

中国仏教における環境倫理

マリア・アナシナ

前川健一 訳

今日の生態学的危機に直面して、人類はすでに自らの責任を明確に自覚している。地球温暖化（もしかしたら、その後の地球寒冷化）、海面上昇、極地および高山の水塊融解、水や空気の悪化、頻発する自然災害——洪水、ハリケーン、旱魃、地震など——、こうしたこと全てが、人類と自然との深い関わりについての真剣な省察を迫るものであり、持続的成長のための戦略を練ることが必要とされている。

今日、多くの研究者が注意をうながしているのは、当該地域の支配的宗教が、人間の自然に対する態度、

また自然との交流の仕方を規定している、ということである。それ故、リン・ホワイト・ジュニアは、自然に対する人間の支配を加速させたといつて、西欧のキリスト教に生態学的危機の責めを負わせている。⁽¹⁾そこで注目されるのは、たとえば、次のような主張である。「キリスト教、とりわけその西洋的形態は、世界史全体を通じて最も人間中心主義的な宗教である。すでに二世紀の段階で、テルトゥリアヌスと、リオンの聖イレレーナイオスとは、いずれも次のように主張していた。すなわち、唯一神がアダムを形作った時、ア

ダムはすでに、第二のアダムたる受肉したキリストの似像を宿していたのである、と。唯一神が自然を超越しているのとおおむね同様、人間もまた自然を超越している。キリスト教は、古代の異教やアジアの諸宗教とは対照的に（もつとも、ゾロアスター教は別だが）、人間と自然という二元論を打ち立てただけではなく、人間が彼自身のために自然を利用するのは唯一神の意志であると主張したのである」

自然に対する別の態度、たとえばアッシジの聖フランチェスコの言行に示されるような自然愛護の姿勢は、後には根絶され、むしろ正統的な教えからは周縁的なものと見なされたのである。

西欧の異教的伝統は、その聖なる森、牧神、ケンタウロス、大地の精、その他の神話的存在とともに、炎と剣によって滅ぼされたのであった。長い目で見れば、これによって、自然や世界に対する機械論的態度の発展がもたらされたのである。これは、近代の哲学的伝統にも示されている。そこでは、自然は、自然法則によって作動する時計仕掛けのようなのだとみな

されたのである。

西欧と異なるロシアの自然観

ロシアにおいても、正教会に關しては、事情は大し変わらぬ。しかし、我が国では、異教的伝統は完全に根絶されることはなく、西欧よりも強固であった。さらに、広大なロシアの平原の無限の広がりという観念そのものが、自然に対して、西欧とはいささか異なつた、より注意深い態度をもたらしたのである。

それは自然を愛でるといふのではなく、むしろ自然の強力な力に対する恐怖に由来するものであつた（詳細は、クリュチエフスキー『ロシア史講話』参照⁽²⁾）。この点で一役買っているのは、ロシア人が絶えず新たな土地への入植を繰り返していたことである。彼らは、ある場所から別の場所へと移動し、同じ場所にいつまでもとどまらなかつた。その結果、自然が自己回復力を失うほどに自然環境が改変されることはなかつたのである。この点で、クリュチエフスキーが百年以上前に言つた言葉は今でも妥当である。「ヨーロッパ・ロシア

のヴォルガ沿岸や他の多くの地方の農民部落は、今日に至るもその原始性、すなわち最も単純な生活調度の欠如によって、特に西欧からの旅行者にたいして、すくなくても自分の住みついた場所を捨てて新しい場所に「移って行こう」としている遊牧民の仮の偶然な宿泊所という印象を与える」⁽³⁾

二十世紀に入ると、自然に対する人間の影響は、地球の全域で実際の脅威をもたらすようなものとなった。非難が向けられているのは、おそらく、人間の活動のもう一つの面、すなわち物質的生産であろう。

三十年以上も前、コモナーは『クロージング・サークル——自然、人間、テクノロジー』⁽⁴⁾という一冊の本を出版した。その中で、著者は、近代の経済システム（資本主義であれ社会主義であれ）と自然保護とは両立しないことを実証しようとしている。何よりもまず、生産者にとっては、エコロジーのための費用を商品価格に転嫁することは割に合わないことである。周知のように、商人であれば、どんなことをしても利益を最大化しようとする。長い間、人類にとって自然は、恵

み深い資源の宝庫であり、使い終わったものを投げ捨てるゴミ捨て場のようなものであった。近年まで、環境悪化によって発生した疫病や災害被害に対処するための間接的出費は、経済予測の中に算入されることはなかった。さらに、経済的なサイクルと生態学的なサイクルとは一致することがない。というのは、自然の回復に必要な時間に比べれば、経済学の設定する期間は短すぎるからである。

東アジアのエコロジー志向

最近では、世界のほとんどの国の政府は、これまでとは若干異なった行動計画を採用して、生態学的な環境の向上を目指している。新しいエコロジーの思想を彫琢する上で大きな役割を果たすのが、東アジア仏教であることは疑いない。というのも、そこには極めて明確なエコロジー的志向性があるからである。

旅行者や研究者、さらには、ただの一般人であつても、中国や日本の仏教寺院、ことによると、単に庭園を訪れるだけでも、自然と人工の調和がもし出す驚

くほどの美しさに感謝しないものはいないだろう。風情のある木々や小川、岩の隣に、洗練された御堂や四阿（しやま）が建ち、そこから周囲の素晴らしい景観が眺められるのである。これとは対照的に、インドやスリランカのお教寺院は、こうした魅力を欠いている。どうしてなのか、という疑問が浮かぶのは当然である。

筆者の考えでは、基本的な原因は、以下の事実にある。すなわち、東アジア仏教、とりわけ中国仏教は、かなりの部分、仏教と道教との総合形態であり、さらには儒教の影響も受けているからである。伝統的な中国の諸宗教は、本質的に、極めてエコロジ的な傾向性を有している。

「儒家「天地万物への感謝」

ロシアの著名な儒教研究者・ペレロモフは、以下のように指摘している。

「中国においては、すでに古代において、自然への感謝が確固たる伝統として存在していた。『論語』から判断する限り、人間と自然との相互関係において四

つの基本原理を指摘することができる。

- 一 社会の成員としてふさわしい存在になるためには、自然についての知識を絶えず拡大するよう努めなければならぬ。そして、鳥や獣の生態を知るだけでなく、草木の生長の法則をも知らなければならぬ。
- 二 人間に生命力と安らぎを与えるのは、自然だけである。当然、社会全体にとつてもそうである。
- 三 それ故、動物たちの王国と自然資源の両方に心を配る必要がある。
- 四 天地万物のために、おごそかな祈りを定期的に行なうべきで、捧げ物を贈らなければならない。しかも、最も大切なことは、最高の国家レベルで行われなければならないということである」(同著『儒家の「四書」』)

孟子は、人間と自然との相互関係に大きな関心を払っていた。大局的に見れば、孟子は、自然を浪費しないことを、思いやりという人間本性や愛他心という原理を具体化する可能性に結びつけた。衣食やその他の生活物資（建築や暖房のための木材など）が常に満ち足りた社会では、全てが調和することになるのである。

孫子もまた、自然の問題に大きな注意を払っている。長い目で見れば、国力は国家の所有する資源、なかなか自然資源に比例する。それ故、狩猟や漁撈、森林の伐採、果実の収穫などは、しかるべき所定の時と場所で行われなければならないのである。

道家「無為・自然の境地」

道家のエコロジイ的倫理は、これらとは異なつた原理に基づいている。

トルチノフによれば、道家の基本概念である「道（タオ）」とは、以下のようなものである。「あらゆる存在の永続的な規則性であり、宇宙・人間・社会に自ずからに生じる存在の法則。『形而下』に先行する生成の基礎。循環する時間の原理。タオと一体になることを目指す修行者にとって、それは宇宙の存在論的基礎であり、生の一つの様式である」。タオに随順すること、自然の運行を逸脱することがなくなり、「無為」「自然」の境地を会得する。タオを語る道家の典籍は、たえず自然物を比喩として引き合いに出す。そこで、タ

オはしばしば水に類比される。水は柔弱であるが、それ故にこそ、全てを征服し全てに浸透する。

道家の理想は、定常状態にある小国である。『道德経（老子）』（第八十章）の中で、それは次のように描写されている。

「国は小さく、人口は少ない。（国の中に）様々な道具があつても、使うことはない。命を終えるまで、（その場所から）遠く離れることはない。（国の中に）舟や馬車があつても、利用することはない。兵士がいても、着陣することはない。昔のように繩を結んで文字の代わりにする。食べ物は美味しく、衣服は美しく、住居は快適で、生活は楽しい。隣国との間で、互いに鶏や犬の声が聞こえる。老いて死ぬまで、互いに往来することもない」⁽⁶⁾

もう一つの道家の基本典籍は『莊子』である。『莊子』は、単純素朴という理念を推し進めた。それは、賢し^{さか}らを捨て去り、自然の運行をねじ曲げる過剰な技術を排斥する。太古においては人間と自然の調和がたもたれていたのに、聖人が出現して不調和と諍^{いさか}いがもたら

されたのである。

徳が完全である時代においては、人々の歩みはゆったりしており、まなざしには翳りが^{かげ}ない。その頃、山には道がなく、沢には船も橋もなかった。全ての生き物は共に生きており、人々の住居には垣根がなかった。鳥や獣は群れをなし、草木は伸び放題だった。それで、鳥や獣を縄につないで一緒に散歩することもできたし、木をたわめてカササギの巣をのぞき見ることもできた。この時代、人々は同じ部族の仲間のように鳥や獣と暮らしていた。どうして高貴だの卑賤だのといったことを知っていただろうか（『莊子』第九章）⁽⁷⁾。

意味深長な寓話をもう一つ挙げておこう。
「子貢は、南へ行き、楚に至り、晋へと帰るところであった。漢水の北岸を通る時、畑を作り水を撒いている人を見かけた。この人は甕^{かひ}を両腕で抱え、何度となく井戸に入っていた。あくせく体を動かしているのだが、仕事は埒^{はかど}らない。

子貢は言った。『機械があれば、一日に百畦^{ひゃくけ}でも水が撒けるでしょうに。大した苦勞もなく、仕事が埒^{はかど}り

ますよ。ご主人、使ってみませんか』

畑仕事をしていた人は頭を上げて質問した。『どんな機械かね』

『木で作るんですが、後ろは重く、前は軽くします。

そこから水が出てくるのですが、まるで源泉から湯が出るような感じですよ。これを、はねつるべと言います』
耕作人はむっとして、皮肉っぽく言った。『自分の師匠から聞いた話だが、機械を使う人間は、何をするのでも機械のようだ。機械のように動く人は、心も機械になってしまふ。心が機械のようになれば、純潔さが消え失せる。純潔さが消え失せれば、心の強さも無くなる。心の強さが無くなれば、夕オをたもつこともない』⁽⁸⁾（第十二章）

全体として言えば、道家の見方は、儒家の対極に位置する。彼らの見方では、人間と自然との調和が失われた原因、すなわち夕オが失われた原因は、聖人の教えを尊重し、技術や道具を用い始めたことで、世界全体との一体感や、自然さを人々が失ったからである。しかし、実のところ、それは大失敗だった。世界は一

にして全であり、実際には「あれ」とか「これ」といったものはないのである。

道家思想と仏教の統合

インド仏教は、輪廻の世界が虚仮こけであり無常であるという思想を出発点とする。全てが縁起の理法にしたがい、苦が支配する世界では、全生物（衆生）への同苦や、終わりのない輪廻の状態に置かれた存在に対する不殺生を説くのがせいぜいである。こうした環境世界に対する態度は、自然環境が副次的な役割を果たすだけの寺院建築にも反映している。さらに言えば、上座部仏教においては、腐敗や崩壊といった現象は冥想の対象であった。

中国仏教は、全体的に言えば、社会と自然との相互関係という問題に関して、道家の見方に近かったと言えよう。このことは様々な仕方仕方で説明できる。第一に、輪廻に対する見方そのものが変化した。それは、永生の希望を与えるものとして、むしろ肯定的にとらえられた。これは、本来の仏教における否定的なとらえ方

とは異なるものである。さらに、ほとんど全ての中国人仏教徒は、輪廻と涅槃が不二であるという思想を受け入れた。これはすでに紀元二世紀にはナーガールジュナ（龍樹）の教説の中で述べられていたものである。

この思想にしたがえば、一切衆生は「仏性」を有しており、それ故、長い目で見れば、一切衆生は悟りを開き、仏に成るのである。それだけではない、この「仏性」の所有という理論は、非生物（非情）にも拡大された。それ故、三論宗の大成者である吉藏（五四九～六二三）は、非情にも仏性があると述べている。空くうを仏性とするだけでなく、草木もまた仏性なのである。

しかし、私の見るところ、中国仏教における環境倫理は、何と言っても禅宗において、その頂点に達すると思われる。多くの研究者（とりわけ鈴木大拙とアラン・ワット）が指摘するように、禅宗は仏教と道家思想との統合である。禅宗は、その発展の最終段階において、輪廻からの解放よりも、全ての存在が一体であることことを洞察覚知することに力点を移した。真の洞察を得た人の心には、環境世界は仏性を有しており、仏である

という事実が現前する。この真実は言語を絶していると同時に、覚知されるものであり、鈴木大拙がいみじくも「生の芸術」と呼ぶ過程の中で覚知へともたらされるのである。

様々な禅問答や公案は自然のイメージで満たされている。それらが専ら注意を向けるのは、自然の調和であり、それは仏に他ならない。

それ故、私の意見では、環境倫理に関して中国仏教とインド仏教との決定的な違いは、自然という基盤を強く志向する伝統的な中国思想との緊密な結びつきに由来するのである。

注

- (1) White Jr., Lynn, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Science*, Vol. 155 (No. 3767), March 10, 1967.
(訳注) リン・ホワイト (一九〇七～八七) は中世史家。
特に技術史の研究で有名。

- (2) Ключевский В. О. Сочинения в пяти томах. Курс русской истории М., 1987. Т. 1. С. 63-89
(訳注) クリユチェフスキー (一八四一～一九一一)

はロシアの歴史家。『ロシア史講話』はモスクワ大学での講義をもとにしたもので、ロシア史の古典として知られる。

- (3) Ibid. C87 (訳注) 八重樫喬任訳『ロシア史講話』第一巻 (一九七九、恒文社) 八一頁。

- (4) Barry Commoner, *The Closing Circle: Nature, Man, Technology*. New York: Knopf, 1971. (邦訳 安部喜也・半谷高久訳『なにが環境の危機を招いたかエコロジーによる分析と解答』講談社〈ブルーバックス〉、一九七二年)。
(訳注) バリー・コモナー (一九一七～) はアメリカの生物学者・環境運動家。

- (5) Конфуцианское "Четверокишике" ["Сычу"]
Переводы с китайского. М., 2004. С. 24

- (6) (訳注) 「小国寡民、使有什伯之器而不用、使民重死而不遠徙。雖有舟輿無所乘之、雖有甲兵無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食、美其服、安其居、樂其俗。隣國相望、雞犬之聲相聞。民至老死、不相往來」

- (7) (訳注) 外篇・馬蹄第九「至德之世、其行填填、其視顛顛。當是時也、山無蹊隧、沢無舟梁。万物群生、連屬其鄉。禽獸成群、草木遂長。故其禽獸可係羈而遊、鳥鵲之巢可攀援而闚。夫至德之世、同乎禽獸居、族与万物竝。惡乎知君子小人哉」

- (8) (訳注) 外篇・天地第十二「子貢南遊於楚、反於晉。過漢陰、見一丈人。方將為圃畦。鑿隧而入井、抱甕而

出灌。搢搢然用力甚多、而見功寡。子貢曰、有械於此、一日浸百畦、用力甚寡而見功多。夫子不欲乎。為圃者印而視之曰、奈何。曰、鑿木為機、後重前輕。挈水若抽、數如沃湯。其名為槲。為圃者忿然作色而笑曰、吾聞之吾師。有機械者、必有機事。有機事者、必有機心。機心存於胸中、則純白不備。純白不備、則神生不定。神生不定者、道之所不載也」

(9)

(訳注) 吉藏『大乘玄論』卷三「不但空為仏性、一切草木並是仏性也」(大正四五・四二上一八～一九)

(M・アナシナ／ロシア科学アカデミー哲学研究所
研究員)

(訳・まえがわ けんいち／東洋哲学研究所研究員)