

現代社会に仏教は必要か？

——ダライ・ラマ14世の思想における科学・共苦・経済——

辻村優英

みなさま、はじめまして。辻村優英と申します。本日こうしてみなさまの前でお話できる機会を与えてくださいました先生方に心より感謝申し上げます。

さて、「現代社会に仏教は必要か？」という演題でございますが、この問いは、私自身が中学・高校生あたりに抱き始め、今でもずっと考え続けているもので、私の研究の大きな動機の一つでもあります。

子供の頃、私は祖母に連れられてよくお寺の法要に行ったり、日曜学校に行ったりしていましたので、形からではありますが身近にあった仏教を素朴に「信じて」いました。お経を唱えたり、お守りを持ったり、仏さんを拝んだりすることが当たり前だったわけです。しかし、学校に通うようになり、近代科学の知識を学ぶようになってくると、これま

で素朴に信じていた仏教というものと、科学的世界観との折り合いがつかなくなってきました。お経を唱えたからといって風邪が治るわけでもありませんし、お守りを持っていても願いが叶うわけもなく、拜んでいる仏像はただの木でできた像に過ぎません。仏教は自分の生活においてどんな意味があるのか分からなくなってきました。さらに、中学校の頃には道徳か何かの授業で「自分は自分の主人公」ということで、自己のアイデンティティを誰かに頼らず自分自身のみによって個人主義的に確立することが大切であると教えられ、高校の頃になるとオウム真理教の地下鉄サリン事件の影響もあり、宗教というのは怪しいもので、宗教を信じることは自己を放棄する危険な生き方なのではないか、と思うようになりまして。ですから、現代社会に仏教なんて必要ない、というのが高校生の頃の私の結論でした。このような経緯があつて、現代という時代状況において、一度は慣れ親しんだ仏教との折り合いをどうやってつけていくか、これが私にとって非常に大きな問いとなりました。

大学生の頃に、一冊の本に出会いました。『僧侶と哲学者』という本でした。この本は、分子生物学の博士号を持つチベット仏教のお坊さんと、その父親で近現代哲学を専門にする哲学者との対談を収録したものでした。この対談の中には、西欧近現代の哲学と対等に

渡り合うチベット仏教の姿が描かれていました。この本をきっかけに、チベット仏教には私の問いを解決する糸口があるのではないかと思うようになり、チベット仏教の最高指導者ダライ・ラマ14世の思想を研究することになりました。手前みそで恐縮ですが、ダライ・ラマ14世の思想の詳しい内容を『ダライ・ラマ 共苦（ニンジェ）の思想』という本にまとめてありますので、もしご興味ある方がいらっしゃれば、手に取って頂ければと思います。ダライ・ラマ14世は、チベット仏教の法王として、一人の僧侶として、そして一人の人間として、現代社会と仏教のあり方について向き合ってきた世界で最も有名なお坊さんだと言えます。ですから本日はダライ・ラマ14世の思想を通して、チベット仏教の現代的展開についてお話したいと思います。

ダライ・ラマ14世（以下ダライ・ラマと略す）は僧侶であると同時にチベットという国の国王でした。インドのすぐ北、ヒマラヤ山脈に沿ってチベットがあります。チベットは元々独立国だったのですが、中国の侵略によって今から六十年前程前、一九五九年にダライ・ラマはインドに亡命せざるを得なくなりました。チベットは仏教王国で、チベット人の生活にとって仏教はなくてはならないものでした。しかし、「宗教は麻薬である」という中国共産党の考え方によって、文化大革命以前の段階で、チベットの仏教文化は徹底的に

破壊されてしまいました。二五〇〇以上もあつた僧院が文字通り取り壊され、残つたのはたつたの約七十ヶ寺でした。全体の97%以上の寺院が破壊されたわけです。僧侶も同様で、約十一万人いた僧侶のうち、残つたのは約七〇〇〇人で、実に93%も減少しました。こうした文化的虐殺と言われる悲惨な状況の中、チベット人にとって最後の心の拠り所がダライ・ラマ14世だったので、自分が死んでしまえば残されたチベット人の命運は尽きてしまうということを痛感していたダライ・ラマはインドへの亡命という苦渋の決断をせざるを得ませんでした。ダライ・ラマは極寒のヒマラヤ山脈を歩いて越えて、北インドのダラムサラという小さな村に拠点を移し、チベット本土で破壊されてしまつたチベット仏教の伝統を守りつつ、それまであまり深くは知られていなかったチベット仏教の姿を世界中に紹介しました。

チベット仏教は一昔前までラマ教と呼ばれていたこともあり、何か特殊な宗教のように思われるかもしれませんが、れっきとした仏教です。仏教が約二五〇〇年前にインドで興つた後、十三世紀初頭にイスラーム勢力によって北インドのヴィクラマシーラ僧院という仏教の拠点が破壊されてインドからほぼ絶滅するまでの間に、仏教は世界中に伝わるわけですが、それには主に三つの経路があります。第一は東南アジア、第二は中国・日本、第

三にチベットです。東南アジアへはパーリ語仏典を中心としたいわゆる小乗仏教が伝わり、中国・日本へは小乗・大乘そして中期密教までの仏典が漢訳されて伝われます。最後にチベットへは、小乗・大乘の仏典はもちろんのこと、インド最後期の密教経典など、中国・日本には漢訳仏典として伝わらなかった仏典が、チベット語訳で数多く伝わっています。

ダライ・ラマはチベット仏教の実践について次のように表現しています。「外的な行為は律にしたがい、内的な心の行為は菩提心により、秘密の実践はタントラによる」。律というのは、お坊さんが何かしらの事件や過ちを起こす度に釈迦が制定した罰則付きの規則のことです。お坊さんのための刑法のようなものですね。律はいわゆる小乗の部派がその伝統を保持してきました。チベット仏教の場合は北インドで勢力を誇っていた根本説一切有部という部派が継承してきた根本説一切有律を受け継いでいます。次の菩提心というのは、例えば『現觀莊嚴論』という仏典の中で「菩提心を発すとは、他者の利益のために、正しく完全な悟りを欲することである」と定義されています。これは菩薩の行動規範の原点であり、大乘すなわち菩薩乗の根本となるものです。ここでいう「菩薩」というのはチベット語で「チャンチュプ・セムパ」と言いますが、「チャンチュプ」は悟りのことを、

「セムパ」は勇ましい心を意味します。ですから、「菩薩」というのは、他者の苦しみを何としても取り除こうという勇ましい心でもって悟りを得ようとする人のことを言います。最後のタントラというのは密教経典ですね。密教というのは、仏教がインドで発展していくうちにヒンドゥー教の影響を受けたもので、大乘の一部をなす教えなのですが、ダライ・ラマが「秘密の実践」と言っているように、お経に書いてある文字だけでは知り得ない教えを師匠から弟子に直接伝えていくというものです。

ですからダライ・ラマがチベット仏教について「外的な行為は律にしたがい、内的な心の行為は菩提心により、秘密の実践はタントラによる」と表現することの意味は、外的行為は小乗で、内的行為は大乘で、秘密の実践は金剛乗すなわち密教で、ということと小乗・大乘・密教のすべての実践をチベット仏教では重視しているということです。

特にダライ・ラマが属しているゲルク派という最大宗派では、戒律と学問を非常に重視しています。システマティックな教育がなされており、仏教基礎学、仏教心理学、論理学などから始め、数十年間もの間、仏教の学問的研鑽に勉めなければなりません。ダライ・ラマの講演を聞いたことのある方はご存知かとは思いますが、彼が数多くの仏典を引用・暗唱しながら話ができるのはこうした並々な学問的研鑽があるからです。

このゲルク派から、十六世紀後半にモンゴルのアルタン・ハンによって「ダライ・ラマ」という称号を与えられた人が出てきます。「ダライ」というのはモンゴル語で「大海」を意味し、「ラマ」はチベット語で「上師」あるいは「上人」を意味します。現在のダライ・ラマ14世にいたるまで「ダライ・ラマ」の称号で呼ばれる人物の継承は、いわゆる「生まれ変わり」という形で行われてきました。

チベット仏教では生まれ変わりを認めるわけですが、これには二つのタイプがあります。一つは、「業と煩惱の力による生」と呼ばれるものです。「業」というのは、身体・言葉・心の行為のことです。自業自得という言葉があるように、業の因果というものがあり、悪い行為は将来において苦しみを、善い行為は将来において楽をもたらすものとされています。「煩惱」というのは、憎しみや貪りのように結果的に苦しみをもたらす心の働きのことです。ですから過去や現在に煩惱に基づく行為を為せば、未来に苦しみを経験するということわけです。ここでいう過去や未来には、今生きている間の過去や未来だけではなく、前世や来世も含まれています。このような業と煩惱の力による生について、例えば『俱舍論』に「業と煩惱が原因となつて生を受け、生が原因となつて業と煩惱を起こし、この業と煩惱によつてまた生を受ける。ゆえに、有の輪に始まり無きことを知る」とあり

ます。「有」とは死ぬ瞬間である死有、死と次の生の間である中有、誕生の瞬間である生有、今われわれが生きている状態である本有、というこの一連の流れを言います。こうして始まりの無い昔から業と煩惱の力によって生と死を繰り返すことを輪廻と言います。

二つ目は「共苦と誓願の力による生」と呼ばれるものです。ここで「共苦」という言葉を用いますがこれは慈悲の「悲」のことで、「有情たちが苦しみとその原因の一切から離脱するように欲すること」と定義されます。「有情」というのはチベット語で「セム・チエン」と言いますが、「セム」は「心」のことを、「チエン」は「備わっている」ということを意味します。ですから有情というのは、苦楽を感じる心あるいは意識が備わっている存在のことです。有情には人間だけではなく、動物なども含まれます。「誓願」とは、有情が苦しみから離れるための力になりたい、という願いです。この「共苦と誓願の力による生」とは、ゲルク派の開祖ツォンカパの『菩提道次第略論』に、「菩薩は誓願と共苦の力により、有において有情の利益ために生をうけることを恐れるべきでない……誓願と共苦の力でもって有に生をうけることを喜ぶことが必要である」と説かれているように、菩薩が有情の苦しみを取り除くために望んでこの世に生まれることだとされています。

このような「共苦と誓願の力による生」を繰り返して人々を導く観自在菩薩の化身がダ

ライ・ラマだと考えられています。観自在菩薩あるいは観音菩薩という言葉を耳にされたことがあるかと思えます。チベットの『マニカンプム』という神話的な歴史書では、観自在菩薩は阿弥陀仏の右目から出た一筋の白い光から生まれた菩薩だとされています。阿弥陀仏はある時、観自在菩薩にチベットに行つて仏教を広めるように言いました。観自在菩薩はチベットに行き、猿の王の化身を生み出して任務にあたらせました。すると猿の王の前に魔女が現れて、私と結婚して欲しい、結婚してくれなければ、チベットにいる生き物を食い殺してしまうぞ、と持ちかけました。猿の王が観自在菩薩に相談すると、魔女と結婚すれば猿の王の子孫が増えて仏教が広まることになるのだから結婚しなさい、と観自在菩薩は言いました。こうして猿の王と魔女との間にできた六人の子どもがチベット人の祖先だとされています。猿の王は観自在菩薩の化身なので、観自在菩薩はチベット人の産みの親だということになるわけです。ダライ・ラマ本人は自分が観自在菩薩の化身であることを否定していますが、チベット人はダライ・ラマのことを観自在菩薩だと考えています。

さて、これまで当たり前の事実であるかのように、生まれ変わりということを言いましたが、現在の科学的世界観の中で、生まれ変わりをどのように説明し位置づけるのか、こ

れはグライ・ラマそれ自体あるいは仏教そのもののあり方に関わる重大な問題です。

実は、生まれ変わりを認めるかどうかという問題は、現代に限らず古代インドでも議論されてきました。チャールヴァーカ、ローカーヤタなどの名称で知られる唯物論者たちの学派、つまり物質しか存在しないと考える人たちは、生まれ変わりを認めませんでした。その理由にはいくつかありますが、以下の三つに集約できます。第一に、実在するのは物質的な四元素（地・水・火・風）のみであって、心はこれらから生じる。第二に、人間存在は身体に他ならない、つまり身体とは別の心なるものは存在しない。第三に、以上のことから前世や来世はない。簡単にまとめると、人間には物質としての身体とは別ものとしての心は存在しないから、身体が死によって滅びれば心は残らない、したがって前世・来世はない、ということです。まるで、現代の科学的世界観に基づいた言い分のようなですね。

古代インドの唯物論者たちの主張に対して、仏教徒は次のように反論しました。

まず一点目、「実在するのは物質的の四元素（地・水・火・風）のみであって、心は四元素から生じる」という唯物論者の主張に対して、仏教徒は「もしそうであるならば、なぜ四元素からできている石ころなどの他の物に心が生じないのか。したがって、心は四元素

から生じるものではない」と反論します。当時のインドの世界観では、すべての物質は地・水・火・風の四元素から成り立っていると考えられていました。したがって心も物質であると考ええる唯物論者は、石と同じく心も四元素でできていると主張したわけです。しかし、同じ四元素でできているならば、石にも心が具わっていてもいいはずですが、実際はそうではありません。したがって、心は四元素から成り立つものではない、と仏教徒は反論したわけです。

次に二点目、「人間存在は身体に他ならない」という唯物論者の主張に対して、仏教徒は「心は身体の変化なしに変化するから、心と身体は質的因果関係（茶碗と粘土のように質を同じくする関係）にはない」と反論します。唯物論者は、物質としての身体以外に独立した心など存在せず、心も物質である身体と同じだと考えます。しかしそうだとすれば、心の変化は身体の変化と歩調を合わせるはずですが、実際には身体が変化しなくても心が変化することがあるではないか、と仏教徒は考えるわけです。したがって身体と心は、粘土の質が変われば茶碗の質が変わるような質的因果関係にあるのではなく、身体と心は別物である、と仏教徒は反論しました。これに対して唯物論者はさらに反論して「身体が変化することで、心も変化するという経験をするではないか」と言います。そこで仏

教徒は「それは身体が心を補助するからである」と反論します。すなわち「瓶を造るときに、火がなくなっても瓶はなくならないように、心を補助する身体が減しても、それだけで心が滅することはない」と反論するわけです。

最後三丁目、「心は身体から生じるものだから、前世や来世はない」という唯物論者の主張に対し、仏教徒は「たとえば、現在の心も一瞬前の心を前提として生じているように、胎児の身体に宿った最初の心も、一瞬前の心の後に生じたものである。したがって前世や来世はある」と反論します。今現在の心は一瞬前の心を原因として生じ、その一瞬前の心はさらにその一瞬前の心を原因として生じ、……というように心の原因を遡っていく。胎児の身体に宿った瞬間の心もその一瞬前の心を原因としているはずだというわけですね。仏教徒にとって心は物質とは質を異にするので、胎児に宿る一瞬前の心は胎児の身体から生じるものではなく、胎児の身体形成以前から連なる心の連鎖であると考えざるを得ないわけです。人間の死後の心もそれと同様だと考えられますから、前世や来世は存在する、と仏教徒は主張します。生まれ変わり、輪廻するのは、独立した実体としての「魂」といったものではなく、生滅を繰り返しながら相続していく無常なる「心」であると考えられている点には注意をしておかねばなりません。こうして相続する心はチベット

仏教において「輝き照らして知るもの」すなわち認識を特質とするものとして定義されています。

仏教では以上のような推論という認識手段によって、生まれ変わりを説明するわけですが、もう一つ重要な認識手段があります。それは直接知覚によるものです。つまり、私たちが今日自分の帰る家を間違いないと思いつくように、過去の多くの人生や直近の前生の境遇・身体・財産・親族などを間違えずに思い出すという経験です。実際に、ダライ・ラマ14世は先代の13世の持ち物を間違いないで識別したことで13世の生まれ変わりだと認められました。チベットの生まれ変わりの伝統は、こうした過去の境遇を後に思い出すという経験に依拠した分析方法に信頼を置いています。

このように見えてくると、仏教において生まれ変わりというものが、無批判な信仰によるものではないということが分かるかと思えます。直接知覚（現量）と推論（比量）という認識手段によって知識を獲得する仏教の方法論は、近代科学的な世界観にどっぷり浸かっている私たちにとってもそれほど違和感がないのではないかと思えます。実際に、『サイエンス』という科学誌を発行していることでも知られている「アメリカ科学振興協会」が、科学のあり方についてまとめた文書「すべてのアメリカ人のための科学」の中で、科

学における認識方法は、観察つまり直接知覚と、推論であると書いています。仏教と科学は、その認識手段において大いに共通しています。

とはいえ、近代科学と決定的に袂を分かたず認識手段が仏教にはあります。それは「信頼できる言葉」（聖言量）、つまり仏陀の言葉を信じるということです。全てを知る智慧を持つとされる仏陀しか認識できない対象というものがあり、これについては仏陀の言葉を信じようということです。

このような「直接知覚」「推論」「信頼できる言葉」という三つの認識手段に従って、チベット仏教では認識の対象を三つのカテゴリーに分類します。直接知覚によって認識できる対象、例えば今みなさんの眼に映る私の姿や、耳に聞こえる私の声といったものですが、こうした対象を「顕なもの」と呼びます。次は推論によって認識できる対象ですが、推論の中でも「事物の力による推論」というものがありまして、例えば遠くで煙が上がっていれば、火を直接見なくてもそこに火があることが分かるというような推論によって認識できる対象を「隠れたもの」と呼びます。そして最後に仏陀のみが認識できる対象を「きわめて隠れたもの」と呼びます。これは仏陀にしか認識できませんが、普通の人間は「信頼できる言葉」つまり仏陀の言葉への「信頼による推論」によって認識することがで

きます。この「きわめて隠れたもの」の具体例について、ツォンカパの高弟タルマリチエンが「この身体の原因となる過去の業が、どのような場所で為され、どのような日時や状況で為されたかなどは、きわめて隠れたものである」（『解脱道作明』）と説明しています。例えば、今お腹が痛くなったとして、その本当の原因を突き止めるのは非常に難しいですね。昨日の晩御飯を食べ過ぎたのだとしても、もともと胃腸の調子が悪かったのかもしれないし、そうなったのも仕事のストレスかもしれないし、非常に多様で複合的な原因と条件によつて腹痛が生じたのだということは分かつてもその具体的な日時や内容まで特定することはとうてい通常の人間にはできません。ましてや、現在の腹痛の原因が前世にあるというようなことは絶対に知り得ません。ですから、例えば『根本説一切有部毘奈耶』の中では、仏陀が業の因果の詳細な具体例を示す場面が多く描かれていると同時に、弟子に対して、気が動転混乱して心が散乱してしまうから業の個別具体的な因果について考えるべきではないと忠告しています。今風に例えるならば、仏陀は想像を絶する計算処理能力でもって前世も含めた業の因果を計算できるスーパーコンピューターであるのに対し、私たちはそれをしようとするとフリーズして動かなくなる電卓並のコンピューターのようなものです。

このように業の個別具体的な因果というのは「きわめて隠れたもの」だとされている訳ですが、善なる行為が楽なる結果をもたらし、悪なる行為が苦しみをもたらすという業の一般的な因果関係については「隠れたもの」すなわち「事物の力による推論」によって知り得るものだ、というようにタルマリンチェンは述べています。つまり、原因としての善悪の行為と、結果としての楽苦の経験との関係が、煙と火という事物の関係性と同等に位置づけられていること、これは非常に面白い点だと思います。現代的なパラダイムからすれば、行為の善悪という倫理的価値と、楽苦という感覚的経験との間に因果関係を見出すことはきわめて難しく、知りえない問題だとするほかありません。しかし仏教的パラダイムにおいては、行為（業）の倫理的価値（善・悪・無記）とその結果としての感覚的経験（楽・苦・不苦不楽）の間に、火で燃やせば煙が出るのと同等のリアリティを持った関係性を認めることによって、善なる行為を為すためのインセンティブを担保していると言えます。

このように、仏陀しか知りえない「きわめて隠れたもの」については仏陀の言葉を信じるしかないということなのですが、仏陀が語ったとされる言葉であればどんなものでも信じてよいかというとそうではありません。タルマリンチェンによれば、「三段階の吟味」

に耐えうる言葉でなければ信じるに値しないと判断されます。第一に、直接知覚に関して説かれている内容が直接知覚と矛盾しないこと、第二に、推論に関して説かれている内容が推論と矛盾しないこと、第三に、信頼できる言葉同士の間で矛盾しないこと、これら三つの吟味です。こうして信じるに値するものと判断された仏陀の言葉は、直接知覚と推論（事物の力による推論）によつて知覚できない「きわめて隠れたもの」に限って用いられる、とダライ・ラマは述べています。

このように、仏教では科学とは異なり、仏陀の言葉を信じることによつて、通常の人間の認識能力の及ばない領域を認識対象とするわけですが、なぜそうまでしなければならぬのでしょうか。それは、仏教における知識獲得の目的に由来します。

仏陀は全てを知る者、すなわち一切智者であると言われます。この一切智者性については、ダルマキールティが『量評釈自注』において次のように論じています。仏陀はすべてを知る一切智者として世界中の昆虫の数を知る必要があるのかという問題に対し、すべての昆虫の数などは苦しみからの解脱にとつてまったく無意味な知識であるから必要がなく、解脱にとつて意味のある真理、苦しみとその原因、苦しみの消滅とその方法についての真理や行為の因果について欺きの無い知識を有しているから一切智者である、と説明し

ています。つまり、仏教において必要な知識とは、あくまでも苦しみからの解脱という目的に合うものだとということです。ですから、苦しみから解脱するために必要であれば、たとえ「きわめて隠れたもの」、すなわち通常の人間には知覚できないものであったとしても、その知識を獲得しなければならない。したがって、仏陀の言葉が認識手段として要請されることになるわけです。

仏陀の言葉のほかに、科学と仏教の際立つ相違としてダライ・ラマが挙げるものが、瞑想状態での経験です。瞑想状態の経験は仏教では直接知覚の一つに数えられています。

直接知覚というのは、例えば仏教論理学派の祖デイグナーが『集量論注』において「直接知覚は概念を離れたものである。いかなる知であれ概念を伴わないものは直接知覚である。概念と言われるものはどのようなものであるかと言えば、名称や種類に結びついたものである」として、直接知覚を定義しています。それには、五感の直接知覚、心の直接知覚（意知覚）、意識の自己認識（自証）、ヨーガ行者の直接知覚、という以上四つが数えられています。このうちの、ヨーガ行者の直接知覚が、瞑想状態の経験です。ヨーガというと、いろいろなポーズをとって身体を動かすエクササイズを思い浮かべるかもしれませんが、ここでは、瞑想のことを指します。

ヨーガ行者の直接知覚というのは、タルマリンチェンによると、「止観和合の三昧（瞑想）に依拠して正しい対象についての、概念から離れた錯誤のない認識」です。止観和合の「止」というのは、文字通り、心を一つの対象に集中し、止めて安住させる瞑想のことです。「観」というのは、洞察力により対象を観察・分析する瞑想です。「止観和合」というのは、集中の瞑想である「止」と、観察・分析の瞑想である「観」を和合させた瞑想のことです。ツォンカパは「止観和合」を、夜中に灯火を点けて壁面を見る行為に喩えています。夜中に壁面を見ようとして灯火を点けたとしても、灯火が風に揺れていたりと、灯火が暗かったりすれば、壁面を鮮明に見ることができません。しかし、灯火が風に揺れず、これが止ですね、そして十分に明るければ、これが観です、壁面を鮮明に見ることができず。このように「止」と「観」の二つが整った瞑想が「止観和合」と呼ばれます。タルマリンチェンに従えば、ヨーガ的知覚は止観和合に依拠した認識ですが、ダライ・ラマが述べる「瞑想状態の経験」は止観和合に到達する以前の瞑想状態も含んでいます。

瞑想による知覚が仏教的実践における要となるわけですが、だからこそ問題となるのはその普遍的な妥当性であり、それを担保する方法です。ダライ・ラマは次のように述べています。「近代科学とは異なり、仏教のアプローチは第一に一人称的な経験である。……

瞑想による有効な主観的経験のすべては、同一の実践者による再現と、他の人々が同じ実践によって同じ状態に到達できること、この二つによって証明される必要がある。もしこうして証明されれば、そのような主観的経験の状態は、少なくとも人間にとっては普遍的なものと考えられ得る」とこのように述べています。瞑想による主観的経験は、第三者によって外部から客観的に観察されるものではありません。しかし、同一人物によって同じ瞑想の実践を通して同じ主観的経験を再現し、それを第三者も同じように再現することはできる、とドライ・ラマは言います。この点、三人称的な観察か一人称的な観察かの相違はありませんが、「どのような実験も再現しなければならない」という科学的方法論と親和的であると言えるかと思えます。とはいえ仏教的方法論は、科学のように外部から被験者を客観的に観察して「再現された」と第三者的に判断できるものではないですし、あくまでも観察者自身が被験者となってその主観的経験において一人称的に判断するしかありません。この大きな相違を踏まえたうえで、ドライ・ラマは、意識の本質を科学的に解明するには、第三者的な視点と一人称的な視点を統合するパラダイムシフトを起こす必要があると考えています。

以上見てきたように、チベット仏教は決して無批判的な信仰ではないということがお分

かりにただただかと思えます。このように直接知覚と推論、すなわち経験と論理によって、いい意味で疑いを持つこと、これをダライ・ラマは「健全な懐疑」と呼んでいます。そしてこの「健全な懐疑」的姿勢は、実は、仏陀自身が説いたことだとされています。ツォンカパの『了義未了義善説心髓』の中で次の言葉が仏陀の言葉として引用されています。「出家者たちあるいは学者たちは、焼いて切つて磨いた金のようにすべて吟味したならば、私の言葉を受け容れるべきであり、尊敬のゆえであつてはならない」。このように金を確かめるように仏陀の言葉を吟味せよと仏陀自身が説いたとする記述は、ツォンカパ以前では、カマラシーラやシャーンタラクシタの著作に見えますし、アシユヴァゴーシャの『ブツダチャリタ』にも見るができます。

ダライ・ラマが受け継いできたチベット仏教の方法論は、科学的方法論と矛盾するどころか、親和性が高いと言えるかと思えます。ダライ・ラマ自身は、近代科学的な方法論に信頼を寄せていて「もし科学的な分析によって仏教の主張が誤りだという結論が出れば、その科学的な研究結果を受け容れ、仏教の主張を捨てねばならない」とまで述べています。

さて、ここまでのところで、知識を獲得する際のチベット仏教の方法論についてお話し

てきました。これが仏教の両輪の一つである「智慧」に関する議論だとすれば、両輪のもう一つである「慈悲」に関してこれからお話ししたいと思います。

まず「慈悲」という言葉ですが、ご存知の通りもともと「慈」と「悲」に分けられ、そのそれぞれが異なった意味を持っています。「慈」は「有情たちが楽とその原因を持つように欲すること」、それに対して「悲」は「有情たちが苦とその因の一切から離脱するように欲すること」というように定義されます。こうした定義は『修習次第』『菩提道灯論』『菩提道次第論』といったチベットに伝承されている大乘仏典だけでなく、テーラワーダの『スッタニパータ・アッタカタ』にも見えますので、通仏教的なものと言えるのかもしれません。このように「慈」は「楽」に、「悲」は「苦」に焦点を当てた別々の言葉ですが、私の知り得る限り仏教は「悲」の方にウェイトを置いていると考えられますし、ダライ・ラマも「悲」にウェイトを置いた議論を展開していますので、これからお話しする内容も「悲」に焦点を当てたいと思います。

さて、「悲」の定義は「有情たちが苦とその因の一切から離脱するように欲すること」だと言いましたが、他にもう二つ重要な定義があります。一つは「他者の苦しみによって苦しむ」というもので『ジャータカマーラー』『入中論自注』に見ることができません。

う一つは「他者が苦しむのを見るに耐え難いこと」というもので『ジャータカマーラー』『菩提道灯論』『菩提道次第論』にみることができます。まとめると、他者が苦しむのを見るに耐え難く、他者の苦を苦しみ、他者が苦しみとその原因から離れるように欲すること、これが「悲」の定義で、チベット語ではニンジェと言ひ、ダライ・ラマは *compassion* と訳しています。「悲」ですとどうしても現代語の「悲しい」というイメージがありますので、「共苦」という言葉を用いたと思います。「共苦」については実に様々な切り口で議論することができわけですが、今回は「共苦」を倫理的な行動の原理として捉えた場合、実際にどのような判断を取り得るのかと言う点についてお話ししたいと思います。

ダライ・ラマは次のように述べています。「仏教徒の目指す行為である非暴力には大小の二つがある。大なる意味において言うならば非暴力は、他者に役立たねばならない、ということである。これは大乘の教えの核心である。小なる意味において非暴力は、他者を傷つけない、あるいは他者に害を与えない、ということである。これは小乗の教えの核心である。結局、大乘小乗二つの教えの根本は共苦にある」。仏教における非暴力は単に外的に顕れる行為のみをさすものではないことには注意しておかねばなりません。非暴力は、アサンガ『大乘阿毘達磨集論』で、五十一種の心の働きの中の十一善の一つに数えら

れており、「非暴力とは何か。無瞋に含まれるもので、共苦の心そのものであって、損恼しない行為をとまなうものである」と定義されています。ですから、非暴力は共苦そのものだという事です。共苦としての非暴力のうち、小なる意味の非暴力、すなわち他者に害を与えないというのは、小乘（声聞乘）以来の戒や律の中に見られる不殺生や不偷盗などのような規範です。今、戒と律ということを言いましたが、この二つは性質が異なります。戒は自発的に自分を律するための罰則なしの規則ですが、律は出家者共同体の内部あるいは出家者共同体と世俗社会との軋轢を生まないように仏陀が随時制定した罰則ありの規則です。例えば『根本説一切有部律』の中に出家者は軍隊を見に行つてはいけないという規則があります。なぜこういう規則が制定されたのか。ご存知でないかたは推測していただきたいのですが、いかがでしょう。非暴力を旨とする仏教を創始した仏陀がなぜ出家者に軍隊を見に行くなと言つたのでしょうか。答えは、軍隊を見に行くことで出家者が闘争心に目覚め暴力的になつてしまうから、だと思われるかもしれませんが、実際は全く逆です。出家者が軍隊を見に行つて非暴力を説くことで軍人たちが闘争心を失い軍隊が弱体化するからです。だから、仏陀は出家者に軍隊を見に行くなと言つたわけです。軍隊の弱体化を知つた国王が仏陀にクレームをつけたんですね。軍人が闘争心を失うので出家者

を軍隊にやってこさせないようにしてください、という国王の願いを仏陀が聞き届けたわけです。労働を一切せずに乞食で生活をする出家者共同体にとって、世俗社会と軋轢を生むことは死活問題だからです。このように、律はあくまでも出家者の行動規範ですから、出家者が他者を傷つけることさえなければ問題ないわけで、出家者以外の世俗社会の暴力的な側面に対して積極的に介入することはありません。

すこし話がそれましたが、いずれにせよ、小乗（声聞乗）以来保たれている戒や律の中には、殺したり盗んだりといった他者を害する行為をしてはいけないという戒めがあり、これがダライ・ラマのいう小なる意味の非暴力、つまり他者に害を与えないということです。

しかし、ダライ・ラマのいう大なる意味の非暴力、つまり他者に役立たねばならないという意味での非暴力が説かれている大乘（菩薩乗）の「菩薩戒」というものになると事情は異なってきました。『瑜伽師地論』には、殺生や偷盜などのような「行為それ自体が罪であるものを、菩薩が巧みな手段によって行うならば、それによって悪行にもならず、多くの功德が生じることもなる」のであって、「共苦の心のみによって命あるものを殺したとしても、それによって悪行にもならず、大きな功德を増やすことにもなる」と記されて

います。これに関して、ツォンカパは『菩薩戒の解説・菩提正道』の中で、チャンドラゴームインの『律義二十』にある「共苦をとまなうならば不善はない」という言葉を引きながら、菩薩戒に従って、他者の利益のためならば殺生などの悪い行いであつても為すべきであると注釈しています。

また、シャーンティデーヴァ『入菩薩行論』には、「他者の利益に常に努力し続けるべきである。共苦をお持ちの方が遠くをご覧になることによって、禁止なされたことであってもそれにはお許しになった」とあります。このシャーンティデーヴァの言葉について、タルマリンチェンは『入菩薩行論の解説・仏子の入り口』の中で、「共苦をお持ちの方である仏陀によって遠くの隠れたものの利益もまた直接知覚によってご覧になることによって、身体と言葉の七つの悪行などが、自己の悟りのみを目的とする修行者（声聞）や自利のために行為を為す者に禁止なされたことであつても必要が生じた時にはその菩薩にはお許しになることによって悪行にならないだけでなく、大きな資量となるのであつて、『大乘方便經』に、大いなる共苦（大悲）と呼ばれる船長によって、悪人を殺すことによって輪廻を打ち碎いたと説かれている」と注釈しています。

ダライ・ラマは、ここにいう『大乘方便經』のエピソードに言及して、次のように述べ

ています。「釈迦は前世において「大いなる共苦（大悲）のある船長」として生まれた。彼の船には五百人の人々が乗っていた。その中の一人が、残りの四百九十九人を殺害し、財産を奪おうと考えていた。そのような悪行をやめるよう船長は何度も説得しようとしたが無駄だった。船長は四百九十九人の命を救おうと思うと同時に、殺人を犯そうとしている者にも共苦の心を抱いた。四百九十九人を殺すという悪い業をその者に積ませるくらいなら、自分が一人分の殺人の業を背負うことにしよう」と船長は考えた。そうして船長は殺人を犯そうとしている者を殺害した。共苦の動機によって、彼は人を殺したにもかかわらず、大きな善行を積んだ。これは菩薩が他者の悪行を阻止するために、取らざるをえなかった行為の一例である」とこのようにダライ・ラマは述べています。

同様のエピソードは小乗文献にも現れますが、その結末は大乗のものとは異なっています、前世の釈迦は殺人の罪によって地獄で苦しむこととなります。それに対して『大乘方便經』では地獄に堕ちるところか、結果的に輪廻を打ち碎いたとされています。共苦に基づけば戒や律において元来禁止されている暴力的な行為も正当化されるという菩薩戒の論理は、いかなる状況でも「他者を傷つけない」という規範を遵守すべしとする遵法主義ではなく、他者の利益を目的とし、共苦という原則に違背しない限り状況に合わせて柔軟に

暴力的な対応を認める状況主義であると言うことができません。ダライ・ラマによれば、凶悪な者に遭遇した時に、なだめても、何かを与えて懐柔しようとしても、権力を行使しても抑制できない場合、「怒りに満ちた共苦を伴っていれば、暴力もありうる。理論的には、共苦から生じる暴力は許されることになる」と述べています。

さて、こうした状況主義に立つならば、先ほどの船長の話のように、多くの人々の苦しみ無くすために少数者を犠牲にすることも許されるのでしょうか。ダライ・ラマは次のように述べています。「少数は多数のためにすすんで犠牲になるべきだと私は感じている。あなたがたと私を比べてみよう。あなたがたは明らかに多数だが、私は一人の個人ではない。それゆえ、あなたがたは私自身よりもっと重要だと私は考える。なぜならあなたがたは多数だから」。ここでダライ・ラマは、多数のための少数犠牲を確かに肯定しているように見えます。しかしながら、ここは慎重にならねばなりません。

改めて先ほど述べた一人の殺害によって多数者を救った船長の話に立ち返ってみると、見落としてはならない点があります。それは、船長が犯した殺人は、共苦に基づく自己犠牲の精神に貫かれたものであって、船長自身の自己利益を実現するための手段ではないということです。船長は、殺意を持った人物に四九九人分の殺人の業を積ませないように共

苦すること、自分が一人分の殺人の悪い業を引き受ける決意をしています。船長は自己利益のために殺人を犯したわけではありません。殺害する当事者たる船長の共苦に基づく自己犠牲が核心となっていることには注意しておかねばなりません。

ダライ・ラマは次のように言います。「幸せを欲し、苦しみを欲さないということにおいて、われわれはすべて等しい。自分というの一人であって、他者というのは無数である。数の上から言っても、自分だけ幸福を得ることと、無数の他者たちが幸福を得ることには非常に大きな違いがある。ゆえに、他者というものは自分自身よりも重要である。……よって、他者のために自分自身を使うことは正しいことで、自分自身のために他者を使うことは間違ったことである」。このダライ・ラマの発言は、彼のいう少数者犠牲の見解が、当事者性と不可分であることを示しています。ダライ・ラマは、多数者のための手段として少数の「他者」を犠牲にすべきだと言っているわけではありません。「自分というの一人」と述べているように、あくまで、少数として犠牲になる主語は自分です。自他共に苦を欲さない点において等しいという自他平等の認識に立つからこそ、多数者のために犠牲になるのは他者ではなく自分自身に他ならないということです。ですから、「少数者が犠牲になるべきだ」という言葉は他者に対して向けるべきものではありません。少

し卑近な例ですが、「お客様は神様です」というのは、客が店に対して言うべきものではなく、客をもてなす当事者たる店側だからこそ言える言葉であるのと同じようなものです。「少数が犠牲になるべきだ」というのも、犠牲となる覚悟のない非当事者が少数の他者に対して言うべきものではなく、自己犠牲を覚悟した当事者だからこそ言える言葉であるということです。

では、他者のためならば、どのようなことに対してでも自己犠牲的な行動を取ることが望ましいのでしょうか。ダライ・ラマによれば、自分自身の能力だけでなく、自身に対する影響や相手に対する影響、その他の人に対する影響を考慮に入れて自己犠牲的な行動についてよく考えねばなりません。シャーンティデーヴァは『入菩薩行論』において、「聖なる実践（ダルマ）を行う身体を、ささいなことのために害すべきではない。……大いなる利益を達成するために与えるべきである」と述べています。自己犠牲だからといって無条件に価値があるわけではありません。むしろ、軽率な自己犠牲は戒められています。他にもシャーンティデーヴァは、「もし一つの苦によって、多くの苦がなくなるならば、共苦を抱くことによって、その一つの苦しみを、自他のために生ぜしめるべきである」とも述べています。このように自己犠牲的な行為を取っても許されるのは、本人の能力や自他に

及ぼす影響について慎重に考慮したうえで、「苦の最小化」を最も効率的に為しうる場合に限られます。これは、カール・ポパーのいう消極的功利主義に近いものと言えます。

「自他平等」、つまり「幸せを欲し、苦しみを欲さないということにおいて、われわれはすべて等しい」ということ、これが仏教における倫理的態度を決定づける原則だと言えるわけですが、ここでもう少し現実的な話、社会・経済的な話をしたと思います。

「お金や富がなくても幸福になれる」といった言葉を耳にしたことがあるかと思います。しかし、幸福を達成するのにお金や富は本当に要らないのだろうか、という疑問が頭をもたげてくるのではないでしょうか。これに対するダライ・ラマの回答は明確です。われわれの幸福に対する物質的要因の重要性を否定するのはばかげており、食料や医療はもちろん、貨幣もわれわれが苦しみを避け、幸福を達成するための重要な要因である、と言います。物質的發展を捨てれば現代社会の問題が解決すると考えるのは短絡的だとダライ・ラマは考えていますし、貨幣の有用性も認めています。「お金や富がなければ幸福になれる」というのがダライ・ラマの見解であると言えます。

とはいえ、お金や富がたくさんあればあるほど、より幸福になれると考えているわけではありません。最初期の経典『ウダーナ・ヴァルガ』に「貨幣の雨が降っても、欲望は満

たされない」と記されているように、ダライ・ラマは多くの貨幣や富が必ずしも幸福をもたらずわけではなく、むしろ孤独感をもたらずことがあると考えています。収入と幸福感の関係については一般に「イースタリンの逆説」と呼ばれるものが知られています。これは、経済学者リチャード・イースタリンが収入と幸福との関係について論じたもので、たとえ高収入であっても、幸福感が高いとは限らないことを示しています。もちろん、収入が高ければ高いほど幸福度は上昇するのだと反論する研究もありますが、ダライ・ラマの見解は、イースタリンの立場と同様だとと言えるでしょう。

現代社会が貨幣と機械の奴隷のようになってしまつて、内的価値に注意を払うことを忘れてしまつている、とこのように考えるダライ・ラマは、共苦に基づいた「心の富」こそわれわれが追求すべきものだと言います。この主張は、心の富さえあれば物質的富は必要がない、というものでは決してありません。すでに見たように、彼は物質的富や貨幣の必要性を十分に認識していますし、基本的な物質的必要性を満たせなければ、共苦や他者を氣遣うことは難しいとも述べています。物質の富と心の富、両者の追及はいかにして為しうると考えられているか。これについて、チベットの紙幣に記された言葉から見てみたいと思えます。

チベット独自の銀行券はダライ・ラマ13世の時代、一九一二年に初めて発行され、一九一三年二月以降に流通、一九五九年までの四十六年間使用されていました。紙幣の上下にチベット文字が書かれているのが見えるかと思えます。ここには次のような文言が記されています。「雪の国、偉大なチベット王国の宗教和合つまり宗教と政治の和合した政府が設立されて以来一六七七年。四つの素晴らしきもの発展・豊穰・幸福・利益の公の富。仏法と政治の二つを備えた政府の第十六ラプジュンの紙幣」。ここに見られる、「四つの素晴らしきもの」というのは、ダルマ・富・欲を満たすこと・解脱の四つを指します。ダルマというのは多義的な言葉で、法則や真理、諸々の現象、宗教といった意味があります。ダルマ、ここでは宗教的あるいは倫理的な実践といった意味です。「四つの素晴らしきもの」の四つの項目はインド古来より「人生の目的」として言われている四つの項目と一致します。これら四つのうち、解脱は最後に付け加わったものなのですが、他の三つは特に、「三つの範疇」と呼ばれて、それらの均衡の取れた追及こそが最高の人生の生き方であると古代インドの賢者たちは考えていました。この「三つの範疇」は、ヒンドゥー教の文脈だけではなく、ジャイナ教や仏教においても見られます。仏教の文脈では、例えば釈迦の伝記である『ブッダチャリタ』や釈迦の前世の物語を集めた『ジャータカマーラー』に

「三つの範疇」の語が現れます。『ブツダチャリタ』では、マガダ国のピンビサーラ王が釈迦に向つて、出家を思いとどまり「三つの範疇」を追及すべきだと説得を試みますが、釈迦は「三つの範疇」は、いずれは消滅するものであり、究極的には満足をもたらずものではないので、それらを追求することは無意味だと言つたと記されています。また『ジャータカマーラー』の「シビ王本生」という物語では、釈迦の前世での姿が、「三つの範疇に従う功徳を備える」王として描かれ、王の功徳を讃える文言として「三つの範疇」が現れています。つまり「三つの範疇」は、出家者が追及すべきものではなく、王など世俗の人々が追及すべきものと古来考えられていました。こうした「三つの範疇」に「解脱」が加わつた「人生の目的」の四項目は、チベットにおいて「四つの素晴らしきもの」として受け入れられ、世俗社会に流通する貨幣にまで記されることとなつたわけです。

「四つの素晴らしきもの」は幸福を基礎付けるものとダライ・ラマは考えています。そして、すべての有情に役立とうとすれば、世俗的・一時的なものであるにせよ、欲望を満たす方法としての貨幣や富が必要だとも考えています。ダライ・ラマのこの考えは、仏典のうちに見受けられます。『ジャータカマーラー』「長者本生」によれば、釈迦は前世において莫大な財を有する長者でした。彼は自分の幸福のために財産を独り占めすることな

く、世間の人々と共有し、困窮者への布施を惜しむことはありませんでした。あるとき悪魔が彼の元へやってきて、財産はダルマの原因となるものであるから、財産を分け与える布施は悪であると言いました。それに対して長者は、布施を除いて他にダルマの道はない、と反論して布施に邁進します。また『ブツダチャリタ』には次のように記されています。「この世である人が財宝を手に入れて、自分だけがただ一人でそれを守り、驚嘆すべきことである。しかしだれにせよ、きわめてすぐれた財宝を手に入れて、目をみはって見守っている大勢の人々に分けてやるならば、それこそが財産というものである」とこのように記されています。つまり、世俗社会における財産の私的所有や蓄積を否定するのではなく、私的に蓄積された財を、共苦に基づいて分配して利他的に用いることこそが、財産を活かす方法であるとされているわけです。

ここで財産の私的所有権と利他的な財の用法に関する仏教的規範について少し触れておきたいと思います。小乗（声聞乗）以来継承されている戒や律の中に「不偷盜」つまり「与えられていないものを取ってはならない」という項目が設けられていることから分かるように、他人の私的所有権を侵害することは禁止されています。しかし大乘の菩薩戒になると、先ほどと同様少し事情が異なってきます。共苦・利他を徹底する特別な場合に限

って、他人の私的所有権の侵害が赦されることがあるのです。シャーンティデーヴァは、菩薩が学ぶべき規範をまとめた『大乘集菩薩学論』において次のような考えを示しています。「他者の財であると認識して自己のために用いるならば偷盜の過失になる。波羅提木叉（律の条項）にしたがえば波羅夷（出家者共同体追放の罪）になる。主人（であるすべての有情）が所有する富によって主人（であるすべての有情）が所有する（この私の）身体が護られていると思うことによって用いるならば過失はない。召使はいつも主人の行いによって生きており、自己の財があるわけではない。……完全に主人のために勤める召使によって、主人が病気などによって病んだ心によって与えられずに（主人の財を）用いても悪行にはならない」。もちろん大乘でも不偷盜を遵守することは大前提なわけですが、利他を徹底することによって、状況に応じて他人の所有物を用いることを認める議論にも展開します。

少し話が逸れましたが、布施のような財産の分配が、グライ・ラマのいう「共苦に基づいた心の富」にどのようなようにしてつながるのか。この問題を考えるにあたって、みなさんに一つ考えて頂きたいことがあります。「共苦」あるいは布施のような利他的行為は何のためにするのでしょうか。おそらく多くの方が「他者のため」と答えることでしょう。もち

ろんダライ・ラマもそう答えています。しかしダライ・ラマは次のような意外な答えもしています。他者への利益は50%かもしれないが、自分へは100%の利益があるのであって、共苦を実践する主たる動機は自己利益にあると、このように述べています。こうした考えはツォンカパの著作『菩提道次第略論』の中に見ることができます。ツォンカパは、布施の完成（布施波羅蜜）は、自らが所有する財産に対する吝嗇（けち）や貪欲といった執着を破るということによって完成するのであって、施し物を他者に与えたことによって他者の貧窮を無くすことそれ自体とは関係がない、と述べています。ここにおける利他的行為（布施）の主眼は実際に他者の役に立てたかどうかということではなく、自分自身の苦しみの原因となる心の状態を克服すること、すなわち人格帰結主義的な自己利益にあると言えます。同様の考えは『ブツダチャリタ』にも見えます。そこには、誰であろうと布施することによって自分自身の執着が断たれ、他者に慈愛の心で布施すれば自身の内にある憎悪と高慢が取り除かれるのだ、と仏陀が説く場面が描かれていて、利他的行為によって自己の苦しみの原因となる煩惱を取り除くという自己利益の実現が示されています。

このように他者の利益を追求することによって実現する自己利益のことをダライ・ラマは wise self-interest 「賢明な自己利益」と呼んでいます。とはいえ注意しておかねばなら

ないのですが、これは利他を自己利益獲得のための手段にするということではありません。結果的に、あくまでも副産物として自己利益がもたらされるのであって、第一の目的は利他でありつつ、それを通して自己利益も実現する、自利利他円満ということなのです。このように見てくるとダライ・ラマの言う「共苦に基づいた心の富」とは、「賢明な自己利益」に含まれるものと考えられます。

ただしダライ・ラマは、「賢明な自己利益」という考えを個人の「心の富」に限定してはいません。現実の社会的な出来事にもこの考えは妥当すると考えています。彼は、九・一一同時多発テロ事件に言及しつつ、それぞれの共同体が他へ及ぼす影響力が限定されていた過去とは異なり、一地域で起こったことが最終的に多くの他の地域に影響を及ぼすほど緊密に相互依存している現代世界では、自己利益は他者利益の追求の中にあると述べています。ダライ・ラマがこのように考える根拠は、仏教の説く「縁起」にあります。「縁起」とは「依存関係による生起」のことですが、チベット仏教では①原因と結果の縁起、②部分と全体の縁起、③依拠して名付けられるだけで成立する縁起、という三つの観点、つまり時間的・空間的・論理的な観点で捉えます。ダライ・ラマは縁起を「相互依存」と解釈します。そして、グローバル化の進む現代世界が相互依存によって成り立っているなら

ば、他者の利益とまったく関係のない自己利益はありえない、他者利益と自己利益は深い意味で収斂する、すなわち縁起するのだと言います。

ダライ・ラマが言うような、他者利益と自己利益の相互依存関係に関連する経済的な理論としては、ギャレット・ハーデンが問題提起した「コモンズの悲劇」を挙げることができます。コモンズというのは、誰でも自由に利用できるオープンアクセスな共有地のことです。コモンズの各利用者が自己利益の最大化を目指す行動を取ることによって、逆に利用者全体の不利益を招いてしまうというのがコモンズの悲劇です。例えば、牛を自由に放牧できる共有の牧草地があれば、そこを利用する農家は自己利益の最大化を目指して自分たちの牛を増やし続けるでしょう。その結果、牧草が枯渇して、すべての農家が被害を蒙ることになってしまいます。大気汚染・海洋汚染・地球温暖化といった地球環境問題は、こうした「コモンズの悲劇」の一例だと言うことができます。

反対に、オープンアクセスの資源を利他的に利用しあうことによって、利用者全体の利益をもたらすことに成功している事例があります。パソコンのOSの一つであるLinuxやWikipediaなどにおけるクラウドソーシングがそれです。Linuxは、マイクロソフト社が独占的に開発するWindowsとは違い、ソースコードをフリーかつオープンに利用できる

ようにすること、アクセスする誰でもがその開発の一端を担うことができます。Wikipedia は「存知の通り、誰でもが編集に加わることができます。クラウドソーシングという言葉の産みの親であるジェフ・ハウによれば、無名の多くの開発者たちはインターネット上のコミュニティにおける利他的な動機によって Linux や Wikipedia の作成に関わり、利用者全体の便益に寄与することによって人々からの信望という報酬を得ることになります。これらは、「賢明な自己利益」が実現する一例だと見ることもできるでしょう。

ダライ・ラマの「賢明な自己利益」の概念は、一般にホモエコノミクスと呼ばれるモデルを批判する側面も持っています。ホモエコノミクスというのは、自己中心的な自己利益のみに動機づけられた合理的行動をとる人物像のことで、経済学において重要な役割を果たしてきました。その淵源はイギリスの経済学者・道徳哲学者アダム・スミスにあると言われていますが、スミスは人間が自己利益のみによって行動するとは考えていませんでした。たしかに彼は『国富論』の中で、見えざる手によって、自己利益のみの追求が意図せずして社会全体の利益を押し上げることになると主張しました。しかし、われわれの行動の多くが自己利益によって導かれて、それがよい結果をもたらすとしても、自己愛だけでよい社会ができると考えていたわけではありませんでした。にもかかわらず、「スミス派」

の立場をとる多くの経済学者の著作において、スミスが『道徳感情論』で説いた「自制」や「共感」が見落とされる傾向にある、とノーベル賞を受賞した経済学者アマルティア・センは指摘しています。ダライ・ラマもこの点に着目していて、アダム・スミスは経済システムの道徳的側面に関心を抱いていたけれども、その後継者たちの多くがこの側面を無視している、と考えています。

ダライ・ラマは、アダム・スミスが関心を抱いた道徳的側面に着目しています。スミスは、『道徳感情論』にて「共感」を「他者の苦難に対する一体感」であるとし、「それが苦悩している人物との想像上の交換によって引き起こされる」と論じました。ダライ・ラマは、スミスの言うこの「共感」が、チベット仏教における「自他等換」つまり自己と他者の交換に相当すると考えています。ここでいう「自他等換」とは、シャーンティデーヴァ『入菩薩行論』に説かれているもので、心の中で自己と他者の立場を交換することを通して、自己中心的な考え方を減じ、共苦を發展させる心の訓練のことです。これを達成するには、前提として「自他平等」の認識が必要とされます。自他平等とは、自分が幸福を欲し苦を欲さないように、すべての他者もまた幸福を欲し苦を欲さないことにおいて完全に等しいということです。すでにお話しました仏教の倫理的態度の要となる認識ですね。ダ

ライ・ラマによれば、共苦はこの認識に基づいて生じます。注意しておかねばなりません。自他平等は、自他の経済的平等を直截説いているものではありません。とはいえ、苦を欲さないという欲求を有しているという点において自他共に等しいという認識に基づけば、飢餓や貧困にあえぐ人々からそのような経済的な苦しみを取り除かれるのが望ましいという結論を導き出せます。ですから、極端な経済格差は解消されるべきだとダライ・ラマは考えています。

さて、これまで共苦に基づく富の分配についてお話してきましたが、公的利益のための資産運用も仏典のうちに見出すことができます。『根本説一切有部毘奈耶』では、もし出家者共同体の建物のためであれば、「無尽なるもの」を貸して利潤を得るべきであると記されています。この「無尽なるもの」が具体的に何であるかは不明なのですが、誰かに貸し与えて利潤を得て出家者共同体の建物を作るために在家者から寄進されたものと記されています。もしこれが貨幣であれば、利子を取ることが認められていることになります。とはいえ、出家者個人の私的な財の蓄積を目的とした場合は認められていません。あくまで出家者共同体の公的な利益に資する場合のみ利潤を得ることが許されています。

また同じく『根本説一切有部毘奈耶』の中には、現代の社会的責任投資に通じる記述を

見出すことができます。社会的責任投資というのは、「投資者が自らの信念や価値観に基づいて、社会的責任を果たしていると考えられる企業を支持する投資」のことです。『根本説一切有部毘奈耶』によれば、出家者は「財から生じる功德」と呼ばれる行いをするように在家者に言います。在家者は「財から生じる功德」を積むために、出家者に貨幣を預けます。出家者はその在家者の「功德の助伴者」となり、預かった貨幣を用いて、資材を買い、労働者に賃金を払うことで、僧院の浴室を完成させます。そうすることによって、出家者に貨幣を預けた在家者は「財から生じる功德」を積むことになります。この在家者と出家者の役割を現代の経済的文脈に置き換えて次のように考えれば社会的責任投資に通じるものであることがわかります。在家者は出資者（株主）で、「財から生じる功德」と呼ばれる配当を受けるために、出家者に出資します。出家者は資本を預かって「功德の助伴者」と呼ばれる経営者となり、在家者から預かった資本を元に、労働力と資材を買い、出家者共同体と僧院の維持という事業を行います。この事業が遂行された時点で、配当（財から生じる功德）が出資者たる在家者に還元されます。出家者共同体や僧院は、世俗信者を宗教的に導いたり、社会のセーフティネットとして機能したりする点で社会的責任を果たします。このように、在家者の布施（出資）、財から生じる功德（配当）、功德の

助伴者（経営者）、出家者共同体の事業（社会的責任）は、社会的責任投資の各要素と通じるところがあると言えます。

こうした『根本説一切有部毘奈耶』に説かれる手法に直接由来しているかどうかは不明ですが、チベット仏教の僧院は、まさにこのような社会的責任投資に通じるシステムによって維持されてきました。「チ・サ」と呼ばれているものがそれです。世俗社会は農産物や手工業品などを僧院に布施するかわりに、僧侶は祈祷などによって宗教的功德を世俗社会に還元する役割を果たします。僧院を維持することそれ自体が俗人に宗教的功德があると考えられています。世俗社会の生産物を、僧院への布施を通して、宗教的功德へと変換・還元するシステム、それがチ・サです。その結果、僧院は莫大な資産を有することになりました。

チベット学者ゴールドスタインによれば、チベットの歴史は社会の「僧院化」でした。チベット社会の第一目的は可能な限り多くの僧侶を産出することにあつたのだといえます。仏教の拠点である僧侶と僧院が繁栄すればするほど功德があるというエートスに支えられた社会の「僧院化」は、宗教的な意義だけでなく、社会的・経済的に重要な役割を果たしていました。例えば、子供が多くできた時、家族に養うだけの経済力があれば問題あ

りませんが、そうはいかない場合があります。そうした時、僧院は養うことのできない子供を僧侶として受け入れることによって、貧困家庭のセーフティネットとして機能しました。また、自然環境の厳しいチベットでは生活資源や土地の分配を最小限に抑えるため、複数の兄弟が一人の女性と結婚する多夫一妻制をとることがあります。最年長の兄と最年少の弟の歳の差が極端に離すぎている場合、その兄弟が一人の妻を結婚するには無理があるため、年齢の離れた兄弟を僧侶にすることによって、その世代の婚姻を維持することができました。宗教的功德を求める人々によって築かれた僧院が社会的・経済的に一定の役割を果たしていたわけです。

ダライ・ラマは、宗教的・社会的な僧院の役割を認めつつも、亡命社会ではインフラが乏しいにもかかわらず豪華な僧院を多く建設しようとすることには賛同しかねるようで、ダルマは荘厳な僧院ではなく人々の心にあるべきだと述べています。社会福祉の領域に關する取り組みはキリスト教の修道士・修道女に習うべきで、亡命社会において無駄に多くなった僧院共同体は削減するのが好ましいと考えています。

ではダライ・ラマ自身は、実際に貨幣や資産をどのように扱っているのでしょうか。小乗すなわち声聞乗以来の律に従えば、基本的に僧侶は金銀貨幣の所有は許されています

が、直接自分の手で金銀貨幣に触れることは禁止されています。しかし、『瑜伽師地論』に説かれる大乘すなわち菩薩乗の「菩薩戒」には、利他のためならば一兆サン（重量の単位）の金銀であつても勝手に取るべきである、と記されています。ですから菩薩戒に従えば、ダライ・ラマは僧侶であつても貨幣に触れることができるし、利他のための資産運用もできます。ダライ・ラマによる貨幣や資産の扱いについて触れておきましょう。彼は、自身が所有する貨幣は食べ物や衣服やその他自分自身のものを買うためではなく、他者を助けるために使われるのだと述べています。とくに、最期を迎えつつある方や遺言によるお布施はすべて、学校や高齢者のための事業、宗教施設の資金とするというように、社会的責任投資に通じる資産運用に言及していますし、実際に彼自身の資産を用いて公益に資する運用をしています。「ダライ・ラマ法王公益信託」という組織は、ダライ・ラマの亡命時にチベットから持ち出した財産を売った資金によって一九六四年に設立されました。また、「普遍的責任財団」は、ダライ・ラマ14世が一九八九年に受賞したノーベル平和賞の賞金によって設立されました。これらの組織は資産運用することによって公益事業に取り組んでいます。

最後に、経済的關係に着目したダライ・ラマの現代社会論に簡単に触れておきたいと思

います。ドライ・ラマは、現代社会では互酬の領域が減少し、等価交換の領域が拡大したと見ています。互酬というのは、例えば贈り物を貰ったら返礼するというように、負い目・借り・恩義といった感情的なやりとりを含み、生身の他者の存在を前提とする関係です。それに対して等価交換とは、貨幣と等価な商品やサービスを交換することで、自動販売機のように人間的感情や生身の他者は必要条件ではありません。等価交換の舞台である市場を中心とする現代社会では、各人の中に自分の将来が仕事や雇用人に依存しているという感覚が生じ、他者の幸福は自分にとって重要でなくなつたために、共同体意識や帰属意識を失い、孤独感や疎外が生じたのだとドライ・ラマは考えています。社会学者エーリッヒ・フロムは、近代の市場において取り結ばれる人間関係は「人と人」ではなく「物と物」の関係になつてしまつていと指摘しました。また経済人類学者カール・ポランニーによると市場は、本来生命活動から切り離すことは決してできないはずの労働を、売るために生産される擬制的な商品、すなわちあたかも物のように扱います。市場が機能するにはそうせざるを得ないわけですが、そこから漏れ落ちるものがあります。それはドライ・ラマの文脈でいえば「苦」に他なりません。物には苦楽を感じる感覚はありませんから、物のように扱われる労働、そして労働と切り離すことのできない人間の生命活動そのもの

における苦は市場において排除されざるを得ないわけです。「苦」とは何か。ダライ・ラマは、「欲さないものが苦である」といいます。ですから、人々の自己利益にかなわないもの、すなわち欲さないものである「苦」が市場において取引されることはありません。非生産的で効用のない「苦」に賃金が支払われることはありませんし、労働に反映されない「苦」、たとえば人間関係の悩み、将来への不安、病気などは市場では見向きもされません。そうした「苦」に苛まれて働けなくなった人は市場から追いやられてしまいます。市場において人々を結びつけるのは「苦」ではありません。ですから、物質的發展に寄与し自由と多様性を許容する点においてダライ・ラマは市場を確かに評価してはいますが、同時に共苦に基づく積極的な行動を付け加える必要があると考えています。なぜなら、共苦は等価交換では掬い取れない苦を中心とした人間関係、すなわち「物と物」の関係ではなく「人と人」との関係を構築する契機となるからです。

さて、本日は「現代社会に仏教は必要か？」という演題のもとで、ダライ・ラマの思想を中心に、仏教思想の現代的展開についてお話してまいりました。とはいえ、言うまでもないことですが、本日お話した内容はあくまでも限定的な一側面でしかありません。みなさまご存知の通り仏教は二五〇年前の仏陀に始まり、様々に変容しながら現在にまで続

いています。それぞれの時代・地域・社会・文化の中で、そこに生きる人々の様々な苦しみに寄り添うために仏教は様々な形をとってきたのだと思います。そして現代には現代のパラダイムや社会的・文化的状況があり、それらに影響された苦しみがあるはずです。そして私たちが苦しみを望まない限り、その苦しみにどのように対処するのか、その方法を見つけて出すうえで、仏教の考え方は現代社会において必要だ、と今日はひとまず結論付けたいと思います。

最後に、今回このような機会を与えてくださいました、京都光華女子大学の先生方に感謝申し上げます。

長時間のご清聴ありがとうございました。