、各評価と相関関係があると予測される。本研究では、自尊感情の要因については具体的な仮説を設けず、探索的に検討した。

本研究は大きく二つの部分で構成されている。はじめに、堀毛（2012）で用いられた環境配慮行動にかかわる尺度の 30 項目の中で、他者が行っているのを見かける程度、および自分で行う際の困難度を予備調査で尋ねた。予備調査の目的は、他者が行っているのをよく見かける項目と、まったく見かけない項目の選定であった。さらに、他者の行動を見かける程度と実行の困難度、および自尊感情

との関係も検討した。予備調査における自尊感情との関連の検討は、項目自体の望ましさの影響を排除する目的であった。見かける程度で想定される他者は“一般的な他者”と“身近な他者”の2パターンを用意した。これは、他者の性質による違いを可能な限り排除し、認知メカニズムによる説明を検討しやすくするためであった。

本調査では、予備調査で選定された項目に対し、自己評価、平均他者評価、相対自己評価を尋ねた。さらに個人差変数として自尊感情を測定した。本調査では、平均以上効果の指標として、自己評価と平均他者評価の平均値の差と、相対自己評価の中央値（平均的な他者と同じ）からのずれの大きさを指標とした。これらの指標を用いて、他者の行動を見かける程度によって、平均以上効果や平均以下効果がどのように現出するのかを検討した。さらに、相対自己評価を目的変数、自己評価と平均他者評価を説明変数とする重回帰モデルによる分析を行った。この分析により、平均以上効果の背後に社会的比較のプロセスが関与しているのか否かを検討した。加えて、各評価と自尊感情の相関、偏相関分析を行うことで、自己の望ましさがどのように関連しているのかを検討した。

予備調査

予備調査の目的は、複数ある環境配慮行動項目から、他者が行っているのを見かける程度に基づき項目を選定することである。さらに、自己が実行する際の困難度との関係を検討した。

方法

調査参加者 四年制大学の学生 90 名（男性 54 名、女性 36 名）。調査参加者の平均年齢は 20.75 歳（ $SD=3.87$ ）であった。

手続き 堀毛（2012）の作成した sustain 行動尺度の 30 項目を用いて、“ほかの人がしているのを見かけたことがあるか（一般他者群）”、または、“あなたの身近な人がしているのを見かけたことがあるか（身近な他者群）”について 7 件法で回答してもらった（まったく見かけないーよく見かける）。さらに、その項目の行動を自分が行うのにどれほど困難を感じるのかについて、同様の項目を用いて 7 件法で回答してもらった（とても簡単ーとても難しい）。見かける程度と困難さの程度、および、項目内の提示順序はカウンターバランスをとった。最後に Rosenberg の自尊感情尺度（山本・松井・山成, 1982）に回答してもらった。調査は講義時間内に一斉に配付して行った（5 件法）。調査に要した時間はおよそ 20 分であった。

結果と考察

各項目は、その項目の行動を見かけるほど、また、困難なほど高くなるように数値を割り当てた（可能範囲は 1～7）。自尊感情尺度は、肯定的なほど高くなるように数値を割り当てた上で、自尊感情得点として合計値を算出した（ $\alpha=.84$, 可能範囲は 10～50）。

一般他者が行っているのか、それとも身近な他者が行っているのかで評定値が異なるかどうかを検討するため、各項目で t 検定を行った。その結果、“洗濯物はためてから洗濯機にかける”、“合成洗剤はできるだけ使わないようにしている”、“自動ドアはできるだけ利用しないように気をつけている”の 3 項目で有意差があった ($t(88)=2.27\sim 2.89$, $ps<.05$, see Appendix)。これらの項目はすべて、身近な他者の場合に“より見かける”と評定されていた。

さらに、各項目と自尊感情の関係を検討するため、他者が行っているのを見かける程度の各項目と自尊感情得点、困難さの程度の各項目と自尊感情得点で相関係数を算出した。その結果、見かける程度で 9 つ、困難さの程度で 1 つの項目で有意な相関であった ($ps<.05$, see Appendix)。また、他者が行っているのを見かける程度、困難さの程度の両項目の合計値と自尊感情の相関係数を求めたところ、どちらも有意でなかった（見かける程度との相関 $r=.16$, 困難さの程度との相関 $r=.03$, ns）。

項目の選定 他者の性質（一般他者か身近な他者か）によって見かける程度が異なった項目、および自尊感情との関連のあった項目を除いて、見かける程度の上位 5 項目、下位 5 項目を選定した。よく見かける項目は、“部屋から出るときにはエアコンや暖房を消す”、“移動はできるだけ歩いたり自転車にのるようにする”、“部屋の明かりはできるだけ消し、節電につとめるようにする”、“水道やシャワーなど水の浪費に気をつける”、“紙資源をためリサイクルする”であった。まったく見かけない項目は、“多少高くてもオーガニックな素材の化粧品や野菜を購入する”、“誰かがエコロジカルでない行動をしていたら指摘する”、“友達と環境問題について話をする”、“友達や家族にリサイクルを勧める”、“環境問題を取り扱った本や雑誌を読む”であった。見かける程度の上位 5 項目を“よく見かける環境配慮行動”、下位 5 項目を“見かけない環境配慮行動”とした。

これらの項目に相当する困難さの程度で合計値を算出し、対応のある t 検定を行ったところ、よく見かける環境配慮行動 ($M=13.22$, $SD=4.96$) に比べ、見かけない環境配慮行動 ($M=25.01$, $SD=4.97$) が、より困難であると評定されていた ($t(87)=19.42$, $p<.01$)。すなわち、他者が行っているのを見かける程度と、自分で行う際の困難度が共変動している可能性が示された。さらに、よく見かける環境配慮行動、見かけない環境配慮行動のそれぞれの項目と、それに対応した困難度の項目の合計値との相関係数を算出したところ、よく見かける環境配慮行動 ($r=-.29$)、見かけない環境配慮行動 ($r=-.43$) のそれぞれで有意であった ($ps<.01$)。つまり、当該の行動を見かけると評定するほど、困難度が低いと評定している傾向であった。この結果は、特に見かけない環境配慮行動において、自己と他者の行動の弁別が困難であることを示唆する。

本調査

本調査の目的は以下の 3 つである。a) 予備調査で選定した項目を用いて、自己、平均他者、相対自己を対象に環境配慮行動のコントロール感を測定した。それにより、他者の行動を見かけるか否かで平均以上、以下効果の現出パターンが変わるのかどうかを検討した。b) 相対自己評価と自己評価、

平均他者評価の関係から、平均以上効果の背後に社会的比較のプロセスが存在するのか否かを検討した。c) 自己の全般的な望ましさである自尊感情との関連を検討することで、平均以上効果の認知メカニズムに動機づけ要因がどのようにかかわっているのかを検討した。

方法

調査参加者 四年制大学の学生 155 名（男性 68 名、女性 87 名）。調査参加者の平均年齢は 19.81 歳（ $SD=1.46$ ）であった。

手続き 環境配慮についての質問であると教示して、質問紙に回答してもらった。その際、“環境に配慮している（大事に思っている）”との想定で回答するように教示した。この教示の目的は、態度をポジティブ方向に固定化させることで、態度要因の個人差分散を小さくすることであった。

続いて、よく見かける環境配慮行動、見かけない環境配慮行動のそれぞれ 5 項目について、“あなたはどのくらい実行できると思うか（自己評価）”、“同年齢、同性の平均的な大学生はどのくらい実行できると思うか（平均他者評価）”、“同年齢、同性の平均的な大学生に比べてあなたはどのくらい実行できると思うか（相対自己評価）”の 3 パターンの質問に回答してもらった。自己評価、平均他者評価では、“かなり実行できる”から“まったく実行できない”とラベルづけされた 7 件法であった。相対自己評価では、“平均的な大学生より実行できる”から“平均的な大学生より実行できない”とラベルづけされており、中央は“平均的な大学生と同じ”とラベルづけされた 7 件法であった。自己評価、平均他者評価、相対自己評価の順序、および項目内の順序はカウンターバランスをとった。

最後に Rosenberg の自尊感情尺度（山本・松井・山成, 1982）に回答してもらった（5 件法）。調査は講義時間内に一斉に配付して行った。調査に要した時間はおよそ 15 分であった。

結果

すべての項目に回答した 149 名のデータを分析に用いた。よく見かける環境配慮行動、および、見かけない環境配慮行動は、“実行できる”と評価しているほど高くなるよう数値を割り当てた上で、自己評価、平均他者評価ごとに合計値を算出した（それぞれ可能範囲は 5～25）。相対自己評価は、尺度の中央値（4：平均的な大学生と同じ）を明らかにするため、合計値を項目数で割った数値を指標とした（可能範囲は 1～7）。自尊感情尺度は、高いほど肯定的になるように数値を割り当てた上で合計値を算出した（ $\alpha=.84$, 可能範囲は 10～50）。

自己評価と平均他者評価の平均値の差における平均以上効果 全般的に平均以上効果が現出しているのかどうかを検討するため、よく見かける環境配慮行動、および見かけない環境配慮行動の合計値を自己評価、および平均他者評価ごとに算出した。それらの値に対し、対応のある t 検定を行ったところ、平均他者評価（ $M=39.09$, $SD=10.63$ ）に比べて自己評価（ $M=42.83$, $SD=9.14$ ）が有意に高かった（ $t(148)=4.62$, $p<.01$, $d=.38$ ）。すなわち、全般的には平均以上効果が確認された。

続いて、よく見かける環境配慮行動、および見かけない環境配慮行動ごとに対処のある t 検定を行

ったところ、よく見かける環境配慮行動では、平均他者評価 ($M=23.65$, $SD=5.57$) よりも自己評価 ($M=27.19$, $SD=5.04$) が有意に高かった ($t(148)=7.53$, $p<.01$, $d=.67$)。一方、見かけない環境配慮行動では、自己評価 ($M=15.63$, $SD=6.15$) と他者評価 ($M=15.44$, $SD=6.46$) で有意な差はなかった ($t(148)=.38$, ns , $d=.03$)。

相対自己評価における平均以上効果 よく見かける環境配慮行動と見かけない環境配慮行動の合算した数値に対し、中央値 (4: 平均的な大学生と同じ) を 0 とする t 検定を行った。その結果、相対自己評価の平均値 4.28 ($SD=0.76$) は有意に高かった ($t(148)=4.54$, $p<.01$, $d=.52$)。

続いて、よく見かける環境配慮行動、および見かけない環境配慮行動ごとで中央値 (4: 平均的な大学生と同じ) を 0 とする t 検定を行った。その結果、よく見かける環境配慮行動で平均以上効果 ($M=5.19$, $SD=0.97$, $t(148)=15.09$, $p<.01$, $d=1.74$)、見かけない環境配慮行動で平均以下効果 ($M=3.37$, $SD=1.02$, $t(148)=7.50$, $p<.01$, $d=.87$) が確認された。

相対自己評価と自己評価、平均他者評価の関係 各評価間の相関係数の値を Table 1、2 に示す。相対自己評価に対する自己評価、および平均他者評価の影響を検討するため、大久保・下田 (2012) と同様の手法を用いて、相対自己評価を目的変数、自己評価と平均他者評価を説明変数とする重回帰分析を行った。その結果、よく見かける環境配慮行動では重回帰式が有意であり ($R^2_{adj}=.49$, $F(2, 146)=73.06$, $p<.01$)、自己評価の正の影響 ($\beta=.76$, $t=11.84$, $p<.01$)、および平均他者評価の負の影響がみられた ($\beta=-.18$, $t=2.73$, $p<.01$)。見かけない環境配慮行動でも重回帰式は有意であった ($R^2_{adj}=.39$, $F(2, 146)=48.84$, $p<.01$)。しかし、よく見かける環境配慮行動とは異なり、自己評価で正の影響は確認されたが ($\beta=.61$, $t=8.10$, $p<.01$)、平均他者評価では影響が確認できなかった ($\beta=.05$, $t=0.63$, ns)。

Table 1

各評価間の相関係数 (よく見かける環境配慮行動)

	II	III
I. 自己	.42 **	.69 **
II. 平均他者	—	.14 †
III. 相対自己		—

† $p<.10$, * $p<.05$, ** $p<.01$

Table 2

各評価間の相関係数 (見かけない環境配慮行動)

	II	III
I. 自己	.52 **	.63 **
II. 平均他者	—	.36 **
III. 相対自己		—

† $p<.10$, * $p<.05$, ** $p<.01$

自尊感情との関係 自尊感情得点と自己評価、平均他者評価、相対自己評価で相関係数を算出したところ、見かけない環境配慮行動において、自己評価、相対自己評価で正の相関がみられた (Table 3)。この関連を詳細に検討するため、自尊感情、自己評価、相対自己評価の3つの変数で偏相関分析を行った。その結果、見かけない環境配慮行動における自尊感情と自己評価の相関は、相対自己評価の値を統制した場合に有意にならなかった。それに対し、自尊感情と相対自己評価の相関は、自己評価の値を統制しても大きく変わらなかった (Figure 2)。

Table 3
各評価と自尊感情の相関係数

	自己	平均他者	相対自己
よく見かける	.00	.02	.06
見かけない	.20 *	.12	.29 **

* $p < .05$, ** $p < .01$

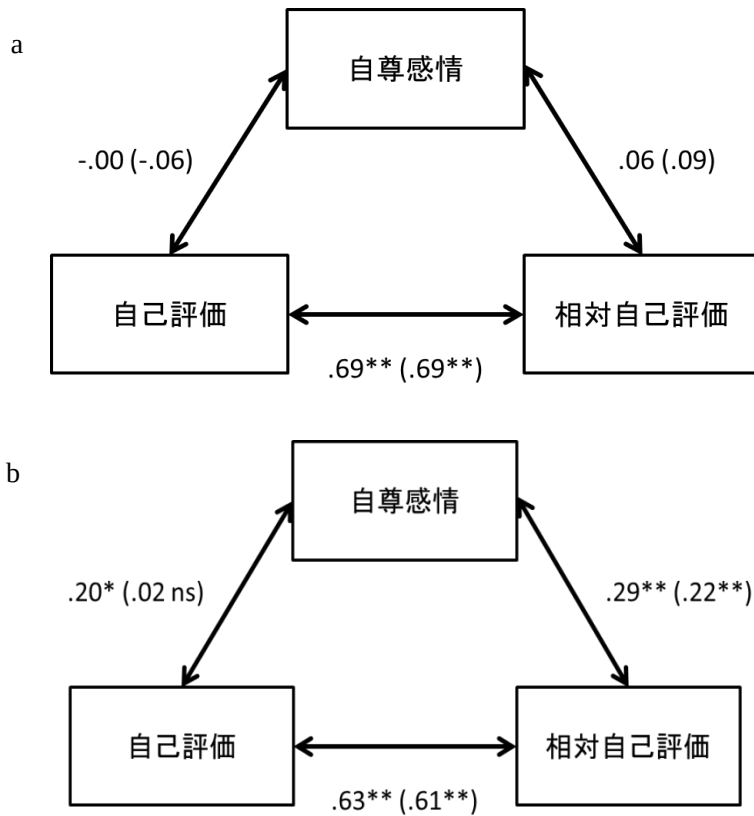


Figure 2. 自尊感情、自己評価、相対自己評価の関係。(a) よく見かける環境配慮行動。(b) 見かけない環境配慮行動。パス間の値は相関係数。括弧内は第三変数を統制した値。* $p < .05$, ** $p < .01$

考察

本研究の結果から、他者が行っているのをよく見かける環境配慮行動で平均以上効果、見かけない環境配慮行動で平均以下効果が確認された。ただし、自己評価と平均他者評価の平均値の差を分析したところ、見かけない環境配慮行動で自己評価と平均他者評価に差はなかった。

さらに、相対自己評価と自己評価、平均他者評価の関係を分析した結果、よく見かける環境配慮行動において、平均他者評価が弱いながらも関係していた。それに対し、見かけない環境配慮行動において、平均他者評価との関係は確認されなかった。他者が行っているのを見かける程度と実行の困難度の相関関係が確認された予備調査の結果を考慮すると、見かけない環境配慮行動では、他者が行っているのを見かける程度と実行の困難度の弁別が難しく、自己が行動する際に実行の困難さの顕現性が高まったのかもしれない。それゆえ、他者が行っているのを見かけない環境配慮行動では自己評価のみに基づいて平均以下効果が現出したのである。

各評価と自尊感情の相関分析からは、よく見かける環境配慮行動で自己評価、平均他者評価、相対自己評価のいずれとも関連が確認されなかった。平均以上効果の説明として、よく見かける環境配慮行動では、自己の動機づけを排した認知メカニズムによる説明が妥当なのかもしれない。ただし、平均他者評価との関係も確認されたことから、自己情報への過度の重みづけだけでなく、平均他者との社会的比較のプロセスも独自に存在している可能性が示された。それに対し、見かけない環境配慮行動では、自尊感情と自己評価、および相対自己評価との関連が確認された。偏相関分析の結果から、自尊感情と相対自己評価の関連が特に密接であることが示された。平均他者の独自の影響が確認されなかった結果と併せて考察すると、見かけない環境配慮行動では、相対自己に関連づけられた行動のコントロール感を、自己の全般的な望ましが規定しているのかもしれない。これらの結果は、自己情報が少ない条件下において、自己高揚の動機づけが平均以上、以下効果の認知メカニズムに影響している可能性を示唆する。

環境配慮行動への示唆

以上から、環境配慮行動のコントロール感を高めるために、次の 2 つの方法が指摘できる。a) 他者が行っているのをよく見かける環境配慮行動では、純粋な自己評価（他者が介在しない自己評価）を高め、それに加えて平均他者の情報を用いるのが効果的である。その際、平均他者の情報は“当該行動がとれていない”方向に提示するとよい。b) 他者が行っているのを見かけない環境配慮行動では、自尊感情や相対自己評価（直接に他者と比較をさせる）を高めることが効果的である。平均他者の情報は単独で効果を及ぼさない。

しかし、この方法は、環境配慮行動を阻害する要因も含まれていることに注意しなければならない。

その要因は2つある。ひとつは、平均他者が当該行動をとっていないと提示することが、かえって行動を阻害する規範を作ってしまうことである。“多くの人ができていない”という情報は、記述的規範情報（Cialdini, Reno, & Kallgren, 1990; Cialdini, Kallgren, Reno, 1991）の特徴を有する。“多くの人がやっていないのだから、自分もやらなくて良い”と考えれば、かえって行動しなくなるであろう。このような事態を避けるためには、環境に対する態度を肯定的にしておく必要がある。つまり、“環境配慮行動をとることは、とても大事である”などの肯定的な態度を前提にして初めて、平均他者情報が有用となる。つまり、他者が行っているのをよく見かける環境配慮行動のコントロール感を高めるには、当該行動の態度がとても重要であることに留意しなければならない。

もうひとつの要因は、見かけない環境配慮行動のコントロール感を高めるために自尊感情を高揚させることである。本研究では、他者が行っているの見かけない環境配慮行動で、自己の全般的な望ましさである自尊感情が相対自己評価と関係していることが明らかとなった。この結果から、自尊感情を高めるような働きかけを通じて相対自己評価を高めることが効果的であることを示唆した。しかし、自尊感情を高めることが遂行に肯定的な影響を及ぼすばかりとは限らない。たとえば、Forsyth, Lawrence, Burnette, & Baumeister, (2007) は、自尊感情を単純に高揚させることで学業遂行に悪影響を及ぼす可能性を示した。このように、自尊感情を高揚させることが、かえって遂行を低下させることもあることに注意しなければならない。したがって、自尊感情を高揚させる場合には、自尊感情の高揚から個々の行動のコントロール感それ自体に注目するように行為者を誘導する方法も同時に考える必要がある。

本研究の問題点と今後の展開

本研究では、評価間の関係の検討を通じて、行動のコントロール感を高めるための方法を模索した。しかし、自己や平均他者といった関連づけの対象に違いがあるとはいえ、相関関係のみを扱った本研究では介入するための具体的手順までは明確にできなかった。今後は自己評価、平均他者評価、相対自己評価の順序効果の検討や、実験操作を含む研究を行うことで、具体的な因果関係を明らかにしなければならない。

また、自己評価、平均他者評価、相対自己評価といった評価が、実際の環境配慮行動にどの程度影響を及ぼすのかについても検討しなければならない。平均以上、以下効果の指標と客観的な行動指標の関係は、本研究の知見を現実場面で応用する場合に必要である。

引用文献

- Ajzen, I. (1985). From intentions to actions: A theory of planned behavior. In J. Kuhl & J. Beckman (Eds.), *Action-control: From cognition to behavior* (pp. 11-39). Heidelberg: Springer.

- Ajzen, I. (1991). The theory of planned behavior. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, **50**, 179-211.
- Alicke, M. D. (1985). Global self-evaluation as determined by the desirability and controllability of trait adjectives. *Journal of Personality and Social Psychology*, **49**, 1621-1630.
- Alicke, M. D., & Govorun, O. (2005). The better-than-average effect. In M. D. Alicke, D. A. Dunning, & Krueger J. I. (Eds.), *The self in social judgment* (pp. 85-106). New York, NY: Psychology Press.
- Alicke, M. D., LoSchiavo, F. M., Zerbst, J. I., & Zhang, S. (1997). The person who outperforms me is a genius: Maintaining perceived competence in upward social comparison. *Journal of Personality and Social Psychology*, **73**, 781-789.
- Allison, S. T., Messick, D. M., & Goethals, G. R. (1989). On being better but not smarter than others: The Muhammad Ali effect. *Social Cognition*, **7**, 275-295.
- 安藤清志 (2010). 環境配慮行動と社会心理学: 社会的規範情報の効果. エコ・フィロソフィ研究, **4**, 69-77.
- Bandura, A. (2004). Swimming against the mainstream: The early years from chilly tributary to transformative mainstream. *Behaviour Research and Therapy*, **42**, 613-630.
- Cialdini, R. B., Reno, R. R., & Kallgren, C. A. (1990). A focus theory of normative conduct: Recycling the concept of norms to reduce littering in public places. *Journal of Personality and Social Psychology*, **58**, 1015-1026.
- Cialdini, R. B., Kallgren, C. A., & Reno, R. R. (1991). A focus theory of normative conduct: A theoretical refinement and reevaluation of the role of norms in human behavior. *Advances in Experimental Social Psychology*, **24**, 201-234.
- College Board (1976-1977). Student descriptive questionnaire. Princeton, NJ: Educational Testing Service, quoted in *How We Know What Isn't So*, by Thomas Gilovich, Free Press, NY, 1991, p77.
- Cross, P. (1977). Not can but will college teachers be improved? *New Directions for Higher Education*, **17**, 1-15.
- Dunning, D., Meyerowitz, J. A., & Holzberg, A. D. (1989). Ambiguity and self-evaluation: The role of idiosyncratic trait definitions in self-serving assessments of ability. *Journal of Personality and Social Psychology*, **57**, 1082-1090.
- Festinger, L. (1954). A theory of social comparison processes. *Human Relations*, **7**, 117-140.
- Fishbein, M., & Ajzen, I. (1975). *Belief, attitude, intention, and behavior: An introduction to theory and research*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Forsyth, D. R., Lawrence, N. K., Burnette, J. L., & Baumeister, R. F. (2007). Attempting to improve the academic performance of struggling college students by bolstering their self-esteem: An intervention that backfired. *Journal of Social and Clinical Psychology*, **26**, 447-459.

- Giladi, E. E., & Klar, Y. (2002). When standards are wide of the mark: Nonselective superiority and inferiority biases in comparative judgments of objects and concepts. *Journal of Experimental Psychology: General*, **131**, 538–551.
- Guenther, C. L., & Alicke, M. D. (2010). Deconstructing the better-than-average effect. *Journal of Personality and Social Psychology*, **99**, 755–770.
- 堀毛一也 (2012). サステイナブルな心性と行動の関連に関する予備的検討: sustainable well-being への心理学的アプローチ. *エコ・フィロソフィ研究*, **6**, 57-72.
- 今井芳昭 (2008). 環境配慮行動を促すための社会心理学的アプローチ. *エコ・フィロソフィ研究*, **2**, 107-128.
- 稲垣諭 (2007). 持続可能性の実現とその課題: オルタナティヴ・デザインとしての哲学. *エコ・フィロソフィ研究*, **1**, 163-182.
- 稲垣諭 (2008). 環境概念の前史: 環境内存在の現象学的アプローチへ向けて(1). *エコ・フィロソフィ研究*, **2**, 165-180.
- 稲垣諭 (2012). 経験の記述—働きの存在論: ドゥルーズ・ガタリとオートポイエシスの分岐(1). *エコ・フィロソフィ研究*, **6**, 91-107.
- 伊藤忠弘 (1999). 社会的比較における自己高揚傾向: 平均以上効果の検討. *心理学研究*, **70**, 367-374.
- Kruger, J. (1999). Lake Wobegon, be gone! The “below-average effect” and the egocentric nature of comparative ability judgments. *Journal of Personality and Social Psychology*, **77**, 221–232.
- Kruger, J., & Burrus, J. (2004). Egocentrism and focalism in unrealistic optimism (and pessimism). *Journal of Experimental Social Psychology*, **40**, 332–340.
- Kruger, J., Windschitl, P. D., Burrus, J., Fessel, F., & Chambers, J. R. (2008). The rational side of egocentrism in social comparisons. *Journal of Experimental Social Psychology*, **44**, 220–232.
- Moore, D. A., & Small, D. A. (2007). Error and bias in comparative judgment: On being both better and worse than we think we are. *Journal of Personality and Social Psychology*, **92**, 972–989.
- 大久保暢俊・下田俊介 (2012). 比較他者の抽象性と平均以上効果. *日本心理学会第 76 回大会発表論文集*, 235.
- 大島尚 (2007). シンガポール価値意識調査報告. *エコ・フィロソフィ研究*, **1**, 55-104.
- Schwarzer, R. (2008). Modeling health behavior change: How to predict and modify the adoption and maintenance of health behaviors. *Applied Psychology: An International Review*, **57**, 1-29.
- 菅さやか (2011). 文化心理学から考える環境配慮行動. *エコ・フィロソフィ研究*, **5**, 67-72.
- Weinstein, N. D. (1980). Unrealistic optimism about future life events. *Journal of Personality and Social Psychology*, **39**, 806–820.
- Weinstein, N. D., & Lachendro, E. (1982). Egocentrism as a source of unrealistic optimism. *Personality & Social Psychology Bulletin*, **8**, 195–200.

山本真理子・松井豊・山成由紀子(1982). 認知された自己の諸側面 教育心理学研究, **30**, 64-68.

Appendix

各項目の平均値、および標準偏差（予備調査）

	一般他者	SD	身近な他者	SD	全体	SD	困難さ	SD
1. 洗濯物はためてから洗濯機にかける	4.37	2.13	5.30	1.73	4.86	1.97	2.29	1.64
2. 部屋の温度設定に気を配る	4.60	1.90	4.72	2.06	4.66	1.98	2.49	1.63
3. 紙資源をためりサイクルする	4.32	1.98	4.83	2.01	4.59	2.00	3.42	2.07
4. 空になったプラスチック・ボトルをためりサイクルに出す	5.29	1.85	4.81	2.15	5.03	2.02	2.81	1.88
5. 誰かがエコロジカルでない行動をしていたら指摘する	2.47	1.61	2.64	1.66	2.56	1.63	5.46	1.45
6. 再生可能なパッケージを使っている商品を買う	2.86	1.78	3.32	1.71	3.10	1.75	4.27	1.73
7. 季節にあった商品（野菜など）を購入するよう気をつける	4.30	1.83	4.43	1.90	4.37	1.86	3.87	1.86
8. エレベータを使わず階段で移動するよう努めている	4.02	1.88	3.68	1.77	3.84	1.82	3.32	1.80
9. 友達と環境問題について話をする	2.16	1.70	2.45	1.52	2.31	1.61	4.88	1.90
10. 部屋から出るときにはエアコンや暖房を消す	5.50	1.97	6.04	1.23	5.79	1.63	1.68	1.41
11. 物を捨てる前に別の使い方ができないか考える	3.37	1.95	3.81	1.81	3.60	1.88	3.80	1.76
12. 道にゴミが落ちていたらできるだけひろう	2.56	1.55	2.66	1.62	2.61	1.58	4.73	1.79
13. 移動はできるだけ歩いたり自転車にのるようにしている	4.81	1.71	4.83	1.99	4.82	1.86	2.60	1.74
14. 水道やシャワーなど水の浪費に気をつけている	4.48	1.89	4.70	1.68	4.60	1.78	3.11	1.72
15. 多少高くてもオーガニックな素材の化粧品や野菜を購入する	3.21	1.87	2.83	1.80	3.01	1.83	5.26	1.55

各項目の平均値、および標準偏差（予備調査）

	一般他者	SD	身近な他者	SD	全体	SD	困難さ	SD
16. 家庭ではできるだけゴミを出さないよう気をつける	3.16	1.56	3.51	1.72	3.34	1.64	4.42	1.70
17. ウォームビズやクールビズを実践している	4.35	2.09	4.26	1.82	4.30	1.95	3.10	1.64
18. レジ袋はできるだけ利用しないよう気をつけている	4.65	1.97	4.26	2.18	4.44	2.08	3.27	1.87
19. 部屋の明かりはできるだけ消し、節電につとめている	4.74	1.81	4.70	1.94	4.72	1.87	2.52	1.79
20. 合成洗剤はできるだけ使わないようにしている	2.35	1.48	3.28	1.56	2.83	1.58	4.66	1.62
21. 古着や家具のリサイクルを心がけている	3.65	2.03	3.81	1.79	3.73	1.90	3.91	1.83
22. ゴミの分別をきちんと実践している	5.33	1.48	5.55	1.61	5.44	1.54	2.57	1.48
23. 環境問題を取り扱った本や雑誌を読む	2.00	1.48	2.43	1.41	2.22	1.45	4.81	1.78
24. 無駄な買い物をしないよう気をつけている	4.23	1.93	4.38	1.85	4.31	1.88	3.58	1.92
25. パソコンやモニター、プリンタの電源はできるだけこまめに消す	3.72	2.29	4.62	2.07	4.19	2.21	2.69	1.91
26. 友達や家族にリサイクルを勧める	2.21	1.78	2.70	1.65	2.47	1.72	4.80	1.94
27. 自動ドアはできるだけ利用しないように気をつけている	1.33	0.81	1.91	1.32	1.63	1.14	5.68	1.61
28. マイはしやエコバックを利用して	4.37	2.08	4.04	2.21	4.20	2.14	3.78	2.13
29. 高速道路は燃料節約のために制限時速を守って走る（つもりだ）	2.86	1.98	3.49	1.85	3.19	1.93	3.68	1.91
30. お金があればエコカーや LED 電球を購入したい	3.28	2.17	3.55	1.99	3.42	2.07	3.58	1.96

各項目と自尊感情の相関係数（予備調査）

	見かける程度	困難さ
1. 洗濯物はためてから洗濯機にかける	0.04	-0.07
2. 部屋の温度設定に気を配る	0.23 *	-0.08
3. 紙資源をためリサイクルする	-0.03	0.03
4. 空になったプラスチック・ボトルを ためリサイクルに出す	-0.20 *	0.19
5. 誰かがエコロジカルでない行動をして いたら指摘する	0.05	0.08
6. 再生可能なパッケージを使っている商 品を買う	0.02	0.12
7. 季節にあった商品（野菜など）を購入 するよう気をつける	-0.04	0.00
8. エレベータを使わず階段で移動するよ う努めている	0.20 *	0.03
9. 友達と環境問題について話をする	0.13	0.04
10. 部屋から出るときにはエアコンや暖 房を消す	0.04	-0.10
11. 物を捨てる前に別の使い方ができな いか考える	-0.01	0.21
12. 道にゴミが落ちていたらできるだけ ひろう	0.32 *	-0.07
13. 移動はできるだけ歩いたり自転車に のるようにしている	-0.04	0.05
14. 水道やシャワーなど水の浪費に気を つけている	0.01	0.10
15. 多少高くてもオーガニックな素材の 化粧品や野菜を購入する	0.09	-0.09

* $p < .05$

各項目と自尊感情の相関係数（予備調査）

	見かける程度	困難さ
16. 家庭ではできるだけゴミを出さないよう気をつける	0.30 *	-0.07
17. ウォームビズやクールビズを実践している	0.15	-0.02
18. レジ袋はできるだけ利用しないよう気をつけている	-0.01	-0.06
19. 部屋の明かりはできるだけ消し、節電につとめている	0.06	-0.13
20. 合成洗剤はできるだけ使わないようにしている	-0.09	-0.05
21. 古着や家具のリサイクルを心がけている	0.20 *	0.06
22. ゴミの分別をきちんと実践している	-0.24 *	0.00
23. 環境問題を取り扱った本や雑誌を読む	0.18	-0.06
24. 無駄な買い物をしないよう気をつけている	0.13	0.09
25. パソコンやモニター、プリンタの電源はできるだけこまめに消す	0.15	-0.19
26. 友達や家族にリサイクルを勧める	0.15	0.01
27. 自動ドアはできるだけ利用しないように気をつけている	0.16	0.10
28. マイはしやエコバックを利用している	-0.09	.315** *
29. 高速道路は燃料節約のために制限時速を守って走る（つもりだ）	0.21 *	-0.01
30. お金があればエコカーや LED 電球を購入したい	0.32 *	-0.15

* $p < .05$

The better-than-average-effect and perceived behavioral control on ecological behavior.

OKUBO Nobutoshi

People believe that they are better than others and worse than others on various dimensions. In previous attempts to explain these better-than-average and worse-than-average effects, researchers have invoked bias and motivation as causes. In this article, the author applies the cognitive mechanisms of the better-than-average-effect to perceived behavioral control on people's ecological behavior. The present study suggests that participants evaluate themselves more favorably than average peer in which the behavioral domains that they are familiar with. Conversely, participants evaluate themselves less favorably in which the behavioral domains that they are unfamiliar with. The author discusses how these results might influence interpretation of previous findings on eco-philosophy.

Keywords: ecological behavior, perceived behavioral control, better-than-average
-effect

Ⅲ -TIEPh 第 3 ユニット 環境デザインユニット-

発展するものは、創発し、成長し、頂点へと至り、そしてやがて衰弱していく。一切の生命に見られるこうした動向は、トインビーが指摘するように、文明にも文化にもみられる。こうした発展の仕組みは、持続可能性とは相当に異なるものである。持続可能性を分析すると、容易ではない問題が含まれていることがわかる。衰退し続けるものがただ衰退を遅らせている場合も、見かけ上「持続可能性」に彩られている。急速に発展してしまえば、やがて急速に衰退するシステムの場合には、急速な発展を抑制し、つねに発展の可能性を残しながら、展開の速度を遅くする場合にも、持続可能性が見られる。地球環境の持続可能性が叫ばれるさいには、極端な変化を引き起こしそうな要因を、制御し除去することが課題となっている。持続可能性が、ただ引き延ばすことではないのだとすると、持続可能性のもとで、人間の営みは何を実行すればよいのかという課題が生じる。持続可能性を設定した途端に、そのことの内実はなんなのかが問われるのである。

活力に満ち、創造性に満ちた持続可能性を想定してみる。これはどうすることなのだろう。たんにエネルギー消費、物質消費を抑え、つつまじやかな生活をするのではないはずである。経済成長がかりにほとんどゼロ成長であっても、なおより豊かな生活はありうるのである。このさいの豊かさとは何なのだろう。人間の創造性を発揮させ、生活に日々の彩りをあたえ、健康なものはより健康になり、どこか上達感のあるような工夫に満ちた生活はある。そうした場所や都市や生活圏を形成することはできる。このときデザインの方向を変えなければならないことがわかる。それぞれの場所で、つねに選択に直面でき、そこでみずからの行為をつうじてそれぞれの人が自分の回路を探し当てることができるような場所の設計が必要となる。システムは作動し続けているが、なおそれぞれの場面で、選択肢が増大し、工夫の別の可能性が見えてくるような設計は可能なのである。そこにシステム・デザインの構想が出現する。

農のシステム

河本 英夫（文学部）

キーワード：農のシステム、農業、アリストテレス、デカップリング、
国際投機資金

農は、自然に働きかけ、自然の力を引き出し、そのことをつうじて人間の生存の選択性を拡張していく営みである。そのなかには農作物を作り、それを市場をつうじて売り、収益を得ていく農業が含まれる。農業のシステムは、農のシステムの一部に含まれるが、経済的なネットワークに圧倒的に制約される以上、農のシステムのなかに含まれながらも、別のシステムにカップリングしたシステムである。農と農業の分離や乖離は、農の可能性を考案し、新たな構想を企画していくためには欠くことのできない作業である。農と農業との間に補助線を一本引くだけで、局面が変わってしまうことがある。

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

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

ここにはいくつかの問題がある。第一に農と農業の間には、多くの隙間がある。この隙間はどのように活用されるのか。あるいは活用可能なものなのか。論理的には多くの可能性が含まれているはずであるが、それがどの程度有効に活用できているのかは確認しておいた方がよい。そこに解決しにくいいくつかの問題が含まれていることがわかる。どの程度の選択肢がそこにあるのかを考えておくことは、重要である。第二に、農業のシステムは、経済的ネットワークの一部としても作動する以外にはないが、そのとき農のシステムに内在化してしまう問題はどのようなものかという問いが生じる。

1. 農のシステム

農のシステムは、感触から感じ取っておかなければならない。農作業を一度も行ったことがなければ、言葉の意味しかわからず、言葉の意味では経験に大きな欠落が生じる。農を定式化するとき、以下のような文面に出会う。

池がある。ボートが浮いている。ボートが「農業」で、池全体が「農」である。農業は農の一部である。これが私の抱いているイメージだ。これまでは政府も政治家も学者も国民も、ボートだけに目が釘付けになっていた。¹

単純作業だと思う人にはこの仕事の楽しみはわからない。それにこの仕事を経済行為だと思っている人には、さらにわからないだろう。

在所の人間や生き物にとっては、百姓が仕事をして、暮らして、ここで生きていること自体が大切で、意味があり、そして価値もある。その価値とは経済価値ではなく、生きていること自体の価値である。²

「土をつくる」にしたって、その稲作のための栄養補給や品質向上のために「つくる」のではなく、自然のめぐみをしっかり受け止めるための母体として、数百年も持続するために「つくる」のであり、工業的な「つくる」とは本来違ったものだった。³

これらはいずれも思いの溢れた文章であり、溢れる思いが前面に出ている。農作物の形成のほとんどは、植物の生育と自然条件の関与のものとで、おのずと起きる。農とは、そこにごくわずかの人間による変更を加えることで、自然の生産力を引き出す試みの総称である。雑草でさえ、自然の生産力の成果であり、産物である。そのため雑草をどのように肥料に変えていくかさえ、自然の生産力への感度が必要となる。生い茂る雑草の状態から、その畑の地力を知るためには、名人芸のような熟練を必要とする⁴。またそこに住まうことは、給与所得、消費の生活パターンとは別の生活の感度をもつことでもある⁵。

人間環境には、直接消費できない自然の生産力の帰結もある。たとえば草原である。牧畜がおこなわれれば間接的に消費につながるが、草原それじたいはただちに消費につながるものではない。里山も同じように直接消費できる生産ネットワークではない。里山から木切れを拾い集めて薪として活用

¹ 宇根豊『百姓学宣言』（農文協、2011年）213頁

² 同上 197-8頁

³ 同上 204頁

⁴ 木村秋則『リングが教えてくれたこと』（日経プレミアムシリーズ、2009年）

⁵ 内山節『共同体の基礎理論』（農文協、2010年）ことに第二章。

する場合でも、調理用や暖を取る薪としての機能であれば、近所の木工所で屑さをもらってきた方が早くかつ安い。ただちに消費にはつながらないが、人間の生活圏の柔軟さや選択肢の多さを支えている自然環境がある。これらが農の一部である。農の場合、生産 - 消費の間には多くのクッションがあり、そうしたクッションは、普段気づかれることもなく自然生態系の一部となっている。この間接的な生産 - 消費のネットワークには、数十年、数百年単位のタイムスパンをもつ水利系、灌水系や、保水効果のある水田のように数十年単位のものもあり、里山のように数年単位のものもある⁶。

かつて一里塚には、キノコや野菜が栽培されており、そこを餌場とするムクドリをはじめとする鳥がおり、また鳥たちが運ぶ植物種の拡散があった。いずれもごく一部に人間の手が入ることで、環境としての複雑さを維持している。長年維持されている草原には、おのずと感じられる「自然さ」がある。これを半自然草原と呼ぶこともある。早春のころ枯れ草に火を入れるような広く見られる営みは、「火入れ」、「野焼き」、「山焼き」、「野火つけ」と呼ばれ、日本各地で異なる名称になるほど、広範に行われていたと思われる。火入れの目的は、放置すれば森林へと移行する灌木や低木(イバラ、ノイバラ、アキグミ等)を抑制し、肥料源にもなるイネ科植物などを選択的に残しておくことである⁷。休眠芽を地表下にもつイネ科草本類は、ほとんど火の影響は受けない。ススキ草地の場合、地上 2 メートル付近で、400 度から 800 度の熱になり、地上に休眠芽がある木本類は十分なダメージを受けるのである。火が燃えると動物の本性なのか、誰であれ興奮し元気が出る。そのため火入れはイベントのようになる。私が高校生の頃、敷地のすぐ横を流れる小鴨川の河川敷の枯れすすきに火を点けて、燃え上がる河川敷を見ながらおいしそうに弁当を食べている同級生がいた。風景は狂気の沙汰である。だが高校生たちは、こぞって河川敷に出て燃え上がるススキのなかでお祭り気分だったのである。

火入れの場合、放置しておけば灌木や低木に覆われて、農を開始するさいには多大な準備のための時間と労力が必要になる。それを草地に留めておくことは、牧草地としても、一部畑としても、あるいは散策路としても活用でき、場合によっては需要に応じてゴルフ場にも転用できる。いわば選択的に活用可能な潜在性として維持するのである。こうした潜在性は、何かに活用することができ、現状では特定のなにかではない環境を形成している。こうした潜在性が景観を形作り、それじたいとしても人間の生存環境を作っている。

里山の本体は、人の立ち入ることのできる雑木林である。人手が入らなければ、森林は常緑広葉樹林になるが、里山そのものは落葉広葉樹林である。里山の作りは、人間の手による「自然破壊」をつうじて二次的に生じた森林であり、恒常的に人の手が入らなければ、もはや立ち入ることも難しい鬱蒼とした森林になってしまう。里山には、落葉広葉樹林の葉が広がる前に春植物が育つ。およそ一月程度の間に光合成を行い、広葉樹林の葉が広がってしまえば、それで一年間の成長を止める。これも人の立ち入りが可能で、必要に応じて変化させるためには、敷居の低い状態に留めた森林である。

生産から見れば、潜在性はいまだ何に活用したらよいか確定しない未決定の状態である。ところが

⁶ 鷲谷いづみ『さとやま』(岩波ジュニア新書、2011 年)

⁷ 野田公夫、守山弘、高橋佳孝、九鬼康彰『里山・遊休農地を生かす』(農文協、2011 年)ことに第一章参照。

草原や雑木林は、そこに立ち入るためのコストが低く、そこで何かをしなければならない行為制約が極端に少ない状態である。球技をして遊んでもよく、寝転がっていてもよい。そのため学習の場としても活用される⁸。この教育の基本は、身体性の感度を形成することである。

体育館のような規格化された目的合理的な場所ではなく、工場のようにしなければならないことが確定している場所でもない。アリストテレスによれば、個体には質料-形相があり、形相はその個体が向かうべき目的を決めている。ところが草原や雑木林は、どこかに向かっていくというあらかじめ決まった目的がない。だが草原や雑木林に個性がないわけではなく、むしろはっきりした個性がある。そのとき個性の幅を決めているのは、目的ではなく、それじたいによって作り出された境界である。草原や雑木林では、アリストテレスのいう可能態-現実態という対概念も別様になる。アリストテレスは、個体の生成プロセスを問い、生成プロセスの途上にある個体を特徴づけるために、物事を二重に規定することを考案した。植物の双葉は、花になっていく途上にある。すると双葉は、花の可能態であることになり、花は双葉の現実態であることになる。ここから可能態から現実態に移行することが生成プロセスだとするしばしばみられる誤解が生まれた。だが実際には生成プロセスを語るためには、二つの時間点を設定し、この二つの時間点との関係を前の時点の事態を語るものが現実態にとっての可能態であり、後ろの時点で語るものが可能態にとっての現実態である。このとき二つの時点の設定が、線形で進むように想定されていること、生成プロセスの進む先は、アクシデントによって到達できない場合を含めて、アリストテレスの場合には確定していることが必要である。しかしながら草地や雑木林は、行く先が決まっているわけではない。つまり草原や雑木林は、かなり特異な個体であることになる。

この事態は、そのまま身体にもあてはまることがわかる。身体の目的は死ぬことではない。また身体そのものは、次の世代を残すことを目的としているわけでもない。身体が次の世代の身体へと直接つながる回路は、ヒドラのような動物で止まってしまっている。身体は一個の個体であるが、つねに宙吊り状態であり、その身体の可能性を十分に活用できる仕組みがないというのが、目的合理的行為のフォーマットである。

草原や雑木林は、システムの構成要素として人間の行為が含まれている。だが恒常的に人間の行為がなされなければ維持できないシステムではない。火入れや夏の終わりの草刈りのようなタイミングを見た一時的介入さえできれば、システムは維持される。システムの維持には、そのシステムの要となる基底種がある。「群集における生物間相互作用と多様性の要をなしている種であり、そのような種を失うと、生物群集や生態系が異なるものに変質してしまうと考えられる種」であり、これがキーストーン種と呼ばれている。このキーストーン種の位置に、人間の身体行為が含まれている。

環境省が平成 14 年に発表した「新・生物多様性国家戦略」には、生物多様性の危機をもたらす三つの構造要因を挙げている。そのなかの二番目には「生活・生産様式の変化、人口減少など社会経済

⁸ 岩崎正弥、高野孝子『場の教育』（農文協、2010 年）

の変化に伴い、自然に対する人為の働きが縮小撤退することによる里地里山等における環境の質の変化、種の減少ないし生息・生育状況の変化」が取り上げられている。こうした時点で労働力や人口の減少が、里山や草原の破壊と消滅にかかわるような局面が想定されている。現在では多くの水田も休田となり、場合によっては耕作放棄地となっている。コメ余りに対応する政策によって否応なく水田を維持することが難しくなっている。

農のシステムは、かなり特異なシステムである。このシステムの境界は、それを欠くとシステムそのものが変貌してしまうような要素からなる。それは空間的な広がり境界ではなく、むしろ位相学的な境界である。そこに一年間に数度の人間の行為も含まれる。ところがこうした行為は、システムの自然な遷移にとって抑制的に働いている。これはシステムそのものを再生産しながら維持している産出的な要素ではない。産出的な要素という点では、牧草地であれば雑草であり、雑木林であれば落葉広葉樹である。それらが維持されていても、放置すれば雑草だらけの草地に変貌したり、常緑広葉樹に浸食されて、システムそのものの内実が変貌していくことはある。

半自然生態系は人間のときどきの手が入ることで、自己維持しているシステムである。ところが人間の行為にとってこのシステムの内部には、多くの選択肢が含まれる。それは境界の維持に対応する内在的な選択肢でもある。抑制的に境界が維持される以上、その抑制に応じて生まれる内在的な隙間であると言ってもよい。このシステムは、人間が断続的に介入できるように維持されているシステムでもある。そのため草原は、たとえばいつでもゴルフ場に転換できる潜在性をもちながら、なおゴルフ場にはしないという行為の留保によって成立している場所である。草原は、可能な転用を留保し続ける宙吊りのすがすがしさを備え、またつねに何かの可能性を感じさせ続ける危うさと裏合わせのシステムなのである。そのため学習の場としても、観光用にも活用できる。

人間の介入がシステムの位相学的境界を決めているのであれば、そこには多くの他のシステムからの条件を接続する介入が可能である。たとえば草地の維持に対して、補助金を助成するような仕組みは、行政からの補助金をつうじて、人間の介入の持続性を高めることになる。自発的に参加する農業者が政府と協定を結び、景観保全や生物多様性保護のための活動に奨励金を支払うのである。ドイツのバーデン州の「市場緩和と農耕景観維持の調整金プログラム」(MEKA プログラム)は、そうした方向での人間の抑制行為に対して、公的資金援助を行うプログラムである。2004 年には州全農家の 8 割が参加しており、そうならば長期間維持できるシステムになっている。

また維持された草地であれば、生態系の指標種やキーストーン種を脅かさない範囲で、さまざまな植物を植えていくこともできる。極相の手前に宙吊りされている生態系であるから、内的な選択性が高いのである。ドイツの草地では、28 種類の野の花のパンフレットを作り、そのうち 4 種以上の花を確認できると野の花への支援金が申請できる仕組みがある。ここまでくればさすがにクイズであるが、そのなかにも生物多様性への関心が含まれている。年に 1、2 回草刈りをしている草地では、4 種の草花は比較的容易に見つけることができる。ところが 3 回以上草刈りをしている草地では、4 種を見つけることは容易ではないようである。草刈りの頻度が多いと、半自然生態系は人工系に近づい

てしまう。このことの原因は多様であろうが、刈り取られた草は早急に大きくなろうとして、生育バランスを崩してしまうと考えられる。

2. 農のシステムのカップリング

農のシステムは、気候による生産変動と国際金融による投機資金の導入によって、もろいほど影響を受ける。それが農業に壊滅的な変化をあたえ、農のシステムの持続可能性を制約している。ここ四十年間、世界は二度の大きな食糧危機に見舞われている。世界各地で食料が不足して、餓死者が出るほどであった。日本に在る限りは、こうした事象はなかなか現実感をもたない。世界人口の 2% にすぎない日本が、食糧貿易の 10% を占めている。食糧自給率 40% という他に例を見ない水準での食糧生産高で、世界中から食材を輸入している。ある意味で、東京は世界の胃袋なのである。コメの出来不出来が大きな振れ幅にない日本では、穀物の価格が暴騰するという事態は、どこかピンとこない現実である。1973 年の食糧危機は、小麦の在庫率が世界レベルで低下し、それ以前の数年では 20% を切り品薄感があった。そこに当時のソ連が秘密裏に大量に小麦を買付け、世界小麦売上の 40% もの量を買付けしたことに端を発して、食糧危機が起きた。その時期、1 年 7 か月で小麦の国際価格が 4 倍にまで跳ね上がった。

もう 1 度の食糧危機は、2008 年に穀物全般(米、麦、トウモロコシ)の価格が一挙に上昇したときである。中国の穀物在庫率が慢性的に高止まり、古い穀物をバイオエタノール用に転用し、中国は食糧輸出に乗り出した。ところが各種統計では、中国の食糧は 2030 年代には不足状態になり、大量の食糧輸入国になるというデータが出ていた。将来誰が中国を養うのかという問題が、本気で論じられたのである。そのころアメリカもトウモロコシを燃料用(バイオエタノール)に活用することに乗り出し、近い将来食料用穀物が逼迫するという観測がなされた。ここに巨額の国際的投機資金が流れ込み、一挙に穀物価格を釣り上げたのである。投機資金は、変化率の大きいところに反応し、変化率をさらに大きくして利ざやを稼ぐ資金である。こうした投機的な資金は、行き場があれば自動的にそこに流れ込み、価格変動を極端にしている。伝統的には穀物先物市場は、つねに投機的資金がうごめいている。小豆相場で財産を失ったというような話は、よく聞くとところである。こうしてみると二度の食糧危機は、穀物の不作によって引き起こされたものではない。

農産物の取引は、市場を介する。この自明の事実は、自明とはほど遠い問題を含んでしまう。農は計画的生産の範囲にとどまることができない。牛乳がだぶついて、恒常的に搾らなければ、牛の健康を損なう以上搾らないわけにはいかない。すると生産調整に見合うような方法が極端に限定されている。生産調整が効かないものを、定価販売することはできない。不思議なことだが、工業製品に比べて、農作物は必要経費と利潤から割り出される定価を付けることができない。それは最終的には、必要経費が決まらないことに由来している。自然の恵みに属する部分は、どのようにしても明示的に必要経費に計上できない。農産物の価格は、市場(仲買)を介してしか決まらない仕組みになっている。

必要最低限度の食糧確保は必要だが、小麦が不作だからと言って、コメや大豆に置き換えが効かないわけではない。日本では穀物の在庫は過剰状態だが、世界の各地には食糧不足がいたるところがある。国連の食料農業機関(FAO)の事務局長ジャック・ディウフは、世界の飢餓人口半減という目標達成は、22 世紀の半ばまでずれ込むと予測している。飢餓人口は現状では約8億人と推定されている。これを半減させようとしたが、実際には飢餓人口は増えている。しかし世界の農業生産高でみれば、食糧不足にはない。農業生産物は、市場をつうじてしか価格の決定を行うことができない。だが市場は市場の仕組みでしか動かないのである。農産物と工業製品を同じ市場の仕組みで扱ってよいかどうかは大問題であるが、市場そのものはこうした問いに答える仕組みがない。

そこから自国の食糧を自国で賄うことのできるようにセキリティをかけるという「食糧安全保障」という課題が出てくる。農業生産が可能な耕地を次々と外国の資本が買っていくというのも、こうした動向の一環である。サウジアラビアは、ウクライナの耕地を購入し、中国はアフリカの耕地を買い進めている。しかしこうした問題とは別に、農業従事者の仕事(もしくは雇用)は、自国に必要とされる農業生産とは別の仕組みから大幅に決定されてしまう。安価な外国産穀物が入れば、競争力のない自国農業生産は、仕事がなくなってしまう。そこで関税をかけて自国農産物を守り、政策的に定額政府買い上げが行われてきたが、こうした保護政策にも限度がある。

そこから「食物を生産する権利」が出てきた。食物を生産することは、生存権とならぶ権利だといえるのである。これは食と農に対する自己決定権とも呼ぶべきもので、食の権利、農の権利での「生存権」に相当する。中南米で起きた農民・農村運動で主導的な一翼を担った「ラ・ビア・カンペシーナ」が展開した主張である⁹。国際経済ネットワーク内で、世界貿易機構(WTO)は、原則自由貿易を主張し、国連の人権部会に属するビア・カンペシーナは、食と食料生産については、人権として自己決定権があるという主張をしている。これは人権の主張であって、経済的な利益確保の主張ではない。この場合実質的には、この権利を侵害するような国際取引や補助金付きの輸出を禁止するような訴えを起こすことになる。生存を脅かす人権侵害での訴えである。2007年、2008年に行われたアメリカによるダンピング輸出では、アメリカ政府が補助金を付けて、膨大な穀物を中南米に輸出し、中南米の農業が壊滅的な打撃を被ったことがある。こうした補助金付きのダンピング輸出を制限する狙いである。食と食料生産についての主権を認めたとして、それが農民や国民の自己決定権に留まる限り、この管理の幅は微妙なものである。たとえば工業製品については、より良く、より安い製品であれば、誰がつくるかを問わず購入するであろうし、自国の生産品を選び、他国の生産品を買わない人がいたとしても、それは消費者の自由ということになる。食と食料生産の主権には、生産できなくなることへの歯止めの意味しかない。つまり極端なダンピングを制限する程度の主張しかできない。しかもそれは消費者の自由に選ぶ権利とどこかで抵触する。

全般的に見ると、農業システムを内部に含む農のシステムはかなり複雑で難しいシステムであり、

⁹ 村田武編著『食糧主権のグランドデザイン』(農文協、2011年)ことに第四章。

力仕事ができ、毎日勤勉に働けば実行できるような簡単なシステムではないことがわかる。そしてそこにはいくつもの制約が働いている。農の持続可能性は、工業生産施設とは異なり、不要になれば減価償却を行うような性格のものではない。工場の建物を償却するには、農地を償却することはできない。逆に農地の耕作をやめれば、再度耕作を開始するまで多くのコストと時間がかかる。つまり農のシステムの持続可能性と工業生産の持続可能性には時間的なスパンとかかるコストで隔たりが大きい。農のシステムのベースになる耕地は、恒常的に手を入れ続けながら、数十年単位の作業が見込まれ、そのスパンで維持される。耕作放棄を行ったり、農地を手放したりすれば、「ご先祖様に申し分けが立たない」という心情はしばしば聞かれる。だがこの言葉の内実は、倫理的なものというより、農地が維持されるために費やされた先代、先々代の労力を有効に継承し活用できていないということへの思いなのであろう。他方、経済的な採算は、長くても半年単位で収益を出していかなければならない。ここに農業経営にかかわる多くの試行錯誤が生まれることになる。また穀物先物市場に投入される資金は、最低 48 時間もしくは 1 週単位程度のスパンで成果を出さなければならず、この時間スパンの不具合がシステム間でしみを引き起こしているというのが実情である。持続可能性もしくは再生産のための周期性のスパンが、そこに関与するシステム間であまりにも異なるのである。

そうしたなかでの試行錯誤の企てのなかには、第一に市場適応型ユニットの形成がある。農地を集約することは、がんじがらめとなった規制のなかでは、多くの制約がともなう。ここに政策転換が及んだのはごく最近のことである。2009 年に改正され同年 12 月に施行された「農地法改正」によって、一般企業や個人が通常の農地賃貸借に参入できるようになった。現状では地代を支払い借り入れをして耕地面積を広げ、法人化して給与支払いのかたちを取るような方式が採用されている。また作付作物の飼料化も大幅に認められるようになった。コメについても、主食用米から、飼料用米、バイオエタノール米まで広く認められるようになった。飼料用米が大幅に認められるようになって、コメの作付が増加し始めたのである¹⁰。

農業生産のやっかいなところは、繁忙期とそうでない時期との合間が極端に隔たっていることである。秋冬の麦作、春夏の米作を想定し、年間の作業がなだらかに回るようにしても、施肥、作付は人手が足りないほど忙しく、それ以外の時期には、それほどすることがない時期が多い。この農閑期の選択性を活用するような仕組みを農耕生産の内部だけに求めることは容易ではない。周年的農業の仕組みを作るためには、米、麦そして大豆二毛作が組み合わせとしては効果的で、11 月中旬からの 1 回目の大豆、1 月下旬からの 2 回目の大豆の収穫を設定すると、周年的に耕地の利用が進む。実際に行われている大規模農業法人経営では、安定的な黒字経営と後継者確保の経営成果を備えた運営方式の可能性が出ている。農業経営は、伝統的には家族や近隣の家族のつながりを基盤としていた。それじたいには問題はなくても、新規参入者にとっては、農業経営は本人の就労希望とは独立の壁があった。法人化はこれを緩和している。また飼料用の穀物を大幅に認めることで、作付面積も微弱だ

¹⁰ 谷口信和、梅本雅、千田雅之、李命美『水田活用新時代』（農文協、2010 年）

が拡大している。

第二に、農産物生産にとどまらず、それを原材料にして加工製品まで作り上げるようなネットワークを、それぞれの生産地レベルで設定するということも考えられる¹¹。リンゴであれば、リンゴを売るだけではなく、ジャムや果汁ジュースまで加工してしまうのである。農産物の収穫量は、基本的には自然条件に依存する。そのため豊作での出来が予測数値を上回ると、価格が暴落する。すると出荷量を一定にして、他の製品形態(加工品)の量を増やすという回路を作っておくことは合理的であり、選択肢を増やしている。市場での産物価格は、基本的に需給見込みによって決まる。市場とは、生産物量と必要量の隔たりを過度に拡大して価格変動を作る仕組みでもある。そこでこの変動の動きに直接左右されない回路を形成することに近い。こうした事態をシステム的には「デカップリング」と呼んでいる。本性的にカップリング状態で連動してしまうものを、疑似独立変数とすることがデカップリングの内実である。市場の動きに対して、補助金を付けることは、市場内にクッションを置くことであり、規制とは市場の振れ幅を限定することである。これらはいまだデカップリングになっていない。

農のシステムは、基本的には持続可能性を基調とする。ところが持続可能性は、機動的な展開可能性を留保し続けることである。あるいは展開可能性を限定することである。持続可能性と展開可能性は、整合化しにくい要素である。これを「持続可能性と展開可能性のパラドクス」と呼んでおく。農のシステムにはどの程度展開可能性があるかを考察しようとする、持続可能性と容易には整合しないことがわかる。システムの本性から見て、展開可能性が乏しいシステムは、一般には持続可能性が低い。展開可能性の最大のメルクマールは、多様化である。この多様化の幅を決めるのは、機動性である。展開可能性をもつシステムは、一般には加速度化する。変動のスパンが、短縮される。ところが農水産物は、基本的には地球の公転周期に依存していて、この時間的スパンは動かしようがない。通年でトマトやキュウリやインゲンハウス栽培で生産されているが、植物の栽培時間まで短縮することはできない。ハウス栽培であれば、トマトが成熟した野菜になるまでの時間を短縮することができるということは考えにくいのである。持続可能性を基調とするシステムには時間的スパンで、容易には動かない変数が入っている。それは連動する市場や金融システムとの乖離を大きくする可能性をつねに含んでいる。するとこのシステムには、補助金や政策的支持とは別に、デカップリングのためのシステム制御の仕組みがなければならないことがわかる。ここに新たなシステムの仕組みが必要とされるのである。

¹¹ 原田純孝編著『地域農業の再生と農地制度』（農文協、2011年）

The system of cultivating life

KAWAMOTO Hideo

Cultivating life is a system in, at and through which human beings work on nature, bring out its productivity, and benefit from part of what it produces. Human beings make the system viable by contributing to the sustainability of nature's productivity. The system of agriculture is an economic system in which human beings increase product volume and trade produce in the market in order to make the system work. The system of agriculture, part of the system of cultivating life, works with many other systems. There have been many choices as well as problems emerging between the gaps of these two systems.

Keyword: the system of cultivating life, agriculture, Aristotle, decoupling, international speculative funds

理想の大地—福地の思想

山田 利明（文学部）

キーワード：洞天福地説、神仙、仙薬、山岳、七十二福地

福地とは、かつての中国で神仙（仙人）になるための修行に最も相応しい土地、あるいは神仙が住む土地として理解された。例えば四世紀初期の『抱朴子』には、華山や泰山あるいは霍山^{かく}には正神がおり、山には芝草が生え大難を避けることができる。しかも仙薬を作ることができるだけでなく、有道のものがこの山に登れば山神は必ず福を授ける（金丹篇）という。つまり神が居り福運を与えて不老不死の神仙とする地があるというのである。

唐代になると七十二の福地が選定され、疫癘を避け強い運氣をもった地として信仰されるが、それらは全て実際に存在する地であり、架空の大地ではない。ではその地が福地に選定された基準は何か、それを知ることで当時の人々が描いた理想の自然環境を伺うことが出来る。

1. 福地ということ

すでに記したように、四世紀初期の葛洪『抱朴子』には、疫疾や災害を避け、神が人々を保護する土地、しかも神仙となるための仙薬を調合するのに相応しい土地としての福地の記事が記される。ここでは、具体的な景観は記されていないが、山神が住む土地というのが前提となる。さらにいえば、仙薬を調合するというのは、その原料となる薬草類が豊富な土地ということになる。神が住み、薬草薬石が多く、疫癘の及ばない大地。これだけでは具体的にその景観を描けないが、それでも肥沃で清らかな水流があり、都会の喧噪から離れた土地であることは想像できる。

この『抱朴子』から五百年ほど後の唐の道士司馬承禎『天地宮府図』に、始めて七十二福地が記されるが、その序に「天元は重疊として氣象は参差あり。山洞崇幽にして風煙迅速なり」という。これはこの書名からも分るように、もとは七十二福地の絵を描いたもの。いまはその絵が失われて文のみ遺された。その絵の説明に、このように万物を生み出す天の力（天元）はいく重にもかさなり合って、大地のもつ気はとぎれることなく流れ来たり、山は高く洞窟（洞天）はほの暗く、風にたなびくかすみは遠く流れるという。描かれた景色は、既にして佳景の境にある。よくよく注意すれば、ものを生む地力（天元）や地気に秀れた地であることも読みとれる。

『抱朴子』のいう山神とは、こうした目に見えない力を指すわけで、それを古代人は神と考えたのであろう。肥沃で地力があれば、当然森林が発達し、禽獣が集る。深い森があれば水害、干害を防ぐ

ことができる。清流や池沼もある。あたかも神によって護られた大地のごとくなる。これが都市から離れていれば、その地は孤立して生計を営むことができる。疫癘から守られるというのは、おそらくそうした孤立性の高い土地であったことを窺わせる。これに佳景が加われば、さらに神々しい土地ということになる。

一方、風水説による土地の良否の判定法も、後漢末期以後徐々にではあるが行われるようになる。周知のように、風水説は大地の中を流れる気の阻通を判定する方法で、気の通路すなわち龍脈上より湧出する気の力によって、富と長寿を得ようとするものである。その概略は、北方に高い山があり東西は比較的なだらかな丘陵、いずれも深い林をもち、南方は開けて水流のある地を局と称して重視する。北方の高山の麓から地気が湧き、この局を覆う。その地気の生氣をうける人々は豊かに繁栄する、というのが後の解釈であるが、葛洪とほぼ同時期の郭璞が著したと伝えられる『葬經』では、死者を埋葬する場所の選定法として記される。死者をこのような秀れた地気の湧き出る地に埋葬することで、死者を生氣に乗せて快適な死後の生活を提供し、その功德によって幸運を得るというのである。いずれにしても地気の力によって幸運を得ることに違いはないが、局の選定にはその地形が重視される。北方の主山、東西の丘陵（青龍・白虎）と南の水流は局の典型として理解される。

これに対して、福地には定型的地形がない。それはあくまでも山神の加護にもとづくからで、さらにいえば薬材が豊富な地、修行に相応しい所ということになるからであろう。仙薬の薬種については、植物薬・鉱物薬さらには動物薬に大別される。植物・芝菌類は、森林を主とするから、森の存在を第一に考える。さらに鉱物薬ということになると、岩石の露出した地形になる。そして動物薬としての禽獣の存在も無視できない。『神農本草經』では、神仙になる薬を上薬、長生する薬を中薬、病気を治す薬を下薬とし、上薬には多くの石薬が記される。

『抱朴子』地真篇には、仙薬の調合や修行のために山に入る際、虎狼蛇蝎を避ける護符が記される。山に入るのは、そこに仙薬の材料が存在するからであり、それこそが福地の発想の原点となる。風水上の良地と福地とは、その目的とするところが全く異なるし、その選定の基準も違う。

さて、福地というがそれは洞天と一対になって、通常は洞天福地と称される。洞天とは洞窟内にある神仙の世界である。そこには山があり川が流れ、太陽も月もある別世界で、十大洞天と称される十の大洞天と、小洞天が三十六ある。いずれもいわゆる名山と称される山岳の胎内にあるが、実際に存在するわけではない。しかし全く存在しないかといえれば必ずしもそうではなく、そのモデルとなったであろう洞窟はいくつか存在する。それらはカルスト山地の鍾乳洞であり、洞天とはその規模も異なる。この洞窟を神仙世界、あるいは神仙世界に通じるトンネルとしてみたのであろう。もともと、山の胎内に別世界を想定するのは、後漢代頃に出た泰山地獄がある。泰山の山胎に死者世界があるというのである。洞天はこれと全く逆の不死の世界であるが、地上の世界を現実の世とし、地中に別の世界を想定したのは、地表を軸にして一転した世界と考えてよい。現実世界を有限の世界とすれば、もう一つの別世界は無限の世界となる。

三十六の洞天は、道教でいう三十六天説に対応する。道教教理上の三十六天は、最高神元始天尊が

統治する大羅天以下三十五の天上世界を想定するもので、これに対する地上世界として、七十二福地がある。それは三十六洞天の二倍になる。なぜ二倍かといえば、『易経』に陽は一、陰は二とする。陽は天、陰は地、したがって地は天の二倍となる。これは『易』で用いる卦の爻が陽は一、陰は二であるところから、陽を一画、陰を二画としたことから起こったようである。つまり、三十六洞天、七十二福地の根拠はいわば数を合わせただけで、洞窟や福地の実態から出た数字ではない。ただし福地に関していえば、七十二の地を選ぶのにはやはりそれらしい景観と気韻をもった土地が挙げられた。

2. 福地の景色

神仙になるための修行地ということを考えると、福地には他地とは異なる特徴的な景観、あるいは神聖な趣が必要となる。例えば七十二福地の筆頭に挙げられる地肺山（司馬承禎『天地宮府図』による。以下同じ。）は、別名茅山である。南京郊外にある南北十キロメートルに及ぶ山塊である。標高は三百七十メートルと高くはないが、この山は四世紀中期に上清経が感得された山として名高く、道教の聖山の一つに数えられる。その意味では、福地の筆頭に置かれるのは当然であるが、同時に神から下された経典を感得した山という強い神験をもつ山として理解されたのであろう。『天地宮府図』では、上清教の大成者「陶弘景隱棲の所」という。確かに平坦な地平に屈曲した山塊がそびえ、深い森をもった山容は東京タワーとほぼ同じ高さを持ち、山としては高くはないが、名山というに相応しい姿をもつ。ただ宗教的には著名な道士の旧趾を重視しているようである。

佳景あるいは奇景をもって知られた福地に、第三十二福地の龍虎山、三十七の天柱山、あるいは七十一の廬山などが著名であるが、実は七十二福地中の大半はこの類とみてよい。龍虎山は江西省にあるカルスト台地にあり、石灰岩が赤褐色化した岩肌を露出している。水は澄み奇岩が多いのはこの大地の特徴の一つである。天柱山は安徽省にある名山である。山頂から巨大な岩が突出しており、まさしく天柱を彷彿とさせる。江西の九江にある廬山は天下の名山と称される。ここは道士だけでなく仏僧も六朝以来親しんだ地である。その中でも慧遠は特に有名である。また文人の別荘が多く、当の白居易もここに住んだ。

先に福地は実在の土地と記したが、実は必ずしも実際の地を特定できないものもある。それは、今となってはその地がどこなのか不明なもの、始めから伝説上の地を指したらしいものなどがあるからで、例えば第六の南田山、第七の玉溜山などがそれにあたる。『天地宮府図』には、それぞれ、「第六、南田山、東海の東にあり。舟船往来して到るべし、……」といい、「第七、玉溜山、東海にあり。蓬萊島に近し、上に真仙多くこれに居む。」とある。この場合の東海とは、山東半島から江蘇・福建あたりの沿岸地域を指すようである。そうなると、南田山はどこなのか。玉溜山もよく分からない。三神山説の蓬萊山の近くと解するのか。あるいは台湾の別称である蓬萊を指すのか。ただ、台湾を蓬萊と称するようになったのはいつ頃か定かではない。七十二の東海山も「海州の東二十五里」とある。江蘇省の東といえば海中の島ということになる。これもまた不明といってよい。浙江の寧波沖には舟

山列島があり、これより福建沖の澎湖島に至るまでの間には、大小無数の島があり、特定しがたい。



廬山



茅山



天柱山



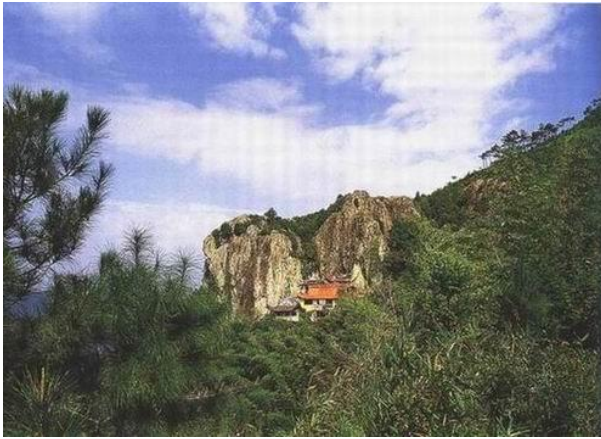
竜虎山

七十二福地のうち、上述した海島とおぼしきものを除くと、山岳を指すのは四十五。その他に峯や溪の字のつくもの、すなわち山地を連想させるものも少なくない。つまり七十二福地というのは、山間に孤立した土地といえる。これは恐らく古い山岳信仰に由来する聖地ということになるが、中には六朝貴族などが愛好して山荘を建て、その風光を作品に残したために加えられたものもある。

『洞天福地研究』という冊子がある。これは専修大学の土屋昌明教授が文部科学省科学研究費補助金を得て、洞天福地の实地調査をしたその実見記である。二〇一一年から二〇一三年まで毎年一冊ずつ刊行して全三冊の報告誌となっている。いまこれによりながら、いくつかの福地の現状を見てみる。

例えば蓋竹山福地。『天地宮府図』に台州黄山市というが、いまは浙江省臨海市になる。蓋竹山の景観については、『真誥』巻四に茅中君の言として記録されていて、「山の東側には二つの尾根があり、西に上っている。そこには石井橋があり、橋の北にある小道をまっすぐに行くと六本の杉の木がある。木のところから三百歩ほどの所に小さいが深い石室がある。この前に流泉があつて……」という描写である。土屋氏はこの記述と同じ光景を現地で確認したと記している。なるほど、掲載された写真を見ても、この山が深い森林をもった山塊であることがわかる。さすがに四世紀の杉の木は見当たらない

かった様であるが、清水の湧出するところを認めるなど、ここが秀れた景観をもった地であると記している（『洞天福地研究』一号）。



蓋竹山



麻姑山丹霞洞（『洞天福地研究』第2）

同じ『洞天福地研究』一号には、麻姑山の丹霞洞も報告されている。これは第十福地として『天地宮府図』に記録されるが、洞窟を指しているわけではないようである。山中の比較的開けた地を示しているという。これも写真で見る限りは奇岩に囲まれた叢原である。奇景といえど奇景ではあるが、それよりもむしろカール状の窪地から天空に抜けるような地形が、この場合は重要なのであろう。一種の天との交感の地という状態である。

福地を写真で見ると、多くの場合麓は古木あるいは灌木とり混ざって森林として形成されている。おそらく唐代頃はまだ巨木が多く、自然が豊かに残された土地であったように思える。そうでなければ、福地の条件の一つとしての仙薬の調合に相応しい地ではなくなるからである。岩石が露出して佳景奇景を現出している地も多い。これはすでに記したように石薬の探索や採取に有利な条件となる。同じ石薬でも薬効を求めるのではなく、例えば天柱山頂のように天に突出した岩のもつ氣力を神仙となって白日昇天する力にかえようとする意図もあったのではないか。

福地というと、ある一定の面積をもった地域と考えられがちだが、調査記録を読んでも、必ずしも一山全てが福地と考えられていないようである。丹霞洞のように、カール状の谷の部分だけ、あるいは蓋竹山のように石橋を渡って行き泉水のある場所、という。一山の中でも特定の地点が想定されていたようにも思われる。

いずれにしても、こうした報告書や写真を見る限り、福地の殆どはそれなりの景観をもつ。もちろん、わざわざ陰気な土地や腐った葦原を福地とすることはあり得ないから、福地に想定される以上、佳景の地として認められていた地であった。

3. 長生へのデザイン

唐代に王屋山の洞天に入って仙を得た人の記録がある。もっともこれは一種の伝奇小説として伝えられるが、当時の人々が洞天や福地をどのように理解していたのかを知る材料ともなるので要点のみを紹介しておく。

唐の咸通壬辰の歳、王屋の県令であった王余は道に志を立て、『黄庭経』を学習してその注釈を作ろうとした。しかし奥義に達していないため、ただ一日に五、六千回ほど誦すだけであった。王屋山には神仙の集る小洞天があると聞き、自ら王屋の県令になったわけである。王余は王屋山中に庵を結び、神仙と出会うことを願っていた。役所をやめてからは穀物を断ち、服気導引などの修行を行うこと数ヶ月、少しづつ精神が明瞭となり体も軽くなった。そこで洞窟の中に入り三十里ほど進んだのである。……その結果ついに王余は長生を得ることになる（『仙伝拾遺』）。

王屋山は十大洞天の第一に挙げられる大洞天である。神仙が集まる仙都があるという。結局、王余はこの洞天で奥義を極め神仙となる。これは洞天の話であるが、福地も同様の効果をもった。先に記した『真誥』の記事には、修行者や神仙が福地に住むという。神仙から仙を得るための秘訣を習い、奥義に達していくということであろう。

山とそこを流れる流水に関心が向けられるのは六朝期になってからである。いわゆる山水画あるいは山水詩は、いずれも六朝期になってあらわれる。王羲之「蘭亭序」に見られる会稽山の光景、宗炳の「画山水序」の山水画論、さらには謝靈運の山水詩、いずれも山のもつ神気を描くことを山水画の、あるいは山水詩の意義とする。「画山水序」にいう、「神（精神）とはもともと捉え難きものであるが、形あるものに宿り、同じ形をもった絵に感応して、その絵の中に真実の姿として入る。したがって、よく実物を描きとれば、その精神を画面につくすことができる」とは、明らかに見るものの神（精神）と山や川の精神との感応を記したもので、一種のアニミズム的世界観にもとづくといえる。六朝の文人の中ではこうした自然観を持った人々が少なくない。謝靈運の詩の中にも、山の神気に出会った瞬間を記したものがあるし、『抱朴子』に至っては山神の存在を前提としている。そうなると有名な天師道徒であった王羲之父子や有力な江南の貴族たちの間にも、アニミズム的自然観はかなり浸透していたとみてよい。福地の思想の根底には、こうした山神との感応と加護とが窺われる。

また宗炳の考え方からすれば、景勝の地には景勝の地を作り上げる美神がおり、醜悪な地にはその景色を作りあげる悪神が住むことになる。したがって福地はいずれも美神によって治められた地であり、この美神によって作られた土地ともいえる。アニミズム的自然観からいえば、佳景、景勝の地にこそ神の居所がある。では一体どのような地が福地に選ばれたのか。その大概についてはすでに記してきたが、とりあげたいいくつかの地に共通するのは森林の存在である。同時に清流のあること。山地であること。この景勝ということには、奇景・奇岩の存在も含まれる。これは人為ではなし得ない、むしろ神のみが作り得る造形物として理解された。例えば江西省にある第三十三福地の霊山、それは写真でも分るように麓に森林をもつ岩石の奇峯である。



霊山

すでにこの山容だけでも福地となり得るが、その岩石はすべて花崗岩である。花崗岩の組成は、石英・正長石・雲母が主成分となるが、これらは全て仙薬の薬材となる。麓の森には芝菌類を始めとする植物薬がある。こう考えると確かに神仙への修行場としての条件を備えている。

福地は現実の土地として存在すると先に記したが、それはこうしたデザインをもつ土地を捜したからであって、神話伝説の所産ではない。そこが洞天とは異なるところであろう。実際、七十二福地の過半は浙江・江蘇・安徽・江西・湖南の各省に所在する。いわゆる江南から江西にかけての地域である。この地域の温暖湿潤な気候が森を育てた。豊かな森と清流の流れる岩山に修行の適地を見い出したというべきである。

4. 福地とは何か

長生ということを考えると、それは単に長寿を保つだけではない。生きることは、ものを食べ活動し考えることである。神仙のもつ不老長生の質はまさしくこれであり、老いてもなお独立して一人で生きられる力をもつ。そのための不老であり、つねに若々しく活動的でなければならない。しかも長

生してみれば、肉親はすでに亡く友人もいない。一人山中に独居修行したため世の中の変化も知らない。孤独である。それに耐える精神の強さも必要であろう。

仙骨という概念がある。生まれながらにして神仙になり得る性をいう。福地の山野をめぐって仙薬を求め、清静恬淡として精神を錬えて修行に努める。山野を跋涉して仙薬を求めるのは足腰を鍛え体力をつける。無為清静の修行は欲を去り何事にも動じない精神を育む。仙骨がなければ、崖から落ちて死ぬし、修行に耐えられず山を下りる。あるいは病を得て衰弱はなはだしくついには死去する。要するに淘汰されるわけである。残ったものは、強い体力と精神力、それに高い免疫力をもち生きる知恵と運の良さをもった人物ということになる。運という科学的には解明できない確率論を加えるのは、いささか抵抗があるが、一秒差で命を救われた人のいることは確かだし、五秒差で前の人を買った宝くじが一等に当たったというのものもある。運が良ければ崖から落ちることはないし、虎や毒蛇に襲われることもない。こうした過酷な生活に耐え残ったものだけが神仙となるのに相応しいが、それでも仙骨がなければ神仙にはなれない。

こう考えると福地の性格はより鮮明になる。つまり神仙淘汰の場なのである。神仙を志す修行者全てに仙骨がない以上、脱落するものが必ずいる。神仙の階位に天仙・地仙・尸解仙という三つの種類がある。天仙は天上世界に昇る神仙、地仙は地上にあって不死を得た神仙、尸解仙は修行未熟にして一旦は死ぬが屍体の外形はそのままに、その本身が仙化する。仙運つたなく修行の途中で死に、屍体のあるものは尸解仙と理解されたし、屍体のないものは先刻まで生活していた洞窟や庵もそのままに、忽然として姿を消して仙去したと解釈される。こうした事例も存在したであろう。なぜなら六朝期の志怪文献や唐代の伝奇文献には、道士達のこうした記事が少なくないからである。

ところでここでは福地を「理想の大地」と標題した。それは神仙信仰にもとづく理想の条件を備えた土地であるからで、通常の人々が生活する場ではない。まして桃源郷ではない。しかし、自然という側面からみれば、森林と清流という景観は一つの理想として位置づけられる。すでに記したように自然に対する認識、特に山水についての注意は六朝頃から興る。それまでの中国文化の中心は、どちらかといえば北方黄土地帯にあった。秦漢は長安、後漢は洛陽、いずれも黄土の大地である。秦漢の長安附近には森林地帯も山岳もあったが、あまり重視されたようではない。三国から六朝になって、北方の貴族・知識人の中で、南に徙ったものたちは、江南の景色に一驚する。そこは緑滴る山や野のある土地であったからである。こうした知識人の中から自然への関心、山水への興趣が出た。福地が江南から江西にかけて多いのも、そうした意識が影響したようである。しかしながらその意識は、必ずしも広くは伝わらなかった。中国の歴史を称して、治乱興亡という。治まれば後に乱れ、王朝が興れば必ず衰亡する。そのたびに都城宮殿は焼れ、また新たな建築が始まる。近隣遠方の森は伐られて山は荒れる。さらに宋代になると、陶磁器の生産が盛んとなって森の木は焼成のための燃料となった。

福地が福地として機能するには、やはり清浄な山水森林が無ければならない。その福地はただ信仰のための存在ではなく、環境としての位置づけにある。

The Ideal Ground—the Idea of the Fortunate Estate

YAMADA Toshiaki

The ground that is suitable for the training to become Taoist ascetic is called, “the fortunate estate 福地.” The idea of the fortunate estate was formed in the period of six dynasties and 72 fortunate estates were selected over the Tang period. The selected grounds are the suitable places for training that really exist.

While the heaven in cavern 洞天、the immortal world made imaginary world in a cave, the fortunate estate exists as an actual training ground. For that reason, woods for gathering medical herbs required for compounding longevity medicine, a strictly shaped mountain for physical and mental training, clear spring water and also a mountain stream were needed.

The ascetic training places seeing to become immortal must be in a real world. And some remote grounds with these excellent landscapes are decided to be named “the fortunate estate.” Here, we try to consider the connection between the meaning and the landscape of the fortunate estate while explaining some present conditions of fortunate estate.

Keywords: the theory of the heaven in cavern and the fortunate estate, immortal,
longevity medicine, mountain, 72 fortunate estates

チェジュ記 ——石と風と光へ

河本 英夫（文学部）

キーワード：石文化公園、トルハルバン、スマートシティ、スマートグリット、
自然エネルギー

チェジュ島は、溶岩性の島であり、島のいたるところに洞窟がある。中腹には山がある。最高標高は、1900メートルほどである。稜線のうち海岸にもっとも近い稜線の丘の頂上付近には、旧日本軍（58連隊）の作ったコンクリート製の見張り台が今も残っている。路線バスでこの山（漢拏山）上る途中でも道路工事を行っていた。道路の中央が突然陥没したような大きな穴が開いていた。いたるところにそうした洞窟状の地中空洞がある様子だった。島全体は、溶岩性の爆発の後、平らに盛り上がったドームのようになっており、海面との接点部分は断崖絶壁が多く、盛り上がった溶岩が海まで流れ出したところが、なだらかな丘陵となり、そこは海水浴場としても活用されている。

島の東北部には、「万丈窟」（マンジャングル）と呼ばれる巨大な洞窟があり、世界自然遺産に指定されている。一般人に公開されている範囲でも洞窟内1キロの歩行距離がある。海岸近くまで流れ出た溶岩が、流速を増した雨水によって削られ、中空状に崩れ落ちてできたものであり、地表表面まで崩れ落ちた地点の一つが、出入り口になっている。夏でも18度と圧倒的に気温は低い。入り口の階段を下りると、冷気が上がってくる。異様に湿っている。洞窟内に水が入ると、真夏でも乾くことはない。日本の氷室に似ている。天然の冷蔵庫である。真夏にはありがたい。しかし観光以外にどの程度の使い道があるのかは、わからない。

またこの洞窟のさらに東北方向の海岸には、海岸と絶壁が接した巨大な隆起場所である「城山日出峰」がある。異様なほどの巨大絶壁で、朝早く登り、頂上で日の出を見るそうである。この絶壁も世界自然遺産になっている。定期バスが、すぐ麓まで入り込んでいる。この絶壁の実際の高さは、180メートルほどで、スカイツリーどころか東京タワーにもはるかに及ばないが、すぐ麓で見上げるために、巨大な絶壁と感じられる。絶壁は溶岩性の岩で、いくつもロッククライミング用のコースが取れそうだが、放置すれば怪我人、死人が多く出る。

洞窟付近の森は、独特の植生がある。松でも杉でもない。韓国でも済州島にしかないようである。「コジャワル」と呼ばれる葉緑樹であり、一年中緑である。粘性の高い岩塊状の溶岩に形成された森であり、地下水を涵養している。絶滅危惧野生植物も少なくない。ブナ科のイチイガシ、クロウメモドキ科のハマナツメ、イワウメ科のイワウメ、マメ科のミヤマトベラ等々である。また特産植物には、サイジョウモミ、サイシュウバライチゴ、オオベニウツギ、サイシュウシャジクソウ、サイシュ

ウザサ等々がある。



横たわった城山日出峰(左上は海である)



畑を耕せば間違いなく大小の岩が出てくる。火山灰が少なく、灰でできた表土が少ない。そのため広い農地を作ることは難しい。岩が出てくるたびに、畑の周囲に積み上げてある。個々の畑の周囲は、多くの場合岩に囲まれている。それは見かけ上は、畑を守るかのように周囲四方に積み上がられている。だが実情は、他にもって行き場がないということに近いだろうと思える。現在でも畑から岩が出てしまうのである。柔らかい粘土質の土が必要な稲作には、適していない。

こうした自然発生的な岩を集めていた地元の収集家が、何人もいただろうという推測は容易にできる。岩は自然激流、疏形によって、さまざまなかたちを取っている。魚や鳥に似たもの、複雑な造形物に近いものまで多数の石がある。面白い岩を集めておくというのは、博物学的な関心である。大小の岩があり、大きなものでは4、5メートルあり、石や岩を集めただけでも圧倒的な多様さが出現する。そうした石を集めたのが、「済州石文化公園」であり、その内部に作られた博物館である。

この文化公園は観光ガイドではほとんど紹介されることはないが、世界でもごく稀な石文化博物館である。公園を一渡り見学するだけで、3時間程度かかり、敷地面積も異様に広い。この博物館は、

もう一つの世界の石の文化である ギリシャ文化と比べると文化の質がよく分かる。シェジュ石文化公園は自然状態で作られたものを見つけて集めただけなのである。彫刻といっても、地蔵のような顔彫刻(トルハルバン)であり、身体とりわけ均整の取れた身体への関心はほとんどない。石の多くは、地元の収集家が集めていたものを寄贈したのである。宣伝の仕方が悪いのだと思うが、加工度を下げて自然状態での「自己組織化」による造形を集めたのだとすると、世界でもめったにない石文化博物館である。この回廊の一部には、休息室がいくつかあり、そこのソファも石できている。石のなかでも柔らかい石である。溶岩石の特徴で、水に浮かべれば浮いてしまうような隙間だらけの石である。

博物館内には、民家を集めた一角があり、いずれも石と赤土でつないだ塀でできた家である。これでも雨と風はしのげる。屋根はかやぶきであり、暑さはよく吸収している。柱はない。石で塀を作っており、間取りをしようと思えば、室内に石の塀を作る以外にはない。その場合でも作りはツーバイフォーと同じなので、無理があるとは思えない。



島の産業は、もっぱら漁業と観光であり、宿泊したチェジュ・ロイヤルホテルも中国人観光客で溢れかえっていた。朝の五時頃から隣の部屋で夫婦で怒鳴り合うように大声を出しているので、会話の

内容は分からなくても、おそらくそれは中国人だろうと察しはつく。朝鮮料理は、辛いだけではなく、ただひたすら粗暴である。素材を食べる粗暴さが、特徴である。野生と呼んでも、自然性と呼んでも言葉の違いである。日本の寿司のように素材の微妙さや繊細さを引き出すのではない。鯛の刺身も、黒豚も素材としては上級の素材である。それを生のニンニクやタマネギやニラとともに、ただひたすら猛烈に食べるのである。野菜はすべて生であり、極端に辛い。それも素材である。鯛の味を、生のニンニクが消してしまう。少なくとも日本人の味覚ではそうである。現地の人たちは、それでも鯛の味を見分けているのかもしれない。そのあたりのことは分からないが、韓国料理は容易ではない。

素材の活用の仕方、素材への感度がまったく異なるという印象である。日本にも辛さを基調とする食材がある。たとえば山葵である。しかし山葵の葉を直接食べるようなことはない。練り物にして濃度を調整し、場合によってはネギやスタで和えて重要な隠し味として活用する。だが辛さを直接食べることは少ない。素材は包まれるように含まれ、そのまま維持されているが、和え物となっていることが多い。これに較べると韓国料理は限りなく素材そのものであり、それを料理として調整するのではなく、各人が自分で食べる量を決めるのである。日本料理の要は、珍味の活用である。辛さではなく「苦み」を食べているのである。サザエの壺焼きのワタとかホヤは内臓まで酸味を和えて食べる。味の多様度が最初から異なっている。最も辛さの質を感じ分けるところまで、現地の人たちは進んでいるのかも知れない。夕食は、観光客用のレストランではなく、地元住民がよく使う名物店を選んでもらった。そうした店が食文化の質がもっともよく出る。

チェジュ市に海産物卸売市場のようなところがある。露天に近い店舗が並んでおり、おそらく早朝に水揚げされた魚を売っている。周辺にはハエが飛び交っており、店番のおばあさんが団扇で追い払っている。1960年代には、日本の港町では多くみられた光景だと思う。商品は、冷凍やパック化はされていない。小型の生簀には、体をぶつけ合うほどの魚がびっしりと泳いでいる。生活の地が加工されないままそのまま出ているという感触である。生活の力強さとそれで生き抜いてきたものの年輪の蓄積を感じさせる。何度か乗った公共交通の路線バスも、前を走る乗用車の遅さにいらだち、乗用車を警笛で威嚇して走っていた。どのバスの運転手もそうなのである。運転手は、ぶつぶつ一人ごとをつぶやいている。それを訳してもらったところ、「糞つたれ、死ね・・・」とかつぶやいているようである。感情の制御の仕方がかなり異なる。激しい感情を動かしても、すぐにけろっとしている。むしろ余分な制御をかけないことに近い。

離れ島特有の怨、恨み、憎のようなものはほとんど感じられない。日本の佐渡島は流罪島であり、犯罪者の流された島である。日蓮も世阿弥も佐渡に流された。幕府が危険だと感じたものを流したのである。そして洞窟のような金鉱山で否応なく働くのである。島根の隠岐の島には伝統的に政治犯が流された。政争で敗れたものは犯罪者ではないが、隔離する必要はある。隠岐の島の住民には高貴な顔が多い。こうした流罪の歴史は、どこか島全体に陰影を帯びさせる。寂寥や哀調や悲嘆や暗さを帯びている。チェジュにはそうした陰影が感じられない。陰影の一つが、自分自身に対する複雑な言い訳であり、そこには自己憐憫が含まれる。チェジュは、こうした複雑な言い訳には無縁である。事実、

生のニンニクの辛さに対しては、どのような言い訳も無効である。

料理室を舞台とした「NANTA」の公演は、まな板や鍋を楽器として使うもので、コメディ・ミュージカルである。多くの国々で公演を重ねているようである。包丁を打楽器として活用するので、かなり練習を積まなければならない。笑いの質が直接的でシンプルである。作品の構成は、作りこんであるが、無理に詰め込んだ部分も多い。幼児から大人までただ素直に笑うのがこうした作品への作法である。文化とは、素直に笑えないことの別名である。日本で全盛のお笑い文化は、相当に複雑で難しい笑いを引き出している。これに較べると、この公演の笑いは、道路を歩く人がバナナの皮で滑って転ぶような場面でできている。ベルクソンに笑いをまとめて分析した著作がある。そこでの一般的な分析は、日常的に想定される予期から逸脱したものを、人は笑う、というものである。そこには多くのモードがあるが、もっとも直接的なものがずっこけである。

スマートシティは、島の東北部一帯にある。海岸には、巨大な風車が並び、家屋の屋根には発電用パネルが設定されている。こうした大規模スマートシティの計画には、政府系機関、複数の大企業(サムソン、ヒュンダイ等)、地方自治体の参加と協力が不可欠である。計画自体は世界のどこで行っても似かよったものとなる。計画だけであれば、日本でもすでに実行できている。それを地方行政単位を巻き込んで、着実に実行する局面に入っているのが、チェジュの特徴である。自然の素材をそのまま活用するという文化的資質にもよくあっている。チェジュ島の地理的位置は、対馬の西方であり、恒常的に風が吹いている。しかもかなり強い風である。島の中央にある「漢拏山」中腹でも恒常的にかなりの風速があった。資源の乏しい島だから、自然資源と言え、風と光である。通訳をやってくれた哲学科3年生の女子留学生は、チェジュの資源は、「石と風と女」だと言っていた。

東アジアの男の影は薄い。世界の偉人100名というような話題では、日本でランクインしそうなのは、卑弥呼や紫式部や清少納言で、日本の男は1名も入りそうもない。日本の神話のなかの天照大神はもちろん女である。チェジュには、いくつかの民話(土着的神話)がある。最も長編で大きな物語が、『慈充姫 神話』(チャチュンビ)(秦聖麒著、2007年)である。慈充姫は、シャーマンで現実世界と死界を行き来でき、この民話は本来神々に語り聞かせる神への捧げものである。民衆の間に語り継がれた物語を、聞き取り活字化したかたちで成立している。その途上で、多くの語り足しがあったと思われる。慈充姫は、死者を再生させるために「西天花園」(仏教的には西方浄土)に赴く。その途上にさまざまな出来事がある。男の代表格であるトリックスターのエロ爺・肥満男「丁雄男」(チョンスナム)を連れて、旅の途上で水が飲みたくなり、水を飲もうとすると、丁雄男がそれにはふさわしい作法があるという。そこで慈充姫は、全裸になり、陰毛をたばねて葛の蔓で結びつけ、引き込まれないようにして、腰をかがめて水を飲む。そこで丁雄男は、山の神に向かい「大穴、小穴見とくな一れ」と叫ぶ。慈充姫は、このエロ爺に向かって「なさない男」だという。実に堂々とした生きる力の漲る、力強い女性である。この力強さは確かに一つの資源である。ただこれが「いい女」かどうかはまた別である。



エロ翁のトルハルバン

自然エネルギーの利用は、原発のような複雑な施設は要らない。風を利用するためには、空気の流れを回転運動に転換する巨大扇風機があればよく、日照量を活用するためには、現時点では太陽光パネルを置くだけである。太陽光パネルは、仕組みじたいはすでに行き止まり技術である。もともと軍事用に開発され、宇宙で活用されていた技術をそのまま用いている。技術のなかには、自転車のように基本的な仕組みの点ですすでに行き詰っているものがある。あとは効率を上げるだけになる。これに対して、地熱発電は日本でもほとんど活用されていないが、技術革新の可能性の宝庫である。石油を掘る技術はすでにあり、深度 4000 メートル程度は掘り進むことができる。その深度の位置で、熱を電気に代えてしまうのである。

自然エネルギー関連の事態は素材を採集してそのまま食べる韓国文化に、とてもよく合っている。ここでの自然エネルギーの特徴は、熱を介さないことである。水蒸気にしてタービンを回せば、副産物として熱が出る。熱はエネルギーのゴミなので、電力を作り出すために、膨大なゴミを出していることになる。原発では、さらに反応後の未処理放射性物質という捨てることのできないゴミがある。自然エネルギーを活用する感度は、日本とはだいぶ違う。チェジュは水が少なく、地熱もない。自然エネルギーとハイテク機器がつながっているのが、環境エネルギーの特徴である。情報化機器は一面では高度な機能性をもつ。それと自然エネルギーは容易なことではびったりと釣り合うことはない。ただし情報とは熱を発生しないシステムの多様性のことから、その点では仕組みは本性上同じである。

自然エネルギーには、容量の一定性と恒常性がない。それを恒常化して蓄積する技術が必要となる。巨大なバッテリーが必要であり、電圧を一定に保つ整流器が必要である。ことに電気は流れるのが本性であり、蓄えることは電気の本性に反する。それを技術によって貯めるのである。小規模には、電池は小型のバッテリーである。これを大型化すればよいのだが、各家庭に設置できるバッテリーの大

きさには限度がある。さらに社会的な供給源施設を作るためには、技術的改良が必要となる。



スマートグリッド情報館

電気自動車も、同じ問題を抱えている。現段階では、エンジンに比べてモーター自動車は走力、持久力、エネルギー補給時間のいずれでもまだまだ大差がある。大型のモーター自動車は、まだ無理である。せいぜいゴルフ場で小型自動車を活用する程度である。また一回の充電での走行距離が短い。ひとたび放電した後の充電まで時間がかかる。十分に充電するためには、一晩かかる。そのためかなりの期間は、エンジンとモーター併用の自動車が続くのではないかと思える。ガソリンの値段が釣り上がってくれば、経済的な理由で電気自動車がさらに普及する。

一般に電気自動車は、二酸化炭素を出さないとされている。しかし原発でも二酸化炭素は排出されない。だから排出される二酸化炭素量が問題の焦点ではない。二酸化炭素は、ゴミの一つだが、未処理放射性物質もゴミであり、熱そのものもゴミである。それ以上活用できないまま残存するものは、物質循環の定義上「ゴミ」である。そのためゴミの定義は、技術の進展に応じて変化する。ここに一切の問題を技術の進歩によって解消できるとする「技術至上主義」と技術そのものがさらに新たなゴ

ミを生み出すという「先験的技術限界論」の対立が生じる。こうした対立は、将来の技術見込みを含んで争点がつくられる以上、双方にとって有利なデータを上げることができ、どちらかに圧倒的に有利なデータも理論的理由も存在しない以上、争いは終わりそうにない。技術の進歩可能性を競うのだから、争点にならないことを競っているのである。ゴミそのものの総量を減らすことは、現在の技術水準でも多くの選択肢がある。このゴミを少なくすることが、循環型社会である。循環型社会の設計で最も困難を極めるのが、極端な人口増加への対応である。循環のサイクルに入らない積み残しの廃棄物が生じてしまい、この廃棄物の総量が増大しつづけるのである。

バッテリーの改良は、副産物を生んでいる。夜中の電気料金を下げ、日中の生産用の電気使用では料金を上げて電力価格を時間制で変動させると、夜中の安い電力を蓄えそれを昼間使うことができるようになる。こうした価格差をもちいた電気使用を行うためには、毎日充電の効くバッテリーが必要となる。現在のバッテリーは、数十回使用すれば寿命となる。それをさらに延ばし、家庭での電気使用を賄えるほどにしておくのである。こうした技術はまだまだ開発余地がある。

スマートシティの中心部には、公営の「スマートグリッド情報館」が建てられている。現在の計画は、ほとんどはここで知ることができる。1時間弱の体験館ツアーを設定してもらっていたので、説明を聞きながら進むことができた。電気のシステムのうち、発電、送電、配電は基本設計に組み込まれている。この部署は、韓国電力 KEPCO が設計している。また太陽光、風力、再生エネルギーのようなエネルギー産出システムについては、POSCO コンソーシアムが担当している。この部分は、バッテリーの性能が機能の域値を決めている。

物の輸送には、やはり移動手段が必要である。どのように社会が情報化しようと、物そのものを情報化することはできない。情報は流通コストを極単に落とすことができるが、物流そのものを代行することはできない。野菜も穀物も情報ではない。移動や輸送のためには、それなりの大きなシステムが必要となる。ヒュンダイも参加して、電気自動車を開発していたが、まだまだ開発余地がある。現地にこうした 20 年後までの設計モデルを置き、官民一体となって推進している点では、企画推進システムは機能している。現実の社会に少しずつ応用し、そこからさらに工夫を積み上げる以外にはないからである。

自然エネルギーの活用には、まだまだ多くの課題がある。自然エネルギーは大容量電力は難しいので、家庭仕様電力と工場仕様電力では、同じシステムで賄うことは難しい。おそらくネットワークを代えさらに切り替えを含んだ接続を作る仕組みになると思われる。現在は原発も含めて電力全盛だが、電力以外の自然エネルギーの活用も必要となる。スマートシティのような企画は、あらかじめ設計を行い、それに合わせて作って行くような仕組みにはならない。現実適用してみると、新たな課題が次々と出てしまう。新たな課題を見出しながら、ネットワークそのものを拡張していくのが、こうしたプログラムである。このプログラムは直面する問題を一つ一つ解決していくようなものとはならない。問題の解決へと向かう途上で、新たな課題と選択肢が生まれ、そこからさらに新たなネットワークの展開が必要となる。

(2012 年 8 月 12 日)

Inspection of Jeju

KAWAMOTO Hideo

Jeju is a volcanic island rich in wind, stones, sunlight and women. This island has several noted places which were named World Natural Heritage sites. It also has one of the world's great stone museums, Jeju Stone Museum. In the northeast of the island is the Smart Grid Information Center, which is developing the world's leading Smart City Initiative. The main objective of the smart grid project in Jeju Island is to utilize natural energy sources such as sunlight and wind.

Keyword: Jeju Stone Museum, Dol hareubang, Smart City, smart grid, natural energy

イノセント・メモリー ——身体記憶の彼方へ

河本 英夫（文学部）

（DVD 全 40 分作品）

〔音イレ〕 寺井尚子・ジャズワルツ

入り組んだ海岸線、リアス式海岸、山の稜線、砂漠の山谷、砂浜、マングローブ、各種湖、浜名湖(湖と海の境界)、山間の湖、

塞き止めてギャップをつくっているもの

間歇泉、噴水、放流するダム

身体の輪郭、葦の一面、ひまわりの一面各種

高速道路、首都高速、平原道路、シルクロード

ナイル、インダス、黄河、ミシシッピ、アマゾン、ティグリス、ユーフラテス

道路と河

十川幸司臨床映像、講演映像

バリ島、

生命は、みずから作動することで、おのずと境界を引く。

それによって内外に創発の水準の落差を作り出す。

この落差を維持し続けることを、一般に人は生きていると呼ぶ。

内的に見れば、つねに別様になりうることを維持している状態であり、外的に見れば、どのようにそこに接近しようとも、ちょうどカフカの城のようにその周囲をぐるぐると回ることになる。それは無限に接近することが、漸近線にならない事象である。

生命は、つねに幾何学や代数学の彼方にある。

幾何学や代数学では、オペレーションが進行する場所がすでに設定されている。

生命は、みずからとなり続ける場所をそのつど作り出すのである。

感覚は、おのずと感知できるものと感知できないものの境界を引く。

感知とは、現実性の出来である。

感知できないはずの環境は、つねに感知できるものに浸透している。

感覚の境界が変動すれば、一切の現実は変容する。

困惑や狼狽や一切の恐れの一歩先であり、言ってみれば、もはや困惑することも狼狽することもでき

ない。

感覚ニューロンが破壊されれば、ニューロンは生き延びることだけに向かってさらに作動する。

新たな境界がおのずと形成される。

観察者は、それを幻覚や幻聴と呼んでいる。ニューロンの最善の自己維持が、疾病だと呼ばれている。

このギャップを恐怖に変える者がいる。

このギャップに言語的な説明をあたえる者がいる。

このギャップを固有に生きると説教する者がいる。

このギャップを言葉で語れと執拗に促す者がいる。

意識は、それとして作動することで、おのずと自己自身の境界を引く。

まるで自己自身が何であるかを知っているかのように境界を引く。

それは一つの自己防衛である。

意識は目覚めるとともに自己防衛の仕組みを備えている。

それが意識の健常であり、意識の本来的な倒錯である。

意識には、知らないものを知っているという感触があり、

知っているものを知らないという感触がある。

意識とは、境界の倒錯の可能性に晒され続けていることの別名である。

意識は境界を引くというみずからの行為を、知ることへと転倒してしまう。

みずからの行いを、みずからそれを知ることへと転倒するのである。

行為においては、まさにそれじたいの感触を感じ取れているだけである。それとして感じ取られて行為は作動するだけである。

知っていても知らなくても、ただ作動するものは、みずから行為し、作動する。

この同語反復が、基体(ヘッケイタス)であることの証である。

意識は、何かを知るというかたちで作動し続ける。

だが作動そのものは知ることには解消できない。

知ことは作動の副産物であり、作動との二重作動である。

そのため意識には、まさにそれが意識であることによってすでにカテゴリー・ミステイクが入り込んでいる。

人間にかかわるすべての問題がここに由来する。

イノセント・メモリー ——身体記憶の彼方へ

[音イレ] アメイジンググレイス

未開部族の映像(できるだけ撮影を意図しない映像)

未開社会の環境映像

トーテム、部族宗教の映像、祝祭、埋葬、南アフリカ、
チンパンジー、ゴリラ、オランウータン、コンゴ盆地のボノボの同性愛、
サル毛繕い、ライオンのハーレムの寝そべり、ネコ鍋
野生を感じられるもの

身体は蠢く。

繰り返しやってくる波のように、それじたいで蠢いている。

それはちょうど間歇泉のように、

沸き上がる入道雲のように、

ただそうすることがおのれの本性であるように繰り返し作動する。

肉の深さには限りがない。

無限接近しても届かない虚焦点とは異なり、

何度でも出発点に戻るエッシャーの洞窟とは異なり、

肉はみずからをそのつど形成する。

だが肉にも金属疲労のような痕跡は残る。

それが肉の記憶である。

それは別名誕生時から開始される成長であり、成熟である。

このとき成熟とは、蓄積疲労の履歴であり、

時として自分自身を裏切る記憶である。

疲労を遅延させる疲労を知識という。

そのため知識とは、見せかけの狡知である。

この狡知を支えるものを認知的記憶と呼んでいる。

だが肉は知識の制御にはしたがうことはない。

動作は、波のように繰り返す。

それはリズムのような外からの区切りではない。

流れるものには、リズムがある。

それは手拍子のようなリズムではなく、自分自身に区切りをあたえる動きである。

波におのずと頂点があり、底があるように、おのずと出現するリズムがある。

歩きたくなるときがある、

走り出そうとすることがある、

何度も繰り返し出現する動作の感触がある、

一日に何度も思い出される感触がある、思い出になることができない感触がある、

思い出とは異なる記憶と感触がある。

何も想起しない日々がある。

まるでそれがなかったかのように過ぎていく日々がある。

まるで映画の一コマのようによそよそしく浮かぶ自分の過去がある。

海鳴りのように起伏のある記憶がある。

想起しようとしてもまったく想起できない感触がある。

内感と呼び戻すこととは異なる仕方で、まるで染み出すように想起される。

それは表象の想起とは別のものであり、情動の想起とも別のものである。

昨夜の楽しかった晩御飯の風景を想起する。

皆、笑っている。

人間がこれほど笑えるものなのかと思えるほど笑っている。

そのとき楽しさの感触は、呼び戻されている。だがそれを思い出して、再度いま楽しくなることもあれば、別段いま楽しくないこともある。

楽しさの記憶は、いまもう一度楽しくなることであり、それは過去の楽しさを想起することではない。

だが昨夜の楽しさの感触は、紛れもなく想起されている。

痛みの場面は、いつも過度にくっきりとしている。

あの治療室での歯の痛みは、治療が功を奏して、いまは消えている。

だがその痛みや治療の緊張や感触は、全身に震えがくるほど想起されてしまう。

だが再度痛いのではない。痛みが再度いまもう一度痛むということはない。

だが感触は何度でも蘇る。

感触とは、第三の記憶である。

[音イレ] ロスト・ハイウエー

十川幸司さんの治療映像、マルキド・サド、マゾッホ、三島由紀夫、デヴィット・ボーイ、ベーコン、

ホモ絵、ニューハーフ各種、おなべ、フロイト宅、

情動にはそれじたいの単位はない。

ただ連動して反復することで、連動するものをつうじて外的に境界を引く。

欲動は、波のようなものである。

波はただ蠢き、外的理由で振幅をもつ。

荒い波もあれば、ささくれ立った波もあり、平面のように穏やかな波もある。

それは波そのものによってもたらされたものではない。

波は内部からも外からも境界を変動させることができる。

家族は、ともに食べることによっておのずと境界を引く。

親族は、共助の連鎖によって親愛とともにおのずと境界を引く。

民族は、婚姻可能性の連鎖によって未分化な贈与の境界を引く。

国民は、国境という語に魅せられて、作為的に境界を引く。

自己意識は、みずからの働きを感じ取ることで、自覚的に境界を引く。

ここにも意識の自己倒錯がおのずと含まれてしまう。

働きを感じ取ることは、気づきであり、調整能力である。

だが自己意識は、みずから知ることに合わせて自己制御できると考えている。

しかもそうできていると感じてみいる。

そのため知りたくないものを作為的に消そうとし、知らないものを知っていると自覚するのである。

異なる境界を飛び越えて活用することを、倒錯という。

境界への誤解が倒錯を生む。

そこには意識の錯誤が含まれている。

意識の筋違いの制御を自己治癒として実行してしまうこと、

あるいは倒錯を起動し、倒錯によってさらに新たな局面へと進んでしまうことがある。

それもシステムの本性である。

撞着こそ、筋違いのシステムの本性の具体形に他ならない。

倒錯とは、筋違いの境界を維持しようとする本人の自己維持の必死の企てのことであり、非自然性への自己執着であり、自己努力である。

境界の内部には、つねに剰余が生まれる。

生命の境界の内では、創発性の度合いが環境の創発性の度合いとは異なる。

性は、全身どころか世界大に広がる。生殖をはるかに超え出て、性は世界の相貌の一つである。

そして性は生殖とは独立の系へとつねに変貌しようとする。

性とは気が付けば境界を超えてしまうシステムである。

[以下のフレーズは、画面に文字だけがならび、朗読はしない]

音入れ、サイモン&ガーフィンケル(軽快なもの)

映像は、各種ヴィーナス、各種オフィリア、

女の体の部分が性に関係していればいる程、(たとえば乳房であるとか下腹部に近い部分であるとか)それにさわることを考えるだけでも彼は身の毛もよだつ。彼は性器に直接ふれるということ、流神的なおそろべき罪業感なくして考えることができない。手袋や毛皮や長靴はこれに反して、女をその「人間的な局限された存在」や平凡な女のつまらない「具体性」や「その不快な性的なもの」を超えて、もっと「超人格的」な、人間を超えたものと人間以下のものとを合わせてすべてを包括した神的なものにまで高める。

私が妻の直腸に侵入し、深く進むと、一番奥のところで一つの大便の塊に突き当たります。すると私はまるで彼女の真の中心点に達したような気がします。そこは人を溶かしてしまうほど熱い。まるで地球の中心で溶けてしまうようです。

臀部を除き、女の身体他の部分は全部私にとって単なる物質と同じであり、彫像のように生命がありません。女の皮膚や性器は、私には大した意味をもたないのです。これらのすべては余りにも完成されすぎ、形が整いすぎ、きちんとし停滞しています。生命は皮膚の下ずっとずっと深く、腸のなかではじめてはじまるのです。大便のあるそのところで、生命に火が付くのです。

人がなぜ女と一緒にいたがるのか判りませんが、私には女に近づくことは禁じられている、もし女の前で裸でいたり、体を触られたりしたら、私は恥ずかしさで死にそうになります。・・・女が遠くにいるときには、私は恥ずかしさに堪え、少なくとも女の視線にさらされることは出来ます。その時は楽しくてしかも恐ろしくありません。私がペニスをその女にみせるとき、私は彼女の視線がそれをもてあそび撫ぜるように感じます。そのときはまったくすばらしい。そのとき、女は天使のようです。

手淫を始めたころ、彼は誰にでもよいが、自分の臀部を打たれるという空想によって、性的に強く興奮した。また純粋にサディズム的内容の空想も彼を興奮させた。たとえば彼が部屋に入ると、床の上になくさんの裸の女がいて、彼は彼女らを鞭打ち、女の体が痛みのために、まるで虫のようにうごめくというような。

倒錯の余韻は、人間の命の悲しさでもある。

それは宿命のように仕組まれた人間の本性であり、畏である。

[音イレ]ひまわり

世紀末のウイーン、ボッティチェリのプリマベラ多数

宗教画ではなく、神話モチーフ

こんな夢を見た。

腕組みをして枕元に座って居ると、仰向けに寝た女が、静かな声でもう死にますと云う。女は長い髪を枕に敷いて、輪郭の柔らかな瓜実顔を其の中に横たえている。真っ白な頬の底に温かい血の色が程よく差して、唇の色は無論赤い。到底死にそうには見えない。然し女は静かな声で、もう死にますと判然云った。

しばらくして、女が又こう云った。

「死んだら、埋めて下さい。大きな真珠貝で穴を掘って。そうして天から落ちてくる星の破片を墓標に置いて下さい。そうして墓の傍に待っていて下さい。又逢いに来ますから」

自分は、何時逢いにくるかねと聞いた。

女は静かな調子を一段張り上げて、

「百年待っていて下さい」と思い切った声で云った。

「百年、私の墓の傍に座って待っていて下さい。きっと逢いに来ますから」

自分は只待っていると答えた。すると、黒い瞳のかなに鮮やかに見えた自分の姿が、ぼうっと崩れて来た。静かな水が動いて写る影を乱した様に、流れ出したらと思ったら、女の眼がぱちりと閉じた。長い睫の間から涙が頬へ垂れた。——もう死んで居た。

(夏目漱石「夢十夜」)

[音イレ]山海塾の音をそのまま使う

天児牛大、山海塾ホモ映像、各種裸体画、世界のヌード写真(オードリヘップバーンその他)

山海塾のホモ映像とヌード写真を交互に

身体には成熟はない。

ただ老いがあるだけだ。

老いに抗うように、身体はみずからを消尽する。

身体は何かに向かうような存在ではない。

身体は死ぬことさえできない。

ただ作動の停止があるだけである。

身体は、目的をもたない。

だが身体は、まさにみずから身体であり続ける。

それはただ身体としてみずからを制作し続けるのである。

身体はつねに理由のない宙吊りである。

[音イレ]サラ・ボーン、ラヴァーズ・コンチェルト

精神科医の映像、講演、治療室、看護婦、介護者、老人、子供、韓国トルハルバン各種(ヤマダ含む)、
花村誠一、加藤敏、新宮一成、

エロティシズムは人間の内的生活の一面である。エロティシズムは欲望の対象をたえず外部に求めているために、私たちはとかく思い違いをしているのである。しかしエロティシズムの対象は欲望の内在性に対応している。対象を選ぶのは、つねに主体の個人的な趣味に属することである。大部分の男が選ぶであろうような女が対象であるとしても、男を動かすものはしばしば捉えがたい一面であって、この女の客観的な性質などではない。もしこの女が私たちの内的存在に触れなければ、たぶん彼女を選ばせるようなものは何一つないはずである。一言をもってすれば、大多数の選択に適うような場合でさえ、人間の選択はなお動物のそれと異なるのだ。それはつまり、人間固有のものである、あの無限複雑な内的可動性に依存するからだ。

ジュルジュ・バタイユ『エロティシズム』

恋ほど人の心を奪うものはない。ここでは怠惰ということはありません。なぜなら、恋そのものが怠惰であるからだ。恋は、その唯一の真の気ばらしが働くことであることを、おぼろげながら感じている。それなのに、恋はそれを敵視しているのだ。だから、働くことはやりきれなかった。しかしながら、恋はめぐみぶかい怠惰だ、あたかも慈雨が豊穡をもたらすように。

もしも青年時代がばからしく見えたりしたら、それは怠惰だったせいである。われわれの教育組織の欠点は、数の多い凡庸を基にしていることだ。ところが、常に進みつつある精神には、怠惰などあり得ない。

レイモン・ラディゲ「肉体の悪魔」

生きていることはもとより疑いもなく、それはいかにも愛らしいという意味のつぶやきだったのだが、口に出してしまってから、その言葉が気味悪いひびきを残した。なにもわからなく眠らせられた娘はいのちの時間を停止してはいないまでも喪失して、底のない底に沈められているのではないか。生きた人形などというものはないから、生きた人形になっているのではないが、もう男でなくなった老人に恥ずかしい思いをさせないための、生きたおもちゃにつくられている。いや、おもちゃではなく、そういう老人たちにとっては、いのちそのものかもしれない。こんなのが安心して触れられるいのちなのかもしれない。・・・

老人はしばらくそのまま目をつぶっていた。娘のにおいがことにこいからでもあった。この世ににおいほど、過ぎ去った記憶を呼びさますものはないともいわれるが、それにはあまくこ過ぎるにいいのだろうか、赤子の乳くささが思い出されただけだ。二つのにおいはまるでちがうのに、人間のなにか根源のにおいなのだろうか。少女のはなつ香気を不老長生のくすりとしようとした老人がむかしからあった。

川端康成『眠れる美女』

[音入れ]ナナムスクーリ、オンリーラヴ

教会の映像、モスク、ステンドグラス、城、蠟燭、山焼き、大文字焼き、火事、吉原、遊郭、影、長く伸びた影

言語は、おそらく人間の制作したものなかでは最も不出来な発明品である。

言語は言語に回付する。

だが言語は何かについての言語である以上、言語だけが作動するのではない。

言語は何かとともに同時に作動する。

しかしこの事態について、言語には手の打ちようがない。

言語は線形である。主語があり、述語がある。

生命も感覚も行為も意識も、すべて非線形である。

そのため言語による記述は、つねに影である。

それは本体へと到達できない影である。

だが本体とともに動く限り、言語は言語以上のことをつねに実行する。

影を学ぶことを学習という。

知とは、影に回収された経験である。

経験を動かさないまま影を操作するものがある。

影絵踏みを会話だと思い込む者がいる。

影を整えることが治療だと思い込む者がいる。

言語とともに何かを感じ取ること、
言語的判断が、つねに何かを捨てることだと感じ取ること
言語はいつも何かとともに動く。
何かを組織化することもあれば、劇的に転換させることもある。
そこに言語との一切の対応関係はない。
この対応関係のなさに、言語の希望はある。
だが希望は言語の延長上にも、言語を支えるものにもない。
言語とはつねにすでに二重に行為することである。
この二重の行為のさなかに、まぎれもなく希望は出現する。

出演

池田由美

稲垣諭

岩崎正子

制作

大崎晴地

稲垣諭

畑一成

芦田朋子

映像提供

十川幸司

大西成明

照明

三田久載

作・プロデュース

河本英夫



「エコ・フィロソフィ」研究 Vol.7
Eco-Philosophy Vol.7

平成 25 年 3 月 25 日発行
編集：東洋大学「エコ・フィロソフィ」
学際研究イニシアティブ(TIEPh)事務局
〒112-8606 東京都文京区白山 5-28-20
Tel : 03-3945-7934
E-mail : ml.tieph-office@toyo.jp
Homepage : <http://tieph.toyo.ac.jp/>