

一橋大学審査学位論文

博士論文

自然再生はいかにして可能か
—自然倫理学における自然性の概念を手掛かりに—

魏 偉

一橋大学大学院社会学研究科博士後期課程

SD141024

A STUDY ON NATURE REGENERATION
THE CONCEPT OF NATURALNESS IN ETHICS OF NATURE

WEI, Wei

Doctoral Dissertation
Graduate School of Social Sciences
Hitotsubashi University

私は、博士学位請求論文を作成するにあたり、「一橋大学における研究活動に係る行動規範」*
および、本研究科の「大学院生研究倫理規範」**を遵守したことを、ここに宣誓します。

* 「一橋大学における研究活動に係る行動規範」(2007年7月4日)

** 「一橋大学大学院社会学研究科 大学院生研究倫理規範」(2015年11月11日)

2020年2月1日

学位申請者(自署):

魏偉

自然再生はいかにして可能か

—自然倫理学における自然性の概念を手掛かりに—

目次

第一章 自然再生と自然性——問題提起	1
第一節 「自然再生」と保全生態学	1
第二節 自然の評価基準——倫理学のアプローチ	5
第三節 本論文の構成	8
第二章 自然の自然性に関する五つの議論	9
第一節 法則性としての自然性	10
第二節 存在論的秩序性としての自然性	21
第三節 有機体の諸特性としての自然性	32
第四節 歴史性としての自然性	42
第五節 自発性としての自然性	53
第六節 要約と結論	62
第三章 東アジア伝統的な自然理解と自然再生の方法論——natureの翻訳を手掛かりに	65
第一節 東アジアにおけるnatureの翻訳	65
第二節 中国における「自然」——日本との相違点を中心に	84
第三節 「おのずから」の作為観と「型」——自然の自然性に基づく実践的方法論	90
第四節 要約と結論	95
第四章 東日本大震災後の自然再生——「樫の森づくり」を事例に	98
第一節 防潮堤の論理——生命・財産を守るための公共事業	98
第二節 宮脇昭と「森の長城」の植林活動	102
第三節 前浜地域の「樫の森づくり」	105
第四節 結論にかえて——「樫の森づくり」の評価	107
第五章 結論——自然性に基づく自然再生に向けて	111
参考文献リスト	116

第一章 自然再生と自然性——問題提起

自然そのものや生活環境、またはさまざまな生物や無機物をも含む景観など、人びとは自然環境に対する関心を前世紀から今日にかけてますます強めてきた。地域の自然環境の破壊や、地球規模の気候変動と環境危機¹や、自然からの「疎外」あるいは「ふるさと」の喪失など、われわれが直面する問題の重大さと切実さを考慮すれば、自然への関心の高まりは、決して不思議なことではない。自然環境問題の出発点である「公害問題」から、現代におけるさまざまな自然破壊や生態系の破壊などの問題まで、われわれは常に「破壊された自然環境に対していかに対処できるか」という切実な実践的課題に応答しなければならない——たとえその対処法が「何もしない」ということであっても、それがまた一つの応答である。この問題はすなわち「自然環境の復元」ないし「自然再生」の問題でもある。

第一節 「自然再生」と保全生態学

自然復元(nature restoration)は生態学から生まれた考え方であり、もともとは「復元生態学」(restoration ecology)などの分野で扱われる問題である。日本ではこのような「自然復元」が概ね「自然再生」——この用語は2002年に環境省の「新・生物多様性国家戦略」(環境省 2002)において「自然再生(nature restoration)」が目標として提示され、2003年に「自然再生推進法」²が策定されたことに影響されたものであろう——と呼ばれる。本研究では「自然復元」に変わる「自然再生」³の考え方を提唱したいため、以下では「自然・環境・生態系を修復し、元の状態に復元する」というrestorationの考え方を「自然復元」と呼ぶ。復元生態学は「保全生態学」に属し、「保全」が行き届かない場合に生態系を「復元」するための基準や手法を研究する分野である。したがって、生態学的な意味においての自然復元(「自然再生」)を考える際に、まず簡単に保全生態学における生態系の評価基準を概観しておく必要があるだろう。結論を先取りするならば、保全生態学の評価基準には、生物学や生態学に限定されない基準が含まれており、自然倫理学の知見が要請される。

¹ 地域の環境破壊や生態系の崩壊などは、近代以前の人類の文明史においても繰り返し起きたことでもある。また、地球規模の破壊は、地球における生命の歴史において幾度の大絶滅とともに起きたものでもある。しかし、今日のような人間の活動による地球規模の自然環境問題は、近代的な出来事である。例えば長崎浩はこの現象を「思想としての地球の発見」と呼んでいる(長崎 2001)。

² 詳しくは環境省の関連ページを参照されたい。<http://www.env.go.jp/nature/saisei/law-saisei/2019/10/15アクセス>

³ 自然再生の詳しい定義は、第二章第五節を参照されたい。

保全生態学は保全生物学の一分野であり、いわゆる「健全な生態系」⁴を目指す実践的な学問である。したがって、保全生態学はまず、「健全な生態系」の評価基準と評価方法を提示する必要があり、次に、健全な生態系を維持するための、または健全ではない生態系を健全に戻すための手法を提案する必要がある。評価基準については、主に「シンボリックな生き物（もしくは「キーストーン種(keystone species)」)」「生物多様性」「生態系サービス」の三つが挙げられる。維持または復元の手法に関しては「順応的管理」(adaptive management)が提唱される。

評価基準が複数あるのは、第一に評価基準の異なる要求に起因する。一方では、明確（数量化しやすい）な基準が実践的なメリットとしてある。他方では、評価する際に「全面性」が求められ、生態系のさまざまな機能を全面的に評価できる基準が望ましい。例えば前述した基準のうち、「シンボリックな生き物」は最も明確で確認しやすい基準であり、実際に多くの実践の場で採用されている（例えば中国四川のパンダ保護区において、まさに「パンダ」がシンボリックな生き物である）。しかし「シンボリックな生き物」だけで「健全な生態系」を評価できるかどうかに関しては、議論の余地が残る。「シンボリックな生き物」を評価基準にする場合、どちらかというところ「不健全」の状態から回復に至る途中の便宜的な指標として、使われているケースが多い。倫理学の視点から考える場合でも、「シンボリックな生き物」を特別視することは正当化しがたい。「シンボリックな生き物」は概ね絶滅危惧種など「希少性」をもつ生き物が指定されるが、希少性の正当化の際、功利主義的な論理が多用される。あるいは、例えば豊田光世・桑子敏雄は功利主義的な論理のみに依拠すると「偏った価値的判断につながる」恐れがあると主張し、「感性的評価」(kansei-based value judgment)を育むべきだと提案した(豊田・桑子 2011: 475-478)。この提案は突き詰めると徳倫理的なアプローチであり、まさにその育み方とは「子どもたちとの対話を通じて」である。

「シンボリックな生き物」という評価基準のかわりに全面的な評価基準として注目されたものは、大枠で言えばまず「生物多様性」であり、さらに2000年代以降では徐々に「生態系サービス」が有力候補になってきた。

タカーチによれば、「生物多様性」という概念は1986年にアメリカで生まれたものである⁵。生物多様性という言葉自体は「生物学的多様性」(biological diversity)という学術用語の簡略化として、1986年にアメリカで開催された歴史に残るフォーラムの標語であるが(タカーチ 2006: 54)、この新しい造語が大きな影響を及ぼした。まず、「logical (論理的)」を取り除いたことによつ

⁴ 例えば、プリマックは「生態系が完全で、その機能を十分に果たしている状態を生態系の健全性(ecosystem integrity)」と定義する。(プリマック・小堀 1997: 41)を参照されたい。あるいはhealthyの意味で生態系の「健全性」を定義するケースもある。

⁵ なお、以下の述べる生物多様性の学際的な展開に関して、及川敬貴はその「新たな制度（例：法律や戦略）を生み出すプラットフォーム（社会基盤）」（2010: 23）の側面に着目し、やがて環境法の革命を引き起こしたと論じた。

て、「生物学的多様性」という注目されていない学術用語が、市民・企業・行政なども意識する「生物多様性」となった(タカーチ 2006: 393-394)。次に、「logical」という部分が外れた代わりに、「生物多様性」の金銭的価値について議論されるようになった(タカーチ 2006: 55)。さらに、タカーチはウィルソンの言葉（「あのフォーラムは多様性と絶滅の起源の生物学についてだけのものではなく…経済学、社会学、さらには人文科学にいたる全ての関心のための会議だった」）を援引し、この簡略化は「生物多様性」という概念の学際的な展開のきっかけとなった(タカーチ 2006: 56)。

保全生物学(conservation biology)は生物多様性の危機に対処するために発達してきた分野である。生態学的な配慮の元で自然環境を修復ないし復元する実践的事業の発端は、レオポルドが中心に行ったウィスコンシン大学の植物園の事業に遡る⁶。保全生物学という分野は1980年代に誕生したとされ、保全生態学はその一分野であり、かつ、中核的な分野である(鷲谷・矢原 1996: 9-22; プリマック・小堀 1997: 13-24) (西廣 2010: 15)。確かに、生物の保全（生物多様性の保全）はそれが生息する生態系の保全と切り離されると、多様性が損なわれることになる。したがって、生態系の保全によって生物多様性の危機に対処することは保全生物学の最善策であり、保全生態学が担う役割の重要性は容易に理解できよう⁷。

保全生物学は誕生当時から「生物多様性」の減少に対処するために、まさにそれを「保全する」という科学分野であるが、当の「生物多様性」という概念自体は保全生物学とともに発展してきた保全生物学の中心概念である⁸。保全生物学という分野が誕生する以前に、生態学は「種の多様性」(species diversity)を研究してきたが、「生物多様性」の概念は（人によって定義は多少異なるものの）種の多様性のみならず複数レベルの多様性を指している。残念ながら、今日になっても「生物多様性」を「種の多様性」と理解する人は少なくない⁹。世界自然保護基金WWFの定義を見ると、生物多様性は「種の多様性」「遺伝的多様性」「生態系の多様性」の三つのレベルの多様性を有する。また、日本に保全生態学を導入した鷲谷・矢原がノス(Noss)の定義を元に、生物多様性は①「遺伝子」(gene)②「種」(species)または「個体群」(population)③「群集」(community)または「生態系」(ecosystem)④「景観」(landscape)の四つのレベルがあると分類した(鷲谷・矢原 1996: 37-38)。このように、「生物多様性」という概念は種の多様性を超える豊かな意味内容をもっている。実際、鷲谷・矢原が採択した生物多様性の定義に「景観」のレベルが含まれていることは注目に値する。ここには人為的要素が含まれる二次的自然をも「生物多様性」概念に組み込む意図が見受けられる。実際に「景観」の機能的要素は「景観過程とその分

⁶ 詳しくは第二章第四節を参照されたい。また、(渡辺・鷲谷 2003)をも参照されたい。

⁷ 他方、生態系と切り離して種や個体を保全するというやむを得ないケースも容易に想像できよう。

⁸ とりわけ(瀬戸口 1999)を参照されたい。

⁹ 概念の曲解を指摘する一例として、(西廣 2010)。

布、土地利用傾向」であり、同時に「自然と人間の営為の両方の作用によってつくられる生育場所の種類と空間的な配置」でもあり、このような「景観」の視点が高く評価された(鷲谷・矢原 1996: 38-40)。「生物多様性」という包括的な基準をつくることによって、「自然度」——鷲谷・矢原の場合、この言葉は「遷移段階の尺度」、すなわち「極相」状態との類似の程度を意味する——という原生的自然のみが評価される単一な基準が問い直される¹⁰。新たな包括的な基準において敢えて「景観」という一見余計にも思われる次元を取り入れたのは、日本における保全生態学の特徴的な関心の現れにほかならない。

なお、保全生態学は「外来種は場合によって生物多様性を高める」という類の見方に与しない(例えば、(西廣 2010))。これと関連する概念として、「固有性」(endemism)あるいは「固有種」(endemic species)が挙げられる。なお、固有種概念はもともとある地域にのみ生息する生物の種をさすが、西廣などの日本の保全生態学者は、固有性を拡大解釈する事例も見受けられる¹¹。これも上で述べた「景観」と同様に日本における保全生態学の特徴的な関心の一つと言えよう。

最後に、生態系サービスは1990年代から提唱され始め、2001年から2005年に国連環境計画では国連ミレニアム生態系評価を行い、注目されるようになった概念である。報告書では、生態系サービスを「生態系から人びとが得る恵みであり、食糧・水・木材・繊維のような供給サービスや、気候・洪水・疾病・廃棄物・水質に影響する調整サービス、レクリエーションや審美的・精神的な恩恵を与える文化的サービス、そして栄養塩循環・土壌形成・光合成のような基盤サービスが含まれる」(国連 2007: xiv)と定義した。以上の定義からわかるように、生態系サービスは生物多様性より広い視野をもち、「文化的サービス」なども考慮に入れている。保全生態学において「生態系サービス」という定義を評価基準にする場合、この新しい評価基準は、必ずしも上記の定義のように「文化的サービス」を含まない——ただし、前述して生物多様性の基準に「景観」を取り組むことを鑑みても、包括的な定義を採用する論者が多いことが見て取れる。すなわち、「生態系サービス」という評価基準は、従来の生物多様性という評価基準が単調であることを克服する試みであろう。しかし、裏を返せば生態系サービスで評価する場合、生物多様性との評価は必ずしも一致しないこともわかる¹²。

以上、保全生態学において生態系を評価する基準を簡単に概観した。復元生態学はこのような保全生態学の生態系の評価基準に従って、さまざまな手法で生態系の復元を行う。しかし、生態系を評価する包括的な基準では、例えば「生物多様性」の一項目としての「景観」や、「生態系サ

¹⁰ 詳しくは(鷲谷・矢原 1996: 24-33)を参照されたい

¹¹ 「生物多様性は、生態系の多様性や固有性を重視する概念である」(西廣 2010: 18)

¹² 場合によっては生物多様性が単調な田畑や経済林でも、総合的でサービスを評価する場合、より高い評価が得られるだろう。

ービス」の一項目としての「文化的サービス」など、少なくとも一部の生態系の評価において、生物学や生態学を超える基準が含まれる。したがって、そのような基準に基づく「復元生態学」による「自然復元」ないし「自然再生」は、自然倫理学を含む他の学問分野からの知見や評価基準が要請される。

第二節 自然の評価基準——倫理学のアプローチ

本研究が扱う分野に関して、「自然倫理学」(ethics of nature)という呼び方を選択したい。この分野は文字通り「自然」の「倫理学」であり、自然を対象とする応用倫理学の一分野として位置づけられる。「倫理」という言葉は中国の古典に由来するが、「倫理学」という分野は、「エートス」(ethos)という習俗・慣習・習慣・人柄などを意味するギリシア語に由来する学問分野である。倫理学という学問分野は、実践的な規範や基準などを研究し、人びとの実践的な態度や判断や選択などに関わる要素を探求する。自然破壊がますます深刻になってきた現代社会において、人びとは自然とどのような関わり方をもつべきか、いかに自然に対する実践的な態度や判断を決めるべきか、という問題が顕在化することで、「自然倫理学」が要請されるのである。

ただし、本研究で扱う「自然倫理学」という学問分野は、一般的に「環境倫理学」(environmental ethics)と呼ばれる。「環境倫理学」の歴史は1970年代に始まると言われる。とりわけ1973年に英語圏で三つの重要な論文が発表され、例えばベアード・キャリコット(J. Baird Callicott)はそれを踏まえて1973年を環境倫理学元年という位置付けをしている(Callicott 1993: 7)。すなわち、(1)『ニューヨーク書評』(The New York Review of Books)で発表された動物に関する倫理学の論文であるピーター・シンガー(Peter Singer)の「動物の解放」(Animal Liberation) (Singer 1973)と、(2)アルネ・ネス(Arne Naess)が『インクワイアリー』(Inquiry)で公開したディープ・エコロジーの先駆けとなる「シャロー・エコロジー運動と長期的視野を持つディープ・エコロジー運動」(The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement) (Naess 1973)と、(3)リチャード・ロートリー(Richard Routley)が第15回の世界哲学会議で報告した「新しい倫理、環境の倫理は必要か」(Is There a Need for a New, an environmental Ethic) (Routley 1973)と、以上の三つの論文である。これらの議論を受けて、1979年には環境倫理学の国際学術誌である『環境倫理学』(Environmental Ethics)が創刊され、関連学会も結成されたことによって、環境倫理学という呼び名は英語圏で定着した。日本においては、1991年に出版された加藤尚武の『環境倫理学のすすめ』が最初であり、やはり「環境倫理学」という呼び方が採用された(加藤 2019)¹³。また、とりわけ中国などの中国語圏では、「生態倫理学」(ethics of ecology、すな

¹³ 日本の環境倫理学の成立事情に関しては、加藤自身が著作集において書いた回顧を参照されたい(加藤 2019: 459-470)

わち日本でいう「エコロジー倫理学」¹⁴と表記するのが一般的である¹⁵。「自然倫理学」という呼び方はアンゲリカ・クレプス(Angelika Krebs)の『自然倫理学：一つの見取り図』(Ethics of Nature: A Map)からとった。「環境」や「エコロジー」のイメージより、「自然」の方が中立的で誤解されにくいこと、および「自然」という語が最も広い意味を持つこと、という二つの理由から、この呼び方を採用したい。したがって、本研究はいわゆる「環境倫理学」、「エコロジー倫理学」、さらには広義の「生命倫理学¹⁶」の一部の議論と重なる。

初期の自然倫理学では、自然の評価基準に関してはとりわけ「自然の内在的価値」という観点で議論されてきた。自然倫理学の議論の整理に関して、世界的に見てもっとも評価できる先行研究は、クレプスの『自然倫理学』であろう。クレプスは「内在的価値」の観点から自然倫理学の議論を整理し、「自然倫理学は自然の価値の探求である」(Krebs 1999: 1 / 二二頁)と定義し、その探求は「自然の価値は単に人間にとって道具的価値に過ぎないのか、それとも自然もまた内在的価値を持っているのか」(Krebs 1999: 1 / 二二頁)という軸で議論を展開した。自然の内在的価値の議論は、自然に「道具的価値」しか認めないことで、自然を「資源」や「物」などに見なす考え方に反対するために、自然に道具的ではない価値を帰属させ、「内在的価値」として自然の価値を論じたのである。しかし、このような内在的価値と道具的価値との二分法は、価値論として問題があり、多くの批判を受けた(Korsgaard 1996; 加藤 2015)。また、とりわけ環境プラグマティズムから「内在的価値」をめぐる「不毛な議論」は、実際の自然環境破壊に対して有益な実践的指針を与えることができないと、厳しい批判も繰り広げられた¹⁷。

自然の内在的価値についての議論の最大な問題点は、自然を実体として考え、人工などの「非自然」と、「自然」とを峻別する二分法である。われわれが実践的な場面において、自然との関わり方を決める重要な問題は、「何が自然に属するのか」という問いではなく、「どのような性質ないし特徴は自然的であるか」という問いである。もちろん、自然的であるすべての性質や特徴をただ単に受け入れるのではなく、望ましい性質を保存し、増大させるという形で、人びとの実践が方向付けられるのである。ここでの「自然的であること」とは、「natural-ness」(Naturlich-

¹⁴ なお、前節で取り上げた自然復元の問題に関しても、中国では「生態修復」(environmental remediation)という言い方が一般的である。例えば(焦 2003)。

¹⁵ 筆者の推測では、中国においてホームズ・ロールストン(Holms Rolston III)の紹介が早い段階に行われ、そのロールストンの用語に影響されたのではないかと考えられる。例えば、ロールストンを早い段階で紹介し、「生態倫理学」という言い方を使う代表として(余 1981, 1988)を参照されたい。

¹⁶ ここでの広義とは、すべての生命現象に関わる倫理学と定義される生命倫理学を指す。

¹⁷ とりわけ環境プラグマティズムの議論では、自然の内在的価値の議論を評価すべきかどうかに関する論争が起こり、それを「ウエストン(Weston 1985)・カツツ(Katz 1987)論争」と称する議論もあった。論争の紹介については(Light 1996)を参照されたい。なお、日本で最初に二項対立から脱却すべきことを指摘したのは、管見の限り(鬼頭 2009)である。

keit)であり、通常「自然性」と訳される。本研究においても、「自然的であること」という意味での「自然性」に注目し、自然倫理学の観点から「自然再生」という実践的な場面において、自然性の意味および実践的な役割を考察する。このような「自然」という実体的なものではなく、「自然性」という自然の望ましい・評価すべき性質ないし特徴を焦点にあてる論点は、例えばジープにおいても似たような考えが示された(Siep 2004: 47f. / 三四頁以降)。

哲学・倫理学のまずもつての役割は、概念などに隠されている前提を明らかにし、より分かりやすく、より精確な形で概念を整理ないし再構成することである。ただし、このような、言わば概念の「交通整理」に先立ち、まずは「自然性」の概念をめぐる研究の状況を確認する必要がある。自然倫理学における「自然性」に関する議論は、どのように自然性を理解または解釈し、さらにどのように正当化されてきたか、という問題についての整理および再構成が必要であろう。

具体的に、本研究では単に「自然性」という概念を網羅的に整理するのではなく、「自然再生」というテーマのもとで概念の整理および再構成を行う。したがって、「自然再生はいかにして可能なのか」という問いに応答する形で、論点別に論じる形をとる。各々の論点は、自然再生の問いに答える形でそのさまざまな可能性を示す。自然性に関する論者の議論は常に複数の論点を含むゆえ、論点別に整理することは、まず各論者の議論の論点を分析することを意味する。さらに、論点ごとに最も説得的な議論を選ぶことにとどまらず、議論を好意的に補足あるいは解釈し直す作業を通じて再構成することも場合によっては必要である。

研究テーマこそ異なるものの、論点別に整理する際に、クレプスが『自然倫理学』で行った整理の仕方と同じ方法をとる。具体的に、クレプスの場合は「論点の名称」「議論の一般的な形式(具体的には、文学作品などに見られる思想あるいは古典的な形)」「議論の論証」「注解」などの各部分で議論の論点を再構成したが、本研究でも概ね同じ形式をとる。論点別の整理を踏まえた上で、自然性に関する一つの体系的な研究を目指す。

自然性に関わる論点が含まれているかどうかは別として、そもそも自然性という概念を明確に取り上げる議論自体は、従来ではドイツの「実践的自然哲学」に属する論者(例えばマイヤー＝アービッヒやジープなど)をはじめとする一部の議論においてのみ展開されてきた。さらに自然性を取り上げた議論の中で論点の整理を行う論者は、ほぼ自然性に関する批判的な議論に限定される。なぜなら、哲学倫理学において概念の整理は最終的な目的ではなく、批判のための手がかりにすぎないからである。その上で自然性を論点別に論じる先行研究は極めて少ないと言ってよい。このような論点別に整理と再構成を試みた先行研究として、管見の限り二人のみである。すなわち、ディーター・ビルンバッハ(Dieter Birnbacher)の『自然性』(Naturerlichkeit)(Birnbacher 2006b)で収録された議論および『生命倫理学：自然と利害関心の間』(Bioethik zwischen Natur und Interesse)(Birnbacher 2006a)の「人間的行為の尺度としての「自然」」の議論、そしてマルクス・デュヴェル(Marcus Düwell)が『生命倫理学：方法、理論および領域』

(Bioethik: Methoden, Theorien und Bereiche) (Düwell 2008)の「自然と生命」の部分で展開した議論の三つだけである。しかも、両者の議論はともに広い意味での「生命倫理学」(したがって、自然性に関連する分野は本研究の対象である「自然倫理学」の他に、例えばヒト胚のゲノム編集問題などいわゆる「生命・医療倫理学」の問題をも含む)における「自然性」の問題を扱うのに対し、本研究では「自然倫理学」における「自然再生」の問題に焦点をあてる。本研究の自然性に関する整理と再構成はそれゆえに一定程度の独創性を持っていると言えよう。ただし、前述した議論、とりわけビルンバッハーが『自然性』の中で詳しく展開された議論は、本研究に大いなる示唆を与えてくれた。本研究はそれらの議論と照らし合わせながら、整理と再構成を行う。

第三節 本論文の構成

本論文は五章構成である。

第一章、すなわちこの章では、まず問題背景を明確し、本研究の問題意識を提示する。本研究は自然再生という実践的な場面において、「自然性」という概念はどのような形で自然再生の基準となり得るか、という問いに対し回答を試みる。しかし、「自然性」の概念は非常に複雑であり、具体的で実践的な場面によって、また論者によっても異なる理解が示される。したがって、本研究は自然再生という実践という論点に限定し、自然性に対する批判的な整理と検討を第一の目的とする。

第二章では、論点別に自然性の検討を行う。この章では具体的に、自然性を五つの論点に分けて検討する。すなわち、法則性、存在論的秩序性、有機体の諸特性、歴史性、および自発性、との五つである。前節で挙げた先行研究からわかるように、「自然性」の概念は主に欧米の研究者に注目され議論されてきた。それ故、日本や中国などの東アジアにおいても自然性は自然再生の基準になり得るか、という問いにまた回答しなければならない。

第三章では、東アジアにおける「自然」概念およびその概念の周辺を、翻訳の問題を切り口に検討する。翻訳の問題の検討を通して得られた実践にかかわる自然の概念を手掛かりに、実際に実践的な場面においていかなる実践的な方法論を取り得るかを考察する。

第四章では、第二章および第三章の議論の応用例として、防潮林再生の「椿の森づくり」を事例に分析と評価を行う。

第五章は、論文全体の論点を統合し、結論を提示する。結論は概ね次のようになるだろう。すなわち、自然再生は、歴史性および自発性の意味における「自然性」を反映する、日本的な「おのずから」の発想に基づく「型」による自然性の捉え方の実践である、というものである。

第二章 自然の自然性に関する五つの議論

自然の自然性は、どのように理解されてきたか。自然倫理学における自然の自然性は、どのように理解すれば実践的に有意義な規範的概念として機能できる（あるいは機能できない）のか。本章では自然の自然性に関する考え方を論点別で整理し、批判的な吟味を行う。

われわれによって認識された自然は混沌（カオス）ではなく、そのさまざまな事象は繰り返して現われ、法則性をもつ。われわれはまず、自然から法則性を読み取ることによって、自然の自然性を理解し、またそれに従って行動する。したがって、まず第一節では、法則性としての自然性について論じる。法則は統計学上において現れる規則性や規律性とは異なり、一定の条件が満たされた場合に物事のあいだの必然的な関係を指す。その法則が適応される範囲である自然が、一つの全体としてある秩序が成立するという考え方が生じるが、それがすなわち自然の秩序性である。実際に「自然性」という概念が注目されるきっかけとなった現代のドイツの自然哲学では、秩序性としての自然性が重要な意味をもつ。そこで第二節では秩序性としての自然性を概観する。しかし、われわれの前に現れた自然は、シンプルな秩序ではなく、極めて複雑かつ多様な形をもちながら、安定的な何らかの秩序性を維持する世界である。このような複雑で多様な形態は、あたかも目的や意志によるものかのように捉えられ、有機体の特性として理解されてきた。第三節ではこのような有機体としての自然の合目的性や複雑性などを分析する。しかし、とりわけ進化論の受容にともない、目的や意志が近代的な進化論的世界観から排除され、自然における合目的的な構造は歴史的かつ偶然的な産物として理解されるようになった。自然の自然性はこのように自然の歴史性と関連づけられ、歴史性としての自然性という理解が生まれた。それゆえに、第四節では歴史性としての自然性を検討する。最後に第五節では、歴史性としての自然性を受け入れた場合、自然の自発性という考え方が生まれるが、それを考察し、自発性としての自然性について論じる。

第一節 法則性としての自然性

一 古典的思想

「自然は最もよく知っている。」

——バリー・コモナー

二 論証

1. 自然の中において起きる事象は、時間的および空間的に制約されることがなく、（時間的空間的同一性を除く）事象の決め手となる条件がそろえば、同じ事象が繰り返される。
2. 自然における前述したような因果的必然性は法則性である。
3. 自然の自然性とは自然の法則性であり、人間は自然の法則性にしがたって行動しなければならない。

三 注解

最初に断っておかなければならないが、「自然性」に関するさまざまな主張において、自然性は単に自然の法則性を意味するのではなく、法則性に還元しきれない何らかの性質や特徴をも含まれている。しかし、人間の知的な探求によって自然の法則を完全に究明できるかどうかに関しては意見の不一致はあるものの、自然におけるある事象は繰り返して現れ、またはある出来事は繰り返して起きることを観測し、人びとはその背後に何らかの規則やルールがあるに違いないという信念をもつようになり、そこから自然には法則性があるという信念を見出す。

自然の法則性に関する信念は合理的である必要はない。人間のみならず、他の動物（少なくとも特定の人間に生物学的な近縁関係をもつ「高等」動物）においても、自然の中の事象の発生を予見したり、自然の中の出来事を発生させたりまたは回避したりする能力は、生存するための重要な能力である。したがって、自然に法則性があると仮定し、それら法則を「学習」することは、動物としての本能と言えよう。ただし、このように経験的事象から得られる「法則」は、必ずしも合理的とは限らない。一般的に、合理的な根拠を欠き、偶然的な出来事を法則と取り違えることを迷信という。行動心理学者のスキナーがハトの「迷信」行動(Skinner 1948)を報告して以来、動物を対象とする研究も行われてきたが、これらの「迷信」行動は人間の迷信行為と同様に、自然における出来事が繰り返し発生する場合、その規律性の背後には何らかの法則性とも呼べるものがある、という信念に起因するものであろう。

しかし、自然という概念の多義性に関連する形で、自然の法則性を論じる時に、どのような意味での「自然」を語るかによってその法則性も異なってくる。少なくとも自然を宇宙全体と理解し、宇宙に妥当しそれを支配する物理学の法則（物理学的自然法則）と、自然を生命（有機体）の全体と理解し、生命の連関の規則性としての生態学の法則（生態学的自然法則）とを区別しなければならない¹⁸。

四 物理学の法則と生態学の法則

法則としての自然性を語る場合、その法則は物理学の法則なのか、それとも生態学の法則なのか。

物理学の法則は、空間的に宇宙全体を支配し、時間的に宇宙の過去と未来を支配する法則である¹⁹。現代の物理学、とりわけ量子力学のいくつかの解釈によれば、われわれが住み、存在し、観測するこの宇宙のほかにも別の宇宙が理論上存在するはずである。そしてそれらの別の宇宙において、物理定数はわれわれの宇宙とは異なる数値になると予測する仮説ないし理論が存在する。しかしわれわれ人間によって、別の宇宙の存在を確認できる手段はなく、別の宇宙に移動する可能性がないため、物理学の法則はさしあたり「われわれの宇宙」の法則と理解して差し支えない。実践的な意味において宇宙に有意義な外部は存在しない。したがって、物理学の法則は実践的な意味において、論理的に背くことができない法則である。

ジョン・スチュアート・ミル(John Stuart Mill)は有名なエッセイ「自然」²⁰(Nature)のなかで、「自然に従う」(Naturam sequi)²¹という命令に対する分析と批判を行った。ここではまず、ミル

¹⁸ なお、生命現象の「内的自然」という生物の内的環境の場合、生物学の法則と言えるものもあるが、自然倫理学の問題領域から逸脱しているため本論文では取り上げない。

¹⁹ 周知のように、相対性理論と量子力学との不整合により、宇宙の始まりの瞬間を予想できる理論は未だに存在しない。したがって、厳密に言えば物理学の法則は真に通時的であるかどうかはまだ定かではない。

²⁰ このエッセイ「自然」は『宗教に関する三つのエッセイ』(Nature, the utility of religion and theism / Three essays on religion)に収録されたものである。論集のタイトルからも推察できるように、このエッセイはミルの神学論に関連するものであり、正確に言えばミルの自然神学批判の一環である。道徳的基準としての自然を批判すると同時に、自然に善さ（善性）があることを批判し、これらの批判を踏まえた上で続く二つのエッセイでは「全知全能かつ善良な神」への批判が展開される。以下ではミルの自然神学批判を関与するつもりはなく、自然神学批判というミルの動機をなるべく排除した形で議論を展開するが、ミルの本来の動機をも留意されたい。

²¹ 自然に従うという教説ないし命令は、古代ギリシャから一部の派閥、とりわけヘレニズムの哲学の継承者によって倫理学の根本原理として見なされてきた。快楽主義で知られるエピクロス派も、自然（世界）の秩序と一致して生きることを主張するストア派も、全く異なる内容を主張しているにも関わらず、「自然に従う」という教説を実践的な原則としている。

自身によるエッセイの要約を引用し、ミルの結論からその分析に遡上したい。

このエッセイの主要な結論を手短な言葉で要約するとわれわれの考察に役立つであろう。

「自然」という言葉には、二つの主要な意味がある。すなわち、物事のシステム全体とそのすべての特性の総体を表すか、あるいは人間の介入を排除した場合の物事のありのままのどちらかを意味する。

第一の意味では、人間が自然に従うべきであるという教説は無意味である。なぜなら、人間には自然に従う以外に何かを行う力をもたないからである。それゆえに人間の行為はすべて、一つもしくは多くの自然の物理的あるいは精神的な法則に従って遂行される。

第二の意味では、人間は自然に従うべきである、つまり、物事の自然発生的な運動様式を人間の意志的な行為の模範にするべきであるという教説は、同様に非合理的で、しかも反道徳的である。

非合理的であるというのは、自然の自然発生的な運動を改変することから成り立つ人間の行動はすべて、自然の動きを改善するために有用な行為だからである。

反道徳的であるというのは、人間が犯した場合に最も嫌悪に値するすべてが、自然現象の動きにも満ちており、物事の自然の過程を模倣し行為する人は、だれもが最も邪悪な人間であると判定されるからである。(Mill 1874: 64-65 / 五三-五四頁)

このように、ミルによれば、「自然に従え」という命令は、(1)無意味であり、かつ(2)道徳に反している。「無意味」というミルの指摘は、まさに自然法則——とりわけここで想定されているのは、物理学の法則であろう²²——に従うことを指す。ミルの時代はもちろんのこと、今日でさえも人間がこの宇宙の物理学の法則から逸脱する論理的な可能性を見出すことはできない。人間をも含むこの宇宙の全ての物理的な実体（もっとも今日の物理学において実体の概念が有効かどうかは疑わしいが）は、物理学の法則に反することができず、それに従わざるを得ない。故に自然法則に従うという意味において、この命令は「無意味」だとミルは批判する。また、反道徳的なものというのは、ミルの分析によれば、われわれが「自然」と呼ぶさまざまな性質は、多くの場合は自然ではない性質より悪いものであり、それゆえに「自然」の本能的衝動を抑圧し克服する行為こそ道徳的な行為であり「徳」にほかならない。確かに自然の中には例えば捕食と被捕食のような、われわれの視点から見れば時として残酷に映る出来事が枚挙にいとまがない。われわれは自然の中で起きる出来事を全部模倣することで「自然に従う」という命令を貫くならば、不道徳

²² 引用からわかるように、ミルは「物理的」な法則の他に、「精神的」(mental)な法則をも言及した。精神的法則の問題は、ミルの自然神学批判と関連するものであり、本論文では割愛する。これに関連するミルの詳しい議論は、「有神論」(Theism)を参照されたい。

あるいは反道徳的な行為も時として生じてしまう。

ミルの結論の要約にすでに示したように、ミルは「自然」の二つの意味を区別した上で、分析を行った。本文中のミルの定義は要約より難解な言い回しが使われているが、ミルの区別を正確に理解するために、本文の中の定義に立ち戻ることが必要であろう。自然の第一の意味について、「自然は、この最も単純で受け入れ可能な定義は、すべての事実——実際的な事実および可能的な事実——の集合を表す名前である」(Mill 1874: 6 / 五頁)とミルが述べた。ここでの「実際的な事実」とは現実となった事実であり、「可能的な事実」とは物事の本性(=自然 nature)に含まれる「諸原因」あるいは「諸力」²³によって発生する可能性がある事実である。つまりこの自然の第一の定義は空間的な意味に限定されずに、時間的な意味において現在のみならず、過去と未来をも含む自然の定理である。ミルはこの定義をさらにパラフレーズして「(より正確に言えば)すべての物事が発生する様式(mode)の名前である」(Mill 1874: 6 / 五頁)と説明した。したがってこの第一の自然の意味において、「自然」は個々の存在・事実・「(可能的な現象をも含む)現象」に関する言明ではなく、世界や宇宙に関する存在論的理解を指す。こうした区別を明確にするために、この第一の自然理解は、「宇宙としての自然」と呼ぶことができよう。それに対し、ミルによる自然の第二の意味は、技術的(つまり、人為的)ではないものとしての自然を指す(Mill 1874: 7-8)。自然の第一の意味に従えば、この世界や宇宙のすべての存在とすべての過程は全部「自然」に帰属するが、第二の意味に従えば、技術によるもの・人為的なものは自然に属さない。この第二の自然理解は、「非人為としての自然」と名付けることができよう。もちろん、ミル自身も留保を付けたように、「自然」という言葉は極めて多義的であり、ここで挙げた自然の二つの意味は自然のすべての意味を網羅するものではない。「宇宙としての自然」と「非人為としての自然」との二つの意味を区別することは、あくまでもこの両者の混同を正す必要があり、区別される必要性が最も高いからである。

では、なぜ「宇宙としての自然」と「非人為としての自然」とを区別する必要があるか。この区別において最も重要な相違点は、「宇宙としての自然」の場合、人間を含めて自然に外部はない——つまり、人間も自然の内部にある——のに対し、「非人為としての自然」の場合、人間は自然の外部にある。自然法則はもし本当の厳密な意味における「法則」、すなわち例外を許さない普遍的妥当性を有する規則である場合、自然の領域全体に妥当するはずである。したがって、「宇宙としての自然」の意味において自然の領域の内部にある人間は、当然のように自然法則に支配される。それに対し、「非人為としての自然」の意味において人間は自然の外部にあるがゆ

²³ 諸原因は、アリストテレスなどが代表とする古代ギリシャの自然理解に関連づけられており、諸力は、当時が支配的な影響力をもつニュートン力学の自然理解に基づく。ミル自身はニュートン力学の自然理解に賛成しているため、ここでは実際に発生した事実限定せず、可能性をも定義に入れたのであろう。

えに、この意味においての自然法則に支配されない。まさに人間がそれによって支配されない自然のうちに何らかの基準があるからこそ、人間はその外的な基準に「従う」という道徳的な意味のある行為が可能となる。一言でまとめると、二つの自然の意味を区別することにより道徳的行為の可能性の有無が区別され、「宇宙としての自然」に従うことは必然的な事実であり、(人間が)「非人為としての自然」に従うことは道徳的な選択であるということになる。

前述したミルの二つの自然に関する定義に従うと、自然の法則性もまた二つの異なる意味をもつことは明らかである。「宇宙としての自然」の意味において、自然法則は世界あるいは宇宙の全体に組み込まれた一部であり、自然の法則性は自然そのものの性質——あるいは自然の「本性(nature)」に属するもの——である。「非人為としての自然」の意味において、自然の法則性は正確にいうと、人間(道徳的な行為者)にとっての自然の法則性である。倫理学における「自然性」の概念を自然の法則性として解釈する議論は、したがって以上に述べた物理学の法則、あるいは「(物理的な)自然法則」、を想定しているとは考えられない。なぜなら、物理学の法則は強制的にわれわれ人間を含めて全ての物事に常に規定するものからである。しかし、われわれは次の問題を問わなければならない。すなわち、物理学の法則と類比する形で、生態学の主張を「法則」と称する場合の「生態学の法則」は、どのような意味で理解すべきか、という問題である。

いわゆる「生態学の法則」に関する議論においてもっとも影響力をもつのは、バリー・コモナー(Barry Commoner)の議論であろう²⁴。コモナーはアメリカの環境運動のリーダーで、自然環境問題に関心をもつ政治家としても知られているが、生態学者として当時の自然環境問題に応答する一般向けの著書を多く出版し、それらの本はアメリカのみならず世界的なベストセラーとなっている。おそらくその著書の中でも一番多く読まれたのは、『なにが環境の危機を招いたか——エコロジーによる分析と解答』(The closing circle : confronting the environmental crisis)であろう。当時のアメリカは、1962年にレイチェル・カーソン(Rachel Carson)が執筆した、自然環境問題を告発する『沈黙の春』(Silent Spring)の影響で「環境危機」に対する関心が高まっている状態にあった(Carson 1962)。コモナーの著書は、まさに民衆の関心に答える一冊として、出版前から注目され、絶大な影響力をもった本である。この本の中で、コモナーは「生態学は、例えば物理学の法則に見られるような、集中した一般化を十分に発達させているわけではない」と認めながらも、「〔既知のことを一般化して〕一種の「生態学の法則」と呼べるようなものにまとめることができる」(Commoner 1972: 33 / 四一頁)と主張する。

しかし生態学の法則を物理学の法則と類比して語ることは、正当な類比とは言い難い。もし生態学の法則をも物理学の法則と同じように、「自然法則」と呼ぶのであれば——物理学の問題領域とは明らかに異なるものの、生態学の対象も一応「自然」と呼ばれるため、「自然法則」という言

²⁴ コモナーに対する評価は、(鬼頭 1989)を参照されたい。

い方は不当とは言えないが——、物理学の法則という意味での「自然法則」とは「自然」の意味内容も「法則」の意味内容も異なることに留意しなければならない。いかなる人間も物理的な意味における自然法則に反することができないが、生態学者の言い分によれば、自然破壊はまさに人びとが生態学的な意味における「自然法則」を踏みにじった結果にほかならない。

では、生態学の「自然法則」は、いかなる意味において「法則」としての拘束力や強制力を持ち得るのか。以下ではコモナーが提示した「生態学の法則」を分析し、この「法則」の内実を明らかにしたい。コモナーによれば、生態学には四つの法則があり、それらは「すべての生物は他のすべての生物と結びついている」（生態学の第一法則）「すべてのものはどこかに行くはずである」（生態学の第二法則）「自然が最も良く知っている」（生態学の第三法則）「代価を支払わなければ何も得られない」（生態学の第四法則）という四つである(Commoner 1972: 33-47 / 四一-五五頁)。第一法則は、生態系がさまざまな物質の循環（例えば、水循環・炭素循環・窒素循環など）によって関連し合うことを述べたものである。生物の定義に関しては諸説あるものの、「新陳代謝する（環境と物質交換を行う）自律的なシステム」という観点からでも、「生殖（自己複製）するもの」という観点からでも、いかなる生命も単独でのみでは存在し得ないことは明らかである。第二の法則は、物理学の「質量保存の法則」——俗にいう「物質の不滅」の法則——のもじりである。生態学で考える場合、これ法則は生態系にとって「廃棄物」が存在し得ず、ある生物によって産まれた「廃棄物」はほかの生物が利用する「養分」であることを示そうとする法則である。以上の二つの「法則」は、条件付きで限定的に理解しなければならない——例えば第二の法則の場合、生態系を閉鎖的なシステムと理解することになるが、生態系は完全に閉鎖的なシステムではない——が、法則が適応する領域における妥当性はあるであろう。あるいは、別の言い方をすれば、これらの法則は生態系に関する事実を語るものである。第四の法則は、経済学から借りた「法則」であり、他の法則から推論された警告と理解したほうがよい。つまり、「代価の支払いは多少遅れることはあっても避けるわけにはいかない」(Commoner 1972: 47 / 五五頁)という、他の三つの法則と照らし合わせて人間の活動を考える場合、アメリカですでに起きた「環境の危機」は過去の人間活動の代価であり、今後も同じように代価を支払う必要があるかもしれない、というコモナーの警告である。第四の法則の場合、「代価を支払う」という人間社会の「(経済学の) 法則」は、本来その法則の領域外である生態系にまで適用できるはずであると、コモナーは主張する。最も有名で最も議論的となる第三の法則の詳しい検討は次項に譲りたいが、これも他の法則から推論されたものであり、生態学的実践のモットーと理解すべきであろう。第三の法則の場合、第四の法則と反対に、生態系の法則を人間の社会に適用すべきであるというコモナーの見解を示したのである——もっとも、その法則とはいかなる法則なのかは、第三の法則によって示されていないが。以上の分析からわかるように、いわゆる「生態学の法則」は、何らかの普遍的妥当的な法則性をもつもの（第一および第二の法則）——生態系そのものの

有り様を記述するもの——もあれば、社会あるいは生態系の法則を拡張し人間や人間社会にとっての生態系との関係や付き合い方に関するもの（第三および第四の法則）もあり、両者は同じ「法則」と呼ばれ混在している。

このような「生態学の法則」を分析するために、再びミルによる自然の二つの意味を区別する枠組みが有効である。ミルの自然の第一の意味、すなわち「宇宙としての自然」の意味において、自然法則は宇宙の有り様の記述であり、自然の法則性は自然そのものの性質である。「自然」という言葉の対象領域が異なる——したがって、その「自然法則」の妥当性の範囲が異なる——ものの、「生態系としての自然」における自然法則（コモナーの第一と第二の法則）はミルの自然の第一の意味における自然法則に準ずる。それに対し、ミルの自然の第二の意味、すなわち「非人為としての自然」の意味において、自然法則とは人間の社会の外部にある、社会の規則になり得る何らかの「法則」である（第三の法則）——そしてその逆もまた然り（第四の法則）。本項ではコモナーを代表に「生態学の法則」の分析を行なったが、生態学に関する「法則」を主張する際、だいたい前述したいずれかの意味、あるいは（コモナーのように）両方の意味で語っている。ミルの議論に従えば、第二の意味での「自然」から基準や法則を読み取ることが批判されるが、「生態学の法則」の場合どのように評価できるかは、次項で詳しく論じる。

五 生態学の法則に関する批判と評価

前項で確認したように、「生態学の法則」はさらに二つに区別する必要がある。この区別は、「法則」(law)という言葉の多義性から由来する。あるいは別々の言葉で区別させる場合、「法則」と「法律」との区別であると言換えることができよう。あるものの法則を語る場合——例えばここでは生態学の法則——、厳密な意味の「法則」はそのものの有り様、もしくはその事実の一部を意味する。コモナーの場合の生態学の第一および第二の法則は、この意味での法則であり、あるいは物理学の場合、運動の三法則や質量保存の法則などが前述した厳密な意味においての「法則」である。それに対し、「法律」²⁵の場合、法則のようなものの有り様や事実の一部ではなく、もののあるべき姿あるいはもののあるべき姿に関する誰かの見解や感情や命令を語っている。例えば、民法や刑法はその法律が適用されている社会の有り様を記述するものなのか、それともその社会は法律が規定されるようにあるべきであると人びとを拘束するものなのか——答えはもちろん後者である。コモナーの場合の生態学の第三および第四の法則は、この意味での「法則」、すなわち一種の「法律」と理解すべきであろう。以下では、前述した二つの区別に分けて、

²⁵ ここでの「法則」(law)という言葉の多義性の分析、とりわけ「法律」(law)の定義に関しては、ミルの分析に踏まえている。ミル自身の記述および分析は(Mill 1874: 13-15 / 一一一三頁)を参照されたい。

「生態学の法則」に関する評価を確認したい。

生態系の有り様の記述としての「生態学の法則」は、物理学の法則との拘束力の強さは異なるものの、やはり人間にとって従わざるを得ない法則である。確かに人間は宇宙から脱出することも宇宙を壊滅させることも不可能であるため、物理学の法則から逸脱することもまた不可能である。それに対し、人間は（例えば核兵器を駆使し）論理上において生態系を丸ごと壊滅させること——少なくともわれわれが生存させている生態系を壊滅させること——も地球の生態系から脱出することも可能である。したがって、生態系の法則は条件付きな形で妥当する。しかし、人間が今現在のこの生態系に生きている限り、生態系の有り様を記述する生態学の法則に従うしかない。また、物理学の法則と同様に、このような法則は人間の技術的・人為的な行為を禁じないどころか、人間の行為を指導するものである。例えば生態学の第二の法則——「すべてのものはどこかに行くはずである」——が示したように、二酸化炭素が自ら消えたりはしない。ただし、人間はこの第二の法則に依拠し、対策を立てることができる。「どこかに行く」ものを減らすために、二酸化炭素を排出する化石燃料の使用を制限したりすることもできるし、ものの行き先である「どこか」を増やすために、二酸化炭素を吸収する植物類を増やしたり（この対策の賛否はともかくとして）二酸化炭素を工学的な手段で生態系の循環から取り除いたりすることもできる。さらに、このようなものの有り様を記述する意味における「法則」は、もののあるべき姿を含意しない。生態系のあるべき姿はコモナーの第一ならびに第二の法則から推論できるか。否、生態系の第一と第二の法則が記したのは、生態系たるものの特徴にほかならない。そもそも生態系にとっての「あるべき姿」など存在せず、人間にとっての生態系のあるべき姿が存在するのみである。

また、生態系の有り様の記述としての「生態学の法則」は、人間の社会が生態系の一部であることを改めて訴えるところに意味を有する。とりわけ近代的な都市や、近代的な部屋などの場合、人びとは自然的な要素を排除し人工的な空間を創り出そうとしている。人びとはあたかも自らの生活は生態系の外部であるように錯覚するのである。しかしコモナーの生態系の第一と第二の法則は、人間が生態系の外部ではないことを訴える。第一の法則の意味で人間も一つの生物として他の生物とつながっており、第二の法則の意味で人間の生活において産まれた「廃棄物」は生態系の中に放り込まれる。この意味では、生態系の有り様の記述としての「生態学の法則」は生態系としての自然の法則であり、自然の法則性としての「自然性」の概念に帰属できる。

しかし、コモナーによって提示された「生態系の法則」に関して、前述した生態系の有り様の記述としての「生態学の法則」は議論にならなかった。なぜなら、誰でも生態学の第一および第二の法則に賛成し、反対する人はいないからである。より重要なことは、コモナーの「生態系の法則」において生態系のあるべき姿に関する第三および第四の法則であろう。

最も議論が分かれる第三の法則を後回しにし、まずは第四の法則を検討しよう。生態系の第四

の法則は、人間の社会における経済学の「法則」に依拠して立てたものである。「代価を支払わなければならない」を強調するということは、人間が生態系（「自然」）からさまざまな「資源」を手に入れたのに対し、十分な代価が支払われていないことを主張したいからである。すなわち、この法則は、人間と生態系との関係を人間と人間との経済学的な関係と類比し、後者の法則が前者にも適用できることを考えている。文字通りに理解する場合、この類比は説得力をもたない。なぜなら、生態系は人間と異なり、代価を「請求」してこないからである。しかし、この類比をレトリックとして考える場合、ある程度の積極的な評価が見出される。つまり、生態系の循環などによって、人間が生態系から受けた利益や資源と引き換えに生態系にダメージをすでに与えており、それらの利益や資源を得るために支払われるべきコスト——例えば生態系を回復させるためのコストや、同じような利益や資源が享受できなくなることによって生じるコストなど——を考慮しなければならない、というレトリックとして理解する場合である。このレトリックに含まれたのは、今までと同じ水準の生態系を維持するためには代価（コスト）を支払わなければならないという考えであり、これは出版当時ではまだ周知されていなかった「持続可能性」²⁶の発想がすでに含まれていると評価できよう。

最後に、四つの法則のうち最も有名で最も批判を受けた生態学の第三の法則について考察しよう。生態学の第三の法則、すなわち「自然が最もよく知っている」について、コモナーはこう述べている。

近代の技術がもつ最も普遍性のある特徴の一つは、「自然を改善する」——すなわち、自然界で得られるものよりもすぐれた衣食住および通信手段や表現の手段を与えるようにする——ためのものであるという考え方である。これに対し、あからさまに言えば、生態学の第三の法則は、自然システムにおいて人工的な変化を与えることは、そのシステムに対して害を与えると見なすものである。これはむしろ極端な見方であろう。それにもかかわらず、もし正しく規定された前後関係にしたがって理解してゆくならば、かなり有用なものだと私は信じている。(Commoner 1972: 41-42 / 五〇頁)

近代の技術は目的——「自然を改善する」——に対して合理的に組み立てられたものであり、しかし技術の応用に伴う予期せぬ帰結は技術の論理の外部であり、人びとが無視または軽視したとコモナーは指摘したいのであろう。上で述べたように、これはカーソンが告発したDDTなどの化

²⁶ 周知のように、持続可能性に関する考え方は、1992年のリオ・国連地球サミットにおいて提示され、サミットで合意された「環境と開発に関するリオ宣言」(Rio Declaration on Environment and Development)および「アジェンダ21」(Agenda 21)とともに世界的に認識され、各国の法律や政策に取り入れた考え方である。

学的物質がもたらした悪影響を念頭においた主張である。この生態学の第三の法則には、技術に対して警告を鳴らすこと、科学の知見や技術の有用性に対して過信してはならないという謙虚な姿勢が含まれる。以上のことに関しては評価できる。しかしその一方、「自然システムにおいて人工的な変化を与えることは、そのシステムに対して害を与えると見なす」という指摘は、コモナーが認めたように、極端な見方である。自然システムに人工的な変化を与えること、あるいは「自然を改善する」ことは、決して「近代の技術」の特徴ではなく、人間の技術的な行為一般の特徴である。このような一切な人為的要素を排除する自然とは、アメリカの「ウィルダネス（原生的自然）」の考え方を現すものである。端的に言えば、コモナーの第三の法則は、「人工」対「自然」という二項対立的な図式にとらわれている。この問題に関しては第四節で詳しく取り上げる。

また、コモナーが生態学の第三の法則を説明するために、腕時計の事例と類比し説明を試みた。この類比から、すでにいわゆる「自然デザイン論」の影響が窺えるが、この「デザイン論」の問題は第二章第三節で詳しく論じる。腕時計の機械的な構造は「研究開発」(research and development)の試行錯誤によって導かれた全体的な目的にかなう特定の構造であるとコモナー主張し、その複雑な構造に素人が無闇に改変することは（きわめて例外的なまぐれを除けば）悪影響しか与えることができないと論じた。すなわち、腕時計の仕組みに関して「時計職人が一番よく知っている」という議論と類比し、生態系に関しては「自然がもっともよく知っている」と主張する論証である(Commoner 1972: 42 / 五一頁)。生態系の複雑かつ精密な構造に関して、コモナーも同じ論理で論じ、「現存する生物の背景には、二、三十億年の研究開発がある」故に、また人間には生態系の「構造」をうまく理解できていない故に、生態系に改変を加えることは悪影響をもたらす、と推論した(Commoner 1972: 42 / 五一頁)。

腕時計と生態系との類比の妥当性も非常に疑わしいが（ヒュームの自然目的論批判はまさにこのような類比の妥当性を疑うものである）、生態系には腕時計のような「完成状態」があるという考えは、今日の生態学によって否定された考えである。「完成状態」の考えは、20世紀前半までに支配的だったクレメンツ（Fredric Clements）を代表する生態学議論を前提にしている。クレメンツの「極相」理論によれば、人間による介入や自然災害などの「攪乱」がなければ、生態系は「自然的に」ある終着点（すなわち「極相」）に向けて変化し続け、終着点である「極相」は気候によって決定されている。しかしこのような気候決定論は後の生態学の議論によって否定された。今日の複雑系やカオス理論に基づく生態学の議論が正しければ、「二、三十億年の研究開発がある」という主張は、少なくとも今現在の生態系に対する一回限りの適合として理解すべきではなく、幾度の生態系の移り変わりに対する度重なる適合として理解しなければならない。

以上のコモナーの生態学の第三と第四の「法則」に関する分析からわかるように、これらの「法則」の実質的な主張は、すでに「法則」の定義を超えており、自然の法則性に帰属できな

い。ただし、このような「法則」をレトリックとして理解し、評価できる部分もあるため、以降の議論においてその一部を再定式化していきたい。それに対し、厳密な意味での自然の法則性は——生態学の法則も含めて——自然性の概念に帰属できる。しかし、すでにミルが見抜いたように、生態学の法則を含む厳密な意味における自然法則に従うということは、従わざるを得ないことであり、また、その随順的な行為ないし態度は道徳的な意味を持ち得ない。生態学の法則は、人間が自然と関わる際の実践に役立つ知識である。しかし法則性としての自然の自然性は、倫理的な概念として機能しない。

第二節 存在論的秩序性としての自然性

一 古典的思想

情態によって、それ自体の実定性のほかには何も持たない、そういう種類の意識の要素の証のことを言わんとしている…情態とは、絶対的に単一であり、そのため諸部分を持たない——ほかのいかなるものとも関係ないものであるがゆえに、そのことは明らかなのであるが——ので、それゆえに全体以外の何かであるような、いかなる諸部分にも関係はない。

『チャールズ・パース著作集』(Peirce 1992: 1.306-10)

二 論証

1. 自然は一つの秩序ある全体である。
2. 人間は自然全体あるいは宇宙全体の秩序の中で固有な位置を占めている。
3. 人間はこの全体的な秩序の管理者として任命された（例えば聖書-創世記）、あるいは人間はこの全体的な秩序を観察・認識・言語化する存在として生まれたものであり、全体の秩序に対して何らかの「責任」を背負い、4または秩序の維持へと「動機づけられる」存在である。
4. 自然の自然性とは、自然の全体の秩序性であり、人間の実践を方向づける規範的概念である。

三 注解

ハンス・ヨナス(Hans Jonas)のは自然法則によって自然を説明することが自然破壊の根本原因とみなし、その発想は近代の存在論に由来する欠陥であると考えた。その近代の存在論を克服する試みとして、ヨナスは近代以前の自然哲学を復活によって自然の秩序的存在論構造を取り戻そうとした。ヨナスの場合、自然法則とは物理学の法則が想定されているが、前節で述べたコモナーが提示した厳密な意味での生態学の法則（第一と第二法則）の場合でも、自然のあるべき姿が含意されず、ヨナスの自然哲学の批判対象であろう。

近代的技術は自然破壊の過程によって大きな負の影響を及ぼしたが、それは自然を単に法則性として捉え、法則性としての理論知を近代的技術という名の実践知との関係が逆転し、実践知が理論知を支配したことに起因する。科学の原理を組み合わせることによって自然に何らかの形で働きかけること、すなわち「技術」は、自然の法則性なしには成り立たない。この問題は古くから「理論」としての知と「実践」としての知という区別で議論された。科学の見聞やそれに基づ

く自然の法則性は理論知に属し、技術は実践知に属する。ヨーロッパの思想的伝統において、概ね近代までは理論知が実践知より優位であり、プラトンの「イデア論」やアリストテレスの「観想」などが代表とする議論は、いずれも理論知である「真理」を最も高く評価する。それに対し、近代的技術への批判（このような批判が対象とする「近代」とは具体的にどの歴史的時期を指すかという疑念はさておき）の多くは、実践知が理論知の優位にたち、実践に役立つ理論という有用性の観点から理論を評価しがちであると批判する。例えば、技術の本質を「集-立（総駆り立て体制）」(Ge-stell)として捉えるハイデガーによれば、近代的技術は真理（理論知）を隠蔽し、自然を有用性の観点から評価する危険なものである(ハイデガー 2013)。あるいは、ハンス・ヨナスが指摘したように、近代的理論知はそれ自体の尺度が失われ（有用性によってのみ評価される）、物事を要素として分解することに専念するという技術的な側面をもつ(Jonas 2003: 312-342 / 三四〇-三七六頁)。このような近代的な理論知は、物事が「何によって構成されるか」ということに関心を向け、「何であるか」ということに問わなくなったが、この違いは、ヨナスによれば近代と近代以前の存在論の違いにほかならない。

そもそも「近代の存在論」とは何かという問いに対し、おそらく誰もがこの問いに関わる膨大な議論の数を前にして明白な答えを出すことをはばかるに違いない。しかし、もし近代を大雑把に1600年以降のヨーロッパに限定すれば、哲学史ないしは思想史の観点から「存在」に対する考え方が変容する流れをある程度の説明することができる。フランクリン・バウマーはその思想史の大著『近代ヨーロッパの思想：その全体像』(Modern European thought : continuity and change in ideas, 1600-1950)において、近代ヨーロッパ思想における観念の変遷の全体像を、「存在」の考え方から徐々に「生成」(becoming)の考え方への転換の歴史として、すなわち「存在」の優位から「生成」の優位への思想史として一言でまとめられる(Baumer 1977)。バウマーのいう「存在」と「生成」とのもっとも大きな相違点は、存在を語る場合その実在論的性格は永遠不変であることを意味し、それに対し生成を語る場合その（実在論と対立する意味での）唯名論的性格は不変性ではなく変化・流転を意味するところにある。ヨナスもバウマーと同様の仕方で近代を理解し、したがって存在の本質という問いは近代において否定され、自然現象に関する近代的（自然科学的）な説明は「さまざまな原因の完全な一致は存在するが、根拠は存在しない」(Jonas 2003: 89 / 八三頁)ということを問題視する。そこでヨナスが試みたのは、近代以前の存在論の復活である。

そこで、以下ではまずヨナスの自然哲学を概観する。ヨナスは現代の自然倫理学において、真正面から「自然性」の問題を取り上げた最初の人物でもあり、その「自然性」の理解のもっとも大きな特徴は、自然性を存在論的秩序性として理解するところにある。しかし、以降の詳しい分析によって明らかになるように、ヨナスの議論は神学的な背景をもつ。さらにヨナスの同様な問題意識をもち、とりわけドイツ語圏においてはクラウス・マイヤー＝アービツヒ(Klaus Meyer-

Abich)やルートヴィヒ・ジープ (Ludwig Siep)なども自然の存在論的秩序性を哲学的に正当化することを試みた。本節では自然科学的な考え方との整合性に一番配慮するジープの議論を取り上げて考察する。

四 ヨナスの「責任原理」の基礎づけ

周知のように、ヨナスが自然環境の危機を主題化して世界中に影響を与えた『責任という原理』において、人間の生命圏の全体としての自然に対する責任を説いた。なぜ、従来の倫理学の議論のように、人間の人間に対する責任から議論が拡張され、人間は自然に対する責任を持つのか、という責任の対象の問題から、議論を始めたい。

ヨナスによれば、人間が生き物などの存在に責任をもつのは、それらの存在は人間とは独立の善さをもつからである。『責任という原理』(Das Prinzip Verantwortung)において、ヨナスは「真に人間の名に値する生命の存続」という「定言命法」を定式化した(Jonas 2003: 36 / 二二頁)。この命法に従えば、人間の責任は「生命の存続」にあり、責任の対象は生命であるということになる。なぜなら、「有機体の生命の中で、自然は自らの利益関心を告知してきた」(Jonas 2003: 156 / 一四五頁)からであり、その自然の利益関心はすなわち個々の生命の独自性による「多様性」であるとヨナスが述べた。その多様性を維持するために、生命体は自己保存の努力(「欲動」)をもつ。このような努力によって、自然の利益関心である多様性は生命体の自己保存によって人間に「告知してきた」のである。この生命体の自己保存の努力に関して、ヨナスはさらに以下のように述べた。

〔生命体という〕感覚を持ち欲動する存在は、単に自然の目的であるだけでなく、目的それ自体でもある。すなわち、自己自身の目的でもある。まさにこの点において、つまり生〔＝生命体〕の死に対する対立を通して、存在の自己肯定が特別に強調される。生〔＝生命体〕とは、存在が非存在と繰り広げるはつきり目に見える全面对決である。(Jonas 2003: 156 / 一四五頁)

このように、生命体という存在は、活動することによって生命体を維持し、死から遠ざけようとする。生きることは生きていることへの肯定であり、死ぬことへの否定であり、生命体にとって命を存続させることは自明の目的である、というようにヨナスは定式化する。ヨナスから見れば、生命が生き続けることは、一つの善さあのである。

しかし、多くの論者が批判また疑問視したように、『責任という原理』において、生命の善さについての正当化は単純すぎる。前述した通り、この善さは端的に言えば「死」に対する「生」

の優位——存在しないことに対する存在の優位——にほかならない。ではなぜ「生」という「存在」から、その存在を存続させるという命令、すなわち「当為」が生まれるのか。「善さ」は「存在」と「当為」を橋渡しする概念であるが、ヨナスによれば、「善さ」（また「悪さ」）は「目的」に対して相対的な概念であり、真に重要なのは目的である(Jonas 2003: 153 / 一四一頁)。それゆえに、生命の「自己目的」によって自然の利害関心は人間に「告知してきた告知されてきた」のである。しかし人間以外にも「目的」があるという議論は、ヨナス独自の存在論——生命の哲学およびそれに基づく自然哲学——に依拠している。

ヨナスはそうした存在論を『生命の哲学』(Das Prinzip Leben)において展開した。「生存可能性という尺度それ自体が生命体の価値評価に対しては不十分である」(Jonas 1997: 193 / 一九九頁)とヨナスが述べたように、生命の哲学において展開された生命体の存在論において、階層的な生命の秩序の構図を提示したが、ここでは責任の問題に焦点を絞り、人間以外の生命の差異性については割愛する。ヨナスによれば、「自然は生きている存在という姿で、存在論的な驚異を提示している」(Jonas 1997: 149 / 一四七頁)と、生命体の特徴は、一つの同一性のある全体——石や水滴などと異なり——として分割できないところにある。「自立的でそれ自体で存在している形相は、生命体の本質的な性格である」(Jonas 1997: 150 / 一四八頁)というように、この分割できない生命体の形相は生命体における機能的な同一性であり、質料に制限されない形相としての「自由」である。生命体にとって、未来への存続こそ重要である、時間という地平で「いま」を超越するところが、生命体の内在的な超越性である(Jonas 1997: 161-162 / 一六二-一六四頁)。以上で簡単に見てきたように、ヨナスは生命体における「自由」や「目的」を、その存在論で定義し直し帰属させた。

では、責任はなぜ人間に帰属するのか。ヨナスの責任論は、未来への責任論であり、前述した生命体の時間の地平と関連する。第一に、「責任の対象は、滅びゆくものであり、滅びゆくからこそ責任の対象となる」(Jonas 2003: 166 / 一五六頁)と、責任は時間的に有限な存在者である。これと対照的になるのは、従来の倫理学において提示された、さまざまな「最高善」は、「永遠という魅惑をもって語りかけてくるような無時間的ななもの」(Jonas 2003: 165-166 / 一五六頁)である。したがって、この第一の条件では、責任が帰属できるものは神のような永遠の存在者ではなく、生命体などのような時間的に有限な存在に限定する。第二に、責任は「力ある者の義務」(Jonas 2003: 174 / 一六四頁)である。この点についてヨナスは以下のように論じる。

私は第一義的には私の行動とその帰結に対して責任を感じるのではなく、私の一定の行為をするように要求を掲げてくる事柄(Sache)に対して責任を感じる。…〔責任感情の〕その根源は事柄に固有の善さを認識することである。この善さに主体の感受性は刺激され、力の利己心は恥じ入る。客体の「存在しなければならない」（存在当為）が最初に来るのであり、そ

の次に、相手の保護へと呼び出される主体の「しなければならない」（行為当為）が来る。事柄の側からの懇願（事柄の实在が脅かされている）と、力のもつ良心（力の因果性に罪がある）とが、責任の感情の中で統一される。(Jonas 2003: 174-175 / 一六四-一六五頁)

つまり、(1)「生きる」という仕方で「存在する」こと自体が善さをもつものであり、責任の主体がその善さを認識し、(2)責任の主体の作為ないしは無作為が、その善さの存続——生命あるものが生き続けられるかどうか——に影響を及ぼし、かつ、その責任の主体はその因果関係を認識しており、(3)かかる責任の主体は力ある者として良心の呵責を受け義務としてその責任を感じる、という論理である。第二の条件により、このような責任の主体は、善さを認識し道徳的に行為できる人間に限定される。

責任の主体はなぜ「責任感情」をもたなければならないかに関して、ヨナスは責任の「原初的対象」である「乳飲み子」を事例に説明した(Jonas 2003: 234-242 / 二二一-二三〇頁)が、ここではその妥当性を問題にせず、「乳飲み子」から「生き物」への論理的な飛躍のみに注目している。ヨナスによれば、人間も他の生き物も、自己自身の目的であるという点において、同じである(Jonas 2003: 184 / 一七三頁)。しかし、「人間だけが他の生き物に対してきえも、つまり彼らの自己目的の追求に手を貸すことに対して、責任を持つことができる」(Jonas 2003: 184 / 一七三頁)という点において、人間は他の生き物より優れている。このようなヨナスの議論に従うと、人間がまさにこのような力をもつがゆえに、責任は人間にのみ帰属できるのである。

しかし、人間はなぜこの責任を放棄しないのか。ヨナスはここで論理的な仕掛けを組み込んでいる。まず、人類は存続すべきか——未来世代が存在すべきかという問いから、「はい」という答えを引き出す。というのも、ヨナスの論理に従えば一人間として、ここで否定することは自己矛盾に陥るからである。したがって、現在の人間は未来世代の存在に対して責任を負うが、未来世代が存在可能であるという「責任が存在するという可能性が、全てに先行する責任である」(Jonas 2003: 186 / 一七六頁)。それゆえに、前述したように、ヨナスはその「定言命法」において、ただ単に「生命の存続」を要求したのではないと解釈することができる。なぜ「真に人間の名に値する」という限定が必要なのか。それは人間の存続から人間が自然および生命に対する責任が生じるからである。

しかしそれでも、すべての生命に対する責任への飛躍は、論理的に埋められず、ヨナスは「乳飲み子」のアナロジーで繋げようとした。このアナロジーは、人間である「乳飲み子」と他の生命との類似性に依存するが、自己目的では説明しきれない。品川はヨナスの議論において「神」という前提が必要であることを論じた。したがって、「責任をとりうる主体、したがって唯一の道徳的存在者としての人間、人間が配慮すべき対象としての自然、世界を創造することで力を失って世界の行く末を気づかう神の三者を不可欠の要素としてその理論は成り立っている」(品川

2017: 151-152)と、品川が指摘したように、ヨナスの自然哲学、そしてヨナスによって復活したその自然哲学に基づく目的論的な存在論的秩序は、神学的な議論によって基礎づけられる。つまり、ヨナスが主張したような存在論的秩序性としての自然性は、特定の信仰を前提にしなければならないのである。このように、確かにヨナスの議論から示唆的な見解が多く提示され、とりわけ『責任という原理』はドイツ語圏のみならず、1980年代以降の世界中の自然倫理学の議論に大きな影響を与えたが、ヨナスによって再び光が当てられた「自然性」の概念は、別の形で正当化を試みる必要ができた。次項で考察するジープの議論は、ヨナスの議論を批判的に継承するものである。

五 ジープにおける自然の秩序性——「自然の階梯」

ヨナスの問題意識を共有し、存在論に注目したルートヴィヒ・ジープは、ヨナスと比べると神学的な観点から距離をとる姿勢を見せている。「ハンス・ヨナスによって復活された存在論的な価値には、形而上学的神学（神は存在を非存在より優先した）以外にほとんど支えがない」（Siep 2004: 219 / 二〇九頁）とヨナスの存在論を批判するジープは、神学的な基礎づけを排除しながら、哲学的な観点から存在論的な秩序性を正当化しようとした。

ジープの倫理学の名著である『具体倫理学』(Konkrete Ethik)は、ジープ自身が書いたように、もろもろの価値の「比較考量」が可能となる、全体論に基づく「善き世界」の評価基準の解明を目的とする研究である。しかし、山内廣隆が『具体倫理学』の和訳の「代表訳者のあとがき」において指摘したように、具体倫理学を理解するためのキーワードとして、「善き世界」「比較考量」「自然性」という三つの概念が重要である(山内 2007: 312)。山内があえて「自然性」をキーワードとして足したのは、ジープが構築しようとする「善き世界」と「比較考量」を理解するためにジープの「自然性」の概念が必要不可欠であることを見抜いたからである。確かに『具体倫理学』の議論において「自然性」はたびたび登場し、大きな役割を果たした。このように「自然性」をキーワードとして挙げた山内の指摘は、正鵠を射た洞察である。以下では「自然性」がジープの具体倫理学における重要性を確認していきたい。

自然性に関する具体的な議論に入る前に、われわれはジープの具体倫理学が展開する前提条件（本人の言葉を使えば、「バイアス」(bias)）を確認しなければならない。ジープの「善き世界」の具体倫理学は、全体論(Holismus)の立場を取る。しかし、世界ないし宇宙を一つの「全体」として捉える全体論が、必ずしも世界を「善き世界」として見なすわけではないことは明らかである。ジープも世界を否定する考え方の存在を認め、具体倫理学における全体論的なアプローチは「無世界の倫理学(akosmistischer Ethik)、世界を完全に否定する倫理学」および「広い意味で秩序よりカオスの概念を優先する」倫理学という二つの考え方を退けている(Siep 2004: 122 / 一〇

一頁)。その理由について、ジープは以下のように述べている。

第一に、世界における倫理学にとっては、そしてまた世界との日常的・学問的な関わりが生む諸問題にとっては、世界を否定する態度および構想は…役に立たないからである。…現代では彼岸の表象を科学的・哲学的によって反対され、害悪からの解放は科学、技術、および政治の仕事である。

〔第二に、〕善き状態にある世界とは「われわれの」世界であること、言い換えればわれわれが毎日働きかけ、科学的に記述・説明する世界であることである。このことは、たとえ科学的視点以外の別の視点から見られたとしても、ここで展開される具体倫理学において秩序に優位が与えられる根拠の一つである。なぜなら、科学的なアプローチは秩序や機能、連関を発見するからである。(Siep 2004: 122 / 一〇一頁)

ジープ自身がこの立場の優先が「バイアス」と述べたように、ここで挙げた理由は論証ではない。二つの理由からわかるように、この立場の優先は、科学的な知見と矛盾しない、「彼岸」のようなもう一つの世界や「本当」の世界を否定する、いわば「世俗主義」もしくは「現世主義」の態度である。ジープから見れば、世界を「善き世界」と見なすことは、倫理的な態度および実践が可能とする条件である。言い換えれば、このような前提条件は、具体倫理学の適応範囲あるいは問題領域についての限定であろう。このような具体倫理学の出発点は、ジープによれば次の「直感」である。

ある存在者のみが、適切にあるいは誤っている形で扱われることができるだけでなく、われわれ人間は、ある特定の状態に対する利害関心、苦しむ能力(leidensfähigkeit)、努力などをその存在者に帰属させることができるのである(Siep 2004: 222 / 一八九頁)

つまり、この直感に従うのであれば、例えば犬が適切な扱いを受けているかどうかという問題は、その犬のみに関わる問題ではなく、われわれ人間も適切な手続きでその犬にとっての「善いこと」や「悪いこと」を考えることができるという問題にほかならない。したがって、人間はそれに踏まえて自らの振る舞いを決めることができる²⁷。このような直感から出発し、「善き世界」の全体における各々の部分に対する実践的な振る舞いが決定されることになり、それが具体倫理

²⁷ さらに、この直感の適用範囲は例えば動物や植物のような生命に限定されず、「景観に対する振る舞いもて、特定の基準を満足させる全体の善き状態に適合しなければならない」(Siep 2004: 222 / 一八九頁)と述べたように、物質的な物体や景観などにも適用する。これは景観の(緩やかな)実在性あるいは客観性を前提にした議論であろう。しかしこのような実在性に関して、ジープは詳しい論証を提示していないため、本論文ではこれ以上踏み込むことができない。

学の基盤となるが、具体的にどのような「利害関心」や「努力」が「ある存在者」に帰属できるかに関しては、十分な手続きによって「客観的」に評価する必要が生じる。ジープの具体倫理学において「善き世界」としての全体を要求するのは、まさにこの客観性に関わるからである。

山内が指摘したように、ジープの具体倫理学において「自然性」が重要な役割を果たすのは、以上のような「善き世界」に関わる局面である。ジープは、自然性を「部分的にはあれ、特定のプロセスとその帰結が人間の意図的行為から独立している状態を意味している」(Siep 2004: 46 / 三四頁)と定義した。「部分的」であることを強調するのは、人間の作為の余地(あるプロセスや帰結に人為的な影響を与える余地)を確保するための留保であり、また、完全に人間の意図的行為からの独立する「自然的な」プロセスおよびその帰結は、人間の作為の余地が排除されることを意味し、倫理学の対象とはなりえないからである。このように人間の意図的行為からの独立する状態は、換言すれば偶然性が含まれる状態、もしくは人間側から見れば完全な予測可能性・制御可能性をもたない状態を意味する。ジープも「普通私たちはこの〔人間の意図的行為からの独立する〕領域を「自然」(外延的意味で)とよんでいる」(Siep 2004: 47 / 三四頁)と認めたが、「人間の意図的行為の領域も予測不可能性という意味での自然性を備えている」(Siep 2004: 47 / 三四-三五頁)と付け加え、「自然」ではなく「自然性」の概念を選択した理由が窺える。ここではジープはまさに「〇〇性」(-keit/-ness)が文字通りの意味で、具体的な実体を指す「自然」(Natur / nature)ではなく、ある特性ないし特質を意味する「自然性」(Naturlichkeit/naturalness)という言葉を選んだのである。ジープにとって、「予測不可能性」は「自然性」であるが、記述からも読み取れるように、「自然性」は複数の特性の集合であり、「予測不可能性」はあくまでもその特性の一つにすぎない。

このようなジープの「自然性」を理解するために、まずはそれと関連する「善き全体」の意味を確認する必要がある。ジープによれば、このような「善き世界」の全体を理解するために、人びとは世界の秩序を認識し、また説明や解釈する際には、「善き世界」に関する秩序図式が形成される。ジープの具体倫理学の場合、この秩序図式は「自然の階梯」の図式、あるいは「コスモス」の図式である²⁸(Siep 2004: 226-231 / 一九四-一九七頁)。ただし、ジープによれば、「自然の階梯」の図式と競合する「同心円的有機体」の図式も全体の秩序の図式の一つである。とはいえ、「全体の原理的、存在論的、価値論的優位は部分に先立っては確証されないゆえ、ロルストンが復活させた有機体論的かつシステム論的な位階系列は基礎とは見なされ得ない」(Siep 2004: 230 / 一九七頁)という理由で「自然の階梯」の図式がより妥当である。言い換えれば、「自然の階梯」の図式は「同心円的有機体」の図式のように全体が部分より優先するのではなく、各部分

²⁸ 具体倫理学において、ジープは「自然の階梯」の図式をベースに説明し、それと同じ意味で「コスモス」の図式も併用しているが、具体倫理学より早い段階では、ジープは自分の倫理学をコスモス倫理学と呼んでいた。たとえば(山内 2003: 139-162)を参照されたい。

(階梯の各位階) が全体のもとで卓越性や高い重要度をもつことにはならないという観点から、「自然の階梯」の図式が「同心円的有機体」の図式より妥当な秩序図式である。しかしこの「自然の階梯」の図式において、各位階はどのように区別されるのか。ジープは各位階の境界線が流動的で修正可能であることを強調した上で、例えば「動物」について評価する場合は、人間との類似性のような人間中心主義的な基準を退け、「機能やシステムの複雑性の増加と独立化といった「価値中立的」な概念によって置き換えられようとする」(Siep 2004: 228 / 一九五頁)と、それぞれの位階に対し、科学的な知見という「記述的」なものと合致する上で、文化的・社会的などの「評価的な」観点をも考慮に入れて境界線を確定また修正するのであろう。ここでジープがいう「秩序性」の重要な特徴が現れる。すなわち、確定したもしくは与えられた秩序性ではなく、修正可能である程度流動的な秩序性である。このような秩序性の中で(またこのような「全体」の中で)方向づけと(完全ではない)確実性を得ることができる。

次に、ジープの「自然性」を理解するために、それと関連する「自然」の定義を確認する必要がある。ジープの場合、自然を「人間によって-作り出されない-存在」(Nicht-vom-Menschengemacht-Seins)と定義し、具体的に以下のように規定する

「自然」はそれ故、以下のように理解されなければならない

(A)その作り出されないという点に関して世界全体として、

(B)人間の意志とは独立の世界の部分として(外延的には、「自然」対「文化」)

(C)人間お意志とは独立の、文化的対象と人工物も含めた側面して(内包的には、自然性)

(Siep 2004: 218-219 / 一八七頁)

ここでジープは「自然性」という概念をもって、全体としての自然の統一性を規定しようとする。およそ「環境」のような意味ではなく、人間をも含む「時空」もしくは物理的世界の意味で語る場合、われわれが「自然」(また「世界」や「宇宙」)のような概念を使用する際に、常にある統一性を保つ全体を想定しているように思われる²⁹。しかし現在の天文学の知見によれば、人間にとって観測可能な宇宙は、宇宙全体ではなくその一部にすぎない。つまり、経験という意味では「自然」「世界」「宇宙」の全体を知覚することは、現時点ではいかなる人間にとっても不

²⁹ しかしながら、ここでいう意味における「自然」「世界」「宇宙」のような概念は、どこまで「ヨーロッパ的」なのかは、疑問が残る。例えば「造化」や「万物」のような古代中国において「自然」などに準ずる概念ないし観念は、安易に同一視できないし、おそらく意味内容は異なると断言してもよからう。私見では、東アジアの文脈において、「天」の観念を除けばいかなる観念も「自然nature」のような全体性をもたないし、「天」の場合も慎重な比較が必要であるが、本論文ではこの問題を割愛せざるを得ない。なお、東アジアの万物などの概念とヨーロッパの自然の概念との関係は翻訳の問題と関連し、第三章で詳しく取り上げる。

可能である。したがって今日における「全体」のイメージは、物理法則の普遍性およびわれわれにとって観測可能な世界との時空的な連続性によって構築される同じ物理学によって規定される世界の全てであろう。ジープの「世界の倫理的理解は、純粹に記述的とか説明的ではなく、「記述的-評価的」である」(Siep 2004: 218 / 一八六頁)という記述から読み取れるように、前述した物理学に基づく「記述的」な意味に限定されない、世界全体を統一する概念が必要であり、その概念こそ「自然性」である。それ故に、ジープは「自然性」を「全体の体制」(Verfassung des Ganzen)と呼び、ジープの具体倫理学において「自然性」とは、(自然の定義の文字通りの意味での)存在の「作り出され-ない」という特性であり、また「作り出され-ない」という特性に含意されている「制御不可能性」であろう。

言うまでもなく、「自然性」の定義——すなわち、「自然的であること」の定義——は「自然」の定義に依存する。したがって、前述したように自然を「人間によって作り出されない存在」と定義したジープにとって、「具体倫理学」における「自然性」の共通点は「作り出されない」ことにほかならない。理論的な知識(自然科学など)の組み合わせによって行われる人間の実践的な活動(とりわけ近代的な技術など)には、一見したところ因果的な必然性に支配され、その活動の帰結が予測でき、さらに望ましい帰結にたどり着くためには人間による制御が可能であるように考えがちである。ジープによれば、自然に関する「理論的認識」は「真なるもの」のみならず、「錯覚」もともなうものである。自然の理論的認識の錯覚の一つとして挙げられたのは、「自然法則自身の予見的・技術的な適用の助けによって自然のうちに見られる偶然を制御するという理想」(Siep 2004: 244 / 二〇八頁)である。ジープがまさにこのような近代科学と近代的技術によって生まれた幻想を批判するために、「自然性」という概念を打ち出した。人間によって「作り出されない」、言い換えると自然のうちにあるものは「偶然性」であり、その偶然性があるがゆえに、完全な「予測」と「制御」は不可能である。したがって、ジープの「自然性」の中核は、第一に「人間によって作り出されない」というところに帰属し、その「作り出せない」ところから導出する「偶然性」「予測不可能性」「制御不可能性」として理解することができる。

実践的な文脈において、「自然性」の最も重要な側面は、完全に制御することができないという意味における「制御不可能性」である。しかし制御不可能性は、人間の意図的な行為が無意味であることを意味しない。人間の制御の努力は結局のところ偶然性を消すことができず、何らかの逸脱は避けられないことを意味する。

六 評価と展望

しかし、「全体」と「部分」という分け方は、ヨーロッパ以外の文化——たとえば中国や日本

における伝統的な思考枠組みにおいて――に必要不可欠であろうか。もしニコラス・ルーマン (Niklas Luhmann)の『社会の社会』(Die Gesellschaft der Gesellschaft)での指摘が正しければ、「全体」と「部分」との対概念は、「古いヨーロッパ的」なものであり、時代遅れの区別である (Luhmann 1997: 912)。この問題に関する詳しい検討は、「自然」概念の翻訳問題と絡めて、次章の分析に譲りたい。

ヨナスは神学的な背景をもつ存在論を展開した点で批判されたが、その生命の哲学において生命 (有機体) に着眼するところに評価に値する。自然を有機体の自然として理解すれば、自然の自然性は有機体の諸特性である。ジープの「自然の階梯」は、複雑性などによって秩序づけられるが、それらも多くは有機体の特性と関連する。次節ではそれを検討したい。

第三節 有機体の諸特性としての自然性

一 古典的思想

私は荒野を通りぬけるときに、足に石が当たり、その石がなぜそこに存在するかということが問われるとしよう。おそらく私は、多分それはずっとそこにあっただのであろう、と答える。そして、この答えが馬鹿げたであることを示すのは、おそらくそれほど簡単なことではないであろう。しかし、私が地面に時計が落ちているのを発見し、その時計がなぜたまたまその場所にあるのかが問われるとしよう。多分その時計はずっとそこにあっただのであろうという、前と同じこと答えを私は思いつくことはあり得ないはずである。しかし、なぜこの答えは石のときと同じように、時計について言えないのであろうか。(Paley 2006: 7)

——ウィリアム・ペイリー『自然神学』1802年

二 論証

1. もろもろの自然物、とりわけ生命現象は、多様な形態をもち、極めて複雑な機能的構造をもち、合目的的な「無駄のなさ」をもつ。
2. このような生命現象の多様性・複雑性・合目的性は、単なる偶然によるものではあり得ない。
3. 自然の自然性とは、自然の中に現れる多様性・複雑性・合目的性であり、人間の実践においてこれらの自然的な諸特性を守り、さらにそれを模倣し増殖させなければならない。

三 注解

自然の秩序性のほかに、自然の自然性は何を意味するのか。自然の特別なさまざまな性質は、人工物と自然物との対比に現れている。この対比は、しばしば「機械」と「有機体」という対比に読み替えることが示されるように、人工物との対比する場合の自然の自然性は、「有機体」すなわち生命に関するさまざまな現象の特性である。生態系における生物間の複雑の連関や、生物の多様性や、各々の有機体の巧みな形態など、人びとは自然の複雑性および有機体の合目的性を目の当たりにして常に驚嘆せずにはいられない。前節で言及したヨナスも、その存在論の神学的背景に関する評価はさておき、有機体の特性に注目している。以下の有機体に関する議論に関しては、まず神学関連の議論から見ていきたい。

四 神によるデザイン論証

西洋哲学史ないしは思想史の文脈において、有機体あるいは有機的な自然の特性とは、機械を超えた——換言すれば人間の知恵と技術を超えた——あたかもデザインされたかのような自然（あるいは有機体）の多様性、複雑性、および合目的性である。

哲学史の議論として、自然の多様性、複雑性、および合目的性にかかわる議論は、「被造物」あるいは「秩序づけられた自然」から出発し創造主たる神の存在を証明する議論という、いわゆる神の存在証明の一つとして古くから論じられてきた。自然に目的が含まれていることを認めるといふ考え方は、もちろんキリスト教が誕生する以前の古代ギリシャにおいてすでにさまざまな議論が積み重ねられており、例えばアリストテレスの「目的因」に関する議論は、ヨーロッパの中世の哲学者たちによって洗練化され神の存在証明に取り込まれてきた。トマス・アクィナス(Thomas Aquinas)の『神学大全』において提示された議論は神の存在証明に関する目的論的論証の中でもっとも典型的かつ哲学史における影響力をもつ議論であろう(アクィナス 2014)。

ここではまず、アクィナスにおける神の存在証明の重要性および内容を簡単に確認しよう。神学者とも哲学者とも言われるアクィナスにとって、神はその学問のもっとも究極な根拠である³⁰。アクィナスの場合、神の存在証明とは存在論に関連する形而上学の問題であり、この形而上学はアリストテレスと同じような哲学的な役割を果たしている³¹。『神学大全』第一部第二問第三項において、アクィナスは「神に至る五つの道」を提示した³²。第一の証明は「運動の部分に基づく」(ex parte motus)論証であり、周知のようにガリレオやニュートンが新たな力学を構築するまでヨーロッパを支配してきたアリストテレスの運動論に由来する論証である。すなわち、「すべての運動には原因がある」という経験的事実から出発し、最初の運動の原因である神を証明する議論である。第二の証明は「能動因に基づく」(ex ratione causae efficientis)論証であり、原因には原因があり、無限の原因の系列には最終的に第一原因が必要であり、その第一原因すなわち「神」という議論である。第三の証明は「可能的存在と必然的存在に基づく」(ex paossibili et necessario)論証であり、「偶然性論証」もしくは「宇宙論的論証」とも呼ばれる。すべての存在

³⁰ ヒルシュベルガーが指摘したように、神はアクィナスの哲学の外側にくっついているものではない。神は彼の存在学全体の第一の基礎である。神の形而上学は、アリストテレスの場合と同様存在論の延長にほかならない。(ヒルシュベルガー 1967: 259)

³¹ 以下の部分の記述は、ヒルシュベルガーの『西洋哲学史』の記述を参考した。ヒルシュベルガーが哲学者であると同時に神学者でもあり、古典哲学に精通することに鑑みて、彼の論述が優れていると判断したためである。ヒルシュベルガー自身の記述に関しては259-262を参照されたい

³² なお、アクィナスの『哲学大全』の第一巻第十三章においても『神学大全』と同様な神の存在証明を提示した。本研究において両箇所の記事の食い違いが重要ではなく、あくまでもアクィナスの五つの神の存在証明——とりわけ五番目の論証——を確認することが目的であるため、ここでは『神学大全』に依拠して記述する。

は、必然的に存在するのではなく、存在する可能性のあるという意味で可能的存在であるが、可能的存在が存在するという事は、自己によって必然である究極な必然的存在、すなわち「神」の存在が必要という議論である。第四の証明は「完全性の段階に基づく」(ex gradibus perfectionum)論証であり、換言すれば完全性を評価するための価値尺度としての完全な存在、すなわち、「神」を証明する議論である。つまり、どの存在者もより多くまたより少なく完全であり、完全性には段階があるが、最高の完全な存在との比較において初めて「より多く」「より少なく」という評価が可能となる。最後に、五番目の論証は「世界に対する支配に基づく」(ex gubernatione mundi)論証であり、世界の秩序や自然における巧みな目的論的構造はこの論証にかかわる。この論証はアキナスの独創ではなく、アキナス以前のストア学派——キケロやセネカがその代表である——においてすでに論じられてきた。しかしカントやヒュームなどの後世の哲学者による神の存在論証の批判は、(明白に名指しで行われたわけではないが)概ねアキナスの論証に踏まえて批判を行ったという哲学史的な事情に鑑みれば、先人の議論を引き継いで精緻化させたアキナスの論証に焦点を当てたほうが妥当である。

アキナスが提示した五つの神の存在証明のうち、五番目の論証は「世界に対する支配に基づく」(ex gubernatione mundi)論証であり、世界の秩序や自然における巧みな目的論的構造はこの論証にかかわる。カントは神の存在証明を批判するとき、これを「目的論的論証」と名付け、まさにアキナスの五番目の論証を念頭に入れて批判を行ったが、現在ではこのような主張を「デザイン論証」(design argument)と称することが多い。アキナスの論証を簡単にまとめると、(1)自然物は何らかの目的に向かっている、(2)知性のない物体(目的が物体に内在しない)は知性ある存在がなければ目的に向かわない、(3)自然物に目的に向かわせる知性ある存在(すなわち、「神」)がある、との論法を取っている。知性のない物体が目的に向かわせるために知性の存在が必要を論じるために、アキナスは人間が放った矢を例としてあげ、自然物の場合も同じアナロジーであると主張する。アキナスの場合この論証の力点は世界全体の秩序であるのに対し、今日の「デザイン論証」は有機体の複雑な合目的性に焦点を当てているという相違点はあるが、いわゆる有機体の合目的性から知性による設計ないし創造の存在を推論するところが共通する。この推論において極めて重要なステップとして、人工物の運動における人間の意志の存在と、自然物の運動ないし変化における何らかの知性(「神」)の意志の存在との類比である。

さまざまな生命現象の合目的性から神の証明を試みるのは、「自然という書物」から「神の光」を読み取ろうとする自然神学である。その中でもダーウィンに大きな影響を与えたことで知られる1802年に出版されたウィリアム・ペイリー(William Paley)の『自然神学』(Natural theology, or, Evidence of the existence and attributes of the deity)が、代表的な議論を提示した。本項冒頭に引用したペイリーの「石と時計の問い」は、今日のデザイン論の定番である。要約すると、ペイリーの疑問は次の通りである。すなわち、なぜ足元に石が転んでいることに、わ

れわれは疑念を抱かないのに対し、足元に時計が落ちていることにわれわれは特別な説明が必要であろうか、と。ペイリーによれば、それは時計の場合、各部分は各々の機能を持ち、それらの部分は時計という目的をもつ構造として組み合わされたからである。したがって、「その時計には製作者がいるに違いない」(Paley 2006: 8)と、われわれは推論する。ペイリーは『自然神学』の中で、眼などの器官から、植物や昆虫、さらには天文学にまで、さまざまな事例を挙げて自然の中の合目的性を論じたが、これらの合目的性には時計のような機械と同じように「製作者」——「知能をもつ創造者」(intelligent creator)——がいるに違いないとわれわれは推論しなければならないと主張する。

ところで、アキナスを代表とする目的論的論証は、哲学的にペイリーの『自然神学』が出版される前に、すでにヒュームの1779年に著した『自然宗教に関する対話』(Dialogues concerning Natural Religion) (Hume 1964)によって破綻したという見方が一般的である。端的に言えば、ヒュームの批判は人工物(例えば、機械)と自然物(例えば、有機体)とを類比して論じる論理の妥当性を疑うという懐疑論である³³。簡単にまとめると、ヒュームの批判にしたがってペイリーの論証を再定式化すると、このデザイン論証の論理はこうである。すなわち、(1)有機体のような自然物と機械のような人工物は、結果として類似する合目的的な構造を持ち、(2)類似した結果を導き出す類似する原因があるはずであり、(3)人間による設計という原因に類似し、有機体の原因は神による設計である、と。ヒュームが攻撃したいのは、(1)の類似性であり、つまり、自然物——例えばペイリーが主に例として挙げた眼の構造——と人工物——同じくペイリーが眼の構造と対比的に挙げた望遠鏡——とは、本当はあまり類似していないのだ、と。確かに、片方はたんぱく質など有機物で構成され、血液によって常時に栄養が供給される、などの特性をもつ。それに対し、もう片方はガラスや金属などで構成され、とりわけメンテナンスをしなくても(そう長くない時間で)壊れる心配がなく普通に使用できる、などの特性をもつ。このような類比による証明は、確かに確実とは言えない。

しかし、有機体と機械とが類似していないと論じようとすれば、いくらでも相違点を挙げられるが、問題はペイリーの例の中では、最も大きな違いは「石」と「時計」との間にあることである。石のようなニュートン力学によって完璧に説明できる無機物と、ニュートン力学だけではうまく説明できそうにない——物理学的な説明に限定すると、確率的に限りなくゼロに近い、まさに「奇跡」と呼びたい——生物のような有機物との相違点は、どのようにして説明できるのだろうか。ペイリーの時代まで、この問題は「デザインか偶然か」という二者択一の問題であり、知識人の層でさえもデザイン論に傾くことは当時の時代背景から考えれば、不思議なことではな

³³ 動物の本能から合目的性を見い出すことができるかどうかについて、ヒュームは必ずしも否定的に考えているわけではない。ヒュームの自然神学批判は、単にその論理的な不確実性に指摘するものである。これについての論述は例えば(内井 2009: 56f.)を参照されたい。

い。実際に19世紀の生物学研究は、生物に対する因果的、あるいは物理学と統合的な説明をいかにして可能なのか、という主軸を貫いた、いわゆる「機械論」と「生氣論」との両方が論争し合う歴史である³⁴。この問題はダーウィンの進化論によってようやく「デザインか偶然か」の二択以外の第三の説明が生まれ、以下ではドーキンスを代表にこの第三の説明を見ていきたい。

五 進化論的解釈——「盲目の時計職人」

再びペイリーの時計の例に戻ろう。ヒュームの批判によれば、機械と有機体との類似性は低く、類比の論理によって有機体にも機械と同じように設計者がいるだろうという推測は疑わしい。しかし、自ら「一変した(transformed)ペイリー主義者」と名乗るリチャード・ドーキンス(Richard Dawkins)はペイリーと同様に有機体の驚くべき複雑性に注目し、ペイリーのデザイン論をダーウィンの進化論によって「一変させる」ことを試みた。ドーキンスは『盲目の時計職人』(The blind watchmaker)において、ペイリーの『自然神学』を評価し、「彼は生物の世界の複雑さに対してしかるべき尊敬の念を抱いていたし、その複雑さは極めて特別な種類の説明を要すると理解し…それ以前の誰よりもいっそう明晰に勝つ説得力を持ってその謎に伝統的なキリスト教的解答を与えた」(Dawkins 1986: 4 / 二二頁) (下線は筆者)と賞賛した。しかし、もちろん、ドーキンスはペイリーのキリスト教的な説明を支持せず³⁵、ペイリーの「唯一の間違い」を進化論的に説明し直すことこそ彼の目的である。つまり、ドーキンスはペイリーと同じように、有機体あるいは生物の複雑性について「特別な説明」が必要であると主張する。ドーキンスによれば、この特別な説明は、有機体の複雑性は単なる「ランダム」のような偶然性に帰することができないことであり、(誤解されやすい言い方だが決して意志や目的という意味ではない)進化に見られる自然の何らかの方向性の説明である。

ここではまずヒュームの批判に対するドーキンスの反論から見てみよう。時計と有機体とは、本当に類似していないか。ドーキンスによれば、石のような「単純な」物体と、生物のような複雑な物体との区別こそ重要であり、複雑性を有するという意味では「この本では断固としてこれら〔自動車などのような人工的な産物〕を生物学的な物体と見なす」(Dawkins 1986: 1 / 一八頁)と宣言した。なぜなら、機械のような人工的な産物(「名誉生物」)においても、生物と同じような「働き」や機能をもち、確率的に極限られた「部分の組み合わせ」においてしかうまく機

³⁴ 米本昌平がこの歴史を『時間と生命』において、独特な視点で描いた(米本 2010)。筆者は米本の「細胞内の自然は現代の生物学によってうまく説明しきれない」ことから出発した「バイオエピスマロジー」の見解から大いに学んだ。ただし、米本の生命論は必ずしも現代の生物学の主流の見解と一致しないことに留意されたい。

³⁵ ドーキンスは『神は妄想である——宗教との決別』(The God delusion)などの著書によって無神論で知られる。

能できず、それ以外の場合は機械が停止するところが生物と同じだからである(Dawkins 1986: 6-10 / 二七-三四頁)。したがって、ある惑星で複雑な何か——それが機械であれ、生物であれ、化石のような生命の存在の証拠であれ——が発見されたら、その惑星は生命が存在する、もしくは存在したと人びとは断言できる。そこで発見されたのは機械であっても、生物に由来するものと断言できるに違いない。ドーキンスが主張したいことは、生命のような複雑性は、決してランダムな物理的過程のみによって産み出されない、ということである³⁶。

しかし明らかに、自動車やコンピューターのような人工的な機械と、生物における合目的的な構造とは、同じような複雑性ではない。少なくとも、人びとは機械の複雑性と生物の複雑性に対し、同じような驚嘆や配慮を送らないように思われる。『盲目の時計職人』において、ドーキンスの第一の貢献として、複雑性に関する哲学的とも呼べる検討が評価に値する。ドーキンスは三つの複雑性の定義を次第に提示し、前の定義の批判的な検討する上で次に定義を提示する形で議論を展開した。以下では順を追って説明したい。

まず、複雑性は不均質性として理解される。ドーキンスは「複雑なものがもつ必須の属性として、最初に思いつくのは、それが異なる種類(heterogeneous)のものからなる構造をもつことである」(Dawkins 1986: 6 / 二七頁)と述べ、それはすなわち「複雑な物体は単純な物体と異なり、複数の部分を持ち、それらの部分の一つ以上の種類がある」(Dawkins 1986: 6 / 二七頁)とする。したがって、複雑性の第一の特徴は、異なる種類のものから構成されることであり、「不均質性」(heterogeneity)である。しかし、山のモンブランは異なる種類の岩から構成されているが、われわれは(少なくとも生物の複雑性と同じ意味において)モンブランが複雑であるとは思わない。したがって、ドーキンスによれば、不均質性は複雑性の必要条件かもしれないが、十分条件ではないので、さらに別の定義が必要である。

次に、複雑性は確率的に低い結合方式から生まれたものである。「複雑なものは、その構成部分が偶然だけでは生じそうにない様式で配置されているものである」(Dawkins 1986: 7 / 二八頁)と述べたように、複雑性をもつということは、不均質性という複数の部分から構成されること以外に、その構成される様式が偶然ではなく、限定された特定の結合様式である必要がある。ドーキンスは飛行機を事例としてあげた。飛行機には多種多様な部品の組み合わせによって作られたが、その部品の多さから非常に膨大な数の組み合わせ方が存在する。しかし、飛行機として認められるもの、空に飛べるものは、一つないしはわずかに数種類の組み合わせのみである。複雑な

³⁶ 生物学の哲学という科学哲学の分野では、ドーキンスと類似した形でヒュームの批判に対し反論を行った。それらの議論での再定式化によれば、ペイリーのような自然神学的論証の主旨は、生物のような複雑で合目的なものがなぜ生まれたかについての解釈として、「神のデザイン」という解釈は「物理的なランダムな過程の産物」という解釈よりもっともらしい、ということである。この問題に関する詳しい議論は、例えば(松本 2014: 149-152; Sober 2000: 30-32 / 五八-六五)を参照されたい。

飛行機が一つの物体として成り立つのは、偶然ではない低い数学的な確率においてのみ可能である。したがって、ドーキンスはこの特定の結合方式をも複雑性の要素の一つとして考えたが、しかし例えば山のモンブランもまた「特定」な配置をもち、第二の定義だけではまだ生物の複雑性を定義しきれない。

最後に、複雑性をもつものの特定の結合方式は、あらかじめ決められたものである、という条件が付け加える。「複雑なものとは、あらかじめ特定でき、でたらめな偶然だけではとうてい獲得されそうにない何らかの性質をもつものである」(Dawkins 1986: 9 / 三二頁)と、ドーキンスはモンブランと飛行機との比較によって結論づけた³⁷。つまり、モンブランのようなものは確かに特定の配置をもつが、それはあらかじめ決められたものではなく、後から認定された特定さであるが、それに対し生物や機械の複雑性は、あらかじめどのような配置(結合方式)になるかが決められている。言い換えれば、生物や機械の複雑さに関してのみ、われわれはその配置は「そうでなければならない」と言えるのである。

では、生物の場合、この「あらかじめ特定できる」性質とは何であろうか。ドーキンスはこれを「熟達度」(proficiency)と呼ぶ。「熟達度は飛ぶといった特定の能力における航空技師でさえ感心するようなものでもよいし、死を阻止するとか、繁殖の際に遺伝子を増殖させるという一般的な能力における熟達度でも構わない」(Dawkins 1986: 9 / 三二頁)と、ドーキンスは述べた。ここではドーキンスはとりわけ「死の阻止」という点を強調した。死を阻止することは、すなわち有機体の内的な平衡状態や生命的機能の維持であり、あるいは「新陳代謝」と呼ばれるものであり、生物が生物であることに含意される性質にほかならない。確かに生物にとってこのように生きることは「あらかじめ特定できる」性質であるが、それは同時に生物の定義でもあるため、ドーキンスはここでは循環論法に陥ったという指摘は的外れではない。しかしドーキンス自身もこのような複雑性の定義は定義として「個人的な偏向を示している」ことを認め、複雑性をその通り定義すべきかは問題ではないという。ドーキンスにとって重要なのは、一般的な物理法則だけでは簡単に説明し得ない——ただし生物も物理学の法則に反しないので、ここでは特殊な方法で物理法則を応用することを意味する——生物学的物体を特徴づける性質が、特別な説明が必要である(Dawkins 1986: 15 / 四二頁)。それが複雑性の概念の段階で区別していない機械と生物との相違点であり、ドーキンスが「累積的選択」(cumulative selection)と名付けた概念である。

前述した「累積的選択」について、ドーキンスは以下のように定義した。

生物は偶然によって生まれたとはとても考えられず、しかも見事に「デザイン」されているように思われる。では、どのようにして生物は生まれてきたのであろうか。それについて、

³⁷ ドーキンスは他にも月や金庫の扉などを例として挙げられた。詳しくは(Dawkins 1986: 7-9 / 二八-三二頁)を参照されたい。

ダーウィンの答えは、単純なもの、つまり偶然によって生まれるくらい単純な原初の実体からはじまって、一步一步漸進的に変化してきたというものである。漸進的な進化の過程において次々に生じる変化の一つ一つは、その先行者と比べれば、偶然によって生じ得るくらい十分に単純なものであった。とはいえ、最初の出発点に比べてその最終産物がいかに複雑であるかを考えてみれば、偶然にはよらない何らかの過程が、この累積的な変化系列全体を構成していることがわかる。(Dawkins 1986: 43 / 八二頁)

このように、進化の一つ一つのステップは、偶然による小さな変化にすぎないが、進化において生じた数々の偶然は、何らかの力によって方向付けられ、累積していくことが、「累積的選択」である。ここでドーキンスが最も強調したいことは、進化はランダムな偶然ではなく、累積的なものによって生まれた複雑性である。なぜなら、ランダムな偶然の場合、偶然はすべての方向で起きるので、全体的に相互に消去され目覚ましい複雑性が生まれてこないからである。ドーキンスはさらに、「偶然はダーウィン主義の秘訣(recipe)としてはさほど重要な構成部分ではなく、本質的にランダムではない累積的選択こそ、最も重要な構成部分である」(Dawkins 1986: 49 / 九四頁) (強調は原文) と、累積的選択の非ランダム性を強調した。しかも、この複雑性はモンブランのように後から認定されるものではなく、「熟達度」で言い表した生物の場合の「あらかじめ特定できる」性質である。ここでの累積は、生物の世代間の累積であり、つまり小さな変化は繁殖に伴う遺伝によって受け継がれ、徐々に人びとが驚嘆せざるを得ない複雑性に成りかわるものである。

ドーキンスの累積的選択の方向づけは、「生存の機会を高めるような何か」(Dawkins 1986: 72 / 一三一頁)によって行われる。進化の過程は、決して何らかの「目標」や「理想」や「終着点」のような方向へ向かうのではなく、「熟達度」を定義する際に言及したような「死を阻止すること」や「繁殖の際に遺伝子を増殖させる」ことによって「選択」される。この考え方の理屈は極めてシンプルである。累積的選択の累積性は、その小さな変化を引き起こす遺伝子が遺伝すること、すなわちその遺伝子をもつ生物の個体が繁殖することによって累積される。したがって、まずその親となる生物の個体は、繁殖できる年齢まで生き残らないといけないし、繁殖できるようになってもなるべく長生きして多くの子孫を作らなければならない——これは「死を阻止する」ことの貢献である。そして、その親となる生物は、より多くの子孫を残すことができるように繁殖の優位にたつと、累積はより順調に積み重ねる——これは「繁殖の際に遺伝子を増殖させる」ことである。生物の複雑性は結果論である。選択された繁殖の成功者は、決して複雑性として評価される構造へ向かっているわけではなく、ただ単に結果としてその複雑性へ一歩近づいただけである。「累積的な自然選択という「時計職人」は、未来について盲目的であり、長期的な目的は何ももっていないのである」(Dawkins 1986: 50 / 九五頁)とドーキンスが述べ、これが

まさに本のタイトルである「盲目の時計職人」を言い表す一文である。複雑性は、進化における累積的選択の付随的な結果である。

六 評価と展望

ところで、以上のようなドーキンスの累積的選択の説明からわかるように、累積の単位は遺伝子である。この立場に立つと、極端の言い方をすれば、進化の過程において生物は遺伝子の「乗り物」でしかなく³⁸、遺伝子こそ進化の本質である。ドーキンスの立場は、『利己的な遺伝子』から一貫しており、実際にドーキンスは自然選択説が遺伝子レベルで行われるという立場の代表者である³⁹。累積的選択において方向づけとなる力は生存と繁殖であるが、生存と繁殖はしばしば他の種の生物との関連や同じ種の生物との相対的な差異によって決め、このような影響は相互のものである。ここで「共進化」によって変化しつつある比較的安定な生態系の可能性が見て取れる。その共進化のもとで、ドーキンスの意味での主に機能的な器官の複雑性の他に、さまざまな複雑性・多様性・合目的性がまた現れる。もちろん、人間の伝統的な営みもこの共進化に含まれるが、しかし問題は近代的な技術的な干渉は、この共進化によって原理的に悪と見なされるのか。外来種の導入や遺伝子操作などは、このような自然性においてどう評価されるのか。

デザイン論において最も注目された有機体における合目的性は、進化論的な解釈の出現により、有機体における機能的な複雑性として捉え直された。複雑性の出現の過程を「デザイン」の過程と呼ぶ以外にも、「研究開発」や、「アルゴリズム（算法）」⁴⁰などと呼ばれる場合もあるが、これらの言い換えはどちらも自然から目的や意志の存在を排除する近代の自然科学的な考え方と矛盾するように聞こえる。しかし、もしこれらの言い方を文字通りにではなく、「研究開発を得たかのような」や「デザインされたかのような」というレトリックとして理解する場合、基本的に同じようなことを主張しようとするものである。すなわち、このような過程において知性や目的などが存在するのではなく、偶然によって自動的に生じる過程において、適応性の低い変化（その意味では「錯誤」と呼んでも差し支えない）が「自然選択」される機械的な過程である。

したがって、進化論の論理において、原因が結果になった。知性や精神や目的は、この世界のさまざまな不思議な事象（「奇跡」）の第一原因ではなく、進化という機械的かつ自動的なプロセスの産物である。しかしその一方では、この機械的かつ自動的なプロセスにおいて驚嘆すべき

³⁸ この考え方は、ドーキンスの(Dawkins 1996)を参照されたい

³⁹ 進化論の単位について諸説あり、その単位は例えば「遺伝子」「個体」「集団」など。例えば(松本 2010)を参照されたい。

⁴⁰ 代表的な議論としてデネットが挙げられる。(デネット 2010)

複雑性が生まれてきたことは、ドーキンスが説明したようにそれがランダムではなく方向付けられた自然選択の結果であったとしても、歴史的な過程として、自然は歴史性を帯びることになる。その歴史性もまた、自然性の候補であり、自然再生において尊重・保護・復元などの対象になり得る。次節では歴史性を検討する。

第四節 歴史性としての自然性

一 古典的思想

(1)

私はその実験を、「生命のリプレイ」と呼ぶ。巻き戻しボタンを押し、実際に起こったすべてのことを完全に消去したことを確認した上で、過去の好きな時代の好きな場所、そう、例えばバージェス頁岩を滞積させた海に戻るのである。そしてテープをもう一度走らせ、そこで記録されたことがすべて前回と同じかどうかを確かめるのだ。もし、生物が実際にたどった進化の経路がリプレイのたびにそっくりそのまま再現されるとしたら、実際に起こったことはほぼ起こるべくして起こったのだと結論しなければなるまい。しかし、リプレイ実験の結果はまちまちで、しかもどれもみな実際の生物の歴史とはまるで違うとしたらどうだろう。その場合でもわれわれは、自己意識を備えた知性の出現、いやそれどころか哺乳類、脊椎動物、陸上生物などの出現、あるいは困難な六億年間を多細胞生物が乗り切れたことです、最初から予測されていたことだと言い切れるだろうか。(グールド 2000: 61)

(2)

われわれの宇宙は高温、高密度であった
およそ140億年前、膨張が始まった。待て…
地球は冷め始め
原始植物はよだれを垂らし
ネアンデルタール人は道具を発明し
われわれは壁を作った(ピラミッドも造った！)
数学、科学、歴史、謎の解明
すべてはビッグバンから始まった！

人類の夜明けは長くない
すべての銀河はこの歌を歌うよりも
ほんの一瞬で形成された
数分の一秒で元素が創られた
二足歩行する動物がまっすぐに立ちあがった
すべての恐竜は彼らの運命に出くわした
飛び回ってもすでに手遅れであった

そして彼らはみんな死んだ(ケツを凍らせて)
海と超大陸、さようなら
行きたくなくてもさようなら
同じビッグバンで動き出せ！
みんなビッグバンから始まった！

外へ向かって膨張し続けていた
ある日膨張は止まり、反対の方向に向かう
内へと収束する所に居たくないが、その声は届かない
われわれの最高に輝ける未来に
さらなるビッグバンが訪れるであろう！

アウストラロピテクスは
われわれにうんざりしただろう
われわれがどこから来たかを議論し
鹿を捕まる(われわれはウイルスを捕まった！)
宗教か天文学か(デカルトか聖書か)
みんなビッグバンから始まった！
音楽と神話
アインシュタインと占星術
みんなビッグバンから始まった！
みんなビッグバンから始まった！

テレビドラマ「The Big Bang Theory」主題歌

二 論証

1. 自然の多様性・複雑性・合目的性は、進化論に基づく解釈によれば、進化の歴史によって生成される性質である。
2. 自然の自然性とは、自然の歴史性として理解できる。
3. 自然との実践的な関わりにおいて、自然の歴史性を尊重すべきである。したがって、自然再生とは、歴史的に形成された自然が破壊や喪失になった場合、歴史的な自然を復元する実践である。

三 注解

自然や自然性などの自然に関わる概念は、倫理学の規範的な概念として使われる場合、肯定的な含意をもつ。このような自然に関わる概念の肯定的な含意とは、ビルンバッハーよれば自然なものが高い「優先順位」をもっていることを意味すると指摘し、「「不自然な」という語が一貫して悪い意味で使用されるのに対して、「自然的なもの」とは、より正しく、より適切で、より正当なものを指す」(Birnbacher 2006a: 145 / 一八三頁)と述べた。なぜ「自然的なもの」はより高い優先順位をもつのか。この高い優先順位の由来に関する二つの考え方がここでは混同している、とビルンバッハーが指摘する。すなわち、「妥当性のあり方に関するこのような優先順位は時間的な優先順位と同一視されること」であり、「自然的なものは、より先なるものであり、より根源的なものであるという理由で、優位に立つものなのである」(Birnbacher 2006a: 145 / 一八三頁)という混同である。

時間的に先行するものを優先するあるいは評価する傾向は、自然の歴史性としての自然性の議論において現れる。しかし時間的に先行するものは果たして「より善い」「より優先すべく」ものであろうか。この一見吟味に耐えきれない時間的な先行性とある物事の正当性・妥当性との関連における論理的飛躍は、まずは自然の歴史性に対する考え方の大転換——この転換も「コペルニクス的転回」と呼ぶにふさわしいものである——から考えなければならない。今日における「歴史性」とは、一回限りの出来事、あるいは一回性としての歴史性である。歴史的過程の場合でも、自然における物理的変化の過程の場合でも、その変化の過程の方向が「循環的」なのか、それとも「直線的」なのかという対立する議論が常に存在する。案外忘れられがちだが、自然に対して「歴史」の観点から考察することは、きわめて最近の出来事である。自然の中には確かにさまざまな過程が存在し、自然はそれゆえ時間とともに変化し続けるが、「春」「夏」「秋」「冬」、そして再び「春」が訪れるという四季の流転のように、自然の中の変化は往々にして「循環的」な形式で大きな時間的尺度において見られた恒常性をもつ。このように、恒常的な自然において、時間的に先行する状態は「本質」「本来」「ありのまま」などと呼ばれ、いわゆる「世界(自然・宇宙)の永遠の秩序」に位置付けられた妥当性ないしは正当性がある。一回限りの「歴史」は人間の専売特許(人間の歴史の循環的構造を主張する論者もまた大勢いる)であり、自然に一回限りの過程としての歴史的な視点で考えるようになり、さらに一般的に受け入れられるようになったのは、ダーヴィンなどによる進化論的な考え方が普及された以降のことである⁴¹。

⁴¹ ただし、ヨーロッパの文脈においても、ダーヴィンの先行者たちの貢献を見逃すわけにはいかない。例えばダーヴィンにも大きな影響を与え、近代的地質学の父とも言えるチャールズ・ライエル(Charles Lyell)の『地質学原理』(Principles of Geology: being an attempt to explain the former changes of the Earth's surface, by reference to causes now in operation)において、すでに地質学の意味における自然の歴史性の観点を切り開いた。

前項ではすでに確認したように、進化論の受容にともない、生命の領域において、「種」の概念などの恒常性が失い自然が歴史性をもつようになった。しかし、このような自然の歴史性にもっと決定的なインパクトを与えたのは、ビッグバン理論の普及である。一般相対性理論における「宇宙項」（あるいはこの宇宙項の係数としての「宇宙定数」）の導入のエピソードは、今では「アインシュタインの一生の不覚」⁴²として語られるようになった。一般相対性理論の方程式の一つの推論として、宇宙は引力の作用により、時間の経過とともに縮むことになるが、アインシュタインは宇宙の大きさが変わらないという自らの信念にしたがい、1917年に万有引力の影響と相殺する「宇宙項」を入れた修正後の方程式を公表した。アインシュタインの期待とは裏腹に、ハッブルの観測によって宇宙が膨張しつづけていることが判明され（大きさという意味において）宇宙が静止的ではないことが明らかとなった。さらにこの宇宙が膨張しているという事実から推論し、膨張しつづける宇宙の歴史の時計の巻き戻すと、一つの点に収斂されていた段階があることが推測され、いわゆる「宇宙の始まり」があるという仮説が立てられた。この「宇宙の始まり」に関する仮説はルメールとガモフによって発表され、現在では定説となり、すなわちかの有名な「ビッグバン理論」にほかならない。もしダーヴィンの「進化論」によって「地上の世界」の恒常性が破壊されてしまったと言うならば、アインシュタインの相対性理論にもとづく宇宙像によって「天上の世界」、さらには「世界全体」ないしは「宇宙全体」の恒常性もが破壊された。確かに進化論によって生命の世界において歴史的な視点が重要になり、さらにビッグバン理論によって物理的な宇宙においても歴史的な視点で考えるようになり、自然の恒常性は最後の住処が失われた。しかし進化論の普及は100年あまりの時間しか経っておらず（それどころか今日において進化論は本当に一般的に普及されたかに関しても議論の余地はある）⁴³、ビッグバン理論に至ってはここ半世紀の新しい「常識」でしかない⁴⁴。恒常性にとって代わったのは、一回性とし

⁴² なお、初期のビッグバン理論とは異なり、今日の観測データにもっとも支持されている宇宙論（これもビッグバン理論の発展として理解して差し支えないが）によれば、宇宙の誕生期のインフレーションも現在の宇宙の加速膨張も、まだ未解明なメカニズムが存在することが明らかである。したがって、そのメカニズムの「予約席」として「宇宙項」の必要性を訴え、「むしろアインシュタインが正しかった」と主張する学者もいる。しかし、仮に新たに「宇宙項」が必要になったとしても、静止的な宇宙像の維持という動機で宇宙項を足したアインシュタインはやはり間違っていた。「むしろアインシュタインが正しかった」という論調は、単なる物理学の巨匠への敬意の表明でしかないことに留意されたい。

⁴³ 『種の起源』は1859年に出版されたが、周知のように進化論の普及はダーウィン自身の著作というより、紹介者たちや追従者たちの影響が大きい。例えばドイツでの受容はヘッケルの著作によるものであり、英語圏での受容はハクスリーやスペンサーなどの著作の受容に伴うものであり、さらには日本や中国が進化論を広く受容された時代でも『種の起源』はあまり読まれていなかった。

⁴⁴ ルメールの議論は1931年であり、もっと影響力が高い、実験的検証可能なファクターを提示したガモフの議論は1948年に発表されたものである。仮説が定説になったのは、1964年にガモフが

ての歴史性である。

すでに触れたように、今日における「歴史性」は一回性としての歴史性である。変化の過程における「循環的」と「直線的」との二つのモデルは、もともと「自然」と「精神」とで棲み分けである。例外はもちろんあるものの、前述したように自然の恒常性が失われるまでに、大雑把にいうと自然的な過程は「循環的」もしくは「円環的」構造をもち、永遠の反復としての（完全な静止とは異なる）恒常性があるのに対し、（人類史の意味での）歴史的もしくは精神的な過程——換言すれば、人間の精神が関与する出来事——は「直線的」⁴⁵もしくは「一回的」⁴⁶な構造をもち、循環的な過程と直線的な過程との区別は、したがって「自然」と「精神」との区別として定式化することができ、近代のヨーロッパでは支配的な考え方、すなわち自然と精神の二元論の一形態ないしは一表現であった。確かにヨーロッパでは（文字通りに訳せば）「自然史」（natural history）という言い方は少なくとも1世紀にはすでに存在し、古代ローマの政治家で博物学者のプリニウムによる百科全書（Naturalis Historia、一般的に『博物誌』と訳す）まで遡る。しかしこの言葉は一般的に「博物学」と訳されたことから示されたように、文字通りに「自然の歴史」ないしは「自然的歴史」として理解されるべきではない。「博物学（自然史）」は今日の動物学・植物学・鉱物学・地質学などさまざまな分野を包括し、平たく言えば「自然物全般に関する学問」と理解した方が妥当であろう。

ビッグバン理論の受容にともなう恒常的自然観ないし宇宙像の完全な失墜は、哲学的に大きな意味をもつ。生命的な自然の歴史性のみならず、宇宙も歴史性をもつようになった。このように、永遠なるコスモスとしての宇宙の秩序の考え方は、宇宙の生成の歴史、銀河の生成の歴史、さらには地球を含む惑星の生成の歴史として理解されるようになる。

また、第三節で検討したように、複雑性や合目的性として理解される自然性は、進化論的な説明よれば、一回的かつ偶然的な歴史性の観点から解釈すべきである。「自然遺産」という言い方は、まさに自然の歴史性を評価する観点から、「記念碑的な自然」を保護する政策である。このような一回的な歴史性はどのように尊重すべきか。自然に関するこの一回的な歴史性に関連する議論として、自然復元あるいは自然再生における「偽物の自然」の問題を考察する必要がある。

四 自然再生における歴史性問題——「偽物の自然」論争

予言した「宇宙マイクロ波背景放射」が観測されたことを待たなければならない。

⁴⁵ 周知のように、これは、ヘーゲルの歴史哲学において提示され、一般的に知られた概念である。『歴史哲学講義』を参照されたい。

⁴⁶ 新カント派の学問編成の分類の一環として、人文学（「精神科学」）と社会科学は自然科学とは研究対象と研究方法が異なることの指摘があった。研究対象の相違点について、人文・社会科学の対象の「一回性」がヴィンデルバントなどが洞察した。

「偽物の自然」(faking nature)に対する激しく批判する端緒は1982年に公表したロバート・エリオット(Robert Elliot)の論文「偽物の自然」(faking nature)に遡られる(Elliot 1982)。エリオットの議論は、「自然(物)」と「人工物」との明確な区別の必要性を主張するものである。さらに、1992年にカツが論文「大いなる嘘——人間による自然の復元」(The Big Lie: The Human Restoration of Nature)を著し、とりわけ一度人間の活動によって「失われた」自然を復元する作業は「大いなる嘘」であることを批判した(Katz 2000)。このような偽物の自然への批判は、ある特定の自然(独特な生態系や風景など)の歴史的な原生性を評価し、「記念碑」としての自然の発想を代弁する議論である。それに対し、生態学者のウィリアム・ジョーダンをはじめとする自然復元の支持者の議論によれば、自然を原生自然として理解するよりも、人間と自然との関わりにおいて人間と自然との「共同体」として理解すべきであるという。したがって、この立場によれば「偽物の自然」は強すぎる二項対立に陥ったため却下すべきであると主張する。また、両者の中間に位置づけられるライトや丸山の議論もある。以下では、まずは各議論を概観し、考察したい。

まず、いわゆる「偽物の自然」を批判する議論は、いかなる角度から復元・再生された自然が「偽物」と主張するのか。ビルンバッハーは『自然性』において「偽物の自然」の問題を取り上げ、その議論によれば三つの観点において、偽物の自然への批判は正当化され得るという(Birnbacher 2006b: 79-86)。一つ目は誠実の観点であり、例えば「真実性と信憑性との意味において、そうではないことを知りながらもある林(Waldstück)を「原生林(Urwald)」と呼ぶ場合」(Birnbacher 2006b: 79)において、偽物の自然は正当化できない。要するに、意図的な詐欺の場合、自然復元は偽物の自然を作り出し「本物」——人間の手によるものではないという意味においての「本物」——の自然として偽称する故に不当である。二つ目は美的な観点であり、「明らかな偽造品もしくは偽物としての模造品が人工性(Künstlichkeit)を持っている場合…それを「安価な模倣」として認識することができ、美的な観点から批判できる」(Birnbacher 2006b: 79-80)と、偽物の人工的な特質——しかも、明らかな人工的特質——を持つが故に、人びとはそれを自然なオリジナルのように見なすことができない。三つ目は自然の歴史的な真正性(Authentizität)に関わる理由である。「起源的意味(genetischen Sinn)における自然の規範的原則として、自然の歴史的な真実性に高い要求を課し、すべての人為的变化(少なくとも特定の出発点からの変化)を「改ざん(Verfälschung)」として拒否する」と、起源的な観点から自然が人為的な影響から免れたこと——すなわち「歴史的真正性」——を一つの規範的原則として打ち立てる。(Birnbacher 2006b: 80)

ビルンバッハーが言及したように、「偽物の自然」の問題点に関する「自然の歴史的な真実性」の批判的な議論は、哲学史的な議論としてカントの『判断力批判』に遡ることができる。その『判断力批判』においてのカントの議論は以下の通りである。

とはいえ、私たちがそこでの美に対していただくこうした関心は、それが自然の美であることをどうしても必要とする。そこで、〔人為的なものに〕欺かれていて、それがたんなる技巧であったことに気づくはこびともなると、ただちにくだんの関心は全く消えさってしまう。そればかりではない。趣味もその場合にはまたなんら美しいものを見いだすことができず、視覚もまたそのものにはもはや魅力的ななにごとに見いだし得ないのである。…私たちが美しいものに対して、そのものとして直接的な関心をいただくことができるために、その美しいものは自然でなければならない。あるいは、私たちが自然と見なすものでなければならないのである。(Kant 1968: V 302 / 二七〇-二七一頁)

この部分は「美しいものに対する知性的な関心について」を論じる節(42節)である。この箇所においてカントは美しいものは「自然的」である必要性を論じ、「人工的(人為的)」な美しいものに対しては魅力を感じ得ないことを論じた。しかし、とりわけその美しいものは「自然でなければならない」に限定されたのではなく、「自然と見なすもの」であれば十分であることに注目すべきである。そこでカントが例として挙げられたのは、有名なナイチンゲール(鳥の一種である、サヨナキドルとも呼ばれる)のさえずりの真似ごとの例である。ナイチンゲールの例はこうである。すなわち、田園の空気を愉しむ主人は客人を楽しませるために真似ごとが得意な若者にナイチンゲールのさえずりを真似させ、しかしたとえいたずら好きな若者がナイチンゲールのさえずりを完璧に真似ることができ、人びとがそのさえずりに魅了された場合でも、一旦そのさえずりが本物ではなく真似ごとであることが知られたら、「だれであつてももはや、以前は極めて魅力的なものと思われたそのさえずりに、耳を傾けつづけることはないだろう」(Kant 1968: V 302 / 二七一頁)、と。本物そっくりのさえずりでさえも、人為的なもの——「たんなる技巧(Kunst)」——は美に対する関心を引き起こさない。

カントのナイチンゲールの例において、なぜ「偽物の自然」は人びとの関心を引き起こさないのだろうか。確かに主人は客人を楽しませるために、意図的な詐欺を行ったことで、一つ目の定義に抵触する。また、美しいものに対する関心という議論なので、その真似ごとは完璧ではないなら二つ目の問題点に触る。さらに、さえずりは本物のナイチンゲールではなく、「いたずら好きの若者」によるものであるため、三つ目の議論に合致できない。一見したところ、カントは美しいものに対する関心という議論を行ったため、二つ目の意味においてそのさえずりは「自然的ではない」ことになるが、「鳥のさえずりをまったく自然のままに真似るすべをこころえてい」(Kant 1968: V 302 / 二七一頁)若者であるため、カントがここで問題視したのは真似ごとの完璧さではない。したがって、ビルンバッハーによれば以上で分析したカントの議論は、本当は「偽物の自然」の三つ目の問題、すなわち「自然の歴史的な真実性」の問題に抵触すると理解す

べきであると主張した。

自然倫理学の学説史に鑑みれば、エリオットやカツツなど「偽物の自然」を批判する論者の問題意識は理解され得る。当時の自然倫理学の議論は自然の「内在的価値」について展開されていたが、「偽物の自然」を批判する論者たちはいわゆる自然の内在的価値に関する議論は質的な意味における内在的価値に集中していたことに疑念を抱いている。エリオットやカツツは、保存あるいは保全に値する自然の価値は、美的な性質や、生態学的な重要性や、象徴的な価値などに限らず、「最初からそこにあった」「ありのまま」の姿であることや、人間によって改変されていないなど、歴史的な価値もあることを訴える⁴⁷。

カツツの議論はもっともラディカルな部類に属する。技術哲学の専門家であるため、限界を知らないテクノロジーの発展を問題視したカツツは、「偽物の自然」の背後にある自然が復元可能であるという考え方は人間の傲慢にほかならないと主張する。人間は何よりもまず自分たちの知識と力の限界を理解しなければならず、われわれが干渉すべきでない領域、すなわち、「保全」「保存」の対象となる領域の存在の自覚こそ重要なことであるとカツツは主張する。そこでカツツは人工物と自然（物）との徹底的な区別を試み、それは次の三つである。すなわち、「起源」(origin)「歴史的連続性」(historical continuity)「真正性」(authenticity)との三つの点である。復元された自然は原理的に「偽物」でしかありえないというカツツの議論は、復元された自然において「起源」と「歴史的連続性」と「真正性」との三つの特性ないし価値が復元され得ないことに起因する。カツツによれば、復元された自然が偽物であることは、復元された芸術作品が偽物であることと同じである。まさにその論文のタイトル通り、「起源」と「歴史的連続性」と「真正性」をもたない偽物の自然は、「大いなる嘘」にほかならない。

このようなカツツの議論の背景には、確かにエリオットの1982年の議論の影響もあるが、その他にアメリカの原生的自然への重視の伝統と、レオポルドの影響を受けたアメリカの復元生態学の議論の影響も看過できない。カツツの議論はアメリカの復元生態学への批判であり、批判のターゲットの筆頭となるのは、生態学者のジョーダンであろう。

アメリカの生態学者のウィリアム・ジョーダン(William Jordan III)は、生態学的な観点から自然の復元を提唱する代表的な人物である。アメリカにおける生態学的な復元の試みは、少なくとも「土地倫理」(land ethic)を提案したアルド・レオポルド(Aldo Leopold)に遡ることができる⁴⁸。周知のようにレオポルド⁴⁹は、イエール大学付属のシェフィールド科学学校で森林管理を学び、卒業してからはずっとアメリカ合衆国の森林局に務める森林官である。レオポルドは当時の

⁴⁷ 詳しくは(Elliot 1997)を参照されたい。

⁴⁸ 第一章第二節をも参照されたい

⁴⁹ 以下のレオポルドの紹介は、新島による『野性のうたが聞こえる』の「訳者のあとがき」および『環境の思想家たち』のレオポルドの項目を参照し、筆者がまとめたものである。詳しくは(パルマー 2004: 32-43)を参照されたい。

アメリカの鳥獣保護という特定の動物のみに焦点を当てて自然を管理維持する発想を批判し、生態系全体（「土地」全体）のバランスの維持の重要性を強く訴え、アメリカの原生自然区域の指定第一号であるニューメキシコ州の「ヒーラ原生自然区域」（Gila Wilderness Areas、現在では彼の功績を記念し、レオポルド原生自然区域Aldo Leopold Wilderness Areasとも呼ばれる）が指定されるきっかけとなった。あちこちの赴任地で転々した後、レオポルドは1933年にウィスコンシン大学の狩猟鳥獣管理の教授職に就き、ウィスコンシン大学の大学植物園（the University of Wisconsin-Madison Arboretum）の創設およびそこで行われる草原の復元という自然復元事業の指導者となったが、ウィリアム・ジョーダンは、まさにウィスコンシン大学の大学植物園の後釜で、レオポルドの思想から強く影響を受けた人物である。

レオポルドの思想を継承したジョーダンは、学会の創設や学術誌の創刊などの活動を通じてアメリカの自然復元事業の推進者である⁵⁰。ジョーダンは1982年に『復元と管理通信』(Retoration and Management Notes)という雑誌を創刊し、『生態学的復元』(Ecological Restoration)誌の編者を務め、「自然と文化のためのニューアカデミー」(the New Academy for Nature and Culture)の会長職も歴任した。このようにジョーダンはとりわけレオポルドの「土地共同体」の思想を受け継ぎ、「再生と共同体と原生自然」(Restoration, Community, and Wilderness)という論文を著した(Jordan III 2000)。この論文の主なねらいは、「自然」と「文化」との「形而上学的な区別」を批判し、「共同体」を創造するための提案を打ち立てることである。したがって、ジョーダンは環境思想——これはアメリカの環境思想と理解した方が良さだろう——を二つの形式に分類した。一つはすべてのものは他のすべてのものにつながっている、という思想である。レオポルドの土地倫理の思想はその代表である。もう一つは、ウィルダネス（原生自然）の思想であり、人間と関わりのない自然が、人間からまったく独立した価値——内在的価値(intrinsic value)——をもっている、という思想である。レオポルドが代表する一つ目の立場をとるジョーダンは、自然と文化の二項対立を克服しようとする。

エリオットの場合、確かに偽物の自然に対して強い批判を展開するが、カッツのような自然の復元の原理的な不可能性に基づく議論ではない。エリオットの場合、その「反-復元テーゼ」(anti-restoration thesis)(Elliot 1997: 80)にもっともその主張が顕著に表れている。エリオットは社会的な暴行のアナロジーで、破壊された自然を完璧に復元させることができたとしても、自然に対する破壊の罪が相殺できないことを主張した。そこで使われた「窃盗犯」の事例によれば、窃盗犯が盗難の被害額を被害者に返金したとしても窃盗の罪を完全に償えないことと同じように、自然に対する「犯罪」もまた完全な復元によって打ち消すことができない。エリオットは次のように述べた。

⁵⁰ ジョーダンの紹介は、(丸山 2007: 454-456)を参照した。

事後に賠償行為(restitutive acts)を行うからといって、われわれはある略奪的な行為を正当化することはできない。また、破壊的な行為は帰結の負の価値(disvalue)を超える負の価値を生み、これ〔帰結の負の価値を超える負の価値〕は事後の賠償行為の価値によって相殺されなければならない。(Elliot 1997: 115)

要するに、ある破壊的な行為はただ望ましくない結果を招いたという一次的な被害のみならず、例えば「被害を受けた」という不快や、「また被害に遭うかもしれない」という不安などの二次的な影響をも考慮しなければならない。したがって、賠償行為で罪を償う際に、一次的な被害と二次的な負の影響との両方を償う必要が生じる。裏を返せば、二次的な影響をも償うことができれば、論理的には破壊的な行為からの回復はできるのである。確かにエリオットが例として挙げた「窃盗」のような社会的な犯罪行為は、二次的な負の影響がある。しかしながら、ビルンバッハーが指摘したように、社会的な犯罪行為と自然破壊行為との類比は同じレベルで議論すべきではない。なぜなら、社会的な犯罪行為の場合、二次的な影響について人びとは意識を持つが故に犯罪行為に対し不安などを感じるが、「自然は意識を持たない」ため同じ論理が適用できないからである(Birnbacher 2006b: 83)。

いわゆる「偽物の自然」である自然の復元を好意的に評価するのは、ライトである(Light 2000a, 2000b)。ライトは二種類の復元を区別し、それぞれは、「悪意のよる復元」(malicious restoration)と「好意による復元」(benevolent restoration)である。「悪意のよる復元」の場合、復元は破壊の正当化であるのに対し、「好意による復元」の場合、それは自然の「治療」であり、自然破壊を正当化するための復元ではない(Light 2000a: 54)。さらに、ライトは自然の復元は芸術品の偽造というより、芸術品の修復に類似すると主張する。ただし、芸術品の修復に相当する復元は、その自然の歴史的連続性を取り組むものに対し、芸術品の偽造に相当する復元は、歴史性を無視する「生態系の創造」であると規定する(Light 2000a: 54-55)。

丸山は日本において最初に「里山学」を提唱する哲学者である。里山という「手入れ」が必要とする二次的自然を評価する「里山学」の提唱者として、丸山の立場は当然「偽物の自然」という批判に反対する立場をとる。しかしながら、カッツの議論も積極的に評価し、原生的自然の意義を次のように評価する。

原生自然とは、手つかずの自然であり、人間の関与から超絶した自然であり、自律した自然です。同時にそれは野生であり、人間の理解を絶した自然であり、荒々しい恐ろしい自然であり、不気味な自然です。人間はこうしたまったき「他者」としての自然を根源的に欲しているのです。(丸山 2007: 469)

このように、丸山は原生自然の理念を「他者としての原生自然」という形で書き換え、他者としての原生自然と触れ合うことによって人間は自らの理解を超える自然の存在を知る。自分の理解を超える自然の存在を知ることは、「自然への畏敬」の念を抱くことの現代的な意味であろう。

「他者としての自然」を知ることは、自然との関わりにおいての慎重さに繋がり、フィードバックに注目しながら軌道修正するという自然を制御すると異なる発想が可能とする。

以上のように、われわれは「偽物の自然」に関する議論を簡単に概観した。ビルンバッハーが指摘したように、「偽物の自然」への批判は確かに三つの観点から正当化できるが、エリオットやカツを代表とするこのような議論は自然の「歴史的真正性」を評価し、復元・再生された自然が「偽物」とであると批判する議論である。それに対し、ジョーダンなど土地倫理の観点から、自然と文化（人間）との両方を包括する議論を提示し、歴史に踏まえた「共同体の創造」としての自然修復を提唱した。したがって、この論争は、自然の歴史性の理解にめぐる対立である。ライトが区別したように、歴史性を尊重する「好意による復元」も許容できるであろう。

五 評価と展望

いわゆる「偽物の自然」の論争から、自然復元あるいは自然再生を行う場合、自然の歴史性が尊重すべきであることがわかる。しかし、自然の歴史性をいかに理解すべきか、という問題について議論の余地がある。アメリカの国立公園のような原生自然を評価し、「歴史的真正性」に焦点を当てる理解もあれば、自然の歴史性を尊重する形で自然を再生する——まさに再び生長させるという意味での再生であろう——試みを評価する理解もある。ビルンバッハーは原生自然が代表するような「歴史的真正性」を批判し、「現象レベルの原生性は厳格な原生性の概念より合理的かつ持続可能である」(Birnbacher 2006b: 77)と提唱した。本研究もこの「現象レベルの原生性」を支持する。なぜなら、この考え方は(1)歴史性を原生性として理解せずに、歴史的な自然の形態を自発的な成長の結果として理解でき、(2)歴史的真正性の有無に関わらずあたかも「原生自然」かのような性質を発展させる理由をわれわれに与える、との利点があるからである。本研究で注目する自然再生の場面において、歴史性としての自然性の理解は、有意義である。

しかし、歴史性を踏まえる自然再生は、自然の自発性を取り組む形で行うべきであろう。自然の自発性としての自然性を、次節で検討していきたい。

第五節 自発性としての自然性

一 古典的思想

是を以て聖人は、欲せざることを欲す。得難き貨を貴ばず。学ばざることを学ぶ。衆人の過ぎたる所に複し、以て万物の自然を輔けて、而も敢あえて為なさず

『老子』64節

二 論証

1. 自然という言葉はギリシャのピュシスに由来する。ピュシスの本来の意味は「生成」「生長」である。また、漢字圏の「自然」は老子に由来する。老子の自然は「おのずからしかり」の意味である。
2. 自然という言葉に、自発的な生長や、おのずからの様態などの意味が含まれ、故にその語は自発性として理解できる。
3. したがって自然の自然性は自然の自発性であり、人間が自然との関わりにおいて、自然の自発性を尊重しなければならない。

三 注解

ある概念、あるいはある言葉の由来は、しばしばわれわれに有益な見解を提供してくれる。自然の自然性は何を意味するか、という質問についても、このようなアプローチを取る論者は多い。ヨーロッパの伝統において、「自然」の概念は「生成する」という動詞の意味に由来するものである。したがって、自然の自然性とは、生成するという自然の自発性として理解できる。

今日のヨーロッパの主要な諸言語は、ラテン語の影響を強く受けている。英語の「nature」（ネイチャー）やフランス語の「nature」（ナチュール）やドイツ語の「Natur」（ナトゥーア）など、これらは全部ラテン語の「natura」（ナトゥーラ）に由来するが、そもそもラテン語のナトゥーラは、古代ギリシャ語の「physis」（ピュシス）の翻訳である。ギリシャ語のピュシスの意味について、伊東の記述から確認してみよう(伊東 1999: 9-18)⁵¹。伊東によれば、ギリシ

⁵¹ もちろん、他にも廣川洋一など、日本においても多くのギリシャ学者が「ピュシス」について、個別で詳細な考察を行ったが、ここではその個別な議論ではなく、ある程度の共通理解としての「ピュシス」の意味について論じたいため、それらの研究を踏まえた伊東のまとめが適切であろう。

ア語の名詞の「ピュシス」はもともと「生む」「生やす」などを意味する動詞「ピュオー」(phyo)から生まれた言葉である。動詞の「ピュオー」は能動形として「生む」「生やす」「生長させる」を意味し、受動および中動形の「ピュオマイ」(phyomai)として「生まれる」「生える」「生長する」「生成する」「生成してかくかくの状態にある」などの意味をもつ。動詞の意味を受け、「ピュシス」第一の原義は「誕生」や「生成」であり、次第に第二の意味として誕生や生成の結果である「本性」「性質」が生まれ、さらに第三の意味としての「秩序」「力」と、第四の意味としての地・水・空気・火などの自然の構成要素の意味が加わる。

ギリシャ語の「ピュシス」をラテン語に翻訳する際、また同じように「生まれる」を意味する動詞「ナースコル」(nascor)から名詞の「ナトゥーラ」が訳語として作られ、前述した意味を継承するようになった(伊東 1999: 27-29)。また、伊東によれば、ヨーロッパにおける「自然」概念を整理する際に、アラビアで「自然」に相当する概念「タビーア」の影響は無視できないため、以下に「タビーア」に関する記述をまとめる(伊東 1999: 19-26)。アラビアの場合、ギリシャの「ピュシス」の翻訳語は最終的に「タビーア」(tabi'a)に定着した。「タビーア」という言葉は動詞「タバア」に由来し、この動詞は「印を押す」「封印する」「刻印する」ことを意味し、したがってタビーアは「刻印」という意味をもつ。ここで注目すべきは、ギリシャ語やラテン語の語源となる言葉はポジティブな意味をもつものに対し、アラビア語の場合、原語は第一にネガティブな意味を持つ。タバアと同系の言葉はコーランでは被造物と神との分離を意味するという。やがてピュシスの訳語としての用法が多くなるタビーアはポジティブな意味を持つようになってきたが、アラビア哲学者のハイヤーンやスィーナナーによって発展し、自然を「操作」するという考えがもたれるようになり、近代ヨーロッパの自然観にも影響を及ぼした。

なお、ヨーロッパの自然概念を翻訳する際の「受け皿」として、日本の古来の「おのずから」と中国の伝統思想にある「自然」という言い回しは重要な役割を果たした。やまとことばの「おのずから」は自発性の意味を有し、中国の伝統思想でもっとも「自然」について積極的に論じた老荘思想において、「自然」は「おのずからしかる様子」として理解されることができ、西洋の場合と同じく自発性の側面を有する。翻訳概念としての「自然」の問題についての考察は次章に譲るが、同じく「自発性」という意味が含まれていることが、ヨーロッパ的な「ナトゥーラ」(およびそれと関連する概念)と、東アジア的な「自然」(あるいは日本的な「おのずから」と結びつけた原因の一つであろう⁵²。

⁵² 次の章で詳しく論じるが、「おのずから」という理解は翻訳概念の「自然」を理解する際に重要な役割を果たす。この「おのずから」の発想自体は日本語(やまとことば)に特有なものではないが、おそらく日本語ほど「おのずから」という発想を強く意識させる言語は珍しいであろう。

四 ピュシスとしての自然の自発性

周知のように、現代の哲学の文脈において、ギリシャの「ピュシス」の概念に再び光を当てた哲学者として、まずハイデガー——とりわけ技術の哲学における「テクネー」と「ピュシス」との対比において——が挙げられる⁵³。近代的技術において、自然すなわち「ピュシス」が忘却されたことの帰結として、危険性を孕んでいるとハイデガーは考えている。静的な、物質的な、あるいは機械論的な近代的自然観を再考するとき、生成するピュシスとしての自然は哲学者たちにヒントを与え、作為（人為）と自然との区別の再考において、自然が自然的であること、すなわち自然の自然性が思惟される。

自然環境破壊という現実問題に対し、クラウス・マイヤー＝アービツヒ(Klaus Meyer-Abich)は『自然との和解への道』(Wege zum Frieden mit der Natur: praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik)において、明快な形で生成する自然について論じた。「われわれは何が自然に属し、何が属さないのかを何にしたがって決定するのか」(マイヤー＝アービツヒ 2005: 201)というマイヤー＝アービツヒの設問から読み取れるように、マイヤー＝アービツヒにとって中心的な問いは「自然とは何か」というより、「何が自然であるか」である。マイヤー＝アービツヒは自発的な意味において「自然性」を捉えている。「生長するに任すことは作ることの反対である」(マイヤー＝アービツヒ 2005: 222)とマイヤー＝アービツヒが区別したように、ギリシャのピュシスの概念に立ち戻る場合、自然の「根源的な意味」は自発的な変化すなわち「生長する」(wachsen)ことであり、人間の外的な意志によって改変させること、すなわち「作る」ことと区別される。ただし、「生長する」という意味においての自然は、人為的な要素を排除しない。マイヤー＝アービツヒは整備された庭も自然であると主張する。では、「作る」と「生長する」との相違点はどこにあるのか。マイヤー＝アービツヒによれば、その区別とは、「君たちは犬を飼育しようとするのか」という質問に対し、「いいえ、われわれはそれを生長させる」と答える際に現れた区別である(マイヤー＝アービツヒ 2005: 222-223)。換言すれば、犬を「飼育」する場合、飼い主の能動性が働くのに対し、犬を「生長させる」場合は、犬という自然的存在の自発性が働く、という区別である。

以上のようなマイヤー＝アービツヒの「作る」と「生長する」との区別は、(マイヤー＝アービツヒの用語に従うならば)「自然的技術」という可能性を切り開く。それどころか、「誰かが自然に与える打撃はできるだけ自然を傷つけない方がいいと語る時、それと同時に、技術はできるだけ自然的でなければならないということが宣伝されているのである」(マイヤー＝アービツヒ 2006: 174)と、自然との和解は「自然的技術」においてのみ可能であると主張した。マイヤー＝アービツヒから見れば、自然的技術こそ自然環境破壊を乗り越える技術の真のあり方である。自然的

⁵³ 例えば、(齋藤 2001)や(上田 2015)などを参照されたい。

である「生長する」ことと、技術的である「作る」こととは、したがってマイヤー＝アービツヒの理解では「自然的技術」の段階に至るとすでに対立的な関係ではなくなることを意味する。この事態はまさにマイヤー＝アービツヒのその著書のタイトルが示した自然との「和解」であろう。このような自然的技術は、マイヤー＝アービツヒによれば自然——彼の独特な言い回しを借りれば「自然的共世界」——に対する正しい「理解」をもつことによって初めて可能となる。「自然的技術が実現しなければならない決定的条件は、できるだけ自然的共世界を理解しやすくする透明性である」(マイヤー＝アービツヒ 2006: 176)とマイヤー＝アービツヒは述べた。ここでマイヤー＝アービツヒがいう「透明性」(durchlässigkeit)とは、本来は液体などの透明性の意味であり、自然(「自然的共世界」)から「遮断」された状態にある近代的な人間の感性が、その状態から回復する意味で、「透明性」という言葉が選ばれた。マイヤー＝アービツヒがいう「透明性」を育む一般的な条件は、美的判断力(感性的判断力)を育むことであるが、その一型式として「園芸」の実践があり、「庭によって更新された自然理解は日常生活の新たな美学において形をとって現れることができるし、工業社会に代わる生命への帰還の道を示すことができるのである」(マイヤー＝アービツヒ 2006: 181-182)と評価した。園芸のような「作る」ことによって「生長させる」ことが、技術の模範となる。ここでの技術(Technik)は、すでにその本来の意味であるテクネー、あるいは「芸術」(Kunst)の意味を含むものであろう。

このような「作る」ことによって「生長させる」という自然との関わり方は、日本における伝統的な自然との関わり方により興味深いモデルを与えた。次では日本の「手入れ」の考え方を考察し、自発性をもつ自然との関わり方をさらに検討したい。

五 「手入れ」の思想

マイヤー＝アービツヒが提示した「作る」と「生長する」との区別から自然との関わりを考えると、「生長する」ことに含まれている自発的な変化とは対照的に、「作る」ことには外部の力によってコントロールする意味が含意される。日本の場合、人間が自然をコントロールするのではなく、自然の「ありのまま」の方向にしたがって自然を「手助け」することが評価される。

「手助けする」ことを別の言葉で言い換えれば「手伝う」ことであり、「アシスト」の意味に近いが、とりわけ庭園の管理などで使われる専門用語である「手入れ」の概念が、この「手助けする」という発想をもっとも上手く言い表す。管見の限り、環境思想の観点から「手入れ」の概念を積極的に取り上げたのは、養老孟司の『いちばん大事なこと』である(養老 2003)。養老は「手入れ」の概念を「コントロール」の概念と対比させ、次のように区別する

「手入れ」とは相手を認め、相手のルールをこちらが理解しようとするところからはじまる。

これに対して「コントロール」は、相手をこちらの脳の中に取り込んでしまう。対象を自分の脳で理解できる範囲内のものとしてとらえ、脳のルールで相手を完全に動かせると考える。(養老 2003: 102)

ここでの手入れの定義を理解するために、養老の「身体」と「脳」との区別を踏まえなければならない。自然破壊の問題は養老によれば人間が自然の一部であることが意識されずに、「人工」と「自然」との対立させる二項対立的な思考である。「人工」とは意識がつくり出したもので、「自然」とは意識がつくらなかった世界である(養老 2003: 31)と定義されたように、養老は意識の産物であるかどうかによって人工と自然との区別が生まれたと考えている。このように意識がつくり出すというのは、頭で考えたものであり、「脳」によってつくり出したものである。それに対し、解剖学者である養老にとって、この意識によってつukられないものはまず「身体」であり、したがってこの対立は「身体」と「脳」との対立として捉えられるが、自然は身体と同じく意識(「脳」)によってはつukられないものである。

このように「身体」と「脳」との対立で問題を素描する養老によれば、自然に対する「手入れ」の関わり方は、身体に対する「化粧」の例を通して理解されやすい⁵⁴。化粧することによって人びとが「身体」の優れた外見上の特徴をさらに引き立たせるためには、まず自分の身体の優れた特徴を理解し認めることが先決である。それと同じように、自然を手入れすることもまた自然の優れたところを理解しそれを引き立たせることにほかならない。化粧することによって作り上げていく「自分の顔」とは、一回限りのことではなく、鏡に向かって長い時間をかけて試行錯誤する過程であると養老は主張するが、このような過程はまさに自分の顔の良さを理解する過程であろう。このような「化粧」と対立する身体をコントロール行為として、まずは確かに(養老も言及したように)美容整形を思い出すが、実はいわゆる「味の無い」化粧にも当てはまる。例えば、昨今のテレビドラマや映画に出演する美形な俳優と女優は、よく「イケメン・美人ではあるが味が無い」のような評価を受けるが、私見では(一部の美容整形による顔を除き)パターン化した美形の顔をモデルに、マニュアル化された化粧がもたらした結果である。言い換えると、それぞれの長所となる特徴を理解していない状態で、化粧の技術にたよって顔の「手入れ」ではなく「コントロール」によって本来の顔立ちの良さも抹殺された結果である。したがって、自然の場合でも養老が問題視する自然のコントロールの代表である「都市」は確かに悪い例であるが、「味の無い」化粧と同じように特色のない観光地としての「田園風景」もまた殺風景なものであり、自然破壊の一種であろう。

前述した化粧の例からもわかるように、「コントロール」と「手入れ」との相違点は「相手を

⁵⁴ (養老 2003: 100-101)を参照されたい。養老自身が示した議論は極めて素朴だが、ここでの議論は養老の議論をさらに発展させた——「手入れ」させた——ものである。

認め、相手のルールをこちらが理解しようとする」ことのほかに、相手と接する際に、あらかじめ対応方法などを決めずに様子を見ながらやり方を調節することが大事になる点である。このような「コントロール」と「手入れ」との相違点について、養老は以下のように述べた。

コントロールが具体的に「手入れ」と大きく違うところは、容易にマニュアル化されるということである。マニュアルとは、特定の目的を果たすために必要な手続きを、きちんと定めたものである。だから、相手が変わらない、あるいは単純なときにはうまくいく。…

「手入れ」は、マニュアル化できない。…「手入れ」の出発点は、相手を認めることにあると先に述べた。コントロールすべき対象ではなく、自分と同格のものとして相手を認める。自分が手を入れたら、相手がどのように反応するか、次にそれを知らなければならない。(養老 2003: 106-107)

前述した対比からわかるように、養老が主張した「手入れ」の特徴とは、フィードバックを敏感に意識する観察眼と、変化し続ける状況に対応する柔軟性との二点である。それに対し、養老によれば自然を「コントロール」しようという発想は「手入れ」と異なり、自然破壊や生態系の破壊を招く。なぜなら、人間による自然のコントロールは、完全ではなく（そして完全ではありえず）部分的にとどまるからである。自然をコントロールしようとする結果、大量の廃棄物（「汚染物質」）が生じるが、人びとはその廃棄物の処分を「コントロール」せず、自然に任せて目をつむるため、最終的に自然破壊が生じる。

以上では「手入れ」を概念化した試みとして養老の議論を検討したが、日本の倫理学者の議論においても同じことが確認される。例えば、前項で触れた丸山も、自然との関わりにおいて「人間の傲慢さ」に注意する必要性を強調した(丸山 2007)。丸山によれば、この傲慢さからの脱却はすなわち、(1)技術主義の脱却、(2)科学知識の不十分さと不完全さの自覚、の二つである(丸山 2007: 468-469)。丸山が指摘した人間の傲慢さの二つの表現のうち、「科学知識の不十分さと不完全さの自覚」がより根本的な問題であり、すべての問題を技術によって解決できるという「技術主義」は、科学知識に対する揺るぎのない信頼に基づくものである。科学知識が不完全であることを自覚したとき、われわれは前述した「コントロール」の考えを取りやめ、「手入れ」の思想に接近するのであろう。日本の倫理学者では、とりわけ近年の保全生態学という分野における「順応的管理」を評価し、「手入れ」の思想の生態学的バージョンと理解する学者が多数いる⁵⁵。しかし、管見の限り、日本の保全生態学は他国の議論と比べると、とりわけ「順応的管理」の手法を高く評価しているが、この傾向はむしろ「手入れ」の考え方によるものと解釈することも可能である。それと関連する形で、日本では自然の復元事業を語る時、「自然復元」という用語—

⁵⁵ 例えば、丸山(丸山 2007)、吉永(吉永 2014)など。

—英語から直訳する場合この言葉が適切だが—ではなく、「自然再生」を使用する傾向が見られる。以降では、手短に「自然再生」について分析し、自然の自発性との関連を考察したい。

六 自然の「復元」から自然の「再生」へ

自然再生は自然復元ではない。日本の法案や政策の英訳を比較してみると、「自然再生」という言葉は、概ね英語の「nature restoration」に対応する。しかし、「nature restoration」を文字通りに理解すれば、「自然復元」であり、この場合の「復元」が「再生」と同じニュアンスであると断言できるのだろうか。

自然復元の段階を区分する国際の動きは、2002年のスペインのヴァレンシアで開催された第8回ラムサール条約締約国会議に確認できる。同会議では湿地再生のガイドラインが採択され、復元(restoration)と回復(rehabilitation)などの区別を行った。このような細分化する動きを受け、吉田正人は既存の自然保護における「保全(conservation)型自然保護」「保存(preservation)型自然保護」をそれぞれ「C型自然保護」「P型自然保護」⁵⁶と呼び、それと対応する形で頭文字から「R型自然保護」と名付け、自然復元・再生の三段階の区別を定義した(吉田 2007: 7-9)。吉田はそれぞれ以下のように定義するが、吉田の定義では日本における一般的な用語法に従い、復元も修復も全部「自然再生」として語っていることに留意されたい。

○復元(restoration)

劣化した生態系を、環境汚染、埋め立て、外来種などによる攪乱を受ける前の状態に戻すことを意図した自然再生。生態系の機能のみならず、その構成要素である生物多様性（生態系の構造）の再生も目標とすることが回復との違いである。…失われた生物種の再導入にあたっては、失われる前に存在した生物種との系統的な違いにも考慮する必要がある。

○回復(rehabilitation)

劣化した生態系の機能の改善を目標として自然再生。攪乱を受ける前の状態に戻すことを必ずしも意図していない場合と、攪乱を受ける前の状態に戻すことを意図しながら途中段階にある場合が考えられる。たとえば、干潟の底生生物の現存量の増加によって浄化機能の改善が見られる状態を機能の回復、水質の改善によって藻場の再生などが図られ、攪乱を受ける前の生物が回復できた状態を復元と呼ぶことができるだろう。

○創出・再生

創出は、失われた生態系あるいは新たに設計した生態系を最初から創り出すこと。失われた

⁵⁶ 保存preservationの他に、保護protectionもこれに属し、その頭文字をとってP型に分類される。

生態系については、きちんとした記録が残されていないことが多く、結果的に新たに設計した生態系の創出とならざるを得ない場合もある。(吉田 2007: 8-9)

創出の部分において、吉田は対応する英語を示していないが、同ページの図1-2において再生を「regeneration」と注記したことから、吉田が提示した「R型自然保護」を「復元(restoration)」「回復(rehabilitation)」「再生(regeneration)」との三段階として理解して差し支えないであろう。以上の吉田の定義から、復元とは以前の状態に戻すことのニュアンスが強いのにに対し、回復は「機能の回復」に重点を置くことがわかる。ただし、この両者は区別されるものの、吉田によれば、例えば湿地再生のガイドラインでは「二つの用語は互換性のあるものとして使われている」(吉田 2007: 8)。互換性のある復元や修復に対し、創出・再生は、明らかに異なる意味合いをもつ。そこで興味深いことに、創出・再生の事例として、吉田は本多静六によって「設計された」明治神宮の鎮守の森であり、「あたかも明治以前から存在している森のように感じられる」という(吉田 2007: 9)。自然再生の実例は、日本における実践である。

日本での「自然再生」という言い方における「再生」という言葉の理解をめぐり不一致が生じていることに最初に注目したのは、丸山徳次である。丸山によれば、restorationという「回復」や「修復」を意味する言葉は、政治学的には「王政復古」を意味し、「明治維新」は the Meiji Restorationである(丸山 2007: 453)。また、restoration ecologyという生態学の分野は日本では「復元生態学」や「修復生態学」と訳されるが(第一章を参照)、「再生生態学」とは言わない。したがって、丸山の理解によれば、「手を加える」という人間の行為が、「復元する」とか、「修復する」とかいった行為であって、それによって、「もともとあったもの」が再び生かされる、あるいは再び生きる、つまり「再生する」ということだと、一応、理解することができる(丸山 2007: 453-454)と、復元や修復と再生との相違点を指摘しつつも、その延長線上で自然再生の「再生」を理解する。しかし、「再生」はregenerationの意味も含むため、現場では混乱が生じたと丸山は指摘した。

以上のような丸山の指摘から刺激を受け、富田涼都は「自然再生」の概念の再定義を試みた。富田によれば、「生態系や社会的な状況がダイナミックに変化しつつある中で、未来に向けた生態系サービスの享受の持続と持続可能な社会の構築を目指そうとするならば、生態系にしろ人の生活にしろ、過去のある状態を復元することは必ずしも適切ではない」(富田 2014: 20)と述べ、「新しい持続的な生態系サービスの享受の営みを見出す人と自然とのかかわりのregenerationすなわち復元ではなく「再生」」(富田 2014: 20)であると自然再生を再定義した。この富田の自然再生の定義に従えば、自然再生は未来に向けて自然を創造的に設計あるいは育成することであり、過去の自然の復元や生態系の機能の回復ではなく、「人と自然とのかかわり」として自然との関係性に焦点を当てることになる。

前述した吉田・丸山・富田の議論に鑑みれば、自然の「復元」と「再生」との間に意味のずれがあることは明らかである。このような「再生」の発想は、実は本章で検討してきた自然との実践的な関係における「自然性」の意味と一致する。本節で検討してきた自発性としての自然性は、「生長する」という意味をもち、「生」に反映される。第四節で検討した歴史性としての自然性は、歴史的連続性という観念の重要性を示し、「再び」という意味が「再」の字に反映される。したがって、本研究では歴史性および自発性の意味における「自然性」を反映する形で、破壊あるいは喪失された自然を再び育成し、人間と自然との関係性を歴史的な連続性を保ちながら、しかし必ずしも元の形通りではなく新たに自然の自発性のもとで育むという過程を、自然再生と定義する。「世代(generation)」という意味をもつregenerationは、その継承性と差異性との両方が含意されているという意味で「再生」の英訳として適切であろう。

七 評価と展望

以上のように、われわれは自発性としての自然性を概観した。自発に生成するという考え方は、ピュシスに遡る自然に対する基本的な理解である。マイヤー＝アービツヒの議論を検討することによって、このような理解に従えば、自然を完全に管理するのではない自然との関わり方、ないしは技術のあり方の可能性が生まれることが判明した。ピュシスの理解よりも自然の自発性を体現したのは、日本における「手入れ」の考え方である。「手入れ」の考え方は、さらに自然の自発性を重んじる自然との実践的な関わり方でもある。さらに、第四節の歴史性と本節で検討した自発性との両方を取り組む形で、本節では本研究の中心テーマである「自然再生」の定義を試みた。歴史性および自発性の意味における「自然性」を反映する形で、破壊あるいは喪失された自然を再び育成し、人間と自然との関係性を歴史的な連続性を保ちながら、しかし必ずしも元の形通りではなく新たに自然の自発性のもとで育むという過程は、われわれが推奨したい「自然再生」の定義である。

第六節 要約と結論

自然再生という実践的な場面において、自然の自然性はどのような意味として理解でき、またそのような自然性の理解はどのように自然再生の準拠となるのか。本章では、さまざまな自然の自然性を扱う議論から、五つの自然性の理解を抽出して検討した。この五つの論点は、それぞれ「法則性」「存在論的秩序性」「有機体の特性としての合目的性と複雑性」「歴史性」「自発性」である。結論からいうと、自然再生の実践的な場面において、とりわけ「歴史性」「自発性」は意義を有する。実践的な場面において、「自然性」の概念は、その自然の「歴史性」および「自発性」として理解され、そのような意味における自然の自然性を踏まえた上で自然再生は行われるべきである。

第一節では、法則性としての自然性について、われわれは「物理学の法則」と「生態学の法則」を区別して論じた。まず、ミルの議論においてすでに指摘したように、物理学の法則という意味で「自然に従え」という命令は、無意味である。なぜなら、われわれは物理学の法則から逸脱することはできず、物理学の自然法則という意味で「自然に従え」という命令がなくても、「自然に従わざるを得ない」からである。次に、コモナーの議論を代表に、生態学における「自然法則」に従って自然の法則性の実践的な意味を検討した。しかし、コモナーの四つの生態学の法則を検討した結果、この四つの法則はさらに「厳密な意味での法則」と「もののあるべき姿に関する誰かの見解や感情や命令」との二種類に分けられることが判明した。厳密な意味における生態学の法則は、確かに自然の法則性に属し、人間が自然と関わる際の実践に役立つ知識である。しかし、物理学の法則と同様に、厳密な意味における生態学の法則に関しても、（自分が依存している生態系と心中したくない限り）従わざるを得ない法則である。それ以外のいわゆる「生態学の法則」は、真の法則ではなく、レトリックとしての意義を有するが、法則性の議論に帰属できない。このように、法則性としての自然の自然性は、倫理的な概念として機能しない。

第二節では、存在論的秩序性としての自然性を検討した。まず、現代の自然倫理学の文脈において、存在論的秩序について積極的に論じたヨナスの議論を取り上げた。ヨナスの『責任という原理』の議論を分析した結果、その主張を正当化するために、ヨナスが『生命の哲学』において展開された自然哲学による基礎づけが必要であり、そのような自然哲学の基礎づけは、最終的に創造者である「神」の存在を要請する。このような神学的な基礎づけは、特定の宗教を信仰する人にしか妥当され得ず、一般に広く受け入れられることは難しい。したがって、次にヨナスの問題意識を継承しながら神学的な存在論ではない基礎づけを試みたジープの議論を分析した。ジープによって提示された「自然の階梯」は、それぞれの「位階」が固定されずに境界線が修正可能である点において評価できる。また、その正当化が複雑性などによって行われたこと、したがって近代的な自然科学の議論と調和性をもつという点においても評価できる。しかし、そのような

ジープの議論に従えば、「自然の階梯」のような全体的な存在論的秩序が必ずしも要請されるとは限らない。自然再生という実践的な場面において、存在論的秩序性としての自然性の理解は、有益な観点を提示する役割を有するかもしれないが、総じてそのような理解は十分に正当化され得ず、不必要である。

第三節では、第二節の議論において残された重要な論点である複雑性を、有機体の特性の一つとして考え直す。この節では有機体の諸特性としての自然性を検討し、合目的性・複雑性・多様性としての自然性などがこの部分に属する。有機体に対する関心は有機体があたかも「デザイン」されたかのように合目的な構造をもつところから出発するため、まず「デザイン論」の代表であるペイリーの議論を検討した。しかし、進化論による解釈の登場により、ペイリーが主張したように有機体の諸特性としての自然性が神のような設計者を要請する解釈に代わる選択肢ができた。そこでペイリーの問題意識を共有しながら進化論的な解釈によってデザインの問題を挙げたドーキンスを考察した。結論として、進化論的解釈によって、有機体の特性としての自然性の理解は、進化という歴史的な過程の結果として理解できた。その歴史性を度外視し、有機体の特性である複雑性・合目的性としての自然性を理念に自然再生を行うこと、すなわち人為的に複雑性や合目的性を創造することは、むしろ倫理的に疑わしいことである。

続いて第四節は、第三節の議論において重要性が浮き彫りにされた歴史性としての自然性を議論した。このような歴史性としての自然性は、自然倫理学における「偽物の自然」の是非の論争において取り上げられた。結論として、歴史性としての自然性は尊重されるべきである。自然再生において、その地域の自然の歴史性を加味し、歴史的な連続性を取り込んだ形で行うべきである。

第五節は、自発性としての自然性を考察した。自発に生成するという考え方は、ピュシスに遡る自然に対する基本的な理解である。マイヤー＝アービツヒの議論を検討することによって、このような理解に従えば、自然を管理するのではない自然との関わり方、ないしは技術のあり方の可能性が生まれると判明した。また、日本における「手入れ」の考え方は、自然の自発性を重んじる自然との実践的な関わり方であることを確認した。しかし、自然再生の場面において、自然の自発性のみを頼る形は不十分である。そこで自然再生の概念的内容を再検討し、日本的に「自然再生」の考え方を定式化した。自発性としての自然性を重視し自然再生を行う場合においても、人間による作為（人為）を排除しないが、その方法論について検討すべきである。

本章の検討を通じ、われわれは「自然再生」の定義を明確した。歴史性および自発性の意味における「自然性」を反映する形で、破壊あるいは喪失された自然を再び育成し、人間と自然との関係性を歴史的な連続性を保ちながら、しかし必ずしも元の形通りではなく新たに自然の自発性のもとで育むという過程は、「自然再生」である

以上のように、本章では自然性の論点整理を行い、自然再生の観点から批判的な検討を行っ

た。とりわけ歴史性としての自然性の理解、および自発性としての自然性の理解は、実践的な場面における指針となり得る。自発性としての自然性を検討する際に、日本の「手入れ」という自然との関わり方のモデルを取り上げたが、このような関わり方が生まれたのは、西洋的なnatureの自然理解に基づくものなのか、それとも東アジア的な「自然」という理解に基づくものなのか。そもそも、natureはなぜ「自然」に訳されたのか。両者の意味は完全に対応する翻訳語の関係なのか。これらの問題は、次章の考察を通じて明らかにしたい。

第三章 東アジア伝統的な自然理解と自然再生の方法論——natureの翻訳を手掛かりに

自然の「自然性」は自然との実践的な関わりにおいて、実践を方向づける規範的な概念である。第三章では、「自然性」の概念に具体的に含まれているさまざまな意味を分析し、論点別で整理を行なった。しかし、日本や中国において、このような自然性の問題は、どのような形で理解されるのか。

自然概念に含まれる自然性について考察する際には、まずは「自然」という語それ自体の意味を踏まえなければならない。しかし今日の日本や中国における二文字漢語である「自然」の概念は、ヨーロッパから舶来したnatureの翻訳語であると同時に、古くから伝わってきた伝統的な思想——とりわけ老荘思想——の重要概念の一つでもある。また、日本においても中国においても——両者は多くの共通点を持ちながらも無視できない相違点をもつが——伝統的な「自然」に関わる考え方は、今日のnatureのような「万物」「本性」などの意味を含まない。今日の「自然」概念を理解するために、natureが「自然」という語に訳された理由および影響を踏まえなければならない。したがって、第一節では、まずnatureが翻訳された経緯を考察する。続いて第二節では、日本で翻訳された翻訳概念「自然」と中国の伝統的な思想の関係を考察する。第三節では、日本的な実践論としての「型」について考察する。

第一節 東アジアにおける nature の翻訳

今日の漢字文化圏において、natureの訳語は一様に「自然」という漢字二文字で統一されている。「自然」という概念は哲学的に重要な概念の一つであると同時に、日常生活にも深く根ざしており、いわばわれわれの概念の体系における「基本概念」の一つとして数えられる。さらに、今日の地球環境問題と相まって、「自然」は今日の時代の中心概念と言っても決して過言ではないほどに、人びとが強い関心をもつ主題である。しかし訳語「自然」——あるいは翻訳概念としての「自然」——の成立経緯は未だに謎に包まれている。今日ではnatureの訳語である「自然」を、『老子』に溯って論じることが多い⁵⁷。『老子』のテキストの中で初めて登場したとされる「自然」は、道家思想のみならず、やがて儒家や仏教などのさまざまな文脈で使用されるようにな

⁵⁷ 一般的には『老子』の用例（計5箇所）を「自然」の初出とされるが、『老子』および『莊子』の作者や作成年代に関して池田知久が異議を唱えている（詳しくは池田 2017a：17-19）および池田 2017b：30-48）を参照されたい）。もし池田の指摘が正しければ、『老子』（および『莊子』）の用例を初出と断言することはできない。ただし、作成年代が明らかとされる『呂氏春秋』の用例から、少なくともB.C.239年頃にはすでに「自然」という言い回しがあった（溝口 1987：81）。ただし、本当の初出の特定はさておき、後世への影響という観点では、『老子』のテキストから出発して検討する論じ方に妥当性がある。

り、中国においても日本においても古くから多用されてきた。また、近代以降では「自然」が nature の訳語として定着し、「自然」という二文字を介して、nature の訳語として受容された西洋的な意味のみならず、中国ならびに日本の伝統的な思想もそこに流れ込む。出自の異なるこの二つの含意が、あたかも一つの概念であるように「自然」という一つの言葉に集約されたのである。われわれは今日でもまさにこのように形成された複雑かつ多彩な「自然」の概念を用いて思惟し、哲学をしている。

nature の概念が「自然」に翻訳された歴史的経緯に関しては、先行研究においてすでに綿密な考察と分析が重ねられてきた。とりわけ示唆的な考察としては、柳父・相良・伊東・鈴木・王が挙げられる(相良 1979; 柳父 1995; 伊東 1999; 鈴木 2018; 王 2018)。先行研究から得られる重要な指摘として、共通理解とも言うべき点は二つある。第一に、訳語としての「自然」は日本で翻訳されたものである。日本において「自然」が nature の訳語として定着したのは明治30年(1897年)前後であり、多くの翻訳語が明治初期にすでに確定されつつあった事情に鑑みれば「自然」の定着はやや遅れてのことだった。この「自然」という表現は日本語で定着したのち、中国語でもその影響を受けて自然の語を用いて訳すようになり、やがて中国においてもこの表現が受容・定着したのである。第二に、現代の文法理論の枠組みを用いて分析すると、訳語として成立する以前の伝統的な「自然」の用例の中に、確かに日本語・中国語ともに名詞として使用されたと認定できそうな用例もわずかながら存在したが⁵⁸、「自然」という表現は基本的には形容詞あるいは副詞として使われてきた。つまり、伝統的な文脈において「自然」は名詞ではなかったのだ。実際に、「自然」は18世紀から natural あるいは naturally—つまり形容詞あるいは副詞—の訳語の一つとして挙げられてきたが、nature—すなわち名詞—の訳語の一つとして挙げられることは極めて稀である⁵⁹。しかも「自然」の語で訳すようになる以前には、(日本においても中国においても) nature の訳語としてすでに比較的広がりつつあった言葉がすでに存在していた。

前述した第一の指摘を踏まえると、訳語「自然」ないしは翻訳概念「自然」についての考察は、まず明治期の日本を中心に進められるべきである。具体的にいうと、上記第二の指摘によって示唆されたように、形容詞や副詞として使われてきた「自然に」「自然の」が名詞の「自然」に転じた理由、および名詞の「自然」が nature の訳語として定着した歴史的経緯が、自然概念を

⁵⁸ 日本における名詞の用例は、相良の調べによれば少なくとも室町の後期(1518年)に一例があった(相良 1979: 227-228)。中国における名詞の用例として、福永は小尾を援引し、6世紀南朝の陳の江総の「保自然之雅趣、鄙人間之荒雜(自然の雅趣を保ち、人間の荒雜をいやしむ)」が名詞の用例と主張した(福永 1985: 345)が、小尾の分析では名詞と断言していない(小尾 1962: 47-48)。筆者も前記の用例を名詞として断言することに賛成できないと考えている。

⁵⁹ 後述するように、1900年以前には蘭和辞典の一例のみである。しかもその辞典の項目を分析すれば、編纂者は品詞の対応関係に関して全く意識しなかったことがわかる。

ぐる考察の軸である。本節では、さしあたり背景知識を共有するために、改めて中国および日本の辞書（英華辞典、英和辞典、蘭和辞典）に関する先行研究の成果を簡潔に振り返ってみたい。

まず中国語の状況に関しては、王中江の研究が最も網羅的である(王 2018)。王の研究によれば、1844年にマカオで出版されたウィリアムズ(Sanuel William)の『英華韻府』を除けば、全ての英華辞典はnaturalの項目で「自然的」「天然的」を訳語として当てていた。しかし名詞natureの項目に「自然」の語が登場したのは、1908年に出版された顔惠慶らの『英華大辞典』であり、「natural thing (自然物)」の意味の項目において「天然」および「自然」が当てられただけである⁶⁰(王 2018: 15-19)。以上の王の考察を踏まえ、英華辞典において名詞としての「自然」が1908年に初めて現れたことを考えると、中国語において「自然」が名詞として一般的に使われはじめたのは1900年頃以降——つまり、すでに日本で使用されている訳語が中国に大量流入した時期——と推測でき、名詞natureの訳語としての「自然」の出現には日本からの影響があることが示唆される。また、顔らが編纂した『英華大辞典』において、「天地」「万物」などの意味の項目、および「造化」「造物の力(造物之力)」の意味の項目に「自然」が当てられていないことに鑑みれば、物質的世界全体を指す意味での「自然」は、まだ当時の中国語に定着していないことは明らかである⁶¹。

次に日本語の状況を簡潔に述べよう。柳父章の『翻訳の思想』の初版は1977年に出版され、日本語における「自然」の翻訳に着目した最初の体系的な研究である。その柳父の研究によれば、1796年の蘭和辞典『波留麻和解』において、すでに名詞のオランダ語のnatuurに「自然」が当てられたが、日本語訳語の選択の品詞が一致していないことから、まだ品詞の考え方が定まってい

⁶⁰ なお、興味深いことに、この辞典において、naturalnessに「天然」「本性」「自然」との三語が当てられている。

また、natural thing、すなわち「自然物」が最初に「天然」「自然」と関連づけたことも非常に注目に値する。日本においても同じ傾向があった。本節2項の議論を参照されたい。

⁶¹ 中国における訳語「自然」の受容において、専門的な訳語書籍が先駆けとなる。王中江が指摘したように、1902年に王国維によって中国語訳された桑木嚴翼の『哲学概論』においても（「自然なるもの、狭義で言えば、天地、山川、草木など形ある物質的な現象および物体である。広義で言えば、世界全体を含む、すべての実在する外的現象を認識の対象とするものである」中国語訳より訳出）、1903年に蔡元培によって下田次郎の和訳から中国語に訳されたケーベルの『哲学要領』においても（「〔自然は〕すなわち物質的な世界の意味」中国語訳より訳出）、外的世界全般を指す使い方が現れた(王 2018: 32-33)。また、専ら英語から翻訳をしてきた嚴復の場合、1895年の『天演論』（中国に進化論を紹介した書物）においてはまだ「天」や「天然」の概念を用いたが、1902年のミルの『論理学体系A System of Logic』（嚴復訳のタイトルは『ミルの名学』）においてはすでに「自然」の言い回しを多用するようになった。つまり、中国の知識人に限って言えば、1900年頃にはすでに「自然」がnatureの訳語の一つであると考えるようになった。しかし当時にはまだ中国語の国語辞書が出版されておらず、一般的にも受け入れられる時期に関しては、新聞・雑誌などを言語学的な手法で調査・分析する必要があるであろう。

ないという事情に由来する例外的な用例だという。柳父の指摘を裏付ける証拠として、それ以降の蘭和辞典においては、natuurに「自然」が当てられていなかったという点が指摘できる。「自然」という表現が名詞のnatureの訳語として辞書に現れたのは1873年に出版された柴田・子安の『英和辞彙』においてであり、それ以降のいくつかの辞典にも出現している(柳父 1995: 63-74)。以上の柳父の研究によって、明治期において「自然」という訳語の定着の過程が素描されたが、その定着期の事情をより入念に調べたのは、相良亨である。相良は柳父の研究を踏まえた上で、さらに三度の再版が重ねられた井上哲次郎の『哲学辞彙』に着目した。『哲学辞彙』の明治14年(1881年)の初版および明治17年(1884年)の再版においては、natureの項目に「本性」「資質」「天理」「造化」「宇宙」「洪鈞」「万有」の訳語が並んであったが、「自然」という語は含まれていなかった。また、英和辞典のみならず国語辞典にも着目した相良は、明治24年の『言海』および翌年の『日本大辞林』の「自然」の項目において名詞的用法がなかったことから、日本語において名詞としての「自然」の定着は明治二十年代後半から三十年代(1897年前後)であることを特定した(相良 1979: 229-230)。なお、natureの項目に「自然」が追加されるのは、『哲学辞彙』の明治45年(1912年)の第三版においてである(ただし、あくまでも前述した訳語と並列する、訳語のうちの一つである)。第三版の『哲学辞彙』には「自然法」「自然淘汰」「自然歴史」などの熟語が追加されたことに鑑みれば、「性法」(natural law)などの使い方が少なくなり、natureやnaturalの訳語が「自然」で統一されてくるという傾向が窺える。すでに柳父や相良が指摘したように、明治以降の名詞としての「自然」(nature)の誕生は、形容詞としての「自然に」(natural)⁶²が名詞に転じた結果であろう。

以上のような歴史的経緯を振り返ると、われわれはなぜnatureが自然という語で訳されるようになったのかを問わずにはいられない。訳語としての「自然」の定着問題は、すでに相良亨によって提起された。

NATUREが、はじめ「天地」「万物」「造化」「森羅万象」等に訳されていたように、今日の「自然」の代に、嘗ては、これらの言葉が使われていた。…なぜ、「おのずからの」「おのずからに」の意味で用いられていた「自然」が「天地」「万物」「造化」等におきかわり得たのか、とわれわれは問わないでおられない。(相良 1979:231)

このように、相良の場合は訳語の定着問題に関心を示しつつも、この問題の中心は「おのずか

⁶² ちなみに、現代日本語では通例となった「自然的」という用法は、『哲学辞彙』の第三版において初めて現れた。「自然的」に限らず全体的に「〇〇的」の形式をとる形容詞の例が増えたことから、二版と三版の間に後置詞「的」を加えて形容詞化する傾向が定着したことが推測できる。清水正之もこの点を指摘した(清水 2019: 45)。

ら」と「自然」との類似性にあると考え、主な関心を「おのずから」の解明に向けた。それに対し、本研究では上記の相良の問題意識を共有しながら、明治期の日本の時代背景と翻訳論を踏まえた上で、翻訳概念「自然」の定着の過程を追い、その変遷の理由を掘り下げることが目的とする。

先行研究を踏まえながら相良の問題意識を突きつめて考えるならば、訳語「自然」と「nature」との関連づけは、二つの問題の検討から始めなければならない。第一に、明治期の日本では、natureの訳語「自然」を用いて、いかなる事象ないし概念を言い表そうとしたのか。第二に、「自然」が翻訳概念として定着する以前の段階については、他の訳語候補はなぜnatureの訳語として不十分——つまり、それらの訳語はどのような理由で当時にnatureの訳語で言い表したい事象を言い表すことができない——と考えられたのか。したがって、本研究ではまず当時の翻訳事情を念頭に置きながら、第二節でnatureのさまざまな訳語がどのように創り出されたかを検討し、第三節で訳語の定着の要因を概観する。続いて第四節では、当時の時代背景から出発し、natureの翻訳によって指し示そうとした領域の形成を確認する。2-4節の考察を総合すると、われわれはnatureの既存の訳語の不十分さに気づくであろう。第五節ではその分析を行い、翻訳概念「自然」が生まれた理由を検討する。新たに形成された近代的な自然概念は、西洋のnatureの概念を引き受けると同時に、日本の伝統的な思想の受け皿でもある。紙幅の関係で翻訳概念「自然」の哲学的インパクトについての考察は別の機会に譲るが、最後の第6節では簡単にその展望を示し、本章を締め括りたい。

一 漢字圏におけるnatureのさまざまな訳語

明治期の翻訳においては、今日のようなカタカナで音写する訳語はほとんどなく、漢字の組み合わせによって概念の翻訳を行った。加藤周一はこのような態度を「徹底した翻訳主義」と呼び（なお加藤は今日の中国における翻訳の態度をも「翻訳主義」と呼んでいる）、明治期の翻訳の特徴とした。このような漢字の組み合わせで西洋の概念を翻訳する際、加藤によれば、明治期の訳語の選定ないし創出は、主に四つの方法があった。すなわち、(1)蘭学者の訳語の借用、(2)中国語からの訳語の借用、(3)古典中国語の語彙の転用、(4)新造語、との四つである(加藤 1991: 361-366)。(1)と(2)は、同じく既存の訳語を導入する作業であるが、導入の際に翻訳家たちが意識的に選別を行ったことに留意すべきである（最も顕著に選別を行ったのは西周であろう）。明治以前に、主にイエズス会の宣教師をはじめとする英語-中国語の翻訳作業と、日本における蘭学のオランダ語-日本語の翻訳作業が、明治期の翻訳の参照となっている。このような訳語の「借用」は単独で行うのではなく、各分野で行うことになる。日本の明治期の専門用語に関する具体的な研究として、例えば森岡健二は代表的な翻訳書の分析を行い、分野によっては異なる様相を呈するこ

とを指摘した(森岡 1991: 96-137)。蘭学の訳語の蓄積の有無や、中国由来の訳語情報の加減に影響され、中国語の訳語に大きく影響される分野(例えばキリスト教、政治、法律、天文など)もあれば、ほとんど影響を受けない分野(例えば、医学、文法、軍隊用語など)もある⁶³。

加藤が指摘されたこの漢語の訳語を作成するという「翻訳主義」の態度は、翻訳者に対し「縛り」を課すこととなり、訳語の選択は否応なく作業の中心となった。森岡は、「江戸から明治の初期にかけて翻訳者たちには概念(語の意味)の理解とそれを字に書き表すこととは別次元の問題で、どちらかという概念の理解より文字表記の方に苦心した節がある」(森岡 1987: 242)と指摘し、それはもちろんいかなる言語間の翻訳でも生じる共通課題——たった一つの訳語で原語の全ての意味を言い尽くせないという問題——でもあるが、日常的な言葉を選択する場合、意味の理解に支障が少ないものの訳語として(森岡曰く)「醜い」という考え方も背景にあった。この「醜い」という翻訳感覚は、おそらく当時の翻訳文体が漢文調であったことと関連している⁶⁴。したがって翻訳者にとってとにかく訳語候補となりうる「訳字」を探し求めることが重要であって、これが当時の英和辞書がそろって英華辞典から訳語を輸入する動機となり、またロブシャイド(William Lobscheid)の英華辞典が日本で出版された理由ともなった。natureの訳語の定着の歴史はまさにこのような「訳字」を探し求める過程であった。

さて、natureの訳語の主な候補は、どのような方法によって訳出または選択されたのであろうか。辞書の訳語を分析してみると、明治初期の段階ではやはり「借用」が多かった。まず、(1)蘭学者の訳語に関して、用例がもっとも豊富である桂川甫周の『和蘭字彙』と、堀達之助の『英和对訳袖珍辞書』および柴田・子安の『英和字彙』とを照らし合わせる⁶⁵と、「本体」「性質」「造物

⁶³ 興味深いことに、殊のほか日本の新造語の訳語が支配的な影響力を果たしたのは哲学用語である。周知のように、「哲学」「帰納」「演繹」「抽象」「具体」など、西周による哲学の専門用語は非常に多い。

⁶⁴ 実際に例えば福沢諭吉はこの風潮に関するおもしろおかしいエピソードを記した。『福沢全集 緒言』では、友人から「あてはめる」という意味の言葉をいかに訳すべきかと福沢に相談してきたとき、福沢はこの言葉が「日本語にして申分なき訳字なり、僕なれば直に此日本語を以て原字を訳する積りなり、全体君等が西洋の原書を翻訳するに四角張った文字ばかり用ふるは何の為なるや」と、当時の二字漢語の訳語のみ評価する翻訳論に異議を唱えた。しかし福沢のような考えをもつ人はやはり少数であり、ほとんどの知識人は漢語を多用した。

なお、翻訳自体にいわゆる「翻訳調」の出現、言い換えれば日本語の翻訳文における欧文調の出現は、大正時代の末期(1920年代)と指摘され、明治期の翻訳には欧文由来の「翻訳調」がなかった。「翻訳調」の形成の分析は、(森岡 1999)を参照されたい(とりわけ146f.)。また、大正以前の日本の欧文翻訳における漢文が「理解言語」ならびに「使用言語」としての役割に関する分析は、(古田 2016)を参照されたい。

⁶⁵ 『袖珍辞書』は1862年に出版され、かつ英語転向の次期に誕生しベストセラーとなったゆえ、後続する辞書への影響を加味すれば本来なら参考の価値が高い。しかし、この辞書はピカルドH. Picardの『英蘭蘭英対訳辞典』を底本に、英語を削除し『訳鍵』や『和蘭字彙』から訳語を移したと言われる。しかも、森岡の研究によれば、継承関係が「ほとんど疑いがなく」、「〔袖珍辞

者」の三語は共通する訳語である。上記の三語を除けば、英和と和蘭とに共通する訳語はない。

「造物者」と「性質」は、英華辞典のnatureの項目にも現れる。ただし「本体」という訳語は各種の英華辞典のnatureの項目ではあまり見受けられない——管見の限り、唯一メドハースト(Walter H. Medhurst)において、light of natureの用例に「本体の命(本体之命)」が当てられただけである。のちの辞書に「本体」の用法が消えたのは、この意味が「生得」「本性」などに吸収されたためであろう。

次に(2)、明治期の日本の翻訳における英華辞典の影響に関しては、とりわけ1868年のロブシャイド編『英華辞典』が注目に値する。なぜなら、ロブシャイド辞典は先行するモリソン(Robert Morrison)やメドハーストなどの辞典と比べて最も解釈が豊富であるから、および、周知のように1879年に中村敬宇の校正で『英華和訳辞典』として日本で出版され、さらには1883年に井上哲次郎によって『訂増英華辞典』が出版されたことで、明治の日本にも大きな影響を与えたからである。ただし、当時の日本でもっとも参照された井上版は、さらにロブシャイドにない訳語をも収録している。森岡(森岡 1991)は、増補された言葉とメドハーストとの一致性を指摘し、宮田和子はさらにメドハーストの訳語をも含めて、井上はドーリトル(Justus Doolittle、盧公明)から直接参照し引用したということを経典学的な研究で論証した⁶⁶(宮田 2010)。以上の事情から、ロブシャイドの英華辞典を中心にこれを明治期の英和辞典および井上哲次郎の『哲学字彙』(これもロブシャイドを参照した)と比較し、英華辞典のnatureの訳語が日本の辞典や辞書に反映したものを割り出すと、前述した蘭和辞典とも重なる「造物者」と「性質」という語も含め、かなりの訳語がnatureに当てられていたことがわかる。

今日われわれが使われている翻訳語の「自然」は、漢文の古典からの転用であった。しかし以上の分析からわかるように、natureの訳語の場合、明治初期の段階では英華辞典(とりわけロブシャイド)から訳語を借りたという傾向が強い⁶⁷。前述の森岡が指摘した「概念の理解より文字表

書の]和訳は『改正増補訳鍵』よりも主に『和蘭字彙』に基づいており、しかもは『和蘭字彙』より派生した辞書である」(森岡 1991: 41)事情に鑑みれば、両辞書のみを比較はあまり意味がない。詳しい比較および分析は(森岡 1991: 40-55)を参照されたい。したがって、合わせて明治期の最初の英和大辞典であり、初めてフリガナを導入するなど独創的な試みを含む柴田・子安を照らし合わせて比較することにした。

⁶⁶ 宮田の研究は英華辞典に関する網羅的な系譜学に行い、19世紀を中心に8部の英華辞典の比較研究を通じ違いの影響・継承関係を明らかにし、非常に参考になる。敢えて不足点を指摘するならば、20世紀初頭の辞典を取り上げていないことだが、日本に顕著な影響を及ぼした英華辞典は宮田の研究によって網羅できたと見えよう。

⁶⁷ 森岡が独創性の面においてもっとも高く評価する日就社の柴田・子安の『英和字彙』でさえも、「ロブシャイドの訳語を採用しているものは、英語の見出語で数えて47.2%」であり、近似語など算入されていないものを含めると約半分の英語の訳語はロブシャイドの影響を受けているという(森岡 1991: 68)。見出し語で計算と訳語の内訳で計算する違いがあるとはいえ、英華辞典の訳語の多用は当時の状況と合致するといえよう。

記の方に苦心した」という事情のもと、明治期の辞典がこのように多種多様の訳語を英華辞典などから借用・選別したのは、natureのさまざまな意味を引き受ける言葉を網羅するためであろう。それらの訳語を大まかに分類すると、主に朱子学などの「性」の概念を受容の素地と想定する「性」のグループ（性、天性、性理など）、すべての存在あるいは現象の総体を意味する「万〇」のグループ（万物、森羅万象、万有など）、主宰的もしくは生々の性格をもつ超越的存在である「天」概念にかかわるグループ（天、天地、洪鈞、大塊⁶⁸など）、物事の変化や生成を物語る「創造」のグループ（造物者、造天地者、造化など）、および仏教由来の時空を指す概念である「宇宙」、以上の5種類がある。

「自然」に関しては先行研究の紹介で触れたように、「自然」という言葉は名詞ではなく形容詞や副詞としてnaturalなどの項目に現れた。なお、「天然」も「自然」と同じくnaturalなどの項目で挙げられ、形容詞や副詞の訳語として当てられている。形容詞naturalの項目において、「自然」および「天然」の訳語は日本語の場合も中国語の場合もほぼすべての辞書に出現し、その用法に関しては共通認識があったと言えよう。このような共通認識があったために、natureの項目に挙げられたもともとの訳語は何らかの理由で不十分であり新たに訳語を探す必要が生じた際に、naturalの項目の訳語である「自然」と「天然」が候補として挙げられたことには妥当性がある。問題は、なぜ上に挙げた言葉がnatureの訳語として不十分だとされ、形容詞の訳語を名詞化してまで新たな訳語を当てなければならないと考えられたかである。この問題を、訳語定着の要因から考えなければならない。

二 訳語定着の要因

前節では、明治初期のnatureのさまざまな訳語を確認した。すでに示したように、natureの訳語は英華辞典からの「借用」がほとんどであったが、その借用が根拠なくむやみに行われたわけではない。したがって本節では、まず当時の翻訳事情を踏まえながら、訳語の定着に影響を与えた要因を概観し、続いてはこれらの原因がnature概念の訳語の定着においてどのように作用したかを切り口に、「自然」という新たな訳語が要請された背景を探りたい。

訳語の定着に関して、加藤は(1)公衆の好み、(2)学会などの組織による努力、(3)政府の影響、という三つの要因を挙げた(加藤 1991: 366-367)。まず(2)について、学会などの組織にとって最大の課題の一つは、専門用語の統一である。専門用語の場合、やはり辞書・事典の影響が大きく、例えば哲学用語の普及において、前文で触れた三度の再版を重ねた井上哲次郎の『哲学字彙』が大きな権威となり、それは哲学の専門用語が西周の独壇場になることを後押しした。しかし裏を

⁶⁸ 洪鈞、大塊はともに『文選』から由来する言葉である。「洪鈞」は「天」を意味し、「大塊」は「地」を意味する。「洪鈞陶万類，大塊稟群生」（文選・張華「答何劭」詩之二）

返せば、使用人口の少ない専門用語だからこそ、学会などによる意識的な努力が結実できたのであろう⁶⁹。次に(3)政府（帝国大学も含む）など政治的権威の影響を見てみよう。確かに政治的権威——とりわけ役所の名前や帝国大学の編制に取り込まれた訳語——は訳語の普及および定着に決定的な影響力を及ぼすが、これは単に結果に対する要因の説明であって動機の説明ではない。なぜ役所などは他ならぬこの訳語を採用したのか、というところに注目したい。例えば『博物新編』にも登場する蘭学用語の「舎密学」を放棄し（個別概念を見ると蘭学用語が圧倒的に多いにも関わらず）、役所の名前に「化学」を採用したのは典型例であろう。長沼美香子は当時の文部省に主導された「百科全書」のプロジェクトに注目し、翻訳における権威の影響を分析し(長沼 2017)、「舎密学」から「化学」への転換は表面的で「フィクショナルな離脱」と断じた⁷⁰ように、「自然」に関しても権威の影響に踏み込んだ分析が必要である。最後に(1)公衆の好みによって定着した訳語は、一番複雑でダイナミックな様相を呈する。公衆が親しみをもつ言葉は、すなわち日本語として歴史を持ち、日常的にも使われてきた言葉である。このような言葉に新たに翻訳語としての意味が付与される際の問題点は、柳父章の研究によって注目されるようになった。柳父によれば、「伝来の日本語を翻訳語として用いた場合には、異なる意味が混在し、しかも矛盾している、という問題」が生じ、「翻訳語特有の効果によって、ことばの意味の分りにくさや矛盾がかくされていて、人々に気づかれにくい」(柳父 1982: ii - iii)という危険がある。

加藤が提示した訳語の定着の影響因子は、具体的にnatureの訳語の選択においてどのような働きをするか。まず、(1)公衆の好みに関しては当時の文芸作品などの分析を通じて、一定の傾向が発見できる。しかし、「自然」や「天然」のような形容詞の場合、公衆の好みだけによって名詞化という事象が生じるだろうか。むしろnatureの訳語として「自然」や「天然」が現れたのちに、公衆の好みの働きに影響され名詞化された「自然」が定着になったと考えられる。このような「好み」の問題に答えるためには、背後にある訳語・翻訳概念の受容の素地を検討しなければならず、したがって明治以前の日本思想の知見からその原因を探る必要がある。(2)に関して「自然nature」という概念は、明らかに専門家グループのみが使用する専門用語ではない。したがって、学会などの組織による意識的な努力は訳語の定着に大きな影響があったとは考えづらい。ただし、例えば「自然法」のような「自然nature」と関連する専門用語の場合は、学会や組織の働きによって定着した可能性があり、そのような専門用語による二次的な影響があり得ることに留

⁶⁹ 森岡健二は1877年西周の『利学』を中心に分析し、哲学の専門用語は1880年以降の辞典（再販も含む）において大きく変貌し西の訳語と同調したことを論じた(森岡 1991: 106-118)。「一個人の造語が短期間に社会に根をおろし、しかもそれが現代までも生き続けることができたのは、おそらくは専門語であったからであろうが、それにしても珍しい現象」(森岡 1991: 117)と驚嘆し、西はロブシャイドなどから影響を受け訳語を選択したことを示しつつも、西はすでに「日本的漢語の基準意識」を持ち独創的な訳語をも大量に造ったという。

⁷⁰ 詳しくは(長沼 2017)の第八章を参照されたい。

意されたい。(3)権威のみで考察することが不十分であることは、すでに触れてあるが、訳語が定まらない場合、権威の影響は無視できない。以下ではまず権威の影響を切り口に議論を進めたい。

政治的権威、とりわけ帝国大学の編制の観点からの訳語の定着および普及に対する影響の考察として、鈴木貞美の論考がある(鈴木 2013; 2018: 167-173)。帝国大学の編制の影響によって定着した典型的な事例として、「哲学」という語が挙げられる。周知のように、明治初期においては、philosophyを「哲学」に訳する学者(西周や井上哲次郎など)もいれば、「理学」に訳す学者(中江兆民や馬場辰猪など)もいた。また、「理学」という言葉で今日の自然科学を指す場合もある。このような「理学」と「哲学」をめぐる訳語の併存状態は、明治24年(1886年)に発足した帝国大学の五分科制度(法、医、工、文、理)の確立、および文学部哲学科の設立によって、徐々に解消に向かった。「自然」という言葉の定着についても、「natural science」もしくは日本の帝国大学の学問編制に影響を与えた新カント派の「Naturwissenschaft」の訳語である「自然科学」の成立の影響がその一端であるという見解がある。しかし、仮にそのような主張が正しいとしても、すでに述べたように、なぜ他ならぬその訳語を採択したかを問わねばならない。柳父はまさに学問分野の編制による影響を注目した(柳父 1982: 90)。柳父は学問編制に通じて、natural scienceの訳語としての「自然科学」の確立を論じた(柳父 1982: 87-90)が、鈴木が批判したように、柳父があげた箇所において「自然科学ナチュラサイエンス」は「理学的科学フィジカルサイエンス」と対比する概念であり、博物学に相当し今日の意味での自然科学ではない(鈴木 2018: 167-168)。

帝国大学の編制のほかに、同じく政治的権威の視点から出発し、小学校教育における「理科」の変遷に注目する鈴木の見識は、より重要な示唆を含んでいる。詳しい変遷は省略する⁷¹が、ここでは明治24年(1891年)の「小学校教則大綱」の「理科の要旨」の項目を取り上げたい。その項目において、「理科は、通常の天然物・及び現象の観察を精密にし、…兼ねて天然物を愛する心を養う」と定められている。先の「nature」の訳語候補の考察において、「天然物」が含まれておらず、「万物」が含まれていたことに留意されたい。つまり、「天然物」という言葉の使用は、すべての物である「万物」において、「天然な」物とそうでないものが含まれることを意味する⁷²。この転換は、単にnatureの一語もしくは一概念を検討することでは明らかにすることができず、明治期の概念の体系の転換を背景にするものである。したがって、加藤や鈴木が注目したように、確かに訳語の定着に「権威」とりわけ政治的な権威による影響が大きいだが、概念と概念との関係

⁷¹ 詳しくは鈴木の「理科」および「理学」に関する考察を参照されたい(鈴木 2018: 168-173)

⁷² 「天然物」の用例に関して、「小学校教則大綱」より早い例もある。例えば、柳父が挙げた物理学者石川千代松の例は1886年である(柳父 1995: 87-88)。しかし、権威による普及効果に鑑みれば、小学校教育の例は重要であろう。これを考察した鈴木もまた「天然物を愛する心」が博物学への関心を促進したことを論じた(鈴木 2018: 173)。

において整合性のある「概念の体系」による要請を考えなければならない。ただし、このような体系を構築する作業は、やはり帝国大学のような「官制」機関に委ねることになるため、結果として政治的権威によって規定されるとも言えよう。

したがって、次節では、「自然」という概念をどのような事象を言い表したいかという問題に対し、「自然」の領域の形成の観点から検討したい。

三 「自然」の領域——概念の体系の中の「自然」と「社会」

いわゆる「列強」の脅威を感じた19世紀の中国や日本は、その脅威に対応しなければならなかった。その応答は西洋の技術の受容から始まり、やがて政治形態や社会制度の改革に移った。このような時代背景のもとで、もし19世紀末から20世紀初頭の日本（中国もまた然り）において「中心概念」が存在するとすれば、それは「社会」（ないし「政治」「国家」）であろう。「自然」の確立も、まずは「社会」の確立と合わせて検討しなければならないのである。当時の日本にとって、自然と社会とをはっきり区別することが、その時代背景下の急務であった。

文明開化の先駆者にしてリーダー格の福沢諭吉は、「実学」の推奨においてすでに「自然」と「社会」との区別を強調した。すなわち、「物理」と「道理」との分別である。丸山真男によると、福沢諭吉の最大の貢献は学問論にあり、変革期の日本で新たな学問観を提示したことに他ならない。丸山が1947年に著した「福沢に於ける「実学」の転回」は福沢の学問観に関する論考であり、この論考において福沢の学問論への評価が論じられた。一般的には福沢の「実学」推奨がその学問論の核心とされ、日本における啓蒙の先駆けだと福沢は評価されるが、丸山によれば、福沢の学問論の功績は「学問の実用性」の主張——これは朱子学においてすでに指摘され江戸時代の日本に受け入れられたものである——でもなければ、学問を武士階級から庶民へと解放したこと（庶民の啓蒙）——これも心学の石田梅岩などがすでに先行して行っていた——でもない（丸山 1995: 110-113）。丸山によれば、福沢の「革命的転回」は、「学問と生活とがいかなる仕方で結びつけられるか」という点に問題の核心が存する」（丸山 1995: 113）、換言すれば、日本における学問の構造転換のきっかけとなったことこそ、福沢の学問観ないし学問論の真の貢献である。この学問の構造転換について、丸山は「学問の中心地位を倫理学より物理学へ移した」（丸山 1995: 115）とまとめたが、これは決して学問の興味関心の中心がいわゆる「社会（「倫理」）」から「自然（「物理」）」に移動したことを意味しない。むしろ福沢の真の関心事は「近代的自然科学を産み出す様な人間精神の在り方」であり、東洋的な「道学」の精神から近代の数学的物理学の精神への転換に他ならない。西洋に学ぶということは、近代的科学や技術の成果の導入ではなく、近代的科学が学問として成り立つ条件を学ぶということであり、それを生み出す「精神」——つまりものの見方・考え方——および制度的な構造を学ぶことである。

ところで、吉田忠の指摘によれば、江戸時代の蘭学者の中には、すでに自然科学はもの見方⁷³のみならず、一つの制度であることを見抜いた人物がいる(吉田 1983: 339-342)。渡辺華山は『西洋事情書』において、「窮理と申せば、物計の様に心得候得共、事理を窮候事、尤精敷事に御座候よし」および「唯万物計究理仕候には無之、万事議論、皆究理を専務と仕候」といった主張が示すように、「万物」に止まらずに「万事」にまで窮理を応用することを主張した。吉田はこのような華山の洞察を、「西洋の窮理の精神が、知的活動一般、あるいは政治にまで行き渡っていることを見抜いた」(吉田 1983: 342)と評価し、福沢もこの視点を共有したと主張する。つまり、「西洋」では自然への探求において発展してきた「窮理」の精神が、社会科学にも応用できる一つの方法論であり、その「窮理」の精神の発達近代科学の条件である、と華山は見抜いたのである。しかし、華山は確かに「窮理」の精神が「自然」への探求において発展してきた点を見抜き、方法論的に「自然」への転回の契機をつくったと言えるが、「事」と「物」との区分は「社会」と「自然」との領域の区別に直結する訳ではない。したがって、丸山が分析したところの「近代の数学的物理学の精神への転換」という点において華山と福沢は共通するところがあるが、福沢が強調した「物理」と「道理」の区別が華山には欠けている。その結果、対象的な「自然」の領域を独立させるには至らなかった。

かくして、福沢の真のねらいは、儒学においては倫理性に帰属させられてきた対象としての自然の領域を確立させることであり、「道理」と「物理」との分離——もっと正確に言えば、「物理」を「道理」から解放すること——であった。福沢によって自然科学を培う「精神」をもつ近代的社会の確立の道がこのように切り開かれたのであるが、「社会」を確立させることによって、一方では「個人」が、他方では「自然」が独立し確立されたのである。このように近代科学や技術の成果の導入のみならず近代的なもの見方・考え方に注目する福沢においては、「実学」の重視には単なるプラグマティズムに還元されえない、西洋の社会制度と抽象的思考様式(福沢は皮肉を込めて「空理空論」)への関心があった。いわゆる「和魂洋才」(中国も同時期に「西体中用」の声があがった)の考え方とは対照的に、「洋才」を産み出す「洋魂」への関心であったと理解するほうが正確であろう。このような関心は広く共有された一般的なものだとは言えないが、知識人の中では福沢と同じような関心を抱く人も少なくなかった。そのなかで、当時の「洋魂」を誰よりも体系的に理解し把握しようとした人は、西周であろう。

西周においてもやはり両者のあいだの区別重視への転換が見受けられる。西周は真理の唯一性を認め——『百学連環』の総論で「凡宇宙間道理に二つあることなし」、と——社会と自然との間に根本的な異質性をもつとは考えていないが、人間の内なる部分に関する学問と、外なる物質的

⁷³ 蘭学者の場合、総じて近代の自然科学の方法論に関しても、うまく把握できていなかった。吉田は当時の「窮理学」が数学的、幾何学的な知識が貧弱で、演繹的推論が把握されていなかったことを指摘した(吉田 1983: 336-339)。

な世界に関する学問との区別を強調し、それぞれ「物理上の学Physical Science」と「心理上の学Intellectual Science」とに分けた⁷⁴。最初は朱子学の枠組みを利用し、今日の「自然法natural law」を「性法」と訳した西（時期を考えると、中国語の『万国公法』の影響を受けずに西が独自訳出したと推測できる）は、次第に朱子学から距離をとるようになった。なぜなら、「凡そ学に於て規模たるものなき能はずといへとも、強て之を求めむとなすときは却て信を失ふの害あり」（西 2007: 35）という西の朱子学批判が示すように、朱子学は「心理」と「物理」との区別をせず、すべての分野を網羅するあまり、各学問の領域を規制せず諸学問を体系的に整理できた試しがないからである。以上のような考え方のもと、例えば1873年の『生性発蘊』において、西はすでに朱子学との相違点を意識するようになり、状況や文脈次第で違いを強調しつつ同じ言葉を当てたり、あえて異なる言葉を選択したりする。前者の例として、西は「心理学psychology」を「性理学」に訳し、「東洲の性理」と比較して朱子学は「靈魂の体」を対象するのに対し心理学は「心性の用」に焦点を当てるも、「大要相似」のため朱子学のテクニカルタームである「性理学」を選択した（注釈のロ）。後者の例として、西は（紆余曲折の末）「哲学philosophy」は直訳すれば「理学理論など訳する」と認めつつも、紛れることのないように「哲学」という新造語を選択し「東洲の儒学に分つ」とした（注釈のホ）（西 2007: 30-31）。すでに多くの研究で指摘されたように、西のこの転向は徂徠学の影響、およびオランダでコントの実証主義を勉強したことによるものである（例えば、（鈴木 2013: 45; 清水 2019: 46-47)）。荻生徂徠が『弁名』で展開した朱子学批判は、「天」と「人」との違いを主張し朱子学の自然観の全体性を解体したものである。このような徂徠学の影響を受け、西は「心理」と「物理」との峻別を主張し、人に帰結する内的なものと、物質的な世界に帰結する外的なものとを区別した。ただし、繰り返すが西は究極的な法則が一つであるという考え方を放棄してはいない。峻別は断絶を意味しない。

今日の「社会」という概念——とりわけ「仲間の集い」というような狭い意味ではなく、個人によって構成される集合体という広い意味——は、明治前後の日本に馴染まない概念であった。周知のように、福沢諭吉はこの概念の翻訳に苦心し、「人間交際」などの言葉を使って翻訳を試みた⁷⁵。しかしやがて『学問のすゝめ』において福沢は「社会」と「世間」とを対比する形で、societyを「社会」に訳すようになった。「世間」という概念は当時の人びとにとって馴染みのある概念であり、「社会」との領域も近いが、福沢が敢えて両者を対比させたのは、両者を区別しなかったからであろう。柳父は福沢の「社会」と「世間」との対比に注目し、このような対比を通じて翻訳語「社会」に「肯定的な価値」と「抽象的な意味内容」とを持たせたことを指摘し（柳父

⁷⁴ この部分は鈴木貞美の指摘を参照した（鈴木 2018: 166-167）。西の記述に関しては、複数の箇所学問の二つの区分について述べてあるが、例えば（西 2007: 36）および（西 2007: 69）を参照されたい。

⁷⁵ 柳父が評価したように、福沢のこの努力は当時の人びとに馴染みのある「交際」概念を新たな意味を付与させる試みである。詳しくは（柳父 1982: 6-12）を参照されたい。

1982: 18-19)、この動向について、「外来の新しい意味のことばに対して、こちらの側の伝来のことばを当てず、意味のずれを避けようとする意識があったのであろう」(柳父 1982: 22)と推測している。前述した福沢や西の議論を踏まえて考えれば、このような翻訳論の転向は、まさに既存の概念体系による受容・修正の方法論から、既存の概念体系と敢えて対比させる形で新たな概念体系を形成する方法論に転換したのだと言えよう。このような新たな概念体系の展開は、やはり当時の関心の中心である「社会」から始まるものであるが、その社会の領域を確立させるためにも、やがて否応なく関連する概念へと波及していくことになる。一つは本研究の議題である「自然」であり、もう一つは社会を構成する「個人」である。「個人」の確立は別問題のためここでは割愛するが、この訳語の定着は社会より遅く、明治20年代前半(1887-1891年頃)であるということだけ指摘したい(詳しくは柳父(柳父 1982: 25-42)を参照されたい)。それに追随する形で、「自然」という訳語の定着も明治30年頃だと言われている。

要するに、「社会」の領域の確立という要請に追随する形で、「社会」から独立する物の世界である「自然」の領域を確立させるための訳語が要請される。このような時代背景のもとで生まれた要請から、natureの訳語の選別が行われたのであろう。朱子学などの概念体系にある両領域の連続性を薄め、物の世界の客体性を強調するために、「自然」や前述した「天然物」を含む新たな訳語が生み出されたのである。次節以降ではこの訳語の選別と生成の過程を確認していきたい。

四 訳語「自然」の成立

以上のように、「社会」とは独立した、今日でいう「自然」の領域を確立させる必要が生じ、その領域を確立させるためにnatureの訳語が選定されることになる。「天然物」という言葉の選択は、まさに例えば「万物」のような「自然」と「社会」との両方を含む旧来のnatureの翻訳ではなく、「社会」を含まない、外的で物質的な「自然」を指し示そうとする。西周をはじめとする明治の知識人たちは、さまざまな学問の領域の区別をはっきりさせて来なかったことこそ、中国から由来する既存の学問や概念の枠組みの欠点であると考えた。

さて、第二節で整理したnatureの訳語候補を改めて検討してみよう。まず、「天然物」との対比ですでに述べたように、「万物」や「万有」などが代表とするグループは「すべて」の意味である「万」が、自然の領域と社会の領域を峻別する当時の考え方と相反するため、「天然物」(ないしは「自然物」)のような造語が必要となった。このためにこのグループの訳語は放棄される。

次に、仏教用語である「宇宙」は、周知のように「時空」という意味の言葉であり、「自然」の領域を確立させる訳語として不適切である。

「性」のグループに関しては、事情がやや複雑である。今日の日本語においては、human nature(人間性、人間の本性)のような内なる「本性」を言い表す文脈において、「自然」を使用

せず「本性」や「性」などを訳語として選択する（また中国語も然り）。鈴木貞美の言葉を借りれば、西洋の言語においてnatureは複数の意味を保ちながら「分節化」していないのに対し、東洋の日本および中国においては、早い段階でこの概念が「分節化」したのである。つまり、複数の意味が同じ概念（言葉）に同棲しているか、それとも複数の意味が複数の概念に棲み分けているか、という違いである。今日のnatureの主な二つの意味である「自然」と「本性」は、まさに漢字圏では「自然」と「本性」との二つの概念へと分かれた。あるいは訳語と原語との意味のずれに関する加藤周一の論考を参照しよう。とりわけ派生的な意味の観点から、訳語は必ずしも原語の意味を正確に伝えないことは明白である。加藤は言葉の「直接の指示的な意味denotation」と「間接の連想的な含意connotations」とを区別し、指示的な意味が明瞭に定義できる場合（例えば「統計」と「statistics」）完全対応の訳語関係が成り立ちうるが、原語も訳語も「到底明瞭なdenotationに還元され得」ない場合にずれが生じるといい、「原語と訳語の重大なずれは、connotationsの水準でおこる」（加藤 1991: 368）と、訳語と原語との間にある意味のずれを分析した。直接の指示的意味は単数であるのに対し、連想的含意は複数形であること——翻訳の際に単数と複数の区別が日本語ではうまく言い表せないことを加藤が再三述べた——から、翻訳語の複数の連想的含意がその直接の指示的意味にすべて還元できることが、ずれのない対応関係が成立する条件であろう。このような加藤の議論に沿って言えば、natureの場合、「自然」の意味は完全に「本性」の意味に還元し切れない故に、意味のずれが避けられないのであろう。このような形で「本性」と「自然」との訳し分けは、敢えて「心理」の世界と「物理」の世界とをはっきり区別させるための策とも見て取れるが、更なる文献学的・言語学的な分析が必要であろう。

補足として、「(天) 性」と「自然」との二つの意味の間の葛藤の事例については、別の側面から両者の違いを示すことができる。今日の「自然法natural law」を「性法」に訳した西周は、同時期に同じ意味で「天律」に言い換える用例もある。このように、「性法」における「性」は、本性というより天性の意味が強い。では、「性法」が「自然法」に置き換えられたことは概念の意味内容にどのような影響を与えたのか。ここでは柳父が提示した井上操の使い分けの事例を借り、当時の「自然」と「(天) 性」とのニュアンスの相違を窺いたい。井上は1874年の『性法講義抄』において、「蓋し自然義務とは性法の許認するところの義務」（傍点は筆者）という一文の中に、同じnaturel (naturelle) を訳し分けたが、この訳し分けから「自然」と「性」との違いを読み解くことができる。柳父が指摘したように、これは義務の場合は主体性がなく「おのずから」のものとするのに対し、「許容する」主体である法の場合は「天」の権威に訴えなければならないという見解を示している(柳父 1995: 85-87)。果たして柳父の主張のように、「性」を語るときにどの程度まで「天」の権威が意識されたかは疑問の余地があるが、主体性をもたない「自然」と主体に関連する「性」の相違はこの用例で浮き彫りにされる。

また、「創造」のグループに関しては、日本を含む東洋の考え方を鑑みる必要がある。キリスト

教的な創造神の観念が馴染まない文化にとって、例えば「造化」という言葉は、だいたい「天地の造化」、もしくは天地の働きとしての「陰陽の造化」という形で理解すべきである。つまり、「造化」のような創造を語る際、それは「天」ないし「天地」の働きである。したがって、「天」のグループと合わせて考えても差し支えない。

最後に、「天」のグループは、幕末以降の「無天思想」による衝撃を受けたことが大きい。幕末から明治・大正・昭和にかけて「天」の観念がいかに関割を転換し、またどのように失墜したかに関しては、それ自体大きな課題である。本稿はnatureの訳語の取捨選択に焦点を当てているため、ここではその大きな流れを振り返り、「天」観念の失墜の事実を確認することに留めたい。なぜなら、「天」観念の失墜に伴い、この観念と関連づけたnatureのさまざまな訳語もおのずと淘汰されたからである。大雑把に、「天は人の上に人を造らず。人の下に人を造らずといへり」という福沢の名言が示したように、明治の初頭では「天」の観念を用いて、従来の封建的秩序を否定し平等主義の根拠とする動きが確認できる。「天賦人權」をスローガンとする自由民権運動の多くの思想は、従来の「天」の超越性を武器に天の役割転換を試みたのである。例えば相良亨は、主に自由民権運動の思想から「無天思想」の展開を説いた(相良 1992: 292-296)。相良によれば、植木枝盛の封建秩序への否定および自主的に自己の責任において行動するという考え方は、「吾に天なし、我を以って天を為す」という文に集約される。ここからは、「天」を参贊しつつ行動する天の観念に支えられた独立意識から、天の超越性によらない独立の精神への移行が窺える。しかし相良はさらに逆説的な形で、無意識下における「天地」との緊張関係を鋭く指摘し、「無天思想」の背後にある「天地」の思想の継承をも提示した。天から天地への置き換えについて、「「天」と事実上重なる内容をもつ言葉であったが、「天地」は己れより上なるものというイメージをもたない」(相良 1992: 295)と解釈した。

明治期における天の否定は、自由民権運動の思想に限らない。加藤弘之の自由民権運動から進化論への転向においても、超自然的な天への否定の思想が現れた。加藤弘之の1882年の『人権新説』において進化論の考えを受け入れ生存競争こそ社会を発展させる原理であると主張した。自由民権運動の「天賦人權」の考え方は非難され、実証できない「天」の存在に対しては「不可知論」をとった(鈴木 2018: 533-539)。また、「自然法」を中心に哲学・心理学・倫理学などを研究し、「道徳法も自然法の一部なり」などの倫理的主張を説いた(清水 2019: 50-51)。さらに、進化論の専門用語である「自然淘汰」(今日では自然選択と訳するのが一般的である)も大きな影響を及ぼし、柳父はまさにこのテクニカルタームの普及によって「自然」という訳語の定着が大きく前進したと主張する(柳父 1995: 91-101)。このように「天」のグループは自由民権運動および進化論の普及による「天への否定」の衝撃を受け、その背後に「自然淘汰」や「自然法」のようなテクニカルタームとともに、「自然」という訳語の認知度がさらに高くなった。このような事情は、「天然」と「自然」との選択の際にも働いたと推測できる。

以上のように、natureの訳語の候補はそれぞれ、明治の時代において、大きな衝撃を経験した。とりわけ「社会」と「自然」とを峻別する要求という時代背景は訳語の選別において大きな要因となった。また、進化論の議論の受容も大きな影響を及ぼした。いずれにせよ、既存の主な訳語の候補は「社会」と「自然」との区別を確立させるという要請に応えきれないことが確認でき、新たな訳語が必要となった。この新たな訳語の生成において、日本語における名詞化の問題と、「天地自然」という固有の使い方との両者が関連する。前者に関しては、形容詞・副詞的に使われてきた「自然」や「天然」が名詞に転用される土壌である。しかし、柳父などが指摘したように、「天然」「自然」は形容詞的・副詞的な用法が相変わらず強いものであった。後者に関して、多くの研究者によって指摘されたように(相良 1992; 柳父 1995; 伊東 1999; 鈴木 2018)、「社会」と「自然」との峻別する要求の中、「自然」の部分だけをうまく規定できる候補としての「天地自然」の省略語である「天然」や「自然」が、まずは「天然物」「自然物」の形で登場し、一躍して有力候補になった。この「天地自然」は日本に独特な用法であり、その確認を行いたい。

まず、名詞化の問題について確認したい。日本における翻訳概念「自然」にいち早く着目し、分析を行った柳父章の研究は、自然とnatureとの関連づけを検討する際のたたき台である。当然ながら、柳父による翻訳概念である「自然」の分析である『翻訳の思想』は、多くの批判をも受けている。それらの批判の中で、もっとも正鵠を射ているのは、鈴木貞美の批判である。1977年に出版された柳父による論考『翻訳の思想——「自然」とNATURE』、並びにそれに関連する一連の議論は、日本語圏において大きな影響を与えた。その影響は「自然」概念の翻訳問題にとどまらず、日本思想をめぐる考察や日本人の自然観に関する議論にもおよぶ((相良 1979, 1992)など)。さらに、中国での近代概念の翻訳問題に注目している一部の学者も、柳父の議論を参照している(例えば(王 2018))。しかし、前述したように「自然」と「nature」とは完全に対応する関係ではないが、柳父の考察は副題通り「自然」とnature」に限定している。この限定によって取りこぼされた論点は柳父の議論の限界を示しており、この限りにおいて鈴木貞美の柳父批判は正鵠を得ていると言えよう——柳父の議論は後の研究によって必ずと言っていいほど参照されているし、それらの研究は概ね賛成・同調しているがゆえに、鈴木はこれを「柳父の陥穽」と呼んでいる(鈴木 2018: 87-92)。どこまで柳父の指摘の影響によるものなのかは判断しがたいが、とりわけ日本における「自然」と「nature」との対応関係の議論では、翻訳語として成立・定着する以前の「自然」という言葉が主に形容詞や副詞として使われていた(しかもこれはある程度日本と中国に共通する傾向として捉えられている)ことに焦点を当て、それに対し「nature」は名詞である、というところに東西の相違点を素描しようとする。しかし、中国語の言語学的特徴に鑑みて考えると、名詞や形容詞といった「品詞」の問題にこだわると、誤謬に陥る恐れがある。なぜなら、欧州の諸言語はもちろんのこと、日本語と比べても、古代の中国語の品詞は一定ではな

いという特徴が有するからである。

ところが、柳父は2004年に著した『近代日本語の思想』において、考え方を改めた(柳父 2004: 183-185)。中国語の品詞問題について、「「自然」は日本語の中では、もっぱら名詞であるが、中国語では、大多数の言葉の品詞は、言葉によって特定されていないのである」(柳父 2004: 184)と、この問題を日本語の特徴として捉えなおした。正確にいうと、この特徴とは、日本語における漢語の名詞の特徴である。

柳父によれば、名詞の造語はやまとことばに乏しく、漢字(漢語)が名詞造語の役割を担っている。やまとことばに名詞が少ないことに関して、大野晋の研究を援用する。大野は平安時代の類聚名義抄の研究において、次のような指摘をした。

「善」と「悪」という漢字にどんな訓があたえられているかを試みに調べてみる。「善」にはヨシ・ヨミス・ホムという三つの訓しかない。これは形容詞と動詞である。また、「悪」にはアシ・カタチミニクシ・ミヌクシ・ハヂマウク・ニクム・ニクミスという形容詞・動詞としての訓およびナンゾ・イカムゾ・イヅクンゾという副詞としての訓があげてある。しかし、「善」にも「悪」にも名詞としてはついに何の訓もない。ということは、日本人がこの「善」とか「悪」とかいう字を扱うときに、それにあたる抽象名詞はヤマトコトバがなかったことを意味する。…だから抽象名詞としての「善」「悪」にあたる観念をいうためには、「善」とか「悪」とかをそのまま使ったにちがいない。(大野 1978: 61-62)

大野の指摘からわかるように、抽象名詞の「善」「悪」は漢字で表しているが、その抽象名詞の漢語に、複数のやまとことばを当てている。以上の大野の指摘を受け、柳父は、とりわけ漢字の造語力を強調した。

まず、漢字の造語力に関して、「漢字の受容以来、名詞造語は漢字に任せてきた」と指摘し、(漢語の)名詞を中心とする造語法の便利さに依存してきた日本語は明治期の翻訳においても漢語によって名詞を造ってきた理由を、漢語の造語力に帰した(柳父 2004: 184-185)。また、漢字の造語力は「形」にあるという。このような漢語の名詞は名詞の造語にとどまらず、「サ変動詞」と「形容動詞」の形でさらに言葉を新造することができる。

次に媒介としての漢語の特性に関しては、このような漢語の名詞は、日本の古代において果たした媒介の役割を、明治期以降の翻訳においても同様に果たしたと柳父は主張する。古代の媒介の役割は音読みと訓読みとの併用の時代に始まり、音読すなわち中国由来の要素と、訓読みすなわち日本語との出会いの媒介に他ならない。この出会いこそ「翻訳」の問題である(柳父 2004: 188-191)。やがて明治期になると、今度は中国語と西洋語、中国文明と西洋文明、という「意味の断絶の間」を、漢字の「形」によって媒介した(柳父 2004: 202)という。

以上の漢字語彙の特性を念頭に置きながら、「自然」および「天然」の訳語としての適性を考えてみよう。前節で述べたように、「自然」と「社会」、あるいは「道理」と「物理」との峻別は、両者の断絶を意味するわけではない。漢字の媒介としての特徴を生かしつつ、「自然」をうまく規定でき、さらに「自然」において完結するわけではないという点を鑑みれば、「自然」の「自」がもつ「おのずから」と「みずから」との二重性は、「天然」の「天」の「あめ」「あま」より広がりがあるといえる。また、相良などが指摘したように、日本の思想の根底には「おのずから」の考え方が通底しており、加藤周一のいう「民衆の好み」によって訳語の定着への影響も考慮すべきであろう。

次に、「天然」や「自然」の別のソースとして、「天地自然」に注目したい。「天然」および「自然」が近代の日本語において名詞化された理由を考える際には、中国にない四字熟語の「天地自然」が重要な役割を果たしたことに注目すべきである。相良亨は「「自然」という言葉をめぐる考え方について」の中で、山鹿素行の門弟による『山鹿語類』の「聖学篇」に焦点を当て、四字熟語の「天地自然」の意味を検討した(相良 1979: 236-240)。「聖学篇」において、「人の自然」や「情の自然」と並んで「天地の自然」という使い方が多く現れ、「聖人、天地の自然に感じて易を作る」のような形で「人」「情」「天地」は「自然」の主格にあたる。このような「天地の自然」は転じて「理気の妙用は天地自然にして少しも間隔なし」などの用法に見られる「天地自然」という「の」が落ちた形で使われることもある。しかし、相良によれば、用例としては少数ではあるが、「聖学篇」において「天地自然」は更に名詞として使われることがあると指摘し、「此の性を以て天地自然の大極と為す」のような用例は、「天地」とほぼ同義の名詞の用法でしか理解できないという(相良 1979: 237)。相良は更に、以上のような素行に現れた「天地の自然」からの名詞としての「天地自然」への転用は、素行の「天地」の考え方に由来するものであると論じ、「〔「天地の自然」とは、〕「天地」という確たる実体があつて、その已むをえざる運動というのではなく、「天地」自体が、実は、已むを得ざる自然の運動と、その運動がそこにおいて行われ、またその運動において更に生々されてゆく万物の総体である(相良 1979: 239)る、と指摘した。つまり、素行において「天地の自然」という言い回しは二つの意味をもち、第一に天地の自発的な運動を指し、第二に天地の運動の結果としての万物を指す。相良は「天地の自然」に含まれている「万物」の意味に注目し、その「天地自然」が四字熟語となり、やがてnatureの訳語である「自然」が現れたという。

本節では「自然」という翻訳語の生成を検討した。「社会」とは独立した今日の意味での「自然」の領域を確立するという要請に対し、既存の訳語は不十分であり、新たな物の世界をうまく言い表す新たな訳語が必要であった。そこで、一方では形容詞・副詞から抽象的名詞を作る日本語の歴史から、「天然に」や「自然に」の名詞への転用の動きがあった。他方では、「天地自然」という四字熟語が名詞として使われた前例があり、その短縮として「天然」や「自然」が創り出

されたとも考えうる。しかし「天」の観念を否定、あるいは否定とまでは言わずともその超越的性格を薄めようという動きがあったため、進化論の受容の影響も相まって「天然」より「自然」が好まれる結果になったとまとめることができるだろう。

第二節 中国における「自然」——日本との相違点を中心に

前節では、日本における翻訳概念である「自然」の定着の経緯を考察した。要約すると、ヨーロッパの学問・思想・制度などを受容するに際して、当時の日本では概念の体系を再構築する必要が生じ、その結果「社会」とは独立した、対象としてのすべての「天然物」の領域を確立するために、「万物」や「造化」などの訳語の代わりに、形容詞・副詞であった「自然」が名詞として使われ、natureの訳語となった。このように成立した翻訳概念である自然は、同時に日本の伝統的な「おのずから」の思想を受け継ぐ概念である。人工物ではない、人為的に造られたものではないという意味での「自然」を指す言葉として、明治20年代頃の日本においては「自然」と「天然」との二つの言葉が並存している。天然は、「天」ないしは「天地」の生成的な過程によって造られたこと・さまという意味で形容詞・副詞として使われ、それが名詞に転じて「天地」の生成的な過程の結果である天然物を指す言葉である。それに対し、自然は、「おのずから」生じる自発的な変化の結果である自然物を指す言葉である。いわゆる「(人間以外の) 森羅万象」や「山川草木」の総称としての「天然」と「自然」のいずれも、日本においてそれを訳語として許容する思想的な土壌があった。しかし、それらのものの総称としての共通点は、「天地」の超越的な運動によるものなのか、それとも「おのずから」の自発的な運動に由来するものなのか、というところで「天然」と「自然」とのニュアンスが異なってくる。「天然」ではなく「自然」が最終的に定着したことは、確かに前節で触れたように当時の「無天思想」などさまざまな要因によって影響されたが、「山川草木」を総称する際に「おのずから」の考え方が、当時の人びとの自然理解ないし自然観に一致していたことをも物語っていたのであろう。

しかし、「自然」という二文字漢語の歴史を追うと、使用例の初出は中国の経典においてであり、また中国の古典における「自然」という発想からして、「おのずから」に通じる意味がある。ここでは「おのずから」の考えと中国思想における「自然」の考えを区別するために、まず手短かに中国の「自然」の概念を概観しなければならない。

古代中国において、「自然」という言葉あるいは（最初から一つの言葉として確立されているとは限らないゆえ）言い回しは老荘思想に由来し、道家思想の基本概念の一つとしての役割を果た

している⁷⁶。老荘思想が成立された頃において、中国ではすでに「天」や「道」⁷⁷などの概念が存在していることから、「自然」についてはまず「天」や「道」などの概念との関係性から検討を始めなければならない。この関係性から検討するということは、換言すれば老荘思想において「自然」という言葉は何を指し示そうとしたのか、という問題からアプローチすることを意味する。通常に使われる『老子』の編纂テキストの中では「自然」が計5回に現れたが、重要な概念との関係性が端的に示されていることも含めて、最も引用されているのは次の節である⁷⁸。

人は地に法り、地は天に法り、天は道に法り、道は自然に法る

(人法地，地法天，天法道，道法自然) (老子 第25節)

引用で示したように、この老子思想における「自然」と他の諸概念との関係を示す漢文は、四つの「法」を全部「のつとる」と訓み——言い換えればそう翻訳し理解する——、一義的に理解されることが多い。しかし、この訓みに従うと、「道」家思想が文字通り究極的な規範ないし究極的な存在とする「道」が「自然」によって規定されることになる。したがって、最後の「法」だけを別の訓みを取る解釈⁷⁹や、この文全体に訓み直す解釈や、上記した訓みに即する解釈など、こ

⁷⁶ 一般的には『老子』の用例(計5箇所)を「自然」の初出とされるが、『老子』および『荘子』の作者や作成年代に関して疑問点が残るため、今日に残られた用例の中から初出を特定することは難しい。年代の疑念に関しては池田知久の指摘に大いに負う。(池田 2017a: 17-19)および(池田 2017b: 30-48)を参照されたい。作成年代が明らかとされる『呂氏春秋』の用例から、少なくともB.C.239年頃にはすでに「自然」という言い回しがあった(溝口 1987: 81)。初出の問題はさておき、後世への影響という意味では、『老子』のテキストから出発して検討するのが妥当であろう。

⁷⁷ もちろん『老子』『荘子』によって「道」の概念が大きく変容し、「みち」から抽象的な「タオ」へと意味内容が変わった。ただしこの変容において老荘思想がどこまで重要な役割を果たしたのかは議論の余地がある。儒家なども「道」概念があるが、どこまで道家から吸収したかに関しても同じく考察が必要であろうが、本論考では前述した問題に踏み込まない。

⁷⁸ 『老子』の中では「自然」という言い回しは計5回出現したが、この5回の「自然」が同じであり、一つのテクニカルタームであることは断言できない。ここで分析する25節の「自然(自ずから然るに)」を除く他の4例の内の少なくとも3例は、「自然」が述語として「自ずから然り」と理解する方が妥当であろう。

17節 百姓皆謂く「我、自ずから然り」

23節 希言(きげん)こそ自ずから然り(なお、この節に関して、解釈は大きく分かれる)

51節 常に自ずから然り

残った64節の記述も、「〔聖人はかくかくしかじかに行動し、それを〕以って万物の自ずから然るさまを輔ける」と解釈するであろう。何れにせよ、『老子』の25節は確かに老子思想を示す重要な箇所であるが、ここでの「自然」という用法は老子の中でも異例であり、そもそも一つの意味の区切りとして理解すべきかどうかとも議論の余地がある。

⁷⁹ 簡単にいうと、最後だけ「道の法はおのずから然り」と理解する読みである。

の箇所解釈は老子研究において最も議論が分ける箇所と言っても過言ではない。道家思想に言及する場合『老子』は避けては通れないし、『老子』の思想を読み解くにはこの節の解釈を避けて通れない以上、ここに関わる先行する議論も枚挙にいとまがない。このような状況を踏まえ、ここではこの節の解釈の論争史を詳細には議論せずに、さまざまな解釈において「自然」という言葉の理解に何が合意されているかという点のみを確認する。第25節にある前述した引用文の直前に、「道」「天」「地」「王」の四つを「四大」（四つの「大なり」という意味）と呼び、その「四大」の中に「自然」が含まれていないことを考慮すれば、やはりこの箇所について「道」の上にさらに究極的な「自然」が（実体として）あると解釈することができず、「道」という究極的なものをあえて説明するために持ち出す概念であり、「おのずからしかり」あるいは「みずからしかり」という意味で理解されるべきであろう。古代中国の「諸子学者」⁸⁰を含む研究者の間では、この「自然」の意味内容に関する大きな不一致はあまり見受けられず（ただし細かい解釈の相違は確かにある）、議論の争点はこの「自然」という語は何に係るか——換言すればここでの「自然」は「道」に係っているか否か——にという点である。

このように、『老子』第25節に現れた「自然」をめぐる論争は、「自然」という言葉あるいは言い回しの意味内容に関する不一致ではなく、「自然」はどの言葉（概念）に係るかにめぐる諸解釈間の論争である。概していえば、「自然」は「道」に係るとする一連の解釈がまずあるが、問題はもし「道」に係らないと解釈した場合、『老子』の中で「道」概念と対応する概念は何であるか、という問題が浮かんでくる。「道」という概念はその究極性ないしは根源性がゆえに、例えば養生に関わる場合は「道-身体」と関わるなど、文脈に応じて対応する概念が異なってくるが、ここは『老子』の哲学・形而上学思想の文脈に関わるため、「道-万物」の連関から理解すべきである。なお、他にも「道-万物」の連関で理解すべき文脈（例えばその倫理思想）があるため、「道」と「万物」との関係はもっと複雑であるが、ここでは論じない⁸¹。前述した「道-万物」の連関から、ここでの「自然」は実は「万物の自然」である、というところに立脚する解釈もある。ただし、ここでの「自然」は「道」のほうに係るにせよ、「万物」のほうに係るにせよ、細かい論点を捨象してそれらの解釈の共通点を敢えて挙げるとすると、つまるところ「自然」は「道-万物」の連関に係っているとまとめることができる。要するに、ここでの「自然」とは、「道」と「万物」との関係を示し、説明するために持ち出した言葉である。また、『老子』の第25節から離れて

⁸⁰ 古代中国の「文」すなわち今日の人文学に相当する分野は、おおざっぱに「経」（四書五経）「史」（史記などをはじめとする史書）「子」（諸子百家）「集」（文集、詩集など）という分け方が一般的である。ただし、このような分け方は六朝以降に現れたものであり、それ以前は当てはまらない。

⁸¹ 「道生一、一生二、二生三、三生万物」（第42章）が示したように、「道-万物」の連関には宇宙論（コスモゴニー）の思想が含まれており、「道」から最終的に「万物」が生成される——ゆえに例えば池田は『老子』の宇宙論を「万物生成論」と名付けた（池田 2017b：149）。

『莊子』などを含む初期道家の著作を確認していくと、「自然」という言葉は概ね「天地の自然」「万物の自然」のような形で出現することから、池田が指摘したように「…ここ〔様々な「○○の自然」の用例〕から帰納して一般的な結論を導き出すならば、「自然」というのは、…主体…にとって客体である「万物」「百姓」等々のあり方（存在様式や運動形態）をいう言葉である（池田 2017b : 665）り、「自然」は直接的にであれ（「道-万物」の連関を介して）間接的にであれ客体である「万物」のあり方・様態を指し示す言葉である⁸²。

道家思想の発展・変容の歴史に関する議論を見ると、「無為自然」という言い回しが『老子』において、すでに一括りになっていたという解釈が支配的だった。しかし、近年の議論においては、前述した理解は漢代頃の『老子』の再解釈であると捉え、「無為」を為す、すなわち外的な強制が加わらない形を通して、事物は「自然」の状態、換言すれば本来のあり方に到達する、という解釈が複数現れた。つまり、無為と自然との間は因果関係で結ばれていて、主体に相当する「道」や政治における「王」「聖人」の無為によって、客体に相当する「万物」や「民」が自ずと然るべきあり方になる。ここにおいて「自然」という言い回しの特徴が強く表された。溝口が中国語の文法も踏まえて「自」と「然」との結びつきがゆるいことを説き、「自然」と言ってもつまるところ「自」の意味を表していると指摘したが、非常に頷ける⁸³。前述した研究によれば、無為と自然とを同一視したのは、王充頃である。この同一視による思想の転換は、実に大きい。まず、天人感應説の批判として、超越的存在の意志の否定となる⁸⁴。次に、論理的帰結として人為も自然的である⁸⁵。万物は「道」との連関から脱出し、言い換えれば超越的形而上学的な支配から脱出し、「おのずから」あるいは「みずから」生成変化するという考え方に行き着く。ここまで見てきた道家思想における「自然」は、大まかにいうと超越的な原理ではなく、超越的原理の「道」の様態であり、万物の様態である。この王充から始まって自然が「非意志的」「非目的的」な意味で使われてきたことは、日本で造られたnatureの翻訳語の「自然」が、中国で定着した一因かもしれない。中国における「自然」の定着に関して、王の研究が最も重要である(王 2018)が、王に

⁸² ただし、この論争は解決したわけではないことに留意されたい。斯くなる主張をもつ池田でも、この第25節の部分に関して言えば、テキストに即して「自然」が「道」に係る立場をとる。同じ立場の議論のまとめや興味深い問題提起を含めて、その詳細は(池田 2017b : 743-745)の注釈15を参照されたい。それに対し「自然」を「万物の自然」と解釈する議論も多くあるが、筆者の理解は葉の議論に大いに負う(叶樹勳 2017b, 2017a)ことだけを附言したい。

⁸³ なお、同じアプローチとして、老子のテキストの「自然」の用例に限定せずに「自○」に広げて分析する複数の研究も、この構造の言い回しの共通性を指摘し、「自然」はそれらをまとめた集合として解釈した。例えば、(蕭 2010)を参照されたい。

⁸⁴ おそらくこの論理は宋学による天観の転換の理論的参考となった、いささか乱暴にいうと、災厄は誰か・何かの意志によるのではなく、偶然性によるものである。

⁸⁵ また、人為のその自然性ゆえに、影響を生み出すことが難しいという宿命論的な人為否定論になる

よれば、自然という訳語はやはり日本から輸入されたものであるが、機械論的な世界観との相性の良さにより、他の訳語に取って代わり定着したという。

以上のように道家思想の観点から中国における「自然」の観念の誕生を見てきたが、この自然の観念はやがて他の思想流派にも取り入れられる。古代の中国における「自然」の全体的な変遷ないしは「自然」の観念史は、例えば溝口の議論(溝口 1987)でコンパクトに整理されているが、長い歴史において数多くの用例があるため、要約することは難しい。ここでは中国の「自然」を日本と比較する場合に浮かび上がる特徴に絞って概観したい。溝口はその特徴を、人間と自然とが関連したところにあると考える。「宋代以降の自然が人間の道德性(本然の性)と不可分のものとなり、それこそがまた当時における中国の自然の、日本の自然に対するきわ立った特質といえる」(溝口 1987: 85)と論じるように、人間における道德の「自然」が中国の自然概念の特徴である。朱子の議論において「君臣の義は情性の自然に基づき」という記述があるように、君主と臣下との道德的な関係性は「自然」に基づくという考え方は、宋代に生じる。溝口によればこの個所での論理は、天地の自然の秩序性や正しさと、「君臣」の関係における秩序性と正しさとが連続するという同義性である(溝口 1987: 86-87)。このような中国の「人の自然」は、前述した道家思想に現れ、「万物の自己生成・運動性や根源性・法則性からはじまり、事物の条理性、因果性、蓋然性をへて」(溝口 1987: 96)、やがて人間の自然として「道德・正しさ・秩序・調和・正義として展開をとげた」(溝口 1987: 96)と、溝口の整理に沿って簡単にまとめることができよう。

これまでの議論をまとめると、中国の自然を日本の自然と比較した場合、以下の点が重要となる。まず、(初期の道家の)老荘思想において現れた「自然」の考え方は、日本の「おのずから」と類似する。次に、中国では(とりわけ宋代以降の儒学において)自然が人間と結びつき、道德と深く関わる。さらに、自然には「条理性」や「本来性」などの意味が含まれており「道」や「理」と密接な関係がある。

第一節ですでに述べたように、natureの翻訳語である「自然」は日本で生まれたものである。この翻訳語としての対応関係は、日清戦争の中国の敗戦後に急激に増えてきた留日学生の帰国にともなって、20世紀初頭の中国語に「輸入」されたものである。上で述べたように老荘思想から由来する「おのずからしかり」という意味の「自然」が、意味の変容を経て19世紀末期には「秩序」や「調和」や「正しさ」などの意味をも含むようになった。この当時の中国の伝統的な「自然」概念の理解は、中国語においても「自然」という翻訳が受容できた素地となっている。しかし、中国思想の伝統的な枠組みから考えると、natureは「天」の観念と結びつくとする方が妥当であろう。

前節で言及したように、『万国公法』において、「自然法」であるnatural lawは基本的に「性法」と訳されたが、それは同時に「天法」とも呼ばれる。ウィリアム・マーティン(William Martin, 中国語名「丁韞良」)と合同して『万国公法』を訳した当時の儒学者である端方は、まさ

に「天理」の意味で自然法を理解した。「五つの大陸の広さと、万国の多さにも関わらず、それが公法たる所以は、制定が一国によらずにして、成立に一時にあらず、要義は皆天理の自然から出て、歴代の名家によって論定され、さらに各国の交渉において共同に許可されたものであり、決して偶然にあらず」(端 1904)と端方が述べたように、自然法は「天理の自然」から由来するという考え方を示した。

また、進化論を初めて中国に紹介した嚴復は、natureおよびnaturalを「天」と訳した。進化論は「天演論」と訳され、自然選択説は「天択」と訳された。スペンサーの『社会学研究』(The Study of Sociolog)は嚴復によって翻訳され、「群学肄言」というタイトルがつけられたが、その訳者注において、嚴復は「天」の意味について以下のような区別を行った。

中国の天という字は、いわゆる名学〔＝論理学〕における多義的な言葉であり、最も理念の相違によって争いを起こすことを心配すべきであろう。神の理念のもとでこれを上帝と言ひ、形而下の理念のもとでこれを蒼昊〔そうこう、青空の意味〕と言ふ。作為を為さずに因果の連鎖に取り込まれ、因果的な関連は存在するがその関連を知る由もなく、したがって偶然と呼べるもの、西洋の言語では別々の言葉を当てているが、中国では常に皆天という語で謂う。このように、天意の天とは、第一の意味なり。天演〔＝進化〕の天とは、第三の意味なり。これらの言葉は皆異なる意味を持ち、決して混同してはならない。(斯賓塞 1981: 298) (この部分は嚴復による訳者注である)

ここでは嚴復は次のように「天」の意味を三つに分けた。すなわち、(1)「上帝」など超越的で形而上学的な意味における「天」、(2)物理的な世界あるいは宇宙、すなわち「天地」や「青空」などの意味における「天」、および(3)因果的な連鎖に支配されているにも関わらず人間はその因果関係が把握できないゆえ、「偶然」と呼ばれる過程という意味の「天」、という三つである。そして、進化論においての「天演論」や「天択」は、三つ目の意味として理解すべきであると注釈をつけた。実際にこのような嚴復の理解は「自然」という翻訳語よりも中国の概念枠組みに親和的であり、例えばアメリカの漢学者で嚴復を研究するベンジャミン・シュウォルツ(Benjamin Schwartz)もnatureを「天」と訳す嚴復の翻訳は適切であると評価した⁸⁶(Schwartz 1964)。

このように、自然法の翻訳や進化論の翻訳からわかるように、中国語においてnatureは「天」と訳す方が妥当である。したがって、例えば本研究がテーマとする自然の「自然性」も、本来なら中国では自然の「天性」あるいは自然の「天然性」という意味で理解されるはずである。しかし、日本の影響を受けた中国は、やがて(1910年代頃と推測できる)natureの翻訳語として「自然」が定着し、胡適などの知識人はnatureを老子や王充における「自然」の用例と関連づけ、道

⁸⁶ 嚴復における「天」の概念に関する考察は、詳しくは(王 2018: 117-141)を参照されたい。

家思想における「自然」でnatureの翻訳語である「自然」を解釈し理解するようになった。したがって、第二章で分析した自然の「自然性」の問題は、中国に適用する場合は中国における「天」の概念ないし観念との相互影響を踏まえなければならないため、別の研究の課題となる。次節では日本の伝統的な「おのずから」の思想と翻訳語の「自然」との関連で考察を進めたい。

第三節 「おのずから」の作為観と「型」——自然の自然性に基づく実践的方法論

中国の自然の特徴を概観したところで、「山川草木」を総称する際の「おのずから」という考え方の問題に戻りたい。相良亨によれば、「おのずから」の意味で使われてきた日本の「自然」という言葉は、「ものの本性・本質あるいは秩序の意味内容が、日本の自然には含まれていない」(相良 1995: 145)という点で中国の「自然」と異なる。また、これらの意味はヨーロッパのnatureにも(程度の差はあるものの)含まれるため、日本の「おのずから」の考え方の特徴的なところは、本性・秩序などの意味が含まれていないという点である。相良によれば、この「おのずから」の考え方は、日本における自然の宗教的把握であり、「おのずからの形而上学」である⁸⁷。この「おのずからの形而上学」から、日本における「人為・人工」に対する独特な捉え方が生まれる。それはすなわち、「日本人の人為・人工は、自然への随順であり、自然のお手伝いであり、あるいは「自然が人工的なものを完成する」という考え方」(相良 1995: 157)である。

やまとことばに固有の概念や近代以前の日本ですでに定着していたさまざまな思想と、natureとしての自然との関連が近代になって生じる。とりわけ「おのずから」に基づく自然理解は、水面下で今日の日本の自然観にも影響を及ぼし続けている。「自然」という二文字は「おのずからしかり」と訓むことができると同時に、「みずからしかり」と訓むこともできる。このおのずからとみずからとの結びつきは、「自ら」という漢字の読みとしてすでに現れたが、今度はnatureの概念と関連づけることとなり、明治期以降の日本の思想的哲学的な展開に影響を及ぼす。例えば唐木順三はおのずからとみずからの関係性に注目し、それが「日本人の心の特色」(唐木 1965: 7)だという。「万葉集十三には自然と書いてそれをおのずからと讀ましてゐる例があるが、その自然が同時にみづから、即ち自己であり、またその逆に自己即ち自然であることといふことが、日本人の伝統的な心の動きの中にある」(唐木 1965: 7)。唐木はこれを切り口に、自他は対立どころか、相即していることを説く。このおのずからとみずからと「相即」においても、相良が指摘したように本性・秩序などの意味が含まれていない特徴を有する。唐木自身が西洋の思想と比較しながら、以下のように述べた。

⁸⁷ このおのずからの形而上学の問題はについて、相良は多くの論述を残した。とりわけ重要な部分として、「おのずからの形而上学」(相良 1995: 118-140)および「日本の思想」の「自然」の部分(相良 1992: 228-247)を参照されたい。

私はかういふことを書いてあるとき、ライブニッツの窓なきモナッドが各を表象しながら相調和してあるといふ論を思ひだすのが常だが、然しここには、ライブニッツのいふやうな、神の予定調和、あらかじめ神が、各が各自の自由な表象に任せながら、それが相互に相通じるやうにつくりなしておいたといふやうな考へは入ることができない。私はまた、各の楽器が各の面目を發揮してしかも相調和する交響樂を思ふのが常だが、然しここは総指揮者はみない。神なく、指揮者なくして、おのおのがみづからを發揮しながら、おのづからに相應ずといふ境界である。(唐木 1965: 24)

このような情緒的な考え方こそ、「自然」と「nature」とを関連づけたことのもっとも大きな影響であろう。ここで唐木が指摘した「おのづからがみづからを發揮する」から、みづからによる作為の「おのづから性」が見て取れる。

唐木が指摘した「おのづからとみづからの相即」は、本人の言葉で言えば「自然」と「自己」の相即である。このような唐木の指摘をさらに解釈した相良は、「おのづから」と「みづから」の問題を「自然」と「作為」の問題として捉えた(相良 1992: 181; 1995: 157)。相良によれば、近代以前の日本において、作為を強調する思想家として知られる荻生徂徠でさえも、作為と自然とが対立せず自然随順であり、「自然へのいわゆる随順は、単なる随順ではなく、自然そのものにはない人為人工的な営みとして展開されてくる」(相良 1992: 241)と指摘した。相良が目にしたのは、徂徠の『弁名』であり、聖人は「造化に参贊し、以て天地の道を財成し、天地の宜を輔相する」ものであり、ここでは確かに聖人はみづから作為的な営みを行うが、「天地」——すなわち今日われわれのいう「自然」——の「道」と「宜」と反することなく実現させる方向で行ったのである(相良 1992: 240-241)。このように、作為と自然とは対立的な関係ではなく、あくまでも非対立的な関係と理解される傾向が見受けられる。つまり、自然と対立する作為は、正しい作為としては理解されないという考え方である。

前述した考え方に従えば、自然を超える作為でありながら、自然に即した自然の一部であるという、作為と自然との非対立関係が成り立つ。しかし、このような作為は、実践的な場面において如何にして可能なのか。この自然と非対立的な形で実践を方向づける方法論が、本研究の真の関心である。相良はこのような「おのづから」的な作為の代表例として、日本における「型」を取り上げる。

「型」重視の傾向について私見を述べると、本性・本質を問わない土壌では、自然の模倣と象徴的把握、さらにはその模倣的なありようが尊重され、その純化において「型」が形成され、「型と問」による自然の再構成が行われた、ということになる。こう見ることが許され

ば、「型」の重視は、まさに「おのずから」的思惟を背後にもついわゆる自然観の下に起こりうるものであり、したがって「型」を自然の一部とすることも容易に起こりうるようになるように思われる。(相良 1992: 240)

以上のように、相良によれば日本の「型」論はおのずからの自然観に基づくものである。「型」によって自然が把握され、さらに自然から得られた「型」によって自然を再構築することも可能である。したがって、以下では「型」についての考察をさらに詳しく取り上げたい。

周知のように、日本文化論において、日本の文化、とりわけ日本の芸能の特徴は「型」であると論じられてきた。源了円の『型』(源 1989)および『型と日本文化』(源 1992)において、一般的に日本的な「型」は「フォームとしての型」であると定義される。この「フォームとしての型」を理解するために、まず「型」と「形」とを区別させる必要がある⁸⁸。ヨーロッパの諸言語で考えると、両者はともにフォームであり、概念として棲み分けられていない。やまとことばにおける「かた」の語源に関しては、源は著書の『型』において考察を試みたが、断定できないという(源 1989: 8-11)。しかし、源の考察によれば、日本語において今日の芸能などにおける「型」は、明治以降であり、その時に形成された「型」の概念は、世阿弥の「形木」をはじめ、芭蕉などの「格」、「流(りゅう)」、「風(ふう)」、「所作」、「作法」、「法定(ほうじょう)」などの意味を受け継いだ(源 1992: 11)。また、この明治以降の「型」は翻訳語として、タイプ・フォーム・スタイル・パターンの意味をもつようになったが、日本人が「型」を語る時、源によればその型を「フォームとしての型」として理解すべきである(源 1992: 28)。

源によれば、このフォームとしての型は「形の形」として理解できる。日本では特に文武の芸における身体の運動において成立する「型」は、「形」に基づきながら、かつ「形」の抽象化であるため、「形の形」なのである。具体的には、「形の形」の形成は文武の芸に限らず、人間の意識的・無意識的動作によってつくられる形のうち、ある形が特に選択され、そしてその形を繰り返して洗練し、そしてその形の現実化を持続的なものとしようとする努力・精進の積み重ねの過程において飛躍的に体得された「形であって形を超えるものとしての完成された形」と規定することができると源は主張した(源 1992: 29)。

このように、「形の形」である型は、形よりいっそう抽象化したものであり、「完成された形」という意味で型は形である。形あるものを超越する形あるものの理想という意味で、このような源のいう「型」は、「アイデア」との類似性をもつ。しかし、源によれば、「型」はアイデアのように

⁸⁸ なお、中国では型と形との区別はどう考えるかは、また興味深い問題である。二つの漢字の発音は(少なくとも現代中国語では)同じであることから、日本ほど両者を区別する意識がないかもしれないが、別々の漢字が造られたことは、一応区別はあることを示している。しかし、中国語では「型」が土の部分が含まれることから、「形」の方がより抽象的な概念であることを示している。この逆転はどの段階で起こったかは、調査に値する。

「形」を超えた、形の外部にある超越者ではなく、「形」においてしか自己を示さない(源 1992: 29)という点で異なる。つまり、「型」は「形」を超えたという意味で超越的であるが、それと同時に「形」において現れるという意味で内在的である。それゆえに、アイデアの不完全の複製からアイデアに至る道は得られないが、いわゆる「形から入る」という言葉が示したように、「型」への道は「形」から入手できるのであろう。その「型」に至る道として、源は「繰り返し」や「積み重ね」を強調したように、それは人によって教えられるもの・言語化できるものではなく、「体得」するものであり、自らの努力によってしか辿りつかないものである。

前述した源の記述からわかるように、「型」は実践的な様式であり、内在的な超越性の契機をもつものである。この内在的な超越的契機は、すでに前節で触れた「おのずからの形而上学」と類似する。源もまた、この特徴を形而上学的原理の違いとして理解した。このような超越的な意味における「型」と「アイデア」との相違は、「超感性的なものと感性的なものとを峻別して前者に究極的価値を認めるギリシヤ的形而上学と、感性的なものと超感性的なものを区別しないで、物に即して物の中に超越があるとすると異質の形而上学があるのではなかろうか(源 1992: 29-30)と推測する。さらに、相良と同じように、このような形而上学的な考え方は、日本の伝統的な「自然」の捉え方に通ずると源は考えている。源によれば、このようなものは強いて名付けるとすれば、西田幾多郎の「無の場所」であり、それが日本の伝統的な言い方においては「自然(じねん)」と呼ばれていた(源 1992: 30)。

上で見たように、日本的な「型」は言語化できないもの、自分で体得するしかないものであるが、それでは型の習得あるいは体得はいかにして可能なのか。源によれば、型の最も一般的な習得方法は、江戸千家の川上不自によって定式化された「守・破・離」である⁸⁹。「型」はまず徹底して真似ることから始まるが、それは「守」の段階である。それはつまり「型を「まね」び、そして「まなぶ」こと(源 1992: 43)である。このような徹底的に真似ることによって、いわゆる「型に身を入れる」や「型にはまる」ことが可能であり、そのような個別的な「形」の徹底を通してそれを超越する普遍性をもつ「型」への道が開く。したがって、「守」の段階は「守・破・離」において最も重視される段階でもある。しかし、「守」の段階に重視される「型にはまる」ことは、「型破り」と対をなす。つまり、「守・破・離」という三つの段階のうち、「守」と「破」とは合わせて理解しなければならない、ということである。「破」が恣意的なものにとどまれば、この破は浅薄なものでしかあり得ない(源 1992: 43)と源が指摘したように、破は守の延長であり、守から体得した規則性を「守った」上でそれを「破る」ことである。したがって、「守の深さが破の大きさとなる(源 1992: 43)と、徹底した真似て「守る」ことがそれを創造的に超えて「破る」ことに通ずる。「守」は形から入り形を肯定する過程だとすれば、「破」は形を否定する

⁸⁹ 詳しくは(源 1989: 253-255; 1992: 42-44)を参照されたい。以下では両者の記述をまとめる要約する。

過程であろう。この否定は「型破り」の創造性であるが、しかし否定の段階ではまだ否定されたという形式でもともと習得した「形」の束縛が残る。したがって、「守」と「破」との二つの段階を経て「型を忘れ、形も心も忘れきって芸に遊ぶ」(源 1992: 43)という「離」の段階がつづく。以上のような「守・破・離」の三つの段階で、「型」というものが体得される。

このような「型」の考え方は、和辻哲郎の『風土』の議論にも見出せる。和辻は日本の芸術とヨーロッパの芸術を対比し、以下のようにまとめた。

さて以上のごとく規則にかなうことを特徴とするヨーロッパの芸術に対して、我々は、合理的な規則をそこに見いだし得ぬような作品を東洋の芸術の内に見いだす。もとよりそこにもまとまりはある。そうしてそのまとまりは何らかの規則にもとづいてもいるであろう。しかしその規則は数量的関係というごとき明らかな合理的なものではない。(和辻 1979: 220)

このように、和辻によれば東洋の芸術も「何らかの規則」があるが、その規則はヨーロッパのような「合理的な規則」ではない。そこで和辻は「まとまり」という言葉で、その緩やかな規則性を言い表す。そしてこのような何らかの規則によって造られた東洋的な芸術の様式は、前述した「型」の議論からすれば、合理的な「形」をもたない「型」であろう。このような「まとまり」について、和辻は庭園を例として分析したが、それはまさに自然を模範とする「型」による造園である。

和辻はまずヨーロッパの庭園の歴史をギリシャ時代から辿り、その中では近代のイギリス庭園を評価する。イギリス庭園は「自然の美を生かす点において人工庭園にはるかに優れるもの」(和辻 1979: 225)と和辻は評価したが、「近代のイギリス庭園あるいは自然庭園なるものは、ただ自然のままの風景を一定の框に入れたものにほかならぬ」(和辻 1979: 225)ものであるため、それは「芸術的創作」という点においてはあまり評価できない。それに対し、日本の庭園はイギリス庭園のような単なる「自然のまま」ではなく、「自然美の醇化・理想化」(和辻 1979: 225)である。和辻の風土論は、ヨーロッパと東洋との風土は異なるという大前提に立つため、同じように人為的な影響を受けていない自然であっても、東洋はヨーロッパよりも「雑然」とした形になると主張するところは安易には賛成できないが、ともあれその主張によって和辻は日本的な庭園の原理を説明しようとする。その原理とは、「自然を人工的に秩序立らしめるためには、自然に人工的なものをかぶせるのではなく、人工を自然に従わしめねばならぬ」(和辻 1979: 226)という原理であり、「人工は自然を看護することによってかえって自然を内から従わしめる」(和辻 1979: 226)ということである。つまり、このような秩序のある庭園は、人の手がつけられていないありのままの自然として現れる秩序ではないが、この秩序の契機は自然のうちにある。人間はまず自然のうちにある秩序を理解し、次にその秩序を現わして際立たせるために、いわゆる「余計」の

部分を取り除く——和辻の庭園の例において、これは雑草を刈るなどの庭仕事を指す。

このような庭園は、自然の「型」にしたがって自然の「形」を超えた「形」であろう。ただし、まず第一に庭園は自然を模範にするが、しかしそれと同時に、第二に庭園はまた他の庭園を模範にするということが、「型」と「形」の議論から推察できる。和辻は「型」の概念を使って庭園を論じていないが、以下のように似たような考え方を示している。

人は自然のままなる山野のある個所に偶然に現れている調和を模範としそれを偶然ならざる全体にまとめるのである。このような複雑なまとめ方は全て幾何学的な規則正しさによってはなし得ないものである。そこに何らか規則があるとしても、それは人間が合理的にはつかみ得ないものにほかならぬ。だから日本の造園術において規則として考えられていることは、実は規則ではなくしてすでに作られた一定の庭の様式を模範とすることである。(和辻 1979: 228)

ここでの「一定の庭の様式」は、「形」として理解することも可能だが、おそらくここでの「模範とする」ことはただの模倣ではなく、その模範を「守」ながら「破る」ことであり、源の言葉に借りれば「形の形」である「型」にほかならない。

第四節 要約と結論

第二章では、自然再生という局面における自然の「自然性」は、自然の歴史性および自然の自発性として理解すべきであることを確認した。しかし、第二章で検討した「自然性」(naturalness)は、主に西洋的なnature(自然)概念に基づく自然性の理解である。本章の議論は、日本や中国などの漢字圏にとって、このようなnatureの理解は、二文字漢語である「自然」とどの程度重なり、また異なるのか、という問題提起から出発した。

第一節では、漢字圏におけるnature概念の翻訳の歴史、およびそれが「自然」の語へと翻訳される経緯を考察した。まず、natureの翻訳語としての「自然」は、明治20年代の日本で使用され、のちに中国語においても採用された言葉であることを、先行研究を振り返りながら確認した。次に、natureが自然の語に訳される以前は、「万物」や「天地」や「造化」など漢字圏の伝統的な概念を用いて翻訳されたが、それらの翻訳語は淘汰され「自然」が定着することになった原因について検討した。nature概念の翻訳は、明治期の日本における西洋の概念枠組みおよび学問枠組みの全体的な受容の歴史という文脈のなかに位置づけ、その概念枠組みの受容史の一環として考察すべきである。われわれは考察の結果、「社会」から独立する近代科学の対象の領域を区別し確立する上では、既存のnatureの翻訳語ではいずれもそのニーズに対応することができないため、新たな訳語が必要であったこと、そしてそのようなニーズを応えるために、まず「天然物」

ないしは「自然物」のような用例が生まれ、やがて「無天思想」などのさまざまな時代背景の影響を受け、最終的にnatureの翻訳語は「自然」という言葉へと定着したことを確認した。翻訳概念である「自然」が明治期の日本において形成される過程を素描したのが第一節であった。

第二節では、中国における「自然」の理解を日本と比較しながら概観した。第一節で確認したように、自然という言葉は日本で翻訳されたものである。しかし、この翻訳語は中国でも受容されるようになり、natureという概念は中国における伝統的な「自然」の考えと結びつけられるようになった。したがって、第二節ではまず「自然」を中心思想の一つとして論じた老荘思想の「自然」理解を踏まえ、近代中国で翻訳語「自然」が受容される素地を検討した。老荘思想をはじめとする道家思想の「自然」は、(1)生成的な意味をもち、また(2)王充に代表する用例においては「非意志性」をもつ、という点が「自然」という翻訳の受容の素地となった。さらに、道家思想以外の中国における伝統的な自然理解をも概観したが、日本との相違点として、中国では「自然」は人間の道徳に結びつき、「道」や「理」などの観念と関連し「条理性」や「本来性」の意味をもつということが、中国の伝統的な「自然」理解の特徴である。したがって、結論として、中国の伝統思想では、natureにもっとも対応する概念は「自然」ではなく、「天」であることが判明した。「自然性(naturalness)」という概念は中国では、「天然性」ないしは「天性」として理解すべきである。

第一節と第二節の検討に鑑みれば、natureを「自然」という漢語で理解する背景には、日本の伝統的な考え方の影響が大きいことは明らかである。その伝統的な考え方とは、「おのずから」としての「自然」である。したがって、われわれが注目する実践的な文脈に戻り、第三節では「おのずから」の思想に基づく作為観を考察した。このような「おのずから」の思想に基づく作為の捉え方によれば、作為は自然と対立しない。人間による作為は、確かに自然的な過程では生じ得ない結果をもたらすが、真の意味で「正しい」作為は自然的な過程を超えながらも自然に即するものであり、自然の一部である。このような作為が可能にするのは、いわゆる「型」の実践的方法論である。第三節の後半ではこのような「型」の議論を検討し、その習得方法である「守・破・離」の三段階を分析した。最後に、和辻の風土論における庭園の分析を踏まえ、「型」のような日本的な作為の理解による実践の実例を議論した。

以上の考察を通して、第二章で得られた「自然性」の概念と共通性をもちながらも、さらに「おのずから性」という意味での強い自発性を備える日本流の「自然性」の理解が見えてきた。このような自然性の理解においては、物事は内在的な自発性によって動かされつつも、その内在的な自発性は同時に超越的な規定として働く。また、このような「おのずから性」によって導き出された作為論において、「型」の習得のような、自然の特性を純化させて身体的に捉えるという自然性の捉え方が現れる。

このような日本流の作為の理解は、自然復元を「自然再生」として理解された素地となったで

あろう。本章の議論に踏まえれば、自然の特性を取り込みつつも、人間によって自然を能動的・創造的に「再生」させる、という自然再生の可能性が開かれる。ただし、このような「型」による実践的方法論は、一部のみにのみ「創造的な逸脱」が許される、一種の「天才」論であろう。このような「型」の議論と、ドイツロマン派の「天才」に関する考察や、ベルクソンの生の哲学と比較するとどのような結果が生じるかは、とても興味深いことだが、別の研究になるためここでは指摘するだけに留めたい。

続く章では、「椿の森づくり」という実際の事例を通して、改めて能動的に自然を創造的に「再生」する可能性を考察したい。

表 本章で言及した英華字典の出版年代一覧

1822	モリソン	Robert Morrison	『英華字典』
1844	ウィリアムズ	Sanuel Williamms	『英華韻府歴階』
1847-1848	メドハースト	Walter H. Medhurst	『英華字典』
1866-1869	ロブシャイド	William Lobscheid	『英華字典』
1872	ドーリトル	Justus Doolittle	『英華萃林韻府』

第四章 東日本大震災後の自然再生——「樺の森づくり」を事例に

第二章では「自然性」概念の論点別整理および批判的検討を行うことによって、今日の自然倫理学において有意義な「自然性」概念を素描した。また、第三章では翻訳概念としての「自然」を検討することによって、とりわけ日本における「自然」の概念に含まれる伝統的な思想の影響を指摘した。すでに検討した自然再生の実践において、自然の自然性をいかに取り入れるかが課題であるが、以下では具体的な事例の紹介と分析を通して検討していきたい。

第一節 防潮堤の論理——生命・財産を守るための公共事業

三陸地方は津波の被害を繰り返し受けてきた地域である。このような三陸地方の津波対策に関する歴史的な考察は、JICA研究所の「大災害と国際協力」研究会の「三陸地方における津波対策の変遷」に丁寧にまとめられている(「大災害と国際協力」研究会 2013)。

まず、津波対策を実施する主体は、1933年の昭和三陸地震を契機に転換した。昭和三陸地震より以前の津波対策は、「自助」と「共助」が中心であり、個人や地域コミュニティの有力者によって対策されてきた。それに対し、昭和三陸地震以降の場合、国や県による行政主導の復旧・復興事業が行われるようになり、「公助」の役割が大きくなった。ただし、工学的な構造物による津波対策は、1960年のチリ地震津波以降に見られる傾向である。このような工学的構造物による対策への転換は、日本の経済的状況および工学技術の進歩によるものと推測される。

チリ地震津波以降に展開された工学的構造物による津波対策は、岩手県の田老地域の経験をモデルにしている。三陸の津波の歴史を詳しく研究した山下文男の『津波てんでんこ』は、三陸地域の防潮堤の前例となる田老地域の事例を紹介している(山下 2008: 101-103)。山下によれば、多くのコミュニティは昭和三陸地震の義援金を住民に分配し、そのお金を使って高台移転の対策を取っていたが、岩手県の当時の田老村では義援金を分配せずに「防浪堤」の工事に当てた。この「防浪堤」を基礎に、県の事業としても支援され数十年の増設と改築により、大きな防潮堤が造られた。1958年の段階では、田老地域には海面から高さ10メートル、全長1350メートルの大きな防潮堤が完成し、この防潮堤によって1960年のチリ地震津波の被害が抑えられた。山下の見解によれば、田老地域の防潮堤の防災・減災効果はこのようにチリ地震津波で実証され、成功事例として三陸地方の他の地域が積極的に防潮堤建設に乗り出す要因となった⁹⁰。

山下が紹介した田老地域の経験から、コンクリートの防潮堤の建設のような工学的構造物によ

⁹⁰ なお、当時の日本の海岸工学による対策は、世界的に見ても珍しいものである。例えばアメリカの1986年の研究では、三陸沿岸部の防潮堤を評価し、先進的な取り組みとして紹介された(Walker and Mossa 1986)。

る津波対策は、「公共事業」であることが窺える。コンクリートの防潮堤の建設には多大な経費が発生し、田老地域のような先行事例では、普通は被災した住民に配分する義援金を利用して防潮堤の原型を造った。さらに、やはり最終的に巨大な防潮堤の完成は、岩手県の公共事業として増築した経緯が無視できない。したがって、「大災害と国際協力」研究会の報告書で指摘されたように、1960年のチリ地震津波以降の三陸地方において、防潮堤のような工学的対策への転換は、経済高度成長期の日本の状況と合わせて考える必要がある。このような「公共事業」としての性格が強い防潮堤の建設は、片方ではその有用性や必要性の論証が必要であり、もう片方では公共投資が必要であるため、予算の財源の確保と行政による主導が必須となる。東日本大震災の後の防潮堤建設の計画は、まさに公共事業として復興計画に組み込まれたものである。

まず、公共事業としての必要性をめぐって、東日本大地震の後の防潮堤建設に関する政治的な議論は「国民（住民）の生命、身体及び財産の保護」という目的のもとで展開された。例えば震災後の中央防災会議の調査委員会では、今までの災害の想定では、近い将来に「発生する可能性の高い」ものを想定し、切迫性の観点のみから防災対策を立てていたことを反省し、東日本大震災のような「千年に一度」の災害への対策を改めて検討することにも力を入れると述べた⁹¹。しかし、東日本大震災のような頻度は比較的low、そのため「切迫性が低い」災害を想定して、防潮堤などのような防災施設の整備を行うことは現実的に考えると非常に難しい⁹²。したがって、中央防災会議の今後の対策において、発生頻度は極めて低いものに対しては「住民等の生命を守ることを最優先」という形で生命に限定し、発生頻度が高いものに対しては「海岸保全施設等は、人命保護に加え、住民財産の保護、地域の経済活動の安定化、効率的な生産拠点の確保の観点から、比較的頻度の高い一定程度の津波高に対して、引き続き整備を進めていくことを基本とすべきである」と述べ、住民の生命の他にも財産の保護として、「住民財産の保護、地域の経済活動の安定化、効率的な生産拠点の確保」の内容を盛り込んでいる⁹³。このような論理は、津波対策推進法（内閣府、2011/6/24）・津波防災地域づくり法（国土交通省、2011/12/14）・国土強靱基本法（2013/12/11）をはじめとする震災後のさまざまな法律や行政命令に現れた⁹⁴。さらに、このよ

⁹¹ 東日本大震災に関する中央防災会議の資料は、内閣府によって公開されている。詳しくは各報告書の内容を参照されたい。

<http://www.bousai.go.jp/kaigirep/chousakai/tohokukyokun/index.html>（2019/8/27アクセス）

⁹² 防潮堤などの対策によって「住民の生命」は本当に守られるか、という疑問もある。このような施設はかえって被害が大きくなるという指摘も複数出ている。一例として、(田中 2013)を参照されたい。

⁹³ <http://www.bousai.go.jp/kaigirep/chousakai/tohokukyokun/pdf/youten.pdf>
<http://www.bousai.go.jp/kaigirep/chousakai/tohokukyokun/pdf/teigen.pdf>
(2019/8/27アクセス)

⁹⁴ 法律の名称は略称である。震災後の法整備に関する詳細の議論は、内尾の整理を参照されたい

うな生命・財産を守るという大義名分は、防潮堤が公共事業としての必要性の論証であり、また政治的な主張として対立する側を批判することにも使われる。例えば、内尾太一が「生命・身体・財産」を守ることを絶対的な拠り所とするレトリックが、旧民主党政権時代のハード軽視の政策への反動と結びつく形で、自民党所属の政治家を中心に、公共事業推進の文脈で用いられるようになった」(内尾 2018: 136)と指摘したように、政治的な事情により事態がさらに複雑化した。

次に、行政主導の公共事業の問題は、震災復興政策の一環として位置づけられる防潮堤の建設⁹⁵に、どこまで被災した住民などの当事者の意見が反映され、地域の状況が配慮されたか、という点において最も顕著にあらわれる。このような観点からの防潮堤建設に対する指摘は、とりわけ生態学や人文社会系の学者を中心になされてきた。日本学術会議の「東日本大震災の被害構造と日本社会の再建の道を探る分科会」(以下では「分科会」と略す)は「東日本大震災からの復興政策の改善についての提言」において、防潮堤計画の問題点を以下のようにまとめた。

大津波災害の被災地について見ると、岩手・宮城の津波被災地では、ほぼすべての被災地で巨大な防潮堤が計画されているが、防潮堤中心の被災地再生計画には、様々な難点が存在する。すなわち、環境破壊の恐れ、漁業の存在基盤が奪われる可能性、計画決定手続きからの住民の排除、長期的に見た予算不足の恐れ、ハードの施設に偏重する防災計画への疑問、コミュニティを衰弱化させる可能性、減災の観点の軽視などという問題点を、巨大防潮堤優先の政策については指摘しなければならない。巨大すぎる無理な公共事業は、かえって被災地の回復過程に悪影響を及ぼしかねない。(分科会 2014: ii-iii)

多分野の専門家が一同で議論した上で書かれた提言であるため、問題点は幅広く指摘されたが、ここで重要なのは、これらの問題点はすべて「巨大防潮堤優先」という政策において他の視点が無視ないし軽視された結果である、という指摘であろう。もちろんこの問題点のまとめにおいて、防潮堤の建設計画に対する疑念が示されているが、それは防潮堤の有効性や必要性に対する直接的な批判ではない。提案のタイトルからもわかるように、ここで問題視されるのは「復興政策」のあり方であり、行政が復興政策を推進する際の論理である。端的に言えば、行政主導の復興政策はまず行政側から提示され、被災者にとってはその政策に対し、賛成か反対かという二択、あるいは参加か拒否かという二択しか用意されていないことが、最も大きな問題である。す

(内尾 2018: 133-137)。

⁹⁵ もちろん、すべての地域に防潮堤で対処できるわけではない。復興政策の基本的な対策方法として用意されるのは、防潮堤が建設する地域はその建設、そうではない地域は集団高台移転、という二択である。この論理は前述した以前の津波被災後の対応と同じである。

なわち、「一連の組織過程の結果として、被災者には、早期帰還並びに大規模防災土木事業という単一の復興政策しか示されておらず、それに「のる」か「のらない」かの二つの道しかなくなっている」(分科会 2014: 10)といった、特定の政策のみを優先させることが問題である。実際に例えば防潮堤の建設に関しても、一律で建設計画が行政から制定された上、住民に説明しそれぞれの地域の中で考えをまとめるというケースがほとんどである。とりわけ最初の段階では、防潮堤の位置や高さなど具体的な議論ができないまま、すでに決められた計画に全面的に賛成か反対かの二択に迫られる。したがって、各々の地域の特殊な事情に沿って提示された案以外の政策形成の可能性が閉ざされ、被災した住民という当事者の意見が反映されにくい状態になってしまった。この状態が抱える矛盾点について、「生活再建の前提として選ばれた大規模防災土木事業が、生活再建の現実への配慮なく計画され遂行されたことで、むしろ生活再建の道筋を強く制約する方向に作用している」(分科会 2014: 10)と指摘され、本来なら政策の目的として立てられた被災した住民の「生活再建」は、かえって強制的な計画によって別の方向で束縛されるようになる。まさにこのような矛盾点が抱えているため、防潮堤の建設における不条理を「第二の被災」(廣重 2018: 34)と呼ぶ学者もいる⁹⁶。

以上の議論からわかるように、三陸地方のような比較的頻りに津波の被害を受ける地域において、防潮堤は災害対策の一つの選択肢として東日本大震災の前から存在する。いわゆる「千年に一度」の「未曾有」の大災害によって、防災対策の考え方に関して新たな観点が加わったが、防災対策の考え方そのものに転換が生じたとは言えない。しかし、被災地における対応の方法として、前述した問題点は看過できない。基本的に昔からあった「移住」——つまり「高台移転」——という選択の他に、確かにコンクリートの防潮堤などの工学的構造物を利用し、災害が起きた時に被害を防ぐまたは軽減させることも選択肢としてあり得る。例えばチリ地震津波以前では田老地域の事例のように、高台移転という選択は優先されるが、今回の震災においては、むしろ移住せずに防災対策をしっかりとするという選択が優先される。問題は「移住せずに対策する」という考え方自体でもなければ、「移住せずに対策する」という選択肢を優先させたことでもなく、「移住せずに対策する」という選択肢を具体的に吟味する手続きであり、前で指摘されたように「防災」か「移住」かの二者択一しかないことである。それを克服するために「第三の道」が必要である。前述の「東日本大震災からの復興政策の改善についての提言」において、まさにこのようなことが提言された。「津波被災地域の再建のために、巨大防潮堤による防災という第一の道と、自力による移住という第二の道の二者択一が強制されている問題点を克服するために、各地域の個性に即して、減災と防災の方法の工夫をしながら、元に暮らしていた場所で暮らすという第三の道が可能にする」(分科会 2014: 20)と述べたが、「巨大防潮堤による防災」という

⁹⁶ なお、「第二の被災」の観点から防潮堤問題をどう考えるかに関して、詳しくは(廣重 2018: 29-35)を参照されたい。

選択肢もまた「元に暮らしていた場所で暮らす」ことであるため、正確には防潮堤の建設によって「元の暮らし」が変化せざるを得ないという事態を避け、「元に暮らしていた場所で今まで通りに暮らす」ということであろう。したがって、「元に暮らしていた場所で暮らす」ために取り得る選択はコンクリートの防潮堤だけ、という既存の行政主導の弊害を克服し、例えば提言の中で言及されたように、「避難路の設置」や「防災拠点施設の充実」などさまざまな別の手段と対策をも検討することが、「第三の道」の中核である。そのためには、行政の代わりに「住民参加を確立する地域復興再建協議会の設置」(分科会 2014: 18)が重要である。

ところで、災害を軽減するためには工学的構造物の他に、東日本大震災の後には(工学的構造物のもじりとして)「自然的構造物」も注目されてきた。次節では、まずその代表として、宮脇昭の「森の長城」の提案を検討したい。

第二節 宮脇昭と「森の長城」の植林活動

東日本大震災の直後、植物学者の宮脇昭が震災の瓦礫を焼却などせずに、「森の長城」という名の植林事業で利用し今後の地震・津波の防災・減災対策を行うという提言を挙げた。その考え方は『瓦礫を活かす「森の防波堤」が命を守る：植樹による復興・防災の緊急提言』および『森の長城が日本を救う：列島の海岸線を「いのちの森」でつなごう』の中でまとめられている(宮脇 2011, 2012)。この宮脇の提言は日本社会および環境省に注目され、震災後のさまざまな団体・個人の植林活動を触発させた影響因子の一つである。

そもそも宮脇の発案の理由の一つは、「瓦礫」の扱いの問題である。津波によって多大な被害を受け、被災地に残された「瓦礫」は、多くの人びとにとってたくさんの複雑な思いのあるものでもある。したがって、「鎮魂」という意味も込めて、宮脇はその「瓦礫」を無害化処理したうえ、それを土で埋めて防災効果のある森——すなわち「森の長城」——を作ることを提言した。防災効果のある森をつくる際に、宮脇は旧来のマツ主体の防潮林を批判し、陸前高田の「奇跡の一本松」がマツ主体の防潮林が津波に弱く流されやすい「失敗の証拠」とであると主張する(宮脇 2012: 43-55)。それに対し、従来のマツ主体の防潮林の代わりに災害に強い森、宮脇のいう「本物の森」を作らなければならない。それは「エコロジカルな観点から、何百年も何千年も、どんな台風や火事、地震や津波にも生きのびてきた、土地本来の森」であり、「照葉樹林」という被災した「土地本来の潜在的な自然植生」である(宮脇 2012: 4)。このような潜在的な自然植生は、日本の伝統的な神社の「鎮守の森」からヒントを得られるという(宮脇 2012: 65-69)。

宮脇の植林理論は、「代償植生」と「潜在自然植生」との独特の概念を取り組んでいる植物生態学に依存して展開される。この「代償植生」と「潜在自然植生」との概念は、従来の「原始植生」と「現存植生」という単純な二分法を乗り越えるために提示された概念である。宮脇の理解

に即して言えば、原始植生（「原植生」と呼ばれることもある）とは、「自然環境の総和として成立したもの」（宮脇 1987: 179）である。それに対し、現存植生とは、文字通りとの地域において現在生息している植生の総和である。宮脇によれば現存植生は、原生的自然など一部の例外を除けば、ほとんど「代償植生」によっておきかえられたものであると考える。「現実に私たちの生活域やその周辺で、目で見、直接測定可能な森林や植生は、過去から現在までの時間の流れの間において、直接・間接に、人間の影響によって変えられた二次植生である」（宮脇 1987: 175）と言い、それが代償植生である。「潜在自然植生」という考え方は、ドイツのラインホルト・チュクセン(Reinhold Tüxen)が提唱した概念であり、宮脇がドイツに留学したとき直接学んだ概念である（宮脇 2015: 68-69; 1987: 180）。この潜在自然植生とは、「もし今の時点ですべての人間の影響を停止したら、その土地が本来どのような自然植生を支える潜在能力をもっているかという、もっともその土地で多層で安定した現時点で理論的に考察され得る自然植生」（宮脇 1987: 180-181）である⁹⁷。

このような潜在自然植生の考え方は、クレメンツを代表する「極相」の生態学と関連する。20世紀前半まで支配的だったクレメンツを代表とする生態学議論を前提にする場合、ある地域の生態系には客観的な「あるべき姿・形」が存在し、それが「極相」と呼ばれる。クレメンツの「極相」理論によれば、人間による介入や自然災害などの「攪乱」がなければ、生態系は自発的にある終着点（すなわち「極相」）に向けて変化し続け、その終着点である「極相」は気候などによって決定されているものであるという。このような気候決定論は後の生態学の議論に否定されたが、前述した「原始植生」とは、まさに極相の状態の植生であろう。「潜在自然植生」という概念も、その土地「本来」などの言葉が示したように、「極相」またそれに準ずる状態を前提にしているのであろう。しかし、それを積極的に解釈することも可能である。宮脇は生態系における「生産」「消費」「分解」という循環において、生産者すなわち植物こそ生態系の豊かさを決めるものであり、いわばその生態系の基盤をなすものであると主張する。したがって、「もっともその土地で多層で安定」するところを積極的に解釈すれば、潜在自然植生とは、特定の土地や地域において、人間の管理維持によらずに安定的かつ生物多様性のある（「多層」）生態系が構築できるために、最も適任な植生として理解できる。宮脇が生態系の「積極的な創造」を推奨していることも以上のような潜在自然植生の積極的な解釈を支持する。「生きた構築材料を使って自然のシステムの回復や緑の環境創造に際して、その土地の潜在能力をひき出すように働きかけるならば、現在よりもむしろはるかに多様で安定した生物環境を創造することが可能である」（宮脇

⁹⁷ 日本の植林理論は、ドイツの植林理論から長らく影響を受けてきた。明治神宮の鎮守の森も周知のように、ドイツ留学経験がある三好学と本田静六の意見が取り入れられたものである（本件に言及する記載として、例えば(宮脇 2012: 66)）。宮脇昭もまた然りである。この観点から日独比較することも非常に興味深い。別の機会に譲りたい。

1987: 189)と、基本的にその地その地の気候や風土を生かす自然環境の「創造」を提唱する立場である。

以上のような「潜在自然植生」の考え方に基いて宮脇は照葉樹林を主体とする「森の長城」をつくと提言した。宮脇によれば、このような「本物の森」は、以下のような利点がある。

1. 深根性、直根性の土地本来の潜在自然植生に基づく常緑広葉樹に夜多層群落の森を形成することにより、単一の樹種でできた森や林とは災害に対しても、比較にならないほど強い抵抗力を持ち、防災・環境保全林として多面的な高い機能を備えている。地震・火災・津波・台風などの災害に強いのみならず、避難路、延焼予防線、緊急避難所としての機能を果たす。
2. 常緑広葉樹は、酸素の最大の供給者で、その機能は、緑の表面積に比較するため、芝生などの数十倍になる。
また、多層群落の森は、暴風、防雪、防霧などの気象緩和、貯水、水源確保、防音、防塵、水や空気の浄化、生物多様性の保持などのトータルで多様な機能を持ち、津波のエネルギーを軽減する。
3. エコロジカルなポット苗の植樹をすれば、3、4年後からは自然淘汰にゆだね、基本的に管理費もかからなくなる
4. 傾斜地、崖地に植樹した場合、中期的に土砂崩れ防止の有効な手段となる
5. 将来、超高木に成長した老木は、慎重に択伐して、焼かない、捨てないで家具や建築材などに積極的に利用する(宮脇 2012: 189-190)

このように、宮脇が提言した「本物の森」は、とりわけ複雑で多様性のある生態系の形成に向けて考案されたものである。しかし問題は、このような潜在自然植生に基づく考え方が、前述したように基本的に人間の影響を排除する時の自然の状態を前提にしていることである。このような傾向に関して、例えば廣重剛史は、宮脇の考え方は「原生自然への憧憬」であると批判する(廣重 2018: 37-38)。実際に宮脇は確かに「管理が必要な人工の森」に対して批判的であり、災害を受けたら自然的に回復されないという意味で「本物の森」よりは劣ると主張する(宮脇 2015: 100-103)。とはいえ、上で見てきた「本物の森」の五つの利点のうち、三つ目の「管理費」という利点を除けば、人間の介入を排除する論理的な必然性はないし、人間が継続的に「手入れ」をし、長期的に関わっている里山の生物多様性は、人間の「手入れ」なしの状態よりも豊かであるという指摘も多数ある。また防災という観点からも、人間が「手入れ」することで生態学的に防災の機能が落ちるとは限らないうえ、災害を予防するという（仮に人間中心ではないだとしても、人間も被災されうるという対象に含まれる）人間をも含む問題において防災林との持続的な関わり

が生じる文化的・教育的なメリットが薄くなる。

以上のように、宮脇の提案は、前節で問題提起した「元に暮らしていた場所で暮らすという第三の道」として、コンクリートの防潮堤の代わりの可能性を示した。しかし、宮脇の潜在自然植生という考え方に基づく「手入れ」がいらぬ「本物の森」へのこだわりは、必ずしも必要とはいえない。むしろ、このような地域の植生を利用し防災効果をもつ「防潮林」をつくるという考え方を、さらに人間と自然との関わりからの観点から検討し直す方が、より建設的な対策になる。次節では、筆者が長い間に関わってきたこのような文化的な観点を取り入れた「椿の森づくり」を紹介し、分析を行いたい。

第三節 前浜地域の「椿の森づくり」

東日本大震災で大きな被害を受けた気仙沼市では、震災後に震災復興市民委員会が結成され、『気仙沼市の震災復旧・復興に向けた提言』が発表され、その全18プロジェクトのうち、「防災自然公園ベルト「海の照葉樹林プロジェクト」」が一つのプロジェクトとして提案された⁹⁸。この「海の照葉樹林プロジェクト」は、「海との共存を前提とした減災対応として、照葉樹を使った防潮林ベルトを建設する」ことを目的とする。この提案は震災復興市民委員会の一員である千葉一によるものであり、その発案の原点は避難所の会話であった。

津波で被災した場所に「ツバキば植えっぺ」という第一声は、被災後まだ春浅い清涼院の暗い物置の避難所・災害対策本部ででした。当時その本部長で、「前浜、おらほのとおき」代表だった畠山幸治氏が「そして、まだ皆して椿油搾りばやっぺ」と発した時のことを忘れません。勿論、それは植樹などの専門家の知見や指導による発案ではありませんでした。被災後の暗澹たる状況の中で、協力し再出発しようとする草の根からの一つの理念ドライバー、或いは源郷回帰にも似たものを促すような声だったと思います。(千葉 2015a: 4)

以上のように、被災した直後、地域の人びとは防災や減災などの観点ではなく、地域の伝承という文化的な観点こそが「椿の森づくり」の最初の契機である。ツバキ油は日本の各地で料理や化粧などさまざまな用途で利用され、気仙沼地域も気仙沼大島を始め、ツバキ油を利用する伝統があった。さらに、「前浜、おらほのとおき」という前浜地域の住民が主体となって結成された団体は、震災被災の前からさまざまな地域活動を展開し、その一つは「キリン」という機械を使い昔ながらのツバキ油絞りの体験行事である。行事で使われていた「キリン」の機械は旧地域の

⁹⁸https://www.kesenuma.miyagi.jp/sec/s019/010/050/020/02502/133025hukkoukeikaku_project_shinchokujyoukyou_260331.pdf (2019/10/27アクセス)

公民館に保管され、津波によって流されたが、避難所での「ツバキを植える」という提案は、地域の交流行事を被災後にも継続させるという意思表示であろう。地域の自然との関わりを歴史を取り入れた形で提言された復興活動のシンボルが、「ツバキ」である。

気仙沼市の震災復興市民委員会の提言を受け、当時早稲田大学ボランティアセンター（WAVOC）のコーディネーターである廣重剛史が中心となってボランティアのプログラムを立ち上げ、「海の照葉樹林プロジェクト」の支援活動として2013年から「海の照葉樹林とコミュニティづくりプログラム」が発足された⁹⁹。筆者も最初から参加してきたこのプログラムでは、主に被災地から椿をはじめとする数種類の照葉樹の種子や苗を採取し、東京に持ち帰って2-3年かけて育て、また被災地で防潮林として植樹するという活動をする。採取された種子や苗をポットに移し、早稲田大学のキャンパス内、付属高校である早稲田大学本庄高等学院のキャンパス内、さらに地域との交流の一環として新宿区の戸山シニア活動館の敷地内などで共同管理するほか、学生や戸山団地の住民などが苗の「里親」となって自宅で育てるケースもある。

前浜地域においても、第一節で分析したような行政によるコンクリートの防潮堤が計画された。2013年の宮城県の計画によれば、9.8メートルの防潮堤が建設される予定である¹⁰⁰。しかし、まさに第一節で指摘された「二者択一」であるように、この計画は行政によって提示され、地域コミュニティとしては受容するか拒否するかという二択が迫られ、住民の間で意見が割れた。その二者択一を回避させるため、また住民の間で合意形成ができるように、自発的に開催された「防潮堤を勉強する会」などさまざまな対応が生まれた。前浜地域において、住民同士でコンクリートの防潮堤について考察・議論する中で、コンクリートの防潮堤という「線的防護」では東日本大震災レベルの災害を防御できないということを踏まえ、それに代わる「面的防護」を検討し始めた。「椿の森づくり」もその「面的防護」の一環として、改めて位置づけられた¹⁰¹。

2013年から始まった「海の照葉樹林とコミュニティづくりプログラム」は二年間の育苗を経て、2015年の9月に最初に採取し東京で大きく育ったポット苗を現地に送り返し、第一回の「前浜植樹祭」を行なった。植樹地は海の近くにある斜面であり、成長するまでの斜面の固定策として、木で作った杭に伐採して割れた竹を通してつくった「近自然工法」の段々畑の形式を利用した¹⁰²。以後毎年植樹祭が開催され、2018年によく最初に植樹し始めた斜面全体の植樹作業が完成した（図1を参照）。

⁹⁹ 以下の記述は筆者の参加経験に基づくが、他にも（廣重 2018: 21-29）を参照されたい。

¹⁰⁰ <http://imakawa.net/wp/wp-content/uploads/dca28810256f65ecd6fd205efd25b5c3.pdf> (2019/10/27アクセス)

¹⁰¹ 前浜地域において防潮堤問題に関する葛藤の詳細は、（廣重 2018: 17-21）を参照されたい

¹⁰² この形は廣瀬俊介の啓発を受け、地域住民たちが提案したものである。荒地で生長する「不要」な木や竹を利用し、ボランティアと住民との合同作業で作られた植樹地の下整備は、いわゆる「ローテク」の作業であり、教育の一環ともなった。

以上のように、地域の伝統を受け継ぎ、地域の文化と接続する形で、前浜では「椿の森づくり」のプロジェクトが立案し実行した。さらに、「椿の森づくり」は早稲田大学ボランティアセンターを通して、大学生や東京の戸山地域の住民たちとの交流のきっかけともなった。「椿の森づくり」は地域のコミュニティーの震災復興とともに、災害によって破壊された地域の自然の「自然再生」をも行なった。



図1 植樹する斜面の全体図¹⁰³（筆者撮影 2016/8/21）

第四節 結論にかえて——「椿の森づくり」の評価

第二章では、自然との実践的な関わりにおいて、自然の「自然性」という概念に関わる、とりわけ自然の歴史性（4節）および自発性（5節）は人びとの実践を方向づける。また、第三章では、日本の芸能などにおいて使用されている「型」の考え方およびその習得方法が、「おのずから」という日本的な自然理解を体現するものであり、実際の自然再生の実践の方法論として有効であることを論じた。このような自然再生の事例として、前節では東日本大震災のあと、宮城県

¹⁰³ 3.11 の時、植樹の斜面の裏にある建物の1階の天井部分まで浸水された。この斜面より低いところの建物は全部津波に流された。

気仙沼市本吉町前浜地域で実践してきた「樺の森づくり」を紹介したが、ここでは簡単な分析を付け加えたい。

このような「樺の森づくり」は「面的防護」の一環のみならず、次第にさまざまな効果が期待されるようになった（表を参照）。それらの主張からわかるように、とりわけ減災効果（「グリーンインフラ」）に関しては宮脇の主張と通じる場所も含まれているが、それ以上に社会的な効果——地域コミュニティのみならず、WAVOCの活動を介して大学や東京の戸山地域を含む他の地域における波及効果——をも期待される。そして、「懐かしい未来」（千葉 2015b）という現地で「樺の森づくり」のリーダーとして活躍する千葉のキャッチコピー¹⁰⁴に言い表されたように、この「樺の森づくり」は、地域の人間と自然との長い関わりあう歴史を踏まえ、人間によって手入れされてきた地域の自然の歴史性を取り込んだ形で行われる、未来へ向けての「復興」事業であり、震災によって破壊された地域の自然——コミュニティを囲むという意味での地域環境のみならず、「文化」としての地域の自然——の「自然再生」にほかならない。



図2 近自然工法¹⁰⁵（白鳥円啓氏撮影 2019/9/5）

¹⁰⁴ 千葉はインド研究者であるため、その発言はノーバグ＝ホッジから借りたかもしれない。詳しくは（ノーバグ＝ホッジ 2011）を参照されたい。

¹⁰⁵ Neo-Natural River Reconstruction Method の日本語訳。自然に配慮する工学的・技術的手法であ

自然の歴史性という意味において、地域の文化とともに形成された地域の自然の再生を、震災によって破壊されかけたコミュニティの再生とともに行う。したがって、第二章第四節で紹介した「偽物の自然」の論争の観点から見れば、自然の歴史的連続性を取り組むものという意味においてこれはライトの「好意による復元」に属し、さらに第二章第五節で分析したように単なる「復元」ではなく、未来に向けての「再生」である。まさに「懐かしい未来」というキャッチコピーが示すように、未来に向けて植樹によって新しい樅主体の森が創られたにも関わらず、歴史性を取り組んだゆえに「懐かしさ」が生まれ、その「樅の森」は地域のアイデンティティの一部として受容される。

自然の自発性という意味において、このような植林はまさに「手入れ」の思想の実践である。地域の自然を理解した上で、「近自然工法」(図2を参照)などさまざまなやり方で作為的に植樹活動を行うが、それらの活動において自然をコントロールする管理の発想は含まれておらず、手入れの際には「樅の森」の自発的な成長が主体となる。地域の伝統的な「知恵」も科学的な知識も不十分であり不完全であることを自覚した上で、実際に活動する際はフィードバックを取りながら自然との関わり方を調節する。

このような自然再生の実践が実際に可能なのは、地域住民が地域の自然をよく理解した上で積極的に参加する結果であろう。「型」の習得における「守・破・離」の議論で論じたように、まず「守」という段階で徹底的に地域の自然との関わりにおいてその「形」を理解し体得した上で、「破」の段階で積極的にその「形」を破り――地域の自然において一つの樹種である樅を中心的な樹種としてあつかう――、さらには「離」という段階で旧来の「形」にとらわれない新たな人間と自然との関わり方を創造する可能性にも通ずるであろう。植林という活動は長い時間的な尺度で評価しなければならないため、震災後から始めた「樅の森づくり」を全面的に評価するのも時期尚早かもしれない。しかし、今までの活動を通して、われわれはすでに自然性を取り入れた「型」による自然再生の一つの事例として、その活動を位置付けることが十分にできるであろう。

る。

表：「椿の森づくり」に期待される効果

<p>A) 「椿の森」グリーンインフラの形成</p> <ul style="list-style-type: none"> ・地元植生による防災と減災：防潮林，防風林，法面補強 ・魚付林，保健林，椿油原料供給林，その他気象緩和効果 ・三陸ジオパークのサイト化 ・震災復興国立公園「潮風トレイル」へのツバキ隧道の提供
<p>B) 魚付林を背景としたブランディング</p> <ul style="list-style-type: none"> ・前浜ブランドの海産物…地域アイデンティティの補強 ・住民による森林管理と浜の清掃活動など ・環境改善と経済的メリット連関についての住民意識の向上 ・「新しい漁師の姿」その生業・生活スタイルの模索
<p>C) 生態系サービス向上による生活改善</p> <ul style="list-style-type: none"> ・椿の森の多様なサービスを活かした持続可能な高齢社会の創出 ・漁の労働生産性の向上と地産地消…貧血的地域経済の改善
<p>D) 市民住民参加型の活動</p> <ul style="list-style-type: none"> ・地域社会の健全性，社会関係資本…互酬性，災害対応能力の維持 ・地域社会間 (ex.山形県最上町)，大学，NPOとの協働の推進
<p>E) 高齢者の社会参加，知恵と伝統技術の活用</p> <ul style="list-style-type: none"> ・知恵と経験を伝える…伝統技術の継承とサバイバル学習 ・社会参加による健康寿命の伸長…「津波テンデンコ」の前提 ・WAVOCと戸山シニア活動館の育苗…地域福祉と被災地の連携

出典：(千葉 2015a: 12)により作成

第五章 結論——自然性に基づく自然再生に向けて

自然再生という実践的な場面において、自然の自然性はどのような意味として理解でき、またそのような自然性の理解はどのように自然再生の準拠となるのか。本研究では、まず第二章でさまざまな自然の自然性を扱う議論から、五つの自然性の理解を抽出して検討した。しかし、第二章で検討した「自然性」(naturalness)は、主に西洋的なnature(自然)概念に基づく自然性の理解である。したがって、第三章では日本や中国などの漢字圏にとって、このようなnatureに基づく理解は、二文字漢語である「自然」とどの程度重なるのか、あるいは異なるのか、という問題提起から出発し、分析を行った。第三章の分析を通して、「型」の実践的方法論が、実際に自然再生を行う際の評価を行った。第二章と第三章の議論を踏まえる形で、第四章では「椿の森づくり」という実例を通して分析を加わえた。

第二章では自然再生に関わる自然性の五つの論点、すなわち「法則性」「存在論的秩序性」「有機体の特性としての合目的性と複雑性」「歴史性」「自発性」の五つを、論点別で検討した。結論からいうと、自然再生の実践的な場面においては、とりわけ「歴史性」「自発性」が意義を有する。実践的な場面において、「自然性」の概念は、その自然の「歴史性」および「自発性」として理解され、そのような意味における自然の自然性を踏まえた上で自然再生は行われるべきである。

法則性としての自然性について、われわれは「物理学の法則」と「生態学の法則」を区別して論じた。まず、ミルの議論においてすでに指摘したように、物理学の法則という意味で「自然に従え」という命令は、無意味である。なぜなら、われわれは物理学の法則から逸脱することはできず、物理学の自然法則という意味で「自然に従え」という命令がなくても、「自然に従わざるを得ない」からである。次に、コモナーの議論を代表に、生態学における「自然法則」に従って自然の法則性の実践的な意味を検討した。しかし、コモナーの四つの生態学の法則を検討した結果、この四つの法則はさらに「厳密な意味での法則」と「もののあるべき姿に関する誰かの見解や感情や命令」との二種類に分けられることが判明した。厳密な意味における生態学の法則は、確かに自然の法則性に属し、人間が自然と関わる際の実践に役立つ知識である。しかし、物理学の法則と同様に、厳密な意味における生態学の法則に関しても、(自分が依存している生態系と心中したくない限り)従わざるを得ない法則である。それ以外のいわゆる「生態学の法則」は、真の法則ではなく、レトリックとしての意義を有するが、法則性の議論に帰属しない。このように、法則性としての自然の自然性は、倫理的な概念として機能しえない。

次に存在論的秩序性としての自然性を検討した。まず、現代の自然倫理学の文脈において、存在論的秩序について積極的に論じたヨナスの議論を取り上げた。ヨナスの『責任という原理』の議論を分析した結果、その主張を正当化するために、ヨナスが『生命の哲学』において展開した

自然哲学による基礎づけが必要であり、そのような自然哲学の基礎づけは、最終的に創造者である「神」の存在を要請する。このような神学的な基礎づけは、特定の宗教を信仰する人にしか妥当せず、一般に広く受け入れられることは難しい。したがって、次にヨナスの問題意識を継承しながら神学的な存在論ではない基礎づけを試みたジープの議論を分析した。ジープによって提示された「自然の階梯」は、それぞれの「位階」が固定されずに境界線が修正可能である点において評価できる。また、その正当化が複雑性などによって行われたこと、したがって近代的な自然科学の議論と調和性をもつという点においても評価できる。しかし、そのようなジープの議論に従えば、「自然の階梯」のような全体的な存在論的秩序が必ずしも要請されるとは限らない。自然再生という実践的な場面において、存在論的秩序性としての自然性の理解は、有益な観点を提示する役割を有するかもしれないが、総じてそのような理解は十分に正当化され得ず、不必要である。

有機体の諸特性としての自然性は、具体的に合目的性・複雑性・多様性としての自然性などがある。有機体に対する関心は有機体があたかも「デザイン」されたかのように合目的な構造をもつところから出発するため、まず「デザイン論」の代表であるペイリーの議論を検討した。しかし、進化論による解釈の登場により、ペイリーが主張したように有機体の諸特性としての自然性が神のような設計者を要請する解釈に代わる選択肢ができた。そこでペイリーの問題意識を共有しながら進化論的な解釈によってデザインの問題を取り上げたドーキンスを考察した。結論として、進化論的解釈によって、有機体の特性としての自然性の理解は、進化という歴史的な過程の結果として理解できた。その歴史性を度外視し、有機体の特性である複雑性・合目的性としての自然性を理念に自然再生を行うこと、すなわち人為的に複雑性や合目的性を創造することは、むしろ倫理的に疑わしいことである。

歴史性としての自然性は、自然倫理学における「偽物の自然」の是非の論争において取り上げられた。結論としては、歴史性としての自然性は尊重されるべきである。自然再生において、その地域の自然の歴史性を加味し、歴史的な連続性を取り込んだ形で行うべきである。

さらに自発性としての自然性を考察した。自発的に生成するという考え方は、ピュシスに遡る自然に対する基本的な理解である。マイヤー＝アービツヒの議論を検討することによって、このような理解に従えば、自然を管理するというのではない自然との関わり方、ないしは技術のあり方の可能性が生まれることが明らかとなった。また、日本における「手入れ」の考え方は、自然の自発性を重んじる自然との実践的な関わり方であることを確認した。しかし、自然再生の場面において、自然の自発性のみを頼る形は不十分である。そこで自然再生の概念的内容を再検討し、日本的に「自然再生」の考え方を定式化した。自発性としての自然性を重視し自然再生を行う場合においても、人間による作為（人為）を排除しないような方法論について検討すべきである。

自然再生に関わる自然性の論点を批判的に整理することによって、本研究は自然再生に新しい定義を与えた。歴史性および自発性の意味における「自然性」を反映する形で、破壊あるいは喪失された自然を再び育成し、人間と自然との関係性を歴史的な連続性を保ちながら、しかし必ずしも元の形通りではなく新たに自然の自発性のもとで育むという過程こそ、自然再生である。

第二章では、自然再生という局面における自然の「自然性」は、自然の歴史性および自然の自発性として理解すべきであることを確認した。しかし、第二章で検討した「自然性」(naturalness)は、主に西洋的なnature（自然）概念に基づく自然性の理解である。本章の議論は、日本や中国などの漢字圏にとって、このようなnatureの理解は、二文字漢語である「自然」とどの程度重なり、また異なるのか、という問題提起から出発した。

第三章第一節では、漢字圏におけるnature概念の翻訳の歴史、およびそれが「自然」の語へと翻訳される経緯を考察した。まず、natureの翻訳語としての「自然」は、明治20年代の日本で使用され、のちに中国語においても採用された言葉であることを、先行研究を振り返りながら確認した。次に、natureが自然の語に訳される以前は、「万物」や「天地」や「造化」など漢字圏の伝統的な概念を用いて翻訳されたが、それらの翻訳語は淘汰され「自然」が定着することになった原因について検討した。nature概念の翻訳は、明治期の日本における西洋の概念枠組みおよび学問枠組みの全体的な受容の歴史という文脈のなかに位置づけ、その概念枠組みの受容史の一環として考察すべきである。われわれは考察の結果、「社会」から独立する近代科学の対象の領域を区別し確立する上では、既存のnatureの翻訳語ではいずれもそのニーズに対応することができないため、新たな訳語が必要であったこと、そしてそのようなニーズを応えるために、まず「天然物」ないしは「自然物」のような用例が生まれ、やがて「無天思想」などのさまざまな時代背景の影響を受け、最終的にnatureの翻訳語は「自然」という言葉へと定着したことを確認した。翻訳概念である「自然」が明治期の日本において形成される過程を素描したのが第一節であった。

第三章第二節では、中国における「自然」の理解を日本と比較しながら概観した。第一節で確認したように、自然という言葉は日本で翻訳されたものである。しかし、この翻訳語は中国でも受容されるようになり、natureという概念は中国における伝統的な「自然」の考えと結びつけられるようになった。したがって、第二節ではまず「自然」を中心思想の一つとして論じた老荘思想の「自然」理解を踏まえ、近代中国で翻訳語「自然」が受容される素地を検討した。老荘思想をはじめとする道家思想の「自然」は、(1)生成的な意味をもち、また(2)王充に代表する用例においては「非意志性」をもつ、という点が「自然」という翻訳の受容の素地となった。さらに、道家思想以外の中国における伝統的な自然理解をも概観したが、日本との相違点として、中国では「自然」は人間の道徳に結びつき、「道」や「理」などの観念と関連し「条理性」や「本来性」の意味をもつということが、中国の伝統的な「自然」理解の特徴である。したがって、結論とし

て、中国の伝統思想では、natureにもっとも対応する概念は「自然」ではなく、「天」であることが判明した。「自然性(naturalness)」という概念は中国では、「天然性」ないしは「天性」として理解すべきである。

第三章第一節と第二節の検討に鑑みれば、natureを「自然」という漢語で理解する背景には、日本の伝統的な考え方の影響が大きいことは明らかである。その伝統的な考え方とは、「おのずから」としての「自然」である。したがって、われわれが注目する実践的な文脈に戻り、第三節では「おのずから」の思想に基づく作為観を考察した。このような「おのずから」の思想に基づく作為の捉え方によれば、作為は自然と対立しない。人間による作為は、確かに自然的な過程では生じ得ない結果をもたらすが、真の意味で「正しい」作為は自然的な過程を超えながらも自然に即するものであり、自然の一部である。このような作為が可能にするのは、いわゆる「型」の実践的方法論である。第三節の後半ではこのような「型」の議論を検討し、その習得方法である「守・破・離」の三段階を分析した。最後に、和辻の風土論における庭園の分析を踏まえ、「型」のような日本的な作為の理解による実践の実例を議論した。

以上の考察を通して、第二章で得られた「自然性」の概念と共通性をもちながらも、さらに「おのずから性」という意味での強い自発性を備える日本流の「自然性」の理解が見えてきた。このような自然性の理解においては、物事は内在的な自発性によって動かされつつも、その内在的な自発性は同時に超越的な規定として働く。また、このような「おのずから性」によって導き出された作為論において、「型」の習得のような、自然の特性を純化させて身体的に捉えるという自然性の捉え方が現れる。

第三章で検討した日本流の作為の理解は、自然復元を「自然再生」として理解された素地となったであろう。本章の議論に踏まえれば、自然の特性を取り込みつつも、人間によって自然を能動的・創造的に「再生」させる、という自然再生の可能性が開かれる。ただし、このような「型」による実践的方法論は、一部の人にのみ「創造的な逸脱」が許される、一種の「天才」論であろう。このような「型」の議論と、ドイツロマン派の「天才」に関する考察や、ベルクソンの生の哲学と比較するとどのような結果が生じるかは、とても興味深いことだが、別の研究になるためここでは指摘するだけに留めたい。

第四章は「椿の森づくり」という実際の事例を通して、改めて能動的に自然を創造的に「再生」する可能性を考察した。東日本大震災の津波により、被災地沿岸部の自然が攪乱され、人びとの生活は破壊された。震災の復興は生活の再建が中心であるが、攪乱された自然への対処、ならびに「津波」という形で人びとを脅かす自然への対策も重要なことである。この章では工学的方法であるコンクリート防潮堤による「自然排除」の対策（第一節）、「潜在自然植生」による（未来では）人の手入れがいない防潮林の対策（第二節）、および歴史的・文化的な観点を取り

入れた「椿の森」の自然再生の対策を紹介し、それぞれ評価と分析を行った。「椿の森」の自然再生は、歴史性および自発性の意味における「自然性」を反映する、日本的な「おのずから」の発想に基づく「型」による自然性の捉え方の実践的事例であろう。

参考文献リスト

< 欧文文献 >

- Baumer, Franklin L. 1977. *Modern European thought : continuity and change in ideas, 1600-1950* (Macmillan). 鳥越 輝昭. (1992). 『近現代ヨーロッパの思想 : その全体像』 . 大修館書店。
- Birnbacher, Dieter. 2006a. *Bioethik zwischen Natur und Interesse* (Suhrkamp). 加藤 泰史 監訳. (2018). 『生命倫理学 : 自然と利害関心の間』 . 法政大学出版局。
- Birnbacher, Dieter. 2006b. *Natürlichkeit* (Walter de Gruyter).
- Callicott, J Baird. 1993. 'Introduction.' in Michael E Zimmerman, J Baird Callicott, George Sessions, Karen J Warren and John Clark (eds.), *Environmental philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*.
- Carson, Rachel. 1962. *Silent spring* (Fawcett Publications). 青樹 築一. (1974). 『沈黙の春 : 生と死の妙薬』 . 新潮社。
- Commoner, Barry. 1972. *The closing circle : confronting the environmental crisis* (J. Cape). 安部 喜也・半谷 高久. (1972). 『なにが環境の危機を招いたか : エコロジーによる分析と解答』 . 講談社。
- Dawkins, Richard. 1986. *The blind watchmaker* (Longman Scientific & Technical). 中嶋 康裕・遠藤 彰・遠藤 知二・疋田 努・日高 敏隆. (2004). 『盲目の時計職人 : 自然淘汰は偶然か?』 . 早川書房。
- Dawkins, Richard, and Lalla Ward. 1996. *River out of Eden : a Darwinian view of life* (Phoenix). 垂水 雄二. (1995). 『遺伝子の川』 . 草思社。
- Düwell, Marcus. 2008. *Bioethik : Methoden, Theorien und Bereiche* (J.B. Metzler).
- Elliot, Robert. 1982. 'Faking nature', *Inquiry*, 25: 81-93.
- Elliot, Robert. 1997. *Faking nature : the ethics of environmental restoration* (Routledge).
- Hume, David. 1964. *A treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects and dialogues concerning natural religion* (Scientia). 福鎌 忠恕・斎藤 繁雄. (1975). 『自然宗教に関する対話』 . 法政大学出版局。
- Jonas, Hans. 1997. *Das Prinzip Leben : Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (Suhrkamp). 加藤 尚武. (2010). 『責任という原理 : 科学技術文明のための倫理学の試み』 . 東信堂。

- Jonas, Hans. 2003. *Das Prinzip Verantwortung : Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Suhrkamp). 細見 和之・吉本 陵. (2008). 『生命の哲学 : 有機体と自由』. 法政大学出版局。
- Jordan III, William R. 2000. 'Restoration, community, and wilderness', *Restoring nature: Perspectives from the social sciences and humanities*. 23-36.
- Kant, Immanuel. 1968. *Kritik der praktischen Vernunft ; Kritik der Urtheilskraft* (de Gruyter). 熊野 純彦. (2015). 『判断力批判』. 作品社。
- Katz, Eric. 1987. 'Searching for intrinsic value: Pragmatism and despair in environmental ethics', *Environmental Ethics*, 9: 231-41. 白水 士郎. 「内在的価値を求めて : プラグマティズムと環境倫理学における絶望」. 岡本 裕一郎・田中 朋弘. (2019). 『哲学は環境問題に使えるのか : 環境プラグマティズムの挑戦』. 381-395. 慶應義塾大学出版会。
- Katz, Eric. 2000. 'The big lie', *Environmental restoration*. 83-93.
- Korsgaard, Christine M. 1996. *Creating the kingdom of ends* (Cambridge University Press).
- Krebs, Angelika. 1999. *Ethics of nature: a map* (Walter de Gruyter). 加藤 泰史・高畑 祐人. (2011). 『自然倫理学 : ひとつの見取図』. みすず書房。
- Light, Andrew. 1996. 'Environmental pragmatism as philosophy or metaphilosophy? On the Weston-Katz debate'. 吉永 明弘. 「環境プラグマティズムは哲学かメタ哲学か : ウェストン・カッツ論争について」. 岡本 裕一郎・田中 朋弘. (2019). 『哲学は環境問題に使えるのか : 環境プラグマティズムの挑戦』. 403-418. 慶應義塾大学出版会。
- Light, Andrew. 2000a. 'Ecological restoration and the culture of nature: A pragmatic perspective', *Restoring nature: Perspectives from the social sciences and humanities*. 49-70.
- Light, Andrew. 2000b. 'Restoration or domination?' in William Throop (ed.), *Environmental restoration : ethics, theory, and practice* (Humanity Books).
- Luhmann, Niklas. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Suhrkamp). 馬場 靖雄・赤堀 三郎・菅原 謙・高橋 徹. (2009). 『社会の社会』. 法政大学出版局。
- Mill, John Stuart. 1874. *Nature, the utility of religion and theism* (Longmanns, Green, Reader and Dyer). 大久保 正健. (2011). 『宗教をめぐる三つのエッセイ』. 勁草書房。
- Naess, Arne. 1973. 'The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary', *Inquiry*, 16: 95-100.
- Paley, William. 2006. *Natural theology, or, Evidence of the existence and attributes of the deity, collected from the appearances of nature* (Oxford University Press).

- Peirce, Charles S. 1992. *The essential Peirce : selected philosophical writings* (Indiana University Press).
- Routley, Richard. 1973. "Is there a need for a new, an environmental ethic." In *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, 205-10.
- Schwartz, Benjamin Isadore. 1964. *In search of wealth and power : Yen Fu and the West* (Belknap Press of Harvard University Press). 平野 健一郎. (1978). 『中国の近代化と知識人：嚴復と西洋』. 東京大学出版会。
- Siep, Ludwig. 2004. 'Konkrete Ethik', *Grundlagen der Natur-und Kulturethik. Frankfurt am Main*. 広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター・山内 廣隆. (2007). 『ジープ応用倫理学』. 丸善。
- Singer, Peter. 1973. 'Animal liberation.' in, *Animal Rights* (Springer).
- Skinner, Burrhus Frederic. 1948. "Superstition'in the pigeon', *Journal of experimental psychology*, 38: 168.
- Sober, Elliott. 2000. *Philosophy of biology* (Westview Press). 松本 俊吉・網谷 祐一・森元 良太. (2009). 『進化論の射程：生物学の哲学入門』. 春秋社。
- Walker, H. Jesse, and Joann Mossa. 1986. 'Human modification of the shoreline of Japan', *Physical Geography*, 7.2: 116-39.
- Weston, Anthony. 1985. 'Beyond intrinsic value: Pragmatism in environmental ethics', *Environmental Ethics*, 7: 321-39. 白水 士郎. 「内在的価値を超えて：環境倫理学におけるプラグマティズム」. 岡本 裕一郎・田中 朋弘. (2019). 『哲学は環境問題に使えるのか：環境プラグマティズムの挑戦』. 351-380. 慶應義塾大学出版会。

<日本語文献>

- アキナス トマス. (2014). 『神学大全』. 中央公論新社。
- 池田 知久. (2017a). 『莊子：全現代語訳』. 講談社。
- 池田 知久. (2017b). 『老子：その思想を読み尽くす』. 講談社。
- 伊東 俊太郎. (1999). 『一語の辞典 自然』. 三省堂。
- 上田 圭委子. (2015). 「ハイデガーの存在の思索におけるピュシス概念」. 『哲学誌』. 57. 。
- 内井 惣七. (2009). 『ダーウィンの思想：人間と動物のあいだ』. 岩波書店。
- 内尾 太一. (2018). 『復興と尊厳：震災後を生きる南三陸町の軌跡』. 東京大学出版会。
- 大野 晋. (1978). 『日本語の文法を考える』. 岩波書店。
- 小尾 郊一. (1962). 『中國文學に現われた自然と自然観：中世文學を中心として』. 岩波書店。

- 加藤 周一. (1991). 「明治初期の翻訳」 加藤 周一・丸山 真男 (編). 『日本近代思想大系 翻訳の思想』. 342-380、 (岩波書店)。
- 加藤 尚武. (2019). 『環境倫理学』. 未来社。
- 加藤 泰史. (2015). 「カントと価値の問題」. 『カントと現代哲学』. 13. 1-17。
- 環境省. (2002). 『新・生物多様性国家戦略：自然の保全と再生のための基本計画』。
- 鬼頭 秀一. (1989). 「バリー・コモナーの科学観と政治的エコロジー運動：環境問題と科学者の関わりの中の1つの事例として」. 『山口大学教養部紀要 自然科学篇』. 23. 55-67。
- 鬼頭 秀一. (2009). 「環境倫理の現在: 二項対立図式を越えて」 鬼頭 秀一・福永 真弓 (編). 『環境倫理学』. 1-22。
- グールド スティーヴン. (2000). 『ワンダフル・ライフ：バージェス頁岩と生物進化の物語』. 早川書房。
- 国連 Millennium Ecosystem Assessment. (2007). 『生態系サービスと人類の将来：国連ミレニアムエコシステム評価』. オーム社。
- 齋藤 元紀. (2001). 「ハイデガーにおけるピュシス概念の意義：キネーシスの観点から」. 『哲学』. 2001. 248-256。
- 相良 亨. (1979). 『「自然」という言葉をめぐり考える考え方について：「自然」形而上学と倫理』. 以文社。
- 相良 亨. (1992). 『日本人論』. ペリかん社。
- 相良 亨. (1995). 『超越・自然』. ペリかん社。
- 品川 哲彦. (2017). 「人間の尊厳と自然の尊厳が意味するもの」 加藤 泰史 (編). 『尊厳概念のダイナミズム：哲学・応用倫理学論集』. 137-156. (法政大学出版局)。
- 清水 正之. (2019). 「自然と人為：日本近代の倫理学における自然概念」. 『倫理学年報』. 68. 43-53。
- 鈴木 貞美. (2013). 「日本の帝国大学制度：概念編成史研究の立場から」. 『帝国と高等教育：東アジアの文脈から』. 42. 39-51。
- 鈴木 貞美. (2018). 『日本人の自然観』. 作品社。
- 瀬戸口 明久. (1999). 「保全生物学の成立--生物多様性問題と生態学」. 『生物学史研究』. 13-23。
- 「大災害と国際協力」研究会. (2013). 『大災害に立ち向かう世界と日本：災害と国際協力』. 佐伯印刷株式会社出版事業部。
- タカーチ デビッド. (2006). 『生物多様性という名の革命』. 日経 BP 社。
- 田中 重好. (2013). 「想定外の社会学」 田中 重好・船橋 晴俊・正村 俊之 (編). 『東日本大震災と社会学 大災害を生み出した社会』. 275-328、 (ミネルヴァ書房)。

- 千葉 一. (2015a). 「海と生きる：順応的復興の模索：エコロジカルな伝承の未来のために」. 『地域構想学研究教育報告』. Vol.6. 1-12。
- 千葉 一. (2015b). 「前浜「樫の森」プロジェクト エコロジカルな伝承の未来のために (特集 防災・減災のためのエコロジカルデザイン)」. 『ビオシティ』. 54-61。
- デネット ダニエル. (2010). 『解明される宗教：進化論的アプローチ』. 青土社。
- 富田 涼都. (2014). 『自然再生の環境倫理：復元から再生へ』. 昭和堂。
- 豊田 光世・桑子 敏雄. (2011). 「生物多様性の保全に向けた感性のポテンシャル: 環境倫理的視点からの考察」. 『日本感性工学会論文誌』. 10. 473-479。
- 長崎 浩. (2001). 『思想としての地球：地球環境論講義』. 太田出版。
- 長沼 美香子. (2017). 『訳された近代：文部省『百科全書』の翻訳学』. 法政大学出版局。
- 西 周. (2007). 『百学連環；百一新論；生性発蘊』. 龍溪書舎。
- 西廣 淳. (2010). 「生物多様性を守る--保全生態学という科学」. 『UP』. 39. 14-19。
- ノーバーク=ホッジ ヘレナ. (2011). 『懐かしい未来：ラダックから学ぶ』. 懐かしい未来の本。
- 東日本大震災の被害構造と日本社会の再建の道を探る分科会. (2014). 『東日本大震災からの復興政策の改善についての提言』. 日本学術会議。
- 廣重 剛史. (2018). 『意味としての自然：防潮林づくりから考える社会哲学』. 晃洋書房。
- 福永 光司. (1985). 「中国の自然観」 坂本 賢三 (編). 『新・岩波講座哲学 自然とコスモス』. 320-347. (岩波書店)。
- プリマック リチャード・小堀 洋美. (1997). 『保全生物学のすすめ：生物多様性保全のためのニューサイエンス』. 文一総合出版。
- ハイデガー マーティン. (2013). 『技術への問い』. 平凡社。
- パルマー ジョイ・A. (2004). 『環境の思想家たち』. みすず書房。
- ヒルシュベルガー ヨハネス. (1967). 『西洋哲学史』. 理想社。
- 古田 島洋介. (2016). 「漢文訓読の来し方行く末：独自の翻訳論を構築せよ」 前田 雅之・青山 英正・上原 麻有子 (編). 『幕末明治：移行期の思想と文化』. 391-408. (勉誠出版)。
- マイヤー=アービヒ クラウス. (2005). 『自然との和解への道 (上)』. みすず書房。
- マイヤー=アービヒ クラウス. (2006). 『自然との和解への道 (下)』. みすず書房。
- 松本 俊吉. (2010). 「自然選択の単位の問題」 松本 俊吉 (編). 『進化論はなぜ哲学の問題になるのか：生物学の哲学の現在』. 1-26. (勁草書房)。
- 松本 俊吉. (2014). 『進化という謎』. 春秋社。
- 丸山 徳次. (2007). 「自然再生の哲学 (序説)」. 『里山から見える世界：2006 年度報告書』. 452-470。
- 丸山 真男. (1995). 「福沢における「実学」の転回」. 『丸山真男集』. 3. 115。

- 溝口 雄三. (1987). 「中国の「自然」」. 『文学』. 55. 81-98.
- 源 了円. (1989). 『型』. 創文社。
- 源 了円. (1992). 「型と日本文化」 源 了円 (編). 『型と日本文化』. 5-68、 (創文社)。
- 宮田 和子. (2010). 『英華辞典の総合的研究：19世紀を中心として』. 白帝社。
- 宮脇 昭. (1987). 『森はいのち：エコロジーと生存権』. 有斐閣。
- 宮脇 昭. (2011). 『瓦礫を活かす「森の防波堤」が命を守る：植樹による復興・防災の緊急提言』. 学研パブリッシング。
- 宮脇 昭. (2012). 『「森の長城」が日本を救う：列島の海岸線を「いのちの森」でつなごう!』. 河出書房新社。
- 宮脇 昭. (2015). 『見えないものを見る力：「潜在自然植生」の思想と実践』. 藤原書店。
- 森岡 健二. (1987). 『語彙の形成』. 明治書院。
- 森岡 健二. (1991). 『近代語の成立』. 明治書院。
- 森岡 健二. (1999). 『欧文訓読の研究：欧文脈の形成』. 明治書院。
- 柳父 章. (1982). 『翻訳語成立事情』. 岩波書店。
- 柳父 章. (1995). 『翻訳の思想』. 筑摩書房。
- 柳父 章. (2004). 『近代日本語の思想：翻訳文体成立事情』. 法政大学出版局。
- 山内 廣隆. (2003). 『環境の倫理学』. 丸善。
- 山内 廣隆. (2007). 「訳者代表あとがき」. 『ジープ応用倫理学』. 311-312、 (丸善)。
- 山下 文男. (2008). 『津波てんでんこ：近代日本の津波史』. 新日本出版社。
- 養老 孟司. (2003). 『いちばん大事なこと：養老教授の環境論』. 集英社。
- 吉田 忠. (1983). 「自然と科学」 相良 亨・尾藤 正英・秋山 虔 (編). 『講座日本思想：自然』. 317-349、 (東京大学出版会)。
- 吉田 正人. (2007). 『自然保護：その生態学と社会学』. 地人書館。
- 吉永 明弘. (2014). 『都市の環境倫理：持続可能性、都市における自然、アメニティ』. 勁草書房。
- 米本 昌平. (2010). 『時間と生命：ポスト反生氣論の時代における生物的自然について』. 書籍工房早山。
- 鷺谷 いづみ・矢原 徹一. (1996). 『保全生態学入門：遺伝子から景観まで：生物多様性を守るために』. 文一総合出版。
- 渡辺 敦子・鷺谷 いづみ. (2003). 「アメリカの自然再生事業」 鷺谷 いづみ・草刈 秀紀 (編). 『自然再生事業：生物多様性の回復をめざして』. (築地書館)。
- 和辻 哲郎. (1979). 『風土：人間学的考察』. 岩波書店。

<中国語文献>

- 王中江 2018. 自然和人：近代中国两个观念的谱系探微 [M]. 商务印书馆.
- 叶树勋 2017a. 早期道家“自然”观念的两种形态. 哲学研究 [J], 08: 20-30.
- 叶树勋 2017b. 道家“自然”观念的演变——从老子的“非他然”到王充的“无意志”. 南开学报 (哲学社会科学版) [J], vol.3: 124-141.
- 余谋昌 1981. 环境的整体性. 自然辩证法通讯 [J]: 48-49.
- 余谋昌 1988. 生态伦理学是新时代的潮流. 哲学动态 [J]: 31-33.
- 萧无陂 2010. 论早期道家“自然”概念的双重意蕴. 中州学刊 [J], 2010: 142-145.
- 端方 1904. 序 [M] 丁韪良编, 邦交提要. 廣學會.
- 焦居仁 2003. 生态修复的要点与思考. 中国水土保持 [J]: 1-2.
- 斯宾塞 埃德蒙 1981. 群学肄言 [M]. 商务印书馆.