

ダライ・ラマ 14 世における環境思想

—植物の位置づけを中心に—

辻 村 優 英

(和文要旨)

近代の科学技術や経済活動等に大きく依存する地球環境問題 (global environmental issues) の解決に向けて、様々な学問分野からのアプローチが試みられている。宗教学もその例に漏れず、諸宗教と環境との関わりについての研究 (例えば、Harvard University Press から出されている Religions of the World and Ecology シリーズ) がなされている。そうしたなかで、本論文が目的とするのは、地球環境問題に対する仏教的アプローチの一例としてダライ・ラマ 14 世の環境思想を取り上げ、その輪郭を描くことにある。彼が示唆する環境思想は、非暴力によって特徴付けられる。非暴力の対象となるのは有情であるが、その際問題となるのは植物の位置づけである。中国・日本には草木成仏思想があるけれども、ダライ・ラマにおいてはそうではなく、植物は有情に含まれない。結果、植物は縁起の論理を媒介することにより、環境思想の中に組み込まれることとなる。

キーワード：エコロジー、仏教、植物、非暴力、縁起

(Summary)

There are various academic approaches to resolving global environmental issues and the study of the science of religion constitutes one such approach. This paper is situated among the various studies religions and ecology and focuses on the environmental thought of the 14th Dalai Lama as an example of a study of Buddhism and ecology, or a Buddhist approach to environmental issues. The Dalai Lama's environmental thought is characterized by non-violence toward all sentient beings. The issue, here, is whether plants and trees are

included among sentient beings. In China and Japan, it is said that plants and trees can attain Buddhahood. In the Dalai Lama, however, plants and trees are not included among sentient beings, and therefore not among the direct objects of compassion. Therefore, their protection is based on the concept of interdependence.

Keywords: ecology, Buddhism, plants, non-violence, interdependence

1. はじめに

産業と国際貿易がグローバル・エコノミーを作り出し、世界規模のコミュニケーションが空間的距離や言語や人種といった古い境界を消しつつあるなかで、我々が分かち合う小さな惑星上で生じている環境危機に対処するには、他者の役に立とうという普遍的責任(Universal Responsibility)が必要である[Dalai Lama 2007: 40-52]とダライ・ラマ 14 世（以下、ダライ・ラマと略す）が演説したのは、1992 年にリオデジャネイロで開催された第 1 回「地球サミット(Earth Summit)」すなわち「国連環境開発会議(United Nations Conference on Environment and Development)」においてであった。「持続可能な開発(Sustainable Development)」を旨とする「アジェンダ 21(Agenda 21)」を採択したこの会議は、環境保護や貧困対策の取り組みが地球規模で広がる契機となった。それから 20 年を経た今年(2012 年)、6 月 20 日から 22 日にかけて通称「リオプラス 20(RIO+20)」すなわち「国連持続可能な開発会議(United Nations Conference on Sustainable Development)」が開催されたのは記憶に新しい。

それと息を合わせるように、6 月 2 日京都にて「伝統宗教シンポジウム 宗教と環境—自然との共生」(天台宗比叡山延暦寺・高野山真言宗金剛峯寺、神社本庁主催、読売新聞社共催)が開かれ、半田孝淳天台座主、松長有慶金剛峯寺座主、田中恆清神社本庁総長の三者が手を取りあう姿が新聞の紙面を飾った。このシンポジウムでは「自然環境を守る共同提言」がなされた。その内容は、日本人が「山川草木のいたる処に神々の存在を感じ、自然と共存して」きたと指摘し、「天地万物に神仏が宿るという教えを共に持つ天台・真言の両宗と、神社神道とが、互いに宗派の垣根を越えて協力しあい、中核となってその輪を広げ、世界の人々に、あくなき自然破

壊の阻止と、日常生活の根本的な見直しを、積極的に働きかけてまいりたいと決意し、このことを共同して提言」するというものである¹。

立本成文は、「地球環境問題は自然の不自然だけではなく、人間の生活すべてがかかわる複雑な問題」であって、「一人ひとりができる環境問題の解決は、暮らし方、ライフスタイルを考えなおしていくしかない」く、「山川草木の思想が地球環境問題解決の根源的な哲学となる可能性を秘めている」として、山川草木の思想を評価している[立本 2012: 27]。もちろんこうした積極的な評価もあれば、こうした思想があったにもかかわらず日本は環境問題を抱えているという指摘もある[Shrader-Frechette 1991: 20]。山川草木の思想の有効性についての議論は、本稿の域を超えているのでここでは扱わない。本研究ではダライ・ラマ 14 世における草木の位置づけを考察しつつ彼の環境思想の一端を明らかにしたい。

2. 仏教と環境に関する議論の類型化とダライ・ラマの位置づけ

仏教と環境思想にかんする先行研究のなかでダライ・ラマに触れたものとしては、[Kabilisingh 1990]、[Lancaster 1997]、[Swearer 1997]、[Rockefeller 1997]、[Eckel 1997]、[Harris 1994]、[Harris 1995]、[Swearer 2006]、[Thurman 2008]などがある。これらのうち、Ian Harris および Donald K. Swearer の研究において、仏教と環境に関する議論の類型化が試みられ、その中にダライ・ラマも分類されてきた。

Ian Harris は 4 つのカテゴリーに仏教と環境に関する議論を分類している。①伝統保持者によって仏教環境倫理(Buddhist environmental ethics)を純粋に支持する立場、②仏教は近年の環境問題に取り組むのに必要なリソースに恵まれているとする積極的立場、③伝統的アジア的な思考様式と科学的なエコロジーによる思考様式とを調和させることの困難を認識しつつも、環境問題に対する仏教的応答を確立する可能性について楽観視する批判的立場、④仏典に忠実な仏教の現実離れした世界が自然界の否定を暗に意味するとして仏教環境倫理の実際的な可能性を完全に拒絶する立場、以上 4 つである[Harris 1994: 45-46]。

Harris は後にこの 4 つのカテゴリーを 5 つに修正している。上記の①②③④を維

¹ <http://www.koyasan.or.jp/news/pdf/120608.pdf>、2012 年 7 月 31 日閲覧。

持したままで、⑤特にタイの仏教徒にみられるような環境保護活動についての記述であり、いわゆる「開発僧」と呼ばれる仏教僧らの活動における物質的側面へ焦点を当てつつも、彼らの活動の仏教的特徴は残されているとする立場を付け加えている[Harris 1995: 176]。Harris は、①の立場にダライ・ラマを、②の立場に荒牧典俊、Joanna Macy、Brian Brown を、③の立場に Lambert Schmithausen を、④の立場に袴谷憲昭を、⑤の立場に Sulak Sivaraksa、Bhikku Buddhadasa を分類している。

Donald K. Swearer は上記 Harris の分類（特に 1994 年のもの[Harris: 1994]）とは異なるものとして[Swearer 2006: 28]、エコ・ブディスト(eco-Buddhist)を 5 つの立場（①eco-apologist、②eco-critic、③eco-constructivist、④eco-ethicist、⑤eco-contextualist）に分類している。①eco-apologist は仏教的世界観(Buddhist worldview)から自然に仏教環境主義(the Buddhist environmentalism)へといたることができるとする立場で、Thich Nhat Hanh や Bhikku Buddhadasa、ダライ・ラマがこれに分類されている。②eco-critic は仏教的世界観は環境倫理とは調和しないとする立場で、Ian Harris がこれに分類されている。③eco-constructivist は仏教的世界観と共通する到達点ではないけれども、経典や教義から仏教環境倫理(a Buddhist environmental ethics)を構築できるとする立場で、Lambert Schmithausen がこれに分類されている。④eco-ethicist は仏教的世界観からよりも仏教倫理の観点から実行可能な仏教環境倫理を評価すべきであるとする立場、⑤eco-contextualist は特定の文脈や状況から最も効果的な仏教環境倫理を規定する立場である[Swearer 2006: 3-4]。

以上の類型化の是非を問うことは本論の域を超えているので置いておくとして、Harris と Swearer はいずれも仏教的世界観と環境倫理を直接結びつける立場にダライ・ラマを位置づけている。

3. ダライ・ラマにおける自然の概念と縁起

こうしたダライ・ラマの立場の対極に位置するのが、仏教が自然を否定し仏教環境倫理の確立は不可能であるとする立場であり、そこに袴谷憲昭が挙げられている。袴谷は「仏教が「自然」を容認せず「我説」を否定する思想」とし、その論拠を和辻の論文「原始仏教の実践哲学」における「自然的立場の排除」に求めている。

る[袴谷 1990: 380-381]。管見によれば、ここにおいて袴谷は「自然」を自然環境の意味で用いている。しかしながら、和辻は「我が厳密に正統バラモン哲学におけるごとき意味でなく、常識的に考えられる我であるとすれば、それは外界及び他の我に対立して、知り、感じ、意欲する主体である。...この我に対して他我があり、それが相並んで存しているとする。これ経験的個人的な主観が外界に対立して存し、その外界を模写的に認識するとみる自然的な立場である。...無我の法は、決然たる「自然的立場の排除」を意味する」[和辻 1989(1962): 116]と述べている。森村の指摘にもあるように和辻のいう「自然的立場」とは「日常生活における立場」[森村 2010: 228]であって、「自然」を自然環境の意で用いているわけではない。Schmithausen も、袴谷の主張の主たる問題点は、彼が「仏教が「自然」を容認せず」とする判断における「自然」を、自然の事物や存在それ自体(*natural things and being themselves*)としての「自然」すなわち自然環境の意味にまで拡張していることにあるとした上で、仏教が自然環境を容認しないということはできないとの立場をとっている[Schmithausen 1991a: 55]。また、「大拙博士は禅者であって仏教徒ではない」[袴谷 1990: 386]と述べる袴谷の主張における「仏教」の意味するところが、いわゆる「本来の仏教(*genuine Buddhism*)」に限定されすぎていることも問題であるとも指摘している[Schmithausen 1991a: 56]。ただし、Schmithausen によれば、条件に依存せずに存在することを仏教は容認しない、という意味であれば、それは全く正しい[Schmithausen 1991a: 55]。

仏教における自然(*nature*)の概念についてのダライ・ラマの見解は Schmithausen に近い。ダライ・ラマは環境についての仏教的見解にかんする文脈のなかで、自然(*nature*)についてこう述べている。

我々が自然(*nature*)²について話すとき、究極の自然(*nature*)は空(*emptiness*)である。空によって何を意味しているか。それは存在の空(*the emptiness of existence*)ではなく、むしろ真実のあるいは独立した存在の空(*the emptiness of true or independent existence*)であり、それは他の要因に依存することによって事物が存

² この英文のチベット語訳では、*nature* を *dnogs po'i gnas lugs* と訳している[Dalai lama 2009: 100]。また他のところでは *rang byung khams* と訳されている[Dalai lama 2009: 100]。

在することを意味している[Dalai lama 2007: 34]。

ナーガールジュナが『中論』において「縁起するものはどんなものでも、それを空性と説く」³[Klu sgrub (Nāgārjuna) 1985: 15a6]と述べているように、ここにおけるダライ・ラマの「空」は「縁起」を意味している。後述するようにダライ・ラマは、自然環境(natural environment)とそこに住まう有情(sentient beings)の間には緊密な相互依存すなわち「縁起」があることを指摘している [Dalai lama 2007: 34]。

4. ダライ・ラマ 14 世における「環境」と「有情」

ダライ・ラマが「環境(environment)」や「有情(sentient beings)」という言葉を用いるとき、それらには仏教的背景が踏まえられている。竹村牧男によれば、仏教の用語に「環境」という言葉はないけれども、「器世間」という言葉があり、この「器」という語が「環境」という語に親しく、それは基本的に自然や都市といった物質的な環境の意味しかない[竹村 2008: 13]。この「器世間」に相当するチベット語は「ヌー・キ・チクテン(*snod kyi 'jig rten*)」である。「ヌー(*snod*)」には、物を入れる容器(*dngos po blug sa'i snod spyad*)や子宮(*bu snod*)という意味があり、「チクテン」は世界を意味する。これの対義語をチベット語では「チュー・キ・チクテン(*bcod kyi 'jig rten*)」といい、「チュー(*bcod*)」には心髄(*snying po*)や効力(*phan nus*)、養分(*nying khu'i rtsi dang ro*)などの意味があるが、ここでは「心を有するもの(*sems can*)」すなわち「有情」を意味する。したがって漢訳では「有情世間」という。また、現代チベット語には「コル・ユク(*khör yug*)」という言葉があり、器世間と有情世間を含めた環境(environment)を意味するものとして用いられている[Dalai Lama 2009]。

このように仏教的世界観では、「生物と非生物」や「人間とそれ以外」というような区別ではなく、有情すなわち生きとし生けるものとしての「有情世間」と、それを取り巻く物質的環境としての「器世間」というように、「有情とそれ以外(器)」に区別する。すでに述べたように有情はチベット語で「セム・チェン(*sems can*)」、

³ *rtēn cing 'brel bar 'byung ba gang//de ni stong pa nyid du bshad*/[Klu sgrub (Nāgārjuna) 1985: 15a6]

すなわち「心を有するもの」である。心⁴にかんしては、「識(*rnam shes*)は一つ一つを(*so sor*)それぞれ(*rnam*)了知するもの(*rig pa*)である」⁵[Dbyig gnyen(Vasbandhu) 1986: 33b7]、「対象の本質だけを了知するもの(*rig pa*)が心(*sems*)である」⁶[Pan chen bsod nams grags pa 2008b: 32]、「輝き(*gsal*)および了知すること(*rig pa*)が知(*shes pa*)の特質である」⁷[Pan chen bsod nams grags pa 2008a: 40]、「心(*sems*)の本性は光明(*'od gsal*)であって、汚れなどは偶来のものである」⁸[Chos kyi grags pa(Dharmakīrti) 1986: 122b2]、「覚(*blo*)は認識手段(*tshad ma*)である」⁹[Chos kyi grags pa(Dharmakīrti) 1986: 107b4]など諸々の規定があり、ダライ・ラマは文脈に応じて心にかんするこれらの規定を使い分けている。ダライ・ラマは有情を次のように定義する。

有情(sentient being)とは痛み(pain)や苦しみ(suffering)を経験(experience)できる能力を持っている存在のことである [Dalai Lama 1999a: 133]。

ダライ・ラマは別のところで「幸福と苦は感受 (*tshor ba*) であり経験(*myong ba*)である」¹⁰[Dalai Lama 2008(2007): 140]とも述べていることから、五蘊(色・受・想・行・識)のうちの受すなわち感受をもって有情を特徴づけていることがわかる。

有情の範疇に人間と動物は含まれるが、問題は植物の扱いである。これについては仏教の中でも、インドに直接由来する考え方と、中国を経て日本に伝えられた考え方とは大きく異なっている。

⁴ 心にかんするチベット語はおもに、*sems*(心)、*yi*(意)、*rnam shes*(識)、*blo*(覚)、*rig pa*(了知)、*shes pa*(知)があり、前者 3 つが同義語[Dalai Lama 2005(1967): 18]、後者 3 つも同義語[Pan chen bsod nams grags pa 2008a: 40]とされる。

⁵ *rnam shes so sor rnam rig pa*// [Dbyig gnyen(Vasbandhu) 1986: 33b7]

⁶ *yul gyi ngo bo tsam rig pa ni sems* [Pan chen bsod nams grags pa 2008b: 32]

⁷ *gsal zhing rig pa shes pa 'i mtshan nyid* [Pan chen bsod nams grags pa 2008a: 40]

⁸ *sems kyi rang bzhin 'od gsal te// dri ma rnams ni glo bur ba*// [Chos kyi grags pa(Dharmakīrti) 1986: 122b2]

⁹ “*blo ni tshad ma nyid*” [Chos kyi grags pa(Dharmakīrti) 1986: 107b4]

¹⁰ 『大乘阿毘達磨集論』では感受を五十一心所の一つとして数え、「感受とは何か。経験の特質であって、経験の本質は、善・不善の行為などのそれぞれの果報(果異熟)を経験することである(*tshor ba'i mtshan nyid ci zhe na// mnyong ba'i mtshan nyid de/ myong ba'i ngo bo gang gis dge ba dang mi dge ba'i las rnams kyi 'bras bu rnam par smin pa so sor myong ba'o*」) [Thogs med (Asaṅga) 1985: 45b-1]とある。行為の果報として経験されるのが苦・楽・不苦不楽であるため、ダライ・ラマは感受(*tshor ba*)をこのように説明している。

5. インド・中国・日本の仏教およびダライ・ラマ 14 世における植物の位置づけ

古くからインドには現象世界は「動くもの」と「動かぬもの」との区分があり、前者のうちには人間を含めた動物一般が、後者には植物のみならず岩石が含まれた¹¹。植物のうち「草」は無価値であるとして軽蔑されるが¹²、「木」は精霊が宿る場所であり、またそこに身を寄せる者に庇護を与え、時に利他行者の模範ともなった[原 1999: 3-5]。

また、植物は「生命」を宿している¹³と考えられていたが、彼らが人間や動物と同じように知覚を有し、苦楽を経験できるかどうかが問題となる。

マハーバーラタでは植物が五根（眼耳鼻舌身）を備えており、鈍いながらも苦楽を享受するものであるとされていた[原 1999: 10]。

Schmithausen の極めて詳細な研究によれば、最初期の仏教(earliest Buddhism)において、植物は有情(sentient beings)とみなされていたか、あるいは少なくとも命のないもの(lifeless)や感覚のないもの(insentient)ではなかった[Schmithausen 1991b]。しかしながら後になって植物は有情の範疇から外されることとなる。それは食物としての実用性という観点に基づくものではないかと指摘している[Schmithausen 1991b: 79]。

原の指摘によると、仏教においては律の中に「一根の生」（一つの感覚器官を有する生命）として植物に言及しているのを見ることができるけれども、仏教徒自身がそのように考えていたわけではなかった。ジャイナ教では「一根」が「触覚」とあるとされていたため、「一根の生」という言葉はジャイナ教徒が説いたものだと推定されている[原 1999: 8][渡辺章悟 2007: 40]。仏教徒が植物に知覚を認めなかつ

¹¹ 「動かぬもの」としての植物は以下の 6 つ（樹木 2 種、草類 4 種）に分類された。①花も身もある樹木、②花がなくても実を結ぶ樹木、③薬草、④雑草、⑤蔓草（樹木にからまるもの）、⑥伸草（地を這うもの）、である[原 1999: 3]。

¹² マヌ法典では、身体的悪業によって植物に生まれ変わるとされている。植物はウパニシャッドの「五火二道説」には輪廻の経過点の一つとして言及されており、またヒンドゥー教やジャイナ教において輪廻の一環となった。しかし、仏教では「六道輪廻」や「五趣」の中に数えられることはなかった[原 1999: 4]。

¹³ 生木を伐り倒すことは、たとえ燃料のためであったとしても、生命を奪う行為としてマヌ法典に「準大罪」のひとつに数えられていた[原 1999: 7]。

たとはいえ、むやみに植物を傷つけてよいというわけではなかった。律の中に植物を保護する規定があることをダライ・ラマも指摘している¹⁴ [Dalai Lama 2001e: 83-84]。

このように最初期を除くインド仏教では植物は苦楽を経験しない存在であると考えられていた。しかし、中国・日本では事情が異なってくる。中国・三論宗の吉蔵(549-623)の『大乘玄論』を契機として、華嚴・天台・禅などでひろく草木成仏が説かれるようになり、唐代にはおなじみのテーマとなった[末木 2008(1996): 169-170][Lafleur 1990: 137]。そのなかで日本に最も大きな影響を及ぼしたのは天台の六祖湛然(711-782)であった[末木 2008(1996): 169-170]。湛然は『金剛錫』のなかで、草木礫塵のひとつひとつがすべて仏性である¹⁵、と主張した。末木によれば、「中国における草木成仏の論拠は、衆生と草木の相互関連性、あるいは「空」の絶対の立場からみた両者の同質性に求められている」[末木 2008(1996): 170]。

日本はこうした中国の草木成仏思想を継承し[岡田 2002: 358]、さらにそれをもう一步発展させた[末木 2008(1996): 171]。それが、良源(912-985)の『草木発心修行成仏記』などにみられる説で、衆生との関係や空の絶対の立場といった抽象的な次元ではなく、個別具体的な一本一本の草や木がそれぞれそれ自体で完結し成仏しているというものである[末木 2008(1996): 171]。こうした考えは天台の安然(841-?)あたりから芽生え、『草木発心修行成仏記』などによって発展、完成される[末木 2008(1996): 171]。安然は『樹成草木成仏私記』のなかで「草木国土悉皆成佛」という言葉を用いており、少なくとも9世紀の後半にはこの言葉が人口に膾炙していたようである[岡田 2002: 359]。

この「草木国土悉皆成仏」に類似したもので、「山川草木悉有仏性」および「山川草木悉皆成仏」という言葉を耳にすることがある。岡田によれば、「山川草木悉

¹⁴ ダライ・ラマによると「仏教的観点から言えば、世尊は樹木の前でお生まれになり、樹木の前で悟りを開かれ、樹木の前で涅槃に入られたという事情があるし、律のなかでは比丘たちに樹木を植えて維持するように指示されていることから、樹木を植える行為は、善き行いへと導くことのできる条件を備えたものである」(*chos phyogs bshad na/ ston pa bcom ldan 'das ljon pa'i drung du sku bltams pa dang/ ljon pa'i drung du byang chub brnyes pa/ mthar ljon pa'i drung du sku mya ngan las 'das pa bcas kyi gnas tshul yod pa dang/ lhag par dam chos 'dul ba'i nang dge slong rnams la ljon shing 'debs bsring gi tshul gdams pa sogs las ljon shing 'debs las ni dge ba'i las su 'khyer nus pa'i cha rkyen ldan yod pa rtogs nus*) [Dalai Lama 2001e: 83-84]。

¹⁵ 「乃謂一草一木一礫一塵。各一佛性各一因果具足緣了。」(『金剛錫』大正藏 46.784b21-23)

有仏性」の出典は不明であるが、おそらく 1961 年以降に人口に膾炙するようになった仏教用語である。他方「山川草木悉皆成仏」なる言葉は梅原猛の造語であり、1986 年に当時の中曽根康弘首相が施政方針演説中に用いて広く世間に知られるところとなった[岡田 2002: 362-363]。いずれにせよ、中国・日本仏教には植物にも心を認める考えがあったことがわかる。

これに対し、ダライ・ラマは植物にかんして「われわれはすべてを知りうることはできない。したがって、花が喜びや苦を感じることはできるかどうかはわからない」[Dalai Lama 1996(1994): 201]とし、「我々は樹木や花が心(minds)を持っているとは信じていないけれども、敬意をもって彼らを扱う」[Dalai Lama 1995c: 284]という。あるいは次のようにはっきりと述べている。

岩や植物(plants)は、心を持たない存在(nonsentient entities)の例である。我々は通常それらを感じ覚(feelings)すなわち苦痛(pains)や快(pleasures)を感じないものと考えている[Dalai Lama, et al. 1999: 46]。

このように有情の仏教的定義にしたがった判断をしていると同時に、以下のように近代科学の科学者達との対話から得られた有情の定義に基づく判断もしている。

仏教徒の定義によれば、有情(a sentient being)とは、苦痛(pains)や快(pleasures)を感じる能力を持つ生体(a living organism)のことである。しかし、以前の Mind and Life Conference¹⁶において、我々はコンセンサスを得るための長い議論をし、自分自身の力によって動くことのできる生体(a living organism that can move by its own power)として有情を定義しようということで意見の一致をみた。動くことのできる細菌ですら有情である。木は(a tree)は生きている(alive)が有情ではない(not sentient)[Dalai Lama, et al. 2004: 98]

¹⁶ Mind & Life Institute における科学者たちとの会合のこと。Mind & Life Institute は近代科学と仏教の対話を通して、心に関する分野横断的な研究を推進する組織であり、ダライ・ラマはその中心的な役割を果たしている。この組織は、Adam Engle と生物学者 Francisco J. Varela によって共同設立され、1987 年の第一回目の会合以来ほぼ毎年開催され、2011 年までの 24 年間で計 23 回の会合がもたれている。各回のテーマは認知科学・神経科学・脳科学・量子力学・心理学・倫理学等、多岐にわたっている。<http://www.mindandlife.org/>

これらの他にも、ダライ・ラマは 2011 年 11 月 3 日に高野山大学での講演での質疑応答において、植物は生命を有してはいるが、有情の範疇には入らないとの見解を示していた。

以上のことから、ダライ・ラマはインド仏教の伝統と同じく、植物を有情の範疇には入れない立場だといえる。

6. 環境問題の原因についてのダライ・ラマの見解

ダライ・ラマにおいて植物は器世間の一部であり有情の範疇に入らないということが明らかになったところで、地球環境問題に対するダライ・ラマの見解についてみていきたい。

地球環境破壊の原因がどこにあるのか、この問題を宗教的伝統に帰する議論がある。全米科学振興会(The American Association for the Advancement of Science、略称 AAAS)の雑誌 *Science* の 1967 年 3 月号に掲載された論文「現在の生態学的危機の歴史的根源」(“The Historical Roots of Our Ecological Crisis”)において、著者であるアメリカの歴史家 Lynn White, Jr.は、「人間のエコロジーは我々の自然(nature)と運命についての信念、すなわち宗教によって深く条件づけられている」とし、「異教徒のアニミズム(pagan animism)を駆逐することによって、キリスト教は自然を搾取することを可能にした」と述べた[White 1967: 1205]。この論文を契機に、現在の環境危機の歴史的起源がユダヤ・キリスト教的世界観にあるとするなどの議論がなされるようになった¹⁷[畠中 2002: 24]。

他方、環境破壊の原因を宗教的伝統に帰する発想そのものが間違っているという見解もある。たとえば K.S.Shrader-Frechette によれば、「環境悪化や資源枯渇の責任が宗教的伝統にあるというよりも、貪欲やエゴイズムや短絡的な見方が環境問題を引き起こしたというのが本当ではないだろうか。ユダヤ・キリスト教の信仰はこの

¹⁷ 畠中は、この見解に対するいくつかの反論を紹介している。ユダヤ・キリスト教的尊大さではなくギリシア・キリスト教的尊大さであるとするもの (J. Passmore)、書店のエコロジーのコーナーで環境破壊とキリスト教についての書籍を調べるとそのすべてが White の論文を参照しているとするもの (P. Dobel)、創世記で許されている支配は専制政治ではなく信託政治であって、人間は他の創造物の幸福を管理する任務を持つ (R. F. Nash)、といったものである[畠中 2002: 25]。

ような悪徳を決して承認してこなかった。それは、たとえキリスト教が人間に自然を完全に支配することを許したとしても、である。ユダヤ・キリスト教の人々が食欲を發明したのではないし、そうである限り、環境問題に対する究極の責めは、一般に人間の振る舞いに負わされるべきであって、とりたてて宗教に負わされるものではない」 [Shrader-Frechette 1991: 20]。

環境問題の原因を宗教的伝統に帰するか否か、これについてのダライ・ラマの見解は明確である。

自然と天然資源の破壊は、無知、食欲、地上の生物に対する敬意の欠如の結果である [Dalai Lama 1995c: 277]。

ダライ・ラマは、環境破壊の原因を人間の振る舞いに帰しており、宗教的伝統に帰するような発想をしていない。

7. 環境と業の関係

環境破壊の原因を人間の振る舞いに帰するダライ・ラマの考えは仏教的世界観から導出されるものでもある。上述のように、ダライ・ラマによると「仏教に従えば、自然環境(the natural environment)とそこに住まう有情との間には非常に緊密な相互依存(interdependence)がある」 [Dalai Lama 1995c: 281]。

仏教的世界観では器世間は有情の業によって作られると説く。例えばヴァスバンドゥ(320 頃?-400 頃?)は『阿毘達磨俱舍論(*chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa*)』において「三千大千世界はこのように展開した。有情たちの業によって (*las kyi dbang gyis*) 下方の虚空に依って風の輪が出来上がって…」¹⁸[Dbyig gnyen(Vasubandhu) 1986: 144a-5] と記している。

業にはその「本質からすると思業 (*sems pa'i las*) と思已業 (*bsam pa'i las*) の二つがある。身体 (*lus*) と言葉 (*ngag*) の行為 (*spyod pa*) が出る前に行為を促す心

¹⁸ *stong gsum gyi stong chen po'i 'jig rten gyi khams ni 'di ltar gnas par 'dod de/ 'di lta ste/ sems can rnams gyi las kyi dbang gyis 'og na nam mkha' la brten pa'i rlung gi dkyil 'khor mngon par 'grub ste* [Vasubandhu 1986: 144a-5]

の働き (*sems byung*、心所) が思業であり、その行為 (*bya ba*) を行っているときの身体と言葉の行為 (*las*) が思已業である」 [Dalai Lama 2004(1962): 382-383]。「善い業 (*las bzang po*) を行えば好ましく (*yag po*)、悪い (*ngan pa*) 行為を行えば苦しみ (*sdug po*) がやってくる」 [Dalai Lama 2005(1996): 34-35]。このように業は、身体・言葉・心の3つの行為すべてを意味しつつも、それらのうち前者二つを決定づける心の行為に力点が置かれている。自業自得という言葉があるように、業とその結果は一個人において完結するもの(不共業)であるが、それだけにとどまらない。

結果 (*'bras bu*) が共通して (*thun mong du*) 経験される業 (*las*) もある。それは多くの人格的主体 (*gang zag*) によって共業 (*spyi thun gyi las*) が積まれることによって、結果を共通して経験するようなとき、たとえば外的な環境 (*phyi'i khor yug*) などを共通して享受するようなときのことである¹⁹ [Dalai Lama 2005(1996): 37]。

ダライ・ラマは、外的環境(器世間)は有情の共業の結果であるという見解を示している。たとえば、車を所有して楽に移動したいと心で思い、実際に身体的行為としてそれを行うという業を諸個人が積み、結果としてみなが大気汚染を経験しなければならなくなるように、諸個人の為したそれぞれの業の結果を、諸個人それぞれが異なった結果を経験するのではなく、同じ結果をみなが経験することとなる。

以上みてきたように、ダライ・ラマは、地球環境破壊の原因を諸個人の業に帰している。

8. 環境問題解決にむけた議論：認識科学と設計科学

これまで環境・植物の位置づけ・環境問題の原因についてのダライ・ラマの見解を見てきたが、これらは「認識科学」と呼ばれる領域に類するものといえる。「認識科学」とは、「設計科学」の対概念であり、日本学術会議による『新しい学術の

¹⁹ *'bras bu thun mong du myong rgyu'i las kyang yod/ de ni gang zag mang po zhig gis spyi mthun gyi las shig bsags nas 'bras bu thun mong du myong ba ste/ dper na phyi'i khor yug sogs thun mong du longs su syod pa lta bu'o/* [Dalai Lama 2005(1996): 37]

体系—社会のための学術と文理の融合—』において、「認識科学（epistemological science または cognizing science）」とは「‘現象の認識’を目的とする理論的・経験的な知識活動」であり、「設計科学（designing science）」とは「‘現象の創出や改善’を目的とする理論的・経験的な知識活動」であると規定されている[日本学術会議 2002: 91]。この両概念は地球環境問題を考える上で議論の俎上に載せられている[半藤 2012]。

仏教は、諸現象を分析するアビダルマのような認識科学を包含し、全体としては苦からの解脱という目的を達成するために構築された設計科学だということができよう。しかし、近代化にともなって生じた地球環境問題解決に資する設計科学として機能しうるかどうか。これは仏教に限らず、諸宗教・思想についてもあてはまる。

例えば、畠中和生は、Shrader-Frechette や Passmore らが環境保護の思想が文化的伝統にあっても環境破壊の起こった国の事例として日本を挙げていることや、自国の文化的伝統を再評価すれば環境問題の解決策が見つかるだろうとの期待は単なる気休めでしかないとテッサ・モーリス・鈴木が述べていることを指摘したうえで、それでも宗教や伝統思想に何ができるのかと問うている[畠中 2002: 27-30]。畠中はこれについて、環境問題の原因が貪欲やエゴイズムにあるとすれば、宗教や伝統思想にできることは、近代科学・技術によって肥大化する人間の欲望を制御すること以外にはないのではないかと述べている[畠中 2002: 29]。

岡田真美子は、日本のごみ総排出量とその処理費用を人々に提示して理解をしてもらっても、家に帰ればコンビニでもらったレジ袋に包装ごみをいれてごみ回収に出すという行為は改まらないという環境的非協力行動（「わかっちゃいるけどやめられない」行い）を例に出し、倫理的判断には客観的ルールに従うという面よりも主観的な側面が大きい可能性があることを示した脳科学の実験結果を踏まえつつ、環境的非協力行動を改めるのに宗教が寄与できる余地があるのではないかと述べている[岡田 2009: 82-83]。

また上述したように、立本成文は「一人ひとりができる環境問題の解決は、暮らし方、ライフスタイルを考えなおしていくしかない」く、「山川草木の思想が地球環境問題解決の根源的な哲学となる可能性を秘めている」と述べている[立本 2012:

27]。

9. ダライ・ラマにおける設計科学としての非暴力と認識科学としての相互依存(縁起)の統合

仏教を学んでいた少年時代、私は環境を大切にする態度の重要性を教えられた。我々の非暴力(non-violence)の実践は人間だけでなく、すべての有情、すなわち心を有するすべてのものに向けられる[Dalai Lama 1995c: 284]。

このダライ・ラマの発言から、彼の環境問題へ向けた設計科学の指針は非暴力であることがわかる。ここにいう非暴力は、単に物理的な力を行使しない、という意味ではない。上述の業についての説明でみたように、外的に顕れる行為は心の働き(心所)に従って発せられる。ダライ・ラマのいう非暴力は外的な行為のみならず、心の働きにまで及ぶものである。アサンガ(310-390 頃)が『大乘阿毘達磨集論(*chos mngon pa kun las btus pa*)』において 51 種の心の働きの一つとして非暴力(*rnam par mi 'tshe ba*, 害)を挙げ、「無瞋に含まれるもので、悲の心そのものであって、損恼しない行為をとともなうものである」²⁰ [Thogs med (Asaṅga) 1985: 49a-5]と定義しているように、ダライ・ラマにおける非暴力も「悲」を意味している²¹。彼によると「悲」は次のように定義される。

有情たちが苦 (*sdug bsngal*) とその因 (*rgyu*) の一切から離脱する (*bral ba*) ように欲すること (*'dod pa*) である²²[Dalai Lama 2005(1996): 51]。

したがって、ダライ・ラマにおいて非暴力=悲の対象となるのはあくまで有情である。苦しみを感じる存在である有情とみなされない植物は非暴力=悲の対象とな

²⁰ *rnam par mi 'tshe ba gang zhe na/ zhe sdang med pa'i char gtogs pa/ snying rje ba'i sems nyid de/ tho mi 'tsham pa'i las can no*// [Thogs med (Asaṅga) 1985: 49a-5]

²¹ ダライ・ラマによれば「非暴力 (non-violence) は暴力の欠如を意味するものではない。それはもっと積極的 (positive) で意義ある (meaningful) ものである。私は非暴力のより十分な表現は悲 (compassion) であると考えている」 [Dalai Lama 1995a: 5]。

²² *sems can de dag sdug bsngal dang/ de'i rgyu mtha' dag las bral bar 'dod pa*[Dalai Lama 2005(1996): 51]

らない。だからといって、ダライ・ラマが植物の保護について無関心であるわけではなく、むしろ積極的に植物の保護を訴えている [Dalai Lama 2007: 19]。

ダライ・ラマは非暴力＝悲と環境との関係にかんして次のように述べている。

環境に対する配慮は神聖なものである必要はないし、常に悲(compassion)を求めるものではない。我々仏教徒はすべての有情に対する悲をいうが、この悲をすべての岩や木や家にまで必ずしも広げるわけではない。我々のほとんどは幾分か自分自身の家に配慮をするが、本当にそれに対して悲を抱くわけではない。我々はそこに住み幸福であるために家を維持する。家の中で幸福でいるために家を気遣わねばならないことを我々は知っている。その感覚は悲であるというよりも配慮(concern)であろう。同様に地球は我々の家である。もし本当に、自分たち自身や、子供、友人、この大きな家を共にしている他の有情たちにとっての幸福を思うならば、我々は家である地球を維持し気遣わねばならない」 [Dalai Lama 2007: 16]。

ダライ・ラマは植物や地球すなわち器世間を家にたとえ、その家を維持し気遣うのはそこに住まう有情の幸福のためだとしている。これは上述した器世間と有情世間の相互依存すなわち「縁起」に基づいていることが分かる。有情の業によって器世間である自然環境が形作られ、その自然環境のあり様が有情の苦楽に影響する。有情が幸福であるように（慈）、あるいは有情が苦しみから逃れるようにと欲する（悲）がゆえに、植物をはじめとする自然環境を保持しなければならない。

このようにダライ・ラマにおいては、認識科学的見解である相互依存すなわち縁起の論理を媒介することによって、非暴力＝悲が自然環境保護の設計科学的原理となる。

おわりに

ダライ・ラマの環境思想は非暴力と縁起によって構築されているが、これには様々な問題が含まれている。たとえば、もし人間が生き残るために他の有情の命を

絶たねばならない場合はどうするのか、あるいは生態系を守るために特定の動物を駆除しなければならない場合はどうするのか、などの問題がある。また彼によれば、環境問題とは「道徳(morality)や倫理(ethics)の問題ではなく、我々自身の生き残り(survival)の問題であり、単に今の世代だけでなく、未来の世代の問題でもある」[Dalai Lama 1995c: 309-310]。生き残りの問題であるとするとき、そこには倫理学でいうサバイバルロッタリー(survival lottery)のような功利主義的観点からの議論もなされよう。

こうした諸問題を今後の課題として提起するにとどめ、本稿を閉じたい。

文献表

- Dalai Lama 1995a, *Dialogues on Universal Responsibility and Education*, Library of Tibetan works and archives, New Delhi.
- 1995c, *The Spirit of Tibet: Universal Heritage*, edited by A. A. Shiromany, Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, New Delhi.
- 1996(1984), *Advice from Buddha Śākyamuni*, translated by Tsepak Rigzin and Glen H. Mullin, the Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala, India.
- 1998a, *The Political Philosophy of His Holiness the XIV Dalai Lama Selected Speeches and Writings*, Editor A.A.Shiromany, Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, New Delhi.
- 1999a, *Ethics for the New Millennium*, Riverhead Books, New York.
- 2002(2000), *bod gans can gyi khyad nor*, rigs slob lhag rtseg tsogs chung, Dharamsala, India.
- 2004(1962), *ngos kyi yul dang/ ngos kyi mi mang/*, bod gzhung shes rig dpar khang, Delhi, India.
- 2005(1967), *legs bshad blo gsar mig 'byed ces bya ba bzhugs so*, bod gzhung shes rig dpar khang, Delhi, India.
- 2005(1996), *nang pa'i lta spyod kun btus*, rigs slob lhag brtsegs tshogs chung, India.
- 2006(1998), *sems kyi zhi bde*, rigs slob lhag brtsegs tshogs chung, Dharamsala, India.
- 2007, *His Holiness the XIV Dalai Lama on Environment, Collected Statements*, Environment and Development Desk, Department of Information and International Relations, Central Tibetan

- Administration, India.
- 2008(2007), *bod kyi nang chos ngo sprod snying bsdus*, sku bcar rnam par rgyal ba phan bde legs bshad gling grwa tshang gi shes yon lhan tshogs, India.
- 2009, *gong sa skyab mgon chen po mchog gis khor yug srung skyob skor ltsal pa'i blang dor lam ston*, bod gzhung phyi dril las khungs, India.
- Dalai Lama, et al. 1999, *Consciousness at the Crossroads, Conversations with The Dalai Lama on Brain Science and Buddhism*, edited by Zara Houshmad, Robert B. Livingston and B. Alan Wallace, Snow Lion Publications, New York.
- , et al. 2004, *The New Physics and Cosmology, Dialogues with the Dalai Lama*, edited by Arthur Zajonc, Oxford University Press, New York.
- Chos kyi grags pa(Dharmakīrti) 1986, *tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur byas pa*, sde dge bstan 'gyur, tshad ma, ce, CD-Rom, W23703-1490, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Clippard, Seth Devere, 2011, “The Lorax Wears Saffron: Toward a Buddhist Environmentalism”, *Journal of Buddhist Ethics Volume 18*, pp. 212-248.
- Dbyig gnyen(Vasbandhu) 1986, *chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa*, sde dge bstan 'gyur, mngon pa, ku, CD-Rom, W23703-1456, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Eckel, Malcolm David 1997, “Is there a Buddhist philosophy of nature?,” *Buddhism and Ecology*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Harvard University Press, Massachusetts, pp. 327-349.
- Harris, Ian 1994, “The Problem of Buddhist Environmental Ethics,” *Journal of Buddhist Ethics Volume 1*, pp. 45-56.
- 1995, “Getting to Grips with Buddhist Environmentalism: a Provisional Typology,” *Journal of Buddhist Ethics Volume 2*, pp. 173-190.
- Kabilsingh, Chatsumarn 1990, “Early Buddhist Views on Nature,” *Dharma Gaia*, edited by Allan Hunt Badiner, Parallax Press, California, pp. 8-13.
- Keown, Damien 2007(2005), *Buddhist Ethics*, Oxford University Press, New York.
- Klu sgrub (Nāgārjuna) 1985, *dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba*, sde dge bstan 'gyur, dbu ma, tsa, CD-Rom, W23703-1412, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- Lafleur, William 1990, “Sattva: Enlightenment for Plants and Trees,” *Dharma Gaia*, edited by Allan Hunt

- Badiner, Parallax Press, California, pp. 136-144.
- Lancaster, Lewis 1997, “Buddhism and Ecology: Collective Cultural Perceptions,” *Buddhism and Ecology*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Harvard University Press, Massachusetts, pp. 3-18.
- Pan chen bsod nams grags pa 2008a, *rigs lam sgo brgya 'byed pa'i 'phrul gyi lde mig dang po bzhugs so*, ‘bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, India.
- 2008b, *rigs lam sgo brgya 'byed pa'i 'phrul gyi lde mig gnyis pa bzhugs so*, ‘bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, India.
- Rockefeller, Steven C. 1997, “Buddhism, Global Ethics, and the Earth Charter,” *Buddhism and Ecology*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Harvard University Press, Massachusetts, pp. 313-324.
- Schmithausen, Lambert 1991a, *Buddhism and Nature: The lecture delivered on the Occasion of the EXPO 1990, An Enlarged Version with Notes*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.
- 1991b, *The problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*, The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.
- 1997, “The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics”, *Journal of Buddhist Ethics Volume 4*, pp. 1-74.
- Shrader-Frechette, K. S. 1991, *Environmental Ethics, Second Edition*, The Boxwood Press, U.S.A..
- Silva, Padmasiri De 1990, “Buddhist Environmental Ethics,” *Dharma Gaia*, edited by Allan Hunt Badiner, Parallax Press, California, pp. 14-19.
- Sponberg, Alan 1997, Green Buddhism and the Hierarchy Compassion, *Buddhism and Ecology*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Harvard University Press, Massachusetts, pp. 351-376.
- Swearer, Donald K. 1997, “The Hermeneutics of Buddhist Ecology in Contemporary Thailand: Buddhādāsa and Dhammapiṭaka,” *Buddhism and Ecology*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Harvard University Press, Massachusetts, pp. 21-44.
- 2006, “An Assessment of Buddhist Eco-philosophy,” published by permission, <http://www.hds.harvard.edu/cswr/resources/print/dongguk/swearer.pdf>, 2012-07-15.
- Thogs med (Asaṅga) 1985, *chos mngon pa kun las btus pa*, sde dge bstan ‘gyur, sems tsam, ri, W23703-1450,

- CD-Rom, Tibetan Buddhist Resource Center, New York.
- 2001, *Abidharmasamuccaya The Compendium of the Higher Teaching (Philosophy)*, translated into French by Walpola Rahula, English version by Sara Boin-Webb, Asian Humanities Press, California U.S.A.
- Thurman, Robert 2008, *Why the Dalai Lama Matters*, Atria Books, New York.
- White, Lynn, Jr. 1967 “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *SCIENCE Volume 155, Number 3767*, American Association for the Advancement of Science(AAAS), pp. 1203-1207.
- Williams, Duncan Ryuken 1997, “Bibliography on Buddhism and Ecology,” *Buddhism and Ecology*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Harvard University Press, Massachusetts, pp. 403-425.
- 岡田真美子 2009 「宗教と環境倫理」、『宗教研究 第 83 巻 第 2 輯』、日本宗教学会、75 頁から 96 頁。
- 2002 「東アジア的環境思想としての悉有仏性論」、『木村清孝博士還暦記念論集 東アジア仏教—その成立と展開』、春秋社、355 頁から 370 頁。
- 佐藤密雄 1972 『仏典講座 4 律蔵』、大蔵出版。
- 末本文美士 2008(1996) 『日本仏教史』、新潮文庫。
- 竹村牧男 2009 「仏教の環境観について」、『「エコフィロソフィ」研究 Vol. 3』、東洋大学、13 頁から 26 頁。
- 立本成文 2012 「山川草木の思想」、『総合地球環境学序論』、総合地球環境学研究所、25 頁から 28 頁。
- 日本学術会議運営審議会附置新しい学術体系委員会 2002 『新しい学術の体系—社会のための学術と文理の融合—』、日本学術会議。
- 袴谷憲昭 1990 「自然批判としての仏教」、『駒澤大学仏教学部論集第二十一号』、駒澤大学、380 頁から 403 頁。
- 畠中和生 2002 「宗教と自然環境破壊—伝統的宗教は現在の環境危機にどうかかわるか—」、『広島大学大学院教育学研究科紀要 第二部 第 51 号』、広島大学、23 頁から 32 頁。
- 原実 1998 「不殺生考」、『国際仏教学大学院大学研究紀要第 2 号』、国際仏教学大学院大学、1 頁から 37 頁。
- 1999 「植物の知覚—古典インドの自然観察より—」、『国際仏教学大学院大学研究紀要第 2

号』、国際仏教学大学院大学、1 頁から 23 頁。

半藤逸樹・大西健夫 2012 「統合知(方法論)」、『総合地球環境学序論』、総合地球環境学研究所、5 頁から 14 頁。

森村修 2010 「「空」の倫理は、〈何も共有していない者たちの共同体〉の倫理になりうるか？——和辻倫理学の限界」、『異文化』第 11 号、法政大学国際文化学部、213 頁から 251 頁。

渡辺章悟 2007 「インド仏教から見た自然観の可能性」、『「エコフィロソフィ」研究 Vol. 1』、東洋大学、37 頁から 42 頁。

和辻哲郎 1989(1962) 『和辻哲郎全集 第五巻』、岩波書店。

