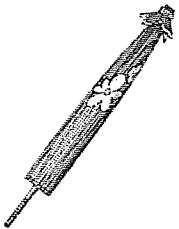


西と東における文化概念の原型

カルチャーの原義と縁起思想にみる自然への配慮

安永寿延



一、現代テクノロジーの思想環境

アジアやその他の地域の発展途上国では工業化が進むにつれて、今や自動車の排気ガスによる二酸化窒素の大気汚染がすさまじい。どこまでが霧なのかスモッグなのかを見分けがたい。

近代西欧が生み出したテクノロジーは、まず西欧に、そしていちはやくその価値に気づいた日本に富と軍事力をもたらした。それらの諸国を先進国とした。西欧は国境をこえて広がったそのテクノロジーの普遍性になんの疑

いもいだかなかった。

しかし、世界で最初に産業革命を実現して工業最先進国となったイギリスにはやがてその富のつけがまわってきて、公害最先進国となった。ところが、後進国ないし発展途上国はそのテクノロジーを受入れながら、富よりも環境破壊という、負の普遍性だけを背おわされているように見える。しかも、ソ連・東欧の、いわゆる社会主義圏もまた同様の道を歩んできた。

先進国には公害除去ないしは防止産業が生まれて、まがりなりにも自国の大気汚染や河川・海の汚濁は解消さ

れないまでも、軽減された。だがその間に、酸性雨や温暖化といった国境をこえた自然破壊が進行しはじめていた。国境をこえた近代テクノロジーの普遍性は、自然破壊の普遍性として国境をこえはじめる。局所的な対症療法に追われているうちに、とどまることを知らない自然破壊は地球破壊をこえて、フロンガスによるオゾン層破壊のようにいまや宇宙までも蝕みつつある。

ポスト・モダンというあやしげな言葉は、テクノロジーの負の普遍性に関するかぎり、あてはまらない。その負の普遍性は近代とともに敷かれた軌道のうえを依然として走りつづけているからである。しかし、軍拡競争ではなく、日常的快適さの追求がとりかえしのつかないほどの地球破壊を日々拡大しているとすれば、それこそは近代を超えている。

このようなテクノロジーはだれが見てもおかし。富ないし快適さと環境破壊のダブル・バインド(二重拘束)、あるいは快適さの報酬としての恐怖に人間をおののかせる現代テクノロジーは、一体どのような思想環境のなかから生みだされたのであろうか。

西欧の中世から近世への過渡期に、イギリスのトーマス・ホップズは『リヴァイアサン』(第二部)のなかで、人間の営みに対して興味深い反応を示している。かつて大地、つまり自然に投下された人間の行為は「育成」(カルチャー)と呼ばれ、一方、子供たちの教育も、精神の「育成」と呼ばれていた。栽培とか教育といった、自然と人間に対する通時的な行為はともにカルチャーという言葉で包括されていた。それは、かつてローマ人が「配慮」(cultus)と呼んでいたものである。文化とは自然と人間に対するこまやかな配慮のことであった。ちなみにcultusの動詞形 colereには「尊重する・敬慕する・愛する」といった意味がある。

ホップズはこのクルツスを新たに「労働」という概念によって読みかえるだけでなく、さらにつきぎのようについて、「配慮は、本来、そしてつねに、人がそれによって便益をうる目的で、あるものに投じる労働をあらわす」。「配慮」の対象は、今や「われわれに臣従し、われわれがそれらに投じる労働の当然の結果として、それらが産出する利益がともなうもの」である(水田 洋訳)。自然

は人間に「臣従」する対象であるだけでなく、人間の「労働力」と自然がもたらす「利益」とのギブ・アンド・テイク、あるいは等価交換の対象である。この交換が不平等交換ないしは収奪であつても一向にさしつかえない。

このような交換以外にも、配慮の対象としての自然には、人間の力がおよばず、したがって「われわれに臣従せずに、それら自身の意志によりわれわれの労働にこたえる」側面も存在する。神の好意による恩恵としてのそのような営み、たとえば太陽の日照とか降雨といった自然現象に対しては、人間はその力を承認し、追従するほかない。

ここには西欧近代の自然観の一面がみごとに先取りされている。自然の育成としての配慮からその支配としての労働への転換が訪れている。そこには、はやくも技術ないしは生産力の発展にともなう、近代人の自信、というより傲慢さが顔をのぞかしはじめている。

だが同時に、まさしく過渡期を生きたホップズにはその過渡期の境界性が刻印されている。近代のホモ・フアーベル（制作者）はホップズを超えようとする。彼ら

は単に制作するだけではもはや満足しない。生産物にはあらたに自己を写す鏡としての機能が付与される。生産物は自己という存在を確認し、自己を顕示するための対象である。これがヘーゲルやマルクスにおいて、自己を労働対象に投影する、いわゆる自己の対象化（Selbst-vergegenständlichung）の論理である。それはどこまでも自己から出発して自己に回帰するプロセスであり、したがって自己の認識に大きく重心が移動する。

労働とは自然を利用して自己の存在を確認するシステムにほかならない。この回路の遮断ないし攪乱、あるいはシステムそのものの破損ないし故障が、あの疎外である。ここでは自然への配慮が存在したとしても、あくまで二義的ではない。

ホップズが自然への配慮を否定しないまでも、もはやそのことに特別の関心を示さなくなった軌道の上にそつて、さらに精神発達史の鏡像段階およびプロパガンダ社会の到来と対応して、ヘーゲルが明確に視点を自己に移行する。

西欧における自然から自己への関心のヴェクトルの大

転換にともない、自然を自己認識のための素材ないし手段とする労働は、フーコーの言葉を借りれば、これも近代人の「自己のテクノロジ」にほかならない。これは、自己が自分自身を統御し主体化する技術を意味する。

フーコーによれば、このテクノロジの系譜は古代ギリシャおよび初期キリスト教にまでさかのぼることができる。（M・フーコー「自己のテクノロジ」一九八八、田村・雲沢）

デルフォイの神殿の有名な「汝自身を知れ」という銘文は、人生についての抽象的な掟ではなく、「汝自身を神と思うなかれ」という意味であるとか、「神のお告げを聞きにくるときには、本当に聞きたいことは何であるかを承知すべし」といった意味の技術的勧告であつた。いずれにせよ、この命題は、それに優先する「汝自身に気を配るべし」という教訓と結びつけられて意味をもっていた。

「自己放棄が救いの条件であるとするキリスト教的道徳律の伝統のもとでは、自己を認識することこそが、逆説的ながら、自己放棄へいたる道であつた」。また、「道

徳の基礎としての外在的な法を尊重する世俗的伝統のもとでは、（自己への配慮という）自己の尊重が、どのようにして道徳の基礎となりうるだろうか？」こうして自己への配慮が自己の認識に席をゆずり、後者がやがて西欧近代思想の中枢に位置づけられ、近代そのものの基本原理となる。「自己の対象化」という労働概念もまた、ギリシャ以来の長い自己認識・自己主体化の歴史のなかにその抜きがたいルーツをもっているのである。

この伝統のなかでマルクスもまたつぎのように主張する。「富とは本来的には）自然諸力—いわゆる自然の諸力でもあり、また人間固有の自然の諸力でもある、このような自然諸力に対する人間の支配（die menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte）の完全な発展ではないのか？」（『経済学批判要綱』—「資本主義生産に先行する諸形態」—）マルクスは資本主義的生産とその社会を批判するために、ついに人間の外的な自然だけでなく、内的自然、すなわち人間の合理的・非合理的な諸力に対する人間自身による全面的かつ完全な制御・支配を主張するにいたる。

このような主張には、内外の自然は人間を拘束する桎梏であるという認識が前提とされている。このような前提に立つかぎり当然、人間は一切の自然から解放されなければならぬ。だがそもそも、そのようなことが可能なのであろうか。

マルクスもまた西欧文明のもとで展開した近代の子であった。彼には人間の労働を「人間と自然の物質交替」と見る科学的認識はあっても、自然への配慮という認識は失われていた。もし科学という名のもとに自然への敬慕(クルツス)という情感が失われたとするなら、そのような労働観・自然観からは人間による自然破壊を阻止する認識は生まれまいだろう。

二、人間の相対化、あるいは縁起思想

自然からの解放を目指さなければならないような人間とはなにか。それほど、自然は人間にとつて敵対的存在なのであろうか。そもそも人間は自然から自由になれるのであろうか。

自然と人間の関係を二項対立的に設定するなら、自然束についての(言葉の絆は、人の野心や貪欲や怒りやその他の情念を拘束するには弱すぎるから、最初に実行するものは、あとで相手が実行するだろうという保証をもたない)。「リヴァイアサン」第一部(要するに契約(contract)ないし信約(covenant))は剣を欠けばただの言葉にすぎず、人びとを保護するなんの力もたない、というわけだ。ここから、ホプズは、市民たちの社会契約が維持されるためには、上級の絶対主義的権力が必要であることを説いた。これが、いわゆる「服従契約」説である。しかし、その後の西欧市民社会の発展とともに、思想の次元のみならず現実的にもそのような権力は必要ないことが立証された。

強制力なしに人と人、自然と人間が和解し結びつくことはできないのか。いちはやくこのような問いかけや摸索を行なったのは、古代インドであった。同じインド、ヨーロッパ語圏のなかにありながら、ここでは西欧の、古代ギリシャや初期キリスト教の伝統に由来する自己への配慮、自己自身の認識、つまり自己からの出発とはまったくちがった路線を進むことになる。

は征服すべき対象以外のなものでもない。だが、人間が自然から自由になるという考え方そのものが、けつして普遍的とはいえない、特殊な自然認識にもとづいている。

このような自然観は、インド・ヨーロッパ語圏におけるきびしい二項対立的社会と対応している。そこでは原型的に人間不信の構図のもとで、宗教的には契約神を崇拜し、社会的には契約社会を形成する。契約思想は、どのようなものであれ、相互不信の構図のもとで人間関係を維持していくための、独自のアイデアである。

古代インドの契約神ミトラは人間の契約の履行をまばたき一つせずに見守り、遵守したものは祝福と安全を約束するが、ふとどきな不履行者には、ミトラとペアをくんだヴァルナがきびしい罰を加える。なんらかの力の行使によつて保証される最小限の信頼と、それを介してのみ維持される人間関係が想定されている。

この観念ははるかちの西欧の思想家ホプズの社会契約についての観念とも共鳴している。「なんらかの強制力(coercive power)についての恐怖がなければ、(約

およそ紀元前後に成立したと推測されるヒンズー教の古典『バガバッド・ギーター』には、つぎのように教示されている。「自己においてのみ喜び、自己において満足せる人、また自己においてのみ満悦せる人、かかるものにはなすべき何事も存せず」。「かかるものにはこの世において、なしたること、なされざること何らの関心あることなし。また彼にとり一切万物において何らの関心の依存することなし」。(第三章一七、一八)(辻直四郎訳)自己の欲望をはてしなく拡大していくのではなく、自己において充足するものは世界に対してなんの執着もいだかないから、世界からわずらわされることなく、したがって心安らかである。自己は世界の起点としてではなく、なによりも抑制され統御されるべき存在とされる。

ここからさらに自他の相対化が説かれる。「ヨーガ(観法)によりて心統一し、一切において同一を見るものは、自己(atman)を一切万物のなかに在りとし、また一切万物を自己のなかに見る」。「万物の大主宰者ヴィシュヌたる(われを一切のなかに見、また一切をわれのなかに見るもの、彼にとりわれは失われることなく、彼もまたわ

れにより失われることなし」。(第六章二九、三〇)

このような考え方はいうまでもなく古いウパニシャッド哲学における、ブラフマン(梵)とアートマン(我)の一体性を説く、いわゆる梵我一如思想ぼんがいにちゅうに由来している。またこの思想は一見したところ大乘仏教の「縁起」思想にも受けつがれ、華厳思想の中枢に位置する「即一切・一切即一」の教義にも類似しているように見える。

だが、『バガバッド・ギーター』のなかでクリシュナに語らせているように、カースト制度は神の創始した聖なる制度として擁護されていて、梵我一如の相対性と相矛盾する身分的不平等が平然と肯定されている。その点では、ウパニシャッドも軌を一にしているといつていい。

縁起思想は、このようなバラモン教の不平等思想に対する原理的批判をふくんだ、コスモロジーそのものの変換を意図して生みだされたものである。紀元一五〇—二五〇年ころ、大乘仏教の最初の理論的指導者であるナーガルジュナは、それまで事物や事柄の生成における原因と結果の關係の限定ないし保証としての「条件」を意味していた「縁」の概念を、そのように通時的・非可逆

的論理だけでなく、共時的・可逆的な相關の論理をも含みこむ概念へと發展させた。

語源的には、単に「へ行く」という意味でしかなかった「プラトウヤヤ」(Pratyaya)の語が仏教において「縁よる」という語義をあたえられ、「これ生ずるに縁よりかれ生じ、これあるときかれあり」と定式化されるにいたって、この概念は世界における時空の一切の事象に適用することが可能となり、ここに縁起思想の決定的な変貌と飛躍がなしとげられる。こうして大乘仏教の誇る普遍的原理が成立する。

それは、ウパニシャッド哲学における硬直した世界像、思弁と現実の乖離などに対する批判を指摘するものであった。すなわち、世界の一切の關係をいかなる例外もなしに徹底的に相対化しつくすことにより、相きょう依よ相ごう待た(paraspara apেকsa)、つまり相互依存の論理が展開される。一切の存在はもはやその実体性・自立性を可能にするような自己の本性(自性じしやう)をもたない、つまり無む自じ性じやうなのであり、なにも自己独自で存在することはありえず、したがって世界は關係・連鎖として存在する。

縁起思想は「無始無終の縁起」とよばれるように、時間の前後までも相対化したために、自己と他者もまたいずれも起点でもなければ終点でもなく、目的でもなければ手段でもない。だから、当然そこには自己から出発して自己に回帰する、自己本位の論理は存在しない。しかし、自己と他者は自性の相互否定によって、相互肯定が可能になる。

縁起思想はなおかつ相対化された關係をも「空」といえることによって、思弁のうえでは平等性をよそおいながら、現実の差別を容認する逃げ道をも封じたのである。したがって、ウパニシャッド哲学と華厳思想とが形式論理的に類似している、両者は本質的に異なっている。

華厳思想では、その中心に位置する「法界縁起」説において、異なった二物が二つに分離することなく、平等・同体であることを意味する「即」の概念を媒介にして、縁起思想の展開が目指される。たとえば、「即一切・一切即一」の主張では、一なるもののなかに一切が含まれるとともに、一切のものは一なるものに収斂されるこ

とを意味している。そのような關係を「相即相入」ともいうが、またそれぞれのものがその立場を保ちながら完全に一体となり、互いに融合しあいながら相手の立場をさまたげることがない、という意味の「円融無礙えんじゆうむがい」といった、相互浸透の論理が展開される。要するに二項対立的論理は徹底的に否定されたのである。

そのほかにも縁起思想はさまざまなかたちで表現される。たとえば禪宗においては「回互えんご」という用語がある。これは二つのものが互いに相手のなかに自在に入りこみ、交渉しあうことをいう。あるいはまた「互為縁起」という表現もある。これは互いに他者が自己の存在の縁、すなわち条件ないしは契機となって自己が生じることをいう。あらゆる存在の自己完結的な自立性・孤立性が否定され、存在の相互依存性が強調されている。

三、自然への配慮

仏教の縁起思想には、中国の陰陽思想のように価値的な差別の論理は介在しない。またそれは、莊子の万物齊同論とも異なつて事物の相關關係が重視される。このよ

うな縁起思想は日本においてどのように機能したのであるのか。

ごく一般的にいつて、それはかつてインドにおいて試みられたような社会的差別に対する抵抗原理としては機能せず、逆転して現実を肯定する説明原理にまで転落した。(この問題については、わたしの「縁」のフオークロアール縁起思想の日本の変容」、季刊「仏教」No.12 一九九〇年七月刊、参照)しかし、きわめて例外的なことではあるが、一部の宗教者や思想家により人間の自由と平等の実現のために寄与する普遍的原理として発展された。

その例外的な一例が、江戸時代なかごころの思想家安藤昌益の思想である。若い昌益が禅宗の僧侶であったことから、やがて彼が還俗して医師になったのちも、仏教思想は彼の思考の基層に位置しつづけることになる。

彼は深刻な体験のなから「回互」や「互為縁起」などの論理をふまえながら、あらたに「互性」という概念を創出する。それは、自己が他者によつてしか存在しないような、自他の相対化された関係のことである。すなわち、まず、異質な二つものがまったく同格で平等で

ある。それらが相互に自己のなかに他者の本性を内在させる。ついで、内在させた他者の本性を自己の本質とすることに、互いに他者を自己の存在の不可欠の契機とする。このような二者の関係が「互性」である。このような関係のもとでは、他者は自己であり、自己は他者であり、自・他は相互依存に媒介された相互自立の関係にある。

この概念は、一面では縁起思想の伝統に忠実に、時空にかかわりなく天地自然や人間など、あらゆる存在の諸関係の根本的原理として確認される。たとえば、天と地、日と月、冬と春、自然と人間、自己と他者、男と女などの関係に適用されるだけでなく、関係する項はいずれも同格・対等とされる。

この互性概念を人間の関係に適用すると、「百万人にして一人」という観点から一切の差別・不平等に対する批判となり、とくに士農工商の封建的身分制と男女差別がきびしく槍玉にあげられる。ここに日本思想史のなかでもっともラディカルな社会思想が成立することになる。

ついで互性概念を本草学(博物学・自然誌)に適用すると、自然界の一切の事物を連鎖系の一環として捉えるだけ

けでなく、人間もまたその連鎖のなかに位置づけられる。ここに独自のエコロジーが成立する。仏教思想と漢方医学・本草学の最良のドッキングが実現し、日本のみならず世界最初のエコロジストが誕生した。

このような提起は、一八六六年に『生物の一般形態学』を著して「生態学」(Ökologie)という学問を創始した、ドイツのエルンスト・ヘッケルより確実に一世紀ほどは早い。ヘッケルは、環境は生物の棲み家であり、自然の経済が営まれる場であるとして、自然環境を生物の「家」とみだて、ギリシャ語の「家」オイコス(oikos)という言葉をかきかてエコロジーと命名した。それに対して昌益には同時代人と同じように、自然と人間を分離して考える論理が存在せず、生物とその環境を分離して考える方論そのものも存在しなかった。

したがって、当然のこととして「家」をモデルとするアナロジーも存在しなければ、とりたててエコロジーを学として確立する必要も認めなかった。彼としては、

人間を含めた一切の自然の存在の互性的関係を確認するだけで十分であった。

昌益のエコロジーを特徴づけるユニークな論理として「余り」の思想がある。これは彼がとくに機会あることに力説していて、けつして単なる思いつきではない主張である。一切の事物はその営みにより、一つのシステムのみで自己を創造し終わったのちも、一定の余力によつてつぎのシステムの生成を可能にする。彼はこの余力を「余気」、その行為を「余行」と名づける。

この余気ないし余行という用語は漢方医学や本草学には認められない。余気は仏教の唯識論において用いられる概念である。それは、人間の過去から現在までの一切の行為が残してきて、つぎの行為を生み出す種子として、内面のアーヤ識のなかに内蔵されているポテンシャルな余力のことをいい、「習気」(じゅうき)と同義の語である。おそらく昌益はこの概念にヒントをえて、これを個人の内面的な世界から広大な天地自然へとポジティブなかたちで転用することにより、エコロジカルな連鎖系としての自然を強調しようとしている。

昌益は政治学者でも経済学者でもなかったが、禅僧から医師へと転身することによって、「互性」という同じ概念の根から独自の社会思想と生態学を構想したことにより両者は統一的にとらえられる。そのような観点から彼は、現実に進行する自然破壊を通してねじれた歪んだ社会を透視する。そして、自然破壊が行なわれるような社会は、けっしてよい社会とはいえない、という単純な結論にたどりつく。思想家昌益が社会思想家であり、しかもエコロジストであるという点において独創的であったというより、もっと大事なことはそのことによって彼が自然と社会のあいだに同一の病根を診断し、そこからするどく負の互性をえぐりだしたことである。

ここで留意しなければならないのは、昌益は大乗仏教の縁起思想に依拠しながら、「空」の觀念に背をむけることによって互性の概念をつくりあげたということである。その点では昌益はまぎれもなく仏教ないしは禪門の異端であった。しかし、そのことによって、仏教思想の最良の部分に依拠しながら、差別否定と生態系的自然の発見に到達することができたのである。

文解字』によれば、「正しく見る」という意味であり、伝統的に「直」は「正」と同義であった。一方、昌益の文字に対する批判的漢和辞典である『自然真管道』の「字書卷」では「四方遍くひたすら見る」と注釈されている。また「直」の訓としては「すなお・直ぐ・正しい」、いいかえれば「率直で即座に適正な」と読解するように指示している。また「耕」とは、昌益によれば「大地を深く掘下げる」こと、つまりは自然に深く迫ることである。

したがって、直耕とは、全自然の営みを意味する自然真管道を正しく認識してその本質に深く迫る行為であり、人間が共存すべき全自然とのひたむきな対話を意味していた。では、直耕を通して正しく認識しなければならぬ全自然の営みとはなんだろうか。これが互性にもとづく生態学的自然である。

直耕とは全自然に対する「率直で即座に適正な」対話であり配慮である。それは近代の労働に対応する概念というより、cultus ないしは culture に対応する、もっと広義の概念ではないだろうか。そうであるなら、直耕と

ところで、昌益思想を構成する基本概念の一つが互性であるとすれば、もう一つのそれは「直耕」である。これは昌益の用語のなかでもっともユニークかつオリジナルな概念である。しかしこの語にも原形が見出されている。その原形とは、道元の『正法眼蔵』のなかで語られている「耕道」である。道元は中国から輸入したこの言葉で、仏道はあたかも耕すようにして悟りを深めるべきもの、と理解していた。この耕道という言葉はもと耕作方法といった、日常的・世俗的な言葉が中国の禅宗において宗教的概念に引き入れられたにすぎなかったが、昌益はそれをもう一度世俗的概念にひきもどしながら、「直耕道」という語をへて直耕という用語にたどりついた。

耕道から直耕に移行するときに付加された「直」とは一体なんであったろうか。これまで「直」はふつう直接の直と解釈され、そこから直耕とは直接田畑を耕すこと、したがって単なる肉体労働のことであると理解されてきたが、「直」を直接と解釈するのは近代以後に一般化する比較的あたらしい語義にはかならない。漢代の辞典『説

は労働というより、むしろ西欧で提起されながら、そこで見失われてしまった、あの「文化」の原形にひとしいものであるといえよう。このような互性と一体である直耕は近代の労働概念よりはるかにゆたかである。こうして昌益は「直耕」や「互性」という概念を創出することによって、みごとに国境をこえた普遍的概念に到達した。しかし残念ながら、西欧近代のみならず日本もまた、昌益とともにこれらの概念を見失ってしまったのである。元禄時代にピークをむかえる消費社会、それを支える市場経済拡大のもとで進行する自然に対する濫開発、これこそが自然破壊の元凶であることを、昌益は八戸の凄惨な飢饉の体験を通じて直感的に認識した。彼が直耕や互性という独自の概念に到達したのは、机上の觀念的推論からではなかった。

こうして、人と人のむすびつき、自然界の事物のつながり、さらには自然と人間のむすびつき、こういったものをすたすたに切り裂き、敵対させるシステムを昌益は私法と名づけ、この私法の支配する社会を「法の世」と呼ぶ。そこでは自然と人間の互性的関係が攪乱されて、

いわば「負の互性」に転化し、直耕という行為が無効にされてしまう。

それに対して、彼が「自然の世」と名づける理想社会は、直耕と互性の原理を基軸にすえ、私法による一切の差別・不平等と自然破壊が否定され、人と人のむすびつき、自然に対する人間のみずみずしい感性の回復する社会である。それは書物のなかのユートピアというより、未来への大いなる希望の啓示であり、人類の生存のためにもぜひ実現されなければならない社会なのである。

(やすながとしのぶ・和光大学教授)