

エコロジーの必要性

地球温暖化対策などの重要な課題で、関係主体の利害対立によって様々な障害を抱える状態が続き、人間の行為による生物多様性の喪失、生命の生殖活動を根本的に変える可能性を持った化学物質汚染などの実体を知ると、環境との関係で人間存在のあり方を根底から考え直さなければならぬのではないかという疑問が湧いてくる。このようなときに気になるのがエコロジーという思想である。

エコロジーは、地球上に存在するさまざまな生物種、そしてその存在を支えている大気や水の循環などの物理的環境の相互依存関係に関する体系化された知識、あるいはそうした知識を形成しようという人間の営み、そして、それによって人間という種の存在のあり方、あるいはその社会システムのあり方を理解し、それに問いかかけようとする学問である。エコロジーはこのような発想を前提にしながらも、インダストリアル・エコロジーという領域も存在するように、人間が築いた高度な工業化社会を組み直そうという傾向も含んでいる。

これからの環境保全型社会を構築する上で、エコロジー思想に対する理解と普及はいっそう重要になっていくだろう。筆者はすでに別の論文で、エコロジー思想が、グリーン・リベラリズム（環境自由主義）と深い関連を持つことを示した⁽¹⁾。グリーン・リベラリズムとは、個人の自由と環境保全を両立させるような新しい自由主義のことである。

その中で、個人あるいは社会として、生物やそれを含む生態系に対する共感としての、環境意識の高まりの重要性を指摘した。それは、言い換えれば、他の生物や自然環境に対する人間の価値意識の問題である。人間という存在の絶対的優位性にこだわっている限り、環境保全型社会システムも持続可能な地球社会のあり方も、確かなものとしては見えてこない。

このような意味での人間と自然の関係を考える上で、人類がこれまでに考え出した宇宙観、世界観が、自然をどのように価値づけていたのかを理解することはとても大切なことだと私は考えている。

本稿では、エコロジーの前提となる、生態系の基本問題を示し、それを受け止める思想が、宇宙や世界の根源者を求め続けた東洋思想の中に含まれていることを明らかにしたい。それによって、エコロジーという考え方が日本社会の中に定着する、あるいは核心となって広がる一つのチャンネルを示そう。

二つの生態系問題 境界と秩序

エコロジーの対象とする自然は、生態系(ecosystem)である。生態系とは、身近なものから地球そのものまで、およそ私たちが「自然」ということばでイメージするものを指している。

生態系という概念は一九三五年にイギリスの生物学者タンズリー(A. G. Tansley)によって初めて提唱されたといわれている⁽²⁾。生態系は、生物群集とその物理的環境のまとまりを全体性のあるシステムとしてとらえた概念であり、生物的要素と非生物的要素、および

それらの相互依存関係を一体のものとして把握しているところに、この概念の見逃しがた
い特徴がある。

森というまとまり、区画された干潟、川の特定の流域などの存在感ある自然はもちろん、
小さな水たまりや一塊の土もまた、とらえようによっては一つの生態系を構成している
いても差し支えない。もちろん、地球もまた最大かつ包括的な生態系を構成しているの
である。

このように考えれば、生態系もわかりやすく単純な概念であるように思える。しかし、
この生態系概念は、二つの本質的な問題を抱えている。第一に、ある生態系の境界をど
ように定めるのかという問題であり、第二に、生態系の全体としての秩序、調和があるこ
とを認めるかどうか、認めるとするならばその創造原理は何であるのかという問題である。
まず境界問題について簡単に述べよう。私たちは、具体的生態系を一つの区分したまと
まりとしてとらえ、特定の森林生態系とか干潟生態系などと理解する。しかし、地球が一
つの生態系としてとらえられ、その中の構成している生物種が複雑に関連しあい、大気や
水がグローバルな循環を形成している事実を考えれば、その中で区分された生態系で独立
して存在しているものはほとんどないと考えてよい。その意味で、生態系の境界は人間に
とって必要性から区分され恣意性を持つている場合が少なからずある。

区分された生態系同士は密接な関連を持つと共に、高度な入れ子構造を持つている。こ
のような構造を、ホラーキック(holarchy)な構造としてとらえ、区分された生態系をホ
ロン(holon)と認識しようという主張もなされている。ホロンとは、それ自体が全体的で
あり個体的な存在であるもの、すなわち、それ自身がより包括的なもの(それもまたホロ
ン)の一部であると共に、それ自身の中にまたホロンとなる要素を含むものである⁽³⁾。
時計などの機会システムから類推されたホロン概念を、直接、生態系や生命現象のよう
な複雑システムに適用することは必ずしも妥当とは思えない面もあるが、一面の事実をと
らえていることは確かである。

要するに、生態系は境界を客観的に定めることが困難であるような、特殊な複雑系であ
るということである。生態系を考える場合、このことをまず念頭におかなければならない。

次に、生態系に全体的な秩序があるか否かという問題である。本稿の以下の議論では、
境界問題よりも、この秩序問題の方が重要である。

生命の個体には全体的な秩序が存在する。たとえば、人間は個体として全体的な秩序と
調和を維持する。それは、遺伝子という設計図があるからだ。経済システムも、個別主体
の選択の自由が認められていても、政府などの中央権力が存在して全体的秩序を維持しよ
うとしている。一方、生態系は個体や個体群は、自己の生命を維持し拡大しようとはして
も、自己の全体としての秩序を形成する情報、計画、あるいは力のある主体を持つている
とは考えられない。

したがって、生態系に全体としての秩序があるか否かは、一つの問題となる。この問題
には、肯定的な回答も否定的な回答も与えられうる。が、エコロジカルな観点に立てば、
肯定的な回答を与えるのが妥当だろう。生態系は、無秩序な混沌ではなく、成熟した状態
であればあるほど、気候や水の循環に関わる物理的な環境に対応した生物種が配置され、
それらが絶妙のバランスを取っていることを、私たちは直感的にも理解できる。

生態系にこのような全体としての秩序が存在するならば、それがどのような原理にもと

づいているかを問わなければならない。このような原理としては、生態系を流れるエネルギー流に注目したものが有力である。これについては、ロトカ(A. J. Lotka、一九二二)以来数多くの研究が行われてきた⁽⁴⁾。これらを包括するものとして、カイとシュナイダー(Kay & Schneider、一九九三)が、エネルギー散逸最大化原理(再定式化された熱力学の第二法則)というのを提示した⁽⁵⁾。

この原理は、生命誕生と存在・持続意味をも明らかにするような一般命題として提示されているが、生態系に関しては次のようなものとなる。生態系には、特殊な場合を除いて、太陽光という熱源・エネルギー源と、もう一方で大地あるいは水の循環などの冷熱源(熱的シンク)が存在する。この二つの源泉の間の熱的傾斜(gradient、熱的格差)をより効率的に解消するように生態系の秩序が形成される、というものである。

例えばある面積の土地がただの無機的性質の強い更地である場合と草で覆われている場合を比べてみよう。太陽の光が照りつければ、更地の温度は一方的に高くなっていく。これは、熱的傾斜が大きくなることを意味する。光が、使えないエネルギーに転化する割合は小さい。しかし、そこが草地になっていけば、植物の光合成、それを支える生物的存在いは非生物的環境によって、加えられたエネルギーはより急速に廃熱化していく。熱的傾斜が大きくなることを妨げる。このようにイメージすればよい。

このように効率的にエネルギーを拡散する構造を、生態系は全体的な秩序として形成するとこの原理は語っているわけである。廃熱、あるいは使えないエネルギーをより効率的に生産する、すなわち全体としてのエントロピーを増加させる代わりに、その代償として秩序が形成される。

論文ではさまざまな例証を与えているが、それに依拠しなくても、この原理は直感的にも理解しやすく、受け入れることに大きな困難を感じない。ただし、二つの大きな問題がある。第一に、この原理は「法則」としても語られているように、なぜこのような原理が成立するのか、その理由を語ってはいないという問題である。第二に、実際にどのような秩序が形成されるのかを示すものとはなっていないという問題である。

前者については、生態系が生物から構成されるシステムであり、純粋な物理的実体ではないために、引力は距離の二乗に反比例するというような頑健性を持つとは思えないということがある。後者については、この単純な原理に対して、生態系は高度な複雑性を持っている。このような複雑な実体にあらわれる秩序と原理の関係をしめることは、深刻な困難性を持つことが予想されるのである。

このような問題はありながらも、生態系が全体的な秩序を持つことを否定することはできない。これを認めた上で、このことから演繹される、エコロジー思想の核心を探ってみたい。

循環と平等

生態系の全体的秩序が存在することから、生態系の第一の特質は循環にあることが予想される。循環とは繰り返しのことである。したがってそれは、私たちが用いるリサイクルという概念よりも広い意味を持つ。生物の死と再生の繰り返しが、季節に同期化するように、植物の姿の変化が繰り返され、動物の移動が繰り返され、そして、大気や水、栄養塩に関わる物質の利用も繰り返される。この最後のものは、物質循環と呼ばれている。

もちろん、生態系に関する循環はこれにとどまらない。

繰り返しを同期化している因子は太陽の日周期、あるいは年周期、さらには月の周期である。

生態系における循環は、このシステムが全体として生きていることの証に他ならない。個体、あるいは個体群の再生が繰り返されることは、個体の傾向から当然の帰結として考えることができるが、システムの全体としての状態が繰り返されることは、一つの選択である。生態系が状態を再生せずに、まったく新しい状態を次々に生み出していく選択もあり得るわけである。生態系には、遷移という状態の変化していく過程も存在するが、その中でも全体的状態の繰り返しは存在し、極相的な成熟状態では繰り返しはより完全なものとなっていく。

生態系が循環という戦略を選択するのは、それが質の高い全体的秩序を確実に持続させることにつながるからである。エネルギー散逸最大化原理に即していえば、より安定的に、効率よく、確実に太陽光によって作られた熱的傾斜を劣化させることができるからである。次々に新しい状態を創出しながら、生態系を維持することは、高いリスクを負うことである。持続の条件を常に局所的に確保することが、安定につながるのである。

生態系の第二の特質は平等である。平等は循環よりも本質的な特質である。

生態系に全体として秩序があることは、その構成要素はこの秩序維持に必要とされていることを意味している。全体の秩序は、個別の要素の目的や動機よりも上位にある。全体秩序に貢献し得ない個別要素は淘汰されるのである。

もちろん生態系は、時計やコンピュータのような機械的システムではないので、外部環境の変化あるいは内部的な攪乱に柔軟に対応できるように、生態系の全体としての能力に応じた冗長性を持っている。この冗長性の範囲で、個別の要素は自由を持つことができる。

生態系にとって、その全体的秩序の維持が個体や種を上回る重要性をもち、個別要素がその秩序維持に欠けてはならない存在ならば、すべての構成要素は全体秩序のもとで平等であると云ってもよい。平等とは、どの要素がより重要な存在であるとも、重要でないともみなせないということである。人間にとって必要であるとかないとかいう基準も、少なくとも、生態系の全体的秩序にとっては適切な評価ではない。

また、人間がその生態系の構成要素である場合は、他の構成要素と人間もまた平等な関係にあることを意味している。この意味での平等性は、デイープ・エコロジーの考え方の中に含まれている。

さらに、この意味での平等性は、人間はもちろん、さまざまな生物種に対して適用されるだけではなく、水や大気の循環も含めてすべての非生物的要素に対しても適用されなければならぬということ、必然的、論理的帰結である。

先に、この平等という生態系の特質が、循環という特質よりも本質的なものであると指摘した。その理由は、平等を突き詰めると、循環が出てくるからである。循環は繰り返し、位置などの空間的な違い、生命あるいは物質的状態の違いなどについて評価の高低を認めない世界観、宇宙観から帰結する思想なのである。

たとえば、牛は草を食べるからといって、草よりも高い評価が与えられるわけではない。牛を食べる人間もまたしかりである。桜は春には花をつけ、葉桜となり、秋には葉を落と

し、冬につばみを付ける。どの桜に価値があるというわけではなく、ただ繰り返されるのである。命もまた連綿とした再生であり、その意味で生も死もまた平等であり繰り返されるのである。

こうした発想が現実を超えかかっているのでは感じる読者もいるだろう。事実、著者としてはあえてそれを意図しているところがある。形而下の概念を形而上の概念につなげていきたいと思っっているのだ。

このような思考の飛躍の必要性はまた後に述べるが、当面はこの飛躍の目的でもある、このような循環と平等という考え方が、東洋思想の中に含まれていることを確認する。

東洋思想と汎精神

東洋思想にはさまざまな潮流がある。そのすべてについて明らかにすることは、私の能力をはるかに超えているとともに、必要なことでもない。可能かつ必要なことは、代表的な東洋思想に共通する要素をとらえることである。以下では、その共通する要素として、しかもそれぞれの思想の核になる要素として平等がとらえられることを示す。そして、特に重要な平等思想が生まれてくる背景に、宇宙と世界の根元的構成原理あるいは力である、普遍的精神が個別主体に内在するという汎精神論がある。以下では、この汎精神論と平等主義の関係を論じたい。

東洋思想としてここで取り上げるのは、古代インド思想、仏教、老荘思想、そして日本近世の三浦梅園の全体論である。

古代インド思想

壮大な宇宙観を示したインド哲学は紀元前千二百年頃以降にインド・アリア人によって編纂された一連のヴェーダといわれるバラモン教の宗教文献集に始まる。哲学的な教義はそれに付随するウパニシャッドという文献に記載されていた。そのためにウパニシャッド哲学とも呼ばれる⁽⁶⁾。

このウパニシャッドは紀元前五〇〇年頃を中心前後数百年にわたって多くの哲人によって書かれたもので、膨大な数の文献があるが、紀元前に成立し、古ウパニシャッドといわれるものがインド哲学の本質を理解する上で重要なものとなっている。

ウパニシャッド哲学の中心思想は梵我一如であると言われている。梵はブラフマンの漢訳であり、我(自我)はアトマンの漢訳である。ブラフマンは、この宇宙の全体としての秩序の形成原理、秩序そのもの、また秩序を担っている実体そのものを指している。一方、アトマンは、人間もふくめてこの宇宙・世界を構成する個別の構成主体の本質、存在の中にとけ込んでいて、存在を成り立たせていて、人間の思弁ではとらえることのできないもの、特に人間の存在の根本にあつて、時間を超越してその人間を主体たらしめている霊的なものである。

ブラフマンもアトマンも、およそ言葉では表現できないものであり、その意味でこれらの定義も正しいものではないのだが、それをあえて言葉で表そうとしたものがウパニシャッドの哲学なのである。そしてブラフマンとアトマンが同じものであることを語ったのが、梵我一如にほかならない。それはまた、人間の解脱の道、すなわち業に基づき再死を繰り返す輪廻からの解脱の道でもあった。ブラフマンとアトマンの同一性を単に理解

することではなく、悟りとしてとらえることによって解脱ができるというわけである。

このブラフマンが精神的なものであるのか、物質的なものでもあるのかについては、細かく見れば思想が雑然としているウパニシャッドの段階では統一性のある主張をとらえることができない。しかし、アートマンが物質とは区別された霊的、したがってまた精神的な存在としてとらえられている限り、それとの同一性を主張する点においてブラフマンもまた宇宙の秩序を示す、したがってそのように物質の造化を動機づける精神的存在であると認めるのが自然である。したがって、それは本稿で言う汎精神に一致する。

このような内在的本質としての汎精神が、権威を持つに従って、万物の差異を超越した平等性と空間的あるいは時間的にも普遍性が認識される。万物の差異が単なる現象に過ぎず、本質は同等ということになるからである。しかし、ウパニシャッドにおいては、汎精神は絶対者、根元的秩序の形成者ではあっても、人格性あるいは神性を十分持つてはいなかった。そのために差異の超克が弱く、逆に、普遍的精神が差別を生み出すという考え方すら生まれてしまっている。これについては次の二つの点が指摘できる。

第一に、ウパニシャッド哲学の中には、このブラフマン自体が、近代まで隠然とつながるインドの不平等思想カースト制度の大きな枠組みの四姓制度(人間をバラモン、クシャトリア、ヴァイシヤ、シュードラの階級に分ける)を創り出したという記述が含まれている⁽⁷⁾。また事実、インド哲学とこの四姓制度は、基本的には両立して存在してきたのである。第二に、ウパニシャッドの生み出した輪廻思想が差別の源泉になる。輪廻思想は、一面万物の不平等性に導くものである。なぜなら、ウパニシャッドには、前世の業によって生まれるべき次の世での姿が変わるといふ輪廻の思想が述べられている⁽⁸⁾。前世の業に応じたたとえば虫、ブヨの姿から、鳥、魚、蛇、そして人間など種々の境遇に再生するというわけである。

しかし、このような思想的混沌は、蒸留されることによって鮮烈な平等主義が生み出されることを、一つはバラモン教のその後の展開の中で、もう一つはバラモン教を母胎にして生まれた仏教において確認することができる。

前者は、古典インド思想の一つの到達点、あるいは結晶といってもよいバガヴァッド・ギーターに示されている。これはインドの国民的叙事詩マハーバーラタに組み込まれている物語であり、現代につながるインド人の聖典の一つとなっている。バラタ族の壮絶なる戦闘の間に、最上神の化身であるクリシュナが迷うアルジュナに説いた言葉となっている。そこには、聖者はブラフマンとアートマンに完全に身をゆだねる存在であるとされ、聖者にとつて万物は平等であることが繰り返し、かつ徹底的に強調されているのである⁽⁹⁾。万物の内にはブラフマンが内在し、それはまた最上神が存在することでもある。それによって一切の生類が平等であり、人はそのことを認識しなければならぬというのである。

また、バラモン教の中の平等主義という点では、後にはカースト制度を非難するウパニシャッドが実際に存在し、また、そのような思想家も生まれたことを忘れてはならない⁽¹⁰⁾。

仏教

仏教は古代インド宗教(バラモン教)を母胎とし、またそれに対する批判と超克によって生まれた。輪廻、業、解脱といった思想を共有しながらも、特に、仏教においては自我

の存在を否定している。したがって、自我をアトマンに帰しながら肯定するウパニシャツド哲学の立場と鋭い対照をなしている。さらにバガヴァッド・ギーターにおいて示された平等思想が、インドにおいては理念にとどまったのに対して仏教の平等主義は実践的、現実的なものとなっている。

仏教が救済をめざす対象は「一切の衆生」である。「この衆生とは「生きとし生けるもの」のすべてであり、「すべての生きとし生けるものに慈しみをもって接せよ」が仏教の立場なのである(11)。

この仏教の平等主義の背景には、その宇宙観、世界観が密接に関連している。第一に、空、無、あるいは縁起という仏教思想がある。縁起とは人間も含め一切の事物が、因縁(因果関係、条件)によって成立しているものであり、固有の実体などは存在しないという思想である。これはまた、空の思想でもある。このような認識のもとでは、ある特定の事物、存在により高い価値がおかれることもなくなってしまう(12)。先に述べたように。これは一見、アトマンと鋭く対立するようだが、アトマンは人間にとって知覚不可能な存在としてとらえられている点で、本質的差異ではないと考えることもできる。

第二に、宇宙のあらゆる存在の中に仏性をとらえるという思想がある。全宇宙は一切が相互関係の中にあり、一輪の花、さらには一つの塵も一切の存在と関係し、それらの中にも、この世界と同型の世界が存在するという華嚴經の法界縁起思想がその典型である(13)。そして、そのような究極の相互関係の入れ子構造をしている世界のすべてに仏がまた存在しているというわけである。これはまさに、プラフマンと同じ思想である。したがって、それはまた汎精神論であり、その点で仏教の平等主義の根拠となっているのである。

老荘思想

老荘思想とは、中国の紀元前五世紀頃から始まる戦国時代に著された書「老子」および「莊子」に表現されている思想を指す。それらは直接に宗教的背景を持ってはいるわけではない。その点では、バラモン教の中にありながら、絶対神の位置づけの弱いウパニシャツドと似ている。

老荘思想の宇宙観の中で、その根元的な秩序そのものの、秩序の形成原理、秩序を形成する力であり、また万物を生み出し成り立たせているもの、そして人間の思弁や知覚によってとらえることができないものが道である(14)。したがって道はこれまで定義してきた汎精神である。

「老子」には、平等主義が明確に示されているところは見あたらない。その点では「莊子」を待たなければならない。しかし、「老子」には先に定義した広い意味での循環の思想が繰り返されていることは指摘しておく価値がある。「老子」では、生物が盛んに成長する姿の中に、再びそのもと(根)に帰っていく姿を見るところ(15)。それは、道に戻るのであり、人間もまた道に戻り運命に身をゆだねるべきだという。生態系の物質循環の定常性を、道の示す秩序と見ているのである。

「老子」が哲学者の作品であるとするならば、「莊子」は、常識を批判する物語作家の作品とたとえることができる。道についての主要な考え方は「老子」と共有している。この「莊子」で最も注目されるべきものは、万物斉同の思想である。万物斉同とは、人々が現実を評価や感覚で対立させたり差別してとらえることを批判し、その背後にある同一性の

本質をとらえるべきだとするものである。同一性の本質とは究極的には道ということになる⁽¹⁶⁾。

この万物斉同で著される平等主義は、美醜、善悪、生死などにとどまらず、生物種の区別など自然界の現象も含めた、文字通りの万物に対して賞かれるべきものであるとしている。有名な朝三暮四も万物斉同を展開した齊物論編にあり、現象的で無意味な差異の背後にある共通の本質の立場に立つべきであることのとえである。また、同じく有名な胡蝶の夢も同じ篇にあり、胡蝶が荘子になったのか、荘子が胡蝶になったのかを区別することの無意味さを語っている。

先に述べたように、老荘思想は宗教的背景を持っていないが、道としての汎精神に高い道徳的権威が与えられ、それが精神の内在的な創造原理と結びつくことよって徹底した平等主義が生まれたといつてよい。また、老荘思想には全体に鋭い文明批判があり、この点でのエコロジーとの関わりも注目される⁽¹⁷⁾。

三浦梅園の全体論

三浦梅園(一七二三 一七八九)は、近世初期の日本の自然哲学者である。その著書『玄語』にあらわされているのは、一つの壮大な世界観、宇宙観である。中国の老荘思想や朱子学などから言葉自体を借りながらも、まったく独自の意味づけを与えて、独自の体系を展開した。そこには、これまで述べた思想が持っていたような先験的な絶対者、絶対精神はそこには存在しない。したがって、これまで述べてきたような宗教的威力的道徳的権威を持った汎精神といわれるようなものをその体系の中に見つけることは困難である。にもかかわらず、その体系からは、自然界における平等主義と循環思想が当然の帰結としてあらわれている。その理由は、梅園の体系が、どの東洋思想にもないような精密な全体論になっているからである⁽¹⁸⁾。

梅園にとつて客観的存在は天地といわれるものであり、それは私たちの大地と空といった極大化したものにとどまらず、形のない気と形ある物からなる。この客観的実在に、梅園は、気物概念の他にその全体としてのあり方を性、体といった概念など多様なとらえ方を示す。さらに最も精神的なものとしての神という概念なども登場する。

天地という客観的実在と、こうした諸概念の関係を全体として示すことはここでは困難であるが、さしあたって、この天地というもののあり方に注目しなければならぬ。

天地は、その全体を一としてあらわし、それが必ず一(一と一)という対立した構造としてとらえられるという。たとえば、生態系を例に出すならば、その全体が天地でありそれを一、そして生態系は生産過程と分解過程から形成されているとみるならば、それが一という構造になるわけである。こうした客観存在の中に、対立をとらえる認識論を梅園は反観合一と呼び非常に重視している⁽¹⁹⁾。

さらにこの一と分かれたものは、またそれぞれの一が全体として存在しながら同時に一という対立構造を内蔵しているというわけである。

ここまで書くと、このような世界の構造認識をすでに述べたことに気づくだろう。それは、まず、本稿の冒頭で述べたホラーキック構造のことであり、また、仏教で述べた華嚴經の法界縁起に示されている究極の入れ子構造をした世界観とほぼ同形のものである。そして、梅園は、このような構造を持った客観的実在である天地は条理に基づいて構成

され運動するという。条理とは、いわば現代自然科学における法則である。法則もまた、個別の實在に関する特殊な法則から、一般法則まで複雑な階層構造をしているように、条理もまたそである。

梅園の平等主義と循環論はエコロジーといってもいいくらいに鋭いものである。「万物は相依つて足らざるものは無し」として、天は人間にのみ特権的地位を与えているものではなく、人間が優れているといっても、それはあくまで人間の観点からみた場合に限られるとして、「莊子」の思想を彷彿とさせる。また、人間も動植物もそれらが取り入れているものの変化したものには過ぎず、死によってすべてが終わるわけではなく、「氣」すなわち自然界の物質的・エネルギー的形態の観点からは、一つの形態から別の形態への変化に過ぎない」と喝破する。

汎精神ではなく、全体論がこのような平等主義と循環思想を生み出す。これをどのように考えるべきか。結論的には、全体論が徹底するにつれて、汎精神と同じ機能を果たすようになるということだ。

梅園の自然哲学は、「天地を師とすべき」という近代科学の手法に通じる。ただ、時期的な問題、鎖国という日本の状況による西洋的な科学的知識を得ることの困難性が、梅園の自然哲学に限界性をもたらしていた。しかし、それが逆に西洋科学が持っていた強い還元論的傾向の影響を受けることなく、東洋思想の中にあつた全体論を精緻化する方向を採らせるにいたつた。

全体論は、常に、より上の階層の原理によって下位の階層の事象を説明しようとする。それを純粹に追求すれば宇宙の普遍的原理の優位性、したがってまた汎精神論の接近を予想することはそれほど困難なことではない。

汎精神と環境意識

これまで述べてきたような汎精神は、過去のものであつたり信仰の世界のものであつて、科学の発達した現代で改めて意味を持たないと考える読者もいるだろう。物理学は宇宙の創生期の姿から、素粒子の世界の秩序まで明らかにしつつある。また、科学によって把握された法則を利用することによって、人間はとてつもない利便性を手に入れていることも確かだ。

当然、たとえ宇宙の根源的な創造原理、汎精神、あるいは梅園の全体論があつたとしても、これらの自然科学的事実と整合的なものでなければならぬ。たとえ汎精神や全体論がエコロジー思想を支える可能性があつても、科学と対立するものであるならば、たんなる非科学的な世界観の強引な普及になってしまう。

しかし、思想の検証の中心を科学に担わせる考え方には疑問がある。そもそも、現代科学の現在のような発展方向が行き着くところに、宇宙や世界、あるいは自然や人間の理解の真の意味での深化があるのだろうかという疑問が存在する。確かに科学はどこまでも発展していくだろう。それは人間の知性の本質的傾向であり、否定することはできそうもない。問題は、その発展の方向が、私たちが生きているこの宇宙に関する真理の核心をはずしているかもしれないという疑問がぬぐえないのである。

汎精神を語つた古代の人々は、科学的手法をつかつてそれに到達したわけではなく、それはある種の直観力と宗教的な思索の結果得た確信である。その考察が向いている方向に

こそ宇宙の理解のための核心が存在することを私たちは否定することができるだろうか。東洋思想が汎精神について与えた説明に、今日では不合理で科学と矛盾するような内容が含まれていたとしても、汎精神そのものが科学と矛盾することまで証明されたということにはならない。

たとえば、私たちは、私たち自身というものをどれほど理解できただろうか。人間に対する医学的理解は深まったという。それによって、病苦からの開放、さらにはある程度死のモラトリウムもある程度可能になったことは否定しがたい。しかし、それも、科学によって明らかにできるものを明らかにしただけで、人間という数十億年の生命の進化の結果として絶妙に機能する人間という生命の本の一部を知りえただけに過ぎないといっても違いはあるまい。

さらにまた、エコロジーに関連しては、すでに触れたような生態系の全体的秩序がどのように形成されるのかについての、私たちの知識はとてつもなく貧困である。還元論的な科学の方法によつては、その全体性は何も見えてこないといつても差支えがない。冒頭に述べたような理論によつてようやく新たな方向からの接近が始まったばかりである。もし生態系に対する私たち理解の図式が、科学によつてしか与えられないとするならば、エコロジーの思想の普及は、求められるものには決して到達しないだろう。

ではどうするのか。第一に私は、ここで述べた汎精神思想は決して私たちの現実生活からかけ離れたものではないと言いたい。それは、私たちの身近なところに、素朴な形で存在しているものなのである。たとえば、私は幼いころ、母から「米粒の中には三つ神様がいる」と言われて、ご飯を食べ残してはいけなと言われたことを五十歳になった今でもしっかりと覚えていて。このように、日本人の意識には、東洋的な汎精神思想がさまざまな形をしてかなり広く浸透しているのである。そのような、素朴な精神を非科学的とか、前近代的というようなレッテルを貼らずに、あらためて整理して体系化して、日本のエコロジー思想を見つめなおす必要があるのではないか。

第二には、梅園の中にあるような、あるいは生態学研究者によつてホロン概念を用いて追求されている全体論的な生態系認識、あるいは研究を進展させる必要があるだろう。

このような生態系認識の進化は、確かな環境意識を醸成させるために不可欠な作業である。その環境意識の高まりこそが、自発的環境対策を効果的なものとし、人々に自由な選択の機会を保障しながらも、環境保全が進むというグリーン・リベラリズム、またそれに基づく持続可能な社会経済システムを約束するだろう。

- (1) 鷲田豊明『環境政策と一般均衡』(勁草書房、二〇〇四年刊)第一章参照。
- (2) Tansley, A.G., 1935, "The Use and Abuse of Vegetational Concepts and Terms", Ecology, 16:284-307.
- (3) マーサー・ケストラー『機械の中の幽霊』(日高敏隆、長野敬訳、ペリカン社、一九六九年)「この世の概念は提示された。生態系の構造をつつしたホラーキックなものとしてつづらえた論文」を、Kay, J. and Regier, H., 2000, "Uncertainty, Complexity, and Ecological Integrity: Insights from an Ecosystem Approach," in P. Crabbe, et al. (eds), Implementing Ecological Integrity: Restoring Regional and Global Environmental and Human Health, Kluwer, NATO Science Series, Environmental Security, pp.121-156, Kay, J., 2001. "Ecosystems, Science and Sustainability", in in Uligiati, S., Brown, M.T., Giampietro, M., Herendeen, R., Mayumi, K., (eds) Proceedings of the international workshop: Advances in Energy Studies: exploring supplies, constraints and strategies, Porto Venere, Italy, 23-27 May, 2000 pp. 319-328 などがある。これの1連の論文は、Kayのウェブサイトに入手できる。日本語版。
- (4) Lotka, A.J., 1922, "Contribution to the Energetics of Evolution," Proceedings National Academy of Science, 8:147-151. その後の研究の流れについては、鷲田豊明『エコロジーの経済理論』(日本評論社、一九九四年)に詳細に記述している。
- (5) Schneider, E.D, Kay, J.J., 1994, "Life as a Manifestation of the Second Law of Thermodynamics", Mathematical and Computer Modelling, Vol 19, No. 6-8, pp.25-48' 以降のKayの関連論文を参照。
- (6) 以下に引用される文献以外に、古代インド思想に関して次のような文献を参照している。J・ゴンダ『インド思想史』(鑑淳訳、岩波書店、二〇〇二年)、辻直四郎『インド文明の曙』(岩波書店、一九六七年)、同『リグ・ヴェーダ讃歌』(岩波書店、一九七〇年)、長尾雅人『バラモン教典、原始仏教』(中央公論社、一九七九年)、前田専學他『岩波講座東洋思想第五巻インド思想1』(岩波書店、一九八八年)。
- (7) 佐保田鶴治『ウパニシャッド』(平河出版社、一九七九年)七九頁。
- (8) 前掲『ウパニシャッド』三七、一六三頁等。
- (9) 一節を示そう。賢者は、学術と修養をそなえたバラモンに対しても、牛、象、犬、犬喰に対しても、平等(同一)のものとする。意(こころ)が平等の境地に止まった人々は、まさにこの世で生存(輪廻)を征服している。というのは、ブラフマンは欠陥がなく、平等である。それ故、彼らはブラフマンに止まっている。」上村勝彦訳『バガヴァッド・ギーター』(岩波書店、一九九二年)五九頁。
- (10) 前田専學『インド哲学へのいざない』(NHK出版、二〇〇〇年)第二章。
- (11) 前掲『環境政策と一般均衡』一一一―一二三頁も参照。
- (12) 「虚空の」ときを知るが故に平等を知る。『華嚴経』如来出現品第三七の一。
- (13) 法蔵『華嚴五教章』大乘仏典第七卷(木村清孝訳、中央公論社、一九八九年)あるいは中村元『東西文化の交流・選集第九巻』(春秋社、一九六五年)第二章など参照。
- (14) こうした道の定義は「老子」において執拗になされている。金谷治『老子 無知無欲のすすめ』(講談社、一九九七年)、山室三良『老子』(明德出版、一九六七年)、楠山春樹『老子入門』(講談社、二〇〇二年)、森三樹三郎『老子・荘子』(講談社、一九九四年)

など参照。

(15) たとえば「老子」第一章参照。

(16) 金谷治『莊子 内篇』(岩波、一九七一年)、福永光司『莊子 内篇』(朝日新聞社、一九七八年)など参照。

(17) たとえば「老子」第三章「足るを知るものは富む」など。「莊子」にもまたそのような主張は数多くあるが、内篇最後の「混沌、七竅に死す」のたとえを私は愛好する。本来自然は、混沌として人間のこざかしい知識ではとらえきれないものである。そこに、狭い人間の価値観を持ち込むことによって、自然は破壊されてしまうことをこのたとえは示している。

(18) 以下で若干の説明を加える、梅園の全体論は、鷲田豊明『環境と社会経済システム』(勁草書房、一九九六年)第六章に詳細な解説を与えている。以下の記述で物足りない読者はそちらを参照していただきたい。以下の解説に当たって、この書で参照していないもので、新たに参照した文献として尾形純男他『三浦梅園自然哲学論集』(岩波、一九九八年)がある。

(19) 反観合一とは、一面で、今日的用語でいえば分析と総合であるが、それが唯物弁証法的な対立物の統一という主張を持っているという点で、全体論を予定している客観实在の認識手法となっている。