

仏教の自然観

自然、主体であるか客体であるか

パク
朴

キョン ジュン
京 俊 (東国大学校教授)

I はじめに

西欧から始まった科学文明および産業化は、自然を征服の対象として見た人間中心主義的世界観の産物だと言ってもいいだろう。また、進歩史観は開発と成長の理念に基づいて、人類に限りない欲望を追求させ、‘大量生産－大量消費’システムを確立させた。それゆえ、物質文明と産業化の排泄物は環境を汚染し、生態系を破壊するまでに至った。すると1964年にレイチェル・カーソン (Rachel Carson) は自分の著書『沈黙の春 (Silent Spring)』の中で、このような環境危機に対して警告し、1973年にはシューマッハ (E.F.Schumacher) が『小さいものが美しい (Small is Beautiful)』を出刊し、少なからず波紋を広げた。

環境汚染が地球規模で広がるにつれて、1972年ストックホルムでは国連までもが直接に環境問題を取り扱うことになり、‘人間環境宣言 (ストックホルム宣言)’を採択した。1982年10月28日、国連は再び‘世界自然憲章’を採択し、人間は自然の一部であり、文明は自然によって成り立っているという点を指摘し、“自然は尊重されるべきであり、その基本的プロセスは妨害されてはならない”、“地球上の遺伝的生命力は常に優先され、野生状態であれ人的管理下であれ、すべての生命形態の固体数は少なくともその存続に十分なレベルで維持され、この目的のために必要な生息地を保護する”などの原則を闡明した¹。1992年6

¹ ヤン・ミョンス『綠色倫理』(ソウル：書光社、1997)、pp. 215～217参照。

月にはブラジルのリオで、地球環境保護および先進国と開途国間の貧富の差を解消するため、178ヶ国が参加し国連環境開発会議（UNCED）が開かれた。ここではリオ宣言をはじめ、議題21（Agenda21）、山林議定書、気候変化協約、生物多様性協約など5種の文書が採択され、いわゆる‘持続可能な開発（sustainable development）’という概念を通じて、経済発展と環境保護を同時に追求することにより、現世代の開発が未来世代の福祉を阻害しないようにしている。このリオ会議は、21世紀を目指した環境と開発に関する国際秩序再編の序幕として、今後各国の経済開発と国際秩序の大きな変数になると見ている²。

しかし、現実的に‘持続可能な開発’の原則を守り、開発と保存の接点を見出すことはそれほど容易なことではない。それは現在大規模な開発事業を前に、韓国の世論が大きく分かれることを見ても理解される。セマングム干拓工事、ソウル－仁川間運河工事、ソウル周辺循環高速道路の北漢山国立公園貫通プロジェクト、ソウル－釜山間高速鉄道の千聖山・金井山貫通プロジェクトなどをめぐる議論と対立は、韓国社会の問題として目前に残されている。この問題が円満な解決策を見つけたとしても、国土開発関連事業は今後も引き続き大きなトラブルが予想される。

今こそ我々はこの問題を合理的に、そして根本的に解決するために、人間にとって自然とははたして何であるか、すなわち単純な環境にすぎないのか、それとも主体的存在であるのか、そして人間と自然の関係はどのようにあるべきかを、真剣に考えるべきではないだろうか。特に、仏教は悟りの成就をその究極の目標としている。悟りのためには具体的な人生の知恵も必要であるが、宇宙と自然に対する深い洞察も重要であろう。

したがって、本稿では自然に対する仏教的観点を考察することにする。そのためにまず、自然に対する仏教的な認識の基本態度が、経典の中でどのように表れているのかを調べる。次に、ダルマ（dharma）

² イ・サンドン、『環境危機とリオ会議』（ソウル：大学出版社、1993）、pp. 248～250。

の概念を分析し自然の意味について考え、依報と正報との関係に対する仏教の立場を調べたのち、華嚴思想の自然観を考察して見る。最後に、相依相関性あるいは相互依存性の經典的根拠として多く引用されている“これがあるからそれがある（此有故彼有）”という文句の、解釈上の問題について論じて見ることにする。

II 自然に関する經典上の認識態度

‘自然’という言葉は科学的に分析すると、そこに3つの要素があるという。まずは‘物質的自然’である。物質は宇宙と伴って存在するため、‘宇宙的自然’とも呼ばれる。2つ目は‘生命的自然’である。生物はこれまで地球のみで存在するものと考えられてきたため、これは‘地球的自然’と呼ばれている。最後は‘人間的自然’で‘心的自然’とも呼ばれる。つまり、自然を物質（宇宙的自然）と生命（地球的自然）と心（人間的自然）の総体として見ているのである³。パク・イムンは自然を（1）人間・文化と対立する存在としての自然、（2）宇宙全体・存在一般としての自然に分けて、それぞれの自然観に内在された問題点を緻密に批判した⁴。

このように、我々は‘自然’という言葉を日常的によく口にするが、深く考察するとその概念は不明瞭になってしまう。このような自然を、仏教ではどのように見ているかということ考察するのが本稿の目的であるため、この問題はこの中で引き続き論議されることであろう。しかし、ここでは‘山・川・海・草木・動物・雨・風など、人為によらず存在するものや現象’とする至極常識的で一般的な概念を作業仮説的な定義にしようと思う。ならば、このような自然に対する態度を具体的に見せてくれるいくつかの事例を、仏教文献に基づいて提示し論議して見ることにする。

³ 大越愛子・源淳子、『解体する仏教』（東京：大東出版社、1994）、p.157。

⁴ パク・イムン、『環境哲学』（ソウル：Midas Books、2002）、pp.45～67参照。

1) 菩提樹へのブッダの感謝

仏典の記録によると、ゴータマ・ブッダが無上正等正覚を成就したのち、最初にした行動は、菩提樹 (Bodhi tree) に感謝の意を表したことであった。菩提樹の下で修行する間、菩提樹は暑い日差しや雨風からブッダを守ってくれたからである。意識のある生命体が、意識のない木に感謝するという行動は、今日の我々はもちろんのこと、その当時のインド人たちにも珍しいことであっただろう。しかしブッダは、意識を持った人間と意識のない木とを区別することはしなかった。ブッダにはその木までもが生きている生命体 (living matter) であり、そしてその恩恵に感謝することを当然の義務と考えたのである。さらに、ブッダが感謝を示した方法は驚くべきものであった。ブッダは菩提樹の前に立ち、実は一週間もの間、一度もまばたきをすることなく菩提樹だけを見ていたと言う。ヘマナンダ (M.Hemananda) はこのことを“宇宙的慈悲をたっぷりと受けている人間の稀なお手本であり、我々が隣家に負った借金だけでなく、周辺環境に負った借りまでも浮き彫りにしている。”と評している⁵。

2) 長老たちの自然への賛嘆

初期経典である『テーラ・ガータ (Theragatha)』には、長老たちの自然に対する賛嘆の詩が少なからず見られる。いくつか紹介しよう。

まず、バナバッチャ長老の詩である。

“澄みきった水があり、広い岩があり、黒い顔の猿と鹿が跳ね、水に巻かれ苔で覆われた岩山は私を楽しませてくれる。”⁶

次に、サッパカ長老の詩を見てみよう。

“真っ白な羽をもつ鶴が黒い雲に追われ避難所を求めさまよう時、アジャカラニ河の風景は私を楽しませてくれる”⁷

⁵ Madawala Hemananda, *Nature & Buddhism* (Dehiwala:Global Graphics & Printing Ltd, 2002)、pp.298~299参照。

⁶ 『比丘の告白、比丘尼の告白』(ソウル：民族社、1991)、p.48。

⁷ 上掲書、p.80。

次にマハーカッサパ長老の詩である。

“カレリの花で覆われているお気に入りの場所がある。象の鳴き声が聞こえてくるこの美しい山岳は私を楽しませてくれる。”

“冷たく澄んだ水があり、インダコバカの虫が生息している場所、青い雲光を帯びた美しい岩山たちは私を楽しませてくれる。”

“美しい山の麓に雨が降る。仙人たちは度々ここを訪れる。岩山では孔雀が甲高く鳴いている。この岩山たちは私を楽しませてくれる。”⁸

阿羅漢果を成就した神聖なる長老たちは、自然環境に無関心のようにも見えるが、これらの詩には自然を楽しみ愛する心がよく表れており際立っている。その昔長老の僧侶たちは、自然から受けた深い靈感を、また環境意識を悟らせる古典である『ウォールデン (Walden)』の作家ソローも、かつて我々に感動的に伝えてくれたことがある。後述する彼の詩は、長老僧侶たちの詩に対する評釈と見なすことができよう。

まだ時折経験するだけのことではあるが、何より甘くやわらかで、純粹で、勇気を与えてくれる交わりは、自然の対象の中から見つかる。とても惨めな厭世家や憂鬱に浸った人間までもが。

自然の中に生きながら、自らの感覚を穏やかに維持する彼らには、絶望的な悲哀などあり得ない。……自然は、純粹で勇敢な人間に決して世俗的な悲しみを強要することはできないであろう。四季と友になり過ごす間、如何なるものも生を我々の荷にすることはできないことを私は知った⁹。

3) 自然は私のものではない

次は『マジマ・ニカーヤ (中部)』「根本法門經 (Mūlapariyāyasutta)」の一部分である。ここでブッダは、自然を自身のものとして考えてはならないと教えている。

⁸ 上掲書、pp.180～187。

⁹ ヘンリー・デイビット・ソロー著／キム・ウンギョ 翻訳・編、『ソローの声』(ソウル：図書出版 IRE、1999)、pp.113～114。

比丘たちよ、知ることのない普通の人間は、偉大なる聖人を大切に思わず、偉大なる聖人の教えを熟知せず (unskilled)、偉大なる聖人の教えに慣れずにいる (untrained)。さらに彼らは真人間を大切にせず、真人間の教えを熟知せず、真人間の教えに慣れず、土を土と認め、土を土と認めたのち、土について考え、自らを土と関連づけ、自らを土と考え、‘土は自身のものである’と考えては、あげくの果てに土を楽しもうとする。その理由は何であろうか。彼らがそれを完全に知ることができないからである、と私は思うのである。(水・火・風も同様である)

比丘たちよ、完成された者、悟りを成就した者、如来もまた直感的に土を土だと知っている。けれども如来は土を土として知ったのち、土について考えず、自らを土と関連づけず、自らを土として考えず、‘土は自身のものである’と考えはしない。そして最後に土を楽しもうとはしない。その理由は何であろうか。如来がそれを完全に熟知しているからである、と私は思うのである。(水・火・風も同様である)¹⁰

前述の内容の要旨は結局、凡夫衆生たちは土と水と火と風（地水火風）を自身のものとして考え、そこに貪着するのに対し、如来は地水火風を自身のものと考えず、そこに貪着しないということである¹¹。我々が注意して記憶しなければならない教えであろう。

¹⁰ *Middle Length Sayings I* (P.T.S)、pp. 3～7 参照。

¹¹ チョン・ジェソンは上記経の内容に対し、順序だって土に対する即自的把握、対自的把握、主観的把握、客観的把握、所有的把握として理解しこれを批判しているが、これは極端な恣意的解釈であり問題があると考えられる。経によるとブッダも土に対し即自的把握をしていることになるが、それならブッダも批判されなければいけないと言うのか。

チョン・ジェソン、「仏教思想と環境問題」、『東洋思想と環境問題』（ソウル：モセク、1996）、pp.111～115参照。

4) 土を掘るべからず

次に、“土を掘るべからず”という、いわゆる‘掘地戒’の内容を通じて自然に対するブッダの立場を見てみることにする。これは『四分律』の90波逸堤（単墮罪）の十番目（四分率第11卷）に説かれているが、その内容を要約すると次のようになる。

ブッダが曠野城にいる時、六群比丘がブッダのために講堂を修理（修治）しようと、自分たちの手で講堂周囲の土を掘り始めた。その時、数人の長者たちがそれを見て“なぜ沙門釈子は恥じらいもせず他者の息を止めるのか。口では正法を知っていると言うが、たった今自らの手で土を掘り他者の命を奪うのを見るからに、どうして正法を知っていると云えるのか”と非難した。この話を耳にしたブッダは、六群比丘たちをとがめたのち、“もし比丘が自らの手で土を掘れば波逸堤である”と¹²制戒した。すると比丘たちは他の者に土を掘らせ、講堂の修理を終わらせようとした。しかし、これもやはり長者たちの非難の対象となった。するとブッダは再び“万が一どの比丘が自らの手で土を掘っても、他の者に掘らせても波逸堤である”と¹³加えて制戒した。そしてさらに、土と知りながらその上に火を放ったり、草きり鎌や鋏を使ったり、金槌で叩いたり、鎌や刀で突き刺したり、爪で土を引っかいたりして傷を負わせてはならないと説いた。

したがって、いわゆる‘土を掘るべからず’という戒律は、元来農作業をしてはならないという意味ではなく、土の中の生物をむやみに殺してはならないという、いわば‘不殺生戒’の延長線上にある戒律である。そのため『善見律毘婆沙』第15卷では砂、石、瓦、砂利の比率が5分の4を超える土は、真地の範疇に入らないとしている¹⁴。『根本薩婆多部律撰』第13卷（壞生地学処第73）では‘生きている土（生地）’という表現を使いながら、そこには‘未だ掘られていない土’は

¹² 若比丘 自手掘地 波逸堤（『大正蔵』22、p.641a）。

¹³ 若比丘 自手掘地 若教人掘者 波逸堤（『大正蔵』22、p.641b）。

¹⁴ 非真地者 多有沙石瓦礫沙土 是名非真地…若四分石一分土可得掘（『大正蔵』24、p.780b）。

もちろん、‘以前に掘られたが雨が降って濡れたり、残った水が溜まったまま3ヶ月が経った土’や‘雨が降っていないのに濡れたり、水に沈んで濡れたまま6ヶ月が経った土’までもが含まれている¹⁵。さらに、耕作地は‘生きている土’とは限らないというニュアンスの表現もあり興味深い¹⁶。

5) 生きている木を折るべからず

『四分律』の‘生きている木を折るべからず’という戒律を見てみることにする。

ブッダはある時、一人の比丘が家を修理するために山の木を切ったということを知り、それは威儀にあらず、沙門法にあらず、浄行にあらず、随順行にあらずと問い詰めた。そして比丘はあらゆる草木も切ったり折ったりしてはならず、山の木の上に杭を打ったり、山草木に火を放ったり刻んだりしてはならないと説いた¹⁷。

また、雨が多く降る夏の雨期に、比丘たちがあちこち歩き回り草木を踏んで被害を負わせたが、ブッダはこれを防ぐため、雨期には一定の場所にとどまり安居をさせた¹⁸。

草木を保護せよというブッダの教戒を徹底して守ろうとした事例が、『福蓋正行所集経』にある草繫比丘の有名な逸話に残されている¹⁹。

一人の比丘が道を歩きながら泥棒に遭い服を奪われ、道端の草むらで草と幹に絡まったが、その比丘は一切の草葉も折ってはならぬというブッダの教え（仏所制戒）に専念し、巧みにその結縛から免れることができたが、草を傷つけないよう

¹⁵ 生地者 謂未曾掘 若未曾掘被天雨濕 若餘水霑時經三月 是名生地 若無雨濕及水霑潤時經六月 亦名生地（『大正蔵』24、p.600c）。

¹⁶ 『大正蔵』24、p.600c。

¹⁷ 『四分律』卷第12、（『大正蔵』22、pp.641c～642a）。

¹⁸ 上掲書、p.830b～c。

¹⁹ 『大正蔵』32、p.744b。

身じろぎもせず絡まったまま伏していたところ、次の日そこに狩りをしにきた国王によって救出されたと言う。

このように、草木の枝葉も折らず、山草木の生命を害さぬようにしたブッダは、さらに生草木の上の大小便や唾吐きを禁じ、また水の中にも大小便をしたり、唾を吐くことを禁じた²⁰。

前述の内容を総合して見ると、自然と生命に対する仏教の基本態度は、感謝であり、尊重であり、慈悲であり、畏敬であることが分かる。

自然をいたわり生命を尊重するこのような精神は、中国と韓国の出家修行者たちに綿綿と受け継がれ、生活の指針となっている。例えば雲棲和尚の『沙弥律儀要略』によると、修行者は水を使う時に虫がいるかどうかを確かめ、(虫がいれば)目のつんだ布切れて濾過して使い、火を炊く時には(虫が死ぬので)腐った木をくべてはならず、肌着を洗う時にはこれを掴み放して洗い、沸騰したお湯は土に捨ててはならないと言う²¹。

III 仏教思想の観点から見た自然

1 ダルマの概念として見た自然

我々が一般的に使う意味の‘自然’という言葉は、仏教経典ではあまり見られない。もちろん自然という単語が頻繁に使われるが、この自然はおおよそ‘おのずから’あるいは‘ひとりでに’とう意味で(梵：savyam、巴：sayam)使用されており、論議の対象とするには適さないと考えられる。また‘自然外道’にもあるように、自然という言葉が因縁によって生じたのではないという意味で、偶然に似た否定的な意味でも使用されている。

²⁰ キム・ヨンテ、「仏陀と自然愛護」、『東国思想』第10・11合集(東国大学校、1978)、pp.115~116

²¹ 釈日陀編、『沙弥律蔵』(ソウル青龍社、1972)、pp.157~158。

ハリス (Ian Harris) は自然にふさわしいサンスクリット語として、loka (世界)、pratīyasamutpāda (縁起)、dharma (法然、法爾)、yathābhūta (ありのままのもの)、prakṛti (本性)、svabhāva (自性、自己存在)などを提示しているが²²、我々が論議している対象化された具体的‘自然’に最も近い意味をもつのは、やはり‘loka’ではないかと思われる。なぜならば、ハリスが提示した他の単語は、主に自然の法則性や属性を表しているのに対し、‘loka’という単語は我々が生きている多様な世界を意味しながらも、我々が経験している対象としての具体的自然を指称する言葉としても理解できるからである²³。

しかしながら、具体的自然である‘loka’に対する仏教的観点を明らかにするには、仏教が‘loka’の属性とパターンをどのように見ているかを考察しなければならないが、それは何よりも‘dharma (法)’概念の分析を通じて可能だと考えられる。

仏教の宗教的性格と思想的特長を最も根本的に定めている教えは、おそらく『雑阿含』第12巻にある次の内容であろう。

縁起法は私がつくったものではなく、また他の者がつくったものでもない。それゆえ、それは如来がこの世に下りようが下りまいが、法界に常に存在(常住)するものである。如来はこの法を自ら悟り、すべてを正しく悟ったのち、すべての衆生のために分別して演説しているので、いわゆる‘これがあるからあれがあり、これが起きるからあれが起きるのである’ということである。すなわち、無明と因縁あって行があり……乃至、純粹なる大困難の山が積まれ、無明が滅びるから行が滅び……乃至、純粹なる大困難の山が滅びるのだ²⁴。

²² Ian Harris, “How Environmentalist is Buddhism” (Religion 21, 1991), p.104.

²³ アン・オッソン、『仏教倫理の現代的理解』(ソウル：仏教時代社、2002)、p.416。

²⁴ 『雑阿含』巻第12、第299経「縁起法経」、『大正蔵』2、p.89b。

この教えを通じて、我々は仏教がすべてのドグマ (dogma) と権利を排撃する、まさに‘普遍的な真理’あるいは‘真理そのもの’を重視する徹底した真理指向の思想であることが分かる。ブッダが悟った普遍的真理、いわゆる‘縁起法’は²⁵、時間と空間を超越した永遠なる真理として、ブッダがつくったものでもなく、他の人や全知全能な神がつくったものでもない。いうならば、ブッダが悟った真理は、ブッダの主観に介入した人為的で作為的なものではなく、客観性と普遍性、一般性と世界性を秘めた本来そうであり、おのずからそうである(法爾自然)‘心理そのもの’ということである。

ブッダ当時のインド社会は、激しい思想的混乱(62見または363見)を見せていたが、ブッダがこれを大きく尊祐化作因論(神意論)、宿命因論(宿命論)、無因無縁論(偶然論)の3つに分類し、このような思想は根本的に人間の生を正しく導くことができないと考えた。人間が人間らしく生きていくためには、道徳的秩序と創造的努力が必須であるが、三種外道の思想はこのための理論的根拠を提示できずにいるからである。例えば、ブッダは人間の自由意志を否定し、個人的な善と創造的努力を無意味にしてしまう思想を、決して‘究極の真理’として受け入れることができないという立場をとり、その代案として縁起法を提示したのである。

このように見ると、縁起法には‘宇宙自然の普遍的真理(理法)’という意味と、我々の‘現実生活に有用な道徳的原理’という意味が併存していることが分かる²⁶。したがって、縁起法は自然と人間と社会とを貫通した概念として理解できるのである。ここに仏教の自然に対する基本観点がよく表れている。

元来インドでこの普遍的真理を指す言葉は‘dharma’である。ダ

²⁵ 『中阿含』「象跡喩経」では、“縁起を見ることはすなわち法を見ることであり、法を見ることはすなわち縁起を見ることである”と説いている。

²⁶ 木村泰賢は、仏教での法の観念は宇宙的規律と道徳的規律をすべて含んでいると主張している。木村泰賢／パク・キョンジュン訳、『印度仏教思想論』(ソウル：経書院、1992)、p.83。

ルマは ‘dhr̥’（支持する、支える）から派生した言葉で、20数種の意味があるが²⁷、その2つの基本概念は‘あるものを支え維持してくれるもの’と‘あるものによって支えられ維持されるもの’である。

はじめに、‘あるものを支え維持してくれるもの’の代表的な意味では、‘社会的規範と義務’、‘宇宙的真理と理法’を挙げることができる。インド古代のバラモン教とヒンドゥー教などでは、カースト社会に必要な‘社会的義務’という意味をもっとも重視し、仏教では‘宇宙的真理’という意味で多く使われている。それはバラモン教などで絶対者としての‘神’の概念が‘宇宙的真理’を代替しているのに対し、仏教では絶対者としての神という概念がないためではないかと考えられる。仏教での‘宇宙的真理は’絶対者の概念ではなく、‘いくつかの原因と条件によって、水の流れのように自然に生成・変化・消滅していく因縁法または縁起法’の概念である。よって‘縁起 (pratītyaśamutpāda)’は自然万物の原理ないし本性としてのダルマともいえ、これは法性の概念にまで及ぶ。

次に、‘あるもの（宇宙的真理）によって支えられ維持されるもの’の意味としては、‘すべての事物と存在及び現象’を挙げることができる。これは自然万物が‘縁起’という宇宙的理法に基づき、いくつかの原因と条件によって‘縁で生じたもの（縁已生）’であることを表している。法界という概念がここから由来しているのは間違いない²⁸。仏教的に見ると、自然は絶対者の被造物でもなく、だからといって偶然によって生じた無秩序なものでもない。どこまでもダルマ、すなわち法に基づいた秩序的存在である。

このように、仏教では自然を絶対者や造物主によって創造された被

²⁷ M. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary* (Oxford University Press, 1960)、p.510。堅固に確立されたもの・不偏の法令・規定・法・慣習・実践・義務・権利・事物・真理・要素・定義・徳・道徳・宗教・功德・善行・自然・特性・仏法・戒律など

²⁸ キム・ジョンウク、『仏教から見た哲学、哲学から見た仏教』（ソウル：仏教時代社、2002）、pp.158～162参照。

造物と見なさず、また偶然な存在としても見ない。自然は‘おのずからそうなった存在（自然）’であるが、それは同時に法（ダルマ）を本性として見なす。それで仏教では、自然万物・一切万有を‘諸法’あるいは‘一切法’と呼ぶ。この法は自然だけでなく人間を支えてもくれる。したがって、自然と人間はまったく違った次元の存在ではなく、法を媒介とした縁起的関係にあると見ている。現象的に見ると異なるが、本質的（本性的）に見ると同じ存在であると言える。

こうして見ると結局、仏教は自然を、人間に隷属され人間を取り巻く単純な周辺的環境として見なしていると言うよりは、ある程度の主体性を認めているというのがより妥当であろう。

2 人間と自然の関係：依正不二

前に言及した‘loka（世間）’は‘自然’と必ずしも一致はしないが、かなり近い単語と言える。したがって、人間と自然の関係に対する仏教的観点は、衆生と世間に対する関係を知ることによって十分に明らかになることだろう。

世間（loka）は元来、動詞 *luj* から派生した言葉である。*luj* は‘割れる、壊れる（break, destroy, crumble）’などの意味を持っている。そしてブッダは“崩れて壊れる（*lijjati*）がゆえに世間（loka）と呼ぶのである。”²⁹と説いている。壊滅するがゆえに世間と呼ぶということは、世間と壊滅がほぼ同一の意味であるということである。本来、壊滅は無常を意味し、無常は凡夫にとって苦を意味する。したがって世間と苦は同義語とも言える。仏教でこの娑婆世界を苦海や火宅によく比喻するのは、まさにこのような理由からである³⁰。また、崩れて壊れるがゆえに世間と呼ぶということは、仏教では無常が世間と自然の基本原理として認識されているということである。同時にそれは、仏教が自然を固定的な実体と見なさず、

²⁹ *Kindred Sayings IV* (P.T.S.), p.28.

³⁰ ソ・ギョンス、『仏教哲学の韓国的伝来』（ソウル：仏光出版部、1990）、p.19。

常に変動する力動的なものとして認識しているということでもある³¹。

この世間という概念は、アビダルマ仏教では有情（衆生）世間（*sattvāloka*）と器世間（*bhājanāloka*）に分類し、華嚴宗ではこの2つの世間に智正覚世間が加わり、3種世間に分類される。有情世間とはおおよそ生きて動く衆生を指し、器世間とはこれら衆生が活着している一切の国土を含めた三千大千世界、すなわち全宇宙を意味し、智正覚世間は衆生世界と器世間を教化する如来のことを言う。

ここで注目しなければならないのは、3種世間のすべてに、世間という言葉が共通的に使用されているという点である。これは仏教では、自然と衆生、または衆生と仏陀を二元的に区分していないという事実を示している。縁起論に立脚し、人間と世界を世間という言葉で一つにまとめたことは、仏教思想のもっとも独特な面だと言える。

これは「創世記」1章28節にある“神が彼ら（人間）を祝福され、土を支配せよ、土に生きるすべての生物を治めろと言われたのだ”という内容に見られるように、人間と自然を別の次元として見る立場とは明らかに異なる。また、考える実体と物質的実体、すなわち思惟と延長の間の運命的な分離を主張したフランスのデカルト（1596～1650）の立場ともまったく異なる³²。仏教的立場とはあまりにも違うこのようなキリスト教思想と、近世西欧の機械論的自然観が、自然を搾取と征服の対象にしたであろうことは明白な道理である。

それならば、はたして仏教では衆生と自然の関係を具体的にどのような見ているのか。ブッダは、人間の運命は神や宿命や偶然によって左右されるのではなく、自らの行為つまり業によって決定されるということ強調した。そして因果応報の業説を中心に、仏教的世界観と人生観を展開した。衆生が地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上の六道や、

³¹ Lily de Silva, “The Buddhist Attitude towards Nature,” ed. by Klas Sandell, *Buddhist Perspectives on the Ecocrisis* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1987), p.10.

³² リン・マルグリス、セーガン・ドリオン／ファン・ヒョンスク訳、『生命とは何か』（ソウル：チホ出版社、1999）、pp.63～64。

欲界、色界、無色界の三界を輪廻するのは、すべてにおいて因果応報の原理によってである。あらゆる第一原因や絶対者、あるいは形而上学を認めなかったブッダは、衆生の業を全変化に対する唯一の動力であるとした。したがって、衆生の生だけでなく、自然と世界の変化も業と無関係ではいられない。『長阿含』の「世記経」や「小縁経」、そして『ディカ・ニカーヤ（長部）』「アッガーナ・スッタ（Aggaññā-Sutta）」などでは、このような事実を言及している。

ある日、貪欲な気質を持った存在が地上の苔類を味見した。この時、その味が彼をなみなみと満たし、彼に渴望と欲望が沸いた。欲望により、自ら輝く存在は消えさり……人間が地上のキノコ類を食用として食べ続けてようとし、彼らの身体は固くなり、彼らは美醜の外見を備えるようになった。顔が美しい人は、自分より美しくない人を軽蔑した。これが、自慢と独断を示し、続いて美味しいキノコ類は無くなった。……他の人らも彼を模範として、一度に8日間の食事を蓄え始めた。後になって、人々は自分たちだけの草原を分割して、各自の区域を決めた。よって、今まで共同で所有していた土地が、個人の所有になり、こうして所有財産という観念が生まれた。³³

この経典の内容が伝えているように、人間の徳性と道徳性の墮落は、環境を劣悪にする原因になっている。『アングッタラ・ニカーヤ』でも、一国の王と百姓が悪業を行えば、旱魃と凶作、そして寿命が縮むなどの果報を受けるようになると説いている³⁴。

また、他の文献 [Visuddhimaggaṭṭhaakatha] によると、人間の欲求が限界を越えると、洪水が起こり、人間の憤怒と憎悪が道を誤ると、大火災が発生し、人間の無知がその限度を越えれば、破壊的な爆

³³ 『D. N』 III、「Aggaññā-Sutta」、pp.77～94。

³⁴ 『A. N』 II、pp.74～76。

風が起こる³⁵。

進んで、人間の業は果物の味まで変えてしまうという話がジャータカ [Rajovada Jataka] に出ている。

王は隠者に、王が道徳的な教えに従わないなら、果物が甘い味を失うのかと尋ねた。隠者はそうだと返事した。隠者は重ねて、王が道徳的な教えに従わないなら、油、バター、蜂蜜、糖蜜、果物、植物の根がすべて栄養分を失うようになると言った。

隠者の言葉を確認するために王は、首都に帰るとすぐに、道徳的教えを守らなかった。彼は悪業的で、不当に統治した。しばらくして、彼は隠者のところに行き、ベンガルの菩提樹の果物を食べた。味はとても苦かった。王が隠者に、なぜ果物の味だ苦くなったのか尋ねるや、隠者は、王が道徳的な教えに従わなかったから、彼の百姓たちもまた、道徳的に墮落して、ベンガルの菩提樹の果物の味が苦くなったのだと答えた³⁶。

このような話を通して、仏教にも人間の業と自然世界の間に密接な関係があるとの認識が普遍化されていることが分かる。

そして、このような認識は、アビダルマで概念的に体系化されるに至る。アビダルマによれば、衆生の行為によって生じた業力は、2種類の果報を発生させる。一つは正報として、衆生を発生させ、もう一つは依報として国土を発生させる。結局、有情世間は、有情の業力によって招かれた正報の世間や、器世間、また有情の業力によって招かれる依報の世間である³⁷。また有情の覚者の差別的な運命と現実（有情

³⁵ 清浄な国土を造る運動本部編、『仏教と環境保存』（ソウル：アルムダウンセサン、1998）、p.103。

³⁶ 上掲書、pp.105～106。

³⁷ キム・ドンファ、『俱舍論』（ソウル：文潮社、1971）、p.186。

世間) は不共業によって決定され、有情が共に共有する自然環境と社会環境(器世間) は共業によって決められるとアビダルマは説明している³⁸。このような思想をもとにして、『維摩経』「仏国品」では正報である私の心が清浄にされることによって、依報である国土と環境が清浄されると説く。

智慧によって、その心が清浄され、その心が清浄することによって、一切の功德が正常になる。それゆえに、宝積であり、もし、菩薩が清浄な国土を得ようとするなら、当然、その心を清浄にしなければならない。その心を清浄することによって仏国土が清浄されるのである³⁹。

このような仏教的自然観の独特な立場は、人間(有情) と自然(世界) を同じ世界として表現する点、そして、自然環境と社会環境を人間の工業の産物と見ている点で、よく表れている。よって、有情世間と器世間のこうした関係に照らして見る時、やはり自然を環境と見るよりは、主体に近いと見なければならないだろう。

3 華嚴思想から見た自然

華嚴思想は仏教的自然観を最も深く、印象的に表現している。

華嚴思想の核心は、宇宙万有を一大縁起と見る法界縁起と言える。法界無尽縁起、または無尽縁起とも呼ばれるこれは、万物が互いに因果関係にあり、相互依存関係にあると見て、全宇宙の調和と統一を力説している。法界縁起説によれば、一つの事物は独立的で、開關的な存在ではなく、全体と繋がっており、衆生と仏陀、煩惱と菩提、生死と涅槃などが、互いに対立しているのではなく、円融無碍している。

法界は、事法界、理法界、理事無碍法界、事事無碍法界の四法界に

³⁸ キム・ドンファ、『仏教倫理学』(ソウル:文潮社、1971)、p.98。

³⁹ 『大正蔵』14、p.538c。

区分され、この中の事事無碍法界を成立させる根本原理が、まさに法界縁起である。この法界縁起は十玄縁起と六相円融の教説を通して具体的に説明されるが、ここでは、十玄縁起の中の因陀羅網境界門によって、その内容を簡略に見てみることにする。

因陀羅は、Indra の音訳で、帝釈天を指す、因陀羅網は帝釈天の宮殿を莊嚴する網として、そのすべての網の結び目には財宝玉が組み込まれている。ところが、この財宝玉は、互いに翡翠壯観をなしている。すなわち、玉には他の玉の影が映っている。他の玉の一つ一つにもやはり、また他の玉の影が映っていることは、もちろんである（これが、一重累現という）。また、一つの玉に映っている他の玉の中には、それぞれの玉に映されたまた他のすべての影までも映し、さらに壯観をなしている（これを二重累現という）。この影は三重、四重、五重、乃至は無限に重なり、これと呼んで重重無尽というのである⁴⁰。このように、森羅万象宇宙万有は永遠に相互融合し、相互浸透する（相即相入）。相互融合（interfusion）と相互浸透（interpenetration）には、どのような障害もない。そうして、一粒の塵の中に須弥山が表われて、一つの毛穴の中に大海が表われもしているのである⁴¹。

こうした法界縁起の真理を新羅の義相は『法性偈』で次のように表現している。

一粒の塵の中に全宇宙が備わっているので、
すべての塵もまたこれと同じである。
億劫の長くて長い時間が一刹那であり、
一刹那の短い時間が永劫でもある。
（一微塵中含十方 一切塵中亦如是
無量遠劫即一念 一念即是無量劫）

⁴⁰ Peter Harvey、*An Introduction to Buddhist Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press、2000)、p.153。

⁴¹ 東国大教養教材編纂委員会編、『仏教学概論』（ソウル：東国大出版部、1998）p.175。

イギリスの詩人、William Blake の有名な次の詩は、この法相界の内容と非常によく似て、際立っている。

一粒の砂の中から世界を見て、
一頷が野花の中から天国を見る。
手のひらの中に無限を握りしめ、
瞬間の中から永遠をつかむ。

このように、法界縁起の立場は、人間と自然をそれぞれ独立した実体として把握した近代西欧の二元論とは正面から相反している。法界縁起という重重無尽な法界は、いわば‘生態系 (ecosystem)’ の概念と似ている。生態系は“自然現象を物質の循環というとても大きな前提の下で解釈して、人間を含んだ生物及び微生物的物質の総体的な相互循環関係”を意味している。例えば、自然生態系の構造を見てみよう。自然生態系は、大きく4種類の要素で成り立っている。まず、最初は、光、空気、気候、水、土壌などのすべての微生物的要素である。2つ目は、生産者といえる緑色植物である。緑色植物は光合成を通して、生態系にエネルギーを供給する。3つ目は草食動物と肉食動物及び人間を含む消費者である。消費者は生産者（緑色植物）を摂取して、活動エネルギーとして使い、その過程で生産される炭酸ガスを、呼吸を通してもう一度大気中に放出する。4つ目は、バクテリアとカビなどの微生物として構成されている分解者である。これらは生産者または消費者の死体を分解して、その中に含有された有機物質を微生物的無機物に変えて、もう一度生態系に送り込む役割をしている。このように4つの構成要素は、互いに密接な相互依存と相互循環の構造を備えている⁴²。

こうした生態系の構造を体系化したシステム理論によれば、独立した客観的実体や対象はない。それは専ら、極めて恣意的な観察と判断

⁴² チュ・クェンヨル、『科学と環境』（ソウル：ソウル大出版部、1986）、pp. 89～91。

の産物であるのみである。木の場合を見てみよう。我々は木の葉、小枝、枝、幹の関係の連結網を見る時、それを‘木’と呼ぶ。木の絵を描く時、ほとんどの人は、根は描かないが、根は木の他のどの部分よりもずっと遠くに伸びている場合が多い。また、森の木々の根は、互いに繋がっており、稠密な地下連結網をなして、そこから木々の個別の境界線を正確に引くのは不可能である⁴³。つまり、我々が木と呼んでいるものは、木自体ではなく、我々が問題を提起する方法で露出した木のみである⁴⁴。

縁起説の立場も同様であると言える。我々が単純に客観的对象として見る自然は、人間と異なっているが、木の根が地中で互いに絡まっているように、人間と自然は存在の深淵で互いに繋がっている。

じっと考えて見ると、自然と世界がない人間の生は想像もできない。土地がなければ、水がなければ、火と太陽がなければ、風と空気がなければ、人間の存在も不可能なことである。地・水・火・風の4つの要素が遍くよく備わってはじめて、我々の生命も維持できるのである⁴⁵。こうした認識のもとに、中国の僧肇は“天地は私と一つの根であり、万物は私と一体である（天地与我同根 万物与我一体）”と言い、『華嚴経』では“一切衆生は皆同じ根であると決定し、よく理解しなければならぬ（決定了知一切衆生皆悉同根）”と言ったのである。進んで、‘色心不二’とか‘身土不二’の思想も全部同じ脈絡からなされたものと考えられる。

仏教の縁起論から見た自然は因陀羅網のように、数多くの原因と条件が互いを反映する関係の連鎖として有機的であり、躍動的であり、総体的である。自然のこうした有機的であり、躍動的であり、総体的な性格によって、多分、ラブロック（James Lovelock）は、自然を

⁴³ フリッチョフ・カプラ／キム・ヨンジョン訳、『生命の網』（ソウル：汎洋社、1998）、pp.63～64。

⁴⁴ 上掲書、p.64。

⁴⁵ 李法山、「仏教における環境と生命倫理」、『生命と環境倫理』（第8回韓・日学術交流会議－東国大・立正大、1995）、p.94。

地球に生きている神話的人格体としてのガイア (Gaia) と見て、チャン・フェイッは自然・地球・宇宙全体を‘全生命’という一つの生命体と見ており、カプラは宇宙全体を一つの生命学的・有機的・全一的に理解できる霊的存在と把握しなければならないと主張したのである。彼らによると、地球は科学的唯物論が主張するように、互いに機械的な因果関係で結ばれている物理学的微粒子と還元されることはできない。地球は全一的にだけ把握できるたった一つの生きている身体としての‘全生命’である⁴⁶。この全生命は、仏教では、清浄法身毘盧舎那仏の性格がこれに類似していると言わなければならない。

この段階になると、もう有情物と無情物の区分もなくなると見なければならぬ。こうした立場は、少なくとも理論的には、すでに初期仏教の縁起・空・無我・無常・中道などの様々な教えの中に、その思想的萌芽があったと考えられる。

一例として、『雑阿含』は中道を次のように説いている。

世間の発生（集）を如実に見れば、世間がないという見解が有りえず（非無）、世間の消滅（滅）を如実に見れば、世間があるという見解が有りえない（非有）。如来は、その2つの終りを越えた中道を説いている。⁴⁷

こうして有と無を越えたものが中道実相として、中道実相では有と無を厳格に分けることができない。有と無を分けられないなら、有情物と無情物は、さらに分け難いのである。無情物の中には、すでに有情物が内在しており、有情物の中にはすでに無情物が内在している。事物の第一原因や創造主を認めていない仏教の立場から見ると、仏教は創造を否定して、進化論の方に立っていると見ることができる。こうして見ると、生命は、もともと無生物から由来しているものだと見ることができるであろう。しかし、無から有が出てくるということは、

⁴⁶ パク・イムン、前掲書、pp.208～209

⁴⁷ 『雑阿含』10

形式論理上でも認め難いので、ある形態とか無生物に最小限の生命性を認めざるを得ないと見る。もちろん、その生命は、無生物だけのものではありえず、一つの頤が菊を咲かせるために全宇宙が関与するように、宇宙的介入は必須的である。

とにかく、縁起論的立場で見ると、無情物の境界と有情物の境界を明確に分けることは不可能である。しかし、これは結局無情物にも有情物を認めなければならない結論に帰結するしかないと見るのである。

こうした論理や事由方式を悟りの問題に適用するなら、‘衆生とブツダ’の関係から、結局一切の衆生にも仏性を認めざるを得ないのである。そこで、『涅槃経』は次のように明確に説いている。

善男子よ、衆生の仏性もそうであるように、すべての衆生には見るができないのは、あたかも貧しい人々が自分の家の庭にある草むらの下に純金の甕があるのがわからないのと同じことなのだよ。善男子よ、私が、一切の衆生に備わっている仏性が、煩惱に覆い隠されているの教えるのは、あたかも貧しい人々が、自分たちの家に純金の甕が隠されていることを教えるのと同じことなのだよ。如来が、今日、衆生に備わっている覚宝蔵を見せてあげるよ、これが仏性なのだよ。⁴⁸

そして、時間を経て、仏性の外延は衆生から無情物にまで拡張される。いわば、無情有情、草木国土悉皆仏性の主張がそれである。一般的に、小乗教では無情物には仏性がないと見ているが、華嚴・天台・密教などの大乘の一乗教では、草木と牆壁、瓦礫と国土などのすべての無情物（または非情物）も成仏できると見ている。それは、毘盧舍那仏は十身を具足して、三世間を融攝して、一色一香も無非中道であり、草木国土が、すべて大日如来の法身によって六大でもって仏性とみなすからである。中国天台宗の荆溪湛然は、『金剛錍』で『大乘起信

⁴⁸ 『涅槃経』「如来性品」、『大正蔵』12、p.648b。

論』の真如縁起説による無情有性を力説している⁴⁹。性徹（1912－1993）はこうした伝統の延長線から一歩進んで、次のように説いている。

ブッダが道を悟ったということは、無量阿僧祇劫の前から成仏した本来の姿のそれを知っていたということでもあります。この言葉はブッダ一人にだけ該当することではありません。一切衆生、一切の生命、それだけではなく転がっている石と立っている岩、有情・無情全体が無量阿僧祇劫の前から、すべて成仏したという彼の消息であります。⁵⁰

仏教の伝統によると、自然と人間を不二と見る思想は、無情有性、草木成仏に止まらず、さらに無情説法乃至は無情得聞にまで進む。『仏説阿弥陀経』によると、極楽国土では多くの鳥が昼夜六時に歌をうたうが、それは五根、五力、七覚支、八聖道などの説法であり、その声を聞いたその国土の衆生は皆、仏法僧を念ずるようになるという⁵¹。中国の玄沙師備、または燕の声を聞き、‘実相を深く言い、法要をよく説明する’と言ったといい、蘇東坡は“小川のせせらぎは、すなわち毘盧舎那仏の長広舌であり、山色は毘盧舎那仏の清浄身である”と言った。洞山良价は、為山靈祐の指示で雲岩を尋ね、無情が説法をして、無情が説法を聞くということを知り、禅旨を悟り、次のような偈頌を吟じている。

まことに不思議で、不思議だ、不思議な無情の説法よ。もし、耳で聞けぬなら、目で聞いて見るがいい。そうすれば、直ちに分かるのだ。⁵²

⁴⁹ 『大正蔵』46、pp.781～783参照。

⁵⁰ 退翁性徹、『自分を見つめる』（陝川：蔵経閣、1994）p.84。

⁵¹ 『大正蔵』12、p347a。

⁵² 「筠州洞山悟本禪師語録』『大正蔵』47、p.507c。「也大奇 也大奇 無情説法不思議 若將耳聽終難會 目処聞時方可知」。

高亨坤は、こうした世界を次のように話している。

このような実相の世界は表像以前の世界、主客の対立以前の世界、天地未萌の世界であるゆえ、人間の聴覚、知覚、判断、表現によって起こる事態とは没交渉的なことである。したがって、人間がこの実相に一致契同するなら、それ自身または主客対立の制限下に縛られず、何物にもはばかりなく、無碍自性の心境に立たなければならない。この時にのみ、はじめて無情説法—無量功德の随縁現形としての森羅万象の現成に直接参与する。⁵³

このように、一切衆生と宇宙自然は、すべてが一体であり、一つの体温であり、一つの生命であると見ることが仏教の一般的な観点と言える。そうして、すべての存在と自然を大切にし、保存しなければならないことがここに内在している論理である⁵⁴。

IV 此有故彼有の解釈について

環境と生態の問題についての仏教的談論の中心には、いつも縁起法があり、その縁起法は、通常、相互依存性や相依相関性の意味として説明される。そして、その縁起法の経典的根拠として、‘此有故彼有’がよく引用される。筆者は、縁起法を相互依存性や相依相関性として理解することに反対しない。いわば、縁起法には、初期仏教から大乘仏教に至る仏教の総体的な思想がすべて含まれていると考えるからである。しかし、相互依存とは、縁起法の意味で経典的根拠として、初期経典の‘此有故彼有’を引用することには、問題があると思われる。この此有故彼有は一般的に十二縁起を公式化した表現として、十二縁起の中にはもちろん、識と名色の関係からのように、相依性の意味が

⁵³ 高亨坤、『禅の世界』Ⅱ（ソウル：雲舟社、1995）、p.130。

⁵⁴ Peter Harvey、前掲書、p.185。

含まれていることもある。しかし、識と名色を除いた項目の間には相依性は成立しない。例えば、‘無明があるため、行がある’は成立するが、‘行があるから無明がある’は成立しない。‘生があるから、老死がある’は成立しても、‘老死があるから生がある’はおかしい。

それにも拘わらず、宇井伯寿は‘imasmim sati idam hoti’などについて言及しながら、この翻訳文である此有故彼有などの‘彼’は、原文では、すべて‘これ(idam)’であるために原文通り‘此有故彼有’と翻訳してもよく、また‘彼’と‘此’を変えて、‘彼有故此有’と翻訳してもいいと主張している⁵⁵。しかし、これには問題がある。此有故彼有などは、決して独立的な文句ではないからである。それは、‘もう一度言うど’(yadidam、謂、that is to say)という単語を通じて分かるように、後ろの具体的な十二縁起の支文などについての公式的な表現だけである。また、idamの用例上、これは必ず同一の対象を指すとは限らないからである。韓国語の場合でも、互いにA、B、Cなどが別の対象物であるが、これらが接近している時は、すべて‘これ’と呼ぶことと同じであると言いたい。さらに、宇井は‘idappaccayatā’を‘相依生’として翻訳することによって、自身の論理を合理化させている。しかし、idamは、‘これ’(此)の意味で、‘お互い’(相)の意味ではない。よって、これは‘此縁性’または‘此依性’程度の意味で、‘idappaccayatā’という言葉もやはり十二縁起の内容を説く中で登場し、文脈上から見て、十二縁起の特徴についての表現に間違いはない⁵⁶。

このように、文脈上から見ると、‘此有故彼有’の根本の意味は相互依存性で見難い。実際に、初期仏教の縁起法は、流転門(此有故彼有 此起故彼起)と還滅門(此無故彼無 此滅故彼滅)の内容を同時に含む具体論的(sotereological)性格が強い。これは、もともと‘老死などのすべての苦しきは縁起したことから縁滅できる’という希望の教えであり、希望の真理と言うものである。それは縁起の真理を悟っ

⁵⁵ 宇井伯寿、『印度哲学研究(第二)』(東京：甲子社書房、1925)、p.318。

⁵⁶ 拙稿、「初期仏教の縁起相依性の再検討」『韓国仏教学』第14集(韓国仏教学会、1989)、pp.133~134。

た直後、ゴータマ・ブッダが、‘私は不死を得たのだ。私はすべての苦痛の束縛から逃れたのだ’と宣言したことを通しても推測できる。繰り返すなら、‘此有故彼有’の根本の意味は、相互依存性ではなく、希望の教えである。

敢えて、解釈学的方法論を語らずとも、文脈（context）上の意味は明らかに理解され、解釈されなければならない。よって、相互依存性の經典的根拠は、‘此有故彼有’ではない華嚴縁起から探さなければならないであろう。

V おわりに

以上の考察を通して、以下のような結論を導き出せる。

最初に、仏教が自然に対して感謝と尊重、そして慈悲と畏敬の基本的な認識態度を見地していることが分かった。

2つ目、仏教的立場から見ると、自然は神による被造物ではなく、偶然（混沌）の産物でもなく、因縁と縁起による秩序（dharma）の産物であり、秩序それ自体であることが分かった。

3つ目、自然を人間の生と無関係な単純な対象的客体と見ず、人間の共業の産物と見ることで、結局依報（器世間）と正報（衆生）を同一した次元で見るということが分かった。

4つ目、華嚴の法界縁起によれば、人間と自然は根本的に一つであり、華嚴をはじめとする大乘の一乗教では、自然の無情物も仏性があることを認め、成仏する可能性までも秘めていることが分かった。

結局、仏教的な観点から見ると、自然は人間に隷属して、人間を取り巻いている単なる環境ではなく、主体的存在ということが分かる。

今日、環境問題についての接近は、大きく2つに分けられているようである。

一つは、‘反近代的、または急進的生態主義’として、西欧の物質文明についての懐疑論ないし悲観論の立場から、合理主義と市場資本主義、技術工学と産業主義などを環境破壊の根本原因と見て、これを批判的に

克服しようとしている。こうした立場は、自然崇拜論的、自然神秘主義的‘環境ファシズム’とする傾向にもなる憂慮を含んでもいる⁵⁷。

もう一つは、‘保守的、または進歩的環境主義’としての合理主義と人本主義及び産業主義など、近代性の基本要素を維持して行きながら、合理的に環境政策に取り組むことを強調している。この立場は、今日の環境問題が、実に‘切迫した危機’と見ている視角について懐疑的である。最近、デンマークの統計学者、ビョルン・ロンボルグは、彼の『懐疑的環境主義者 (The Skeptical Environmentalist)』で、今日の環境危機が検証なしにふくらまされた面があり、環境危機論者たちが力説する二酸化炭素排出量の減縮のような対策より、もっと急を要することは、数十億に及ぶ人間の衛生環境改善と主張して、論難を呼び起こしてもいた。

仏教は、精神的解放（解脱と涅槃）をその究極的目標としていながらも、安楽して幸福な世俗の生を重視している⁵⁸。そして、ブッダは‘技術’の習得を強調したりもし、輸入と支出の均衡する生活を導いたりもした。したがって、仏教が無条件に開発と成長について、否定的立場を取っていると見るのは先入見とも言える。仏教は、環境を人間の奴隷と見ることも、人間が環境の奴隷になることも極端的な見解だと見て、中道的立場を導いている⁵⁹。

しかし、今日の環境汚染と生態系の破壊が、‘問題’の水準なのか、‘危機’の水準なのかについての決定的判断は留保するとしても、今日の人類が‘欲望の危機’の状態に陥っており、また、‘世界観と価値観の危機’の中に陥没しているという点は認めざるを得ないのではないか。そして、今我々は自然を‘効用性’の基準としてだけで見ず

⁵⁷ ファン・テヨン、「経済成長と環境危機」『生命と環境倫理』、前掲書、pp. 140～141。

⁵⁸ Bellanwila Wimalaratana、*Buddhism Society and Environment* (Colombo:Printpal Graphic Systems、1989)、p.51。

⁵⁹ Pallegama Ratanasara、*The Buddhist Concept of the Environment and Individual* (Kuala Lumpur:Buddhist Maha Vihara、2001)、p.166。

に、人間と自然が本来一つだという洞察をもとに、自然の主体性ないしは靈性（spirituality）を認め、地球上のすべての存在が、自分なりの固有の本来的価値を備えていることを悟らなければならない。そうして、我々は、‘生命の網’という一本の糸だけではなく、少欲知足の智慧を習いながら、人間中心主義から生態中心主義へと、パラダイムの転換をすぐに試みなければならないのである⁶⁰。そうしたパラダイムの転換は窮極的に、今日の‘物質文明’を仏教的‘心性文化’または‘涅槃文明’へと変化させて行くようになるのであろう。

⁶⁰ Daniel H. Henning、*Buddhism and Deep Ecology* (Xlibris Corporation、2001)、p.86。