

日本の環境倫理

——梅原猛の環境論を中心にして——

三 村 泰 臣*

(平成14年9月9日受理)

Japanese Environmental Ethics

——Focusing on Takeshi Umehara's Environmental Thought——

Yasuomi MIMURA

(Received Sep. 9, 2002)

Abstract

Most Japanese scholars have contributed to reports about the environmental ethics that originated in the western countries. Instead of their contribution, a Japanese thinker, Takeshi Umehara has introduced a Japanese environmental ethics by having analyzed Japanese cultural traditions from the Jyomon period up to now.

In this article, the author introduced the American environmental ethics briefly and explained about the Japanese environmental ethics that Umehara introduced, then clarified the difference between them.

Key Words: cosmology, environmental ethics, fear and awe, Jyomon, Shinto and Buddhism

はじめに

我が国で環境思想に関する研究が公表されるようになったのは1980年代後半からである。環境倫理の研究は、主として欧米におこった環境倫理を紹介するもので、日本の環境倫理を体系化するものではなかった¹⁾。こうした状況下において、日本の環境倫理の確立に一石を投じたのが梅原猛である。梅原は日本文化の分析を通して、日本の環境倫理を構築するための基本的視座を提示した²⁾。その代表的著作が『「森の思想」が人類を救う—二十一世紀における日本文明の役割—』(小学館, 1991)と『共生と循環の哲学』(小学館, 1996)である。また、両著書をもとに「梅原猛著作集17」として『人類哲学の創造』(小学館, 2001)が公刊された。

本論考は梅原猛の環境倫理を提示し、それを欧米の環境倫理の座標上に位置づけ、評価しようとするものである。そのために、欧米の環境倫理の系譜を提示することから始めねばならない。

(1) 「環境倫理」の系譜

■ 超絶主義

メイフラワー号がアメリカ大陸に上陸してから300年間(1620~1920)、アメリカの自然は「開拓すべき対象」とみなされ、徹底的に収奪され続けた³⁾(図1)。そうした中、独立宣言(1776)以後、僅かではあるが一部のアメリカ人の間で、自然に対する新しい意味付けを模索する運動が始まった⁴⁾。この運動はやがて、エマソン、ソローなどの超絶主義者たちに引き継がれていった⁵⁾。

エマソン(Emerson, 1803~1882)は自然こそ人間の想像力の源であり、人間の精神を反映したもだと論じた。ハーバード大学での講演「アメリカン・スカラー」(1837)では、アメリカ人のアイデンティティは自然にあると熱烈に訴えた。ソロー(Thoreau, 1817~1862)はコンコードの森・ウォールデン池のほとりに小屋を建て、孤独な清貧生活を体験し『ウォールデン—森の生活—』(1854)を著わした。その中で、ソローは自然と人間との共生、エコロ

* 広島工業大学環境学部環境デザイン学科

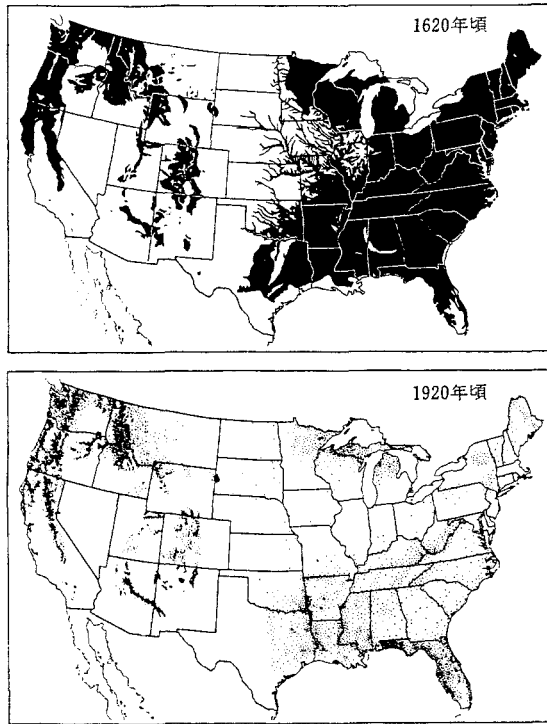


図1 アメリカ合衆国における森の分布。(梅原他編『文明と環境9』より転写)

ジーの原点を見事に描いてみせた。森は人生の価値を教えてくれる貴重な場所であり、すべてのものの内に浸透している大霊 (Over-soul) と直接交流することのできる所でもあると語った。

超絶主義者たちは、人間の内にある無限の可能性を肯定し、神と人間と自然との究極的な一致を目指そうとした。知性に信頼するのではなく、経験を超越してリアリティーに直感的に触れること、自然と共生することに意義を求めた。この超絶主義者たちの思想を、19世紀のアメリカ人は歓迎した。エマソンやソローらの思想を土台として、自然と人間との関わり方を一つの理念にまで高めようとする動きが始動した。

■ 保存と保全

この動きは、マーシュ (Marsh, 1801~1882) の『人間と自然』(1864) に示され、自然を「保護」することの重要性が論じられた。これを受けて、アメリカ森林局のピンチョー (Pinchot, 1865~1946) は、自然をそのままの状態ではだめで「賢明な利用」「計画的開発」「森林管理」など、自然を管理することの重要性を論じた。一方、ミューア (Muir, 1838~1914) は、ヨセミテの大自然すばらしさを紹介し、自然はそれ自体として価値があるものであり、手をつけないであるがままの自然の状態では保護すべきだと訴えた。

ピンチョーの立場は「保全」(conservation)、ミューアの立場は「保護」(preservation)と言われた。前者は、自然は人間が利用するという意味において価値があるものであり、人間のために自然は管理しなければならないとする立場をとる。価値の次元でいえば、自然を「使用価値」(instrumental value)の対象とするものである。後者は生物の種や原野を損傷や破壊の危険から保護しようとするもので、人間の利益は犠牲にしても、自然環境をそのままの形で保存していこうという立場を貫く。自然に対して「内在的価値」(intrinsic values)を認めようとするものである。両者は自然を保護す必要性においては同一であるが、自然に対する考え方は相対立するものであった。「保全」と「保存」の立場をパスモア (Passmore, 1914~)を参考にし対比させると「表1」の通りとなる⁶⁾。

保全と保存の二つの立場は相対立し、有名なヘッチヘッチャー論争 (1913) を引き起こした⁷⁾。この論争で保存主義は敗退したが、自然保護運動の理念に対する関心は逆に高まった。保全か保存か、いずれの理念を受けとめるかの熾烈な議論を通して、アメリカに於いて人間と自然との関わり方に対する独自のスタンスが形成されるようになった。

■ 土地倫理

保全か保存かの理念の方向性は「ウイldダネス」

表1 「保全主義」と「保存主義」

区分	保全 (Conservation)	保存 (Preservation)
支持者	G・ピンチョー	J・ミューア, A・レオポルド
パスモアによる定義	～に備えた節約	～からの保護
基本主張	1) 自然は要素や部分の集合にすぎない。 2) 人間は自然の外側に位置し、自然とは区別される。 3) 自然は技術により征服・支配すべき対象。 4) 自然は人間の幸福のために使われるべきである。 5) 最大多数のための最大幸福という基準、つまり進歩こそ最も価値あること。	1) 自然はまとまったひとつの有機システムである。 2) 人間は自然の一構成員で自然と連関している。 3) 自然は固有の価値を持つものである。 4) 自然はそれ自体で固有の本質的な価値を有する。 5) 自然の固有の価値と調和こそ最も価値あることである。
価値 (Value)	使用価値 (Instrumental value) (end-on-itself) Having value when it is used for human purpose.	内在的価値 (Intrinsic value) (end-in-itself) Having value in and of itself.

(wilderness) の概念をめぐって一層高められることになる⁸⁾。ウイリダネス協会の発足に貢献したレオポルド (Leopold, 1887~1948) は保存の理念を一段と高めるのに貢献した。彼は「土地倫理」(ランド・エシク) を提唱し、アメリカにおける環境倫理の基礎を築いた。

レオポルドは最初保全の立場からウイリダネスの保護につとめてきた。しかし、ヨーロッパの森林管理の実態を視察後 (1935)、生命の多様性こそ尊重されるべきだとする考えを支持するようになった。アリゾナ州のカイバブ高地で野生オオカミの死に直面する体験をしてから保存の重要性を深く認識した⁹⁾。そして、人間の立場からだけでなく、生態系全体の立場から考える倫理の必要性を訴えた。

彼は倫理学の歴史に目を向け、個々の人間の関係を扱った第一期の倫理学、個人と社会の関係を扱った第二期の倫理学があったこと指摘した上で「土地」(land)、つまりそこに育つ動物や植物と人間との関係 (今日の生態系全体をさす) を扱う第三期の倫理が要請されるべきだとした。人間や人間社会のことだけを律する倫理ではなく「人間と、土地および土地に依存して生きる動植物との関係を律する倫理」¹⁰⁾ としての土地倫理の具体像を描写した。

レオポルドが提唱した土地倫理では、善悪の判断基準は、従来の倫理のようにを良心にではなく、自然全体の立場、つまり生態系の立場に立つ「生態学的良心」(ecological conscience) の上に置かれている。正しいこととまちがったことの基準は「生命共同体の全体性・安定性・美観を保持しようとする行為は正しく、それに反する行為は間違っている」¹¹⁾ と定義されている。

このような土地倫理を実践することにより、最終的に「土地共同体」(land community) それ自体が尊敬され人間と土地の調和の状態がもたらされることが期待されている。その時人間は、土地共同体の支配者の立場から、一員 (member) の立場に変わるであろうとレオポルドは述べている。

■ 『沈黙の春』

ミュアやレオポルドの思想は、レイチェル・カーソン (Rachel Carson, 1907~1964) にも継承された。彼女の思想は名著『沈黙の春』(1962) に窺うことができる。この著作は人工化学物質 (農薬) の使用によって生物濃縮が生じ、それによって生態系が破壊される危険性を訴えたものだとして理解されている。

しかし『沈黙の春』には「私は地上のすべての生命がたがいに関連しあっていること、おのおのの種は他のものと固有の結びつきをもっていること、そしてすべてが地球と関連しあっていること、をいおうとしたのです」と記されていることから、カーソンが農薬の有害性を訴えつつも、

レオポルドが提示した土地倫理の思想を示そうとしているように思われる。また、カーソンはシュバイツァーの「生命への畏敬」を覚醒しようとしたとも考えられる¹²⁾。彼女は「シュバイツァーはとてすばらしいと思います。それだけでなく、〈生命への畏敬〉の念という考え方は、私の考え方と通じ合うような気がするのです」と述べて『沈黙の春』をシュバイツァーに献じている。

このように、カーソンは『沈黙の春』を公刊することによって、われわれ人類が人間中心主義の考え方を改め、新たな世界観を創造して、安心の環境を作り出していく可能性を期待したものと思われる。「わたしたちは世界観をかえなければならない。人間がいちばん偉いという態度を捨て去るべきだ」というカーソンの訴はその点を強調している。そのためには、自然の体験を通し「センス・オブ・ワンダー」(sense of wonder) を学ぶことが重要であると訴えている。

『沈黙の春』は全米にエコロジー運動を一気に喚起させた。時の大統領ケネディはこの書物を読み、ホワイトハウスに環境保護会議を設置した。1964年には「原生自然保護法」(ウイリダネス・アクト) の成立を見た。エコロジーという言葉が市民権を獲得し、これを受けて、1970年4月22日に「アース・デイ」(地球の日) が開催された。国連人間環境会議 (ストックホルム会議) が開かれ (1972)、全世界規模で環境の時代が始まった。「オンリー・ワン・アース」(only one earth) 「かけがえのない地球」(Irreplaceable planet) などの叫びが人類相互の合い言葉にさえなった。

『沈黙の春』は20世紀後半の環境保護活動の原点となったが、環境を守るためにはどのようなルールの下で行動すべきかについては、一貫した論理は持たなかった。

■ 環境倫理

ストックホルム会議以後、人類がよりよい生活水準を保ちながら安全に生きていくためには、どのように環境と関わったらよいか真剣に議論されるようになった。どのような価値観や世界観を持てばよいか、従来のライフスタイルをどのように変革していけばよいか議論された。その結果、1979年に「環境倫理」(Environmental Ethics) が立ち上げられた。

環境倫理は人間と自然との関わり方を律する倫理として華々しく登場した。この倫理は人間を含むすべての生態系を守るための倫理、生態学的倫理 (ecological ethics) と位置づけられた。生態系 (環境) に対する私たちの係わり方や姿勢、応答の仕方、責任の執り方の善し悪しを、従来の倫理学とは異なる視点から問い直すものであった。環境倫理は環境というものを視野に置いて、人間と自然と関

わり方の基本ルールを提示した。その際、以下の三点が最重要ルールとして認識された¹³⁾。

(1)「地球の有限性」 これまで無限に開いた空間と認識されていた地球生態系を、有限の閉じた空間と考える必要がある。ポッターの「生き残りの科学」、ボールディングの「宇宙船地球号」(1966)、ローマ・クラブの『成長の限界』(1972)、サロメヴィッチとペステルの「新しい地球倫理」(1974)などにより、地球の有限性が指摘されてきたことを受け、環境倫理は「地球生態系は開いた宇宙ではなく、閉じた有限の世界である」と位置づけた。この点を肝に銘じて行動することを求めた。

(2)「世代間倫理」 「現在の世代は、未来の世代の生存可能性に対して責任がある」という基本的ルール。環境に関わる問題では、現在世代が加害者になり、未来世代が被害者になる構造がある。私たちの行為は常に未来世代に影響を及ぼすものである。だから、この点を視野に置いて行動することが必要である。資源、環境、生物種、生態系など、未来世代の利害に関係するものについては、人間は自己の現在の生活を犠牲にしても、未来世代のために保存の完全義務を負うとしている。世代間倫理は「我々が(祖先の)愛を必要としたのと同様に、子孫も我々の愛を必要とするであろう。子孫へと流れ込み、そこを通り抜けてさらに先へと進むような〈愛の連鎖 chains of love〉なのである」とパスモア(J. Passmore)は説明している¹⁴⁾。

(3)「自然の権利」 動物や自然物の持っている権利や価値は評価されるべきである。ストーン(Ch. D. Stone)の「自然物の当事者適確」(1972)、シンガー(P. Singer)の「動物解放論」(1973)、レーガン(T. Regan)の「動物の権利」(1975)などによって主張されている。彼らは、人間だけでなく、生物の種、生態系、景観などにも生存の権利があるので、人間は勝手にそれを否定してはならないと主張した。

■ 環境倫理の貢献と限界

環境倫理は、従来の倫理学に挑戦するものとして評価された。これまでの倫理学は、最初に個人主義として、次に民主主義として個々の人間間の基本ルールを考察するものであった。しかし、個人主義も民主主義も、地球の無限性と同世代性を前提に置いて成立しているに過ぎない。その枠組みの中で「他人の権利を無視するな」(個人主義)とか、「最大多数の最大幸福の追求」(民主主義)が基本的ルールとして提示され、この基本ルールの遵守が個人と社会の幸福実現の根拠とみなされた。

ところが環境倫理によると、たとえ個人・社会の基本ルールを遵守したとしても、有限の化石燃料を勝手に浪費することは倫理的に悪とみなされる。なぜかと言えば、化石

燃料を勝手に浪費することは、地球の有限性や世代間倫理を無視する行動で、環境倫理の基本ルールに反するからである。

環境倫理は従来の倫理学に挑戦するだけでなく、近代社会システム(政治・経済・法)が作ってきたパラダイム全体にも挑戦を投げかけるものとしても評価された。これまでの政治システムは、現在世代の国民・国家の利益追求を枠組みに構築されたもので、未来世代にまで足を踏み込んで政策決定するシステムではない。世代間倫理のルールは、この政治システムを見直すことを促すものである。経済システムは資源の無限性を前提することによって展開されてきたものである。しかし、地球の資源は無限だとする枠組で経済システムを動かすことは、地球の有限性のルールに違反するものであり、不適切な行為とみなされる。地球の有限性のルールは、従来の経済システムを新しい視野から見直す必要性を要求するものであった。近代法システムは人間にだけ生存権があるという枠組みで展開されたものである。しかし、この枠組は自然の権利のルールには対立する。

このように、環境倫理はこれまでの倫理学や社会システムに、パラダイム変換を強要するものとして衝撃的に受けとめられた。環境を守るには、これまでの倫理学や政治・経済・法システムが遵守されるだけでは不十分で、このシステムやパラダイムを転換する必要がある点を提案したところに、環境倫理の最大の貢献があったといえる。環境倫理は工学や建築学など、他の産業活動に対しても、その基本コンセプトの変更を迫るものである。

他方、環境倫理は自然の権利に関して、その根拠を十分に提出し得ていない。たとえば、環境倫理を継承する国際環境保護連合は自然保護の根拠に関して「人間以外の生物の生存が脅かされるならば、それは必ずや人間の生存条件もまた脅かされているはずだから、自然保護は人間保護に有用だ」と有用論(保全主義)の立場をとっている。この主張は、自然の内在的価値を擁護する立場とは相対立する姿勢である。環境倫理は自然そのものの権利・価値を容認する程、十分な思想にまで高められているとは言い難い。

環境倫理は地球の有限性や世代間倫理など、これまで私たちが気づかなかった新しい倫理基準を提案したという点では重大な貢献をしたが、人間中心主義の立場を脱却するまでには至り得なかった。この点に環境倫理の限界がある。

■ 生命圏倫理学

環境倫理が踏み込み得なかった自然の権利を擁護する試みとして、ミュアやレオポルドの思想の再評価がおこなわれた。自然の内在的価値を、何にどこまで認めることができるかが最大の議論的となった¹⁵⁾。こうした議論の中

でホーリズム (Holism) が支持された。

ホーリズムは自然の内在的価値を地球全体に認めるものである。デュボスは地球を「ひとつの生命ある有機体」とみなし「地球は我々の母」と主張した。地球の神聖を汚すとき、私たちは自分自身を危険にさらすことになるのだ。我々は「地球とその幸福」を目指すべきであると訴えた。ホーリズムは人間中心主義の環境倫理の限界を突破するものとして期待された。

ホーリズムの地平に位置づけられるものとして「ガイアの思想」と「ディープ・エコロジー」(Deep Ecology) があげられる。これらは現在「生命圏倫理学」(Eco-ethics) と呼ばれている。

(1) 「ガイアの思想」 ラブロック (J.E. Lovelock) が1973年に提唱したもので、この地球を一個の巨大な生命体(ガイア)とみなし、人間はガイアの一メンバーであるとみなす。人間はガイア全体の生命維持のために謙虚に「共生」する道を選ぶべきであることを勧めている。基本主張は次の四点にまとめられる。

- 1) 人間はガイアの中で生かされているガイアの一部、ガイア共同体の一員である。
- 2) 人間はガイアのメンバーである諸生物と平等である。人間だけが優れているのではない。
- 3) ガイア共同体の各メンバーは、相互に関連してガイアを作っている。
- 4) 人間だけ勝手にふるまってはならない。人間はガイアの所有者でもないし、支配者・管理者の能力もない。

(2) 「ディープ・エコロジー」 ノルウエーの哲学者アルネ・ネス (Arne Naess) によって提唱され、B. デュバル (B. Devall), G. セッションズ (G. Sessions), T. ベリー (T. Berry) らにより展開された。ディープ・エコロジーの究極的目標は自己実現 (self-realization) と生命中心の平等 (biocentric equality) を達成させ、エコロジカルな世界の構築にある¹⁶⁾。森岡正博は、ディープ・エコロジーを次の7つにまとめ、それに対する批判もあげている¹⁷⁾。

- 1) 生命体や人間は、個々ばらばらに存在しているのではない。生命体や人間は、相互依存的なフィールドに織りこまれた結び目である。
- 2) ディープ・エコロジーは、原則として「生命圏平等主義」をとる。すべての生命は、生を送り開花する平等の権利をもっている。
- 3) ディープ・エコロジーは、多様性と共生の原理を採用する。ゆたかな多様性をもった生命が、お互いに協力しあわなければならない。人間社会にも、多様性が必要である。
- 4) ディープ・エコロジーは、反階級の姿勢をとる。め

ざすものは、階級のない多様性である。

- 5) 汚染と資源枯渇にたいする闘いは、すすめなければならない。
- 6) 生命体や自然のなかに見られる「複雑性」を評価すること。
- 7) 地方の自主と脱中心化をすすめること。

■ 「環境倫理」の位置づけ

最後に、これまで述べてきたアメリカ環境保護活動を「恐れ倫理」と「畏れ倫理」の二つの倫理の立場から評価し¹⁸⁾、環境倫理がどのように位置づけられるか検討してみよう (表2)。

表2 「恐れ倫理」と「畏れ倫理」

	「恐れ倫理」	「畏れ倫理」
環境保護者	ピンチョー	ミューア、レオポルド
自然観	機械	生命
価値観	使用価値	内在的価値
中心的宗教	一神教 (キリスト教)	多神教 (アニミズム)
地理 (風土)	ヨーロッパ (砂漠・草原)	アジア (森)
ライフスタイル	還元主義	共生・循環主義
人間観	工作人 (Homo Faber)	大地人 (Homo Humus)
世界観	ふたつ	ひとつ
技術観	開発 (Development)	調和 (Harmony)
倫理	環境倫理	生命圏倫理学

ピンチョーは、自然は野放しにすれば人間に十分役立つものとはならず、むしろ人間に不利益をもたらす。だから、この不利益を免れるために、人間の力で自然を管理することが必要であると主張した。彼は自然の使用価値を認める立場から自然の保全を訴えた。ピンチョーの環境保護活動は、それゆえ「恐れ倫理」に基づく活動であったとみなされる。また、環境倫理は「人間以外の生物の生存が脅かされるならば、それは必ずや人間の生存条件もまた脅かされているはずだ」とか、環境倫理の三つの基本主張では、地球の有限性と世代間倫理はそれを守らなければ人類の生命が脅かされることになる」と主張しており、環境倫理は「恐れ倫理」に基づいている。

他方、エマソン、ソロー、ミューア、レオポルドたちは、自然の内在的価値を支持し、その立場から保存の重要性を訴えた。同様の考えはカーソンにも引き継がれている。カーソンはシュバイツァーの「生命への畏敬」を重要視している。彼らの思想は、環境倫理が見過ごしてきた自然の権利を擁護するもので、自然の持っている生命的なものを認める。また、ガイア思想やディープ・エコロジーなど生命圏倫理学も、同様に自然を生命的なものとして位置づけている。こうしたことから、エマソン、ソローにはじまり生命圏倫理学へと至る流れを「畏れ倫理」と位置づけることができよう。

このように、環境倫理は「恐れ」の上に位置づけられ、ミューア、レオポルド、カーソンらの活動は「畏れの倫理」の上に位置づけられる。

(2) 梅原猛の環境論

■ 地球環境問題へのアプローチ

地球環境問題とは1972年のストックホルム会議から、1992年の地球サミットまでの20年間に議論された環境破壊に関する問題である¹⁹⁾。国連環境計画はそれを三つのカテゴリーに別け、九つの問題として提示した。これらの諸問題の直接的原因は近代科学技術文明にあるとされ、緊急・正確な対応が求められてきた。

一方梅原猛は哲学者の立場から、環境破壊の原因は近代科学技術文明を引き起こした近代ヨーロッパ思想にあるとみなす²⁰⁾。近代ヨーロッパ思想は、自然を生命のない機械とみなすデカルトの機械論的世界像と、ベーコンの自然支配の理念に起因するもので、この二つによって支持された思想は「人間中心主義」と呼ばれる²¹⁾。梅原はこの人間中心主義がヨーロッパ文明からアメリカ文明へ、そして現代文明へと種々の環境問題を引き起こして展開されてきたと論じている²²⁾。したがって地球環境問題への取り組みは、近代技術文明を誕生させてきた人間中心主義そのものを克服することにより遂行されるべきものである。梅原は、人間中心主義批判（デカルト批判）を通して、新たな世界観を創造することこそ肝要だとしている²³⁾。

ではどのようにしてデカルト批判をするのか。梅原は直接的にデカルト批判を行わず、むしろ、環境破壊に組しなかった諸文明・文化を再考するという方法で、間接的にデカルト批判を行なっている。その対象として日本文化に照準を定め、その特質を解明することを試みている。

日本の国土は豊かな自然と文化を残す地球上希有のところである。この豊かな自然と文化の中に、人間中心主義を克服することのできる知恵が隠されているのではないのか、梅原はそのように推定し一つの包括的問いをたてた。「日本にどうして森が残ったのか」。この問いに対し、生産の問題、宗教の問題、基層文化の問題の三つ側面から厳密な検討を行なっている。

■ 日本の農業

日本に森が残ったのは農業との関わりが大きい。稲を生産するには大量の水が必要であるが、日本列島はアジアモンスーン地帯に属し、大量の雨が降る。大量の雨は豊かな森林をもたらす、豊かな森林は多くの雨水を保水する。このように、まるでスポンジに水を貯えたような日本列島では、古くより稲作農業が適していた（写真1）。

稲作には大量の水が必要であるため、保水する役割を具



写真1 日本の森には豊かな水があふれている（青森県・白神山地）。（著者撮影）

えた森林は大事にされ、破壊から守られることになった。また、稲作には水を張る水平な水田が必要なため、無謀に森林が破壊されることもなかった。更に、羊・山羊などの家畜の放牧を行なわなかったこと、稲作が始まったのが新しかったことなども、森林が保護されるのに役立った。

日本に森が残されたのは、稲作農業という下部構造によるところが大きかった点を梅原は指摘している。しかし、生産という条件によって日本の森が残ったと考える一方で、梅原は日本の上部構造によっても森が残ったのではないかと指摘している。

■ 日本の宗教

日本に森が残った理由として、稲作農業を基盤に神道・仏教などの多神教が受け入れられてきたことも重要な要因としてあげられる。日本では神道と仏教が混交して展開したが、これらの内には、自然を搾取する思想ではなく、自然を守る思想があったことを梅原は示している。

1) 仏教 仏教は聖徳太子によって受け入れられ、奈良仏教・平安仏教・鎌倉仏教と三段階を踏んで日本独自の仏教として信奉されるようになった。奈良仏教はいわば中国仏教の移入に過ぎなかったが、平等と統一を旨とする仏教が移入され、それが日本仏教の祖型として形成された。続いて、最澄・空海の平安仏教によって、仏教は日本独自の一つの思想に高められていった。最澄は「山川草木国土悉皆成仏」（天台本覚論）という仏性論を展開し、人間も自然も仏性を具えた平等な存在であるとする極めて重要な思想（共生の思想）を提示した。平安仏教によって、人間の平等性・統一性が自然万有にまで拡大され、仏教は日本人の心にはじめて深く受けとめられたといえる。

平安仏教により、仏教は共生の思想として提示されたが、鎌倉仏教は更に新たな日本仏教を展開した。法然・親鸞による浄土教は人間の死後の問題に積極的に触れた。特に親鸞は衆生の魂は死んであの世へいき、また再びこの世に戻

ってくるという思想（環相廻向）を提示した。親鸞のこの思想は日本人の心に深く受け止められた。この思想は、仏教が循環の思想として示されたことを意味している。

日本の仏教は奈良時代以来、最澄・空海、法然・親鸞らによって日本独自の仏教として展開されてきた。それは、上述したことを踏まえれば共生と循環の思想として展開したものである。この仏教は釈迦の仏教教説とは矛盾するところも多いが、そうであっても日本人はその日本独自の仏教を真実のものとして受容してきた。

2) 神道 神道は日本社会の変化とともに二回にわたり変容してきた。奈良時代の律令制度の下で形成された律令神道と、幕末から明治にかけて強制された国家神道の二つ形態をとってきた。しかし、それぞれの時代に一定の神道教説が提示されたにもかかわらず、日本人はその教説を越えた次元にある神道を受容してきた。

日本人が受容した神道は、神社の森を舞台にして種々執行される祭りを中心にした神道であった。森林に囲まれた神社の森に霊威を身に感じ、四季おりおりの祭りに参加することによって心の清浄を確認してきたのである。

南方熊楠は神社合祀反対論の中で、神社は「とにかく神林ありて神社なり」とも「神社、神林の存在ばかりが、すでに人心の感化に大功あるなり」とも述べているが、神社の森は神道そのものと不即不離である。西行(1118~1190)が伊勢神宮の森を詠じた「なにごとのおわしますかは知らねども、かたじけなさに涙こぼるる」という歌は、神道の示す世界観を表現するものである。西行のこの歌は、森とそこに棲む生命体との共生の秘儀を歌ったものであろう。

神社の祭りは稲の祭りを中心に、四季折々に行なわれる。その祭りでは、人間だけでなく森に棲む動物や山神たちも集い歓喜する(写真2)。日本人はこの祭りを繰り返すことによって自己のアイデンティティを確認してきた。また、盆や正月にはあの世に旅立った人々の魂を迎えて集い、その魂をあの世へと送った。



写真2 祭りには森に棲む神々が出現し人々と交流する(長野県・遠山霜月祭り)。(著者撮影)

このように、日本人が受けとめてきた神道は、神社の森と祭りを軸にして展開してきたものである。日本人がそのような神道を受け入れてきた歴史の背後には共生と循環の思想があったと言わざるをえない。

■ 日本列島の基層文化

日本の仏教と神道の中に共生と循環の思想が存在することを示した上で梅原は、では何故そのような思想が日本の仏教や神道の中に存在するのか、という点を問うている。梅原はその理由が、仏教や神道以前からあった日本列島の基層文化の中にあるのではないかと予測し追求している。

1) 縄文の思想 縄文時代は、今から凡そ一万二千年前から二千三百年前まで、日本列島全域において展開した狩猟採集文化の時代である。縄文時代の日本列島は、落葉広葉樹と常緑照葉樹の分布する森の環境であった。この豊かな森の中では、自然崇拜の宗教に基づく生活が行なわれた。縄文遺跡から発掘される種々の生活用具をはじめ、遺物・遺構の形態から、縄文人が自然と共生した自然宗教に支えられていたことが予想される。

梅原は縄文時代のウッドサークル(環状列木)について推論し、この遺構に共生と循環の思想があったこと論証している²⁴⁾(写真3)。ウッドサークルは複数の柱を円形に立てたもので、何年かおきに立て替えられたものである。この柱近くでは、土面や動物の骨が出土するなど、葬送のために使われた形跡が認められる。また『記紀』の記述によれば、柱は霊が行き来するものとされている。こうした事例から、縄文時代において柱を介して霊がこの世とあの世とを循環すると信じられていたと述べている²⁵⁾。ウッドサークルは、この世とあの世との間を霊が循環するとする循環の思想を示すものであり、すべての生命に対する共生の思想があったことを表すものだと結論している。このような柱を立てた背景には、樹木や森に対する強い信仰があったことも指摘している²⁶⁾。



写真3 柱は霊が天と地を行き来する循環の装置と考えられた(青森県・三内丸山遺跡)。(著者撮影)

2) アイヌと東北文化 縄文時代から既にあった「共生と循環」の思想は、アイヌの文化の中にも認められるという。梅原は特にアイヌの民俗「イオマンテ」(熊送り)について言及している²⁷⁾。イオマンテは、熊の魂(イ=それ)を天へ送る(オマンテ)儀礼である。この儀礼は、多くの土産物(ミアンゲ)を持ってきてくれた客人(マラプト)である熊に、多くの土産物(ミアンゲ)を持たせてあの世に送り、そして再び客人としてこの世に戻ってくることを祈願するものである。このイオマンテの中には、熊を人間の客人とみなし、その魂は循環・再生すると考える思想が内在すると述べている。イオマンテは縄文以来の列島人が持ってきた共生と循環の思想の一表現である²⁸⁾。

東北地方にはオシラサマという木の人形を遊ばせる民俗宗教行事がある。オシラサマはアイヌ語のシランバカムイ(樹木の精)が原型であることから、この民俗は木の魂を迎えて送る樹木崇拜と考えることができる²⁹⁾。この行事は、山の神を遊ばせる早池峰山周辺の山伏神楽の権現舞にも継承され実演されている。いずれも共生と循環の思想を示すものである。

■ 共生と循環の世界観

日本の文化は、縄文以来一万数千年前にわたる豊かな森の環境の中で育まれた。この文化の根底には、縄文時代から現代に至るまでひとつの太い思想が流れている。その思想は、縄文文化の中のみならず、アイヌや東北の文化の中に、また神道や仏教の中にも認められる思想である。梅原はその思想を「共生と循環の世界観」と呼んでいる。

共生と循環の世界観は次の二点に要約できる。共生の世界観は「人間と他の動物はいずれもこの地球の平等な住民であり、人間が他の動物にまさった優越的原理をなんら所有していないということです³⁰⁾と表現している。循環の世界観は「すべての生きとし生けるものは、永遠にその魂が生と死を循環すると考えられています³¹⁾と表現している。

日本列島には共生と循環の世界観に基づいた生活が、一万数千年にわたって営まれてきた。このような世界観が長らく存在したために、日本列島に豊かな森が残されたのだと梅原は結論している。この世界観は、ソクラテス以前のギリシア哲学、インドや中国の思想、近代の思想の背後に残された哲学の中に認められると指摘している³²⁾。梅原は別のところでこの世界観を「アニミズム」と呼び、共生と循環の世界観はインディオをはじめ、現代の少数民族の中にも認められる、農耕以前から存在した人類普遍の世界観であると位置づけている。

■ 日本の環境倫理

梅原は日本の基層文化に隠されている思想を共生と循環の世界観とした上で、自らの環境論を展開した。この環境論は、梅原によって唯一・独自に論じられた環境論なので、筆者はそれを「日本の環境倫理」と呼ぶことにしたい。

この日本の環境倫理を欧米の環境倫理と対比し、それを欧米の環境倫理の上に位置づけてみよう。日本の環境倫理を西欧の環境倫理と比較すると、西欧の環境倫理は地球の有限性と世代間倫理の実現を最優先課題としているが、日本の環境倫理は逆に自然の権利を最優先課題として展開している。日本の環境倫理は、自然の権利から世代間倫理や地球の有限性に言及しようとするものである。その意味で日本の環境倫理は生命圏倫理に類するものとして位置づけられよう。また、ミュアやレオポルド、カーソンの思想とも一脈通じるものでもある。

環境倫理は環境破壊によって引き起こされる人類生存の危機を危惧するものであり、恐れ倫理に属する。しかし日本の環境倫理は生命体の共生と循環の世界観に基礎を置くものであり、畏れ倫理として位置づけることができる。日本の環境倫理は、有史以来環境を保護してきた人類の普遍的な倫理とも命脈を共にするものである。

おわりに

梅原によって提出された日本の環境倫理は、欧米の環境倫理が果たし得なかった点を補い、新たな環境倫理の可能性として期待される。しかし、現在のところ日本国内で十分と言えるほど議論の俎上にあがっていない。

梅原の環境論は森の哲学者・南方熊楠の思想とも重なるところが多々認められる。今後、二人の思想及び行動を比較研究することにより、梅原の環境論がより普遍化されていくことを期待したい。

註

- 1) この視点からの環境倫理に関する代表的著作として、森岡正博『生命学への招待—バイオエシックスを越えて—』勁草書房、1988、岡島成行『アメリカの環境保護運動』岩波新書、1990、加藤尚武『環境倫理学のすすめ』丸善ライブラリー、1991、鬼頭秀一『自然保護を問い直す—環境倫理とネットワーク』ちくま新書、1996、などがあげられる。
- 2) 梅原の哲学に対する姿勢は次の発言に示されている。「西洋の哲学を学ぶことのみが哲学と考えず、西洋の哲学とともに東洋の思想を学び、現代という時代の歴史的状况を深く自覚し、そして自らの頭で世界や人間というものがどういうものであり、どうあるべきかを考え、それにもとづいて一つの思想体系を立てるのが

- 哲学であると考えていました」(『人類創造の哲学』65頁)。
- 3) エリオット (Eliot, 1604~1690) は森を「厳しい労働と欠乏と、荒野の誘惑以外の何ものも生まれない」場所、マザー (Mother, 1663~1728) は森を恐ろしい危険、悪魔、ドラゴン、火のように赤い空飛ぶ蛇でいっぱいであり、反キリストの帝国であるとみなしている。
 - 4) バードウォッチャーのオーデュボン (Audubon, 1785~1851) は『アメリカの鳥類』(Birds of America, 1827~1838) を著わし、自然への新しい意味の探求を具体化した。ブライアント (Bryant, 1794~1878) は『森林賛歌』(A forest Hymn, 1825) を書いた。アーヴィング (Irving, 1783~1859) は森の景観を評価した。コール (Cole, 1801~1848) はアメリカの森を描いた。ターナー (Turner, 1803~1882) はアメリカの民主主義は森から生まれたと論じた。
 - 5) 超絶主義 (Transcendentalism) は18世紀末、理性主義・経験主義思想への反動としてドイツに始ったロマン主義を基礎に置く思想である。ルソー (Rousseau, 1712~1778) は『エミール』(1762) において、自然重視こそ重要であると論じ「自然に帰れ」と勧め、ゲーテ (Goethe, 1749~1832) は『若きウェルテルの悩み』で自然との共感の重要性を述べた。
 - 6) J. パスモア (間瀬啓允訳) 『自然に対する人間の責任』岩波書店, 1998, 参照。
 - 7) サンフランシスコ市民の水不足解消のため、ヘッチヘッチー溪谷にダム建設することの可否をめぐる論争。ピンチョーは市民のために自然を犠牲にすることを主張し、ミューアはあくまでも自然を保護することを訴え、両者は激しい論争を展開した。結果的にはミューア側が敗退した。
 - 8) マーシャル (Marshall, 1910~1939) はウイルダネスを守る市民運動を始め「ウイルダネス協会」(Wilderness Society) を設立した (1934)。ダグラス (Douglas) はチェサピーク・オハイオ運河の保全運動を行った (1954)。
 - 9) その時の体験をレオポルドは次のように述べている。「母オオカミのそばに近寄ってみると、凶暴な緑色の炎が、両の目からちょうど消えかけたところだった (fierce, green fire dying in her eyes)。そのときにぼくが悟り、以後もずっと忘れられないことがある。それは、あの目のなかには、ぼくには全く新しいもの、あのオオカミと山にしか分からないものが宿っているということだ。当時ぼくは若くて、やたらと引き金を引きたくて、うずうずしていた。オオカミの数が減れば、それだけシカの数が増えるはずだから、オオカミが全滅すればそれこそハンターの天国になるぞ、と、思っていた。しかし、あの緑色の炎が消えたのを見て以来ぼくは、こんな考え方にはオオカミも山も賛成しないことを悟った」(A. レオポルド, 新島義昭訳『野性のうたが聞こえる』講談社, 1997, 206頁)。
 - 10) 『野性のうたが聞こえる』317頁。
 - 11) 『野性のうたが聞こえる』349頁。原文では“A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends to otherwise.”となっている。
 - 12) シュバイツァーは『わが生活と思想より』の中に「すべての生きとし生けるものに対する無限の責任感の体験のみが、普遍的倫理として思考の中に基礎づけられ得る。人間対人間の関係の倫理はそれ自身で全部でない。一般の中の一部にすぎぬ。故に〈生への畏敬〉の倫理とは、すべて愛、献身、また苦痛とよろこびの同感、共力などと名づけられるいっさいのことを包含している」と述べている。
 - 13) 加藤尚武は『環境倫理学のすすめ』(丸善ライブラリー, 1991) で、環境倫理は、地球の有限性、世代間倫理、自然の権利、の三つの基本主張があるとして整理している。
 - 14) 『自然に対する人間の責任』155頁。
 - 15) 動物にのみ認める立場 (シンガー, レーガンら) : 動物は知覚・感覚を持つから人間と同等の内在的価値があるとする。シンガーは苦痛を根拠にして動物解放 (Animal Liberation) を展開した。レーガンは動物の持っている積極的な諸利益 (Positive Interests) に注意を向け、この点から動物の権利を擁護した。自然物にも認める立場 (ストーン), 地球全体に認める立場 (キャリコット, デュボスら) もある。
 - 16) フォックス (W. Fox) はディーブ・エコロジーにトランスパーソナル心理学を取入れた。トランスパーソナル心理学は A. マズロー, S. グロフ, K. ウィルバーらによって提唱された心理学で、人間の意識の深層に降りると人間はお互いにつながっていること、人間以外の生命体ともつながっていることを基本的に認めるものである。現在ディーブ・エコロジーは「トランスパーソナル・エコロジー」として新たな出発をしている。
 - 17) 森岡正博『生命観を問いなおす』ちくま新書, 1994, 79~80頁, 同「ディーブエコロジーの環境哲学—その意義と限界—」伊東俊太郎編『文明と環境 14』朝倉書店, 1996, 45~69頁, 参照。
 - 18) 二つの倫理は筆者が提案するもので「恐れ倫理」と「畏れの倫理」の二つである。これは、人間の自然に

対する意味付けが「恐れ」(fear)と「畏れ」(awe)の二つに大別されることに根拠を置くものである。自然が恐れの対象として意味付けられれば、その恐れから回避しようとする自然との関わり方が生まれる。このような恐れを基本とした行動規範を「恐れ倫理」とする。他方、自然を畏れの対象として意味付けるならば、その行動規範は「畏れ倫理」とみなされる。教師は罰を与えるからそれが恐いので勉強するのは「恐れ倫理」であり、勉強が楽しいから勉強するのは「畏れ倫理」による行動である。いずれも勉強するという行動にかわりないが、その倫理は対照的である。私たちの行動はこの二つの倫理に基づいている。一つは罰を恐れる「恐れ倫理」であり、もう一つは愛と尊敬に基づく「畏れ倫理」である。

- 19) 森岡正博「ディープエコロジーの環境哲学—その意義と限界—」伊東俊太郎編『文明と環境 14』朝倉書店、1996、45頁。
- 20) そうした基本的立場をとるが、梅原はギルガメシュ王の物語をとりあげ、この物語は「人類がこの森の破壊のタブーを打ち破った物語であります、私はそこから人類による環境破壊が始ったと考えているのです」(北京大学での講演「中国文明を考える」『人類哲学の創造』62頁)と述べており、地球環境問題の始まりが都市文明の中にあり、その萌芽は農耕牧畜の開始に認められるとの立場をとっている。
- 21) 『共生と循環の哲学』56～58頁。
- 22) 「愚人の知恵に学べ—地球環境保全と日本の役割—」『共生と循環の哲学』45～66頁。
- 23) 『共生と循環の哲学』111～114頁、参照。特に、デカルトに対し「やはりデカルトに始る近代の哲学の考え方は根本的にまちがっていた。それはたしかに一時的には人類を豊かにする方向を示すかもしれないが、長期的にみれば、人類を滅亡させる方向であるということをはっきりと認識すべきだと思います」と痛烈な批判をしている(『共生と循環の哲学』112頁)。
- 24) 梅原猛『日本冒険一』小学館、1988、144～168頁。
- 25) 『人類哲学の創造』284～286頁。
- 26) 『人類哲学の創造』275頁。
- 27) 『日本冒険一』195～227頁。
- 28) 『「森の思想」が人類を救う』37～43頁。
- 29) 『日本冒険一』182～185頁。
- 30) 『共生と循環の哲学』297頁。
- 31) 『共生と循環の哲学』298頁。
- 32) ギリシアとそれ以前の文明については「ギリシアで考えたこと」(『共生と循環の哲学』97～110頁)、インドの文明については「インドの思想と日本の文化」(『人類創造の哲学』139～155頁)、中国の文明については「文明史観を見直すよみがえる長江文明」(『共生と循環の哲学』45～90頁)などで触れている。