

『正法眼蔵』山水経について

——環境倫理学への一視点

高 橋 隆 雄

「環境倫理学」という学問の歴史はせいぜい遡っても、森林局職員からウィスコンシン大学教授となったアルド・レオポルド以来五十年ほどしかない。もちろんアメリカにおいても十九世紀前半にはラルフ・ウォルドー・エマーソンが登場し、以後ヘンリー・デイヴィッド・ソローやジョン・ミューア等へと自然保護の思想は受け継がれていくのであるが、それが倫理学として登場するのはエマーソンから約一世紀を経てからのことである。そして今世紀も七十年代以降に、環境汚染や資源の枯渇、人口問題等への危惧からこの領域における論議が活発になりだす。こうしたことから分かるように、環境倫理学はまだ生れて間もない倫理学である。

この新しい倫理学が果たして本来の意味での新しい学問なのか、あるいは従来倫理学を二十世紀という時代の生み出した新しい問題へと適用したにすぎないかについては、議論の別れるところである（註1）。それはともかくとして、環境倫理学における種々の主張の中で従来の考えと大きく異なる点として、以下の二点をあげることができるだろう。

- (1) 人間のみならず、動物や植物、それらの種そして山や湖や生態系といった自然物にも生存の権利があるとする主張。
- (2) われわれは現在の世代のみならず未来世代の人々に対しても義務を負っているという主張。

『正法眼蔵』山水経について（高橋）

これらの主張のおのおのについてこれまで様々な議論がなされてきた。それらを分類するし方は幾通りもあるが、一つの分け方として次の様なものが考えられる。ただし、この分類は本稿に当面役立つ程度のものであり厳密なものではないし、相互にオーバーラップしてもいる。また、ここには法の制定や具体的な政策にかかわる領域は省いてある。

(a) 二つの主張に含まれるところのキーワードである「権利」「義務」といった概念に関係する種々の事柄が考察される。たとえば、それらは近代の歴史において登場してきた従来の概念の拡張であるのか、あるいは新しい意味を持った概念であるのかといったことが問われる。理性も言語能力もなく、感性さえ持たぬ存在者に権利を認めるということは、そもそも「権利」や「義務」「正義」とは何であるかということの再検討を当然ながら促すことになる。そこで、少なくとも感覺能力を持つものだけに権利を限定しようという立場も生ずることになる。そしてその立場は功利主義の枠内におさまるので都合だとも言われるし、逆にそうした功利主義への批判もなされる。さらに、いかなる権利や義務が自然物やわれわれにあるのか、そしてそれはいかなる根拠に基づくのかという議論もなされる。

(b) 上での議論の基づく、あるいは基づくべきだと主張されるところの哲学的・形而上学的基盤が問われる。たとえば、自然を統一的全体とする考えを神秘主義的な世界観に拠って立てたり、あるいは生態学に基づいて立てたりする。また、現代を特徴づけているところの科学技術の本質を捉えることを通してこれからの人間のあり方（自然との関係や未来世代との関係）を考察したりする。物質と精神の二元論について論じられたり、人間中心主義的世界観も問題にされる。さらに、価値というものが人間の欲求に基づくのであれば(一)は受け入れることができるであろうかということ、つまり自然物に、道具的価値ではない内在的価値があるか、そしてそもそも価値とは何かという価値論の議論も重要なテーマの一つである。

(c) たとえ自然物に権利が認められることになろうとも、現在のわれわれが権利を行使したり義務を引き受ける主体であることには変わりがない。自然物は権利主張することができないし、未来世代の人間は存在さえしていない。つまりわ

れわれの態度や姿勢のあり方が問われることになる。(a)や(b)の諸議論と密接に連関しつつこの点についても議論がなされる。自然に対する見方を変えたり、価値観を転換することが必要であるということ、あるいはそもそもそうした変更が必要であるのか、そして必要ならばいかなる仕方が望ましいのかといったことが論じられる。

本稿では、(1)の主張に限定して、しかも(c)の観点からの議論を展開したい。その際、私は仏教の考え方にヒントを得ようとしたが、もちろん、従来の西欧の考え方の延長上で考察することに意義を見出さないとはいわけない。しかし、現在の私はいわゆる「人間中心主義 (anthropocentrism)」やその修正形態ではない立場に関心を抱いているので、人間中心主義に対立すると思われるところの仏教の中の一つの考え方を考察してみたいと思う。

業見の相対化

これから『正法眼蔵』の中の「山水経」の巻について考察してみようと思うが、この「山水経」は道元四十一才のときの十月に説法されたものである。

この巻は「而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功德を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆへに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆへに、現成の透脱なり。」という文で始まる。現代語に訳せば、『日本の名著7』中央公論社での玉城康四郎氏の訳による。以下でも同様である。」「いま目のあたりに見る山水には、古仏の道が実現している。その山水はともに本来のあり方において、山は山、水は水として表わすべきものを表わしつくしている。それは世界形成以前の状況であるから、まさに目のあたりに見る生きた現実である。いわば自己としてまだ兆さない儼然たる自己であるから、透徹した解脱がここに実現している。」となる。

ここに登場し、そしてこの巻全体の主題であるところの「而今の山水」とは一体どのようなものであろうか。従来からのそして主流の解釈によれば、ここでの山水とはわれわれが日常目にし触れているような山水ではなく、それは「朕兆未

『正法眼蔵』山水経について（高橋）

萌の自己」（自己が自己としていまだ兆さない嚴然たる自己）であると言われるように、主観や客観の対立も未だ生じていないところの、いわば存在そのものとも言えるものであり、現代の解釈者の表現を借りれば、「絶対的な真実」とか「認識以前の本来の自己」「生命実物そのもの」とか言われ、その意味では山水とはすなわち自己であるとも言えるわけである。もちろん、目の当たりに見るところの山水が絶対的な真実や本来の自己の現われであるというのであるから、日常出会うところの山水も決してその存在を否定されているわけではなく、ただそれらは絶対的な真実や存在そのものの現われに過ぎないとみなされるべきなのである。このような解釈が『正法眼蔵』の解釈としては恐らく正しいのだろうと思われる。つまり『正法眼蔵』では道元の体得した悟りの世界が語られており、「山水経」はその悟りの世界すなわち存在そのものの真実のあり方を山水に託して語ったものであり、存在そのものの真実のあり方は極めて多くの側面から語ることが可能であらうが、それをここでは「山水」ということに託して、「山水」という切り口から語りだしているというわけである。

それはそれで筋の通った解釈であるが、それらとはまた別の解釈も可能なのではないかと考えられる。もっともこれは従来の解釈を否定するのではなく、力点の置き方を変えてみるのである。つまり、山水を存在そのもののあり方を示す単なる一つの切り口とするのではなく、そのような絶対真実の存在そのものへと至りうる一つの道ないし通路として捉える解釈がそれである。そう捉えることによって、先程挙げた（一）の（c）の観点から「山水経」を読むことが可能になると思われる。われわれの側でのいかなる変化が山水を本来の山水、日常の概念によって通常は覆いをかけられているところの真実の姿の山水と出会うことを可能とするのか。このような問に答えるものとして読むことができるのではないかと思われる（註②）。

「山水経」では、太陽山の道楷和尚の語った「青山は常に運歩する」という、およそ常識では理解できない句をとりあげて次のように述べられる。「もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をいまだ知らざるなり、自己の運歩なきにはあらず、自己の運歩いまだしられざるなり、あきらめざるなり。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。」(一)もし山の歩きを疑うものは、自己の歩きをも知らないものである。それは、自己の歩きがないのではなく、まだそれを知らないのであり、明らかにしていかないのである。自己の運歩を知りうるような力こそ、青山の運歩を知ることができるのである。(二)ここから、青山すなわち山水のあり方を諦めていくことは、自己自身を明らかにしていくことに通じていることが分かる。この究明の目指す果てにあるのは、絶対真実の存在そのものでも言える所であるから、山水を一つの通路としてそうした存在そのものへと至る道を示しているとしてこの「山水経」を読むことは、一つの読み方として許されるのではないかと思われる。

くり返せば、この読み方によれば、山水、もっと一般的に言えばわれわれを取り巻く環境世界についての見方を変えていくことを通じて山水のみならず自己についての知識も深まっていき、究極的には自己と山水が本来区別できないような境地に至ることができ、ということをして「山水経」では述べていることになる。もちろんこうしたことは言葉だけならば誰でも言えるものであり、大事なのは、そうしたことの具体的な規定がいかになされているかということである。その点についてこれから見ていくことにしよう。

ではまず、山水についてのわれわれの日常的な捉え方はどのように位置づけられるのであろうか。「山水経」には次のような文がある。「おほよそ山水をみると、種類にしたがひて不同あり。いはゆる水をみると、嬰路とみるものあり。しかあれども、嬰路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。かれが嬰路はわれ水とみる。水を妙華とみるあり。しかあれど、花を水ともちあるにあらず。鬼は水をもて猛火とみる、膿血とみる。竜魚は宮殿とみる、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、あるいは眞実人体とみる、あるいは身相心性とみる、人間これを水とみる、殺活の因縁なり。」(一)およそ山や水を見る場合は、境界の種類にしたがって見方が違っている。天上では、水を嬰路と見るものがある。しかし嬰路を水と見るのではない。天上で水と見るのは、われわれにとってはなんの場合であらうか。天上で嬰路と見るのは、われわれは水と見ている。また、天上

『正法眼藏』山水經について（高橋）

では、水の花と見るものがある。しかし花を水として用いるのではない。また、餓鬼は水を猛火と見る。水と飲んで飲むとすると猛火になる。あるいは、膿血と見る。さらに竜魚は水を宮殿と見る、楼台と見る。あるいは、七宝で飾られた珠と見る場合もあり、あるいは、樹林や牆壁と見る場合もあり、あるいは、清浄な解脱の法そのものと見る場合もあり、あるいは、真実なる人の本体と見る場合もあり、あるいは、身体のがた・心の本性と見る場合もある。これに対して、人間はこれを水と見るのである。水と見るのも、そう見ないのも、それぞれの境界の因縁によるのである。」

ここでは、いわゆる「一見四水」という喩えを用いつつ、われわれの水に対する見方が単なる一つの見方にすぎないとして相対化されている点に注目すべきである。そしてこの相対化は、われわれの個人的な見方ではなく、あるいは正確にはそれも含んで、人間としての見方一般に及んでいる。すなわち山水についてのわれわれの日常的な捉え方はすべて、人間に特有の知覚能力や人間の身体に特徴的な組成によって限定されているものである。また、さらにここからは、われわれの日常的な見方を含めて、種々の存在者による見方はすべてそれぞれの境界の因縁によるということからも分かるように、そうした見方すべてを相対化する立場を見てとることができるといえる。このことは仏道を修行する人に修行の段階に応じて現われてくる種々の境地にも言えるわけで、修行者に山水がいかなる莊嚴な姿で立ち現われようともそれらはすべて真実絶対の境ではないという考えが、「山水經」では述べられている。

「たとひ草木土石牆壁の見成する眼晴あらむときも、疑著にあらず、動著にあらず、全現成にあらず。たとひ七宝莊嚴なりと見取せらるゝ時節現成すとも、実帰にあらず。たとひ諸仏行道の境界と見現成あるも、あながちの愛処にあらず。たとひ諸仏不思議の功德と見現成の頂頸をうとも、如実これのみにあらず。各々の見成は各々の依正なり、これらを仏祖の道業とするにあらず、一偶の管見なり。」（たとひ青山を、草木・土石・牆壁として実現していると見る眼の玉のときも、それは疑っているのではなく、また、ありのままのがたを動かしているのでもないが、しかしそれは、現成（本来のがたとしての実現）の全体ではない。つぎに、たとひ青山を、七宝によって莊嚴（かざる）されていると見る時節が実現

しても、それもまだ眞実の帰一とはいえない。またつぎに、たとい青山を諸仏が行道する境界と見ることが実現しても、それもまたあなたがち愛着すべき処ではない。最後に、たとい青山を、諸仏の不可思議の功德と見る最高の境地が実現しても、ありのままの眞実へ如実の境界は、けつしてこれだけにとどまらないのである。このような、それぞれの実現の境地は、それぞれの環境とその主体者にもとづくのであって、仏祖の道の働きとするにはたらない。一方の見解にすぎないのである。)

つまり、山水あるいは広くはわれわれを取り巻く環境世界に対する見方を変えていくというのは、「山水経」によれば、われわれの通常の見方を相対化するということ、そして、その相対化をあらゆる見方、環境の捉え方に及ぼしていくということになるだろう。すなわち、山水、あるいは環境世界に対するあらゆる捉え方を、それを捉えるものに特有のあり方より生ずるものとして、仏教の言い方を使えば「業」より生ずるもの、すなわち「業見」と見なしていくわけである。もちろんわれわれはそうした見方なしには生きてはいけないし、さらにまた、そうした業見自体もそれ自体としては誤っているわけではない。水は人間には確かに、透明で冷たい液体であり雨となって降り川や海をなし、身体を養い動物や作物を育てるようなものとして現れており、これは事実であり否定のしようがない。ただし、そうした現れが水のすべてであると思つてはいけないのであり、そのように思うときそれは偏見といわざるをえなくなる。通常の見方の相対化を通じてこのような偏見を偏見として捉え返していくべきであること、それをこの「山水経」から読み取ることができると思われる。また、山水の功德、すなわち働きには限りがないといわれることから明らかなように、どのように山水を捉えようと、その把握は一つの把握に過ぎないということが言えるわけで、実は、近代以降における水の化学的・物理学的な把握は人間の日常的把握を越えるものと見なすことができるのであるが、それさえも一つの見方に過ぎないと見なしていくべきなのである。山水とは、先ほど述べた伝統的解釈によれば絶対眞実の存在そのものの一つの切り口であったが、この単なる一つの切り口でさえ、その断面は無限の多様性を秘めていると言えるであろう。

『正法眼蔵』山水経について（高橋）

今述べたことから分かるように、山水についての日常的な見方を含めたあらゆる捉え方を相対化するとはいっても、何か山水の絶対的な捉え方というものがあらかじめあって、それに照らしてほかのあらゆる見方が相対化されるというのではない。ある主体に捉えられてくるような山水の姿はすべて、その主体のあり方に応じて現われてくる姿にすぎないものとして相対化されねばならないのである。

それでは一切の捉え方には絶対の根拠がなく相対化されるのだから、すべては疑わしいという懐疑論の主張にならないだろうか。『正法眼蔵』では、そして「山水経」でももちろん懐疑論的主張はなされてはいない。ここでは、山水はそれを捉える主体に応じて疑いようのないあり方で現われてくること、そしてさらに、山水のあり方・現われ方について限りなく探究し続けることを通じて、われわれはある境地に達することができるといふことが述べられる。それは次のような文にうかがえるであろう。「しかあればすなはち、現成所有の功德をあやしむことあたはず、しばらく十方の水を十方にして著眼看すべき時節を参学すべし。人天の水をみるときのみの参学にあらず、水の水をみる参学あり、水の水を修証するゆへに。」（「こういうわけであるから、現に実現している水の性能を、怪しみ疑うことはできない。しばらく、十方に充ちわたる水を、十方に充ちわたるままとして眼をつけるべき時節を参学すべきである。人は水を流動するものとみ、天は水を璽路とみるが、それにとどまるのではない。水が水を見るといふ参学がある。水が水を修行し実証するのであるから。」）この「水が水を見るといふ参学」の境地においては山水はもはや日常目に触れる山水ではなく、いわば絶対の真実、あるいは存在そのものともいうべきものとして現われている。日常人としてのあるいは科学者としての主体に現れるとみなされる山水はもはやなく、また、人間以外の想像可能なあらゆる主体によって把握されると思われるところの山水もここにはない。つまり、この境地においては山水はもはや山水以外の別の何かによって把握されることはないことになる。言葉を換えれば、把握する主体と把握される客体といった関係がここでは消滅している。この境地とは自己が自己に、他者が自分に会おうところであり、それも山水という対象の徹底した究明の果てに開けてくるような地点である。そこでは

自己が山水を探究するというよりも、山水が山水を、あるいは自己が自己を探究するといったほうがふさわしいことになる。こうしたことをこれらの文は語っていると思われる。

ここで注意しておくべきなのは、そうした相対化が本当になされるためには、先程述べたように何らかの絶対的な見地に立って相対化するのではなく、ある捉え方に変わる別の捉え方が生き生きと現実的になされなければならないという点である。「山水経」では特に水について、それが当時の人の常識を越えた仕方であると思われるが、それも通常の見方を単なる一つの見方として相対化するためであると思われる。そして、しまいに水が流れるということさえ偏見と見なされることになる。すなわち次のように述べられている。「しかあれば、水はこれ真竜の宮なり、流落にあらず。流のみなりと認ずるは、流のことば、水を誇するなり。たとへば、非流と強為するがゆゑに。水は水の如是実相のみなり、水是水功德なり、流にあらず。一水の流を参究し、不流を参究するに、万法の究尽たちまちに現成するなり。」(一)「このういう次第であるから、水は、真実の竜の住む宮殿(悟ったものの世界)である。けっして流れ去るばかりではない。水を流れるものとばかり考えるのは、流れるという言葉が、水をそしったことになる。なぜなら、もし、見方を変えれば、水は流れないと強弁することにもなるのであるから。水は、ただありのままの真実の姿だけである。水の姿が、そのまま水の功德である。けっして流れざるだけではない。このように水にとっての流・不流を学び行ずるときに、万象を究めつくすことが、たちまちに実現するのである。」(二)

水のままの姿をとらえることができれば、真実の姿において世界そして自己を捉えることができるのであるが、そのためには水について今現在知っていることが水の単なる一面に過ぎないということを感じ知らねばならないことになる。そしてそのことは、水をありとあらゆる仕方、角度でもって探究していくことを通じて、水とともに自己のあり方もそれに応じて変わっていくというのうになされていくのであって、こうしたこと抜きに神秘的直観によって一気に自己と自然とが一体であることを体得していくわけではないのである。

『正法眼蔵』山水経について（高橋）

また、物理学や生物学等の知識によって、人間と他の動物や自然物とが究極的には同じ要素からなりたっているとか、同様の構造を持っているといった仕方では自己と自然とが一体であることを知っていくわけでもない。例えば、自己と山とが同種の要素から成り立っていると見ても、そこでの「自己」は「山水経」で言うところの「自己」は異なっている。前者と後者とは言葉こそ同じでもその意味するところが違うからである。後者の、すなわち「山水経」で言うところの「自己」は、ともに日常的な「自己」が解体され変貌した後の概念だといえる。「山水経」の最後に近い箇所「やまこれやまといふにあらざ、山これやまといふなり」という謎めいた言葉があるが、それはこのことと関連していると思われる。

つまり、先の「やまこれやま」と後の「山これやま」とは言葉は同じでも意味するところが違うのである。もちろん、物理学や生物学の知識も「山水経」でいう「自己」は無関係というわけではない。それら知識は、山と自己に関する業見を相対化するうえで大きな働きをなしているのである。しかし、「自己」と言ったり「万物同根」と言っても、そのように語っている自己はたいしてその言葉の外に出てしまっている。「自己」の外にそれを語る別の自己が存在しているかのように普通われわれは振る舞っている。この場合「自己」や「山」の概念が変わるということは、われわれの振る舞い方、行為のあり方が根本的に変わるといふことである。そうしてはじめて「山水経」で説くところの「自己」といふ境地が現われるわけである。

「自己」は「山」ということを述べてきたが、これは「自己」は「水」や「自己」は「石」、「自己」は「草」にもあてはまる。そうするとすべてが「自己」になってしまわないだろうか。確かにそう言えるだろうが、このことは同様に「山」にも「水」にも当てはまるわけで、世界は山であったり水であったりすることにもなる。究極の姿においては、山も水も自己も各々がそれぞれ世界全体としてあるといえる。すなわち、それぞれの一者がそのまま全体としてある。このことは山水が絶対的な真実の現われであるということからいえるであらう。

はじめに「山水経」の一つの読み方として、山水を存在そのもののあり方を示す単なる一つの切り口・断面としてではなく、そのような真実の存在そのものへと至りうる一つの道・通路として捉えていく解釈を提起してみたが、その読み方でもって示そうとしたことは以上述べてきたようなことにほかならない。

もちろん、今述べたようなことは山水にのみ当てはまることではなく、業見を相対化する、すなわち、われわれの人間としての生物学的条件や文化的な制約の枠を超えようとする試みは、あらゆるものを対象とすべきである。たとえば、今までは単に異常とのみ見なされていた精神薄弱者や異常者についても近ごろは彼らの心の内部に入って理解しようとすることが盛んであるが、これは上述した試みの一つと見なせる。幼児の生きている世界を、単に大人の前段階としてではなく独自の意味あるものとして捉えようとする研究も同様である。また、動物の立場に自分を置いて動物を研究することや、動物の生地の観察を通じて人間のあり方を理解しようとする研究も最近ようやく脚光を浴びているようだが、これもそうした試みの一つと見なせよう。動物の感覚の仕方や動物社会の仕組の解明は、必然的にわれわれ人間の考え方や行動の仕方を相対化する。今世紀の初めごろまでは人類学者も、未開の民族をわれわれから見れば劣った非文明人としてしか理解できなかったことを考えると、こうした最近の動向は「山水経」の境地にかなり近づいてきているように思われる。

慣習と権利

さてここまでのところでは、生物学的、生理学的、文化的に制約されたわれわれのあり方を相対化していく開かれた態度によって存在の真実の姿に出会えるのではないか、そしてそのような態度が、人間中心ではなくしかも神秘的直観にも頼ることなく自然と人間の新しい関係を生み出すのではないかということ。「山水経」に読みとってきた。こうした目的のためには、さらにもう一つの事柄をここに挙げる必要があるだろう。それは「習慣」ということである。

ここで「習慣」を強調することは意外に思われるかもしれないが、道元が「只管打座」を彼の思想の根幹に置いている

『正法眼蔵』山水経について（高橋）

ことを考えれば不思議なことではないだろう。また、このような持続的な修行というものは仏教のみならずあらゆる修行の根本でもある。とはいえ、あらゆる修行にとってそれほど本質的なものであるならば、ことさらにここで強調するまでもないといわれそうである。そこで、以下では習慣ということに力点を置くことの意義を中心に述べてみよう。

習慣の一つの意義は目的への道の確保ということにある。これはあらゆる修行や練習、訓練に共通のことである。それゆえここでは特にこの点について触れておく必要はないであろう。ここで重要なことは道元の「身心脱落」という言葉にもあるように、ここに言われている習慣化が単に心のあり方に関係する問題ではないということである。もともと「習慣」とは心の働きと身体の働きとを連続的なものにするものであるが、その場合でも習慣によって何がなしとげられるとみなすかで「習慣」ということの意味が大きく異なってくる。そのことを考察することで、習慣ということにあえて言及した理由も明らかにになると思われる。

大雑把に二つに分ければ、ひとつには習慣は心ないし精神や理性が円滑に働くことを可能にすると考えられる立場がある。つまり心が思いどおりに働くために身体をそれに向けて整えるというわけである。これは心に身を従わせるという点で理性主義的立場といえよう。それに対してもう一方は、むしろ身体に心を従わせる立場である。あらかじめ心の働きなりがわれわれに捉えられていて身体をそれに都合よいように合わせていくというのではない。心の働きは身体を整えることを通じてわれわれに初めてそれとして現われてくるというのである。言いかえれば、その心の働きとは、身を整えることの以前に知的に、理性的に知られるものではなく、身体を一定の形にはめ込むことを通じてのみ把握されるものであるということになる。あるいは、その表現が心の働きを重視しすぎるといっているのであれば、身体を一定の枠に納めることで身心全体で新たな経験をしていく、と言ってもよいだろう。いずれの意味においてもこれは非理性主義的立場といえる。一般に、東洋思想はこうした考えに立っている。

「習慣」あるいは「慣習」（これらはもちろん異なる概念であるが、ここではこの両者の違いを無視して構わないと私は

考えている。)への言及はこのような非理性主義的立場を表わすものと理解されるべきであるが、このことに加えてさらにその言及の意義を語ることを試みたい。私は具体的な権利や義務は慣習的実践を基盤とすべきだと考えている。権利や義務を理性的根拠から導くことに反対する立場を支持している。このような意味においても慣習や慣習は非理性主義的立場にかかわるものである。このように述べることは、先に挙げた(c)と(a)、(b)との関係について一定の立場を表明することでもある。すなわち、私はこれまで(c)の領域の議論をしてきて、そのさい三者の関係については触れてこなかったが、これからは三者の関係とともにそれらと具体的な実践との関係にも話が及ぶ必要がでてくるであろう。そしてそのさいに慣習ないし慣習という概念が説明の中心となる。

三者の関係について私はこの場合(b)の領域にかかわる事柄が先ず初めに來るべきだと考えている。そして次に、それに基づいて(c)の領域の、つまりわれわれの実践のあり方にかかわることが論じられ、慣習的な実践の積みかさねの中から権利や義務が取りだされるべきだと思ふ。これが大まかな輪郭であるが、以下ではもう少し詳しく述べてみることにする。

まず(b)から(c)に至る道について述べよう。私の場合は「自己||山」という形而上学的命題との関連において相対化の慣習化が主張されたが、業見の相対化は自己中心主義や人間中心主義への否定を含んでおり、ある意味ですでに「自己||山」ということを志向しているといえる。つまり「自己||山」は相対化という実践の究極において志向する点、いわば志向点としてある。あるいは、別の角度から言えば、相対化の営みの多くが虚無化しがちであるが、そうした虚無化を回避する支えとしてそのような命題はある(註3)。「自己||山」をひとつのドグマと呼ぶことが許されるならば、ドグマと実践について私が述べてきたのは、ドグマは実践の向かう志向点であるということであった。これに對して、そうしたドグマからたとえば、自然物を尊重する態度を持つべきであるとか、動物の価値を認めて行動せよとかの実践的指針を導くことは、実質上(b)から(a)を導き、そこから(c)へと至るのと変わりがないと見なせる。つまりドグマの

『正法眼蔵』山水経について（高橋）

このような使い方は上で述べてきたものとは異なっているのである。また、たしかに「業見の相対化」という実践のローガンのうちにも「相対化すべき」という形で「べし」がはいってくるが、ここでは「べし」の向かう対象として具体的な行動が考えられていないし対応する権利も存在しないことから、これは本来（a）で論じられるべき権利や義務と異なるものであることは明らかである。

それでは上でも例としてあげたような（a）から（c）を導き出すという方向について検討してみよう。権利や義務、正義についての考察をまずして、そこで導きだされた具体的な権利や義務からわれわれの行動の仕方・態度・価値観のあり方を導くという図式がそれである。これについても賛同者は多いであろうが、私は批判的見解を持っている。その点に關してここで簡単に述べてみることにする。まず、（a）から始めるといっても「権利」や「義務」の日常的用法の分析をするのであれば、これは実質的には（c）からの議論と変わりがないといえる。というのは、それがわれわれの実践していることを整理したり秩序立てる作業だからである。また、われわれが現に持っている道徳感や道徳感の歴史を解釈するというのもそれとそれほど違わないだろう。また私のように権利は慣習的实践から導かれるべきであるという主張もこの領域の議論であるが、これも実践のあり方を具体的に規定するものではない。それゆえ本当の意味で（c）の領域を前提せずに（c）に關する命題を導くものは、社会契約説のような議論や功利の原理を前提するもの、何らかの人間本性を基盤としたもの、神学等の宗教に基づくもの、神秘的直観や形而上学に基づくもの等になるだろう。このうちには（b）の領域の事柄を前提するものも含まれるが、いずれにせよ何らかのドグマなり基本的前提を設定して、そこから具体的な権利や義務を導出する議論であると思われる。ドグマなり恣意的前提がわれわれ個々人の実践の支えとなることは差し支えなくとも、権利や義務や社会の成員のすべてが従うべき規範がそこから直接に導かれることは認めがたい。こうしたことから私はこの方向の議論には賛同しがたいと思っている。

このように、ドグマは権利や義務、そして具体的な実践の指針を直接導く仕方では使われるべきではないと私は考えてい

る。もし仏教のドグマを権利・義務の導出に用いれば「無情（感覚を持たないもの）にも仏性があるのだからそれらの存をも尊重されるべきであり、その意味で自然物は生存への何らかの権利を持つ」とか「自己と山とは本来一体のものであるから、自己に権利を認めれば山にも同様に権利を認めるべきである」と言うこともできるであろうが、私はこれと違って、ただ業見の相対化をのみ主張してきたのもこの理由による。

繰り返しになるが、私は、「権利」とはわれわれの慣習的な実践や道徳感の中から成立してくるものと考えている。つまり、そうした実践とは別のところに、すなわち上述したような社会契約や人間本性や宗教、形而上学等に直接の根拠を持つのではなく、まさに慣習的实践に根拠を持つもの、しかもわれわれが獲得していくべきものであると思っている。しかも、慣習的实践は権利や義務を成立させるが、同時にそれらによって逆に規定されることも確かである。ただし、この場合の規定はすでに実践によって生み出された権利や義務によるべきなのであり、別の根拠に基づくところのそれらが規定するべきではない。

以上、大まかにではあるが（a）（b）（c）三者の関係を考察してみたが、以下では慣習的实践について私の考えているところをもう少し述べてみたい。これまで述べてきたことは、業見の相対化ということの習慣化・慣習化が実践の核にあり、それはその実践の志向点、あるいは虚無に陥らない支えとしてはるかに「自己＝山」といった真理を志向しているということであった。このような実践の過程において種々の権利や義務が社会において慣習として定着していくとき、あるいは、言いかえれば、種々の権利・義務がひとびとの道徳感のうちに暗黙的にせよ明示的にせよ浸透していくとき、初めてそれら権利や義務が具体的なもの、有効なものとして取りだされることが可能になる。

つまり自然物の権利といっても、それを認めるべきであるのか、そしてそれが具体的にはいかなる形態のものであるか、また人間の権利とどう関係するのかということは、ドグマ等から直接に導きだすことはできず、慣習的实践の行方を見るはかないのである。いわば歴史的な社会が、あらかじめ予測のできない仕方様々に経験していく過程を通じてのみ具体的に

『正法眼蔵』山水経について（高橋）

な権利は生みだされていくべきなのである。種々のドグマや（a）での議論は、権利・義務が潜在化した状況を解釈してそれらを取りだすさいに必要となるであろう。つまり権利の輪郭が社会全体に浸透したときにそうした議論が有効になるのである。また、それらは、上述した「自己＝山」のドグマのように慣習的実践のある方向へ押し進めることに對しても有効である。ただし、繰り返しになるが、それらの役割は個々の実践に方向づけを与えることにあるのであって、すべての実践はかくかくであるべきと規定するべきではないのである（註4）。

するとまず大事なことは現在の歴史的世界の中に新たな慣習を作り出すということであるが、人間中心主義でもって進んできた西欧文明の中にその手掛かりは見つけだせるであろうか。それはたとえば、先程触れたような、幼児や動物への新たな理解の仕方に代表される動きの中に見出すことができる。そうした人間中心主義や理性主義に反対する様々な萌芽しつつある動向に統一的解釈を与え方向づけと支えを与えることによって、新たな慣習的実践が始まるのではないかと思われる。

さて、「山水経」で読み取ってきたことは、人間の感覚のもたらす限界や文化的な制約に縛られずに山水をありとあらゆる角度から究明することを通じて、山水とともに自己のあり方に関する概念もそれに応じて変わっていき、山水と自己とが本来不可分の一体をなしていることを理解するに至るだろうということであった。この「山水をありとあらゆる角度から究明する」ということの中には、事象を筋道だつて詳細に把握するという意味での科学的な営みもすべて含まれている。「ありとあらゆる角度」であるから原子や素粒子に分解してから組み立て直す仕方も、全体的なシステムを中心に考える立場も含まれる。つまり生態学も含むし、山水と人間との関係を究明する人文科学もここには含まれてくるし、全く新たな仕方でも山水を捉える科学が今後登場することも可能性として考えられる。例えば、生態学が登場することで従来の近代科学の自然観が見直されてきたように、新しい角度からの究明はそれまでの見方を相対化することに力を貸すだろう。こう考えてくると、「山水経」のこの解釈の下では科学的な営み自体は全く否定されず、ただ特定の前提なり自然観への固執

が否定されるだけで、西欧近代以来のひとつの重要な実践と業見の相対化とは両立することになる。科学的営みは主として人間中心主義的動機によって支配されてきたにしても、科学のもたらした知見自体は人間中心主義を否定する方向へ向かってきたことを考えてもこのことは納得できる。

また、西欧近代を通じて獲得されてきたところの人間の権利についても、その権利の内容自体を否定するわけではなく、その根拠とされてきたところの理性主義に対して批判が向けられることになる。その意味で、従来よりの人間の権利の實質はほとんど引き継がれ、その基盤を入れかえつつ権利の範囲の拡大がはかられていくことになり、不連続な実践を導入することにはならない。

こうして、西欧近代が築き上げてきた実践にある面では両立しつつ接続し、新たな萌芽的動向に対して意味づけと方向づけを与えることを通じて、現在のわれわれの多くが影響下にある西欧近代の慣習的実践の中に新たな実践を導入しているのではなからうか。

註

(註1)たとえば、加藤尚武『環境倫理学のすすめ』(丸善ライブラリー 1982年)第七章では、環境倫理学と、従来の自由主義・個人主義そしてその流れを汲む生命倫理学との対立を論じている。なお、同書では環境倫理学の主張として「地球全体主義」も挙げられているが本稿では省いてある。

(註2)こうした解釈は他にないわけでもなく、西嶋和夫『正法眼蔵提唱録』(金沢文庫)での解釈は私のものと近い。井筒俊彦「意識と本質」(岩波書店 1988年)では、「山水経」に言及して、日常的次元にとどまっていくら水の働きを考察を積み重ねても水の真のリアリティーはつかめないという。しかし、「業見の相対化」はある意味で日常の次元を超えてものであり、リアリティー把握は不可能とはいえない。そして、のちにも述べるように環境倫理学との関連で言えば、リアリティー把握は実践の志向点としてあり、把握の可能性だけで十分にその役を果たすことができると思われる。

(註3)業見の相対化とは、仏教で言うところの「空」「無執着」ということにはかならない。しかしこうしたことは空ならぬ虚無へと通じかねないのであり、そこで虚無へと陥らない支えとしては釈迦以来の多くの人々の言葉を信ずるはかないことになる。「自己」の命題ないしドグマが支えであるというのはこのような意味においてである。また、これから、その相対化はドグマなしでは目

『正法眼蔵』山水経について(高橋)

『正法眼蔵』山水経について（高橋）

指す役割を遂行できないということも明らかになる。

（註4）このことは習慣を非理性主義的に捉えていくという上述のことと対応している。心と身体的実践の関係は、社会的な場面では権利やドグマと慣習的実践の關係に翻訳することができると思われる。また、本文中では触れることができなかつたが、われわれの日常的な行動の極めて多くの部分が習慣や慣習そして制度に基づいているという主張を私は支持する。その意味で習慣だけでなくわれわれの実践自体、非理性主義的に捉えられねばならないのである。この考えを私はワイトゲンシュタインに負っている。こうした点や慣習と権利の關係等について多くの言い残した点があるが、それらはいずれ稿を改めて論じてみたい。