

# 科学、自然、そして宗教の話

金 鍾瑞 (ソウル大学教授、宗教学)

## 1. 近代科学的自然観の変貌

今日のような体系的な世界観が初めて形成されたのは十六世紀から十七世紀頃である。その頃から、ついに近代科学の代表的な人物であるニュートン (I. Newton) の自然に対する機械的な見解が登場した。言い換えれば、ニュートンは、自然を神が考案した非人格的な塊または力として見なし、非常に決定論的な世界観を堅持したのである。人間と非人間的な世界である自然は画然と分離された。もちろん、こうしたニュートン的な世界観は、遠くルネサンス期の人間中心主義的な思考からの影響であろう。「神の形象にならって」創られた人間は、知恵や創造性において神と等しいゆえに、他の被造物を支配して当然だという考え方である<sup>1</sup>。

いずれにしても、近代科学は自然の神秘を徹底的に剥がしてしまった。木は単なる材木となり、山は採石場に、川は水力発展の資源にしか見えなくなったのである。自然の支配と利用は、しばしば「野生の飼いならし」として語られた。荒れ地は暗くて邪悪なものの象徴となり、文明の反命題 (antithesis) と見なされた。

また、人間が神の形相にならって創造されたことは、ただちに人間のみか魂を有することを意味すると解された (F. Bacon)。したがって、人間と自然の他の存在には本質的な差異があり、その間に連続性は認められていない。さらに、自然はある究極的な目的を持たないままに進行するという点において「盲目的」であると見なされた。自然は、一つの対象、すなわち人間が欲しいがままに扱うことのできる対象にしか見えなくなったのである。したがって、人類の未来についてはかなり楽観的であった。秘密を秘めている自然は統制され、操縦され、いつでも人類のために利用されることのできる資源であり、その他

---

<sup>1</sup> こうしたニュートン的な自然観は、精神と物質の二元論や、動物には精神と感情がないため機械に等しいとする立場、および人間はその独特な理性の故にそのらを支配することは正当化できるという見解を打ち出したデカルト (R. Descartes) の思想が受容されたものである。また、科学の目的は自然を征服することであり、「知ることが、すなわち力である。」と説いたベーコン (F. Bacon) の思想的な影響でもある。

の何物でもなかったからである。自然は、受動的で更には頑固な女性に喩えられる一方、人間は、強力で、攻撃的で、好奇心に富む暴力的な男性として描かれた<sup>2</sup>。

十八世紀に至り、近代科学を背景に登場した産業技術は人間の自然への支配を一層促した。この頃から、環境は純粋な資源として見なされ、新たな資本主義は商業的な利益の源泉として自然世界を扱ったのである。

しかしながら、こうした近代科学技術の機械的な自然観に対する批判も少なくなかった。ここに、十八世紀から十九世紀前半をかけての、ブレイク（Blake）、ワーズワース（Wordsworth）、ゲーテ（Goethe）などの浪漫主義的な文学者たちによる、ニュートンの科学に対する反作用を挙げることができよう。彼らは自然を機械ではなく、人間性に合流する有機的な過程（organic process）として捉えたのである。また、神は遠く離れて存在する時計製作者ではなく、自然世界に内在する活力に満ちた原動力として描写された。

アメリカの超越主義においても、これと類似した思想的系譜を求めることができる。ソロ（H. Thoreau）は、自然を靈感と生气、および霊的な再生の源泉と見なし、自然を専ら対象的・科学的にのみ探求する姿勢を批判した。また、成長や非人間的な都市生活を否定する一方、経済的な素朴さを実践することで自然と共に生きる、生と文明の間における均衡を迫った<sup>3</sup>。なお、アメリカで国立公園が指定される際に大きく貢献したミューア（J. Muir）も、文明がもたらす悪影響を指摘したことがある。神聖を反映する自然に関して、人間的な利用価値ではなく、それ自体のために関心を寄せる必要性を力説しながら、荒れ地の生態学的な意味を呼び覚ましたのである<sup>4</sup>。

ところが、科学は従来、男性的なものとして、客観性・超然さ・意思・理性などとして象徴されるのに対して、自然は、女性的なものとして、連関性・感情従属などとして連想されたことも事実である。しかし、これに関しては、今日のフェミニストや生態学者たちは、女性と自然が西洋文化における二重構造（靈魂と自然、精神と肉体、理性と感性、客観性と主観性、支配と従属、そして男性と女性）の中で、両者が共に利用された境遇にあ

---

<sup>2</sup> ベーコンの自然観については、Kinsley, David, *Ecology and Religion: Ecological Spirituality in Cross-Cultural Perspective*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1995, pp. 126-130 参照

<sup>3</sup> Ibid., pp. 142-147.

<sup>4</sup> Ibid., pp. 147-152.

ったことに共感を持っている。彼女（彼）らは、二元論と既存社会構造からの開放という共通の名分を持つようになったのである。こうして共助体系が成立された経緯もあって、いわゆるエコ＝フェミニスト（eco-feminist）たちは相互関連性と全体性を強調してきた。

こうした状況の中、科学技術自体も変化せざるを得なかった。今日の科学は、自然を機械的というよりは進化的、突出的、および歴史的なものとして理解する。とりわけ、生態学的な観点で見ると、現代科学はもはや人間中心的ではない<sup>5</sup>。例えば、1970年代からは、殺虫剤、燐酸塩、鉛、水銀、放射能廃棄物、空気公害物質の問題が提議され始め、科学の内部からも自然保護のための解決策が模索されるようになった。

こうした文脈で、複数の生命体間の相互依存の問題が生態系（ecosystem）の概念を通して強調されるようになった。また、自然は有限な受容能力のみを持ち、生態系の均衡と安定とは停滞のまま保たれるものではなく、絶えない変化を通して形成されることにも気づかされた。つまり、長い目で見て、遠くを予測しなければならないことに、ようやく目覚められたのである<sup>6</sup>。

## 2. 現代生態倫理の拡大

実際のところ、今日の環境問題は、根本的には科学技術の発達による急速な産業化によって本格化されたといえる。広い意味での産業化の予測しなかった副作用ともいえよう。したがって、環境問題は、人間に偶然降りかかった災難に対する克服という点において優先的な関心が寄せられた。こうした文脈において、人間が自然に害を与えると、結果的にその付けは人間に戻ってくるが故に、良き共生を維持するには、環境を保護しなければならないという、いわば功利主義的な主張がなされるようになった（J. Passmore）<sup>7</sup>。 空気、

<sup>5</sup> この点に関連して、ダーウィン（C. Darwin）は、生態学的な面において独特な立場を堅持した。彼は自然を、内面的に猛烈で、競争的で、人間に敵対的なものと見なし、人間の科学と技術によって征服されるべきだと主張した。また、人口の力動性の研究においては、有機体の環境に対する関係の重要性も過小評価した。しかし、根本的な面において、彼は決して人間と他の生物の間の非連続性を想定したりはしなかった。ダーウィンの進化論は、人間存在が非人間的な世界と共に持つ明確な新化性と相互依存性を教えたのである。

<sup>6</sup> Barbour, Ian G., *Ethics in an Age of Technology*, Harper San Francisco, 1993, p. 60。また、成長の問題が生態学的な中心問題として浮かび上がり、エーリヒ（P. Ehrlich）とハーディン（G. Hardin）などは人口の統制を強調したりもした。

<sup>7</sup> この文脈において、また、人間の福祉は環境的な行為のための十分な正当化の根拠として提示された（W. Frankena）。

水、土の汚染も、専ら人間に与える病気との関連においてその重要性が語られた。さらに荒れ地の保存も、結局は人間に景色や休養を提供するという点において強調されたほどである。

しかし、こうした近視眼的な考え方が次第に克服され、後世に対する義務も考慮に入れるようになった。とりわけ、人口、土壌侵食、放射能廃棄物、人間遺伝子の変化、およびオゾン層の破壊などの問題は、単に我々一世代では終わらない問題である。したがって、人類一般の利益と（後世を含む）全ての世代が等しく重視されなければならない、ということが説かれるようになった（J. S. Mill, J. J. C. Smart）。ところが、未だ存在しない人間に対しての義務が、果たして成立するのかどうかは簡単に答えられる問題ではなかった。しばしば、未来を計算に入れることはできないという主張もなされたのである。

幸いに、今日、世代間の正義の問題は相当な具体化を成し遂げている。ロールズ（Rawls）の契約モデルが適用され、一時的な位置に関わりなく、少なくとも現在その有益性が認められている物に関しても考えられるようになった。大雑把に言えば、魚【?!】や材木のように再生可能な資源については、利子のみを使い、元金には手を触れないという、いわば最大限の現状維持のための譲歩が一つの基準として提示された。他方、石油に代表される化石燃料や鉱物質のような再生の不可能な資源については、技術によって延長可能な期間よりも早く枯渇するようなことがあってはならない、というのが一つの基準となった（B. Barry）。また、次世代に先送られる危険は、彼らに非自発的に強要されるものであり、使用もせず対価を払わされるという分配原理の不正義を生じさせることも指摘された。すなわち、現世代の贅沢よりは次世代の基本的な必要が優先されるべきだということである。

しかしながら、より幅広い本質的な意味での生態倫理は、人間を超えて、動植物、さらには無生物に至るまで、自然全体<sup>8</sup>に関する関心において見受けられる。こうした本格的な存在自体への関心とその意味の拡張は、今日の環境運動の古典となったレオポルド（A. Leopold）の著書によく表れている<sup>9</sup>。レオポルドは 20 世紀の科学の発達によって「土の有

---

<sup>8</sup> ここまで至ると、人間中心な「環境」という用語自体が不適切に思えるかも知れない。このことは、強いては、生物体中心な「生態」という用語についても同様であろう。むしろ「自然」という用語が一番よい選択肢かも知れない。

<sup>9</sup> Leopold, A., *A Sand County Almanac*, New York: Ballentine Books, 1970 (1949).

機的な性格 (land organism) 」の複雑性、つまりその中のすべての生命体の相互連関性と相互依存性を知ることができた事実をまず指摘している。そして自然を人間が勝手に「雑草」または「害虫」と名付け、分類・除去するような人間中心的な資源主義 (resourcism) は、土を死なせることにしかならないと説いた<sup>10</sup>。したがって、人間の周辺環境を正しく見つめることは、環境自体を生きた存在として認めることであり、このことを指して「山のように考える (think like a mountain) 」という表現をもって表したのである。

上述の面において、人間の倫理の範囲は、まさしく自らのアイデンティティーを確認する、共同体の包括性 (inclusiveness) によって決定される、とレオポルドは主張する。言い換えれば、生命共同体 (biotic community) の概念にまで拡大されたときに、人間の倫理的な省察の対象は環境全体だということである。この意味での生態倫理の基準は、統合性 (integrity) 、安定性 (stability) 、美 (beauty) などという非常に総体的な概念<sup>11</sup>となる。

人間的な実用性のみを強調する皮相的な生態学ではなく、自然全てに適用されうるいわゆる深層生態学 (Deep Ecology) が提案されたのは、まさしくこうした文脈からである。深層生態学においては、生態系の中の個体よりは生態系そのものに絶対的な優先権が与えられる。したがって、生態系の中の全ての存在において徹底した「生態学的な平等主義 (ecological egalitarianism) 」が標榜されたわけである<sup>12</sup>。そして、最終的な自己実現は、自己が全生態系に拡大し、それと同一化することを意味するという (A. Naess) <sup>13</sup>。

---

<sup>10</sup> 例えば、アメリカのウィスコンシン州に棲息する動植物は 22,000 余りの種類に至るが、その中で人間が経済的に使用しているのはわずかの 5% 程度だという (Ibid., pp. 245-247)。また、やはり同じ観点から荒地の保存を強調しているが、その動機は何よりも人間の霊的な健康に直接つながる美的・宗教的な理由からである。これに関連して、韓国で行われた 1980 年代以降の「黄牛カエルの退治作戦」は示唆するところが多い。

<sup>11</sup> もちろん、これに関しては、個人的な人権が生態系の福祉に従属されているという点を挙げ、その全体主義的な可能性を指摘する学者もいる。生態系の福祉は一つの価値の源泉であっても、決して唯一の源泉ではないという立場である (Don Marietta)。

<sup>12</sup> 例えば、食物連鎖における海のプランクトンや土の中のバクテリアが、いわゆる高等動物より重要だとする。なぜなら、それら無しには全ての生態系が崩れるからである。

<sup>13</sup> Naess, A., "Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes," Tobias, M., ed., *Deep Ecology*, San Marcos, Ca.: Avant Books, 1988, pp. 258-262. また、この点で、ドゥパールとセッションズ (B. Devall & G. Sessions) は、人口減少の必要性を力説したが、相互依存・統一性・全体性に関する彼らの直観は、東洋の瞑想伝統と西洋のスピノザの汎神論のような、一元的な哲学の影響として見ることもできよう。(Devall, B. and G. Sessions, *Deep Ecology*, Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985.)

こうした事情を鑑みると、時代が変遷するにつれて人間の倫理的な観念自体も変化してきたことになる。例えば、ギリシア時代にトロイア戦争から帰還したオデュッセウス (Odysseus) は、家の内の十二名に至る女性が姦通した事実を知り、彼女ら全ての首を切り落とし、殺してしまったという話がある。ところが、そうした話自体よりも驚くべきことは、そのように人々を殺しても一切の道徳的な罪意識は持たなかったことである。持っていた所有物を処分したことに過ぎないと思われたのであろう。当時の女性は決して倫理的な対象ではなかったのである<sup>14</sup>。

アリストテレス (Aristoteles) やアキナス (Aquinas) 、そしてカント (Kant) のような主要な西洋哲学者たちも、動物は理性を欠いていると見なし、それらに義務感を持たなかった。わずか一握りの功利主義者のみが動物にも苦痛を経験する能力があることを挙げて、人間の動物に対する義務感を訴えた (Bentham, Mill) 。こうした傾向が次第に拡大して、動物権利論者が登場したのかも知れない<sup>15</sup>。終に、動物への権利の拡張は、究極的には人間の倫理的な成熟さの一部となったのである (H. Salt) 。そして、動物の苦痛を最小限にするための義務が主張された (P. Singer) <sup>16</sup>。結局、感性 (sentience) が道徳的な義務の基準に化したと言えよう。その反面、非感性的な存在には倫理的な義務感がないと考えられた。

それに対して、非感性的な生物体の福祉までも含むような功利主義が展開されたのは、もっと最近になってからある (R. Attfield) 。また、「生命尊重の倫理 (life-respecting ethics) 」に関する主張 (K. Goodpaster) や各種生物の繁栄を促進させようとする主張 (D. Scherer) は、すべての生物体全体に関する倫理意識の拡散に大きく貢献した。

最後に、近年には無生物にまで倫理意識の拡張が求められている。この間、アメリカでは、ディズニランド会社が大規模の娯楽施設を設けるために自然を毀損していることに対

---

<sup>14</sup> Nash, R., "The Significance of the Arrangement of the Deck Chairs on the Titanic," *At Home in the World* 6 (Mid-October 1975): 4.

<sup>15</sup> こうした動物権理論の生態学的意義は、第一に、人間と動物の間の連帯性を持ち出し、さらには自然の一部としての人間の位置に注意を呼び起こした点、第二に、無生物の権利を直接的には主張していないものの、動物の棲息地の保護を通して全生態系の保護を図った点、第三に、各々の種の自己実現の権利が自己中心的な世界観から生態中心的世界観へと意識の変化をもたらしてくれる点などを指摘することができる。(Kinsley, D., *Op. Cit.*, pp. 181-183)

<sup>16</sup> Singer, P., *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York: A New York Review Book, 1975.

して、自然保護団体であるシエラ・クラブが告訴し、法廷において、山にある「石はその場所に存在し続ける権利がある」ことを主張したこともある<sup>17</sup>。実に真正な聖人の境地に至れば、雨風に折れた枝や夕立に滑り落ちて割れた瓦一枚にも哀れみを抱かざるを得ないと説いた、王陽明の言葉が再び想起される時代である<sup>18</sup>。

### 3. 東洋宗教の生態学的な遺産

以上で見たように近年に入り、生態倫理は急速に拡大を遂げている。現代の環境問題は単に一酸化炭素と亜硫酸ガスが何 ppm なのかという問題ではない。自然に関する、一層奥深い人間の関心につながる問題である。この点で、東洋宗教の諸伝統を通して見受けられる宗教と周辺生態系の間における原初的な関連性の理解は、大きな示唆を与えてきた。まず、ヒンドゥー教の場合から見よう。ベーダ (Veda) に登場する神々は、火、太陽、雷など自然物が神格化されたものである。自然そのものが聖なる象徴の根源なのである。宇宙と世界は生きている有機体に象徴される。土と土の上の川や山などの自然は、すべてが聖なる場所である。とりわけ、大地母神の信仰は画然としている。人間の体は宇宙の縮小版つまり小宇宙 (microcosm) である。そして、宇宙の原理であるブラーマン (Brahman) と自己の原理であるアートマン (Atman) の一致という一元論 (Advaita) の悟りを通して、人間は解脱に至ることができると信じられている。実際、こうした思想に基づくときは、いかなる微物も人間と関連を持たざるを得ない。さらに、人間は生前のカルマにより非人間的な存在として再生することができるという輪廻 (reincarnation) の思想がある。したがって、すべての存在は尊重され、暴力が認められる余地はない。

非暴力の理想は仏教にもある。仏教はとりわけ、他人への支配よりは自らの自省を教える。また、ヒンドゥー教と同じく、生命の相互依存性が縁起説を通して強調されている。

---

<sup>17</sup> Stone, C. D., *Should Trees Have Standing? - Toward Legal Rights for Natural Objects*, Los Altos, California: William Kaufmann, 1974.

<sup>18</sup> しかし、倫理意識のこうしたほぼ無制限的な拡大に反対して、何らかの差別化の原則を求める声もある。例えば過程哲学は、進化論に基づき人間と非人間の間隙を無くそうと勤めながらも、人間的な欲求に優先権を認める傾向がある。コブ (J. Cobb) は、我々の目標が、単にすべての存在の苦痛を軽減させることに留まるのではなく、すべての創造物の経験を高揚させ、その潜在能力を成就させることだとする。つまり、経験の豊富さや強烈さ、またはその複雑性が、優先権の峻別における基準になりうるということであろう。メッグダーニエル (J. McDaniel) も、経験の豊富さとその範囲が、競争的な主張の間では判断の根拠を提供すると見ている。言い換えれば、「より重要な経験を有する存在がより大きな義務」を持つという主張である (S. Armstrong-Buck)。

こうした教理は大乗仏教を通して、一層広く拡張された。何よりも、既に悟りに至ったにもかかわらず、まだ衆生の救済のために涅槃に入ることを遅らせている菩薩の慈悲は、単なる愛の次元を超えた、周囲に関する真正な関心と理解の表現である。なお、大乗仏教においては、我々皆がブッタになれる仏性を持つと説かれている。それだけではない。瓦一枚、わらくず、強いては小便にも仏性があるという。森羅万物が仏性を持っている点において、等しく同等なのである（事事無碍）。したがって、差別したりお粗末にすることは許されず、すべて尊重しなければならないのである。

中国の諸宗教においても、生態学的な遺産は豊かに見られる。中国人は宇宙を連続的で、全体が一つに繋がる力動的なものとして認識する<sup>19</sup>。自然が大宇宙なら、人間は小宇宙として、天人合一の境地が理想的に求められる。それ故、山は地球の骨であり、河はその血管として象徴される。こうした境地において万物は単独に分離されず連続的なものであり、結局、すべては一つだということになる。ただ、宇宙が常にそのまま不変であるということではない。宇宙には力動的なエネルギー〔気〕が充満していて絶えず変化を伴っているのである。

ただ、陰陽の関係のように、変化がその局限にまで至れば、必ず再帰し、また、両極性は互いに排他的であるよりは、大極の如き相互補足的な調和を織り成す。中国人の自然との調和を保った生き方は、とりわけ風水において良く現れている。「左〔東〕の青竜、右〔西〕の白虎」にも見られるように、風水において、山々は生きた存在として認識される。また、精巧に発達されてきた山水画の画風においても、中国人の自然と共にその一部として生きる心遣いを見ることができよう<sup>20</sup>。

---

<sup>19</sup> Tu Wei-ming, "The Continuity of Being: Chinese Vision of Nature," In Callicott, J. B. and R. T. Ames, eds., *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1989, p. 69.

<sup>20</sup> 一方、宇宙における人間の役割を見れば、儒教と道教の立場はかなりの差異を露呈する。儒教が人間の役割を能動的な態度として捉えるなら、道教においては、人間は極めて制限された役割しか持たない。こうした側面は、儒教では、とりわけ血縁的な孝の観念において表れた。人間存在は他の存在のように、天と地の氏子である。したがって、すべての存在は同じ父母の子供として互いに関連し連続性を持つ。こうした儒教的な实在観は「宇宙的な人間主義 (cosmic humanism)」とも呼ばれる。それに比べて、道教の自然観は、干渉せずありのままに放って置くことを重視する。いわゆる無為の思想である。また、荘子の「諸物論」に表れているように、すべての存在は道の前では平等なのである。事物に対する偏見は、専らその相対性が理解し切れていないところから生じるものに過ぎない。この点、とりわけ自然と共に、あるがままに生きる、素朴な生き方が求められている。



以上で見たように、東洋的な諸宗教遺産の生態学的な価値は多様である。概して言えば、実在に関する総合的な観点を保っていることや自然それ自体に聖なる価値を認めていることが、共通している事項だと思われる。しかし、こうした宗教的な遺産を受け継いでいるために、東洋では生態系の問題がそれほど深刻ではないということでは決してない。西欧キリスト教の自然観の問題を解決するためには、東洋宗教的な観点を単純に受け入れるだけで良いと主張する様々なナイーブな提案が、しばしば限界を呈するのはまさにこうした理由からである。例えば、今日の世界でもその公害が最も深刻とされている都市は、インドのデリやカルカタ、ネパールのカトウマンドゥ、タイのバンコク、および中国の大都市である、という事実がしばしば指摘される<sup>21</sup>。これは、今日の東洋諸社会がそれらの宗教における生態学的な遺産を十分に生かしていないということの徴でもあろう。

#### 4. キリスト教的な世界観の生態学的な照明

生態学的な次元において、キリスト教は伝統的に不利な立場に置かされて来た。おそらく、生態学的なキリスト教批判の最も代表的な主唱者はリン＝ファイト (Lynn White) であろう<sup>22</sup>。彼によれば、創世記の第一章二十八節の「繁栄し、土地を培い征服しなさい……」は、聖書の征服的な自然観を端的に表現している。また、前章で見てきたように、人間のみが「神の形象にならって」創造されていて他の生物とは異なるという聖書的な解釈がある。つまり、聖書の支配的な思想が、やはり西洋において環境的な破壊をもたらした態度の歴史的な源泉だと見なされてきたのである。

実際、教父時代のオリゲン (Origen) は、精神と物質、霊魂と肉体を徹底的に区分し、この世は結局、アダムとイブが追放され逃れてきた場所であり、本来の人類の故郷は神が居る天上の世界だと考えていた。中世におけるアキナス (Aquinas) も創造物の間で位階秩序を想定し、すべての自然物は人間に従属すると述べた。また、ルター (Luther) やカルバン (Calvin) も自然は人間を生かし住ませるために神が創った場所であり、人間の救済に補助的なものと見なした。このような徹底した人間中心主義が拡大したときに、例え

---

<sup>21</sup> Jacobson, K. A., " Review of David Kinsley's Ecology and Religion," *Journal of the American Academy of Religion*, LXIV/4 (1996): 909, また、環境問題という面において、東洋の中でも最も先進だとされる、現代日本の環境立法においてすら、人間の健康への威嚇のみが重視され、野生保全や美の保全などは後回されたり、無関心のまま流されていることが批判されている。

<sup>22</sup> White, L. Jr., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," In Barbour, I. G., ed., *Western Man and Environmental Ethics*, Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1973, pp. 18-30.

ば、ハエは人間の忍耐力を試すために神が創ったものであり (W. Byrd)、羊は人間に肉を与えるために神が守ってくれる (H. More) という風な理解が漫然したのである。したがって、こうした伝統的キリスト教神学が環境破壊の精神的な背景となっていたという批判は、全般的な外れの指摘ではないかもしれない。

しかし、こうした伝統的なキリスト教批判に対して、様々な反論も最近になって出されてきた。最も積極的な反論として、聖書の主題には自然を征服するだけでなく、自然に世話 (stewardship) をし、それを祝う (celebration) ことも含まれていると解する主張がある。つまり、聖書的な眼目は、人間中心主義的なものではなく神中心主義的 (theocentric) であり、よく考えて見れば、その中の創造概念はすべての生命体を包括し、自然全体が価値を持つはずだということである。したがって、聖書の言葉は自然現象の驚異を表し、自然の救済ドラマの一部として究極的な調和を強調しているということである。例えば、聖ベネディクト (St. Benedict) は、自然を神の世話役として尊敬する生き方で模範を見せたと、とりわけ聖フランシスコ (St. Francis) は、土を姉妹とし鳥を兄弟として生きる拡張された家族関係の、徹底して生きている全体としての自然概念を標榜することで、自然への深い愛と合一を実践したことが広く知られている<sup>23</sup>。

以上の意味で、キリスト教を環境破壊の主犯として罵倒してはならないということである<sup>24</sup>。さらに、現代キリスト教神学においては、多様な生態学的な関心が新たに登場し続けている。とりわけ、自然世界の中に人間も含まれていることや、キリスト教的な隣人愛に未来世界の全共同体を含む必要性が強調されている (H. R. Niebuhr)。また、1970年代からは、神学において、世話のテーマが様々な形で表現されてきた<sup>25</sup>。なさに、自然に関する聖餐としての (sacramental) 意味も出されている。創造の善たることやその美を祝い、その中から神の現存を発見しようとする試みであろう<sup>26</sup>。

---

<sup>23</sup> この点において、聖フランシスコは、今日の生態学的な思考のキリスト教的な原型として見なされる。Boff, L., *Ecology & Liberation*, Maryknoll, New York: Orbis, 1995, pp. 52-54.

<sup>24</sup> これに関連して、グレンバーグ=マイケルソン (W. Granberg-Michaelson) は、自然の征服というテーマは決して聖書的でもキリスト教的でもないと主張している。彼は、実の人間性は、神と非人間的創造物と共に、三者の相互的な関係の中で存在していることを認識すべきだと、自らの著書 *A Worldly Spirituality* (San Francisco: Harper & Row, 1984) で述べている。

<sup>25</sup> 例えば、サントミア (P. Santmire) は、自然に対する強制的な操作 (manipulation) と自然への浪漫的な後退 (retreat) は、そのいずれも、自然と歴史の双方を包容する聖書的な神の要求に反する批判し、「世話」の立場を一つの代替案として提示した。

<sup>26</sup> 特に、イギリスとアイランドのケルト的なキリスト教は、神が自然世界の中で臨在していること (immanent) を確信する。例えば、聖公会大主教のハブグード (J. Habgood) は、神と水

他方、ホックス (M. Fox) の創造中心的な靈性 (creation-centered spirituality) への強調は、伝統的なキリスト教の創造観とは更に異なる新たな面貌を表している。彼は、創造の善たることを信じ、原罪よりは「原初的な祝福 (original blessing)」を強調する。また、聖性、関連性、驚異を持つ全宇宙に広がる「宇宙的なキリスト (Cosmic Christ)」を想定するが、それは最終的には大地母神 (Mother Earth) と同一視される。さらに、すべての生命体はそれらの中の神の内在の故に相互に繋がっていると強調する。したがって、自然と共に正義と調和の世界を産むという点において、我々は神との共同創造者 (cocreator) になれると説く<sup>27</sup>。

また、女性神学者のメッグフェーグ (S. McFague) は「神の体としての地球 (earth as God's body)」を語る。このように見たときに、今日における地球の濫用はまさに十字架での釘付けであり、地球の汚染はただちに神の苦難を意味すると彼女は言う。さらに、地球は母であるが故に、神は母として理解すべきだとも主張している<sup>28</sup>。

いずれにしても、こうした状況を踏まえて、1970年代末からは世界教会協議会 (WCC) においても、創造に並んで、生態正義 (Eco-justice) という用語がしばしば用いられている。生態学的な次元において非難の対象であったキリスト教が、今日ではその汚名を濯ごうと実にあがいているのである。

## 5. 現代生態倫理変遷の宗教的意味

上述で見たように、既存の伝統的な宗教の概念自体が、生態学的な次元において再編されつつあるといえるかも知れない。言い換えれば、森羅万物が仏性を持つ存在であり、

---

とパンとワインが聖餐式における神との交通手段であると同じように、すべての自然は神の恩寵の媒介でありうるとする。

<sup>27</sup> このように、現代神学の自然に対する尊敬は、神の内在概念によって大きく振作されたといえる。しかし、内在の概念だけでは、神が非人格的な存在または自然そのものと同一視される嫌いがあることを憂い、その点を克服しようと試みる。例えば、過程神学 (process theology) で、神は自然を超越していながら、単に一時的な過程の中においてのみ内在していると主張するのはその一例である。

<sup>28</sup> McFague, S., *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia: Fortress Press, 1987, pp. 69-87.

天人合一が求められ、神が「地球の母」として認識される諸宗教文化は、新たな共通の宗教文法が通用されうる一つの幅広い信仰体系を招いているのである。そして、こうした信仰体系の中では、既存のすべての人間中心主義的で宗派的な宗教のイメージが果敢に破壊され、新たな超越の形式が要請されているとも言えよう。

例えば、宗教学者のカンスウェル＝スミス (W. C. Smith) は、人間を離れては宗教を理解することはできないと述べたことがある<sup>29</sup>。エリアーデも実際は、ホモ＝リリギオソス (homo religiosus) を強調しながらも、結局は新たな人間主義 (new humanism) に専ら頼っていた<sup>30</sup>。しかし、人間を超える生態系全体に拡張される宗教の概念も現実化されつつある。また、一つの宗教の中での葛藤を克服するための教会一致運動 (ecumenicalism) や宗教間の葛藤を打破するための宗教間対話 (interreligious dialogue) も強調されてきた。カトリック神学者のハンス＝キング (H. Küng) は、「宗教観の平和なくして世界平和は望めないし、宗教間の対話なくして宗教間の平和は求めないし、互いに関する正確な知識を欠いて宗教間の対話はない」<sup>31</sup> と提言したことがある。結局のところ、人間的な平和のみが目標とされてきたのである。しかし、生態学的な観点から他の教派または他の宗教を眺めて見たときには、宗教的な知識が伝統的宗教の次元を乗り越え、葛藤を伴うことなく、より開かれ、一層幅広い対話が可能となるであろう。本来、葛藤とは荘子の「諸物論」に表れているように、偏見から由来するものだからである。したがって、より高い次元から見れば解決できるものである。

生態学者のネシュ (R. Nash) によれば、人類の倫理意識は、次第に進化してきた。人間は自己のみを第一と見なす自己主義から家族、部族、民族、人種 (女性)、哺乳類、動物、植物、生命、石と岩、そして生態系全体にまで、幅広く理解を拡大させてきたことになる<sup>32</sup>。

## 人間倫理の進化

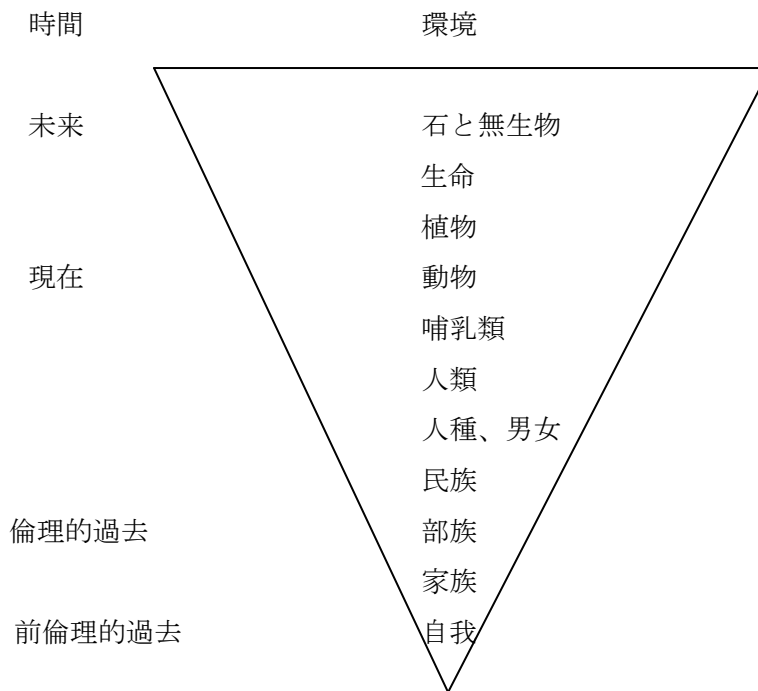
---

<sup>29</sup> Smith, W. C., "A Human View of Truth," Hick, J., ed., *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims*, Philadelphia: The Westminster Press, 1974, pp. 20-44.

<sup>30</sup> Eliade, M., *The Quest : History and Meaning in Religion*, Chicago : University of Chicago Press, 1969, Ch. 1.

<sup>31</sup> Küng, H., *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, New York: Crossroad, 1990.

<sup>32</sup> Nash, R., *Op. Cit.*, p. 2. cf. 一方、ネシュ (R. Nash) が、倫理の進化を逆ピラミッドとして表現したのは印象的である。cf. 日本の弥生神話。



すなわち、前述のレオポルドにおいて暗示されているように、より幅広い存在にまで同類意識を感じ取れば感じ取るほどに、より倫理的に進化された存在だということになる。宗教の倫理もこれと並行して進化せざるを得ない。つまり、狭い宗教から終には生態系全体を包括する宗教に拡大されたときに、人間的な教理の論争や儀礼的な衝突は極めて無意味な喧嘩にすぎなかったことに気づかされるのである。

それだけではない。今日においては、生命は勿論、生態系そのものが聖性を具現し、人間を超越する地位を享受している。つまり、生態系それ自体がいまや聖なる表現なのである。例えば、大気生物学者・ラブロック (J. Lovelock) のガイア (Gaia) 仮説は、生態学的な論議の神話的な側面を示しているといえよう。彼は、地球が巨大で複雑であり、自らを維持していく有機体であるという仮定に基づき、古代ギリシア神話の大地母神の名前であるガイアにならってその安定性を象徴した。また、地球における諸生命体は、地球がそれらの生命体を無事に保たせてくれる、そのような地球になるための諸条件に貢献する存在のみだと堅持する。

一方、ハンター (R. Hunter) が創始したグリーンピース (Greenpeace) は、1971年にカナダで設けられ、アメリカの地下の核実験中止と鯨狩りの反対を促す運動を行った団体で

ある。彼らは、このように政治的な運動も行ったが、根本哲学は神学的であり、またその活動は極めて儀礼的なものであった。それはその行事が極めて瞑想的、神秘的、そして象徴的に行われたからである。創始期のグリーンピスは、白人に立ち向かって戦ったアメリカ原住民の「虹の戦士 (Rainbow Warriors)」神話を借りて自らの活動を象徴した。そして、平和的なクウェーカー伝統の瞑想的な影響も受けている。また、彼らは今日の十字軍としても描写されている。

グリーンピスが非暴力をモットーにしたのに対して、必要ならば暴力も不死するという意気込みで登場した新しい生態行動主義 (ecoactivism) がフォーマン (D. Foreman) によって1980年に創設された「地球優先! (Earth first!)」という団体である。彼らによっても、地球は聖なる大地母神である。ところが、その聖母が強姦されているのに非暴力に訴えるのは、むしろ不自然なことだと怒りを表す。生態系の毀損に対しては和解ではなく、直接的な暴力を持って立ち向かい阻止しなければならないとする、いわば極端的な儀礼遂行の狂信徒とも言えよう。

これに比べて、割と穏健に幅広い次元で、我々の生態系自体を「食う」という概念をもって一つの儀礼体系として解釈する人々もいる。アメリカ環境詩人のスナイダー (G. Snyder) は、自然の中で我々が食べて生きることに聖餐式の意味があることを強調したのである。生態系の中のすべての存在は、結局は他の生命を維持させるために自らの生命を犠牲していく存在だということである。したがって、食べるという行為は、それによって我々が相互依存に参与することであるために、一つの聖なる儀礼だと説くわけである。また、このように互いを食うということこそが、我々が相互的な存在として生態系に存在する存在方式だと主張している。

結局、このような新たな環境運動で表れている、神話や儀礼的な次元の聖なる表現は、伝統的な諸宗教の象徴体系とは大きく異なる。何よりも、これらの運動においては、人間のみならず生態系全体が救済の対象となるべきだという新たな信念体系がある。したがって、これらは今までの人間的な諸宗教とは画然に異なる、極めて広い次元の宗教定義を我々の未来に要請しているのかも知れない。