エコソフィーと仏教の智慧

松岡幹夫

1　包括的エコロジーとしてのエコソフィー

アメリカでは、二十世紀後半から「環境倫理学」という新たなディシプリンが確立された。環境倫理学の議論は、人間による自然の支配を徹底的に推進した西洋近代の文明への反省から始まり、人間中心主義から自然中心主義への大胆なパラダイム転換を求める立場と、いわゆる「啓蒙された人間中心主義」に立って持続可能な地球環境を創出しようとする立場との対立図式が、やがて定着した。また、こうした自然中心主義／人間中心主義の二項対立図式を乗り越えようとする試みも活発に行われている。

ところで、形而上学的に措定された〈人間〉でなく〈私〉という現実の存在に目を向けてみると、〈私〉は自然環境に加えて社会的・文化的な環境と複雑にかかわり、現在のみならず過去や未来の世代からも精神的な影響を受けてアイデンティティーを形成していることがわかる。すると、無限と言ってよい諸関係の網の

目の中で、ただ人間と自然の諸関係の悪化だけを問題化しても、事態の根本的な解決にはならないだろう。要するに、包括的なエコロジー思想が要請されるわけである。

現代のエコロジー思想には、人間と自然の諸関係に社会論を取り込んだエコフェミニズムやソーシャル・エコロジーのような潮流もある。だが、これらとて文化的、精神的な環境の面が除外された感は否めない。管見の限り、最も包括的なエコロジーを構想したのはフランスの精神分析家でポスト構造主義者のF・ガタリである。彼は言う。精神・社会・環境に対するわれわれの行動を領域的に仕切るのは欺瞞である、現代の科学技術によるエコロジー的アンバランスを解決しうるのは環境・社会的諸関係・人間的主観性という三つの作用領域を倫理的‐政治的に節合しながら世界を把握する「エコゾフィー（ecosophy）」のみである、と。エコゾフィーは、環境のエコロジー、社会のエコロジー、精神のエコロジーの「三つのエコロジー」を統合し昇華した概念とされる。このガタリのエコゾフィー論は構想段階の域を出ていない。だが、「横断性」（*transversalité*）の哲学的実践を唱えた思想家らしく、環境破壊の問題を社会的諸関係や内的な精神環境も含めて捉え直す、新たな包括的エコロジーの視座を示した点は評価に値しよう。

ガタリが唱えたエコゾフィーの力点は、理論的な包括性よりも実践的な創造性にあったと思われる。エコロジーは実践の学問である。実践の場にあって、交差する無数の諸関係を全体的に包括し再構築していくものは人間の創造力をおいて他にない。グローバルな資本主義に絡めとられた人間的主観性を特異化（*singularité*）の方向に活性化せよと訴えたガタリのエコゾフィー論の意図は、そのあたりにあるのだろう。エコゾフィーとは、そのまま読めば生態的な英知のことだが、ガタリにあっては関係創造的な生態知が構想されたと言いうる。

さて、ここで想起されるのが、ガタリよりも早くエコソフィー（＝エコゾフィー）の概念を提唱したノルウェーの哲学者A・ネスの存在である。ディープ・エコ

ロジーの創始者として知られるネスは、自らの関係的思考を存在論的に深めていく中でエコソフィーの理念に行き着いた。エコロジーと哲学に共通する諸問題の研究を「エコフィロソフィー」と呼ぶとすれば、われわれが自分を取り巻く状況に立ち向かうための哲学は「エコソフィー」なのだと、ネスは強調する。このエコソフィーも、エコロジカルな関係を創造する主体の知的営為の学と言い換えられよう。生態圏（ecosphere）を哲学的に洞察する、個人の実践に直接結びつく英知の学――それがエコソフィーである。一人一人にはそれぞれのエコソフィーがあり、また一人のエコソフィーも常に変化するという。内発的なエコロジー哲学が、ここに見てとれる。そして、個人の実践的な英知の学であるエコソフィーは、自然科学的な生態学の視点から政治活動等の社会的視点、内面の意識変革という精神的視点までも射程に入れた、トータルな知の営みとして理解されている。ネスのエコソフィー論もまた、人間の創造的生態知に光を当て、精神・社会・環境を包括したエコロジーを志向するのである。

2　創造的生態知の立場化

以上のように、包括的なエコロジーであるエコソフィーは、人間の創造的生態知の開発を重んずる。特定の環境倫理を普遍的に定立することよりも、複合的に変容してやまぬ現実の諸関係の中で環境とのかかわり方を不断に再構築しゆく個々人の英知を、エコロジーの根本課題とするといえるであろう。

しかしながら、エコソフィーにも問題がないわけではない。

第一に、エコソフィー主義者たちは科学技術が成し遂げたエコロジー的功績をさほど評価しない傾向にある。科学が徹底する二項対立的思考を単に反エコロジー的と見なすのは乱暴である。人間と自然を切り離す二元論的世界観あるいは機械論的な自然観がなければ、今日の生態学的危機の認識もなかったからである。

第二に、人々がそれぞれにエコソフィー的な関係創造の力を持つには普遍的な環境倫理も必要であろう。エコゾフィー的論理は芸術家の論理と類似していると

ガタリは述べ、エコロジカルな直観があれば倫理は不要であるとネスは強調した。けれども、創造的でエコロジカルな直観を一時的なものとせず、自らの特性として身につけるのは、そう簡単なことではない。エコソフィーを大衆一般に開くには、やはり一定の倫理的な指針があった方がよいと思われる。

第三に、ガタリなどが資本主義やマスメディアによる精神的な均質化を一方的に断罪する態度には、ある種の偏りが感じられる。なるほどマスメディアの操作による精神の均質化は人間の特異性を抑圧する。だが半面、人々はマスメディアを通じて情報を広汎に共有し、社会的な紐帯の維持に役立てている。資本主義的な、あるいはマスメディアを通じた大衆の精神の均一化というのは、一面的な現象にすぎない。

このように考えていくと、エコソフィーの環境哲学が抱える根本的な欠陥はその排除性にあると言ってもよかろう。包括的なエコロジーを標榜するにもかかわらず、エコソフィーの提唱者たちは、科学技術のエコロジー的功績、普遍的な環境倫理の意義、現存する社会システムの利点を十分に認めていない。こうした排除性は、エコソフィーが一つの排他的な立場を形成することを物語っている。エコソフィーは、ガタリによれば自然環境・社会・人間という三つのエコロジーの統合であり、ネスにあってはディープ・エコロジーの原理や綱領を受け入れる各人の哲学的基盤とされた。どちらも関係主義という立場性を有する。これによって、エコソフィーは近代的合理性やヒューマニズムを排除するエコロジー哲学になっている。そこには、彼らが忌み嫌ったはずの二項対立的思考、つまり実体論か関係論かという明快な二分法さえみられる。

思うに、創造的生態知それ自体は生きた主体の力であり、あらゆる概念を生み出す源泉として、いかなる立場性も持ってはならない。ところが、それを哲学者が論じると、各人の思惟傾向が反映されて種々の立場性が与えられる。西洋の哲学は物事を区別する知的な営みだから、立場性をともなうのは致し方ないことかもしれない。

問題の所在がはっきりしてきたのではないだろうか。

われわれが望むのは、排他的な立場を持たない、真に包括的なエコロジーの確立である。そのためには、エコソフィーが探求する創造的生態知それ自体を拠り所とし、哲学化して立場性を持たせてはならない。だが、しかし、創造的生態知を哲学化しなければ、エコロジーとしては成り立たない。エコソフィーの成否は、このディレンマをいかに解決するかにかかっているように思われる。

3　仏教――立場なきエコソフィー

私自身は、今後のエコソフィーの議論において、最も立場性から離れた創造的生態知の哲学化を模索すべきであると考えている。その試みの一つとして、ここでは非西洋の哲学を代表する仏教を取り上げてみたい。

ディープ・エコロジーが、仏教をはじめとする東洋思想から強い影響を受けていることは、しばしば指摘されるとおりである。関係的思考、個の自己拡大、自然との一体化といったディープ・エコロジーの主張の数々は、「縁起」「無我」「空」「慈悲」など仏教の基本教義のエコロジー的展開とみても差し支えない。

ところが、縁起や慈悲の教え以外に、仏教の伝統にはまだ注目すべきエコロジー思想の水脈がある。それは仏教が「智慧」の実践を重視することである。仏教において、智慧（prajñā）は物事の真理を見極める心的能力を言う。仏教の修行の目的は、この智慧の力を完成させて仏の悟りに達することに他ならない。そして、完成された仏の智慧は、まさに創造的生態知と呼びうる特性を備えている。

釈尊（ブッダ）が最高の智慧をもって照らし出した、この世界の真実とは、自己・他者・世界が存在論的に不可分であることだった。他者の苦しみはそのまま自己の苦しみであり、世界全体の苦しみも自己自身のものである。それゆえ、「自己を愛する人は、他人を害してはならない」[1]のであり、「一切の生きとし生ける者は、幸せであれ」[2]「全世界に対して無量の慈しみの意を起すべし」[3]と釈尊は説き教えた。こうしたことから、初期仏教の慈悲の理念に自然との共生が含意されたと解釈することも不可能ではない。実際、「森は楽しい」「村

にせよ、森にせよ、低地にせよ、平地にせよ、聖者の住む土地は楽しい」[4]など、釈尊が自然環境と調和して生きる愉悦を語ったと伝える仏典が存する。

釈尊は、万物の相互連関という、世界のありのままの真理を悟った智慧によって、自己の苦しみを消滅し、他者と共にある幸福を見出し、自然と調和する喜びを知った。そこには、世俗的な幻想や執着に支配された偽りの自己を再生させる精神のエコロジー、憎悪と悲哀に満ちた人間関係を慈悲の力で再創造する社会のエコロジー、自己と自然の不可分な関係を鋭敏に洞察する環境のエコロジーがある。釈尊は、自己の主観性が出会うすべての領域でエコロジー的バランスをとるべきだと教えた。してみれば、彼が得た悟りの智慧は、包括的エコロジーを導く創造的生態知だったといえるだろう。

また、智慧という面から仏教のエコロジー思想を捉え直すと、その無立場性が一層際立つように思われる。仏教は元来、一切の区別的思考（執着）から自由になる智慧を教える実践哲学であった。「来ることも無く、行くことも無く、生ずることも無く、没することも無い。住してとどまることも無く、依拠することも無い――それが苦しみの終滅であると説かれる」[5]。こうした釈尊の教説からは、ポストモダンの哲学者が主張する非実体論的な関係主義をも超えた、どこまでも自由自在な無立場が見出される。釈尊は、自分の悟りが特定の立場を持たないことを繰り返し強調した。よって、仏教の場合はエコソフィーが立場性を持たないはずである。

初期の仏典において、智慧ある者は「これのみが真理である」とする世俗的見解に近づかず、論争から離れ、自ら「これだ」というこだわりがないものとされた[6]。仏教も一つの宗教的な立場には違いない。ただ、それは無立場を立場とするものである。初期の仏教では、いかなる学説であれ、それに執着して他と論争するならば偏見に陥り、正しい「中道」の認識から外れると考えられた。このことをエコソフィーの文脈に置き換えるなら、釈尊の仏教は創造的生態知の立場なき哲学化だったわけである。

4　仏教の脱世俗性

初期仏教のテキストを立場なきエコソフィーへの挑戦として読み直すとき、われわれは、あらゆる領域を包括しうる壮大なエコロジーへの手がかりを得ることになろう。ただし、その際、深刻な障害となる思想性が仏教にはある。世俗社会からの離脱という救済観がそれである。

初期に成立した仏典を読む限り、釈尊は欲望が渦巻く俗世間の生活を嫌い、人里離れた山間で解脱を目指して修行に励め、と弟子たちに語った。解脱とは心身の束縛から解き放たれることであり、その究極は肉体すら滅して迷いの生存から離れた「無余涅槃」の境地である。生命は無限に輪廻転生を繰り返す、とする古代インドの世界観を受け入れた仏教では、輪廻する生存からの脱却こそが修行の最終目的とされた。今日、その脱世俗性を理由に仏教的な環境倫理の可能性を否定する研究者がいるのも無理からぬ話であろう。加えて言えば、仏教の修行論は個人の救済を目指すのだから、むしろエコロジー的な状況とのかかわりを妨げるのではないか、といった疑問の声もある。(7)

他方、そうした問題があるにもかかわらず、仏教をエコロジー化しようとする試みは絶えることがない。ダライ・ラマ十四世は人間生活と自然環境の相互依存を熱心に唱え、世界規模で環境問題の解決に取り組んだことが、一九八九年にノーベル平和賞を受賞する一つの理由となった。タイ仏教のプッタタート比丘は自然を仏教の「法（Dhamma）」と見なし、森林の僧院で自然を媒介に解脱を追求する意義を説いた。彼の自然観に影響を受けたタイの僧侶たちが、森林保護の運動に携わったりしている。ベトナム禅の老師ティク・ナット・ハンは大乗経典『華厳経』の「一即多・多即一」の世界観に触発されて「相互存在（interbeing）」なる造語を作り、非暴力の教えを核に、人間と人間、人間と自然がどこまでも調和して生きるべきだとする。

彼らは、個人の救済と世界全体の救済を同一視することで仏教の個人主義的な修行論の枠を取り払い、そのエコロジー化をはかろうとしたようにみえる。なら

ば、仏教の脱世俗性の克服という面ではどうか。彼らは本当に、仏教の脱世俗性を克服して俗世の環境問題にかかわっているか。必ずしもそうではないと私には思える。

まずダライ・ラマは、輪廻から脱するために世俗的な欲望や感情等（煩悩）を除去すべしと声高に唱えている[8]。チベット仏教中観派の彼が最終的に指し示すのは無分別であり、世俗にも脱世俗にも偏らないことだろう。しかし、彼の場合は世俗からも脱世俗からも離れた、新たな脱世俗の観念世界に赴く感がある。また、ダライ・ラマは世界各地で「カーラチャクラ（Kalacakra）」の密教儀式を行っているため、なおさら脱世俗的にみえる。

次に、プッタタート比丘は上座部仏教に属しながら大乗仏教の「空」思想を強調して「仏法社会主義（Buddhist socialism）」を提唱した。彼の言う「空」の境地は、自我・我執をなくして煩悩と苦から解放されることである。ゆえに、新しい社会主義を唱えてみても超俗的なニュアンスは否めない。

その他、いついかなる場合でも怒りを捨てて哀れみの心を持たねばならない、とティク・ナット・ハンが説くことなども、脱世俗性を強く感じさせる。怒りを完全に否定してしまえば、精神の安定はともかく社会秩序が成り立たなくなろう。現実的に考えて、悪徳や残虐に対する正当な怒りは社会正義の形成に不可欠である。つまり、怒りの完全な否定は非現実的な教説であって、人間的な生存を嫌忌する仏教的な脱世俗志向の現れとみられても仕方がない。

ダライ・ラマが広めてきた、慈しみの心と共に働く智慧、プッタタート比丘が提示した、空による自己と世界の見直し、ティク・ナット・ハンが啓蒙する、日々の瞑想を通じた「気づき（mindfulness）」――これらは皆、世界の諸関係を再構築する創造的生態知と言ってもよかろう。ところが、彼らのエコロジカルな智慧は、世界に参画しようとしても本質的に世界から離脱する方向に作用する。哲学者のK・ヤスパースが、ブッダのことを「世間の内にあって世間にかんしてなんらの責務をも認めず、世間のうちにあって世間を離脱するよ

うな人間存在の具現である」[9]と表現したことがある。私には正しい理解と思えないが、エンゲージド・ブッディストたちは、ヤスパースが述べたような世俗を脱世俗的に生きるアンビバレントな仏教者に見える。

脱世俗性は、果たして仏教の思想的本質なのか。あれほど特定の観念にこだわる愚かさを指弾し、己の無立場を公言した釈尊が、世俗から離脱する境地のみを究極の理想とするだろうか。どうにも腑に落ちない話である。あくまで無立場的に中道の認識を取るなら、世俗でも脱世俗でもないところを目指すのが本筋であろう。その視点から初期の仏典を読み返すと、当の釈尊も、悟りの彼岸に達して迷いの生存から脱せよと勧める一方で、時には「彼岸もなく、此岸もなく、彼岸・此岸なるものもなく」[10]と無立場の境地を指し示していることに気づかされる。一切のとらわれからの解放、という仏教の実践的理想に忠実たらんとする限り、無立場の境地にこそ釈尊の真意が垣間見えるとは言えまいか。

5　日本仏教から考えるエコソフィー

結局、脱俗性に偏らない仏教であって初めて、われわれはその創造的生態知を存分に活用できる。そのような仏教は、主に東アジアに伝わった系統に見出される。中国は古来、儒教や道教など現世主義的な文明を有し、仏教もそこで現実世界を積極的に肯定する教えに変容していった。例えば、インドで成立した大乗の『涅槃経』は一切の生物に仏性を認めるが、中国ではこの考え方が植物や岩石などの自然にまで適用され、山川草木にも仏性ありとされるに至った。

また、仏教が中国、朝鮮を通じて日本に伝わると、さらに現世肯定的な色彩が強まる。日本土着の神道は、神々が国土を作ったとして万物の生成発展を讃え、自然崇拝の信仰を根づかせていた。かかる古代日本の世界観に対し、仏教は神道の神々を取り込みながら融和をはかり、ますます現世肯定的になった。そこに生まれたのが天台本覚思想である。中国の天台智顗の説を端緒に形成された「一念三千」の教理によれば、仏の

心と人間の心は相互に含み合っており、いかなる人間も本来は仏なのだとする。日本仏教の本覚思想はこれをさらに展開して、現実の事象こそ究極の真理の姿であると唱えた。自然を含む現実世界を絶対的に肯定する仏教思想が成立したのである。

したがって、脱俗性を持たない仏教の生態知の可能性を探るうえで、日本仏教は一つの大きなテーマとなりうる。日本の念仏宗、禅宗、日蓮宗等はいずれも天台本覚思想の影響を受けている。そこからは自然に対する独自の観念も生まれた。草木にも仏性ありとの思想は、日本仏教では草木の主体的な成仏をめぐる議論に発展した。現世肯定主義は、人間も自然も本来あるがままに任せるべきだとする「自然法爾」の思想となって日本中世の社会に浸透した。一念三千や一即多の大乗的世界観は、ありふれた物事に奥深い真理を発見する日本的な文化をもたらした。あらゆる現実を聖化する日本仏教の創造的生態知は、精神世界のエコロジーのみならず社会や自然のエコロジーにも深く関与する特質を備えている。中でも、最も注目されるのが日蓮の仏教思想である。

日蓮は十三世紀の日本で活躍した僧である。自然災害と戦乱が続く時代にあって『法華経』に基づく独自の信仰を唱え、命に及ぶ迫害に耐えながら、国家・社会の救済を目指して提言と行動を重ねる生涯を送った。

彼の社会思想の根幹は「立正安国」の理念にある。この言葉は、正しい仏法を立てて国家と民衆生活の安穏を実現することを意味する。仏教史上、日蓮の仏教ほど個人の信仰実践を直接的に社会改革と結びつけた例は他に見当たらない。政治学者の丸山眞男が指摘したように、ひとり日蓮のみが「著しい政治的性格」[11]を持って現実の社会問題と対峙したのである。言うまでもなく、包括的エコロジーは政治的実践を欠いては成り立たない。私が特に、日蓮の仏教から創造的生態知の思想を汲み上げようとするゆえんである。

日蓮のエコロジー的な特徴は、次の四点に要約できる。

第一に、日蓮の思想には中道的なヒューマニズムが認められる。人間をはじめ一切の生物には生死があり、

物理的自然にも生成と消滅がある。人間、生物、自然のすべてに通底する、根源的な真理がある。日蓮はこれを妙法蓮華経と定めた。そして、この宇宙根源の妙法を自覚し、主体的に行動できる点に人間の尊厳性を求めた。日蓮のエコロジー的な立場は、ヒューマニズムとも自然中心主義とも異なる。日蓮が中心に置くのは、人間でも自然でもなく、中道の真理すなわち妙法である。ただ、中道の真理の担い手として人間をこよなく尊重するため、あえてこれを中道的ヒューマニズムと呼びたい。

第二に、日蓮は、自然を人間と一体のパートナーとして捉えたといえる。日蓮の自然観は「依正不二」である。依正不二とは、中国天台宗の妙楽湛然が説いた「十不二門」の一つで、環境世界の「依報」と生命主観の「正報」とが別々（二）でありつつ一体（不二）であるとみることをいう。仏教的な存在論によるならば、人間は自然であり、自然は人間であり、両者は相互に存在を支え合っている。人間と自然は一体で、なおかつ対等なパートナーである。すると、自然はわれわれの倫理の対象たるにとどまらず、倫理の主体ともなる。例えば、草木がそれ自体で春に花を咲かせ秋に実を結んで生物を養育するのは、仏の智慧と慈悲の徳を顕するものとされる。(12)

現代の環境倫理学では、人間の生存のために動植物を殺す行為の是非をめぐって論争が絶えない。そうした論争は動植物を倫理の対象としか見ない考え方である。日蓮のように動植物にも倫理主体の意義を認めるなら、例えば食物連鎖は生物間の本然的な慈悲のサイクルと考えられなくもない。この点、自らの命を人間のために捧げる動植物の慈悲に感謝し、彼らの恩に報いるために人間はどう生きるべきか、といった観点も環境倫理の重要なテーマとなってくる。つまり、地球を共に支える、人間と一体のパートナーとして自然を考えたとき、われわれは、自然尊重のあり方と同時に、自然それ自体の倫理的行為にどう応答すべきかを深く問うべきなのである。

第三に、日蓮の仏教は環境創造の観点を有する。彼が社会的実践のスローガンに掲げた立正安国の理念は、

人間精神の救済を通じて社会的・自然的な環境を理想的な状態に変革しようとするものだった。日蓮には自然改造や社会改革の思想がある。これを環境創造的なエコソフィーと表現することもできるだろう。ただし、日蓮思想にあっては「自力も定めて自力にあらず」「他力も定めて他力に非ず」[13]という中道的な見方をとるため、人間による自然の改造が自然自身の自己改造という意味合いを帯びる点に注意を要する。

第四に、日蓮は仏教者には珍しく社会のエコロジーに重きを置いたことが特筆される。有名な日蓮の『立正安国論』は、元々為政者への諫言書であった。同書は、政治指導者の改心による社会的エコロジーの再生を起点に、民衆の精神的エコロジーの健全化をはかり、もって環境のエコロジーを実現しようとする企てだったと言うこともできる。日蓮にとって、社会参加の本源的な主体は民衆でなければならなかった。日蓮仏教が描くユートピアとは「万民一同に南無妙法蓮華経と唱え奉らば吹く風枝をならさず雨壌を砕かず云々」[14]というものである。民衆の一人一人が「南無妙法蓮華経」という仏の智慧を信じて生きるとき、[15]雨風は和らいで社会は安定し、皆が幸せに寿命を全うして生を満喫できる。日蓮はそう力を込めて説いた。

以上の諸点から、私は仏教の創造的生態知を現代化しうる大きな可能性を日蓮思想の中に認めたい。事実、現代日本で最大の日蓮系教団の創価学会は、信仰を通じて庶民大衆に根源的自立を促すこと――これを「人間革命」と言う――を運動の主眼に置きながら、広く政治、経済、科学技術、人権、平和、環境、ジェンダー、生命倫理、核兵器等々の諸問題の解決に向け、仏教の智慧をグローバルに活用しようと努力を重ねている。創価学会にみられる仏教的な智慧は、環境・社会・精神の諸分野を統合する包括的エコロジーを構築すると言ってよく、まさに創造的生態知と呼ぶべき性質を有する。

おわりに

真に包括的なエコソフィーの構築に向け、私は特定の立場化を徹底して拒否する仏教の思想を検討し、民

衆の創造的生態知を引き出そうとする日蓮の宗教的実践に着目した。仏教に基づくエコロジカルな社会のヴィジョンを、日蓮はいち早く描いていたのである。

仏教的なエコロジーの議論にあっては、これまで「慈悲」や「縁起」の思想に基づく自然への共感が多く語られてきた。しかしながら、創価学会にみられるような、仏教の「智慧」に光を当てた自然へのアプローチも大いに注目に値する。慈悲が仏教的理念であるとすれば、智慧は仏教的方法といえる。私見になるが、ただ慈悲を唱えるばかりでは静的になりがちで、仏教の持つ能動的な創造性が軽視されてしまう。仏教者が社会的なリーダーシップを発揮して今日の地球環境の危機に立ち向かう際には、智慧を掲げる仏教的エコロジーが求められよう。われわれの社会では、すでに人々が智慧を絞って環境問題を解決しようと努力を重ねている。仏教者がそうした世俗的な智慧と同化し、しかもそれを慈悲の共感に支えられたスピリチュアルな智慧へと導くとき、彼らは知的・倫理的なリーダーシップにとどまらず、社会的なリーダーシップを取っていけるに違いない。

最後に、仏教の創造的生態知への批判的な言及も忘れてはならないと思う。仏教の空や縁起は、時に環境への無関心を呼び起こしてきたといえる。万物に実体がないとすれば、肉体や物質に本質的な価値はない。そう解されると、肉体を持った生物や物質的な自然は重要な意味を持たず、ただ関係性のみが世界の本質として立ち現われる。ダライ・ラマ十四世の環境に関する講演集を読むと、彼の関心が自然そのものよりも、実体なき自然と実体なき人間の関係性に向けられていることがよくわかる。(16)

空としての生物や自然は真の存在性を持たず、およそ他者たりえない。このゆえか、仏教者は自然の声を聞き、自然と誠実に対話するという姿勢に欠ける嫌いがあった。その結果、自然に対する暴力にも無自覚的になる。近世の日本では、仏教者の山林伐採が無道であるとして、陽明学者の熊沢蕃山から告発されたことがあった。禅では自然の声なき声を聞けとも言うが、それとて本質的には自他一如的に、関係性の世界の中

で自然と対話するのである。前世紀の後半、自然が病む姿を最も早く感知したのは、鈴木大拙のような東洋の思想家ではなく、R・カーソン（Carson）など西洋の自然科学者であった。

仏教は、その思想的本質から言って環境に無関心ではないか。この問いに、仏教の側はどう応答するのか。たしかに仏教の世界観によれば、自己も環境も不断に変化して実体がない。すべての存在がいずれ消滅してしまう。エコロジーを探究しても空しい。

しかしながら、釈尊が標榜した徹底的な無立場を発展させ、存在の非実体性すら立場化しないような仏教になると、様相が違ってくる。中観派の伝統に連なりながらも中道に対する執着を誡め、空・仮・中の円融三諦の認識論に立つ天台の仏教を例にとれば、「生死即ち涅槃なれば滅として証す可き無し」「一色一香も中道に非ざること無し」[17]と世俗を聖化し、現象世界（仮諦）にも究極の尊厳性を認めようとする。ここに肉体を持った生物や物質的な自然は究極の価値を与えられ、もはや相互依存の関係性の中に吸収されることがない。天台仏教を基盤に実践的な仏教を確立した日蓮の思想に対し、私が特に仏教的エコソフィーの可能性を認めるのは、このような理由にもよる。いずれにせよ、われわれは仏教のエコロジー化にあたり、肉体性や物質性の軽視という思想的な壁を乗り越えなければならないのである。

注

（1）*Saṃyutta-nikāya*, Sagāthā-vagga3-1-8. 中村元訳『ブッダ悪魔との対話―サンユッタ・ニカーヤI』岩波文庫、一九八六年、一七〇頁。

（2）*Sutta-nipāta*, 147. 中村元訳『ブッダのことば―スッタニパータ―』岩波文庫、一九八四年、三七頁。

（3）*Sutta-nipāta*, 150. 中村訳三八頁。

（4）*Udānavarga*, 29-17, 18. 中村元訳『ブッダの真理のことば　感興のことば』岩波文庫、一九七八年、二六二頁。

（5）*Udānavarga*, 26-25. 中村訳二四四頁。

（6）*Sutta-nipāta*, 895,896,897. 中村元訳『ブッダのことば―スッタニパータ―』岩波文庫、一九八四年、一九六頁。

（7）ルベン・アビト（Ruben Habito）「仏教は環境思想たりうるか」（嵩満也編『共生する世界―仏教と環境』法蔵館、二〇〇七年、一六四頁）。

（8）例えば、カナダ・トロントのチベット仏教研修センター

(Tibetan Buddhist Learning Center) で行った講演において、ダライ・ラマ十四世はチベット仏教の学僧ツォンカパのテキストに基づき、輪廻から脱するには今生や来生の生活への執着を取り除く必要があると述べている (The Fourteenth Dalai Lama, *Kindness, Clarity, and Insight*, translated and edited by Jeffery Hopkins, Ithaca: Snow Lion Publications, 1984, pp137-178. 三浦順子訳『ダライ・ラマ　愛と非暴力』春秋社、一九九〇年、二三一～二八二頁)。

(9) Jaspers, Karl, *Die Grossen Philosophen*, Erster Band, München. Piper Verlag, 1957 (Reprint1988) , S.154. 峰島旭雄訳『仏陀と龍樹』理想社、一九六〇年、五五頁。

(10) *Dhammapada*.385. 中村元訳『ブッダの真理のことば　感興のことば』岩波文庫、一九七八年、六四頁。

(11) 『丸山眞男講義録［第四冊］日本政治思想史一九六四』東京大学出版会、一九九八年、二六七頁。

(12) 「三世諸仏総勘文教相廃立」(堀日亨編『日蓮大聖人御書全集』創価学会、一九五二年、五七四頁、立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』身延山久遠寺、一九五二年、一七〇五頁)。

(13) 「一代聖教大意」(『御書全集』四〇三頁、『昭和定本』七三三頁)。

(14) 「如説修行抄」(『御書全集』五〇二頁、『昭和定本』七三三頁)。

(15) 日蓮からの口伝として門弟の間で重んじられる書に『御義口伝』がある。そこに「如来の智慧を信ずるは即ち妙法なり所謂南無妙法蓮華経の智慧なり」(『御書全集』七九二頁、『昭和定本』二七一三頁) との指南がみられ、妙法がすなわち仏の智慧である旨が説かれている。

(16) ダライ・ラマ十四世『環境について語る』ダライ・ラマ法王日本代表部事務所、二〇〇九年。

(17) 『摩訶止観』(『国訳一切経』諸宗部三、大東出版社、二〇〇五年改訂六刷、五、二八頁)。

（まつおか　みきお／東洋哲学研究所研究員、東日本国際大学客員教授）