

環境問題から考える「相克」と「調和」

—初期仏教教団における環境悪化とその対応—

本多 真

(龍谷大学大学院 国際文化学研究科博士後期課程)

(和文要旨)

今日おこっている環境問題は過去にはなかった規模と影響力を有する。しかし、「自然環境の破壊（による生活の危機）」という視点からすると、過去には幾度となく人間の営みが思わしくない方向に導かれたケースは存在する。しかもその原因が、今日のような科学技術を把持せずして起こったというところに着目してみたい。なぜなら、今日の環境問題の根本的原因が科学技術だけではなく、むしろそれを利用してきた人間にあるように、過去のそうした危機的状況も人間によってもたらされたからである。その点において、環境破壊は過去も現在も同等であるといえる。

そうした環境破壊（問題）が初期の仏教教団においてどのような形で生起し、その解決を何に求めたのかを考察するのが本論の目的である。本論では『立世阿毘曇論』を用いる。この仏典は、人為によって自然環境が破壊され、それによって人間が苦しみ、それに対してどのように対応するのか詳述されたものである。尚、仏教でしばしば問題となる悟りと倫理の関係（「相克」と「調和」）についても、この仏典がどのように教示しているか考察する。

(SUMMARY)

This paper concerns the environmental issue from the Buddhist perspective, especially focusing on Buddhist treatise (śāstra) named *Lokotthānābhidharma Śāstra*.

As we all know, environmental issue that we face gives a large scale of damage to the earth, and to our daily life. This world wide issue was not brought by some super power, but by human action. However, in the history of Buddhist society, there was a similar case, that human's karma handles the world's future. This also suggests that destroying environment leads to destroying human life, and a Buddhist treatise (śāstra) named *Lokotthānābhidharma Śāstra* introduces about how environmental issue happens and how to solve it.

はじめに

過去におこった文明の崩壊は、長い目で見ると人為的原因よりもむしろ気候の変動によって大きく左右されたと、ブライアン・フェイガンは指摘している¹。これは、今日の科学技術をどれだけ駆使しても逃れることのできない人類の終末を予期させるものでもある。しかし長期的には気候が人類を滅ぼす運命にあっても、短期的にみれば、人為的原因（科学技術）によってその存続が脅かされている動植物が現に多数存在するのも事実である。

もし、環境の変化が気候に起因しているなら、今日さげばれている環境問題が「問題」といわれる所以はどこにあるのであろうか。産業革命以後、近代化の波によってもたらされた人間を中心に据える科学技術は、人類の欲望を具体化させることを目的に止まることなく今日に至っている。便利な生活は人類に多くの恩恵を与える一方、その過程でさまざまな自然破壊、環境汚染を生み出し、逆に人類の生活を脅かす次元にまでいたっている。とすれば、環境問題が「問題」とされる所以は、人類の生活が脅かされ、その存続が困難な状況に陥る可能性があるためである。エコロジカルフットプリントが限度を超えていると言われ、人口比に対する食料が不足していると言われる先には、人類の生活の存続が絶望に向かっていることが示されており、やがてそれは人類が困難な状況に陥る可能性を示唆している²。フェイガンの指摘と環境問題の類点は、人類の生活が困苦に陥り、命の存続が危ぶまれるという点である。しかし環境問題が人類存続をテーマに語られるケースはほとんどない。

一般的に環境問題とは、苦しみにあえぐ人類の現状を知り、対応することに問題への取り組みの姿勢を見せながら、これを是正していこうという方向のみで理解さ

¹ ブライアン・フェイガン著、東郷えりか訳『古代文明と気候変動』河出書房新社、2005。

² クリストファー・フレイヴィン編著『地球白書2005-2006』（家の光協会、2005、p. 12）には、次のように記されている。「乏しい資源をめぐる競合や環境劣化の影響が、必然的に武力紛争を導くわけではない。しかし、このような状況はしばしば苦しみと負担を増大させ、もっとも大きな影響を受ける人々の絶望感を深めさせ、「ゼロ・サム」〔一方の利得と他方の損失の和が常にゼロになる〕の法則を支配するという考え方を強めさせる。必要なことは、このような二極分化を回避し、共通の環境問題を紛争予防と平和建設のための機会に変えることである。」

れてきた。そこには人類の存続を危ぶむというよりも、他人や生物の存続に配慮するという姿勢が強く印象付けられる³。しかし、いずれの指摘や活動も一元的な解決は困難である。むしろ、十分だと判断できる状況に踏み入るのは不可能に近いのかもしれない。こうした環境問題の奥深さに一石を投じる可能性を、人類存続というテーマで初期仏教を中心に考察するのが本稿である。人類存続をテーマに掲げる理由は、人類の終末的状况が環境問題を実感する一つ的手段として必要であることと、人類がもっとも危機的な状況において選ぶべき指針を見出す可能性が見えてくると考えるためである。

1. 環境問題と宗教を考察することの問題点

『環境倫理のラディカリズム』の著者である谷本光男は、「環境問題において宗教を持ち出すことに対する批判」として、「①宗教は個人の魂の救いを問題にするものである」、「②宗教は出世間を求める」、「③宗教を持ち出すと公共的な議論が不可能になる」、「④宗教は歴史的には環境破壊を推し進めてきた」、「⑤一木一草に仏性がある」、の5項目を挙げている⁴。いずれの項目も環境倫理の立場から、今日の環境課題に宗教が環境破壊に太刀打ちできない可能性を示唆する鋭い指摘である。

①、②には、宗教が現実の立場よりも非現実的な視座に立脚しているという指摘が含まれており、③はそれと同類の指摘である。また常々問われる「仏教は環境に配慮する思想を持ちつつも、なぜその具体化においては効力を発揮できないのか」という質疑に対して、仏教者からは谷本の①、②の回答及び、質疑そのものを否定するケース（具体的な活動は成されているという回答）がある。そのことを谷本も十分承知して、新しい仏教の教学が必要だと記している⁵。また、この点については後に少し触れるが、仏教が必ずしも環境に配慮するだけの姿勢を貫いてきたわけではない。

³ そうした問題に主体的に取り組もうとする根拠を作り、環境倫理学が開拓してきたといえる。

⁴ 谷本光男『環境倫理のラディカリズム』世界思想社、2003、pp. 203 - 223。

⁵ 前掲谷本、p. 22。同様の指摘は、間瀬啓允（『エコフィロソフィ提唱』、法蔵館、1991）も記している。「仏教では、価値基準をさとり置く。この行為はさとりに向かうものであるか否か。古来より外道と対論し、勝利した学論は仏教の正当性を保持してきた。しかし今日のような時代において、仏教の目的と社会の目的の懸隔は一見その溝を深めているように思われる。仏教の衰退、形式化した仏教、などといったレッテルが貼られる諸因はここにある。」

むしろ環境破壊の解決に向けて、仏教では、環境主義的立場を強調しすぎる傾向にあることに注意しなければならない。谷本の④の指摘は、それを如実に物語っている。また⑤の指摘は、仏教者が都合に応じて仏性を持ち出すことは、倫理と宗教が混同されかねないとして批判を加えたものである。

①、②、③の項目には、環境破壊が深刻な問題（環境問題）となる以前の段階で宗教が大きな力を発揮することの難しさがあることを示している。つまり、環境破壊によって人類が困苦に陥る可能性がないという前提で環境のことを宗教との関わりで論じると、その効用はあまりないという結論が導き出されるのは当然といえる。逆にいえば、宗教は困難な状況を打破する際に不可欠な要素であるといえる。

しかし、仏教者の議論も谷本の指摘も、切迫した境遇から派生した課題でない点において、仏教と環境問題というより、仏教と環境破壊の側面のみを扱っているように捉えられる。今日必要とされているのは、仏教では環境破壊をどのように捉えることができるのかという元来の研究と並行して、仏教徒自身が環境破壊をどのような問いとして捉えているのかという生き方の探求である。それは過去を遡れば史実としての環境問題であり、今日的には仏教の指針となるべき方向性を提示する際に役立つ現実に基づいた研究である。そこで次章では、初期仏教において環境論がどのように叫ばれたか、『立世阿毘曇論』という仏典を用いて紹介する。

2. 『立世阿毘曇論』の構造と特徴

『立世阿毘曇論』⁶は、西暦 559 年に真諦三蔵が漢訳した仏典⁷で、漢訳以前の資料は発見されていない。その内容は、名前の通り世界の成立ちや構造を仏教的世界観としてまとめあげたもので、全十巻（二十五品）⁸から成る。『立世阿毘曇論』に

6 高楠順次郎・渡辺海旭都監、『大正新脩大蔵経』（以下 T.と略す）No.1644：T.32-173a 以下。

7 T.32-215b には、真諦が文中に「梁末己卯の年に至りて此の経を翻度するを断と為す」と追記しており、「己卯」は陳の武帝永定 3 年であることから、西暦 559 年であることがわかる。

8 第一巻（地動品、南剌浮堤品、六大国品、夜叉神品）、第二巻（漏闍耆利象王品、四天下品、数量品、天住处品）、第三巻（歓喜園品、衆車園品、悪口園品、雑園品、波利夜多園品）、第四巻（堤頭頼吒城品、毘留勒叉城品、毘留博叉城品、毘沙門城品）、第五巻（天・非天闘戦品、日月行品）、第六巻（云何品）、第七巻（受生品、寿量品）、第八巻（地獄品）、第九巻（小三災品）、第十巻（大三災品）：以上の構成である。

関する研究は岡野潔の論著が多く、それ以外の周辺資料も数本あるが⁹、本稿では事細かな仏典の分析より、仏典の内容に焦点を絞り、今日の環境問題においてどのような位置づけが可能であるか考察する。

第一巻から第八巻までは、仏教の世界観について詳述されている。須弥山を中心とした空間世界とそこに生起する生類の原因としての行為がいかなるものかについての論述である。第九巻（第二十四品）には、世界を困苦に陥れる3つの災難について記されている。第十巻（第二十五品）には、世界を破壊する3つの巨大な災害（大三災）についての記述が成されているが、この巻の全文は現存していない¹⁰。

時間の単位を仏教では、劫（kalpa）と表現する。劫は「成劫」、「住劫」、「壞劫」、「空劫」の4つに分類される。つまり、これら4つが仏教の宇宙生成の時代区分である。四劫説は時に末法思想と比較されるが、その違いは四劫説が宇宙の生成を説いているのに対して、末法思想は仏法の伝播が時と共に衰退することを説いているのである。つまり、末法思想に生類の存続をうかがうことはできない。しかしながら、歴史的には、乱世の時代が末法の到来とされたことから¹¹、仏法の衰退は人倫の崩壊と同一視されたこともある。

「成劫」は、世界（地理・生類）が生成される過程と完成までであり、いわば「成立期」である¹²。「住劫」とは、世界ができあがり人間が世界に住居している状態で

9 『立世阿毘曇論』とその周辺資料：

岩野真雄編集・発行『国訳一切経印度撰述部』論集部一、大東出版社、1933。

木村泰賢『小乗仏教思想論』、明治書院、S. 12。

椎尾辨匡『仏教仏典概説』仏教仏典叢書刊行会、1932。

小野玄妙『仏教神話』大東出版、1933。

岡野潔「インド正量部のコスモロジー文献、『立世阿毘曇論』、『中央学術研究所紀要』第27号、平成10、pp.55-91。

岡野潔「インド仏教正量部の終末観」、『哲学年報』62、2003。

岡野潔「正量部における現在劫の終末意識をめぐる問題点」、『印度学仏教学研究』101（51-1）、2002。

岡野潔「正量部の歴史的宇宙論における終末意識」、『印度学仏教学研究』97（49-1）、2000。

本多真「仏教的世界観からみた環境問題—『立世阿毘曇論』小三災を中心に—」、『龍谷大学国際文化研究論集』第2巻、2005、pp.49-61。

10 第十巻大三災品には、「第一・火災」以外にあと二種類の災害についての記述があるはずであるが、『大正新脩大蔵経』にはそれが欠落している。

11 日本では末法は1052年（永承7年）に始まるとされ、政治・社会情勢の不安や、飢饉・戦乱・天災が相重なって末法思想が広く普及した。また鎌倉仏教に末法思想が強い影響力を持っていたことは否めない。

12 『俱舍論』では、世界の生成の始まりは、「もろもろの有情の増上力」によって微風が動く

ある。この時期に衆生世間と器世間が存続するので、「存続期」と換言できる。「壊劫」とは、世界が壊れ始めてから壊れ終わるまでである。これは、最初に衆生世間が壊れ、続いて器世間が壊れていき、その時に火が世界を焼き尽くすことから、「破壊期」と理解できる。「空劫」とは、世界が破壊され何もない状態のことであり、これは「空漠期」である。「空劫」の後には、再度「成劫」が到来し、劫は絶えずめぐるのである。つまり、宇宙の生成には、「成立期」、「存続期」、「破壊期」、「空漠期」がある。これを四劫説という。

四劫説は『立世阿毘曇論』に限らず、仏教全般に精通する時代区分である。ただし、例えば「住劫」における人壽の変化が変則的であることなどは『立世阿毘曇論』の特徴であるといえる。しかし他の仏教的世界観からして、『立世阿毘曇論』が特徴的なのは、困苦にあえぐ衆生の救済に際して、カリスマが登場するということである。それについては後に少し述べる¹³。

続いて、環境破壊に類する災難として第九巻に記されている内容を紹介する。第九巻は、「住劫」にやってくる災難について記されており、環境破壊に類する記述が窺える。

3. 『立世阿毘曇論』にみる環境問題

「住劫（存続期）」は更に 20 の時代（劫）に分類され、各劫の終盤に人類の寿命の変化がみられる。また、人壽が減じたときに災難が到来する。「存続期」は 20 劫に分類されるわけであるから、20 回にわたり人壽の変化が起こり、同時に災難が勃発することになる。災難には 3 種類ありそれらは、「大疾疫災」、「大刀兵災」、「大飢

ことを機に、地理や生物が誕生すると説く（定方晟『須弥山と極楽』講談社現代新書、昭和 48 などを参照）。『立世阿毘曇論』においてその始まりは何でも「衆生の業増上力」と説き、『俱舍論』のような細かい分析はなされていない。

¹³ 前掲『国訳一切経』の解題には、「立世阿毘曇論の仏教宇宙論史上に於ける特異性」として次の 6 点を挙げている。①地獄の場所を地下とも解し、須弥山の外縁の山のあたりにあるとも解する点。②八寒地獄ではなく十寒地獄と解する点。③人の寿命の変化が変則であるにも関わらず、変則をそれぞれ一劫という区分で定めている点。④各劫中に起こる 3 つの災難が、各劫に 1 つづつしか起こらない点。⑤壊劫に起こる大きな災害が、衆生世界と器世界の 2 つの世界を順序に起こるとする点。⑥成劫の根拠についての分析が深遠さを持していない点（①～⑥は筆者がその内容をまとめ記した）。これら 6 つの指摘は、主に『俱舍論』との比較において浮き上がった特徴である。

「餓災」である。3種類の災難は、各劫の終盤に一つだけ起こるため、3種類すべてが起こるには、3劫の期間が必要となる。それぞれの災難の原因や、結末は類似している。また分量的な理由からも、本稿では「大疾疫災」に焦点を絞って論じる。

「大疾疫災」は、病に苛まれる災難の到来を意味する。仏典によると、「第一劫に小災の起る時、大疫病・種種の病有りて一切皆、閻浮提中に起り、一切国土の所有の人民等は疫病に遭ひ、一切の鬼神は瞋悪心を起こして世人を損害す。」¹⁴と記されていることから、疫病は避けることができない。

疫病の到来は突如としてやって来ず、仏典にはその段階について根拠を論理的に並べて説明がなされている。著者はそれらをまとめて次の10段階に分類する。

(「※」は著者による用語説明)

I 前兆として寿命の変化や、生活が困窮する。

一切の人民は寿命、短促して唯、十歳を住じ、身形も矮小にして、或は二搥手、或は三搥手にして、其の自らの量に於ては則ち八搥手なり。資食す可き所は稊稗を上と為し、人髪衣服を以て第一と為し、唯、刀仗有りて以て自ら莊嚴す。

(前掲『国訳一切経』、p. 324)

是時一切人民。寿命短促唯住十歳。身形矮小或二搥手或三搥手。於其自量則八搥手。所可資食稊稗為上。人髪衣服以為第一。唯有刀仗以自莊嚴。

(T.32・215c 以下)

II この時代における人間のおこない。

是の時、諸人は正法を行ぜず。非法の貪著に恒に染汚せられ、非理の貪愛に逼使せられ、邪法を欺張して諸の過惡を起し、佞戾難教にして善を行ぜしむること能はず。作福を知らず、苦難を救はず。邪惡の法と日夜相応し、或は身・口・意に三邪行を起し、殺生・偷盜・邪婬・妄語・惡口・兩舌・綺語・貪愛・瞋恚・邪見を遠離すること能はず、父、母、師僧・沙門・婆羅門及び親友・尊長を恭敬することを知らず。(前掲『国訳一切経』、p. 324)

※「逼使」－せまり使われること。「佞戾」－いいつけをきかないこと。

「難教」－教えを非難すること。

是時諸人不行正法。非法貪著恒所染汚。非理貪愛之所逼使。邪法欺張起諸過惡。佞戾難教不能行善。不知作福不救苦難。與邪惡法日夜相応。或身口

¹⁴ 前掲『国訳一切経』、p. 324。

意起三邪行。不能遠離殺生偷盜邪淫。妄語惡口兩舌綺語。貪愛瞋恚邪見。
不知恭敬父母師僧。沙門婆羅門及親友尊長。 (T.32・215c 以下)

III 人間のおこないの悪さが、気候に影響を与える。

此の極重の邪行業に由るが故に、漫風起り吹いて方所・時節は常度に違失す。此の漫風の不平等に吹くに由るが故に、天の風を降して周正に落ちず。政応に雨ふらすべき時、四王大臣は行悪の人を忿りて水遊戯せざるが故に雨を降さず。 (前掲『国訳一切経』、p. 325)

漫風起吹方所時節違失常度。由此漫風不平等吹故。天降雨不周正落。政応雨時四王大臣。忿行悪人不水遊戯故不降雨。 (T.32・215c 以下)

IV 気候の変化は、植物に影響を与える。

一切の種子・樹・藤・葉草は並に皆、枯焦して復実を結ばず。設ひ復、実を結ぶも、色・香・味を減じて長大することを得ず、勢力有ること無く、若し人の受用するも五種の業無し。謂はく、色・力・安楽・寿命・聰辯なり。 (前掲『国訳一切経』、p. 325)

一切種子樹藤葉草。並皆枯焦不復結実。設復結実減色香味。不得長大無有勢力。若人受用無五種業。謂色力安楽寿命聰辯。 (T.32・215c 以下)

V 人身に疫病が降り注ぐ。

其の邪惡に由り、自らの身中に於いて諸の重病を起す。或は癩、或は瘡、或は顛。或は癯、或は蟲、或は毒血、或は吐血、或は泄漏、或は水腫、或は、嗽逆上気、或は風痺もての偏枯、或は虚勞下瘡、或は惡瘡瘵疾もての飲食の不銷。此の如きの重疾及び余の輕病は是の時俱起す。

(前掲『国訳一切経』、pp. 325 - 326)

※「瘡」－頭痛。「顛」－気が狂うこと(狂人)。「癯」－背が曲がって小さいこと。「蟲」－ウジムシ。「水腫」－みずぶくれ。「嗽逆上気」－込み上げてくる咳。喘息のようなもの。「風痺」－リウマチや中風。「偏枯」－下半身付随。「下瘡」－マラリアのような病。「惡瘡」－悪い傷。「瘵疾」－瘡蓋。「不銷」－消化しない。

由其邪惡於自身中。起諸重病或癩或瘡或顛或癯或蟲或毒血。或吐血或泄漏。或水腫或嗽逆上気。或風痺偏枯或虚勞下瘡。或惡瘡瘵疾飲食不銷。如此重疾及餘輕病是時俱起。 (T.32・216a 以下)

VI あらゆる困苦から逃れようと人間がとる行動。

吉祥を求めて身命を保護せむと欲するが故に天神を祠祀し、呪術を誦誦し、或は邪見の起す所の種種の悪行を恃み、諸の衆生を殺して妄りに神鬼を呪し、無病を求覓して此の如きの計を作さく、「一切の利養も無病に及ばず。一日一夜にして無量の衆生は疫病疫死す。末劫の衆生は是の如きの過失、自然にして而も生ず」と。
(前掲『国訳一切経』、pp. 325 - 326)

欲求吉祥保護身命。故祠祀天神誦誦呪術。或恃邪見所起種種悪行。殺諸衆生。妄呪神鬼。求覓無病作如此計。一切利養不及無病。一日一夜無量衆生。疾病疫死。末劫衆生如是過失自然而生。
(T.32・216a 以下)

VII 困苦の原因。

云何が此の如くなる。若し人の不善法・不平等法を行ぜば因りて是の果報あるなり。是の時中に於いて法行・平等行・善行の得べからざるが故に、一切の衆生は此の中に於いて生じて劫濁は自然にして而も起る。
(前掲『国訳一切経』、p. 326)

云何如此。若人行不善法不平等法因是果報。於是時中法行平等行善行不可得故。一切衆生於此中生劫濁自然而起。
(T.32・216a 以下)

VIII 命を落とす人間。

是の時、諸人の疫病疫死する者は人の送埋し及び焼きて棄擲すること無く、是の時、土地は白骨に覆はる。一日一夜にして無数の衆生は疫病疫死し、乃至居家は次第に空盡す。
(前掲『国訳一切経』、p. 326)

是時諸人疾疫死者。無人送埋及焼棄擲。是時土地白骨所覆。一日一夜無数衆生疾病疫死。乃至居家次第空盡。
(T.32・216a 以下)

IX カリスマの出現と一万人の生存者。

時に一人有りて剡浮堤の内の男女を合集し、唯、一萬を餘して留めて當来の人種と為す。是の時中に於いて皆、非法を行ずるも、唯、此の萬人のみ能く善行を持し、諸の善鬼神は人種をして断絶せざらしめむと欲するが故に、是らの人を擁護し、其の毛孔に入らしむ。業力を以っての故に、劫の中間に於いて人の種子を留めて自然に断ぜず。(前掲『国訳一切経』、p. 627)

時有一人合集剡浮提内男女。唯餘一萬留為當來人種。於是時中皆行非法。唯此萬人能持善行。諸善鬼神欲令人種不斷絕故。擁護是人以好滋味令入其毛孔。以業力故於劫中間。留人種子自然不斷。(T.32・216b 以下)

X 世界は徐々に災難から回復の方へと進んでゆく。

七日を過ぐる後、是の大疫病は一時息滅し、一切の悪魔は皆、悉く捨て去る。諸の衆生の種々に須欲すべきに随って、飲食・衣服等は応に所須を念ずべく、天は即ち雨を下して陰陽調和し、美味出生し、身形愛す可く、相好還た復す。一切の善法は自然にして而も起り、清涼・寂靖・安楽・無病にして大悲心に入り、大悲に由るが故に大慈心に入り、大慈に由るが故に悩害の意無く、害意無きに由りて互に相見ることを得て喜樂心を生じ、忍受心を生じ、無厭心を生じ、共に相携持して相捨離せず。

(前掲『国訳一切経』、p. 327)

過七日後是大疫病一時息滅。一切悪鬼皆捨去。隨諸衆生種種須欲。飲食衣服等応念所須。天即雨下陰陽調和。美味出生身形可愛相好還復。一切善法自然而起。清涼寂靖安楽無病。大悲入心由大悲故。大慈入心由大慈故。無悩害意由無害意。互得相見生喜樂心。生忍受心生無厭心。共相携持不相捨離。(T.32・216b 以下)

4. 『立世阿毘曇論』の特徴

『立世阿毘曇論』の小三災の「大疫疾災」は、次の10段階を成している。

- I 前兆として寿命の変化、生活の困窮。
- II この時代における人間のおこない。
- III 悪行が気候に影響を与える。
- IV 気候の変化は、植物に影響を与える。
- V 人身に疫病が降り注ぐ。
- VI あらゆる困苦から逃れようと人間がとる行動。
- VII 困苦の原因。
- VIII 命を落とす人間。
- IX カリスマの出現と一万人の生存者

X 災難から回復へ。

10 段階をそのまま今日の環境問題と置き換えて考えることに無理はあるものの、仏教の描く環境破壊と今日の環境破壊は大筋類似している。その理由として仏教では、自然の一部として人間が生存しているという生態系の連鎖を説いていることと、人間の行為（業）は今も昔も因果の法則を逸脱してはいない、つまり行為が具現化される対象としての世間は常に因果の法則に沿っており、仏教の説く四聖諦は時代に左右されることなく存続していることを説いているためである。人間の行為が気候、動植物に影響して、それが人間に巡り返ってくるという因果律が仏教では初期の段階から論じられていることがわかる。また、気候に影響を与える人間の悪い行為に、正法を筆頭に三邪行、十悪など自我の抑制を列記しているところは仏教的環境論の特徴といえる。

IXには、一人のカリスマが出現し、一万人の者を集めて善行を修し、困苦を免れるとある。この記述箇所が『立世阿毘曇論』の最大の謎であり、特筆すべき点であるが、これについては本稿の目的ではないため詳述はしない¹⁵。ただ、仏教の本来の教義からすると、一人の人間によって世界が救われるとする説は通常は理解しがたい点において興味深い。

全体的構造からすると、IXは回復の兆しについての序章であり、Xが本章となっている。環境問題の回復の予兆は、ほとんどの人間が非法を行なう中で一万人が善行を修し、七日を過ぎた後、自然にして善行は起こる。

『立世阿毘曇論』では「自然」や「業」が随分強調されている¹⁶。IXには「業力を以っての故に、劫の中間に於いて人の種子を留めて自然に断ぜず」とあり、Xには「一切の善法は自然にして而も起り」とある。「業」や「自然」が強調される背景には、因果律による拘束が当時の教団内に根強く蔓延っていたことであり、それは強い倫理観に根ざしていたことを意味する。それでは、『立世阿毘曇論』は単なる倫理の書であって、悟りを目的としたものではないのであろうか。

15 この仏典が記された背景には、当時の仏教教団のひとつ「正量部」が急激に巨大化したことが指摘されている。カリスマの出現は、当時の社会を取り巻く状況が仏典の内容と類似していたと察することができる。（岡野 2002、1998 を参照）

16 このことについて、『立世阿毘曇論』の解題を記した渡辺椋雄は、「立世論はすべてを衆生の業に帰し、何でも業増上力で云云でやっつけようとしている」と述べている。（前掲『国訳一切経』 p. 131）

5. 悟りと倫理、相克と調和

『立世阿毘曇論』が倫理的内容がその中核をなしていることを木村泰賢は次のように記している。

忘れてはならぬことは、右の世界観は既に度々注意した如く、必ずしも仏教特有のものではなく、寧ろ当時世に行はれていたものを仏教的に改造したに過ぎざるものであると言ふことである。従って厳格に言へば仏教の根本教理とは必ずしも一致せず、全く神話的世界観をそのまま採り入れたに過ぎぬと見らるべきものも尠くはない。が、併しそれにも拘らず、右の世界観に於いて、最も著しき特徴は倫理的修養的意義が凡ての考への基礎になっていると言ふことである。¹⁷

『立世阿毘曇論』の説く世界観は、遡ればバラモン教における世界生滅の4つのユガ説に類似している。しかし『立世阿毘曇論』は、バラモン教のように世界の破滅が眠りから覚めた超越的巨力によって成されるとは説かず、すべての原因は人間の行為にあると説く。

また『立世阿毘曇論』の内容が倫理的すぎて、仏教教義の本質が説かれていないとする説をとることは、当仏典に限らず、仏教の世界観を論じる際、常に指摘される¹⁸。

この点について『立世阿毘曇論』の文中から糸口を探ってみると、IIの「是の時、諸人は正法を行ぜず」や、IXの「皆、非法を行ずる」とある「法」とは「悟」を意図しているのではないだろうか。文中の善悪倫理的要素が目立つ中で、「法」が意図するところは大きい。それは『立世阿毘曇論』が単なる倫理の書ではなく、「法」を中心に記述されていることであり、そこには仏陀の教説としての価値を有しているものであるといえる¹⁹。また倫理が強調される背景には、当時の困難な世界の状

¹⁷ 木村泰賢『小乗仏教思想論』、明治書院、S12、p.334。

¹⁸ 前掲『国訳一切経』の解題には次のことが記されている。「仏説の哲学的問題たる老病死などの主観的投影としての苦 *dukkha=feeling of pain* の解決に直接にして十分なる関係のある諸論理以外はあげて拒否されられ、あらゆる間接的問題はすべて斥けられるべきで、ここに仏教宇宙論全局の如きが如何に虚理さらるべきか、善く哲学を知るものの分明に判断し得べき事実でなければならぬ。」(pp.115、116)

¹⁹ 『立世阿毘曇論』は、『仏説立世阿毘曇論』であると『国訳一切経』に記されているが、その説は椎尾辨匡によって退けられている。しかし逆に注目すべきは、「仏説」の価値は必ずし

況が影響していると考えられるが、仏教はいずれの時代も「法（悟）」を中心に教えが説かれ、その時代に応じて臨機応変に布教態度が変わってきたといえる。つまり過去において仏教は、時代を意識しながら中核となる「法」は欠如されることなく伝達されていたといえる。換言すると、時代を意識した教義の伝達は不可欠であったという史実が『立世阿毘曇論』からも窺えるということである。

結 語

本稿は、『立世阿毘曇論』における環境問題を紹介した。その結果、仏教的環境論が今日の環境破壊と類似している内容を教説していることと、仏教では時代に応じた教義の伝達が行なわれてきたことが明らかになった。

『立世阿毘曇論』には、人倫の崩壊が環境を悪化させ、それが人類存続の危機的状況を生み出し、危機的状況からの脱却には仏法を中心に人倫を立て直すことが必要であると説いている。『立世阿毘曇論』に展開される仏教的環境論のヴィジョンは非常に具体的である。一方で今日、環境問題に直面する仏教が、具体的なヴィジョンよりも教義の核心部分（悟）から環境問題への糸口を見出そうとするならば、それは環境問題と仏教との考察においてたびたび言われる、「自己を問う」ことが有効であろう。なぜなら、環境問題の大本に自己の存在が必ず関わっているからである。しかし、「自己を問う」ことの難しさにも着目しなければならない。「自己を問う」きっかけが日常生活のどの場面で生じているのか、現状の分析に目を向けることも肝心である。

また、『立世阿毘曇論』に説かれる仏教的環境論で注目すべきは、人類が環境を壊す可能性を把持しているということである。環境問題をめぐって仏教の理想郷（浄土、仏心、仏性等）が語られることが多いが、『立世阿毘曇論』には、明らかにそうでない人類の姿が表現されている。安楽の相ばかりが脚光を浴び、反対の相が置き去られている現状にこそ、仏教が着目すべきであると考えられる。谷本の指摘のように、「⑤一木一草に仏性がある」と仏教が説きながらも、それを自ら壊している有様に、これでは仏教倫理とは呼ぶに足りないという批判がされるが、「わかっ

も史実ではなく、当時の教団の情勢と意味的立場（教説の根拠）に応じて「仏説」と説かれるところである。

ているけどやめられない”……そういう自分がある。」²⁰ことが『立世阿毘曇論』にも説かれている。だから時代（劫）は繰り返しやってくる。そこには、劫からの脱出が目的でなくてはならず、煩惱を自覚することが必要であるといえる。それは、煩惱を絶つよりも煩惱を自覚することである。

仏教から環境問題を考察する時、そこには隔靴搔痒の感は絶えず存在する。その大きな要因は、仏教の目的と、環境問題への取り組みが必ずしも同一ではないからである。しかし、取り組みの質として双方は並行した傾向にあるため、お互いをまったく切り離して考える必要もない。仏教が今日の環境問題に近接する側面は、環境保護に寄与しうる可能性であり、遠隔は自らが環境を破壊している事実である。板ばさみにされ、矛盾を抱えつつも「生」の営みが存続しているところに、仏教としての環境を捉える一つの視座があるのではないだろうか。

キーワード：

環境問題、初期仏教、立世阿毘曇論、倫理、終末論

KEYWORDS:

Environmental Issue, Early Buddhism, *Lokotthānābhidharma Śāstra*, Ethics, Eschatology

²⁰ 前掲谷本、p. 222。