

西洋と東洋における自然理解について

—自然観のパラダイム転換へ向けて—

カーレン・グロイ
石田 三千雄 訳

I. 現代自然科学と技術の危機

現在われわれは数学的・自然科学的パラダイムに対して極めて深刻な疑いをもち、それが危機に瀕しているという事態の一つを体験しています。〔しかしながら、〕それは次のようなことではありません。つまり、自然科学の成果もしくは自然科学を技術やテクノロジーに適用した結果が疑わしくなったり—自明なことですが、ボタンを押せば明かりがつくということを誰でも相変わらず確信しています—、また個々の仮設や理論のかなりのものが無効なものとして証明されたり—命題や理論体系の内的発展、変様、修正や精密化はつねにありました—、またさらに現在の支配的な物理学が突然科学として疑わしくなったりすることではありません—いずれにせよ科学は決して最終的な形で存在しているのではなく、アリストテレスの自然学に始まり、ニュートン力学、古典的な場の理論を経由して相対性理論や量子論へと至り、さらにそれをも越えていこうとする、いつでもさまざまに変化した形態での科学の歴史としてのみ存在しているのです—。そうではなく、むしろ危機に陥ったのは、近代の機械論的パラダイム自身であり、これは16/17世紀以来西洋文明の世界観やイデオロギーとなったものであり、それ以来そのグローバルな凱旋行進をさまざまな文化の中へと、つまりもともとこのような思惟様式には縁遠かった文化の中にも進めたのです。増大していく環境の悪化と環境破壊、これらは直接的であれ間接的であれ、それら自然科学とテクノロジーの帰結です。例えば、大気汚染や海洋汚染、森林の消滅、気候の変化、原子力発電所で生じる差し迫った危険、天然資源の理不尽な採掘、等々は、これまで最も深刻な危機へとわれわれの自己理解と自然理解を陥れ、この科学と技術の意味と目的に対する問いを提起することになったのです。

このような状況において、そのようなさまざまな帰結を招き寄せなかった別の自然についての考え方や人間の振る舞い方が登場することが期待されています。ここで一方での北アメリカと南アメリカのインディアンの自然把握と、他方での南アジアと東アジアの文化空間の自然把握が考察の対象となりましょう。後者はヒンドゥー教、仏教および道教といった偉大な宗教の中で発展してきました。

以下で、いわゆる西洋のパラダイムと東洋のパラダイムを互いに対比させ、その結果として、一方の考え方の誤った方向への展開が、他方の考え方の一部の側面を受け入れることで除去されるのかど

うか、少なくとも和らげられるのかどうか—このことは現在しばしば要求されています—、もしくは一方のパラダイムの部分的な見方や振る舞い方を受け入れることがその精神的背景とも結びつけられて、このことにより一方のパラダイムの他方のパラダイムによる置き換えに至るのかどうか、といった問題を最後の締めくくりとして追究してみましょう。

II. 西洋のパラダイム

西洋のパラダイムは四つのメルクマールによって特徴づけられます。それらのうちの三つは理論的な種類のものであり、残りの一つは倫理的な種類のものであります。それらのメルクマールとは、1. 主観—客観の分裂、2. 分析的・総合的方法を含む機械論的性格、3. 実験、4. 主人と奴隷の関係です。

1. 主観—客観の分裂

西洋のパラダイムの恐らく最も目につくメルクマールは、主観—客観の分裂であり、これが図式として「自然—人間」関係へ適用されます。自然は人間に他者として、よそよそしいものとして対立しています。つまり、自然は人間に「対して立つもの〔対—象〕」(Gegen—Stand) 或いは「客観」(Objekt) とみなされるのです。この客観という語はラテン語のobicere = 「自らを対立させる」、 「自らの前にうち立てる」という意味の語です。それに感情の上での敵意や反抗が結びつくこともまれではありません。

この「主観—客観」分裂という表象は、宗教的な面から言えば、人間の墮罪と樂園からの追放という旧約聖書の一節に根ざしています。この神話は、人間が自然および神と根源的に一体となっていた状態から離れること、つまり存在のうちに包み込まれていた状態から、形而上学的に理解された罪により転がり落ちることを表現しています。自然はそれ以来人間にとってもはや彼を包み込むもののおよび支えてくれるものではなくなり、苦勞してそこから自分の生存を手に入れねばならない、言うことを聞いてくれないもののおよび敵意をもつものとなりました。何故なら、樂園からの追放は「汝は額に汗して自分のパンを食べねばならない」という呪いの言葉で生じるからです。自然はそれ以来人間にとって加工し形成すべきものとなりました。つまり自然は人間の生産活動の場となったのです。ユダヤ—キリスト教がギリシア—ローマ文化を占領して以来、このような表象は西洋における指導的な見方となりました。その展開はいくつかの段階を経て行われました。いま簡単にその概略を述べてみましょう。

1) ユダヤ—キリスト教に刻印された自然把握とは違って、古代ギリシアにおいては統一性という思想が支配的でした。プラトンの『ティマイオス』の30b以下に見られるように、宇宙(コスモス)は、生き物(ゾーオン)、つまり生きた有機的な全体的なものと考えられました。これには統合をもたらす部分としての人間を含めてすべての生き物が属しています。前もって与えられ、いつでもす

に前もって見いだされるコスモスと人間との間に差異があるとすれば、コスモスが人間の主観の認識の対象である限り、認識論的な観点でのみ差異があることになるのです。それ以上の展開にとっては、次のような事情が重要です。すなわち、西洋の伝統の中で支配的となっている見解に従えば、認識とは受容性として理解されるのではなく、手仕事や芸術活動の過程との類比で生産プロセスとして理解されるという事情が重要なのです。職人や芸術家が或る実際の行為のプロセスの中で、先行するプランに従ってあらかじめ与えられた材料を形成するように、認識する人は或る知的な構成プロセスないしは再構成のプロセスの中で、すなわち、頭の中での後からの遂行の中で、形成された材料を認識しつつ、自分のものとするのです。その背後には、ひとは自分が自主的に生産しようであろうもののみを真に理解するという洞察が隠されています。それによれば、自然とは主観に対する認識関係の関項にすぎないのではなく、主観の知的生産プロセスの知的産物だということになります。プラトンが『ティマイオス』で、神が職人の神という姿で世界をあらかじめ与えられていた材料から形成したという創造の話をしているとき、この神話はただ外面的にのみ聖書の神話との類似を示しているにすぎません。他方、その神話は事実の上では聖書の神話とは根本的に区別されるのです。といいますのは、『ティマイオス』の神話では実際の創造プロセスが問題となっているのではなく、存在論的にいつでもすでに存立しているものを知性によって我がものとするプロセスを象的に表現することが問題となっているからです。その神話は生成の形態で、つまり世界のさまざまな物事を生み出すといった形態で、それ自体いつでもすでに存在しているものを表わしているのです。その結果、この生成を精神によって後から遂行することのうちで自然の構造法則が認識されることになります。本性の上での存在（ピュセイ・オン）が技術の上での存在（テクネー・オン）として解釈されることによって、その存在の構成法則を理解させることが可能となるのです。

このような技術的な自然把握と構成主義的な認識論によって、プラトンはさまざまな名前と形態で古代から現代に至る広範な伝統の創始者となりました。そのような伝統はラクタンツの「創造主のみぞ御自身の作品を知りたもう」¹⁾という言葉や、クザヌスにおいては「精神についての無学者（Idiota de mente）」²⁾という言葉に再現されています。そこで詳しく述べられているのは、人間は、神の創造プロセスを後から構成しようという自分の能力に基づいてのみ、その同じ創造プロセスを厳密に理解することができる、ということです。またその伝統は、『純粹理性批判』と『遺稿集』におけるカントの産出公式、つまり、経験がわれわれに前もって与えられるのではなく、われわれが経験そのものを形成するという公式に再現されています。われわれは自然法則を経験から学んだと誤って思い込んでいますが、われわれ自身が自然法則の創造者なのです。『遺稿集』においては、「われわれは経験を観察と実験によって学んだと誤って思い込んでいるが、われわれ自身が経験を・・・

（引用されている著作で邦訳のあるものはそれを使ったが、訳者の判断で一部変更したものもある。なお本文および注で中括弧の部分は訳者が説明のために補ったり付け加えたりしたものである）。

1) Laktanz: De opificio dei 14, 9 in: Opera omnia I-II, ed. S. Brandt, Prag, Wien, Leipzig 1890-93.

2) Cap. 7, vol 86.

[形成する]」³⁾、という公式が紋切り型に繰り返し述べられています。今日でもエルランゲン学派の構成主義と操作主義の中にこの伝統は反響しています。

2) 第二段階は、ユダヤキリスト教とそれらの信仰の確信が古代ヨーロッパ世界へ与えた影響によって特徴づけることができます。自然がギリシア古代にとって存在論的にいつでもすでにあらかじめ見出し出されるものとみなされたとすれば、自然は生成の創造神話に従えば実際に理解された神の創造プロセスの実際上の産物となるのです。そのような産物を人間は、自分が神の似姿であり神の息子であることに基づいて、世界を創造した神の思惟を後から遂行することによって了解しつつ我がものにすることができるのです。このような考え方でもって、自然を根源的統一から実際に分裂させることが始まります。たとえ人間と自然との差異がまだ抽象的に認識論的の様式をもつものであろうと、すでにここには一つの裂け目ができています。人間が、たとえその他の自然のように神の被造物であろうと、存在の位階の内部で特別な地位を占め、その他の自然がこれに従わねばならない最高の被造物と解釈される限り、一つの裂け目ができるのです。

3) 近代の世俗化のプロセスと共に世界の創造者としての神はますます色あせてきました。その神の代わりに、第二の神に昇進しようとする勝手気ままな人間が登場します。自然はますます彼の産物と作り物となります。そして、このことは単に抽象的に認識論的な観点においてではなく、実際に実用的な観点においてもそうなのです。といいますのは、「一切は作るにまかされ、また作られる」というモットーに従った策謀がますます拡大されるからです。このことは、無機的な素材や過程を模倣する生産に対してのみ当てはまるものではありません。—自然の物質の代わりに、無数の合成物質を、また自然的な運動や過程の代わりに技術を媒介とした無数の人為的な運動や過程のことを考えてごらんください。そうであるだけでなく、そのことは有機的な素材やプロセスを模倣する生産に対してもますます当てはまります。われわれは今日、血液調節、呼吸、浄血などのような多数の自然な生命過程を、人工心肺、人工腎臓、心臓ペースメーカーなどの人工的な機械によって、人為的に代行させることができます。読んだり、計算したり、書いたり、チェスをしたり、計画したり、誤りを制御したりする知的作業ですら、今日ではそれに応じたコンピュータやロボットによって遂行することができるでしょう。われわれを虜にしている製品は、人工知能をもった読み、書き、語るコンピュータです。いつの日にか、単に自分とは別の産物を生み出し、自分とは異質の働きをもたらすだけでなく、自己形成的に自己自身を複製し、再生し、修理する機械を作ることができるという表象は、もはや単なるユートピアとか未来のビジョンではありません。たとえわれわれが現在、遺伝子工学においてなお有機的材料にたより、遺伝子組み替えによって新たな性質をもった新しい生き物を作り出すとしても、この材料をいつの日にか人工機械物によって置き換え、そうして或る全体的な人為的世界の理念にますます接近しうることは、やはり考えられないことではないのです。

3) Kant: Gesammelte Werke (Akademie-Ausgabe), Bd.22, Berlin 1938, S.362 u.ö.

2. 自然の機械論的性格と数学的性格、ならびに分析的—総合的方法

自然を人間の主観の人為的産物として、すなわち人工物として考えることには、より詳しい説明が必要です。何故なら、自然をそのようなものとして解釈することは、非常に多くの質的および量的性質、意義や意味を担う要素、価値表象などを帯びた創造として広く解釈することになりますし、また純粹に量的、数学的な諸規定をもった人工機械、そして因果性と圧力と推力へ還元される作用をもった人工機械として狭く、いっそう制限を加えて解釈することにもなるからです。有限的な人間の生産力に対しては、自然は決して生きた被造物ではなく、むしろいつでも単に死んだ、ガラガラ、ガタガタと音を立てる機械でしかありえないのです。ですから、機械的世界という表象が近代物理学を導く思想となり、否、それを越えて、近代の世界観一般を導く思想となるのです。そのような表象によって無機的なものも有機的なものも同じようにして記述されるのです。機械という表象は、天体という機械（天体力学）としてまず第一に惑星系に適用されることによって、ますます全体的な世界という建築物とそのすべての部分へ拡大されます。デカルトによって、そしてすでにデカルト以前の哲学においては医者ゴメツ・ペレイラによって動物のからだと人間の身体は機械ないし自動機械として記述されています。ホップスは17世紀において機械という表象を国家へ当てはめ、またヘルバルトは19世紀において精神生活さえも機械的な仕方でも説明しています。注意してほしいのですが、ここで単なる隠喩法とか、自然を単に機械という表象にたとえることが問題になっているのではなく、〔自然と機械との〕同一視が問題となっているのです。自然は単に一つの機械のごとく考えられるのではなく、〔まさしく〕一つの機械なのであり、つまり諸部分から合成された、高度に複雑な複合的な形成体なのです。〔その場合〕特に時計がすぐれたモデルとなります。すでに世界全体を歯車時計にたとえた⁴⁾ ニコール・オレームやケプラーにおいてそのことは明かです。ケプラーはホーエンブルクのヘルヴァルトに宛てた1605年2月10日付けの手紙の中で、次のように書いています。

「私の意図は、天体という機械は神的な生き物といったものではなく、一種の時計の歯車装置・
 ・である、ということを示すことにあります。何故なら、多様な運動全体は唯一の、全く単純に
 物的な磁力に依存し、また同様に一つの時計のすべての運動は非常に単純なおもりに依存してい
 るからです。」⁵⁾

人々に人気のあったのは、特にドームや大聖堂に取り付けられるような大きな天文時計でした。この時計は単に一日の時間ではなく、季節も、つまり太陽や月、金星や水星およびその他の惑星の位置をも示し、同様に王、諸侯、貴族および市民の輪舞を実演して見せ、そして最高のものから最低のものへ至る宇宙的ヒエラルキーを象徴しています。

「機械」(machina) という概念自体は変化をくり抜けてきました。メーカネー (マカナ) は

4) Tractatus de commensurabilitate et incommensurabilitate mortuum celi III, ed. E. Grant (Nicole Oresme and the Kinematics of Circular Motion, Madison, Milwaukee, London 1971, S. 291, 117-120).

5) Kepler: Werke, Bd. 15, S. 146.

ロシア語ではまず第一に技術、策略、欺くことを意味し、次いで道具を巧みに使用すること、そして最後にこの道具そのものを意味します。といいますのも、ここで問題となるのは、巻き上げ装置、灌漑用の機械、水時計、日時計、アーミラリー天球儀のような、複雑な合成された道具だからです。そしてそれに応じて反自然的で、不自然な運動の学としての力学が自然的な運動とその法則についての学としての物理学に対比されていたのですが、このことは近代において、遅くともガリレイ以来変わりました。といいますのは、力学が物理学そのものに昇格し、反自然的な運動が自然的な運動と別なものとは見なされなくなったからです。力学と物理学との同一視は、自然を機械として把握することを前提とします。ありとあらゆるものへ、つまり無機的なものにも有機的なものにも、機械論的な説明のひな型を適用することと、近代の始まり以来西洋の思惟を規定し、ますます東洋の思惟をも占領する科学主義的パラダイムへと機械論的モデルを変えさせた独占化要求とは結びついています。機械論的パラダイムが普遍的な構造モデルへと高められたということによって、ひとは正当にイデオロギー化について語るができます⁶⁾。機械という表象は自然を還元することに結びついています。つまり、多くの視覚的、聴覚的、触覚的性質、等々から、もっぱら数学的に把握可能な量的性質が、本来のおよび本質的な性質として取り出されますが、その他の性質は非本来的な、二次的な感覚性質として認められるのです。その帰結は数学的性質、つまり数えることができること、測定可能であること、計量できること以外の、一切の性質の捨象です。関係項の間の諸関係を操作する自然の数学化には、物理学的には原子論が最もよく対応します。この原子論は恒常的で不変なものとして任意に複合体へと合成されたり、再び分離されたり、また新たに組み合わせられることが可能な世界の究極的で、還元不可能な場や構成要素を想定しています。ですから、原子論は機械論的思惟の内部で、最もよく好まれる理論です。空間、物質および運動は、因果法則に従えば機械論的思惟の根本成分です。つまり、物質的成分の分析と総合は、この説明様式的方法的原理なのです。

3. 実験

自然を機械とみなす表象、すなわち自然を人為的な産物と把握することに不可欠に結びついているのが実験です。実験がやっと近代の始まりにおいて意味を得たことは注目されるのですが、他方でそれは古代においては別の存在論的および認識論的前提に基づいていたために何らの役割も果たさず、それどころかプラトンの『ティマイオス』(68d)においてのように拒否されたのでした。実験とは、自然における、否それどころか人工物、つまり機械としての自然に即した、自然的ではない或る特定の側面を作り出すための操作的な方法です。実験の過程の最も明瞭で周知の記述のうちの一つをカントは、『純粹理性批判』⁷⁾の第二版の序文の中で与えました。カントはそこで実験を裁判の状況になぞらえています。裁判官が訴訟において証人をして提示された問いに答えるよう強制し、しかも

6) Vgl. C. Merchant : Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft (英語のオリジナル版のタイトル : The Death of Nature. Women, Ecology and Scientific Revolution, 1980), München 1987, S. 276.

7) B X III f.

「しかりまたは否」でもって一しかし恣意的にまたはのらりくらりとではなく一答えるように強制するように、実験者は自然をして、実験の根底に置かれ、前もって定式化された問いに肯定的にまたは否定的に一しかし恣意的にではなく一答えるように強制するのです。このことは次のことを意味します。すなわち、自然はその存在自体において関心もたれるのではなく、つまり多くの性質、量、習性や価値において関心もたれるのではなく、全く或る特定の人為的な断面においてのみ関心もたれるのです。その一方で、他のすべての側面は意識的に、また意図的に隠されるのです。近代の実験の把握の徴候を示しているのは次の三つのことです。1. 主観の側での、客観に対する或る特定の見方。これは或る特定の理論体系や科学的な仮設と重なるア priori に把握されたプランに従っています。2. 客観の側で、客観がこのプランないしはこの仮設に従って整えられること。このことは、対象がその自然的な環境から孤立化することと結びついています。3. 主観-客観関係に関して、論理的に覆いをかけたり捨象すること。これは主観と客観の間の一義的で、取り違えることのできない関係を樹立し、そしてここに帰属しない一切のものと、目下のところ関心のない一切のものを隠します。このような事前の措置に基づいて実験的に取り扱われた対象はその自然性や環境との編み合わせにおいてではなく、科学の人為的に準備された対象として現れます。実験において自然それ自体はその固有性と一回性において、多くの性質において生じるのではなく、あれこれの側面の下で人為的な客観として生じてくるのです。同じことは、実験の中に入り込む瞬間に脱個体化され、脱人格化され、一つの匿名的で、一般的な主観となる実験者に対して当てはまります。そのような主観は同じ前提の下ではいつでも同じ観察をすることができるとされます。主観と客観の脱個体化は、いつの時代にあっても、誰にとっても実験が任意に再現可能であることに対する理由です。

実験的方法に含まれる、人為性、欺瞞性、風変わりなさまを恐らく誰も、ニュートンの色彩論と、白色光を周知のスペクトル色から説明するための実験把握とを批判したゲーテほどドラスティックに描いた人はいないでしょう。

「さてニュートンは、このさまざまな色の光を出現させるために、じつに多種多様な条件を白色光に課している。とりわけ光をその進路から曲折させる媒質がそうである。しかしその際に用いられた装置は簡単なものではない。ニュートンは光に屈折を起こさせる媒質の形をいろいろと変えてみる一方、屈折の実験をおこなう空間にもさまざまな設定をあたえている。つまり小さな開孔部、きわめて薄い隙間から光を入射させて光を制限するのである。このように光を何重にも束縛することによって、彼はつぎのように主張するのである。こうしたさまざまな制約をあたえることこそまさに光の特性、光の潜在的能力を活潑に活動させ、それによって光に内在するものが解放され、光の内容が開示されるのだと。」⁸⁾

そのような非難は、ゲーテにとって、現実の位置をずらし歪曲する望遠鏡や顕微鏡などのような器具を拒否する理由でもあった実験方法の反自然性に向けられています。上述の実験において光は、眼

8) J. W. v. Goethes Selbstanzeige seines Werkes "Zur Farbenlehre" in Cottas "Morgenblatt" Extrabeilage Nr. 8, 6. Juni 1810, in: Goethe: Werke, (Hamburger Ausgabe in 14 Bden), Bd. 13, Hamburg 1955, S. 528. (邦訳、ゲーテ、高橋義人編訳、前田富士男訳、『自然と象徴—自然科学論集—』、富山房、1982年、321頁)。

に現れるような、自由な天空のもとでの自然な環境の中でそのまま扱われるのではなく、覆いを掛けて暗くされた実験室において研究されているのです。光を統一性と全体性として捉える代わりに、孤立化された部分に取り出されて把握され、また光をその自由な経過のままにさせておく代わりに、光は人為的な隙間によって圧迫され、分解され、狭められるのです。そこから出てくるものは、自然そのものではなく、人為的に生み出され、強制された自然なのであり、ハイデッガーが表現したように、「作り出されたもの」や「立て集め」(ein Gestell) なのです。

4. 「主-奴」関係

存在言明と当為言明は互いに含み合う関係をなすというテーゼ、或る特定の記述的な理論枠、例えば或る特定の自然理解は特定の規範的な行為の意味を含み一行為への刺激や抑制を含み一、逆に特定の行動様式は特定のその背後にある図式を指し示すというテーゼに従って、これまで述べられた自然理解のうちに倫理的・実践的に含まれている意味を問うことにしましょう。自然を人間の人為的で、操作可能で統制可能な客観として考察する、ある自然像に基づく倫理は、「人間-自然」関係、「主観-客観」関係を人間の優位と自然の従属を含んだ「主-奴」関係として解釈します。この人間中心的態度は宗教的に動機づけられています。それはその起源を旧約聖書の「地を従わせよ。また海の魚と、空の鳥と、地に動くすべての生き物とを治めよ。」(創世記、I、28)、という言葉のうちにもっています。それはしばしば自然の技術的支配のマグナ・カルタとして考察される箇所です⁹⁾。それは、自然の加工、形成および利益を得ることから、搾取と暴力を加えることへと及ぶ、自然に対する人間の支配要求を基礎づけています。多くの科学者や技術者たちと同じように、フリードリッヒ・デサウアーも1927年に出版された著書『技術の哲学』の中で、本来の人間の姿を自然の強制から人間を精神上も実際上も解放すること、および自然を技術的に支配し強制することにうちに見て取っています。そのことは、探求する人間、発見する人間および工作する人間としての、人間による自然支配の単に産業的およびポスト産業的な形態においてばかりでなく、すでに前産業的な、否、あらゆる形態においてそうなのです。技術の成果や進歩に魅惑されて、彼は彼以外の他の多くの人たちと同じように、技術と科学の肯定的なもののみを見て、否定的なものは見なかったのです。今日、西洋の科学と技術を賛美したりそれが進歩することを楽観視することは、西洋の科学と技術が部分的には荒廃をもたらし、破壊する力をもっていることをひとに意識させたが故に、このような見方の恵みだけではなく、呪いもまた明かとなっているのです。

C・F・フォン・ヴァイツゼッカーが『科学の射程』¹⁰⁾の中で、キリスト教の地平と人間中心的な態度なしには、近代の機械論的世界像の急速な拡大は不可能であったという見解を主張するとき、そ

9) Vgl. Heinrich Stork: Einführung in die Philosophie der Technik, Darmstadt 1977, S. 93.

10) 1. Bd.: Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe, Stuttgart 1964, S. 196. 「多くのキリスト教徒たちやすべての世俗論者たちが信じていることに反して、私は、現代世界がその不気味な結果を大部分そのキリスト教の背景に負っているという見解に傾いている。」

れに同意することができます。近代自然科学と技術の創始者の一人である、フランシス・ベーコンが、科学と技術による自然支配のための要求を宗教的に基礎づけたのは偶然ではないのです。人間が墮罪と共に失った純真さを宗教的信仰によって取り戻しうるように、人間は神とのかつての統一と自然に対する神に等しい支配を「技術と科学」¹¹⁾によって再び獲得することができるとされます。それは、人間がますます深く自然の中に入って行き、自然についての人間の知識を拡大させ、そしてそのようにしてその知識を人間の支配下に服せしめることによります。晩年の作品『新アトランティス』の中でベーコンは、さらに、自然を我がものにし、自然を克服することを説明する例を挙げています。彼はそこで、無機的なものおよび有機的なものを人為的に作り出すことを要求しています。つまり、稲妻と雷、風と波、井戸と山を人為的に作り出すこと、植物と動物の人為的な繁殖と間引き、拡大と縮小、物質相互の人工的な変換、一言でいえば、現代技術の手品箱全体を要求しているのです。その当時まだユートピアであったものは、そうこうするうちにわれわれにとって科学のおよび技術的な日常となったのです。西洋の世界像は、自然に対する人間の支配という役割に依存して成り立っているのです。

Ⅲ. 東洋のパラダイム

東洋のパラダイムを、西洋のパラダイムと同じように特徴づけようとするれば、このような特徴づけは何らかの意味で最初の特徴づけよりも、なおいっそう一般的で表面的なものになってしまう、ということを中心に銘記しなければなりません。といたしますのは、アジアのパラダイムは単に一つの宗教によってではなく、少なくとも三つの偉大な宗教によって、つまりヒンドゥー教、仏教および道教といった文化に影響を及ぼしている宗教的潮流によって規定されているからです。これらの潮流はなるほど互いに似てはいますが、その宗教的特殊性と文化に刻印を与える独自性を保持しています。けれども、比較によって基本的な相違を取り出すために、一つの特徴づけを敢えてしなければなりません。東洋のパラダイムの側で問題となるメルクマールは次のものです。1. 一切の生きとし生けるものの統一、2. 有機性と類比的な方法（アナロジー）、3. 無為（Wu wei）の原理、4. 不害〔アヒンサー〕（Ahimsa）の原理がそれです。

1. 一切の生きとし生けるものの統一

東洋の宗教的に基礎づけられたすべての自然概念—それらはヒンドゥー教、仏教或いは道教に由来しますが—の根本特徴は、「主観—客観」分裂と、人間と自然との対決を含んだ西洋のパラダイムとは異なって、一切の生きとし生けるものの統一です。この統一には、統合的部分として人間が属しています。東洋の考え方のどこにも西洋においてのように人間が特別の立場を占める余地はありません。

11) Francis Bacon: Neues Organ der Wissenschaften, übersetzt und hrsg. von A. Th. Brück, Darmstadt 1981, S. 26

西洋の場合の人間の特別の立場は、それが消極的な種類のものであれ積極的な種類のものであれ、根源的な統一からの離反もしくはその他の被造物に対する支配という性格をもつものです。〔しかし、東洋においては〕むしろ人間は原理的に他の一切の生きとし生けるものと同列に置かれています。生きとし生けるものの統一が神的なものそのものであると見なされるか、それとも例えばクリシュナの身体として、神的なものの顕現と見なされるかは、どうでもよいのであり、決定的なのは、同じ位階にあることなのです。最初のテーゼに対する証拠として、大乘仏教に所属する、Turfan 断片からの一節が役立つかもしれません。

「大日如来の本質は一切である。それは大地、山、石、砂、小川や河川の水、すべての沼、細い流れや河川湖沼、すべての植物や樹木、すべての生き物と人間である。大日如来の本質によって満たされないような場所は全く存在しない」¹²⁾

仏教からの他の引用も、例えば、日本の最も重要な禅師である道元からの引用も、このことを証明しています。「一切の生きとし生けるものは仏性を有している」¹³⁾ 仏性は多様な諸現象を貫いているのです。

この見方は同様に道教の考え方を示す徴候ともなっています。道教はすでにその語義からして一方で目標へ至る道を表示し、他方で目標そのもの、つまり一つの全体、全一性、一切を包括するもの、一切の現在のなものを表示しています。鈴木大拙は著書『禅と日本文化』¹⁴⁾において、莊子（およそ369-289）が、道（タオ）の場所を尋ねた訪問者に対して、それは蟻のうちに、草の茎のうちに、煉瓦のうちに、糞のうちに存在し、ひとはそれを事物の外に見い出すことはできない、と答えたということを書いて記しています。

そして、第二の把握—自然の現象的多様性の把握—に対する証拠として役立つのは、『ウパニシャッド』からの一節でしょう。

「大地の中に居住して、大地とは別のものであり、大地が知らず、大地を肉身とし、大地を内部から制御する者、それがあなたのアートマンであり、不死の、内部の制御者であります。」

「一切の存在の中に居住し、一切の存在とは別のものであり、一切の存在が知ることなく、一切の存在を肉身とし、一切の存在を内側から制御するもの、それがあなたのアートマンであり、不死の、内部の制御者であります。」¹⁵⁾

12) Turfanfragment TID200 (Mainz 774), H.-J. Klimkeit: Die Welt als Wirklichkeit und Gleichnis im Buddhismus Zentralasiens, in: Eranos, Bd. 53, 1984, S. 117より引用。

13) H.Dumoulin: Geschichte der Zen-Buddhismus, Bd. 2, Bern 1986, S. 61より引用。

14) Stuttgart 1941, Kap. 22, 5.

15) Brhadaranyaka, III 7, 3 und 15, übersetzt von B. Bäumer. [邦訳: 『プリハッド=アーラヌヤカ=ウパニシャッド』、岩本裕訳、『ヴェーダ・アヴェスター』、辻直四郎編、世界古典文学全集3、筑摩書房、昭和42年、242-243頁。ウパニシャッドは紀元前7・8世紀の頃から、16世紀頃まで、二千年以上の長い期間に、インドの諸宗教の中に成立した多数の神学書・宗教哲学書の総称である。それは「秘密の教義」を載せた神聖な文献とされる。『プリハッド=アーラヌヤカ=ウパニシャッド』は古ウパニシャッドの文献であり、仏教興起より古い。]

たとえ大地とは異なっており、超越的であるとしても、神的なもの—ここではアートマンと呼ばれる—は自然の内部の制御者です。

神の自己顕現は『バガヴァッド・ギーター』の中にも見られます。

「見よ。今日ここに、私の身体の中に一堂に会している、動不動のものに満ちた全世界を。そして、その他あなたが見たいと望むものを。」

「その時アルジュナは、神の中の神の身体において、全世界が多様に分かれながらも一堂に会しているのを見た。」¹⁶⁾

同様に、このような把握は信愛（バクティ）の運動の数え切れない賛歌と祈りの中に見ることができます。例えば、

「汝は森であり、
汝は森の中のすべての大木であり、
汝は鳥と獣であり、
それらはすべてのこれらの木々の中で遊ぶ、
おお、主よ、ジャスミンのように知る、
一切を満たし、一切によって満たされるのを。」¹⁷⁾

たとえ仏教の、少なくとも原始仏教の根本経験が、世界に対する苦であり、従って自然が辛苦と艱難、はかなさと死の場所として、それどころか、幻、夢、写し、仮象として、そしてそれと共に乗り越えられるべきものとして、蔑視して記述されるとしても、やはりこの自然の一切の部分は同列に置かれ、救いが可能なのです。救いの可能性は人間に帰属するばかりでなく、動物や植物にも帰属します。たとえ植物、動物、人間の間には内的な段階づけ、度合いがあるとしても、その地位、その救済の期待に関してそれらは原理的に一致します。そして、そのことによって絶対者と自然の根本的な分裂は否定されます。特徴的なのは吉蔵（549–623）の説です。これによれば、植物や樹木すらも仏性を得ることができます。何故なら、それらと仏性との間には本質的な差異がないからです。

むろん、一切の存在者の全一性のテーゼは、十分にひとを満足させるだけの言明する力をもつには、まだ余りにも特殊的でありすぎます。統一性と全体性とは何を意味するのでしょうか？統一性と全体性は、単純な、差異や関係を欠いた同一性とか多様性の根源なののでしょうか？それとも、それは結果として多様性から生じるものなのでしょうか？それともそれは一つの位階をもつシステムの上位秩序や下

16) Bhagavadgita 11, 7 und 13. [邦訳：『バガヴァッド・ギーター』、上村勝彦訳、岩波文庫、1992年、94–95頁。バガヴァッド・ギーターは、バガヴァッド（祝福された方の意）の名によって尊崇される神の宣べる歌（ギーター）で、古来、ヒンドゥー教徒の間に、福音書として、敬虔の心を以て、最も広く読まれてきた詩篇である。古代インドの大史詩「マハーバーラタ」（十八巻、約十万詩節より成る）の中に編入されている詩篇であり、七百詩節の形で一般に流布している。]

17) Mahadevijakka, Hymnus 75, A. K. Ramanujan: Speaking of Siva, Harmondsworth 1973, S. 122.

位秩序の形においてであれ、同一平面上での複合性、つまり力とその対抗力の自由な戯れの形においてにせよ、同一性、数多性、差異性および関係性を含めたものを意味しているのでしょうか？このような関係において問題となるのは、原理や結果としての一に対する多の関係か、もしくはそれぞれの個別的なものとその個別的なものの総体との関係です。ここに、西洋のゲシュタルト理論からよく知られている、総和と総和以上のものとの関係が再び認識されることは困難ではありません。数多性は単に数的でもなく、差異を欠いているのでもなく、質的差異を通じて、否、対立性を通じて規定され、すべての関係は有名な陰モデルと陽モデルにおいて表象されるように、同一性と対立性の根本関係に還元されます。対立性の同一性が流出的に考えられるならば、それは超越と内在、絶対者と自然との相違を基礎づけ、そして対立性の同一性が同一性の対立性と同様に内在的に考えられるならば、両者は合致します。そうすると多くの可能な対立の関係はヒエラルキーや調和の増大ないし対立の激化という仕方によって表象されるか、もしくは自由な相互作用の仕方によって表象されることになります。

2. 有機性とアナロジー（アナロジー的方法）

一切の生きとし生けるものの統一性および共属性の思想と、有機性の思想とは結びついています。有機性の思想は次のような仕方、世界ないし自然に対する一つの全体論的観点を含んでいます。すなわち、すべての存在者は、その諸部分がそれ自身再び部分から成る全体であるという固有性を示し、そしてさらにその諸部分に対しても同じことが成り立つ、そういった一つの全体のうちに総括されて考えられる、というようにしてです。このようにして、あらゆる個別的なものが全体に属するだけでなく、全体がまたあらゆる個別的なものの中に反映しているのです。このことは「一切は一の中に、一は一切の中に」という定式によって表されます。中国仏教の華嚴宗の第三祖法蔵は、この融通（Durchdringen）と相入（Ineinandersein）と相即（Miteinandergleichsein）を、重重無尽という比喻によって表現しました。インドラ神の宮殿のうちに網が張られていて、この網のどの目においても水晶が編み込まれています。これらの水晶のどれにも、他のすべての水晶が交互に反映し合っています。この反射し合い、反映し合っている水晶と同じように、存在者も互いに関係し合っているのです。いかなるものもそれなりの仕方宇宙の反映なのです¹⁸⁾。

けれども、もう一つ別の比喻、つまり10円の比喻が、相互浸透の有機的構造を明らかにします¹⁹⁾。法蔵によれば、1円と1円を加えることは2円に等しくはなく、1円と1円です。2円が生じることができるとは、2円の像はすでに前もって1円の中にあるのでなければなりません。また1円と2円を加えて3円となることができるとは、3円という像が1円とそしてこのようにしてまた2

18) 『華嚴五教章』、邦訳、鎌田茂雄訳、286-87頁参照。Koichi Tsujimura :Zur Differenz der All-Einheit im Westen und Osten [辻村公一、「西洋と東洋における一即一切の相違について」]により引用。All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West, hrsg. von Dieter Henrich, Stuttgart 1985, S. 22-32 bes. S. 26f. 所収。〔邦訳版、辻村公一編、『一即一切一日独哲学コロキウム論文集一』、創文社、昭和61年。〕

19) Vgl. a. a. O., S. 258-260. 辻村公一の引用による。a. a. O., S. 25f. [これは「十銭の比喻」として知られているものであるが、現代的に単位を円に改めた。]

円の中にあるのでなければなりません。そうすると、その関係は次のように表されます。1円（2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10円、その際10は「一切」に対する記号です）。2円に対してもそれは成り立ちます。すなわち2円（1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10円）。そしてついには10円に対してもそれは成り立ちます。つまり10円（1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9円）。その比喻は、1の中に10が、すなわち一切が含まれ、10すなわち一切の中に1が含まれていることを象徴しています。

西洋の哲学にとっても、この有機性の思惟は全く異質なものであるわけではありません。その思想は、プラトンの『ティマイオス』の中に見い出されます。そこではコスモスは生きた、有機的な全体的なものとして記述されていて、この全体的なものはそれ自身もっばらもろもろの全体的なものからのみ成っているのです²⁰⁾。同様に、ライプニッツのモノド論が思い起こされます。モノド論においては、あらゆるモノドは宇宙の鏡として登場します。それと同じようにまた、ヘーゲルの関係論が思い起こされます。そこでは、関係のどの関係項もそれ自身再び全関係を代表します。けれども、ここで問題になっているのは、機械論的思惟の主流に反対している立場です。その都度の象徴と有機体を含んだ有機的世界像と、機械を含んだ機械論的界像とを互いに比較すれば、差異はそれほど大きくはありえません。機械もまた諸部分から成る一つの全体的なものです。しかし、その場合の部分とは、部分的機能をもつが、全体構造を代表せず、たとえ空間的・物質的には無限に分割可能であっても、化学的或いは機能的には、特定の恒常的な、不変化の性質を所有するような部分です。それらの性質は部分を究極の成分として明示し、任意に合成したり、分割したり、また再び合一化したりできます。その際、運動に対する動因は外から来るにちがいません。このことは機械という表象に、生命なき、ガラガラ、ガタガタと音をたてる「立て集め」であるという非難をもたらしました。それに反して、有機体は自己自身から生きており、自らを保持し、再生させる一つの全体であり、その部分は、たとえ全体とは異なっているとしても、それ自身全体の機能を果たす能力を示すのです。硬直した形成体としての機械に外から与えられねばならない生命性と運動は、ここ〔有機体〕では外部からは何の影響も受けない、全体に対するまた全体におけるあらゆる部分の相互浸透によって保証されます。

分解可能で合成可能な部分を含んだ機械という表象に分析と総合の方法が対応するならば、有機体という表象にはアナロジーの方法が対応します。それは事物を東洋の学者が学問的に取り扱う際に、彼の姿を見守る西洋人には最も目を引くことです。西洋の方法は、限界を設けること、範囲外に除外すること、境界で囲むことへ遡る、「定義」(Definition)、「術語」(Terminus) などのような学術用語がすでにこのことを表現しているように（ラテン語のterminusはterminare＝「限界づける」から、definireはfinis＝「限界」から由来していることを参照）、解剖することと孤立化させることとして理解されますが、これに対して東洋の方法は個別的なものの中にいつでも全体性を見て取ります。東洋の方法は現象をその自然的な環境や環境への拘束性から孤立化させず、それを、他のものへのつながりや指示がそこへと集まったり、ないしはそれ自身ですべての別のものへと放射していく象徴と

20) Vgl. 32 cff.

して考察します。従って東洋の科学的方法は、分節化を押し進めたり制限したりすることによって意図されたものをますます厳密かつ精密に把握しようとする分割的処理ではなく、一つのものであって同時に多くの他のものをより多く表象させる、連結的方法です。

3. Wu wei (無為の原理)

あらかじめもっているプランに従って対象を実験的に整え、ずらし、ゆがめ、簡単に言えば、科学の人為的客観とする西洋の実験的方法に対応するものを東洋の思惟に求めるならば、無為 (Wu wei) が示されます。これは生きた、有機的全体に対するふさわしい見方であり、振る舞い方です。道教の根本教典である、『老子』〔『道德経』〕に由来する概念である無為は、行為しないこと、介入しないことです。それによって、一見すれば、行為に対立するために、何もしないこと、受動性、積極性のなさ、静寂主義、衝動を麻痺させること、魂の鈍いことなどが示されているように思われるとすれば、決してそうではないのです。行為一般が排除されるのではなく、ただ特定の種類の行為が排除されるのです。しかも、欲望、動機、計画などに基づき、構造的に行為者と努力して得ようとする目標との間の二元性、差異と関係性に基づく志向性によって記述されるような、目標や目的に向けられ、意図をもった行為や努力が排除されるのです。一切の生きとし生けるものの全一性における差異、二元性および関係性の廃止に応じて、これらに一致した一つの行為においても志向性は脱落します。それは自発的に、直接にそして意図的でなく遂行される行為によって置き換えられます。この行為は、その目標をいつでもすでに達成しており、全体と合致し、従って完璧な、継続的な状態を表現します。そのような態度は、対立が重なることによってのみ、つまりその統一に含まれるパラドックスによってのみ表現されます。老子は次のように述べています。「道の本来的な在り方は、人間のような作為がなく、無為でありながら、しかも為さぬということがない。」²¹⁾ 或いは「彼〔聖人〕は無為の境地にいて一切を為しとげてゆく。」²²⁾ 別の例と比喻は最も柔らかくて、最もしなやかなものである水の力と堅さを扱っています。

「世のなかで水よりも柔らかくかつ弱いものはない。しかし、堅くて強いものを攻めるには、これにまさるものはない。」²³⁾

それはまた女の強さを扱っています。

「女はいつも静(じつ)として男性に勝ち、静(じつ)としていて下手に出る。」²⁴⁾ 或いはまたそれは全く一般的に最もしなやかなものの力を扱っています。

「すべて柔弱なものは剛強なものに勝つ。」²⁵⁾

或いは

21) 老子、『老子』〔『道德経』〕、独訳、注釈と序論は V. von Strauss による。1870年。再版、1924年、37章。〔『老子』、上、福永光司訳、中国古典選10、朝日新聞社、昭和53年、253頁。〕

22) 同書、48章。〔同書、下、中国古典選11、64頁。〕

23) 同書、78章。〔同書、下、189-190頁。〕

24) 同書、61章。〔同書、下、126頁。〕

25) 同書、36章。〔同書、上、249頁。〕

「世のなかでこの上なく柔（しなやかなもの〔、すなわち水〕は、世のなかでこの上なく堅いもの〔、すなわち金石〕をも思いのままに動かす。」²⁶⁾

賢者は自然と一致して存在するならば、自然の生起の中に介入することなく、諸事物にその経過をまかせておきます。といいますのは、このような生起を中断することは、その邪魔をし、暴力活動、抗争を意味するからです。賢者は、自然が遂行することを共に遂行します。つまり、彼は自然と一致して行為するのであって、自然に反しては行為しないのです。

このような振る舞い方は西洋文化にも全く異質というわけではありません。ここでもまた、最高の完成された芸術と技術は自然と一致するという現象がよく知られています。バレリーナの完成された運動はもはや技巧を凝らし、人為的に自然に逆らって行われるのではなく、自然に行われるように思われます。自らのうちに安らっている活動という思想をアリストテレスは彼のエネルゲイア〔現実態〕という概念で把握しました。この思想は最高の活動を表現しています。それはもちろん、もはやその目標を得ようと努めるのではなく、目標を達成していて、従って安らぎの状態にあります。純粋なエネルゲイアは、アリストテレスにとっても一つの理想を表しているのであり、それを所有することのうちに神的なものがつねに存在し、人間はときおり存在するにすぎません。

4. Ahimsa [アヒンサー] (不害の原理)

これまで概略を描かれた自然に関する理論的な考え方には、倫理的には不害（アヒンサー）の要請、つまり傷つけない、苦しめないという要求が対応します。特にこの要請はラージャ・ヨーガに、いわゆる王のヨーガに由来します。これはパタンジャリによって『ヨーガ・スートラ』において下図を描かれた一つの体系に従って救いに至る最も重要なヨーガの道のうちの一つです。それは、ラージャ・ヨーガの最初の段階の五徳のうちの一つを表しています。一般的に言えば、仏教の倫理的な根本態度が問題になっています。

不害の原理は、「人間－自然」関係を「主－奴」関係モデルに従って解釈し、それを征服関係、制圧関係および抑圧関係とみなす西洋の人間中心主義と恐らく極めて激しく対立するでしょう。それに対して、不害は、生きとし生けるものに、行いにおいても言葉においても思想においても、危害を加えないという要請です。

「偉大な賢者は、不害が、それが物的な種類のものであれ精神的な種類のものであれ言葉によるものであれ、何らかの時に何らかの生きとし生けるものに対して苦痛を引き起こさないことを意味する、と説明した。不害より偉大な徳はない。」²⁷⁾

26) 『老子』〔『道徳経』〕、43章。〔『老子』、下、44頁。〕

27) Kurma-Purana II, 11, 14-15a.

その背後には一方で、一切の生きとし生けるものの統一性と同等性の表象が、他方でなおそれ以上に、一切の生きとし生けるものがそれに従って輪廻の循環のうちに、それ自身によって引き起こされた運命に応じて拘束されているという、カルマ（業）の説が控えています。誕生の循環の中では一切は互いにすでにかつて父であり母、兄弟であり姉妹であったのです。ここから説明されますことは、単に自然に対する人間の東洋の見方に対して西洋人をかくも魅惑するのは、パートナーシップをもち、友好関係をもち、それどころか兄弟姉妹のような関係だけではなく、東洋文化が自然に対してもつ畏敬や尊敬なのです。禅仏教の専門家であり普及者の一人であった鈴木大拙はその著書『禅と日本文化』で、西洋文化との比較を行っています。

「日本人の自然愛と結びついた、禅の禁欲主義が最も特色とするところは何であるか。それは自然に対して、それにふさわしい深甚の尊敬を払う点にある。これは自然を、征服すべきもの、ほしのままに、人類の用に役立たせうるものと見ないで、われわれと同じく、いつかは仏陀となる定めをもっている友人であり仲間であるとして、自然に対する、という意味である。禅はわれわれに、自然を以て、親しい、善意をもった者、且つ、その内的存在（精神）も全く自分達と変わりなく、いつでも自分達の正しい抱負に応じて、一働きするつもりでいる者として遇するがよいと教える。自然は決して、終始威嚇の態度でわれわれに対して立つ敵ではない。自然はわれわれが之を潰滅し、奉仕を強いぬ以上、われわれを潰滅しようとするような力はない。

禅の目的とするところは、自然を尊び、自然を愛し、自然を生きるにある。禅の認めるところは、われわれの本性(ネイチャー)が客観的自然(ネイチャー)と一つであるということだが、これは数学の意味でいうのではなく、自然は人の裡に生き、人は自然の裡に生きるという意味でいうのである。」²⁸⁾

不害の掟はたしかにそれを厳格に守れば自分が生存したり生きながらえることが困難になります。けれども、それは単に動物的な食物を控えるだけではなく、植物的な食物も控えることを要求します。大部分の仏教の影響を受けた文化は少なくとも僧と尼僧に対しては菜食主義を要求します。若干の団体は一このことはジャイナ教についてよく知られていますが一植物に対しても、次の理由によって不殺生の掟を広げています。

「一切の生きとし生けるものは幸運を得ようと努めていることを知り、理解せよ。もしひとがこれらの存在者を傷つけるならば、ひとはそれ自身の魂に危害を加え、ひとは幾度もそれらのうちの一つとして生まれてくることになる。」²⁹⁾

このような掟ないし誓願を守るとは、人間存在の課題であるということ意識して、ジャイナ教徒たちが餓死を選ぶこともまれなことではなかったのです。³⁰⁾

28) D. T. Suzuki: Zen und die Kultur Japans, Stuttgart 1941, S. 189. [鈴木大拙選集、第9巻、春秋社、昭和27年、198-199頁。ただし、一部、漢字と仮名づかいを改めた。]

29) Suttrakritanga, Buch I, Lektion 11.

30) 東洋のパラダイムに関しては以下を参照せよ。Otto Bischofberger, Die Sicht der Religionen des Ostens, in: Umweltverantwortung—aus religiöser Sicht / Welt—anschauungen im Gespräch, Bd. 3, hrsg. von Otto Bischofberger, Ostwald Eggenberger, Carl-A. Keller, Joachim Müller, Freiburg / Schweiz 1988, S. 33-61; G. Bandini und D. König, Der Hinduismus eine Natur-Religion? in: Zurück zur Natur - Religion? hrsg. von H. Schleip, Freiburg 1986; R. T. Ames: Taoism and the Nature of Nature, in: Environmental Ethics 8 (1986) S.338-340; Holmes Rolston, III: Can the East Help the West to Value Nature? in: Philosophy East and West, 37(1987).

IV. 結論

西洋のパラダイムと東洋のパラダイムの本質的特徴の概略を描くだけでは、大雑把で不十分かもしれません。けれどもそれは、今日誰もにネットワーク化されたメディアによって明らかとなっ
てい
ますように、西洋世界と東洋世界において非常に異なった影響を及ぼした、理論的および倫理的な根本
的差異を登場させています。

自然に対するわれわれ西洋人の態度の不幸な帰結、つまり今にもグローバルな形で拡大しようとして
いる、自然の搾取、改変および破壊に直面して、このような誤った展開に対処できるのかどうか、
またそれはいかにしてかという問いが差し迫った形で生じてきます。このような問いに答えることで、
われわれは一つの選択に直面していることがわかります。それは、数学的自然科学と技術を含んだ一
むろん過小評価されるべきではない—西洋のパラダイムは保持し、その極めて忌まわしい影響と誤っ
た展開だけが例えば自然とのパートナーシップを帯びた、自然との慎重な交渉、愛情をもって自然に
向かうこと等のような東洋のパラダイムがもつ対応の仕方を引き継ぐことによって避けられるのか、
それとも、もし西洋のパラダイムの帰結が避けられねばならないとすれば、西洋のパラダイムはすべ
て廃棄されねばならないのか、という選択です。西洋ではしばしば次のテーゼが主張されるのを聞き
ます。すなわち、極めて有害な帰結を逃れるために、ひとはそこそこで別種のパラダイムから借用を
行わねばならず、根本的には西洋の思惟の原型や行為の原型を保持することができる、というのがそ
れです。そのような見解の正当性やそのような目論見が成功することは私には疑わしいように思われ
ます。といいますのは、すべての側面、契機およびディティールは存在論的および認識論的な種類の
一つの包括的な概念のうちに包含されていて、直ちには分離させて、移し替えることはできないから
です。

西洋のパラダイムは、歴史的ならびに精神的に見れば、しばしば運命的で避けがたく感じられる、
一つの拘束性によって展開されてきました。なるほど、このようなプロセスを遅らせることは可能か
もしれません。同様に一つの或いは別の方向へ向かっての変化、例えば宇宙工学をもちや促進させな
いことは可能かもしれません。しかし、自然環境に対する人間の全く別の反応をも要求する或る根本
的な見方の転回は、結局はパラダイムそのものの一時停止やパラダイムの交替へ至ります。今日「ソ
フトな技術」とか「産業のエコロジー的改変」というスローガンのもとに売られるものは、過去の時
代の技術的および産業的状況を回復させることであったり、技術の進歩、つまり少ない技術の代わり
に多くの技術へ、そしてそれとともにやむなく自然へなおより大規模にかつ容易ならぬように介入し
ていったりすることになるのです。何故なら、望ましくない結果の損害を除去することは新しいもろ
もろの技術を要求し、これらの技術はそれ自身再び危険を蔵していますし、不利益を示しますし、こ
れらの除去は再び新しい技術を要求するからです。二酸化炭素による大気汚染が「よりきれいな」原
子エネルギー—これはむろん汚染のはるかに大きな危険を伴っているのですが—という新しいテクノ
ロジーの導入によって避けられるように、恐らくいつの日にかその原子エネルギーは太陽光や太陽エ

エネルギーを地球の夜の側に迂回させることによって置き換えられるでしょう。しかし、人間の自然な昼と夜のリズムを壊し、それを人間が自由に意のままになしうるようにする、そのような技術的な実現はいかなる付随的結果をもたらすのでしょうか？そして一方で穀物生産のほとんど恣意的な増大が肥料、殺虫剤および除草剤の導入によって達成されるように、他方でほとんど無制限の大地と海洋の汚染には目がつぶられているにちがひありません。現実の見方の転回は、或る全体的な意識の変更や感覚の変更を前提とします。そして、このような変更は、東洋のパラダイムが前もって示していたような、自然に対する倫理的な革命に対する前提を成しているのです。しかし、そのような見方の転回に対して、今日誰もまだ実際に準備ができていないように思われますし、エコロジー運動もやはり準備ができていないように思われます。エコロジー運動はなるほど無制限の拡張の代わりに自己制限、そして断念を説教しますが、この文明の利益は確保しているのです。

訳者あとがき

ここに訳出したのは広島工業大学の隈元忠敬教授の紹介により、1993年9月16日に徳島大学総合科学部で行われた、スイスのルツェルン大学のカーレン・グロイ (Karen Gloy) 教授の講演 *Natur im westlichen und östlichen Verständnis* である。なお副題は訳者がつけたものである。グロイ教授は1941年生まれ。1961年にハンブルク大学、その後ハイデルベルク大学で哲学・ドイツ文学、物理学、芸術史および心理学を、フォン・ヴァイツゼッカー、ガダマー、レーヴィット、ヘンリッヒ、トイニッセン、トゥーゲントハットなどの許で学んだ。1973年に学位論文『カントの自然科学の理論』（1976年出版）で学位を得、1979年に教授資格論文『統一性と多様性。〈そして〉の構造分析。プラトン、フィヒテ、ヘーゲルおよび現代における統一性概念と多様性概念のための体系的研究』（1981年出版）で教授資格を獲得。1974年にハイデルベルク大学哲学講師、1982年ハイデルベルク大学員外教授となる。1985年よりルツェルン大学神学部哲学研究所の教授であり、1987-90年には同研究所長も勤めた。上記以外の著作として、『〈ティマイオス〉におけるプラトンの自然哲学の研究』（1986年）、『カント理論哲学の研究』（1990年）があり、編著としては『哲学の根本的問いとしての統一性』（E. Rudolph との共編）（1985年）、『観念論哲学と現代哲学における統一性概念』（D. Schmidig との共編）などがあり、他に多数の論文がある。グロイ教授の研究領域は、形而上学、精神理論、認識論、古代哲学、カント哲学、観念論哲学および現代哲学と、広範多岐にわたっている。教授はこれまで日本、韓国、台湾、中国、ギリシア、オーストリア、ポーランド、ノルウェー、コロンビア、ハンガリーなど世界各地で数多くの講演・講義を行い、広く世界的に活躍している。

グロイ教授は本講演で、現在自然科学のパラダイムに疑いがもたれ、危機に瀕していることをまず指摘する。環境破壊などは西洋の機械論的パラダイムの帰結である。教授は西洋のパラダイムと東洋のパラダイムを対比させ、一方の考え方に他方の考え方を取り入れることによって一方の考え方の欠陥が除去されたり、和らげられたりするのかどうか、また一方のパラダイムが他方のパラダイムによって置き換えられるのかどうか、という問題提起をする。教授は西洋のパラダイムの特徴として1. 「主観-客観」関係、2. 分析的-総合的方法を含む機械論的性格、3. 実験、4. 「主人-奴隸」関係

を挙げ、これに対して東洋のパラダイムとして1. 一切の生きとし生けるものの統一、2. 有機性と類比的な方法（アナロジー）、3. 無為の原理、4. 不害（アヒンサー）の原理を挙げている。この両パラダイムの相違は、基本的には機械論的世界観と有機的世界観との相違である。自然を加工や支配の対象とせず、畏敬や尊敬の念をもって自然に接する東洋のパラダイムに教授は共感を示しているように思われる。しかし、教授は西洋のパラダイムに東洋のパラダイムを部分的に取り入れることでは今日の危機的状況は乗り越えられないと述べる。全体的な見方の転回としての「自然に対する倫理的な革命」がいまや要請されているが、今日まだ誰もそれに対して用意ができていないと教授は締めくくっている。

グロイ教授が東洋のパラダイムの中で挙げている「不害」（アヒンサー）は、すべての生類に対する不殺生、非暴力、愛情、同情を意味する。それは「傷つけない」ということであり、生きとし生けるものに愛情をもって接するということである。これはインドの全宗教を貫く基本的倫理徳目の一つであり、仏教・ジャイナ教・バラモン教ともに五戒の第一に挙げており、特にジャイナ教はこれを厳格に守ることで知られ、解脱の手段と見なしている。ガンジーの非暴力主義もアヒンサーの実践と見なすことができる。アヒンサーはわれわれ東洋人が今日ともすれば忘れがちになっている生きとし生けるものに対する愛情という倫理的態度を思い起こしてくれるであろう。