

『象跡喩大経』に見る自然環境

吹 田 隆 道

はじめに

言うまでもなく、釈尊の悟はわれわれの住むこの世界の法則・秩序 (dharma) を発見したものであり、その悟の内容を言葉にした教え (Dharma) が仏教の出発点になっている。

それは八万四千の法門と言われるように、歴史的に見ても多種多様化し、特定の教義にしばられないが、決して無造作に出来上がったのではなく、この世界の法則・秩序が種々の角度から伝えられているに他ならない。釈尊自身は自分の悟の内容を定型化して説くことを欲しなかった。紀元前五世紀、インドの自由思想家達が模索した一つの方向にのっとり、形而上学的問題をはなれ、真理なるものは固定したものではなくて、具体的な生きた人間に則して展開するものであるということを認めたのである。したがって釈尊は自分の悟が定型化し、絶対化するのを避けるために、相手の機縁に応じた対機説法をしたことは有名である。しかし釈尊は、人間がいかなる時、いかなる所においても知るべき世界の法則・秩序を悟の中心概念として dharma と呼んだ。

dharma という語句の起源は古く、すでにヴェーダ時代に、天則 (ṛta)、法度 (vrata) などと併記されている。ただ、天則や法度が、絶対的な支配神の意志を示すのに対して、dharma は、ヴァルナ神のような人倫を治める道徳的・司法的な神の法として存していたので、集団的な社会生活が定まり、人間社会を規定する権力・法律・道徳的秩序が重要な問題になっていくにつれて、神的意思としての天則、法度に代わって、人間の側に立って、人間生活を秩序づけるものとしての dharma が高く用いられるようになる。√dhr̥ (保つ) という語根からつくられた名詞であることから、人を人として保つものと理解されている。人間には、まず人間として守らねばならない規則・秩序があり、それを dharma と呼んだのである。形而上学的問題をはなれ、悟の中心概念としてこの dharma のもつ意味の変化や発展を許した実践哲学とし

ての立場こそが、仏教に思想的な無限の発展を可能ならしめたといっても過言ではない。その実現される姿、状況は文化により、時代によりかなり異なることはあるであろうが、そこにはわれわれの住むこの世界で普遍的に実現さるべきものがあるといえる¹⁾。そこでこの規則・秩序なる *dharma* が 21 世紀が問う環境問題に対してどのような軌範をあたえるのか考えてみたい。

自然環境

もとより仏教は自然環境の探求をするものではないから、阿含、ニカーヤの中に直接的にそれについて論究したものを見出すことは難しい。そこで自然環境に対しての見方を少しなりとも伝えるものとして中部経典『象跡喩大経』²⁾を取り上げることとした。この経典は比丘達に教えを説く説法者が舍利弗になっており、その内容はすべての動物の足跡が象の足跡に包括されるように、すべての法は四諦説に包括されるとして、それを説くことを目的とする。特に苦聖諦の説明を詳しく述べ、五取蘊、四大に関してのアプローチがなされる。その四大の説明では衆生自身である内部のものと、衆生自身以外の外部のものに分けられ、その外部のものの中に自然環境に対するものの見方を見出せる。まずはその部分をぬきだしてみる。

Hoti kho so āvuso samayo yaṃ bāhirā āpodhātu pakuppati, antarahitā tasmim̐ samaye bāhirā paṭhavīdhātu hoti. Tassā hi nāma āvuso bāhirāya paṭhavīdhātuyā tāva mahallikāya aniccataṃ paññāyissati, khayadhammatā paññāyissati, vayadhammatā paññāyissati, viparināmadhammatā paññāyissati³⁾.

実に友よ、外部の水の要素がときに激怒する時がある。その時には外部の地の要素は隠れてしまう。なぜなら友よ、かの外部の地の要素のように巨大なものでさえ、無常であるということが知られ、減びる摂理が知られ、衰退の摂理が知られ、転変の摂理が知られるであろう。

*本稿で引用したパーリ文は PTS 版を使用した。また略号は一般に使用されるものとする。

1) このような釈尊の悟りの思想史的意義に関しては、中村元『ゴータマ・ブッダ I』、中村元撰集〔決定版〕第 11 巻、東京 1992、p. 417ff. を参照されたい。

2) MN 28 *Mahāththipadopamasuttam*, MN vol. I, p. 184ff.; 『中阿含経』 30, 「象跡喩経」, 大正 1 巻, p. 464ff.

3) 前掲 MN vol. 1, p. 185.

Hoti kho so āvuso samayo yaṃ bāhirā āpodhātu pakuppati, sā gāmam-pi vahati, nigamam-pi vahati, nagaram-pi vahati, janapadam-pi vahati, janapadapadesam-pi vahati. Hoti kho so āvuso samayo yaṃ mahāsamudde yojanasatikāni pi udakāni ogacchanti, dviyojanasatikāni pi udakāni ogacchanti, tiyojanasatikāni pi udakāni ogacchanti, catuyojanasatikāni pi udakāni ogacchanti, pañcayojanasatikāni pi udakāni ogacchanti, chayojanasatikāni pi udakāni ogacchanti, sattayojanasatikāni pi udakāni ogacchanti. Hoti kho so āvuso samayo yaṃ mahāsamudde sattatālam-pi udakaṃ saṅṭhāti, chatālam-pi udakaṃ saṅṭhāti, pañcatālam-pi udakaṃ saṅṭhāti, catutālam-pi udakaṃ saṅṭhāti, titālam-pi udakaṃ saṅṭhāti, dvitālam-pi udakaṃ saṅṭhāti, tālam-pi udakaṃ saṅṭhāti. Hoti kho so āvuso samayo yaṃ mahāsamudde sattaporisam-pi udakaṃ saṅṭhāti, chaporisam-pi udakaṃ saṅṭhāti, pañcaporisam-pi udakaṃ saṅṭhāti, catuporisam-pi udakaṃ saṅṭhāti, tiporisam-pi udakaṃ saṅṭhāti, dviporisam-pi udakaṃ saṅṭhāti, porisamattam-pi udakaṃ saṅṭhāti. Hoti kho so āvuso samayo yaṃ mahāsamudde addhaporisam-pi udakaṃ saṅṭhāti, kaṭimattam-pi udakaṃ saṅṭhāti, jaṇṇumattam-pi udakaṃ saṅṭhāti, goppakamattam-pi udakaṃ saṅṭhāti. Hoti kho so āvuso samayo yaṃ mahāsamudde aṅgulipabbatemanamattam-pi udakaṃ na hoti. Tassā hi nāma āvuso bāhirāya āpodhātuyā tāva mahallikāya aniccataṃ paññāyissati — pe —⁴⁾.

実に友よ、外部の水の要素がときに激怒する時がある。それは村を押し流し、里を押し流し、都市を押し流し、地方を押し流し、地方一帯を押し流す。実に友よ、大海において百ヨージャナも水のひく時がある。二百ヨージャナも水のひく時があり、三百、四百、五百、六百、七百ヨージャナも水のひく時がある。実に友よ、また大海において水が七ターラの深さにとどまる時がある。六、五、四、三、二ターラ、あるいは僅か一ターラの深さにとどまる時もある。実に友よ、また、大海において水が七尋の深さにとどまる時がある。六、五、四、三、二尋、あるいは僅か一尋の深さにとどまる時もある。実に友よ、また、大海において水が身の丈の半分の深さにとどまる時もあり、ただ膝までつかるだけの時もあり、ただ踝までつかるだけの時もあり、実に友よ、指のひと節を濡らすだけの時もある。なぜなら友よ、かの外部の水の要素のように巨大なものでさえ、無常であるということが知られ、…中略…。

4) 前掲 MN vol. 1, p. 187ff.

Hoti kho so āvuso samayo yaṃ bāhirā tejodhātu pakuppati. Sā gāmaṃ-pi ḍahati, nigamaṃ-pi ḍahati, nagaraṃ-pi ḍahati, janapadaṃ-pi ḍahati, janapadapadesaṃ-pi ḍahati. Sā haritaṃ vā panthantaṃ vā selantaṃ vā udakantaṃ vā ramaṇiyaṃ vā bhūmibhāgaṃ āgama anāhārā nibbāyati. Hoti kho so āvuso samayo yaṃ kukkuṭapattena pi nahārudaddulena pi aggīṃ gavesanti. Tassā hi nāma āvuso bāhirāya tejodhātuyā tāva mahallikāya aniccatā paññāyissati — pe —⁵⁾.

実に友よ、外部の火の要素がときに激怒する時がある。それは、村を焼き、里を焼き、都市を焼き、地方を焼き、地方一帯を焼く。それは、緑野のはて、道のはて、岩山のはて、水のはて、あるいは美しい小地域に至るまで焼きつくして、もはや焼くものが何もないというほどになる。実に友よ、鶏の羽を用いたり動物の筋や腱を用いたりして、何とかして火を得ようとする時もある。なぜなら友よ、外部のかの火の要素のように巨大なものでさえ、無常であるということが知られ、…中略…。

Hoti kho so āvuso samayo yaṃ bāhirā vāyodhātu pakuppati, sā gāmaṃ-pi vahati, nigamaṃ-pi vahati, nagaraṃ-pi vahati, janapadaṃ-pi vahati, janapadapadesaṃ-pi vahati. Hoti kho so āvuso samayo yaṃ gimhānaṃ pacchime māse tālavaṇṇena pi vidhūpanena pi vātaṃ pariyesanti, ossavane pi tiṇāni na icchanti. Tassā hi nāma āvuso bāhirāya vāyodhātuyā tāva mahallikāya aniccatā — pe —⁶⁾.

実に友よ、外部の風の要素がときに激怒する時がある。それは、村を吹きとばし、里を吹きとばし、都市を吹きとばし、地方を吹きとばし、地方一帯を吹きとばす。実に友よ、夏の最後の月において、人々は風を得ようとターラの葉を使ったり、扇を使うけれども、水の流れに草の葉を浮かべるほどの僅かな風も期待できない時がある。なぜなら友よ、かの外部の風のように巨大なものでさえ、無常であるということが知られ、…中略…。

と、外部の地・水・火・風の要素が猛威をふるって、いわゆる災害を引き起こす一方で、必要なときにそれらの要素は手に入らないということを示し、それらが無常であり、転変していくことを説き、人々の期待に応えるものでないことを伝えている。

5) 前掲 MN vol. 1, p. 188.

6) 前掲 MN vol. 1, p. 189.

『象跡喩大経』に見る求不得苦

さて、このような自然環境が無常であることを伝える『象跡喩大経』は、先にも述べたように四諦説を説くことを本来の目的として編纂された経典である。その大半をしめる苦聖諦のところをみると、

Katamañ-c' āvuso dukkhaṃ ariyaccamaṃ: jāti pi dukkhā, jarā pi dukkhā, maraṇam-pi dukkhaṃ, sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā pi dukkhā, yam-p' icchaṃ na labhati tam-pi dukkhaṃ, saṅkhittena pañc' upādānakkhandhā dukkhā⁷⁾.

友よ、何が苦しみがあるという聖なる真理であるのか。生もまた苦であり、老いもまた苦であり、死もまた苦であり、憂い・悲しみ・苦痛・悩み・悶えもまた苦しみである。求めることが得られないこともまた苦しみであり、端的に言えば、五取蘊は苦である。

とあり、そこでは病苦を伝えない生、老、死の苦、および憂・悲・苦・悩・悶をあげ、さらに求不得苦と五取蘊苦を加えている。

この怨憎會苦、愛別離苦を除いた伝承は、同じく舍利弗を説法者とする分別経典 (Vibhaṅga) に受け継がれ解説されるが⁸⁾、その伝承によると、われわれが現在一般的に辞書や入門書の類で目にする苦聖諦の解説とは幾分か違った解釈を見出せる。この経典は生、老、死、憂、悲、苦、悩、悶を解説した後、求不得苦に関して、

Katamañ c', āvuso, yam p' icchaṃ na labhati tam pi dukkhaṃ? — Jātidhammānaṃ, āvuso, sattānaṃ evaṃ icchā uppajjati: Aho vata mayaṃ na jātidhammā assāma, na ca vata no jāti āgaccheyyāti; na kho pan' etaṃ icchāya pattaḃbaṃ; idam pi yam p' icchaṃ na labhati, tam pi dukkhaṃ. Jarādhammānaṃ, āvuso, sattānaṃ — pe — byādhidhammānaṃ, āvuso, sattānaṃ — pe — maraṇadhammānaṃ, āvuso, sattānaṃ — pe — sokaparidevadukkhadomanassupāyāsadhammānaṃ, āvuso, sattānaṃ evaṃ icchā uppajjati: Aho vata mayaṃ na sokaparidevadukkhadomanassupāyāsadhammā assāma, na ca vata no sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā āgaccheyyun ti; na kho pan' etaṃ icchāya

7) 前掲 MN vol. 1, p. 185.

8) MN 141 *Saccavibhaṅgasuttaṃ*, MN vol. III, p. 248ff.

pattabbam; idam pi yam p' iccham na labhati tam pi dukkham⁹⁾.

「欲するものを得ないこともまた苦しみである」というのは何であるか？友よ、誕生の法則をもつ諸の生きものに、次のような欲望が生ずる。「ああ、実にわれらは誕生の法則をもつものとならないように。また実に、ああ、われらに誕生が来ないように」と。しかしこのことは欲しても達せられない。これもまた「欲するものを得ないこともまた苦しみである」といわれるのである。友よ、老いの法則をもつ諸の生きものに…中略…。友よ、病いの法則をもつ諸の生きものに…中略…。友よ、死の法則をもつ諸の生きものに…中略…。憂い・悲しみ・苦痛・悩み・悶えの法則をもつ諸の生きものに次のような欲望が生ずる。「ああ、実にわれらは憂い・悲しみ・苦痛・悩み・悶えの法則をもつものとならないように。また実に、ああ、われらに憂い・悲しみ・苦痛・悩み・悶えが来ないように」と。しかるにこのことは、欲しても達せられない。これもまた「欲するものを得ないこともまた苦しみである」といわれるのである。

として、求不得苦を前に述べられる生、老、(病)、死、憂、悲、苦、悩、悶という苦に共通する総括的なものとして解説する。すなわちわれわれが一般に理解している、求不得苦を四大苦に対する小苦の一つとして怨憎會苦、愛別離苦と同列に置く、俗にいう八苦の一つとして独立さすのではなく、苦諦の総括として理解される五取蘊苦と同列に置くのである。

前述の『象跡喻大経』やこの伝承を含め、ニカーヤにみられるこの伝承を見ると、それらは一つの用例を除いて全てが舍利弗を説法者とするという特徴をもっている¹⁰⁾。その例外はもちろん釈尊によって説法されるのだが、写本によっては怨憎會苦、愛別離苦を加える伝承を認めることができる¹¹⁾。したがって、この舍利弗を説法者にした四諦説の伝承は、舍利弗に帰される別の伝承であると考えよりは、むしろ説法者が舍利弗であるがゆえに後の発展にともなう統一を逃れた、怨憎會苦、愛別離苦が加えられる以前の苦聖諦解釈を残していると考えべきであろう。

この苦聖諦の解釈は決して特殊なものではなく、むしろ本来の求不得苦の解釈を伝承しているように思われる。求不得苦は後の苦聖諦の発展にともない、怨憎會苦、愛

9) 前掲 MN vol. III, p. 250.

10) 註2)、註8)の各書、ならびに MN 9 *Sammādiṭṭhisuttaṃ*, MN vol. I, p. 46ff.

11) DN 22 *Mahā-Satipatṭhāna Suttanta*, DN vol. II, p. 290ff. 特に p. 306, note 3.

別離苦が加えられることによって四大苦との関係を失い、「その他の求めるものを得られない苦しみ」として小苦の一つになってしまう。しかし、この『象跡喩大経』の解釈に従う方が、苦の原因を「渴愛」とする次の苦滅聖諦との関係が自然につく。そこには、求不得苦に代表される欲求=渴愛こそが五取蘊苦の原因であると考え、五取蘊、特に色蘊を中心に、それが決して自分の思いどおりにならない、非我なるものであることが説かれるのである。すなわち、

Taṃ: n' etaṃ mama, n' eso 'ham-asmi, na meso attā ti evam-etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ. Evam-etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya disvā paṭhaviḍhātuyā nibbindati, paṭhaviḍhātuyā cittaṃ virājeti¹²⁾.

「それはわたしのものではない、それはわたしではない、それはわたしの自我ではない」とあるがまさに正しい智慧で見るべきである。そのように、それをあるがままに正しい智慧で見て、地の要素より離れ、地の要素より心を離貪する。

として、有名な五蘊の非我説を説く文章を地・水・火・風の要素それぞれに繰り返す。色蘊を四大に分けることによって分析し、それによって衆生内部の四大が、当時の人々には決して思いどおりにならないことが理解できる外部の四大、すなわち自然環境と本来同じであることを示して、五蘊非我説、特に色蘊の非我の理解を促そうとするのである。

摂理 (dharmatā)

この『象跡喩大経』を見ると、当時の人たちの実に素朴な自然環境の理解のなかに現代のわれわれが忘れていた考え方を見出せる。少なくともそれらは人間の欲求のどこかないものであり、そこには現在のわれわれのように、それを思いどおりに変化させるなどという考えがない。それに反してわれわれは、実際には天気予報ですら当たらず、自然災害に手をこまねいているにもかかわらず、物質文明をとうして自分たちの欲望を満たすために知らず知らずの間に環境を破壊し、変化させてきたと言える。『象跡喩大経』が説くように、

12) MN 28 *Mahāththipadopamasuttam*, MN vol. I, p. 185.

Tassā hi nāma āvuso bāhirāya paṭhavīdhātuyā (āpodhātuyā, tejodhātuyā, vāyodhātuyā) tāva mahallikāya aniccatā paññāyissati, khayadhammatā paññāyissati, vayadhammatā paññāyissati, vipariṇāmadhammatā paññāyissati¹³⁾.

なぜなら友よ、かの外部の地の要素（水の要素、火の要素、風の要素）のように巨大なものでさえ、無常であるということが知られ、滅びる摂理が知られ、衰退の摂理が知られ、転変の摂理が知られるであろう。

という無常なる摂理の理解を忘れてるように思える。この「摂理 (dharmatā)」の語義についてはすでに多くの論文が提出され、この世界の規則・秩序なる dharma が具現する現実の事例を直接的に示しうる語句として理解されることは周知の事実である。ワルボラ・ラーフラ氏によって提出された dharmatā の語義に関する論文はこの語の用例を多く集め、この語が自然・本質 (nature)、自然の・本来の (natural)、習慣 (habit)、慣例 (custom)、通例の (customary)、常の (usual)、という意味に、ごく普通の領域から最高のレベル（悟りのレベル）まで使用されることを明かにした¹⁴⁾。確かに Buddhagosa の註釈文献によれば、dharmatā は

ayaṃ sabhāvo ayaṃ niyamo ti vuttaṃ hoti¹⁵⁾.

これはあり方であり、これは規則であると言われる。

として、続いて五種類の niyama を挙げる。

Niyomo ca nāma' esa kamma-niyāmo utu-niyāmo bija-niyāmo citta-niyāmo dhamma-niyāmo ti pañcavidho¹⁶⁾.

そして規則とは、それは業の規則、季節の規則、種の規則、心の規則、法の規則という五種類である。

13) 前掲 MN vol. 1, p. 185.

14) Walpola Rahula, "Wrong Notions of Dhammatā (Dharmatā)," *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*, 1974 D. Reidei Publishing Company, pp. 181-191.

15) *Sumaṅgala-vilāsini*, vol. II, p. 432.

16) 同上。

として、さらに説明を加えて、善い行為は善い結果を作り、悪い行為は悪い結果を作るという業の規則、ある地方にある期間開花や実がなること等の季節の規則、大麦の種が大麦を作るという種の規則、心の状態が因果関係として連続的に続くという心の規則、そして菩薩が母の母胎に入る等の時に一万の世界に地震が起こる等の出来事、これらを法の規則とする。

この註釈に従えば、摂理 (dharmatā) は有情世間、器世間をとわず、この世界のあらゆるものが存在するそれ自体の法則であり、そこには因果律が内在すると思われる。この摂理なる語が環境問題を考える上で重要な語句であることは、すでに本研究会でも松田和信氏によって取り上げられ、縁起との関係が紹介された。詳しいことは氏の報告を見ていただきたいが、その中で紹介される『縁起経釈』における「因縁相応」の解釈は重要な意味をもっている。敢えて引用すると、

法性 (dharmatā) とは何か。諸法の本質性 (bdag űid, *ātmatā) に他ならない。つまり「これある時、彼あり (asmin satīdaṃ bhavati)。これ生ずることから、彼生ず (asyotpādād idam utpadyate)」ということである。「生起 (utpāda)」とは、諸法が本質性を得ること (*dharmānam ātmata-lābha) である。法性はどのように生起するのか。この法がたの法によりて本質性をえるのである。[「これある時、彼あり、云々」という] 現在時の縁起が説かれることによって [過・未を加えた] 三時の [縁起] も知られる故に、法性が説かれたのである¹⁷⁾。

としている。この理解にもとづけば、われわれが今問題としている環境世界も縁起によって成り立っているもので、『象跡喩大経』が示したように無常であり、そこに「思いどおりにしよう」という欲を挟むべきものでないことになる。『象跡喩大経』は最後につきのようという。

Vuttaṃ kho paṇ' etaṃ Bhagavatā: Yo paṭṭicasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati, yo dhammaṃ passati so paṭṭicasamuppādaṃ passatīti. Paṭṭicasamuppānā kho paṇ' ime yadidaṃ pañc' upādānakkhandhā. Yo imesu pañcas' upādānakkhandhesu chando ālayo anunayo ajjhosānaṃ so dukkhasamudayo, yo imesu pañcas' upādānakkhandhesu

17) PSVy, 69a5-b3; PSVyT, 278b6-279b3. .尚、この翻訳は松田和信「世親における縁起の法性について (研究ノート)」, 佛教大学総合研究所仏教と自然班発表資料 (2002.3.1) による。

chandarāgavinayo chandarāgappahānaṃ so dukkhanirodho¹⁸⁾.

実にまた、世尊によってこのように言われた。「縁起を見るものは法を見る。法を見るものは縁起を見る」と。実にこれら縁起するもの、それはすなわち五取蘊である。これら五取蘊における欲求、執着、愛好、固執が苦の起因である。これら五取蘊における欲求と貪欲を慎むこと、欲求と貪欲を捨てることが苦の滅である。

自然環境が四大よりなる外部の色である以上、それは縁起したものであり、その摂理を無視した欲求は通らない。人類はこの摂理を無視した欲求を環境世界が受け入れてくれていたように錯覚し、さらなる驕りによって環境を破壊してきたといえる。しかしながら、そこにもやはり「摂理」の言葉によって表される「縁起」なる法則があるのである。これまでに見た用例によって仏教は自然環境にも法則があることを教えてくれるであろう。しかしながら、それ以上外部の世界に対して考察するものではなく、むしろ思いどおりにならないものをどのように受け止めるかを問題とする。確かに人類の発展は欲なくしてあり得ない。快適な生活を望むという欲求は尽きることがないであろうし、科学的探求によって環境世界を変化させようとするであろう。もちろん、すべてを摂理としてあるがままに受け止めて、原始的な生活にもどることも可能かもしれない。しかし、人間に欲がある以上、その生活は苦の一言につきる。実際にはその生活にもどることは不可能である。「転法輪経」は不苦不楽の中道を説いて、次のようにいう。

Dve me bhikkhave antā pabbajitena na sevitabbā | |

Katame dve | | Yo cāyāṃ kāmesu kāmasu khallikānuyogo hīno gammo puthujjanīko anariyo anattasamhito | | yo cāyāṃ attakilamathānuyogo dukkho anariyo anattasamhito | |
Ete te bhikkhave ubho ante anupakamma majjhimā paṭipadā Tathāgatena abhisambuddhā cakkhukaraṇī nāṇakaraṇī upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya samvattati | |¹⁹⁾

比丘たちよ。出家者が実践してはならない二つの極端がある。

その二つとは何であるか？ 一つは諸々の欲望において欲楽に耽ることであって、下劣・野卑で凡愚の行いであり、高尚ならず、ためにならぬものである。他の一つ

18) MN 28 *Mahāhatthipadopamasuttaṃ*, MN vol. I, p. 191.

19) SN LVI, 11, (1) *Tathāgatena vuttha* 1, SN vol. V, p. 421.

はみずから苦しめることであって、苦しみであり、高尚ならず、ためにならぬものである。比丘達よ、この両極端を捨てて、如来によって中道が悟られ、眼を生じ、智慧を生じ、寂静、證智、悟り、涅槃に導く。

この「中道」の精神こそが現在のわれわれに求められるべき態度である。それは俗な言葉でいうと「バランス感覚」と表現出来るかもしれないが、そのバランスが崩れているのが現状である。もちろん仏教の教義に従えば、この「中道」は「八正道」である。正見（正しい見解）、正思（正しい考え）、正語（正しい言葉）、正業（正しい行為）、正命（正しい生活）、正精進（正しい努力）、正念（正しい思念）、正定（正しい瞑想）とされるこれらの態度こそが今、人類に求められる行動といえよう。ここに説かれる「正しさ」はブッダの正しさを究極のものとする一方で、われわれの倫理に基づく道徳的規範を底辺とする、決して定型化しない秩序であり、具体的に生きた人間に即して展開する正しさである。したがって、科学の発展にともなった21世紀の倫理観によって、新たな「正しさ」が具体化され、それらに基づく「八正道」が実践されることもまた、ブッダの教えに他ならない。