ACT II

June 7th, UNESCO Room IX

REPRESENTATIONS OF NATURE, SPOKESPERSONS FOR NATURE

自然を表象する、語る

9:00 Doors Open

9:30－9:40 Opening address: YASUNARI Tetsuzō (Directeur General, Research Institute for Humanity and Nature, Monsoon Meteorology/Climate Dynamics) & ABE Kenichi ((Research Institute for Humanity and Nature, Human Environmental Studies) 安成哲三（総合地球環境学研究所 所長，地球環境学），阿部健一（総合地球環境学研究所総，モンスーン気候学/気候変動）

9:40－10:40 Keynote address: John C. MARALDO (University of North Florida, Japanese Philosophy)

Is nature outside us or within us? Some philosophical reflections.

Chair : UEHARA Mayuko (Kyoto University)

Is nature outside us or within us? Some philosophical reflections

John C. Maraldo

For the conference, “Does Nature Think?” French-Japanese Interdisciplinary Dialogue on the "Intelligences of Nature." UNESCO, Paris, June 7, 2019

Parts in blue font will not be read aloud.

In his landmark article of 1967, Lynn White, Jr. wrote that “What people doabout their ecology depends on what they thinkabout themselves in relation to things around them.”[1] The theme of this conference questions the premise of that statement by questioning the adequacy of its terms. It is not that the statement is simply false, but that it is one-sided. It

[1] Lynn White, Jr., “The Historical Roots of Our Ecological Crisis,” Science155 (1967): 1205; cited in J. Baird Callicott and Roger T. Ames, “Epilogue: On the Relation of Idea and Action,” in their edited NatureinAsian TraditionsofThought. (State University of New York Press, 1989), 279.

leaves out the reality that what we humans do about our natural environments also depends on what is being done to us, as has become abundantly clear since 1967. And it leaves out the possibility that nature, too, might play an active role in what happens ecologically, that "nature" might actually be a power that cannot be confined to human thought and does not function only as its object, as what humans think about. Not only has the extent of our ecological crisis become more seriously the object of our thought in the last fifty years; our realization has grown that nonhuman beings are also active responders to the crisis. What people think about themselves in relation to their natural environments translates as how they have represented and objectified nature–-a topic that writers like Jedediah Purdy have explored in some detail. Much less explored is the question whether nonhuman responses to human doings might count as "nature's thinking. " This question is the theme of our gathering, and it raises the further question of who or what could represent or speak for nature.

One problem is the division assumed by almost all the studied representations of nature. The division in Lynn White's statement shows up in the assumed distinction between people and the "things around them." That is, people in relation to—but conceivably apart from—their natural environments. In the British nature documentary series called Our Planet, released this past April, the division shows up in the announcement that the series will "reveal what we must preserve to ensure that people and nature thrive." "People **and** nature," with the emphasis on and, means people can be people apart from nature. The not-so new concept of the Anthropocene also implies the division. The "Anthropocene" is the historical era in which there is nolongera nature that exists apart from human beings. "There is no more nature that stands apart from human beings."[2] "No longer" and "no more," but once upon a time there was a nature that existed apart from human beings when human beings could live apart from nature. Indeed, the very concept of "nature" as the **non**human (natural) world upholds the division.

Now, it seems "natural" that we humans would divide ourselves from our environment and from nonhuman beings, even those biologically most related to us, the great apes that, ironically, now are more than ever in need of living areas remote from us simply to survive. We humans, after all, are able to speak, to use tools, to think—or at least to speak more articulately than any other beings and to produce more complex tools, and certainly, it seems, to conceive of ourselves in difference from all else with a

[2] Jedediah Purdy, AfterNature2 -3.

pronounced sense of self and self-importance.

THE BORDERS HIDING BEHIND REPRESENTATIONS OF NATURE

That self-imposed difference has meant that "nature" refers primarily to the nonhuman world, the "natural world" or "natural environment" in distinction from the human-made or artificial world. That sense of nature has predominated in recent studies of representations of nature, and nobody has chronicled the recent history of decisive representations more thoroughly than Jedediah Purdy in his book AfterNature. More exactly, Purdy has chronicled the representations of nature that have been politically and ecologically decisive in North America. Which means that he has left out visions of nature that originated with native Americas and with people in America of non-European descent. It is not that Purdy fails to recognize the short shrift these peoples received in European accounts of the native land, or the extensive exclusion that often left them represented as nonhuman or as part of the wild to be tamed. How indigenous Americans and enslaved African-Americans conceived of themselves "in relation to nature" is beyond the scope of Purdy's chronicle. Perhaps the European representations of nature in America have been more powerful in establishing the Anthropocene than other peoples' visions; perhaps the Euro- American focus is justified in light of the fact that present-day Americans have by far the world's largest per-capita energy consumption, which has been doubling every 20 years. The U.S.ranks second in the world, behind China, in greenhouse gas emissions. The Euro-America centric focus of accounts like Purdy's will be supplemented only when we have equally detailed surveys of the ways Asians, Africans and other peoples have conceived nature.

European American ways have represented nature alternately as destined to be tamed, to be utilized, to be aesthetically enjoyed or, finally, to be ecologically researched, but always somehow in distinction from the human world, even when, in the Anthropocene, that nature no longer lives on its own. A counter balance to this distinction seems to appear in recent accounts of the intelligence of nonhuman nature. There the division between human and non seems to be overcome. But rather than overcome, perhaps the division has merely morphed into a one-sided take-over, where we find the human in other animals and even in plants, with less regard for their own ways of being. In a perceptive essay on recent "nature writing," Purdy has identified the imagination at work in popular literature about plant and animal intelligence, the fantasies

that keep writers imprisoned in their own psyche.[3] In TheHiddenLifeofTrees,Peter Wohlleben, for example, gives a fascinating account of how a tree can exchange nutrients with neighboring trees in times of stress and sickness, or send chemical alerts through roots and air when pests attack. But he must bear the brunt of Purdy's sarcasm when he tells us that trees have 'experience'" and "true friends" and can be "greedy' as well as altruistic, or that grasses hearwhen registering a vibration of 200 hertz. With justifiable skepticism Purdy picks out Wohlleben's fantasy that the behavior of a tree in a forest can be a matter "of individual choice and, therefore, a question of character."[4]

That animals biologically remote from humans make human-like decisions and choices is a significant claim in the work of the neurobiologist Stefano Mancuso, a writer that Purdy does not discuss. Mancuso writes of a bee group that "focuses on the question of how to choose the best place to set up [a] new colony among [the] many possibilities" their scouts have informed them about. "In the end, the location that has persuaded the largest group of bees will be chosen for the [new] hive and the queen, with her swarm, will head in the direction of that site." The bee group makes decisions essentially the same way as does the individual human, or rather, human "individual decisions...are made in a collective manner [too]: the neurons in our brains, which produce thoughts and sensations, work the same way as the bees that must determine which is the best place for their new home." Or so Mancuso would have us believe.

> These decisions are made through a real democratic vote between the members of the group: the largest number of bees that have visited a site or the largest number of neurons that have produced electrical signals dictates the final decision. This means that even our personal decisions are the result of a process of democratic choice, as happens everywhere in nature.[5]

Plants, too, Mancuso claims, exhibit the capacity to remember and make distinctions. One of his experiments supposedly "prove[d] that plants can learn that a certain stimulus was harmless and distinguish it from other potentially dangerous ones; that they are able to remember a past experience."[6] These descriptions claim more than parity between human and nonhuman intelligence. They assume more than that plants have experiences and make distinctions. They also assume that human mental operations such as

---

[3] Jedediah Purdy, "Thinking Like a Mountain: On Nature Writing," BottomsUp29 (Fall 2017), n.p.

https://nplusonemag.com/issue-29/reviews/thinking-like-a-mountain/

[4] WOHLLEBEN, 154

[5] MANUSCO 88-89

[6] Ibid., 12.

decision-making reduce to neuronal electrical discharges. We might want to leave it up to brain-scientists to decide how plausible this assumption is, but a simple-sounding question can indicate how philosophically debatable it is: What about Mancuso's decisions to use expressions such as focusingonthequestionofhowto choose, makedecisions, and democraticvote? Were his own choices merely a matter of the way his neurons moved? Did they have nothing to do with the appeal of certain English and Italian expressions or the social conditions of human language that are not measurable by unconscious neuronal activity?

Purdy is similarly skeptical when nature writers attribute to plants a capacity to experience, to remember and distinguish, or when they ascribe human emotions and intelligence to nonhuman life forms. He reviews other writing that "explores the boundaries between human minds and the rest of the world," and he sides with the authors who recognize a tremendous, unbridgeable gap between themselves and the animals with whom they would commune.[7] But the root of his skeptical attitude remains hidden until we summon a thought he repeats in his earlier book After Nature. "The problem of animals' experience," he writes—not even bothering to consider plant intelligence—"conjures up uncanniness, the bewilderment that comes with not-knowing another's consciousness, or even whether another consciousness is present at all." "Uncanniness expresses an uncertainty at the heart of the Anthropocene,"[8] and this uncertainty arises not only in our interpretations of alien intelligence but also, ultimately, in our judgments about how to survive the current ecological crisis. Purdy's later review of nature writing supplies the transition between the knowledge we lack and the fantasies that compensate by seeing traces of human intelligence and emotions in all of nature.

We often make "nature" too much in our own image and likeness. I have given examples where writers seem guilty of the "pathetic fallacy" that imputes human emotions to the nonhuman. To a certain extent, Mancuso himself seems aware of this danger. In too many instances, he writes, "our eyes see only what seems to be similar to us and ignore anything that is different from us."[9] This habit goes beyond the problem of seeing the other only as a version of oneself. When we pretend that other life forms are, in many surprising ways, just like us, we assume an anthropomorphism that inhibits knowledge in two directions. It underestimates differences between human rationality

[7] Purdy is sympathetic to Helen Macdonald, author of HisforHawk, whose attempt to collaborate in hunting with her goshawk, to enter "into another way of being...invites a question: has she opened her mind to other ways of being or collapsed it to a nearly unconscious point." PURDY 2017, n.p.
[8] PURDY 2015, 241, 243.
[9] MANESCO 85.

and nonhuman responses, but it also tends to ignore the kinds of human responses that resonate with those of plants and other animals. If we are too self- centered in ascribing human, all-too-human intelligence to nonhuman forms of life, we also severely limit our conception of what counts as human intelligence. Let us consider these two aspects one at a time—first, the way that anthropomorphisms restrict our understanding of the nonhuman.

So many suppositions about the distinctness of the human mind have been proven wrong that it seems risky to suppose any qualitative difference between human and nonhuman intelligence. Once Descartes thought that only humans had minds, and other thinkers proposed that only human made tools, or used language, or made distinctions and were capable of deception. Now we say we know that crows speak and devise tools, and not only that octopuses can intentionally deceive but so too can birds like the African drongo. What may well remain a solely unique human capacity is the ability to say and to know such things, to articulate our understanding through syntax and speak truths about the world.[10] I do not wish to argue the human difference here, as relevant as it may be. My point is that we unnecessarily anthropomorphize, we shape the being of nonhumans in all-too-human ways, when we conceive their capacities only in terms of human intelligence. There are forms of intelligence that are not captured by the concepts of problem solving, memory, "communication skills," "react[ing] successfully to new or trying situations," and so forth, as Mancuso has defined the intelligence that even plants display.[11] Frequently the model in such definitions is rational decision theory. To envision behavior according to a different model does not necessarily mean to diminish the value of the scientific research that has demonstrated surprising and amazing facts about animal and plant behavior. It is to appreciate life in a more expansive manner.

ALTERNATIVE VISIOSN OF THE INTELLIGENCE OF NATURE

What would be an alternative way to understand the behaviors of living beings, our own included? What other "forms of intelligence" are there? I take a cue from the philosopher and naturalist David Abram, whose essay on bird and fish and insect migration suggests what we might call reciprocating intelligence. Sandhill cranes and

[10] See Robert Sokolowski, PhenomenologyoftheHumanPerson(Cambridge: Cambridge University Press, 2008)for an eloquent elaboration of this position.

[11] MANUSCO 2017, 5–6. He also mentions the ability to develop defense strategies, and so on. But he implies that we have much more to learn about distinctive human intelligence when he writes that "understanding the workings of memory in organisms without brains will help lead to a better understanding of how human memory works." 14.

salmon and monarch butterflies all exhibit "uncanny navigational powers" that contemporary science explains by "likening the abilities of these animals to technologies of our own, human invention." These creatures, we imagine, use external contrivances like "internal maps and inborn compasses" as well as "innate calendars and internal clocks." We imagine them as

> "a separated sentience or self that regularly steps back, within its body or brain, to consult the map or the calendar...[But] Cranes and butterflies would have little use for a separated re-presentation of the Earth's surface, for they have never torn themselves out of the encompassing presence of the wide Earth....what if [instead] we were to allow that the animal's migratory skill arises from a felt rapport between its body and the breathing Earth? That a crane's two-thousand-mile journey across the span of a continent is propelled by the felt unison between its flexing muscles and the sensitive Flesh of this planet (this huge curved expanse, roiling with air currents and rippling with electromagnetic pulses), and so is enacted as much by Earth's vitality as by the bird that flies within it? ... By focusing our questions so intently on the organism, as if it carries all the secrets of this magic hidden within itself, we easily lose sight of the obvious collaboration that's at play[12]

Abram's way to envision the intelligence behind the migration moves us out of the brain of the individual creature into the wider context of the reciprocity between it and the living planet. The emphasis shifts from a supposed ability caused by a single brain or nervous system to an intercausal, interdependent complex that links a living being and the greater earth. Abram does need to invoke the word intelligence in his model to explain these animal migrations, and indeed, if it is anthropomorphic to ascribe human mental capacities to plants and many animals, it would be zoomorphic to attribute "intelligence" to a "system" that includes nature at large. If the concept of intelligence and understanding are descriptors of what individuals within a species exhibit, we still miss some essential factors in what we are trying to understand when we focus on equivalents to the human brain.

How might we apply Abram's more holistic model to understand behavior that allegedly demonstrates the intelligence of individual plants? Take for example Mancuso's research about Mimospundicaplants, popular for the feathery look of their flowers.

---

[12] David Abram, "Creaturely Migrations on a Breathing Planet," Emergence Magazine no. 3. https://emergencemagazine.org/story/creaturely-migrations-breathing-planet/

Recall the claim, mentioned earlier, that these plants "can learn that a certain [threatening] stimulus was harmless and distinguish it from other potentially dangerous ones; that they are able to remember a past experience" for more than forty days. "How such a mechanism works in organisms that have no brain, such as plants, is still a bit of a mystery," Mancuso writes.[13] Might we envision this mystery instead as an attunement between environment and plant, each side contributing to the response that Mancuso limits to the single plant? I realize that researchers would need to provide a much more detailed explanation; here I wish only to shift the "mystery" from the single specimen to the composite habitat.

How might Abram's holistic model explain the responses of trees in distress as described by Peter Wohlleben? As mentioned earlier, Wohlleben recounts how a tree exchanges nutrients with neighboring trees in times of stress and sickness, or sends chemical alerts through roots and air when pests attack. He cites research that shows trees "can warn each other using chemical signals sent through the fungal networks around their root tips" and also use electrical impulses to communicate. Wohlleben attributes these abilities to the tree's equivalent of a brain, located in its root tips.[14] Robin Wall Kimmerer, a biologist and member of the indigenous Potawatomi Nation in North America, seems essentially to agree with this explanation when she reports the hypothesis that trees

> communicate via pheromones, hormonelike compounds...laden with meaning....that one tree will release when it is under the stress of insect attack.the tree sends out a distress call: "Hey, you guys over there? I'm under attack here. You might want to ...arm yourselves for what is coming your way"....This gives [the other trees] time to manufacture defensive chemicals....The trees warn each other and the invaders are repelled. The

[13] MANCUSO 2017, 12-13

[14] WOHLLEBEN 2015: 10. "Trees can learn [and] this means they must store experiences somewhere, and therefore there must be some kind of a storage mechanisminside the organism.... brain-like structures can be found at root tips.... [and] when a root feels its way forward in the ground, it is aware of stimuli...researchers measured electrical signals that led to changes in behavior after they were processed in a 'transition zone.' If the root encounters toxic substances, impenetrable stones, or saturated soil, it analyses the situation and transmits the necessary adjustments to the growing tip" which then changes direction "as a result of this communication" (82-83). Trees have conversational skills (11).

individual benefits and so does the entire grove.[15]

But then Kimmerer presents a fundamentally different sort of hypothesis for the phenomenon she calls the synchrony of trees responding together to some stimulus:

> The trees in a forest are often interconnected by subterranean networks of mychorrhizae, fungal strands that inhabit tree roots....The mychorrizae may form fungal bridges between individual trees, so that all the trees in a forest are connected. These fungal networks appear to redistribute the wealth of carbohydrates from tree to tree....[Trees and fungi] weave a web of reciprocity, of giving and taking. In this way, the trees all act as one....Through unity survival. All flourishing is mutual.[16]

The difference between these two explanations is not that one locates tree communication via airborn chemical signals and the other via underground fungal connections. The fundamental difference is that the first explanation prioritizes individual trees, whereas the second shifts the emphasis to the network connecting the whole grove of trees—and more importantly, the difference is that the first explanation imputes human-like, will-like capacity to trees that intentionally send out distress signals, whereas the second, holistic explanation implies that trees respond as a whole group or grove "naturally," without intention—perhaps as does the immune system of a single human body. Metaphorically speaking, infected human cells "communicate" to surrounding cells, naturally activating defensive white blood cells when infectious agents "invade" one's blood.

Although scientists often speak of a "mechanism" at work in such natural responses, holistic explanations are not necessarily mechanistic or deterministic at all. We might instead envision these responses as the communal, spontaneous attunement of a group of trees with one another and with the soil that we also call "earth," including the other living forms that share it. The parts we single out as organisms all seek nutrients in this earth and live best together when they reach the dynamic equilibrium called homeostasis.

For another example, let us return to Wohlleben, who imagines trees as making individual choices and deciding whether to grow new lower buds when the forest's canopy has temporarily opened.[17] The holistic model would place that "intelligence" in the interactions between tree and sun and water—the water that courses through a tree,

---

[15] BraidingSweetgrass:IndigenousWisdom,ScientificKnowledge,andtheTeachingsofPlants(Minneapolis:Milkweed Editions, 2013), 20.

[16] Ibid.

[17] Ibid., 154. Similarly, Wohlleben proposes that a tree can decide to communicate with others of its liking, and can distinguish between its own roots and those from other species, when it continues to pump sugars into the stump of one felled neighbor but not another (2-3).

warming in the sunlight and expanding the tree toward it. As Theodore Schwenk tells us, "it is not possible to speak of an independent circulatory system of the plant. The visible streaming of the sap in the plant is only one half of its complete circulation, the other half exists in the atmosphere or in the earth."[18] The holistic model neither reduces the organism's responses to deterministic mechanisms nor imputes them to human-like conscious decisions. It may not be able to explain all behaviors of plant and animal life, but it shifts the focus from selected individual specimens to the interdependent frame of reference. I find the holistic model no more metaphorical than the mixed metaphors the scientists use when they speak of mechanisms on the one hand and decision-making or language communication skills on the other. The acquisition of skills and the ability to make decisions have historically presupposed higher consciousness, and we stretch their meanings almost beyond comprehension when we ascribe them to individual plants.

I want to stress again that the anthropomorphic representation of plants is a two-sided depreciation. When we represent plants as possessing human-like intelligence and an ability to consciously deliberate, differentiate and make decisions, we not only miss ways of responding that are specific to plants and epitomized by them. We also overlook ways that humans can and do respond to "nature" in ways that exceed their rationality—as that rationality is typically defined. We overlook what Abram calls "the intelligence of our sensing bodies," our "animal bodies."[19] And we therefore miss noticing the ways that interweave plant and animal and human behavior. This is particularly the case when we represent these life forms as making calculations individually, in insolation from others of like kind and from the great earth.

Abram's work provides vivid examples of the reciprocity between living forms that is not captured in terms of rational decision theory or problem-solving. Let me give a much condensed version of one example. Through the centuries, ever since the ice ages, schools of salmon have returned periodically from the ocean to the particular fresh-water mountain streams whence they first emerged, and when they swim farther and farther inland, they bring nutrients from the ocean that, through the centuries, have enriched the soil and encouraged woodlands to grow into dense forests.

> The thickening woods offered habitat for innumerable other creatures....the association between salmon and woodlands was an ancient reciprocity renewed time

[18] Theodor Schwenk, SensitiveChaos:TheCreationofFlowingFormsinWater&Air. New York: Schocken Books, 1965, 14.
[19] ABRAM 2010: 15, 8. BecomingAnimal(New York: Vintage).

and again: as the ice retreated, the fish and the forests recolonized the glacier-scoured terrain together.[20]

Native American groups along the Pacific Rim learned long ago to harvest migrating salmon in abundance but without depleting their numbers to the point of extinction. After a group caught its very first salmon, it would perform rituals that commanded a period of restraint or even abstinence from catching and eating the fish while the masses swam upstream inland to their spawning grounds. Abram describes as visible among "all indigenous cultures from every part of the North Pacific Rim," an aura of sacred respect for their life sources.[21] "The ritualized honoring of the first fish also ensured that the salmon, however abundant in the coming season, could not be taken for granted—thatitsfleshremainedasacramentforthepeople."[22]

Whatever periods of trial and error the indigenous peoples underwent, their ritualized behavior suggests that they learned collectively to respond to the rhythms of their world in a way that reminds me of the reciprocal adaptation of the fish and the waters, the soil and woodlands and all their inhabitants. A model of rational decision-making by certain individuals is hard- pressed to explain the reciprocities that Abram describes. At the same time, this human adaptation was also not reducible to instinct—a fixed pattern of unlearned behavior that once was thought to be the province of nonhuman animals. I propose that the native people's learning was a matter of communal practice, of actions that showed them how to see, to understand as one communal body, ideally, at least, attuned to the sources of its life. In this case, at least, the community practiced a ritual that repeated an appropriate response, a response of enjoyment and restraint, and have passed it on through the generations, so that it became something of what we call "second nature" for the people. Robin Wall Kimmerer writes of the synchrony practiced in ceremonies at the annual Potawatomi Gathering of [indigenous] Nations, where "there is something like a mycorrhizal network that unites us, and unseen connection of history and family and responsibility to both our ancestors and

---

[20] Abram's source here is Martin Lee Mueller, BeingSalmon,BeingHuman:EncounteringtheWildinUsandUs intheWild(Vermont: Chelsea Green Publishing, 2017).

[21] David Abram, "Creaturely Migrations

[22] Abram's source is Freeman House, Totem Salmon: Life Lessons from Another Species (Boston: Beacon Press, 1999), pp. 59–61: "Every year, even as fewer and fewer salmon run the rivers, the Yurok continue to hold a Salmon Festival to honor the Klamath River; The Hoopa, honoring the salmon and the river in kind, run alongside the Klamath. A painted baton, carved into the shape of the salmon, is passed from one runner to the next; The Yaruk and Karuk peoples continue to fight for the removal of dams, which have obstructed the traditional run of the salmon, hoping to restore the proper balance of salmon in the water."

our children."[23]

This is not to ignore histories of counter-effective, ritualistic behavior resistant to change and ultimately self-destructive; but then Abram's model does not assume that human groups have or should have priority in survival. Likewise, this proposal is not to underestimate the historical failures to respond appropriately, the cases of devastation that ancient human groups have wrought upon their environment and brought upon themselves (a case in point is the Ancestral Puebloans (Anasazi) of the Southwest United States, whose deforestation in the 1100s contributed to the disappearance of many if not all tribes). Even in trying to be part of the whole we call nature, human communities have often enacted their separation from it.

But perhaps we humans of today have torn ourselves too hastily out of nature, out of "the encompassing presenceof the wide earth" that Abram describes. Perhaps we have forgotten how human groups havelearned to live in the rapport he celebrates. Numerous human communities have seen themselves within nature and, reciprocally, nature within them. My time with you today allows mention of a very few examples.

About a hundred and twenty years ago, Chief Luther Standing Bear of the Lakota people on the high plains of lower North America is recorded as saying

> The Lokata was a true naturist—a lover of nature....Kinship with all creatures of the earth, sky and water was a real and active principle. For the animal and bird world there existed a brotherly feeling that kept the Lakota safe among them and so close did some of the Lakotas come to their feathered and furred friends that in true brotherhood they spoke a common tongue.[24]

A statement made half a century later by Tatange Mani (whose name means "Walking Buffalo"), a Nakoda tribesman who lived in western Canada, extends this response to embrace a communion with plant life:

> Did you know that trees talk? Well, they do. They talk to each other, and they'll talk to you if you listen. Trouble is, white people don't listen. They never learned to listen to the Indians so I don't suppose they'll listen to other voices in nature. But I have learned a lot from trees: sometimes about the weather, sometimes about animals, sometimes about the Great Spirit.[25]

---

[23] KIMMERER, 21.

[24] Luther Standing Bear, LandoftheSpottedEagle (Boston: Houghhton Mifflin, 1911) 163; cited in T. C. McLuhan,TouchtheEarth:ASelf-PortraitofIndianExistence(New York: Outerridge & Deinstfrey, 1972), 6.

[25] Grant MacEwan, TatangaMani,WalkingBuffalooftheStonies. (Edmonton, Alberta: M.J. Hurtig, Ltd,

Are these statements merely echoes of the anthropomorphic projections evident in the scientific writing that attributes language-like communication to plants and animals? I read them rather as human testaments to a bond that folds humans and the nonhuman into a single reality, a reality that trees and birds, bear and buffalo and human express reciprocally, each in its own way.

Philosophical narratives in East Asian traditions also attest to the common bond that goes by the name of nature. In these philosophies, there never was an ontological separation between humans and other living beings. Reality is dynamic; what isnaturally moves toward the way it shouldbe. The Daodejing, theWayanditsPower,states,

> Humans follow the earth, the earth follows the heavens, the heavens follow the Way, and the Way does just what it does.[26]

Chinese, Korean and Japanese Neo-Confucians envisaged a single pattern they called lior ri(理), expressing the integral, moral relationship between humans and the rest of nature. Buddhist narratives envisioned both the circular wheel of causation linking all sentient beings, where moral consciousness marked the transient human stage, and the way to liberation from the wheel. Some Buddhists proclaimed that realization of transience or impermanence was itself liberating. Others said that clearer than human preaching was "the voice" of mountains, rivers, trees and grasses, of the great earth. A modern version of this Buddhist philosophy appears in the theory of Imanishi Kinji that unites the inorganic with the life of the organic in a single interactive reality. Within it, living beings thrive in creative tension with the environment, such that "the environment is an extension of the living thing, and at the same time...the living thing is autonomous [主体的] and governs the environment." "We can [then] think of the environment as partly within our bodies, and of our bodies—[insofar as they] cannot be freely constructed or transformed—as extensions of the environment."[27]

In these and similar examples we find no ultimate divide between humans and the

---

1969),181, Cited in T.C. McLuhan, 23.

[26] My translation of Chapter 25: 人法地　地法天　天法道　道法自然．　Roger T. Ames and David L. Hall translate the polysemous term tian 天 as theheavens, and note that "there is also a strong association between tian and the natural environment, as well as with its ongoing operations. Tiandoesnot speak directly, but communicates effectively (although no always clearly) through human-generated oracles, through perturbations in the climate, and through alternations in the natural conditions that contextualize the human world....Denoting the unbounded world...tianis bottomless, ever advancing, and always novel." 64.

[27] TheWorldofLivingThings(1941), trans. Pamela J. Asquith et.al., in JPSB HEISIG, KASULIS & MARALDO, eds., Japanese Philosophy: A Sourcebook, 890-91; Imanishi Kinji, 生物の世界 (Tokyo: Kodansha bunko, 1972), 73.

rest of nature. They contrast sharply with our representations of man versus nature, and now of "no nature without man." Yet another contrast defines Watsuji Tetsurō's conception of fūdo(風土), the milieu of interplay between wind and earth, signifying both culture and nature. [see Augustine Berque's works] Recently, Kida Gen has suggested that "the Japanese, whose tradition was not based on...a metaphysical delimitation and denigration of nature, are well positioned to take up this project of...recovering a more positive and holistic sense of nature" than decisive Western views.[28]

Yet these representations of humans living within nature should not blind us to the divisions, exploitations and devastations that are evident alongside them. Visions that include people within nature have not always excluded tension and strife between the human and the nonhuman. Much less have they necessarily prevented the destruction of cultures and nature, as evidenced by the disappearance of the Ancient Puebloan communities that deforested the land they depended upon, or ancient Chinese tribes that stripped the slopes that were the woods of wandering Daoists. Historical research proves it implausible to attribute such abuses of the environment solely to European practices that spread through global colonization, as Lynn White, Jr., thought, or simply to competing worldviews that alternately predominated within the same country, as Yi-Fu Tuan proposed was the case in China.[29] Does this research then debunk representations of the native human as a part of nature rather than overlord? Does it reduce these native views, and ours of them, to mere myths?

I do consider them myths, but myths in the sense of legendary narratives that guide human attitudes and actions, for better or worse. These views are no more fantasy and falsehood than is the current story of the Anthropocene that Purdy himself regards as a cultural idea rather than a geological term. Purdy too recognizes the need for new ways to imagine our relationship to nature.[30] But he seems to place the idea of the

---

[28] Kida Gen, 「「哲学」とは何であってのか」 [What Was "Philosophy"], in his book『 啓蒙洒脱な反哲学』[Enlightened and Unconstrained Anti-philosophy] (Tokyo: Kawade Shobō Shinja, 2014)50-51; cited by Bret W. Davis, "Introduction: What Is Japanese Philosophy?" in Davis, ed., HandbookofJapanesePhilosophy, Note 140.

[29] For an evaluation of these hypotheses, see J. Baird Callicott and Roger T. Ames, "Epilogue: On the Relation of Idea and Action," in their edited NatureinAsianTraditionsofThought(Albany NY: SUNY Press, 1989), 279-82. For historical documentation of natural devastation as well as care in Asian countries, see Ole Bruun and Arne Kalland, AsianPerceptionsofNature:ACriticalApproach(London: RoutledgeCurzon, 1995).

[30] PURDY 2015: 16–17. He proposes that we learn to see the atmosphere as something beautiful, for example (253). And on a larger scale, "... to imagine the world's possible energy futures as alternative landscapes, alternative economies, alternative ways of living in the full sense of a political economy that is also an ecology" (246).

Anthropocene—the idea of a nature nolonger existing apart from human beings—on a basis more factual than visionary. As a prophet of the Anthropocene, Purdy implies it is too late to let ourselves be guided by more ancient native visions of humans as perpetually part of nature. He presents the decisive representations of nature in European North America as a history of alternating ideologies whereby man was destined by providence to tame the wild, or to commune with it, or to utilize it, until the more factual ecological version of American nature got hold of us. Purdy does not realize that the interdependence he identifies as the mark of ecological vision has been central to Buddhist philosophy for millennia. Nor does he historicize the idea of Anthropocene as he does the preceding representations, rendering them less than scientific.[31] Perhaps that makes it easier to overlook the way that the Anthropocene is at base an anthropocentric idea, imagining man as the nonnatural measure of what counts as nature.[32]

If the narrative of humans and nature apart from each other is misleading, there are other myths that I think—along with Purdy—are in effect dead-end. One is the myth of a wilderness untouched by human hands. The first Europeans colonists mistakenly envisioned much of the land they encountered in the Americas as virtually untouched; later many of them romantically pined after this imagined wilderness and worked to have vast areas set aside to preserve it.

When the British colonists in America first encountered the Powhatan people's beans and maize growing together intertwined in unplowed, unfenced fields, the colonists saw only wild, "unused" land ready for the taking, rather than cultivated gardens.[33] The "pristine myth" names the view that much of North America had been wild and unaltered by human technologies before European colonization.[34] For four centuries this myth also

---

[31] Ibid., 31–45, 237.

[32] PURDY (2015: 50) clarifies that "the Anthropocene is not anthropocentric in the narrow sense of treating the world as a storehouse of resources for human interests, or even in the somewhat broader sense of assuming that the only perspectives that should count in politics are human perspectives." My point is that the idea first divides humans from nonhuman nature and then sees this nature, for the first time in this new era, as dependent on human practices.

[33] Charles C. MANN, 1493:UncoveringtheNewWorldColumbusCreated(New York: Alfred A. Knopf, 2011), 47.

[34] Mann briefly sketches the debate about the concept of wilderness in 1491:NewRevelationsoftheAmericas BeforeColumbus(New York: Vintage Books, 2011), 374. One of the most balanced and astute assessments, to my mind, is Gary Synder's "Is Nature Real," in Michael P. NELSON & J. Baird CALLICOTT, eds. TheWildernessDebate RagesOn:ContinuingtheGreatNewWildernessDebate(Athens, GA: University of Georgia Press, 2008), 351-54. Regarding the myth of pristine wilderness, Synder writes, "Pristine" is only a relative term, but

generated the idea that the natives who lived in this pristine wilderness were themselves wild, not quite human or not human at all. I myself have always tended toward the "romantic" view that areas protected from roads and mines and other modern human encroachments help preserve the well-being of the planet as well as our own. I too want to keep our engineering out of protected areas, but I must also recognize that our care for them requires a technology of restraint.[35]

Another myth that Purdy and I alike would regard as shortsighted regards nature as the great reserve for human use, and technology as the means to preserve it. Purdy shares with Heidegger a healthy skepticism toward technological solutions to all perceived crises. Both regard it a human conceit to represent nature as a "standing reserve of resources."[36] Heidegger's word for the irruption of entelechies and energies beyond technological control is simply "Earth"[37]; Purdy, as we have heard, refers to nature's "uncanniness." I have been wary of a related myth: the view that we need to re-enchant nature and imagine it inhabited by spiritual powers beyond human reach, whether benevolent or malevolent. Perhaps the gods have withdrawn for the time being, as Heidegger proclaims, and it is simply too late—for us moderns—to regard nature as something sacred.

---

humanly used as the landscape may have been, up until ninety years ago the planet still had huge territories of wild terrain that are now woefully shrunken. Much of the wild land was also the territory of indigenous cultures that fit well into what were inhabited wildernesses" (352). I read Synder as opposing anthropocentrism, not as removing humans from nature, when he speaks of "the value of the nonhuman" and writes, "For all the talk of 'the other' in everybody's theory these days, when confronted with a genuine Other, the nonhuman realm, the response of the come-lately anti-nature intellectuals is to circle the wagons and declare that nature is really part of culture" (354,) Writing in 1996, perhaps he is too optimistic on one point: "Wild is the process that surrounds us all, self-organizing nature: creating plant-zones, humans and their societies, all ultimately resilient beyond our wildest imagination" (354).

[35] PURDY (2015: 249) also advocates self-restraint as part of the response to current ecological challenges, "perhaps including refraining from geo-engineering."

[36] See PURDY 2015: 16, 41, 45-46, 195. MANN (2011: 374) tells of walking alone in the woods and feeling "the presence of something beyond myself," something that seems "to have rules and resistances of its own...that do not stem from me."

[37] See, for example, "The Origin of the Work of Art," in HGA 5 (Holzwege, 1935–1946, ed., F.-W. von Herrmann, 1977, 2nd edn. 2003). 1–74, and my essay, "The Many Senses of the One World: Reflections on Nishida's and Heidegger's Thought in the 1930s and the Environmental Crisis of Today," in MARALDO 2017, 429-31.

Yet other cultures did maintain balance by way of rituals that sacramentalized fellow creatures, as we saw with the Pacific Rim peoples who performed salmon rituals. Much more recently, in 1988, Buddhist monks in Thailand and Cambodia protested, with little success, the deforestation that was destroying two-thirds of the forests in their lands and causing landslides that killed hundreds of people.

> And then one monk began a practice of ordaining trees. After locating the oldest and largest trees in a forest, he—in the presence of members of his surrounding lay community—recited the appropriate scripture and then wrapped the trees in traditional orange robes, just as is done for a novice monk. The practice has spread across Thailand and into Cambodia. Most loggers will not commit the taboo of harming a monk, even if that monk is a tree.[38]

In 1977, the Kenyan biologist Wangari Maathai founded the global Green Belt Movement that has planted tens of millions of trees. Maathai had been inspired by her mother's spiritual devotion to giant fig trees that regarded them as sacred and saved them from being consumed for firewood. She tells how

> [The fig trees] physically protected the land from sliding because it's so steep. And because they have roots that go very deep, and, as I say, because they are not cut, they last forever. They are able to go down into the underground rock. They are able to break the rock, and they are able to bring some of the subterranean water system up nearer to the surface, and so they were responsible for many of the streams that dotted the landscape. So in many ways, therefore, they were part of the water system in the area, and so they served a very important purpose....So I quickly saw how the tree could solve the problems.[39]

Maathai places God together with humans innature. Here we see a more holistic and wholesome way that plants solve problems, and not only human ones. It may indeed be of benefit to humans that trees do what they do, but the best human use of them will follow their own ways.

The forest management practices of today's Coquille Indian Tribe in North Bend, Oregon, offer another example of reverential responsibility toward trees. Their example shows that reverence toward the land need not remove it to an untouchable sacred realm

---

[38] Chelsea Steinauer-Scudder, "Hallowed Ground," EmergenceMagazine. https://emergencemagazine.org/story/hallowed-ground/

[39] "Wangari Maathai, Marching with Trees," interview with Krista Tippett, OnBeing, April 6, 2006.

but rather can embrace the people within it. The Coquilles experience the land and its forests as their home; they care for it and it takes care of them.

> It's common to think of indigenous people subsisting on whatever nature happened to offer. For millennia, however, the Native peoples of the Oregon Coast took an active role in managing the land and the species that live there. Our ancestors' sustainable management practices made careful use of natural resources, protected wildlife habitat, and promoted a lush, diverse and productive landscape. The land rewarded them with a generous bounty.... [40]

The Coquill's land was restored to the tribe thirty years ago, and last year they regained complete control over its forest management. Their practice of ensuring biodiversity has proven financially more lucrative as well as more sustainable.[41] All together, these examples show that re-enchanting nature does not necessarily mean absolving ourselves of the power to change things—and to change ourselves.

When we envision humans as always a part of nature, always within nature, then Purdy's prophesy of the Anthropocene— the era in which nature no longer "stands apart from human beings"—appears to be another human conceit. At least as long as there have been homosapiens or homininin general, there never has been a nature without humans.

DOES NATURE THINK?

And these humans, we can reasonably assume, have been capable of thinking. If they and all of us belong within nature, then nature lives in and through us as well. Taking that thought a step further, we could say that nature thinks via us, through the medium of our brains and bodies, just as it inherently expresses itself in the substance of all living and nonliving beings. If we accord a special place to us human beings, might that place be our heightened awareness of the motives and consequences of our actions—an awareness that calls us to responsibility beyond the natural responses of other living beings? What if we were to envision ourselves as the world's eyes, and not only eyes but ears and fingers and other sense organs that we share with other sentient beings and in our own specialized way channel what the world has to say.

---

[40] Coquille Indian Tribe website https://www.coquilletribe.org/?page_id=39

[41] Brian Bull, "Native American Tribes Gaining Recognition For Timber And Forestry Practices," • KLCC 89/7 NPR for Oregonians, Jan 30, 2019, https://www.klcc .org/post/native-american-tribes-gaining-recognition-timber- and-forestry-practices

Nishida Kitarō proposed that the world itself is self-aware: it becomes aware via the conscious self that reflects it. He had in mind the human self in its manifest plurality, concentrating the world's awareness in multiple places, each with its own perspective. Nishida did not mean this metaphorically; we really are the focal points of the world's awareness. I think we can extend the panoply of the world's foci to all sentient beings; each in its own way awakens the world. The world "lights up" (but also partially conceals itself) through each of us humans and through all sentient beings. I would not exclude plants from this category either, but would accord them their own peculiar ways of responding to the earth or nature at large. Nishida wrote of world rather than of nature, but only to avoid the pretense of a natural realm outside of human conception and interaction. What humans as self-aware individuals do, perhaps better than other, less individuated beings, is learn to see through acting, to understand via interacting with others and with things in the world. David Abram speaks of the intelligence of sensing bodies; Nishida translates this creative, embodied perceiving into action and speaks of enactiveintuition. The actions we perform in response to our sensing, the seeing we acquire in response to our acting— for this reciprocity with the world Nishida coined the expression kōi-tekichokkan(行為的直観), enactiveintuition. We humans not only display or disclose a world already there; we enact it, that is, interact with it such that both world and self arise in mutual formation.[42]

And appropriate interaction is a matter of practice or cultivation, as many East Asian traditions have long emphasized, in recognition of the resistance the world offers to our merely willing things so. The natural reciprocity that Abram notices between earth and living beings becomes, in Nishida's philosophy, the practiced enactment of self and world. To translate his place-making philosophy in terms of nature again, we could say that nature is neither simply outside us nor solely within us. We live within nature and nature reverberates in us. We are nature's way of getting to know itself, and the way is arduous and full of missteps.

Purdy titles his reflections on recent nature writing, "Thinking Like a Mountain." His tone borders on sarcasm, suggesting that, obviously, neither can a mountain think nor can humans think like a mountain. He ends his essay with mention of our "appetite for getting outside ourselves" when we try to imagine the consciousness of nonhuman beings. He asks, "Could we ever escape our own heads and know the viewpoint of a hawk? Is there such a thing as thinking like a mountain?" This remarkable question was in fact

[42] See MARALDO 2017: 199–225.

answered some 700 years ago by a monk in the mountains of central Japan who taught his community how to think like a mountain, and how not to. Zen master Dōgen, as he is known, told his fellow monks if they investigated mountains thoroughly, that would be the activity of the mountains. "Such mountains and waters of themselves teach us, as do wise persons and sages," he mysteriously intoned.[43] Echoing an even older Chinese saying, Dōgen also talks of mountains walking, and tells his followers that if they doubt mountains walking they do not know their own walking.[44] "People outsidemountains do not realize or understand mountains walking." Is this not the pathetic fallacy carried to the extreme of mountain heights? Is this not the height of anthropomorphism? Or is it rather an invitation to radically shift the perspective that takes oneself as the center of the world? It is as if Dōgen responds to the question, "What would happen if I lost myself, my self-centered perspective, in the midst of the mountains, in the midst of all of nature?

Dōgen's response is not a dark, impenetrable mysticism that has nothing to do with everyday life in our workaday, politically troubled world. Gary Snyder's essays and poems help us see the relevance of Dōgen's view for ecology and political life. Synder advocates bioregionalism, which shifts our view of geo-political territories to sustainable, decentralized areas with natural boundaries and features. Approaching Dōgen's words, he offers a mundane way to put ourselves inthe mountains.[45] Practice mountain hiking until it becomes second nature, done un-self- consciously, letting the slopes shape your path. You may find yourself not knowing whether you are walking or whether it is the mountain that walks. If this still sounds too mystical, then take up David Abram's invitation to imagine hiking through a forest in a mountainous area at dusk, when trees and their shadows close in your vision. Moving along step after step, as your awareness lets the surroundings move in place of your body, you might just experience "a vast and brooding presence that had been hiding moments earlier, behind the gauze of light...now slowly walking toward you through the clarified air. It is the breathing body of the mountain itself."[46]

But—and this is a vital point—Dōgen does not rest with the practice of selflessly. investigating and moving like a mountain. He also cautions against naive visions of merging with nature, putting everything into the same stream, while forgetting that it is

---

[43] In his "Mountains and Waters Sutra" (Sansuikyō 山水經). Quotations, here modified, are from the translation by Arnold Kotler and Kazuaki Tanahashi, in Tanahashi, ed., MooninaDewdrop:WritingofZenMasterDōgen (San Francisco: North Point Press, 1985), 97–107.
[44] The transposition recalls Zhuangzu's fish story:
[45] Gary Synder ThePracticeoftheWild. Counterpoint, 2010.
[46] David Abram, BecomingAnimal:AnEarthlyCosmology(New York: Vintage Books, 2010), 15.

we who put things that way. He urges his monks to be aware of their human insertions, of the difference between themselves and nonhuman beings, between the world as we construe it and as other beings experience it. Shifting from mountains to water, he says

> Although humans have deeply understood what is in seas and rivers as water, just what kind of thing [whales], fish, and other beings understand and use as water we do not yet know. Do not foolishly assume that all kinds of beings must use as water what we understand as water….It is not the case simply that within the world is water; within water there is world.[47]

To shift his words a bit, perhaps we may say:

It is not simply the case that within nature there are humans; within humans there is nature.[48]

[10 min Break]

10:50－11:30 UEHARA Mayuko (Kyoto University/Graduate School of Letters, Japanese Philosophy) 上原麻有子（京都大学 文学研究科, 日本哲学）

The Idea of the "Knowledge of Nature" as Detectable within Modern Japanese Philosophy

近代の日本哲学に見出される自然知という考え方

11:30－12:10 ABE Kenichi (Research Institute for Humanity and Nature) 阿部健一（総合地球環境学研究所総）

自然は人が関わることによって豊かになる

12:10－13:40 Lunch

13:40－14:20 YAMAKOSHI Gen (Kyoto University/Graduate School of Asian and African Area Studies, Primatology) 山越言（京都大学 ASAFAS, 霊長類学）

---

[47] Sansui kyō 山水經, trans. Carl Bielefeldt, modified. http://scbs.stanford.edu/sztp3/translations/shobogenzo/translations/sansuikyo/sansuikyo.translation.html

Dōgen speaks of dragons where I translate whales.The original reads:「いま人間には海のこころ、江のこころを、ふかく水と知見せりといへども、竜魚等は、いかなるものをもて、水と知見し、水と使用すといまだしらず、おろかにわが水と知見するをいずれのたぐひも、水にもちゐるらんと認ずることなかれ……世界に水ありといふのみにあらず、水界に世界あり」(DŌGEN 1241, 264, 266).

[48] Compare the words of Chris Cornelius, of the Oneida Nation of Wisconsin: rather than "nature is mine," "nature is me."

Conservation of the Bush of Ghosts: Dual Nature in West African Anthropogenic Landscape

14:20－15:00　SHIMADA Nahoko (Research Institute for Humanity and Nature, Architecture, Ecological Thought)　嶋田奈穂子（総合地球環境学研究所，思想生態学）

The life of land　土地の命

The Life of Land　-土地の命-

SHIMADA Nahoko
Research Institute for Humanity and Nature

◆日本の神社

日本には神社があります。神社とは、その地域コミュニティの人、暮らし、自然環境を見守るカミが棲む（いる）と考えられている聖地で、その多くは森で覆われ、中にはカミを祀る社があり、人はそこで祭や祈願を行います。これが日本列島には 20 万社以上あると考えられますが、正確な数は分かっていません。私はこの神社の立地を研究する中で、土地にも命があり、そこに意思があるのではないかと考えるようになりました。

◆研究の背景

「なぜ、そこに神社があるのか」。

学生時代、初夏の田んぼに浮かぶ神社の風景を見ながら、ふと抱いた疑問でした。古墳の頂、岬の突端、ため池などさまざまな立地の神社を見るたびに疑問がふくらみ、神社地の機能や意味を読み解く研究を始めました。地域の人々がその土地を「神社」として守り続ける理由を知りたかったからです。神社調査では必ず最初にお参りをし、境内の形状を写し取り、周辺の土地利用を観察し、立地の特長を考察します。それを数十社、数百社と繰り返していると、調査というより土地を相手に問答している気になってきます。

◆神社に表れる、カミと自然、自然とヒトの関係

2010 年からの 2 年間、ラオスで調査する機会を得ました。多民族が暮らすラオスには、それぞれの民族の村ごとに村を守るカミが棲む森があり、社があって祭もします。日本で言う神社のような聖地と考えることができるでしょう。こうした信仰の形は東南アジアに広く分布しています。

ある村で、開村の経緯を伝え聞いている古老からこんな話を聞きました。「100 年ほど前にこの土地を開拓して村を作った。もともとここに住んでいた違う民族の爺さんが、この土地を譲ってくれた。だから村の一番高い場所は開墾せずに当時の森のまま残し、爺さんを守り神として祀っている。祭では爺さんの民族の言葉で祈るし、爺さんの好物だったものを供える」。神社には地域の履歴が刻まれていることを知りました。

しかし、ラオスでは急速な近代化によってそうした場所は減っています。別の村では小学校建設のために森の木が伐られました。一番大きい木だけは残したそうですが、結局枯れました。「カミが死んだから、森の木も死んだのだ」と、案内してくれた村長がうつむきながら言いました。カミと森は一体であると考えられているようです。私はそのとき、日本のある稲荷神社を思い出しました。滋賀県の琵琶湖に近い平野部の小山に立つ神社です。これは 1915 年の台風で近くの川が決壊したとき、田畑に流入した土砂を集めてできた瓦礫の山に建っています。人々はここにカミを祀り、豊作を願いました。災いと恵み、自然の両面を常に意識できる場所に、神社が立てられました。

時間が経ち、人の暮らしや社会の変化とともに、神社のカミの役割が変わることもあります。例えば川が山から流れ出る山と野の境に立つ滋賀県高島市朽木生杉の大川神社。この地域は木材の産出が盛んで、川を使って山から丸太を運んだ歴史があり、大川神社のカミは河川交通を守ってきました。しかし丸太の搬出が川からトラックに代わるとカミの役

割も変わりました。「イノシシ除けのカミさまです」。山から野に出てきては畑を荒らす獣害に悩む地域の人々が見出した新しい役割です。

◆神社が消える時―自然に還る―

一方、人口の集中と減少が進む日本において、特に過疎地では消滅する神社が少なくありません。日本では毎年、たくさんの集落が消えています。福井県越前市のある集落では、神社を閉じた人がいます。それは、集落の最後の住人となったご夫婦です。彼らは今年の夏に離村し、集落は閉村します。その離村の前に神社を更地に戻したのです。二人で少しずつ社を解体し、「最後の柱が倒れたとき、主人は泣き崩れていました」と奥さんに聞きました。集落を守ってきた神社を自然に還すことで、閉村のけじめとしたのです。その後も二人は何もなくなった跡地の手入れを続け、やはりここが集落の鎮守であった記憶を残したいと、小さな碑を立てました。それが集落の鎮守という役割を終えた土地に対する墓標のように見えました。

◆土地の命

土地には命がある、ということをこの神社調査－土地との問答－の中で考えるようになりました。人と同じように、生まれ、その時代ごとに性格や役割を変え、最期には自然に還る。人は、祭や掃除などの共同作業を繰り返しながら、そこにカミを見出し、「神社」として土地に命を与えてきました。そして、人が誰もいなくなり村を閉じるときには、村を守る役割を終えた神社を解体して更地に戻し、神社地を自然に還します。実は、こうして土地を自然に還すことは、神社に限りません。例えば家を建てるとき、壊すときも同様です。民俗学者の野本寛一は、そのことを『地霊の復権』の冒頭で報告しています。日本では家を建てるとき、「地鎮祭」を行います。これは自然に対して人間が家の土地を借りることへの了解を得る儀礼です。その後その家が不要になったときにはその土地を自然に還す

儀礼を行います。家を壊し、その場所に草の種を撒き、その草が芽吹くことで自然に還したことになります。これを野本は、人が土地を自然から借りており、これらの儀礼は「地霊」との交渉である、と述べています。ここでの交渉とは、人と自然との向き合い方と言い換えることができるでしょう。人は自然から土地を借り、土地に命を与え、共に暮らしてきたのです。

◆土地の命、自然の意思

しかし、虫、魚、木や草花には命があり、生物と考えられていますが、土地を生き物として考えている人は少ないでしょう。日本の哲学者、山折哲夫さんは、ある講演会でこんなことを話されました。「「生物多様性」という概念の中に、空や大地を含めて考えてほしい」。確かに「土地」というものを生物多様性の中に含んで考えている人は少ないです。同じように私は、土地も命あるものとして考えてみたいのです。かつての日本では、確かにそういう視点がありましたし、神社の立地研究では土地の命が明確に読み取れるからです。そして今、またこの視点を再認識すべきときだと思っています。

神社やカミは、人と自然との向き合い方の履歴を示すものであり、目に見えないものや人以外のものを思いやる人間の想像力の発露だと思うのです。土地を生産力や経済性で見るのではなく、聖地として命を与え、そこに主体性を認めるこの能力は、自然環境がそのバランスを失い、環境問題が各地で大きくなる中、それらに歯止めをかけるために必要不可欠な感性ではないでしょうか。今だからこそ、神社がそこにある意味をもう一度考えてみたいと思うのです。

以上

[10 min. break]

15－15:40　　HIRAKAWA Kayo (Kyoto University/Graduate School of Letters, Western Art History)　平川佳世（京都大学　文学研究科，西洋美術史学）

Nature and Meditation: Landscape Painting in Early Modern Europe

自然と瞑想−近世ヨーロッパの風景画

【第 2 日目、6 月 7 日（金）15:00-15:40】

「自然と瞑想―近世ヨーロッパの風景画」

平川　佳世（京都大学文学研究科）

草稿版（仮）

2019 年 6 月 2 日

1. はじめに

【スライド1】このような素晴らしい学術会議において発表の機会を頂きまして、誠に光栄に存じます。私が専門とするのは西洋美術史、特に近世初頭の北方ヨーロッパ絵画、すなわち、15 世紀から 17 世紀にかけてのドイツおよびネーデルラントの絵画です。今回の学術会議のテーマは「自然は考えるのか？」ですが、この謎めいた問いについて、美術史家の立場から、いくつかの興味深い事例について、お話したいと思います。私の発表は近世ヨーロッパ絵画が中心となります。当初は東洋の芸術理念との比較も試みたいと考えていたのですが、力が及びませんでした。この点については、会場の詳しい方にご助力頂ければと存じます。加えて、この学術会議の特色にして長所は、その学際性です。ですので、本発表では、個々の美術史の出来事についての詳細な議論は避け、近世ヨーロッパの風景画を分析することで、自然と人間の関係性を再検討する枠組みを提供する所存です。そのため、議論がやや類型的になることにご理解を頂ければ、幸いです。

【スライド 2】まず、はじめに、こちらの作品をご覧ください。これが私の議論の出発点です。本作品は、17 世紀初頭に制作され、現在、イタリア、ミラノのアンブロジアーナ絵画館に所蔵されている「聖水盤」です。「聖水盤」とはキリスト教の典礼具の一つで、司祭によって聖別された水が入っており、教会や礼拝堂の入り口に設置されました。キリスト教徒は聖なる空間に足を踏み入れる際、聖水に指を浸し十字を切って身を清めます。【スライド 3】本作品の本体は銀製で、中央上部にキリストの横顔の肖像画が、その下には聖母マリアの肖像画がはめ込まれています。【スライド 4】そして、この二つの聖なるイメージを取り囲んで、4 枚の絵画が銀製の本体にはめ込まれています。

この 4 枚の絵画に注目してみましょう。【スライド 5】聖母の肖像画の、向かって左側の絵では、キリストが十字架を担いカルヴァリオの丘に向かっており、無数の群衆が彼を取り囲んでいます。その背景には巨大な市門を含むエルサレムの街並みが描かれています。【スライド 6】この絵の反対側に埋め込まれた絵では、キリストは磔刑に処されており、前景では聖母マリアが失神しています。この物語場面の背後では、高い山々の連なりが聳えています。【スライド 7】「キリストの受難」を描くこの 2 枚の絵画の下には、恐ろしい嵐の海景と愛らしい雪景色が美しい対比をなしています。しかし、それらをよく見れば、やはりキリスト教に関連した絵だとすぐ

にわかります。【スライド 8】荒れ狂う波の上には、海難者を救おうと聖母マリアが現れている一方、【スライド 9】当時のネーデルラントの実際の村を想起させる小村では、「聖体」を担ぐ宗教行列が執り行われているのです。

【スライド 10】今お見せしている画像があまり良くないものであることを、ご不満に思う目の肥えた方も聴衆の中にはいらっしゃるかもしれません。ただ、これは私の怠慢ではなく、この作品の寸法のせいなのです。聖水盤自体は高さ47 ㎝、横幅 38 ㎝で、そこにはめ込まれた絵画は、僅か 5 ㎝の高さと 7 ㎝の幅しかないのです。丁度、今朝、私が食べたゆで卵の断面と同じくらいの小ささです。【スライド 11】この極小の画面に、精緻な物語場面と広大な風景を描いた画家は、ヤン・ブリューゲル(父)です。彼は、かの有名なピーテル・ブリューゲルの次男にして、彼自身も才能あふれる芸術家でした。一方、ヤン・ブリューゲルに 4 枚の細密画を注文し、キリストとマリア像を合わせて聖水盤に仕立てたのはフェデリーコ・ボッローメオ枢機卿です。フェデリーコは、対抗宗教改革において重要な役割を果たし、後に列聖された聖カルロ・ボッローメオ枢機卿の甥でした。この叔父同様、フェデリーコ自身も北イタリアにおける対抗宗教改革を推進し、とりわけ、キリスト教における画像の正当な使用について多大なる関心を抱いていました。なお、ヤン・ブリューゲルの 4 枚の絵は象牙という、油彩画の支持体に使われることは滅多にない貴重な素材に描かれています。ヤン・ブリューゲルの手紙によると、フェデリーコ・ボッローメオが画家のためにわざわざ象牙を用意したということです。こうした事実からは、枢機卿がいかにヤン・ブリューゲルの描く小さな絵画に魅せられていたかがわかります。

【スライド 12】ヤン・ブリューゲルの「風景画家」としての技量を知るために、彼が描いたもう少しサイズの大きな絵を、優れたデジタル画像で鑑賞してみましょう。現在、ミュンヘンのアルテ・ピナコテーク美術館に所蔵されている《カルヴァリオの丘》は、36.2×55.4 ㎝の銅板に描かれていますが、100 人を超える人物像と詳細かつ雄大な風景を煙るような色彩で表しています。【スライド13】アンブロジアーナ美術館の《ガリラヤ湖上の嵐》では、『新約聖書』からの一場面を表していますが、そこでは、湖が荒れ狂い、使徒たちが必至に小さな帆船を操作しています。太陽が暗雲から姿をのぞかせていますが、それは、眠っているキリストがやがて目を覚まし、奇跡を起こして嵐を鎮めることを暗示しているのです。【スライド 14】《冬景色と花を撒く天使たち》は、凍った大地と川、葉の落ちた木々、ミニチュアのような家々、働いたり遊んだりしている人々など、ネーデルラントの村の冬の生活を生き生きと描いています。

【スライド 15】さきほど、私はヤン・ブリューゲルを「風景画家」と申しましたが、こうした名称は正しいのでしょうか。というのも、今日、通常、「風景画」とみなされるのは、実景に基づき、かつ、聖書や神話などの物語要素が含まれていない絵です。一方、これまで言及してきたヤン・ブリューゲルの作品は、いかに細部描写にとみ部分的には現実の風景を思い起こさせるとはいえ、基本的には架空の風景であり、物語要素を伴っています。こうした作品を「風景画」と呼ぶことに、違和感を抱くも当然です。

【スライド 16】実は、実景に基づき物語的含意を含まない、近代的な意味での「風景画」が絵画ジャンルとして確立するのは、17 世紀中頃のプロテスタント国家、ネーデルラント連邦共和国においてでした。例えば、17 世紀後半のオランダで活躍した著名な風景画家ライスダールは、当時のオランダの実際の風景を入念に観察し、まるで、写真で写し取ったかのように正確に絵画に再現しました。【スライド 17】美術史を簡略化するなら、この傾向は、19 世紀後半に至るまで続きました。皆さんもご存知のように、印象派画家たちは、刻刻と変化する陽光までをも、その絵筆で捉えようと試みました。17 世紀中ごろの近代的風景画の確立以降、自然は、詳細に観察され、正確に描写され、受動的に鑑賞される存在であり続けたのです。

【スライド 18】しかしながら、美術史学研究は、文献上、最初に「風景画家」と呼ばれたのは、16 世紀前半に南ネーデルラントで活動したヨアヒム・パティニールという画家であることを明らかにしています。パティニールの作品をみてみると、細部はある程度、実際の自然観察に基づくものの、実景には程遠い、画家によって構成された架空の風景です。しかも、聖書などからとられた物語場面が風景のところどころに挿入されています。【スライド 19】こうした特徴は、ヤン・ブリューゲルの風景画と共通します。つまり、17 世紀中頃のオランダで近代的な「風景画」概念が成立する以前、まさにこうした絵が風景画とみなされていたのです。【スライド 20】

2. 近代「風景画」以前の「風景画」

【スライド 21】17 世紀中ごろのオランダで生み出され 19 世紀後半まで続いた近代的風景画概念においては、自然は、観察され、描かれ、鑑賞される受動的な被写体でした。【スライド 22】それでは、パティニールやヤン・ブリューゲルのような作品が「風景画」とみなされていた近世初頭、人々はどのように自然と向き合い、それを芸術に昇華させたのでしょうか。

【スライド 23】芸術家たちが自然に興味を持ち始めるのは、15 世紀のことです。【スライド 24】それ以前の、中世では、絵画の第一の役割は「文字の読めない人々のための聖書」でした。画家たちは聖なる物語を人物像を用いて描くことに集中し、世界のその他の要素にあまり注意を払いませんでした。その結果、風景は、今日の舞台の書き割りのように、聖なる出来事がどこで起きたのかを説明する記号にとどまっていたのです。

【スライド 25】15 世紀のイタリアでは、視覚芸術の分野においてもルネサンスが始まり、「自然模倣」は芸術作品制作の重要な原則の一つとみなされるのようになりました。一方、北方ヨーロッパでは、近代的自然科学に通じる態度で自然観察が行われるようになります。こうした時世を背景に、画家たちは自然に目を向け、それを熱心に観察し、絵筆で精緻に記録するようになりました。例えば、ドイツの芸術家デューラーは 1495 年から 97 年にかけて、故郷のニュルンベルクから北イタリアに旅行します。この旅の途上、彼は熱心に都市や風景を水彩絵の具で写生しました。【スライド 26】帰郷後も、彼は自然を写生し続けますが、そこには、彼の

身の回りのありふれた景色や生き物が含まれることとなります。【スライド27】こうしたデューラーの水彩画からは、デューラーが自然の魅力に大変魅了され、鋭いまなざしでそれを観察し、芸術家としての飽くなき情熱をもって記録したことがわかります。それは、まさに、後世のライスダールやモネにも匹敵するといえるでしょう。

ですが、デューラーがライスダールやモネと最も異なる点は、彼もその同時代人もこうした水彩画を独立した芸術作品とは考えていなかった点です。こうした自然に基づいて描かれた水彩画は、芸術作品、つまり、油彩画や版画を制作するための単なる準備資料でした。デューラーは、こうした実景に基づく風景を、聖書の場面や聖人像の背景に用いました。【スライド 28】例えば、デューラーの銅版画《尾長猿のいる聖母》においては、ニュルンベルク近郊の池の風景が聖母子の背後に挿入されていますが、こうした操作を通じて、画家は、聖なる存在の現前性を高めようとしたのです。近世の人々は、こうした「架空の」現実感を芸術作品に求めたのです。

【スライド 29】ちなみに、この会場からすぐのルーヴル美術館にはデューラーの若き日の自画像に加えて、15 世紀前半の風景描写の傑作とうたわれるヤン・ファン・エイク作の《ロランの聖母》が所蔵されています。本作品をファン・エイクに注文したのはブルゴーニュ公国の宰相ニコラ・ロランでした。この絵はロランの敬虔さをこれでもかというくらい誇示しています。というのも、ロランは時祷書を読み、一心に祈りをささげる一方、彼の敬虔な祈りに応え、聖母子が彼の前に顕現しているのです。【スライド 30】ファン・エイクは、聖なる存在が現前する背景に、素晴らしい風景を挿入しました。この風景において、画家は、おそらく、自然に基づき描かれた現実感あふれる各部位－当時のネーデルラントの都市や大河スヘルデ川、アルプス山脈をそれぞれ想起させる街並みや川、そして山脈など―を自由に組み合わせて、現実味ある要素で構成された架空の世界を生み出したのです。この架空にしてリアルな背景は、前景での聖なる存在の顕現のリアリティを高めるのに貢献しているのです。

【スライド31】このように、15 世紀には、絵画に精緻な自然や風景が描かれるようになりました。その際、自然は画家によって入念に観察され、スケッチされる受動的存在になりました。ですが、実際に、芸術作品に描きこまれる際には、前景で繰り広げられる聖なる出来事の現実味を鑑賞者に想起させる、いわば絵画的リアリティを保証するという能動的な役割を果たすこととなったのです。【スライド 32】こうした流れを受けて登場したのが、先述の「風景画家」パティニールです。彼は、主となる前景の物語場面と従となる背景の風景表現を逆転させたのです。

【スライド 32】パティニールを「風景画家」と日記で読んだのは、ほかでもない、デューラーです。彼は1520 年から21 年にかけてのネーデルラント旅行の際、パティニールと親交を持ちました。デューラーの記述は、近世ヨーロッパ諸語において最初に「風景画家」という用語が使われた事例とみなされています。ですので、パティニールは「風景画家」との称号を得た最初の芸術家といわれるのです。

【スライド 34】パティニールの風景画をじっくりと見てみましょう。パティニールの「風景画」には、ヤン・ファン・エイクによって自然からネーデルラント絵画に導入された伝統的なモチーフ、すなわち、丘や森、農村、アルプスを思わせる山脈が含まれています。【スライド 35】それに加えて、帆船の行きかう海、アルデンヌ地方で見ることができた「奇岩」など、新しい自然の要素も見られます。【スライド 36】美術史家たちはこの種の風景画を「世界風景」と呼びますが、そこでは、画家は自然界および人間界からのあらゆる要素を収集し、自由に組み合わせて、架空の別世界を表すパノラマ風景を創造しているのです。自然に基づき描かれた現実的な要素によって構成された架空の世界の中には、小さな物語場面が点在しています。当時の人々であれば、それが、「聖家族のエジプトへの逃避」にまつわる数々のエピソードであることが容易に分かったことでしょう。

【スライド 37】『新約聖書』(「マタイ福音書」2:13－18)によると、ヘロデ王は、ユダヤの未来の王となるイエス・キリストが誕生したことを知り、キリスト生誕の地ベツレヘムおよびその周辺の 2 歳以下の男児を皆殺しにするよう兵士たちに命じました。そこで、天使が聖ヨセフの夢に現れ、このことを知らせ、聖母子を連れてエジプトへと避難するよう告げます。【スライド 38】右中継の農村では、子供を守る母親たち兵士たちが追いかけています。この虐殺場面の左に描かれているのは「麦畑の奇跡」と呼ばれる、中世の時代に人気だった奇跡譚です。【スライド 39】一方、画面左ではイエス・キリストの到来によって、異教の神の黄金の像が崩れ落ちています。

【スライド 40】デューラーやファン・エイクは、自然に基づき描いた描写を、聖書の物語場面や聖人を描く芸術作品の背景に使用しました。彼らの造形活動において、自然は鋭く観察され、写生される受動的存在でありました。しかし、それと同時に、描かれた自然は、芸術作品に挿入されるや、前景の聖なる物語の現実味を鑑賞者に与え、絵画的リアリティを保証するという積極的な役割を果たしたのです。【スライド 41】最初の「風景画家」であるパティニールはさらに進んで、自然および人間界のあらゆる要素を集め、自由に組み合わせ、自然に基づいて描かれた現実的な要素から構成されるパノラマ風景を生み出し、そこに、可能な限り現実味のある架空の別世界を表しました。【スライド 42】鑑賞者は、各所に描きこまれた聖なる物語を追うことにより、この「仮想世界」に没入していきます。言い換えるなら、パティニールの絵において、描かれた自然は、聖なる出来事が起こっている架空世界に鑑賞者を誘うという新しい力を帯びるようになったのです。【スライド 41】

3. 瞑想の契機としての風景画

パティニールの活躍を受けて、16 世紀後半、特にネーデルラントでは、多種多様な風景画が描かれるようになります。中には、当時の最先端産業である製鉄業や同時代の農村の風俗、人の立ち入りを拒絶する鬱蒼とした森を描いた近代的な風景画を先取りするような作品も描かれますが、これらはいわば都市エリート層の知的欲求を満たしたと推測されます。

この時代、やはり大勢を占めたのは、精緻な自然の細部を組み合わせて「仮想世界」を描く類の風景画です。その最たるものは、都市の滅亡や地獄の様を描く「火事絵」と呼ばれるものでしょう。そのほかにも、オウィディウス等古典文学に記された原始の人々の暮らしを描いたものや、荒野に引きこもって宗教的修行を行う隠遁者を描いた風景画などが描かれました。とりわけ、後者は、こうした作品においては、描かれたモチーフがトリガーとなり、我々は精緻な自然描写によって生み出された異世界に没入し、そこでの出来事を追体験するのです。実際、先述のフェデリーコ・ボッローメオ枢機卿は自身が所有するパウル・ブリルの大型風景画について、「ここには、晴れやかで、静かで、そして広々とした見晴らしによる海が描かれている。この海のあちらこちらに目を向けるものは誰でも、まるで、海辺の空間を目と足とを用いて散歩している気になるだろう」との記述を残しています。こうした記述を鑑みるならば、フェデリーコは自身が所有していた隠遁聖人や修行僧の作品を見るとき、そうしたキリスト者に自己を投影し、枢機卿という身分ではかなわない自然の中での厳しい隠遁生活を疑似体験していたと推測することも可能でしょう。

フェデリーコはほかにも、自分が所蔵した美術品について数々の言葉を残しています。例えば、本発表の冒頭で少しおみせしたこの作品を覚えていらっしゃるでしょうか。これは 26.5 cm ×35 cmほどの銅板の上に描かれた油彩画です。画面下方では、ヤン・ブリューゲルによってネーデルラントの農村の冬景色が、画面上方にはドイツの画家ハンス・ロッテンハマーによって花をまき散らす天使たちが描かれています。ロッテンハマーは人物を得意とする画家であり、ヤンとは時折、こうした共同制作を行っていました。ちなみに天使たちがまき散らす花々はヤン・ブリューゲルによるものです。ヤンはこのころに誕生した花卉画の名手としても知られていました。彼の描く花の静物画には、開花する時期のことなる花々が生物学的観点からみて非常に正確に100点以上描かれています。残念ながらヤンの手による写生帳は残っていませんが、こうした作品を制作するにあたって、ヤンは、珍しい花を写生すべく、様々な土地を訪ねあるいたことを手紙で述べています。

雪景色と花にあふれた天上の様子は現実世界ではありえない情景ですが、「風景画」には可能です。フェデリーコは本作品について「大地は冬の様子で示され、空は春の様子で表されている」と語り、この現実世界ではありえない自然描写から「花々の誘惑と雪の冷たく厳しい性質とは自然の中で対局に位置する」という「玄義」を読み取っています。キリスト教において自然は神の被造物であることを思い起こせば、「Mysterium」という多分に宗教的な用語からは、本作品に描かれた現実にはあり得ない自然描写を契機にフェデリーコは、雪に表される冬の厳しい寒さと花々に象徴される春の甘やかな暖かさを同時に生み出した神の真意について、思索を巡らせたであろうことが推測されます。

このように、フェデーコのような宗教者にとっては特に、卓越した自然描写は自然を生み出した神の御業への礼賛と、瞑想、そして、崇敬の念に結びついたようです。言い換えるなら、自然が鑑賞者に能動的に働きかけ、瞑想へと誘っているといえます。ここで、我々の議論の出発点となった「聖水盤」にはめ込まれた4枚の絵に戻りましょう。この、象牙という絵画

の支持体としては用いられることのあまりない極めて高価な素材に描かれた作品について、ボッローメオは極めて小さな画面に「この上なく偉大なる絵画術が凝縮されている」と述べ、描かれた小さな人物像には「高潔かつ生命力に満ちた精神が封入」されている一方、その自然描写についてはあらゆる自然の事物が「広大な空間から隔てられ、狭い場所に封じ込められて」、「自然および絵画術双方における最高の品位である適切さと色彩によって把握されている」と絶賛しています。聖なる場面への没入を促と同時に、神の御業への瞑想を誘うヤン・ブリューゲルの珠玉の 4 点は、イエスとマリアの肖像とともに、聖なる空間へと足を踏み入れる者が対峙するイメージとして、まさにふさわしいものであり、まさしく、近代以前の自然と芸術、人間のかかわりを端的に示しているといえます。

しかしながら、美しく描かれた自然の描写はそれ自身の美の力により、厳格な宗教者ボローメオをすら、我々同様純粋な自然美の鑑賞へと誘うこともありました。ボローメオは花の名手であるヤン・ブリューゲルが描く花輪で聖母子像を飾る「花輪の聖母」と呼ばれる新しい図像を考案し、聖母子像はたびたびルーベンスが描きました。例えば現在、プラド美術館に所蔵されている《花輪の聖母》について、ボッローメオはヤンの描いた花輪を「強烈な光」とよび、その内側に描かれた聖母子像のことを「それにかき消される弱弱しい光のようなものにすぎない」と明言しているのです。また、ルーヴル美術館にある同主題作品では、ヤンに対しては 300 スクーディの代金を支払い、聖母子像を描いたルーベンスに対しては金のメダル 1 つしか渡さなかったことがわかっています。このような評価を下したとき、ボッローメオは聖なる存在自身である聖母子を描いた絵よりも、自然の美しい花々を忠実に写し取ったヤンの自然描写に宿る純粋な美を賛美しており、まさに、宗教的瞑想から自然を切り離して純粋にその美を堪能する我々と同様の美意識を表明したといえます。ここに、自然が、卓越した芸術家の技量によって、受動的存在から能動的存在へと変容をとげ、さらには、人の感性を揺るがしたまさにその瞬間を見ることができるのではないでしょうか。

ご静聴、ありがとうございました。

【Act II, June 7th, Friday, 15:00-15:40】

Nature and Meditation: Landscape Painting in Early Modern Europe

Kayo Hirakawa

(Graduate School of Letters, Kyoto University)

Provisional Draft

2019/6/2

Introduction

[slide 1] I am very glad to have the opportunity to give my paper for this wonderful conference. My research field is Art History, especially Northern European painting in the early modern period, namely, German and Netherlandish painting from the fifteenth to the seventeenth century. The theme of this conference is "DOES NATURE THINK?" Around this enigmatic question, I will be speaking on some interesting examples from the viewpoint of an art historian. My presentation focuses on early modern European paintings. First, I planned to compare them to Asian artworks, but it was beyond my capacity. I welcome, therefore, the opinions from specialists of Asian Aesthetics or artists in the floor. In addition, the characteristic and merit of this conference is its interdisciplinarity. So, I avoid meticulous discussions on each art-historical issue and rather present a framework to reconsider the relationship between nature and man by analyzing European landscape painting in the pre-modern period. My presentation might be, therefore, a little stereotyped. I appreciate your understanding on this point.

[slide 2] First, please look at this artwork, which is the starting point of my discussion. This is a *Holy Water Stoup* made at the beginning of the seventeenth century, and now preserved in the Ambrosiana Picture Gallery in Milan, Italy. The holy water stoup is an implement used in the Christian ritual. It contains holy water consecrated by priests and is installed at the entrance of church or chapels. When Christians enter the sacred space, they tap their fingers into holy water contained in the stoup, make the sign of the cross and purify themselves. The body of this *Holy Water Stoup* is made in silver. [slide 3] A portrait of Christ in profile is imbedded at the top center, with a portrait of the Virgin Mary below it. [slide 4] Around these two sacred images, four paintings are set into the silver body.

I examine these four paintings. [slide 5] On the picture left of the St. Mary's portrait, Christ is carrying the cross to the Calvary and countless people surround him. Behind the crowd, the cityscape of Jerusalem including its gigantic city gate is depicted. [slide 6] On another picture imbedded on its opposite side, Christ is crucified and St. Mary fainted down on the ground. Behind this narrative scene, a range of high mountains rise. [slide 7] Below these two religious pictures depicting the Passion of Christ, a terrible stormy seascape and a lovely snowscape make a beautiful contrast. By

seeing them closely, however, we soon recognize these landscapes are also related to the Christianity. [slide 8] On the seascape painting, St. Mary appears above the rough and violent waves to help the shipwrecked sailors. [slide 9] On the lovely snowscape painting, the procession of the Holy Sacrament is marching through a small village reminiscent of a real one in the Netherlands at that time.

[slide 10] Some audience with good eyes for art might be dissatisfied with the poor quality of these photos. It is not due to my negligence but because of the size of the paintings. In fact, they are surprisingly small. *The Holy Water Stoup* itself is 47 cm high and 38 cm wide. The paintings imbedded there are only 5 cm high and 7 cm wide, as small as the cutting section of a boiled egg I have eaten this morning. [slide 11] The painter who depicted these detailed narrative scenes and extensive landscapes on such tinny supports is Jan Brueghel the Elder. He is the second son of the famous Pieter Breugel and also a talented artist himself. On the other hand, it is Cardinal Federico Borromeo who ordered these four paintings from Jan Brueghel and had Jan's marvelous paintings, together with portraits of Christ and Madonna, imbedded into the *Holy Water Stoup*. Federico is a nephew of the famous Cardinal Carlo Borromeo who played a great role in the Counter Reformation and was canonized after the death. Like his uncle, Federico also promoted the Counter Reformation in Northern Italy and especially had a great interest in the authentic usage of religious paintings in the Christian worship. Jan Brueghel's four pictures are painted on ivory, a precious material which has been not usually used as painting support. According to a letter written by Jan Brueghel, Federico Borromeo especially provided the ivory to the painter. This fact suggests that the Cardinal was so fascinated to small paintings by Jan Brueghel.

[slide 12] In order to realize the virtuosity of Jan Brueghel as a *landscape painter*, I show you some high-quality photos of his paintings of larger size. *The Calvary* painted on copperplate of ca. 36 cm high and 55 cm wide, now preserved in the Alte Pinakothek, Munich, depicts more than one hundred figures and a detailed and magnificent landscape in gleaming colors. This example shows us that the smooth and shiny surface of the copperplate enables the painter to bring out the brilliance of oil colors at a maximum and to depict motifs with minute detail. [slide 13] The *Storm of the Sea of Galilee* now in the Ambrosiana represents a narrative scene from the New Testament, where the sea rages violently and the apostles are doing with all their strength to operate a small sailing ship. The sun appearing among the dark clouds anticipates that the sleeping Christ soon wakes up and performs the miracle to calm the storm. [slide 14] The *Winter Landscape with Angels Scattering Flowers* vividly depicts the winter life in a village in the Netherlands with a frozen ground and river, trees bare of leaves, miniature-like houses and working and playing people.

[slide 15] A little while ago, I categorize Jan Brueghel as a *landscape painter*, but is this title really appropriate? Today, the *landscape painting* is usually considered as a painting depicting a real scenery without narrative connotations. To the contrary, the above-mentioned Brueghel's paintings, even if partly reminiscent of real nature, are basically virtual landscapes with narrative motifs. It is quite natural to feel uncomfortable, when we call such pictures as *landscape paintings.*

[slide 16] The modern landscape painting—based on real scenery without narrative connotations—was established as one of the painting genres in the protestant Republic of the Seven United Netherlands in the middle of the seventeenth century. Ruisdael, a famous landscape specialist active in Holland at that time, observed real sceneries in his new-born country and represented them objectively, just like taking documentary photos. There is no more any narrative motif from the Christianity. [slide 17] To put the history of art simply, this trend continues until the late nineteenth century. As you well know, the French Impressionists tried to even capture the sun light changing every second by their brushstrokes. Thus, since the modern concept of the landscape painting was forged in the middle seventeenth century in Holland, nature has been an object just to be observed minutely, depicted objectively, and appreciated passively by painters and art loves.

[slide 18] Interestingly enough, however, the study of art history declares that the first *documented landscape painter* is Joachim Patinir, who was active in the Southern Netherlands in the early sixteenth century. Please look at the Patinir's *landscape painting*. Though it is partly based on the observation of nature, the whole landscape is a virtual one composed by the painter, far from a real scenery, with narrative motifs from the Bible. In these points, Patinir's landscape shares the same characters with Jan Brueghel's one. [slide 19] In sum up, before the establishment of the modern concept of the landscape painting in the middle-seventeenth-century Holland, this type of pictures had been considered as the *landscape painting.*

[slide 20] **The *Landscape Painting* before the Modern *Landscape Painting***

[slide 21] In the modern concept of the *landscape painting* forged in the mid-seventeenth century continuing until the late nineteenth century, nature is a passive object to be observed, painted and appreciated. [slide 22] Then, in the early modern period when pictures like Patinir's and Jan Brueghel's were considered as the *landscape painting*, how did man confront nature and sublimate it in artworks?

[slide 23] It is in the fifteenth century that artists began to have interest in nature.

[slide 24] Before then, namely, in the Middle Ages, the principal function of the painting was the so-called "Bible for the illiterate people". Medieval painters, therefore, concentrated on depicting the biblical narrative scenes by using human figures, while they payed little attention to other elements of the world. As the result, the landscape had been just *marks* or *signs* to explain where the sacred events happen, just like today's stage settings.

[slide 25] In the fifteenth century in Italy, the *Renaissance* has begun in the field of the visual arts and *imitating nature* became to be regarded as one of the important principles for creating artworks. On the other hand, in Northern Europe at that time, people started to observe nature with the attitude anticipating the modern natural science. In these cultural contexts, painters turned to nature, observed it ardently, recorded it precisely with their brushstrokes. A German artist, Albrecht Dürer, for example, traveled from his native town Nurnberg to Northern Italy between 1495 and 97. During this trip, he ardently sketched scenic spots with watercolor. [slide 26] After return to his hometown, he continued sketching nature and paid great attention to ordinary scenery and creatures around himself. [slide 27] These watercolors show Dürer was so fascinated by the charm of nature, observed it with keen eyes and recorded it with insatiable passion as an artist, which is certainly equal to Ruisdael and Monet in the future.

[slide 28] The great difference between Dürer and Ruisdael or Monet, however, is that Dürer as well as his contemporaries did not consider these watercolors as *independent, autonomous artworks*. These watercolors drawn *after nature* were merely *preparatory materials* for creating *artworks*, namely, oil paintings and prints. Dürer used these watercolors drawn after real landscapes as the background of his artworks depicting the saints and the biblical narrative scenes. For example, he inserted the real, ordinary landscape of a pond near his hometown into the background of the engraving, *Madonna with the Monkey.* By this *manipulation,* the artist tried to heighten the reality of the emargence of the sacred beings. Art lovers in the early Modern period required such *virtual* reality for artworks.

[slide 29] The Louvre near this conference building preserves the masterpiece of *landscape* depiction in the fifteenth century: the *Madonna of Rolin* painted by Jan van Eyck. Nicolas Rolin, a chancellor of the Dukedom Burgundy ordered this oil painting from van Eyck. The painting demonstrates Rolin's piety extravagantly. Rolan is reading the book of hours and praying with a whole heart, while responding his devotion, the Madonna and Child is appearing before him. [slide 30] Van Eyck inserted a marvelous landscape into the background of the scene of the holy emergence. In this landscape, the painter freely combined realistic components probably *drawn after nature*—townscapes, a river, and a range of high

mountains reminiscent Netherlandish cities and the Schelde river, mountains of the Alps respectively—and created a virtual world with real components. This virtual but realistic background contributes to strengthen the reality of the holy emergence in the foreground.

[slide 31] Thus, in the fifteenth century, painters begun to paint minute landscapes on their pictures. At this moment, nature became *a passive object* to be keenly observed and sketched by artists. However, once inserted into artworks, the depicted nature played *an active role* to give viewers the actuality of the sacred narrative on the foreground and confirm *the pictorial reality*. [slide 32] Following this artistic trend, Joachim Patinir, the above-mentioned *landscape painter,* comes on the stage. He reversed the relationship between the narrative scene as the main foreground and the landscape as the secondary background.

[slide 33] It is Albrecht Dürer who wrote "Master Joachim, the good landscape painter (*maister Joachim, der gut landschaftt mahler*)" in his diary dated the 5th May, 1521. During his travel in the Netherlands from 1520 to 1521, Dürer enjoyed a warm friendship with Patinir. Dürer's description is regards as the first usage of the term of *landscape painter* in early modern European languages. Thus, Joachim Patinir is said to be the first artist to be entitled *landscape painter.*

[slide 34] I closely examine Patinir's *landscape painting*. First, it adapts the traditional motifs Jan van Eyck has introduced from nature into Netherlandish painting, namely, hills, forests, villages, and alpine-like mountains. [slide 35] In addition, new natural components like the sea and strangely shaped rocks of the Ardennes highlands are also painted. [slide 36] Art historians named this type of landscape as *the world landscape painting*, where the painter gathers almost all the elements from the natural and human world, freely combines them, and creates a panoramic landscape representing another imaginary world as real as possible. In this imaginary world composed of realistic elements drawn after nature, small narrative scenes are scattered. Viewers at that time could easily recognize they are episodes around the Holy Family's Fright into Egypt.

[slide 37] According to the New Testament (Gospel of Matthew 2:13-18), Herod, the king of the Jewish, knew that Jesus Christ was born and will be a king of the Jewish in the future. Then, he ordered soldiers to kill all boys under 2 years old in and around Bethlehem, where Christ was born. An angel appeared in the Dream of St. Joseph, told him this news and adviced to flee into Egypt with St. Mary and the Infant Christ. On the foreground of the painting, St. Joseph is walking with St. Mary and the Infant Christ on the back of a donkey. [slide 38] In the village on the right middle ground, solders are attacking mothers who try to protect their

children. On the left side of this massacre scene, the Miracle of Wheat Field, a legend popular in the Middle Ages, is depicted, too. [slide 39] On the left side, a golden statue of a pagan god is broken down at the advent of Jesus Christ.

[slide 40] Dürer and Van Eyck used the depictions *drawn after nature* as the background of their artworks depicting the saints and the biblical narrative scenes. In their artistic creation, nature became *a passive object* to be keenly observed and sketched. At the same time, however, the depicted nature, once inserted into artworks, played *an active role* to give viewers the actuality of the sacred narrative on the foreground and confirm *the pictorial reality*. [slide 41] Patinir, the first *landscape painter*, went forwards to gather almost all the elements from the natural and human world, freely combine them, and create a panoramic landscape representing another imaginary world as real as possible. [slide 42] The viewers follow a series of narrative scenes scattered in the landscape and gradually absorbed themselves into this virtual world. In other words, in Patinir's painting, the depicted nature has gained a new force to lead its viewers to the virtual world where the sacred events are happening. [slide 43]

3. The Landscape Painting as a Device of Meditation

パティニールの活躍を受けて、16 世紀後半、特にネーデルラントでは、多種多様な風景画が描かれるようになります。中には、当時の最先端産業である製鉄業や同時代の農村の風俗、人の立ち入りを拒絶する鬱蒼とした森を描いた近代的な風景画を先取りするような作品も描かれますが、これらはいわば都市エリート層の知的欲求を満たしたと推測されます。この時代、やはり大勢を占めたのは、精緻な自然の細部を組み合わせて「仮想世界」を描く類の風景画です。その最たるものは、都市の滅亡や地獄の様を描く「火事絵」と呼ばれるものでしょう。そのほかにも、オウィディウス等古典文学に記された原始の人々の暮らしを描いたものや、荒野に引きこもって宗教的修行を行う隠遁者を描いた風景画などが描かれました。とりわけ、後者は、こうした作品においては、描かれたモチーフがトリガーとなり、我々は精緻な自然描写によって生み出された異世界に没入し、そこでの出来事を追体験するのです。実際、先述のフェデリーコ・ボッローメオ枢機卿は自身が所有するパウル・ブリルの大型風景画について、「ここには、晴れやかで、静かで、そして広々とした見晴らしによる海が描かれている。この海のあちらこちらに目を向けるものは誰でも、まるで、海辺の空間を目と足とを用いて散歩している気になるだろう」との記述を残しています。こうした記述を鑑みるならば、フェデリーコは自身が所有していた隠遁聖人や修行僧の作品を見るとき、そうしたキリスト者に自己を投影し、枢機卿という身分ではかなわない自然の中での厳しい隠遁生活を疑似体験していたと推測することも可能でしょう。

フェデリーコはほかにも、自分が所蔵した美術品について数々の言葉を残しています。例

えば、本発表の冒頭で少しおみせしたこの作品を覚えていらっしゃるでしょうか。これは 26.5 cm ×35 cmほどの銅板の上に描かれた油彩画です。画面下方では、ヤン・ブリューゲルによってネーデルラントの農村の冬景色が、画面上方にはドイツの画家ハンス・ロッテンハマーによって花をまき散らす天使たちが描かれています。ロッテンハマーは人物を得意とする画家であり、ヤンとは時折、こうした共同制作を行っていました。ちなみに天使たちがまき散らす花々はヤン・ブリューゲルによるものです。ヤンはこのころに誕生した花卉画の名手としても知られていました。彼の描く花の静物画には、開花する時期のことなる花々が生物学的観点からみて非常に正確に100点以上描かれています。残念ながらヤンの手による写生帳は残っていませんが、こうした作品を制作するにあたって、ヤンは、珍しい花を写生すべく、様々な土地を訪ねあるいたことを手紙で述べています。

雪景色と花にあふれた天上の様子は現実世界ではありえない情景ですが、「風景画」には可能です。フェデリーコは本作品について「大地は冬の様子で示され、空は春の様子で表されている」と語り、この現実世界ではありえない自然描写から「花々の誘惑と雪の冷たく厳しい性質とは自然の中で対局に位置する」という「玄義」を読み取っています。キリスト教において自然は神の被造物であることを思い起こせば、「Mysterium」という多分に宗教的な用語からは、本作品に描かれた現実にはあり得ない自然描写を契機にフェデリーコは、雪に表される冬の厳しい寒さと花々に象徴される春の甘やかな暖かさを同時に生み出した神の真意について、思索を巡らせたであろうことが推測されます。

このように、フェデーコのような宗教者にとっては特に、卓越した自然描写は自然を生み出した神の御業への礼賛と、瞑想、そして、崇敬の念に結びついたようです。言い換えるなら、自然が鑑賞者に能動的に働きかけ、瞑想へと誘っているといえます。ここで、我々の議論の出発点となった「聖水盤」にはめ込まれた４枚の絵に戻りましょう。この、象牙という絵画の支持体としては用いられることのあまりない極めて高価な素材に描かれた作品について、ボッローメオは極めて小さな画面に「この上なく偉大なる絵画術が凝縮されている」と述べ、描かれた小さな人物像には「高潔かつ生命力に満ちた精神が封入」されている一方、その自然描写についてはあらゆる自然の事物が「広大な空間から隔てられ、狭い場所に封じ込められて」、「自然および絵画術双方における最高の品位である適切さと色彩によって把握されている」と絶賛しています。聖なる場面への没入を促と同時に、神の御業への瞑想を誘うヤン・ブリューゲルの珠玉の 4 点は、イエスとマリアの肖像とともに、聖なる空間へと足を踏み入れる者が対峙するイメージとして、まさにふさわしいものであり、まさしく、近代以前の自然と芸術、人間のかかわりを端的に示しているといえます。

しかしながら、美しく描かれた自然の描写はそれ自身の美の力により、厳格な宗教者ボローメオをすら、我々同様純粋な自然美の鑑賞へと誘うこともありました。ボローメオは花の名手であるヤン・ブリューゲルが描く花輪で聖母子像を飾る「花輪の聖母」と呼ばれる新しい図像を考案し、聖母子像はたびたびルーベンスが描きました。例えば現在、プラド美術館に

所蔵されている《花輪の聖母》について、ボッローメオはヤンの描いた花輪を「強烈な光」とよび、その内側に描かれた聖母子像のことを「それにかき消される弱弱しい光のようなものにすぎない」と明言しているのです。また、ルーヴル美術館にある同主題作品では、ヤンに対しては 300 スクーディの代金を支払い、聖母子像を描いたルーベンスに対しては金のメダル 1 つしか渡さなかったことがわかっています。このような評価を下したとき、ボッローメオは聖なる存在自身である聖母子を描いた絵よりも、自然の美しい花々を忠実に写し取ったヤンの自然描写に宿る純粋な美を賛美しており、まさに、宗教的瞑想から自然を切り離して純粋にその美を堪能する我々と同様の美意識を表明したといえます。ここに、自然が、卓越した芸術家の技量によって、受動的存在から能動的存在へと変容をとげ、さらには、人の感性を揺るがしたまさにその瞬間を見ることができるのではないでしょうか。

ご静聴、ありがとうございました。

15:40－16:20　YORIZUMI Mitsuko (The University of Tokyo, Buddhist Studies, Dōgen)
頼住光子（東京大学，仏教学，道元）

***Dogen's View of Nature*　道元の自然観**

International Conference "Does Nature Think?"　「自然は考えるのか?」, UNESCO Room IX, 2019/06/07

道元の自然観

頼住光子（東京大学大学院人文社会系研究科教授）

はじめに

現代の日本語において「自然」という言葉は、一般に、山川草木などの「人為の加わらない天地間の森羅万象」の意味で使われている。しかし、「自然」という言葉が、このような意味で使われるようになったのは、江戸時代以降だとされている。江戸時代に盛んになった蘭学・英学では、自然科学分野に関心が集まり、自然科学書が翻訳された。その際、問題となったのが、これまで日本になかった概念にどのような言葉を当てるのかということであった。その重要な一例が、自然科学が取り扱うような外界の対象一般を意味する英語のネイチャーNature やオランダ語のナトゥール natuur という言葉の翻訳であった。

当時の日本語の語彙には、観察する主体としての人間と、観察の対象である客体としての現象的世界・経験的世界とを二元対立的に立てた上で、対象としての外界の事物一般を指示する言葉は存在していなかった。それは、前近代の日本人が世界を二元対立的に認識していなかったということを意味している。

しかし、正確に対応する語が無いとはいえ何らかの語を当てる必要がある。そこで、当時使われていた「自然」という言葉が、「人為を排する」という意味を含んでいたことに着目して、翻訳語として用いられることになった。この「自然」とは、中国の老荘思想の「無為自然」に由来する言葉である。「無為自然」とは、人為を捨てて、ありのまま、おのずからに任せるということで、「自然」とは、「自己それ自身のありのまま」を意味する「自」と「状態」をあらわす接尾語の「然」からなっており、そもそも名詞ではない。日本にこの漢語が入ってきてからも、「自然」という言葉は「じねん」と読まれ、基本的には自己それ自身のありのままである「おのずから」を意味する副詞として用いられた。

このことは、たとえば、平安末期の漢和辞典『類聚名義抄』に「自然（じねん）　ヲノヅカラ」と記載されていることからも窺える。鎌倉仏教の祖師として著名な親鸞が説いた「自然法爾（じねんほうに）」の信仰、すなわち、我執に基づくはからいを捨てて、阿弥陀仏の絶対他力の働きそのままにまかせる信仰にも顕著なように、「自然」とは、おのずから（自（おの）ずから）なる働きにみずから（自（みずか）ら）を委ねた状態を意味していたのである。ここでは、「みずから」と「おのずから」が相即し、同じ「自」で表わされていることが注目される。

以上述べたように、現在の日本の「自然」という言葉の使い方は、西欧で発達した自然科学の影響下に成立した新しいものである。「自然」といった場合に、現代の日本人が通常、考えるのが、人間に対するところの外的対象物の総体であるということは確かであろう。

とはいうものの、現在でも、副詞的な「自然」の用法が全くなくなったわけではない。たとえば、「自然にふるまう」というような言い方もしばしば聞かれるところである。このような「自然」の古い用法が現在でも使われていることに明らかに示されているように、外界と自己とを対立的に見ない伝統的なものの考え方（「おのずから」と「みずから」の相即）も全くなくなったわけではないのである。

あえて「自然」観という言葉を使って言うならば、現代の日本では、蘭学、英学由来の近代的な自然観と、近代以前の伝統的自然観が混在していると言うことが可能であろう。私が本発表において試みたいのは、日本の歴史上最高の哲学者とも呼ばれる道元の著作『正法眼蔵』を手がかりとした、伝統的な自然観の解明である。そのことを通じて、現代において喫緊の課題である新たな自然観の形成、自己と世界との新たな関係の構築に多少なりとも寄与することを目指したい。

1『正法眼蔵』「山水経」巻の「一水四見」について

上述のように、近代以前の日本においては、自己と対立する外的な対象世界一般を総体として表わすような言葉はなかった。このことは、前近代においては、自己と自己を取り巻く「環境世界」との関係が、近代以降のそれとは異なっていたことを浮かび上がらせる。

さて、確かに前近代においては、対象世界としての環境世界（ならびにそこにおける事物事象）一般を表わす言葉はなかったが、自己を取り巻く具体的な個物によって環境世界全体を暗示する言葉がなかったわけではない。たとえば、古典の文章にしばしば登場する「山

川草木」「山河大地」「山水」などは、近代以前における環境世界を指し示す定型的な熟語である。

ここでは、まず、『正法眼蔵』中で「山水」をテーマとした「山水経」巻をてがかりとして考えてみよう。「山水経」というのは、道元の造語である。この言葉は、山や水（川）が経典、すなわち、仏の言葉であり、真理を語るものであるということを意味する[49]。以下、「山水経」の「一水四見」や「青山常運歩」という言葉に基づいて、道元の自然観、そしてその背後にある世界観を考えてみよう。

まず、「一水四見」を取り上げる。「一水四見」とは、ものには固定的な本質などないことを示すために、仏教でよく使われる喩えで、人間世界に住む者にとっては水とみえるものも、天人は瑠璃（七宝の一つで深い青色の宝石）でできた大地として見、餓鬼（生前の貪欲の報いで飢餓に苦しむ亡者）は膿血の充満した河として見、魚は自分の住処として見るということである。これを受けて、道元は「山水経」巻において、主体のあり方が違えば、それに応じてその意味付けも異なってくるということを強調する。『正法眼蔵』「山水経」巻の中の言葉を引用して確認してみよう。

おほよそ山水をみること、種類にしたがひて不同あり。いはゆる水をみるに、瓔珞とみるものあり。しかあれども、瓔珞を水とみるにはあらず。われらがなにとみるかたちを、かれが水とすらん。かれが瓔珞はわれ水とみる。

水を妙華とみるあり。しかあれど、はなを水ともちゐるにあらず。鬼は水をもて猛火とみる、膿血とみる。龍魚は宮殿とみる、楼台とみる。あるいは七宝摩尼珠とみる、あるいは樹林牆壁とみる、あるいは清浄解脱の法性とみる。（中略）人間これ水とみる、殺活の因縁なり。

すでに、随類の所見不同なり、しばらくこれを疑著すべし。一境をみるに諸見しなじななりとやせん、諸象を一境なりと誤錯せりとやせん、功夫の頂ニン（寧＋頁）にさらに功夫すべし。（中略）さらにこの宗旨を憶想するに、諸類の水たとひおほしといへども、本水なきがごとし、諸類の水なきがごとし。（二・192～3頁）[50]

〔現代語訳〕おしなべて、山水を見るということも、見る側の種類によってかわってくる。たとえば、水を見るのに、瓔珞（珠玉を糸に通した装飾）と見るものがいる。しかし、そのものにとっては、瓔珞は瓔珞であって、瓔珞を水とするわけではない。私たちにとってどのように見えるかたちを、彼は水として見ているのだろうか。彼には瓔珞と見えるものを、私たちは水と見ているのである。

水を妙華（美しい花）と見るものもいる。しかし、華を水として用いているわけではない。（水

---

49 山水をはじめ自然が真理を語るというのは『正法眼蔵』「無情説法」巻の中心テーマであり、道元の自然観を検討する上で重要な論点ではあるが、別途、検討したい。

50 水野弥穂子校注『正法眼蔵』（二）（岩波文庫、岩波書店、東京、１９９０年）の１９２～３頁を意味する。以下同じ

を恐れる)餓鬼(がき)は水を猛火と見、また、膿(うみ)や血と見る。(水に棲む)龍や魚は宮殿と見、また、楼台(ろうだい)と見る。さらに、七宝摩尼珠(しっぽうまにじゅ)(金銀・瑠璃・シャコ・瑪瑙(めのう)・珊瑚(さんご)・琥珀(こはく)・真珠の七種の宝や竜王の宝珠)と見るもの、樹林牆壁(じゅりんしょうへき)(樹林や垣や壁)と見るものもいれば、清浄なる解脱(さとり)へと導く法性(ほっしょう)(真理)と見るものもいる。(中略)人間世界では、水と見る。水は、人間にとっては、生き死にを左右する大切なものである。

このように、それぞれの種類に従って、見るところが同じではない。しばらく、これについて考えてみよ。同じ一つの対象を見るのであるが、それに対する見方がいろいろあると考えればいいのだろうか。それとも、瓔珞なり、宮殿なり、水なりとして見えるものは、実は一つの対象だとするのは誤解だということなのだろうか。考えの究極の上にも考えを重ねてみるがいい。(中略)さらに、このことの大切な趣旨について思いをめぐらすと、さまざまな種類のものにとってそれぞれ水があるとはいえ、「本水」などはないということになるのである。諸類にとっておなじく水であるというものなどないのである。

以上の引用において、道元は、「一水四見」を踏まえながら、自らの考え方を展開している。私たちが水と見ているものは、私たちが日常生活の中でそれを飲用したり、洗浄に使ったりという必要から意味付けされた水である。つまり水の意味は、飲用であり洗浄である。それに対して、水に棲む魚にとっては、それは宮殿であり、その意味は居住である。それぞれの主体は、自分の生存の必要に応じて世界を区切り、区切ったそれぞれを意味付け名前を与える。つまり、主体は世界を自己の視点から分節化するのである。

さらに、道元は、この喩えの「宗旨」(大切な趣旨)として、「さらにこの宗旨を憶想するに、諸類の水たとひおほしといへども、本水なきがごとし、諸類の水なきがごとし。」と述べる。ここで言われる「ごとし」とは、道元の言葉癖で、「〜のようである」ではなくて「〜そのものだ」ということを意味する。つまり、さまざまな生き物にとって水はさまざまな意味をもって立ち現われて来るものの「本水はないのだ」と、本質を想定しない考え方を、道元はここで提出しているのである。

道元は、水の原型(水の本質)という何らかのものがあり、それを「諸類」が水として使用するということではないと考える。それぞれが飲用したり洗浄したりして、自らの生存の構図の中で水を使用するなかで、水というものが意味をもって立ち現れてくるのであり、それを離れて抽象的な水そのものなどはありえない。ここには、自然を対象化したり、観察の対象として数量化して抽象的に取り扱ったりするのではなくそれぞれの「生」に即して具体的に扱おうとする自然観、さらには、自然(環境世界)は人間だけの自然ではなく、生きとし生けるものすべてにとってのものであるという自然観がはっきり現れているのである。さらに、水にしても宮殿にしても膿血にしても、それぞれの主観の構図から眺められてはじめて、そのものとして存在する。主観の構図を離れては何者も存在しない。たとえ原型になる何らかの存在を立てたとしても、それ自体すでに何らかの主観の構図から見られていることにはかわりない。自らの生の様式に根ざした主観の構図をはなれて、抽象的な存在そのもの、自然そのものというものはな

いのである。

以上、一水四見観から見て取ることのできる道元の自然観、世界観の一端を説明したが、次にこのような考え方の基盤となっている、本質的なものを立てない思考法とは何かということについて略述しておきたい。

2「無自性―空―縁起」について

本来的なもの、本質的なものを固定的に立てないという思考方法は、仏教的には「無自性―空―縁起」ということであらわされる。ここで簡単に、仏教、とりわけ大乗仏教の基本教説であり道元思想の中心軸でもある「無自性―空―縁起」の立場について説明しておこう。

まず、「無自性」とは、文字通り「自性」(固定的本質、永遠不滅の実体)が無いということである。古代ギリシャ以来の西洋哲学の流れでは、「実体」(＝自性)は論理構造の核に位置する中心的概念であったのに対して、仏教の(とりわけ大乗仏教の)考え方によれば、このような「自性」は基本的には否定される。すべては生滅変化する無常なものであり、永遠不滅の本体などないと考えるのが仏教の出発点である。

「空」もまた、無自性と同じく、永遠不滅の固定的実体のないことを意味する。このように、あらゆるものが空性であるということは、決して何者も存在しないとか、すべてのものは虚妄であるとかいうことを意味しはしない。「空」とは「空っぽ」ということではなくて、本質を持たないものどうしが「関係的に成立」しているということである。この「関係的成立」を「縁起」と呼ぶ。

「縁起」とは、「因縁生起」を略した言葉で、事物事象が、互いに原因(因)や条件(縁)と成り合い、複雑な関係を結びながら、相互相依しあって成り立っていることを言う。とくに大乗仏教では、「縁起」は「空」と同一視される。「空」とは、「自性」をもたないという消極的意味と、「縁起」による事物事象の「関係的成立」という積極的意味の両面を兼ね備えているということができる。

この「無自性―空―縁起」について、仏教では、古来、「二つの葦束は相依って立つ、一方を取れば他方も倒れる」というたとえで説明している。細く長く弱々しい葦の葉の束は、一束だけでは立つことができないが、二束が互いに寄りかかり合えば立つことができる。それと同様に、存在も他との関係においてそのものとして成立している(縁起)が、本来的には独立して存在するものではない(無自性)のである。

道元をはじめとする仏教者たちは、このような「無自性―空―縁起」の立場、すなわち、すべての事物事象を関係性において把握する非実体的思考の立場から、本来、「無自性―空―縁起」であるはずの事物事象を実体化し、そこに執着しがちな人間の傾向を批判する。そして、仏教者たちは、常識的日常的な認識方法がこのような傾向に陥りやすいのは、言語の分節機能をめぐって生じがちな誤解によると考えた。言語による分節化とは、言葉によって世界を区切ることである。「一水四見」のたとえに関して言及したように、人は自らの生の必要に応じて世界を区切り、区切ったそれぞれを言葉によって名づけ分節化するのであ

る。

本来は無自性であり、空である事物事象が、「このもの」という独立して存在する個物として把握されるのは、言語による分節によってはじめて可能である。常識的日常的な認識方法では、分節によって生じているに過ぎない「このもの」を、固定的なものとして捉えている。仏教においては、分節化そのものは否定しない。それは生を営むにあたって必要不可欠である。否定されるのは、仮設されたにすぎない「このもの」を実体化して執着することなのである。

このような、道元が重視する「無自性―空―縁起」の立場からは、自然すなわち環境世界は、人間のみならずさまざまな生が営まれる場所であり、それを人間の側の一方的な必要性に応じて固定的に捉えることの過誤がはっきりと指摘できるのである。

以下では節を改めて、おなじく「山水経」巻で提示された「青山常運歩」という言葉を手がかりとして、道元の自然観、世界観をさらに検討してみたい。

3 『正法眼蔵』「山水経」巻の「青山常運歩」について

道元は、「山水経」巻において、中国禅宗の祖師である芙蓉道楷の言葉「青山常運歩」（山は常に歩いている）を取り上げて次のように説明する。

山にそなはるべき功徳の虧闕（きけつ）することなし。このゆへに、常安住（じょうあんじゅう）なり、常運歩なり。その運歩の功徳、まさに審細に参学すべし。山の運歩は人の運歩のごとくなるべきがゆへに、人間の行歩（ぎょうぶ）におなじく見えざればとて、山の運歩をうたがふことなかれ。

いま仏祖の説道、すでに運歩を指示す、これその得本（とくほん）なり。「常運歩」の示衆を究辦（きゅうはん）すべし。運歩のゆへに常なり。（中略）自己の運歩をしらんがごとき、まさに青山の運歩をもしるべきなり。（中略）退歩歩退、ともに点検あるべし。未朕兆（みちんちょう）の正当時（しょうとうじ）、および空王那畔（くうおうなはん）より、進歩退歩に運歩しばらくもやまざること、検点すべし。運歩もし休することあらば、仏祖不出現（ぶっそふしゅつげん）なり。運歩もし窮極あらば、仏法不到今日（ぶっぽうふとうこんにち）ならん。（二・185～6頁）

〔現代語訳〕山に備わっている働きは尽きることがない。それだから永久に安らかにとどまり、所を得ている。その「運歩」の働きを丁寧に学ぶがよい。山が「運歩」するのと人が「運歩」するのとは同じであるはずだから、たとえ、それが人の歩みと同じように見えないからといって、山が「運歩」していないなどと疑ってはならない。

いま仏祖である芙蓉道楷（ふようどうかい）が「青山常運歩」といったのである。これは根本を得た言葉である。「常運歩」という言葉を学ぶべきである。「運歩」しているから永遠（常）なのである。（中略）自分の「運歩」を知りたいのならば、山の「運歩」についても知るべきなのである。（中略）その歩みの退歩についても、進歩と同様によく考えてみるべきだ。自分の兆しすらまったくない、まさにそのときに、さらに、無限の過去から、進んだり退いたり、「運歩」に少しも休みがないことを考えよ。「運歩」が途絶えることがあるならば、仏祖は現れないだろう。「運歩」がもし限りあるものであるなら、仏法は今日まで伝わっていないだろう。

ここで、道元は、「青山」の「運歩」について、人の「運歩」と連動させて語っている。「青山」が「運歩」するのは、人が「運歩」するのと同様であると言う。そして、その「青山」の「運歩」は、無窮のものであるとする(「空王那畔〔無限の過去〕より、進歩退歩に運歩しばらくもやまざる」)。そして、「運歩のゆへに常なり」といわれているように、無窮の運動が続けられているということが「常」であり「常安住」であるといわれる。つまり、「常」(永遠)とは、何も動きのない固着した状態ではなくて、無窮の運動が続いているという、無窮性のなかに読み取られるのである。そして、その運動が無窮のものであるからこそ、仏教が今日まで伝わってきたとされる。では、この仏教の存続を支えてきたこの「運動」(運歩)とは何を意味するのであろうか。

「運歩」とは、文字通りには歩くということを意味するが、この文脈において道元は、仏道において実践する、行為するということを、「運歩」という言葉で象徴させているものと解釈できる。仏教では、「行(歩くこと)・住(とどまること)・坐(すわること)・臥(伏す)」を四威儀として、人間の行為を代表させ、僧にとっては、「行・住・坐・臥」のすべてが修行であるとする。禅宗においては、坐禅、すなわち、呼吸を調節しながら一定の姿勢をとって行う瞑想の修行が重視されたのであるが、坐禅のみが修行とされるのではなく、日常の行為の一つ、一つがすべて修行であるとされた。

このようなことを考慮するのならば、「青山」と人間が「運歩」するというのは、「歩く」という局面に限らず行為のすべてにまで拡張して考えることができる。そして、その行為というのは、単なる日常的な行為ではなくて、仏道修行、つまり真理の体得をめざす実践ということである。

さらに、この文脈において、道元は「青山」という言葉で環境世界を成り立たせている自然的諸存在を代表させているといっていいだろう。つまり、ここで道元は、自己と自然の諸存在が密接なつながりを持ちつつ、それぞれが仏道の実践を行い仏教の教えを無窮に伝えていくと言っているのである。

このような仏道修行における環境世界と自己との密接な関係について道元は、「同時成道」という言葉を使って説明している。以下、考えてみよう。

4 「同時成道」について

『正法眼蔵』「発菩提心」巻において、道元は、釈迦が悟りを開いた時に発したと伝えられる言葉を引用して次のように述べている。

釈迦牟尼仏言、「明星出現時、我と大地有情と同時成道す」

しかあれば、発心修行、菩提涅槃は、同時の発心修行、菩提涅槃なるべし。仏道の身心は草木瓦礫なり。風雨水火なるべし。これをめぐらして仏道ならしむる、すなはち発心なり。(中略)一発菩提心を百千万発するなり。修証もまたかくのごとし。(三・331～2頁)

〔現代語訳〕釈迦は次のように言った。「明星が現れたとき(そのまたたきを見て私はさとり)、大地と生きとし生けるものすべてが同時にさとった。」

それだから、発心、すなわち仏道に入る心を起こし、修行をし、「さとり」を開くというのは、あらゆる存在と同時に仏道に入る心をおこし、修行をし「さとり」を開くということであるはずだ。仏道を修行するとき、私の体とは、限定されたものではなくなり、草木も瓦も小石も、風雨も水火も、すべて私の修行と連動して修行するという意味で、私の体となる。草木や瓦、小石、風雨、水火など、すべてのものを仏道の修行へと向けさせることが、私が発心するということなのである。(中略)そのときは、一人の発心が他の幾百万の発心へとつながるのである。修行についても、さとりについても、一人のそれが、他のすべての存在へと広がっていくのである。

引用文の冒頭に挙げられている「自分がさとった時に生きとし生けるものすべてが同時にさとった」という釈迦のこの言葉は、伝説の域を出ない。歴史的事実という意味では信憑性に乏しいのであるが、仏教の、とくに禅宗の「さとり」観を体現した言葉として伝統的に尊重されてきたものである。

この言葉は、自己がさとるとき同時に世界もさとるということをあらわしている。「青山常運歩」という言葉は、修行者と全世界の全事物(自然)が共に一体となって修行をし続け、仏法の真理を伝え続けるということを示していたが、ここでは、悟りにおいても、全事物と自己が一体になると述べられている。このことは、道元の基本的思想である「修証一等」(修行と悟りは別々のものではなくて修行することが悟りを現わし続けることであるという考え方)からも首肯できる。

さて、この引用文で注目されるのは、道元は、釈迦が「生きとし生けるものすべて」(大地有情)といった「すべて」を徹底させて無生物にまで拡張し、さらに、世界全体が自分の「身心」となると言っていることである[51]。

道元は、「仏道」でいうところの「身心」とは、自分の「身心」だけに限らず、草木や瓦や小石(礫)や風雨や水や火にまで拡張されると言う。つまり、有情との一体性に留まらず、無情(＝環境世界)との一体性をここで道元は述べようとしているのである。『正法眼蔵』の中でよく引用される「尽十方界沙門の全身(全世界が修行する僧の体である)」という言葉も同趣旨の言葉である。これらの表現は、「無自性―空―縁起」の考え方に基づいている。「空」における相互相依関係ということから考えれば、自己と「草木瓦礫」「風雨水火」などの事物事象は、すべて有機的に関係しあい一つの全体をなしている。だから、修行をする身心が世界大に広がっていくという表現が可能となるのである。

さて、仏道に入ろうという心を起すことを「発心」という。道元は、発心も、このつながりを背景として捉える。自己と世界の諸事物は互いにつながりあっているから、自己が発心することで世界も「発心」すると言う。「一発菩提心」すなわち一人の「発心」が、同時に、世界の

---

51 原文の「大地有情」は、一般的な読みに従えば「大地にいる有情」を意味していようが、有情を越えて無情との一体性までも主張する道元にとっては、この言葉は「大地(無情)と有情」と読めたのではないかと思われる。

もろもろの事物事象の発心(「百千万発」)であり、さらに展開して、自己と世界は、同時に、修行し、「さとり」を得るといわれるのである。引用した釈迦の「同時成道」という言葉は、「成道」(「さとり」の体得)に関する一体性について言い表したものであった。道元は、それを「発心」「修行」にまでおし広げ、自己が発心し、修行し、悟る時、同時に、大地すなわち環境世界も、また、そこにいるあらゆる存在も、自己とともに、発心し、修行し、悟るという。これは、まさに、あらゆるものがあらゆるものと関係し合い、相互にはたらき合いながら生きる「共生」の世界の表現ということができるだろう。私たち近代科学の構図の中で自然を見ている者は、「関係的成立」(縁起)に基づく道元の世界観、自然観から多くの示唆を得ることができるのではないだろうか。

道元の自然観（要約版）

頼住光子（東京大学）

この発表の目的は、日本思想史上もっとも偉大な哲学者と言われる道元の主著である『正法眼蔵』を吟味し、道元の自然観を明確にすることである。道元の自然観の現代的意義として、私はそれが現在の喫緊の課題である「自然」における「共生」を、真の意味で実現するための思想的基盤になるということを強調したい。その際に特に重要なのが、仏教の「空―縁起」という考え方である。「空」とは、あらゆるものが固定的な実体でなく、また本質を持たないということであり、「縁起」とは、本質を持たないにもかかわらず存在が成り立っているのは、それが、他のさまざまなものとの関わり合いの中で、そのようなものとして、その時、その場で成立しているということである（関係的成立）。つまり、自己は自己以外のあらゆるものとの関係の中で初めて自己となっているのであり、自己が成立するとは、同時に、他者が成立することでもある。この意味で、自己と他者とは、互いが互いを成り立たせ合っているのであり、自己と他者とは一体であるということができる。このことを仏教の術語でいうならば「自他一如（じたいちにょ）」「相依（そうえ）」ということになる。このことを踏まえて考えると、「共生」とは、個々のばらばらな要素としてのものどうしが助け合うというようなことではない。そもそも「自他一如」である基盤の上で、それを自覚しつつ行為することが「自然」における「共生」の実現であると、道元は考えるのである。

具体的には、『正法眼蔵』「山水経」巻からの二つの引用の解釈を通じて検討を行う。まず、最初の引用(現代語訳)は以下の通りである。

おしなべて、山水を見るということも、見る側の種類によってかわってくる。たとえば、水を見るのに、瓔珞(珠玉を糸に通した装飾)と見るものがいる。しかし、そのものにとっては、瓔珞は瓔珞であって、瓔珞を水とするわけではない。私たちにとってどのように見えるかたちを、彼は水として見ているのだろうか。彼には瓔珞と見えるものを、私たちは水と見ているのである。

水を妙華（美しい花）と見るものもいる。しかし、華を水として用いているわけではない。（水を恐れる）餓鬼は水を猛火と見、また、膿や血と見る。（水に棲む）龍や魚は宮殿と見、また、楼台と見る。さらに、七宝摩尼珠（金銀・瑠璃・シャコ・瑪瑙・珊瑚・琥珀・真珠の七種の宝や竜王の宝珠）と見るもの、樹林牆壁（樹林や垣や壁）と見るものもいれば、清浄なる解脱（さとり）へと導く法性（真理）と見るものもいる。（中略）人間世界では、水と見る。水は、人間にとっては、生き死にを左右する大切なものである。

このように、それぞれの種類に従って、見るところが同じではない。しばらく、これについて考えてみよ。同じ一つの対象を見るのであるが、それに対する見方がいろいろあると考えればいいのだろうか。それとも、瓔珞なり、宮殿なり、水なりとして見えるものは、実は一つの対象だとするのは誤解だということなのだろうか。考えの究極の上にも考えを重ねてみるがいい。（中略）さらに、このことの大切な趣旨について思いをめぐらすと、さまざまな種類のものにとってそれぞれ水があるとはいえ、「本水」などはないということになるのである。

この文章を通じて道元は、自然は数量的に対象化されたり、抽象的に取り扱ったりするべきではないとの結論を導いた。彼の考えによれば、自然は、それぞれの「生」に即して具体的なものとして扱われるべきであり、また、自然（環境世界）は人間だけの自然ではなく、生きとし生けるものすべてにとってのものなのである。

そして、二つ目の山水経からの引用は以下の通りである。

山に備わっている働きは尽きることがない。それだから永久に安らかにとどまり、所を得ている。その「運歩」の働きを丁寧に学ぶがよい。山が「運歩」するのと人が「運歩」するのとは同じであるはずだから、たとえ、それが人の歩みと同じように見えないからといって、山が「運歩」していないなどと疑ってはならない。

いま仏祖である芙蓉道楷が「青山常運歩」といったのである。これは根本を得た言葉である。「常運歩」という言葉を学ぶべきである。「運歩」しているから永遠（常）なのである。（中略）自分の「運歩」を知りたいのならば、山の「運歩」についても知るべきなのである。（中略）その歩みの退歩についても、進歩と同様によく考えてみるべきだ。自分の兆しすらまったくない、まさにそのときに、さらに、無限の過去から、進んだり退いたり、「運歩」に少しも休みがないことを考えよ。「運歩」が途絶えることがあるならば、仏祖は現れないだろう。「運歩」がもし限りあるものであるなら、仏法は今日まで伝わっていないだろう。

ここで、道元は、「青山」の「運歩」について、人の「運歩」と連動させて語っている。「青山」が「運歩」するのは、人が「運歩」するのと同様であると言う。そして、その「青山」の「運歩」は、無窮のものであり、「常」（永遠）とは、何も動きのない固着した状態ではなくて、無窮の運動が続いているということだと言う。道元にとって、世界を成り立たせている、無窮の運動とは、禅の修行を意味する。空―縁起の次元に立脚して行われる修行を続けることによって、人は、環境世界、すなわち自己と密接な相互関係にある自然世界とつながりを回復し、生きとし生けるものすべてとの共生が可能になるのである。

Dogen’s View of Nature

Mitsuko Yorizumi (The University of Tokyo)

The purpose of my presentation is to examine the thought of the Shōbō genzō, the main work of Dōgen, who has been described as the greatest philosopher in the history of Japanese thought, and to elucidate Dogen’s view of nature. I would like to emphasize in particular regarding the contemporary significance of Dogen’s view of nature that it can provide the philosophical foundations for realizing in a true sense “coexistence in nature”, which is today a matter of pressing urgency. Especially important in this regard is the Buddhist way of thinking encapsulated in the terms “emptiness” and “dependent co-arising.” “Emptiness” means that things are not fixed entities and possess no intrinsic essence, while “dependent co-arising” means that things exist in spite of having no essence because they manifest thus in relationship to others at a particular time and in a particular place, a mode of being that may be described as “relational existence.” That is to say, one becomes oneself only in relationship to all other entities apart from oneself, and the fact of one’s own existence simultaneously signifies the existence of others. In this sense, oneself and others mutually bring about the existence of one another, and self and other may be said to be as one. In Buddhist terminology this is referred to as “oneness of self and others” or “interdependence.” When one takes this into account, “coexistence” does not mean, for instance, that entities existing as discrete individual units help one another out. According to Dogen‘s view, to act on the basis of “oneness of self and others” and with an awareness of this oneness represents the realization of “coexistence in nature”.

In my presentation I will interpret following two quoted passages from the roll of *Sansui-Kyo* of *Shobo-Genzo″* (*Treasure House of the Eye of the True Teaching*), which is Dogen’s main work. The first one is as follows:

> To speak in general, what people see as a mountain or as water differs in various ways. There are those who, upon catching sight of what I am calling ‘the Water’, see It as a string of pearls, but they fail to see such a necklace as the Water. They undoubtedly consider the form in which we humans perceive something as what the Water is. What they see as a pearl necklace, I see as the Water.
>
> And there are those who see the Water as a wondrous flower, but this does not

mean that they are using an actual flower for the Water. Hungry ghosts, upon encountering the Water, may see It as a raging inferno, or as thick, congealing blood. Dragons and other denizens of the deep may see It as a palace or as a stately mansion. Some may see It as the Seven Treasures or as the Wish-fulfilling Jewel, and others as various sorts of trees, or as fences and walls, and others as the immaculate, liberated Dharma Nature, ……When humans see the Water via any of these means, this can be the cause of their liberation from commonplace 'life'. Although what is seen may differ completely according to the one who sees It, we should not be too hasty in accepting this as absolutely so. Are there really 'all sorts of ways' of seeing any single object? Have you committed an error by taking the plethora of images for what is actually one object? Then, at the very peak of your efforts, you will need to make a further effort.……Further, when we think about the fundamental meaning of this, even though we may say that the varieties of the Water are many, it may seem to some as if there were no one, fundamental Water or as though the Water had no variety.[52]

Through this writings I can lead the conclusion that Dogen considered nature should not be quantitatively objectified, nor should be treated abstractly. According to his view, each one ought to treat nature concretely, being based on one's life. And nature, that is to say, umwelt is not only for human beings, but also for all living creatures.

The second quoted passage from the roll of *Sansui-kyo* is as follows:

The mountains are never lacking in the spiritual merits with which they are undoubtedly endowed. This is why they constantly reside at ease and are constantly moving on. By all means, you must examine in great detail the spiritual merits of their moving on. The moving on of a mountain will be just like the moving on of those who wander through life in ignorance, so, even though you may think that it seems the same as the human activity of walking, nevertheless, do not doubt 'the moving on' of mountains.

What this Ancestor of the Buddha expressed has already pointed to this 'moving on'; this was his 'getting to the very root of the Matter'. So, you should thoroughly pursue what he was pointing out to his assembly about 'always moving on'. Since it is a 'moving on', it is constant. ……To recognize your own moving on will certainly be no different from recognizing the moving on of the verdant

[52] *Shobogenzo; The Treasure House of the Eye of the True Teaching; A Trainee's Translation* of Great Master Dogen's Spiritual Masterpiece, *Sansuikyō* pp.149-150. Rev. Hubert Nearman, O.B.C., Shasta Abbey Press, Mount Shasta, California, 2007.

mountains. ……You need to carefully explore moving on—both the steps that move you forward and those that move you back—and never cease in this for even a moment, from the time before there is any sign of something coming into existence until the Lord of Emptiness appears. If this 'moving on' had come to rest, the Buddhas and Ancestors would never have appeared. If this 'moving on' had reached some culminating point, the Dharma of the Buddha would not have reached us today.[53]

Here Dogen talks about that a verdant mountain is moving on with a man who is moving on. Dogen says that a mountain's moving is just like a man's moving, and the moving of a verdant mountain is unlimited and eternal. The eternity does not mean stability, but it means the limitless moving is going on. According to Dogen, this moving establishes an umwelt, that is to say, nature and it presents a practice of Zen for a man.

Through a man going on Zen practice, which is based on "dependent co-arising" and "Emptiness", he or she can recover the bond with the umwelt, where all sentiments relate mutually and closely, and it becomes possible to attain "coexistence with all living creatures in nature".

16:20－17:00 ONO Tadashi (Ecole Nationale Supérieure de la Photographie Arles, Artiste-Photographe) 小野規(アルル国立高等写真学院, 写真家)

Comment représenter le paysage du Japon après le désastre du 11 mars 2011 ?

How to represent the landscape of Japan after the disaster of March 11, 2011?

17:00－18 :00 Commentaires et discussion générale avec YASUNARI Tetsuzō 安成哲三 (Research Institute for Humanity and Nature [総合地球環境学研究所]), les intervenants et le public.

[53] Ibid..pp.142-144.