

環境思想への仏教の寄与

山本修一

一 はじめに

リン・ホワイトはちょうど三十年前、「生態学的危機の歴史的根源」(一九六七)の中で、環境問題の原因をキリスト教に求め、それは「異端であるアニミズムの破壊」、「人と自然の二元論」、「自然の搾取は神の意志」の三つによることを明らかにした。そして論文の最後を、「環境問題の原因が宗教的である以上、その救済手段もまた宗教的でないならない」と結んだ。

R・F・ナッシュ(一九九三)によれば、このホワイト

の指摘以後、特にアメリカのキリスト教神学は、「宗教の緑化」と呼ぶべき方向に大きく変化した。その際、三つの選択原理に基づいて、環境神学が発展したといわれている。それは、東洋の宗教、ネイティブ・アメリカンのアニミズム信仰およびユダヤ・キリスト教信仰の再解釈の三つである。東洋の宗教が学ぶべき対象に入れられたのは、東洋の宗教がもつ特徴がホワイトによって糾弾された先のキリスト教の三つの理由と対照的であるからであろう。

環境問題はその原因をキリスト教だけに押し付けて、

キリスト教が変われれば解決するような問題ではないことは明らかである。原因が複合的であるからには、対処に關しても当然のことながら科学技術、経済、法律、教育、哲学、倫理等の諸学問が取り組む必要がある。そして何よりも環境問題は人間によって引き起こされた人間の危機であり、人間の抱える苦悩である。人間を救済するのが宗教であるからには、当然宗教も積極的に関わる必要があるだろう。

宗教は環境問題のような社会的な問題に対して何ができるのかが問われている。もし宗教が、自分たちだけの幸福だけを考えていればいいというのであれば、宗教の精神に悖ることになる。宗教が行う環境問題への対処が社会から認知されるためには、宗教がどのような理念に基づき何に取り組んでいるのか、また何ができそうかを示していく責任があると考える。そこで本論では、仏教の環境思想をまとめると共に、仏教の環境思想の意義と今後の課題について考えてみたい。

自然をどのように捉えるかは、事実認識に関わることであるが、これは価値判断や倫理判断の基礎的なものとして重要である。そこでまず、川田洋一著『地球環境と仏教思想』（一九九四）等を参考にして、仏教は自然や環境をどのように捉えているのかを項目別にまとめてみる。

(一) 関係性を捉える縁起思想

仏教における現象の捉え方の特徴は、縁起思想にある。原始仏教において縁起説の根本的定義としてよく使用されるのは、「これがあるとき、かれがある。これが生ずるとき、かれが生ずる。これがないとき、かれがない。これが滅するとき、かれが滅する」である。これはいかなる存在も独立に存在したり、また生成するというのではなく、条件や関係の上にのみ成立、生成するという意味である。ここには、存在論的關係性（空間的關係性）と生成論的關係性（時間的關係性）が含まれている。すなわち個別のそれのみで存在するようなことはない。

そして独立の実体は認めず現象として現れるものは、相互相關の關係性の中に現れるものという意味で、ここに仏教における現象の捉え方の特徴がある。

縁起としての自然・環境認識は現在の生態学の捉え方と類似している。すべてのものはどこかで連なっているとの認識である。したがって、自ずと自然や生物の多様性と共生の原理こそ、この世界を維持するための第一の原理になる。これが仏教的な認識のすべての底流をなしていると考えられる。

(二) 人間、生物、非生物における原理的生命圏平等主義
人間や生物また非生物をどのように捉えるかは、環境倫理として重要な視点である。その点仏教では、人間、生物、非生物は生命レベルにおいて原理的に平等であると捉える。ここでいう「生命」という意味は、これは通常の生物という意味ではなく、生きているものを支える根本的な原理、根元的な力を表す。それが仏教では非生物にも潜在的にあると捉える。

中村元編著『仏教動物散策』（一九八八）によれば、古

来からインド人一般には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みられるという。そして人間と動物を含めて「生けるもの」という。インド人の倫理思想は単に人間相互のあいだの行為の連関に限るものではなく、「生けるもの」相互のあいだの倫理であった。また動物を物語の主人公として扱っている聖典は他にはないことも、仏教の特徴として指摘されている。

一方、中国および日本仏教には「山川草木悉皆成仏」、「山川草木悉有仏性」あるいは簡単に「草木成仏」ともいわれる考え方がある。この思想は、中国と日本の照葉樹林文明の中ではごくまれてきたものであり、豊かな自然に囲まれてきたことの思想的表現ともいわれている。これは人間、動物だけでなく、植物や山や川といった非生物さえも仏性をもっており、すべてのものが仏になり得るという思想である。仏性は命の中で最も尊厳なるものを意味していることから、あらゆる生物も非生物も尊厳性をもっていることになる。ただしインド仏教には植物や非生物が成仏するというような考え方はないと言わ

れており、有情の存在、すなわち情のある存在としての人間および動物のみが成仏しうると捉えている。しかし、仏典には「沙門瞿曇は、是の如き等の諸種の種子と諸種の樹木とを伐採することを離る」(『南伝大蔵経』第六卷・長部二)と、植物の伐採と種子を害することを戒めていることから、植物や種子の尊厳性は認めていたと思われる。

しかし当然のことであるが、現象世界に現れてくるものは、異なったものとして現出してくる。その一つの捉え方は「有情」「非情」という考え方である。これは「情」すなわち、感情や意識があるかないかの違いで表現できる。従来、「有情」は人間、動物を指し、「非情」は植物、非生物を指すと考えられてきた。しかし現在の生物学の常識では、動物や植物また微生物を含めて、それらを単純に区別することができなくなっており、「有情」「非情」といった形で明確に区別することはあまり意味がなく、連続的なものと理解したほうが良いであろう。

もう一つの生物と非生物を捉える考え方は、「三世間

(三)「依正不二論」・「三世間論」からみた環境観

主体である生命とその環境との関わりは、環境問題を考える場合重要な意味をもつ。環境問題における環境は、主体があつてはじめて環境が定義される。仏教においてはそれとほとんど同義の概念があつて、それは「依正不二論」である。ここで、正報とは主体となるもの、依報とはその環境を指し、これは相対概念であり、主体をどのようにもとることが可能であり、その主体に対する環境を依報という。その依正が現象としては個別に顕現するが、根元(後述する唯識論の第八識の阿頼耶識)においては一体不二であることを意味している。

ここで、「報」とは、因縁和合が引き起こす果報、すなわち「報い」を意味する。したがって、主体と環境は果報として不二のものとして顕現するという意味である。

また、「一念三千論」これは、一念すなわち一瞬の命、生命の中に三千の世界が展開するという概念である。ま

論」である。「三世間論」の「世間」は、差別の義とある様に生命の現象として現れるところの違いを表す。「三世間」は「五陰世間」「衆生世間」「国土世間」を指す。このうち「五陰世間」は「色受想行識」で「色」は生命を構成する物理的側面、「受想行識」は精神的側面を表す。「受」とは、領納する、感受する作用を意味する。「想」は想念を起こす心的作用で表象作用といつてもよい。「行」は造作する意味で、心の側面では意欲、意志を表し、それを表現することである。「識」は分別、了解する働きで、総合判断の心的活動を指す。これら「五陰」が現象として現れる生命にあつては、仮和合(仮に和合する)している。それが「衆生世間」となつて現れると捉える。したがって、生命の現象として現れる違いは、この「五陰」の和合の仕方が異なることによつて引き起こされることになる。たとえば、人間ではそれがすべて顕在化しているけれども、非生物では「色」のみあつて、他は潜在化している。それが植物になればいくらかの心的作用が顕在化していることになる。これが仏教の捉える生命の違いである。

覺、菩薩、仏の生命状態を表し、これが互具、すなわちそれぞれの世界にまた十界が備わる。これで百界になるとともに、生命の基底が特定の状態にある、言い換えるとその人によつて傾向性があり、その基底状態を中心に生命状態が変化する意味でもある。その生命状態が変化する原理として、十如すなわち相、性、体、力、作、因、縁、果、報、本末究竟等がある。これで百界千如となる。そしてそれぞれの衆生は三世間、すなわち五陰世間、衆生世間、国土世間の異なる状態として顕現するという意味である。五陰世間および衆生世間については、先に述べた通りであるが、国土世間とは、その衆生の住む世界のことである。すなわち、地獄から仏界までの十界の生命状態に応じた国土があることになる。これは衆生とその環境である国土は切り離すことのできない相即の関係にあることを意味している。こうして、一念が三千の世界に展開することになる。

先に述べた依正不二との関わりとして捉えると、正報は五陰、衆生の二千世間となり、依報が国土の千世間と

なる。この依報正報の三千世間が一念にあることになり、依報正報は不二となる。このことを「能所不二」ともいう。つまり自己の内面的な世界にあつては自己がそのまま世界になり、世界それ自体が自己になるとの意味である。日蓮は、これを「正報なくば依報なし」、「正報をば依報をもって此れをつくる」とも表現している。

生態学の方でも、主体が環境を作る作用を「環境形成作用」、また環境の主体におよぼす影響を「環境作用」というように表現しているが、物理的側面だけを捉えれば、「正報なくば依報なし」と「正報をば依報をもって此れをつくる」と同義のものと考えられる。

そしてもう一つ重要なことは、この「一念三千論」、「依正不二論」は、主体の変革によつて環境を変革できるという原理を示していることである。環境すなわち、国土世間にも十如が備わっており、国土の業因果果を変革すれば、その「報」すなわち「報い」も変化することになる。これは物理的なことは当然のこととして、生命の次元において主体の生命状態の変革が環境の状態変化を引き起こすという原理である。すなわち、人間と環境

は、人間活動↓環境形成作用↓環境の変化↓環境作用↓人間の反応↓人間の適応といった連続的な作用・反作用の関係で相互に影響しあいながら進展する。このように人間と環境は生物学的な次元でも、また文化社会的な次元においても、またさらには生命のレベルでもともに変化しゆく歴史的な存在であることも意味している。

(四)「業」思想からみた環境観

仏教心理学すなわち唯識論では、五識（人間の感覚器官としての眼識、耳識、鼻識、舌識、身識）、第六識（意識）の深層に第七識（末那識）、第八識（阿頼耶識）、さらに天台では第九識（根本清浄識）の無意識の領域があることを明らかにしている。ここで末那識は、深層心理学の個人の無意識層に相当し、フロイトの性の衝動を含み、生誕以来意識的自我によつて抑圧された衝動、情念の塊をさし、煩惱（貪欲、瞋恚、愚癡）を意味する。

阿頼耶識は末那識のさらに深層に位置し、ソニーのいう家族的無意識層、さらにユングのいう集合的無意識層を含む過去以来の善悪の業、すなわち潜在的エネルギー

ギーともいふべきものが充満しているという。悪業は染法となり、無明という生命破壊の力を引き起こし、善業は浄法として慈悲の生命創造の力を涌现させることができるという。

仏教の業思想から捉える環境は、この第八識（阿頼耶識）に刻印される業（カルマ）種子の顕現化したものと考えることができる。業種子は共業、不共業の二種類から構成される。共業とは、他者と共有する業、不共業とは他者と共有しない業のことを指す。これは相對概念であり、何を中心に捉えるかで、共有する内容が相對的に変化するものでもある。

人間と環境の関わりから捉えると、『順正理論』（卷三三、『大正蔵』二九卷）の「山川大地等は共業より生じ、有情の身は不共業より生ずる」とある通り、個々の人間はそれぞれの業の所産であり、山川大地の自然環境は人間の共業、すなわち人類全体の共通の業の所産であるという意味になる。したがって、この第八識（阿頼耶識）において物理的世界と人間の深層心理の世界が繋がってくることになる。ゆえに人間の業の変革が環境世界

として顕現する共業を変革することになり、環境をも変革できる原理が成立することになる。

(五) 時代観としての五濁（劫濁、煩惱濁、衆生濁、見濁、命濁）

仏教では時代を捉える思想として末法思想があるが、これは末法の世の中は「五濁悪世」であると捉える思想である。「五濁」とは、劫濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁である。劫濁は時代・社会の濁りを指す。見濁、煩惱濁は個々の人間についての濁りを意味し、見濁は思想の濁り、煩惱濁は貪欲、瞋恚、愚癡のいわゆる本能的な濁りを指す。衆生濁は、見濁、煩惱濁の結果として、苦しみが多くなることを指す。そして、命濁は寿命が短くなることである。

天台は『法華文句』（卷四下、『大正蔵』三四卷）において、時代・社会の濁りである劫濁について、生命内在の煩惱濁・見濁↓衆生濁・命濁↓時代そのものの無明としての劫濁、という連関を指摘している。

(A) 生命と宇宙の永遠性

良く知られているように、仏教では生命も宇宙も循環する、すなわち輪廻することを基本的認識とする。宇宙の循環性は、「成住壊空」の四劫を繰り返すことを指す。成劫は成立期、住劫は継続期、壊劫は破壊期、空劫は空無期であり、それぞれが二十小劫という長遠な時間継続し、それが一つの世界が成立してから終わるまでの過程（大劫）である仏教では、その生成消滅の循環が永遠に繰り返すという。

一方、生命の永遠性も主張される。生命の輪廻転生という考え方は、もともとインド民族にあったようであるが、釈尊は菩提樹下の悟りの過程で幾多の過去の生涯を追憶したといわれている。

このようなことから仏教では生命も宇宙も永遠に生成消滅を繰り返すことが基本的な考え方としてある。

三 環境問題を捉える仏教の視点

これまで自然観・環境観に関連した仏教の理念的な部分を述べてきた。そこで仏教から見た場合、(一)環境問題

はどのような問題として捉えることができるか、また(二)環境問題の解決への道はどのように考えられるか、について考えてみたい。

(一) 仏教から見た環境問題

① 仏教の人間主体的環境観

仏教における関係性を捉える縁起思想、主体と環境の関係を捉える「依正不二論」「三世間論」は、現代生態学の主張する環境観と一致する。たとえば、生物とその環境という場合も、生物とその生活の場としての環境とを一つにしたようなものを生物として捉えることが主張されている。また生物をとりまく外界の条件イコール環境という考え方がかつての概念規定であったが、最近ではユクスキールの『生物から見た世界』などにみるような、生物の側から捉えられた主体的環境こそが環境であるとする考え方が強くなっている。そして、環境問題に対しては、人間主体的環境の評価をどのようにしたらよいかといったように、「人間主体的環境観」の重要性が問われてきている。

すなわち、環境観として重要な点の一つは、主体と環

境はセットとして捉える必要があること、またもう一つは主体にとっての環境の意味を考える必要があることを示している。この環境の意味を仏教から捉えようと、環境の破壊は人間や生物の物理的存立基盤の破壊であるとともに、主体そのものの精神や生命の破壊でもあるということになる。これは先に見た「依正不二論」また「唯識論」からみても、環境世界の破壊は第八識（阿頼耶識）で繋がった自己の深層世界の破壊を意味し、当然これは人間の第七識（末那識）や表層の第六識（意識）さらに感覚器官の五識にまで影響を与えることを意味する。具体的な影響等については今後検討を要するが、特に現代科学の弱点である主体にとっての環境の意味世界の破壊は、仏教の指摘できるところと考える。

② 仏教から見た環境問題の原因

環境問題が起こる理由は科学的な観点からすれば、人口増加や科学技術の発達による人間活動の拡大が質的にもまた量的にも自然の環境容量を超えたことによると考えられている。

仏教から見た場合、環境問題の原因は、次のように考えることができる。

「三世間論」や「五濁」から捉えようと、問題を三つの領域から考えることができる。それは、自己自身の内面の領域（五陰世間Ⅱ思想、道徳、倫理、価値観、欲望）、自己対他者の領域（衆生世間Ⅱ文化、教育、宗教等社会的環境）、そして人間対自然生態系の領域（国土世間Ⅱ自然的環境の領域）である。この観点からすれば、環境問題の発生は、自己↓社会↓自然の過程で引き起こされたものであり、また環境問題の影響は、自然↓社会↓自己へと跳ね返ってくると考えられる。したがって、環境問題の解決への道は、問題が起こってきた過程をさかのぼる形、すなわち変革する順路としては自己↓社会↓自然へということになる。環境問題に対する仏教の関わりは、直接的には人間の生き方、特に自然観、倫理観、価値観、行動・生活様式といったところからの変革を目指すことになる。また間接的には、科学・技術、政治、経済、法律等の文化や社会制度の変革へと関わることになる。

環境問題が引き起こされた原因は、もとを辿れば結局のところ人間の欲望の解放によると考えられてきた。当然仏教から見た場合にも欲望の解放を問題にしなければならぬが、仏教の場合にはさらにその欲望がどのようなにして起こるのか、をも問題にする。

ここではそのことを「五濁」を中心にして考えてみたい。五濁は先に見たように、劫濁、煩惱濁、衆生濁、見濁、命濁からなり、時代や社会の濁りは、煩惱濁と見濁（悪見＝悪い思想、偏った思想）から引き起こされる。世親によれば煩惱や悪見は根元的自我としての末那識にある「我」への執着から生じると説く。「我」への執着は「我愛（我への愛、我見（偏見）、我慢（慢心）、我癡（自己のおろかさ））からなり、これらが無意識的な自我の根底から働きかけて人間の行動をつき動かしてゆくと捉えている。すなわち自分の氣に入ったものを貪り、執着することである。そしてその執着は、末那識の表層部分、すなわち眼、耳、鼻、舌、身の五識の捉える色、声、香、味、触、言い換えれば物質的な執着とそれが幸福へとつながるという考え方（固定観念＝悪見）への執着となる。

しかし現実にはこのような執着は幸福にはつながらず、執着すればするほど満足感は得られず、欲求不満が蓄積されていく。欲求不満から瞋恚、つまり自分自身への瞋（いか）となり、やがてこれは不安や悪行を生むと説く。このような「我」への執着した生き方を癡（まど）という。したがって煩惱や悪見によって命の濁が生じ、そしてこのような人々が集まって社会を形成すると社会の濁り（衆生濁）や時代の濁り（劫濁）を生むことになる。

以上のことから、仏教から見た環境問題の原因は「我」への執着、それは物質的な執着やそれによって得られるとする悪見への執着にあるということになる。それが欲望を生み、やがて環境問題へと発展してきたものと仏教的には考えられる。

（二）実践論としての菩薩道

これまで見たように、環境問題解決への道は詰まるところは「我」への執着をいかに離れるかに集約されることになる。しかし「我」への執着から離れることは、現実的な実践から考えた場合には、ほとんど不可能に近

い。なぜならば、「我」への執着とは、自己の生存欲や種の存続といった生物としての基本的な欲望からも離れることを意味するからである。そして、現実的にはほとんど実行不可能な多くの修行を必要とすることになる。さらに究極的には「我」の滅却、消滅以外にあり得ないことになる。そこに大乘仏教の意義が生まれてくる。

大乘仏教の場合には、第八識の阿頼耶識の領域における集合的無意識層や物理的な宇宙との融合、また第九識の根本清浄識との融合を通して個の生命の「個我」を超越して超個我、すなわち「大我」と一体化することを説く。それが「煩惱即菩提」の原理である。たとえば、『普賢經』では、煩惱を消滅させたり、色欲等の五欲を離れて、そこに絶対的な幸福境界としての菩提を求めるのではなく、あくまで煩惱、五欲に即しながら五根（眼、耳、鼻、舌、身）という感覚器官にそなわる能力を清浄化し、煩惱に備わる諸罪を除くことができるという。ここに問題を解決する糸口、すなわち菩薩道の意義を見出すことができる。菩薩道は人生観やライフスタイルの変革を意味し、これが仏教的な実践論、運動論とも

なる。

菩薩の基本的精神は、『法華經』法師品第十の「弘經の三軌」にある「如來の衣」を着、「如來の座」に座わり、「如來の室」に入ることである。「如來の衣」を着るとは「忍辱」「如來の座」に座わるとは「空觀」「如來の室」に入るとは「慈悲」を意味する。ここで、「忍辱」とは煩惱との不断の対決をし、不惜身命（身命を惜しまない）の修行を実践し、そこにおいてはいかなる恥にも堪え忍ぶことを意味する。また「空觀」とは、「一切法空」の思想的立場を指し、個別の実体を認めない関係性を見る縁起思想の境地に立つ智慧のことを意味する。そして「慈悲」とは、一切衆生に樂を与え、苦悩を抜きとることである。そこでこのような菩薩の基本的精神は、環境問題解決のためにどのような働きをなすであろうか。まず第一に「慈悲」は、あらゆる生命に対して平等に及ぶということである。「慈悲」はあらゆる人間、動物、植物、また非生物に対しても、さらに善惡を選ばず及ぶということである。第二に「忍辱」は、あらゆる困難に立ち向かう根元力、また「少欲知足（欲少なくして

足るを知る」の實踐が、食欲を制御する倫理性を培うことになる。最後に「空観」は、あらゆる生命との關係性を重視し、すべての生命との共存を願う意識を養い、また相依相関の生態系のあり方に対して感謝、報恩の精神を培うことになる。

以上のような菩薩道の實踐が、まず自己に対する執着を離れ、自己の煩惱を超越する。そして「超個我」の立場からあらゆる生命に対して共存共栄を計ることに努力精進し、そこにおけるあらゆる困難と立ち向かう。このような菩薩道の實踐が、人々の意識の表層や深層から働きかけ、社会（衆生世間）や自然（国土世間）のあり方、またそれらの關係性を変革することを可能にする。

四 仏教思想の現代的な意義

——環境思想への影響——

(一) デイープエコロジーへの影響

一九七〇年代以降アメリカを中心に環境倫理の分野では、「人間中心主義」、「生命中心主義」、「動物権利主義」

の三つの立場から論争がなされている。この中で従来からある「人間中心主義」は典型的な二元論的な見方で、人間の生命こそ尊重すべきで、人間の生命だけが生存の権利を持ち、また倫理対象足りえんとする立場である。

これは、人間の生命（人格）こそ価値の核心であって、固有の価値をもち、他の生命は道具的あるいは手段的な価値しかもたないことになる。「動物権利主義」の場合には生存の権利を強く押し出し、それが能力によっての権利を持つ場合とそうでない場合を、線引きしようとする立場である。「人間中心主義」は、靈魂をもつのは人間だけであって他の生物は靈魂をもたないということ、また「動物権利主義」はその靈魂をもつ存在を動物の一部にまで拡張しようという解釈に立てば、どちらの立場も多分にキリスト教的である。一方、仏教の影響が最も強く現れているのは、「生命中心主義」の中で「デイープエコロジー」である。そこでデイープエコロジーをとりあげ仏教の影響を見てみたい。

森岡正博（一九九四、一九九六）あるいはC・マーチャント（一九九四）によれば、デイープエコロジーは、ア

メリカの伝統的な自然保護思想（エマソン、ソロー、ミューア、レオポルドなど）を背景として、ニューサイエンス（ニューエイジ）の流れが加わって、より宗教的な色彩を帯びてきた。ニューエイジ運動は、一九七〇—一九八〇年代にアメリカの西海岸で起きた運動で、これは近代科学の機械論、還元論、主客二元論といった考え方を捨てて、東洋の知恵（道教や仏教）をもとにホーリスティックな世界観へと意識変革する必要があることを説いた運動である。

ニューエイジ運動は、やがて気功体験、トランスパーソナル心理学、エコロジー運動へと流れが分かれてくる。そのエコロジー運動への流れが、デイープエコロジー運動である。

デイープエコロジーは、ノルウェーの哲学者A・ネス（一九七三）によって提唱された。デイープエコロジーの自然観や環境観に関わる思想的な骨格は、三つと考えられる。まず第一に、生命体や人間を、個々ばらばらな存在として捉えるのではなく、「相互連関的・全フィールド」に織り込まれた結び目として捉える。すなわち、原

子論的世界観から關係論的世界観への転換を意味する。

第二に、原則として「生命圏平等主義」である。この平等主義は、「原則として」であって、人間が生きてゆくうえで生じる他の生命体の若干の殺戮、開発、抑圧は必然と捉える。そして三番目に、「多様性と共生の原理」で、多様性は生存の潜在的可能性、新たな生命様式の出現のチャンス、あるいは生命の様式の豊かさを増大させる意味で重要と捉える。また共生は、複雑な生命の關係の中で、殺戮、開発、抑圧を目指すのではなく、互いに共存し、協力する方向を目指すというものである。

さらにB・デュヴァルとG・セッションスの『デイープエコロジー』（一九八五）によって宗教的な様相を帯びてくる。彼らはデイープエコロジーを「包括的な宗教的・哲學的世界観」を構築する試み、と規定する。自然は近代人が考えてきたような「征服すべき対象」ではない。人間と自然は一体であり、自然の中で、自然に支えられて生きる人間という、正しい世界観を再発見する必要がある。そのためには、見失ってきた「自然の声」、「地球の声」を聞くことのできる感受性を取り戻すべく

人間自身がまず変わる必要がある、と説く。そして、このような意識変革（自己実現）をどのようにしてなすか。ここに自己の探求や瞑想といった宗教的な行為を要求する。そして瞑想によって、誤った近代的世界観を捨て去り、有機的な生命世界の中に織り込まれて存在している真の自己の在り方に目覚めるとともに、生活をエコロジカルなものに改める。そうして初めて調和のとれた世界を実現するための真の自然保護が可能になるという。

彼らの究極目標は、「自己実現」「生命中心主義の平等」である。ここでいう「自己実現」とは、近代的な自我の確立ではなく、人間と人間以外の世界を含んだ有機的全体であるところの「大きな自己」のなかで、それとの関連性において小さな自己を成熟させてゆくことである。また、「生命中心主義の平等」とは、すべての生命体がおのおの自己実現する平等の権利をもっており、「山には山になる（山として機能する）、オオカミにはオオカミになる権利がある」という。

ディープエコロジーを一層宗教的、仏教的にしたのが、J・メイシーである。仏教徒でもあるメイシーは、

『世界は恋人 世界はわたし』（一九九三）の中で、彼女の基本的な考え方を述べている。その一つは、人間は本来痛みを共有できる存在、すなわち菩薩であること。もう一つは、相互依存的連係生起（縁起）による世界観に基づくということである。そして、彼女は瞑想を通して、慈悲を理解し、慈悲の体験者として仏教の理想的人間像である菩薩になると主張する。彼女の言う「自己実現」は、「自己の緑化（エコセルフ）」であり、自然と一体になった自己、広がりを持った自己を意味する。そしてその拡張された自己は、過去、現在、未来のあらゆる存在へと広がってゆく。その「エコセルフ」にとって利他主義とか、道徳的義務といった考え方は不必要という。なぜならば、自然と一体になった自己にとっての「自己利益」を考えれば良いからである。

一方、W・フォックス（一九九四）はディープエコロジーとトランスパーソナル心理学の結合「トランスパーソナル・エコロジー」を唱える。彼は、ディープエコロジーを追求してゆくと、結局その自己の経験は、「個人的なもの」、「存在論的なもの」、「宇宙論的なもの」へと

三段階に深まっていく。この宇宙論的な自己経験こそ、真に人間中心主義を超えるものになると主張する。

このようにして、ディープエコロジーは、ますます宗教、特に仏教的な次元へと移行してきており、既存の仏教教団よりも一層先鋭的に環境運動を展開している。

（二）環境思想への影響

仏教の影響は、ディープエコロジーだけでなく、一般的な環境思想への影響も見られる。例えば、伊東俊太郎は、『講座 文明と環境』（朝倉書店、一九九六）全十五巻を取りまとめた中心者の一人であるが、彼は、「文明の転換と自然観の変貌」や「総論 現代文明と環境問題」の中で、今後環境問題を解決するうえでの思想革命を述べている。簡単にまとめると以下のようなようだろう。

環境問題は、現代の諸問題の根源をなしており、十七世紀の「科学革命」以来形成されてきた近代知のパラダイムが一斉に検討されなければならないとして、科学技術、哲学、倫理学、経済学、政治学の見直しを主張する。このような検討を踏まえて、新たな文明の形態に移

っていく必要がある。そのために三つの革命を要求する。

①「認知革命」による科学技術の変革

科学は客観的な真理の追究の名において「知識のための知識」であってはならない。そのためには、科学技術者はその知識が人間や地球の生とどのような関係をもつかを未来まで全体的に見透しわきまえる認知の人へと、変わっていく必要がある。

②「生世界革命」による世界観の変革

宇宙の歴史、生命の歴史、人間の歴史、すべてを「生」として生ける生成発展する生命体」として捉える「生世界的自然観」の必要性を説く。人間は「生世界」の中の一員として、すべてのものの存在の権利を平等に認め、多様性を尊重し、そこで「いのち」の共感を回復しなければならぬ。

伊東のいう「生世界的自然観」の骨格的な特徴は、ホーリスティック・システム、相互作用、自己組織的、循環系、自己言及性、二元論ではなく連続体、の六つである。いくつか特徴的なところを取り上げてみると、ま

ずホーリスティック・システムとは、要素に還元できない全体的な相互作用をもち、単純な因果決定論的連関ではなく、網目状の縁起的連関のことである。相互作用とは、生命体内の相互作用だけを意味しない。生命体は環境と無縁にあるのではなく、また環境も生命体と無縁ではないことを指す。また、循環系とは、生命体は誕生→発展→崩壊というサイクルをつくることである。そして、「生世界的自然観」では、「自然」対「人間」、「物質」対「精神」といった二元論ではなく、両者は生命によって架橋された連続体と捉える。

③「人間革命」による文明の変革

環境問題の究極的な解決に本来に必要なことは「人間の改造」である。人間は十分に「足るを知り」、限りない欲望の奴隷となることなく、大量消費・大量生産の悪循環を断ち切り外的・物質的なものの拡大から、より内的・精神的なものの充実へと文明の軸心を移してゆく必要がある。

伊東はこのような科学、人間及び自然観の革命を骨子として文明の転換を訴えているが、これは、これまでの

きた。

②「依正不二論」「三世間論」に見られるような、人間と自然の不可分性を認め、人間（生物）主体の環境観へと変わってきた。

③「縁起論」や「仏性論」に見られるように、自然の内在的な価値を認め、人間と自然の平等性を認める方向になってきた。

④「一念三千論」や「色心不二論（身体と精神は不可分の意）」に見られるように、物質的機械論から有機的生命論へ、また物質と精神の不可分性を認める方向へと変わってきた。

⑤「成住壊空」や「輪廻思想」に見られるように、直線的な思想から循環思想へと変わってきた。

また、実践論としても、

⑥「菩薩道」「業思想」に見られるように、人間の面を変革して現実の社会問題を解決してゆくというアプローチが重要視されるようになり、「少欲知足」と「知識から知恵へ」の実践が要求されるようになってきた。

このようなことから考えると、環境思想は次第に仏教

人類史を俯瞰して「人類革命」「農業革命」「都市革命」「精神革命」「科学革命」の五つの段階に分け、その結論として「環境革命」すなわち「生世界的自然観」の確立を主張しているわけである。彼は直接的に仏教思想に言及しているわけではないが、「網目状の縁起的連関」といった表現から見て、仏教思想を意識していることは確かである。

(三) 仏教は環境思想のコアになりうるか

ここで述べたディープエコロジーと伊東の環境思想のすべてが、仏教だけの影響ではないだろう。しかし少なくとも思想的には仏教的な考え方になってきており、今後の環境思想を議論するうえで共通の土台が形成されつつあると考えることができる。

そこで、仏教との関連で自然観や環境観の変化をまとめると、おおむね以下のように考えられる。

①「縁起論」に見られるような、原子論的な考え方からホーリスティックな関係論的な考え方へと変わってきた。また生物の多様性を認め共生の重要性が認識されて

的な考え方へと変わってきており、仏教思想は環境思想のコアになる可能性を十分もちあわせていると言える。しかし注意しなければならないことは、大枠は仏教的な環境思想になってきているといっても、仏教思想そのものが受け入れられているわけではない。

また大枠としては同様に見えても、詳細においてはかなりの差異が表れている概念もある。ここでは詳細は省略するが、その典型は「生命圏平等主義」である。「生命圏平等主義」といってもこの中には様々なバリエーションがある。これは、人間の自然のなかでの位置づけと生命圏を構成する要素のなかで何を重視するかの違いによる。例えばJ・B・キャリコット（一九九五）は、アルド・レオポルドの包括的な土地倫理の信奉者であるが、自然に対する倫理的判断の基準を生物個体ではなく、「海、湖、山、森林、湿地帯といった生命を持った存在が個々の動物よりも重い価値を持つのである」というように生命共同体の全体におく。そして人間は自然界の動物の単に一員であり、絶滅の危機にある種の個体の生命は、生命共同体を維持する上で多くの人口をもつ

人間よりも価値がある。そして絶滅の危機にある種を救うためであれば「一匹の蛇よりも一人の人間を殺す」というエドワード・アビーの有名な意見に賛同している。したがって、キャリコットは「生命圏平等主義」の中でも、かなり極端な自然中心主義である。

先に見てきたように仏教は、キリスト教のように人間と他の生物の間に厳然とした壁を設けるような「人間中心主義」ではなく、人間と生物及び自然とは連続的なものと捉える意味で原理的な「生命圏平等主義」に立つ。しかし仏教は、自然中心主義ではない。仏教の生命論（十界論）にしても、餓鬼、畜生という生命状態は、人間界よりも下位におかれている。そして餓鬼、畜生のモデルは動物であって、それを低い境界というからには、動物を人間よりも低い存在にみるという認識が既にある。宗教は人間のためのものであって、生物や非生物のためのものではない。ゆえにあくまで人間を優先的に考えるのが宗教として当然であろうと思う。私個人の暫定的な考え方ではあるが、仏教は「生命圏平等主義」の上に立つ「人間優先主義」であろうと思う。今後、環境思想

い。この問題が意味する一つの視点は、加藤尚武（一九九六）の指摘する「環境問題の解決には宗教的な次元が必要か」ということでもある。

一つの問題は、宗教の理念的枠組みにどうしても縛られてしまうことである。しかもその枠組みを壊すことはかなり困難である、というのが宗教の特徴でもある。そこが特に科学的な学問と大きく異なるところである。

仏教がこれまで一般的な環境思想に影響を与えてきたのは、先に見たように決して仏教の宗教的な次元のことではなく、またこれらの概念を支える理念を表にださないうで、いわば結論的なところのみを表している。しかしながら、環境問題に深く関われば関わるほど、より一層具体的な価値判断や倫理判断を迫られるような場合が多くなっていく。その時に、仏教の枠組みを形成するうえで重要な位置を占めるからといって業思想、輪廻思想、仏性論などを表面に出した場合には問題が生じてくるだろう。これらはいずれも現在の科学的な学問レベルで要求されるような実証的なものではないからだ。つまり、「業は存在するか」「生命は輪廻するか」「仏性はあるか」

を担うための次のステップとして、仏教の立つ立場を一層明確にしていくなが必要があると考ええる。

五 環境運動での対話と共生における課題

環境問題の解決は、学問的な真理を探索することが直接の目的でもないし、ましてや宗教や思想の優劣を争うような場所でもない。要するに解決することが目的である。したがって、解決することを念頭に置く場合には、一つの宗教が主張する内容が重要ではなく、意義があるものであればそれを共有し、ともに解決へと向かっていくことこそ重要である。ゆえに、宗教が宗教内部に閉じこもり、いつまでも宗教の独自性にこだわることは、従来見られたように、宗教同士や他の運動体との間に軋轢を生み、対話や共生が進まなくなるだろう。それこそまさに人間に対する倫理として好ましくない。

そこで、今後環境問題の解決のために他宗教や他の運動体との対話や共生を考える場合、具体的なことは稿を改めて論じたいと思うが、今現在、仏教としてどのようなことを考えていく必要があるかについて考えてみた

といった問いは、客観的に検証することは、少なくとも現時点では不可能である。またこの先検証することができるといふ保証はほとんど無い。さらに、これらの理念は、いずれも過去の仏祖による宗教的な体験や洞察に基づくため、現在の仏教者にとっても発展させることも検証することもできない。つまり現在のわれわれには探究する方法論が無いといってもよい。したがってこれらは、仏教における信念というべきものである。

どのような宗教であれ、必ず実証的でない強固な信念がある。キリスト教でいえば、神の存在や人間と他の生物との違いなど、がそれに相当する。このようなそれぞれの宗教における信念に基づく環境思想であれば、他の運動体と対話や共生を考える場合、どうしても平行線をたどってしまうだろう。お互いにそれぞれの立場から否定することはできても、肯定はできないからである。したがって、お互いに受け入れることは決してできないだろう。

そこで環境問題に関わる宗教あるいは神秘主義思想の運動体の場合、環境思想を構成する内容を表現する場

合、できるだけ宗教的・神秘主義的な部分とそうでないところを峻別する必要性があると考ええる。そのためには、一般的な学問とも共通の土台に立てるように、まずその宗教独自の言葉（ターム）をできるだけ避け、現代的な言葉に置き換えていく作業が必要である。そして他の宗教や他の運動体と共有できる概念とその宗教独自の概念とに分けることによって、どこまでが共有できるかを提示することが可能になってくるだろうと考える。

実践的な側面においても同様なことが生じる。仏教や道教の影響を強く受けているデュープエコロジーはほとんど宗教的であり、神秘主義思想である。なかでも先に述べたように、瞑想などを通しての宗教的な次元での拡張された自己と自然との一体感、道徳や倫理の不要な自己利益、といった考え方は特殊な境地に達することが前提になっている。問題は、このような境地に立たなければ自然と共感することもできなければ、自然の価値を認めることができないのか、ということにある。デュープエコロジーの場合には、この境地に立つことに固執する。しかしそうであれば、まさに自分たちだけがデュー

プ（深い）であって、他は浅いということになって、独善的・排他的になってしまふであろう。

しかし、環境保護運動を地道に継続している人達は、特別な宗教的境地に立って自然と共感し、保護運動をしているわけでは決してない。要するに人間によって破壊されつつある自然を大切に思い、守ることが重要であって、どのような境地に立っているようが結果的に行動することが重要なのである。宗教の場合にも、その実践を支える理念はそれぞれの宗教で異なる。しかしながら、結果的な行動としては、それほど大きな幅を持っているわけでは決してないと思う。つまり人間の行動というものは、物理的に相当の制約を持っているということである。その意味で、たとえば仏教における菩薩道の「慈悲」の実践も、キリスト教の「愛」の実践も、環境保護運動を実践していく人達も、結果的な行為としては、大きな違いはないと考える。

しかしそれでは宗教が環境問題に関わる意味を失うかといえば、そうではない。宗教的な実践の中に環境問題の解決を目標に入れた場合、その実践の宗教的な意味が

そこには必ず伴ってくる。たとえば仏教の場合であれば、環境問題の解決への実践が、菩薩道の実践の一部であって、その実践を通して人間の救済を行うといった宗教的な使命を帯びてくる。そうであれば当然、先に述べたように、菩薩道の実践として「我」への執着から離れ、「慈悲」「忍辱」「空観」に立った実践を促すであろう。そこに宗教が環境問題に関わる意義が生まれてくる。と考える。したがって宗教（教団）内における宗教的な意味は、それぞれの宗教（教団）内において大いに論じられるべきであり、また、そのことを前提にするのであれば、運動としての対話や共生が可能になるものと考えられる。

参考文献

- 伊東俊太郎「文明の転換と自然観の変貌」『講座 文明と環境 第十五巻、新たな文明の創造』所収、朝倉書店（一九九六）
- 伊東俊太郎「総論 現代文明と環境問題」『講座 文明と環境 第十四巻、環境倫理と環境教育』所収、朝倉書店（一九九六）

加藤尚武『現代を読み解く倫理学 応用倫理学のすすめⅡ』丸善ライブラリー（一九九六）

鎌田茂雄『仏陀の観たもの』講談社学術文庫（一九七七）

川田洋一『地球環境と仏教思想』第三文明社（一九九四）

菅野博史『一念三千とは何か』第三文明社（一九九二）

菅野博史『法華とは何か』春秋社（一九九二）

キャリコット、J・B・『動物解放論争―三極対立構造』『環境思想の系譜三 環境思想の多様な展開』所収、東海大

学出版会（一九九五）

中村元編著『仏教動物散策』東京書籍（一九八八）

ナッシュ、R・F・『自然の権利』TBSブリタニカ（一九九三）

フォックス、W・『トランスパーソナル・エコロジー』平凡社（一九九四）

ホワイ、L・『機械と神―生態学的危機の歴史的根源』、み

ずす書房（一九七二）

マーチャント、C・『ラディカルエコロジー』産業図書（一九九四）

メイシー、J・『世界は恋人 世界はわたし』（一九九三）

森岡正博『生命観を問い直す』ちくま新書（一九九四）

森岡正博『デュープエコロジーの環境哲学』『講座文明と環境 第十四巻 環境倫理と環境教育』所収、朝倉書店

（一九九六）

ユクスキユル、J・ノクリサート、G・『生物から見た世界』

思索社（一九七三）

