

Title	ダライ・ラマ14世における「宗政和合」(chos srid zung 'brel) について
Author(s)	辻村, 優英
Citation	宗教と倫理 (2009), 9: 33-48
Issue Date	2009-10
URL	http://hdl.handle.net/2433/148019
Right	宗教倫理学会
Type	Journal Article
Textversion	publisher

ダライ・ラマ 14 世における「宗政和合」 (chos srid zung 'brel) について

辻村 優英

(高野山大学密教文化研究所受託研究員)

(和文要旨)

ダライ・ラマ 14 世が思い描く政治とは何か。この問いは時期尚早であるかもしれない。しかし、彼の政治に対する考え方の一端を探ることは、近年緊迫の度を増しているチベット問題を考える上でも有益であるにちがいない。

ダライ・ラマは自身の主導する政治体制を、チベットの守護尊である観世音菩薩の化身が国政を担う前近代的なものから、民主主義に基づいた近代的なものへと移した。その際ダライ・ラマは政治から宗教的要素を排除したわけではなかった。むしろ、彼の考える「宗教」(Tib. chos)の核心に基づいた移行であった。そのことを示すのが、「宗政和合」(Tib. chos srid zung 'brel) という言葉である。ダライ・ラマは、伝統的なチベットの政治体制を表すこの言葉に新しい解釈を施した。そこに近代的民主体制とのつながりを見出すことができる。そこで本論文では、「宗政和合」のダライ・ラマによる解釈を分析し、チベットの政治における「宗教」と「モダニティ」が、「有情が苦しみから離れるように」という「共苦」によってつながっていることを明らかにする。

(SUMMARY)

What is the politics that the 14th Dalai Lama conceives? This question may seem to be premature. But, when we consider the Tibetan issue, which is tense in recent years, it should be helpful to look into the Dalai Lama's own views on politics.

The Dalai Lama changed the political system of Tibet from a pre-modern system, in which the Avalokitesvala incarnate rules, to a modern democratic system. However, he did not exclude religious elements from the political system, but rather changed to a political system based on "religion"(Tib. chos) as he conceived it. This is shown in the words, "The Union of Dharma and Polity" (Tib. chos srid zung 'brel). The Dalai Lama put a new construction on this word which represented the traditional Tibetan political system. In his interpretation, we can see the relation between religion and the modern democratic system of Tibet.

Through analyzing the Dalai Lama's interpretation of "The Union of Dharma and

Polity,” this paper intends to reveal that “compassion” as the wish for all sentient beings to be free from suffering connects “religion” and “modernity” in the politics of Tibet.

1 . はじめに

今年、すなわち 2009 年はチベットにとって記念すべき年である。とはいえ、それは決して喜ばしいものではない。1959 年に独立を失って以来ちょうど 50 年という苦難の節目である。この半世紀ものあいだ、中国との外交政治において目覚ましい進展はなかったが、ダライ・ラマを中心とするチベット内部の政治は観世音菩薩の化身が国政を担う前近代的なものから、民主主義に基づいた近代的なものへと移行した。これは大きな変化ではあるけれども、その中に依然として受け継がれてきた一つの言葉がある。チベット語の「チュウスイ・スンデル」(chos srid zung 'brel) がそれである。この言葉はチベットの政治を特徴づけるのに重要な位置を占めているにもかかわらず、チベット人学者による研究以外ではほとんど着目されてこなかった。特に私見によれば、ダライ・ラマ 14 世（以下、ダライ・ラマと略す）による解釈、およびチベットの政治における宗教とモダニティとのつながりについての研究はほぼ皆無である。

そこで本論文では、チベット人諸学者の先行研究とダライ・ラマの発言をもとに「チュウスイ・スンデル」の意味内容を分析し、近代化という大きな変化のなかでダライ・ラマが思い描く政治のあり方の一端を明らかにするとともに、チベットの政治における宗教とモダニティが、「有情が苦しみから離れるように」という「共苦」によってつながっていることを明らかにしたい。

2 . チュウスイ・スンデル (chos srid zung 'brel) の諸定義

「チュウスイ・スンデル」という言葉は大きく分けて 3 つの部分からなっている。

第一は「チュウ」(chos)であり、さしあたって「法」(dharma)、あるいは「宗教」と訳することができるけれども、これらの訳語で十分だとは言えない。「チュウ」は用いられる文脈によって柔軟に対応しなければならず、その意味内容についてはこれ以降で考察する¹。第二は「スイ」(srid)で、「政治」と訳することができる。第三は「スデル」(zung 'brel)で、「和合」や「統合」などと訳することができる。したがって、「チュウスイ・スデル」は「宗政和合」²とひとまず訳することができる。

チュウスイ・スデルはダライ・ラマ独自の概念ではない。現亡命チベット政府内閣首席大臣サムドン・リンポチェ (Zam gdong rin po che) によると、チュウスイ・スデルは、王の庇護と指導によってチベットに仏教が確立されて以来、国政を表す有名な言葉である³。また、1991年に公布された『亡命チベット人憲章』(btsan byol bod mi'i bcha' khrims)の第三条「政治の本質」⁴において、チュウスイ・スデルはチベットの政治の本質を特徴づけ方向付ける概念として位置づけられている。だが、この概念の意味するところについては以下のように諸説あり、簡単に定義することはできない。

ドゥンカル・ロサン・ティンレー (Dung dkar blo bzang 'phrin las) の定義によれば、「特定の宗教 (chos lugs) に席を置く者によって政治 (chab srid) を執り行うことがチュウスイ・スデルの意味ではない。宗教 (chos) と政治 (srid) 双方の最高指導者 ('go gtso) を一人で体現することがチュウスイ・スデルの真意である」⁵。

ホルツァン・ジグメー (Hor gtsang 'jigs med) はチュウスイ・スデルについて以下の3つの定義を挙げている。第一は、国 (yul khams) を治める王 (rgyal po) と宗教の最高指導者 (chos bdag) の両者がそれぞれ別にいる時代を経た後、王と宗教の最高指導者が一人の人物 (gang zag gcig) によって体現されるようになった制度 (lam lugs)。第二は、宗教 (chos lugs) の根本的な見解を持って (bzung) 政

¹ ダライ・ラマにおける「チュウ」(chos)の意味内容は、本稿で考察したものよりも幅広い。ここでは紙面の都合上、チュウスイ・スデルに直接かかわる部分しか論じることができないので、さらなる意味内容については別の機会に改めて論じることとしたい。

² この訳語についての教示を与えてくださった室寺義仁氏に感謝申し上げます。

³ Samdhong Rinpoche, *Tibet: A Future Vision*, New Delhi: Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, 1997(1996), p. 34.

⁴ *btsan byol bod mi'i bca' khrims*, Dharamsala: bod mi mang spyi 'thus lhan khang, 2005, p. 1.

⁵ Dung dkar blo bzang 'phyin las, *bod kyi chos srid zung 'brel skor bshad pa*, 北京: mi rigs dpe skrun khang, 1981, pp. 3-4.

治を行う制度。第三は、亡命チベット人憲章に見られるもので、非暴力('tshe med) 平和(zhi ba) の見解にもとづき、自由(rang dbang) 社会福祉(spyi tsogs bde don) 宗政和合(chos srid zung 'brel) 民主制(mang gtsho) を調和させることである⁶。

ホルツァンが示す 3 つの定義のうち、第一のものはダウンカルの定義とほぼ同一である。宗教の最高指導者と政治の最高指導者が別々の人物によって体現されるのではなく、一人の人物によって体現される制度である。

第二のものは、ダウンカルが否定している定義、すなわち特定の宗教に席を置く者によって政治が執り行われる制度と同じことを意味していると思われる。ホルツァンによるとこの定義は、亡命直後の 1963 年に制定された『チベットの憲法』(bod kyi rtsa khrim) に見えるものである。その第二条「チベット人の政治の本質」には、「チベットは釈尊によって善く説かれた真なるチュウ(chos) の精神(dgongs don) にもとづいた民主制の国家である」⁷と記されている。また、サムドン・リンポチェがチュウスイ・スンデルを、王の庇護と指導によってチベットに仏教が確立されて以来、国政を表す有名な言葉として規定したときの意味は、ホルツァンが言うところの第二のものとして理解してよいであろう。

第三の定義が記されている 1991 年制定の『亡命チベット人憲章』におけるチュウスイ・スンデルは第一の定義はもちろんのこと、第二の定義とも異なる。第一および第二の定義における宗教(chos あるいは chos lugs) は仏教(nang chos) に限定されているのに対し、第三の定義は仏教に限定されない⁸。

以上のようなチュウスイ・スンデルの諸定義のどれを採用するかによって、この制度の確立時期に関して意見が分かれている。ドルジェ・ワンチュク(Rdo rje dbang phyug) によれば、13 世紀にフビライの帝師となったサキャ派の座主パクパ('gro mgon chos rgyal 'phags pa) から始まったとする説、7 世紀に仏教をチベットにもたらした 33 代王ソンツェンガムポ(sron btsan sgam po) から始まったとする説、前 2 世紀のチベット初代王ニヤティツェンポ(gnya' khri btsan po) から始まったとする説の 3 つがある。

パクパから始まったとする説は、ダウンカルの定義および、ホルツァンの定義の第一番目に従うものである。それは、宗教的最高指導者と政治的最高指導者が一

⁶ Hor gtsang 'jigs med, "bod kyi chos srid zung 'brel lam lugs la phyi mig dang bsam gzhigs", *nor mdzod, 2001 lo'i cdon thengs dang pa*, India: nor gling bod kyi rig gzhung gces skyong khang, 2001, p. 26.

⁷ *bod kyi rtsa khrim*, India: the Bureau of His Holiness the Dalai Lama, 1963, p. 11.

⁸ Hor gtsang, *op. cit.* 2001, p. 27.

人の人物によってなされる制度である。ドゥンカル⁹やホルツァン¹⁰はこの立場に立っている。

ソンツェンガムポから始まったとする説は、ホルツァンの第二の定義に従うものである。ドゥンカルはこの立場には立たないながらも、チベットの歴史上、仏教を政治の指針としたのはソンツェンガムポ¹¹が最初であるとしている¹²。おそらく、サムドン・リンポチェもこの立場に立っていると思われるが、亡命チベット政府内閣首席大臣を務めている現在も同じ見解を有しているかどうか、資料が入手困難であるため、不明である。

次に、ニャティツェンポから始まったとする説は、これまでの説とは趣を異にする。初代の王であるニャティツェンポ（前 2 世紀）の時代は仏教到来（7 世紀）以前である。だが、チベット土着のボン教（bon）があった。したがって、ドゥンカルの指摘によれば、ボン教と政治の和合はあった¹³。ただし、この場合の宗教（chos）はボン教（bon）なので、宗教（chos）を仏教として捉えた場合のチュウスイ・スデルには該当しない。サムドン・リンポチェの規定に見られるように、おそらくチュウスイ・スデルにおけるチュウ（chos）の伝統的な理解の範疇にボン教は含まれていない。ただし、ホルツァンの第三の定義をもとに考えればチュウスイ・スデルの一つの形態として認められることになる。

ホルツァンの第三の定義は、1991 年制定の『亡命チベット人憲章』に見受けられる。したがって、ボン教も含めることができるとする見解は、チュウスイ・スデルの新しい見方によるものと考えられる。すなわち、チュウスイ・スデルにおける宗教（chos）を仏教にかぎらず、他の宗教も含めるという見解である。

以上のように、チュウスイ・スデルの意味を概観してきたが、チュウスイ・スデルはホルツァンの示す、3 つの定義に集約されるといってよいであろう。この 3 つの定義の相違はおそらく 2 つの変化と足並みを揃えているように思われる。一つは、政治体制の変化であり、もう一つは、チュウ（chos）の概念の変化である。

⁹ Dung dkar, *op. cit.* 1981, p. 69.

¹⁰ Hor gtsang, *op. cit.* 2001, p. 41.

¹¹ 仏教の見解をもとに「出家十善法」(lha chos dge ba bcu) および「十六正真人法」(mi chos gtsang ma bcu drug) と言われる法律を制定した人物。

¹² Dung dkar, *op. cit.* 1981, p. 3.

¹³ *Ibid.*, p. 6.

3. チュウスイ・スンデルにおける政治体制の変化

ホルツァンの示した3つの定義の第一と第二の間には政治体制の変化が読み取れる。

第一の定義によれば、宗教と政治の最高指導者が一人の人物に体现されていなければチュウスイ・スンデルは成立しない。ダライ・ラマ 5 世から現ダライ・ラマ 14 世にまで続く、ガンデンポタン(dga' ldan pho brang)と呼ばれるチベット政府は、まさしくチュウスイ・スンデルの第一の定義を体现したものであった。

しかし、300 年以上続いたこの政治体制を変革し、近代的な民主主義体制へ移行しなければならないと、ダライ・ラマは亡命以前から考えていた。1963 年に公布された『チベットの憲法』(bod kyi rtsa khirms)の序文で、ダライ・ラマはこう記している。

1959 年 3 月にチベットを出発する以前においてさえも、私は次のような結論に達していた。すなわち、近代世界の変化する状況下でチベットの政治制度は、選出された人民代表が、国家の社会的・経済的政策の立案と指導により一層の効果的役割を果たすことができるように修正・改善されなければならない、という結論に¹⁴。

インド亡命後、ダライ・ラマはすぐさま民主改革に乗り出した。それはこれまでに大きく見て 2 回行われた。1960 年 9 月 2 日にはチベットの歴史上初めての選挙による代表者の体制が発足した¹⁵。1990 年には代表者の数が 46 人にまで増えた¹⁶と同時に、ダライ・ラマが議会のメンバーを任命して議会の機能を監督するという重要な権限を放棄した¹⁷ことによって、亡命社会は民主体制への大きな一歩を踏み出し

¹⁴ *Constitution of Tibet*, India: the Bureau of His Holiness the Dalai Lama, 1963, p. v.

『チベットの憲法』はチベット語版と英語版の 2 版が出されている。両者のダライ・ラマによる序文を比べてみると多少の異同が認められる。ここではチベット語版よりも表現が端的な英語版の方を引用した。

¹⁵ Nowak, Margaret, *Tibetan Refugee*, New Jersey: Rutgers University Press, 1984, pp. 177-179.

¹⁶ Ajit Bhattacharjea, *Tibetans in Exile: The Democratic Vision*, New Delhi: Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, 1994, p. 14.

¹⁷ Dalai Lama, *The Political Philosophy of His Holiness the XIV Dalai Lama Selected Speeches and Writings*, Editor A. A. Shiromany, New Delhi: Tibetan Parliamentary and Policy Research Centre, 1998a, p. 263.

た¹⁸。マーガレット・ジェーン・マクレガン (Margaret Jane McLagan) によれば、このようなチベットの民主化は一般のチベット人自身から自発的に行なわれたのではなく、ダライ・ラマの意志によって押し進められた、いわば「贈り物」(gift) であった¹⁹。亡命チベット人による内発的な動きではなかったにせよ、ダライ・ラマの押し進めた民主改革は、亡命チベット人社会およびチベット本土のチベット人たちの将来を見据えてのことであった。亡命以前から直後にかけてのダライ・ラマが半世紀後の状況を見越していたかどうか定かではないが、少なくとも、近代化の進む国際社会のなかでチベット人社会が生き残っていくためには、民主化が絶対条件であると彼は明らかに認識していたのである。

このようにダライ・ラマには民主化を押し進める強い意向があったけれどもその実現には一つの問題が立ちはだかる。それは、チュウスイ・スンデルの意味するところを、ホルツァンが示す3つの定義の第一のもの、すなわち宗教と政治の最高指導者が一人の人物によって体現される制度と解するかぎり、そこから民主体制を導き出すことはできないということである。

この困難を打開するには次のような方策が有効に作用する。チュウスイ・スンデルを、ホルツァンの3つの定義の第二のもの、すなわち宗教の根本的な見解をもって政治を行う制度とし、宗教と政治の最高指導者を一人の人物が体現する必要のないものとして規定しなおすのである。こうすれば、民主体制と整合性を保つことができる。

こうしたチュウスイ・スンデルの意味内容の変更は、ダライ・ラマが記した『チベットの憲法』序文にあるように、民主的な政治体制を敷くという近代化の必要性から導かれたものと見ることができる。仏教(chos)の内なる論理から導かれたのではなく、政治体制の民主化・近代化という宗教の外の論理によって導かれたのだという見方である。

しかし、この見方によって全面的な説明が可能かと言え、おそらくそうではない。ダライ・ラマは仏教(chos)の内なる論理からも説明することができると考えている。

¹⁸ Ajit, *op. cit.* 1994, pp. 10-11.

¹⁹ McLagan, Margaret J., *Mobilizing for Tibet: Transnational Politics and Diaspora Culture in the Post-cold War Era*, Ph.D. dissertation. Department of Anthropology. New York University, 1996, p. 227.

民主制 (mang gtso) は世尊 (bcom ldan 'das) がお説きになった仏教 (nang pa sangs rgyas pa'i chos) と共通するものであって、仏教 (chos) と矛盾することは根本的に (rtsa ba nas) ない²⁰。

1963 年制定の『チベットの憲法』には、「チベットの政治の運営は、釈尊が善くお説きになった真なるチュウ (chos) の精神 (dgongs don) である、正義・平等・民主制をさらに強化すべきである」²¹と記されている。ジェイ・L・ガーフィールド (Jay L. Garfield) が指摘するように、仏教僧侶の共同体 (サンガ) は戒律にしたがって民主主義的体制を取っていた²²。

ダライ・ラマが目指した政治体制の民主化は、近代化の必要性からだけではなく、民主主義的体制をもともと有していた仏教 (chos) から導かれるものでもあったのである。

4 . チュウスイ・スンデルにおけるチュウ (chos) の変化

ホルツァンによる第一の定義と第二の定義はチュウ (chos) を仏教に限定しており、チュウ (chos) に対する伝統的な見方が反映されている。それに対して、第三の定義においてはチュウ (chos) を仏教にかぎることなく、仏教以外の諸宗教もチュウ (chos) として捉えられている。たとえば、1992 年 2 月 26 日にダライ・ラマによって発表された「将来チベットの政治指針と憲法の要点」(ma 'ongs bod kyi chab srid lam ston dang/ rtsa khrims snying don/) の「政治の本質」²³の英語訳²⁴ではチュウスイ・スンデルのチュウ (chos) を spiritual values と訳している。この spiritual values という言葉は、仏教を下地とした「チベット民族固有の精神風土」と解する

²⁰ Dalai Lama, *srid zhi'i rnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas rgya che'i bod mi ser skya mang tshogs la blang dor byed sgo'i skor stsal ba'i bka' slob phyogs bsdebs bzhugs so// pod gnyis pa'*, Dharamsala, India: bod gzhung phyi dril las khung, 2000a, p. 457.

²¹ *bod kyi rtsa khrims, op. cit.* 1963, pp. 9-10.

²² Garfield, Jay L., *Empty Words*, New York: Oxford University Press, 2002, pp. 207-208.

²³ Dalai Lama, "ma 'ongs bod kyi chab srid lam ston dang/ rtsa khrims snying don/", *bod du lag bstar byas pa'i rgya dmar gyi srid byus dang bya thabs*, India: bod gzhung phyi drill las khungs, 2002(1992), p. 285.

²⁴ ロンドンの亡命チベット政府公式ウェブサイト (Tibetan Government in Exile's Official Web Site) [<http://www.tibet.com/future.html>; 2009.1.10]より。

ことができるにしても²⁵、仏教であるとは明記されていない。

チュウスイ・スンデルにおけるチュウ(chos)を仏教に限定しない見方には、「チベットの宗教と政治二つの最高指導者」(bod chos srid gnyis kyi dbu 'khrid)としてのダライ・ラマの宗教観が関与していることはほぼ間違いないであろう。

筆者の入手しえたダライ・ラマの発言に関する資料は、亡命以後のものにかぎられている。その資料においてチュウスイ・スンデルという言葉は、亡命直後の1960年から見受けられる。ダライ・ラマは1960年6月15日の発言において、「二つの制度(lugs)とは宗教(chos)の制度と政治(srid)の制度の二つである。和合(zung 'brel)とは、宗教と政治の二つの制度を分離することなく(ya ma bral)把持('dzin skyong)するという意味である」²⁶として、チュウスイ・スンデルについて、その一部を定義している²⁷。ここにおいて彼は、チュウ(chos)の意味するところが何であるかを明らかにしていない。ただし、1959年の発言には、「多くの苦しみをなくすることができるのはチュウ(chos)だけ(kho na)である」²⁸と述べられている箇所がある。仏教が苦を中心的な主題として説いていることから、ここでのチュウ(chos)は仏教のことを指している可能性は否定できない。

これ以降に、ダライ・ラマがチュウスイ・スンデルについて発言したものの一つに、2000年1月26日になされた教説がある。筆者の入手できた資料のなかで、ダライ・ラマがチュウスイ・スンデルに対する見解を披瀝したものとしては、これが最も詳しい。

その教説においてダライ・ラマは、初代王ニヤティツェンポの即位以来、代々チベットを統治してきた王のあり方によって歴史上の政治体制を二分できるという。

²⁵ 同英訳の中に“Under Tibet's Kings and the Dalai Lamas, we had a political system that was firmly rooted in our spiritual values. As a result, peace and happiness prevailed in Tibet. [http://www.tibet.com/future.html: 2009.1.10]”とあることから、spiritual valuesを「チベット民族固有の精神風土」と解するのが適当だと思われる。この点は、室寺義仁氏からの助言によるところが大である。謹んで感謝申し上げたい。

²⁶ Dalai Lama, *srid zhi'i rnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas slob grwa khag sogs la shes yon slob sbyong byed sgo'i skor stsal ba'i bka' slob phyogs bsdebs bzhugs so//pod dang po*, Dharamsala, India: bod gzhung phyi dril las khung, 2000b, p. 16.

²⁷ ドルジェ・ワンチュク(Rdo rje dbang phyug)はこの言葉を引用し、これがチュウスイ・スンデルの定義だとしている[Rdo rje dbang phyug, “bod kyi chos srid zung 'brel gyi brgyud rim dang bcas pa'i gnas bab las 'phros te/ 'das pa dang da lta/ ma'ongs pa'i 'gyur khyad thad phul ba'i bsam tshul 'char snang”, *nor mdzod, 2001 lo'i cdon thengs dang po*, India: nor gling bod kyi rig gzhung gces skyong khang, 2001, p. 89.]. また、チャブタク・ラモ(Chab brag lha mo)もこの定義に則っている[Chab brag lha mo skyabs, “bod ji srid gnas pa'i bar du chos ldan rgyal khab cig”, *nor mdzod, 2001 lo'i cdon thengs dang po*, India: nor gling bod kyi rig gzhung gces skyong khang, 2001, p. 77.].

²⁸ Dalai Lama, *op. cit.* 2000b, p. 2.

その一つは俗人である王であり、もう一つは僧侶である王である。ニヤティツェンポヤ、チベットに仏教を導入したソンツェンガムポ、ティソンデツェン (khri srong lde'u btsan) は俗人の王である。それに対し、パクパヤダライ・ラマは僧侶の王である。

ダライ・ラマは、教団組織の玉座と国政組織の玉座が同一のものとなったという意味で、パクパをチュウスイ・スンデルの政治体制の転換点と捉えている。彼はパクパ以降のあり方をチュウスイ・スンデルの本質 (ngo bo) としているけれども、パクパ以前の俗人の王においてもチュウ (chos) を実践して政治を行うことによってチュウスイ・スンデルが成り立っていたと考えている。しかもその場合のチュウ (chos) は仏教にかぎらない。王がボン教を実践し政治を行う場合、ダライ・ラマは「ボンスイ・スンデル」(bon srid zung 'brel、ボンと政治の和合) という言葉を用いながらも、それもチュウスイ・スンデルのうちに入るものと見ている²⁹。

政治の最高指導者が仏教であれボン教であれ、チュウ (chos) を実践し政治を行っていればチュウスイ・スンデルが成り立つというのが、チベットの歴史的な政治体制のチュウスイ・スンデルに関するダライ・ラマの見解である。

チュウスイ・スンデルという概念はあくまでチベットの政治体制を特徴づけるものであるが、彼の考えはそれにとどまらない。

アメリカのような西洋国 (nub phyogs rgyal khab) について言うならば、人々の宗教 (chos lugs) がキリスト教 (ye shu) であれイスラーム (kha che) であれ、神 (dkon mchog) を信じ (yid ches) 神に誓って (dma bca') 生きる ('gro ba) とき、名前がつけられていようがつけられていまいがチュウスイ・スンデルである。家族の結婚の仕方 (chang sa rgyag stangs) や、誕生 (skye ba) から死ぬ ('che ba) までのすべての生き方 ('gro stangs cha tshang) や、政府の仕事をする時も頭に神の言葉 (dkon mchog gig sung rabs) を置いて誓いを立てる習慣 (srol) は、本質 (ngo bo) においてチュウスイ・スンデルになっていると考えている³⁰。

²⁹ Dalai Lama, "spyi nor gong sa skyabs mgon chen po mchog gyis bod kyi chos srid zung 'brel skor bgro gleng tshogs chen thengs dang po'i dbu 'byed mdzad sgor btsal ba'i bka' slob", *nor mdzod, 2001 lo'i cdon thengs dang po*, India: nor gling bod kyi rig gzhung gces skyong khang, 2001a, pp. 9-10.

³⁰ Dalai Lama, *op. cit.* 2001a, p. 10.

ここでのチュウスイ・スンデルに関するダライ・ラマの見解は、伝統的な意味とは2つの点で大きく異なっている。第一は、チュウ(chos)の意味するところが、仏教あるいはボン教というチベットにある宗教だけでなく、キリスト教やイスラームなどの他宗教にまで及んでいることである。第二は、スイ(srid)の意味するところが、政治だけではなく、人の生き方にまで広げられていることである。

5. 非暴力としてのチュウ(chos)

ダライ・ラマがチュウスイ・スンデルの概念をここまで拡張する背景には、政治的要因との関連がないとは言えない。

われわれが真の民主制(mang gtso yang dag pa)と民主制の本質(ngo bo)を完全に満たそうとするならば、今日のわれわれのやり方('gro stangs)からすると、いささか難しい。そこを考えると、英語のSecularについて学者たちの間で様々な意味の取り方があるように思う。われわれの言葉では、チュウルウ・リメ(chos lugs ris med)というように言い直される。これについて考えなければならない³¹。

これは『亡命チベット人憲章』が出される直前の1991年5月21日に開かれた「チベット人代表者会議」(bod mi mang spyi 'thus lhan tshogs)でなされたダライ・ラマの発言である。ここで述べられている「今日のわれわれのやり方」というのは1963年に出された『チベットの憲法』に見受けられるチュウスイ・スンデルのことを指していると考えられる。おそらく、ダライ・ラマの言う「真の民主制」を実施するためには、チュウ(chos)を仏教に限定する考え方が障害となった。それゆえ、Secular、チベット語で「チュウルウ・リメ」(chos lugs ris med)という考え方を導入しなければならなかったのかもしれない。この文脈における英語のSecularは、反宗教や非宗教を意味するものではない。その真意はチベット語の「チュウルウ・リメ」(chos lugs ris med)に表われている。「チュウルウ・リメ」の「チュウルウ」(chos lugs)

³¹ Dalai Lama, *spyi nor gong sa skyabs mgon chen po mchog gis phyi lo 1991 nas 1996 bar bod mi mang spyi 'thus lhan tshogs su bca' khrims kyi zin bris gsol ras stsal skabs dang/ gros tshogs kyi tshogs dus/ tshogs gtso sbrel po'i dam 'bul mdzad sgo bcas kyi skabs su bstsal ba'i gal che'i bka' slob phyogs bsdu/*, India: bod mi mang spyi 'thus lhan khang, 1998b, p. 11.

は「宗教」を、「リメ」(ris med)は「区別の無いこと」を意味する。今しがた引用したダライ・ラマの発言は以下のように続く。

上位の概念として言うならば、非暴力 ('tshe med)・平和 (zhi ba) の見解が、チュウ (chos) の核心となる。・・・各宗教の教説の根本は、われわれに具わって生じるところの善き智慧があるということを基礎にしている。善良なる考えと行為に基礎をおいて(チュウスイ・スンデル chos srid zung 'brel という概念を)³²作るならば、チュウ (chos) という名称がつけられようがつけられまいが、意味はチュウ (chos) の核心から到達するものである。・・・一般の民主憲法のやり方とは異なり、われわれのものを非暴力・平和の良き見解を基礎にして整えるならば、意味の上から、通常われわれが言っているチュウスイ・スンデルというものの意味に到達しようものである³³。

ダライ・ラマは、非暴力・平和の考え方を諸宗教に共通する価値だとし、それを広い意味でチュウ (chos) と捉えている。ここではチュウ (chos) を仏教に限定していない。したがって「チュウルウ・リメ」(chos lugs ris med)とは、非暴力・平和の考え方において宗教間に区別を設けないということであって、敢えて和訳するとすれば、「宗教間に区別なし」となるう。

ダライ・ラマは諸宗教の共通の価値が非暴力にあると考えている。そうはいつでも、過去から今日にいたるまで宗教の名のもとに争いが続いていることは確かである。ダライ・ラマによれば、宗教の名にもとづく争いは宗教の説く教えを曲解して実践した結果なのであり、宗教 (chos) の真の意味 (go don ngo ma) を理解するならば争いが生じることはない³⁴。この主張は、宗教 (chos) の真の意味は非暴力にあるのだという強い確信に基づいている。そして諸宗教の共通した真の意味である非暴力こそがチュウスイ・スンデルにおけるチュウ (chos) の内実であるとダライ・ラマは考えている。

ダライ・ラマがチュウ (chos) という概念をこのように拡大したのは、一見すると一般の民主憲法に見られないチュウスイ・スンデルの概念と「信教の自由」(chos dad rang dbang)との整合性を保ち、「真の民主制」という政治体制へ移行するた

³² 文脈上筆者が補った。

³³ Dalai Lama, op. cit. 1998b, pp. 11-12.

³⁴ Dalai Lama, *bka' slob snying gi nor bu*, India: bod kyi bud med lhan tshogs, 2001b, pp. 36-37.

めであった、と見えるかもしれない。しかし、彼の宗教観を考え合わせれば、単に政治体制の変更という政治的要請だけではなく、彼の到達したチュウ（chos）の本質的理解にもとづいた結果、チュウ（chos）の概念を拡大化したのだと十分考えることができる。

ダライ・ラマの宗教観には亡命以前と以後との間に決定的な変化が見られる。仏教こそが最高のものでありすべての人々が仏教徒になればよいとする排他主義的な考え方から、世界の主要なすべての宗教は共苦などの同じ価値観を有しているという多元主義的な立場への変化である³⁵。『亡命チベット人憲章』が出されるよりもかなり前、1979年から1981年のアメリカ・カナダにおける講演では諸宗教の共通性に言及しているし³⁶、1987年にはチベット人に対して宗教多元主義的な立場を表明している³⁷。こうした宗教観の変化に決定的な役割を果たしたのが亡命以後精力的に行っている他宗教の実践者との対話であった³⁸。この対話の中で仏教やチュウ（chos）に関する深い思索をおこなった結果、諸宗教に通じるチュウ（chos）としてダライ・ラマが到達したのが、非暴力の考え方だったのである。

6 . 共苦としてのチュウ（chos）

ダライ・ラマが言う非暴力とは、単に暴力を用いないということではない。

非暴力（non-violence）は暴力の欠如を意味するものではない。それはもっと積極的で意義あるものである。私は非暴力のより十分な表現は共苦（compassion）であると考えている。ある人々は共苦を見下した同情（pity）と同じようなものだと思っているかもしれない。私はそれが正しい理解だとは思わない。本当の共苦（genuine compassion）とは、他者に対する親密な感覚や他者の福利に対する責任の感覚である。本当の共苦は、他者をわれわれとまさに同じような存在として、すなわち幸福を望み、苦を望まない存在

³⁵ Dalai Lama, *Ethics for the New Millennium*, New York: Riverhead Books, 1999, p. 21.

³⁶ Dalai Lama, *nang pa 'i lta spyod kun btus*, India: rigs slob lhag brtsegs tshogs chung, 2005(1996), pp. 65-66.

³⁷ Dalai Lama, *op. cit.* 2000a, p. 339.

³⁸ Dalai Lama, *op. cit.* 2000a, p. 21.

として受け入れるときに育まれる³⁹。

ダライ・ラマにとって非暴力とは共苦とほぼ同義であり、共苦にもとづく行為である。ダライ・ラマが共苦 (compassion) というとき、それはチベット語のニンジェ (snying rje) を指している。これは「慈悲」というときの「悲」にあたり、ダライ・ラマはこれを次のように定義している。

有情 (sems cen) たちが苦 (sdug bsngal) とその因 (rgyu) の一切から離脱する (bral ba) ように欲すること ('dod pa) である⁴⁰。

本稿で「共苦」という言葉を使うとき、それはニンジェ (snying rje) のことを指している。適当な訳語がないのでここでは「共苦」と訳しているが、その内実には、苦の原因についての洞察と自他平等の認識にもとづいて有情が苦から離脱するようにと欲する思いやりがある。

非暴力というとき、彼はむろんチベット問題を意識している。1989年のノーベル平和賞に代表される世界のダライ・ラマに対する評価は、チベット問題解決に向けた手法が非暴力だったことによっている。

ダライ・ラマの一貫した非暴力の姿勢は、決して力の行使を盲目的に排除した結果ではない。ダライ・ラマは人々の行為は非暴力であるべきだと説くが、きわめて特殊な場合にかぎって共苦にもとづいた力の行使の可能性を認めている。残虐な行為をなす者と遭遇した場合についてダライ・ラマは以下のように説いている。

菩薩の 46 軽戒の一つに、利他的な動機にもとづいた力 (force) が必要とされる状況では力強い対応をすべきであるという誓約がある。怒りに満ちた共苦を伴っていれば、暴力もありうるのである。理論的には、共苦 (compassion) から生じる暴力は許されることになる⁴¹。

³⁹ Dalai Lama, *Dialogues on Universal Responsibility and Education*, New Delhi: Library of Tibetan works and archives, 1995, p. 5.

⁴⁰ Dalai Lama, *op. cit.* 2005(1996), p. 51.

⁴¹ Dalai Lama, *Destructive Emotions, How can we overcome them?, A Scientific Dialogue with the Dalai Lama*, narrated by Daniel Goleman with contributions by Richard J. Davidson, Paul Ekman, Mark Greenberg, Owen Flanagan, Matthieu Ricard, Jeanne Tsai, the Venerable Somchai Kusalacitto, Francisco J. Varela, B. Alan Wallace, and Thupten Jinpa, New York: Bantam Books, 2004(2003), p. 288.

ダライ・ラマは理論上では暴力の行使を認めはするが、しかし以下のように暴力の行使に対して慎重な姿勢を崩すことはない。

しかし、実際にこれは非常に難しいことであって、傷つけようとする人間の態度を改めさせる方法が他に何一つない場合にかぎられる。一度暴力を行使してしまえば、状況は予測できないものとなり、さらなる暴力を生み出してしまふ。多くの望まないことが生じることになる。じっと待ちながら状況を観察するほうがより安全である⁴²。

ダライ・ラマがチベット問題を解決するために非暴力を選択しているのは、無批判に暴力を否定しているからではない。むしろ選択肢の一つに暴力を含めている。にもかかわらずあえて非暴力を貫いているのは、暴力に訴えた場合に予想されるより多くの苦しみを考慮した上でのことだと考えられよう。今現在生じている苦しみにとどまらず、これから生じる可能性のあるまだ見ぬ痛みへの共苦、これこそがダライ・ラマに非暴力の道を歩ませているにちがいない。ダライ・ラマにおけるチュウスイ・スンデルの核心はまさにここにあるだろう。彼の思い描くチュウスイ・スンデルの要とは、「共苦」としてのチュウ (chos) なのである。

7. おわりに

これまで見てきたように、ダライ・ラマは自身の主導する政治体制を、チベットの守護尊である観世音菩薩の化身が国政を担う前近代的なものから、民主主義に基づいた近代的なものへと移した。その際ダライ・ラマは政治から宗教的要素を排除したわけではなかった。むしろ、彼の考える「宗教」(chos)の核心に基づいた移行であった。それこそ「共苦」にほかならず、彼はこれをチュウ (chos) という概念のもとに捉えている。ダライ・ラマはチベットの政治における宗教 (chos) とモダニティを、「共苦」によってつなげたといえるだろう。

⁴² Dalai Lama, *op. cit.* 2004(2003), pp. 288-289.

キーワード:

ダライ・ラマ 14 世、宗政和合（チュウスイ・スンデル）、非暴力、共苦

KEYWORDS:

The 14th Dalai Lama, The Union of Dharma and Polity (Tib. chos srid zung
'bre), non-violence, compassion