

自然と環境問題のコスモロジー

高瀬 浄

目次

- 一、課題と視点——文明の原点に立ち返る——
 - 二、問われる現代と基層文化——縄文文化のトポロジーを顧みる——
 - 三、比較基層文化とホワイトヘッドへの回帰——基層と深層への視点——
 - 四、熊野の原郷とコスモロジー——生命の永遠の回路——
 - 五、人間圏の自然回路とコスモロジー——人間・地球・宇宙——
- キーワード…文明の逆説、縄文時代、コスモロジー、機械論的自然観、ホワイトヘッドの文明観、南方曼荼羅、共通感覚、持続可能な発展、非線形科学、寛容と宥和のコスモロジー

一、課題と視点——文明の原点に立ち返る——

私は最近、二一世紀というのは個人的エゴイズムや国家的エゴイズムがまかり通る時代でなくなっていくのでないかと考えている。その意味で近代というのはいまや越えなければならぬ。その越え方が問われている。周知のように近代人は自然の支配者であり、管理者として生きてきたが、かかる人間中心主義の時代はすでに去りつつあるのでないかと思う。近代の近代性は神と教会などから離脱して人間が世俗化してきた時代であり、合理主義で理性中心な人間中心主義であった。それがきわまっていま大きな曲がり角に直面し、人間の恣意によって人間以外の動物などの生存権を奪うことが許されない時代を迎えている。その意味で自然を含む生き物に対する呼びかけが求められる。一口でいって人類学はもろもろの共生 (symbiosis) からなる世界の中に生きる問題がそれである。

とりわけ近代日本は「近代」なるものが西洋からもたらされるものを必然として生きていた。それはまさに線形的、平衡的に進歩する世界がそのモデルであった。したがって、近代人は知識・財産・権力を積み上げることによって、文明というピラミッドを築き上げてきた。かかる思想的基盤になっていたのが一神教的コスモロジーであった(町田宗鳳『人類は「宗教」に勝てるか』NHKブックス、二〇〇七年、一九七ページ)。しかし、後述するように日本人が基本的に持っていたコスモロジーというのはそうでなく、多神教的コスモロジーであり、環境順応型であり循環的なものであった。一神教と異なって多神教には絶対的な創造主が存在しないのである。

その意味でいまこれまでの西洋遵守の方向から一転して日本の文化的遺産や、「日本の風土」へと目を向

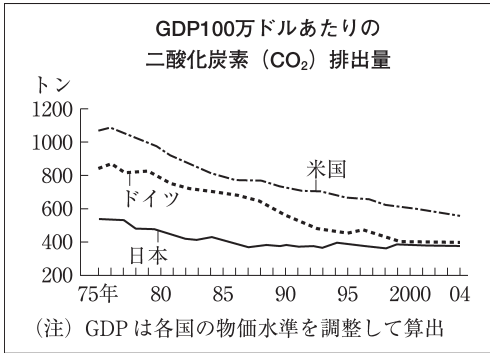


図1

けるようにもなってきた。人類そのものが果たして地球上の「適者」たり得るのかどうか問われる時代でもある。そこではむしろファストフードよりスローフードが見直されるなど、ソフト化する豊かさなども見直される。危機迫る地球温暖化の圧力で現在の豊かさを謳歌するエゴイズムに対し、それにどこかで制止をかける限り、次代はないことにもなる。それは勝ち負けの鋭角的な世界観ではなく、もっと円環的、循環的な世界がそれである。これまでのような人間中心の線形的な世界はもはや許容されない状況に向かっているのである。

その意味で地球環境問題が象徴するように、「低炭素社会」への移行一つ見ても文明の構造を変えることが不可欠な状況であり、そこに環境という価値をはっきり組み込まない限り、もはや発展は成就することができない状況にある。この点に関する限り国内総生産を見ると、日本の単位当たり二酸化炭素 (CO₂) は米独などに比べて削減ベースが鈍く、八〇年代後半に入ってから横ばい傾向にある(図1参照)。そのほかいまや資源を大切に作る循環型システムへの移行は不可欠である。それは歴史の流れを捨象するのでなく、総合的な「歴史の中に生きる」もう一つの歴史的なダイナミズムへの選択が模索される。そもそも人間は自然の中で、あるいは共同体の中で生き、自然と人間同士がどのような関わりをもって生きてきたか、深遠な哲学の世界を顧みる基層文化を正してみることも、こ

のさい一つの方法ではないかとも考えられる。

基層文化というのは「長い歴史によって培われた人間の生活の営みのことであり、それによって形成されてきた知恵と工夫の伝統と連鎖からなる総体にほかならない」ものである（池田雅之編『共生と循環のコスモロジー』成文堂、二〇〇五年、五九二ページ）。そこでの想像力は生活の営みからなる時間の流れの中で育てられるものであり、まさに科学を文化として根付かせることにある。顧みるにかつての日本などは森がなければ歴史をつくることもできないし、生きることも出来なかった。いま文化の基層を問うことは、人間のあり方の根源を問い、現在の私たちの生を問い直すことにもなる。アメリカ・インディアンやオーストラリアのアボリジニー、ヨーロッパのケルト、日本のアイヌなどからなる先住民文化の見直しがそれである。フランスの哲学者リオタールによると真理はローカルなものの中にしか存在しないと指摘されている。

したがって、いま私たちは改めてローカルなものを足場にしながら、新しい世界像を描く時代にあるのではない。概していえば今でも先進社会には依然として身分社会的な残影が残っていることも事実である。よく物を見るアングルというものは、文化によって決まるものであろう。そのような見方からすればその国の文化は民族の中に根づいており、息づいていることも確かである。現代文明は人々の日常生活に物質的繁栄と便利さをもたらしたが、それだけではどうも飽き足らなきを感じられる。人間は野性的存在であると同時に感性的存在でもある。ここに改めて人間とは何か、人間の生の営みにおいて自然とは何であったのか、現代史の課題と照らし合わせて回顧して見ることも、それなりに意味があることではないかと思う。

顧みるに、そもそも北半球の温暖域は今日の地球上で最も文化の発達した地域でもある。この地域にはヨーロッパ全域、中国、日本、北米東部地帯が含まれる。しかもこれらの地域には例外なくブナ林の多くを含

む林が植生しているところである。ブナ科に属するシイ、カシ、ナラ、クリなどはやはりこれらの地域に群生しており、人類の文明が発達した地域でもある。それは気温が溫和であり、雨量が適度であるという環境がブナ林をはじめ森を育て、人間にとっても生活しやすい環境であり、同時に利用できる木材が豊富だった。ドングリなどは野生動物の食料などにもなっていた。落葉が農地の肥料として貴重であったことも文明の発達に大きく寄与していた。そこでは四季を通じてたくましい生命の営みも見られた。緑は私たちの命にとって大切なものだ。それが近代的なモノの豊かな社会作りのために、いまや地球環境問題などによって大きく変容されつつある。その意味で現在という時代は新しい歴史的挑戦が求められる時代といえよう。その行方がいま問われる。本稿ではその点を回顧と展望してみる。

二、問われる現代と基層文化——縄文文化のトポロジーを顧みる——

いま私の手のもとには梅原猛・中上健次両氏による『甦る縄文の思想』（有学書林、一九九三年）という本がある。この書には縄文文化の本場である青森県で開催されたシンポジウム（「ねぶたと亀ヶ岡」）での梅原猛博士の「縄文文化の研究」や作家・中上健次氏の「熊野回帰による日本文化探求」などの発言などが収録されている。改めて説明するまでもなく梅原博士の日本文化に対する関心は手広く、縄文時代から弥生時代、古墳時代、奈良時代、そして最近では中世にまで、さらに脳死問題など含む現代のあらゆる分野に及んであり、示唆に富む内容からなるものである。作家である中上健次氏は彼の故郷が紀州の新宮であり、東京にいと段々ものが見えなくなるといふことで郷里熊野に帰り、熊野を舞台に日本文化の根底に流れているもの

や縄文などに関心をよせた作家で知られる方である。彼は熊野の自然のもつ海洋性と山岳性に格別の関心を寄せていた。惜しくも彼は四六歳（平成四年）で他界されている。

したがって本書では、とりわけ青森の「ねぶた祭り」や熊野の「火祭り」などを話題にしており、「縄文の哲学」や「縄文の深層」を知る上で今日的にも注目に値する。顧みるに今日の日本文化の原郷を正していけば、つまるところ縄文の精神や弥生時代の技術、あるいは縄文の情熱と弥生の理性にまで溯られるようにも思われる。たしかによく知られているように縄文文化は実に古い文化で、今より一万二千年あるいは一万三千年前まで遡れるものであり、狩猟採集を中心とするもので土器に支えられた文化でもある。

それゆえに土器を伴った縄文文化は約一万年もの間栄え、今より二千三百年ごろに稲作が入ってくるまでの長い間に亘り、日本列島を支配した文化である。その終末期はその痕跡を別として青森の地で「亀ヶ岡文化」となって開花した。したがって、「弥生文化というのはどちらかというと理性の文化、技術の文化で、縄文文化はそうでなく情熱の文化であり、感性的で精神文化的であった」といえる。それらの点を梅原・中上両氏の指摘にそって以下、若干取り上げてみたいと思う。詳細は当書を参照されたい。

まず梅原猛博士は「亀ヶ岡文化」について次のような指摘をしている。「縄文時代末期、今から二千五百年から三千年ほど前の五、六百年の時代に素焼きの土器が多種多様につくられておりました。現代の台所用品が並ぶデパートや陶磁器店のように瓶、壺、鉢、皿など、煮炊きに用いる鉢型土器といった、雑多ながらもすでに容器の原型ができた時代です。ステンレスの鍋のかわりに土器の鍋という具合です。それらは素焼きですが、現代でも充分に活用できるものです。また植物性の木工品および樹皮、漆塗製品などは、長い間、土中に埋没されて腐敗することが多く、発掘品はすくないのであるが、それらも土器以上に作られ、使

用された時代である。衣服や敷物として布も織られ、縄、紐類も随分あった。毛皮製品についても北国の防寒具として充分活用されていた」という（前出書、三〇～三二ページ）。

そのほか「食生活は、動物や魚介類を食べることは少なく、素焼きの土器に入れて、煮炊きし、調味料を加味して食べておりました。……また植物性の蛋白質であるクリ、トチ、ドングリなどの堅果類の実はあくぬき、粉末にしてへだんごを作って食べていた。このような縄文時代の生活を考えますと二千年前という時間を超え、実に身近に感じられる」（前出書、三一～三三ページ）ものが少なくない。このようなことからこれ迄の調査研究によると一万二千年ぐらい前から土器が作られ、使用されていたことがわかる。そうすると縄文時代のあとに来る弥生時代の稲作文化は今から二千年前のことであり、縄文土器文化というのは、約一万年間、雪国である本州北限の青森の地で営々と営まれていたことを知らされる。

約一万年間にわたり縄文時代があったということは日本の歴史の中で最も長い期間に及ぶものであり、その歴史の重みは軽視しえないものがある。それゆえに、人間の生き方を捉える場合、表面的なところだけでなく、その奥まで遡って顧みる必要があるのかと梅原博士は指摘される。「考えますと当然、人間の魂の問題、それから人間の心の問題、喜怒哀楽にしてもテレビドラマなどでやっているような薄っぺらな喜怒哀楽じゃないわけです。本来のものというのは、それこそ悲しいなら地面に泣き崩れるような悲しみというものがあるだろうし、怒りなら胸が裂けるような怒り……いろいろあると思うんですよ。そういうもの、それを僕らはもういっぺん回復しなくちゃいかんのか、自分の登場人物たちに回復してやらなくちゃいかんのかと思うわけです。あるいは自分の生き方もそういう形にしないと、きちんと生きられないんじゃないか」（前出書、二五～二六ページ）とも考えられる。

青森の「ねぶた祭り」はその点を今日的に回想し象徴しているのでないかとも思う。この祭りは大変威勢のよいものである。「お金があれば表面的に便利な、結構おいしい生活というのができるんですね。しかしそれはなにか嘘なんじゃないか、なにか魂が満たされないんじゃないか、ということを考えまして、そしてブチ当たったのが縄文だったのです。人間の奥まで表現を届かせる、あるいは自分も奥まで生きてみるということなんです」。それで弥生的というものと縄文的というものに分けて考えてみると「縄文というのは表面上は弥生人と大して変わらない生き方をしていたと思うんです。ところが縄文的というのは、もっと古層、深層心理、たとえば精神分析学者なんかでいいますと、ユングだとか、ああいう人たちの考えたような世界と通底するようなものがある。これは非常に大きな世界で、単に文学というジャンルを超えて現代文明というか現代社会、現代に生きる我々に、大きな示唆を与えるんじゃないかと考えるわけである」という（前出書、二七ページ）。博士は縄文にこそ日本文化の祖型があると見ている。

それに対し中上氏も「僕は紀州熊野の生まれなんですけど、熊野というところをかながえますと、やっぱり縄文的なんですよ。熊野に火祭りの神社があるんです。神倉山で年に一度、御灯祭りという大きな祭りがあります。氏子たちが全部、白装束に縄を巻いて山に登りまして、神火をもらってただ下りてくるという、非常に単純な祭りなんです。だけど熊野の男たちは火祭りに参加するために非常に熱狂的なんです」という（前出書、二七ページ）。私もかつて「南方熊楠と熊野」の問題を取り上げてみたことがあるが、そこに見る曼荼羅の思想などからは大きく示唆された。熊野は日本の宗教性や精神史からみても重要な場所である。たしかに縄文の祭りや火の祭りは非常に開放的で外からきた者は誰も拒まない、そして祭りそのものは相当に単純なものであるがきわめて情熱的なものである。

したがって、これまでも本州北限の地方、青森を含む「みちのく」は、江戸時代から現代にまで古代縄文文化、とくに終末期の亀ヶ岡文化については、識者や研究者の注目を集めてこれまで多くの研究がなされてきたのである。紀州熊野についても歴史の厚みを感じる。縄文文化こそは日本の深層文化あるいは基層文化であり、その上にそれから以後の文化、弥生文化、古墳文化、律令文化、王朝文化、武家文化などが乗っかって後世の文化は深くこの深層あるいは基層にある縄文文化の影響を継承してきたのである。日本文化の奥深さを改めて感じさせられる。それを象徴している今日的イベントが青森の「ねぶた祭り」であり、熊野の「火の祭り」にほかならない。専門家がどれだけアカデミックな議論をしても、それを超えてここではまさに聖なるものと俗なるものとの一体となる場としてのイベントが連綿としてつづいてきたのである。そこには多神教的な日本社会の風土的な地平も見えてくる。

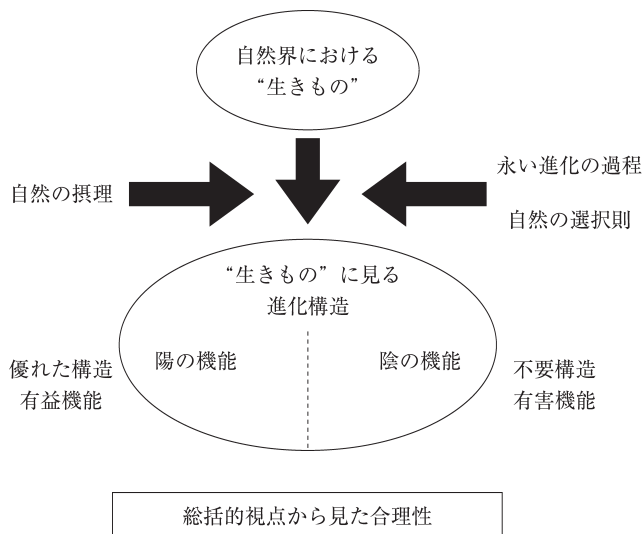
そこには宗派を超えて永遠の「いのち」を尊敬する地平などがそれである。ここに自然に学ぶ多神教的、曼荼羅的なコスモロジーの萌芽を見ることが出来るのでないかと思う。物作りの思想などもその点に根を發するものであろう。日本は縄文時代からかかる生態産業の先進国であった。近年、日本の各地の遺跡から漆塗の品が発掘され、高度な漆塗りの技術が縄文時代の早い時期から確立していたことが確認されている（赤池学『自然に学ぶものづくり』東洋経済新報社、二〇〇五年）。ここでの融合という事態への人関りの場は、まさに「もの」としての生命、「こと」としての生命の世界にほかならない。その背景には多神教的なコスモロジーが下敷きにあつたことだと考えられる。日本人として好まれる建築として桂離宮とか京都御所のように、ほとんど装飾らしい装飾をもたないものである。幾何学的な美しさで語られている。そのような場がいまなおわれわれの周囲に残っている。

物質文化を「軟文化」と「硬文化」に分けてみた場合、日本では硬文化より軟らかな文化の比重が高かった。藁細工や糸で紡ぐ織物などがそれを象徴する。藁をなう、網を作る、あるいはこもを編む、俵を編む、蓑を作るなどすべてがそうである。そもそも職人というものは「もの言わずに、ものを作る」ことにある。

ここでは「モノ」と「ヒト」とが全く一体となる「もの」作りがそれである。そのほか浮世絵にしても歌舞伎や能などにしてもそうである。それらはいずれも一神教的なコスモロジーとは異なるものである。すぐれて日本的なものである。それらはいずれも縄文時代の歴史的な流れの中に見えてくるものである。あるいは日本を訪れる外国人の中には、日本の山には信仰が生きているという印象をもつ方が少なくない（沼田健『現代日本の新宗教』一九九六年）。

したがって、地球原始の海洋で誕生したといわれる生命は幾多の進化と絶滅を繰り返し、自然という生命的ネットワークを構築してきたものである。そこには起死回生の生命力が甦る。それを象徴した最近の出来事でいえば何より二〇〇五年八月に開催された愛知県「愛・地球博」が挙げられるのでないか。それに向けての名古屋大学における二一世紀COEシンポジウムのモノ作り、「自然の叡知」に学ぶ呼びかけなどがそれである。サイエンスの対象というのはそもそも「自然の摂理」の究明であり、それをどこまで滞って包括的に捉え直して見るかにある。その詳細は図2を参照されたい。

それゆえに、縄文は古い時代のものに尽きるものでなく、連綿として今日に続いているものである。映画監督大重潤一郎氏の言葉を借りれば「縄文とは現代に生きる」祖型にほかならないのである。人間が日々の暮らして刻々と直面しているはずの様々な「意思決定」は論理的思考だけでなく、感性系とも密接にかかわっているものだ。たしかに近代の西洋文明では、一口にいえば理詰め論の論理からならう。それに対し東洋の



材料プロセッシングについては“生きもの”が有する構造に学ぶべし

資料：名古屋大学 21 世紀 COE 「自然に学ぶ材料プロセッシングの創成」

図 2

論理ではむしろ感性面が強調され、ものごとを理詰めで捉えることを避けてきたのでないかと思う。そこでは常に完成した未完成が残ろう。それゆえに未完成を続けるところにこそ意味が求められる。それゆえに理詰めを嫌うのは人間と自然の捉え方に深い原因があるといえる。だがいまや西洋的なものと東洋的なもの、自然と人工の新しい融合の道を探ることは二一世紀における人類に課せられた最も大きな課題でもあるといえる。本稿のねらいもその点にある。和辻哲郎博士の『風土』によると日本は牧場でも砂漠でもなく「モンsoon」的環境の下で、熱帯的であり同時に寒帯的であるという二重性からなる生態的な多様性が指摘されており、日本人論的なアイデンティティなどの地平もここに見えてくるのであ

る。自分だけが地球の遺産・資源をもらい、日本だけが豊かになるのではなく、貧しい人とも分かち合う時代に、私たちは生きているのである。

三、比較基層文化とホワイトヘッドへの回帰——基層と深層への視点——

日本に外国の文化が入ってきて以来というものは、日本固有の文化が——神道にしろ国学にしろ——支配的であった時代は一度もなかった。その反面、日本固有の文化は日本文化史から完全に消去されることもなかった。その背景には日本独自の自然生態系があったからでないか。それはむしろ日本の固有文化の基層が貧弱なものでなかったことを物語っている。古い外来文化に代わって新しい外来文化を受容するときには、むしろ積極的な役割を果たしていたともいえる。それはまた日本の固有な文化が人間の本性である自然に深く根づいていたからでもあろう。この点は改めて注目しておきたい点である。この点を前提にして外来思想としてイギリスからアメリカに移ったA・N・ホワイトヘッドのコスモロジーについてここでいま少し考えてみることにしたいと思う。

アメリカの政治・経済的パワーは最近少し陰りを見たり、世界の多極構造が進むとともに、先進国の脱工業文明の流れが一段と本格化しつつある。工業文明というのはそもそも一九世紀の中頃、ヨーロッパにおいて重工業化が本格化したころから始まったものである。しかし、世界で工業文明を生活様式のはてまで高めたのはアメリカにおいてのみである。ところがこの工業文明は一九七〇年代に入ったころから脱工業文明へ脱皮し始めた。今日の近代工業文明は、たしかに地球の環境システムに全くマッチしなくなっている。かり

に現代の文明が僅かな利益のために自然を支配し、開発を進めている限り、地球環境の破壊は際限なく続くであろう(アル・ゴア著、小杉隆訳『地球の掟』ダイヤモンド社、一九九二年、三〇三ページ)。それゆえに、先進諸国は資源の不足と環境の悪化が契機となり、ローマ・クラブの「成長の限界」(一九七二年)以来問われはじめ、押し並べて工業文明の修正に向かいはじめた。次の世代に美しい地球を残すには、「生きることは分かち合うこと」も必要であろう。より洗練された消費社会やコモンズ(common)の共的世界の見直しなどがそれである。一口でいってポスト・モダン社会への選択がそれであったともいえる(中西寛「環境テコに『中軸国家』追求」『日本経済新聞』二〇〇八年一月九日)。

しかし、アメリカという国は政治や経済パワーのみでなく、キリスト教精神を変容した「アメリカ教」が基軸となっている国でもある。表現の仕方は異なれアメリカ・ピューリタンが支配する国である。その点は見落としてはならない。ただ超大国アメリカがどれだけ繁栄しようとも経済の減速は避けられない状況にあるのではないか。「力による文明」から新しい文明への転換が期待されよう。そのほかアメリカは「人種のルツボ」といわれるほど多民族国家であるが、それは直ちに多元的価値的な社会を意味するものでない。むしろ一本の道をひと続きになって走る幌馬車の長い隊列に似ているような国でもあろう。したがって「アメリカが神聖視する『自由と民主主義』は、個人的能力の熾烈なまでの競争を許す精神文化を意味し、民主主義とは万民の平等ということよりも、能力競争に勝ち残ったエリート組織のリーダーとして、合法的に選び出すことのできる社会体制を意味するものからなる」国でもあろう(町田宗鳳『人類は『宗教』に勝てるか』NHKブックス、二〇〇七年、六九ページ)。

したがって、先進諸工業国の脱工業文明は一段と本格化しつつあるが、その結果今後は一方で市場重視の

グローバリゼーションを進めながらも、他面では治安、安全、環境、弱者の救済などを理由に国家による再規制も強まることも想定されよう。社会を変えるにはどうしたらよいか、そこで改めて見直して見たいのがホワイトヘッドの社会思想ではないのかと思う。アメリカという国は歴史的健忘の国とはいえ、いまやアメリカとはいえ世界の潮流となっている「人間と自然との調和を志向し、近代文明以後の新たな文明の土台となる見方」を軽視しえない。かつて近代医学の父で、一〇九歳まで生きた古代ギリシアのヒポクラテスは、「自然は万物の良薬である」と言い残して亡くなっていることも回想されよう。

二〇世紀前半にアメリカで活躍したエコロジストであるアルド・レオポルドは土地の研究のなかで、「土地はたんなる土壌ではない。それは土壌、植物、動物の回路を流れるエネルギーの源泉である。食物連鎖はエネルギーを送り出す生きたチャンネルであり、死と腐食とがそれを土壌に送りもどすパイプである」と述べ、その角度から「土地倫理」、ランド・エシックスを提唱していたことが思い返される。それが当時のアメリカを席卷し、今日でも環境保護運動のバイブルとなっているといえる（アルド・レオポルド著、新島義昭訳『野性のうたが聞こえる』森林書房、一九八六年）。そのほかさらに一九世紀アメリカの代表的作家ヘンリー・D・ソロー（一八一七―一八六二）の存在なども考えられよう（ヘンリー・D・ソロー著、佐渡谷重信訳『森の生活―ウォールデン―』講談社学術文庫）。彼は自然を単なる環境とは見ずに、人の心の働きを宿したものと見なし、自然と心の交流の大切さを認識されていた。しかも彼は目による視覚的感性のみでなく、耳による聴覚的感性を大切にされていた方である。その意味でソローこそはネイチャーライテングの祖であり、原型であるといえるのでないか。もつとも尊敬する一九世紀アメリカの思想家であらう。

さらにこの点をヨーロッパで顧みればニーチェが「神は死んだ」と主張したばかりにニヒリズムに陥り、

最終的に「自然への回帰」を訴えていた。マルクスも「宗教はアヘンだ」と言っていたが、むしろ冷戦後のマルクス主義は「自然への回帰」を訴えているのではないか。そのほかフランスの人類学者レヴィ・ストロースも『野生の思考』（一九六二年）において、やはり「自然への回帰」を訴えている。アメリカにおいていえばまさに「ホワイトヘッドへの回帰」の叫びでもある。大いなる存在である自然に、私たちはもう一度回帰してみる必要があるのではないか。

それでもこれまでの文明が先細くなっていくのは、たとえ「個人」としてのプライドが満たされても、半面、孤独感に陥ることは避けて通れない。この問題にどう対応するか今日的な課題ともなっている。それゆえに、いま環境問題に対処する策を講ずる場合に重要なことは私たちにとって自然はどうあるべきかという思想的判断であり、そのような問題にどう判断を下すか、そのためには過去にどんな風に自然と付き合ってきたのかという歴史的な回顧もいまや不可欠なことであろう。それゆえに、ホワイトヘッドのコスモロジー論などが改めて見直されつつある。

ここでコスモス論とは宇宙を意味していることであり、そのロゴスとは学問のことにほかならない。したがって、ホワイトヘッドのコスモロジー論の最終的なそれは、コスモスの運針についての問いや回答がそれである。そこには垣間に近代人ならぬ宇宙人の存在も見えてくる。改めて指摘するまでもなく現代人は、宇宙人を目指しているのではないかと思う（松井孝典『宇宙人としての生き方』岩波新書、二〇〇三年）。そのことはいまより半世紀以上前にホワイトヘッドによっても提唱されたことだ。しかもホワイトヘッドの思想は機械論的なものではなく、有機体的な哲学を寄りどころとするところにある。それが今日、世界的に見直されているし、日本の思想界などでも改めて注目されつつある。一口でいって機械論的自然観の批判がそれである

〔福岡ロレンス研究会編『緑と生命の文学』松柏社、二〇〇一年〕。

ホワイトヘッドの著『過程と実在』の副題には「コスモロジー試論」と記されている。まさに当書の第五部第二章の展開がそれである。コスモロジーとはすぐれて宗教的な概念に近いものであるが、ホワイトヘッドにおいてそれは「神の両極性の理論」にほかならないものである。より正確には神の「原初的本性」と「結果的本性」との両極性の問題がそれである。一なる全体としての神が、その本性において二つの側面、二つの極をもつということ、この二つの側面、二つの極をもつ神が世界とかわる場合に、原初的本性として、それがまた結果的本性としての役割も果たすことにある。

かえりみれば神の「原初的本性」というのは概念的に知られる神の本性、つまり神の抽象的な本質のことであり、神の「結果的本性」というのは経験的に、あるいは自然的に知られる神の本性のことであって、神の具体的な現実性がそれである。前者が「神の配慮」とすれば後者はむしろ「神の忍耐」からなるものである。そこには聖なるものと俗なるものとの接点なども見てとれる。つまり、世界とのかかわり抜きに神のみを論じて、神の抽象的な本性だけを語るにとどまり、神の具体的な現実性を欠くことになる。神はそうではなく、世界との内的関連を体现したものであり、神の生命はそこに含み込まれており、世界との相互依存の関係からなる。聖なるものと俗なるものとの関係がそれである。

ホワイトヘッドの言葉によると「神は世界を創造しない、神は世界を救うことにある」という。ホワイトヘッドの神の観念はすぐれて「生命」中心のであり、「いのち」中心の問題と深い関わりをもつものであり、すぐれてエコロジカルな地平もそこに見えてくることになる（ホワイトヘッド『過程と実在』下巻、ホワイトヘッド著作集第一一巻、六一七ページ）。それに対し一般的、世俗的な人間は、とかく自分に都合がいいことは過大

に評価し、都合の悪いことは過小評価するのが常であるともいえる。

したがって、神と世界の関係を再考してみると、それらの関係は相互に逆の関係に左右されたものからなる。すでに指摘してきたように神は原初的に一であるが、多くの潜在的形式が関連する原初的統一性からなるものである。神の原初的人格は過程において結果的諸多様性を獲得し、諸多様性それ自体を統一性へと吸収するものである。それに対し世界は原初的に多様性であり、物的有限性をともなうて多くの現実的契機からなるものである。それらは過程において結果的統一性へと収束される。この統一性が新たな契機となり、原初的人格の諸多様性へと吸収される。こうして神と世界との関係は、世界が多にして一とみなされるとすれば、神は逆に一にして多をみることにある。

それはまさに「一即多」「多即一」な関係にある。それはまた「外即内と内即外」についても言えることである。その意味で神と世界は反比例的な関係を営みながらも全体として総合化されていくことにある。ここではまさに物心二元論を超えた世界、場の論理や身体論などの地平も見えてくる。ここでは内側の自然と外側の自然もスムーズに循環することになる。神が世界であるのではなく、世界は神なのでもない。神を抜きにして世界はないし、世界を抜きにして神もない。相互に取り込んだものである。それゆえに「神が一で世界が多だというのは、世界が一で神が多だというのが同じく、真である」といえる。ここに近代の科学を生きている人間にとって神とはどういうものであるか洞察されよう。一口でいって両義性の世界がそれである。

かかる総体として社会認識がホワイトヘッドのコスモロジーにはかならない。人間と自然も一つの生命体であり、共生を可能にする現実的な基盤こそかかるコスモロジーによって支えられたものである。それゆえ

にトーマス・クーンがいうように、科学がいかに「価値自由」であり、客観的であることを装ってみても、それは科学的な世界観という名の主観性に合わせてつくられた、いくつかのありうる図式のうちのひとつにすぎないものであり、それは人間行為のひとつの形でしかないものである（トーマス・クーン著、中山茂訳『科学革命の構造』みすず書房、一九七一年）。それゆえに、それは今日より明日がいいといった「進歩発展」の時代から「調和と連帯」の時代への転換ということでもある。たしかに戦後一世を風靡した自由主義歴史観もマルクス主義歴史観も共に色褪せ力を失い、新たな歴史のセンスが求められているのが今日である。それは「技術」より「いのち」への歴史的な問いがそれである。それだけに、ホワイトヘッドのコスモロジーはこれまでの機械論的な科学観を超えたものにほかならない。ここでは普通の媒体に依る外に、当事者としての実存的な主体性も求められよう。ここに人間の歴史における生の営みは何であったのか改めて考え直されるものである。^(注)

追記（注） 私が最近手にした小著、中沢新一・波多野一郎『イカの哲学』（集英社新書、二〇〇八年）を一読されることを、このさいすすめておきたい。波多野一郎氏は京都府綾部の生まれで、綾部といえは近代的な製糸工場のグンゼや大本教などで知られたところである。この町は早くから養蚕と機械織り技術が古くから根づいており、製糸と紡績の産業が発達した町である。そのグンゼの基礎を作られたのが波多野鶴吉氏である。彼は当時日本のロバート・オーウェンとも呼ばれていた。その波多野鶴吉の孫として綾部のグンゼ工場敷地内で生まれたのが波多野一郎である。彼は早稲田大学に学び、武士道精神を信奉し、戦前、自らの希望で航空隊に入隊した。筋金入りの神風特攻隊員であった。しかし時代はわが国の敗戦で終わり、彼はソ連のシベリアに送られ、四年間にわたるシベリアの炭坑などで強制重労働に服する。昭和二四年に帰国し、その後昭和二六年にアメリカのスタンフォード大学大学院の哲学科へ留学する。そしてアメリカの本場でアメリカ・プラグマティズ

ム、の哲学を学び、アメリカという国の力量と可能性を見極めてきた方である。たしかに近代史をじかに振り返ればアメリカの近代とはいえ「人類最後の大きな生存の危機」に曝されていることに変わりがない。顧みるに彼はたしかに特別特攻隊の異常な体験や、ソ連における抑留体験をくぐり抜け、さらに自由と繁栄を謳歌するアメリカ文明の深層について学ばれた。彼は夏休みなどにアメリカへ留学中の学費を得るためにアメリカ・カリフォルニア州の漁港でアルバイトし、水揚げしたイカを箱詰めして冷凍に回す仕事をしていた。そのさい自己の歩んできたことをイカの生態にだぶらせ考えたのが『イカの哲学』である。

四、熊野の原郷とコスモロジー——生命の永遠の回路——

戦後日本においては機械論的自然観を当然視する考えが支配しており、その著しく発展した結果、モノの豊かな社会を構築した代償として、日本の至るところで自然破壊が浸透するようになった。いまや人間と自然とが乖離する方向ではなく、どう対話と融合するかが今日の課題である。これまで日本では生きとし生きるものすべて、平等で平等な仏性を持つものと土着信仰や仏教的に考えられていた。しかし自然と人間との対話と融合は日本のみの問題でなく、いまや地球環境問題が象徴するように現代世界の世界的な課題でもある。その意味でかつての人類社会が直面したどんな危機よりも、深刻な危機に曝されている。これまでのそれは部分的な危機であったが、そうではなく人類社会全体に及ぶ現代の文明的な危機がそれである。環境問題の思想家イヴァン・イリイチによると「変わりつつある兆候は、未来が投げかける影について、我々の常識が共通の言葉を求めはじめたことである」という。それだけに、まさに内外共に厳しい状況にある。

それについて紀州熊野の自然や社会、文化が生んだ南方熊楠の思想などについても回顧と展望をしてみることが意味のあることではないかと思う。まさに南方熊楠は日本のヘンリー・D・ソローであろう（鶴見和子『南方熊楠』講談社学術文庫、一九八一年）。彼の森林濫伐に反対した神社合祀反対運動などでも知られる。わが国公害反対運動の走りであった。熊野は奈良県、和歌山県、三重県と三県にまたがる地域である。周知のように紀州の熊野地帯は起伏に富むところであり、山あり海あり、気候が温和で、雨量も豊富な地帯であり、海洋と山岳とを共有し、熊野の山の深く、多種の森林を植生し、自然生物多様性豊かなところである。それゆえに山への畏敬と自然への謙虚さの深いところである。かかる環境の中で当地が生んだ生態学者南方熊楠の存在が改めて注目される。彼は「南方曼荼羅」をはじめ人間と自然との関係を非連続でなく連続的に捉えた。彼の実証的な生態学の思想などがそれである。そのほか若いときアメリカやイギリスに留学し、柳田国男なども異なつて国際派的であつたともいえる。

それに対し当時の和辻哲郎の『風土——人間の考察——』（岩波文庫）は、歴史性と生態性の相対関係から「砂漠」「牧畜」「モンsoon」という三つの風土類型分析が試みられていた。その「砂漠」というのは最も厳しい自然環境との闘いから、人間と自然との間にはつきりと距離が置かれ、かかる厳しい自然条件への対応から、人間にはどうしても強い絶対的な意思が求められ、一神教的な支配が定着することにもなった。ユダヤ教、キリスト教、イスラム教などの世界がそれである。この世界では抽象的な思考や真理を探索するために論理的整合性や合理主義精神が尊重された。まさにヨーロッパ近代を支えたデカルト的身心二元論の世界がそれである。しかし、こうした一神教の世界の行方はどうであつたか。歴史のなかで「文明 (civilization)」と名が付くものは多くあるが、「それらは一つの文化の制御力が、それらの〈普遍性〉を獲得して、

局地的な制御力に支配されている複数の、あるいは多くの文化を併呑し、支配したときに生まれてきた」ものであった。

しかしかかる開かれた近代は、他方では新たな引きこもりを秘めたものであった。デカルトの「我」（我思う故に我あり）という考え方は必ずしも開放的なものではなかった。だが生身の人間にとって我とはむしろ「我交わる故に我あり」ということでないか。デカルト的な機械論的自然観―要素還元主義―物心二元論の思潮はどうであろうか。かかる思潮はむしろ専門分化という蝸壺に落ち込みつつあるといえる。それはまさに人間の生き方のすべてを「普遍的」と称する制御力が支配する文明論にほかならないからである。かつてのローマ文明、中国文明、ヨーロッパ文明……などもそうであったが、伝統が一つの文化圏のなかで「一つの伝統」(a tradition)として留まっている限り問題はないとし、その存在は許されるべきであるが、「唯一の伝統」(the tradition)と、いうことになる。事情が大きく異なってくる。まさに知の相対主義からすれば当然批判の対象となろう。文明の根拠を支える「文化の多様性」(とくに多文化主義)の問題がそれである。

過去の歴史をみれば、村上陽一郎氏が指摘するように「如何なる文明圏といえども〈栄枯盛衰〉は世のならい、その制御力に衰えが生まれ、その被覆の範囲は狭まり、そして終わることにもなる」ものだ(村上陽一郎『文明の死・文化の再生』岩波書店、二〇〇六年)。絶対者や一神教的な文明の命運はそのような形で更迭されてきた。それに対しかかる一神教が生まれた風土とは全く反対に、気候が温暖で穏やかな自然からなる「モンスーン」地帯ではそうではなく、人間と自然との関係が一体的なもので必ずしも物心二元論の世界でない。人間と自然との関係は常に密であり融合し、コミュニケーションが図られていた。それは人間のみでな

く、動植物はもろんのこと、山、川、岩石などの無生物にいたるまでも精霊の存在を信ずるものが少なくない。日本の八百万の神や山には鹿や猪から蛇や蛙まで動物がいるわけである。その一つ一つが魂をもっていと信じているところから多神教的な世界観も生じてくる。一口でいってアニミズムに近い地平がそれである。

それだけに、ここでは信仰世界における選択をも可能なことであり、多元的価値を持つ文化も促がされていた。したがって、デカルトの心身二元論とは異なる状況がそれであり、紀州熊野という場はそういうところでなかったかとも考えられる。とりわけ近代以前の「個人」は封建的共同体の中に隠れていたし、「国家」は強い形で登場してこない。ここでは文明 (civilization) 的なものより、むしろ文化 (culture) 的なものが重視されよう。文明に依拠するか文化に依拠するか、その差のようなものがそれである。それゆえに村上陽一郎氏の言葉によると「文明」は没落することがあっても、「文化」は再生されて持続可能な道でもあるということになる(村上陽一郎・前出書)。

したがって、熊野の自然風土や社会風土といえ一口でいって神仏習合で多神教的な「寛容と共生のコスモロジー」からなる世界像からなるものである。私は何度か熊野を訪れたが、いつも熊野にいくとあの世と前世が身近に感受され、共生の世界の地平も見えてくる。熊野のような聖地霊山があがめられる背景には、心と自然との交差する場所の奥深さを感じる。そこでの自然と人間の関係も二分論的世界とは異って、人間や自然を相互に冷たく突き放すようなのではなく、母のような温かく包み込むようなものである。「空気は生命の力なり、水は先祖であり、大地はすべての母である」という言葉があるように、それはまさに母なる自然への郷愁感を持つのである。

かかる人間と自然との共生する時代感覚からすれば近代社会的な枠組みより、そこにはいちずに身体的に生きる価値観も生まれてくる。身体性というものは具体性あるものという意味で、自然環境や社会環境と言いつてもよいものであろう。それが熊野の原郷（とりわけ熊野信仰の大神）ではないかと思う。かかる世界はむしろヨーロッパにおけるケルトやアメリカ・インディアン、オーストラリアのアボリジニー、日本のアイヌなどにおける基層文化も思い返されるほど素朴さを感じられる。そのうちのの一つを取り上げて熊野の研究の対象になり得る。それはいかに現代社会と自然との関係がぬきさしならぬ事態に立ち至っているか、ということでもある。それゆえに、近代化に乗り遅れたといえればそうであるが、一見乏しそうに見えるものの中にも心の豊かさが見取れるのである。

かかる形で封じ込められた姿がこれまでの熊野であり、それが近代文明が見直される今日、改めて注目されつつある。熊野とはどこことなくアニミズム的な信仰感覚の深いところである。顧みるにそのような点がいま逆に見直されよう。封印された熊野から開かれた熊野への転換がそれである。熊野の信仰も熊野三山からなり海洋宗教の色彩強いものであるが、基本は熊野三山からなる山岳宗教であり、当初は素朴な自然信仰から始まっていた。一一世紀頃まで熊野信仰は女性どころか男性でも専門的な山伏しか近づけなかった所であったが、その後は女人の禁制から解放されたものとなっている。

今でも那智の滝はその山から湧き出た水は川になり滝になって、やがては海に注ぎ込むというダイナミズムからなり、古代熊野の自然信仰の名残りを残したものである。したがって、そこにおける「水」はいかに熊野の人々にとって日常生活の背骨の役割を果たしていたか容易に理解されるのである。それが熊野の地域の文化・社会を維持、発展させる引き金といえる。水ほど語らずして人間生活の連帯感や共生関係を生むも

のではない。そこに地域住民の等身大のしなやかな流れの根を見るのである。

かつての熊野には山地民族、平地民族、そして海洋民族が住みついており、山の幸と海の幸、農耕と漁労が主なる仕事であった。多くの地域住民は山と川の間で僅かな空間に這いつくばるように暮しをしていた。その他山地の住民は焼畑に依存していた。その焼畑に頼る山地の住民は火の神にとりわけ大切さを見ていた。そのほか熊野により古くから住んでいた山地民族は縄文人であり、後から出現した平地民族は弥生人であった。ここではやはり人間は、生き物として大地の上に生きている、生かしてもらっている。まさに森と土と水が一体化した文化にその祖型を見る。したがって、熊野というトポス性にはそういう意味において、動的というよりも静かでおだやかな時間の流れを感得できる。紀伊熊野という土地柄から日本文化の精神性や宗教性の聖地としての原点をそこに見るのである。そして、その根底には常に自然への畏敬の気持ちがあったといえる。

しかし、そうしたことも時代潮流の過程で自然空間から離れ、二一世紀における人類の最大の問題はこの環境破壊にあると思われる。人工的空間へ傾斜していることになれば、当然、生き物として自然と共生する力も失われる。人間が手をかけてこそ今日まで辛うじて維持されてきた日本列島がいまでは手抜き列島になり、大きく崩れようとしている。いい意味でも悪い意味でも伝統的な価値観が大きく揺さぶられている。二一世紀は「環境の世紀」ともいわれている。そのためにも改めて足元を見直す契機ともなろう。ファッションだけはひと昔まえと比べれば、ずいぶん多彩になっているが、モノの考え方や行動様式まですっかり変わったかといえば、それはどうも疑わしい。そもそも自然現象である人間にとって、文明社会の人工的環境に暮らすことは、本来はきわめて不自然なものなのである。もつと主体的に生きる道も拓きたいものである。

五、人間圏の自然回路とコスモロジー——人間・地球・宇宙——

以上、見てきたように望むこと、期待することと違って、文明化することは有難いことであっても、半面、失うものも少なくない。事実として生命感覚や人間の野性味などが衰退されつつある。依然として弱肉強食的な競争社会がまかり通る限り、皮肉にも機械の性能が上がれば上がるほど、逆に人間身体としての機能や気力が低下するような事態も生じてくる。顧みるにかつてより大人も子供も逆境に対する持久力や免疫力が弱くなった。外から押しつけられた精神力でなく、内から湧き出てくるような生命力の喪失がそれである。しかし人間は野性的動物であっても野生的動物そのものでないのである。

顧みるに、これまで二〇世紀は知識偏重的であった。知らぬ間に文明化によって人間の野性が失われた。だが人間は内に秘めた生命力が欠落すると何ごともできない存在であろう。逆説的にいえば現代人はそのために精神的にも疲れているのではないか。このような時代からどう脱皮するかが問われる。失われた自然や歴史感覚を甦らせること、それがむしろ今日的な課題であろう。豊かな社会特有の病像を描いた精神病理学者の大平健氏の『豊かさの精神病理』（岩波新書 一九九二年）などは参考になる。その意味で少し「野性の思考」について考えてみたい。ここで改めていう「野性の思考」というのは「野生の思考」と若干趣を異にするものである。フランスの人類学者レヴィ・ストロースは一九六二年に『野生の思考』を公刊し「自然への回帰」を訴えた。しかしそれは「野生の思考」であった。ここで問題にしたい「野性の思考」とは異なる。ここで問題にしたいのは「野性の思考」であって、モノが豊かになり文明社会が進展したもにおける「野

性の思考」のことである。

これまでも「人間の中の自然とか、自然の一部としての人間」といったことはよくいわれてきた。ここではさらに「もう一步踏み込んで、人間は自然現象である」と考え直して見たらどうであろうか。最近の分子生物学などによる自然科学の進歩などを見るとそのようなことも頭に浮かんでくる。われわれの肉体はまぎれもなく自然現象的なものである、それは事実であろう。そのような自然現象である人間にとって、文明社会の人工的環境に暮らすことは、本来きわめて不自然なことでもあろう。なぜならそれにも拘らず依然として人間は「文明を発達させようと不断に努力し、環境を破壊しながらでも生きていかざるを得ない人間の存在そのものが、矛盾に満ちていることでないか」。それにも拘らず、そんな矛盾に満ちた人間存在を、いまでも理性や知性だけで割り切ってしまうおとししているのが要素還元主義的な機械論的自然観の世界ではないのか。しかしそれ自体は無茶な単純化ではないかとも思われる。

なぜなら自然界はもつと深淵で複雑なものでないか。われわれはその点をどう受け止めるか。それは現代科学の世界を超えた問題でもあるかもしれない。人間はモノの豊かな社会になり、文明の進化にともなって退化するのは身体（肉体）のみでなく、いまや精神面においても同じようなことが言われる。貧しい時は汗水を流して一生懸命に働くが、豊かになるとかかる気力がなくなるといふ。「甘えの構造」や「モラトリアム人間」の問題がそれであり、それは一種の文明病ではないか。進取の気性がないところに「野性」的思考は生まれつけないことも事実であろう。

文明を進化させることは人類に課せられた使命の一つであるが、人間の「野性」的感觉を去勢化するといふ性格を現代の機械論的文明が備えていることを見落としているのでないか。かりにそうだとすると「一神

教的コスモロジー」の世界を超えた、前述した「寛容と共生のコスモロジー」が見直されることになるのではないかと思う。地球規模の環境問題を理解する難しさはいまなお情報と理論が完璧でないことを意味する。それでも決断しなければならぬ問題であろう。たしかに我々の視野は時間と空間によって厳しく限定されたものである。その中で人間は自然と共生できる生命文明への転換が期待されよう。

そこで二一世紀は化石燃料や鉱物資源などの地下資源文明よりも、これからはむしろ太陽エネルギーや植物の光合成などからなる地上資源文明を見直すことにあるのでないか、とも考えられる。その意味からすると現代人は自然の原点に振り返って考え直してみることも必要となろう。それは平衡的線形的なものより非線形的、非平衡的な見方がそれである。そこにおける新しい科学理論といえば機械論的なものでなく、カオス的な理論にほかならない。自然界に見られる「自己増殖の連鎖」などが見直され、複雑系からなるものである。変革期は平常より混沌（カオス）が見直される時代であろう。

それだけに既成の価値観の見直しには不可能なことでもあろう。この点の内容については別稿（「素朴と文明」）に譲る。ここでは人間中心的な文化より、もっと自然よりのしなやかな生命感覚に基づく文化観が見直される。このさい素朴かもしれないが五感の世界を踏まえた画家岡本太郎氏らのいう「共通感覚論」の世界などが見直される。ここでいわんとするところは現代文明の精神的危機を象徴しているように思われる。

中村雄二郎氏は視覚、聴覚・臭覚……など五感を介して根源的感觉からなる「共通感覚」としての独自の哲学（感覚の哲学）を展開し、そこにおける共通感覚論から場所論へ、さらに現象学的な知覚論へと展開されたものから啓発されることが少なくない。とりわけ「感覚と生命」への問題などがそれである。その感覚

は先住民族などが太古の昔から何ら意識することなく使い古してきた感覚でもあろう（中村雄二郎「感覚と生命」芦津・木村・大橋編著『生命の文化論』人文書院、二〇〇三年）。その点がいま意識的に見直される。「野性」的思考は科学的知識を排除するものでなく、科学の在り方を問い直すことにある。機械論的で要素還元主義的なものより、それを超えた複雑系的な科学や天地人合作的なものである。それだけに技術万能主義時代よりも想像力の問題、縄文や蝦夷における時系列ともかかわる魂の問題が問われる新しいコスモロジーのあり方が問われよう。

わが国は前近代に長い歴史をもつ国柄である。この点ではアメリカなどと異なる。日本において学問が誕生したのは近世になってからのことである。それ以前の日本は「学問」といったら、神道や仏教のそれしかなかった。しかし、いまモノの豊かな社会になり、現代の時代状況そのものは大きく変容した。すでに人工衛星が宇宙を飛び交う時代である。松井孝典氏の『宇宙人としての生き方』（松井孝典、岩波新書）などが読まれている。現代人はある面で宇宙人に向かっており、宇宙から地球を逆照射する時代であるといえよう。しかし地球は他の惑星と異なって生物が棲息する惑星である。その地球は四六億年前に誕生して以来、地球史は常に新しい物質圏の分化を繰り返し、いまでは磁気圏・大気圏・海洋圏・陸地圏、生物圏・人間圏から構成されている。このうち生物圏のなかで種の一つとして他の生物と共生している人は約一万年前に農耕牧畜を始めた。そのさい生物圏より分化して人間圏を生成することになった。その人間圏自体がいま地球温暖化、オゾン層の破壊、ダイオキシンの汚染、環境ホルモン……など、有史以来はじめて直面する人類共通の危機や試練に立たされているのである。

地球はいまや「宇宙生命、そして人間圏」として、ひとつのシステムとして捉えることが可能になった。

地球はさまざまな要素によって構成されているのだが、それらは単なる寄せ集めの構造ではなく、各要素は他の要素との間で地球科学が指摘するように、大気や海、地殻、マントルなどに分けて個別に研究するのではなく、その構成要素間でお互いに物質やエネルギーの流れを通じて複雑な相互作用を行っているものとして描写される。したがって、人間圏は地球における物質の発展段階のひとつとして誕生し、地球が分化する過程のひとつに生命の起源と、それに続く生物圏の分化からなるものである。

いまや宇宙を説明するにあたって、何千億に及ぶ銀河や惑星系からなる多層の構造が満ちあふれ、超多重構造的なものとして考案される。今日まさに「地球システム科学」（地球は一つの生命体）と呼ばれるものがそれであり、シュナイダーのいう「グローバル・チェンジ」などといわれるものがそれである（S・シュナイダー著、田中正之訳『地球温暖化で何が起ころか』草思社、一九九八年）。いま地球環境問題、なかんずく地球温暖化を一つ取り上げてみても、これらは一国のレベルでは解決不可能であり、多国間の協力なしには何も進まない。一国のみの繁栄を願う偏狭なナショナリズムの時代は終わったのである。ここに宇宙生命体として「寛容と共生のコスモロジー」より、むしろそれを超えたグローバルな「宥和と共生のコスモロジー」が期待されよう。

しかし半面、現代の地球には地球環境問題症候群（地球温暖化、オゾン層破壊、砂漠化、森林破壊、人口増加など）の衝撃により人類生存の危機にさらされている。このゆがみにどう対応するかはまさに今日的な緊急課題として浮上している。いまその対応として既存の力関係を根こそぎ変える急進的な改革より、むしろ段階を追って改革する「持続可能な発展」（sustainable development）の方策が考えられている。ここでも旧来の手法のように複雑な現象を線形化し、単純な法則に還元することなく、現象を実態に近い非線形の

形のまま理解する「もう一つの非線形科学」的な世界がそれである。ここでは還元主義思考で排除されたものまでも逆に見直される。もう一つの近代化として生態的自然観なども見直される。

それを人類史的に決定的にしたのは一九九二年のリオデジャネイロでの「地球サミット」であったのではないか。ここでは生物多様性条約や気候変動枠組み条約などが決定された。そこでは地球の生態系(ecosystem)が人類の共有財産として確認されたのである。この生態系は化石燃料のみに依拠するのでなく、太陽エネルギーをバッテリーとする物質循環のシステムに他ならない。そこではこれまでの化石燃料など地下資源依存から地上資源文明へ、太陽エネルギーや植物の再生を見直されることにもなる。バイオ燃料をはじめ地球上の資源の見直しなどがそれである。それゆえに、二一世紀における地域から地球規模に至る持続可能な社会の構築には、自然とのバランスを取り入れた環境負荷の少ない循環型社会の構築がいまや不可欠である。この面になると日本という国は生態系に恵まれた状況にあるといえるのではないか。

顧みるに日本列島は依然として国土の六七％が山林からなる。こんな先進国は日本をおいてないのである。北は流氷から南の珊瑚礁まで亜寒帯から亜熱帯に及ぶ多様な自然生態系からなる。その上降水量も豊富である。日本の降水量は年平均一七〇〇ミリ、これは世界の年平均降水量七五〇―一〇〇〇ミリのほぼ倍に相当する。日本の降水量の豊かさは土壌を潤すこととなる。そこにおける山々は神のおわすところである。そのほか寒流や暖流などが日本列島を取り巻いている。水と緑と土は一体的なものであり、それは地球における物質循環の法則でもあろう。エコロジーの面から見て日本の生態系は実に恵まれている。ここにこそ生きることへの道があろう。紀伊の秘境である熊野川筋を歩けば地母神のようなものが改めて甦える。このエコシステムを改めて見直し、生命系や生態系の問題こそがこれからの課題であることを指摘しておきたい。

それゆえに本稿を結ぶにあたり最後に指摘しておきたいことは、理念のないまま経済成長を続け、諸外国に疎まれるよりも、たとえ経済成長率が落ちたとしても、国民レベルでは次元の高い理念を共有して生きるの方が期待されよう。信仰をもつ人ももたない人も、多く人々が未来に深い不安を抱いていることはたしかである。そこに求められるのは「人間として生きる」ことへの実存的な自覚であろう。これまでの社会の変革にはかかる心の変容が十分伴っていないのでないか。豊かな社会を実現したはずの日本社会は、「豊かな生」を実現しきれないでいる。そこにはねじれ現象もあろう。かかる負の側面を克服できたときに、はじめて日本に真の成熟化社会が実現するものと考えられる。

その意味で現代はいまなお未成熟なのである。形だけのモノが豊かに達した今、もう一度立ち止まって考え直してみることも意味あることではないかと思う。未来は常に未知なるものである。変革の可能性を含まない秩序などではなく、恒久に安泰な体制づくりを目指すものがそれであろう。石油資源ゼロで食料自給率四〇％という国、果たして経済大国と言えるのかどうか、謙虚に足元を見直すべきである。まさに転換期における価値選択の問題がそれであろう。世界史を構想することは常に知的な冒険であるが、そこにこそ「知的探求」への旅が始まるのである。

主要な参考文献

- (1) 梅原猛・中上健次『甦る縄文の思想』有学書林、一九九三年。
- (2) 梅原猛『森の思想』が人類を救う——二〇世紀における日本文明の役割——小学館、一九九二年。
- (3) スティーヴン・ジェイ・グールド著、狩野・古谷・新妻訳『神と科学は共存できるか?』日経B P社、二〇〇七年。
- (4) 赤池学『自然に学ぶものづくり』東洋経済新報社、二〇〇五年。

- (5) 町田宗鳳『人類は〈宗教〉に勝てるか』NHKブックス、二〇〇七年。
- (6) 町田宗鳳『野性の哲学』ちくま新書、二〇〇一年。
- (7) ヘンリー・D・ソロー著、佐渡谷重信訳『森の生活——ウォールデン——』講談社学術文庫、一九九一年。
- (8) 福岡ロレンス研究会編『緑と生命の文学』松柏社、二〇〇一年。
- (9) A・N・ホワイトヘッド著、山本誠作訳『過程と実在』ホワイトヘッド著作集第一〇、一一卷、松頼社。
- (10) 中沢新一『森のパロック』講談社学術文庫、二〇〇六年。
- (11) 鶴見和子『南方熊楠』講談社学術文庫、一九八一年。
- (12) 板倉照平『南方熊楠』ミネルヴァ書房、二〇〇六年。
- (13) 町田宗鳳『エロスの国・熊野』法蔵館、二〇〇六年。
- (14) 池田雅之編『共生と循環のコスモロジー』成文堂、二〇〇五年。
- (15) 村上陽一郎『文明の死・文化の再生』岩波書店、二〇〇六年。
- (16) 松井孝典『宇宙人としての生き方』岩波新書、二〇〇三年。
- (17) 石弘之『地球環境報告Ⅱ』岩波新書、二〇〇二年。
- (18) 高瀬浄『近代産業文明の構造と変容』晃洋書房、二〇〇〇年。
- (19) 高瀬浄『自然と人間の経済学』論創社、二〇〇二年。
- (20) 高瀬浄『素朴と文明——問われる素朴の意味』生存科学研究所編『生存科学』二〇〇八年近刊。