

|             |   |
|-------------|---|
| Title       | カルマの倫理性：サムドン・リンポチエのサティヤークラハ   |
| Author(s)   | 辻村, 優英  |
| Citation    | 宗教と倫理 (2006), 6: 17-31  |
| Issue Date  | 2006-10   |
| URL         | <a href="http://hdl.handle.net/2433/148017">http://hdl.handle.net/2433/148017</a> |
| Right       | 宗教倫理学会  |
| Type        | Journal Article   |
| Textversion | publisher   |

# カルマの倫理性

## —サムドン・リンポチェのサティヤグラハ—

辻村優英

(京都大学 人間・環境学研究科博士後期課程)

### (和文要旨)

いかにして非暴力のモチベーションを形成するか。これが本稿のテーマである。焦点を当てるのはチベット亡命政府内閣首席大臣サムドン・リンポチェのサティヤグラハという非暴力運動についての著述である。彼のこの著述は亡命チベット人社会が暴力的な手段を希求する可能性が高まった 1995 年に出された。彼はいかにして非暴力の道へチベット人をいざなおうとしたのか。彼はチベットの悲劇が引き起こされたのはチベット人自身に原因があるからだとする。そしてそれはカルマであると。この、カルマであるとするところにこそ、非暴力のモチベーションを形成する核心があると考えられる。その核心に潜む原理とは何か。それは、自己自身に対する通時的な互酬性の原理であり、価値に即した予定的原理であることを明らかにしたい。

### (SUMMARY)

How can a motive for nonviolence be given? This is the topic of this paper. We shall focus on the work on nonviolence activity called Satyāgraha (in Tibetan, bden pa'i u tshugs), written by Samdhong Rinpoche who is the prime minister (in Tibetan, bka' blon khri pa) of the government of Tibet in exile. His work was published in 1995 when the possibility of Tibetans in exile wishing for violent way to a free Tibet increased. How did he lead Tibetan people to the path of nonviolence? He argues that the tragedy in Tibet was caused by people of Tibet themselves. And, it is *karma* (in Tibetan, las), he says. It is conceivable that the core of motivating nonviolence is in *karma* by which the Tibetan tragedy is explained. What is the principle within *karma*? This paper will clarify that it is the diachronic reciprocity with oneself, and the pre-establishing principle following the value of action.

## はじめに

いかにして暴力を手段として用いることを抑止し、非暴力の道へいざなうか。この問題を亡命チベット政府内閣首席大臣サムドン・リンポチェ<sup>1</sup>のサティヤーグラハという非暴力運動<sup>2</sup>に関する著述を通して考えることが本稿の目的である。非暴力によるチベット問題解決の試みは、1989年のノーベル平和賞がダライ・ラマ 14 世に授与されたことによって知られているように、ダライ・ラマの主導によってなされてきた。そして、この非暴力による紛争解決の試みは国際社会から支持され期待されている<sup>3</sup>。ダライ・ラマは、「五項目の和平プラン」<sup>4</sup>や「ストラスブール提案」<sup>5</sup>のよ

---

1 サムドン・リンポチェ (Samdhong Rinpoche と表記されるがこれはチベット語の音写であり、チベット語をローマナイズすれば dzam gdong rin po che となる)。1939年11月5日、東チベットのジョルで生まれる。1944年、5歳、サムドン・リンポチェ4世の転生者として承認され、ジョルのガンデン・デチェリン僧院の院主の座につく。1946年、7歳、ケンチェン・ドジチャン・キャブジェ・サンブム・リンポチェより比丘の戒を授かる。1948年、9歳、学者ガワン・ジンパより初等教育を受ける。その後、ラサのデプン僧院にて宗教的課程を始める。1951年、12歳、中観派の教育を完了。1959年、中国軍のチベット侵略により、インドに亡命。1960年、セラ・デプン・ガンデン僧院からの僧侶達の初代教師となる。1961年10月、シムラ中央チベットスクールの宗教学教師として尽力する。1963年、シムラ中央チベットスクールの代理校長となる。1964年、ダージリンのチベットスクールの宗教学教師として働く。1965年、ダルハウジ・中央チベットスクールの校長となる(1970年まで)。1968年、ララムパ(チベット仏教頭教の最高学位)の学位を受ける。1969年、ガクリムパ(チベット仏教密教の最高学位)の学位を受ける。1971年、高等チベット中央学院(バラナシ)の学院長となる1988年同上学院の理事となる(2001年まで)。1990年、「現在のチベット亡命社会の法律と将来における政治形態の指針と憲法の制定議会」のメンバーとなる。1991~1995年、ダライ・ラマ法王より、「チベット国民代議員大会」の議員として特別に任命される。後、満場一致で議長として選出される。1996~2001年、「チベット国民代議員大会」の議員として、カム地方から選出される。そして議長として選出される。2001年8月。初の直接選挙による、主席大臣となる。

(ダライ・ラマ日本代表事務所ホームページより。2006年2月3日。[http://www.tibethouse.jp/cta/2001new\\_kashag/samdhong\\_010820.html](http://www.tibethouse.jp/cta/2001new_kashag/samdhong_010820.html))

2 サティヤーグラハはガンディーの造語で彼によって始められ指導された非暴力不服従運動をさす言葉である。サティアは真実の意で愛を包含し、アグラハは堅持の意で力を生むとされる。よってガンディーは「魂の力」とも表現し、その意味するところは外的な運動をはるかに超えた深い精神的活動にまでおよぶ。それは単に運動において暴力を用いないということのみならず、日常生活における厳しい自己規律とは切り離せないものである。

3 例えば、“European Parliament, Strasbourg, March 15, 1989”, p.9.において「チベットにおける紛争は武力によって解決されるべきではないと信ずる」とあり、また“European Parliament,

うな外交政策を別にすれば、チベットの非暴力運動に関して一般のチベット人達（チベット本土に残る者と亡命した者）が実行する具体的で詳細な方法よりも抽象度の高い理念を提示する。それに対してサムドン・リンポチェは具体的なレベルでダライ・ラマに言及しつつ非暴力運動を提示している<sup>6</sup>。それが彼のいうサティヤグラハであり、チベット問題解決に向けた非暴力運動の具体的な方法論として位置づけられるだろう。チベット人を非暴力の道へいざなうために、サムドン・リンポチェはどのような論理をサティヤグラハに込めたのだろうか。

## 1. ガンディーのサティヤグラハとの相違

サティヤグラハと名付けられる活動は、マハトマ・ガンディーの非暴力運動として知られている。しかし、サムドン・リンポチェのいうサティヤグラハはガン

Strasbourg, December 15, 1992”, p.15.において「自身の権利を主張し獲得するために、チベット民族(Tibetan nation)の伝統的智慧と文化および精神的リーダーシップが、寛大で平和的な方法を見つけることを確信している」と、“United States Congress, S. Con. Res. 129, Washington, D.C., September 16, 1988”, p.37.において「中華人民共和国との対話を通してチベットの問題を解決しようという過去の努力および、自由の獲得のために暴力を使用することをチベット人に思いとどまらせていることに対して、ダライ・ラマを賞賛する」と、“United States Congress, S. RES. 82, Washington, D.C., March 15, 1989”, p.40.において「チベットにおける状況の平和的解決へ向けたダライ・ラマや他の人々の努力を支持する」、そのほか “United States Congress, H. Con. Res. 63, Washington, D.C., May 16, 1989”, pp. 41, 42; “United States Congress, SJ. Res. 275, Washington, D.C., April 5, 1990”, p. 43; “Australian Parliament, Canberra, December 6, 1990 and June 6, 1991”, p. 103; “Association of Local Authorities of Lithuania, Vilnius, October 25, 1996”, p. 118; “World Parliamentarians Convention on Tibet, New Delhi, March 20, 1994”, pp. 38, 139; “World Parliamentarians Convention on Tibet, Vilnius, Lithuania, May 26-28, 1995”, p. 151 において支持と期待が表明されている (*International Resolutions and Recognitions on Tibet (1959 to 1997)*, The Department of Information and International Relations, Dharamsala, India, 1997 参照。この注におけるページ数は同書のものである)。

4 ①チベット全体を平和地域にすること。②民族としての存在を脅かす中国人の大量移住政策の放棄。③チベット人の基本的人権と民主的自由の尊重。④チベットの自然環境の回復と保全および、中国が核兵器製造と核廃棄物処分のためにチベットの土地を使用することの禁止。⑤将来におけるチベットの地位およびチベット人と中国人の関係についての真摯な交渉の開始。以上の5つの具体的な交渉内容がまとめられている。

5 この提案ではチベットの中国からの完全独立を放棄し、外交政策および武力による安全保障を中国側がになうことを認めている。

6 将来のチベットに関するヴィジョンにかんしても見受けられるが、チベット人たちに指針を示す上でダライ・ラマは大きな枠組、抽象的なレベルで物事を提示し、サムドン・リンポチェはダライ・ラマが示す抽象度の高い事柄を具体的なレベルにし、詳細かつ体系的にまとめて提示するという役割を果たしている。

ディーのサティヤーグラハから示唆を受けつつもガンディーのものとは似て非なるものである<sup>7</sup>。ガンディーのサティヤーグラハとの相違についてサムドン・リンポチェは次のように述べている。

「私はチベットのサティヤーグラハの経験がガンディーのモデルと一致するとは主張できない。それには根本的な理由がある。ガンディーの著作は膨大である。私はそれらのうちのほんの少ししか読んでおらず、また彼の思想と活動について知らなさすぎる。それゆえ、私は綿密にガンディーに従っているとはいえない。また、哲学的にもガンディーと私の間には壁がある。ガンディーは創造者としての神を信じている敬虔なヒンドゥー教徒である。彼の思想と活動のすべてはこの信仰から生まれたし、彼の全体的な哲学はヒンドゥー教に導かれていた。私は仏教徒であり、仏教の中には創造者としての神の占める位置はないので、私は究極の創造者を信じていない。私のすべての活動と思想は仏教的観点から生じている」<sup>8</sup>。

このように、サムドン・リンポチェはガンディーに関する自らの無知とヒンドゥー教と仏教の違いという点においてガンディーのサティヤーグラハと一致するとは言えないという認識を示している。また、ガンディーのスタンスおよび当時のインドの置かれた状況とチベットの置かれた状況の相違についても触れている。「現代の幾人かの学者はガンディーを政治戦略家であるとし、彼はサティヤーグラハを戦略として使ったと主張している。もしこれが真実であるとするならば、そこには我々との違いがある。非常に重要であるが、今日のチベットの状況はガンディーの時代のインドとはかなり違う。私はサティヤーグラハを戦略的に用いるつもりは決していない<sup>9</sup>とし、以下の点においてチベットと当時のインドは異なるという。まず、ガンディーが立ち向かったイギリスは寛容であり、議会制民主主義、独立した司法を有していて、法の支配に対する強い信念を持っていたが、中国は民主主義と独立した司法を有していない全体主義であるという点。そしてインドにおけるイギリス人とは異なり、現在のチベットでは中国人のほうがチベット人よりも多く、チベット人がマイノリティになってしまっているという点。これら二つの点においてガンディーとは異なっているとサムドン・リンポチェは考えている<sup>10</sup>。

---

<sup>7</sup> Jamyang Norbu, *shadow Tibet*, Bluejay books, 2004, p. 154.

<sup>8</sup> Samdhong Rinpoche, "Statyagraha: 'The Right Way'", *Selected writings and speeches*, Alumni of Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1999, p. 319.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 319.

また、彼のサティヤーグラハの着想についてはガンディーをモデルにしながらも、仏教の開祖ゴータマ・シッダールタに原点を見出している<sup>11</sup>。というよりも、ゴータマ・シッダールタの行動とその動機を通して、サティヤーグラハを仏教の観点から読み替えている。サムドン・リンポチェが着目するのは、たとえどんなに苦しもうが傷つこうが、さらには命を落としてしまおうが、最終的な目的である悟りを得るまでは決して座を動こうとはしなかったというシッダールタの決意と行動である<sup>12</sup>。何がシッダールタをそのようにさせたかと言えば、利己心といったネガティブな動機では決してなく、真理への愛と慈悲および有情を益することを望む心であった。このようなシッダールタの行動と決意およびその動機がサティヤーグラハ全体の支柱となっている。以上のように、サムドン・リンポチェはガンディーとの相違を認識しながら、仏教に基づいた彼独自の非暴力運動として捉えている。

## 2. サティヤーグラハの3つの要因

サティヤーグラハという言葉自体はガンディーの造語であるが、サムドン・リンポチェはこの言葉を 1995 年には公に使い始めている。この年に彼が著したのが“bden pa'i u tshugs”および、その英語版である“Satyagraha (Truth-Insistence)”である<sup>13</sup>。筆者の力の及びうる範囲で、1995 年以前のサムドン・リンポチェによるサティヤーグラハという言葉の使用は確認できていない。また、筆者が確認しえた、サムドン・リンポチェのサティヤーグラハに関する極めて数少ない先行研究<sup>14</sup>においても 1995 年以前のサムドン・リンポチェの発言は出てこない。それに、1995 年の著述において「1994 年 3 月 10 日にダライ・ラマ法王は、もし国際的圧力への訴えが受諾可能な期間に満足のいく結果へ結びつかなかったら、そのときにはチベット人に将来進むべき最も良い方法についての意見を求めるだろう、と公に述べた。(中

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>13</sup> チベット語版と英語版では一部章立てが異なっている。

<sup>14</sup> サムドン・リンポチェのサティヤーグラハにかんする先行研究としては Jane Ardley, *The Tibetan independence movement, Political, religious and Gandhian perspectives*, RoutledgeCurzon, 2002. および Jay L Garfield, “The Satya in Satyagraha: Samdhong Rinpoche’s approach to nonviolence”, *In search of truth*, Alimni of Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, India, 1999, pp. 486-494 がある。

略) それゆえわれわれチベット人は、ダライ・ラマ法王がわれわれに意見を求めたときに、良く整備された活動計画に従う心構えをしておかねばならない。よって、サティヤグラハの計画はチベット人の熟考の為に提示される」<sup>15</sup>とサムドン・リンポチェは述べている。このことは、1994年のダライ・ラマの発言を受けて、サティヤグラハの具体的な方法論をチベット人の選択肢の一つとして提示するという意図を示しているだろう。なぜ、サムドン・リンポチェはサティヤグラハをこのような経緯で提示しようとしたのか。それには3つの要因があると考えられる。

第一は、サムドン・リンポチェが述べているけれども、ダライ・ラマの提示した2つの提案とそれに対する中国の対応にある。第二は、ダライ・ラマの提案に対するチベット人たちの大きな不安にある。第三は、ダライ・ラマが亡命当初から推し進めてきた民主化にある。これら3つの要因は順に次の要因を派生させていく関係にあるため順をおって説明していこう。

第一の要因について。ダライ・ラマは1979年に鄧小平がチベットの独立問題を除く他のすべての問題について対話することができると述べたことを受け、1980年から対話を持つ意思を表明しつづけてきた。そして、1987年には具体的な交渉の内容をまとめた「五項目の和平プラン」を提示し、さらに1988年には完全独立放棄の姿勢を打ち出した「ストラスブール提案」を提示し、中国側に対して平和的な解決を求めてきた。しかし、中国側が応じることはなかった。つまり、完全独立放棄の姿勢を打ち出したストラスブール提案以降においても、政治外交的手段において満足な結果が得られなかったのである。政治外交の行き詰まり、これが第一の要因である。

さて、「ストラスブール提案」では完全独立を放棄し、中国との歩み寄りを示したのであるが、この提案はチベット人達を落胆させるものであった。ダライ・ラマは1994年の演説において次のような認識を示した。「私もまた、われわれの国の独立の完全な回復をすべてのチベット人が望み、祈っていることを知っている。(中略) 私のアプローチが持続的な対話もしくはチベットの状況の全体的な改善に貢献することにおいていかなる進展ももたらさなかったことを私は今や認めねばならない。さらにいえば、ますます多くのチベット内外のチベット人が、チベットの完

<sup>15</sup> dzam gdong rin po che, "bden pa'i u tshugs", dzam gdong rin po che'i gsung rtsom dang gsung bshad phyogs bsdus, Alumni of Central Institute of Higher Tibetan Studies, India, 1999, p. 198. (Samdhong Rinpoche, "Satyagraha (Truth-Insistence)", *Selected writings and speeches*, Alumni of Central Institute of Higher Tibetan Studies, India, 1999, p. 305.)

全独立を求めない宥和的な私の見解に落胆させられているという事実気づいている。(中略) 私は中国と理解しあうための試みにおいてあらゆる手段を尽くした。私達は私が依然取り組んでいる意義ある対話の遂行に対する国際的な支持と支援に希望を見出さねばならなくなった。もしこれが失敗するならば、そのとき私は後ろめたい気持ちをもたずにこの方針を続けていくことはもはやできないだろう。過去に何度も述べたように、自由の闘争の将来の進路についてわが人々に意見を求めることが、私の責任であると強く感じている」<sup>16</sup>。このダライ・ラマの発言からわかるように、チベット人の中にはこのようなダライ・ラマの中道政策に対して落胆し、希望が見出せなくなるものが増えていた。完全独立を求める声が強いうえに、ダライ・ラマの方法がうまくいっていないからである。とすれば、無論このような宥和的な政策に取って代わるラディカルな方法、極めて乱暴に言い換えれば、非暴力ではない方法をチベット人が望む可能性がでてくる。これが第二の要因である。

さらに演説の後半部分で述べているように、ダライ・ラマはこれまでの方針が功を奏しなければチベット人にその後のとるべき方法についてチベット人に意見を求めるとしている。このことは、亡命政府の意思決定にチベット人の民意を大きく反映させることであり、亡命政府が民主的制度を取り入れていなければ実現できないことであろう。実際チベット亡命政府は亡命当初から民主化に取り組んできた。亡命政府の大きな民主化は1960年と1990年の2回あった。そのうち1990年5月11日のダラムサラで開かれた特別議会においてダライ・ラマは次のように述べた。

「今から、人々の決定が最終的なものとなる。私はダライ・ラマのここにおける役割はなくなるべきだと感じている。将来の議会は大臣を任命する権力を委ねられるだろう<sup>17</sup>」。ダライ・ラマは議会のメンバーを任命し議会の機能を監督する最終的な権限を放棄したのである<sup>18</sup>。しかし亡命以来ずっと、ダライ・ラマの権限を制限するというダライ・ラマ自身の提案を亡命社会は拒否してきた<sup>19</sup>。だが、ダライ・ラマはチベット人がダライ・ラマに依存することに対してよくは思っていない。そのような考えをダライ・ラマは同じ演説の最後に滲ませている。「われわれが亡命してい

---

<sup>16</sup> A.A.Shiromany, Editor, *The political philosophy of His Holiness the XIV Dalai Lama Selected Speeches and Writings*, Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, New Delhi, 1998, p.442.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p.263.

<sup>18</sup> Ajit Bhattacharjea, *Tibetans in exile : The democratic vision*, Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, New Delhi, 1994, p.11.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p.10.



る限り、私はチベット人コミュニティに仕え続け、また厳しい可能性にわれわれが直面した時にはいつでも喜んで奉仕するつもりである。独立したチベットにおいて私がこの職務についていようがまいが関係なく、私が死ぬまですべてのチベット人の敬意を享受するだろう。それゆえ、必要が生じたときにはいつでも私は役立つつもりである。もしわれわれがダライ・ラマにしか解決できない問題に直面した場合には、私はそこにいるだろう。私にできることはなんでもするつもりである。しかし、人々がダライ・ラマに頼ることなく民主的プロセスを通して自身の力で活動できることが重要である」<sup>20</sup>。端的に言うと、亡命政府の民主化は実にダライ・ラマとチベット人との距離をとることであった。チベット人の将来についての政治的意思決定にたいするダライ・ラマへの依存を弱めることであったといえるだろう。このことは同時に次のことを意味する。すなわち、ダライ・ラマの一貫した非暴力の運動に対してチベット人自身が批判的な目を向けることを正当なものとして受け入れざるをえないということである。これが、第三の要因である。

このように、チベット人自身のとるべき方法の一つとしてサムドン・リンポチェがサティヤーグラハを提示したのは、これら3つの要因から導かれるであろう非暴力以外の手段に対する希求の可能性が生じたからだと考えられる。

### 3. サムドン・リンポチェにおける暴力とは

サムドン・リンポチェはこのような状況においてチベット人を非暴力の道へいざなうためにサティヤーグラハを提示した。彼によると、サティアと非暴力は同義語であり<sup>21</sup>、サティヤーグラハは非暴力運動であるが<sup>22</sup>、人種・宗教・社会経済・民族集団における争いや憎しみ・嫉妬・怒り・報復への欲求から生じた非暴力運動はサティヤーグラハではない<sup>23</sup>。すべての非暴力運動がサティヤーグラハと同じコンセプトを共有しているわけではないのである。サティヤーグラハは単なる非暴力運動として規定されえない特殊性を持っている。われわれは非暴力運動と聞くと、物理的な暴力的手段を用いない運動のことを単純に想定するであろう。しかし、このこ

---

<sup>20</sup> A.A.Shromany, *op. cit.* 1998, p. 267.

<sup>21</sup> dzam gdong rin po che, *op. cit.* 1999, p. 194. (Samdhong Rinpoche, *op. cit.* 1999, p.303.)

<sup>22</sup> Samdhong Rinpoche, *op. cit.* 1999, p. 313.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 316.

とはサティヤーグラハの十分条件ではない。ではサティヤーグラハにおける非暴力とはいったい何を意味しているのだろうか。この問いに対する解答は暴力をいかに定義するかにかかっている。

サムドン・リンポチェは、「瞋恚 (dveṣa) や貪欲 (rāga) によって生じ、また傷つけようという意図に伴われた、もしくは他者に対して冷淡で思いやりのない、行為・行為の原因・行為の意図」<sup>24</sup>が暴力であるとする。この定義は、宝月誠が「暴力の生きた定義」と呼ぶような「行為の内在的な性質によってではなくて、他者の反作用の仕方の内に求められる」<sup>25</sup>ものではなく、行為者の動機によってのみ規定されるものである。動機による暴力の分類についてはフロムがしているけれども、彼の仕方は破壊的行為がまずあって、その動機がいかなるものによるのかという視点であり<sup>26</sup>、サムドン・リンポチェの定義の仕方とは順序が逆である。フロムは破壊的行為から出発するが、サムドン・リンポチェは動機から出発する。よって、「たとえ残酷にみえようとも、愛や哀れみから生じ、傷つけようという意図から自由であれば、その動機は非暴力であり、瞋恚や貪欲のない行為や意図が非暴力である」<sup>27</sup>とサムドン・リンポチェは非暴力を定義する。つまり、非暴力であるか暴力であるかの分水嶺は行為者の動機であって、他者の反作用や行為の残酷性によるのではない。非暴力の要は、動機をいかにして制御するかにかかっている。瞋恚と貪欲を生じさせないようにすること、これがサムドン・リンポチェの非暴力の道である。

サティヤーグラハはチベット問題解決にむけた非暴力運動であるから、この文脈に沿って瞋恚と貪欲を規定するとすればどのようなになるだろうか。サムドン・リンポチェはサティヤーグラハの文脈において瞋恚と貪欲が何に当たるか明確に規定してはいないが、おそらく次のように考えている。まず、瞋恚は中国の残虐な行為に対する憎しみである。というのも、サティヤーグラハを実行する者に要求される資質の一つに、共産中国の役人や労働者や彼らの側につくすべての人に対して怒りや憎しみや傷つけようという意図を持ってはならないというものがあるからである<sup>28</sup>。次に、貪欲はチベット人各人の利己的な振る舞いである。というのも、サティヤーグラハによって実現しようとするチベットの自由はすべての有情のためで

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>25</sup> 宝月誠『暴力の社会学』、世界思想社、1980年、38頁。

<sup>26</sup> エーリッヒ・フロム：鈴木重吉訳『悪について』、紀伊国屋書店、1965年、参照。

<sup>27</sup> Samdhong Rinpoche, *op. cit.* 1999, p. 314.

<sup>28</sup> dzam gdong rin po che, *op. cit.* 1999, p. 199. (Samdhong Rinpoche, *op. cit.* 1999, p. 306.)

あるとされているからである<sup>29</sup>。よって民族主義的な闘争はサティヤグラハの意図するところではない。

#### 4. 悲劇の原因——チベット人のカルマ——

むしろサティヤグラハの根本的な目的は「自浄」であり、「現在のチベットの状況を招いた原因を取り除くこと」にあるからである。その原因を、サムドン・リンポチェは政治的要因と非政治的要因の2つに分けて考えている。政治的要因<sup>30</sup>としては、①時代に沿って政治体制を変えることができなかつたこと、②チベットが完全に独立国であるということを世界の国々に明らかにする国際関係を構築できなかったこと、③1913年から1949年間の貴重な機会を逃し、国際社会から隔たつたままであつたこと、④国内の政治的状況を適切に運営できていなかつたため、統一と郷土愛に対する人々の理解と能力が乏しかつたこと、⑤チベットと協力しようとしたインドのような隣国にチベットはチベット人自身によって統治できるという信頼を教え込むことができなかつたことの5つを挙げている。政治的要因については、民主改革、チベットが独立であつたことに関する各国の議決<sup>31</sup>、およびダライ・ラマの精力的な外交によって取り除こうとしている。

そして非政治的な要因<sup>32</sup>としては、①正直で思慮深い態度がその価値を失い、非暴力の平和的な道とカルマの応報の法則 (*las 'bras*) に対する信頼が衰えたこと、②宗教的階層のほとんどの人々が彼らの道徳的慣習に従わなくなり、公的な場においても私的な場においても、彼らは商売、利益、高利貸し、経済的業務や他の精神

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 199. (*Ibid.*, p. 306.)

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 188. (*Ibid.*, p. 298.)

<sup>31</sup> 以下の議決においてチベットが独立国であつたことが認められている。The house of representatives, Brussels, Belgium, June 27, 1996 (p. 111), Association of local authorities of Lithuania, Vilnius, October 25, 1996 (p. 118), Permanent tribunal of peoples, Session on Tibet Verdict, Strasbourg, France, November 20, 1992 (p. 121), Conference of international lawyers: "Self-determination and Independence for Tibet", London, January 6-10, 1993 (p. 131), World parliamentarians convention on Tibet, Vilnius, Lithuania, May 26-28, 1995 (p. 150), International commission of jurists report, Tibet and the Chinese People's Republic, Geneva, 1960 (p. 165) (*International Resolutions and Recognitions on Tibet (1959 to 1997)*, The Department of Information and International Relations, Dharamsala, India, 1997 参照。この注におけるページ数は同書のものである)

<sup>32</sup> dzam gdong rin po che, *op. cit.* 1999, p. 186-187. (Samdhong Rinpoche, *op. cit.* 1999, p. 298.)、および Samdhong Rinpoche, "Interview with the most venerable Prof. Samdhong Rinpoche (Speaker of the Tibetan People's Deputies July 17 & 18 1997), *Selected writings and speeches*, Alumni of Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1999, p. 365. 参照。

的ではない事柄に夢中になっていたこと、③本当に宗教的な人物は社会の低い地位に格下げされ、たいてい、精神的でない振る舞いをする人々が政府の内外の責務を負っていたこと、④精神的な起源を持つ国民の法や宗教的道德を破壊するまでそれらの人々は権力を握っており、指導者のほとんどは、利己的な要求を満たすための非道徳的な実践に巻き込まれたこと、⑤結果として多くのチベット人は信頼や愛、祖国や政府に対する情熱を失ってしまったことの5つを挙げている。

サムドン・リンポチェが現在のチベットの状況を引き起こした最も重要な要因としているのは政治的要因ではなく、非政治的要因のほうである。政治的要因と非政治的要因を比べると、政治的要因のほうが中国の侵略を招いたものとして直接的であり重要であるように思われる。しかし、われわれにとって中国の侵略に直接結びつくようには思えない非政治的要因のほうがはるかに重要であるとサムドン・リンポチェが考えるのはいったいなぜであろうか。それは、チベットの悲劇がチベット人自身のカルマによって引き起こされたと考えるからである。チベットの苦しみをカルマによって説明するというこのなかにこそ、サムドン・リンポチェが非暴力のモチベーションをチベット人に形成させる論理が見出せる。では、カルマによって説明することがなぜ非暴力のモチベーションを形成するための論理として働きうるのだろうか。この問いに答えるために、まずは暴力の応酬がいかにして生じるかという問いに対して互酬性の原理から考えてみたい。

## 5. 互酬性としてのカルマの法則

贈り物をもらおうと返礼をするという互酬性を、われわれは日常的に経験している。互酬的關係において負い目や恩義を感じるのだが、このことは贈与者と被贈与者の地位の非対称性が生じたことを意味する。つまり、贈与者が送る相手に対して優位に立つのである。劣位に置かれた被贈与者は贈与者との地位の対称性を回復するために返礼をする。つまり劣位から対等な関係へ、返礼によって回復しようとするのである。以上のような互酬的關係は地位の非対称性が生じることと、対称性の回復に基づくものであるといえよう。暴力の応酬もこのような互酬的關係によって説明することができる。誰かから傷つけられたとき、憎しみを感じ何らかの暴力的な報復の衝動にかられ、報復をする。憎しみを感じるということは加害者と被害者の地位の非対称性が生じたことを意味する。被害者は加害者によって、貶められ、傷つ

けられ、最悪の場合殺されてしまう。すると被害者は加害者に対して、自分が被った被害と同等の、もしくはそれ以上の被害を与えようとするだろう。こうすることによって、加害者と被害者の地位の対称性を回復しようとする。このように暴力の応酬も非対称性に基づく互酬的關係によって説明することができよう。

さて、以上のような暴力の応酬に歯止めをかけるにはどうすればよいか。非対称性の生じることが原因であるならば、非対称性を生じることのないようにすればよいのである。非対称性は自己と他者という二元的な構造のなかで成立しうる。よって、二元的な構造による説明とは異なった説明の仕方ができれば、非対称性が生じることはないのである。では、どのように説明すればよいのかといえば、カルマの法則によって説明すればよいのである。カルマはこのような二元的構造をとることはない。

カルマの法則によって説明すると、自己の被った暴力による苦しみは過去における自己の行為の結果であるということになる。苦しみの直接的な原因を他者のうちに見るのではない。他者によって苦しみを与えられたにせよ、その苦しみは自らの行為の結果として味わねばならないものとして捉えられる。他者から与えられた自己の苦しみが自己自身のカルマの法則に回収されてしまうのである。今受けている苦しみはなぜ生じたかという問題に対し、その直接的原因を他者のうちに見るのではなく、自己自身のうちに見る。そのことによって、苦しみの原因と結果の間に他者を介入させることなく、自己一元的な構造のなかで捉えようとするのである。

先のチベットの現状を引き起こした最も重要な原因であるとサムドン・リンポチュエが指摘する非政治的要因が、苦しみという結果を生じさせた行為（カルマ、*las*）にあたる。非政治的要因はチベット人の精神的態度や行動に関するものであった。それが現在の苦しみの直接的原因であり、中国という他者は除外されている。チベット人自身の自己一元的な構造のなかで、現在のチベットの苦しみの原因と結果を見ているのである。

では、なぜこのように自己一元的な構造の中で苦しみの原因と結果を見ることが可能になるのだろうか。それは、通時的な自己自身にたいする互酬性の原理が働いているからである。というのも、以下のように考えることができるからである。互酬性とは互いに贈与しあうことによって特徴付けられる。よって、二者間において一方が贈与すれば他方も必ず贈与しなければ互酬性は成立しない。M・モースが「贈

与論」<sup>33</sup>において解明しようとしたのは、このような互いに贈与しあう必然性がいかにして生じるかということであった。そこで示されたのは先に考察したような二者間の非対称性の原理であった。だが、互酬性が贈与の必然性によって規定されるのであれば、非対称性によらなくても成立する互酬性を想定できるのではないだろうか。必然的に贈与が行なわれる構造を有していれば、互酬的關係は成立するからである。まさにそのような非対称性によらない互酬性の原理をカルマは有している。

過去の行為の結果を今の自分が受け取っていると考えるとき、過去の自分は行為という贈り物を今の自分に対して贈ったというように捉えることができる。同様に、現在の自分の行為は未来の自分に対する贈り物であると考えることができる。通時的に見ると、自分が行為という贈り物の贈り主であり、その行為の結果の受取人でもあるといえるのである。行為は必然的に未来の自分への贈り物となり、未来の自分は贈り物の結果を必ず受け取らねばならない。カルマの法則においては時間の流れを利用して、自分自身と行為の結果を必ず贈与しあう。このように必然的に贈与が行なわれる構造を有しているため、カルマの法則における行為と結果のやり取りも互酬性の一形態であると規定しうるであろう。

先ほど見たような自己と他者の二元的構造における互酬性は非対称性に基づく互酬の原理であった。そのため対称性を回復するための憎しみや暴力が必然的に生じることになってしまう。それに対し、カルマにおける非対称性に基づかない自己一元的な互酬の原理においては、他者が介入することはなく非対称性が生じることもないために、報復のための憎しみや暴力が生じることを抑止しうるのである。

サティヤグラハの文脈においては、中国に対する憎しみを抱かないようにすることが重要であった。中国に対して憎しみを抱けば、報復としての暴力が生じるかもしれないからである。憎しみは自己と他者の二元的構造における非対称性から生じるものである。しかし、サムドン・リンポチェは現在のチベットの状況が生じた要因をカルマの法則で説明することによって、中国という他者を排除したチベット人の自己一元的な構造の中でチベットの苦しみにおける原因と結果をみて、中国との非対称性を生じさせず憎しみや暴力を抑止しようとしていると考えられる。このようにして、「絶え間ない完全な苦しみはわれわれ自身の集合的カルマの結果であり、それは他者の責任によるものではない」<sup>34</sup>と考えるにいたるのである。

<sup>33</sup> M・モース『社会学と人類学 I』、有地亨、伊藤昌司、山口俊夫共訳、弘文堂、1973年、参照。

<sup>34</sup> dzam gdong rin po che, *op. cit.* 1999, p. 187. (Samdhong Rinpoche, *op. cit.* 1999, p. 298.)

## 6. カルマの予定的原理

さらに重要なカルマの法則の特徴は、行為の善悪が受け取る結果の苦楽を決定するということである。このような価値の予定的な原理、すなわち善なる価値に基づいた行為は苦しみではなく楽なる結果を生むという、価値に即した予定的原理は、カルマの法則を単なる因果の法則ではなく自己一元的構造における通時的な互酬性として捉えるべきことを裏付けるものである。というのも、価値に即した予定的原理は、因果の法則を構成する要素ではないからである。因果の法則で説明すれば、悪行が楽なる結果を生むことはありえるし、価値に即した予定的原理とは関係のない次元で出来事が成立しうる。因果の法則と因果の価値は全く無関係なのだ。よって、暴力的手段という悪行によってチベットの自由を獲得するという楽なる結果がもたらされると言うことも可能となる。

しかし、自己一元的構造における通時的な互酬性の原理においては自分自身に対する贈与の価値の一貫性は保たれなければならない。というのも、われわれが日常経験している贈与において、贈り手が贈った物と受け取り手が受け取った物が異なることはありえないからである。つまり、互酬性においては、贈られ受け取られるもの（物）の同一性が保証されていなければ成り立たない。カルマの法則において贈与されるのは物ではないので、われわれが日常行なっている贈与における物の同一性とは異なるが、その代わり価値の同一性が保証されている。善と楽、悪と苦という価値の同一性が贈り手の自分と受け手の自分との間で保証されているということにおいて、カルマの法則は互酬性の一形態として捉えることができる。

このようなカルマの法則は将来の目的達成のための暴力の抑止として働きうる。暴力は悪行である。よって現在において暴力という悪行を行うとすると、将来苦しみを味わわねばならないことは予定されている。とすれば暴力を用いることによって将来の目的達成という善い結果が生じるとは考えられない。よって暴力行為を為そうという動機を抑止しうる。このような価値に即した予定的原理による暴力の抑止はサティヤグラハの根本的な目的である「自浄」の要をなしている。

サムドン・リンポチェが考えている「自浄」とは先ほど述べた根本的な原因である非政治的要因を取り除くことである。非政治的要因は、利己的・非宗教的で世俗的な関心への没頭と端的にいうことができよう。まさにこのような貪欲に支配され

た暴力的行為がチベットの悲劇を生ぜしめた根本的な原因であるとサムドン・リンポチェは考えており、「単なる頭痛からわれわれの主権の独立の喪失にいたるまで、チベット人が経験するすべての問題は疑いなく以前のわれわれの暴力的行為の結果である。したがって、われわれ自身からこれらの問題を取り除くための唯一の道は、以前のわれわれの暴力的行為とは正反対の非暴力の道を独自に信頼することである」<sup>35</sup>としてチベットの自由を回復する手段としての暴力的行為を抑止しようとしているのである。

## おわりに

サムドン・リンポチェはチベット人たちが暴力の道へ進むことを阻止し、非暴力の道へいざなおうとした。そのためにカルマの法則によってチベットの悲劇を説明したのである。カルマの法則は自己一元的構造における通時的な互酬性の原理であり、第一に自分自身が行為とその結果の贈り手でありかつ受け取り手であること、第二に価値に即した予定的原理を有していることを特徴とするものであった。第一の特徴は憎しみを生じさせず報復としての暴力を抑止するための、第二の特徴はチベットの自由を獲得する手段としての暴力を抑止するためのものであった。こうして暴力への衝動を抑え非暴力を貫くことが真理（サティア）であるとサムドン・リンポチェはいう。カルマへの信頼によって心の中で荒れる暴力を抑えることができるとすれば、他者に対してのみならず自己の内的平和への倫理性を有しているといえるだろう。

## キーワード：

サムドン・リンポチェ、非暴力、サティヤグラハ、カルマ、互酬性

## KEYWORDS:

Samdhong Rinpoche, nonviolence, Satyāgraha, *karma*, reciprocity

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.189. (*Ibid.*, p.299.)