

仏教——調和と平和を求めて(2)

ヨハン・ガルトウング

第三章 仏教と人間の悟り(続き)

我の二つの特質

ここで、本章の本来のテーマである人間の悟りにたちもどって論じてみよう。ここまでの議論は、精神障害へのアプローチと仏教の悟りの教えとの間には何らかの関連があることを前提に進められてきた。ここでは、その関連が明確に説明されねばならない。

その関連は、無我の教えの中に見出すことができる。おそらく、この無我の教えは仏教思想の中でも最も異論

のあるものである。私にはこの教えを正しく理解しているという確信はない。また、私が理解したこと、また理解しないことのために、この教えに同意してよいのかどうか不明確なところがある。しかし、理解したかぎりでの問題を検討してみたい。

無我とは私の否定である。問題は我とは何かである。我を self (自我) や soul (靈魂) と訳するのは適切ではない。我には英語の self と soul の二つの特質があるからであり、仏教の無我の教えはこの二つを否定している。この二つの特質はそれぞれ空間と時間に関するものである。

空間と時間の概念は self あるいは soul の意味を特定するのに役立つし、無我の教えで否定されているものを明らかにすることができる。

二つの特質とは

空間において、我は独立的に存在する本質である、時間において、我は永遠に変らない根元的なものである、ということである。

言いかえれば、我とは、時を通じてそれぞれの軌跡をたどる他の我とは独立に、永遠の軌跡をたどるものである。時を通じて独立であることから、我は他我と区別される。しかし、我と他我が区別されるからといって、我が不変であることにはならない。むしろ、我がどんなに変ろうとも、我の中には常に確認しうる恒等性を備えた核が存在することが前提とされている。つまり、本質の恒等性が前提とされているのである。self や soul や spirit (精霊) といった言葉では、そのことを十分に表現できない。そのために、self や soul の前に「個体的」という形容詞をつけるのが適当である。独立的でしかも永遠的な本性を備えている我とは個体的我のことである。

る。個体的我とは人格的個性性を現わす概念である。

原子論的我モデル

このような考え方の基礎にあるのは私の原子論である。そこでは、最小の独立的で永遠の我とは個体的我であると考えられている。個体的我より小さなものは存在しない。人間の身体はせいぜい一つの靈魂しか担えない。他方、独立性の原理とは、自他を区別するために個体的私の周囲に境界を設けることが可能であるというものであるが、その意味するところは、個体的我という原子は、境界によって区切られた我の中で最大の構成要素でもあるということである。言いかえれば、これは魂の原子論であるばかりではなく、独立で永続的な分子を形成しながら他の原子とは結びつかない不活性ガスの理論でもある。その種の我にふさわしい名称は単数形の一人称代名詞である。つまり、I, my, me, mine がそれである。その我は自身を認め、他者によって認められる。

この種の我モデルは、特にセム族(西洋)の宗教にあてはまる。独立性は西洋的個人主義に符合するものであり、その個人主義は個人を精神的単位とし、個人の倫理

的实践を重視するものである。永遠なるものは「不滅なるもの」と理解されている。もしこの「永遠なるもの」という言葉が「不滅なるもの」を意味しないなら、この種の我モデルはヒンズー教にもあてはまる。西洋的靈魂は、それが試練を受ける地上でのただ一回限りの生命に与えられるもので、それ以降は天国の喜びか地獄の苦しみの中で「永遠の生命」となる。その後も、すべての我は人格的個性を維持している。ヒンズー教の我は、転生によって、第二・第三の我となり、くり返し試練を受け、改善の機会を与えられる。遅かれ早かれ、靈魂は転生の輪から自由となり、その独立的性格を失なうて、大我、真実の我であるアートマン、宇宙そのものである絶対者ブラフマンと融合する。ヒンズー教では、この融合をニルヴァーナ（涅槃）という。しかし、ヒンズー教によるカースト制度の下では、それは万人に開かれたものではなく、転生は上級カーストに所属する者にだけ許されている。

このモデルは、独立性という点にだけ注目すれば、西欧の無神論、不可知論、人間主義にもあてはまる。無神

る時、そのような私の融合は愛と呼ばれる。

二、ある身体が他の身体と全体的、一時的に合体する母子関係。このことが教えるのは、情愛を通じた二つの我も、これと同じ全体的、一時的合体という関係を結べることである。それらは、一種の母子関係といえる。

三、二つの身体が部分的に癒着している先天的なシャム双生児。この癒着は自然に反するものであり、有害なものともみられている。その癒着した身体を手術によって切り離すことが行われていることから、複数の我が情愛を通じてながらも独立的であるということは、個人主義としての魂の原子論を脅かすものではないと考えられる。

シャム双生児は「不自然な」ケースであるが、前二者の「自然な」ケースにおいて、男や子供を自身の中に合体するのは成人の女性であって、その逆でないのは注目すべきことである。もし、このことを前述の身心の一致についての一般理論によって、我に応用すると、女性の優越性、長所、能力、包容を無視することはできない。この身心の一致原理に従えば次の結論にたどりつくこと

論的で不可知論的な我は、死後の世界を否定されているために永遠に存在するものではない。しかし我は身体を離れては存在できないと考えられているために、個体的我は独立的なものとされている。一般的に身体は独立なものであるが、時によっては融合する。そのことは、個体的我についての研究が教えるところである。唯物主義的個人主義の下では、身体と心・我・靈魂・精神との一致が前提とされている。身体は事物であって、永遠なるものでないことは明らかである。身体は崩壊し分解するものであり、それは我も同様である。身体は他の身体とは独立のものであり、それゆえに、我も他の我から独立している。

独立性の例外

独立的なものの融合についての一般法則には三つだけ例外がある。

一、ある身体が他の身体と部分的、一時的に合体する性的関係。このことが教えるのは、身体の合体の瞬間に、多くの場合、我も合体することである。独立している二つの我が、それぞれに親密となった身体を模倣す

になる。つまり、成人女性の我は男性の我と胎児、幼児、子供の我を胎内に収め、抱擁し、吸い込むのであって、その逆ではないということである。男性が女性と合体することで自己を主張し、女性の持つ政治的、文化的、経済的そして軍事的、強制的な力を抑圧（魔女狩り）して、女性に反乱を起こすのは、以上のような結論に抵抗するためである。しかし、女性の優越性という結論を導き出すためには、身心の一致理論が必要であることは、強調されねばならない。

仏教の無我論

これらの問題に対する仏教の立場は実に厳格で劇的であり、明確である。つまり、我に備わる二つの性格は無我の教えによって否定されている。独立性と永遠性を備えた我のようなものは存在しない。しかし、仏教哲学は、人間の生存を構成する五つの要素（五蘊）の一つとして、色蘊・受蘊・想蘊・行蘊の次に、識蘊（意識）を認めていることから、文字通りの無ではなく、明らかに何かの存在が前提とされている。それはある種の我、考えることの出来る我である。仏教の我が自身の非存在を考える

ことで、自身からの離脱を考えようとする限り、そこには明らかに限界がある。しかし、仏教は意識を否定していない。この点については、仏教の我は、我の永遠性を否定する無神論に近いものとなる。しかし付け加えると、無神論とは異なって、仏教の我は、我の独立性も否定している。仏教の輪廻の教えを前提とすると、このことは何を意味するのだろうか。

このことについての一つの回答は、仏教は西洋やヒンズー教でいう本質の恒等性というよりは、我の過程の連続性を主張するということである。ある意味で、これは相互連関性という仏教の一般的教えを明確にしたものである。もし、すべてが状況的因果関係の網の中で相互に関連しているのなら、そのことを仏教の我に適用することも許されるであろう。過程の連続性は身体の中から発する「生命力」によって保たれていると見ることができる。「死に臨んで、生命力は結合し、再び生物の輪廻に巻きこまれていく。この輪廻は悟りを開くまで続く」。そこには、時をこえて続く過程がある。しかし、その過程によって運ばれる永遠の本性は存在しない。それは

られるかである。それについては、いくつかのモデルが考えられる。

第一には、他者を自己へ包含する、さらには合体する可能性である。そこには、自己の他者への包含、合体という含意もある。ここでは、一方的あるいは不均衡な包含と均衡的で相互的包含との区別ができるであろう。後者のような関係は、考えるだけではなく思い描くことさえも我々には困難である。しかし、なぜそうなのかは考えられねばならぬことである。

第二には、より大きく偉大な何かに吸収される可能性と、超自我に合体されることで相互に融合する可能性である。ヒンズー教ではこのことが可能であるとされている。

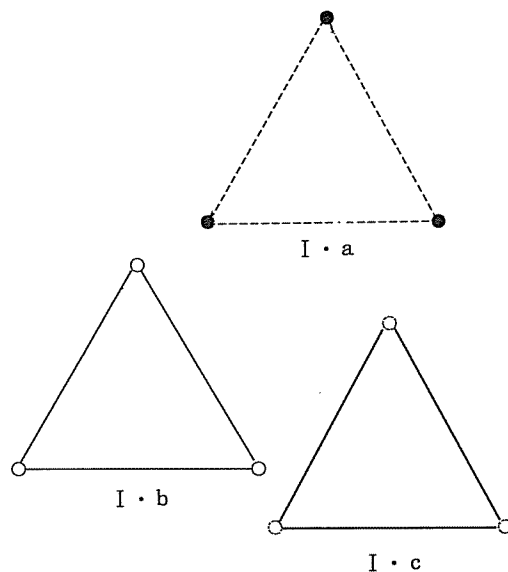
第三には、友人や知人というようなネットワークの中での相互の結びつきを作り上げる我の可能性である。そのネットワークには、すべての方向に向けられる「生命力」がある。ネットワークとは点と線あるいは結び目と、連結線からなっているものである。そこで、三つの異なるネットワークのモデルが考えられる。一つは結び目を

ちょうど、すべての分子が新しい分子に変換されれば、身体はかつてのものと同じではなくなるのと同じである。異論、分子組織のレベルでは不変である。付言すれば、過程は終りをむかえる。ヒンズー教と同じように、生、死、再誕の循環である輪廻からの解放がそこにはある。しかし、ヒンズー教とは異なって、仏教は民主的である。悟りと涅槃はすべての人に開かれている。仏教の時間の観念はあまりにも桁外れなために我々は当惑させられるが、希望の原理はすべての人に開かれている。すなわち感情や意識をもつすべての生物である有情には潜在的な仏性がある。

結合のモデル

しかし、私の考えでは、この仏教の過程の連続性という考え方は空間にも応用できる。独立性の否定は有情の共同体の中に境界を設定することの否定につながる。また、そのことは生命の調和の原理を肯定することになる。もし個体的な我の独立性が不可能で無意味であるとするならば、それは、他の我とのある種の結合が可能であるからにちがいない。問題は、どのような「結合」が考え

図・I ネットワークの3つのモデル



強調するもの、二つは結び目と連結線を同等に強調するもの、三つは連結線を強調するものである。

I・aはキリスト教的・西洋的自我モデルに対応している。ここでは結び目が大変強調され、連結線についてはそれぞれ重要性に差異はあるが総じて軽視されている。I・cは仏教（仏教と同じ傾向性をもつ多くの非西洋文化も含む）の無我モデルに対応している。ここでは

連結線が極度に重視され、結び目は軽視されている。それはどこか「不思議の国のアリス」の中のチェシャ猫に似ている。しかし、この場合、あの高名な猫の有名な笑いにあたるものは何であろうか。悟りを開いた意識がそれであり、ある独特な笑い——チェシャ猫のにやにや笑いやモナリザの「不可解な」笑いとは全く異った笑いが仏陀のイメージとなっている。

I・bは中間形態である。aからbを経てcに至る過程は苦と無常と無我の三修に導かれて悟りを増大する過程である。結局、独立的に自存し永遠に変わらないものとしての我という幻想は、悟りの過程で消失する。その悟りとは、人間をそのような幻想に執着させている障害としての無知と煩惱を克服することである。無知とは「私」に固執することであり、I・cにみられるようにすべては無我であることの無知である。煩惱とは真の無常を理解せず「私のもの」に執着することである。これについて論じているのが、四諦の中の最初の三つ（苦諦・集諦・滅諦）であり、最後の道諦では煩惱を滅し悟りを得るには正しい修行法である八正道によらねばならない

ネットワークの一部として自己を捉える仏教の思想であり、この思想が非常に強力なために、自身の我のみならず他人の我もその意義を減ずることである。そのネットワークは結び目よりも連結線からなるものである。こうした仏教の思想は、アクター（宗教、国家、国民、個人といった前述の結び目にあたるもの）の性格よりもそれらの相互作用のパターンに焦点をあてるものであり、アクターよりも構造を重視する現代の社会科学にふさわしいものである。

私がより評価するのは、仏教思想が悟りの本質をすべての他者へ手を差し伸べることに求めることである。仏教では、自分自身や近隣の人々だけでなく、すべての人に手を差し伸べることを教えている。かつての私は自分が独得な存在であると考えていたが、いたるところ、また私の中にも無数のすばらしい生命があると感じ始めたために、そのような気持ちを持ち続けなものであると思うようになった。私はそこにいくらかの進歩があったと感じている。死はさほど大きな意味をもたない。それは身体が消滅することであり、生命は続いていく。私は

とされている。この八正道をより詳しくしたのが五戒と法句経である。仏教徒はこの他に、宇宙の実相としての仏、仏の教えとしての法、法を伝持する僧、つまり仏法僧の三宝を尊敬し、供養すべきであるとされている。

これが仏教の見解であるが、そこにはいくつかの欠点がある。そこで、ここでは、自分の経験に基づいて、評価を交えながら仏教を論じてみたい。

仏教の長所と短所

私は、無常とすべての因果関係を強調する仏教の認識論を高く評価する。これについては第五章で詳述する予定であるので、ここでは仏教にみられる現実主義、観念論的形而上学の不在、常住不変という幻想への執着の欠如を賞賛するに止めておこう。それら形而上学や常住不変への執着は多くの西洋思想に特徴的である（より詳しくいうと、マルクス主義よりもリベラルや保守主義のほうにその傾向は強い）。常住不変や形而上学は神秘主義につながるものであるが、この神秘主義の欠如こそは仏教の特徴である。

私が特に評価するのは、世界に広がる有情的存在のネ

その生命に貢献をしたのである。死後の私の様々な生命力は再び結合しようとするであろう。しかし、それらは一つの身体にしか宿らないのだろうか。それらがより良く分散することはありえないのだろうか。

私が評価するのは、仏教が仏教以外の方法で統合を考えるのを暗に否定していることである。合体や包含という考え方には何か帝国主義的で高慢なところがある。対等で相互的な合体を考えると、そのことがよく理解できる。それでも合体とはかなり二項的なものと考えうるが、

他方で、高度の大我やネットワークへの吸収と考えることもできる。高度な大我への吸収とは、二つのものの垂直の関係である。それは私の我と他者の我との関係ではなく、私の我と普遍的大我との関係の比喩となる。明らかにここで我々が扱っているのは、仏教の無小我・無大我と西洋の創造主・神観念の中間形態である。

以上のように私は仏教を非常に高く評価しているが、いくつかの難点も感じている。最も本質的な難点は、この私が悟りを開けるのはどこなのかということである。我が自分の非存在を悟った瞬間に、我はその非存在に従

うという意味で、自己を破壊するのだろうか。確かにそうではない。我の中には正確な意味での独立性や永続性はない。しかし、独立的で永続的な我が幻想であることを自覚した意識には何が起こるのだろうか。そのような自覚は何らかの形で身体に宿る意識から発生し、独立性や永続性についての瞑想による悟りの中で育まれるものである。意識はそのような自覚に名をつけないのだろうか。釈尊が悟りを開いた時、釈尊の自覚に名はなかったのだろうか。

五章で指摘することになるが、どのような矛盾があるかと、私はその矛盾と共に生き働くことができる。現実には私はそのようにし、私がかつて出会ったことのない最善の原理を見いだした。その一方で、もう一つの過程、平和研究者としての私にとって最も重要な過程がつづいている。それは、慈悲の前触れとしての共感を有情の存在すべてに広げる過程である。

読書を含む証言を通して他の人間生活へ没頭する旅、一般的に他の人々の生活に己れをさらすこと。コスモボ

リタンの、放浪的ライフスタイルも共感の拡大にとって必要で十分な条件ではない。しかし、それも役に立つかもしれない。大人になってから、私はそのようなライフスタイルをとるようになり、非人間的生命や自身の身体と自分の関係に大きな欠点があることに気づくようになった。私はそれらすべてを悪しく扱ってきたのである。私が菜食主義者になったのは、私が仏教に心酔したからであり、私の子供達が菜食主義になったからである。その例を示そう。

フレデリック「それは人肉を食べる風習とどう違うの」。

私は自分の前にある肉を見つめた。

イレエネ「今日、私は動物園に行ったの。ずっと私は動物園が好きだった。今日、私は動物達をおりのようなものに閉じ込めるのがどんなに残酷なことか気づいたの。だから、私は一匹の動物に近づいて、今私は何も出来ないけど、いつかあなたを連れ出してあげると、ささやいたの」。

もちろん、私が菜食主義になるには、医師の納得のい

く説明を必要とした。J・A・マクドゥーガル医師は私を納得させてくれ、私の妻のフミにはダイエットを勧めてくれた。菜食主義者の生活をするにつれて、私は菜食主義者であることが真の平和的で進歩的な政治と非常に似かよっていることに日毎に驚かされた。目先の快楽や「利害」を差し控えねばならない。そうしないと、後で、身体の反乱、貧者や被搾取者の反乱、被抑圧者や被支配者の反乱によって復讐されることになる。もしそれらを控えれば、健康、平和、開発を手にすることができる。社会的世界的事業の為に身体を鍛えねばならない。その過程の中で、より身軽になるだけではなくより大きな悟りを感じて、成長することができるであろう。

第四章 仏教と自然のバランス

一、五つの宗教・一つの自然

「一九八八年秋、資源保護と世界の五大宗教という一見風変わりな組合せが実現した」¹次に示すのは、五大宗教の宣言の主要な部分からの引用である。

「ユダヤ教の自然についての宣言」

「キリスト教の自然についての宣言」

人間の自然統治は、神がその栄光を証明するために作り出したものを、酷使し、台なしにし、浪費し、破壊することを許可するものと解されてはならない。その統治は、すべての被造物との共存を可能にするための単なる調整以外の何物でもない。

被造物に対する人間の無責任な行動はすべて憎悪

されるべきである。そのような行動は、宇宙の相互依存的調和を支え、それに目的を与える神の英智に対する犯罪である。

「イスラム教の自然についての宣言」

イスラムという言葉には、神への服従と平和という二重の意味がある。

イスラム教において、地上での人間の役割は神の副摂政あるいは受託者であるカリフのそれである。我々は、地上における神の僕であり代理人であって、主人ではない。それゆえに、我々が地上を思うままにしてよいなどということは決してない。

統一、受託、責任、すなわちタウヒード、カリフ、アッラーというイスラムの三つの中心的思想は、イスラムの環境倫理の柱でもある。それらはコーランの基本的価値観を構成している。イスラム教の始祖であるマホメットを導いたのもこれらの価値であった。「木を植え、心をこめてその世話をする者は誰でも、木が成熟し、果実を実らすまでに、報われる」

ばならないのか。それは、それらが人間と同じように幸福も苦悩も感じるからである。つまり人間と同様にそれらは幸福を求め、苦悩を避けようとするのである。

多分、これら宗教の代表者たちは、環境保護の論拠を彼らの聖典や現実へのアプローチへの方法の内に探すことに最善を尽したのであろう。それらの聖典は導入としては興味深い。というのは、それらは西洋と東洋の基本思想を示しているからである。環境保護の観点からすると、東洋の宗教のほうが有意義である。なぜなら、仏教の宣言だけが、我々と同様に「幸福も苦悩も感じる」ものとしての「人間以外の存在」に言及しているからである。ユダヤ教の宣言では、自然についての言及は全くなく、限られた場所についての比較的合理的で科学的アプローチによる議論があるだけである。キリスト教やイスラム教の宣言では、神の命令の一部としての代理人に触れられているが、それも自然に対して優位に立つ人間であり、自然と対等な人間ではない。ヒンズー教の宣言は、

そして「世界が緑に被われ、美しくなると、神はその人を地上の世話役に指名するであらう」。

「ヒンズー教の自然についての宣言」

ヒンズー教は必然的に動物への敬意をもたらす。ヤジュル・ベーダには「誰人たりとも動物を殺してはならない。動物はすべての物や人に有益だからである。むしろ、動物に奉仕することで人は幸福を達成すべきである」とある。(ヤジュル・ベーダ、一三、四七)

古代ヒンズー教の聖典では、自然環境も大事に扱うよう指示してある。森は神聖なものと考えられており、花の咲く木には特別の敬意が払われていた。マハーバータには「花が咲き、果実の実る木が村にわずか一本あるだけで、その土地は崇拜と尊敬を得ることができる」とある。

「仏教の自然についての宣言」

なぜ、我々は、人間以外の存在のことを配慮せね

三つの西洋の宗教と仏教との中間に位置づけられる。これらの宣言を導入として、より広い文脈の中でこの問題に考察を加えてみよう。

二、自然に対する宗教的アプローチ

人間と自然の相互作用

人間は自然にどのように関わっているのだろうか。宗教の内には、自然を人間の恐るべき破壊から守ることのできる何かがあるのだろうか。これまでの歴史は、人間のもつ破壊性を十分に証明している。しかしその一方で、人間の破壊的行為を抑制する何かがあったことも確かである。そうでなかったら、もっと多くのものが破壊され、人間存在を支える環境的基盤が悪化し、世界のいくつかではなくすべてで、人間社会が絶滅したろうからである。人間は自然に働きかけ、自然も人間に働きかける。そこには作用・反作用の関係がある。しかし、その関係は、人間の側からだけ考えられてはならない。人間と自然の両方から作用・反作用の関係をとらえるためには、自然を人間との関係において目的を設定し、そのための戦略

を練ることのできる行為者と見なされねばならない。そこで問題となるのは、自然の中のどこまでを「アニマ（靈魂）」をもつという意味での生物とみなし、どこまでを靈魂をもたない、さらには靈魂が離脱したものとみなすかということである。

宗教は、宇宙における靈魂あるいは聖なるものの分配を規定する法であるので、この問いへの答えは、宗教によって、また自然をどう見るかによってかなり異なってくる。そこで、宗教と自然の二つを、それぞれ類型化する必要がある。その類型化は単純なものであって、ほとんど議論の余地がない。

宗教と自然の類型

宗教については、宗教がその中で重要な役割を果たす文明、より特定すれば、文明のコードあるいは宇宙論という広い概念を利用することにする。⁽²⁾ 正確には、七つの文明あるいは文明のカテゴリーを挙げることができる。

一、拡張期の西洋文明、あるいはユダヤ教・キリスト教・イスラム教のハードな形態

二、縮小期の西洋文明、あるいはユダヤ教・キリスト

教・イスラム教のソフトな形態

三、ヒンズー文明

四、仏教文明

五、中国文明

道教

儒教

仏教

六、日本文明

神道

儒教

仏教

七、土着の諸文明

この場合、文明とその他の文化あるいはマクロ文化とを区別することはいらない。なぜなら、そのような区別は、文明が「より高等」で、その他の文化が「より下等」であるといった含意をもつからである。しかし、「文明」という言葉が、語源的には市民、都市の意味をもっており、自然との対立を含んだ言葉であることは明記しておかねばならない。そうはいっても、「文明」がしばしば

普通でいう「文明的な」行動とは全く異なった行いをしてきたことを考えると、「マクロ文化」という言葉が適切かもしれない。その他には、前述の一から六までと七が対照をなしていることだけを、ここでは触れておくことにする。

自然については次のような類型化が可能であろう。

一、生物圏

動物（高等・下等）

植物（高等・下等）

微生物

二、地殻

三、水圏

四、大気圏

五、宇宙圏（大気圏外の宇宙空間）

ここでの議論との関係では、これ以上細かな区分は必要ない。また、「高等」と「下等」との間の線引きは、我々が問題としているのが動物学や植物学や生態学ではなく、規範的文化、より特定すると宗教であるので、必ずしも厳密なものではない。

神観念と自然観

以上の類型を前提にして考えると、主要文明の宗教的要素にみられる基本的な自然観を、多くの疑問符つきではあるが、示すことができる。すでに述べたように、宗教の自然観という問題は靈魂（アニマ）がどのように配分されているかに集約される。アニマリズムやアニミズムや汎神論といった宗教には問題はない。それらの宗教の定義によれば、均一ではないが、靈魂はいたるところに存在する。靈魂は人間だけではなく、すべての環境に宿っている。

靈魂と聖なるものを否定する無神論にも問題はない。配分されるものが何もないために、人間と環境は原理的に平等であり、宇宙における対等のパートナーである。そこに残されているのは、合理的科学的研究によって行なわれるコストと利益の計算だけである。そして、人間が自然を研究し始めると、人間と環境の対等性は消滅し、人間が自然に優越するが、おそらくその逆はありえない。多神教と一神教には問題が多い。両方とも、特に一神教では、宇宙の選ばれた一点に靈魂の力が極度に集中す

表Ⅰ：自然は聖なるものか？ 主要文明の見解

	拡張期の西洋宗教	縮小期の西洋宗教	ヒンズー教	仏教	中国文明	日本文明	土着文明	
動物	NO	?	?	YES	?	?	?	
植物	NO	?	NO	YES	NO?	NO?	?	
微生物	NO	NO?	NO	YES (ジャイナ教)	NO?	NO	—	
地殻	NO	NO?	NO	NO	NO?	NO	?	
水圏	NO	NO?	NO	NO	NO?	NO	?	
大気圏	NO	NO?	NO	NO	NO?	NO	?	
宇宙圏	?	?	NO	NO	NO	NO	?	
合計 NO	6	0	6	4	1	5	0	22
NO?	0	4	0	0	5	1	0	10
?	1	3	1	0	1	1	6	13
YES	0	0	0	3	0	0	0	3

る。それが神、あるいは神々である。それらの点が霊質を吸収してしまったために、自然の頂点を自認する人間を除く自然一般には何も残されていない。自然の頂点を自認する人間とは、西洋の一神教では特定の神を、その他の多神教では神々を信ずる人間である。

しかし、人間と自然との無媒介的關係には、破壊を抑制するものは何もない。このことに關しては、すべては神の言葉のままである。つまり、自然を汚すか破壊する者に何らかの制裁を加えるか否かは、神の意のままである。神の制裁は最初はどうもたさとして、後には罰として現われる。予言者を通じて神の意志が明示された聖典は絶対のものである。もし、西洋の宗教のように、その聖典が動物の殺生のような事柄について、ほとんどあるいは全く何も述べていなければ、その時は破壊が望ましいものとなる。例えば、ユダヤ教の食物規定は不殺生ではなく、いかにして殺すかについてのものである。自然に対するもう一つの志向法、つまりオールタナティブは合理的アプローチである。しかしそこにも、他の自然に超越する選ばれた種としての人間という多神教・一神

教的考えが受け継がれている。そのような人間観の上に「自然」科学が打ち立てられている。その唯一の基準は、最終的に人間の役に立つか否かである。

西洋宗教の自然観

表Ⅰは、自然に対する諸宗教の見解を明らかにしようとしたものである。この表には四十九の組合せがあり、その内の一つは空白になっている。それを空白にしたのは、土着の諸文明が微生物について特定の見解をもっていないと私が考えたからである（ひょっとするとこのことに関しては私が全く誤っているかもしれない）。残り四十八の内、単なるNOは二十二、疑問符(?)の可能性があるものが二十三である。明確なYESは三つだけであり、そのいづれもが仏教のものである。

いうまでもないことであるが、これらすべてについては、ある程度、割引いて考えなければならぬ。しかし、ユダヤ教・キリスト教・イスラム教のハードな形態が宗教的背景となっている拡張期の西洋文明には、宇宙圏以外の自然に対する神聖さの概念がほとんど欠如しているという私の見解には異論があるかもしれない。また、拡

張期の西洋文明の宇宙圏についての欄に、私は疑問符をつけた。これに対しても、宇宙圏とは天上であり、そこは神の居所であるから、聖なる場所であるとの反論があるかもしれない。しかし、もし神が人々に畏敬の念を起こさせるものであれば、人間はその宇宙を汚すようなことはしなかったのではないだろうか。その宇宙圏については、人間の規範的抑制が作用したとはいえないし、合理的拘束力が働いたとも考えにくい。それゆえに、私はこの欄に疑問符をつけたのである。

しかし、ソフトなユダヤ教・キリスト教・イスラム教があり、それらは自然をより積極的に評価している。宗教のソフトな形態とハードなそれを対等に扱うことには反対があるであろう。しかし、歴史をたどれば、それらは地域的にも時代的にも別なものであり、社会学的に年令、性、階級、民族のカテゴリーでみても、それぞれ別個のものである。異なった人々が、異なった場所と時代、異なる物を信じていたといえよう。ソフトなキリスト教によれば、完全に靈魂が離脱したものは存在しない。他方、人間以外に、無条件に靈魂を与えられているもの

も存在しない。人間には、古代ローマの格言「人は他の人間にとって神聖不可侵のものでなければならぬ」があてはまるとされている。それでは、ソフトなキリスト教では、この格言の中の主語である「人」を「自然」に置きかえる、すなわち「自然は人間にとって神聖不可侵のものでなければならぬ」と読みかえることが可能であろうか。その答えは明確なYESでもNOでもない。それゆえに、ソフトなユダヤ教・キリスト教・イスラム教のすべての欄に疑問符がつけられているのである。私は、キリスト教の中には明らかにエコロジーのメッセージがある、と単純に考えることはできない。同じことはユダヤ教やイスラム教にもいえる。それらの宗教には、確かにソフトなアプローチがあるが、その一方でハードなアプローチもある。しかし、多くの場合、ハードなアプローチが主流となるのである。

ヒンズー教、日本・中国文明の自然観

このことはヒンズー教にもあてはまる。不可触民と呼ばれる人々は、主に畜殺者であるとの理由で、不可触民として位置づけられている。しかし、そのことが意味す

るのは、動物は完全に聖なるものではないということである。動物を神聖視するのは、動物を殺しも食べもしない不可触民以外のカーストの人々である。しかし、それら不可触民以外の人々だけが文明を構成しているわけではない。牛は、動物だけではなく、すべて有情の存在がもつ生命の神聖さのシンボルという特殊な位置づけを与えられている。しかし、牛だけが環境を構成しているわけではない。そのような宗教としてのヒンズー教は、汎神教というよりは多神教であり、それだけでは自然のすべての神聖さの源とはなりえない。

ヒンズー教とは異なつて、この点に関して、仏教はより明快である。人間だけではなく、動物も植物も仏性を有している。仏性は有情の生命すべてに備わっている。仏教と同時期に、ともにヒンズー教から発生したジャイナ教では、微生物が聖なるものであることは明らかである。それは、ジャイナ教徒が微生物を呼吸によって吸い込まないように、マスクをすることで、よく知られている。仏教徒の自然への姿勢が非常に穏やかであるのは疑いないが、だからといって、地殻や水圏や大気圏への姿勢

も穏やかであるとはいえない。それに対してジャイナ教では、有機体としての空気や水を汚さないことも、正当な行為として定着している。

中国文明は種々の要素の中国的混合物であり、その内には仏教的要素があるが、仏教の明快さは望めない。また、儒教の合理的アプローチと呼ばれるような強度の実用主義的志向もある。ちなみに、それは西洋の科学とは関係なく形成されたものである。この仏教と儒教の上に道教が立っている。道教には弁証法に基づく自然哲学が備わっており、その自然哲学を展開させると、道教の内に汎神論の要素があると言っても過言ではない。しかしこの汎神論的要素は、(人間だけではない)すべての生命の調和という基本前提を備えた仏教ほどには、規範的強制力をもっていない。

日本文明ともいうべき混合物についても、ほぼ同じことが言える。日本文明では、動植物は半ば聖性をもつとされている。それは仏教的要素とおそらくは神道的要素から出たものであろう。神道的要素は、聖なる山、富士山のような選ばれた自然の一部にも見出せる。霊山富士

という伝説は、太平洋戦争中に日本本土で戦闘がなく、その霊山を傷つける機会がなかったために検証されている。

他方、日本は道教の影響を受けていないために、中国の場合のように、疑問符が微生物以下の欄に付くことはない。その結果として、自然愛好が盆栽という奇妙な形をとっている。

最後の欄には、すべての「マイナーな」文明、土着文化を一括した。私ができることは、せいぜいすべての項目に疑問符をつけることだけであったが、それで示したかったことは、それらは自然に対する一般的で定まった見解をもたないが、神聖さの端緒と道德的に導き出された破壊への禁欲が存在するということである。いづれにせよ、この分類にはあまりに多くのものが入っている中で、明確な区分を行なうのは不可能である。

人間・宗教・自然

表1から導き出せる結論を次に述べてみたい。この結論の中にはかなり議論の余地のあるものがあり、若干の修正を必要とするかもしれないが、本質的な点での変更

は必要ないはずである。

一、人間は自然からかけ離れた存在であるか、自然と深い関わりをもたない存在であるというのが一般的見解である。宗教の術語を用いると、主要なものとして、西洋の宗教の一神教、ヒンズー教の多神教、中国と日本の混合形態の（仏教の影響によって薄められた汎神論と結びついた）無神論が挙げられる。自然との一体性は土着文明と仏教にみられるが、それも完全ではなく部分的なものである。

二、拡張期の西洋文明と仏教は対極をなしている。暫定的結論としては次のことがいえる。つまり、ハードなユダヤ教、キリスト教、イスラム教といった西洋宗教に支配される時に環境は悪化するが、仏教に管理される場合には環境は最良の状態となる、ということである。しかし、表Ⅰによれば、世界全体の宗教の中で、仏教は比較的少数派であるのに対して、前述の西洋宗教は多数派である。

三、現状は表Ⅰより悪化している。なぜなら、西洋の拡張期の文明が他の六つの文明の内部、特にそれら文明

のエリート層に浸透しつつあるからである。西洋の周辺部、すべての土着文明、インドのヒンズー教的文明、東南アジアと東アジアの仏教的文明への浸透が顕著である。中国と日本文明はどうか自立性を残しているが、これらの文明の背景にある宗教は、人間の自然破壊を止める防波堤となりにくいものでもある。

菜食主義の意義

菜食主義を自然に対する不殺生の姿勢として重視することを疑問視する向きもあるが、この菜食主義についてはどのように考えるべきであろうか。必ずしも完璧ではないが、菜食主義はヒンズー教、仏教、中国・日本の文明にみられる。また、菜食主義はすべての有情の存在を神聖と感じることの原因であり結果でもある。しかし、神聖さの感覚はせいぜい動植物界に及ぶだけで、その他の自然には及んでいない。動物については、保護地や国立公園等を集めることが行われている。都市の中には、宣言によって国際法上の保護を受け、敵の攻撃を受けるおそれのない「非武装都市」というものがあるが、これらの保護地は、その「非武装都市」に似た「非武装自然」

を代表する、神聖なものと考えられている。それは確かにないよりはましであるが、自然を全体的に保護するためには全く不十分である。我々人間すべては食物連鎖に依存しており、食物連鎖の基礎は光合成であるが、自然の全体的保護のためには、この光合成を十分に作用させるのに必要な大気圏、水圏、地殻、微生物、植物すべてを考慮しなければならない。

私は、ヒンズー教と仏教またある程度の中国と日本文明にみられる菜食主義を、動植物界とのより深い結びつきを示すものと考えている。その結びつきは、二つの西洋文明、またかなり肉食を行う土着文明におけるものより深いものである。また、仏教においては、その結びつきは他の自然圏にも及ぶために、より強固である。この点について、もう一步踏み込んでみると、菜食主義者であることは、動植物と暗黙の協定、ある種の平和共存の関係を結ぶことである。先にも述べたように、この関係が自動的に動植物以外の自然に及ぶとは考えられない。そのためには、これまで仏教の中に明確に見出されたことのない洞察が必要であろう。

しかし、仏教文化にとって菜食主義は根本的な要素である。私のような、いわゆるより「合理的」論拠なしでは納得しない人間にも、菜食主義の有用性を挙げるのは容易である。

世界の領域では：菜食主義は自然をより大事にする。それゆえに、他国の土地や食料やエネルギーに依存することが少なく、その依存から生じる衝突を避けうるために、国民的自立に寄与する。

社会の領域では：菜食主義は自然をより大事にする。それゆえに、他の地域に依存することが少なく、地域的自立に寄与する。さらに、菜食主義は土地や食料やエネルギーを他の目的に解放するために、より多くの人々の基本的ニーズを満たすことが可能となる。

人間の領域では：菜食主義は身体、健康に有用である。特に、心臓や血管の疾患には効果的である。また、動植物と平和的關係を結ぶということ、心の健康にも有用である。さらには、食物の摂取量が肉食よりも少なくてすみ、食物の一片一片に喜びと感謝を感じるといふ、より大きな精神的経験を積めることから、精神の健康に

も有用である。

自然の領域では、肉食主義は我々の共感を有情の生命すべてに拡大することで、それら生命に固有の権利を認める。動物を殺す文明は、同胞である人間を「けだもの」とすることで、容易に人間を殺す傾向がある。しかし、動物を殺さない文明は比較的そのような行為に及ぶことは少なく、動物を事物とみなすことはあっても、けだものと見ることはない。

私は本稿のプロローグで、すべての領域を自然、人間、社会、世界、文化の五つに分け、それぞれの領域の目標を、生態系のバランス、悟り、開発、平和、適性とした。これまで、述べてきたことから判るように、仏教の肉食主義はある意味で、これら五つの領域のすべてを結びつけるものである。その意味では、この肉食主義は原理的なものである。また、肉食主義が四つの領域に対してもつ含意は、それぞれの領域の目標にとって有益であることも判明した。そこで、我々は最後の領域と目標つまり文化と適性²を、換言すれば、仏教には根本的に文化

的適性²があるとの結論に向かって進むことにしよう。それが次章の課題であり結論である。

註

(1) World Wildlife Fund "The Assisi Declarations," *The New Road. The Bulletin of the WWF Network on Conservation and Religion*, Winter 86/87, 2.

(2) Galtung, J., Rudeng, E. and Heiestad, T. 1979. "On the Last 2500 Years in Western History, And Some Remarks On the Coming 500," in Burke, P., ed., *The New Cambridge Modern History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, 318-361.

(ハワイ大学教授)

訳・山崎純一 (やまざき じゆんいち・創価大学助教授)