

# 共存の風景

## 環境の哲学に向けて（1）

### 一 はじめに 環境論と哲学

環境、ということを考えるとき、我々は何から考え始めればよいのでしょうか。環境ということに関しては、具体的な、現実的な、また極めて深刻かつ重要な個別的問題が多々生じています。そういった事柄の理解と解決に向けて、言わば臨牀的に考えていくことが、恐らく現実的には最も大切なことなのでしょう。私は哲学が専門なのですが、環境問題について哲学する、といったスタイルの哲学畑の人間が書いたものを読むと、多くの場合、何か虚しさを感じ

村瀬 鋼

ます。非常によく見られるのは、近代的デカルト的な物心二元論あるいは主客二分法を環境破壊の元兇として槍玉に挙げ、これに対して、こつした二元論や二分法を乗り越えた世界内存在の哲学や共生の哲学を処方箋として提示する、というものです。デカルト的物心二元論といったものが本来に環境破壊の源なのかどうかということについては疑念を言う論者もいますが、さしあたり、現代に生じている事態についての一つの解釈として、これは格別不適切な理解というわけではありませんし、むしろごく的を射ていると私は思います。また実際私自身、大学の教養の授業で環境問題に言及するときなどには、ほぼ同様のことを口にし

てもいます。けれども、このような議論が果たしてどこまで現実的に有効なのかということに関しては、自身語りながらも疑問を感じずにはいられません。殊に、極めて具体的な問題と格闘して悪戦苦闘している人々の議論などを読みますと、哲学者の議論が何かひどく能天気な議論のようにも思われるのです。

しかしまた他方、環境の現実的な問題について論じている様々な文章を読みますと、今度は逆に、哲学に携わる者として、少なからぬ物足りなさを感じもします。と言つのも、そこには哲学的な、ないし思想上の問題は、いつさい何も無いように感じられるからです。そこにあるのは、現実が存在している人々の様々な思いをできるだけ汲み上げて、現実に存在している物理的また制度的な事実を考慮して、それらの思いができるかぎり幸福に満たされるべく、言説による説得をも含めていかに現実的な働きかけと調整とを行なうのか、という、純粹に政治的ないし実践的な問題だけであるように思われるからです。なるほど事態はきわめて複雑で困難です。ミクロな化学物質の問題からマクロな地球物理学の問題まで、ローカルな地域の問題からグローバルな南北問題まで、地理的歴史的に多岐にわたり混

線したさまざまな問題があります。しかし事の性質としては、ただ事実を把握し、ひとの思いを汲んで、大団円など望みえませんが現実性のある何らかの妥協点を見出して、そのつどどうしてもどこかに一時的に落着いていかざるをえない仕方に対策を講じるだけです。だけですが、と言いました、これは事を軽視しているではありません。むしろ、これこそが大切なのであり、これ以上に大切なことなど殆ど何もないとさえ言えます。これこそが、我々が大昔から繰り返してきた現実の営みなのであり、これだけが現実的な営みです。それは、具体的な不幸や可能的な不幸を救済して、幸せの方へと運んでいこうとする、ひとにとつて最も当たり前で大切な営みです。にも関わらず、まさにそれが大昔からの当たり前の営みである故に、そこにどのような特別な哲学的意味を読み取ったらよいのか、またそこに哲学がどのように寄与しうるのか、私にはよくわからないのです。乱暴に言えば、自分の家が火事で燃えているとき、なすべきことは飛び込んで家族を救い出すことだけです。そこに哲学は不要ですが、逆に哲学にとってはこの事態は何ら大事件ではありません。

けれども。私は再び考え直します。具体的現実的な問題

に関わり行く環境論が、それ自身の緊急事を持つているように、哲学にも固有の緊急事があるはずで、恐らく、巷に見られる多くの哲学的環境論の虚しさは、一見するのと違って、現実の環境問題との繋がりの薄さという点に由来するのではない。むしろ、現実の環境問題の解決に棹さそうとする分不相応な使命感と自負がある故に、哲学そのものとしての徹底性が損なわれた。そこにこの虚しさの由来があるのではないだろうか。哲学にとつての緊急事とは何でしょうか。それは恐らく、いま生きているということ、私がいまここに生きているということ、できるかぎり根本的かつ包括的に理解し直すことです。しかも、生きている私自身が、生きているからこそ、生きることをしながらそれをすることです（哲学とは死ぬことの練習であるという有名な言葉がありますが、死ぬことの練習ができるのは生きているからでしかありません）。哲学と一口に言っても様々な領域があり種別があり主題があるわけですが、その多様性にも関わらず、何か哲学と呼ばれるとき、そこにはつねに、このような営み、つまり生についての当事者の反省が秘められている、そのかぎりだけそれは哲学として資格づけられる、と私は基本的に考えています。このようなもの

としての哲学にとつて、環境問題は予め緊急事として前提されてはいません。現今では、環境問題の解決を目指すことが至上命令であり、これに背くことは直ちに悪であるような、そんな空気もあります。哲学に関わる者、哲学に関わる限りでのその人は、この空気を自然なものとして呼吸にするべきではありません。環境問題は、哲学にとつては、私の生のなかに生じた一事態、私の生のなかに訪れた、或る意味では一つの特種で部分的な事態にすぎないのです。現に私は、環境問題の解決というようなことを考えないで生きてしまうことができます。たとえ私が、チエルノブイリで被爆して病んで死につつあるとしても、そんな生を、私は、とてつもない苦しみに満ちただだの一つの生として、何も知らず何も論じずに死んでいくことができます。そんな生がありうるのですし、それが生というものです。

だから私は、環境について考えるときに、迂遠かもしませんがそのような生の視点から考えるつもりです。とは言え、こうして企てられる思考が、環境問題に関わる議論とただ泣き別れに終わることを私は望みませんし、そのような終わり方しかないとも考えていません。と言つのも、生についての反省は、必ずや、環境と私との関わりを考察

しなければならぬでしょうし、そこで、現今のような環境問題が私にとって問題になってくる仕方ですが、理解されなければならぬからです。例えば私は、何らかの環境問題に具体的に取り組んで運動していく実践を行なうかもしれません。とすれば、そのような実践が私にとって持つ意味や、そのようなものに私を向かわせるような生の在り方というものを、哲学は理解すべきでしょう。また逆に、そのような実践を行なっていく私にとって、哲学を通じてそれを私の生の事柄として納得して理解することは、ごく大切なことでもあるはずで、加えて、もう一つ重要なことがあります。環境問題に具体的に携わりゆくとき、ひとはいつでも、何かのために、何かを大切に思つて、何かを守ろうとして動いています。その守られるべきものとは、何らかの生、単数である場合もあれば複数である場合もある何らかの生であるよりほかはありません。とすれば、そんな実践に関わっていく私が、いったい何をどう守ろうとしているのかを自分自身知るためにも、一つの生とは一体どのようなものなのかを考えてみる必要があります。そしてその一つの生を、私は、何らかの一つの私の生としてしか経験することも想像することもできません。私が或る他

人の生を救おうとするとき、私はその他人の生を、この私とは別のもう一人の私の生としてしか理解できませんし、もしそう理解しないで事を行なっているのなら、私のしていることは、結果はどうあれ、他人の生を救うことという意味を私にとって持ちえません。一つの私の全体的な生というものが、私にとっては、あらゆる生を理解するための単位なのです。要するに、こう言えばいいかと思えます。一つの私の生を了解することは、環境の事柄に携わる私にとって、一つには実存的な視野を与え、もう一つには方法的な尺度を与えてくれると。

これは飽くまで理想であつて、ここで最低限十分な粗描だけでもできるかどうかすらわからないのですが、とにかく始めてみます。私は、到着地点を予め先取りすることなく出発して、どこへ行けるかを見る、このことが哲学や思想にとって大切なことだと信じていますが、それは聴き手に労を強いることになりますので、予め線を引いておきましょう。

まず私は、私の生の極限的な在り方を、一つの「風景」の全体性として捉えようと思えます。次いで、その風景のなかに成立している内容を調べて、広く、他者とともに

風景のなかで生きる私の在り方の基本形を描き出そうと思  
います。こうしながら、そのつど、たんなる事態の描き出  
しただけではなくて、事柄の持つ意味を汲み出すことに努め  
るつもりです。その意味のなかの最も基本的なものは、風  
景というものの自身の揺るがせない重要性です。このような  
経緯を経て、最後に私は、実際の環境の思想家たちの多く  
が、やはりこのような風景の重要性に逢着していたことを  
例示し、環境についての思考のありうべき、或いは他であ  
りようもない立脚点を、示してみたいと思います。

## 二 私という風景

私の生を考えてみます。

私の生は、どこにあるのでしょうか。さしあたって、そ  
れはここに、具体的には身体のあるここに、つまりこの身  
体のなかに、結局はこの身体のなかにだけあるようにも思  
われます。しかし、本当は、私の生は、私の身体のなかに  
閉じ込められているわけではありません。少なくとも、閉  
じ込められたきりにはなっていません。私の身体と言え  
ば、私はこれを目で見、手で触れて、その完結した輪郭を

辿ってみることができます。けれども私は、まさにこれを  
目で見、手で触れてその外表面を確認することができるか  
らには、その外表面の外にある様々なものを目で見、手で  
触れることができ、そうして見られ触れたものは、私  
の経験の一部、私の生の一部です。外にあるものを目で見  
手で触れる、ということすら、実はすでに過剰な言い方で  
す。私には、身体の外にあるものが既に見えており、肌  
には空気が、蹠には地面が触れています。いま、とりあえず  
視覚と触覚とを問題にしました。さらに他の感覚を考えて  
みるとどうでしょうか。私には音が聞こえています。例え  
ばいま、鳥の鳴き声が聞こえる。そのとき、その鳴き声は、  
身体の局所にある耳で聞かれているのだと言うことはでき  
ますが、しかしその鳴き声そのものは、この身体のところ  
にあると言うべきではなく、鳥がいるとおぼしき彼方から  
耳のところに至る身体外の空間いっばいに響き渡っている  
と言うべきです。その他、近接的感覚としては、嗅覚、味  
覚、また触覚にしても温度感覚など、目で見え手で触れら  
れる身体との関係での位置関係に困難さを含む様々なもの  
があります。例えば味覚は、なるほど舌というごく小さな  
身体部分に生じるものではあるのですが、私が何かを味わ

っているとき、また特にはよく味わうために目を閉じてゆつくり味わうときなどには、その味が舌という僅かな面積しかもたない部位にあるようには感じられず、その味は私の世界全体を染め抜いているようにさえ感じられます。暖かさ寒さや匂いにもまたこれと同様の事情があります。そうして、身体の輪郭に収まりきらないこれらのことすべてが、私の感じていることとして、私の生の一部なのです。

感覚についてのこうした分析はいくらでも細かく続けていくことができますが、細部は重要ではありません。要はとりあえず感覚的な生を送る者としては、私の生は、一般にそう信じ込まれがちなように身体の内部にたんに閉じ込められているのではなくて、感じられたものすべてにわたっているということです。

では今度は、私の生は、感じられたものの総体の内側に閉じ込められているのでしょうか。感じられる、ということとを狭い意味に取るなら、そうではありません。つまり、現に目にあからさまに見えているこの花の赤さ、この花の輪郭、現に手で触れているこの机の堅さ、こうしたものだけを「感じられている」と呼ぶならば、違います。私の眺める空間の奥行きには、明示的に感じられてはいないもの

が含まれています。どんなふうになっているのかがほぼ確実にわかっているけれども見えてはいないこの机の裏側、思い出せるけれども見えてはいない東京タワー、一度も行ったことはなくどんなところかははっきり思い描けなくとも飛行機に乗っていけば行き着けるだろうことを疑ってはいないブラジルの或る町、などです。これらのものは、たしかに肉眼では見えてはいない、と言っべきでしょう。けれども、見えないゆえの不確かさを伴いつつも、その不確かさのままに、それらはたしかに、私が感じ生きているこの空間内の、そのあるまじきその場所に、在ると感じられています。日本語の「感じる」という言葉が赦す極限まで利用して言えば、私は、ブラジルの見知らぬ町へ行ってしまった恋人のことを日本のここから感じるのですし、感じられているかぎりでの、感じるということの言わば指向対象になっているかぎりでのその恋人そのものや彼女がいるその町やも、私にときには漠然と（いわば無意識に）ときには幾分かはつきりと感じられているものとして、私の生の一部になっているのです。そして、結局は、ありとあらゆるものは、ほとんど存在していないほどにまで漠然としていているか、きわめて明瞭であるかの間で差はあっても、

すべて私に何らかの仕方を感じられて、言い換えれば、在るもの一切は、私にとつて在り、私にとつて在るものが、在るもの一切であつて、私にとつて在るものは、私に何らかの仕方を感じられているものとして、私が生きているこの生のうちにあるのです。

こうした主張は哲学の分野ではその批判も含めてごくありきたりなものなのですが、こうした主張に説得力を与えてくれると思われる仮説、また哲学以外でも実感とともによく語られる考え方があります。それは、現実のなかに生きていると信じている私は、実は夢を見ているのではないか、という仮説、そしてまた、人生は夢だという考え方もあります。哲学では、ご存知のデカルトの方法的懐疑に現われる仮説が有名なものですが、デカルトによれば、この仮説を反証するものは、私の経験全体のどこを探してもみつかりません。もっとも、この仮説を証明するものもないのですが、夢ではないという証拠がないかぎり、夢を見ているという可能性はあります。頬つぺたをつねってみてもダメです。頬つぺたをつねったら痛かった、という夢を見ているだけなのかもしれないのですから。これは馬鹿げた、無意味なお話に見えるかもしれませんが。実際、これは夢なんだ

と信じるたしかかな理由もない以上、私にとつてきわめて現実的に感じられるものをそのまま現実とみなしておけば、それで十分ですし、そうするしかないのですから。そのような点で、こうしたデカルト的懐疑の無益さを指摘する論者もいます。けれども、私が夢を見ているという可能性の存在は、実は或る重要なことを我々に教えてくれています。それは、私が経験している一切のこと、私にとつて何らかの形で存在している一切のことが、或る意味ではまるごと私のものであるということ、私のものでしかないのかもしれないということ、夢とは実際、夢を見ている当人の生じているであろうもの、夢と夢とを言うとき、そこで夢みられているものは、その誰かではない人、その誰かの（身体の）外にいる人にとつては存在していないもの、当の誰かにとつてしか存在していないものです。このことは、私の夢は…と将来の希望などを語るべきの言わば「夢」という概念の譬喩的使用においても確認されます。「私の夢」とは、私の心のうちには、と云つて悪ければ私のイメージにおいては存在していても、周りの誰にとつても現実に実現されているとは認められえない何ものかのことなのです。

ひとはよく、自分の人生を振り返って、「夢のようだった」という感慨を吐くことがあります。ここにはむろん、過ぎてしまえば一瞬のようであった、という、時間性に関わる事情も噛んでいるのですが、それだけではなくて、そんなふうに一生涯を振り返るひとは、自分以外のさまざまなもの、と現実的に関係しているはずと、思ってきた自分の一生の全体を、まさに自分のものとして、自分だけのものではないか、なかつたかもしれないものとして、愛惜の情とともに包括しているのです。むろん、この現実がまるごと夢だ、という仮説は、反証はできないけれども証明もできません。でも、証明できないからこそ、私は、或る意味では一切が私のものである、と主張することができます。もし仮に（不可能ですが）、いまこの現実が夢であることが証明されたとします。とすれば、いま現実と信じられている、私の生であるこの夢は、例えば私の身体といった一つの囲いの内側に閉じ込められていることになり、この囲いの外側には私の体験を超えた何かが存在しているということになるわけですから、一切が私の生のうちにあるとは言えなくなります。ですから、夢という仮説の証明不可能性は、私の生が、どんな容れ物の内側にも囲い込まれない仕方

広がっていること、逆にあらゆるものがこの限界のない私の生のうちにあるということを示しているのです（2）。

かくて、或る意味で、或る最終的な意味で、一切がまるごと私の生です。この地球上で起きていること、或いは本当は、この地球上で私にとつて起きていること、と言つべきなのかもしれませんが、この地球上に起きているあらゆることは私にとつて起きていることなのに他なりませんから、結局は同じことです。の全て、或いはさらに、何万年も隔たった宇宙の涯まで、一切が、私の生のうちにあるのです。

エコロジーの思想やエコソフィーでは、この地球が私なのだ、といった思想が語られることがあります。それはどのような意味なのでしょう。幾つかの意味がありうると思います。しかし、例えば、生態系の話を持ち出して、我々は生命の織物の一本の糸にすぎず、この生命の織物、生命の網の目のなかに折り込まれている以上、この織物全体と一体になっているのだ、というようなことを語るとすれば、それはどこかおかしいように感じられます。私が生態系の一つの環であり、他の全ての環と繋がりがあって、他の全ての環によって現在の生存を支えられているにしても、



それだけのことなら、私という環は他のあらゆる環とはやはり別の環なので、私をこの系の全体と同一視することはできません。むしろ、もし、この地球が私だ、と言える地点があるとすれば、それは、私が感受性を通じて生きていくかぎりでの地球、私の生の地平としての地球全体は、まさにそうであるかぎり、生きている私自身である、という地点においてでしょう（尤も、もう一つ、私と地球という二つのものが、二つでありながら互いに含みあうような関係のことを考えてみることもできます。これは後ほどの話と関わりますが、ここでは措きます）。

ただ、注意しなければならないことがあります。一切が私の生であり、或る意味では私自身なのだ、と言っても、地球全体や宇宙全体を包み込むような巨大な怪物のようなものを考えるべきではありませんし、その必要もありません。問題になる全体とは、そのあるがままに、そのあるがままの遠近の配置において感受された全体です。具体的に言えば、目の前にはこの机が親しく現われているし、窓の外には校舎の壁があり、想像されたブラジルは彼方にある。細部が心もとなく、アンドロメダ星雲は何光年もの先にある、といった具合です。桑子敏雄は「空間での身体の配

置」という言い方をしていますが、ここに、ある、身体を、中心に、感受された全体こそが、私の生として語られる全体なのです。

この全体のことを、やはり桑子の言い方を流用して、「風景」と呼びたいと思います。呼びたい、と言いたが、これは格別な命名というわけではなく、ごく自然なものです。なぜならそれはまさに我々が「風景」と呼ぶものことだからです（<sup>3</sup>）。実際、いまここでこうして我々が感受しているこの全体は、「風景」と言つ語が最も相応しい何かではないでしょうか。「現象」とか「現われ」とか、或いはベルクソン流に「イマジユ」と言っても悪くはないのですが、そのような翻訳語を使うよりも、「風景」の方が我々の思考には適します。また都合よく、言ってもこじつけではなしに、「風景」は「環境」にも繋がります。桑子の定義では、「風景」とは「身体の配置へと全感的に出現する履歴空間の相貌」です（『環境の哲学』p.50）。「履歴」という点はここでは措きますが、さしあたって、身体を中心に身体に向かつて現われている、現われているがままの世界全体、という意味合いで、この定義は我々のここまでの議論と馴染みます。ただ、私と風景との関係と

いうことに關しては少し考えなければなりません。桑子の場合には、私をとりあえず「空間での身体の配置」と捉えています（同書p.20）。「空間での身体の配置」と「風景」とは、前者が後者の軸になり後者が前者を指定するという具合に互いに含みあっています。直ちに同じものとは言えません。桑子は、張載の思想に触れながら、「風景の知覚は、つきつめれば自己の知覚にほかならない」とも言っています。それは、風景の知覚においてこそ、風景のなかに見出される「もの」と「我」との「差異」が生み出されるという意味であり、風景そのものは、「もの」と「我」との間にある、或いは両者に共属するものとして、端的に「我」と同一のものではないのです（同書p.98）。我々の側でこの間の事情を理解し直すためには、身体というものの身分について考えてみなければなりません。しかしそれに先立ついまの段階では、我々としては、上に述べてきた通り、風景は私の生の中身をそのまま構成しているものとして、生きている私自身であると思えておこつと思えます。この風景の全体は、基本的には、まるごと私の夢であることもありうるような何かなのですから。

このような考えに支えを与えてくれる風景の思想家とし

て、文化人類学者の岩田慶治を参照したいと思います（そしてまた、以下彼の考えをしばしば参照することになります）。「私という存在は、その時、そのところにおいて私の眼に映った風景以外のなにもでもない。私は風景なのである。私は、私という名のひとときの無は、それはすぐさま身辺雑事によつて埋めつくされてしまふのであるが、その風景のなかにだけ存在している。その風景、その自然の一片がまぎれもなく私自身なのである」（『カミと神』p.195）。彼はこつも言っています。「風景が単位ではなからうか。／私という風景。／私は、いつの日か、この風景を単位としてコスモスを構築することができるに違いないと思つている」（『わたしとは何だらう』p.187）。

### 三 私＝身体 の相関者としての物と他者

私は風景である、ということとはつねに言えますが、ただしそれは或る水準で、或る意味でのことです。私も風景も、そうであるばかりのものではありません。風景には奥行きがあり、そこには私ならぬものが浮かび出してもいます。この事情は、身体としての私の身分に關連しています。

先に私は、私の生は身体に閉じ込められてはいない、と言いました。けれども、やはり或る意味では、私が身体に閉じ込められているということもやはり本当なのです。そこには丁度、パスカルが「考える葦」という譬喩で言い表したような事態、すなわち、私は一方では宇宙全体を我がものにしてはいるような何かでありながら、他方では宇宙の片隅の一片の物体に閉じ込められているちっぽけな存在ではない、という事態があります。この事態を見てみましよう。

私は、風景のなかに自己の生を享受しながら、自己の身体のところ自分の存在の言わば核を持ちます。身体とは何でしょうか。それは、風景のなかの物と接触して互いに排除しあう、運動能力と感覚能力とを蓄えた塊です。たんに受動的に感受するだけでなく能動的に行動する私は、この身体のところにあります。受動的な感受だけなら、例えば私が花を見るなら、花についての感覚はまさに花のところにあるわけですから、その花のところ私の生がある、と言えます。けれども、私が目を動かしたり身体全体を動かしたりして花との関係を変えるなら、そのように能動するかぎりでの私はこの身体と外延を等しくするだけのもので、

花についての視覚も、向こうにある花からの私の目への働きかけ、ないしは私の目からの花への把握作用として、新たな仕方では性格づけられます。そして私は、自分という存在が、或る意味ではこの風景全体を我がものとして感受しながらも、自分がそこで作用しそこで作用を受けるこの身体という塊に言わば閉じ込められてもいることを知るので、閉じ込められながらも感覚は開かれているのですから、私は相変わらずこの風景のなかに生きてもいます。けれども私は、この身体にこそ自分の核を、風景のたんなる一部分でありながらそれを取り除いたら自分の全体が消滅してしまう何かを認めるのです。再び岩田慶治の言い方では、この事態は次のように表現されます。「《私という空間》、われわれは普通、私というものをその身体性において理解している。しかし、実際にはそれは身体の輪郭を超えて、あるひろがりをもった空間を含むものでなければならぬ。それは身体という柄と、環境という地を含む空間、その二つが一つになって生きられる空間なのである」(『カミの人類学』p.25)。或いはまた、知覚と身体哲学者メルロ＝ポンティの言い方では、この事態においては、身体つまり「身体がそれである感じられる塊」と、風景つまり「身体

がそこに分擬によつて生まれ、身体が、見るものとしては、そこへと開かれ続ける、感じられるものの塊」とがあることとなります (*Le visible et l'invisible*, p.179)。彼によれば、さらに、この「二枚の唇」の異なり合いながらの重なり合いが、「存在」のプロトタイプ」として知覚世界全体を構造化することになります。身体と知覚とについての私の考え方は、メルロ＝ポンティの哲学に非常に多くを負っていますが、彼の考えのなかにも様々な問題点があり、ここで依拠点と批判点を明示しながら進むのは大変な作業になりますので、これは避けて、当面、環境についての議論につなぎうるだけの簡略な線を引こうと思います<sup>(4)</sup>。

さて、いま、私が身体として風景全体から括りだされている様子を見ました。ところでこれは、風景の奥行きのかでの、身体と対をなすような何かの成立、即ち、身体と同様に風景全体から個別的的部分として切り出される、物の成立をも意味しています。物と身体は、接触によつて相互に限定しあいますから、お互い相似たものとして浮かび上がります。かつまた、私自身である身体は、運動し感覚しながら自らの形を確認する、その同じ運動と感覚との能力であらゆるものにも働きかけますから、物と同じような

様態で存在する身体という場所に私という心ある存在の核を認めたように、身体と同じような様態で存在する物という場所に、私自身ではないが私と同様に心ある存在の座を見ようとしています。つまり物は、もう一人の別の私が存在しているかのように知覚される、或いはむしろ、そのような或る可能な私の身体として知覚されるわけですから物は、すでに、他者 の風貌を備えていますし、実際私は、私の身体と多くの面で共通の要素を備えた物に、全き 他者 他人 を見るのです。注釈的に言えば、ここで、他者と物との本質的な違いが曖昧だと思われるかもしれませんが、けれども、それは実際、問題となる具体的な個体に関してはいつも曖昧なのです。当該のその個体を他者とみるか物とみるかは、見方次第です。その個体を、その主体性の側面で捉えればそれは 他者 ですし、その客体性の側面で捉えればそれは 物 です。そして、根本的には、その個体においては、どちら側に完全に帰着してしまふこともなしに、いつもその両面が裏表のように共存しています。と言うのも、一般に私の周りにあるものは、それが他面で主体的な何かでもあるのでなかつたら、客体として捉えられることもありませんし、逆に、それが他面で客

体的な何かでもあるのでなかつたら、主体として捉えられることもないからです。話を戻します。

さて、メルロ＝ポンティの便利な術語を借りるなら、ここには私の身体と物＝他者との「交叉」の関係があります。つまりこうです。全風景を我がものとする 主体 である私が、風景の一隅に位置する一つの 客体 たる身体として括りだされてもいるのと相関的に、風景の一隅に見出される一つの 客体 である物は、全風景をそのものとする一つの 主体 でもあるはずのものとして性格づけられます。このようなことです。そこでは、メルロ＝ポンティが繰り返し言うように、相手がたんなる物であろうと、見ることは少なくとも潜在的に見られることでもあり、実際我々は、他人によって見られる体験をはずきりと持つのと同様、物によって見られていると感ずることがあります。岩田慶治も言います。「……西山が遠くにあつて、近くに市街地がひろがり、その手前に街路樹がならんで、そこで木の葉がゆれている。ノこつちからあの木を見ると、それだけしか見えないが、しかし向こうからもこつちを見ているのではないだろうか。(…)。見るということは一方向的ではない。こつちから見る。向こうからも見る。四方八方

から見る。そのうえで《我》と《汝》との関係を確かめる。/風景が見えるのも、実は、そのような手続きをへて見えてくるのです」(『死を含む風景』 pp.105-106)。

さて、これで、私の生のかたちとしての風景的世界の基本型が、簡略ながら描き出されたと信じます。しかし重要なことは、ここから読み取られるべきことを読み取ることです。次にその作業に進みましょう。

#### 四 他者との共存としての風景

まず最初に重要なこと、きわめて重要なことは、風景のなかには他者が存在しているということ。何を当たり前なことを、と思われるかもしれませんが、けれども実は、これはかぎりなく重要なことであり、また、ありきたりの平凡なことであるのと同じだけ、非常に驚くべきことでもあるのです。

風景のなかには他者がいます。風景の興行きのなかの、私の身体から離れたあそこに、います。そして彼は、私と同様の資格を持った、ないしは資格の上では私に匹敵する、一つの存在です。その他者は、私に風景として浮かび上が

っているその同じ世界全体を風景として生きています。他者の生きる風景は、その様子に關しては私のとはいかようにも異質なものでありえませんが、私が風景として体験するその同じ一つの世界の風景です。そんな他者が私の風景のなかにいること、このことを私は、身体を以ての風景の感受とともに、認めざるをえませんし、認めてしまっています。

これが意味しているのは、風景が他者たちとの共存として生きられている、ということですが。平凡な言い方ですが、大きいことです。なぜならこれは、私が他者と共存しようとか、或いは他者を排除しようとか、そのようなことを考える以前に、すでに他者と共存してしまっているということだからです。この共存の含む事態を、ていねいに見てみましょう。

この共存のなかには、死が孕まれています。岩田慶治の本のタイトルでもある簡潔な言い方では、風景とは「死をふくむ風景」です。どういふことでしょうか。まず、他者が死にうるものであること、これは風景のなかに見てとれます。他者は風景の一部ではないかぎり、それは去来しうるもの、消えてしまいうるものなのですから。しかしま

た、驚くべきことに、私もまた死にうるものです。驚くべき、と言ったのは、私は或る意味でこの風景全体であるのですから、その意味では私の死は、この風景のなかでは思考不可能なことにように思われるからです。これは哲学ではエピクロス以来しばしば登場する議論ですが、私が生きており、私が生きているかぎりでこそそのような世界が現われているのである以上、つまり、私が存在しないところにこのような世界が成立するはずがない以上、私のいない世界というのは、私がいなくて私に私が在るといふ成立不可能な事を想定しなければ現実ではありえないのですから、私の死といったものは生きている私にとつては或る根本的な意味においてありえないことです。そして私はいつだつて生きているのですから、或いはむしろ、私はいま生きているこのものごとを私と名づけたのですから、私の死はおよそありえませぬ。しかし、風景を考えると、この不可能なことが、現実性を以て現われてきます。と言うのも、風景のなかでは、私は、風景の一部であるこの身体のところ私の存在の核を認めるのですが、この身体は、風景の一部として、風景の自余を残したまま切り取られ削除されうるからです。岩田慶治のわかり易い譬喩を引いて

みましよう。」「(…)風景画の自分は画面から自分がいなくなっても、山がのこる。木がのこる。川がのこる。その輝き、その緑、その音がのこる。」「『アニメズム時代』p.106。また『死をふくむ風景』のp.105には、こういった事態を文字通り目に見えるように表した岩田のユニークな絵がありますので、ぜひ参照して下さい)。

注意を差し挟むなら、私が死にうる、ということとは、もちろん、哲学ではなくて常識のレヴェルで言えば、ものすごく当たり前なことです。けれど大切なのは、なぜこの当たり前のことが、実はひどく不思議なことなのに、当たり前前なこととして成立してしまっているのか、ということをお問うてみることです。そしていま我々が見ているのは、私の死にうるということが、風景のなかに孕まれる或ることであるということなのです。

立ち戻って、こうして見ると、私がいま目の当たりにしているのは、実際、或る意味で、私の死後の風景でもあるのです。再び岩田の言葉です。「『死』をまえにすると、生きていたときの自分の空間と、自分が死んでしまったあとの空間とが、自分の眼の一瞬一瞬のまたたきとともに、一体化して見える。そのあいだには文化のかけら、その微塵

さえも介在することがない。」「『カミと神』p.118)。岩田は、このようなところにみえてくるものが、「ほんとうの空間」だと言います(同)。

ところで、しかし、私が死にうるということは、どういふことでしょうか。それはまず、私の風景のなかの他者が、私が死んでも、私にかかわらず、この風景をわがものにして生きていくことができる、ということなのです。繰り返し岩田の言葉を引きます。「風景画のなかの主人公は自分だけじゃない。山も主人公、木も主人公、川も主人公。犬も、小石も、ゴミの山も、朝の霧も、みんながそれぞれに主人公なのだ。自分が画面から消えても、他のもろもろの主人公として存在しつづける。」「『アニメズム時代』pp.106-107)。そしてこのことは、さらに、私と或る特定の他者が死んでも、風景一般は、私とその他者が居合わせることでもあれば居合わせないこともありうる共通の場として残りうる、ということでもあります。岩田の言葉です。「相手を見つめる。と同時に、こちらもまた見られている。眼に、眼という名の鏡に、自他ともに映っている。この世とあの世が同時に映しだされている。(…)。狩人がズドンと鉄砲を撃つ。その鉄砲の弾丸は単に標的とされたけものに当たると

けではなかった。もう一つ、眼に見えない弾丸があつて、それが同時におのれ自身をつらぬいたのである。自他ともに斃れた。そのとき、生死にかかわらない自他を包む世界が見えたのではなからうか」(『カミの人類学』 p.18-19)。

誰のものでもなく誰のものでもありうるような、世界そのものがそこにあります。哲学的には、このような、知覚世界の非人称性・一般性は、サルトル以降のフランスの現代哲学の文脈に繰り返し出現する主題ですが、その文脈を引き受けている丹生谷貴志は、その実にユニークな風景論のなかで、ドゥルーズのアイデアを種に、この事柄についてとても見事な記述を与えています。丹生谷のその風景論は、風景論一般にとつて極めて重要な意味を持っていると言えます。風景論者の多くは、観光名所にもなっているような伝統や文化を孕んだ豊かな風景のことを論じたりしますが、丹生谷はむしろ、現代の平板で画的な住宅街の空虚なひととき、「造成居住区の午後」を舞台にして、風景というものの或る本質を括りだしています。長くなりませんが、ひどく魅力的で示唆に富む記述なので、以下敢えて引用してみたいと思います。(……)誰の知覚においてでもかまわないし特定の誰かの知覚でなければならぬ理由も

持たない知覚の光景というものが存在し、おそらくはそれが所与としての世界の境界域そのものであるだろう。所与としての、という言葉はここでは《人間》の知覚に与えられた権能である以上に、世界に対して与えられた現存という権能そのものを示す。世界に対して与えられた……というのは、この知覚としての世界の現存は《私》という主体なしでも、そこにそれとしてあるだろうということ、誰のものであつてもかまわず、誰かのものである必要もない知覚における現存としてそこにあるだろうことの、目眩のするような事態が与えられているということである。そして逆に言えば、知覚主体は世界を自身の知覚の組織において捉えなおすものである以上に、或いは以前に、あらかじめ(誰のものでもない)知覚として与えられた世界の中に巻き込まれ、その不思議な《無人性》の中に巻き込まれ、その《無人の知覚》の結果として自らを与えられることになるのである。そこにおいて知覚主体は誰でもよかつたはずの知覚の場所に(或いはドゥルーズの言葉を用いれば《感覚の複合合成》(……)としての《風景》の場所に)結果として与えられた或る位置に他ならず、それ以上でも以下でもない。知覚主体は《風景》によってあらかじめ準備されていた事実



上無限の編み目＝感覚の複合成成という《無人》の境域の結果、それ自体無限であり得た《誰かの主体》の内の一つの結果以上でも以下でもない（そこでは個人的記憶の累積は無論のこと、文化的記憶すら一つの結果に過ぎない……）」（『造成居住区の午後へ』、pp.118-119）。

ここには、それ自体としてあるかのような風景のなかで、言わば「風景が見る」（ドゥルーズ）とでも言わねばならないような世界のなかで、誰かであるような我々がこの世界の非人称性を介して互いに移行しあうような、不思議な共存の世界があります。さらに丹生谷の記述を続けて二つ引きます。「われわれが孤独である時、われわれは一人になるのではなく、誰でもないものとなり、誰でもないもの《知覚対象》へと広がり、そこにおいて雪崩れ、拡散し、誰であつてもよい誰か、言い換えれば、無数の誰かであるような誰かとなるだろう。《すべてが風景のなかにある》『セザンヌ』。風景を見、知覚する誰かがいるのではなく、知覚し見うる無数の誰かをあらかじめ内包し、結果として招来する《無人》の《マテリアル》としての風景がある。（……）。《風景は見る》、誰でもよい誰か、誰でもない誰かそのものとしての風景が現存し、見る、知覚する……」（同

書 p.119）。（……）タージマハル靈廟と呼ばれる塊を含む《風景》の総体を知覚するのは、《私》であつてもシャー・ジャハーンと呼ばれる者であつても同じであり、他の無数の誰であつてもよい誰かであつても同じであり、同じであることにおいてその《風景》は別の《歴史的知覚対象》として現存する。すべては《風景》の結果としてあり、《風景》の中に内包されているからである。《私》はシャー・ジャハーンであり、シャー・ジャハーンは《私》であり、私たちは別の誰であつてもよい誰かであり、誰かでないければならぬ誰かではなく……《私たち》は《風景》であり、《風景》の知覚そのものであり、その無限にあり得る《知覚する風景》の内包の無限にあり得る結果として同じものであるだろう」（同書 p.120）。

誰でもありうる無数の誰かたちを包み込んだ、特定の誰のものでもなく誰のものでもありうる、いまここにありながら時を超えた一つの永遠的な風景が、ここには見られています。岩田慶治の言う「アニメイズムの世界」もまた、このようなところにあります。それはこんな世界です。「魚が鳥になり、虫が草になり、魂が蝶になる。木にカミが宿り、人に宇宙の魂が依りつくところといつてもよい。／

「青山常運歩、石女夜生児」の世界である。不動のものと思われていた山が歩きだし、決して赤ん坊を生まないと思われていた石女が、いや、石そのものが可愛らしい赤ん坊を生むのである。(…)。そこで生者が死に、死者が蘇る。そこに幽明がなめらかに交替する世界が立ちあらわれてくると言ってもよい(『アニミズムの母胎』p.256-257)。そこで我々は「虫のように生き、草のように死ぬ。魚のように自由に、樹木のように鬱蒼とそびえ立つ」(『草木虫魚の人類学』p.44)のじゆ。

二人の書き手の文章の極度の魅力に負けて、長く引用を続けましたが、これで風景のなかでの他者との共存という自体の不思議な豊かさ、文化や伝統や履歴を超えながら文化や伝統や履歴をも無限に孕みうるその豊かさが、多少とも見えてきたと思われます。この主題に関して最後に一つだけ、岩田の一つの考え方を紹介したいと思います。岩田は、このような共存の世界を、「同時的世界」、「シンクロニシティ空間」等々という言葉でも呼んでいます。それは、時計の刻む時間とも、継起的に展開される因果系列とも無縁な、一つの、いつもそこにある永遠の現在のこと、すべてが同時に共存する世界のことです。それは一つの時

であり、また 空間 です。「タンジブルな時とならんで、しかし、それとはまったく異質の、もう一つの時がある。それは共有する時である。時を同じくする、時を共にする。同時という時、かくれた時である」(『カミの人類学』p.76-77)。それは「われわれの生死をそのまま引き受けてくれる同時 シンクロニシティ 空間(…)。因果がおこる以前の空間」(『アニミズムの母胎』p.256)です。

さてここで手綱を引き締めて、ここまでの事柄を纏め直して、新しい事柄に繋げようと思います。

まず、私は風景に生き、風景の全体が私の生の全体です。前節では、風景の非人称性に触れましたが、その非人称性そのままにそれはやはり最終的な意味で私のものであるのなければなりません。それは私の意のままになる所有物などでは到底ありませんが、それだけが私に与えられている唯一の生として、やはり私の生です。一個の巨大な生があり、そこに複数の主体が共属しているように見えるとしても、それは、あくまで私の生を透かして見えてくる一つの地平、私の生と不可分にそれを裏打ちしている 地 に過ぎません。そしてまた実際、たとえこの風景が、私のものとして意識され把握されることなしに生きられるとしても、

もしこの風景の根本的な私性があるのでなかつたら、なぜここにこの私があり、なぜこの私が現に、存在するすべての主体で実際にあるわけではなくて、周囲のどの主体とも別個の一つの主体であるのか、その理由がわかりません。さてここで、けれどまた、この風景は、興行きを備え、そこには私の身体と双子の關係にある諸々の主体たちが浮かび上がっています。私はこの風景の全体を私のものとして生きますが、この風景の一部分たる身体であるかぎりでの私は、同じくこの風景の諸部分であるこれらの主体たちにこの風景のなかに浮かび上っていないながらも私の生からは独立した、この私とは別の、しかし資格の上で私に匹敵する他者たちを認めます。これらの他者たちと私とは、言わば相互に移行しあうような仕方で風景のなかに共存していません。或る他者は、私がそれであつたかもしれない、私がそれであることになるかもしれない誰かであり、私もまた、他者がそれであつたかもしれない、他者がそれであることになるかもしれない誰かです。月並みな譬喩ですが、他者と私とは、いわば鏡のように映しあう、移りあうのです。そんな親密さにおいて、しかし他者たちと私とは、互いに距離を置いて、この同じ空間のなかに同時に、あるいはま

さにいま、つねにすでに共存しています。そしてこの誰のものでもありうる一般性を持ったこの空間は、私とあらゆる他者たちとの共通の生きる場となっています。

これがいままで見てきたことです。これはともすれば、言葉の豪華さにも関わらず瑣末な平凡事にみえるかもしれません。無益なことを語っているように聞こえるかもしれません。けれどまさに、繰り返し強調しますが、これが平凡事であるということをごそ見なければならぬのです。私は他者と共存しようとするでもなく、他者の気持を推測したり思いやつたりするでもなく、さらにはまた私は生きようとしているのです。私は現に生きていて、そして生きていくといふこととまったく時を同じくして、まさに私に見えているこの風景のなかで他者と共存していて、他者がそこにいます。私はいつでもこのようなく所ころにいるのですし、ここからどこへ行けるわけでもなく、絶えずここに返ってくる、返ってきてしまつていざるをえません。それが私の生なのです。

## 五 行動の論理と生存の論理 選び取るこ

### とと備えること（選択と配備）

ところで、いままで見てきたのは、私の在るといふことの水準の事柄でした。しかし私は、たんに存在するだけではなく、何かを為すのであり、たんに成つていくのではなく、成していくことをします。言葉を変えて重ねれば、私は行動します。行動せざるをえませぬし、行動したいのもあります。そしてそこには、たんに在るといふことにおける共存だけでは終わらない、様々な事柄があります。

行動するとはどんなことでしょうか。それは基本的にはむろん、身体を動かして様々なものに関わり行くこと、様々なものとの関係を変化させることですが、それは行動というものの定義に含まれた言わでものごととして措いて、行動というものに含まれた論理を展開してみるならば、行動の本質的な成分となっているのは、まず第一に、選び取ることであり、第二には、備えること（或いは取って置くこと）です。

まず、行動するとは選び取ることです。風景における共

存ということそのことは、すでにそのようにそのまま生じてしまっていることとして、どう為ようもないこと、どう選びようもないことです。それは私が選択したのではない一つの全体としていまここに生じています。けれども、何かをするとき、そしてまた定義上何らかの意志によって何かをするとき、私は選び取ります。可能な幾つかの事柄のなかから、何をするかを選び取り、風景のなかの諸対象から、どれに関わりに行くのかを選び取り、また実際にそれらのどれかを選んで（文字通り手で）取ることもします。そのとき、選び取るとは、いつも、全体をではなく、部分を選び取ることです。全体は、選び取ることができません。全体に関して、もし辛うじて選び取るといふことを言えそうな場面があるとすれば、（部分を）選び取るといふことしない、ということを選び取る、或いはその全体を肯定するか否定するかを選び取る、ということぐらいでしょう。しかしそれは一つの言い方にすぎません。真に選び取らないこと、真に全肯定することは、実はどんな選択でもありませんし、もしそれを私が選ぶうとするならば、やはり私は選び取ることを選び取っているのです。全体は、選び取られる何かではなく、ただ生きられる何か、在る何かな

のです。

次に、選り取ることとしての行動は、備えること乃至は取って置くことを必然的に要求します。備える、とは、まず、何かをしようとして身構え、可能な行動の複数の候補を身の内に（ないしは目の先の空間内に想像的なものとして）確保しておくこと、関わりゆくべき対象を選り取って目先に取って置き、場合によっては実際に、さらに新たな行動の便宜を図るべく、特定の対象を選り、手に取って、しかるべき場所に置く、ということなのです。

備えることが、この同時的世界のなかでの未来の描き出しとも関わっているということに注目して置きたいと思えます。備えるとは、未来に備えること、備えられた未来を取って置くことであり、現在における可能的なものを未来における現実的なものとして同時的空間内に読み取り見て取ること、現在における現実的なものをその可能性という局面において未来のうちに位置づけることです。

ところで、この、選り取ることと備えることとの可能性は、実は、身体と物とがその諸部分として括りだされている全体的風景のなかに、すでに描き込まれていました。身体とは、能力を具えた、ないし能力が備えられたものとし

て、その能力の可能的な諸展開を既に身内に確保しているものでした。また物の方も、私が手を差し出してそれを取ることができ、また取ることができ、また取ることができ、すでに備えられているものでした。そしてその物は、現在の同時的空間のなかにありながら、私がこれから手を差し出して掴みゆけるものとして、すでに未来のものとしての相貌を帯びていました。だから、身体と物たち他者たちとの共存の風景は、すでに、行動の空間としての体裁をも持っているものだったのです。

さて、選り取ることと備えることは、物の成立の契機になつていたような原理、すなわち物が同類を自分の外に排除し自分自身を内に囲い込んで成立するというときと同じ、排除と囲い込みの原理によって、風景の諸内容を改変し組み替えていきます。その具体的仕方は様々でありえますが、そこで生存の論理、つまり、我々が、たんにいま生きていくだけではなく、未来へとわたって生き続けていくことへの要請が大きく働くことは見逃せません。その典型的な経緯を、具体的に描写してみましょう。

まず或る根本的な選り取りがあります。誰の生存を選り取るかという選択です。私はまず、またつねに、私の生存

を選びとらざるをえませんし、選びとりたいのでもありません。それは、私が生き続けていくのでなければ、私は未来に向かつて何をするともできないからでもありますし、私自身の欲望のためでもあります。けれども私はこれとともに、恐らく身近な他者たちをも選び取るでしょう。そして私は、選ばれた者たちの生存を確保するために、選ばれた者たちが選び取りながら生き続けていくことを可能にするために、必要な物を取っておき、備えるでしょう（備えるとは、他者に対して供えることでもあります）。雨風や寒暖乾湿に備えて、私は、衣服や住居となるものを、様々な物を取って取り合わせて配置するでしょう。また食糧となるものを選び取り、住居のなかに取って置くでしょう。そのような仕方では、私は、自分と仲間たちが生存していくに必要な物を、自分と仲間たち自身とともに我が家のうちに囲い込み、自分と仲間たちが生存していくに危険な物や、危険なものともなりえ無縁なものとしてとどまりえもする他者たちを我が家の外に排除するでしょう。また更なる備蓄のために、また取りあえずは来たるべき収穫に備えて、選び取って囲い込んだ土地に選び取った種を巻き、その植物の未来へ向かつての成育を妨げるものをこの土地から排除

しようとする。

ここで、共存空間のなかでの間主観的秩序が組み立てられていくときに、さらに高度な意味での備えること、自己の生存に向けてでも物に対してでもなくまさしく他者に対しての備えること（供えること、具えること）が要請されることも見ておきたいと思えます。間主観的秩序が組み立てられていくときに、この秩序を高度なものにしていくのは、記憶と記憶装置、習慣と道具です。私は記憶を具えまた具え行くと同時に、記憶された過去がそこに記入され読み取られるような記憶装置（標識、文字、記念碑的なもの、さらにはまた拡張的には貨幣、一般的にはしるし）を取って置き、他者に供え、また他者にも同じ記憶を具えることを要求しますし、逆に他者からも同じことを要求されます。また私は、習慣を身内に具えまた具え行くと同時に、その習慣に合わせて用いるのが容易な様々な道具を周囲のものから選び取ってきた物で製作して取って置き、これを他者にも供えますし、また他者の同様の営みによって私に供された道具に合わせて自らの習慣を組み替えもします。このような営みのなかで、私は、仲間と一緒に歩んでいく、未来に向かつて生き続けていく安定した行路を風景のなかに整えて

いくのですが、それはもちろんのこと、その行路のなかに自分の生を囲い込んで他の行路を排除することでもありません。そしてまた、共通の記憶や習慣を持たず、共通の記憶装置と道具とを用いえない他者を、囲い込まれた特定の共存領域から排除することでもあるのです。

以上の記述はその抽象度と具体性との両面において恐らくまだ不十分なものでしょうし、選び取ることと取つて置くことという概念もまだ概念としての十分な精練を必要としています。しかし細部は措けば、上述のような見立ては、我々の環境形成の主要な骨組みについての理解として大枠では妥当なものと信じます。人間の世界の秩序形成は、実際には複雑な高度化を含んでいます。一個人に内在する活動の多様性の存在とともに、様々な集団、つまり、或いは敵対し或いは協力し或いは交流し、或いは包み込み包み込まれ或いは重なり合いズレ合う、様々な種類と規模の集団の存在が、人間の住む一つの環境を複雑なものにしています（様々な種類、とは、例えば性差や年齢差や活動様式の差異分業による内部的な差異も含めて　や地域差や……といった諸種の大小の差異に関わるものことです）。また、贈与や交換や流通（特に、表層的なもの　諸種の記号や映像を含んだ広義

での情報　の流通は厄介です）といった事柄は、その効果の全幅を測るには立ち入った考察を要します。けれども、そのような複雑さを含んだ高度化も、上記のような経緯の延長や拡張において理解できると見込まれます。というのも、選び取ることと取つて置くことは、なす　という人の力、何かを変えていくこの産出的な力につねに伴う、本質的な二要素だと考えられるからです。さて、では、このような描き出しから、何が読み取れるべきなのでしょうか。

まず一つは、囲い込みと排除との効果です。一方では、このような限定された共存領域の組立てが、その限定された領域の内部で、そこに生きる者の生を（極めて感覚的な言い方ですが）豊かにするということは認めなければなりません。人間にとって恐らくは最も深いものであり最も重要なものである感情生活が彩りに満ちた中身を得るのも、仲間との間での共同生活においてです。そこにはまた、生活の安心感と、たんに茫漠と無限定なものではない未来のヴィジョン、過去からの蓄積に支えられた自分の未来と自分を引き継いでいく自分の同類たちの未来とについての一定のイメージがあります。けれども他方、誰もを知ること、

また言うまでもないことですが、このような生活のなかで、様々な困難さ、様々な苦痛に満ちた対立が生じるということともまた確かです。個と集団、集団と集団とは、しばしば互いに自らを困いこみ互いに他を排除しつつ対立し、軌轢や争いを生じさせます。それはいつも、ひとが何かを選び、選んだ何かを守るうとするからです。自分の生存と自分の風景を、自分たちの生存と自分たちの風景を、風景や仲間に対する愛情を以て守ろうとするからです。けれどもまさにそれ故に、平凡な事実として、選ばれざる全体的風景のなかに、様々な軋みが生じるのです。現代の環境問題というものも、地球の有限性というどうしようもない物理的條件を別にして考えれば、結局はこのようなところに基本的な困難さを持つものです（念のために付け加えれば、結局は、というのは、ことを些細なことに還元しようとしているのはありません。むしろ、この地点にこそ我々のつね変わらぬ具体的な苦闘があるのです）。つまり、選ばれることなくそこにいる無数の他者たちとの否定しようもない共存のなかで、守るべき誰かをいつもすでに選び取ってしまっており、守られざる誰かを選び取らざるを得ず、そうした誰かのために困い込みと排除をしばしば苦渋に満ちて繰り返さざるをえない

い、そういう私たちがそこにいるのです。

次にもう一つ、見ておかなければならないことがあります。それは生き続けていくという事柄に伴って現われる時間性の問題、過去と未来との問題です。実際、選ぶ取ることは未来を選び取ることを、ただし過去に備えられていた未来を選び取ることだったので、備えることは過去を備え具えること、ただし未来に選ぶ取られるべき過去を備え具えることだったので、そこに入り込んでいる時間性は、我々の現在を豊かにもし、返す刀でその現在の現在性を稀薄なものにもします。こうした時間性の具体的な在り方を詳細に見るには、自然のリズムとの、そしてまた我々にとって半ば自然なものになってしまった高度化した産業や経済や社会生活のリズムとの、我々の生きる時間の歩調の合わせ方を見る必要がありますが、ここでは措いて、いつも基本にあるようなごくプリミティヴな事柄だけを考えてみましょう。

まず、未来へ向けての生存への我々の関心、この無理からぬ当然の関心は、我々に風景そのものを見失わせる傾向を持つています。いつもいまここにある風景、現実の、感受された風景があります。けれども生存への我々の関心は、



未来へ、未来として見て取られる現在の想像的なものへ、未来として資格づけられるかぎりでの現在の現実的なものへ向かうことで、現にありつねにある現実的な同時的空間での共存を忘れます。私は、選ばれてしまっている限定された共存を忘れ、また選ばれざる全体的な共存を忘れます。

そこにこそ私の生があり、それだけが私の生なのに、そしてまた、もし未来へ向かつての私の行動が何かを大切にしようとしているとすれば、そこで大切にされているはずのものはこの生以外には、この生に包まれながら響きあう数々の生以外にはないはずなのに、その当のものを、私はしばしば、それがあまりにも平凡で当然のことであるために、忘れてしまっているのです。むしろ、ことがそんなに単純ではないことは私も承知しています。いったい我々は未来を予測してそれへ備えそれへ向けて生きることなしに、どうやって生きていけるでしょうか。このままの生活を続けていった未来に予想される破綻を先取りせずに、どうやって我々の環境を守れるでしょうか。そして、まだ彼方にある見知らぬ他者たちへと想像力を広げることなしに、我々はどうやって自らの我知らぬ暴力を差し止められるのでしょうか…。我々は、そうしていかないわけにはいきま

せん。けれどもやはり、この現在のなかで、この現在に促されて、この現在に基準をとってでなければ、そうした営みもそれ自身の意味を逸してしまうでしょう。元来、未来とは、リアルな未来とは、この現在の持続のなかにだけ素描されるものであつたはずで

次には、過去の事柄があります。我々は、時間を紡いで持続しつつ、過去を現在のなかに蓄積していきます。岩田はしばしば、現にある風景に構造的に孕まれている「原風景」のことを語ります。それは、例えば「兎追いしかの山、こ鮒釣りしかの川」(『カミと神』p.186)です。こうした原風景は、いま現に知覚されているのではない過去に生きられた風景なのですが、それは、現在の風景に感受される違和感や親しみにおいて、現在におけるその潜在的存在を主張します。これは、現に見られているもののなかに過去の原風景が宿っている、ということですが、過去が現在へと生き延びていくという、ここにある一般的構造を考えるならば、一般に、我々のそのつどの風景そのものがこの原風景の持続的成長・発展・回帰にほかならない、とも言えます。かくて「時間」は、《時》の持続のあり方として、空間における《もの》として現実化されながら、《私という空

間》のなかで構造化されている」のであり、その「もの」は「《時》の持続の空間的表現」でもありません（同書p.108）。このようなところには、現在の風景の豊かさをつくっている大きな内実があります。実際、現在の風景を真に深く感受するとは、現在に凝縮されている過去からの持続の全体をも感受することであると云えるでしょう。またさらに言えば、先に述べました記憶と記憶装置、習慣と道具といったものも、このようにして過去が現在に生き延びうることにほかならず、ここにもまた我々の風景の或る蓄財、詳しく言えば、我々を現在から過去に遡らせてそこから再び現在を評価せしめるような現在の財産があります。けれども、他方、そのような豊かさに沈み込むことは、我々に、現在の風景の現在性、その絶対的な新しさを見失わせるという効果をも持ちます。前に引いた岩田の言葉で言えば「文化のかけら、その微塵さえも介在することがない」ような、またこれも前に引いた丹生谷の言葉で言えば「個人的記憶の累積は無論のこと、文化的記憶すら一つの結果に過ぎない」ような、そのような、誰かたちを擁した誰のものでもない風景、非人称的な、しかし私の、このいつも新しく

いつもそこにある風景を、我々は忘れてしまいます。実際だからこそ、丹生谷が見ているように、この風景を思い出すためには、過去のものとしてではなく現在のものとして思い出すためには、「造成居住区の午後」のような、一切の文化的豊かさからはぐれていく特殊な空間がきっかけとして求められるのもあるのです。現在の風景は、過去を貯めた年経りた風景でもありますが、それ以前に、或いはそれでもなお根本的に、ちようど我々の最初の風景としての過去の原風景がそつであつたように、いまはじめてそこにある風景であり、それ自体が、つねに原風景そのものでもあるはずで、我々はこの風景のなかでこそ共存しているものであり、共存は過去にあるのではなく現在にあるのです。我々は、例えば或る地域の環境について考えるときに、かつてあつた風景としての原風景を理想的モデルとして想定することがあります。そしてその原風景の破壊を嘆き、原風景の回復を目指したりもします（三面コンクリート張りの殺風景な川辺では、「こ鮎釣りしかの川」はどこにいつてしまったのか、海辺には「白砂青松」を取り戻さなければならぬ……）。その企ては、基本的には肯定されてよいものだと私は考えます。しかしこうした企ては、現在に共存している者たち

を無視しての、特定の美学や特定の価値観によって行なわれるべきことではなく、現在に共存している者たちや現在に共存しうる者たちの声を（肉の耳にはかぎらない耳で）聞きとりながら、そうした者たちの生を輝かせることとしてこそ行なわれるべきでしょう。加えて、我々の記憶と習慣とそれらに関わる装備とによって過去からの流れのなかで据えられてきた制度や規範といったものも、当然ながら、その過去の重みを理由にただちに準拠軸として認められるべきものではありません。ここに何か準拠されるべきものがあるとしても、それは、いま生きている人の過去を思う思い（さしあたって困難な問題に抵触する恐れのある言い方になります）が、そこには、私の記憶を超えた過去を、まさにそのようなものとして思う、そのような私の思いも含めます、過去を大切にしようとする現在の思いなのであって、実は、過去の重みというものは、この現在の思いの重みなのにほかなりません。いつも、いつもいつも、現在が先にあるのです。にもかかわらず、我々はいつも、過去を先に立て、それを準拠地点として現在を跳び越してしまい、予め限定づけられた未来へと視線を彷徨わせます。それは半ばやむをえないことです。けれども、そこにはいつも、忘れられてしま

っている何かがあるのです。

恐らくは、環境問題に取り組むような私が始まり思ひ出さなければならぬのは、この、いつも忘れられてしまっているものです。そして実際、環境について思考してきた人々の多くが、忘れられてしまっていたものとして見出し、出てきたもの、そして、つねにそこに立ち戻らざるをえない出発点として見出し、出てきたもの、この同じものであったように思われます。以下、最後の締めくくりとして、少しだけ、この点について具体的に述べたいと思います。

## 六 環境の思想家たちと風景

環境の思想家たち（5）の多くが、自らの根源的体験として、また自然保護、環境保護の思想を展開していくときの参照項として、風景の体験、なにかんづく風景の或る種の美の体験を持っているように思われます。彼らはしばしば、その体験から、ときには或る種の形而上学を後ろ盾にして、自然の精神性や生命力の賛美、或いは文化や伝統の称揚に向かいます。けれども重要なのはまず、そのような教説や思想以前に、或いはむしろ予め携え持たれた信条や形而上

学にもかかわらず、つねに、その抛り所となる風景の体験  
それ自身があったということです。

例えば、西洋の環境の思想の草分けとも言えるエマソン  
やソーローといったロマン主義者たちに、その実例を見る  
こともできます。ここではさしあたり、彼らから影響を蒙  
つてもいる自然の権利の主張者ジョン・ミューアの例を  
(ナッシュからの孫引きですが)引きましょ。ミューアは早  
くから自然を大切にすることを持っていました。自然の  
深いかげえのなさに目覚めたのは、徴兵忌避のために隠  
りに向かった原生自然のなかでの体験によってでした。  
「彼は一人小道を歩きつづけ、湿気のある暗い沼地に到着  
した。彼ははるかかなたにある、珍しい白いランの群生に  
突然、出くわした。そのランの花は非常に美しかったので、  
花の側に腰を下ろして、うれしさのあまり泣いた。ミュー  
アは後にこの経験を思い出して、『原生自然に群生してい  
るランは人間の存在にはまったく何の関係もなかった』と  
いう事実を直面して、原生自然に対して自分の感情がふつ  
ふつと沸いてくることに気づいた」(ナッシュ『自然の権利  
ロビー』)。私が生きていても死んでいてもそこにある風景、  
そして私が生きたり死んだりするのと同様に風景のなかに

生きまた死ぬ他者、そうしたもののへのミューアの感受性が  
ここにはうかがわれます。

或いはまた、時代は飛びますが、現代人の関心を環境問  
題へと強力に引きつけた特筆すべき最初の人であるあのレ  
イチエル・カーソンのことを考えてみてもよいでしょう。  
彼女は、実証的事実に基づいて環境破壊に警鐘を鳴らす生  
物学者である以前に、或いはそうでありながらも、何より  
もまず、またつねに、風景の美に心を動かされる「セン  
ス・オブ・ワンダー」の持ち主でした。そして、これは小  
さなことではありません。『沈黙の春』以前からの数々の  
著作に描かれた自然の姿は、生態系についての科学的分析  
としてよりはるかに、そこに描かれた風物のため息をつか  
せるほどの魅力によって我々の心を打ちます。或る意味で  
は、カーソンが生命を注いで訴えようとしていたことは、  
ただひたすら我々にとっての「センス・オブ・ワンダー」  
の重要性だけだったのかもしれない、そうとさえ思われま  
す。

こうしたことを、たんなるロマン主義や文学として片づ  
けるべきなのでしょう。そうは思われません。恐らくは、  
風景に敏感なこうした感性こそが、環境破壊の深刻さとそ

の意味をもち早く察知するのです。カーソンの『沈黙の春』の冒頭に置かれた、鳥の鳴き声の消えた田畑野山の風景にしても、一つの寓話として描かれているのではあります。日々の風景から抽出されつつ想像のなかで再構成されて生きられた、たしかに一つの風景です。これに関しては、桑子敏雄のことも思い起されます。彼は、特に最近の著作『感性の哲学』のなかで、環境をめぐる問題において、科学的知見にもまして、風景を感じし風景の意味を読み取る能力、つまり「環境の変化を捉える能力、環境の変化に対応できる能力、変動する環境との新しい対応を創造する能力」としての「感性」こそが磨かれねばならないことを強調しています（『感性の哲学』p.108）。さらにまた、自然環境にとどまらぬ人間の環境一般というところにまで話を伸ばせば、例えば柳田国男が、特に『明治大正史世相篇』で、日常的な風景の些細な変化のなかに、人々の生活と感受性の大きな変化を読み取っていった、その手法のことが思い浮かびます（このことは佐藤健二『風景の生産・風景の解放』で主題的に論じられています。但しここで、人間の構築物のなかに人間生活の変動を見て取ること、自然の風景のなかに自然の危機を見て取ることとの間には、共通点や絡み合いと

もに微妙な差異があると思われませんが、ここでは立ち入りません）。実は、科学によつて集積され計算される客観的なデータにもまして、風景に敏感な感性こそが環境破壊の危機を我々に教えてくれるものでありうること、これはたんに経験則であるだけではなく言わばア・プリオリな真実でもあるのかも知れません。例えばシステム論者の河本英夫は、環境の危機に対応するためには日常的な知覚の行使が非常に重要な意味を持つことを述べています。彼によれば、生態系と等置される自己組織システムには、因果連鎖を越えた「システムの相転移」の機構が含まれていて、科学的には予測不可能なカタストロフの可能性を孕んでいます。カタストロフが進行し始める「臨界点」の手前に事態を引き止めておくためには、「大きな変動の前兆と思われる徴候を、敏感に察知していく知覚の訓練」が必要なのです（河本英夫「システム哲学と環境概念」p.118）（6）。

けれども私は、環境の思想における風景の発見ということとを、環境破壊を食い止めるうその実効性においてまず評価したいわけではありません。風景の感受は、何よりも、環境の変化を敏感に察知して悲劇を未然に防ぐことを可能にしてくれるからこそ意味を持つ、というわけではないの

です。我々の感性が比類ない察知力を持つこと、我々には幾何学の精神にもまして事態を直観的に把握する繊細の精神があることは、昔から知られてもいたたんなる事実です。我々は自らの感性を、或いはより大きくは、感じて動く身体の力を、つねに信頼して生きてきました。そうせざるをえないし、そうとしかできないし、そうしてよかつたのです。野口晴哉の実践と思考とを見ればわかるように（野口晴哉『整体入門』、永沢哲『野生の哲学』などを参照）、この信頼が表面的に不確かなものになつていたのは、近代医学で包圍され科学と科学技術とに目を眩まされて、あるがままのこの生が見えにくくなつていたからでしかないのです。

また、風景の深い感受は、それが風景の美によつて我々の生を富ませるから尊いというでもない、と私は考えます。そうではなくて、風景の感受が重要なことであるのは、まず何よりも、風景を感じる、ことが我々に我々の生そのものを教えるから、或いはむしろ、風景とは我々の生のそのものでさえあるからではないでしょうか。

レイチエル・カーソンの魅力的な文章の一つを引いてみましょう。「わたしはかつて、その夜ほど美しい星空を見たことがあります。空を横切つて流れる白い毛や

のような天の川、きらきらと輝きながらくつきりと見える星座の形、水平線近くに燃えるようにまたたく惑星……。流れ星がひとつふたつ地球の大気圏に飛びこんできて燃えつきました。／わたしはそのとき、もし、このながめが一世紀に一回か、あるいは人間の一生のうちになつた一回しか見られないものだとしたら、この小さな岬は見物人であふれてしまつたろうと考えていました。けれども、実際には、同じような光景は毎年何十回も見ることができません。そして、そこに住む人々は頭上の美しさを気にもとめません。見ようと思えばほとんど毎晩見ることがするために、おそらくは一度も見ることがないのです。」（『センス・オブ・ワンダー』pp.30-31）

カーソンは、一見、自然のなかの何か特別に美しいものに注意を集めようとしているかのようにもみえます。しかし実は、彼女が描写するものは、他でと同様この文章でも、見ようと思えばいつでも見ることが出来る平凡でささやかなもの、それでいて、用意されていた光景の退屈な反復としてではなくそのつど不意打ちされたような驚きとともに出会われるものなのです。それは取つては置けないもの、それっきりのもの、選んで取つて置いたのではないもの、

不意に現われて私の心を打つものです。それはつねにそこにあります。けれどもそれは、二度とはありえないようなかけがえのなさにおいて感受され、そのかけがえのなさが我々にいまここに生きていることのかげがえのなさを教えるのです。あるいはむしろ、いまをかぎりに体験される風景のかけがえのなさが、私の生のかげがえのなさそのものである、と言ってもよいでしょう。我々はたんに、風景の

滅多にない美しさによって自分の現在の生のかげがえのなさを知るのでしょうか。或いはむしろ、我々のそのときの生である風景のかげがえのなさこそが、風景に深い美を与えるのではないのでしょうか。さらに、いまみた文章はこう続きます、「たとえ、たったひとつの星の名前さえ知らなくとも、子どもたちといっしょに宇宙のはてしない広さのなかに心を解き放ち、ただよわせるといった体験を共有することはできません。そして、子どもといっしょに宇宙の美しさに酔いながら、いま見ているものもつ意味に思いをめぐらし、驚嘆することができるのです」(同上)。そこにある風景は、私が「子どもといっしょに」眺めている風景であり、この「いま見ているもの」のなかに、思いめぐらされるべき「意味」があるのです。これらの文章を含む

『センス・オブ・ワンダー』は、予期された死を間近にしたカーソンが推敲を重ねていたものです。岩田慶治が語っていたような、生と死が交錯する「同時的空間」としての風景が、ここには感受されているようにも思われます。

ご存知の方も多いと思いますが、最近亡くなった山尾三省という詩人がいます。彼は、60年代からコミュニン運動など様々な新しい動きに参加し、後半生は屋久島で農業に携わりながら思索し詩作した人です。そこで彼は、彼の言葉では「故郷性」と言うのですが、自己と場とに深く沈潜する種類の(いまの言葉で言えば)地域生命主義の実践を行なっていました(晩年、山尾は、ゲイリー・スナイダーの使う「地域生命主義」という言葉をその内実とともに始めて知って、旧知のスナイダーが、離れていても「ほとんど同じことを考えていた」と言っていて喜んでいました(『アニミズムという希望』p.88))。そんな山尾が、やはり、自己を取り囲む風景について幾つもの美しい文章を残しています。それらを贅沢に引用する余裕はないので、僅かな部分だけを見たいと思います。まず見てみたいのは、時間についての彼の或る考えです。彼は或るところで、ホピ族などの先住民族の時間意識についての研究報告(山尾は真木悠介の『時間の比較社会学』に引用

されたものに依拠しているのですが、各所で取り上げられているこの種の問題を皆さんはよくご存知かと思えます（を引きながら、しかし現に「ここに生きている自身の実感や息子の「道人」君のものの捉え方などに即して、時計的な時間とは別の、「流れとしてではなく、ただその時として、事象としてやってくるだけ」の「時」、そこでは「すべての時は只今現在としてのみ立ち現れる」ような言わば「時間意識のない時間」の存在について語っています。『自己への旅』 pp.279-280。これを我々はあの「同時的空間」と重ねてみる事ができるでしょう。そこで彼は「弁解じみた言い方」と自分では言っていますが、原始的な生活への自分の憧れについて、「過去に帰ろうというわけではなく、過去における光あるものを、形は変わるにしろ現代に新しく取返そうということ」と語ってもいます（同書 p.287）。「その時」である「現代」を輝かせることこそが大切なのです。実際、この箇所での彼の文章の本当のいのちは、屋久島で出会ったあれこれの風景の描写にあります（特に、その章の冒頭に置かれた彼の「矢車の花」という詩は、風景の現前そのものようです）。さらにまた、「風景」ということそのことについて訊ねるならば、彼の晩年の講演録に、伝え聞いたネイティ

ヴ・アメリカンの言葉を引きながら述べられている一節が目を引きます。そこで彼は「風景」は「出来事」であると言います。「ぼく達は、一般的にはどこかへ出掛けていっていわゆる風景を見るわけですが、風景というのは単なる風景ではないんですね。風景の本質は、ぼく達の胸の内に呼び起こされてくる《出来事》なんですね。風景を自分の外側に存在する景色として眺めている時には、それは単なる風景にすぎないけれど、自分の意識がそこに映し出された存在物、つまり自分の内面が映し出された鏡像ととらえると、それは《出来事》になります。そこに風景というものの秘密といいますが、真実があるんですね」（『アニミズムという希望』 p.272）。この風景の真実は山尾にとつて自己の真実そのものだと言ってもよいでしょうが、そこにある風景は、予め備えられてあつて「どこかへ出掛けていって」選んで見る風景ではなく、その時の「出来事」として出会われる風景なのです。

山尾は、死の直前の或る文章に、「ぼくの胸をずばりと射抜いた」言葉として、ローリー・リーという詩人のこんな詩を引いています。「もしこの世に／本当の祝福／というものが／あるとすれば／いま／私の／見ているものが／



それだ」(『森羅万象の中へ』p.253,254)。さらに山尾は「本当の祝福」を「神の至福」とも言い換えています)。非常に印象深い言葉です。ここには、山尾がいつも辿り着こうとしていた出発点が凝縮されているように思われます。いまここに見えているもの。それが本当の祝福であり、神の至福なのだ。それは、その風景の絵画的な美しさによってそうなのではありません。山尾と同様に屋久島で生活していたスワミ・プラム・プラブッタの興味深い山尾評があります(『ガイアと里』p.86)。プラブッタは山尾より若年ですが、やはり山尾と同じ60年代以降の流れのなかにあって、ラジニシのアシラムやニューサイエンスの動きなどに関わりのつ々々な活動を行ってきた人です。彼は、自分と山尾との住まい方の違いを言います。自分は屋久島のなかでも「ほぼ真南に面し、島のなかではいちばん温暖で雨も少なく、快適な土地」である尾之間を、土地探しの末に選んだ。けれども山尾は「島のほぼ真北に位置する一湊部落から約4 kmほど山に入った谷間」の「過疎化の波とともにほとんど放棄されていた」白川の開拓部落に縁があつて住んでいる。そこは「湿気が強く」、冬は底冷えがする「暗鬱な土地である。プラブッタは、そこに山尾らしさを見て、

こう言います。自分は最大限の快適さを求めて土地を選んだが、「そもそも、三省なら自分の望みの条件をもつて土地探しをするということじたい躊躇するのではなからうか。三省にとつて、白川山は住むことを乞われた、与えられた場なのである」と。山尾にとつて、それは選<sub>び</sub>取<sub>つ</sub>たのではない場所、選<sub>ぶ</sub>ことができない場所、与えられたまま生きるしかない場所なのです。そして、それでいて、そこの生活がたとえ労苦と病苦に苛まれる日々であつたとしても、そこにはいつも、いまここに「どこかへ出掛けて行って」見るのではなく、いまここに「出来事」として出会われている風景のなかに、いまここに様々なものと共にあることの、ただこのことのおかげがえなさゆえの「本当の祝福」、「神の至福」があるのです。このような感受がたんなる諦念でも負け惜しみではないことは、彼の実践を見ても、死の間際に至るまでの彼の著作の力強さを見てもはつきりしています。山尾が確認したかったのは、このような地点こそが、自分がつねにそこに辿り着くほかはない出発点であるということだったのでしよう。

生と死とが交錯するこのような風景を、石牟礼道子ほど深い感情において表現しえた人を、私は他に知りません。

「生死のあわいにあればなつかしく候／みなみなまぼろしのえにしなり／おん身の勤行に殉ずるにあらず ひとえにわたくしのかなしみに殉ずるにあれば 道行のえにしはまぼろしふかくして一期の闇のなかなりし／ひともわれもいのちの臨終いしまわ かくばかりかなしきゆえに けむり立つ雪炎の海をゆくことくなれど われよりふかく死なんとする鳥の眸に遭えり／はたまたその海の割るときあらわれて地の低きところを這う虫に逢えるなり／この虫の死にざまに添わんとするときようやくにして われもまたにんげんのいちいんなりしや かかるいのちのごとくなればこの世とはわが世のみにて われもおん身も ひとりのきわみの世をあいはてるべく なつかしきかな」『天の魚』序詩」。注釈を加えるのを慎むべきかもしれませぬ。「この世とはわが世のみ」です。それはまるで夢のよう、「みなみなまぼろし」のようなのです。けれども、「わが世」ではないこの風景、一切である「わが世」のなかで、私は生きていて死んでいく私は、私を見つめる他者たち、生きて死んでいく他者たちに出会う、出会ってしまっている。「この世とはわが世のみ」です。けれども、それでいて、或いはだからこそ、「われもおん身も」であり、「なつかし

きかな」なのです。また、石牟礼は、こんな風にも書いています。「この世の時間は、すべて自分の時間であると思ふ。そうは云つても、時計の針が支配している時間のことではない。この世の、ありとあらゆるものたちの存在しあつてゐる時間を、わたしも共にしている、というほどの実感を、言葉にしてみたにすぎない」(「時計なしに生きる」p.10)。「この世の、ありとあらゆるものたちの存在しあつてゐる時間。石牟礼はこう続けます、「どういふものたちと共にいるのだらうか。樹々の育つてゆく時間、石がそこに在る時間、昆虫たちが生き替わり死に替りする時間、都市と田舎の変遷してゆく時間、生と死を抱いている世界の時間について、論理を立てるのではなくて、自分の生理に近づけて、たしかめたいのである」(同上)。どういふものたちと共にいるのだらうか。論理を立てるのではなくて、たしかめたい…。

少なからぬ環境の思想家たちが、濃度や深浅の差はあつても共通にこのような地点を立脚点としてゐるように、私には思われます。その地点は、いつもそこに立ち戻つてくる出発点、たえずそこから出発する終着点です。これを思うことは、もし自分自身そこに立とうとせず、体裁だけ

を遊ぶならば、たんなる感傷に終わってしまうことでもありえます。たぶん、それで悪いということはないでしょう。そんな生もあるのです。けれども、もしこんな生自身において「本当の祝福」に気づきうる者があるとすれば、それは、その生を生きているこの自分だけなのです。

## 註

- (1) 本稿は、筆者が連携教官として参加している東京大学大学院人文社会学系研究科二〇〇二年度多分野交流演習「環境その自然と人為」(3)(主査・松永澄夫)の第4回目(二〇〇二年七月四日、五・六限)に、話題提供の名目で口頭で読まれた発表原稿である。但し、本誌掲載に当たって、副題を改めると共に(旧副題「私はいまどこにいるのか」)内容を関わらない若干の表現上の修整を加え、註を付した。文体は、発表原稿としての性格を考へて故意に改めないでいた。
- (2) 「夢」の持つこのような含意と、これに関わるデカルト的な「私」の意味については、拙稿「私」を言うことの意味 デカルト『省察』でのコギトと他者」、『ヨーロッパ文化研究』第二十一集、成城大学大学院文学研究科、二〇〇二年三月、所収)を参照。
- (3) 筆者固有の視点からの「風景」の定義と、その「私」との密接な関係については、拙稿「風景の私性 現在としての私」、『福岡大学人文論叢』第三十二巻第一号、二〇〇〇年六

月、所収)を参照。また、『環境の哲学』で桑子も指摘していることだが、まず風と光陰とを意味する「風景」という言葉の、通例はまさに風景と訳されている *landscape* や *pay-sage* といった西洋の諸語には還元されえない豊かな含みにも注意されたい。「風景」とは、特定の土地や場所に固定されたものである以前に、我々の感性にそのつど生身で触れに来て、そのときをかぎりに現われかつ消え、その絶えず二度とない新しさにおいて我々に現在というものを教える、儂く不壊のものである。

- (4) メルロ＝ポンティ「哲学を下敷きにした、知覚的世界についての筆者の理解に関しては、拙稿「身体であることの意味」メルロ＝ポンティにおける共存の論理」(東京大学哲学研究室『論集』一九九三年三月、所収)、「知覚的世界のなかの他者たち」(哲学会編『哲学雑誌』第一〇九巻第七八号「正義と幸福」、一九九四年十月、所収)、「私と私たち 知覚的世界における共存について」(松永澄夫編『私というものの成立』、勁草書房、一九九四年十月、第二章)を参照。

(5) ここで、「環境の思想家たち」とは厳密なカテゴリーではなく、現今において話題になっていくような意味での「環境」に関して多少とも重要な意味を持つ仕方である。人々のことを、漠然と指している。また、筆者のここでの事例の採り方は、かなり選択的で、議論の一般化には足りていない。ここでは問いを投げるだけにとどめていることを註記する。

(6) 文脈は同じではないが、真木悠介は、石牟礼道子を参照しながら、水俣病が人々の間で顕在化する以前に身近な動物たちの行動に異常の徴候が明らかに現われていたこと(「月の浦のネコは舞うて死ぬ」…)を引いて、こう言っている。「そうした徴候は」ネコやサカナやカラスにたいする、「平等な」もだちとしての「共感がわれわれにあれば、あたりの全体状況の不気味な深刻さにいち早く気付き、この病の少くとも人間における発生を未然に防ぐに充分であった警告である。」「魚どん」と親しい漁師たちだけが、おそらく彼らの沈黙のことはを聴いた。けれどもチツソを操業する「市民」たちは、これら漁民のことはさえきこえなかつた」(真木悠介『氣流の鳴る音』筑摩書房、一九七七年、p.83)。このように語る真木自身が、一連の仕事を通じて、我々のなすべき一切の所作をそこへと収斂しようとしてきた唯一の所作がもしあるとすれば、それは、それもまたやはり、共存の風景である現在の風景に我々の感受性を開くというこのただ一つの所作であつたように思われる。

文献一覧(本文中で言及したものに限る)

石牟礼道子 『天の魚』、講談社文庫、一九八〇年  
 「時計なしに生きる」、「陽のかなしみ」、朝日新聞社、一九八六年、所収(初出一九七九年)  
 岩田 慶治 『カミの人類学』、『岩田慶治著作集』第3巻、講談社、一九九五年、所収

『カミと神』、『岩田慶治著作集』第4巻、講談社、一九九五年、所収  
 『草木虫魚の人類学』、『岩田慶治著作集』第二巻、講談社、一九九五年、所収  
 『アニメズム時代』、法蔵館、一九九三年  
 『アニメズムの母胎』、『岩田慶治著作集』第七巻、講談社、一九九五年、所収  
 『私』とは何だろ?、講談社現代新書、一九九六年

『死をふくむ風景』、NHKブックス、二〇〇〇年  
 カイソン、レイチエル 『センス・オブ・ワンダー』、上遠恵子訳、新潮社、一九九八年

河本 英夫 『システム哲学と環境概念』、伊東俊太郎編『講座文明と環境』第十四巻 環境倫理と環境教育、朝倉書店、一九九六年、所収

桑子 敏雄 『環境の哲学』、講談社学術文庫、一九九九年  
 『感性の哲学』、Zエヌブックス、二〇〇一年

佐藤 健二 『風景の生産・風景の解放』、講談社叢書メチエ、一九九四年

永沢 哲 『野生の哲学』、青土社、二〇〇一年  
 ナツシュ、ロデリック・F 『自然の権利』、松野弘訳、ちくま学芸文庫、一九九九年

野口 晴哉 『整体入門』、ちくま文庫、二〇〇二年  
 丹生谷貴志 『造成居住区の午後』、一九九四年(「死体は窓か

ら投げ捨てよ、河出書房新社、一九九六年、所  
収)

真木 悠介 『時間の比較社会学』、岩波書店、一九八一年

山尾 三省 『自己への旅』、聖文社、一九八八年

『アニミズムという希望』、野草社、二〇〇〇年

『森羅万象の中へ』、山と溪谷社、二〇〇一年

山尾 三省 プラブダ、スワミ・ブラム 『ガイアと聖』、地  
湧社、一九八六年

Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964.