

自然理解の一断面

——八太舟三論ノートとして——

木村光伸

哲学の市民的地位が悪化しているように見えるのを喜んでいるあわれなお歴々にたいして、哲学は、もう一度、プロメテウスが神々の召使ヘルメスに答えた言葉をかえす、
はっきりわきまえておくがよい、わしはわしの災難を
汝の隷従の分際と取りかえようなどとは思わぬ、
父なるゼウスの忠実な使者として生まれつくくらいなら、
この岩に隷従しているほうがまさっていると思うのだ。
プロメテウスは哲学の年鑑のなかの最も高貴な正邪であり、殉教者である。

(Karl Marx, 1841)

はじめに

われわれにとって自然は身体の外にある先見的存在である。そしてわれわれの身体そのものも自然物として後に認識されたものである。われわれ自身(人間)の存在をめぐっては、私はサルトル以来の実存主義の立場を支持するけれども、存在existence (existentia)を自然の可視的状态と混同することは戒めているつもりである。もちろん哲学の世界ではそれを認識の問題と絡めてあれこれと詮索するのであろうが、ここではそのような仮設的な問題には入らない。

自然をめぐる現実的な諸問題の中で、われわれは自然概念の再検討を迫られている。これは事実として認めておかねばならない。そのことは昨今のいわゆる「環境問題」(「環境」問題であるのか、はたまた環境「問題」であるのかということとは別の機会にゆっくりと吟味するとして)を見れば明解である。われわれが身の回りの世界を捉えて「何々は自然である」というときの「自然」は英語で言えばまさに“nature”

であるけれども、それはラテン語的な定義から見ても、ものごとの本質であらねばならない。われわれの眼前に厳然と存在する自然物の全体集合は、その部分から一つひとつ徐々に解明されてきたものであり、そのたびに、自然はア・プリオリなもの、さらには秩序あるものとして人間の知識の体系の中に受け入れられ(位置づけられ)てきたのである。要するに、ここで問題となるのは、われわれが科学の発展の歴史の中で自然をどのように読み解いてきたのかということであろう。『自然の弁証法』の中でエンゲルス(Friedrich Engels)は次のように記述している。

自然科学の発展形式は、思考がおこなわれるかぎりでは、仮説ということである。ある新事実が観測され、しかもその事実はそれと同じ部類に属する諸事実のこれまでの説明の仕方を役に立たなくするようなものだとする、——さしあたってはただ限られた数の事実や観測だけにもとづくことになるとしても。観測材料

のいっそうの増加はこれらの仮説を純化し、その一つを除去して他を正し、最後に法則を純粹な形で定立する。

(全集20, 548)

この過程で論理学や弁証法の素養に欠けている自然科学者(他の分野でも同様だが)は、「われわれには事物の本質が認識できない」という誤った観念に陥ると、エンゲルスは指摘している(全集20, 548-549)。このような事例は自然科学史の全過程のなかでしばしば認められることである。地動説や進化論のようにそれ自体がそれぞれの時代精神の個別的な問題を超えてギリシア以来の科学の基本的なフレーム全体を揺るがすような理論的転換はそれほど多くない。しかし、将来的にはそのような大事件に連なるかもしれない新事実の発見が提出され、聖書的な世界観に忠実な人々が、その観念いや信念(あるいはもっと露骨に信仰といっても良い)を変更せざるを得なくなるような事実が提示されたとき、エンゲルスがというような純粹な形で定立された法則を受け入れることは容易ではないだろうし、現実の歴史のなかでも大問題として位置づけられてきた。

ところで、マルクス(Karl Marx)の学位論文というのは『デモクリトスの自然哲学とエピクロス自然哲学との差異』というものであるけれども、そのなかを貫いているのは必然性と偶然性の対立図式である。

感覚的自然を主観的な仮象と考える懷疑家で経験家であるデモクリトスは、感覚的自然を必然性の観点のもとに考察し、事物の客観的現存在を説明し捉えようと努める。これとは反対に、現象を実在的なものとする哲学者で定説家であるエ

ピクロスは、いたるところでただ偶然をみる。(全集40, 206)

生化学者で1965年のノーベル生理・医学賞受賞者であるジャック・モノー(Jacques Lucien Monod, 1970)が鋭く指摘したように、必然と偶然の問題は生物学において克服されるべき課題である。生物の起源や進化、あるいは現代風にいえば多様性の問題などに論及するとき、今なお創造説との対決を覚悟しなければならぬ欧米の風潮をみれば、この問題が容易に解決されるものでないことは明白であろう。一見偶然にも見える生物種の変化過程は遺伝子の突然変異に規定されているものであるという現代生物学の理解は、ともすれば進化あるいはダーウィン(Charls Darwin)の自然選択説を偶然の産物であるかのように誤解させて流布する。生物の見せる見事な構造のすべてが偶然の産物ではありえないという反論はダーウィンの時代から繰り返し声高に叫ばれ、現在も特定の宗教を利する論拠として提出され続けている。しかし、自然選択は断じて偶然を意味するものではない。

最近になってリチャード・ドーキンス(Clinton Richard Dawkins)は『神は妄想である—宗教との決別—』(2006)を著して、この問題の最終決着を図ろうとした。利己的な遺伝子の提唱者であるドーキンスにとっては「どのようであれ、すばらしい、複雑な構造をなす生物が偶然のものとして現出するか」という問題を解くために「創造者」あるいは「設計」などという解答を用意する必要はない。なぜなら「偶然」が「神」に対する唯一の代案ではありえないからだ。彼が用意した正解は「自然選択」であり、それがもっともエレガントでシンプルな(そういう点からいえばもっとも自然

科学的な)理解であるからである (Dawkins, 2006)。アインシュタイン (Albert Einstein) が「宗教なき科学は足藜であり、科学なき宗教は盲目である」といったのはよく知られているが、彼はそのことで迷信としての宗教の軍門に降ったわけではない。ドーキンスも引用する (Dawkins, 2006) ように、人格神を否定することの意味は深い。

もちろん、私の宗教的確信についてあなたがたが読みとっているものは嘘、故意に繰り返されている嘘である。私は人格神を信じてはおらず、その事実をけっして否定したことがないばかりか、明確にそう表明してきた。もし私のなかで、宗教と呼べるものがあるとすれば、われわれの科学が解明できるかぎりにおいて世界の構造に対する限りない賛美である。 (アインシュタイン)

ドーキンス (2006) が看破したように、神の手にゆだねられた手札などというものは、宇宙の始まりにおいても生命の起源においても、そして人類の誕生においても存在しなかった。創造者には選択肢がなかったという意味で「神はサイコロを振らない」(アインシュタイン)のである。

上記の意味において生命の起源の問題は取り上げられるべきである。

厳密の学としての科学の定立—自然発生の否定を事例として—

たとえば生物が湧くという観念は人類の自然認識の過程の初期から備わったものであっただろう。ぼろきれのなかにねずみが湧いたり、食

物残渣に蛆が、すなわちハエが湧いたりするのは、むしろあたりまえのこととして人間の自然についての観念について回ることであった。それはけっしてアニミズムと同一ではなかったとしても、生命の遍在という意味では人類の思考に共通のものであった。そしてこの観念は現実の歴史のなかにおいて、消去することの難しい科学的論争 (近世以前においては宗教論争とほぼ同義である) の火種でもあった。自然発生説はパスツール (Louis Pasteur) の実験によって最終的に決着がつけられた (Harris, 2002) が、しかしパスツールへ至る道は決して平坦ではなかった。

自然発生は生命の創生説話から招来した事実として近代初頭に至るまで疑問の余地がなかった。創生の多くの動因は何らかの神 (つくりぬし) の存在によるのであるから、自然発生を事実として受け止めることは信仰の問題であったといってよいだろう。それでも古代ギリシア以降の思想家たちのなかには、この問題を真正面から捉えた者もいた。たとえばテオフラストスなどがそうだ。ヘンリー・ハリス (Henry Harris, 2002) によれば「自然発生説とそれに対する懐疑論は、ギリシャ・ローマ世界にもそれ以後の何世紀も共存してきた」と述べて、「無生物が神の干渉なしに生命を生じるという思想はそのまま残り、ようやく19世紀の終わりになって、最終的な決着がついた」としている。自然発生説を考える上で重要なことは、この観念が特定の宗教観と固有に結びつくものではなく、「生物がすべて、少なくとも一部は、無生物から自然発生するという考えが、異教信仰からキリスト教へ、多神教から一神教へ、スコラ哲学から経験論へ、と時代の変遷にもかかわらず生き延びた」(Harris, 2002) ということである。17世紀の科学革命の時代にフラ

ンチェスコ・レディ (Francesco Redi) が「昆虫の発生に関する実験」によってハエの(蛆の)自然発生を否定し、それに続くマルピーギ (Marcello Malpighi), レーウェンフック (Anton Leuwenhoek) たちが昆虫レベルでの自然発生を否定する実験結果を示した。レディたちは信仰を実験で覆したのである。レディは次のような思考を示した。

実験を重ねるものは 知識を増し
 憶測を重ねるものは 過ちを増す

スパランツァーニ (Lazzaro Spallanzani) によって腐敗と微生物の問題に解決の光が与えられた後も、微生物のように19世紀まではその実体が不明であったものも、パスツールの実験がその自然発生を否定する (Pasteur, 1861) に至って、この問題には一応の終止符が打たれた。パスツール自身はそれを「予め煮沸された蛋白質含有糖液が普通の空気に曝されているときに発生するすべての有機体性生成物の起源は空气中に浮遊する固態粒子であるという命題が数学的厳密さをもって証明された (山口清三郎訳『自然発生説の検討』) (Harris, 2002; 長野訳, 2003) と表現した。

原初の自然発生 Spontaneous generation は別として、すべての生物個体の発生はなんらかの意味での生命の連続であって、それを生物種の分化として顕在化させた動力こそが自然選択なのである。自然選択は生物の側から、そして結果として見れば、適応の問題であるから、自然は総体として調和的に見えるのだ。

自然の経験と自然観

調和的な自然という視座でいえば、私はすで

に日本における自然の観念として中沢新一が提案した「自然の叡智」の概念の背景について考察した (木村, 2007)。その際、南方熊楠に話が及んだのだが、そこでは彼を詳しく論じなかった。

南方熊楠 (1867-1941) は紀州の人であるが、その学識は地球規模に及び、粘菌研究をとおして森の (それはつまるところ自然の) 総体を観ていた。そのような個人的な経験は彼のアメリカ・イギリスでの歴史的な足跡とも連動して、大きな視野で日本の自然を見ることに成功していた。彼は膨大な記録文書を残したにもかかわらず、残念ながらその自然思想の大半は彼の死とともに失われてしまった。ただ中沢が看破した (中沢, 1992) ように、かれは森の中に自然のマングラ (生命の世界)、つまりは調和的世界としての自然を見ていたであろうことは間違いない。

熊楠の時代に日本の森林がどのような状況にあったか、じつは定かではない。しかし確かにいえることは、戦後の高度成長期に入って日本の森が荒れたというのは、一面の印象に過ぎないということだ。日本の森は江戸時代にもっとも人間の過干渉のせいで疲弊していたことだけは間違いない (只木, 1988; 大田, 2007)。熊楠の生活した熊野地方はいわゆる里山的な生活圧力の小さなところであったから、森の常態も近畿や東海の人口稠密地域と比較すればまだまだ緑に満ちていたのかもしれない。しかし彼の有名な合祀反対運動の過程を見ると、廃絶された神社のいわゆる鎮守の森は概ねたちどころに伐採されるか、荒廃させられている。森に対する人口圧はそのように過重であったともいえよう。そういう風景の中で、日本人は自然と向き合ってきたのである。

南方熊楠が意気軒昂であった頃、大逆事件

(1910)があり、日本の社会主義思想は沈降する。ちょうどその頃に社会主義に目覚め、クリスチャンの立場から社会改革に活動の方向を定めた青年がいた。それが八太舟三(1886-1934)である。彼自身は生物的自然を科学的対象として読み解いたわけではないけれども、人間考察の過程で何度もふれずにはいられなかった。本稿では科学的な「自然理解」という面から、その遍歴をながめてみたい。

八太舟三の生涯

八太舟三の生涯については不明なことも少なくないが、ジョン・クランプ(John Crump)の調査によってその概略を知ることができる(Crump, 1996)。彼は1886年(明治19年)に三重県津市に生まれた。両親とは早く死別し、長じて神戸商業学校に入学したものの3年次で中退し、上京した。その後台湾へ移ってプロテスタントのクリスチャンとなったという記録がある。1905年(明治38年)に明治学院普通部に籍を得て、その後高等部を経て神学部に進学したが1910年(明治43年)に退学して神戸神学校へ転校している。その間の事情ははつまびらかではないが、クランプによれば八太は明治学院時代より賀川豊彦と交友があり、賀川が神戸へ移ったことも関係しているとも伝えられている。若き賀川は、社会主義と福音とそして搾取的経済システムによって作り出された障壁から人間の精神を解放する必要性を結びつけていたという(Schildgen, 1988)。キリスト教と現実社会解放の運動としての社会主義は合一可能なものであり、八太の思想的出発点に賀川が与えたかも知れない影響を理解することなしに八太の心情を読み解くことはできないであろう。ただし賀川自身は平和主義者の立場か

ら、マルキストの暴力肯定と労働者階級の悲惨の克服手段としての階級闘争を拒否したらしい(Schildgen, 1988)。

1912年(明治45年)、神戸神学校を卒業と同時に八太舟三は長老教会の牧師となり、その後1924年(大正13年)まで教会(岐阜-愛知-山口-広島)に身を置いた。その間、クリスチャンこそが社会主義の推進者であることを自覚した彼は、牧師としての努めに邁進しつつも、教会員の理解を得ることが難しく、やがて教会を去ることとなる。その間の遍歴を彼の言葉から見ると以下のような図式が見えてくる。

「田舎をキリスト教化の豊饒の地と認める」(岐阜)

↓

「憂フヘキ諸種ノ事件」(山口)

↓

「清潔な社会主義の精神を聖書で語る」(広島)

牧師として最後の任地であった広島の茂陰教会で彼は「労働講座」を開講した。それまでの教会でもそうであったが、八太の社会改革と正義を求めた言説は多くの共感を得たが、教会信者の総意からは程遠く、教会活動として、あるいは牧師らしさという点においてはほとんどの場合失格であったに違いない。茂陰教会での彼の説教は「パラダイスは地上で達成されねばならない」「現社会を根本的に再構築する」「社会制度の完全移行の達成」「アナキズム」へとエスカレートし、それはクリスチャンの世界との決別の過程でもあった(Crump, 1996)。

八太は牧師であることを辞めると同時に上京し、再び賀川豊彦との関係を深めていったという。かれがアナキスト活動家として著作活動

をおこなったのは、それから1934年(昭和9年)までのわずか10年足らずでしかなかったが、その間に彼は、日本のアナキズムが得た科学的精神とりわけ自然に対する理解の核心を形成したのである。自然についての科学的理解という視点で八太の著作(八太, 1981による)を検証してみよう。

「科学」とは——「自然科学と無政府主義」(1927)における理解——

「無政府主義は非科学的」といわれることに対して、八太は「科学、特に自然科学が資本主義、及びデモクラシーと同一母体から生まれたるものであって自然科学は資本主義を智識に応用したるものであることは、余り気付かれていない」(8頁、以下の頁数はすべて八太舟三全集からの引用頁)と反駁した。その上で彼は、科学についての公平な判断を求めているのである。

人間を不幸にしたのは科学ではない、科学を悪用する社会組織が人間を不幸にしたのであるという人がある。是は智識と科学との区別がつかない人の議論であって、科学は智識の一体系で、一つの制度に伴って現はれたるものであることが解れば、科学が社会を不幸にした理由も解るのである。(全集, 9頁)

悪用された智識が即ち科学である。
(10頁)

智識は人間が一種の社会を形成して動物の範囲を脱せるより次第に集積されて来たのであって、人間がその生存と種族繁殖とのため連帯の社会的共存生活をす

ると共に始まったものである。(10頁)

彼等の智識は生活を離れては意義のないものであった。(10頁)

しかし、彼の「知識の神聖観」は急速にクリスチャンのそれからは離れていった。「実用的」→「生殖器と実用知識は神聖」→「神聖なるだけ、万人に普及され、共有された」→「支配的階級及び宗教と結び着き、知識の秘奥神聖は特権づけられて少数者の占有となり、茲に呪文文化の基礎となれる魔法が出現した」→「魔法は、智識の一体系であって科学の前身であったのである」(10-11頁)という彼の論理の破綻の過程は、近代科学のそれとはたどるべき道筋が違ったのかもしれない。

いずれにせよ、賀川豊彦が社会主義とキリスト教の間に存在する決定的な相違について、マルキシズムが人間をもっぱら経済的動物と定義して、人間の主観的な、宗教的な側面を無視していたこと(Schildgen, 1988)を問題にして、その後マルキストと闘ったという経緯と、八太の方向性はまるで対蹠的であった。

「ギリシアの科学」から「ドグマと称する一種の知識体系が発生」(12頁)するというのは八太にとっては必然の過程である。その延長上が資本主義における科学の位置なのである。

科学者は事実を無関心の態度で取り扱ひ、人間的利害を超越してゐるだけに、それだけ、彼等の製造せる学理は、人間の不幸に無頓着で、資本主義に利用せられ、人間の生血を吸い取る道具に使はれても、敢て反抗も、抵抗も出来ないように組織されてゐる。然れど記憶せよ。人間の幸不幸に無関心なることは、実は人

間の幸福に味方することではなく、不幸に味方するのであることを…。 (16頁)

科学は資本主義制度のために組織されたる智識体系であるからして、無関心とか、超越とか云ふ欺瞞的態度のもとに資本主義の魔の手を助けてゐるのである。 (16頁)

科学は知識そのものでなく、人類の進歩幸福には何等貢献するところがないのみならず、資本主義制度の背景をなして知識に殺人行為をなさしむるものである。 (18頁)

科学と云ふ知的体系を変革するには知的運動では駄目。 (18頁)

科学は資本主義社会組織と結び着いたる智識体系であって、資本主義社会組織の維持増進のための役割を演じ、到るところに科学の残虐性を発揮してゐるのである。ここに吾人は新しき社会組織を作り、新しき智識体系を創造し、科学を撲滅せねばならぬ。 (20頁)

普遍を原理とする科学を否定する。吾人は数理を基礎とする科学を否定し、地理を基礎とする新智識体系を提唱する而して斯かる新智識体系の創造は智的運動では出来ない。新しき社会組織を呼ばなければ到底なし得ることではないのである。 (21頁)

科学は人間が悪用するから悪の道具となるのではなく、資本主義と結びついた知識体系であ

るから本質的に悪なのであるというのが、八太の考え方である。その硬直性には残念ながら現実の社会を映し出すための客観的姿勢がない。

ここでひとつ問題なのは、彼のいう科学の内容が具体的に提示されていないことであろう。そういえば南方熊楠も通俗的科学あるいは科学者には懐疑的であったが、自然を見る正しい姿勢からあらわれる法則としての知識自体はまさしく科学的なものとして捉えられると確信していたに違いない。ひょっとすると八太には科学と技術（近代工業社会形成の中で擬集してきた技能の社会的作用）との区別がついていなかったのではないだろうか。それではやはり「無政府主義は非科学的」なのであるか。あるいはまた人間を産み出した自然のありようは、本質的に悪である科学によってはとらえられないのだろうか。

「クロボトキン『近代科学と無政府主義』訳者序文」(1928)

クロボトキン(Пётр Алексеевич Кропоткин, Pjotr Aljeksjejevich Kropotkin) といえただれでも「相互扶助論」を思い浮かべるだろう。「原始人、未開人社会、中世都市に見られた相互扶助のしきたりや制度は人間の本能にもとづくものであるとする彼の思考はダーウィン主義の人間存在への延長であり、生物学の立場からはそのまま容認するものではないが、その科学的装いが「相互扶助」に正義の武器とする役割を持たせたことは否定できない。そこを捉えて八太は以下のように言う。

クロボトキンの『近代科学と無政府主義』は無政府主義が一片の理想、空想ではなく、自然としての人間及び人間社会、

生物としての人間及び人間社会を自然及び生物を取り扱ふ自然科学的方法によりて研究したる科学的結論であって、人間の進化と社会発達の歴史とを科学的に帰納すれば、無政府主義は英雄の夢想ではなく民衆の生活の中に動ける原理であり、人間社会の歴史の中に事実として生まれつつあるあるものである、といふことを立証するために彼が精細に論究したものである。(190頁)

だから八太にとって見れば、「マルクスの『科学』には反対であるが、クロボトキンの『科学』には無条件で同意する」(190頁) ことができたのであろう。

「クロボトキン『倫理学』解説」(1928)

八太舟三のクロボトキン論はさらに生物概念との関係において混迷を深めながら進んでいく。彼は「社会生活と倫理生活とは不可分のものである」という一方で、「この社会生活は独り人間独特の現象ではなく、殆んど凡ての動物が社会生活をなしてゐるのであつて、現存せる動物の種は彼等が社会生活(従つて倫理生活)をなしたるがため存続してゐるのである。……今やダーウキンの『人間の由来』が動物界と人間の連繫を示して、動物にも社会と倫理とがあることと、社会を構成せず、倫理生活をしない種が滅亡して行つたことを示してより、旧来の偏見は覆されたのである」と考え、さらに「如何に動物が社会をなして生活してゐるか、従つて彼等の間に一種の倫理が備はつてゐるか、如何にその倫理は相互扶助の実行であるか、をクロボトキンは研究して、『自然の道徳』と名づけた」(202頁)と解説するのである。

一昔前のTVコマーシャルを借用すれば、「反省だけならサルでもできる」のだそうだが、八太もまた「猿には猿の倫理があり、……」(202頁)ということを前提として、「この共通なる社会生活とその本能とからは、共通の一倫理が登場してくるのである。それが即ち、相互扶助である」(202頁)と考えた。そこでサルから大きくワープして「彼等(原始人)の道徳は相互扶助原理の下に社会生活上有用なる習慣の樹立と保存とに於て現はれてゐるのである」と結論づける。

人間社会の規範を動物社会あるいは自然の中に発見できる規則性とアナロジカルに結合させてしまう誤ちは、現代の生物学者の中にも散見されるのだが、八太がそれらと決定的に異なるのは、彼には生物の発展段階の総体が、ヒトも含めて、現在の生物的自然を形成しているという認識、つまり自然に向きあう歴史観が欠けていたということであろう。

「動物の共同生活(社会連帯性について)」(1930)

科学の対象として人間を問題にするということについて八太は「我々がそれ(動物の共同社会)等を研究する目的は、それ等の共同社会が人類の生活の先駆者であり、又、その原型であるからである」(136頁)と述べた。このような考え方は今西錦司にも通じるものがあるが、現在の霊長類学はそのような粗雑な志向からは進化学的には解放されている。もっとも、行動の記述という点からいえばまだまだ粗雑な点も少なくない上に、その粗雑さが論理的欠陥となつてもいるのだが(木村, 2006a, b)。八太は社会性という問題に関して、人間のなかに動物を見る。

人間が動物に学び、動物に聴くでなければ、人間はこのまま地球上から存在を断つのである。(136頁)

「動物社会の進化」(138-139頁)という問題についても、彼は時系列的な変化を次のように読み取ろうとする。

社会のみあって個人のない生活 →
個人が社会に対して発生し、社会から分離しようとして、叛逆しつつある →
個体が社会から分離、独立しているが、然し、分業制度によって個体と社会が不離のものとなり、個体はその構造上、社会の機械となり終わっているものである →
個体は完全に個人性を獲得し、個体は社会と全く分離して、自由となり、而も心理的に孤独とはなり得ず、社会を造って生活せるもの

このような進化の系列は現在でこそ非科学的なプロセスのように受け取られているが、社会主義の初期にあっては、いわば当然の論理展開であったといっても良い。その個人と社会の関係において行動のベクトルはまったく異なっているにしても、そういう時空間において考えるならば、八太の思考形式は近代生物学のそれと大差ないのかもしれない。

動物は個人と社会との完全な調和と共同、共産に向かって進化しつつあることが知れる。社会が本位で個人が従位にあることはこの進化の法則に反する。(139頁)

まことに「動物は社会をなさずしては生存し

得ないのである」(139頁)という指摘は、今も傾聴に値する。ただし、彼はそれを無政府共産主義の論理構築のために語ったのである。

「われらの経済学を樹立せよ」(1929)以後の八太舟三

八太のアナキズムは生物的相互扶助の原理を得て、「分業と分産」の道を模索するようになる。彼の言葉を借りれば、それは中央主権的と地方分散的からなる共産制度の相克である。彼が主張した「消費が生産の原因となる」(127頁)という思考は、現在の資源と環境を考えるモデルでさえある。「絶対に他人を搾取せず、利用せず、自給自足と相互扶助とを原理とする」(130頁)もまた、現代社会の倫理的規範であるはずだ。

現代社会が模策する持続可能な社会は、生命系が地球上に実現した生態系的システムのもつ循環性と自己完結性に完全に依拠している。八太の時代に自然の生態学的理解という視点は存在しなかった。クロボトキンが夢想した「相互扶助」は生物が垣間見せる関係性の一部であるが、それは単に二者間をとり結ぶ関係ではなくて生態学的多者間関係の中でこそ理解されるべきものであった。八太にそれを要求するのは酷であるが、自然の一部としての人間存在という視点に到達することができていれば、八太の、いや彼の時代の社会観は、もっと生物原則に近づくことが可能であったのではないだろうか。もしそうであれば現代日本の自然認識はもう少し違った、多様性の理解にもう一步近づいたものとなっていたに違いない。

死に向かう八太舟三はついには「唯物論の原理は必然の原理であって自由の原理ではない」(143頁)という境地に立った。そして「生物

学的認識はアナキーの肯定となる」(144頁)と考えるとともに「神学的にもキリスト教は間違っている」(146頁)と主張するに至る。それは科学から離反し、自然に思い入れた狂気 of 精神なのか。

八太が必然の原理と自由の原理を相克のものと感じていたちょうどその頃、社会主義からアナキーに転じ、さらには自己を流離行脚のなかにおくことで人生と自然を見つめた自堕落な男がいた。種田山頭火(1882-1940)である。「分け入つても分け入つても青い山」(1926)という彼の句は彼の人生観であるとともに彼の得た自然観そのものであった。その彼が最初に発表した句「もりもりもりあがる雲へ歩む」(1940)はすでに彼にとって自然と人間の生が不即不離の存在となったことを示しているが、同時にそれはもはや彼自身の生命存在のリアリティそのものを消去したものであった。村上護(1988, 2007)は山頭火の行乞記を引いて次のように解している。

彼は山についてこう書いている。

「西洋人は山を征服しようとするが、東洋人は山を観照する。我々にとっては山は科学の対象でなくて芸術品である、若い人は若い力で山を踏破せよ、私はちっと山を味わふのである」

そもそも旅の出発が、「私はやつぱり東洋的諦観の世界に生きる他ないのではなにか」という彼の自覚に根ざしていた。彼は自分を自然の中に陶然と融けこませ、融通無碍になることを旅の修行に課していたのだ。天地自然のなかに投入し、無心、没我、無我となって、自分と自然との区別をなくそうとしていた。つまり、彼はものそのものを味わう境地をつかみ

たかった。

熊楠のように近代主義と英米で向き合った後に得た日本の自然の感覚。山頭火のように自己に没入するところから逆に投影された自然を観照する精神。どちらも現代の日本人には感覚することの困難な世界である。そしてもうひとつ。人間の自然性のよりどころを科学に求めてなお掴むことができなかった八太。明治以来、日本ではこのようにしてアナキズムも科学的な精神も疲弊していったのだ。

1934年(昭和9年)に八太舟三はこの世を去った。晩年の八太はキリスト教に戻っていたともいう。

謝 辞

本稿のもととなった論考は2005年度名古屋学院大学研究奨励金による研究活動の一部である。記して感謝する。

文 献

- Crump, J. (ジョン・クランプ), 1996. 『八太舟三と日本のアナキズム』黒川多衣子訳, 青木書店.
- Dawkins, R., 2006. *The God Delusion*. 『神は妄想である』垂水雄二訳, 早川書房(2007).
- Engels, 1925. *自然の弁証法*. マルクス・エンゲルス全集, 20: 305-614 (1968).
- Harris, H., 2002. *Things Come To Life — Spontaneous Generation Revisited —*. 『物質から生命へ』長野敬他訳, 青土社(2003).
- 八太舟三, 1981. 『無政府共産主義——八太舟三全集——』黒色戦線社.
- 飯倉照平, 2006. 『南方熊楠——梟のごとく黙坐しおる』ミネルヴァ書房.
- 木村光伸, 2006a. 霊長類世界における競争. 小原秀雄編『生命・生活から人間を考える』学文社.
- 木村光伸, 2006b. 霊長類社会論をめぐるモノローグ.

自然理解の一断面

- 名古屋学院大学研究年報, 19: 29-43.
- 木村光伸, 2007. 自然学習の論理と日本の自然観の継承. 名古屋学院大学論集, 言語・文化篇, 18(2): 1-12.
- Marx, K., 1841. デモクリトスの自然哲学とエピクロスの自然哲学との差異. マルクス・エンゲルス全集, 40: 145-241 (1975).
- Monod, J. L., 1970. *Le Hasard et la Nécessité*. 『偶然と必然』渡辺格他訳, みすず書房 (1975).
- 村上護, 1988. 『放浪の俳人 山頭火』講談社.
- 村上護, 2007. 『山頭火 漂白の生涯』春陽堂書店.
- 中沢新一, 1992. 『森のバロック』せりか書房.
- 太田猛彦, 2007. 「豊かな森」をいかにして持続するか—「荒廃」神話を超えて. 都市問題, 98(13): 48-56.
- Pasteur, L., 1861. 『自然発生説の検討』山口清三郎訳, 北隆館 (1948).
- Schildgen, R., 1988, *Toyohiko Kagawa. Apostle of Love and Social Justice*, Centenary Books. 『賀川豊彦—愛と社会正義を追い求めた生涯—』賀川豊彦記念松沢資料館監訳.
- 只木良也, 1988. 『森と人間の文化史』日本放送出版協会.