

環境倫理と慈悲の問題点

源 重 浩

(九州大学)

はじめに

「環境倫理と仏教」の問題については、基本的には二つのアプローチの仕方があると考えられる。第一は、「恩」の視点から世代間倫理との絡みで考察しようとする立場であり、第二は、「慈悲」の視点から考察しようとする立場である。本年度大会の統一テーマは「慈悲」ということであり、「恩」の視点からのアプローチに関しては、さしあたって最小限度の叙述にとどめ、将来あらためて議論を期することにした。

第一章 環境倫理と「恩」

「環境倫理」の問題を考える際、「日本の恩」の考え方が有効だということを指摘したのはシュレーダー・フレチェットである。彼女を editor として刊行された *Environmental Ethics*⁽¹⁾ は環境倫理学の代表的古典である。この本に収録されている自らの論文「テクノロジー・環境・世代間の公平」において、フレチェットは「世代間倫理」の問題をとりあげた。

我われの子孫（未来世代）に対して、我われは環境破壊をやめ、美しい自然を残す「べき」である。この倫理を支える理念としては、何が考えら

れるか。彼女は「日本の恩」の考え方……それは仏教思想と深く重なっている……が有効であると指摘する。世代間の倫理については「民主主義」の理念は有効でない。「民主主義」⁽²⁾の原理の一つに「すべての人々が話し合いを通じてことを進めるという考え方（合議制）」があるが、この場合「すべての人々」とは誰を指しているか。それは「現在の」すべての人々ということである。すでに亡くなった人たち（先祖）も、まだ生まれていない人たち（子孫）も現在はいないのであるから、「話し合いの場」に参加できない。「民主主義」は「共時性」の概念、「恩」は「通時性」の概念である。「民主主義」は同時代的な人々の間で機能する。それでは「恩」が「通時性」の概念というのは如何なる意味か。

例えば、我われの世代は過去の世代（先祖）から美しい自然を引き継いだ。我われの先祖が環境を破壊することなく美しいまま豊かなままで残してくれたから、現在の我われはそれを享受することができる。我われは先祖に恩を返さねばならない。しかし先祖はすでに死んでいない。それでは恩は返せないのか。恩は恵みをくれた人に直接返さなくてもよい。先祖から受け継いだ自然を破壊することなく、そのままの状態でも未来世代（子孫）に残して行く努力をすることが、先祖から受けた恩を返すことになる。「恩」の倫理は先祖（過去）我われ（現在）子孫（未来）にわたって機能する。これが「恩」が「通時性」の概念と呼ばれる理由である。

フレチェットが指摘した「恩」思想について、我われは深く思いをめぐらす必要があるであろう。

さて「環境倫理と慈悲」⁽³⁾のテーマについて考察するとき、とりあえず次の三つの問題点が浮かび上がるであろう。ただし本稿では問題点の指摘に止め、まとまった結論の提出は今後の作業の中で行なうことにしたい。三つの問題点とは、①理想と現実、②「権利」概念の問題、③（初期）唯識

思想における観念論独我論の問題である。

第二章 理想と現実の問題

我われ人間が自然界の生物（動物植物）とどう接するかという問題は、生命倫理のテーマにもなりうるし、環境倫理の問題にもなる。

一切の生きものに慈愛の心と働きかけを、という慈悲の教学は、その実行可能性についてどれほどの吟味と反省を含んでいるのだろうか。

例えば「医療行為」を考える。現代の医療は多くの場合、人間の身体や生命を脅かす細菌・バクテリア・ウイルスを殺すことを主眼としている。或いは、各自の身体に働く「免疫力」は、不随意的に自発的に、外部から侵入する生命体を攻撃するであろう。或いは、生命保持のための「栄養摂取（食事）」を考える。「食事」の具体的内容は、たいていの場合、牛豚魚などの動物、白菜や米などの植物の生命を犠牲としている。ブッダの説法には医学的な比喩が多く用いられている。ブッダには伝説的な名医ジヴァカという侍医がいたと云われている。⁽⁴⁾しかし、当時の医療水準と現代のそれとを比較するとき、大きな格差があることも否定できない。バクテリア・ウイルス・免疫力などの問題は「教学」の射程に入っていなかったのである。

また、「殺生」を厳しく戒める教学は、現実生活の場面では、ジャイナ教より一層「現実対応化」する経緯をたどったと考えられる。シュミットハウゼンは『仏教と自然』⁽⁵⁾の中で、

「仏教者達は、この宗教的あるいは倫理的に不折的な事情を緩和するために、生きているもの、心あるものの範囲を縮小して殺生したり危害を加えたりして悪業を積む機会を少なくしました。もちろん動物に

対する不殺生戒は基本的には変わりません。仏教においても、原始仏教と大乘仏教とを問わず、動物を意思的に殺生することは、やはり悪業であります。しかしながら仏教は、植物に対しては、ましていわんや、地や特に水などの元素に対しては不殺生戒の禁戒を大幅に弱めています。」

と述べている。またシュヴァイツァーは1923年の時点ですでに「動物虐待」の問題をとりあげて次のように述べている。

「動物に手術あるいは薬物を試み、あるいは病毒を接種して、その得た結果によって人間に救いをもたらそうとする人々は、かれらの残虐行為が価値ある目的を追求するというので、全般的に安心することは決して許されない。⁽⁶⁾」

「動物虐待」の問題には今深入りしないが、「人類の医療」を背後で支える「動物実験」は、「慈悲の教学」に逆行するものではないか。山内友三郎はピーター・シンガー『実践の倫理』⁽⁷⁾ 訳者あとがきにおいて、

「肉食主義の長い伝統をもつ日本人が、動物開放の運動にほとんど興味を示さず、少数の人々しか関与しないということは、まことに皮肉な現象と言うべきである。察するに我われ日本人は西洋仕込みの人間中心主義につかりすぎてしまって、部分的にすらそこから脱却することができなくなってしまったように見える。」

と述べている。この場合、「日本人」とは「仏教徒」と大体において「同義語」であろうから、「慈悲の教学」とは裏腹に、現代の仏教が変質してきていることに対する批判がなされていると、受けとらねばならないだろう。

第三章 「権利」概念の問題

現代社会において「権利」という言葉は広く用いられている。環境倫理の領域において、例えば、水俣病公害の被害者の人たちの「人権」が問題とされる一方、人間以外の権利である「動物の権利」や「自然の権利」⁽⁸⁾ということさえ問題とされる。現代社会においては「権利」の概念が溢れている。仏教が現代社会とかみあって生きて行くためには、「権利」概念について、仏教の対応を明確にする必要があるであろう。

はたして仏教に「権利 right」に相当する言葉は存在したのだろうか。ここである程度の考察を試みておきたい。厳密に一致する言葉は存在しなかったが、ある程度重なる「考え方」は存在したと云えるのではないか。「権利」の概念は基本的には二つの文脈で語られるであろう。第一は、自己以外の他者（の存在、人格、尊厳性 etc.）を認め尊重しなければならない、という文脈。第二は、自己存在（の人格、尊厳性、利益 etc.）を主張しようとする文脈である。例えば、第一は、ハンセン病の人たちの人格を認めなければならないとか、或いは、（もの云わぬ）動植物や山河大地を破壊せず、むしろ保持するよう、動植物や山河大地になりかわって、その権利を主張するという場合がそうである。このような立場は、仏教が本来志向するものであったと考えられる。何故なら、仏道修行により心境が深まり、自と他が平等となる世界、自己が無となる世界が実現するとき、同時に「他者」は倫理的に尊重されるという世界が実現していると云えるであろう。「環境倫理と慈悲」というテーマについて考察するとき、仏教には環境問題について考えて行こうとする姿勢が教学上「原理的に」存在すると云えるであろう。

第二の、自己（の人格、尊厳性、利益 etc.）を主張するという文脈はどう

⁽⁹⁾か。まず第一の文脈で、「無我」の方向に心境が深まれば、「我」の主張は控えられ、謙譲、寛容、奥ゆかしさ、という心的態度が出てくるであろう。そして仏教思想の影響を受けてこのような心的態度は、日本人の美德となり、道德規範にもなってきたと考えられる。大まかな言い方だが、伝統的日本人（東洋人、仏教徒）はあまり自己主張をしないのに対して、西洋人は自己主張の強い aggressive な人が多いという対比は大体において可能であろう。しかし、現代という国際化した社会にあっては、謙譲、控えめ、寛容、奥ゆかしさという伝統的日本人（仏教徒）の心的態度は、どう考えたらよいのだろうか。

西洋流が国際的ということであれば、日本人（仏教徒）もある程度合わせざるを得ないのではないか。そこで浮かんでくるのは「公」と「私」を使い分けるということである。「公 public」の場面では、「明確に発言する」「(ある意味で)自己主張する」……つまりこの点では西洋人と同じ姿勢。「私（プライベート）」の場面では、伝統的立場を残すという方向で考えたらどうであろうか。「公」の具体的場面としては、「裁判」「ビジネス、公務」「外交、国益」などが考えられるであろう。

第四章（初期）唯識思想における観念論独我論の問題

唯識思想は解釈次第では独我論 solipsism になる可能性を孕んでいる。もし仏教（唯識）が独我論……世界には自分一人しか実在しない……ということであれば、「慈悲」ということも原理的に成立しないということになる。ここでは無着、世親の初期唯識思想の文献を議論の対象とする。

「世界は私の心の現われである」という表現の用例として、とりあえず以下の用例が挙げられるであろう。

- ① 「大乘において、世界はただ識のみであると説かれている。mahāyane traidhātukaṃ vijñaptimātraṃ vyavasthāpyate」 Sylvin Lévi, ed., *Vijñaptimātratāsiddhi*, p. 3
- ② 「あたかも幻術でつくられたものが、呪文の力によって象の姿として顕現しているようなものである。そこには、(象)形相のみがあって、象はまったく存在しない。māyākṛtaṃ mantravaśāt khyāti hastyātmanā yathā/ ākāramātraṃ tatrāsti hastī nāsti tu sarvathā//27//」 *Trisvabhāvakārikā*, F. Tola and C. Dragonetti, *The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu, Journal of Indian Philosophy*, vol.II. No. 3. 1983. p. 250
- ③ 「対境と有情と自我と知るものに似た相貌を有する識が生じる。しかし、そこには実体的に考えられるものは存在しない。それが存在しないから、かれ(能識)もまた存在しない。artha-satvātma-vijñapti-pratibhāsam prajāyate/ vijñānaṃ nāsti cāsyārthas tad-abhāvāt tad api asat// I .3」 Gadjin M. Nagao, ed., *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, p. 18
- ④ 「心より他に所縁である所取は存在しないと、智慧によって理解して、かの唯心もまた存在しないことを理解する。所縁が無であるので能取もまた無であるから。cittādanyadālamanaṃ grāhyaṃ nāstityavagamyā buddhyā cittamātrasya nāstitvāgamaṇaṃ grāhyabhāve grāhakābhāvātāt」 Sylvin Lévi, ed., *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, I. p. 24
- ⑤ 「それによって、この一切の存在は唯識にすぎない。tenedam sarvaṃ vijñaptimātrakaṃ」 Sylvin Lévi, ed., *Triṃśikāvijñaptibhāṣya*, p. 35
- ⑥ 「そのうち、遍計所執相とは何なのか。実体的な対象は存在しなくて、ただ識にすぎないものが、まさに実体的対象として顕現するところのものである。de la kun brtag pa'i mtshan nyid gang zhe na | gang don med kyang rnam par rig pa tsaṃ de don nyid du snang ba'o」 *Theg pa chen*

po bsdus pa, II. 3, D. 13b

⑦「これらの識は、実体的対象は存在しないから、識のみであるというのは、このことに関してどんな例喩があるか。夢などが例喩として考えられるべきである。rnam par rig pa 'di dag ni don med pa'i phyir rnam par rig pa tsam mo zhe bya ba 'di la dpe ci yod ce na rmi lam la sogs pa ni dper blta bar bya'o」ibid. II. 6, etc.

以上のような表現が散在する「唯識」の立場は「観念論的」性格をもつと云えるであろう。「唯識」の思想を「観念論」とみなす内外の研究者としては、字井伯寿「観念論、唯心論⁽¹¹⁾」、梶山雄一「主観的観念論⁽¹²⁾」、横山紘一「観念論⁽¹³⁾」、シュミットハウゼン Idealismus⁽¹⁴⁾、コンゼ absolute idealism⁽¹⁵⁾、ドラゴネッティ idealistic school⁽¹⁶⁾などを挙げうるであろう。

「観念論 idealism, Idealismus」とは何か、に関しては「自己の心をもって世界の一切を説明する立場」と一応定義しておく。

上に挙げた、唯識を「観念論」というかたちで把握する研究者の中で、(西洋) 哲学的に一番踏みこんで叙述しているのはコンゼである。Buddhist Thought in India において“The absolute idealism”の見出しに続けて次のように述べている。⁽¹⁷⁾

“The most characteristic doctrine of the Yogacarins is their so-called ‘idealism’, which is ‘subjective’ with regard to the empirical and ‘absolute’ with regard to the transcendental subject.”

ここでは、唯識がヘーゲルの「絶対的観念論」とカントの「超越論的観念論」を重ねたようなかたちで理解されている。コンゼは本書より以前に刊行した著作では、唯識をパークリの「主観的観念論」になぞらえて語っていた。⁽¹⁸⁾

ところで、西洋の観念論として代表的立場であるこれらの哲学（パーク

り、カント、ヘーゲル)は、どの立場も「閉じた観念論」ではない。「閉じた」というのは、「如何なる意味でも、外界の实在を語らない」ということであるが、「如何なる意味でも、外界の实在を全く語らない……完全に閉じた……観念論」は独我論になる。

カント哲学の一つの特徴は、「物自体 Ding an sich」を語る点にあるが、「物自体」を語るからと云って、理性的存在者が認識しているこの世界が夢まぼろしのようなもので、实在性を有しない、とはカントは云わない。我われの認識は「超越論的には観念性をもち、経験的には实在性をもつ」というのが、カントの基本的なスタンスであり、我われが認識しているこの世界は实在性をもっているのである。

ヘーゲルは『エンチクロペディ』(213節)において、「理念は自己自身を規定して实在性となる自由な概念である」と述べている。「主観的観念論」とプラトンの「客観的観念論」を統合したようなヘーゲルの立場では、「もの res」の世界の实在性が疑われることは無かったと考えられる。

パークリの基本的な立場は“Esse is percipi”「存在(すること)は知覚(すること)である。」私の知覚(心)によって世界現象の一切を説明しようとするこの立場は、西洋哲学の観念論の典型として引き合いに出されることが多い。唯識思想はこの立場に似ている。しかし、パークリは、自己が見ていないものの存在を、「神がみている」というかたちで、外界の实在の余地を残しているのである。⁽¹⁹⁾したがって、パークリの「主観的観念論」も完全に「閉じた観念論」ではなく、独我論ではないのである。

それでは唯識思想は「独我論」になるのであろうか。それは、ひとえに残された文献をどう読むかにかかっている。この小論では問題提起にとどめ、本格的議論は今後の機会をまつことにする。

註

- (1) K. S. Shrader-Frechette 編 *Environmental Ethics*, 1981 日本語訳は京都生命倫理研究会訳『環境の倫理』上下, 1993。尚, 以下の論文「テクノロジー・環境・世代間の公平」は, 丸山徳次訳。
- (2) フレチェットの論文では「民主主義」の問題は言及されないが, 「恩」の概念は「民主主義」の概念との対比において見ると, その性格が明確になる。例えば, 加藤尚武『現代倫理学入門』165頁参照。また「民主主義」の原語 democracy は, 本来「民主政治」と訳されるべき政治用語であるが, デモクラシーの原理たる「自由」と「平等」は単に政治・社会の問題にとどまらず, 他の多くの領域にまで浸透する性質をもっているうえに, 更に日本では, 「デモクラシー」が「民主主義」と訳されることによって, この傾向が助長されている。(木崎喜代治 2004『幻想としての自由と民主主義』110頁)
- (3) 「慈悲」とは何か, ということに関しては, 一応, 従来の一般的理解を踏まえることにする。例えば, 中村元『慈悲』(サーラ叢書)を参照。
- (4) 矢野道雄解説『インド医学概論』(1988), 朝日出版, xiii。
- (5) 国際シンポジウム「仏教と自然」における基調講演。81頁。
- (6) 『シュヴァイツァー著作集』第七巻, 水上英広訳, 323頁。
- (7) Peter Singer, *Practical Ethics*, 1979, 山内友三郎, 塚崎智監訳 p. 315
- (8) ピーター・シンガー編著『動物の権利』(戸田清訳), ロデリック, F. ナッシュ著『自然の権利』(松野弘訳)等参照。
- (9) 第二の立場は, 純粹に「無我」の教学のレベルで考えるなら, 存在しなかったということになるであろうが, 在家仏教徒のレベルで考えるならば, ある程度存在したと云えるであろう。在家仏教徒の日常生活はインド人一般の生活と重層しており, インド人一般において第二の立場は存在したと考えられるからである。例えば, 古代インドの王が祭官を通じて祭式を行う際, そこには一種の契約関係が成立している。祭式行為を営むことにより王は祈願の対象……後継の息子 etc. ……を受け取る「資格」(adhikāra)を得る。(片岡 啓『古典インドの祭式行為論』134頁)。adhikāra は rule, right と訳される言葉である。尚, 「権利」の概念については, 片岡 啓氏に貴重な助言をいただいた。
- (10) Lévi 本では grāhyabhāve になっているが, これでは文意がとりにくい。舟橋尚哉『ネパール写本対照による大乘莊嚴經論の研究』によれば, Lévi 本の底本は「123葉, 1頁に9行」とある。今, 九州大学所蔵ネパール写本2本……これを Text I, Text II と呼ぶことにする……を検討すると, Text I は舟橋略号, Ns 本に, Text II は同, Nc 本にあたることが分かる

(『梵語仏典の研究』III論書篇, 330頁参照)。今, 両テキストの当該箇所 नेपाल文字を読むと, Text I (Ns 本) は, 大体において grāhyābhāve と読み, Text II (Nc 本) は, 明らかに grāhyābhāve と読める。舟橋上掲書は, Lévi 本が, 「Ns 本か, あるいは Ns 本から転写された極めて Ns 本に近い写本を底本としていたと考えられる」(28頁) としているので, grāhyabhāve は grāhyābhāve と読んでさしつかえないと考えられる。

- (11) 「成唯識論の性質及び立場と第七識存在の論理」(『インド哲学研究』第五所収21頁)
- (12) 「二十詩篇の唯識論」429頁『世界の名著②大乘仏典』所収。尚, 同じ作品が『大乘仏典⑤世親論集』にも収録されているが, そこでは「観念論」という表現に言い換えられている。
- (13) 『唯識の哲学』51頁。
- (14) Lambert Schmithausen (1973), *Spirituelle Praxis und Philosophische Theorie*, Zeitschr. Missionwiss. u. Religionswiss. 57/1973, S. 165, Wien
- (15) Edward Conze (1962), *Buddhist Thought in India*, p. 251
- (16) *The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu*, *Journal of Indian Philosophy*, Vol.II. No 3. 1983, p. 228
- (17) p. 251
- (18) *Buddhism, Its essence and development*. 1951 『コンゼ仏教—その教理と展開—』平川 彰, 横山紘一訳。
- (19) George Berkley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. by Kenneth Winkler, Cambridge, p. 53

