

植物妖怪に関する「多自己」論的考察

甲田 烈

koda ryuu

師いはく、「いかにしてか自己を転じて山河大地に帰せしめん」。

——長砂景岑(一)

一 悟道を待ちながら

もはや、自然と一体化するだけでは、十分ではない。

「地球環境問題」とは、二〇世紀後半にテーマ化されたものである。それは、農薬であるDDTの散布による生態系の汚染と生物や人間への健康被害を告発した、カーソンによる『沈黙の春』（一九六二年）を端緒とするものである。その後、こうした問題提起が一つのきっかけとなり、一九七二年には「国連人間環境会議」がストックホルムで開催され、一九九二年にはリオデジャネイロで「環境と開発に関する国連会議」（地球サミット）が開催されることになる。この会議では、今日「環境問題」の大元としてイメージできる気候変動と生物多様性が参加国の条約締結のテーマとなった。さらに、二〇一五年には、気候変動問題に関する「パリ協定」が採択され、「持続可能な開発目標」（Sustainable Development Goals = SDGs）が二〇三〇年までに達成されるべき目標として登場することになる(2)。地球温暖化、オゾン層の破壊、砂漠化、熱帯林の減少、酸性雨、海洋汚染、野生生物種の

減少、有害廃棄物の越境移動……。あらためて地球環境問題をこうして数えるだけでも、これらがしばしば主張されるような、過去の素朴な自然回帰によってどうにかなるほどに単純ではなく、一筋縄ではいかないと同時に「待ったなし」という切迫感をともなうて感じられるのではないだろうか。だが同時に、「持続可能な開発」というように、環境問題の解決に向けての枠組みは、「開発」そのものを否定するものではないことも明らかである。今日の経済発展はそのまま、やがては人類の英知か科学技術の発展によって、こうした諸問題も解決・解消に向かうのではないかと楽観も仄見えるのだ。

ところで、思想家のケン・ウィルバーは、環境問題への注意深い検討を通して、文字通り「個を超える」ということを主眼としつつ、個体としての人間種の心理的内面に拘泥する傾向の強いトランスパーソナル心理学の限界を批判的に乗り越える試みとしてのインテグラル理論を提唱している⁽⁴⁾。その契機となった名著『進化の構造』(Sex, Ecology, Spirituality, 1995) においては、「私の考えでは、統合的なポストモダンへの第一歩は、真の環境倫理、すなわち非人間のホロン(Nonhuman holons) に対する道徳的・倫理的スタンスを發展させ、確立することである⁽⁵⁾」と述べられている。ここでホロン(holon)とは全体／部分(whole/part)のことであり、部分として相対的自律性を有すると同時に、全体としての整合性を持つ単位のことである⁽⁶⁾。たとえば、細胞は有機体に対しては部分であるが、分子に対しては全体である。こうした理解に照らせば、人間種もまた、他の非人間同様にホロンなのだということになる。しかし近代において、主観的な自己・客観的な自然・間主観的な文化が異なる価値領域として差異化されると同時に、それは行き過ぎてしまい、可視的な単自然(mononature)への還元が起こったのだとウィルバーは指摘する⁽⁷⁾。ここにおいて、「自然」は「自己」や「文化」による操作の対象として、可感的な事象の単一平面的な網目のみを意味するものとなってしまっている。そこで忘却されているのは、精神

的な内面であり、深みなのだ。それゆえ、「真の問題は。人々がいかに自己中心的な意識から、社会中心、そして世界中心的な意識へと（内的変容（*internally transformation*））を遂げるか、にあるのだ」（こと彼は続ける。環境問題をめぐる国際的世論が進展し、とりわけ二〇〇〇年代以降、人類が地球全体の環境に影響を与えるようになった地質年代として「人新世」^⑧）が提起されて以降も、ウィルバーが説く「内的変容」の問題は看過されているように思われる。この新たな地質年代を提唱しているクルツツェン自体が、その解消に向けて全惑星規模の気候工学を提唱していること^⑨から考えれば、「人間がモノ言わぬ単一の自然環境に対して操作的に介入することによって、地球環境問題は解決・解消に向かう」という集合的なマインドセットが変化しているとは、考えにくいのである。

とはいえ、本稿の課題は、すでに述べた惑星規模の環境問題からすれば、とてもささやかなものである。以下では、私たちに身近でもある「植物」と人間との関わりをテーマに据えて、人間種の外なる自然と内なる自然の相互関連について哲学的に考察することを主要な目的とする。その際の起点として、井上円了が展開した植物妖怪論を選択することになるだろう。このようなアプローチをとることは、次の理由がある。第一に、妖怪研究の文脈から、妖怪を「超自然的」と規定することに疑義を呈されてきていること^⑩、第二に、こうした理路の背景となる現代の哲学と交差する人類学の領域において、自然／文化の二項対立の自明性が問われていること^⑪、そして第三に、現代の自然哲学において、自然かつ人為としての非人間的な自然の思考^⑫はいかに可能かが問われていることである。これらの諸傾向に通底しているのは、人間の側から見た「単一の自然」の表象を懐疑し、「多」としての自然に踏み込もうという姿勢である。翻って、円了の場合はどうだっただろうか。すぐに述べるように、その妖怪学のプロジェクトは哲学的な悟道であった。そして、植物に関する「妖怪」の考察は、生物の誕

生の歴史を背景として論じられている。現代の環境問題において十分に論じられていないことが人間種の「内的変容」であるのならば、その局面においては、他ならぬ人間の社会性や「自己」というものの多数性もそこで問われざるをえない。いつか到来するかわからない、いや、もしかしたらすでに足下にあるかもしれない「悟道」を再起動させることが、かくて本稿の第二の目的となる。次節ではまず、円了の植物妖怪論を取り上げる。さらに第三節では、それ以降の植物をめぐる妖怪・精霊に関する言説を民俗学・文化人類学の諸文献から一瞥し、最後に、植物をめぐる現代の哲学的考察と照らし合わせてみよう、これらの作業を通じて、多社会的でもあり、多自己的でもある植物たちの姿が浮かび上がってくるであろう。

二 井上円了の植物妖怪論

ところで、現代の妖怪研究において、「超自然」概念の自明性が問われているとは、どういうことだろうか。土木工学者の高岡知紀と近藤綾香は、水害と土砂災害に関する妖怪伝承の抽出と分類を行い、災害リスクを回避したいという前近代社会に暮らす人々の願望が妖怪伝承に結びついたりとならえ、それらを防災・減災の知的資源として活用する方途を詮索している⁽¹³⁾。また、森林生態学者の中島淳司は、都市伝説も含めた広範な妖怪現象を博搜し、「豊かな自然」の存在が、「かつての妖怪」をみることでできる条件とみなすこともできる⁽¹⁴⁾と述べ、妖怪が生息し、認知し、活用された背景には、「自然環境と人との「距離」が背景にあったものが目立つ⁽¹⁵⁾」ことを指摘している。これらのことは、民俗学者の宮田登による「自然を破壊しつつ地域開発が伸長するプロセスで自然と人間は対立関係に入るが、人間の営みである文化のなかに自然がとりこまれることになる」と、逆に超自然現象がさまざまに語り出されてくる⁽¹⁶⁾という考察に照らしても首肯できる点がある。すなわち、「自然」と「文化」

のバランスが崩れ、後者に属する人間による「自然」への過剰な介入をもたらすとき、その反動として「自然」の側から、それを超えての警告として立ち現れるのが妖怪現象だと解釈されたというわけだ。

しかし、このように妖怪を「超自然」として規定してしまうことは、一面的であるとも考えられる。民俗学者・文化人類学者の廣田龍平によれば、このような妖怪解釈の背景には、宗教の非人間カテゴリー（神霊）から外れる諸現象を宗教的領域に含めるか否かという学説史的背景がある。二〇〇〇年代までの妖怪研究においては、おおよそ「神」と「妖怪」の関係が問題だったというのだ¹⁷。しかし、たとえば「河童」は非近代社会の人々にとっては、事典類では「獣」の一種として語られており、その限りでは、自然化されているのであって、「神」と関係するような宗教的事象ではない¹⁸。ここで立ち返ってよいのは、中島による次のような指摘だろう。自然現象の「解釈」として成立した妖怪の多くは、科学的知識の普及とともに説明可能な事実として再認識されていく。「しかしながら、多くの場合では、妖怪と認知された現象そのものが消滅したわけではない」¹⁹というのだ。すなわち、妖怪と自然現象とは差異を孕みつつ重なっているのだが、その「間」（距離）が問題なのだ。

ここまでの準備を経て、ようやく円了による植物妖怪論の理路をたどる準備が整ったことになる。それは『妖怪学講義』の「第二 理学部門」において、その「第三講 草木編」で展開されており、選集版では四〇ページに満たないものだが、管見の限り、当該箇所而言及して円了妖怪学の構造について考察した先行研究は見られない。それどころか、たとえば神学者の菊池章太は、その円了妖怪学の基調を迷信退治としてとらえる一方で、「円了の時代も円了の妖怪学も、もはや過去のものであります。むしろ今だからこそ、環境ということと妖怪とが、円了の時代とは違って逆に結びついていかなければならない、そういう時代が来たのかも知れません」²⁰と語っている。どうやら、円了と自然や環境の問題とは、相性が悪いようなのだ。

しかし、果たしてそうであろうか。まず『妖怪学講義』の「草木編」の検討に入る前に、その「緒言」と「第一 総論」から、円了における「妖怪」概念を手短じかに取りおさえておこう。「第一 総論」において、円了はまず、妖怪とは「不思議と異常を兼ねるもの」(16:59) (2) という定義をしている。この場合の異常とは、「全く新奇、変化を義とする」(16:170) のであり、「平常に異なりたる現象」(16:170) を意味する。たとえば、「奇異草木を見てこれを妖怪とし、あるいは奇鳥異獣を見てこれを妖怪とすること」(16:170) がこれにあたる。また、通常は見慣れている草木や動物の場合でも、その年経ているさまや、異常繁茂している場合も妖怪が立ち現れる。「老松古杉のごときこれを神木として祭るがごとき、わが国に多く見るところなり」(16:170) というわけだ。ここで「妖怪」の具体例として動物とならんで「奇異草木」のように植物があげられていることは留意しておいてよいであろう。円了はすでに「緒論」において妖怪の種類を物理的・心理的の二種類として提示し、さらに天・太極・真如などという宗教的な原理と同定しうる真怪をあげている(16:22-24)。この真怪が開けることは、「囀々たる鳥声も妍々たる花容も、みな理想の真景実相なるを領得すべし。これ、哲学的悟道なり」(16:24) ということになる。「かくのごとく真怪を開ききたらば、人をして泰然として歡樂の別世界に安住することを得」(16:25) ることになる。円了においてはまず、妖怪学とはそれに携わる人々のありかたを変容させる哲学的な悟りの道だったのである。

では、このような悟道と植物的な妖怪の探究とは、どのように関係するのであるか。円了は「草木編」の冒頭で「今、生物の変態、異状を論ずるにさきだち、ここに生物進化の理につきて一言する必要あり」(16:401) として、読者を人類誕生以前に誘う。円了の理解する進化論とは、「わが地球上には太初一つの生物をも見ることあたわず、ただ無機物のみ存在せし時代ありしが、その後ようやく草木、動物のごとき生物生ずるに至りし」(16:

(2) プロセスを説明するものである。そうであるとすれば、まずどのように無機物から有機物が発生したか、そして前者と後者の差異はどこにあるかということが問われなければならないだろう。円了はまず、物質・精力・理法の三点からその様態を比較する。まず、第一に物質的に有機元素と無機元素に区別はない。両者とも化学的には同じ化合物から生成されているからである。しかし、形態的には、有機物は無機物より複雑に組成されており、その意味で両者は異なるといえる。「有機物と無機物との間には明らかなる区画あるがごとしといえども、それはただ高等なる有機物と無機物との間のことにして、もし最下等なる有機物に至りてはその外形かえって無機物に類し、ときとしてはこれを識別するに苦しむことさえあるくらいなり」(16:404)というわけだ。次に勢力に關してだが、「有機物には同化力を有すれども、無機物にはこれを有せず」(16:404)と円了は指摘する。ここで「同化力」とは外界から種々の食物(栄養分)を吸収して自身の生育に役立てるということであるから、たとえば水流や空気の運動と異なり、有機物は「自ら有するところの内包の力によりて運動する」(16:405)ということになる。勢力とはつまり、現代的には生命力ということになるだろう。そして第三に理法についてだが、これは「無機物の間に行わるる規則はまた有機物の間にも行われて、二者ともに同一の規則に支配せらるるを見る」(16:407)ことである。そうだとすれば、有機物と無機物に明確な差異はないということになる。「これらの道理より推究するときは、結局はついに万有一体、諸法一理をもって、宇宙の真理となさざるべからざるに至らん」(16:406)ことになる。円了はこうして物質・精力・理法の三点から、無機物から有機物が発生したという進化解釈を退け、「太初のものには有機にあらざると同時にまた無機にもあらざらず、したがって有機とも無機とも名付くべからざる未判状態のもの」(16:407)だと述べる。これまでの立論から導きだされるのは、円了において植物・動物・人類は生物発生の原初においては差異がなかったということである。共通祖先から分化した地上の諸生命体には程度の

差異はありえても、本質的なそれはない。円了はここから、次のような帰結に至る。

これを要するに、この世界万有は表面に死物的現象を示すといえども、内部には活動的勢力を包有するものなれば、その死物と見ゆるは外観のみにして、内面より見れば一大活物なりといわざるべからず。すでにこの世界の内部にこの勢力あり。これをもって、よく草木、禽獣および人類を分化発生す。ゆえに予は、草木が有せるところの発育力も、動物が有せるところの感覺力も、また人類に固有せる思想力も、みな世界の内部に本来包有せし、この活動力の発現したるにほかならずといわんと欲するなり (16:408)。

ここで力をこめて言われているのは、「この世界は一大活物」(16:408)であるということである。この世界が表面的に死物的であるというのは、物質的な形態として外面(肉体的な肉眼、またはその物理的延長の手段)によつて観察されたときは、固定し静止した状態に見えるということである。だが、そのような物質も内面、つまり科学的知見を踏まえた精神の深みから洞察すれば、生々と活動して止まざるものであるということになるだろう。草木(発育力)・動物(感覺力)・人類(思想力)も、要は同じ「活物」なのだ。それだから「古代、風をもつて天地の呼吸と解せしはもとより蛮民の妄想にほかならざれども、その天地をもつて一大活物とみなすに至りては、今日なお当時の見解を改むることを得ず」(16:408-409)ということになる。円了はあくまで古代の神話的思想力と当時の科学的知見に基づく自らの活物論を区別しているが、同時にこうした発想の同型性も見逃さない。もし、人類の思考の能力(思想力)でさえ、無機・有機の未判の「モノ」から生じてきたのだとすれば、人類史の過程で生まれた種々の発想の部分的真理性が同型となることも、不思議なことではないといえよう。ただし、

歴史的な局面における明確な違いはあるとしても。

そして自然淘汰説やその条件といった一般的な生物進化のプロセスに関する説明も加え(16:419-420)、「このような分厚い理路に基づいて、円了はいよいよ「草木」そのものの探究に向かう。さて、生物学とは、「もっぱら動物植物の上に生ずる種々の現象を研究する部分」(16:421)であるが、それは心理学・人類学・社会学・生理学などの諸学と密接に関連するものである。その生物学において、「植物の現象を考究する」(16:425)領域を植物学というが、それは顕花植物・隠花植物というように、植物を大別する分類学、胚・根・茎・枝・葉・花・果実のよきな形態・組織について考察する植物形態学、それらの構造を分析する植物構造学、そして諸機能を論じる植物生理学にさらに分類することができる。円了はとりわけ植物の機能に着眼し、「およそ世人はひとり幽霊、鬼神等の妖怪なるを知りて、植物の奇々妙々なる作用を現すに気付かず。思うに、世人は小妖怪を見る目を有すといえども、かつて大妖怪を見る目を有せざるによるか」(16:426)と歎じてみせる。たとえば、植物が根によって自らに適する栄養分を選択する能力や、大気中から葉によって炭酸ガスを吸収し、それを炭素と酸素に分解して、酸素のみを大気中に放散することは動物の生を助けることになっている。このように「動物と植物と互いに相助けその発育を遂ぐるは、すこぶる奇といわざるべからず。これを妖怪というになんの不可あらん」(16:426)と円了は続ける。さらに、ハエトリグサのように昆虫を食物とする植物や、小虫を捕えるモウセンゴケのありようもまた、「植物中の妖怪」(16:426)であろう。こうした考察は植物の受粉システムにも及ぶ。植物は動物のように自由に動くことはできない。そこで、受粉の作用は水や風、そして昆虫によってもたらされるが、そもそも昆虫が花の間を飛び回って受粉を助けること自体、奇妙なことである。以上のように植物を観察することによって、「吾人の平素見なれたる植物中に、かえって種々の奇怪なる作用あるを発見」(16:427)することができる。すな

わち、「もし活眼を開かば、一草一木みな妖怪ならざるなきを見ん」(16:427)となるのである。円了が植物生理学に目をつけたのは慧眼といふべきだろう。今日においても「植物の不思議」が語られるときは、この領域が取り上げられることが多いからである²²。ただ、円了が強調していたことは、通常見慣れている当たり前の光景の中の植物は、実は当たり前ではないということであった。人はなんでも見慣れてしまえば、そこに不思議は感じない。しかし、科学的認識を携えるだけでなく、自らを洞察する内的視力を養えば、そこに当たり前であるがゆえの不思議に触れることができるのである。

とはいえ、ここで円了が説く「世人」が、異状・変態(通常見慣れていない現象)を「妖怪」だと捉えていることも否定できない。円了はここで狭義の「植物的妖怪」の探究に向かう。円了はまずこうした事例として、菅原道真を慕って太宰府に飛来したという「太宰府の翔梅」、柳の精が遊行上人に出会ったという伝説を遣し、能の曲目にもなっている下野国蘆野(現・栃木県那須市芦野)の「遊行柳」、さらには全国各地の「袈裟掛」や「数珠掛」などをあげ、これらは「いづれもみな草木そのものが妖怪的なるにあらずして、これに付会せられたる伝説の奇怪なるより起りし一種の植物的妖怪なり」(16:428)と断ずる。円了は植物的妖怪を物理的妖怪(草木そのものの上に奇怪な現象を現出するもの)と心理的妖怪(伝説が原因となり、妖怪現象を草木の上に見ることになるもの)の二種に大別し、さらに前者を七つのカテゴリーから考察している(16:428-432)。まず、(一)地質の異同により、植生に変化が生じるものとして、「京都府下加茂神社内の柀」、越後国雄勝郡湯沢町近傍(現・秋田県湯沢市)に伝わる「小町芍薬」、越後七不思議の「繋ぎ榎」を円了は事例としてあげる(16:429-430)。これらは土地の植生に関わるものであり、たとえば「小町芍薬」は芍薬を愛したという小野小町伝承が付帯し、他の土地では生育しないとされているのに対し、「京都下加茂神社内の柀」は他から植えた植物も柀に変じてしまうというも

のである。次に(二)気候の変化によって生じた草木の妖怪としては、越後国(現・新潟県)苗場山頂の稲があげられる。これは平地と異なるという気象条件の下、自然に生育した稲だとされる(16:430)。さらに、(三)土地の気象から受けた草木の変化に基づくものとして、遠州七不思議の「片葉の葦」が、(四)古くからあるために神木と崇められたものとして大阪府堺市にある妙国寺の蘇鉄があげられ、(五)深山幽谷の植物の例として中国の『山海経』からの引用が続く(19:511)。これらの例と対照的なのは、(六)人工の造成によるものがあり、円了はここで播州高砂(現・兵庫県高砂市)の「相生松」をあげている。一つの根元から雌雄が分かれているように見えるものである(16:432)。そして最後は、(七)草木の偶然発生として「靈芝」に言及される(16:533)。これらの事例からうかがわれるのは、単体としての現象に着目するのではなく、植物とそれが生育する土地、そして人間の絡まり合いに、円了が深く目を注いでいることであろう。心理的妖怪という、人間の精神の側から眺めてみるならば、それはたとえば武州河越町(現・埼玉県川越市)から熊谷に至る道中であつたとされている「首縊り松」のように、「木そのものが人を招くにあらず、人の心が自ら迎えてその木に首を縊るに至る」(16:534)というように、かつてその場所に縊死が多発したという記憶に基づくものや、下総国八幡(現・千葉県市川市八幡)の「八幡知らずの森」(16:436)のように、「入ってはいけない」という伝説が原因となり、精神作用によって迷って出られなくなるという現象ということになる。これらの現象を理解するためのポイントは、「生物と環象の関係」(16:525)にあると円了はいう。植物は周囲の気象条件や生育場所といった「環象」に影響を受け、さらに人間の関与も加わるとすれば、そこには一見は「妖怪」(異状・変態)的な変化を生ずることになるのである。

これまで検討してきたことよって、円了の植物妖怪論は二重の戦略のもとにその理路が展開されていることがわかる。その第一は、我々が見慣れている現象を、見慣れていないそれへと変容させるための誘いであり、第

二には、見慣れない「異状」な現象を、見慣れてはいるが説明を要するそれへと変換することである。まず第一点については、進化論に基づき、動植物と人類に程度の差異しか認めず、世界万有を「活物」とする「真怪」への転回が主眼となる。これにより、日常に見慣れた光景は、真に不思議なものとしてその実相を明かすものになる。そして第二に、「世人」の認定による「妖怪」現象の解明がそれと並行して続くことになる。この局面において円了は、第一の転回からも帰結する人間と植物、気象条件の絡まり合いに留意しつつも、特定の植生の条件にあるものや、人間側から見て奇怪な形状に見える植物を単体として取り出して、それらを「妖怪」とみなす態度には与しない。要するに円了は、植物の妖怪をめぐる現象のコントラストに着目し、現象そのものに人間が拓かれていく筋道を示したと言えるだろう。そしてここまで来て、悟道と植物的妖怪の探究がどのように関わるかということを明確にすることができる。私たちの通常見慣れている諸現象は実は不思議なのであり、その点に開かれていくことが哲学的悟道だとすれば、植物的な妖怪現象を考究することは、動植物・人類を根底で生かしている「活物」に触れるとともに、気象条件や人間界の伝説と相關した植物のありようを、自己の内外にわたる現象として感得する回路を与えるのである。同時に、このような角度からすれば、円了は今日という「環境問題」の誕生のはるか以前に、「人間」と「非人間」との間に広がる多様な「自然」との関わりに留意していたと言えるであろう。

ところで、このような円了の理路は、明治近代日本においては、さして珍しくもない進化論受容の一側面とみなすこともできよう。思想史家のクリントン・ゴダールは、「ダーウィン以降、世界の再魔術化は可能か？」²³という問いへの応答の試みとして円了の進化論を位置づける。しかしゴダールも前近代の鎌田柳泓による著作『心学奥の棧』（二八一八年）から「猶又其至りを論ぜば唯一虚の中より天地・日月・星宿・水火・禽獸・虫魚・草木・

人類まで変化し来る者なるべし」⁽²⁴⁾という語句を引用し、円了と鎌田の思想上の近さを指摘しているように⁽²⁵⁾、人間と動植物の同源性は、進化論以前に遡る事のできる思想水脈でもあるのである。換言すれば、一見は他者である植物と人間を、その発生に溯源して自己の一部として位置づけることが、円了による植物妖怪論の試みであったともいえよう。他者（植物）は、他者の他者（未判状態のモノ）において、自己なのである。それでは、円了以降、植物をめぐる妖怪現象の考察はどのように展開されていつているのであろうか。

三 社会としての植物

樹木の生態に即した森林管理の方法を求め、行政の下での森林管理官からフリーの営林者への道を進んだP・ヴォールレーベンは、「森林社会」としては、どの木も例外なく貴重な存在だ」⁽²⁶⁾と断言する。彼はある時、自分が管理するブナ林の中で大きな苔むした岩に出会う。しかし、岩に見えたものは、伐採されたブナの巨大な切り株だった。その樹皮を剥ぐと、緑色の層が見えてきた。このブナの切り株は根を通して近隣の樹木とつながり、糖分を得ていたのである⁽²⁷⁾。こうした経験を積み重ねることを通して、ヴォールレーベンは「森の中の助け合い精神」⁽²⁸⁾の存在を確信するようになる。しかし、「森林社会」などというのは、擬人化や、よく言ってもアナロジーではないかという疑問もあるだろう。本節ではやがてこの論点に立ち返ることになる。ただ、森林科学者のS・シマールらは、マツ科とカバノキ科に属する二種の苗木の間で、炭素の授受が行なわれていることを明らかにしている⁽²⁹⁾。地下の菌根菌ネットワークを通して、孤立した樹木というものはないと考えられるのである。

ここではしかし、まず人間種も含めた樹木のネットワークに、妖怪現象の角度から着目してみよう。環境民俗学者の野本寛一は、日本国内の巨樹についてまず実用性と靈性に大きく区分することを提唱している。まず実用

性とは、食料や燃料、種や周囲の獣を集めるといった形で実生活に寄与するものや、人々に樹陰を提供するものが含まれる。これにはまた、土地と土地の境界区分などの指標をもたらすことも含まれる。そして靈性に関しては、神木として崇められているものや、特定の伝承がそれに付帯しているものがあげられる³⁰⁾。しかしこの実用性と靈性も、切り分けられてはいないことがわかる。野本が蒐集しているものから、幾つかの事例を示してみよう。焼畑の循環に際しては、休閑地にハンノキを植える習慣があるのだが、それはハンノキの巨木を苗の種木として守り、その木の下から苗を取ってきて植えるというものである。ハンノキは根瘤菌の働きで空中の窒素を固定させるので、焼畑地を肥沃にするのである。たとえば、岩手県花巻市大迫町内川目では、二〇年間桐の間で成長させたハンノキを「コバヤ様」「コバ様」と称し、山を肥やしている。また、和歌山県伊都郡かつらぎ町花園では、正月の初山入りに際して、「ハンノキは山の神様の足だから絶対に切ってはいけない」と言い伝えられている³¹⁾。野本は前述した根瘤菌を想起し、「榛と人との共生関係」³²⁾をそこに見出している。「コバヤ様」と呼ばれているハンノキの場合は、祭祀がともなうかは不明であるものの、樹木が人格化されていると同時に、焼畑を肥沃にするという実用に供されているのであり、「山の神様の足」としてのハンノキは、山神であると同時に、土地を豊かにする樹木としての機能を有しているのである。そこには「靈性と実利性の交響」³³⁾がある。

では、一本一本の樹木ではなく、「森」の場合はどうだろうか。野本はここで無社殿神社の形態に注意を促している。たとえば和歌山県東牟婁郡串本町矢の熊にある矢倉神社は、一本の矢になって天から降った神様にちなむものだが、社殿はなく、矢の落ちたという伝承のある井戸の周辺の矢倉森は、クス・タブ・ユスノキなどの照葉樹が茂り、中心部には浜石が敷き詰められているという。野本は現地の方の案内により素足でそこに立った時、「森の中の冴えた空気と相まって、おのれが別世界に参入したことを実感した」³⁴⁾という。さらに沖繩の御嶽を

紹介したのちに、これらの原始の植生が残されている神の森は、「明らかに人を蘇生させる場であり、「再生装置」である」⁽³⁵⁾と結論づけている。しかし「森」は雄大なものばかりとは限らない。野本はさらに遍在し、流動し、不可視であると同時に、民俗神との境界も定かでない地霊⁽³⁶⁾に着目し、伐採から免れた小さな土地に着目している。

たとえば、奈良県五條市西吉野町白銀地区の尾根筋には、小さな森が点在しているが、そこにはスタジイ・アラカシ・シキミ・シノキ・モミジなどが森をなし、「ここにこの地の地霊・精霊、動植物などが集まったのである」⁽³⁷⁾。また、静岡県牧之原台地には、茶園として開発され尽くしたかに見える中に、こんもりとした照葉樹の森が点在することがあるが、その一つである西萩間の森は、その土地を開墾した萩原家に不幸が続いたさい、モノ見の助言によって、祭祀されなくなっていた稲荷を再び祀った場所であり、そのことにより、「この地一帯の地霊もここに宿り、潜在植物の植生の一部や小動物・昆虫どももここで命を継承」⁽³⁸⁾することができる場所である。さらに土地を開いたときに感謝の意を込めて木を一本祀り、それを「モリサマ」と称する土地もある。山口県下関市豊田町一の俣では、「人の祈りを長い間受けてきた木はそれだけ霊が強くなっているものだから絶対に伐るものではない」と伝えられている。野本はこの点を捉え、「このモリサマには地霊と木の精との複合が見られる」⁽³⁹⁾と述べている。一本の樹木でも「モリサマ」というのは、潜在的な多性がその一本に集約されている表現であると考えられるだろう。そこには土地への感謝はもちろんであるが、開墾にまつわる伐木の記憶を土地に重ね描くことで、その樹木も「多」であることを示しているのではないだろうか。環境民俗学が明らかにしてきたことは、単に人間種と樹木との関わりではない。樹木は、そこに宿り、あるいは体現されている地霊・精霊などと、実用的側面も含めた植生の管理、そして周囲の動植物・昆虫などのネットワークのただなかにあるのである。

どうやら、「森」にあまりにも深入りしてしまったようだ。ここで時計の針を今少し巻き戻し、日本における円

以降の植物に関する妖怪現象の解明のあとを簡略に跡づけておこう。上述した現代の環境民俗学は、円了の植物妖怪論に照らせば、物理的妖怪の第四カテゴリーに属する。しかし、そこには単に人間との関わりではなく、周囲の気象条件や動植物も含めた「環象」の考察も織り込まれている。

しかし、近代における植物をめぐる妖怪の考察の端緒は、実はむしろ「森」ではく一本一本の草木の植生に關するものだった。植物学者の白井光太郎による『植物妖異考』（一九二五年）がそれである。白井は、「平生視聽に属するものは、人皆其奇に慣れて怪しまず、稀觀の者出づるに及んで、初めて其殊異なるに驚き、怪んで措かざるなり」⁽⁴⁰⁾と円了に近い「異」と「怪」の定義のもとに、植物の形態上の変異である畸形、遺伝的性情を持つ変異、成長や発育における病的変異である病態の三種のカテゴリーに分類し⁽⁴¹⁾、八二項目を詳説している。円了も言及しているものから一例をあげれば、「京都下加茂社の柊」は「今日にては、葉邊に刺齒ある種々の小樹を混植せり、是皆各種固有の葉にして、柊に變じたるには非ず」⁽⁴²⁾と分析されている。白井は植物学者として実地の觀察に基づきながら、円了と重なる科学的態度によつて、植物の「妖異」に取り組んだのだった。こうしたアプローチを継承・発展させたのは宮崎県の民俗に關心を寄せていた農学者の日野巖である。日野は『植物怪異伝説新考』（一九七八年）において、「正常と異常もまた紙一重である。觀察の鈍い人には正常も異常に見える。それで、植物では動物に較べて妖怪が複雑である」⁽⁴³⁾とした上で、靈異・形異・色異・化異・妖異に全体を区分した上で、一二項目にわたつて解説を行っている。たとえば化異に属する「下加茂の柊」については白井の調査に基づきながら、ヒイラギナンテン・ヒイラギモクセイ・ヒイラギザンカ・ヒイラギバトウチャ・ヒイラギバラカシが神社境内に混植されていることや、モッコク・ナンテン・ツツジがヒイラギの幼生と見誤れる可能性があることが指摘されており⁽⁴⁴⁾、妖異に属する「片葉の蘆」については、文献から伝承を紹介したのち、「芦の片葉は先天的

のものではない。芦の葉序は¹⁾/₂であるから、片葉になるべきものではなく、幼生は決して片葉ではない。成長して風の影響を受けると葉が風下になびいて片葉状になるのであって、真実の片葉ではない⁽⁴⁵⁾としている。「妖怪が複雑」であるとしているように、日野は個々の個体ではなく、現象という側面から妖怪に着目していたと考えられるが、総じてそれは伝承の内容を植物病理学の立場から解釈したものであった。すでに大正一二年(一九二三)には風俗学者の江馬務によって『日本妖怪変化史』が著され、ここでは病理学的アプローチとは異なり、植物を中心とした妖怪の複合的形姿として、『竹取物語』や伐木を忌む二本杉などの事例がわずかに紹介されているが⁽⁴⁶⁾、それらが中心的に考察されていたわけではなかったのである。

こうした中、森と巨樹に触れようとしていたのは、やはり民俗学である。柳田國男は「塚と森の話」(一九二一年)において、「森というものは、要するに、人民が^{はぶ}懼つて開き残したる土地の一部をいうことになる」⁽⁴⁷⁾と述べ、「社」という字も、元は「土の神」という意味であり、平地よりも一段高い土を盛った場所のことであると説いた⁽⁴⁸⁾。大正年間の論考を集めた『神樹篇』(一九五三年)では、神降臨の木としての人工的な柱に議論が集中されながらも、宿り木の現象が神怪視され、夜に発光するものや、切れば祟りのある神木としての榎⁽⁴⁹⁾や、枝が垂れて傘状になっている状態の松を「神様松」や「天狗松」と名付けて伐木を忌む習慣に触れている⁽⁵⁰⁾。天狗とは山の神のことであって、「今後の日本の民族心理の研究において、一番大切な問題となるべき霊的現象は、かくのごとくにしてしばしば奇形の樹木を中心にしていたのである」⁽⁵¹⁾と喝破している。また、柳田と交流のあった南方熊楠が「南紀特有の人名」(一九二二年)で紀伊藤白王子社畔の「楠神」を取り上げ、土地の人々が病氣平癒を祈ると同時に、藤・楠・熊などの名を授かっていたと論じていることはよく知られていることであろう⁽⁵²⁾。近年でも常光徹は、怪異の生じる「二股の木」について集中的に考察している。それはもともと一本の木の幹が途

中からY字形に分かれたものと、隣接する木が合着してY字形あるいは根元からV字形になっているものがあるが、二本の木の間から太陽が通ることや、二股の間に神が宿るといふもの、またその形状から、男女の契り・交合を表現するものとみなされたものがあるといふ⁽⁵³⁾。さらに常光は庭木にも論を展開し、「鬼門に屋根より高い木があるのは悪い」(秋田県平鹿郡)や「屋根の近くに屋根より高い木があるとその木は化ける」(岡山)といった俗信を紹介しつつ、他界と接する意味のある屋根よりも高い樹木を忌むことは、それによって制御のきかない空間との接触が起こることを避けるためではないかと推測している⁽⁵⁴⁾。さらにこの文脈で、樹木を精霊の宿る人格的存在であるとみなしていたという論を紹介していることも興味深いことである⁽⁵⁵⁾。たとえば「二股の木」について、常光は円了のようにそれらを人工的なものと見ておいてはならないが、伝承の跡を丹念に記述している。このように民俗学においては、妖怪現象とともに樹木の靈性に着目されてきたが、それはやはり土地の景観や人々の暮らしと関わるものであった。その意味では、白井や日野が試みた植物個体に焦点化した病理学的アプローチと対照をなすものの、樹木単体ではなく、そこに示されている人々の心意が行為規範に影響を与えている点を明らかにしていることから、樹木をめぐるネットワークに留意していたと言えるだろう。地下茎同士の間接関係ではなく、地表にもまた、植物をめぐる多種関係が広がっていたのである。

では、こうした事象をどのように理解したらよいであろうか。そのための補助線として、デスコラの人類学に目を向けてみよう。それによれば、彼の調査地であった南米アマゾンのアチュアル族において、周囲の森は野生の場所ではない。森と見えるものは栽培植物の精霊マシクイにとって、自分が創造した植物を後見する空間であり、女性は日々菜園を司り、自分の息子や娘のようにして植物を育てる。他方、男性は動物種と義兄弟の關係にあり、狩りにおいてはそのことを留意しなければならない⁽⁵⁶⁾。要するに、「森林や開墾された土地は、食料供給

源という散文的な場所に縮減されるどころか、細やかな社会性の劇場 (theaters of a subtle sociability) を形成している⁵⁷⁾のである。こうした事例は、少数民族のチェウォン⁵⁸⁾や、タイガの狩猟民にも見られる。後者の場合、森林は一人の精霊によって生氣を与えられているが、木々は自身の霊魂を持つこともあるが、人間の植物的分身となることもあるのである。そのため、若木の伐採は忌まれる⁵⁹⁾。こうした諸事例を解明する枠組みとして、デスコラは人間における肉体性 (physicality) と内面性 (interiority) という同定の手段に着目し、内面性は異なるが、肉体性は異なるとする同定様式をアニミズムに比定している⁶⁰⁾。そうなると、人間種とは外形の異なる動植物が、内面性において同種の志向性を持つというアチュアルなどの生活様態はアニミズムということになる。西欧人にとっては野生の森でも、先住民の人々や植物の精霊にとっては菜園なのだ。ここで留意しておいてよいことは、よく指摘されるように、西欧における単一自然／複数の文化に対して、アニミズムにおいては多数の自然／単一の文化という多自然主義⁶¹⁾のありかたを確認することだけではない。多自然的な領域というのは、実は「多社会的」でもあるということである。たとえばアチュアルにおいて人間種の男性と女性は、菜園の精霊と動物の精霊とは保護者関係と義兄弟という異なる関わり方をしなければならない。それはタイガの狩猟民も同様で、植物的身体と人間種の身体は「霊魂」からすれば容易に変換できるために、両者とも一定の尊重を受けることなのである。要するに、異なる視点を持つ複数の他者 (動物・植物・精霊) に開かれた複数の社会があるのである。

ここで本節の出発点に戻ることになるだろう。「森林社会」などというものは、アナロジーでしかないのではないか、という疑問である。しかし「社会」は、菌根菌で結ばれた地下茎のネットワークに関わるものだけではない。人間種が樹木や植物に霊性を認めることにより、結果としてその土地の局地的な植生が守られることになり、

他の動植物や昆虫たちのネットワークがそこから開かれていくこと。そして、人間種が特定の樹木の伐木を忌むことは、俗信にともなう行為規範を通して、生活的な実益と切り離せない形で伝承されていること。これらのことは、「森」を通じた「社会」の形成と考えても、あながち誤りとは言えないのではないだろうか。また植物の病理的説明は、科学の立場から、なにを「異常」とするかという人間種の観点の相対性を教えてくれるだろう。しかし、このように植物を「人間」に引きつけて解釈してしまうことは、それらを不当に「自己」に引きつけること、とどのつまり「擬人化」を免れるものではないか。そしてまたそのことは、植物の人間とは異なる「他者」性を捉えそこねることに帰結するのではないかという疑問もわくだろう。次節では「植物」をめぐる哲学に焦点を移しつつ、この点について考えてみよう。

四 自己としての植物

どうやら、歴史も届かない時代に人は「草」だったようだ。古代文学研究者の三浦佑之は、『古事記』神代巻に地上の神々の一柱として登場するウマシアシカビヒコヂをめぐって、ウマシは立派な、カビは萌え出ずる芽、ヒコは男、ヂは神格を意味することから、その名は「立派な蘆の芽の男神」ということになり、これが人間の元祖である存在の出現であると述べる⁽⁶²⁾。さらに三浦は、イザナギのイザナミからの逃亡における事戸渡しの際になされる会話から「うつしき青人草」という表現を取り上げ、「青人草」の「草」を比喻ととるべきではなく、「人と草とは同格」⁽⁶³⁾であると解釈している。また思想史家の山下正男は、中国思想における『荀子』「卷九 王制編」における「水火には気あるも生なく、草木には生あるも知なく、禽獸には知あるも義なし。〔而るに〕人には気あり生あり知ありて亦た且^なお義あり」⁽⁶⁴⁾という文言と古代ギリシャのアリストテレスによる植物・動物・人間とい

う三層区分の世界観を取り上げ、後者のそれは植物の合目的的發展をモデルにしていることから、人間中心的存在論ではなくて、植物中心的存在論だということができよう⁽⁶⁵⁾と論じている。アリストテレスのこうした階層的な世界像を植物の低級視だと考えることも可能ではあるが⁽⁶⁶⁾、反面において自然学と存在論は植物を基礎としてアリストテレスにおいて緊密に結びついていたと解釈することもできるだろう。つまり、人間種にとって、植物は潜在的な「自己」だったのである。

では、現代の哲学において局面はどうなっているであろうか。ここではむしろ、植物の「他者」性が際立つ。哲学者のF・ビュルガは、『そもそも植物とは何か』において、「植物と動物の間に共通点はまったくない」⁽⁶⁷⁾と述べている。植物は人間の想像を絶する存在であり、それを特徴づけるのは「潜在的な不死」だ⁽⁶⁸⁾というのだ。人間の感覚は分析的ではなくゲシュタルト的であるがゆえに、あるものを見た時に瞬時に別のものの輪郭を思い出してしまふ。たとえば植物（花・枝・茎）を見たときに、ふと人間の姿（頭・腕・胴）を思い出すがゆえに、そこから感情が芽生え、多くの実がなつたわんだ木をみると「つらそうだな」と感じることになる。しかしその木が「つらい」わけではない⁽⁶⁹⁾。しかし人間側からの植物に対するこうした観点は、「あたかも○○のように」という類推の能力である。植物は脳や神経系に似た生理的構造を持っていないにもかかわらず、「あたかも持っているかのよう」に「生きてるように思われるが、こうした類推は虚構の表現とみなされてよいものなのである⁽⁷⁰⁾。そうだとすれば、植物と動物の差異はなんであり、何をもって共通点はないなどと言えるのだろうか。ビュルガはここで即自的（自らの存在が自足している状態）と対自的（自らの存在を対象化している状態）というヘーゲルによる区分を参照する。すなわち、動物の存在論上の基準は、自主性・自発的な行動・環境との相関関係・閉鎖的な形態にあり、自らを対象化させる存在であるが、植物は植わった場所から動かず、茎・葉・花・果実はあ

るが、それらを統合する「自己」はないのである(71)。かくして、「もし、植物がその場所から逃げ出して、外の世界との連続性を断ちきれれば、真の主観性を持つ生物として存在することになるだろう。つまり太陽光のなかで、自らの外側に探しあてた「自己」を内面化できるようなものになるだろう」(72)と述べられることになる。植物が「本質的な他者性」(73)を持つとは、植物と動物の境界に自己客体化能力の有無という分割線を引くことによるのである。こうした立論から、前節でもあげたヴォールレーベンも含め、「ネオ・アニミズム」的傾向に対してビュルガは手厳しい批判をしている(74)。

ここで強調されているのは、生物における自己客体化能力と、それを自分自身において対自化するという「自己意識」の能力の有無だろう。ビュルガの理路を敷衍してみよう。動物が植物と異なるのは、まず個体として周囲から独立した境界性を持ち、自ら動くことによって栄養分を外界から摂取するからだ。これはヒト科の人間とて変わらない。さて、自ら動く、ということとは、外界を認知し、それについてシミュレートできることを意味する。たとえば、外敵から身を守りつつ餌場に近づき、注意深く行動するためには、他者側(他の動物)から自身がどのように見えているかということを確認する必要がある。そうでなければ、不意の天敵により餌食と化してしまう可能性もあるからだ。人間の場合、この自身を他者側に置く能力というのは、相対的に高度な内省の機能と結びついている。それは空間的に表現される振る舞いのみでなく、自らの行動を振り返り、修正可能であることも意味する。またここから、非人間(と理解されている存在者)に対する類推も生じる。類推とはつまり、「もし自分がそういう状態であったとしたら」という想像力でもあり、それは「あたかも○○のように」と表現されることの内実だからだ。これに対して、植物はその植えられている場所から動かない。このことが動物との決定的な差をもたらす。なぜなら、置かれた場所における不動ということは、自身が他者からどのように見えるかと

いうことを認知する必要を持たず、自身で栄養分を補給できるために、他者との関係を表象する必然性もないからだ。これらのことからビュルガは、太陽光の中でもし植物が動けるようになったとしたら、外界に「自己」を見出すだろうというのだ。なぜなら、動くこととは、自己客体化能力が存在していることを意味するからである。しかし、このような「自己」の解釈は狭すぎるのではないかとこの疑問もわく。第一に、あることが「無い」とや「ある」ということ（この場合は対自的な時「自己」だが）ということ、一体どこから判断しているのだろうか。あることが「無い」という解釈は、そのあることが「ある」という一定の理解が一定無いことには成立しない。たとえば、「お化けはいない」というためには、当の「お化け」について、直感的なものから精緻なものまで、何らかの理解があることが前提になる。ある対象に「自己」が無いと考えるためには、「自己」の存在は前提とされなければならないだろう。次に、植物に「自己」はないという理解は、当の無い「自己」についてかなり限定的な理解を行っている可能性があることを示している。その基準は動・不動だが、これは類推の能力の危険を知りつつ、その能力を行使してしまっていることを示しているのではないだろうか。「あたかも○○のように」と「あたかも○○が無いかのように」とは、ともに○○を類推することに基づいてなされるものだからである。

いささか先を急ぎすぎたかもしれない。ビュルガが主張する植物の根元的な「他者性」とは、哲学的に孤立したのではないからだ。哲学者の黒田昭信は、植物が群体であることを基本的な生態とし、置かれた場所から移動しないことを指して、「この植物固有の生存条件は決定的な重要性をもっている。場所的に固定された生命は自ずとそれ固有の存在様態を有する」(五)と述べて、ビュルガと酷似する考察を行っているし、植物人類学を提唱する箭内匡も、植物と動物におけるエネルギー獲得方法や生存と生殖の方法の差異に留意しつつ、「自然の中の諸

存在には解消不能な身体の「多」性があり、言い換えれば撼動アフェクシブネスのシステムがある〔76〕と述べているからだ。植物はたしかに人間の想像を絶する。しかし同時に想像の臨界を超えるということは、そのような形でしか想像されえないような形で営まれている生があるということであろう。ビュルガも述べているように、「植物は「外在性」という特性を持つ」〔77〕のであり、自分自身の外部へと向かっているのだ。

人間の外側にあるものが植物だとするならば、その植物が外に向かうようにして、「外の外」を思考し、触れることはできないだろうか。その手がかりとなるのが、一見はビュルガと対立的に見えるE・コッチャの哲学である。彼は『植物の生の哲学』において、植物と動物との差異から出立するのではなく、「植物について問うとは、世界に在るとはどういうことか理解することに他ならない」〔78〕と述べることから始める。まず「植物の生命とは、環境との絶対的な連続性のもとで、全体的な交感を通じて、自分をすっかりさらけ出すしかない生命」〔79〕なのである。では、それはどういうことなのだろうか。コッチャによれば、このことを理解するための範型は呼吸にある。息を吸うということは、空気が私たちの中に含まれるものになることであり、息を吐くということは、私たちの中に含まれていたものが、私たちを取り巻くものとなることだ。「この相互の入れ子状態のパラダイムは、古代の人々がすでに息吹（ブネウマ）と呼んでいたもの」〔80〕であり、「植物は世界を「息吹」という現実に変えた」〔81〕のである。さらに論を進めて、コッチャは生命の特質である「浸り」に触れる。生命とは流動環境の中でのみ可能な現象なのであり、それは物質の集積状態ではなく、世界が生物に対して自身を構成するありようのことである。この流動環境にあらゆる生命体は浸っているのであり、ここでは運動と静止の対立などはもはや存在しないのである〔82〕。たとえば海の魚にとって、海の水は主体としての魚に對峙するだけの環境ではなく、その魚の中にもあり、魚を通り抜けて外に出ようとしている〔83〕。ここから先に述べた「息吹」を想起しても良いだろ

う。自己の内外を通り抜けるということは、自己はその中に浸っているということもできる。しかしそれは容器の中に物体があるようにしてではなく、その内外が相互に浸透しているような状態においてである。では、このような角度から、植物についてはどのように考えられるだろうか。すでに触れたように、自らをさらけ出し、息吹をもたらしめているのが植物であった。コッチャはまず葉に注目する。植物の葉はそれが属する植物の生命を支えているだけでなく、その植物に表現されている生息域の生命や、生物圏全体を支えているからである⁸⁴。また、種子とは合理性のことなのだと言ったコッチャはいう。それは個別の生命が生成するにあたって、世界そのものを巻き込むような性格のものである⁸⁵。また根についても、呼吸という角度から、その機能は植物有機体同士を地下で交流させるとともに、根が密着するコロイド状の物質や、そこに生息する動物相だけを相手にするのでなく、大地と太陽の関係が含意されたものとして捉えなおされることになる⁸⁶。ビュルガと同様にコッチャも自己意識の対象化機能を忘れてはいない⁸⁷。しかし重要なのは、「世界の他の事物が生物の個体にとっての環境である」と同じ意味において、生物は世界にとつての環境である⁸⁸ということであり、浸りは人間的行動の結果ではない宇宙の可能性の条件なのである⁸⁹。

このように、「息吹」から考えてみることによって、人間は自らの外と内に同時に贈り返される。自らの外というのは、自身からの外を目指す植物が、まさに人間種を含めた生物の生命維持の条件になっているからであり、内側というのは、呼吸を通して人間もまた世界を自身に巻き込んでいくからである。コッチャが示そうとしているのは、自己と環境、動物と植物のように、世界を切り分けてから分析することではなく、それらが成立する可能性の条件へと存在論的に遡行し、そこからあらためて世界を「息吹」として捉えなおすことである。ここにおいてのはもはや、自／他の境界は反転しうるもので、自明視されていないと言えるだろう。では、そのことはいか

なる事態を意味するのだろうか。もう少し、「自己」について考察を進めてみよう。

植物の存在論的様態と関わる形で、「自己」の自明性が解体される地平を説いているのは、南米エクアドルのルナ族を中心としたフィールドワークを行ったE・コーンである。手短かにその理路を追っておくことは、植物に関する哲学的考察を進めるのに役立つだろう。コーンは「要するに、人間的なるものを超える人類学が存在論的(ontological)になることは避けられない」⁹⁰という。コーンの民族誌は、野営地で寝ている際にジャガーに接した経験から始まる。ジャガーは人間が仰向けに寝ている場合は、自分を振り返ることのできる「人間」として人間を襲わないが、もしうつ伏せに寝てしまえば、それを「人間」ではなく「屍肉」とみなして襲うだろうという現地人の説明をコーンは受け入れる⁹¹。このように、ジャガーが何らかの仕方で世界を表象するという事実は、世界についてのある洞察を踏まえた説明を要求することになる。前節であげたデスコラの理路をここで思い出し、てもよいだろう。ジャガーはジャガーを「人間」と見るがゆえに、自身とは他の諸存在を「獲物」と見てしまう。その危険に遭遇することを避けるためには、人間は自らが「人間」であることを示さなければならぬ。コーンはこうした点を敷衍し、「自己性(selfhood)であるのは、脳を持つ動物だけに限られない。植物もまた自己(selves)である。さらに自己の質は身体的に境界づけられた有機体と同様の広がりを持つわけではない」⁹²と述べる。ここでコーンが手がかりとするのはC・パースに基づく記号概念であり、それは「ある「誰か」にとって何かを表す」⁹³というものだが、この「誰か」とは人間とは限らず、ジャガーのような動物でも、植物でもよい。こうした生命の持つ記号論的特性をコーンは「自己たちの生態学(an ecology of selves)」⁹⁴と呼ぶ。人間における非人間的な諸存在であるバクテリアや細胞、細胞小器官といったものも含めて、「私たちの身体は、巨大な自己たちの生態学」⁹⁵なのである。コーンは自身の民族誌の中で、記号を解釈する「誰か」としての植物について特に焦点化

して論じているわけではない。しかし、次のようなハキリアリの事例から、「自己たちの生態学」の具体的ありようの一端をうかがうことはできる。ハキリアリは普段、草木の切れ端を巣まで運ぶ姿しか見せない。しかし年に一度、交尾のために、複数の巣穴から一斉に脂肪分のある女王アリを吐き出す。この女王アリを狙うのはルナ族のような人間ばかりではない。カエルやヘビ、小型のネコ科動物もそうであるし、コウモリは飛来して女王アリの腹を食いちぎろうとする。羽アリたちもこうした潜在的な捕食者たちには敏感であり、襲撃されにくい夜明け前の時間というタイミングに、女王アリを巣穴から放出しようとするのだ⁹⁶。この事例から確認できるのは、羽アリ・カエル・ヘビ・コウモリ・人間が各々の「自己」を持ち行動しようとする姿である（もちろん事例の観察者であるコーンもそれに含まれるだろう）。前節では、民俗学的な事例によって、非人間に人格や霊性を認めるということが、同時に生活上の実益や環境の観察と深く繋がっていることを述べたが、図らずもここで、その点を想起させるものである。

植物はたしかに人間種と異なり「他」性と「多」性を持つ。しかしそれは植物の持つ構造や運動／静止という条件をにおいて、人間／非人間を分割するからである。植物の他者性も認めつつ、この境界を動かすには、「自己」概念を、自身を客体化する反省的な自己意識という定義から解き放ち、ある現象が「誰か」に立ち現れるという記号過程として再解釈することが求められるだろう。そのことによって、植物は外見のな様子からなぞらえられる擬人化という陥穽に陥らずに、植物という他者にとつての「他者」性である宇宙的な「浸り」の世界へと開かれることになる。ここでは、有機体の内／外という境界もふみこえられるものであることをつけ加えていだろう。たとえば土壌学者のD・モントゴメリーらは、「植物の根を、根圏も何もかも一緒に裏返したとすれば、それが消化管に似ていることに気づくだろう」⁹⁷と主張している。土壌・根・根圏をまとめた生命活動とそのプロセ

スガ、腸の粘膜内層と関連する免疫組織と鏡写しだからだ⁹⁸。こうした、一見は奇妙に見える解釈も、「自己」概念の拡張によってその妥当性を認めることができる。土壌内の植物の根も、人体内の腸も、多なる自己たちだからだ。では、このような植物に対する存在論的な理解のあり方は、すでに触れてきた妖怪論とどのように関わるのだろうか。そしてこのことは、哲学的悟道にどのように寄与するのだろうか。

五 多へ向かう植物妖怪論

「私たちは、自分たち自身を過小評価しがちである」⁹⁹。

ディープ・エコロジーの思想運動を提唱し、牽引した思想家のアルネ・ネスは、かつてこう述べたことがある。もちろんそれは、「自我」(ego)から「自己」(self)へと人間は自己同一性を深化させることができるからであり、それによって「生態的な自己」(ecological self)を自覚めさせることができるという文脈の下においてだった¹⁰⁰。しかし本稿冒頭のウィルバーによる立言と照らしあわせるとき、このことはより立体性を帯びてくる。人間が自身を過小評価しがちなのは、自我(ego)にとどまる限り、自然と人間を対立させ、自然の中の矮小な存在として自分自身を把握してしまう反面、周囲の脅威に対して、その恐怖心から過剰なコントロール願望を抱いてしまうからであり、それに対して自己(self)への発達は、よりその自己中心性から解き放たれ、世界中心的な感覚へと開かれていくからだ。このことを次のように言い換えることもできるだろう。すなわち、人間種は、まだ自分がどのような世界に生きているかを知らない。それは未知の可能性にとどまっている。その意味で、まだ我々は「人間」でさえないのかもしれない、と。

このことはしかし、しばしば喧伝される非人間中心主義とは何の関係もない。なぜなら、人間よりも自然が大

切だというためには、あまりにも深くその自然は人間の中に入り込んでいるからであり、何かを中心にするためには、そこにはあまりに多くの自己たちが奔めいているからである。

円了による植物妖怪論が解き明かそうとしていたのは、人間は他の惑星上の諸存在と同様に「活物」であり、それは程度の差こそあれ、植物にも認められるということだった。現象のコントラストに着目して、ある現象を単体で取り出して、そこに怪しさを認めることを警戒した円了は、「世人」に妖怪と思われる諸現象を批判する一方、植物の不思議を生命現象という文脈に置きなおそうとしたのである。「一木一草みな妖怪」であるとは、そうした哲学的悟道から語り出されるものであった。さてしかし、環境に焦点化したアプローチも含めて、民俗学が明らかにしてきたのは、無社殿神社や小さく区画された「森」に代表されるように、樹木は単体で生育しているのではなく、信仰に基づく行為規範と相関した社会的実益や、その場所に集う他の動植物・昆虫たちとのネットワークにおいて生成していることだった。反面、現代の植物をめぐる哲学においては、植物の「他」性がまず注目される。その場を動かさず、脳や神経系を持たない植物は、人間や動物とは異なる存在として描き出される。しかし、植物も葉において呼吸し、日光から栄養分を補給する意味において記号過程的な「自己」を持つ。こうした「自己」は、世界に溢れているのである。

こうしたことは、自／他の境界に再考を迫る。植物が人間にとっての他者であるということとは、その他者にとっての他者である流動する環境への浸りだからであり、その他者の他者は人間の中にも浸透しているということから、植物と共通する「自己」を持つことになるからだ。つまり人間の外部にももちろん植物はあるわけだが、人間の体内にも植物はいる。しかしその見えない植物は、不可視であるがゆえに自明の環境として、また逆立したその姿として、立ち現れているのである。もちろんこうしたことを、単にトポロジカルな変換として理解するこ

とはできない。あたかも目の前で図形を裏返すようにしてこのことを表象してしまうことは、あまりに人間を過小評価することになってしまいうだろう。そうではなく、日々の呼吸のように、植物は他者であり、また自己でもある「多」なる自己たちとして、そこにいるということなのである。

このような考察は、惑星規模の「環境危機」に対して、その解決のために寄与するものではない。それどころかそうしたわかりやすい解が、人間の裡なる自然と外なる自然というものを分離してしまうのだとしたら、手を貸すことさえしないだろう。しかし、身近な他者である植物に親しむことを通じて、その他者の他者であるところの多なる「自己」を想起する契機に寄与するのであれば、どのような形の取り組みであれ、そこに積極的な意義を見いだせることになる。植物をめぐる妖怪学は、かくて多なる生態Ⅱ自己としての生命の探究へと、歩を進めることができるのである。その過程で、もちろん円了が遺した妖怪学の全体的な文脈からその生命論を解読していくことや、こうした観点から、民俗学・文化人類学における豊富な事例をさらに精査していくことは、さらなる課題となる。

さて、たくさんの「自己」たちという理路に触れて、少しでもざざわしたのであれば、そのとき、すでに生命の蠢きを感じられているはずである。もしかしたら、それは最初少し居心地の悪いものかもしれない。けれどもそれは、悟道が開かれている証なのではないだろうか。もはや、自然と一体化するだけでは、十分ではない。唯一の大きな「自己」などないからである。何を転ずる必要が、あるだろうか。

【註】

- (1) 道元『正法眼藏(二)』水野弥穗子校注、岩波書店、一九九〇年、一一四ページ。
- (2) 「地球環境問題」のこれまでの歴史の記述に関しては、吉永明弘『環境倫理学の歴史と背景——『沈黙の春』からSDGsまで』(吉永明弘・寺本剛編『3STEPシリーズ2 環境倫理学』昭和堂、二〇二一年)、二一七ページ参照。
- (3) ケン・ウィルバーによるトランスパーソナル心理学理論の展開については、さしあたり黒木賢一「次世代の統合心理療法(1)ケン・ウィルバーの「トランスパーソナル理論」(『大阪経済大学論叢』第七三巻二号、二〇二二年)、二八七—三一七ページ参照。またインテグラル理論の全体像については、鈴木規夫・久保隆司・甲田烈『入門インテグラル理論——人・組織・社会の可能性を最大化するメタ・アプローチ』日本能率協会マネジメントセンター、二〇二〇年を参照。
- (4) Ken Wilber, *Sex, ecology, Spirituality*, in *The Collected Works of Ken Wilber*, Vol. 6, Shambhala Publications, 1999, p. 543.
- (5) *ibid.*, p. 528.
- (6) *ibid.*, p. 491.
- (7) *ibid.*, p. 541.
- (8) 「人新世」の概念と展開過程については、寺田匡宏・ダニエル・ナイルズ「人新世(アンソロポシオン)をどう考えるか——環境をめぐる超長期的時間概念の出現とグローバルな地球システム科学ネットワークの展開」(寺田匡宏・ダニエル・ナイルズ編著『人新世を問う』京都大学出版会、二〇二一年)、一一—七二ページ参照。
- (9) 近藤祉秋「犬に話しかけてはいけない——内陸アラスカのマルチスピーリーズ民族誌」慶應義塾大学出版会、二〇二二年、二五ページ参照。
- (10) 廣田龍平『妖怪の誕生——超自然と怪奇的自然の存在論的歴史人類学』青弓社、二〇二二年、二九—三一ページ参照。
- (11) 里見龍樹「人類学的存在論的転回——他者性のゆくえ」(『現代思想』第四七巻六号、青土社、二〇一九年)、一一七—一二二ページ参照。
- (12) 米虫正巳『自然の哲学史』講談社、二〇二二年、四二二—四二七ページ参照。

- (13) 高田知紀・近藤綾香「妖怪伝承を知的資源として活用した防災教育プログラムに関する一考察」〔土木学会論文集〕第七五巻一号、二〇一九年)、二〇一三四ページ参照。
- (14) 中島敦司「論考 妖怪と自然保護との関わり」(私家版)、三九ページ。
- (15) 同三八ページ。
- (16) 宮田登『都市空間の怪異』角川書店、二〇〇一年、一一五ページ。
- (17) 廣田龍平「妖怪の誕生——超自然と怪奇的自然の存在論的歴史人類学——」青弓社、二〇二三年、二九ページ参照。
- (18) 同上、七四ページ参照。
- (19) 中島敦司「論考 妖怪と自然保護との関わり」(私家版)、三九ページ。
- (20) 菊池章太「あやかしのひそむ森——妖怪学から環境問題へ」(『エコ・フィロソフィ研究』第八号別冊、二〇一四年)、一一ページ。菊池には、井上円了の思想全体を扱った次の単著がある。菊池章太『妖怪学の祖 井上円了』KADOKAWA/角川学芸出版、二〇一三年。
- (21) 以下の井上円了からの選集収載のテキストの引用は、『井上円了選集』(東洋大学、一九八七—二〇〇四年)による。引用に際しては(巻数・ページ数)のように記す。たとえば(155)は第一巻三五頁である。
- (22) たとえば植物の「おしゃべり」とされる香りを利用した植物同士のコミュニケーションや菌根菌のネットワークについては、NHKスペシャル「超・進化論(一) 植物からのメッセージ」(二〇二二年一月六日放送)においても印象的に取り上げられている。
- (23) クリントン・ゴダール(碧海寿宏訳)『ダーウィン、仏教、神——近代日本の進化論と宗教』人文書院、二〇二〇年、一一二ページ。
- (24) 鎌田柳泓「心学奥の棧」(柴田実校訂『石門心学』(岩波思想体系四二)、岩波書店、一九七一年)、四一二ページ。
- (25) クリントン・ゴダール(碧海寿宏訳)『ダーウィン、仏教、神——近代日本の進化論と宗教』人文書院、二〇二〇年、一一六ページ参照。
- (26) ペーター・ヴォールレーベン(長谷川圭訳)『樹木たちの知られざる生活——森林管理官が聴いた森の声』早川書房、二〇一七年、一三三ページ。
- (27) 同上、一〇—一二ページ参照。
- (28) 同上、一二ページ。

- (29) Susanne Simard, *Finding the Mother Tree*, Penguin, 2011, p. 171.
- (30) 野本寛一『生態と民俗——人と動植物の相渉譜——』講談社、二〇〇八年、三五—三七ページ参照。
- (31) 同上、三九—四一ページ参照。
- (32) 同上、四一ページ。
- (33) 同上、七四ページ。
- (34) 同上、七六—七七ページ。
- (35) 同上、八〇ページ。
- (36) 野本寛一『地霊の復権——自然と結ぶ民俗を探る——』岩波書店、二〇一〇年、八ページ参照。
- (37) 同上、一六六ページ。
- (38) 同上、一六八ページ。
- (39) 同上、一六九ページ。
- (40) 白井光太郎『植物妖異考』岡書店、一九二五年、二ページ。原文はカタカナ・漢字表記だが、引用に際し現代仮名遣いに改めた。
- (41) 同上、二—三ページ。
- (42) 同上、一九八ページ。
- (43) 日野巖『植物妖異伝説新考(上)』中央公論社、二〇〇六年、一〇ページ。
- (44) 日野巖『植物妖異伝説新考(下)』中央公論社、二〇〇六年、二四—二五ページ参照。
- (45) 同上、二三—二四ページ。
- (46) 江馬務『日本妖怪変化史』中央公論社、二〇〇四年、一〇一ページ。
- (47) 柳田國男『塚と森の話』(『柳田國男全集』第一五巻、筑摩書房、一九九〇年)、四九五ページ。
- (48) 同上、四七八—四七九ページ参照。
- (49) 柳田國男『争いの樹と榎樹』(『柳田國男全集』第一四巻、一九九〇年)、一七一—一七四ページ参照。
- (50) 柳田國男『天狗松・神様松』(『柳田國男全集』第一四巻、一九九〇年)、一九五ページ参照。
- (51) 同上、一九五ページ。
- (52) 南方熊楠『南紀特有の人名』(『南方熊楠全集』第三巻、平凡社、一九七一年)、四三六ページ参照。

- (53) 常光徹『妖怪の通り道——俗信の想像力』吉川弘文館、二〇一三年、一二一―一六ページ参照。
- (54) 常光徹『魔除けの民俗学——家・道具・災害の俗信』KADOKAWA、二〇一九年、七〇ページ参照。
- (55) 同上、六九ページ参照。
- (56) Philip Descola *Beyond Nature and Culture*. The University of Chicago Press. p. 5. 以下のデスコラからの引用は同書による。なお『自然と文化を越えて』には、小林徹による翻訳（フイリップ・デスコラ（小林徹訳）『自然と文化を越えて』水声社、二〇一〇年）があるが、翻訳書はフランス語原書からのものであるため、訳文は適宜参照しつつも、基本的には英文からのものである。
- (57) *ibid.*, p. 5.
- (58) *ibid.*, p. 22.
- (59) *ibid.*, p. 17.
- (60) *ibid.*, p. 121.
- (61) 多自然主義については、以下の箇所を参照。Eduardo Viveiros De Castro, *Perspectivism and Multinaturalism in Indigenous America in : Alexandre Surralles and Pedro Garcia Hierro (ed). The Land Within: Indigenous territory and perception of environment*. International Work Group for Indigenous Affairs. 2005, p. 54-55.
- (62) 三浦佑之『古事記講義』文藝春秋社、二〇〇七年、三一―三三ページ参照。
- (63) 同上、三七ページ。
- (64) 金谷治（訳注）『荀子（上）』岩波書店、一九六一年、一六三ページ。
- (65) 山下正男『思想としての動物と植物』八坂書房、一九九四年、三一―二ページ。
- (66) このような観点からのアリストテレス批判については、以下を参照。ステファノ・マンクロー・アレックスサンドラ・ヴィオオラ（久保耕司訳）『植物は〈知性〉を持っている——20の感覚で思考する生命システム』NHK出版、二〇一五年、二六―二七ページ。
- (67) フロランス・ビュルガ（田中裕子訳）『そもそも植物とは何か』河出書房新社、二〇二二年、一三四ページ。
- (68) 同上、七ページ参照。
- (69) 同上、三二ページ参照。
- (70) 同上、六八ページ参照。

- (71) 同上、一〇六ページ参照。
- (72) 同上、一〇七ページ。
- (73) 同上、一三三ページ。
- (74) 同上、一七五—一七七ページ参照。
- (75) 黒田昭信「他性の沈黙の声を聴く——植物哲学序説」(『現代思想』第四九卷一号、青土社、二〇二一年)、二五ページ。
- (76) 箭内匡「スピノザと『植物人類学』——アフエクトゥス概念の人類学的展開(箭内匡・酒井涼子(編)『アフエクトゥス——生の外側に触れる』京都大学学術出版会、二〇二〇年)、六六ページ。なお、箭内による「撼動」概念はスピノザの『エテイカ』読解に基づくものであるが、それは *affectio* の翻訳であり、外部の身体||物体によつて精神が揺り動かされることを言う。訳語の選定のさい、箭内は「才+感」という、身体的要素と精神的要素を含めた語意に注目している。この点についても同論考四四—五二ページ参照。
- (77) フロランス・ビュルガ(田中裕子訳)『そもそも植物とは何か』河出書房新社、二〇二一年、八三ページ。
- (78) エマヌエーレ・コッチャ(嶋崎正樹訳・山内志朗解説)『植物の生の哲学——混合の形而上学』勁草書房、六ページ。
- (79) 同上、六ページ。
- (80) 同上、一四ページ。
- (81) 同上、一五ページ。
- (82) 同上、四四ページ参照。
- (83) 同上、四六ページ参照。
- (84) 同上、三六ページ参照。
- (85) 同上、一八—一九ページ参照。
- (86) 同上、一二〇ページ参照。
- (87) 同上、一八ページ参照。「意識には、自分自身からかたちを引き離す、あるいはかたちをもととする現実から当のかたちを引き離すことでしか、そのかたちを思い描けないというパラドックスがある」とここでコッチャは述べている。これは意識の対自化の機能を表現していると言えるだろう。
- (88) 同上、一〇二ページ。

- (89) 同上、一〇二ページ参照。
- (90) Eduard Kohn, *How Forest Think: Toward Anthropology beyond the Human*, University of California Press, 2013, p. 10. 同書の邦訳にエドゥアルド・コーン（奥野克巳・近藤宏監訳・近藤社秋・二文字屋脩共訳）『森は考える——人間的なるものを超えた人類学』亜紀書房、二〇一六年がある。ただし本稿で引用したものは訳文を参照しつつも、基本的に英語原文に基づくものである。
- (91) *ibid.*, p. 1.
- (92) *ibid.*, p. 75.
- (93) *ibid.*, p. 33.
- (94) *ibid.*, p. 16. 邦訳では以降に頻出する“ecology of selves”に「諸自己の生態学」という訳語をあてている。しかし、「諸自己」というと概括的・抽象的に響くため、ここでは意識的ではあるが、「自己たちの生態学」としている。邦訳箇所についてはエドゥアルド・コーン（奥野克巳・近藤宏監訳・近藤社秋・二文字屋脩共訳）『森は考える——人間的なるものを超えた人類学——』亜紀書房、二〇一六年、三三ページ参照。
- (95) *ibid.*, p. 134.
- (96) *ibid.*, p. 78-80.
- (97) デイビッド・モントゴメリー／アン・ビクレー（片岡夏実訳）『土と内臓——微生物がつくる世界』築地書館、二〇一六年、三〇九ページ。
- (98) 同上、三一〇ページ参照。
- (99) Arne Naess, “Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World” in Alan Drengson & Yuichi Inoue (ed.) *The Deep Ecology Movement: An Introductory Anthology*, North Atlantic Books, 1995, p. 13.
- (100) *ibid.*, pp. 14-16. こうしたアルネ・ネスの「自己実現」論は、倫理的立場というよりも、存在論に遡行することによって提唱されたものであることについては、次の文献を参照。開龍美「アルネ・ネスのディープ・エコロジー再考——存在論からケア倫理の方へ」『アルテス リベラレス（岩手大学人文社会科学部紀要）』第一〇一号、二〇一七年、七一—九三ページ。