

環境倫理と仏教の課題(2)

山本修一

1 はじめに

昨年山本(1998)¹⁾は「環境倫理と仏教の課題」の中で、仏性論について検討し、すべての生物は起源的にもつながっていることから、生物はすべて仏性をもつとした方が理にかなっていることを述べた。しかしながら、仏性をもっていることだけで生物保護問題は事足りるか、といえは決してそうではない。現代社会では野生の生物だけでなく、食料としても、また実験動物としても大量の命を奪っている。したがって、食料としての動物や植物に対して感謝の念をもてば食べても良いとか、あるいは動物の慰霊祭をすれば良いというだけであれば、それは生物の殺生を全面的に認めることにつながってしまう。

このことを加藤(1998²⁾、1999³⁾)は「一木一草に仏性があるとすれば、植物ですらも食べてはならないという実践的な指針が出てくるはずである。一木一草に仏性があるという感謝の念をもって米を食い、豚を食うことが大事だというなら、どのような自然破壊でも自然に対する感謝の念をもってすればいいという限度の無い自然破壊につながる」、あるいは「自然保護と自然利用の限界を定めていない思想は、タテマエ上は自然保護、ホンネは自然破壊というダブル・スタンダードに終わってしまう」と批判している。このような批判は本質的なものであり、仏教はこれに答える必要がある。

そこで本研究では、まず仏教では生物をどのように捉えているのか、そしてどのような場合が仏教として真の悪の行為になるか、を検討する。

2 仏教における生物の捉え方

古来からインドでは人間と動物を含めて「生けるもの」といい、人間と少なくとも動物のあいだに差別をもうけないという考え方があり(中村、1988⁴⁾)。これは仏教の「衆生」や「有情」に引き継がれている。しかし植物は「有情」の中には

入っておらず、それは「非情」として捉えられている。ではなぜ、仏教では植物を「衆生」のなかに含めなかったのか。植物も生物であることは、現在では当然疑う余地はない。事実バラモン教やヒンズー教では、「四生^{ししじゆう}」のなかに「胎生」「卵生」「湿生」の他に「芽生」として植物を含めている。また一切の生物を「動くもの」と「動かないもの」とに分類する概念もあった。この「動かないもの」は植物も含めた概念であると考えられる。しかし仏教の四生では芽生の代わりに、化生といういきなり成人として生まれる天や地獄の住人を入れている。シュミットハウゼン(1998)⁵⁾は、古代インドでは植物や種子、水、地などの無機物さえも生きていて心をもっていると認識されていたことを指摘し、それが仏教で植物を生きているものや心のあるものから外したのは、人間が生きていく上で少なくとも植物の殺生は避けることができないためであったと述べている。確かにこうした現実からの要請は理解可能であるが、もう一つ仏性の顕現や輪廻から考えると、植物には表面上心に相当する機能がないことと、形態上あまりにも人間と懸け離れた存在であると思われたからではないだろうか。

そのことを最も端的に表しているが「十界」である。「十界」には、人間の生命状態を表す「人」や動物の生命状態を表す「餓鬼」や「畜生」はあっても、植物の生命状態を表すものはない。「六道」のなかに入れられていないということは、人間は植物に生まれ変わることはないことを示している。ゆえに植物は、「山川」と同様、「国土世間」の一部である。したがって、「情」のない植物は自力で仏性を顕す能力のないものとして位置づけられる。このような存在は、「依正不二」の原理で仏性を顕すしか方法がない。つまり「正報」である「有情」あるいは「衆生」が仏性を顕現してはじめて「依報」である「国土世間」は仏性を顕現できることになる。これはあくまで依報である「国土世間」は、「正報」の付随的な位置しか与えられないということである。

これは生命の価値という観点からみると、非情の存在は内在的な価値をもたないものになる。内在的な価値は主体となる衆生にあり、その衆生によって与えられる外在的な価値をもつものとなる。また別の言い方をすれば、内在的な価値をもたない非情の存在は、固有の価値を有するものではなく、手段としての道具的な価値しかもたない存在であることになる。

一方「有情」の存在である動物は、「一念三千論」の「一念」をもつ存在として捉えられている。先に述べたように、「十界」には動物に相当する生命状態を含めていることから、それは理解される。そして、この中に仏教の動物観が現れて

いとみることでもできる。まず第一に「十界」は生命の価値という観点では、そのまま生命の価値の序列を表している。なかでも「地獄」「餓鬼」「畜生」は「三悪道」として捉えられ、「餓鬼」「畜生」のような生き方は、仏教にとって最も忌み嫌われるものになる。すなわち動物の生命の基底状態を「人」(人間)より低くみていることは、否定できない。

しかし『ジャータカ』のなかで釈迦は、前世で実に様々な動物として生まれて修行してきたことを547にのぼる物語として述べている。そのなかには哺乳類の獅子、象、猿、鼠、爬虫類のトカゲ、両生類のカエル、鳥類の孔雀やオウム、また昆虫といったようにほとんどの動物は入っている。そして動物でありながら、生き物や人々を助ける善行を行い成道したことを述べていることから、動物も仏になることが可能であると捉えられてきた。ゆえに一応動物と人間を差別しないというのが、仏教の立場である。

3 三千世間と生物

これまで述べてきたことから少なくとも言えることは、仏教では植物は「非情」のものとして、また内在的な価値をもたない存在として捉えられていることである。しかし、自然に対する倫理として重要なことは、あらゆる生物が人間にとって道具的な価値ではなく、独立した主体性をもった生き物として内在的な価値をもつことを認め、そしてその上で最低限何を守るべきかを定めることであると考える。そのためには、すべての生物を人間と同等の立場におくことが必要である。

そこで仏教における捉え方を拡大解釈して、すべての生物を「衆生」の中を含めるとともに、「三千世間」で原理的に説明可能なものにすることが必要と考える。もともと「三千世間」は人間を中心に考え出された人間を基準にした尺度であるため、多くの困難を伴うことは否めないが、植物も微生物も含めたすべての生物を人間と同じ土俵にのせることである。そのためには、それぞれ生物の特徴や役割から再評価する作業が必要になる。これは、これまでの仏教の生物の捉え方が、時代的な制約もあり、生物の捉え方が表面的と考えられるからである。

まず植物や微生物を含めてすべての生物には死があり、生きている存在であること。そして現在の形態は異なるものの、生物進化の上から考えると、すべての生物はつながっていること。これらのことから、少なくとも生き物としての境界を取り払うことが必要である。そして植物や微生物は、基本的に遺伝情報によって組み込まれた物理的な原理で生きている。確かに高等動物になればなる程、意

識的な行動が可能になり、生き方も多様性をもってくるが、下等な動物と植物や微生物の生き方にそれほど大きな違いはないと考えられる。このような遺伝情報で規定されているような生き方を「畜生」や「餓鬼」の生命状態と考えることができる。また人間も含めたあらゆる生物は、個体レベル、群レベルでも、また種のレベルでも生存領域を常に拡大しようと行動しているが、これは生物界は修羅闘争の世界と形容されるように、「修羅」の状態である。また自然条件が厳しく生きるか死ぬかの瀬戸際にあるときは「地獄」ともいえるし、あたたかな日ざしと十分な水に恵まれるときは、「天」の状態でもある。「二乗」のような高度な意識に基づく生命状態は脳の機能に依存するため、脳のない生物は潜在化しているともいえよう。また多くの生物は栄養の供給や生息場所の提供など、他者に貢献している状態は「菩薩」の一分とみることもできるし、さらに重要なことは、生態系全体として考えると、植物、動物、微生物は、それぞれ生産者、消費者、分解者として生存のために互いに寄与しあっていることである。このようなことも広く捉えれば、「菩薩」の一部である。こうしたことから、「十界」は原理的に全ての生物に備わったものと考えられる。

「十如」は「十界」が現れるプロセスであるから、当然すべての生物にある。「五陰世間」の「色受想行識」は感覚器官とその作用であるが、すべての生物は最低限「身識」に相当する器官は必ずもっているし、また未分化なものや未発達なものも多くある。仏教で重視するのは、「識」の心の作用であるが、これは動物の場合には程度の違いはあるが存在する。植物や微生物の場合脳はないが、生物としての機能を全体としてどこかでコントロールしているように思われるし、繁殖の仕方など実に様々な生き方の工夫をこらしているところをみても、識に相当するものが低レベルではあるが、存在するとして問題はないと考える。「衆生世間」は、それぞれの生物の群れや種のレベルが相当すると考えられるし、当然その生息地、すなわち「国土世間」も存在する。以上のようなことから、植物や微生物を含めてすべての生物は、「三千世間」を有していると考えてよいと思われる。こうしてすべての生物を原理的に平等な土俵にのせることが可能となり、仏教としてすべての生物に固有の内在的価値を認めることにつながると考える。

4 仏教における命を奪うことの罪

次に検討する必要があることは、命を奪うことの罪をどのように捉えているかである。日蓮は「立正安国論」⁶⁾ のなかで、涅槃経梵行品を引用し、命を奪うこと

を次のように述べている。「殺に三有り、謂く下・中・上なり。下とは蟻あき乃至一切の畜生なり。唯菩薩の示現生の者を除く。下殺の因縁を以て地獄・畜生・餓鬼に墮して、具つぼまに下の苦を受く。何を以ての故に。是の諸の畜生に微わづかの善根有り。是の故に殺す者は具つぼまに罪報を受く。中殺とは凡夫の人より阿那含に至るまで、是を名づけて中と為す。是の業因を以て地獄・畜生・餓鬼に墮して具つぼまに中を受く。上殺とは父母乃至阿羅漢あらかん・辟支仏びやくしぶつ・畢定の菩薩なり。阿鼻大地獄の中に墮す」。

この文は生物の命を奪うことの罪を序列化している。確かに日蓮は、一方で「いのちと申すものは一切の財たからの中に第一の財なり」⁷⁾とすべての命の導きを述べているが、その一方で序列があることも述べていることになる。すなわち、1) 父母・阿羅漢あらかん・辟支仏びやくしぶつ・畢定の菩薩、2) 凡夫および阿那含(小乗教の声聞)、3) 動物の順で、命を奪うことの罪は軽いことになる。また殺すことの罪が軽いということは、この順で生命の価値が低くなることも意味している。ではなぜ動物の命を奪うことが罪になるか。同じく涅槃経梵行品には「是の諸の畜生に微わづかの善根有り。是の故に殺す者は具つぼまに罪報を受く」⁸⁾とあるように、わずかな善根が有るために罪報を受けるのである。このことから先に述べたように、植物も微生物も程度の差はあれ、他者に対する貢献をしている意味では、善根を備えていると考えることが可能であり、動物と同じ位置付けができる。

一方、仏教では動物を食べることを全く禁じているかといえば、必ずしもそうではない。大乘仏教の『楞伽經』や『涅槃經』では慈悲の立場から禁じているが、小乗経においては三種淨肉を許している。この三種淨肉とは、その動物が自分のために命を奪われるのを、眼に見ず、耳に聞かず、心に疑われない場合の肉であれば食べてもよいという。しかし、このことをもって肉を食べることの正当化の論理に使われてしまえば、戒律としての意義がなくなる。川田(1987)⁹⁾は、「釈尊は、病者のためには、いかなる戒律も破りすてた。酒を飲むことも許し、肉を食い、生血を飲むことも禁じなかった……ただ釈尊が戒律をもうけたのは、貪欲と美食におぼれ、困苦や欠乏に耐えられず、精神を錬磨することを忘れてしまう墮落をいましめたのである」と述べているが、このことは重要である。戒律を設ける真の意味は、墮落することを戒めるところにあって、肉を食べることが真の悪ではない。また一部の仏教者だけが頑に不殺生戒を厳守することで、自分たちだけが正しいという独善的・排他的になってしまう可能性をもっている。宗教的な解釈はかえって差別を生む要因になりやすいことも考えなければならない。

ただし、動物の命を奪い、肉を食べることで受ける仏教上の罪は否定できない。

それは野菜などの植物を食べることも同様である。その罪は甘んじて受けるとして、むしろ重要なことはそれを上回る善行をいかになすか。最後にそのことを検討する。

5 生態系保護の意義

生物に関わる環境倫理として問題になることは、野生生物の大量殺戮やそれに伴う種の減少、食料として生物の命を奪い食べることであり、そして動物実験に供することである。仏教の原則は、不殺生である。しかし先に述べたように、仏教者として重要なことは、直接的あるいは間接的な関わりの中で個々の生物の命を奪うことよりも、それによって墮落することを戒めることであり、やみくもに過剰の生物を殺りくすることを避けることである。食べることは人間にとって避けられないことであり、また動物実験も人体実験を行うことが人道上できないゆえに、これもある程度は容認せざるを得ない。これらを全て否定することの方が、むしろ仏教者として無慈悲な行為になってしまうであろう。

そこで問題は、野生生物やそれに伴う種の減少といった問題を仏教はどのような観点から考えることが可能か、ということにある。日蓮は、「四恩抄」⁹⁾において『心地観経』に説かれている「四恩」をとりあげ、「一には一切衆生の恩、一切衆生なくば衆生無辺誓願度の願を^{まじ}発し難し」と一切衆生が存在するからこそ、菩薩はその苦悩を取り除くために誓願できる、だからこそ一切衆生に対する恩が大切であることを述べている。また「法蓮抄」¹⁰⁾には「六道四生の一切衆生は皆父母なり」とあるが、この直接的な意味は別にして、これを拡大解釈すれば、いわば全ての生物を含めた生態系は全て父母の働き、すなわちあらゆる生物を生み出す根源であると解釈できる。全ての生物は、生態系の中で進化し、生態系があってこそ様々な生き方が可能になっている。したがって、その生態系を破壊することは、あらゆる生物の父母としての存在を破壊することになる。ゆえに生態系を破壊することは、先に述べたように仏教における命を奪うことの罪の重さから考えると、最も重い上殺の罪に相当することになる。この罪は、個々の生物の命を奪う下殺の罪よりも重い罪である。このようなことから、仏教の自然に対する倫理の基本は生態系の破壊を真の悪とするところであり、これこそ父母の働きに対する恩を踏みじめるものであると考えられる。

謝辞 本稿の執筆にあたり、菅野博史創価大学教授には仏教の専門家の立場

から貴重なご意見をいただいた。改めてここに感謝の意を表したい。

文献

- 1) 山本修一 (1998) 「環境倫理と仏教の課題」『印度学仏教学研究』47 巻 2 号 p78-84
- 2) 加藤尚武 (1999) 「熊沢蕃山の自然保護論」所収『東洋的環境思想の現代的意義』農山魚村文化協会
- 3) 加藤尚武 (1998) 「環境問題を倫理学で解決できるだろうか」所収『環境と倫理』有斐閣
- 4) 中村元 (1988) 編著『仏教動物散策』東京書籍
- 5) シュミットハウゼン, L. (1990) 「仏教と自然」所収『国際シンポジウム 仏教と自然』国際仏教学研究所
- 6) 「立正安国論」所収『日蓮大聖人御書全集』(1952), 創価学会, p27
- 7) 「白米一俵御書」所収『日蓮大聖人御書全集』(1952), 創価学会, p1596
- 8) 川田洋一 (1987) 『仏教医学物語り下』第三文明社
- 9) 「四恩抄」所収『日蓮大聖人御書全集』(1952), 創価学会, p937
- 10) 「法蓮抄」所収『日蓮大聖人御書全集』(1952), 創価学会, p1046

〈キーワード〉 環境問題, 仏教, 環境倫理, 生物保護

(創価大学教授・理学博士)

新刊紹介

宮本正尊博士の世界

——人と思想——

A5 判・932 頁・定価 25,000 円

中山書房佛書林・平成 11 年 6 月 27 日