

# アボカドの種・仏の種子——仏教思想は環境倫理に何ができるか

TIEPh 研究助手 西村玲

キーワード：北米、ゲイリー・スナイダー、ジョアンナ・メイシー、  
生命の網、雲棲株宏、マテオ・リッチ、空と慈悲

## 1、はじめに

環境倫理としての仏教を考えるにあたって、研究が進んでいる北米を中心とする欧米の研究状況を手がかりとして考えたい。すでに提出されている問題を踏まえた上で、東アジア仏教の視点から、新たに考えてみたいと思う。北米で仏教と環境についての研究が進んでいることについては、西欧に仏教がどのように受容されたかという歴史的経緯と密接に関わってくる。まずは、現在の北米社会での仏教イメージを紹介しておきたい。

北米の伝統的多数派の宗教は、いうまでもなく、プロテスタント・キリスト教である。彼の地で、仏教徒は常に絶対的な少数派である。その社会的地位は、近代日本社会において、キリスト教徒がほぼ常に全体の一パーセントという少数派であること、かつ啓蒙的なイメージがあることとの、それはまさに相似形である。したがって、北米における仏教思想は、多数派から欠落したものや不備なところを埋める代替的な思想、社会的少数派の拠り所の一つとして、これまで機能してきたと言えるだろう。

その一つが、多数派である消費社会に対して、仏教思想を基礎とした環境倫理を提唱することである。環境倫理の立場から見ると、プロテスタント・キリスト教の思想的な特徴は、「自然世界は墮落した存在であり、自然からの人間の屹立を重視する」<sup>1</sup>のものであるとも言われる。それに対して仏教は、「自然の宗教」と思われており、そのイメージは一般に広く浸透している。たとえば、Zen soap（翻訳すれば「禅石鹸」である）は、手作りの自然石鹸のブランドである。その会社のホームページには、「Zen はあなたの魂を守り、後々の後悔を軽減する。Zen soap はあなたの皮膚を守り、後々のお手入れを軽減する」と、書いてある<sup>2</sup>。北米の仏教は、こうしたイメージを獲得するまで、環境保護の実践活動と密接に関わって、環境保護運動を創り出してきた。環境倫理としての北米仏教の歴史については、ウィリアム・ボディフォードが簡潔にまとめている<sup>3</sup>。

<sup>1</sup> David Landis Barnhill "Great Earth Sanga: Gary Snyder's view of Nature as Community", In Buddhism and Ecology (Edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams. Harvard University, Center for the Study of World Religions Publications) p.199.

<sup>2</sup> <http://www.zensoaps.com>

<sup>3</sup> William M. BODIFORD "Buddhist Ecological Thought and Action in North America" 『「エコ・フィロソフィ研究」2、東洋大学「エコ・フィロソフィ」学際研究イニシアティブ、2008年、11-22頁。

欧米圏における環境倫理と仏教に関する研究は、インド古代の初期仏教を主たる対象としている。そのために、仏教の生命観については、僧侶を中心とするアヒンサー（非暴力）の思想が、主として論じられてきた。その結果として、仏教思想においては、歴史的に自己の悟りと他者への関わりは両立しえない、という批判が生まれてきている。

一方、東アジアで発達した大乘仏教について、現実の歴史に即して論じる研究は手薄である。東南アジアに比較すると、東アジアにおける僧侶と俗人の距離は相対的に近く、現在に至るまで、仏法は社会と俗人の中で生きてきた。現実の課題を引き受けることが求められる環境倫理において、世俗と共に生きてきた東アジア仏教の歴史を捨象して論じるとは、今後の仏教思想の可能性を大きく削ぐことになる。環境倫理における東アジア仏教の思想的意義を提出することが求められている、といえるだろう。

本論は、以上の認識にもとづいて、欧米における先行研究を踏まえた上で、東アジア仏教の歴史から、現代の環境倫理に対して新たに何が提言できるかを考える。まずボディフォードの論を基礎として、具体的な歴史と人物を紹介しつつ、北米における環境倫理としての仏教思想の歴史とその特徴を明らかにする。次に、東アジア仏教の思想から、十七世紀初頭の中国で行われた僧侶とイエズス会宣教師の論争を示す。この論争は、動物を殺して食べる（殺生肉食）をめぐる展開されたものである。同時期の日本においては、蚕の殺生を意味する絹衣着用をめぐる、二百年にわたる論争と実践が行われていた<sup>4</sup>。インド仏教におけるアヒンサー、あらゆるものの不殺生と非暴力という理想は、前近代の東アジアにおいて、どのように考えられ、いかに実現されてきたか。私たちは、そこから何を学ぶことが出来るのか。

本論は、現在の環境思想の主流にあるディープ・エコロジー（一九七二年、スウェーデンの哲学者、アルネ・ネスが始めた環境思想運動）の枠組み<sup>5</sup>において考えれば、究極的前提（第一レベル）である哲学・宗教レベルにおける試みである。ネスのいうように、ディープ・エコロジー運動<sup>6</sup>を支える根本原理が多様であるとすれば<sup>7</sup>、東アジアの根本原理の一つである大乘仏教の思想からは、どのようなアプローチが可能なのか。

## 2、生命の網——北米の環境倫理と仏教

近年の近代仏教研究の進展につれて、仏教がどのように西欧に受容され、理解されてきたかという、歴史的過程が明らかになってきた。それはヨーロッパが、まったく未知の思

<sup>4</sup> 西村玲『近世仏教思想の独創——僧侶普寂の思想と実践』トランスビュー、2008年、177-233頁。

<sup>5</sup> ネスが考えたディープ・エコロジーの枠組みであるエプロン・ダイアグラムは、以下の四つのレベルで構成される。①究極的（哲学的・宗教的）前提 ②綱領、プラットフォーム ③一般的姿勢、方針 ④具体的行動、実際の判断。詳細は、アラン・ドレングソン、井上有一共編、井上有一監訳『ディープ・エコロジー』、昭和堂、2001年、42-44頁。

<sup>6</sup> 1984年、アルネ・ネスとセッションズは、本論文の参考資料として掲げたディープ・エコロジー運動の八綱領（プラットフォーム、基本合意事項）をまとめた。ネスの始めたディープ・エコロジー運動の基本を示している。

<sup>7</sup> 前掲書『ディープ・エコロジー』、43頁。

想である仏教に対して、宗教に対する自己の理想像を読み込み、都合のいいイメージを投げかけていく歴史でもあった。

その端的なあらわれの一つは、十九世紀ヨーロッパで一世を風靡した神智学である。ロシアの巫女ともいうべき神がかったブラヴァツキ夫人と、「白人の仏教徒」とよばれた勤勉で潔癖なアメリカ人、オルコットによって誕生し、インド・スリランカ・日本にまで、その足跡を残した。彼らの神智学は、キリスト教への反発を基調として、見知らぬ東洋の宗教である仏教に対してのロマンティックな幻想と、オカルト的な期待にあふれている。アカデミックな分野では、十九世紀イギリスのヴィクトリア朝において、仏教は哲人釈迦を中心とする哲学倫理として受けとめられ、その延長上に仏教学が成立していった。近代化を目指す日本は、こうして確立されたヨーロッパ仏教学を輸入しながら、哲学倫理としての仏教イメージを内面化していくことになる。

北米においては、『森の生活』で知られるソロー（一八一七—一八六二）が東洋思想に興味を持った。三輪久恵によれば、ソローの編集とされる仏教についての記事、“The Preaching of Buddha”（仏陀の説法）がある<sup>8</sup>。ソローがどの程度関わったかは確定できないが、一八四四年に掲載されたこの記事が、北米で仏教に言及するもっとも早いものの一つであることは間違いないようだ。三輪の翻訳によれば、「彼（ブッダ—西村注）は、人々に自分自身を彼らの救世主として宣言したのである」<sup>9</sup>という。また「ブッダ自身は、超自然的な力にいかなる資格をも与えていない」<sup>10</sup>ともいう。反キリスト教の姿勢と、奇跡を否定する哲学倫理としての仏教像が伝わってこよう。環境倫理を生み出した北米の仏教は、このイメージの延長線上に生まれてくることになる。

ソローから約五十年後、一八九七（明治三〇）年に、鈴木大拙（一八七〇—一九六六）が渡米する。臨済宗の釈宗演（鎌倉・円覚寺）に師事した大拙は、日本の禅仏教を純然たる独自の思想として、北米に紹介した。禅仏教を知った北米知識人は、Zenを独自の新たな形で発展させてゆく。その一人が、一九六〇年代からのカウンターカルチャーの自然詩人、ゲイリー・スナイダーである。

スナイダーは、一九三〇年にサンフランシスコで生まれ、大学で人類学と文学を専攻し、二十歳頃から大拙の著作を読んだ。インディアナ大学大学院へ進むが、一学期で退学する。山林監視人などのさまざまな仕事をしながら、カリフォルニア大学バークレー校で中国語・日本語を学んで、二十六歳で日本に渡る。その後、三十八歳まで日米を往復しながら、京都・臨済宗の相国寺や大徳寺で禅を修行した。入谷義高らと共に、禅文献の英訳も行っている。その間に何冊もの詩集を出版し、現代詩人として認められていく。北米に帰ってから現在まで、シエラ・ネバダの山麓に住む。一九七四年に、四十四歳で詩集『亀の島』を出版し、ピューリッツァー賞を受賞した。亀の島とは、北米先住民の創世神話における北米大陸のことである。五十二歳で禅堂「骨輪禅堂」を建立して、現在に至るまで、

<sup>8</sup> 三輪久恵「"The Preaching of Buddha"について」、『紀要』3、国際短期大学、1988年、51頁。ソローは、エマーソンと共に編集した雑誌『The Dial』で、東洋の宗教聖典をシリーズで紹介している。「ブッダの説法」は、仏教を紹介する短い記事である。

<sup>9</sup> 三輪久恵による翻訳、前掲論文、59頁。

<sup>10</sup> 三輪久恵による翻訳、前掲論文、59頁。

世界中で詩の朗読や講演を行っている。カリフォルニア大学で教えており、アメリカ芸術院会員でもある。

スナイダーは、北米の環境思想を牽引してきた一人である。『亀の島』から、その思想を示す散文詩「THE WILDERNESS」（野生とは）を見ておこう。長い詩なので適宜省略した。（[] 内の英語は、対訳原文からの西村による引用である。）

### 野生とは

私は詩人。私の師は、他の詩人たち、アメリカ・インディアン、それに日本の佛教の僧侶たち。私の本来の選挙区である野生からの声を伝えようと、ここにやってきた。  
[The reason I am here is because I wish to bring a voice from the wilderness, my constituency.] ……

西洋文化を私は好きになれない。なぜか？ この文化には、何か持ちまへの悪が潜んでいて、それが環境危機の根源にあると思われるから。……その文化は、存在の基盤すなわち外なる野生 [the wilderness outside]（ありのままの自然すなわち野生、自己充足し自律的な生態系）と、いまひとつ内なる野生 [that other wildness, the wilderness within] とから、己れを疎外してきたのだ。このような文化は、きわめて破壊的にふるまいがちであり、ついには自滅への道を辿りかねないだろう。……

ここで私たちは、人間以外の生けるすべてのものが国政に参加する方法を、探さねばならない。——スー・インディアンは、昔から彼らのことを這う人間、立つ人間、飛ぶ人間、泳ぐ人間と呼んできた。……

またプエブロ族などの祭りのとき、あるものはいわば鹿の霊にとりつかれ、鹿そのものとなり、鹿として踊り、ある者はトウモロコシの精となって踊り、またはカボチャの花の精を体現して踊る。この場合彼らは、人間性を代弁するのではなく、他の生きものたちのありようを人間の生身で引き受け通訳するのだ。[they were taking it on themselves to interpret, through their humanity, what these other life-forms were.] 私たちの民主主義社会に、人間以外の生命集団からの代表をどのように組み入れるか、今のところこれだけが知られている。……<sup>11</sup>

文化人類学を専攻したスナイダーは、もともと先住民族のシャーマニズムに惹かれていた。シャーマンへの入門が許されなかったから、臨済禅へ入門したという経緯があり、日本での修験道の経験もある。彼の思想は、原始シャーマニズムを媒介として、先住民族と仏教によっている<sup>12</sup>。

ここで、スナイダーがうたう先住民族の思想は、——スナイダー自身の力も与って——

<sup>11</sup> ゲーリースナイダー著、ナナオサカキ訳『亀の島』、山口書店、1991年、213-219頁。翻訳者であるナナオ・サカキは、スナイダーの友人であり日本の詩人である。

<sup>12</sup> ボディフォード前掲論文、14-15頁。

北米の環境思想の思想的母胎の一つになった。環境倫理の立場から見た先住民族の思想は、たとえばイロコイ族の創世神話である「宇宙は三次元のクモの巣のようなもので、……〈大いなる生命（いのち）の織物〉のどの部分を触っても、かならずほかのあらゆる部分に影響を及ぼすだろう。……ありとあらゆる存在がつながっていて、他のあらゆる存在と関係し合っているということだ。ほんの小さな一部に影響を与えれば、全体のあらゆる部分に影響を与えることになる。だとしたら、私たちは宇宙の中で兄弟姉妹だとは言えまいか」<sup>13</sup>というものである。「生命の網」という世界観は、北米の環境思想のキーワードであり、仏教の因陀羅網と同一視されることが多い。先住民族の詩を一つだけ紹介しておく。

空のはた織り機

（テワ・プエブロ族）

ああ わたしたちの大地の母      ああ わたしたちの天空の父よ  
わたしたちはあなたがたの子供 / 疲れた背中に あなたがたへの贈り物を背負ってやってきました / だからどうかわたしたちの母 わたしたちの父よ  
わたしたちに光の衣服（ふく）を織ってください

朝の白い光を縦糸にして / 夕方の赤い光を横糸にして  
降る雨を縁（ふち）ぶさにして / 空にかかる虹を縁どりにして

わたしたちに光の衣服（ふく）を織ってください / それを着てわたしたちは  
鳥の歌う森 みどりの草原を 行くでしょう<sup>14</sup>

人と世界が一体である古代的な神話世界をそのまま現して、魔術的に美しい。先住民族の詩には、太古の世界を開示する圧倒的な力があり、スナイダーならずとも惹かれる世界であるだろう。

スナイダーが、一九九六年に出版した詩集『終わりになき山河』にある詩「瑠璃色の空」は、アジアの仏教と先住民族の思想が渾然一体となった、彼の世界をよく表している<sup>15</sup>。大乘仏教では、薬師如来の仏国土は薬師瑠璃光浄土と言われ、ラピスラズリの青に光り輝く浄土として、西方浄土とは逆の方角、日の昇るはるか東方にあるという。「瑠璃色の空」は、その「偉大なる薬師の瑠璃色の国」である「コヨーテ老人の土地/銀色に輝く、青い石の国」について、青と癒しをうたう。「紺碧の空は/大医王如来の/国/そこでは いま視界から飛び去る鷺が/飛ぶ。」と終わるこの詩は、私たちが先住民族によるトルコ石の工芸品に接した時のような感覚——懐かしさと乾いた違和感——を呼び起こす。

スナイダーは、仏教の言葉と教えを用いた多くの詩をつくっているが、『亀の島』に収

<sup>13</sup> ポーラ・アンダーウッド、星川淳訳『一万年の旅路—ネイティヴ・アメリカンの口承詩』、翔泳社、1998年、489-490頁。

<sup>14</sup> 金関寿夫『アメリカ・インディアン』の口承詩—魔法としての言葉』、2000年、平凡社（平凡社ライブラリー）、96-97頁。金関はスナイダーの友人であり、インディアンの詩の価値をスナイダーから教えられたという。

<sup>15</sup> 「瑠璃色の空」、ゲーリー・スナイダー、山里勝己・原成吉訳『終わりになき山河』思潮社、2002年（北米出版は1996年）、74-82頁。

められた詩「アボカド」は、禪の公案にも似て、臨済宗禪堂で修行した彼の仏教観を表している。

アボカド [Avocado]

なんとまあ よく似たものよ / 仏 法 と ア ボ カ ド

[The Dharma is like an Avocado! ] ……

その皮うすくとも / 真中に でっかく丸い種子ひとつ /

これぞまさしく 汝本来の面目—— [Is your own Original Nature——] /

穢れなく 滑らか / だが 割ってみようとするものも /

芽生えを試すものだって / まず いない

この種子 固く つるつる / 植えよといわんばかりなれど /

いざ 手に取らんとすれば / たちまち 指の間をすべり抜け / 逃れ去るよ 彼方へ<sup>16</sup>

このとぼけた人を食った諧謔は、禪語録などでよくお目にかかるものだろう。スナイダーは、仏教僧団を意味するサンガ（僧伽）を生態系と地球に拡大して、「聖なる / 地球の / 集いかな」[great earth sangha]<sup>17</sup>とうたう。ボディフォードは、アメリカの禪センターでは、伝統的な帰依三宝（仏・法・僧への帰依）に加えて、帰依地球 [Taking Refuge in the Earth] と唱えることを紹介している<sup>18</sup>。

スナイダーとはほぼ同年齢のジョアンナ・メイシー（Joanna Macy, 1929—）は、彼と同じく仏教を基盤とする環境思想家である<sup>19</sup>。彼女は、スナイダーよりアカデミックな性格を持ち、広く社会的な運動を行っている。聖書学で学士号を得た後に、平和部隊に参加して、夫と三人の子とともに南アジアやアフリカで過ごした。その後に比較宗教学を学んで、仏教と一般システム理論によって、博士号を取得した。現在は、カリフォルニア統合学研究所で教えながら、環境や核問題についてのワークショップの運動を世界各地で精力的に行っている。そのワークショップは、仏教やインディアンに学んださまざまな瞑想、参加者同士の対話や内省などを行うものである<sup>20</sup>。

<sup>16</sup> スナイダー前掲書『亀の島』、124-125頁。

<sup>17</sup> スナイダー前掲書『亀の島』、144-145頁。

<sup>18</sup> ボディフォード前掲論文、15-16頁。

<sup>19</sup> メイシーのHPには、「環境哲学者、ジョアンナ・メイシー博士。仏教、一般システム理論、ディープエコロジー研究者」[Eco-philosopher Joanna Macy, Ph.D., is a scholar of Buddhism, general systems theory, and deep ecology.] と紹介される。<http://www.joannamacy.net/aboutjoannamacy.html>

<sup>20</sup> メイシーのワークショップへの参加者である中野民夫が、詳細を書いている。中野民夫『ワークショップ』岩波書店（岩波新書）、2001年、73-94頁。ボディフォードは、先住民族に学んだメイシーのワークショップ、仮面をつけて人間以外の動物などから見た世界を話すという衆生会議The Council of All Beingsを紹介する。ボディフォード前掲論文、16-17頁。



社会運動家であるメイシーの面目は、「私たちは世界と共に苦しむことが出来る」という揺るぎない信念にある<sup>21</sup>。彼女は、仏教の縁起——彼女の言葉では、dependent co-arising、日本語では「相互依存的連携生起」と訳される<sup>22</sup>——を思想的な基盤としている。メイシーは、縁起の教えについて「身近な生活の中に相互依存的な力を認め、私たちが生まれながらにしてそなえた相互存立性を取りもどすうえで、仏陀の教えの中核をなす〈相互依存的連携生起〉（縁起）ほど洗練されたものはほかにない」<sup>23</sup>という。

彼女は、インドのチベット難民と共に過ごす中で仏教にひかれていった。メイシーのお茶におちたハエをすくいあげて外に逃がすチベット僧侶や、チベットにおける中国軍の残虐行為を語った後に、涙をためて「かわいそうな中国人たち」「こんなにひどいカルマ（業）をつくってしまっただけ」と言う僧侶に出会ったことで、人生が変わったと述懐している<sup>24</sup>。彼女にとって、仏教の倫理は「ある種の透明さと軽みをそなえ」たものとして感じられ、他の信仰で説く同じような倫理よりも、「特別親しみやすく開放的に感じられ」た<sup>25</sup>。アメリカ人として育ち、大学で聖書学を学んだメイシーにとって、キリスト教の神のように超自然的な存在原因を立てない仏教は、宗教として非常に新鮮だったと思われる。縁起の理論は、彼女になにをもたらしただろうか。

それ（相互依存的連携生起—西村注）は、私がずっと直感的に抱いていた「すべてのものは互いにつながりあっている」という感覚を裏づけてくれたうえ、ある存在を他のあらゆる存在と結びつけている精緻な連携生起の織物を理解し、思考と行動、自己と世界のあいだの循環関係を把握する手がかりを与えてくれた。世界に対して感じる自分の痛みでさえ、この相互帰属関係の一つのはたらきであることが理解できるようになった。それはちょうど、一つの細胞が体全体を経験するのと同じことなのだ、と。

／

この教えは、あらゆるいのちがつながりあっており、それらが互いに対して責任を負うという、確かな感覚を呼び起こしてくれる。そこから、生命が本質的にピラミッド型の階層構造をもたず、自己組織化するものであることを学び取って以来、この教えは私のあらゆる活動の哲学的基盤となっている。<sup>26</sup>

メイシーは、このように縁起論を理論的な手がかりとして、自分を切り倒される森の

<sup>21</sup> Pragati Sahni "Environmental Ethics in Buddhism" Routledge, New York, 2008, p.20.

<sup>22</sup> ジョアンナ・メイシー、星川淳訳『世界は恋人、世界はわたし』筑摩書房、1992年、22頁、注2。監訳者あとがきに、「「縁起」そのままでは、まったくニュアンスが伝わらないので、新しい訳語を考えようという決心だけはついていた」（291頁）とある。

<sup>23</sup> メイシー前掲書、序、19頁。

<sup>24</sup> メイシー前掲書、140-148頁。

<sup>25</sup> メイシー前掲書、81頁。

<sup>26</sup> メイシー前掲書、97頁、278頁。

木々や銚に狙われる鯨<sup>27</sup>に同化すること、自己意識を世界へ、地球全体へと広げ、拡張していくことを提唱する。そのことを「ego-selfからeco-selfへ」と言い、「自己を緑化すること The Greening of the Self」であると言う。彼女は、自己意識の拡張を提唱する点で、ネスのディープエコロジーに深く賛同している。

メイシーは、大乘仏教の『華嚴経』に説かれる因陀羅網を、ディープエコロジーの世界観を表すものとしてあげる。「帝釈天宮の珠玉の宝網という美しいイメージ」は、「ホログラフィ的宇宙像に通ずるもので、私たちはそれぞれ、宇宙大に広がる帝釈天の網の結び目に置かれた珠玉として、他のすべての珠玉を映し出ししながら、そこに移った自分自身をも無限に映し返している」。彼女は、つづけて言う。

自分の中に地球の泣き声を聞きつけるとき、私たちが経験するのはまさにこれ（因陀羅網—西村注）だ。そこであふれる涙は自分だけの涙ではない。それは、瓦礫の中に子どもを探すイラクの母親の涙であり、肺ガンによる死を宣告されたナバホ族のウラン採鉱夫の涙でもある。私たちは、自分が生命のみごととなつづれ織りを織りなす糸の一本であることを知る。<sup>28</sup>

神々の王である帝釈天の宮殿にかかる珠玉の宝網である因陀羅網、「生命の織物 Web of Life」が、メイシーのディープエコロジー原理である<sup>29</sup>。

スナイダーやメイシーは、アジアの仏教や北米先住民族のシャーマニズムから、今の世界に必要な実践行を支える価値観を見だし、太古の水源から清新で新たな流れを汲み出した。北米社会にとって、その思想と運動は、確かにこれまでとは異なる新たな普遍性を指し示すものだったから、ある程度の共感を持って受け入れられた。仏教はキリスト教とは異なる宗教、「自然の宗教」として認められた。

しかし、アジアの仏教に慣れ親しんだ眼から見ると、彼らの思想は空（くう）を説く仏教というよりも、むしろ天地万物一体の理を説く道の思想、宇宙に普く行き渡る本質的な有を説く中国思想により近く見える。元来、彼らが西欧文化に生まれ育ったこと、先住民族の思想に深く影響を受けたことを考えれば、その仏教理解が有の側面を強めていったことに不思議はないが、それは一方では空の側面を落とすことであり、宗教としての否定の論理を失うことでもあった。欧米での仏教の専門的な研究が進むにつれ、現世の価値を否定する仏教思想を、そのまま現代の環境倫理、すなわち自然世界を価値あるものとみなす有の思想とみなすことは困難であることが、専門家から指摘されはじめる。

仏教における環境倫理の専門家であるサーニは「仏教は環境倫理である」とみなす楽観

<sup>27</sup> メイシーおよびスナイダーにおいても、鯨は環境問題のシンボルの一つになっている。メイシー前掲書、216頁。スナイダー「母なる地球の鯨たち」[Mother Earth: Her Whales] 前掲書『亀の島』、96-101頁。この詩は、「息づく惑星の群れか 流れ続ける鯨たち/きらめく渦の中 生ける命の光」[Flowing like breathing planets / In the sparkling whorls / Of living light.] という美しい言葉で終わる。

<sup>28</sup> メイシー前掲書、50頁。

<sup>29</sup> メイシー前掲書、「日本語版に寄せて」13頁。



論から、「仏教思想に環境倫理は存在しない」とする否定論まで、四種類に分類して研究史を分析している。サーニが、否定派の中で「慎重な楽観論者」と分類するシュミットハウゼンの一九九七年の研究は、その厳密な実証性によって基礎研究となった<sup>30</sup>。

仏教学の泰斗であるシュミットハウゼンは、初期パーリ文献を主たる対象として、仏教では個人の解脱こそが至上目的であって、自然や社会といった世間的な事柄は問題ではないことを示した<sup>31</sup>。縁起の教えを延長していけば、消費者の責任や倫理にたどり着くことが可能ではあろうが、厳密な意味で考える限り、仏教は環境倫理たりえないとする。さらに、批判派の急先鋒として筆頭にあげられるのは、イアン・ハリスである。ハリスは、アジアにおける伝統的な仏教の自然観は多様であり、現代社会の西欧文化から生まれた自然観とは一致しないことを論じる<sup>32</sup>。彼は、仏教の無執着は、自然世界に対する愛情と相反するものと考えている。

シュミットハウゼンやハリスの指摘と批判は、空の思想をそのまま実践倫理とすることの困難さを明らかにした。自然環境を含む他者への関心は、仏教思想では慈悲の価値観に帰着するはずのものである。自己の解脱と他者の救済の矛盾は、現代のエンゲージドブディズムに対しても指摘されることであり、大乘仏教が展開された東アジアにおいて、普遍的なアポリアとして常に問われてきた。空と慈悲は、両立しうるのか。両立するとすれば、どのような形でありうるか。

### 3、不殺生の論理——東アジア仏教の生命観

従来の研究において、動物を殺すことは、主としてアヒンサーの問題として論じられてきた。シュミットハウゼンによれば、絶対的な不殺生は現実には不可能であることから、初期仏教の無条件の禁止から、インド大乘仏教（涅槃経）における菩薩の慈悲による殺生許可に至るまで、徐々にその禁止の度合いは弱まってきたという。結論としては、初期仏教におけるアヒンサーは、あくまでも修行者の解脱のためであり、動物の種や環境保全のためではないという点で、人間中心の視点である（anthropocentric perspective）とされる。

では東アジアの大乘仏教において、不殺生はどのように考えられたのか。ここでは、十六世紀の中国における動物の殺生と肉食をめぐる、仏教とキリスト教の議論を見たい。十六世紀から十七世紀にかけての東アジアは、イエズス会によるカトリック・キリスト教の布教を迎えた。当時の中国において、仏教の輪廻説は、「動物は、父母の生まれ変わりかもしれないから、殺してはならない」<sup>33</sup>という不殺生の教えとなり、魚や鳥を逃す放生

<sup>30</sup> Lambert Schmithausen, "The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics" *Journal of Buddhist Ethics* 4, 1997.

<sup>31</sup> Schmithausen, p.33-34.

<sup>32</sup> Ian Harris, "Buddhism and the Discourse of Environmental Concern: Some Methodological Problems Considered", in *Buddhism and Ecology*, ed. Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, pp.379-381. pp.395-396.

<sup>33</sup> 直接の典拠としては、『梵網経』大正蔵24巻、1006頁中。

会が流行していた<sup>34</sup>。

僧侶による、こうした不殺生の勧めに対して、マテオ・リッチ（一五〇六—一五五二）らイエズス会宣教師は、「仏教の不殺生は、輪廻という迷信にもとづく愚かしい無意味な行為である」と真向から否定する。リッチは、「神は人間が用いるために天地万物を創造したのであるから、人間は神の恩に感謝して、天地万物を謹んで利用すべきである」と主張して、人間が動物を殺すことは、神から与えられた恩恵であるとした<sup>35</sup>。これは、自然が人間にとってどれだけ有用であるか、ということに価値を見いだす使用価値にもとづいていよう。

この人間中心の言に激しく反発したのは、明末の高僧として著名な雲棲株宏（一五三五—一六一五）であった。株宏は杭州に生まれ、三十一歳で出家した。三十七歳の時に杭州の雲棲山に入り、亡くなるまでそこに住した。雲棲山には常に数百人が住し、没後も千人を越えていたという。その思想は、王学左派や狂禅など当時の過激な思想潮流に抗して、浄土念仏を中心に据える穏和なものであった。また戒律を厳守して、それまで禁止されていた僧侶への具足戒授与を行っている。俗人に対する熱心な教化も大きな特徴であり、道教に学んで善悪の行為を点数でつける『自知録』や、不殺生と放生を勧める『戒殺放生文』などを出版している。清朝に入って、その穏和な思想がさらに高く評価され、株宏の名声は後世に至るまで不動のものとなった。

株宏は、いまだ俗人であった若年時から動物を祭祀の犠牲とすることを止めている。不殺生は、彼の畢生の信念であり、僧侶のみならず俗人に対しても「殺事は天に逆い理に悖れば、則ち不孝不順なり」<sup>36</sup>と、肉食をいましめている。また「放生は即ち常住不易の法なり」<sup>37</sup>として、二つの寺に放生池を作っている<sup>38</sup>。株宏にとって、リッチの殺生の言は、耐え難いものだったろうことは想像に難くない。晩年の随筆である『竹窓随筆』は、中国仏教からなされた最初のキリスト教批判でもあり、そこでは不殺生がはっきりと主張される。

ある人が「人の為す最大の悪とは何か」と尋ねた。株宏が、「殺生より大きな悪はない」と答えたところ、その人は「殺した動物の肉が、台所に一杯になっているのは、日常茶飯のことである。どうして殺生を悪と言えようか、まして最大の悪でありえようか」と言った。これに対して株宏は、仏教經典に「生物は、過去無限の生における父母でありうる」と書いてあり、生物を殺すことは、過去世の父母を殺すことを意味する、という。一般に親殺しの極悪人とされる阿闍世や煬帝（隋・煬帝）でさえ、今生の父母を殺しただけにすぎない。しかし人が若い時から老年までに大量の動物を殺すことは、過去世の無数の

<sup>34</sup> 明末清初の戒殺生思想については、荒木見悟「戒殺放生思想の発展」『陽明学の展開と仏教』所収、研文出版、1984年、225—243頁。

<sup>35</sup> 李之藻編『天学初函』理編所収『天主教義』下巻（学士書局）、「弁排輪廻六道戒殺生之謬説而掲斎素正志」章、6-8丁。

<sup>36</sup> 『梵網經心地戒品菩薩戒義疏発隠』（以下『義疏発隠』）、新纂大日本統蔵経60巻、500頁上。

<sup>37</sup> 『義疏発隠』、新纂大日本統蔵経60巻、518頁上。

<sup>38</sup> 荒木見悟、『雲棲株宏の研究』大蔵出版、1985年、67頁。

父母を殺すことになり、その罪は阿闍世らをはるかに超えて計り知れない、という<sup>39</sup>。

これは、永遠の過去世を前提として、まさにリッチが批判した輪廻説にもとづく不殺生の思想である。人間と動物を平等に見る株宏の立場は、次の言葉にあらわれる。

それ殺生して以て口腹を慈（やしな）うは、誠に不可と為す。物命を損じて人命を全うす、ただしく罪無きがごとし。人を貴んで畜を賤しむを知らず、常情なれば則ち然り。しかれども諸仏菩薩の平等の心に非ざるなり。一命を殺し一命を活すは、仁者は為さず。しかるを況んや死生の分定まれり、未だその能く活くるを必せざるをや。則ち徒らに冤報を増すのみ。病を抱く者熟らこれを思え。医を業とする者熟らこれを思え。<sup>40</sup>

殺生肉食は、誠に許されないことである。とはいえ例えば、医者が人の命を救う薬を得るために動物を殺すことは、世間では罪が無いように思われている。しかしそれは、仏菩薩の平等の心ではない。仁者は、一つの命のために他の命を犠牲にしない。ましてや人の生死は定まっているのであり、生物を犠牲にしても、必ず生き延びると決まっている訳ではない。来世での報いを考えれば、今生のわずかな延命のために動物を殺すことは、次の生における無益な悪報を増すことになる。病者と医者は、このことをよくよく考えよ、という。死よりも恐るべきは、延命のために行う殺生によって、魂が背負う負債である。

株宏は、孔子と孟子に拠って、「人にして仁ならざれば、これ尚お人為るを得んや」<sup>41</sup>と人を定義する。仁心を持つ人である限り、殺生肉食は許されない<sup>42</sup>。菜食で十分であるにも関わらず、肉を食べることは「天下の凶心、惨心、毒心、悪心」である<sup>43</sup>。また、絹を作ることは、蚕の殺生であると批判する<sup>44</sup>。株宏にとって、殺生とはなんであったのか。そのキリスト教批判では、次のように結論している。

客又た難じて「殺生は止だ色身を断つのみ、姪を行うは直ちに慧命を断ず」と。意は、殺生は猶お軽きを謂うなり。知らず、殺す所の者は彼の色身にして、殺を行うは一念の惨毒の心なるも、自己の慧命を断つことを。悲しまざるべけんや。<sup>45</sup>

客が「殺生はただ肉体を断つだけであるが、淫行は直接に慧命を断ずる」と、株宏を非難する。淫行にくらべて、殺生は罪が軽いと言いたいのだろう。しかし、彼は知らないのだ。殺されるのは相手の肉体であり、殺す主体は自分の一瞬の惨毒の心に過ぎないように

<sup>39</sup> 荒木見悟監修、宋明哲学研究会訳注『竹窓随筆』、中国書店、2007年、「殺生人世大悪」、341-342頁。

<sup>40</sup> 前掲書『竹窓随筆』、「医戒殺生」、285頁。

<sup>41</sup> 前掲書『竹窓随筆』、「殺生非人所為」、345-346頁。

<sup>42</sup> 前掲書『竹窓随筆』、「人不宜食衆生肉」、463-464頁。

<sup>43</sup> 前掲書『竹窓随筆』、71頁。

<sup>44</sup> 「蚕糸一」「蚕糸二」『竹窓随筆』、234-236頁。肉食禁止の注釈で「煮繭断命、十重殺中摂」とする（『義疏発隠』、新纂大日本統蔵経60巻、510下-511頁上）。

<sup>45</sup> 前掲書『竹窓随筆』、「天説余説」、505-506頁。

見えるが、本当はそのことで自分自身の慧命、つまり魂を殺しているということを<sup>46</sup>。梵網經では、「それ食肉は、大慈悲の仏性種子を断つ」<sup>47</sup>と言う。生物を殺すことは、無我によって他者との同体を目指す慈悲心を断つことであり、すなわち自己内心の仏の種子を殺すことである。株宏にとって生物を殺すことは、自身の魂を殺すことであった。

#### 4、おわりに

西欧社会における仏教は、近代以後に輸入されたものである。仏教は、それまでのキリスト教的な基盤を持つ価値観とは異なる、もう一つの価値観を示す宗教であり、西欧にとって新たな普遍性を示唆する思想としての役割を果たしてきた。

前世紀も半ばになって、人間による自然破壊の危機的状况が自覚され、新たな思想としての環境倫理が切実に必要とされるに至って、北米における仏教は「自然の宗教」として浮上した。北米知識人における仏教は、先住民族の思想と相まって、スナイダーやメイシーらの環境と平和についての思想を形成した。

こうして自然世界の維持保全を目的とする環境倫理の一部として理解された仏教では、現世を否定する空の側面が欠落した。その結果、主として初期仏教の研究者らによって、環境倫理としての仏教思想は、解脱を目指す否定の宗教としての仏教とは異なる、という批判がなされるに至った。たとえばシュミットハウゼンは、空によって個人の解脱を目指すことと、有である世界への関心とは両立しないといい、ハリスは、仏教で教える無執着は、自然への愛情と相反するものである、とする。

しかし、仮に初期仏教を環境倫理の原理として見るのが困難であるにせよ、そのことは、大乘仏教を含む仏教思想全体が環境倫理の根本原理たりえない、ということの意味している訳ではない。前近代の中国僧侶であった株宏が言うように、未来世における解脱につながるのは、今生における不殺生である。世界と他者への慈悲は、自己を空にする一歩として、未来の成仏への一助となる、と考えられている。

仏教で説く解脱、無我による自己の解消は、他者を消失させる。自己と他者の区別がなくなる仏の境地、すなわち同体の大悲を目指す道程において、空と慈悲は一体のものであり、空が進展することによって慈悲が実現されていく。自己と世界を空ずることは、ネスの提唱するディープエコロジーの八綱領を支える原理と実践を必然的に含むものとする。

<sup>46</sup> 肉体を維持するのが食であるのに対して、衆生に具わる法性は智慧によって持続するとされ、法身の寿命を慧命と言う。株宏も、「如殺一人而救多人、断色身而全慧命。乃大士之宏規、非声聞力量所及」(『義疏發隱』、新纂大日本續藏經60巻、499頁中)と、肉体である色身の対義語として慧命を使う。

<sup>47</sup> 『梵網經』大正藏24巻、1005頁中。脚注17、18を用いる。

【参考資料】 ディープエコロジーの八綱領（プラットフォーム）

- 第1原則（固有の価値） 地球上の人間それ以外の生命が幸福にまた健全に生きすることは、それ自体の価値（本質的な価値）をもっている。これらの価値は、人間以外のものが人間にとってどれだけ有用かという価値（使用価値）とは関係のないものである。
- 第2原則（相互依存） 生命形態の豊かさと多様性は、それら自身において価値があり、地球上の人間と他の生命の繁栄に寄与する。
- 第3原則（豊かさ・多様性の維持）人間は自らの生存に関わる必要（vital needs、不可欠の必要性）を満たす場合を除き、この豊かさと多様性を損なう権利を持たない。
- 第4原則（人口）人間が豊かにまた健全に生き、文化が発展することは、人口の大幅な減少と矛盾するものではない。一方、人間以外の生物の繁栄のためには、人口の大幅な減少が必要である。
- 第5原則（人為）自然界への人間の現在の介入は度を越しており、その状況は急速に悪化している。
- 第6原則（政治）それゆえ、生活状況の意味ある改善には、経済・技術・思想の基本構造に影響を及ぼすような政治の変革が不可欠である。変革の結果、生まれる状況は、今日とは深いレベルで異なるものになる必要がある。
- 第7原則（価値観）思想の変革とは、物質的生活水準の不断の向上への執着を捨て、生活の質の真の意味を理解する（内在的な固有の価値のなかで生きる）ことが、おもな内容になる。大きい（big）ことと偉大である（great）こととの違いが深く自覚される必要がある。
- 第8原則（ディープ・エコロジー運動の展開） 以上の七項目に賛同する人は、必要な変革を実現するために、直接、間接に努力する義務を負う。

以上は、筆者が、井上有一監訳『ディープ・エコロジー』、昭和堂、二〇〇一年、七六頁、及び <http://www.symlab.sys.i.kyoto-u.ac.jp/research/deep-eco/deepecology.htm> からまとめたものである。

附記：本論を書くにあたっては、北米・ミネソタ州カールトン大学（Carleton College）の Sango, Asuka（三後明日香）准教授のもとへ出張し、基礎文献から現今の研究状況に至るまで、懇切なご教示と貴重な示唆を賜った。記して、心より感謝申し上げる。