

(翻訳資料)

## 王諾「生態文学概論」(下)

甲	斐	勝	二*
徐		達	然**

## 翻訳に当たって

先回に続き《生態文学》第一章第三節「生態文学の主要思想」第四節「生態文学の生態美学」の翻訳を掲載する\*1。ここに訳出する第三節では社会や生活における主要な各種の主張に対する批判を通して生態文学の考え方が語られ、その広がりが見られる。第四節では美学としての視点が示され、従来の文学が語ってきたような美学思想への見直しが提示されている。とりわけ第四節については、近代の文学研究の中心を支えてきた文芸美学とは根本的に違うものにも見える。しかしながら、生態文学が生態の保護という人間の活動に参加するものとして能動的な働きを持って行くためには、それにふさわしい審美観や美学思想が受け入れられる必要があること、それは頷けるところだ。今後、そのための理論化やその理論に基づく文学史の見直しなども行われて行き、それは過去の文芸美学理論の理解にも影響が及ぶことが予想される。例えば中国の伝統的文芸美学にある“心物交融”や“意境”“境界”などの視点との関係も考えられてくるのではあるまいか。だとすれば、ここに訳出する作業は、近年中国に始まった生態文学の創作や批評の紹介はもとより、その発展を考える上で有益な発言資料の提示にもなるだろう\*2。

\* 福岡大学人文学部教授兼同大学院工学研究科資源循環・環境工学専攻教授

\*\* 福岡大学大学院工学研究科資源循環・環境工学専攻修士課程2年

\*1 福岡大学人文論叢48-1(2016年6月)に掲載。なおこの翻訳は、福岡大学工学研究科修士2年の徐達然と共に「特別研究」の課題の下に行われた研究活動の成果の一部である。

\*2 そのほかの訳出の理由や事情については先回に記したものを参考。

なお、ここに訳出したものは劉青漢主編の『生態文学』（人民出版社・2012）の第三節及び第四節である。該書脚注によれば、この論文は、本来王諾教授の著書『欧米生態文学』の第一章生態文学概論の再掲と記されている。しかしながら、『欧米生態文学』の当該論文と比較すると、前回掲載した第一節第二節は確かにそのままの再掲といえるのだが、その後については大きな異同がある。『欧米生態文学』掲載の論文には、第一節第二節の後には第三節までしかなく、しかもその第三節の中では欧米の生態文学の発達史及び美学問題が語られているのに対して、『生態文学』再掲版では、内容には重なる部分はあるものの、更に第四節が加えられ、構成や記述内容がかなり異なるものになっている。この点について、著者の王諾教授に問い合わせたところ、それは『生態文学』に再掲を求められた折に書き直したことによるものとお答えをいただいた。この概論が王諾教授本人の改修によるものであること、また中国における生態文学批評理論の紹介という面からすればこちらのほうが適切と我々は考えたので、『生態文学』掲載版に従って訳すことにした。これについては王諾教授にも了解を得ている。

今回の翻訳では、原文にしばしばでてくる「人」語の訳語に特に迷った。中国語の「人」の語義は日本語の「人」に概ね重なるので、「人」で訳せそうなときは「人」で訳したが、それでも日本語の「人」の語の理解にも読者によっては大いに差はあるものと予想される。文脈によっては「人間」とか「人類」と訳したほうがよいと思われたところもあって、実際そう訳したところもある。結果としてそれが混乱を招いているかも知れないが、大意は通じるだろう。中国語文献の日本語への翻訳を試みた方ならもう十分推測されていると思うが、実は「人」の語の問題ばかりではなく他にも同様の心配がある事を隠さず申し上げておきたい。注釈部分については、原注と訳注に分け、原注は基本的そのまま記している。原注に記される引用文献は調べる余裕も力量もなかった事を申し添えておく。中国語の簡体字は日本の漢字に直した。論文中に外国文献が引かれるときには、概ね引用された中国語に基づき訳している。日本語に翻訳があると分かった場合はなるべく注に記し、該当部分を確認しようと努めたが必ずしもすべて確認できたわけではない。また、欧米の人名についてはなるべく日本での通用の表記を使うようにした。我々では引用文は原文を確認できないものばかりだったので、思い込みやミスをおそれている。そのほか、誤訳や不適切な翻訳、注釈の不備なども多いとは思われるが、中国近年の生態文学に対する紹介と我々の拙い研究活動状況の成果報告ということでお

許しを願いたい。

御指正をお待ちします。

## 『生態文学』第一章生態文学概論

### 第3節 生態文学の主要思想

生態文学の特徴と定義を概括的に理解したならば、次は生態文学を閲読し研究する主要な切り口を具体的に明確にする必要がでてくる。それはまた、生態批評や生態文学研究<sup>\*1</sup>と称されるものの主要な切り口でもある。我々はまず思想内容から検討しよう。生態文学作品には豊かで多様な生態思想が含まれ、そこには反生態イデオロギーへの批判も含まれれば、生態意識を広め向上させることも含まれる。読者は以下のいくつかの主要な方面から考察する事になる。

#### 1. 人間中心主義批判

指摘しておかねばならないのは、生態文学者が反対する人間中心主義は決してヒューマニズムと同じものではないということだ。ヒューマニズムの価値観には二つの面がある。まず、人間社会において人を主にするという主張で、もう一つは人間と自然の関係において人間の側を主とし、主宰者とするというものだ。後者が人間中心主義となる。生態思想家が批判しようとするのは、人間社会で人を主にする方ではなく、人間と自然関係の面で人間を主とする方だ。生態思想家は社会問題の処理にヒューマニズムの原則

---

\*1 原注：生態批評 (ecocriticism)：この術語に対する定義は、現在まで諸説紛々である。今のところもっとも学界で受け入れられているものは、アメリカのアイダホ大学英文科の教授で“文学と環境研究会”創始者の一人、シェリル・グロトフェルティの定義で、“生態批評とは文学と自然環境の関係を研究する批評である。”(Cheryll Glotfelty & Harold Fromm ed., *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, Athens: The University of Georgia Press, 1996, p.xviii) というものだ。中国の学者王諾は外国の学界の幾種かの主要な定義を分析しまとめた基礎の上に、自分の定義を提出した。それは“生態文学とは生態主義、とりわけ生態全体主義思想の下文学と自然の関係を研究する文学批評である。生態文学は文学作品に反映される生態危機思想の文化的根源を明らかに示し、同時に文学の生態美学およびその芸術表現をも考察しようとするもの”である(王諾：《生態批評：定義と任務》、《文学評論》2009年第1期掲載。更に王諾：《歐美生態批評》、学林出版社2008年版、第67頁)。訳注：先掲訳文(人文論叢48-1)参照。この注は劉青漢主編の《生態文学》再掲に基づき付け加えられたもの。

を堅持することに賛成し、人を尊重し、人権を保護し、公平・正義を守ろうとしている。彼らが反対するのは、人と自然の関係を処理するときの人間の狂妄幻想である。人類が世界の中心、万物の霊長、自然の自由な略奪者であり統治者だとの誇大な考えに反対し、また人間が自然の征服、自然の蹂躪というやり方で自我を証明し、自我を実現し、自己の価値を宣揚しようとするに反対するのだ。

更に明確にすべきものは、認識論上の人間の領域は価値論における人間中心とは違うということだ。認識論における人間中心と価値論上の人間中心とを厳格に区分しておくことは是非とも必要なことである。認識論上で人間を中心とする傾向に対しては、生態文学者はそれを認めるし、また反対するはずもない。彼らが反対するのは、人間を中心とし、人間の利益を尺度として人とその他の自然物の価値を確定しようとするものだ。著名な生態儒学研究者フィリップ・アイバンホウの人間中心主義に対する分類には、大いに重視し適切に参考とすべき価値がある。彼は人間中心主義を3類に分類した。認識論の、形而上のそして倫理上の人類主義である。認識論上の人間中心主義の場合は“そもそも必ずや有害というものではない。この種の人間中心主義から導かれる倫理的な原則はほとんどない”と指摘しているのである\*1。人間中心主義と対立する生態全体主義もまた人間が提出した思想で、人間と自然、人類に対する認識の上に打ち立てられたものだ。したがって、それは必然的に人間的な色彩を帯び、人間の烙印が押されているのは当然だ。しかしながら、この色彩や烙印は、決して人間中心主義ではなく、人の認識、人の基本的な生存権、人類社会が長きにわたって存在するようにと人が願う美しい願望の色彩と烙印なのである。しかし、認識論の面ではたとえ人間の色彩と烙印をもつとしても、生態全体主義は人間がつけた価値の大小から自然物に対する価値判断はせず、万物を有する生態体系の全体的バランスの安定の重要性からその生態的な価値を判断するのである。このようにして、生態全体主義は価値論における人類中心を超えて、人類が自覚的に自己の利益の尺度を超え、自分の認識の限界を超えて自然全体の価値と利益を守るべく提唱する。生態全体主義は人間中心主義を超越しようとする思想であり、中心化を捨て去ることに努める思想でもある。それは人間中心主義とは本質的に異なるものだ。たとえその最終的な目標に人類の自然と共存の持続がふくまれていたとしても、そ

---

\*1 原注：Philip J.Ivanhoe,“Early Confucianism and Environmental Ethics”, Mary Evelyn Tucker and John Berthrong(ed.), *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, Massachusetts: Harvard University Press, (1998), p65.

れは目標の一つに過ぎず、しかも、この一つの目標に到達する道筋には、まず生態の全体性が持続して存在しなくてはならない。これは、人間中心主義が単に人間のために人間を最大の関心事とし主要な保護対象とするものとはまったく違うものなのだ。

反人間中心主義は決して反人間ではないし、人間の基本的な需要の犠牲を主張するものでもなく、さらには人間の生存権を否定するものでもない。これも明確にしておかねばならない基本問題だ。実際には、生態全体主義は人類に無限の自己犠牲を要求するものでは決してないのである。人類が自然を利用したり、自然に影響を与えたりするときには節度を求めているだけなのだ。ホームズ・ロールストンは『哲学は荒野に向う』のなかで、人類が自然に対して限度を持って改造することに対して生態全体主義は反対しないと明快に指摘している。人類が自然をかき乱しておこなう改造に対し、それは自然が“吸収可能で、生態系の回復が可能な限度内”<sup>\*1</sup>に制限されるべきことと求めるのである。確かに如何なる生物であろうとも、全てその生存と進化の権利がある。人類も当然生態資源を奪い取る権利があるし、生存と発達の権利がある。人が自分の欲望を満足させることを求め、ますます快適にくらすことを求めて、莫大な物質資源を手に入れようとするのは、本来それほど責められることではない。しかし、20世紀後半以後の生態上の危機が我々に告げているのは、人類の欲望を満たすための無限の要求と、経済を發展させ富を増そうという無限の要求は、既に生態系の有限な需要力に調整不可能な矛盾を生み、巨大で熾烈な衝突を起こしていることだ。もしこの矛盾が解決できなければ、動態変化を続ける生態系の受容可能な範囲の下に人類の發展を制限することはできない。そうなると、このますますはげしくなっている巨大な衝突はすぐさま地球全体を徹底的に破壊してしまうだろうし、人類全体も破壊してしまう。現在の情況から言えば、人類が代替資源とクリーンエネルギーを開発する速度は再生不可能資源が枯渇してゆくスピードに遠く及ばないし、汚染化の速度は汚染を除去するスピードに遠く及ばない。さらに科学技術の發展は、未だなお地球生態系の総崩壊以前までに人工の生態系を作り出したり、人類を別の星に移動させるほどの水準には達しきれていない。となると、人類の前には選択肢は一つしかない。生態系の許容範囲にしたがって物質の需要や經濟の發展を制限するというものだ。当然ながら、生態の制約は相対的なもので、動態

---

\*1 原注：[美（アメリカ）]霍爾姆斯・羅爾斯頓：《哲学走向荒野》，劉耳，叶平訳，吉林人民出版社2000年版，第59-60頁。

的なものだ、つまり人間が、代替資源の開発、汚染の除去、生態系のバランスの立て直しや宇宙空間の探索などの方面で進展を続けるに従って、生態の発展に対する制約範囲は緩和され続けるだろう。生態許容限度を努力してさらに拡大できたならば、人類の物質文明の発展は可能だろう。しかし、たとえそうであっても、生態による制約は不可避であり、絶対的だと言うことは知っておかねばならない。ブレーキのないアクセルだけの発展は死滅に突進しているに等しいからだ。生態系統のバランスの安定は正に発展の制御器機なのである。

だとすれば、人類は人間中心主義を越えて全体的な生態系の高みから問題を考えることができるのだろうか。人類は生態系の全体的な利益を筆頭におき、自分自身に規制をかけられるのだろうか。人間は、その他の生物同様に自分の視点から事物を認識し、自分の利益のために生態資源を獲得しようという性格を本来持っている。しかし、これは決して人類の本能とは見なせないし、生態系の全体的な利益を考えて犠牲を作り出す理由になるべきでもない。なぜならば、人間は唯一の理性的な生物種であって、人は“この世界で唯一この世界に関わる理論をもってその行為を導くことのできる”種なのだからである\*1。人の理性は自己の物質的な欲望を大いにコントロールできるものだ。人はさらに共感のできる生物種で、共感の心によって人類は自分の視野や経験及び利益の限界を超えて、万物万事を認識し関心を持つ。プラムウッドは『人類中心の外の道』で、共感の心によって“我々は他者の立場に立つことができ、一定程度において他者の角度から世界を見て、他者の我々自身との類似するまた異なる要求や体験を考えることができる”とうまく表現している。ここでの他者とは、他人であるばかりでなく、その他の生物種でもあり、地球全体でもあるのだ。まさにこの共感を有するが故に、我々は“自分を拡大し、自分の地位や利益を超越するのである。”\*2 生態社会学者のブクチンは、人類は“概念による思考と深い共感によって世界の生命全体を認識し体験する能力を使って、生態社会の中で人類を生存させ、また人類によって破壊された生物圏を回復、再建させることができる”と指摘する\*3。

---

\*1 原注：[美] 霍爾姆斯・羅爾斯頓：《環境倫理学》，楊通進訳，中国社会科学出版社 2000 年版，第 96 頁。

\*2 原注：Anthony Weston, *An Invitation to Environmental Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1999, pp.75-77.

\*3 原注：Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology: Essay on Dialectical Naturalism*, Sydney: Black Rose Books, 1990, p.187.

もし人間が自分自身の限界を超えられず、人の立場に立って他者のことを考えられなければ、人類社会の領域にあって、人間はやはり男性中心主義や、白人中心主義、ヨーロッパ中心主義を越えることは不可能で、ましてや自我中心主義などは越えられるはずもない。生態作家のアビーは“自然界を我々の財産、我々の領地、我々の管理対象とみなすという人類のこの観念は、一人の子供が自分を世界の中心と見なすことに異ならない。まるで他人が生きている目的は、彼のために奉仕するだけというものなのだ”と上手に表現している\*1。人類が人間中心主義を越えられることを拒否する論理は、人類が極端な個人主義、種族主義及び性別による蔑視を放棄すべきことを拒否する論理と同様である。全体的な生態系のバランスの安定への責任を勇敢に担うことによって、人類はこの地球の最も貴い、最も価値のある生命だと胸を張ることができるのだ。もし、人類が豚や羊のように自己の欲望を満足するだけに生存を求めにすぎないというのであれば、それは人類に対する最大の侮辱である。人類文明の発展の過程において、人類が次第にわかってきたのは、人間は極端な個人主義や、性別による蔑視、種族による差別、文化による差別、宗教による差別、国家による差別を乗り越えるべきであり、個人的な、性的な、種族的な、文化的な、宗教的な、国家的な“小我”を全人類の大我と大道に近づくべくだんだんと進めるべきだということだった(たとえこれがなお未完成の難しい行程であっても)。生態危機の時代、人間はさらに進んで以下の認識を持つに至っている。つまり、人間の公平という正義と道徳的関心はさらに拡大されねばならず、それは非人間である一切の存在物にまで拡大され、生態体系全体まで拡大されて、人類は個人中心主義、ヨーロッパ中心主義、白人中心主義、男性中心主義など、人間に調和をもたらす正義に対して不利な価値観を超えねばならないだけではなく、自然に対する危害が極めて大きな価値論上の人間中心主義をも超えねばならないということだ。しかし、ただ個人的な、種族的な、文化的な、性別的な、宗教的な、国家的な“小我”から人類という“大我”に向かうばかりでは、まだまだ不十分で、人類の“小我”から生態という“大我”へと次第に向かい、天人合一\*2、万物の生死相依る生態の全体へと向かうのである。だんだんと増えている賢明な人々には、生態系が持続して存在しなければ人類社

\*1 原注：Edward Abbey, *Confessions of a Barbarian: Selections from the Journals of Edward Abbey 1951-1989*, ed. by David Petersen, Boston: Little, Brown, 1994, p351.

\*2 訳注：天人合一：天地自然と人間とを一体のものとする中国の伝統思想。

会の持続発展もできないこと、生態系のバランスが安定しないと人類社会のバランスも安定しないこと、生態系が徹底的に崩壊したときそれは人類滅亡の日だということがはっきりとわかっている。全体を見通す生態観へと向かうことは、生態文明の根本的特徴である。生態系が整い、バランスを保ち、調和が取れ、安定しそして持続的に存在していること、それを文明を計る基本的な尺度とすること、それは終極の標準として人類が受け入れざるを得ないものなのである。

## 2. 自然を征服し制御すべきものという自然観批判

自然を征服し制御すべきものという観点は、人間中心主義に伴って生まれたもので、根深く強い反生態思想観念である。昔から現在まで、大量の文学作品が人の自然に対する征服と略奪そして制御および改造を描いてきた。

多くの文学作品が、人間の自然征服を描くことによって、自己を声高に主張している。自然の中に放置されることが、人類生存の最大の脅威であった過去の時代、このような描写にはやはり積極的な意義があった。しかしながら、人類の能力が急激に膨張し、地球自身を軽々と壊滅させてしまえるほどになった時代では、このような描写の危害性が明らかになっている。生態文学は、伝統文学の中に大量に存在する自分の力量を顕示しようという方法、たとえばサンチャゴがカジキマグロに打ち勝ち、エイハブが白鯨に打ち勝ち、愚公が大行山王屋山に打ち勝つといった、天地と戦い非人類である自然物を征服して人の価値と力量を顕彰しようとする方法に対して反対し徹底的に排斥するのである<sup>\*1</sup>。

注意すべきは、無産階級の文学作品の中に、“天と戦い、地と戦う”という豪快な詩歌がしばしばみられることである。これは19世紀中葉のドイツの無産階級の詩人ヴィルトにまでささかのはれる。無産階級のこのような特徴に、我々は注目し考え直す必要がある。その歌は社会主義国家ですら曾て自然を大規模に征服し自然を破壊する運動が起こったことと密接な関係を持つからである。生態危機は資本主義特有の産物ではない、人類全体の文明（現存する各種の制度も含んで）が作り出した産物なのであり、生態の災害は地球全体の災害で、また全人類の災害でもある。

---

\*1 それぞれヘミングウェイ『老人と海』・メルビル『白鯨』・『列子』中の寓話による。『列子』は先秦の諸子の著作とされてきたが、現在の『列子』は晋代の成立と考えられている。「愚公山を移す」の話は毛沢東の引用により中国ではよく知られたもの。

欧米の生態文学の基礎を築いたソローは自然を征服する観念と行為に激烈な批判を發した。『メインの森』\*1の中で、ソローは彼がその目で見たトナカイを狩る一過程を記している。トナカイを初めて見たその時、トナカイどもの人に対する息づかいは大いに恐怖にみち、従ってとりわけ敏感になっていた。それらのトナカイを見たとき突然、これらのトナカイこそが森の真の居住者なのだを知る。しかしながら、まさにその時、狩人の銃が響くのだ。彼のガイドのチャオがナイフで手際よくトナカイの皮を剥いでゆくの、ソローは傍らで胸を震わせてみている。“見る見るうちにまだ暖かく震えている体はナイフで突き刺され、温かなミルクが下の裂け目から流れ出る、本来その体を隠した美しい服は引き裂かれ、おぞましい獣の赤裸々な体があらわれる。これは悲劇ではないか。”\*2 その日一日ソローは深い悲しみに沈んでいた。彼は狩人の列から離れ、一人で自営した。彼は今回トナカイ狩りを傍観したことを自ら責める。彼はあの死んでしまった靈魂が正に彼のたき火の光を見ているような気がする。自然が厳しく彼を見つめていたのだ。

カーソンは人類が自然を征服し統治することに強く反対していた。彼女は、自然全体の体系の中で、人間はただ一つの部分にすぎず、巨大な生命の連鎖の中の一部なのだとして固く信じていた。彼女は指摘する、“我々はいまだに征服という言葉を使っている。我々は我々が巨大で不思議な宇宙のわずかな部分にすぎないのだという事を理解するまで成熟していないのだ。人類の自然に対する態度が今日ではもっとも大切な鍵となるのは明らかである。理由は簡単だ。なぜならば人類は自然を改変した踏みにじることのできるというこの星の命運を決める能力を持っているからだ。しかしながら、人が自然の一部である以上、その反自然の戦争は必ずや自分自身への戦争でもあるのだ。”\*3 人類の能力の急激な膨張は、“我々の不幸であり、しかも、恐らく我々の究極の悲劇であろう。この巨大な能力は知恵による調節がないばかりか、無責任をその旗印としているからだ。わずかばかりの人だけが人間が自然の一部だと知り、自然を征服する最終的な代価は

\*1 日本では講談社学術文庫 1133 に所収。他に金星堂・冬樹社からも刊行。

\*2 原注：Henry David Thoreau (ヘンリー・デーヴィット・ソロー), *The Maine Woods*, R.F.Mayer (ed.), *Writings by Henry David Thoreau*, New York: Literary Classics of the United States, Inc., 1985, p.680.

\*3 原注：Paul Brooks (ポール・ブルックス), *The House of Life; Rachel Carson at Work*, Boston: Houghton Mifflin, 1972, p.319. 訳注：邦訳は『レイチェル・カーソン』として新潮社より刊行。

人類自身を滅ぼすものだと知っているばかりだ。”\*1

カーソンは自然を征服することは人を征服することと密接な関係があり、自然美を破壊することと、人間の精神の喪失とは密接な関係があると鋭敏に気づいている。彼女は指摘する、“自然の美しさと神秘の中に長い間暮らしていると、人はみな深い思考をし、しばしば答えの出ない問題を追いかけ、努力しなければ獲得できない哲学的理解が可能になる……私は如何なる人間においても、また如何なる社会の精神的発展の過程にあっても、自然の美は欠くことのない位置を占めるものと信じている。私は、どんな時でも、私たちが自然美を破壊してしまえば、そして人工的な、技術的なもので自然物の代わりにしてしまえば、人類精神の発達をいくつかの局面で阻害することになると信じている。”\*2

自然を征服し制御するという観念は根強いものだ。したがって、ホルクハイマーはこの種の観念は人類の始祖が“世界を捕食される動物とみなし、かつそれに向けて巧みに計算されたまなざしを向けるうちに芽生えたものだ”とまで言っている\*3。自然を征服し制御するという観念が引き起こす危害は大きい。生態の危機を直接導くばかりではなく、人間と人間との関係の領域まで拡散し、階級間の征服と制御、性別間の征服と制御、種族間の征服と制御、国家間の征服と制御、文化宗教観の征服と制御などと密接に関わる。人類が今持っている文明はかなりの程度まで征服と征服者の文明なのである。征服と制御の観念は社会の様々な方面に瀰漫しているのだ。“浴覇”“面覇”“波覇”\*4……“ゴール下の制御力”“こうやってあなたに征服された”……自然を征服し制御すべしという観念へ生態文学が持つ批判は、人類が自然に対するこのような覇道的態度\*5や観念や行為の放棄の援助になるばかりではなく、社会文化をもう一度考えて批判し変革する手助けにもなるのである。

---

\*1 原注：Linda Lear (リンダ・リア), *Rachel Carson, Witness for Nature*, New York: Henry Holt & Company, 1972. p.407. 訳注：日本では『レイチェル・カーソン「沈黙の春」の生涯』として東京書籍より出版。

\*2 原注：Paul Brooks, *The House of Life; Rachel Carson at Work*, Boston: Houghton Mifflin, 1972, pp.324-325.

\*3 原注：Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York: Columbia University Press, 1947, p.176. 訳注：日本では『理性の腐食』としてセリカ書房より刊行。

\*4 “浴覇”“面覇”“波覇”：中国語で近年使われる“覇”(力で周囲を圧倒する)を使う語彙を列べたもの。“浴覇”は浴室のヒーター設備、“面覇”は会社面接に慣れた人、“波覇”は大きな胸の女性をさす言葉。

\*5 覇道的：簡単にいえば「力でえげつなく周囲を圧倒しようとする統治方法」。

### 3. 欲望原動力論批判

昔から人間の欲望を経済と社会発展の原動力とする思想はあった。生態文学の閲読と研究のもう一つの主要な切り口はこの欲望原動力論批判である。

人類の正常な物欲は歴史的に抑圧を受けたことがあるが、その反動もかなり驚くほどであった。西洋の中世の教会の禁欲は、ルネッサンス時代になると欲望の大いなる開放によってこの不合理な束縛への反抗が直接導かれた。この欲望の大いなる開放は、当時あってはある種の反封建反教会という積極的な作用を起こすことになる。人間は“飲み食い”という本能に回帰することで、知識を大いに食らい、真理を大いに食らって、人間性を束縛する桎梏から抜け出したのだ。人間の欲望を抑圧する封建文化が次第に消えていくにしたがって、人類の欲望の大いなる開放は本来は収まって、もとの自然な状態に戻るべきであった。しかしながら、不幸なことに、人類の欲望はまるで開放された悪魔のように、本来非正常な抑圧の状態から、同様に非正常な悪性の膨張状態に入ってしまったのである。

早くも18世紀、ルソーはこの問題に鋭い分析を加えている。ルソーは欲望が人格に自然なものであり、人類が“生存するための主要な道具だと認め、従ってそれをなくそうとするのは、まことに徒勞でまた可笑しい行為であって、それは自然を抑圧することであり、神様の作品を改造することでもある”という。しかし、ルソーの認める欲望は有限である自然な欲望で、消費社会によって導かれる無限の贅沢を享受しようという欲望では決してない。彼は、“我々の持つ自然な欲望は有限なものだ。それは我々が自由に到達するための道具であって、生存し続けるという目的に我々に到達させるものだ。我々を奴隷化し我々を破滅させる欲望は、みな別の所から来るのである。自然は私たちにこのような欲望を決して与えてはいない。我々が勝手にそれらを自分たちの欲望とするのは、自然というものの本意にそむくものだ”<sup>\*1</sup>と指摘する。ルソーは文明社会が人間に欲望を強引に受け入れさせた由来を分析した。人類は“まずは必要不可欠な需要を満足させるため、次にはさらに多くの物を追求するため、それに続いて、快樂、無限の富、臣民と奴隷化の追求がやってきた。この全てのために社会の人々は休もうとはしないのだ。もっと不思議なのは、いっそう自然でいっそう切迫した需要ではないほどに

---

\*1 原注：[法（フランス）]盧梭（ルソー）《愛彌兒（エミール）》，李平滙訳，商務印書館1991年版，第288-289頁。

欲望はいっそう強烈になっていくという事だ。”\*1

ルソーがはっきりと見たのは、もし欲望が無限に膨張していけば、それは“自然界全体を呑み込もうとするばかりでなく”、さらに“我々に悪のために悪を為さしめる原因となる。またこうやって我々を奴隷とし、我々を腐敗させることで我々を奴隷として利用するのである。”“贅沢は或いは蓄財の結果かもしれないし、或いは蓄財に必須なものかも知れない。それは同時に金持ちと貧乏人を腐蝕する。前者からすれば、占有欲によって腐蝕し、後者は貪婪な心によって腐蝕する……彼らはこうして奴隷となり、また彼ら全体が輿論を作る奴隷となる。”\*2 ルソーは欲望の無限の膨張が必然的に導く生態の災難を見たばかりでなく、鋭い指摘もしていた。人を満足させたり誘惑して無制限の贅沢欲求を満足させることでもたらされるのは、いっそうハイレベルの欲びばかりではなく、人間の腐蝕、制御化および奴隷化なのだ。ルソーは特にメディアや輿論がこの腐蝕や制御化及び奴隷化の中で演じる憎むべき役割や巨大で恐るべき作用について強調もしていた。

正にかくあるがために、ルソーは人間の欲望を制限すること、少なくとも自然界が受け止められるだけの限度内に制限することを強く主張した。最も良いのは、基本的な生存に要する基礎の上で満足できることで、人間の物質への欲望を最大限度制限することだ。ルソーは、必ずや“あなたの条件に基づいてあなたの欲望を制限せよ”、“あなたの心をあなたの条件が許しうる範囲に留めよ”と何度も強調する。ここで言う条件とは主に自然の条件と自然環境のことだ。人類の欲望の無限の膨張と物質文明の無限の発展は、必ず自然環境の有限の許容力に対して矛盾を起こしてしまう。“現実の世界は有限であるが、想像の世界は留まるところを知らない、我々は前者を拡大することができないのだから、別の世界を制限することになる”、別の世界、それはつまり想像の中でより大きな欲望を満足できる世界のことだ。人類は、“我々が人間であり得る環境を忘れて、各種の想像上の環境を妄想し”ては決してならないのである\*3。人間の欲望と発展を、自然環境が提供し、受容し再生できうる限度内に厳格に制限できなければ、人類は長くは

\*1 原注：[法] 盧梭《論人類不平等的起源和基礎（人間不平等起源論）》，李常山訳，商務印書館 1958 年版、第 161 頁。

\*2 原注：[法] 盧梭《社会契約論》，何兆武訳，商務印書館 1980 年版、第 189, 89 頁。

\*3 原注：[法] 盧梭《愛彌兒（エミール）》，李平滙訳，商務印書館 1991 年版、第 681-682、75 頁。

続かないのだ。

20世紀の思想家はこの分析を継承し続け、ダニエル・ベルは、“欲求が生理的本能を越えて、心理レベルに入ってしまった。したがって、それは無限の欲求となる”<sup>\*1</sup>と指摘する。需要と比べて、欲求の最大の特徴はその無限性にある。生態の角度から見ると、無限の欲求が有限の資源に遭遇した時、その結果必然的に生態の許容力は突破され、自然の資源は枯渇してしまう。

欧米の文学作品の中には、飽くなき欲望とその満足をひたすら追い求める表現が大変多い。たとえばゲーテの『ファウスト』である。“ファウスト的精神”の大きな誤導は、あらゆる方面に満足することなく、永遠に求め続け、永遠に拡大、高化、快速化、強化し、より有効に自然を操るよう向かわせたことだ。“ファウスト的精神”とは、人類が満足し得ない所有の欲求を代表する。その中には精神生活、情感生活、美的生活の欲求（これらの方面はこれらの精神が持つ普遍的価値という積極的な面を持つ）も含んでいるとはいえ、物質上の欲求が明らかに多くの部分を占め、しかも自然万物を征服し、把握し、制御し占有しようという要素を含んでいる。その作品中、ファウストは“天上の最も美しい星を摘み取ろうとし、地上の最高の楽しみを探そうとする。”彼が“私はどこでお前を捕まえられるのか、無窮なる自然よ”と叫んで、さらに“暴風雨とその力を争い”、海を埋めて陸地を作ろうとし、堤防を作り、波を防ぎ、自然の規律と戦うのは、数百万の人々の幸せな暮らしのためだけではなく、ファウストが自然と戦い自然を征服する事によって自分の価値を実現するためでもあるのだ。全ての欲望は無差別に賛美され、且つ人間が全ての欲望を満足させようと永遠に追い求めるよう鼓舞されること、これは生態文学者にとってなんとしても受け入れがたいものである。『ファウスト』は西洋文学の最も強烈で、最も熱狂的に欲望を扇動した作品だ。たとえ死ぬ前でも、ファウストはなお強力に彼の欲望を満足すべきという観念を宣揚して、“俺は世界をあまねく駆け抜けた。どの欲望もすべて手に入れた。……俺はひたすら望み、俺は実行し、さらに新たな希望を持った……この世界は力あるものに対しては黙り込んでいるはずがない。……それが、いかなる瞬間も満足せぬものの生き方だ”<sup>\*2</sup>と言う。“ファウスト的

\*1 原注：[美]丹尼爾・貝爾：《資本主義文化矛盾》，趙一凡訳、三聯書店1989年版，第68頁。訳注：『資本主義の文化的矛盾』として講談社学術文庫に収録。

\*2 原注：[独（ドイツ）]歌德（ゲーテ）：《浮士德（ファウスト）》，緑原訳，人民文学出版社1997年版，第10、17、429頁。訳注：訳は『ファウスト』（柴田翔訳講談社1999）参照

精神”は鋭く、長く西洋及び世界全体に影響を及ぼして、一代また一代と欲望の満足の為奮闘することを激励し、かつ奮闘の過程で自然をめちゃくちゃにしてしまったのだ。

生態文学者が深く考えねばならないのは、人間に自らの強化を図り、自我を実現し、事業を興して頑張らせること、その実質は飽くなき欲望の大膨張を激発するものではないかという問題だ。多くの人々がうらやましそうな口ぶりで楽しそうに語る“成功者”とは、詰まるところ成功裏に大量の物質的財産を獲得し占有し且つそれにもない一層多くの資源を消耗し、より一層多くの汚染を作り出したのか、それとも精神生活を豊かにし、且つ精神の成熟を作り出したのか、或いは生態の持続の可能性と人類の存在の持続可能性に対して成功裏に重要な貢献をしたのか、ということなのである。生態文学者はさらに一歩進めて考える、人類の健康で正しい発展は、詰まるところ欲望の満足を推進力とするのだろうか、それとも人格の完成、人と自然の調和、人と人との関係の調和、社会の公平公正の追求を根本的な動力とするのだろうか。欲望の満足は人間に本当の自由と幸福をもたらすのだろうか。欲望の満足を動力とする理論に対する生態文学の批判は、人類の全体及びその発展過程に関する思考であり批判なのである。

#### 4. 経済成長至上主義批判\*1

学会では一般に、ローマクラブが20世紀六七十年代に初めて“成長癖文化”に対して疑問と批判を行ったと考えられているが、実際はそうではない。つとに1925年にレオポルドが経済第一、物質至上主義の発展観を批判している。彼は、このような発展を有限の空き地に懸命に家を建てるものだと形象化して喩えた。“一軒、二軒、三軒、四軒……こうやって利用できる土地の最後の軒に至る、しかし私たちのほうは家を建てる理由を忘れてしまっている……これでは発展どころではない、目先ばかりを見た愚かさと呼ぶべきものだ。このような発展の結末は、必ずやシェークスピアの所謂‘やり過ぎて死ぬ’ものであろう。”\*2レオポルドは、人類が大地の上で安全で、健康、美的で長く生き延びようとするなら、発展決定論\*3を放棄しなければならないといっているのだ。

\*1 原文は「発展唯一主義」、発展の内容が主に経済成長をさすので、経済成長至上主義と訳している。

\*2 原注：Brown, Carmony, *Aldo Leopold's Southwest* [C]. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1990, p159.

\*3 発展決定論、経済の発展が人々の生活状況を決定するという考え方。

20世紀50年代、大多数のアメリカ人が“米国の夢”で一つになった時代、生態思想家のアビーは、“発展のための発展”(the growth for the sake of growth)はすでにアメリカ人全体\*1、国家全体の激情と欲望となっているが、この発展至上主義が“がん細胞のイデオロギー”\*2だとは誰も思っていないと指定していた。とりわけ注意を要するのは、アビーが発展至上主義をイデオロギーと呼んでいることで、決して単なる具体的な方針や策略或いは発展のモデルに終わるものではなかったということだ。“芸術のための芸術”という唯美主義が作る文芸観と生活感は、作家の創作を導いたけれども、“発展のための発展”がイデオロギーになってしまうと、それが指導するのは国家全体、民族全体の長期にわたる生産方式や生活様式、重大な政務方針及び社会の向かう方向なのである。もし、このイデオロギーが問題を起こせば、それは必ずや小さな問題ではなく、国民全体或いは人類全体に関わるものとなるだろう。

本来、発展とは人間に従うもので、人間が発展に従うものではない。発展自身は目的ではなく、過程であり手段なのである。発展の目的は、人がいっそう安全に、いっそう健康に、いっそう快適に生活し、いっそう自由に、いっそう解放され、精神がいっそう充実し、いっそう人格が向上することだ。発展が目的化されると、発展自体の満足化と発展の異化が導かれてしまう。発展は人に極大な圧力を与える目的体と変わってしまい、そのために人に最も基本的な権利を犠牲にさせる。たとえば健康に過ごす権利や公平に扱われる権利などだ。発展の為の発展という本末転倒なイデオロギーは必ずや人類が追求している最も主要な、最も重要な普遍的価値を犠牲にしてしまうだろう。

我々が発展の話をする場合、以前は主に経済社会の発展、つまり物質生活と物質生産の発展を指していた。生態危機の時代にあっては、多くの作家と思想家がこのような一面的な発展観を再考し始め、新しい生態的発展観を唱道し始めた。新しい発展観はこれまでとは別の二種の次元に向かって展開する。第一は、精神生活の充実及び豊かさや人の情性の解放及び人格の完成、またこの発展に必要な社会変革の実現—より公正で、より民主的で、より自由化されさらに調和した社会へと向かうことだ。これこそが人類の発達の実相の道だ。このような発達であってこそ人々により多くより大きな、より長い

---

\*1 国民、原文は「民族」、同一言語や文化を持つ共同体をさす。日本語の「民族」とは指す範囲に違いがあるので、ここでは「アメリカ人」と訳した。

\*2 原注：James Bishop Jr., *Epitaph for A Desert Anarchist, the Life and Legacy of Edward Abbey*, New York : Maxwell Macmillan, 1994, p.20

幸福をもたらすのだ。その二は、生態の危機を和らげ危機を取り除き、回復させ生態のバランスを再建し、自然の万物と相互依存しながら調和共存することである。これは、人類が永続的に発展する根本的な保証であって、その発展が科学的なものかどうか検討する最終的な標準（一つは人の標準、もう一つは生態の標準）でもある。この標準から、人々は、生態系統の完成、バランス、調和、安定および持続的存在にふさわしいものかどうかを一切の事物を計る最終的な尺度として、人類の生活方式や技術の進歩、経済拡大と社会変革を判断し修正せねばならない。所謂科学的な発展とは、経済の拡大や物質生産と消費を科学的に行うことではない。ましてや、明確な目標や具体的な任務を持たない空虚なスローガンでもない。人文社会科学と自然科学の最終的目的—人間の解放、人と人との共存共栄、人と自然の共存共栄—を以って、新たに観察を加えたり修訂したりする発展観なのだ。所謂「好ましくもあり速くもある発展」\*1とは速さを目的にした発展ではなく、好ましきことを前提とした発展である。「好ましき」という評価基準が、まず突き当たるのが生態系に対するバランス、調和、安定化であって、「好ましい」とは発展を制限することであり、そこで第一に重要な制限とは生態が許容できる力量までに制限することだ。概括的に言えば、科学の発展と、好ましくもあり速くもある発展とは高水準の文明の建設であり、生態文明の下での発展である。その主要な任務は物質の生産と生活にあるのではなく、人と人、人と自然との調和であって、調和のある社会と調和のある世界の建設にあるのだ。このような発展は、これまで考えてきた発展とまったく違うもので、成長至上主義のいう発展とは全く逆のものである。

発展の問題は極めて重要な大問題で、発展途上国にとってはとりわけ重要な問題である。いかなる発展の道を選ぶか、発展のためにいかなる政策を決めるか、それは国家及びその国の人々の未来の生存状況と生存環境に関係するばかりでなく、さらに生態全体の未来と人類全体の生存にかかわってくるのだ。はっきりと認識しておかねばならないのは、先ず発展して後から修復するという欧米の国家がかつて歩んだ道を、再度進む可能性はもはやなくなっているということだ。欧米の先進国が競うように発展を先にして後から修復するという道を歩んでいた時代には、地球上の再生不可能な資源はまだかな

---

\*1 好ましくもあり速くもある発展：原文は「又好又快的发展」。中国で2006年に胡锦涛主席より提案された経済発展戦略をふまえた表現。それまでの「早く好ましく（又快又好）」という成長重視から、資源の消耗を抑え、環境の保護を念頭に置き、成長が持続するような方向へと発展方針を転換した政策。

り豊かだった。環境汚染の程度もまだそれほど高くなかったし、地球全体に及ぶ被害もなかった。しかも彼らは植民地や半植民地国家地区および多くの遅れた国家から巨大な財産や資源を略奪することもできたのだった。しかしながら、現代の東アジア、東南アジア及び中南米の広大な地区における大規模な経済の勃興の後では、地球全体の生態維持能力ではもはやこのような無限の発展を支えきれなくなってしまうている。あらゆる必要な生態条件は既に失われ、大規模な資源の略奪と富の略奪はこのような発展途上国にはもはや不可能になっているのだ。これらの国家の発達目標が実現するその前に、地球全体におよぶ生態危機がもうやってきてしまったのである。先ず発達してから修復するという道は、もはや袋小路かその末路に到達してしまっている。発展途上国は新しい発展への道と発展方針を選択するしか手立てはないのである。

## 5. 科学技術至上主義批判

生態文学者は科学のいびつな発達が作り出した巨大な災難を大量に描写してきたが、とりわけ現代の生態文学の中にある生態への警告性を持つ大量の作品は、その主要な批判の鋒先を科学技術工業に向けている。

ルネサンス以降、特に啓蒙運動以来、科学技術は崇高な地位を獲得してきた。現代化の進行は、世界を認識し世界を改造する不二の法門という重大な意義を科学技術に与え、科学技術は現代文明を組み立てる要素でありまたそこに内在する原動力と見なされたのである。科学技術は次第に神格化されるにいたり、無上の高みを与えられ疑われることのない地位を占めた。科学技術は道徳を超越し、責任を超越するものとみなされ、科学技術にはあたかも不可能なものはないもなく、至る所必ず勝利するはずのものだった。“人々は心から科学を現代の宗教だと呼ぶことを願い、科学が取って代わった多くの宗教よりもずっと神聖なものだと思ひ込んだのだ。”“多くの人にとっては、肯定的にいえば‘科学は永遠に正確’で、否定を使っていえば‘科学は永遠に間違いを犯さない’ものとなった。まさしくこの独断的な信条が科学に対してのいささかの批判も許さなかった。”“科学は公民の上に超越したばかりでなく、公の議論からさえも遠く離れてしまったのであった。”\*1

---

\*1 原注：[法]賽爾日・莫斯科維奇（セルジュ・モスコヴィッシ）：《還自然之魅：対生態運動思考》，庄晨燕・邱寅晨訳，于碩校，三聯書店2005年版，第5、7、47頁。

しかしながら、峻厳な現実が人々に告げたのは、科学技術は永遠に正確なものでは全くありえないし、科学技術の錯誤ひいては犯罪とまで言えるものは数え切れないほどあって、科学技術至上観は非常に危険な観念だということだった。現代科学技術の発展は、自然を解体したばかりでなく、しばしば自然の進行過程をかき乱し、生物種の非自然な変異をもたらし、これまでにない多くの生態的な災害を直接導いている。現代科学技術は、すでに“巨大科学技術”となっていて、科学技術は巨大な力をもち、地球全体及びあらゆる生命を徹底的に破壊する威力を持っている。“疑問を解明し、豊かさをもたらし、征服性を持ち、そして立派な業績を積み上げたこの科学は我々を厳しい問題にいよいよ直面させ……この人間を解放する科学は同時に人間を奴隷化する恐るべき可能性をももたらしたのである。その活力に満ちた認識もまた人類を消滅させる脅威を生産しているのだ。”“科学の進歩は幸福を生み出す可能性を生み出したが、奴隷化や死に至らしめる可能性も生み出した。”そのうえ、更に面倒で複雑なのは、この二つの関係が分離できるものではなく密接に関係するもので、“科学の幸福を作り出す領域での進展はそれが持つ有害な或いは死に至らしめる事すらもある領域の進展と互いに関連している所だ。”科学技術のもつ有害さには主に以下のものがある。それは、はばかりことなく独尊の意識で自然と対立すること、自然の規則にそむいたり自然の進行過程を掻き乱しねじ曲げることが仕事だと考えること、全地球に及び日増しに厳しく除き尽くすことの難しい汚染を作り出すこと、核技術やバイオテクノロジー及びその応用の危険性を人類全体の生存にまで及ぼすこと、などである。まさしくこのために、モランは人々に警告する。“科学は既に……新たな悪魔になってしまっている”<sup>\*1</sup>。この数百年間の短い時間の中で人類の庭園に対して、その資源を枯渇させ、全面的に汚染し、崩壊直前に導いた科学技術というものが、既に限界が分かっている未来の時間において、人類を危機から救えるとは信じられないし、“危機をもたらす方法の導入によってその危機を解決する”<sup>\*2</sup>と人々は想像することもできない。もし科学技術自体が深刻な変革を進めないとしたら、である。

科学技術およびその応用は全人類の命運に関わり、あらゆる生命と地球全体の生存に

---

\*1 原注：[法]埃徳加・莫蘭（エドガール・モラン）：《複雑思考：自覚的科学》，陳一壯，北京大學出版社2001年版，第3/5/69頁。

\*2 原注：[法]賽爾日・莫斯科維奇：《還自然之魅：對生態運動思考》，庄晨燕、邱寅晨訳，于碩校，三聯書店2005年版，第36頁。

関係する。従って科学技術はもはやただに科学者の占有事項ではないし、また権力を持ち財力を持ち科学者と科学研究を操る利益集団の占有事項でもないのだ。人類の一人一人が科学技術の発展に対して監督の権利と批判の権利があり、人々皆が科学技術に対する制約の権利と改造の権利を持つ。モランは、“科学は非常に重大な事柄だ、科学者だけに任せておけるものではない……科学はもはや極めて危険なものに変わっており、政治家にのみに任せるわけにはいかない……科学は一国の国民の問題であり、一人の公民の問題なのである。これは公民に訴えねばならない問題なのだ。これらの問題は外の世界と隔絶させることはできないし、小さな世界の中で考えられるような問題に終わらせるわけにはいかない”<sup>\*1</sup>と何度も強調している。

我々が知るべきなのは、科学者がひたすら興味や喜びまた未知を探るという志向によって科学技術の研究を進めるという時代は既に終わり、もはや戻れないということだ。現在の社会では、すべての研究開発およびその応用は、科学研究用の資金援助から離脱できず、科学研究費の投入が無ければやっていけない。重大な発明と創造は巨額の資金投入と巨大な費用をかけた実験室と不可分なのだ。正しくそのために、人類の科学技術は、現代ほど権力集団や財団に依存したことはなかったし、今日ほど権力と金の操作を受け入れざるをえない事もかつてなかったのである。“科学者たちは彼らの実験室から生み出される力の制御権を完全に剥奪されしまい、その力は企業の指導者や国家の権力者の手の中に集中されてしまったのだ。今後は、研究と強大な権力との間にはこれまで見たこともないような相互関係ができることになるだろう。”<sup>\*2</sup> それと同時に、科学技術の発達で既に危害を受けている或いは危害を受ける可能性のある人々にとっては、科学技術従事者が誰のために仕事をしているのかなど全く知らないし、また彼らが実験室で研究開発しているのが如何なる性質の産品であるのかも分からないのだ。

人類は科学技術を監督できる範囲の下に置かねばならないし、科学技術に対して反省を加え、何度も確認し、監督し、制約し、改造を加え続けねばならない。科学技術の頭上にある光の輪は、文学者や人文社会学者、真理と正義を追求するすべての公民からの監督を受けずにすむ事を意味するのでは絶対でない。“科学者は、彼らの同胞よりも

---

\*1 原注[法]埃德加・莫蘭：《複雑思考：自覚的科学》，陳一壯，北京大学出版社2001年版，第101頁

\*2 原注[法]埃德加・莫蘭：《複雑思考：自覚的科学》，陳一壯，北京大学出版社2001年版，第95頁。

崇高であったり、飛び抜けたものではない。彼らは同じようにちっぽけな存在で、同じように間違いを犯す傾向がある。”“非常に優れた頭脳、ノーベル賞の受賞者、傑出した学者たちは、その実験室の外では、激情に駆られてしばしば衝動を起こす人間と同様の行動をしたり、社会や政治問題に対しては一般の人々と変わらない凡庸な観点を持つものなのだ。時には、彼らが持つ高度の権威姓により却って間違った見解を伝搬する哀れな場合もおこる。”彼らは倫理を超越し価値を超越し政治を超越していると自慢して、自分が“一切の政治経済の利益を気にしないと誇るけれども、実際は政治経済に利用されているのである。”\*1 監督や批判及び制約を失った科学技術は、監督や批判及び制約を失った権力同様、必ずや制御されることなく、専制（科学技術による専制）や狂気に向かうはずだ。高度科学技術が地球を何度も破壊できるほど巨大で人を怯えさせる能力を具えた時代、科学技術の発展がひとたび制御できなくなると、その導くところは政治の権力集中が導く結果に比して一層酷い可能性が高く、人類全体および生態体系全体が壊滅する災害となる可能性が高いのだ。生態思想家のモスコヴィッツはこれを、“昔は科学の自由のために人類は戦ったが、今日では、科学の権力の制限に奮起すべきなのだ”\*2 と述べている。科学への熱愛を、それが本当の熱愛に出るものだととしても、やはりその権力の制限に努めて、自己を見失わせないようにし、人類の生存への脅威とならないようにする努力が必要なのである。科学技術に対して批判し、監督し、制約し、改造することは、科学技術に対する責任であり、更に人類、あらゆる生物、地球全体に対する責任なのだ。

生態学者と思想家は科学技術従事者に社会的責任、人類への責任、生態への責任が欠落していることに厳しい批判を提示する。カーソンは、“我々のこの技術社会の自然に対する基本的態度に疑問を持つ”\*3、“自然に干渉しコントロールしようとする行為の下に隠された危険な観念”を暴き出し\*4、“将来を考えることなく、科学技術によって自然を征服しようとするのは人類が生存に必須のすべての資源を破壊し尽くし、人類

---

\*1 原注：原注[法]埃德加・莫蘭：《複雑思考：自覚的科学》，陳一壯，北京大学出版社2001年版，第11、26-27、90頁。

\*2 [法]賽爾日・莫斯科維奇：《還自然之魅：対生態運動思考》，庄晨燕、邱寅晨訳，予碩校，三聯書店2005年版，第47頁。

\*3 原注：Mary A. McCay, *Rachel Carson*, New York: Twayne Publishers, 1993, p80.

\*4 原注：Paul Brooks, *The House of Life; Rachel Carson at Work*, Boston: Houghton Mifflin, 1972, pp.293-294.

に壊滅的な災難をもたらすに違いないと警告する。”\*1 カーソンは何度も強調する。科学技術能力の急激な膨張は、“我々の不幸であり、しかも我々の悲劇でもあるに違いない。なぜならば、この巨大な能力は、理性と知恵の束縛を受けないばかりか、さらに責任も負わないことをその特徴とするからだ。”\*2 モランの現在の科学技術の状況に対する基本的な判断は、“科学のもつべき責任を欠いている上に、責任に関わる科学も欠いている”\*3 というものだった。全世界の科学者は“毎年ほぼ2万時間をこの星を破壊する仕事に従事し、この世界の30%以上の科学者、エンジニア、技術員は軍事を目的にした研究開発に従事している。”“倫理によるコントロールを欠く状況では、科学とその産物が社会及びその未来に損害を与える可能性があることに気づかねばならない。”科学技術の巨大なエネルギーは科学技術に関わる人々の自然への責任感と大きなコントラストをなしている。“もし世紀を単位として測ったとすれば、一方は電撃的に前進する科学と技術、もう一方では氷河の流れの如く進化する人類の精神の有様と行動の様式となる。科学と良心の間、技術の道德の間のこの不均衡が衝突して、それらがもし有力な手段によって速やかに解決されなければ、たとえこの星自体は破壊されなくても、人類全体の生存への危機をもたらしてしまう状況になっている。”\*4

更に重要で、更に根本的なことは、人類の科学技術観を変えねばならないことである。機械主義の科学技術観はまとまった自然全体を一つ一つの原子に分割し、自然界を無生命の原子が積み重なってできたものだとみなし、人類が自然を征服しコントロールすることを一方的に強調する。新しい科学技術観は機械論の世界観から全体論の世界観に向かうもので、総合性を特徴とする科学技術を打ち立て発展させようとするものである。新しい科学技術観は生態倫理と社会倫理を結合させた思想観念でもあって、科学技術および科学技術者の自然への責任と社会への責任を肯定し強調する科学技術観でもある。モランは科学者が責任感を欠く根本の原因を分析した。現在でも主流の位置を占める正統な科学観念にとって、その原因は科学が原則上事実と価値を分けるものというところ

---

\*1 原注：Philip Sterling, *Sea and Earth: The life of Rachel Carson*, New York: Thomas Y. Crowell Company, 1970, p.193.

\*2 原注：Linda Lear, *Rachel Carson, Witness for Nature*, New York: Henry Holt & Company, 1997, p.407.

\*3 原注：[法]埃徳加・莫蘭：《複雜思考：自覚的科学》，陳一壯，北京大学出版社2001年版，第87頁。

\*4 原注：[美]保羅・庫爾茨：《21世紀的人道主義》：肖峰等訳，東方出版社1998年版，第4、3頁。

にあった。“それはとりもなおさず、如何なる倫理学による管轄権をもその内部から排除することであり、科学認識の主体を消し去った基礎の上にその客観性を持つ公理を打ち立てるものとも言える。”科学は“知るために知る”ことを自らの絶対的な法令とし、知るためには、後のことなど考えない。この法令は科学に対し如何なる戒律や禁忌及び責任をもその外に排除してしまうので、かくして“責任性というのは意味がなく非科学的なものとなってしまふのだ。”この科学と倫理的責任を分離する絶対的な法令は、科学が宗教政治による排斥や脅威を受けていた時代であれば、やはりその正確性と時代的意義があるといいうるとしても、“科学が統治の地位に就いた時代およびそのほかの事物の存在を脅かす時代では、もはや正しいものではありえない。”“価値の判断が科学研究活動にそぐわないと考える思想が積極的な意味を持っていた時代は終わったのだ。”モランが更に指摘するのは、社会への責任感と自然への責任感から離れてしまうと、科学は必然的に自己を認識する事が不可能になり、“自分自身を科学的に考える事ができず、それが社会の中で占める地位や作用を確定できず、現代においてその発展が何をもたらすか—破壊なのか奴隷化なのかそれとも解放なのかを予見できず”、恐ろしい生態系の危機と人類生存の危機を造り出しながら、なお反省も自己批判も知らないのだ<sup>\*1</sup>。

科学技術は“緑色化”<sup>\*2</sup>せねばならない、“緑の科学技術”こそ科学技術進歩の未来なのである。新しい生態科学技術観は自然を尊重し、自然法則を尊重する思想観念でなければならない。人間中心主義を放棄し、地球を支配しようとする価値志向の改変を求めるのだ。生態科学技術は自然法則を知り、自然法則を運用することに力を込めるもので、自然法則と対抗しようとするものではない。生態系の保護と汚染の排除、代替資源および循環利用が可能な資源の発見に努めるものである。生態技術は“汚染を作り出してから防ぎにかかるものではないし、汚染を作り出してから何とかすれば良いというものであってはならない、従って積極的に制御しあるいは事前に予防するものと言えよう……それは一類の技術の総称の類いに止まらず、それは技術観であり技術戦略の選択であるということにより主要なものがあるのだ。”<sup>\*3</sup>科学技術は生態系にそった方向に発展するべきであり、生態に関わる科学技術は科学技術の主流になるべきなのである。

---

\*1 原注：[法]埃德加・莫蘭：《複雑思考：自覚的科学》，陳一壯，北京大学出版社2001年版，第87、95、94、104頁。

\*2 “緑色化”：所謂「環境に優しい」「エコロジカル」といった意味。

\*3 原注：陳昌曙：《技術哲学引論》，科学出版社1999年版，第278-279頁。

生態文学者が科学技術至上観を批判するのは、決して科学技術を放棄するからではないし、科学技術が人類社会の進歩の過程中、また生態危機を緩和したり解決したりする過程での重要な作用を否定するからでもない。それは科学技術の発展を監督し、科学技術を緑化することで、科学の濫用を防止し、科学技術の自然への破壊行為や生態系への騒擾を軽減し消滅させてしまうための自己努力なのだ。科学技術の発展はもはや監督を受けないわけにはいかないし、文学者およびあらゆる人文社会科学者は、生態系の持続に反する科学技術の発展に対し叱責を行う権利もあれば義務もある。

## 6. 消費文化批判

“消費”の語の意味は古から現在に到るまで変遷の過程があった。欧米においては、“消費”は長い間“消耗し尽くし、用い尽くし、破壊する”、さらには“自然万物の殲滅”という意味があったが、18世紀中期以降、その悪い意味のほうは後退し、“生産”に対応する概念となった。20世紀中期より、“消費社会”および消費文化の語る“消費”について論じられる場合には、生物の需要を超えた渴望や欲望を満足させる活動や生活方式を指し始め、その目的は実際の需要を満たすのではなく、造り出され、刺激される欲望の満足を不断に追求する事になる。言葉を換えて言えば、人々が消費するのは、商品やサービスの使用価値ではなく、それらの記号的意義なのだ。このような消費と道理に適った適切な消費との差は単純な量の違いではなく、異なる生活倫理と価値観念、異なる生活方式及び生存様態の異なるのである。“消費”と生態危機との関係は、まさにランプルのいう、“消費問題は環境危機の問題の核心である。人類の生物圏に対する影響が環境に対する圧力を生み出し、かつ地球が生命を支える能力を脅かしている。そもそも、このような影響は人類がエネルギーと原材料を使用ひいては浪費することから生み出されたものだ。”\*1

消費文化は20世紀に興起した。産業革命の後、大規模な生産により製品の過剰を生み、生産の進行の持続と経済拡大の持続を保証しようとするために、大量の消費と消費の拡大の持続に助けを求めることになる。このような拡大のモデルの下、消費はそれ自身の本質から離れ始めたのだ。まず、経済の拡大と消費の間の関係が顛倒した。消費に

---

\*1 原注：[圭亜那（ギニア）]施里達斯・拉夫爾：《我們的家園—地球—為生存而結為伙伴關係》夏坤堡等訳，張坤民等校，中国環境科学出版社 1993年版。

よって需要を満足させるのではなく、消費によって需要を導き刺激するものとなったのだ。それによって一層多くの一層急速な消費を導き、消費があらゆるものの中心となった。経済の絶えざる発展によって、生産と生活における消費の全体量及びその発展の速度も絶えず拡大し、消費されるエネルギー量も莫大なものになって、生み出されるゴミは山となった。『流行性物欲症』の著者の統計では、“一人のアメリカ人は平均して一生で少なくとも一つのダムほどの水（4000万ガロン）”と小さなタンカー一隻分くらいのガソリン（2500バレル）を消費する”という\*1。資源を消費する過程でもたらされる汚染は、生態系のバランスと持続の可能性に極めて大きなダメージを与えている。

人間には違いを追い求める特性があり、人間には自分が他とは違うのだという証明を絶えずしたがる欲求がある。消費文化は人の持つかかる欲求を物質の消費に向かわせ、人々が精神的な成長完成ではなく物質の占有や物質の消費によって自己実現を果たすべく誘惑する。したがって、人々は消費において余裕が出たり余分が出たりするような状況にならないと、自分が生存しているだけではなく好い生活もしているのだと感じられず、自分が動物よりもまたそのほかの人や国民よりも優れているのだと感じられなくなってしまふ。消費時には浪費が人との差異を示す方式と方法となってしまつて、人々は見せびらかしや、見栄の張り合い式の消費の中で自分が人と違うことをはっきり示そうとするのである。まさにアラン・ダーニングが『どれだけ消費すれば満足なのか』の中で言ったように、“消費はまさにこのような轆轤で、人々は誰が自分の前にいて誰が後ろにいるのかによって自分の位置を判断するのである。”\*2

経済に支えられた社会の発展の方式および輿論の導きも大衆を消費に向かわせる点においてそれを助長する作用を起こした。夙に18世紀の初め、経済学者のバーナード・マンデビルは『蜜蜂の寓話』の中で、この原理を解き明かしている。つまり奢侈の習慣が旺盛なときには、それぞれの会社は十分景気が良いが、儉約をもって奢侈に変えようと社会は却って衰えてしまふ。従つて、“私人の悪徳”は“公衆の利益”にほかならない\*3

---

\*1 原注：[美]約翰・格拉夫（ジョン・グラーフ）、大衛・瓦恩、トマス・内勒：《流行性物欲症》，閻佳訳，中国人民大学出版社2006年版，第94頁。

\*2 原注：[美]艾倫・杜寧（アラン・ダーニング）：《多少算够：消費社会与地球的未来》，畢聿訳，吉林人民出版社1997年版，第20頁。訳注：邦訳はアラン・ダーニング『どれだけ消費すれば満足なのか—消費社会と地球の未来』としてダイヤモンド社より刊行。

\*3 原注：[英（イギリス）]伯納德・曼德維爾（バーナード・マンデビル）：《蜜蜂的寓

というものだ。私人の悪徳が公益に等しいとされるなら、悪徳はもはやさほど“悪”ではなくなってしまう。人類は終に自分自身の悪に対して理性的な解釈を見つけ出したのだ。その時から、社会の進歩は経済の成長レベルによって判定することが始まったのである。今や、成長の神話は世界の隅々まで刺激を与えている。ボードリヤールはこの公式を用いて次のような神話を描いた。“成長は即ち素晴らしい物を沢山持つ事に他ならず、素晴らしい物を沢山持つことそれが即ち民主の権利なのである”<sup>\*1</sup> “消費は民主化”の語は消費の中の立派な権力を突出させて、消費が受け持たねばならない義務（例えば生態系への責任）を隠蔽したり時には消し去ってしまう。成長という目標は、節制のない生産と消費に一見立派そうに見える理由を与えてしまい、かつては私人の悪徳も今日では既に比類なき神聖で高尚なものへと変わってしまったのである。消費文化とは大衆の消費の方法を決めてしまったばかりではない、大衆の生活態度や価値観に対して知らぬうちに改変すら生み出させていた事が分かるだろう。

悲しいことは、このように消費が異化されていくとき、人々は予期した自由を手に入れることができなかつたばかりでなく、逆に未曾有の精神的な危機に遭遇してしまったことだ。“わずか数代の間に、我々は車の運転手、テレビ視聴者、ショッピングモールの買い物客および使い捨て用品の消費者になってしまった。この巨大な変化に対する悲劇的な皮肉は、消費者社会の歴史的な興起が環境に対して重大な影響をあたえたながらも、人々には満足な生活をもたらすものではなかつたということだ。”<sup>\*2</sup> “豊かさをひたすら欲望のままに追求するという空虚な精神の風習が人々の行為を取り仕切っているのである。”<sup>\*3</sup>

人類の精神が深い傷を負った他に、更に致命的な損失は生態系全体がバランスを失い、地球上のあらゆる生命が空前の生存危機、瀕死の状況に陥ってしまったことである。

---

言》，肖聿訳，中国社会科学出版社2002年版、表表紙。訳注：邦訳は『蜂の寓話－私悪即ち公益』として法政大学出版局より刊行。

\*1 原注：[法]讓・波德里亞：《消費社会》，劉成富、全志剛訳，南京大学出版社2000年版，第36頁。訳注：邦訳は『消費社会の神話と構造』として紀伊國屋書店より刊行。

\*2 原注：[美]艾倫・杜寧：《多少算够：消費社会与地球的未来》，畢聿訳，吉林人民出版社1997年版，第17頁。

\*3 原注：[美]茲比格涅夫・布熱津斯基（ズビグネフ・ブレジンスキー）：《大失控与大混乱（コントロール不能と大混乱）》，潘嘉玢、劉瑞祥訳，中国社会科学出版社1994年版，第75-76頁。訳注：邦訳は『アウト・オブ・コントロール 世界は混乱に向かう』として草思社より刊行。

従って、消費文化に対する批判と適切な消費への唱導は、厳しい生態危機がすぐそこに迫る中、また人類が遭遇する精神的への傷害が日増しに重大になる下で、苦痛ある反省を経てなされた必然的な選択なのである。適切な消費とは過度の消費と消費不足の二者の折衷ではない。全く新しい消費モデルである。それは物質と精神の正常な需要を満足するほかに、生態系の需要も満足させようとするものである。消費者は消費の概念と方法を改変して、今後は生産者や生産者の代理人—広告、伝達メディア等—toに引きずられてはならず、また企業に生産方式を改革させて、適切で、有限な、エコロジカルな生産へと導く必要もある。これを要するに、消費者は消費の権利を行使すると同時に、生態を保護する義務も履行せねばならないのだ。

生態学上の消費文化に対する態度と批判は、多くの作品の中で見ることができる。フランスの作家エルヴェ・バザンは『緑の教会』の中で、占有をよしとする文化と消費至上の文化は絶対に健康な文化ではないと指摘する。バザンはその作品人物の口を借りて、消費文化を、“しかし今や、生きることはもう主要な問題ではない、何を所有するかが問題なのだ。消費を推し進めてこそ、まともな人間と思われ、あなたに属す財産をあなただけのものにさせる”<sup>\*1</sup>ものだと批判している。このような文化は欲望を推進力とする文化で、更に大きな欲望を刺激する文化でもある。それが欲望の膨張と負のスパイラルの関係を作り上げ、人類はこの負のスパイラルの中で、まるで“欲望の膨張—消費と占有—欲望の一層の膨張—より一層の消費と占有”と螺旋状に登って戻る事のない道を走り続けているようである。待ち受けるのは、底知れぬ深淵であること、しかもそれは既にはっきり見えているのだけれども。

ロシアの作家ラスプーチンの『マチオーラとの別れ』の中では、主人公のダーリア老婆が有限の資源を狂ったように消費することによって導かれる恐ろしい情景を見て取りこう言うのだ、“この機械は一体どれだけの物を費やすのだろうか、馬だったら、燕麦を少しやって、牧場に向けて追いやればそれでおしまいなのに。機械はお前さんたちの血と汗を絞り、土地をめちゃくちゃにするよ……お前たちが生活するのにどれだけの物が必要なんだい、マチオーラは持って行っていくがいい。そいつは餓えて骨と皮だけじゃないか。マチオーラを食ったばかりじゃあ足りまい。手を伸ばし爪をたてて、あえぎながら、やっぱり懸命に求めているじゃあないか。まだ与えなくちゃならないよ。仕方が

---

\*1 原注[法]バザン(バザン):《緑色教会》、袁樹仁訳、瀧江出版社1990年版、第207頁。

ないだろう。与えねばならん。さもないと、ひどいことになるよ。お前さんたちがそいつの綱をほどいた以上、もはやそいつをつなぎ止めることはできないのさ。恨むのは自分たちさね。\*1 高速で発展する消費文化がどれだけの自然資源を呑み込めばよいのか、その中にはどれだけの再生不可能なものがあるのか。土地・石油・原始の森をその中に含むこれらのものには百万年あるいは数千万年かけてようやくできあがったものがあるが、人類による浪費にあとどれだけの時間が残っているのだろうか。

消費文化批判には重要な現実的意義がある。欧米社会の思想家と文学者は消費文化が高度に発達した後、消費文化の中の各種の問題点を悟り、それが人類を壊滅に導きかねないものであることを強く認識した。しかしながら、発展途上の国家では、大多数の人々は消費文化の巨大な危害性についてはまだ意識していない。人々は消費の喜びに浸り、金儲けが多くの人々の最も主要な人生の目的となっている。見栄を張るようなまた模倣を喜ぶような高消費の潮流はつぎつぎと高まり、経済学者や経済政策の立案者はいまでも消費を経済を促進するための重要な手段とみなしている。各種のメディアや広告は消費を牽引するために狂ったように煽りまくる。文化産業の無数の商品は民衆の消費観に常に無言の感化を与え続けている。一つの民族が上から下まで、子供から老人まで消費文化の狂気の渦に呑み込まれてしまえば、最後の危機はもうすぐそこだ。高消費のポスト工業社会にまずは入って、それから消費文化を批判し、それから消費を制限する、このような欧米の国家が歩んだ道はもはや地球全体の生態危機によって断ち切られてしまった。発展途上国はすでに欧米の先ず発展しそれから修繕するというモデルのまねはできない。発展途上国がその国民の存続を願うならば、いまずぐに消費文化を放棄しなければならないのだ。発展途上国の作家や学者はそのために努力するべきである。

## 7. 生態系全体観

生態文学は自然に対立するものではなく、人類の利益のためのみに環境に配慮する文学でもないし、生態批評は自然を離れて超越的なところにいる批評ではない。典範となる生態文学作家作品が主張するのは、自然全体の根本的利益—それはバランス、安定、

---

\*1 原注：[俄(ロシア)]拉斯普京(ラスプーチン)：《拉斯普京小説選》，王乃倬等訳，外国文学出版社1982年版，第155-157頁。訳注：邦訳は『マチョーラとの別れ』として群像社より刊行。マチョーラはシベリアのダム開発で沈む河中の島及びそこにある村の名。ダーリアはそこに暮す移住を迫られた老婆。

調和及び持続を最高の利益と見なし、人類は自らの需要を生態系が支えられる限度の中にとどめるべきだということなのだ。

生態全体観は生態正義観と密接な関係を持つ。生態系全体の根本利益を本当に保護しようとするなら、生態正義は保持せねばならない。生態正義の保持、その最終的な目的は、生態系全体のバランスとその安定である。現代の生態文学者はこの関係について深い思索と生氣ある表現を行っている。

フランスの作家ギャリィは生態小説『天国の根』の中で生態正義および生態保護との関係について極めて強く述べている。小説の主人公のモレルは生態保護の守り手であり、快適な生活を捨てて、発達した欧米から遅れたアフリカにやってきて、好き勝手に狩られているアフリカ象の保護の為に、徒労でもあきらめることのない戦いを続けている。けれども、彼個人のこのような生態保護は、遅れた場所に住む人々の生存権を保証する術がないため、彼らのおこなう生態保護よっておこる当地の犠牲を補う補償もなく、当地の人々の理解と支持が得られない。生態を破壊する利益集団は、これにより一層彼をさげすみ、彼が無政府主義者、狂人、ノイローゼ、殺人狂などと呼んで、巧みに彼を人類全体の対立者にしてしまい、彼が“人間との決別を求めている”、“人類を嫌悪して……自分の属性を変えて……象の側に立つと決心した”とあって、彼を逮捕し、裁判にかけ、殺してしまおうとさえするのである。モレルが陥った困窮の状況は、多くの生態保護者や組織が陥る困窮の状況だ。ギャリィはこの現象を登場人物に分析させて言う、“あなたのいう象は全く以てヨーロッパ人の衝動を満足させ、有産階級の空想を満たさせるだけなのだ。我々に言わせれば、象は肉が立っているだけだ—あなた方が私たちに準備してくれた牛肉を食べるときになってからの話なのだ。”“アフリカ人の立場に立てば、……お腹の尊厳を満たすことをまず先にしなければならぬ。……アフリカ人がお腹を満たせば、美学の角度から象に関心をもつかもかもしれない、……しかし今、自然は彼らに象の皮を裂き、むしゃむしゃとその内側の肉を食べろ勧めているが、しかし彼らは食べ続けているうちに皆途方にくれてしまう。なぜならば、次に肉を口にするのは何時になるか分からないからだ。”<sup>\*1</sup>

このような分析は深く考えさせられる。もし発展途上国の生態危機を本当に有効に軽

---

\*1 原注：[法]羅曼・加里（ロオマン・ギャリィ）：《天根》，宋維洲訳，北京師範大学出版社1996年版，第170、333頁。訳注：邦訳は『自由の大地—天国の根』とし人文書院より刊行（S.34）。

減しようとするれば、その批判の対象は発展途上国でもなければ生態保護の為に高い代償を払わされている困窮した民衆では決してないからだ。生態全体主義と人類は一隻の舟で共にやっていくという原則のレベルに立ち、先進国に対して発展途上国の生態を守るためにさらに大きく更に確実に実効性を持つ支出をするようにさせ、発展途上国とその地区の民衆の生存権をしっかりと保護し、彼らの食事と住居の問題\*1が解決されるよう迫ることに主要な努力が集中されるようにするべきなのだ。それでこそ、生態全体主義の自然保護は最も多くの民衆からの同意と支持がえられるのであり、また幅広い民衆に生態保護への情熱を湧き起こすことができ、本当に有効性のある生態保護ができるのである。まさしく作品が語るころの、“アフリカの人々の生活水準を向上させる。これは彼が象を保護する戦いと闘争の一部分である。脅威を受けている大型生物を救おうと考えるならば、まずはこの問題から解決しなければならないのだ\*2” というものである。

とはいえ、生態正義に問題はあっても、絶滅に瀕している生物を保護することに意義がないと証明はできるものではないし、危機を最終的に解決することはできなくとも、少なくとも危機を緩和することはできる。先進国の有効な支出を獲得するときや国際的な共同作業がすぐには成果が認められないのに、危機に瀕した生物種をすぐに救わねばならないときには特にそうだ。このほか、先進国や先進地区が責任を請け負い代償を支払って、生態保護地区の住民の基本的な生存のための需要を補償すること、その生態意義上の目的は生態危機を緩和し、生態のバランスを回復するところであって、発展途上地区を刺激して無限の物欲の満足を追求させ、先進地区が生態を破壊した同じ轍を踏ませるところにあるのではない。

生態全体主義に関わる検討は中国ではたかだかこの数年の間でしかない。しかしますます多くの学者がますます明確に生態全体主義の重要性とその生態学研究に対する指導意義を認識している。曹繁仁は“生態論の存在観”は“対‘人間中心主義’の止揚であり、同時に当代の‘生態全体観’の唱導でもある”\*3と指摘する、魯枢元ははっきり

---

\*1 原文は「温飽問題」。中国の政治方針の一つで、人々が温かい住居を得て十分な食事のできる生活をおくれるようになることを指す。

\*2 原注：[法]羅曼・加里：《天根》，宋維洲訳，北京師範大学出版社1996年版，第169頁。

\*3 原注：曾繁仁：《当代生態美学觀的基本範疇》，載《文芸研究》2007年第4期，第16頁。

と、人間の現在の知識体系が既に“全体論知識体系”に方向を変えていることまさにそれが理由となって、現代の生態批評の生産と発展が導かれたのだとはっきりと述べている。“生態批評が参考にしなければならないのは、生態学の体系性、総体性、有機性、開放性であって、結局、これらは自然界の属性であり、地球の生態系の属性なのである。”<sup>\*1</sup> 生態全体主義が一步一步と確かな位置を手に入れることは、中国の生態文学およびその研究の発展を促進するに違いない。

## 8. 簡素な生活観

簡素な生活観<sup>\*2</sup>は消費文化と逆の人生観である。簡素な生活観は物質的な需要を節制し、消費文化の人間への誘惑を拒絶し、できるだけ物質による生活を簡略化し、生態の需要能力に対する圧力を軽減し、より多くの時間を捻出し、人としての精神的な生活を豊かにしようと努めるものである。

最も有名で最も影響が大きい簡素な生活の提唱者はソローである。簡素な生活観はソローの最も重要な思想だ。ビュエルはソローの一生の創作と人生を五つの分野に分けたが、その中で最も主要なもの、その“簡単素朴の追求は、生活や経済上のものに留まらず、物質生活全体の簡素化にまで及んだ。”<sup>\*3</sup>『森の生活』の中でソローは何度もうったえる。“簡素、簡素、簡素なんだ！……簡素に、更に簡素にするのだ。”“信仰と経験によって私は確信している。もし私たちが、簡素で智恵のある生活を望むなら、この地球上に生きることは苦しく辛いことではなく、とても楽しいことでもあるのだ。”もし我々が生活を簡素化できるなら、その時、“宇宙の規律はそれほど複雑なものではなく、寂寞は寂寞でなくなり、貧困も貧困ではなくなり、弱々しさも弱々しさでなくなる。”“我々はなぜこんなに慌ただしく生き、こんなにも生命を浪費しなければならないのか。”我々はなぜ生活を“自然同様に簡素”<sup>\*4</sup>に変えられないのか。

ソローの生態思想には儒家や道家の生態に対する智恵の影響がある。ソローは『日時

---

\*1 原注：魯枢元：《生態批評的知識空間》，載《文芸研究》2002年第5期，第49頁。

\*2 簡素な生活：原文は簡単生活、日本で所謂“シンプルライフ”に対応するもの。ここでは“簡素な生活”と訳した。

\*3 \*原注：Lawrence Buell, *The Environmental Imagination ; Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge : Harvard University Press, 1995, PP. 126 - 132.

\*4 原注：Henry David Thoreau, *Walden*, Princeton : Princeton University Press, 1971, pp.91, 70, 324, 93, 88.

計』(*The Dial*) および彼の作品の中で儒家の箴言を選び掲げまた引用している。そこには、“粗末な飯を食べて水を飲み、うでをまげてそれを枕にする、楽しみはやはりそこにも自然にあるものだ”(『論語』述而篇)“えらいものだね、回は。竹のわりご一杯のめしとひさごのお椀一杯の飲みもので、せまい路地のくらしだ。他人ならそのつらさにたえられないだろうが、回は自分の楽しみを改めようとはしない。えらいものだね、回は。”(『論語』雍也篇)\*<sup>1</sup>等が含まれている。儒家や道家の啓発のもと、ソローは人間が住宅に住むのではなく、住宅によって患われ、家屋の奴隷となっているのだと批判する。住宅を持つ者は“たぶん裕福になったのではなく、もっと貧しくなったのだ。しかも住宅に捕まえられているのである。”“我々の住居は実用的な財産というものでは全くない、我々はそこに住んでいるのではなく、その中に閉じ込められているのだ。”\*<sup>2</sup>たとえ、それぞれの人や家庭がみな住宅を手に入れたとしても、彼らはそれで一層幸福になったようには見えない、なぜならば住居が彼らを占有しているからだ。住居は我々の身体を閉じ込めているばかりではない、我々の心も閉じ込めてしまっている、人類の祖先が天地万物と相通じ合う能力は我々の萎縮した身体からとくに消失してしまった。文明人は住宅を拡大することである種の心理的な慰めを手に入れようとしたのかも知れないし、精緻な飾り立てによってある種の見目の満足を手に入れようとしたのかも知れない。しかしながら、広々とした天地と比べるなら、この四面の壁と上にかぶさる屋根の空間は所詮“小さな井戸”<sup>\*3</sup>にすぎず、豊かな自然と比較すれば、一切の飾り立てはつまるところ見栄を張って作り上げた美に過ぎない。事実上、豪華な住宅であればあるほど、我々の感性を摩耗させ、ますます我々の負担となってしまう。それぞれの人々が皆豪華な邸宅を持つようになること、それはこの文明社会の“偉大な理想”の一つのように見える、しかし、もしソローの思惟によって分析すれば、たとえそれが本当に実現したとしても、やはりそれぞれの人に豪華なもののもつ極めて重い荷物を担がせる事になるに過ぎないのだ。

簡素な生活観はすべての現代人にソローのように自然の山水に隠れ住めというのでは

\*<sup>1</sup> 論語の訳は岩波文庫『論語』による。回は顔回のこと。人名。

\*<sup>2</sup> 原注：Henry David Thoreau, *Walden*, Princeton: Princeton University Press, 1971, pp.33-34.

\*<sup>3</sup> “小さな井戸”：原文は「小井」、中国の寓話で、井戸の中から見える空が空全体であると考える蛙の話をも踏まえた表現。

ない。それが訴えるのは、人々にその物質生活を極力簡素化し、時間を作って可能な限り自然と交わり、可能な限りその精神的な目標や美的な品位を高めようということなのだ。これこそが簡素な生活観の現代的な意義なのである。簡素な生活を唱導する生態文学者と研究者は、人々の現在の生活様式が徹底的に改変され、さらに人間の価値観が改変されることを望んでいる。彼らが心から願っていることは、以下のような美しい世界を見ることなのだ。それはつまり、お金や、財産や、贅沢な生活が榮譽の指標ではなくて、より多くの自然資源を消耗し浪費したという恥辱の指標であり、過度のまた高レベルの消費がもはや人の羨望にはならず、逆に多くの汚染によって人々から反感や叱責を受けるような世界であり、自然を犠牲にし、後世の人々の生態利益を犠牲にする高速の発展が、人々にうらやましがられることもまた奨励されることもなくなり、生態に対するつけを返すため、生態のバランスを立て直すために、経済の成長を緩慢にし、平均収入を減らした社会の公正公平な分配の改革を通して、貧困問題を解決することが最高の榮譽となる世界なのである。

## 第4節 生態文学の生態美学

生態文学には独特の美学的目的、美学的特性及び美学方式がある\*1。生態文学を閲読し研究するには、その独特の美感の魅力を鑑賞し理解しそして考察する必要がある。たとえ生態美学に対する理論研究はまだ探索中の段階にあって、体系的のある理論ができあがっていないとしても、生態文学のテキストは既にその独特の特色を具えた美学を大量に提供している。それを概括すると、生態文学における生態審美には少なくとも次にあげる三大原則がある。

### 1. 生態美学の自然性の原則

美学の目的から見れば、生態美学の第一の原則は自然性の原則である。生態審美はまず自然に対しての美学だが、この自然に対する美学は具体的な美学的経験から抽象され

---

\*1 美学的目的、美学的特性及び美学方式：原文はそれぞれ審美目的・審美特性・審美方式となっており、「審美」の語を使っている。「審美」の語はあまり日本ではなじみがないように思われここでは美学で訳した。日本でもかつて美学を審美学と呼んだこともあるので、意図は通じると思われる。

て形而上化された理性的な認識ではないし、また具体的な美学的対象を通して美学者の思想や情緒或いは人格や力量を表出したり指し示そうとするものでもない。伝統的な美学と比べると、生態美学が際立たせるのは自然のもつ美学的対象であり、美学者を際立たせるものではない。その美学者が自然を感知してその美学的対象と共に打ちたてるのは相互が主体という関係であり、主体と客体の関係ではないのだ。生態美学は自然本来の美を具体的に感受し表現することに目的をおく。生態美学というものは生き生きと感受していく過程をさすのである。これがつまり生態美学の自然性の原則である。

生態文学は自然美を従来にない高みに置くばかりではなく、その自然美学観も伝統的な自然美学観とは全く異なる。デュエルは、生態文学の作品中では、作家の美学は“一種の感知過程となっているはずで、ひたすら変わらない、また与えられたモデルではない”<sup>\*1</sup>。この美学は自然本来の美を表現するところにその目的をおき、人間の思想を表現するものではない。過去の作家は描こうとする自然の扱いにおいて、多くがその自然自体に関心を向けるものではなく、それらに何か概念上の意味づけが行われたり何か意味が付与可能なものとした。自然物による芸術表現形式の象徴やイデオロギーという性質が重視されたのである。これとは全く異なり、有名な生態詩人ゲーリー・スナイダーにあっては、“自然がどんなものであっても、我々の概念や仮説で完全にとらえられるものではない。自然は我々の期待や理論モデルをすり抜けるであろう。そもそも一つの或いは一セットの‘自然’という概念などはないのだ。もちろんそれが指すのが‘自然界’であろうと‘万物の自然’であろうと<sup>\*2</sup>、ということになる。自然は我々が行う制御に抵抗するばかりでなく、我々が呼ぶ呼び方にも抵抗する。生態文学者が自然美学を進めようとするとき、その目的は自然の命名や自然意識の抽象化や形態化にあるのではなく、自然そのものの美とその美に対する感知の過程を描くことにあるのだ。

生態文学の自然性の原則によって、自然の抽象化や、イデオロギーは生態美学から排除せねばならないばかりでなく、自然を道具化する美学も排除し去らねばならない。所謂道具化の美学とは、自然の美学対象を、道筋、手段、記号、対応物と見なすばかりで、人間の内面世界と人格的特徴を発現・表現・比喻・対応・暗示する道具としてしまうものを指す。道具化の美学は伝統的な美学理論と美学実践の中でとても重要な位置を占め

---

\*1 原注：Lawrence Buell, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge: Harvard University Press, 1995, p.8

\*2 原注：Gary Snyder, *No Nature*, New York: Pantheon, 1992, preface.

てきた。生態美学は自然美学を目的とするもので、手段とする美学ではない。生態文学者は尊敬と熱愛の気持ちを抱き、自然に陶醉し、自然の美を感受するのであって、自我を表現したり人の心情を表現する道具として自然を見ることはない。

シェリーの自然を美学対象として扱う態度は、ロマン主義詩人の普遍的な態度であった。彼らは概ね皆自然美学の対象を心情を発露したり思想を伝えようとする道具とみなした。シェリーは言う、“自分の思想の中で理解しがたい得体が知れないものを表現しようとするとき、我々の内在体験と万物を一つの共同体として結びつけ、かつこれによって呼び覚まされようと探し求める。このとき、我々は外の世界が我々に与える想像や希望に対して強力な魅力を感じるはずだ……それは契約或いは誓約であり、人と人をつなぐばかりではなく、人とすべての存在物をつなぐのである……これにより、孤独の中、あるいは遺棄された状態の中一人に囲まれていても理解されない時、我々は草花を、河流及び天空を熱愛する事になる。青空の下、春の中、一枚一枚の木の葉が揺れる中、それらすべてに我々の魂との対応を見つけだせる。無言の風の中に雄弁を聴き取り、流れる川の水と両岸にさらさらと響く葦に歌声を聞く。それらは我々の魂の中のあるものと不可思議な関係を造り出し、靈魂を呼び覚まし息も切れんばかりに踊り狂わせ、さらに神秘的で暖かな涙が目に一杯になる。”\*1 たとえ心底そう思い、自然との繋がりを非常に重視したとしても、オースチンやエマーソン同様にシェリーが自然に歩み入り自然を觀賞する目的は自然そのものにあるのではない。彼らは自然の美など気にはせず、自然の事物がいかように人間の内心に対応し、いかように魂の解放を手に入れるかにのみを気にかけていた。しかも、これは世間に彼らの理解者を探し当てられず、孤独を感じたが故に、世間から身をひき次善を求め、自然の中で感動、時には狂気をさえ探すものだったのだ。人間の観点から見れば、これには何も問題はなく、そこには人間中心主義の美学意識がある。しかし、これは決して生態の美学ではないと言わねばならない。シェリーが描く西風やホトトギス、ヒバリは美しくないとは言えないが、しかし生態の美ではない。彼らの多くの詩文は、自然物を描いているけれども、しかしそれで生態文学作品にはならないのである。

中国古代の山水詩を顧みれば、同じような事を見つけるだろう。描写される多くの自

---

\*1 原注：Percy Bysshe Shelley, *Shelley's Poetry and Prose*, ed.by Donald H.Reiman & Sharon B. Powers, New York : W.W.Norton, 1977, pp.473-474.

然景物はみな抒情の道具であって、すべての意境の重点及び目的は、“境”にあるのではなく“意”にある\*1。“時に感じて花も泪を濺ぎ、別れを恨みて鳥も心を驚かす”の中の花も鳥も、詩人にとっては決して重要なものではなく、重要なのはそれらが杜甫の内心の情感を有効にまた形象化して表現していることなのである。この「春望」\*2の詩の全体を総合的に見ると、その景観描写は人間中心主義の自然審美であり、この詩もまた生態文学作品ではない、と躊躇せずに言えるのである。

## 2. 生態美学の全体性の原則

美学的視野からして、生態美学の第二原則は、全体性の原則である。生態文学の核心思想は生態全体主義なので、生態全体主義の思想が必然的に生態文学の美学観に影響を与え時には制約すらもする。生態美学は一つの審美対象に関心を持つばかりではなく、それを自然体系の中におき、その自然体系全体の中での影響もまた考えようとする。生態系の調和の安定に役に立つものであってこそ美しいのであって、生態系の全体の調和と安定を掻き乱したり破壊するものは醜いものなのだ。これが生態美学の全体性の原則である。

人間の尺度から生態全体の尺度に変えるとき、審美標準もこれに伴い改変がおこる。原野にいる食糞虫(糞転がし)は美しいだろうか。伝統的な美学標準では、食糞虫は汚らしく、気持ち悪く、親しくもできず、役にも立たないものだが、生態美学の審美標準によると、鑑賞し賛美すべき価値を持つ美しい生命となる。なぜならば食糞虫は原野での生命の繁栄に対して十分に意味を持つからだし、生態系の中で重要な役割を果たしているからである。一匹の食糞虫は一晩で自分の体重の数十倍時には百倍も重い糞を地面から地下へと移動させるのだ。このちっぽけな食糞虫に対抗できるのはタイタンの神くらいだろうと生態文学者は驚愕する。

ファーブルの『昆虫記』では食糞虫や食屍虫(モンシロムシ)など人々が嫌がる昆虫

\*1 意境の重点及び目的は、“境”にあるのではなく“意”にある：「意境」は一つの語で、作品の芸術レベルの到達点を示し日本語ではしばしば境地と訳されている。説明しづらい用語だが、本来「意」は作者の情感をさし、「境」はそこに形作られる世界を指すもの。描かれる世界が作者の情感を表現するものになっているということ。

\*2 訳注：「春望」：唐代の詩人杜甫の詩。王諾氏の理解は明示されていないが、この部分は、「花を見ても(私は)泪が流れ、鳥の声を聞いても(私は)どきりとする」という詩人を主語とする解釈と、「花が泪をながし、鳥がどきりとする」という花や鳥を主語とする擬人法の解釈が成り立つ。王諾氏は後者の主張に近いと見て訳した。

を情熱的に賛美している。ファーブルがこれら人間の角度からみれば汚らしく気持ちの悪い虫をかくも愛するのは、感傷主義作家の甘い情感（感傷主義小説の中の人物は一匹の蠅のために感傷的になり目に涙を浮かべるほどだ）から来るのではけっしてない。これらの昆虫の生態系の中での働きに基づくのだ。ファーブルは、各種の昆虫は“それぞれその存在理由をもつ”と考える。その理由こそ、昆虫の自然全体に対する利益作用に他ならない。彼は、食糞虫や食屍虫が“原野の衛生に対する意義は重大である……しかしながら、我々はこのように人のために働く労働者に出会っても、軽蔑のまなごしを向けるだけなのである”と書いている。食糞虫はきつと“我々の昆虫分類方法をあざ笑い”、虫どもの力やその働きを無視することをあざ笑い、我々の自然に対する無知をあざ笑っているにちがいない。なんと、“一ダースの埋糞虫、それぞれが地下の倉庫に運ぶ貨物は、一立方メートル程になる……これを考えると、賛嘆せざるを得ない。一ダースの埋糞虫は、タイタンの神ほどの業績を上げ、しかも一晩のうちにそれを成し遂げてしまうのである。”“これらの熱狂的に仕事をする虫類は……死を開墾して、生命に福をもたらすのだ。この虫類は群を抜く薬剤師で、恐ろしい腐敗物を利用して無毒無害の生物性制品を造り出す。”“畏れを知らない墓堀工よ……私はお前たちの実績を集め功績表に記録している、時が来ればこの功績はお前たちの美名に新しい輝きを加えるだろう。”お前たちに比べると、人間の“所謂美德は恥の極みだ！”“母の愛の豊かで細やかな面では、花を食料とする蜂たちがたとえられるけれども、ゴミを利用し、家畜たちに汚された草地を浄化する各種の食糞虫がいてこそ……自然の中はこのような真逆の対照に満ちている。我々の所謂美醜や綺麗汚いなどは、自然の中では意味はないのである。”\*1最後の言葉が最も重要だ。そこでは人間中心主義の美的価値と自然全体の美的価値との矛盾が掲げられている。自然の大きな美と大きな清浄の観念—自然の全体美の観念に我々は教えられ、人間中心主義の美学観念を超越することが促され、生態全体主義の美学観から食糞類が明らかにする本当の美と本当の清らかさを認識し鑑賞するのである。

“（ダム建設により）高い谷に湖が生まれる”ことは美しいのだろうか。以前、我々はこのような広大な計画の鑑賞に慣れてしたが、詰まるところ我々自身を鑑賞していたばかりで、このような大規模な生態の破壊や自然の規律に大きく違反する人工の壮大な景

---

\*1 原注：[法]法布爾（ファーブル）：《昆虫記》，王光訳，作家出版社1992年版，第94、80、154、81-82、86、89-90、98、58頁。

観を生態全体の中において考えることはほとんどなかった。生態美学の視角から見れば、それはなんとも見苦しいものだったのである。著名な生態美学者のカールソンはこれをうまく言っていた。生態美学は“全体性の美学”(universal aesthetics、生態主義の別の言い方)であるのだから、その審美標準は当然ながら人間(審美主体)を中心としたものや人間の利益を尺度とする伝統的な美学とはっきり異なっている。生態美学の美学は、生態全体の尺度に依るもので、生態系の秩序に対する満腔の敬意をもった“秩序的鑑賞(order appreciation)”である。したがって、この美的鑑賞の対象は、清潔ではなく、対称美でもなく、人間にのみ有利なものではなくて、自然界の“制御できず混乱した状態”なのであり、しかも制御できず混乱した状態を決定し制約する自然規律はそれによりいっそう神秘的となり、更に人の知らないものとなって、その美感は一層強烈になるのである。<sup>\*1</sup>

生態全体観を指導思想とすることで、さらに生態美学の対象の増加と、生態美学研究の範囲の拡大が必ずや導かれる。それは審美感知を自然全体にまで拡大し、文学芸術と絵のように美しくたおやかでもあり大丈夫ぶりもみせる自然の景観の中にものみ限定するものではなく、美学研究と美学評価を自然全体にまで拡大するのである。生態美学の美学評価には、プラスのもの、鑑賞し賛美するものを含むだけでなく、またマイナスのもの、批判されるものもまた含まれる。アーノルド・バリーアントは特に後者がとりわけ重要で、“環境を踏み荒らし傷害を与える事への批判”がとりわけ重要なのだと言う。なぜならば、これが明らかにするのは、生態美学の“否定性の価値(negative value)”だからだ<sup>\*2</sup>。バリーアントは声高に次のように言う、“この世界のすべての生物は我々の尊敬と思いやりを必要としている”、生態系全体が我々の畏敬と愛護を求めている、美学者は“義として辞すべきではない責任をもって人間が自然の秩序に従って生活することを促し”、自然全体の調和を尊敬するという前提下での美学活動を修得しなければならないのだと。<sup>\*3</sup>

---

\*1 原注：Allen Carlson, *Aesthetics and the Environment: The Appreciation of Nature, Art and Architecture*, London and New York: Routledge, 2000, pp.62-68, xviii, 273.

\*2 原注：Arnold Berleant, *The Aesthetics of Environment*, Philadelphia: Temple University Press, 1992. p.14.

\*3 原注：Arnold Berleant, *Living in the Landscape: Toward an Aesthetics of Environment*, Lawrence: University Press of Kansas, 1997, p.38.

### 3. 生態審美の交融性原則

審美の方法から見て、生態審美の第三原則は交融性の原則である。生態審美の交融性の原則は生態主義の関係観の上に打ち立てられる。生態審美は遙かに高い場所に立って見渡すのではなく、その身体ごと自然の中に飛び込み、時には、特に審美の初期においては、自我すら忘却し自然と融合して一つとなることすら必要である。これが生態審美の交融性の原則である。バリーアントは生態美学を“交融美学”(the aesthetics of engagement、別の訳語では“参与美学”“介入性美学”)と称して、人間と自然との交融を強調した。<sup>\*1</sup>

自然との交融を本当になそうとすれば、またその交融の中で自然の美を深く感受しようとすれば、審美者は先ず自我を忘却しなければならない。忘我のうちに自然を感受することがカーソンの主張する生態審美の方法だ。カーソンが考えるに、人々が自然の不思議な美を発見できないのは、自意識過剰で、自然を道具と見なしたり自我を対象化するものと見るばかりだからだ。自我を忘れ、目的を捨てて自然を感受してこそ、人々の感性は磨かれてゆき、自然の美も一層不思議さを増して行くのである。カーソンは文明と理性が人に与える各種の束縛から抜け出す努力をして、人間の自然の天性に戻り、子供のように好奇心と感激を持ち続けねばならないと指摘する。不幸なことに、我々の大多数は大人になる前にその澄み切った目をなくしてしまい、美の追究や自然を敬うという本当の天性は衰退し喪失さえするのである。<sup>\*2</sup> “我々があまりに多くの生存のための飾りを身につけて海洋世界の入り口に歩み入るとき、我々の耳は聡明さを失い、海の厳粛で高尚な音色を聴き取ることができない。”<sup>\*3</sup> バローズは、自然の中に入ったならばすべての感官を吸収と感じ取るために解放せよと自分自身の体験から人々に警告する。自然万物は“我々の感覚を鋭敏なものとし調和の取れたものとする。それらが私の目をこれまでの75年間のなかで最も素晴らしい状態にしてくれ、如何なる美しい情景も見逃さないようにしてくれるのだ。それらの感官は私の嗅覚をかくも鋭敏にし、荒野にあっ

---

\*1 原注：Arnold Berleant, *The Aesthetics of Environment*, Philadelphia: Temple University Press, 1992, p.12.

\*2 原注：Paul Brooks, *The House of Life ; Rachel Carson at Work*, Boston: Houghton Mifflin, 1972, p201.

\*3 原注：Paul Brooks, *The House of Life ; Rachel Carson at Work*, Boston: Houghton Mifflin, 1972, p219.

でも十分にかぐわしさが味わえるのである”<sup>\*1</sup>

生態文学者のジョン・ミュアは『我々の国立公園』の中で、自分自身の体得をもって“交融美学”とはどんなものか生き生きと教えてくれる。ミュアは自然の妙なる韻律を以下のように味わうのである。“躊躇せず、振り返らず、大胆に”山を駆け下る、“岩から岩へと勇敢に跳び移り、スピードを均一に保つ。このときその脚はリズムを踏んでいることに気づくはずだ。そして岩石の塊の中にある音楽と詩のリズムを速やかに発見するだろう……最初はそれらはなんとも神秘的で、なんとも無秩序であろうとも、しかしそれらは自然が造り出す歌の中の和音なのである……”<sup>\*2</sup>

人々が自然の不思議さを発見できない理由は、自意識過剰で、自然を道具や自己の対象化としているからである。自意識を捨て、目的を持たずに自然を感受すればするほど、より多くの、よりすばらしい自然の美を悟ることができるのだ。自意識を捨てた生態美学の到達する境地は、ニーチェの説く“ディオニソス精神”(dionysiac spirit)と似ている。ディオニソス精神とは苦痛と狂気によって織り上げられる狂気の状態だ。この状態がおこるためには、個人の解体と集合体への融合が前提となる。個人の解体とは、長期にわたって形成されてきた人間中心主義の観念と個人の目的を放棄することを意味し、個人の要素がもはや重視されなくなるか意図的に滅却されることが目指される。個人の解体は辛いものだ、しかしこの解体はそれとともに神秘的な統一感によって個人から解脱して、個体と集合体、自然と万物の融合を実現するのである。人と自然の和解、人と自然の融合、これは生態美学の極楽の境地であり、また生態美学の最終的な理想でもある。

当然ながら、生態文学の審美原則は上述の三点に留まるものではない。創作の実践においては、場所(place)への美学、生態区域(ecological region)への美学、荒野などの原生生態景観への美学、故郷への審美、とりわけ故郷を求めたり戻ったりすることへの美学、生態の存在あるいは“詩的な居住”への美学などを生態文学者は進めている。これらは今後生態文学の閲読と研究の過程で更に考察の進展が求められている。

\*1 原注：Finch&Elder (ed.), *The Norton Book of Nature Writing*, New York: W.W.Norton & Company, Inc., 1990, pp.273-277.

\*2 原注：[美]約翰・繆爾：《我們的國家公園》，郭名偉訳，吉林人民出版社1999年版，第186頁。訳注：交融美学は原文は「融入美学」。この部分先に上がっている「交融美学」と類似のものと見なし「交融美学」で訳した。

生態文学の前途は果てしないものだ。なぜならば生態文学を繁栄や更に進んだ発展へ推し進める根本的な動力—生態危機は弱まるばかりか、なおも増強されているからである。この地球の生態危機の緩和や解決がない限り、人類が依然として生態の災難から来る脅威や絶滅性の危険に直面している限り、文学者に生態への責任、生態への良識、生態への正義感、自然への思いやりと人間への思いやりがある限り、生態文学は必ずや繁栄し続けるであろう。

生態文学が衰弱するとき、それはきつとこの地球とそこにあるすべての生命が抛り所のある持続的な安全保障を手に入れた時であろう、しかしそれこそが生態文学者の理想なのである。