

持続可能学・学融合・宗教誌^{*1}

木村 武史

はじめに

M・エリアーナが一九六一年の論文「ニューヒューマニズム」で宗教学の文化的役割について論じてから既に四〇年以上経った。^{4,2} 今日、宗教学はいかなる文化的・社会的役割を担うことができるのであろうか。エリアーナが上記の論文を書いた当時、西洋社会にとつて非西洋社会との文化接触が重要な問題のひとつであった。今日の日本社会にとつても同様に、非・日本社会との文化接触は重要な宗教学的問題を提示し続けている。しかし、過去四〇年の間に当時とは異なるグローバルな諸問題が生じてきており、西洋から見た世界との関係からだけでは宗教学的問題を構築するのでは不十分な知的状況が既に到来している。それはひとえに西洋に由来する知的枠組み、あるいは知的問い掛け方だけではこれからのグローバルな問題には対処できないという認識が広まっているからに他ならない。それは反対側から見れば、「西洋的知は「特殊」であり、「普遍性」を主張しているにもかかわらず、それは極めて「ローカル」な知であるということでもある。それゆえ、欧米で語られる「学問的議論」の一般的主張をそのまま受け入れて、その議論を踏襲して、日本語で論を立てることはもはやそれほど意味をなさなくなつたということをも意味している。

そして、日本という文化的背景の中から世界へと開かれた歴史的状况でグローバルな社会的問題にも人文学が何らかの形で関わるることが

要請される時代状況が出現している。特に「日本」という場において知的営みを行おうとするならば、「日本」というローカルな時間と場所における特殊な問題とそこから見たグローバルな一般の問題との接点を独自の仕方で見え直さなくてはならなくなってきている。そして同時に日本社会という場において、公的な営みでもある学問研究が社会的にも貢献するようにと要請されるようになってきている。*4 け今日の知的社会変動が大きなものであることを物語っていると考えることができる。しかしながら、このような社会的要請に対して学問的に応答するには、それなりの理論的枠組みと方法が必要である。そのための基礎的考察を本論では行うことにしたい。

ところで、学問的課題と社会問題は直線的には結びつかないが、非線形的に関係することは可能である。現代社会が直面する社会問題は数え切れないほどあるので、今日の社会的問題として論じられている数ある中から持続可能論 (sustainability) あるいは持続可能社会論 (sustainable society) の問題を取り上げることとする。*5 この問題は従来「持続可能な発展 (Sustainable Development)」と「言葉に代表されるように、経済的「発展」のためには持続可能な経済体制やグローバルシステムの構築が求められるというニュアンスで用いられてきた。*6 が、今日では、単に経済の問題だけではなく、持続可能な社会 (sustainable society) の問題へと展開し、更に持続可能性 (sustainability) とは何であるのか、という問題へと展開してきている。*7 これらの持続可能性の問題の背後には、環境問題をはじめ科学技術の問題、食料、エネルギー、住宅、交通網、交易による「資源」の流通等の物的基盤に関わる諸問題が大きな位置を占めている。しかし同時に、社会や文化の持続性に向けての営みはいつたい何であるのか、ある社会は何を次世代に伝えようとしているのか等々極めて人文学的な課題にも関わってきている。それは別の観点からするならば、ある特定の歴史的地点において過去から継承されてきた諸文化を取捨選択して後世に残そうという判断がなされるとしたら、それは何に基づいてなのか、何のためののか、という諸文化の核にも関わる問題と関係している。*8

本論で議論を試みようとする持続可能学は未来予測学とは異なる。未来予測学は自然科学の立場から定量的に未来を予測することであり、*9 経済発展や科学技術革新等の過去のデータから今後の動向を予測する。その意味では経験則の応用であるという側面がある。しかし、持続可能学はそれとは異なる志向性を持つ未来学である。*10 持続可能論は自然科学や社会科学分野で既に一九八〇年代から進められてきているが、本論ではこれらの議論を踏まえた上で、宗教学的な立場から反省を行うことにしたい。*11

第一節 持続可能性 (Sustainability) とその問題

持続可能性という日本語に訳されている sustainability という英語は、sustain という動詞に可能性を示す ability という接尾辞が付け加えられた単語であり、一般的な英単語として用いてもそれほど違和感はない。しかし、よく欧米語が邦訳される時に起きるのと同じように、「持続可能性」あるいは「持続可能な」という日本語には、日常語にはない特殊な語彙というニュアンスが入っている。さらに、この英語の訳語が「持続可能性」で正しいのかどうかという疑問も残る。たとえば、古沢広祐が既に指摘しているように、「永続可能な」という訳語の方がより適切であるという立場もある。また、ヴァンパタール研究所の報告書「地球が生き残るための条件」が警告しているように、「持続可能性」が相反する利害集団をつなぐ万能接着剤になり、あらゆる種類のいつものと変わらぬ戦略の常套句になってしまつたいま、「持続可能な」という語はある意味では意味不明な言葉になりつつあるともいえる。それゆえ単にこの語の意味内容を吟味するだけではなく、この概念形成過程の背後にあるより具体的な問題から再び考察する必要がある。その場合でも、経済学や公共政策学の立場からの研究ではなく、筆者の立場に相応しい観点からの分析を行う必要がある。

本論の焦点は「持続可能性」という問題、あるいは「持続可能社会論」にあるので、必ずしも「持続可能な開発」だけを取り上げるのではないが、後者の概念が先発であるので、まず、簡単にこの概念の形成の経緯を振りかえることにしよう。

まず、注目すべき点は、今やある程度公式的ともいえる感があるが、国際機関における議論がこの概念の形成に大きな役割を果たしてきた、という側面である。それは「環境」問題が国境を越えたグローバルな課題として認識されたからであるともいえる。一九八七年のブルントラント委員会の報告書がこの「持続可能な開発」の概念を世界的に広めたが、古沢によれば、この概念の成立の背後には、一九七一年のフォネクス・レポートでの議論や、一九七二年のストックホルム国連人間環境会議やローマ・クラブの「成長の限界」の発表があった。

一九七四年のメキシコ・ココヨクで開催された UNEP (国連環境プログラム) と UNCTAD (国連貿易開発会議) では、環境と開発の関連性と相互矛盾性をどのように克服するかという問題を論ずる中で、将来の世代の必要性を考慮しなくてはならないという考えが提示された。ここに先のブルントラント委員会の「持続可能性」という概念に収斂する準備は整えられたといえる。

ここで興味深いのは、このような国際機関での議論が展開すると同時に、一般社会での実験や活動も活発化してくる。環境と人間の関係という視点からするならば、開瀬によれば、一九四〇年代に既にアメリカでアルド・レオポルドが土地倫理という考えを提出しており、環境保全につながる立場が形成されていた。^{*11} レオポルドは次のように述べている。「土地は、人間が所有する商品とみなされているために、とかく身勝手に扱われている。人間が土地を、自らも所属する共同体とみなすようになれば、もっと愛情と尊敬を込めた扱いをするようになる。」^{*12} さらに戦後のアメリカでは一九五〇年代以降の対抗文化運動や「東洋宗教」への関心と環境問題への関心が共鳴してくるなかで、類似の思考が持続可能性へ向けて展開していったことがわかる。^{*13} 一九六〇年代には、経済学者のケネス・ボウルディングが「無謀なカウボーイ経済」の危険を指摘しており、また、リン・ホワイトは西洋キリスト教と近代科学・技術が環境問題の二つの柱であると批判している。^{*14} 今日まで公的な行事のようになっていくこととなった。^{*15} ヨーロッパでは、アルネ・ネスのデイープ・エコロジーに関する論集が一九七三年に出版されている。^{*16} 出版されたのがこの年であるということは、その思想はそれ以前に既にあったといってもよいであろう。アメリカでは、アーネスト・カレンバックの小説「エコトピア」が出版されたのが一九七五年のことである。^{*17} オーストラリアでビル・モリソンが「パーマカルチャー (Permaculture)」研究所を設立したのが一九七八年である。それゆえ、今日まで続く持続可能な社会に向けての市民レベルでの運動がグローバルに共時的に起きてきたことがわかる。アメリカにおける宗教学の流れを見ても、同じ頃に東洋宗教やシャーマニズムの新しい評価がなされるようになっていたことがわかる。

このように「持続可能性」が問題となってくる歴史的背景を考慮するならば、類似の概念を用いつつも、必ずしも同じ目標を立てているわけでもないし、同じ世界観を共有しているわけでもないことは明らかであろう。「持続可能な『開発』」という概念は、それが多に科学技術関係者や経済政策関係者に受け入れられたことからわかるように、テクノクラートが支持できる概念である。「持続可能性」という観点からするならば、R・K・ターナーが指摘しているように、「持続可能な開発」は「持続性が大変弱い立場 (very weak sustainability: VWS)」である。それはまた環境を資本の一形態と見なし、資本の間に交換可能な持続性を見いだそうとする立場でもある。これに対して、デイープ・エコロジーは自然そのものを人間の活動の搾取の対象としてみることで自体を拒否する世界観であり、それゆえ、「持続可能性」と

いう観点からするならば、「持続性がとても強い立場 (very strong sustainability: VSS)」になる。¹⁸このように「持続可能性」という観点から「持続可能社会論」の内容を評価できるようになりつつある。それは同時に、「持続可能論」がそれだけ進められてきたからであり、単に経済的な次元での「持続性」が問題とはされなくなりつつあるからでもある。

ここで、一旦、「持続可能」という言葉について考えてみることにしたい。「持続可能な開発」というこの概念が指し示す問題は必ずしもヨーロッパ言語である sustainability という語の邦訳語によってのみ論じることができないわけではない。たとえば、森林学者の筒井迪夫は近代社会が人間性の破壊をもたらしつつあるという危機感から、人間性の回復のためには自然と一体になった人間の在り方を確立する必要があると述べ、一八九八年に制定された森林法を参照しながら「緑」の国づくりのためには森林の荒廃を防ぎ、生産を「保続」することが必要であると論じている。¹⁹ここでいう「保続」とは、まさに「持続可能な開発」が指し示そうとしている内容を含んでおり、持続可能な経済行為のための「資源」の保続を指し示している。それゆえ、本来の問題を論ずる上で、「持続可能な開発」という語は必ずしも唯一の絶対条件的な概念ではないことを確認する必要がある。

さらに「持続可能な社会論」が必要とされてくる背景には、自然界の生物多様性や人間文化・社会の多様性を含めて、今日までのように科学技術を用いた自然環境開発による経済行為を進めていって「地球」は持続しない、つまり人類は存続しえないのではという不安感と危機感があると考えられる。また、幾つかの近未来のシミュレーションから数十年後、あるいは数百年後には地球の規模での危機的状況が到来するのではという予測もされている。たとえば、理論物理学者マーティン・リースが著した『最後の時間 (Our Final Hour)』では、テロをはじめとして環境破壊等の人間の破壊的活動のために、世界人口は半分になってしまおうと予測している。²⁰つまり、必ずしも「地球温暖化」が起きているかいないかという問題だけではなく、人口増加から人口移動、資源枯渇から生物多様性の消滅、食物流通の断絶等々の諸要因がひとたび加速的に螺旋系的に絡み合うと、人間の科学技術でもってしても対処できない不測の事態が訪れる可能性が否定され得ないと感じているからでもある。それは自然世界や物的世界の危機でもあるが、同時にそのような状況を招来した精神・文化の危機でもある。今日の我々の「文明」は持続し得ないのではという時代精神が人々に認識されつつあるからこそ、「持続可能性」が重要な課題として認められるようになってきているのである。それゆえ、「持続可能論」の問題を論ずるには、社会の広い範囲で行われている議論を

参照することが求められている。

さて、以上のように「持続可能論」の底辺を広げた上で、「持続可能な開発」の観点に沿った議論を少しみてみよう。

「持続可能な開発」という概念成立の背後にある問題は近代産業社会の拡張に伴う環境「破壊」問題、公害問題と密接に関わっていると考えられた。それゆえ、レッドクリフトが明確に述べているように、持続可能な開発の問題は、人間による「開発」「経済行為と環境」「保全」の問題との両立可能性についての問題であると考えられている。²¹ それゆえ、「持続可能な開発」の問題は、これまで主に経済学、科学技術論、公共政策等の分野で取り上げられてきたといえる。今日でもこの方向での議論は進められており、環境経済学や持続可能な経済といった研究も盛んになっている。たとえば、ピアスらのように、「緑の経済学 (Green Economy)」といった立場も標榜されるようになってきている。²² 科学技術の分野からは、たとえば、環境に負荷を与えているのは生活で用いるすべての製品の生産過程において生じる資源とエネルギーの消費そして廃棄物としての温暖化ガスなどであるという観点から、国際基準の製品のライフサイクルアセスメント (ISO-14001) の利点と限界を厳密に検討している研究もある。²³ ところで、興味深いのは、科学技術に携わる研究者が、単に技術や科学の次元だけではなく、世界観の問題にも言及するようになってきている点である。²⁴ たとえば、風土工学の技法を日本の伝統的な仏教観に根ざしたもののへと変化させようとする竹林征三の試みなどは、科学技術と文化の地域性との関連を示唆するものとして、興味深いものである。²⁵ 科学技術の世界観の背後には前提とされている時間論・空間論があり、暗黙の人間観や世界観とが切り離せないものであることが、技術者の間でも認められるようになってきているといえる。

ところで、これは当たり前のことのように思えるが、「持続可能性」という言葉の下で「持続」させようとする文化や社会の内実は、それを用いる人の文化的背景や社会的立場によって大いに異なっている。たとえば、系外の生命系によって支えられている巨大都市を生活の場に行っている人々がそのような生活を「持続できる」ようにと思っている場合と少数民族の人々が念頭におく「持続可能な社会」の場合とは、その意図する内容は質的にも量的にも異なっている。たとえば、一方で、現在、様々な科学技術の発展によって成立し、グローバルな交易で維持されている日本の都市では、今後の科学技術の革新によって現状の延長としての「持続可能な社会」を実現できる政策や技術が必要であると考えられている。他方で、北米先住民ディネ (ナヴァホ) のトラカイ氏による「聖なる山財団」のように、最新の環境保全

技術を用いて、失われた先住民文化を回復し、固有の文化をもった共同体を「持続可能な社会」にしたいという試みもある。²⁰ 北米先住民の中でも太平洋岸のクリンギット・ハイダの人々の間では、連邦政府と人々の間の中間的役割を果たしている自治政府が「持続可能な経済」に取り組み、昔ながらの狩猟漁労で生計を立てているローカルな村単位との整合性を見つけられるような道を探っている。また、民族文化の持続性は固有の言語の存続に直接関わるという立場から、存続の危機に瀕している少数民族の言語の保存や復興に取り組んでいる人々もいる。あるいは、南米ボリビアのアヤマラ族の人々のように、時間論的に「現在」にのみ文化的意義を認めているので、将来のための生存ということ一切意識して経済活動の計画を立てることができないということもある。このような文化の中では「持続可能な社会」という概念それ自体が意味を持たないといえる。²¹ さらには、東南アジアのある地域では人口増加にもかかわらず、「伝統」的な焼畑農業を行ったために、かえって土地が疲弊してしまったということもある。これらの相違は、それは背負っている歴史や文化の差異によるといってもよいかもしれないし、それらに基づいた未来へのヴィジョンの差異といってもよいかもしれない。あるいは、現状の社会の構造をそのまま「持続」させたいのか、あるいは持続させるに値するものなのか、という議論とも関わっている。このような個々の社会の文化的・科学的差異を含めて「持続可能な社会論」はグローバルな意義を持たなくてはならない問題でもある。それは個々の地域や多くの文化における社会共同体の持続可能性への捉え方の多様性を否定するのではなく、それらをも含めて、いかにグローバルで意義のある持続可能論を展開することができるのか、という問題を考える必要があるといえる。

第二節 持続可能論と学融合

さて、上記のような背景を考慮した場合、グローバルな世界状況に一律に持続可能論を展開することは慎重にしなければならないが、同時にグローバルに意義のある視点を構築する必要もある。また、各地における持続可能性を考察するには、各地域の諸学問分野における議論や成果をどのように受容するのか、どのような立場からそれらを吟味、批判するのか、そして、社会のいかなる層の議論や試みを参照すべきかという課題がある。持続可能論を展開するには一つの学問分野の領域内だけの議論を参照するだけでは不十分である。しかも、各分野によって問題の受け止め方が異なったり、個々の研究者によって問題へのアプローチや焦点の置き方が異なっており、むやみに寄せ集め

るだけでは不十分である。特に、持続可能論の問題は学問的世界において議論されてきた課題というよりも実践的場面から提議されてきた問題であり、一般社会でも議論されている問題である。このような課題に対しては、一研究者でありつつ一市民としての生活感からの問題提議の方が重要であると思われる場面もある。というのも、「持続可能社会論」は全ての人に同様に関わってくるからである。この意味では、持続可能論を展開するには、通常の「アカデミック」な世界だけの議論を参照するだけでは不十分であろう。別の観点からすれば、学問的世界以外での考えや議論をも参照することが求められる研究であるといえる。そうすることによって、持続可能論は狭義の学問的世界に矮小されることなく、社会に開かれたまま学的議論を維持することが可能となると考えられる。それは同時に社会に対していかなる適切な問いかけや疑問を投げかけることができるのか、という問題と関わってくる。それは単に学問の世界だけで通用する問いや議論ではなく、という意味である。しかもまた、それは、「持続可能論」という視点からすると、社会・文化の現状のどこが持続可能であり、また、どの側面を持続可能性を持ったものに変えたいのか、という問題とも関わってくる。ある意味では、現在のような社会や文化はそのまま持続させるのに値するののか、という問題が含まれている。このような観点から「持続可能学」に求められる「学融合」のあり方について、弱冠考察を加えてみたい。

さて、アカデミズムの世界では、持続可能論は、カセミアらが指摘しているように、多くの場合、自然科学（環境科学）と社会科学分野（経済学・社会学・開発学）の二分野で研究が進められてきている。²⁸前者では環境問題を取り上げている地球環境学などが考えられ、それと密接な人文系の分野としては環境倫理学などがある。後者には、たとえば、ドイツのIHDP (International Human Dimensions Programme on Global Environmental Change: 「グローバル環境変動に関する国際人間次元計画」)が行っているような社会学分野における総合的アプローチも見られる。²⁹しかしながら、筆者の立場は両者とも異なり、人文(科)学的な立場である。それゆえ、本論が目指しているのは、エコロジーに基礎を置いて持続可能性について論ずる自然科学的な持続可能科学 (Sustainability Science) を包括し、社会科学分野での研究の蓄積を取り込みながら、人文学的な問題提起も含めた持続可能学 (Sustainability Studies) についての知的枠組みであるといえる。このような持続可能学の議論のためには先行の議論を整理し、それらを意義ある形で人文学的な視点に融合することができるのかを考えなくてはならない。

今までの成果を整理する方法のひとつとしては、従来の知的枠組みに従ってまとめる方法が考えられる。経済学分野に属する研究はそれとしてまとめ、生命科学分野に属する研究者群の研究はそれとしてまとめ、という形で進めて行くと、各分野での今までの議論の流れが明らかになりわかり易い。このような従来の知的枠組み・学問的理論は今までの歴史的経緯で成立したものである。しかし、このような従来の認識論的前提から見た議論の「分かり易さ」が果たして同時に「持続可能論」に相応しい議論かも考えなくてはならない。なぜならば、持続可能論は未来に向けた議論でもあると考えられるからである。

また、科学論と関係を持つ持続可能科学や社会科学的な立場からのアプローチをも包摂するためには、一九六二年のトーマス・クインのパラダイムに関する古典的な研究以降の科学論の動向をまとめている金森らの議論は参考になる。詳細はその議論に譲るが、七〇年代以降、科学の社会学から科学知識の社会学へと科学論が変遷していく中で、科学的知識の柔軟性も認識されてくるという。さらに、持続可能論が必要とする自然科学と人文社会科学との「学融合」という問題を考えるとき、自然科学や科学技術の実践者と科学論の関係について考察を加えることが必要であろう。「自然科学」の知見をめぐって、小林が論じているように、誰がそれについて語ることができるのか、という問題も考慮しなくてはならないからである。³⁰さらにいえば、非—自然科学系研究者が自然科学の問題に意見を述べることに對して疑問を呈する自然科学研究者がいるからである。

ところで、自然科学の語彙やディスコースが社会的・政治的に意味を持つ現代社会では、人文学的な立場からするならば、単に科学知識の社会的・文化的構築性を指摘するだけでは不十分である。特に「科学技術」が経済行為と密接に関連してくるところでは、単に理論的な議論に留まらず、極めて政治経済的あるいは地政学的な側面が入り込まざるを得ないからである。しかも、自然科学者も人文学者も同様に「専門家」という社会集団内で機能している前提や言語ゲームに則って知の構築を行っているが、³¹自然科学者も文化的存在であり、「科学」の論理にだけ依拠して日常生活を過ごしているわけでもないし、特殊な価値観や人生観を持たずに人生を過ごしているわけでもない。同様に、人文学者は人文学的な専門家的世界で思考を行っているが、日常生活では自然科学や科学技術の進歩の恩恵を受けて生活を送っているわけである。

それゆえ、人文学的な視点をも含んだ持続可能論は自然科学や社会科学の認識論的な限界や特殊性をも批判的に指摘し、その上でより整

合性のある学融合性をともなった知を構築する試みを目指すものである必要がある。特に自然科学がその特殊な認識論的領域を超えて、社会や文化の事柄に立ち入ろうとするとき、その特殊性を明確に指摘する必要がある。

たとえば、世界人口の増大という予測を前にして、人類生存にとつて必要不可欠な住居・食料・健康・環境・教育などを継続的に十分供給していくのは不可能であると思われる。しかし、この不可能を克服するには「科学技術の力に頼らざるを得ない」という自然科学の立場に立つ吉川の見解についてまず考えてみたい。³²

まず、この発言が極めて文化的に制約されたものであることを示したい。公共空間において「一般性」や「普遍性」を主張する自然科学であるが、自然科学者自身は特殊な文化に生き、そこで生活を送っている。自然科学が理論や法則の次元で普遍性を前提とするのと、社会的・歴史的存在者としての自然科学者は区別する必要がある。たとえば、吉川の議論にはほとんど「宗教」の問題は出てこない。しかしながら、アメリカの自然科学者は持続可能性な社会論の問題を「自然科学」と「宗教」が協力して取り上げ、解決に向けて協力する必要性を訴えている。³¹そこでは、チャプマンが述べているように、自然科学だけでも不十分であるし、宗教だけでも不十分であることが強く認識されている。³¹それゆえ、吉川の立場は日本という社会における自然科学の文化的・社会的位置の特殊性を無意識のうちに表しているといえる。「科学技術」だけで解決できると考える意味では科学万能主義であるが、同時に、吉川は別の所で各文化の土着の実践的知識の意義も指摘している。³⁵それゆえ、吉川の立場はもう少し柔軟なものともいえる。

さて、今日、「科学技術」は単に知的探求に限定的な社会活動であるだけではなく、「知は力なり」というF・ベークンの言葉が予兆したように、「科学」はイデオロギーであり、経済活動であり、神話でもある。特に、二〇世紀終わりから日本社会では、小林が指摘しているように、社会の科学技術化が起き、同時に科学技術の社会化が起きた。³⁶それゆえ、「科学技術」を実践している研究者は、自らの知的活動の正当性を公的社会に対して説得的に説明する必要がでてきた。しかしながら、この「公的社会」がどこまでを含むのかという疑問が残る。特に科学技術を世界の隅々まで応用しようとする際には、果たして、どこまでそのような成果を受け入れなくてはならないのか、という文化的問題がある。最先端の科学技術までをも受容できる社会ならば自然科学の意義がある程度受容することも可能であろうが、「持続可能な社会論」は必ずしも最先端の科学を受け入れている社会に限定された問題ではない。近代科学技術の背後にある思想的前提、啓蒙主義的

な合理主義に基づく「普遍主義」の主張は、必ずしも自然科学的知見が「普遍的」に世界の隅々まで行き渡り、それに基づいて文化・社会を作り上げなくてはならないということの意味しない。

特に、自然科学がこれから生み出すであろう新しい知や技術に対する楽観的で肯定的な意識は、今までに自然科学と科学技術の発展が経済活動と区別できないほど結びついた結果破壊されたもの、あるいは消滅しつつあるものの重大さを考えた時、人文系の研究者としては単純に受け入れることはできないと思われる。まず、理論的な問題としては、従来の科学技術の理論的枠組みはカオス状況を想定しない限定的な時間・空間内における知と技術の構築に、その正当性を見いだしてきた。言い換えるならば、時間論的にも空間論的にも限定された直線的な因果関係内での検証可能な知だけを正当な知と認めるといのが、従来の知の理論であった。それは単に還元論的な因果律を想定しているだけではなく、その理論的枠を一旦はずれたら、その知は予測不可能な結果を導き出す可能性が常にあるという問題を十分には考慮することはなかった。カオス理論そのものはそのような予測不可能性を科学的に表象したものであるともいえるが、それならば、なおさら予測不可能性・非線形的な自然観と人間観をも包摂する必要がある。しかしながら、ほとんどの科学技術の議論はそこまで考慮していないと思われる。

このような予測不可能性を含めて、蔵本有紀は新しい自然学としての非線形的自然学について論じている。非線形的自然学も重要であるが、ここで重要なのは、蔵本が近代知の失敗の問題を「知の過剰と無知」として取り上げている点である。

「私たちは圧倒的に富める側に住んでおり、現代科学技術の恩恵に十二分に浴している。しかしそれでも、生活の快適さや便利さと引きかえに多くのものが失われつつあることも確かであろう。現代人がいなく漠然とした不安の一半は、失われつつあるものが何か、ということが見えにくいところからきているのではないだろうか。交通通信手段の飛躍的発展、食生活や住環境の改善、医療技術の進歩などの形で与えられる現代科学技術の恩恵はきわめてわかりやすい。しかし、その代償として失われものの多くはきわめて見定めがたい。たとえば、生物種や言語の多様性、伝統文化に含まれる知恵、人間関係の変化、等々に関わる損失を明らかにする知を私たちはどれほどもっているだろうか。これは現代における知のはなはだしい不均衡ではないか。」^{*37}

ここで指摘されているような生物種や言語の多様性、伝統文化に含まれる知恵や人間関係等に含まれる「損失」は、現代科学技術が予測していなかった「結果」の一部であり、極めて人間的な行為によって引き起こされたという点で、人文学の考察の対象ともなり得る。筆者は既に北米先住民の母語を保存し継承しようという試みについて研究を行っており、この問題については以前から関心をもっている。また、最近、言語学の中からも消滅する言語についての警告が発せられるようになってきている。³⁸しかしながら、消滅してしまった言語の研究は、従来の知的理論・因果律の枠内だけでは、意味をなさない考察の対象である。従来の視点からすれば、両者の間に因果論的な意味における直線的なつながりは認めがたく、それは蔵本が指摘しているように非線形科学の理論的枠内において初めて重要な問題として姿を取ってくる問題である。それゆえ、このように科学技術が生み出すであろう予測できない結果についても思いをはせることがないならば、科学技術が問題を解決し続けるという楽観的な立場は無批判には受け入れられないのではとも思われる。

しかしながら、このような自然科学者からの問題提起に対して、人文学は一つの壁に直面する。それは、人文学が方法的にも理論的にも「物」として残った資料に基づいて研究を行うからである。それが考古学のように遺物である場合もあるし、歴史学のように文字資料である場合もある。あるいは、現在、「観察」可能な社会科学的事象を取り上げる研究の場合もそうである。「損失」するということそのものを研究の対象にすることは不可能なのである。もし、それが可能になるならば、それは価値観を含む思索や思考の次元での研究となり、必ずしも従来の人文学的な研究とはいえなくなる可能性がある。

さらに持続可能学が従来の人文社会科学と異なるのは時間論的な場面においてもそうである。人文社会諸科学は「過去」や「現在」を志向しているが、持続可能な社会論、あるいは千年持続学は「未来」を志向しているともいえる。この時間論的な相違は大きな違いを生み出す。この未来学的側面は、一般に人文・社会科学的研究が文献研究であれ、実地調査であり、その時間的指向性が「過去」と「現在」へと向けられているのに対して、未来学としての持続可能論は、それが既に未来の社会のための考察を進め、未来を創造していくという視点があり、従来の人文社会科学的研究とは知的オリエンテーションを異とする。より重要な点は持続可能学が未来への志向性を伴うということから、それはこれからいかに生きるのか、という問題が個人レベルではなく、社会レベルで問う研究であるといえる。同時に、それは未来

世代問題と呼ばれる問題と交叉する側面もあり、今日のグローバルな社会状況で一個人や社会はいかなる価値をもって生きていこうとしているのかを問う研究でもある。³⁹

ところで筆者の研究領域に近い少数民族の文化と持続可能性を取りあげられる場合、人間と環境の理想的な持続可能な関係を保っていた文化や社会を取り上げ、そこから何かを学ぶことが必要であるという「過去」を志向した議論が多い。しかし、筆者の立場からするならば、現在の「環境破壊」をもたらした産業工業社会の「対局」に位置するとされる小規模な社会の自然文化を理想化して、「彼ら」の文化は持続してきたが、「我々の」文化は持続しそわないという二項対立的な無批判な前提では、現在の問題は十分に見えてこないと思われる。⁴⁰ 少なくとも、小規模な文化社会の事例を理想化して描きだす場合が多々あり、場合によっては、今日の状況からの期待像を示しているような場合もあるからである。

さて、それでは持続可能性に向けての「学融合」を目指すにはどうすれば良いであろうか。それを実現するには、従来の学際研究がなぜ成功しなかったのか、という点から学ぶ必要がある。理論的・方法的にも批判、検証しながら諸学の成果を取り入れつつ、持続可能社会論の認識論的・理論的枠組みを構築していく方法を模索する必要がある。この問題に関して松本三和夫が論じている次の点を参考にしてみたいと思う。

〔(すると) クロスオーバーの試みを相互豊穣化を伴う異種交配へつなげる条件は、すくなくとも境界を隔てた複数の異質な知の担い手によるそれぞれの知の品質への自己言及を抜きにしては考えられない。そのようにあえてする自己言及の手続きを抜きに、異種交配と学際研究の通念を等置することは、相互不毛のリスクを回避する術をはじめから欠いていると考えざるをえない。このゆえに、クロスオーバーに先立って、あるいは並行して、知の各領域の構造的に抱え込む問題点、あるいは、めざす知のあり方と現実のクロスオーバーとの隔たりにあえて自己言及する営みをここで負の自己言及性と名づけるなら、負の自己言及は、学際研究の試みにおける相互不毛の可能性を不断に検出し、相互豊穣化の理想に照らして相互不毛化へいたる途を避けながら前進するために不可欠の条件である。⁴¹〕

本論のテーマに引きつけて言い換えるならば、持続可能な社会論という知のあり方を目指そうとするならば、まず、次の点を確認しておく必要があると思われる。まず、従来の研究分野から見た「持続可能な社会論」の内容についても差異があると思われるので、「持続可能な社会論」についての共同幻想を抱くのではなく、何を想定するのか、ということについての意識化が必要となる。そして、それらの意識化の間にある差異は何に由来するのか、各研究分野の関心によるのか、あるいは「社会的存在者」としての研究者の世界観・社会観によるのか、これらを詳細に検証し合う必要がある。特に「持続可能な社会論」は単なる学問的な関心からよりも実践的な関心が先行しており、社会活動を行っている立場からの視点や発言と、アカデミアの中からの視点・発言とは容易に切り結べる着地点を発見するのが難しく、このような負の自己言及性はますます重要である。

しかしながら、持続可能な社会論は実践的な効果を期待する知的営みでもあるわけだから、従来の人文社会科学研究が当然と見なしてきたように、学問の世界だけで通用する議論を展開するのでは、不十分である。それは常に開かれた議論でもある必要がある。そして、持続可能な社会論という知的領域にまつわる特殊な認識論的特質をも十分に議論する必要がある。さらに知的領域としても研究分野としても確立しようとする場合、理論的にいかなる知的分野を「模範」として見なし、それとの関係で確立しようとするのかも考えなくてはならないであろう。しかしながら、知の体系のデカルト的な自我意識に支えられた世界観から他の知的体系へと移り変わりつつある中では、そのような「模範的」な知の体系はまだ築き上げられてはいないというのが現状である。たとえば、二〇世紀初期にエミール・デュルケムやマックス・ヴェーバーが「自然科学」（特に物理学）を知の模範とみなし、それとの対比で社会科学を確立しようと試みたが、それに相應する基準となる知の領域はまだ誕生していない。それゆえ、未来について語ろうとする持続可能論は、それに照らし合わせて作り出そうとする知の模範がないがゆえに、旧来の人文社会科学からは「学」として認められない性格を持たざるをえない可能性がある。

第三節 宗教学から宗教誌へ

最近、宗教学の分野でも「持続可能な社会論」が取り上げられるようになってきた。たとえば、今まで特に「持続可能性」と関連づけて

解釈されてこなかった事象にも「持続可能性」という側面を見いだして再解釈しようとする動きである。たとえば、ジョン・E・キャロルは、今まで特に「持続可能性」という概念で解釈されてこなかったキリスト教修道院の文化や実践を「持続可能な」文化であると評価し直し、同時に、その限界をも指摘しようとして試みている³⁴。また、人類学の分野では、フリーマンらのイヌイットの鯨漁のシステムに持続可能性を見いだそうという研究もある³⁵。しかしながら、これらは宗教研究、人類学内において文化的「持続可能性」を取り上げようとしているのであり、「持続可能な社会論」そのものの構築を目指すものではない。

それでは、「持続可能な社会論」の構築を目指すとき、宗教学はいかなる知的貢献をすることができるのであろうか。まず、そもそも宗教学といっても多様な分野とアプローチがあるので、一律に論ずることはできないし、また、その必要もないということを確認する必要がある。しかし、また学的領域としての宗教学には十九世紀以来の理論的・方法的な流れがあり、その意味では、従来の人文諸科学と立場としては同じである。単純化して述べるならば、「自然科学」の勃興以来、合理主義や啓蒙主義との関係の中から「宗教学」という研究分野が形成されてきたわけである³⁶。だが、「持続可能な社会論」はある意味では近代自然科学・啓蒙主義が作り上げてきた近代産業社会は持続不可能である、という認識から出発している。それゆえ、その認識論的枠組みの中に理論的にも方法的にも基盤を置いてきた宗教研究からの貢献を成し遂げるには、大きな転換が迫られているともいえる。

たとえば、既に述べたように人文社会科学は「過去」に基づいて研究を行い、「過去」や「現在」の再解釈が重要な役割である。ウェーバーが資本主義の勃興の背後にピューリタニズムの世俗内倫理を見いだしたのは、そのような「過去」志向の研究の典型でもある。意図せず資本の蓄積に貢献したピューリタニズムの宗教倫理に意味があったのは、それが資本主義の精神が科学技術と結びつき、「自然」を資源と見なし、技術を通じて生産を行い、富を蓄積することが社会にとつて「善」でもあると認められた時代があったからでもある。

しかしながら、「持続可能な社会論」が問題にするのは、近代西洋的な意味における「宗教」を含めた近代科学技術社会はそのままでは立ちゆかなくなってきたということである。つまり、過去を「評価」する視点が変換しつつあるのであり、また、現状を「評価」する立場も変化しつつあるといえる。それゆえ、ピューリタニズムの世俗内倫理の歴史評価が変換する可能性もありうる。また、自然科学の隆起の過程でしばしば自然科学的世界観とそれ以前の宗教的世界観とは対立するものであったということから、両者を認識論的にも社会的

にも対立するセグメントとして見なす場合がある。しかしながら、「持続可能な社会論」では、近代科学・技術とそれが今まで意義を否定してきた各地域の伝統的な自然観・実践的知識との関係を含めて、各地域の宗教伝統・経済・政治等々を総合的に捉えようとしつつ、各地域における「持続可能な社会」実現への取り組みや構想を把握しようとする。それゆえ、過去に対する「評価」は一律的ではなく、各地域の歴史と伝統に根ざした多様な核が併存する多元的な「評価」を目指すことになる。

さて、このような課題の前に、宗教史から人類の宗教現象について学んできている研究者は「持続可能論」にいかなる貢献ができるのであろうか。

まず、宗教学が過去と現在への時間論的枠組みを堅持し、学としての認識論的正当性をそこに認めている以上、「持続可能な社会論」のための議論は宗教「学」や宗教「史」や宗教「誌」からというよりも、宗教「誌」からといった方がよいかと思われる。なぜならば、学としての宗教学がある程度「客観的」・「科学的」・「解釈学的」に宗教現象を記述・説明し、理解に至ろうとする知的営みならば、それは持続可能論が展開しようとする未来への期待を込めた価値論や意味論とは異なる。しかも宗教学自身が近代的な西洋的知の枠組み内で成立してきたがゆえに、その限界をも既に内包している。それゆえ、その限界を認めた上で「持続可能な社会論」に何かしらの発言をするには、宗教学というよりは「宗教誌」という立場からの発言の方がより適切であるのではないかと思われる。⁴⁵ また、それは「宗教者」の立場からの発言とも異なる。というのも、「宗教誌」はあくまでも「宗教史」と「宗教学」に基づいた見解でなくてはならないからである。後者に基礎を置くからこそ、前者の考察・思想に社会的な意義を持たせることができる。ラズロは「宗教学」研究者として発言しているわけではないが、彼自身の宗教的価値観を含めた持続可能な社会論への提言を行っている。宗教学としてはラズロの見解は問題があるかもしれないが、宗教誌としては十分な意義のある考察を行っていると思われる。⁴⁶

さて、このような考えが認められるとするならば、「持続可能な社会論」と宗教誌とはいかなる関係を持つことができるのであろうか。

まず、先に言及したように近代知の失敗や知の不均衡といった問題との関連が取り上げられる。それに伴い、従来問われなかったような新しい問い立てを試みる必要がある。また、それが持続可能学における人文学的な重要な役割でもあるといえる。そのような新しい問い立

ては必ずしも従来の学問的な問題と一致することはない。すでに述べたように、時間論的にも認識論的にも異なる地平に立つことが要請されているからである。

この観点から、「持続可能論」が問題視する背景について考えてみよう。たとえば、近代知が形成され、社会に応用されていく過程で近代的な世界観とそれに基づく知が常識として受け入れられ、日常生活を形成するにいたるようになったが、近代知は自然科学的世界観に基礎を置き、「超越性」あるいは「神聖性」をその知の枠組みから排除してきたことにまず気づく。そのような自然科学的世界観が社会の主要なイデオロギーとして受容されたとき、そこには超越性の欠いた政治や経済による根拠付けを持つ合理主義的な社会活動が公的な装いを持って生じてきている。そして、自然主義的な自然観・人間観が自己を理解する主要な道具となったとき、近代的な理念である「自由」は、古代からの宗教的な理念である正義や仁・徳といった人間行為の根本的原理を失い、裸の個人の人間の欲望を「自由」にすることであるかのように意味することとなった。そして、「自然」に宗教的意義や「自然」を通しての宗教的意義を認識するという観点を失い、自然を資源としてのみ見なす立場からの経済活動や科学・技術開発が行われるようになった。

そして、人間の存在論について考える場所が、近代的知の影響を受けた今日では、「個」に限定されてしまっているといえる。つまり、「私」という場の限界内で、「私」の存在についてしか考えることができない。これはデカルトの「我思う故に我あり」がもたらした近代的自己意識の限界である。このような近代西洋的自我概念に対して、それを超えるものとして東洋的な主客未分や絶対自己矛盾というような直感的な世界把握が唱えられるが、大森荘蔵に従えば、その根底にも「私」の意識があるといつてよいであろう。そして、この「私」が今日の自然科学的世界観、あるいは人間の存在の生物学的理解によって制約されてしまっていることは明らかである。生命科学に見るならば、「私」の個別的な身体的存在は卵子と精子の受精の瞬間から始まり、そして、個別的な身体的死で終わる。経済的活動もこのような限定的な自我意識の上で成立する文化行為であるならば、それは限られた時間内のみ意味を持つものでしかない。しかし、「持続可能な社会論」では、このような一個人の身体の生成と終末に限定される時間論を超えた、未来への「自己」意識の拡大が要請されていることを強調する。そして、このような場面でいかなる問いを立てが可能となるのかを考えることが必要となつてきている。

時間論が系列の縦の糸とするならば、系列の横の糸は個々の人間と自然「世界」との関係に見られる。この問題は、生物多様性の危機と

いう問題に端的に現れてくる。つまり、人間は世界から孤立した観念的存在者であり、人間の観念によって作られる存在であるという近代的自我を批判する立場でもある。たとえば、エドワード・O・ウィルソンが発している次のような疑問は意味をなさないのであるか。

「なぜほかの生物種を不必要に消滅させて、私たち自身の生活を永遠に不毛にってしまったのか、と子孫は問うだろう。」^{*49}

ここには時間論的な批評とともに空間論的な疑問が提示されている。このような生物多様性の持続の問題は、単に資源として開発・利用している対象としての生物種の存続が問題になっていくのではなく、生態系を構成している苔類から植物や樹木、爬虫類、哺乳類、そして魚介類をも含んでいる。つまり、経済活動に利用されない生物種までもが「絶滅」していくという予測できない波及効果についての警告を含んでいる。そして、いうまでもないが、生態系の中においてのみ存在・生存が可能な人間という生き物もまた、将来的には危機に瀕する可能性をも示唆しているといえる。

また、このように持続可能性を具体的な生物多様性との関連で考察するとき、生態地域主義が述べているように、各地域^{*50}ごとのローカルな自然の特色について目を向けなくてはならない。各地域の自然についてよく知っているのはその場所で生活を送ってきている人々である。たとえば、持続可能性を日本で論ずると、森林や緑の豊かさとの関連を思い浮かべる傾向があるが、たとえば、オーストラリア砂漠地域の事例からも分かるように、緑が極端に少ない自然環境において数万年も持続してきた文化・社会を作り上げてきた人々もいる。人類は熱帯の砂漠地域から寒冷な極地域にまで多様な環境・気候の地で様々な文化を發展させてきたといえる。それゆえ、持続可能性について考察をする場合も、砂漠地域では砂漠地域に則した存続・持続の方策があり、森の文化的な持続可能性がそのまま砂漠地域における持続可能性に通用するわけではないということ配慮しなくてはならない。

このような問題を地域生態系との関連で考えようとすると、グローバルにどこでも通じる「普遍的」な技術ではなく、各地域生態系に準じた中間技術というものが求められるようになっていくことがわかる。同時に、各地域生態系や自然資源に由来する「力」や「エネルギー」資源が枯渇する可能性を前にして、それらをいかなる科学技術をもちいて、いかにして利用し再分配するか、という「持続可能性論」に依拠

した「力」の配分と利用の際の価値や意義についての考察が求められてくる。この場合の「力」や「エネルギー」は土地からの食料や「資源」物質を獲得し、どのように物質代謝という形でそれらを利用しているか、という問題へと結びついてくる。

それは、ある意味では、持続可能性をいかなる空間的範囲で実現できるか、という問題と関わってくる。別の観点からするならば、いかなる空間内で物質や力の交換のシステムを作り上げ、個別の地域生態に規定された日常生活を支えようとするのか、という問題に関わってくる。今日のようなグローバルな交易システムに維持された力やエネルギーの交換システムは、持続可能性の観点からするならば、非常に脆い土台の上に成り立っているといえる。むしろ、そのような中で育まれている日常的な行動倫理、それは経済行為や政治行為と密接に関わってくるが、それらの背後に潜む宗教的価値観や世界観を炙り出すことも必要になってくるであろう。たとえば、「環境」に悪い影響を残すと思われる化学物質を利用し続け、数世代先まで土壌汚染や水質汚染が残りと続けられると思われるような科学技術に基づいた経済活動がなぜ続けられるのか、という問題を宗教誌的に批判的に取り上げられなくてはならない。なぜ人間は「現在」の自分の行為が将来の子孫たちの生活に悪影響を与えるかもしれないという様々な環境問題や過消費による資源の枯渇といった問題に対して、何らかの責任ある行為が生み出されないのか、という問題もある。それは、ある意味では、近代的な世界観によって、人間存在に関わる問い立てが規定、限定されているからだともいえる。そのような限定性をのりこえるには持続可能性を見据えた未来との関わりを作り出す必要がある。たとえば、未来との対話が現在にとっても意味あるような会話を想像することが必要になってくる。

ここで試みに、ホデノシヨニの七世代の哲学に従って、次のような問いかけを考えることができるであろう。今日、経済活動の主要な担い手である四〇代から五〇代が七〇代、八〇代になったときに自分たちの孫やひ孫の世代に次のような質問をされたら、いかに答えることができるのであろうか。

三〇年後に生まれてくる世代。「昔の記録を調べてみると、三〇年前、四〇年前に、ここままでは将来の世代の生活が脅かされるといわれていて、その頃ならまだ変えられる可能性があったのに、なぜ、何も変えようとしなかったのですか？」

三〇年後に七〇代、八〇代になる今の四〇代、五〇代。

「その頃は金融システムに支えられた経済活動がもつとも重要で社会のあり方を決めていたから、グローバルな交換システムの中の経済というヴァーチャル・リアリティの中で生きるしかなかったんだ。経済行為によってお金を稼がなくては、何もできなかった。科学技術がすべてを解決してくれると何となく思っていたしね。」

三〇年後に生まれてくる世代。「でも、その頃の経済活動のせいで、いまではあらゆるところが汚染されていて安全な場所はないし、現在の科学技術は絶滅した生物を生き返らせることもできないし、その頃の金銭なんて今では意味がない。私たちにとって意味のないことで何も説明にはなっていないですよ。」

この会話は割合、近未来を想定した会話である。このような会話が実際に成立するかどうかは問題ではない。むしろ、このような仮想の会話から現在を逆照射し、当然としている現在の「文化」的あり方そのものを再検討しようという試みが必要となってきた。

西洋の哲学の始まりはソクラテスの対話篇であった。プラトンによって記録されたソクラテスの対話が思考の指向性の一つ型を決定した。「論語」も見方によっては孔子と弟子たちの対話から成り立っている。今日持続可能論に求められている課題の一つは、今から一〇〇年後か一〇〇〇年後に生まれてくる人達と「我々」が交わすであろう会話を意味ある形で想像し、持続可能性という観点からの文化や思想を育くむ対話を創出することであろう。それは別の観点からするならば、未来からの評価とでもいえる視点で、現世代と未来世代との会話を考えるという試みでもある。

終わりに

本論で糸口をつけようと試みたのは、持続可能学 (Sustainability Studies) の枠組みである。それは人文学的な研究であり、自然科学に基づく持続可能科学 (Sustainability Science) とは異なるが、前者は後者を包摂するものであろうと試みている。なぜならば、持続可能学 (Sustainability Studies) は科学技術の発展と成果を無視することはせず、その有益な側面をも認め、その限界をも思想的に明らかにしようとするからである。そして、今日の社会の政治・経済・文化状況を社会科学的に解明する研究にも開かれていることが必要である。特に、

持続可能な社会について考察を加えようとするならば、地域生態に準じた中間技術とそれに依拠した経済活動等の価値観や人間観を構築していく必要がある。このように持続可能学は大きな課題を持っているが、個々の研究は堅実にローカルな実情に根ざしていなくてはならない。

持続可能学は未来を志向しているがゆえに、通常の意味での人文社会科学的研究とは異なるが、それらに依拠していることは言うまでもない。だが、どのぐらい先のことを考えて「持続可能な社会」を構築しようとするのか、我々の世代と未来の世代との間でいかなる対話が行われるのであろうか、という課題は今後さらに重要になっていくであろう。

注

*1 本論は平成一五年から始まった独立行政法人日本学術振興会「人文社会科学振興プロジェクト研究事業」「千年持続学の確立・心性の持続性に関する学融合的な研究」(代表 筑波大学木村武史)の研究の一環として報告するものである。本プロジェクトは現代社会が直面している社会的課題・問題に何らかの形で貢献するという人文社会科学の本来の役割を回復するべく試みられている。本論はこのようなプロジェクトの意図に回答しようと試みている過程での研究報告であり、その意味で中間報告的性格を持つ。また、プロジェクトでは「千年」という時間の枠組みがあり、なぜ「千年」なのか、という疑問がわくが、本論ではこのような時間の枠組みを敷かないことにした。むしろ「千年」という時間の枠組みをつけることによって、持続可能論が目指すところが二〇年や四〇年という短い時間枠を問題にしないということが明瞭になるという肯定的な効果があるということを指摘しておきたい。

*2 Mircea Eliade, "A New Humanism," *The Quest: History and Meaning in Religion*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969), pp. 1-11.

*3 吉川弘之, 「科学者の新しい役割」, 岩波書店, 二〇〇二年, 一八八―一九〇頁。

*4 同上, 二〇一―二〇三頁。

*5 たとえば、平成二六年二月に開催された日本学術会議主催の国際会議のタイトルは次のようになっていた。「持続可能な社会のための科学と技術に関する国際会議二〇〇四」「アジアの巨大都市と地球の持続可能性」。

*6 たとえば、安井至編著, 「二一世紀の環境予測と対策」, 丸善株式会社, 二〇〇〇年。

*7 ここでは上記, 「千年持続学の確立・心性の持続性」の研究から得られた知見をもとにしている。つまり、ここでは「持続可能な社会」を築き上げるには、単に「客観的に」傍観者の目にこの問題に関わるのではなく、ある価値観に基づいて主張をすることが重要な役割を果たすということである。

*8 宗教学の分野では、間瀬啓允が早くからエコロジーの問題を取り上げている。間瀬啓允, 「エコロジーと宗教」, 岩波書店, 一九九六年。

*9 古沢広祐, 「地球文明ビジョン」, 「環境」が語る脱成長社会, 日本放送出版協会, 一九九五年, 三九―四三頁。古沢にはマイケル・レッドクリフトの著書 *Sustainable Development* (一九八七年) を「永続的發展・環境と開発の共生」(学陽書房, 一九九二年) というタイトルで邦訳するという、持続可能性に関する議論の中で早い時期における重要な貢献がある。古沢はこの翻訳の解説で *sustainable* を持続的と訳するのは一種の「毒抜き」効果を持っていると批判

している。持続的という日本語が内包する時間の枠組みは数日から数年間までである。つまり、現在の経済活動が数年続くための政策でも構わないという現状容認的な意味合いが含まれているというのである。それに対して sustainable という語には数世代先の「未来世代」も含まれているのだから、日本語としては「永続的」とした方がより適切であるという立場である。

Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie, *Zukunftsfähiges Deutschland: Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung*, (Basel/Switzerland: Birkhäuser Verlag AG, 2002). ツッパタール研究所編「佐々木健、佐藤誠、小林誠訳『地球が生き残るための条件』」家の光協会、五頁。
 間瀬啓允、前掲書、三六頁。

村尾由直、「アルド・レオポルドと土地倫理」、加藤尚武編、『地球環境読本』、丸善、二〇〇一年、一九四―一九九頁。
 ショージ・セッシヨンス、「アルネ・ネス―理論と実践の統合」、アラン・ドレンクソン、井上有一共編、井上有一監訳、『ディープ・エコロジー…生き方から考える環境の思想』、昭相堂、二〇〇一年、八三―九八頁。

Audrey R. Chapman, "Science, Religion, and the Environment", Audrey R. Chapman, Rodney L. Petersen, and Barbara Smith-Moran, ed., *Consumption, Population, and Sustainability: Perspectives from Science and Religion*, (Washington, D.C.: Island Press, 200), p.11.

岡島成行、「アースアーツと『沈黙の春』」、レイチャェル・カーソン日本協会編、『環境の世紀』へいませイチャェル・カーソンに学ぶ』、かもがわ出版、一九九八年、四七頁。
 ドレンクソン、井上、前掲書。

Ernest Callenbach, *Ecotopia: The Notebooks and Reports of William Weston*, (Berkeley: Banyan Tree, 1975).
 R. K. Turner, "Sustainability: Principles and Practice", R. Kerry Turner, ed., *Sustainable Environmental Economics and Management: Principles and Practice*, (London and New York: Belhaven Press, 1993), pp. 3-36.

筒井迪夫、『緑と文明の構図』、東京大学出版会、一九八五年、六〇頁。
 Martin Rees, *Our Final Hour: A Scientist's Warning: How Terror, Error, and Environmental Disaster Threaten Humankind's Future in This Century-Earth and Beyond*, (New York: Basic Books, 2004).

マイケル・レッドクリフト著、中村尚司・古沢広祐監訳、『永続的發展：環境と開発の共生』、学陽書房、一九九二年、一四頁。
 David Pearce & Edward B. Barbier, *Blueprint for a Sustainable Economy*, (London: Earthscan Publication Ltd., 2000).

足立芳寛、松野泰也、醍醐市朗、瀧口博明、『環境システム工学・循環型社会のためのライフサイクルアセスメント』、東京大学出版会、二〇〇四年、第三章「環境影響評価手法―ライフサイクルアセスメント」、八三―一一四頁。

外山茂樹、『地球環境と資源循環：物と心の文明技術論』、化学工業社、一九九一年。
 竹林征三、『東洋の知恵と環境学：環境と風土を考える新しい視点』、ビジネス社、一九九八年。

平成一六年三月に訪米し、ポール・トライカイ氏との会談から得た情報に基づく。
 Nelson Altamirano, "Travel Report to Bolivia from March 17 to March 27 2004." この報告は、「千年持続学の確立…心性の持続性に関する学融合的研究」プロジェクトのためにアルタミラノが平成一六年三月に行ったボリビアでの調査に基づく口頭発表である。

*10 *13*12*11 *14 *15 *18*17*16 *20*19 *23*22*21 *27*26*25*24

- *28 Bernd Kasemir, Carlo C. Faeger and Jill Jaer, "Citizen participation in sustainability assessments," in Bernd Kasemir, Jill Jaer, Carlo C. Jaeger and Matthew T. Gardner, eds., *Public Participation in Sustainability Science: A Handbook*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 3-4.
- *29 International Human Dimensions Programme on Global Environmental Change, *Annual Report 2003/2004*.
- *30 小林傳司, 「科学コミュニケーション—専門家と素人の対話は可能か」, 金森修十中島秀人編著, 『科学論の現在』, 草書房, 二〇〇一年, 一一七—一四七頁。
- *31 トーマス・クーン, 安孫子誠也・佐野正博共訳, 「パラダイム再考」, 『科学革命における本質的緊張—トーマス・クーン論文集』, みすず書房, 一九九八年, 三八〇頁。
- *32 吉川弘之, 前掲書, 岩波書店, 二〇〇二年, 七〇頁。
- *33 Audrey R. Chapman, Rodney L. Petersen, and Barbara Smith-Moran, *Consumption, Population, and Sustainability: Perspectives from Science and Religion*, (Washington, D.C.: Island Press, 2000).
- *34 Ibid., Audrey R. Chapman, "Science, Religion, and the Environment," pp. 3-21.; "Overview of Religious Perspectives," pp. 111-119.
- *35 たとえば, 二〇〇三年の独立行政法人産業技術総合研究所の年頭所感で吉川は土着知識への回帰ということを述べている。
- *36 小林傳司, 「科学技術と公共性」, 小林傳司編, 『公共のための科学技術』, 玉川大学出版部, 一三—三四頁。
- *37 蔵本由紀, 「新しい自然学—非線形科学の可能性」, 岩波書店, 二〇〇三年, 一三八—一四一頁。
- *38 デビウィッド・クリスタル著, 斎藤兆史・三谷裕美訳, 『消滅する言語—人類の知的遺産をいかに守るか』, 中央公論社, 二〇〇四年。
- *39 笹澤豊, 「環境問題を哲学する」, 藤原書店, 二〇〇三年, 四一—四三頁。
- *40 たとえば, アルネ・ネスの議論を踏まえてアラン・ドレンクソンが展開している技術主義から地球主義へのパラダイム転換の議論には, 技術主義と産業主義のままでは世界は滅びてしまうが, 人間・地球主義のパラダイムでは, それが回避される可能性を示唆している。ドレンクソンは後者の例証として北米先住民の指導者ローリング・サンダーの言葉を引用しているが, 基本的な議論の枠組みはあれこれの二項対立的なものである。
- *41 松本三和夫, 「知の失敗と社会・科学技術はなぜ社会にとって問題か」, 岩波書店, 二〇〇二年, 一六〇頁。
- *42 John E. Carroll, "Monasticism, Sustainability, and Ecology" *Sustainability and Spirituality* (Albany: State University of New York, 2004), pp. 94-128.
- *43 Freeman et al., *Unfit, Whaling, and Sustainability* (Lanham, MD: Altamira Press, 1998).
- *44 グスタフ・メンシングをはじめ, 多くの宗教学者が, 宗教学は啓蒙主義の落こし子である, という見解を示している。
- *45 ここでの学から誌への変換という発想の背後には, 中村桂子著, 『生命科学から生命誌へ』(小学館, 一九九一年)がある。
- *46 アービン・ラズロ, 鈴木宏子訳, 『新ミレニアムへの挑戦』, 産調出版, 一九九九年。Ervin Laszlo, *3rd Millennium: The Challenge and the Vision* (London: Gaia Books Limited, 1997).
- *47 Carolyn Merchant, *Radical Ecology: The Search for a Livable World* (New York: Routledge, Chapman & Hall, Inc., 1992). キャロリン・マーチャント著, 川本・須藤・水谷訳, 『ラディカルエコロジー—住みよき世界を求めて』, 産業図書, 一九九四年, 八一頁。
- *48 大森荘蔵, 『時間と存在』, 青土社, 一九九四年, 二五四頁。

- *49 Edward O. Wilson, *The Future of Life* (New York: Knopf Publishing Group, 2001). エドワード・O・ウィルソン、山下篤子訳、『生命の未来』、角川書店、二〇〇三年、一九三頁。
- *50 マーチャント著、前掲書、二九七―三〇三頁。

Sustainability Studies/Fusion of Discipline/Natural History of Religion

Takeshi KIMURA

哲学・思想論集第三十号

This paper aims at examining an intellectual and epistemological ground for the Sustainability Studies, which is now emerging as a new discipline. First, I examine the history of “Sustainable Development” in order to locate it within a broader intellectual domain of Sustainability Studies. And I point out that each society has a unique and different meaning of sustainability, which is suitable to its local culture and society. Second, I discuss the issue of fusion of discipline, not that of an interdisciplinary study, for developing an intellectual framework of the Sustainable Studies, which is first of all a humanistic discipline, incorporating sustainability science. I also discuss the temporal aspect of the Sustainability Studies, that is oriented toward the future, in contrast to the ordinary humanities and social sciences, that are oriented to past and present. Third, I discuss possible contribution of natural history of religion in developing Sustainability Studies. I attempt to create a virtual conversation between a present generation and a future generation forty years later, with an insight that as in the case of Socratic dialogue that determined the intellectual framework of the Western culture, or in the case of Gongzhu’s conversation with his disciples that founded the East Asian intellectual framework. This virtual dialogue would help to contribute to forming a new consciousness suitable for the Sustainability Studies.