

「孤独の文明」と「共苦の哲学」

——現代社会とダライ・ラマ十四世——

① 「孤独の文明」としての現代社会

北京オリンピック開催の年である二〇〇八年三月に起こったチベットでの騒乱(図①)は記憶に新しい。幸か不幸か、この事件はそれまで日本ではあまり取りざたされることになかったチベット問題を人々に意識させる契機となった。ダライ・ラマ十四世(以下、ダライ・ラマと略す。図②)はこのチベット問題の鍵を握る人物であるため、各種メディアがチベットと中国との政治的文脈を中心にして彼の発言を取り上げるのは自然なことだったし、そのため超大国中国に包摂されてしまった少数民族の政治的指導者というのが、彼のイメージの中心をなしているかもしれない。むしろそうした位置づけは彼の担う

役割の重要な側面の一つではあるだろう。しかし、ダライ・ラマの持つ射程はなにもチベット問題に限らない。むしろそれと同等、あるいはそれ以上に、チベット問題という枠を超えて、現代社会を生きるわれわれに看過できないメッセージを送り続けている。

本稿は現代社会にむけたダライ・ラマ十四世の思想の一端を、「文明と哲学」という本誌の表題のもとに、「共苦」という観点から明らかにしようと試みるものである。

この試みに際して、現代社会にかなするダライ・ラマの見解について触れておきたい。彼のもっとも包括的な見方は以下のようなものである。

近代世界の状況において、たとえ物質的發展が十分であっても、精神的發展は不

に、自分の家や車やコンピューターなどを所有しようという普遍的な野心が多かれ少なかれすべての人にあるように思われる。これは自然で理解できることである。科学や技術の発展の結果として人々が享受している自律性の増大は良い点である。実際、今日では以前に比べてはるかに独立していられるようになっていく。しかし、これらの発展によって、自

分の将来は自分の周りの人々にではなく、仕事や雇用人に依存しているという感覚が生じることとなった。そうして、自分の幸せにとって他者は重要でないのだから、他者の幸せは自分にとって重要ではないというようになります。私の見解では、人々が愛情を互いに示すことができます。難しい社会をわれわれは作りあげたようである。あま



図① 2008年3月にダラムサラで発行された新聞記事

辻村優英(つじむら まさひで) 高野山大学密教文化研究所受託研究員。宗教学士。京都大学博士(人間・環境学)。「論文」『苦しみという名の贈り物』—ダライ・ラマ十四世における思いやりと普遍的責任—(学位論文)、「ダライ・ラマ十四世における祈りとモダニティ」(『宗教と倫理』第七号)など。

十分である [Dalai Lama 2000b: 260]。十分な物質的發展と不十分な精神的發展、このアンバランスについて彼はさらに詳しく書き綴っている。

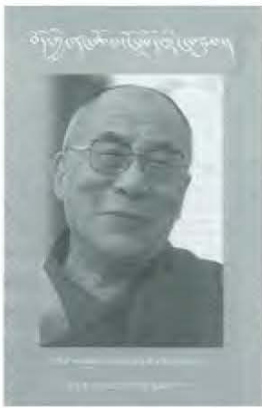
近代社会の都市化の進展によって、人々の生活は高度に「極集中し互いの距離が近くなっている。この文脈において、今日、われわれは他者に頼る代わりに、できることなら機械やサービスに頼ろうとしている。以前なら農民は親戚に声をかけて収穫を手伝ったものであったが、今日では単に業者に電話をするだけである。近代的な生活は、可能ながかり他者に直接頼らないようになっている。できるだけ自分が独立していられるよう

り豊かでない(一般的には田舎の)社会でみられるような、人々を安堵させる特徴である共同体意識や帰属意識の代わりに、われわれが手にしたものは大きな孤独感や疎外である [Dalai Lama 1999: 7-8]。

ダライ・ラマは科学技術による未曾有の物質的發展をもたらした恩恵を認めつつも、その暗部に目をとめ危惧を表明している。彼の考えるわれわれが手に入れた物質的發展の代償、それは孤独感や疎外である。

たしかに現代社会は「物質文明」と呼ばれるにふさわしく、過去に類例を見ないほど物質的發展を遂げた。しかし「物質文明」や「機械文明」は、ダライ・ラマの見方をもとにすれば、同時に「孤独の文明」でもある。

日本語の「文明」という言葉は、civilisationの訳語であり、「易经」や「書経」などからの借用された言葉である[西川 2007(2001): 223]。この「文明」の原語である civilisation という言葉の初出を辿れば、フェルナン・ブローデルが指摘しているように、フランスのミラボーによる「人口論」(1756)に行き着く。そこにおいて「文明」は野蛮と対立する物質的価値と精神的価値を同時にさす言葉だった



図② ダライ・ラマ14世

[Braudel 1993: 35]。しかし今日の日本語の用法では、一般的に「物質文化」ではなく「物質文明」と言われ、「精神文明」ではなく「精神文化」と言われるように「松本 2003: 36」、「文明」という言葉が物質性を、「文化」という言葉が精神性を強調する傾向にある[西川 2007 (2001): 217]。きわめておおざっぱに今日の言葉づかいを図式化すれば、文明は物質(物)を、文化は精神(心)を中心に捉えたものということになる。

孤独感や疎外は、現代を生きるわれわれにとって決して他人事では済まされない問題である。実際、日本社会はこのことを否認なしに、しかもきわめて先鋭かつ悲劇的な形で認識させられることとなった。そのひとつが、いわゆる「アキハバラ事件」と呼ばれるものである。「アキハバラ事件」とは、二〇〇八年六月八日の日曜日、派遣労働者であった青

年K(二十五歳)が東京秋葉原の歩行者天国にトラックで突進し、トラックを降りてダガーナイフでその場にいた十七人を無差別に殺傷した事件である。

この事件を分析した芹沢俊介は青年Kの心の暗部を分析して、そこにあった「孤独」を明らかにしている。芹沢によれば、青年Kの孤独は次の二つを意味していた。一つは働く場所での孤独感ないしは疎外感、もう一つは人間関係に由来する孤独感である[芹沢 2008: 29]。

前者は、昨今メディアでことに取り上げられている派遣労働の現場に由来しており、そこで必要とされているのは「足りる、足りないで減らされたり増やされたりする人」[芹沢 2008: 39]にすぎず、「固有の存在としての『俺』を取り去った後の、数としての『人』、誰でも取り替え可能な、非個性的な人間である——これが青年の感受した疎外感である」[芹沢 2008: 41]と芹沢は結論する。

他方、後者は芹沢によれば、「心の中に特別な『誰か』がない状態」[芹沢 2008: 38]のことである。赤ん坊は母親に絶対依存し、母親はそれを絶対受容するが、「心の中に特別な『誰か』がない状態」とは、赤ん坊がするような絶対依存を無条件に受容す

のこの論点は、エーリッヒ・フロム(Erich Fromm)の分析を見ることによってより明確になるであろう。

近代人の孤独感や無力感は、かれのあらゆる人間関係のもっている特徴によって、さらに増幅される。個人の他者との具体的な関係は、直接的な人間的な性格を失い、かけひきと手段の精神とみなされるようになった。市場の法則があらゆる社会的個人的関係を支配している。競争者同士の関係は、相互の人間的な無関心にもとづかなければならないことは明らかである。もしそうでなければ、誰一人として経済的な仕事を遂行することはできない。たがいに争い、必要ならば、実際に他人を経済的に破滅させることもためらってはられない。雇用人と被雇用人の関係も同じ無関心の精神に貫かれている。…彼らの関係は目的に対する手段の関係であり、お互いに道具となっている。相互の効用性以外に何らの関心も抱かない関係である。ビジネスマンとその顧客の関係もまた同じ手段的なものである。…経済的な関係ばかりでなく人間的な関係もまた、疎外された性格をおび

ている。それは人間同士の関係ではなく、物同士の関係である [Fromm 1994 (1941): 118-119]。

フロムの分析は、「市場」とその生み出す人間関係が「人間同士の関係ではなく、物同士の関係」となってしまう、それが孤独感をもたらしただけを示している。そこで生きる人々は、人間であるにもかかわらず「相互の人間的な無関心」にもとづかなければならない。これこそダライ・ラマが見てとった現代社会の状況にほかならない。すなわち、ダライ・ラマのいう「仕事や雇用人に依存しているという感覚」とは、市場における自他の関係が手段としての物同士の関係となつていくことにはかならず、「他者の幸福は自分にとって重要でない」とは相互の人間的な無関心を意味している。ダライ・ラマの論点は、フロムのいうように「市場」とそれが生み出す人間関係の「物化」にあるといえるだろう。

③ 「悪魔の碾き臼」と「ホモ・エコノミクス」

フロムの分析にはさらに次のような続きがある。

絶対受容者としての「受けとめ手」[芹沢 2008: 38]の欠如、母親の役割をもつ存在の欠如を意味している [芹沢 2008: 52]。それゆえ、青年Kは「誰にも理解されない、理解しようと思えない」という文章をつづっていた。この受け身の文章には、他者を理解する主体としての自分が主軸になるのではなく、相手に自分への理解を真つ先に求めてしまう姿勢が表れている、と芹沢は分析している [芹沢 2008: 46]。

「アキハバラ事件」の犯人を断罪するのは容易い。しかし、犯人の心に潜む「孤独感」や「疎外」という暗闇を垣間見るにつけ、断罪の予先が自分自身あるいは現代日本社会のあり方そのものにまで突きつけられているように思われるのは、はたして筆者だけであろうか。

④ 孤独を生み出す市場

こうした孤独や疎外感はどうして生じることになったのだろうか。ダライ・ラマによれば、各人のなか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、自分の幸福にとって他者は重要でないのだから、他者の幸福は自分にとって重要ではないと思うようになったからである。ダライ・ラマ

手段と疎外の精神の最も重要かつ荒廃した例は、個人の自分自身に対する関係であろう。人間は商品売るだけでなく、自分自身を売り、自分自身が商品であると感じている。肉体労働者は彼の肉体的エネルギーを売り、ビジネスマンや医者やサラリーマンは彼らの人格を売っている。…あらゆる商品と同様に、人間の質的価値、いやそれどころか人間の存在そのものさえも決定するのは市場である [Fromm 1994 (1941): 119]。

人間を疎外し、孤立させる「市場」。他者そして自分自身の存在さえも商品として決定づける「市場」。それをカール・ポランニー(Karl Polanyi)は「悪魔の碾き臼」(satanic mill)と呼んだ [Polanyi 2001 (1944): 35]。彼によれば、市場は本来商品ではないものを商品にしてしまった。そのひとつが労働であり、人間自身にほかならなかった。労働は、生命それ自身に伴う人間活動であり、生命の自余から切り離すことは決してできないし、売るために生産されるものでもない。貯めたり持ち運んだりできるものでもない。したがって、市場で売られるために生産されるもの、と経験的に定義される「商品」では

なら [Polanyi 2001 (1944): 75]。にもかかわらず労働という名のもとに人間が売り物になった [Polanyi 2001 (1944): 130-137]。すなわち、賃金という価格を付与された商品となり市場で売買されるものになったのである [Polanyi 2001 (1944): 72]。ポランニーによれば、労働という商品種は全く擬制的な (fictitious) ものである。しかし、この擬制 (fiction) があるからこそ労働の市場が組織化される [Polanyi 2001 (1944): 76]。こうして労働を市場の法則に従わせることは、それまで有機的だった人間の生活形態を、アトミックで個人主義的なものへと転換させることであった [Polanyi 2001 (1944): 171]。

過去に自身が中心的役割を担った日本の構造改革を批判し、自ら「懺悔の書」を著した中谷巖によれば、市場が孤独を癒してくれることはない。たとえ、個人が市場に参加すること、社会と接触するとしても、市場は匿名性にある需給調整の場にすぎず、人々の精神的なよりどころにはなり得ない。むしろ、「労働の商品化」を加速することで、働く人たちの疎外感を増幅する [中谷 2009 (2008): 335]。「アキハバラ事件」はまさしくこうした市場が有する負の機能を如実に物語っているであろう。

人間像は「ホモ・エコノミクス」なのであった。

三 「共苦の哲学」としての ダライ・ラマ思想

「孤独の文明」に対して、ダライ・ラマはどのような「哲学」を提示しているだろうか。ここでは「哲学」という言葉を、大橋良介のいう「机上の学問という意味ではなくて、現代世界の問題を根底から考える作業」としての「哲学」、あるいは上田閑照のいう「近代文明を批判するための立場としてではなく、人間にとっての根本的なあり方の自覚」としての「哲学」という観点で捉えたい [上田・大橋 2008: 6-7]。こういう観点から「哲学」という言葉を捉えるには、中村元の分析が参考になるだろう。彼は、「哲学」と「宗教」という言葉の西洋および東洋の諸伝統における対応語の意味を検討した。その結果見出した諸伝統の共通分母としての意味は「生き方」ということであった [中村 1987: 330]。

「人間にとつての根本的なあり方」を自覚し「現代世界の問題を根底から考える作業」としての「生き方」「哲学」という観点からダライ・ラマの思想を眺めたとき、彼の提示する「哲学」とは一体何であろうか。それ

ポランニーによると「悪魔の碾き臼」としての市場経済は、「貨幣利得の最大化を達成しようと振る舞う、という期待から導き出される」 [Polanyi 2001 (1944): 71] のであり、人々の「自己利益 (self-interest)」にもとづいている [Polanyi 2001 (1944): 257]。

市場が前提とする自己利益を中心とした人間像は、アダム・スミス (彼のいう共感の重要性に触れているダライ・ラマの見解は後述する) 以来の経済学において「ホモ・エコノミクス」として定義されるものである。「ホモ・エコノミクス」はアトミックな存在であり、自分の満足や利益を最大化すべく市場に参加する [中谷 2009 (2008): 54-55]。すでに見たポランニーの指摘によれば、人間は自らを商品と化して市場に参加する。そうして自己利益の最大化を目指し、そのために他者が不幸になったとしても何の道徳的責任を感じたりしない合理精神こそが、「ホモ・エコノミクス」に求められる資質であると中谷は述べている [中谷 2009 (2008): 112]。

市場経済社会においては、「経済が社会的諸関係のなかに埋め込まれるのではなく、社会的諸関係が経済システムのなかに埋め込まれる」 [Polanyi 2001 (1944): 60] ており、「市場の法則があらゆる社会的個人的関係を支配

は市場経済社会が十分に汲み取ってこなかった、あるいは排除してきたものを掘り起こす作業にはかならない。そしてこの点を探るに際しても、孤独感などの現代社会における諸問題に対処すべくなされたダライ・ラマの提言からは、教えられるところが多い。

実際、他者への関心によって動機づけられた行動を取り始めるやいなや、絶望感や孤独感などといった、近代生活の特徴となつていく精神的あるいは感情的な苦しみは軽減される [Dalai Lama 1999: 111]。

もしあなたが孤立感や孤独感を克服したいのなら、基本的な態度を大きく変える必要がある。その最良の方法は、あなたの心に共苦を抱いて他者に接することである [Dalai Lama 1999 (1998): 53]。

「他者への関心によって動機づけられた行動」、これはダライ・ラマの思想を貫く大きな柱であり、一言でいえば「共苦」である。このように彼が現代社会に向けて提示する「哲学」を形容するとすれば、「共苦の哲学」ということができよう。

している [Fromm 1994 (1941): 118]。「ホモ・エコノミクス」はそうした社会で生きる人々に求められる人間像である。

現代社会の人々のあいだで「自分の将来は自分の周りの人々にはではなく、仕事や雇用人に依存している」という感覚が生じることとなった。そうして、自分の幸せにとつて他者は重要でないのだから、他者の幸せは自分にとつて重要ではないというようにますます思うようになった。私の見解では、人々が愛情をお互いに示すことがますます難しい社会をわれわれは作りあげたようである」と述べるダライ・ラマの分析は、人間の商品化を推し進める市場とそこで求められる「ホモ・エコノミクス」という人間像を捉えたものにはかならない。

以上、現代社会についてのダライ・ラマの見解を、諸研究の助けを借りて明確にしようとしてきた。彼の考える現代社会における孤独の要因の一つは市場における労働の商品化すなわち人間の商品化にあるといえよう (ダライ・ラマの文脈から労働の商品化を再定義する作業は後述する)。その意味で現代社会を文明Ⅱ物質 (物) という図式によって「孤独の文明」と言い表すことができるだろう。そして、「孤独の文明」で中心的な役割を担

「孤独の文明」に対してダライ・ラマが提示する「哲学」を「共苦の哲学」と捉えるのにまず注目すべきは彼の描く人間像である。

根本的に人間の本質は共苦し、優しいものであるということ、私のゆるぎない確信である [Dalai Lama 1999 (1998): 39]。

こうしたダライ・ラマによる人間の本質についての見方は「ホモ・エコノミクス」とは対極的である。すでに中谷の指摘において見たように「ホモ・エコノミクス」に求められるのは、自己利益の最大化を目指し、そのために他者が不幸になったとしても何の道徳的責任も感じることのない合理精神である。それゆえ「ホモ・エコノミクス」は、他者のために尽くしたいとか、社会との絆を持ちたいというような、人間が本来持っている要素を非合理なものとして排除してしまう [中谷 2009 (2008): 56]。他者の苦を共にしようなどということはなおさら法度である。

それに対し、ダライ・ラマの描く人間像は「ホモ・エコノミクス」が非合理なものとして排除してしまったものの、すなわち「共苦」を中心に据えている。

④ ダライ・ラマにおける「共苦」

ダライ・ラマのいう「共苦」とは何か。これは彼の思想的基盤である仏教に根を有している。ここで仏教についてのダライ・ラマの見解を通して、「共苦」の意味内容に迫ってみたい。

仏陀の教えというものを突き詰めて言えば、私がいつも述べているように、縁起の見解と、非暴力の行為である [Dalai Lama 2000b: 308]。

ダライ・ラマは仏教を「縁起の見解」と「非暴力の行為」の二つによって特徴づける。「縁起の見解」については紙数の関係で論じることができないので、ここでは「非暴力の行為」を中心に考察することにする。「非暴力」について彼は以下のような説明をしている。

仏教徒の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。これは大乘のダルマ (chos) の核心である。小なる意味においては、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。これは小乗のダルマの核心である。結局、大乘小乗二つのダルマの根本はニンジェ (snying rje) にある [Dalai Lama 2000b: 212]。

ダライ・ラマは仏教における「非暴力」を大乘小乗の二つに分けつつも、両者の元には「ニンジェ」があるという。「ニンジェ」とは仏教でいう「慈悲」のうちの「悲」にあたるチベット語で、彼はこれを次のように定義する。

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である [Dalai Lama 2005 (1996): 51]。

ここでいう「有情」とはチベット語で「セム・チェン」(sems can)、すなわち「心を有するもの」を意味し、苦楽を感じることで存在の存在の指す。「ニンジェ」とは、そうした有情が苦しみから離脱するようにと欲することである。この定義を踏まえたうえで、ダライ・ラマは以下のようにも言う。

われわれの生得的な感情移入の能力は、

すべての人間的資質の最も貴重な源泉であり、それをチベット語ではニンジェと呼ぶ。一般的には単に compassion と訳されているが、ニンジェという言葉には簡潔に伝えるには難しい多くの意味がある。しかしながら、そこに含まれている考えは普遍的に理解されているものである。それは、愛や、好意、親切心、優しさ、心の寛大さ、そして心の温かさである。また、共感 (sympathy) や愛情の意味でも使われる。他方、それは見下したような同情 (pity) を意味しない。恩着せがましきでもない。むしろ反対に、ニンジェは他者との結びつきの感覚を意味している [Dalai Lama 1999: 73-74]。

ダライ・ラマのいう「ニンジェ」には上述のような様々な意味が含まれており、これにびったりと当てはまる訳語はみつからないが、本稿ではそうした意味内容を含んだものとして、これをあえて「共苦」と訳すことにする。ダライ・ラマによれば、「共苦」はすべての人が持つ人間的資質である。

⑤ ダライ・ラマの「共苦」と「共感」

すでに見たようにダライ・ラマは共苦を人間の本質と捉えている [Dalai Lama 1998 (1998): 39]。こうした人間像を描くダライ・ラマは、共苦を排除してしまった「ホモ・エコノミクス」を基礎に置く市場経済を危険なものとしている。

アダム・スミスは経済システムの道德的側面に関心を抱いていたが、その後継者たちの多くはこの側面を無視している。私は道德的側面を欠いた経済システムは危険だと考えている。それゆえ、私は自由市場に責任 (responsibility) の側面を加えたい [Dalai Lama 2008: 180]。

ここで注意しておかなければならないが、ダライ・ラマは市場経済を危険なものとして捉えているからといって、そのすべてを否定しているわけではない。彼は適者生存には反対しながらも、思想や宗教の自由および多様性があるという点において自由市場に信頼を寄せている [Dalai Lama 2008: 175]。市場経済を全面的に否定するのではなく、そこに

責任の側面を「加えたい」と述べているのはそのためである。ダライ・ラマは市場経済を廃棄すべきだとは決して考えておらず、その不十分な点あるいは彼が危険だと考える欠点を補完すべきだと言っているのである。その補完すべき点というのが、彼のいう道德的側面である。この点で看過できないのは、ダライ・ラマが論じているアダム・スミスの道德的側面である。

アダム・スミスは自己を他者の立場に置いて考える道德的感覚の発展に言及している。これはわれわれが「自己と他者の交換」と呼ぶものである。不幸にもアダム・スミスは自己と他者を交換する訓練の必要性を十分に強調しなかった。道德的問題に深い関心と洞察を持っていたにもかかわらず、スミスは競争とその規制がすべての人に繁栄をもたらすと信じた。欠けているのは、正しい行い (Right Conduct) もまた必要だと主張することである [Dalai Lama 2008: 178]。

ここでダライ・ラマが触れている「自己と他者の交換」とは、シャーンティデーヴァの『入菩薩行論』第八章に説かれている「自他

等換」(bdag gzhan myam brje) のことである。「自他等換」とは、「自他平等」の認識を育むことによって自己と他者の立場を交換し、自己中心的な考え方を減じて共苦を發展させる方法である。「自他等換」および「共苦」の要となる「自他平等」についてダライ・ラマは次のように説明している。

自他平等 (bdag gzhan myam pa) とは、自分が幸福を欲し苦を欲さないように、虚空のように尽きることのないほど多くの有情もまた、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ある [Dalai Lama 2002 (2000): 88]。

「自他平等」の認識とは、自己と同じく苦を経験し苦を欲さないものとして、他者を認識することである。共苦はこの認識にもとづく。市場経済において補完すべきだとダライ・ラマが言う道德的側面とは、「自他平等」の認識とそれにもとづく「共苦」のことにほかならない。ダライ・ラマは、スミスの説いた共感を共苦と捉え、これを市場経済社会に付け加えたいと考えている。

六 「自他平等」と労働の商品化 ——人間からの苦の排除

この「自他平等」の認識をもとにすれば、これまで問題としてきた労働の商品化をダライ・ラマの文脈で再定義する作業が可能になる。

すでにみたボランニの指摘によれば、労働とは生命それ自体に伴う人間活動であり、生命の自余から決して切り離すことができない。ダライ・ラマの文脈に置き換えて言えば、人間活動とは精神的・肉体的な「苦」からは決して切り離せないものである。にもかかわらず、市場で取引されるのは、なんらかの商品を生産する労働であり、精神的・肉体的な苦ではない。

「苦」とは何か。ダライ・ラマによれば、「欲さないものが苦である」[Dalai Lama 2000a: 389]。それゆえ、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」が市場における取引の組上に上がることはない。非生産的で効用性のない「苦」に賃金が支払われることはない。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、病気などは見向きもされないし、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う。市場において人々を結びつけるのは「苦」ではない。「ホモ・エコノミクス」は「苦」を取引しようとは決して思わない。ダライ・ラマのいう「自他平等」の考え方からすると、商品化された労働の取引を中心とした人間同士の関わりは、人間であるかぎり絶対に避けることのできない「苦」を排除している。

フロムが市場における人間関係を「物同士の関係」と表現したのは実に興味深い。ダライ・ラマによれば、われわれは物に対して共苦することはできない。なぜなら、物は「苦」を感じない[Dalai Lama 1999: 74]、いわば「苦」を排除しているからである。

こうしたダライ・ラマの文脈から労働の商品化を再定義すれば、人間からの「苦」の排除ということができよう。すなわち、ボランニが擬制だとする労働という名の商品は、人間から「苦」を排除した擬制的な商品というに等しい。

七 市場に付け加えるべき「責任」 ——ダライ・ラマの「普遍的責任」——

市場において労働の名のもとに「苦」を排除した擬制的な商品として人間が取引されるとするならば、そこで必要となるのは人間の

本質である「苦」を汲み取ることはないだろうか。ダライ・ラマはまさしくこの必要性に応えるために、市場に「責任」を付け加えるべきだという。この「責任」の意味するところを理解するには、彼独自の概念である「普遍的責任」(Universal Responsibility)についての考察が不可欠である。

ダライ・ラマは、一九七三年に最初に西洋を訪れたとき以来ずっとこの概念を提唱し続けてきた[Dalai Lama 1999: 169]。彼がこの概念を提唱した背景を種々に推測することができよう。たとえば、仏教を世界的に広めるための言説、あるいはチベット問題解決に向けて国際的理解と協力を得るための戦略的な言説として受け止めることもできるかもしれない。しかし、ダライ・ラマ自身は仏教徒として、ましてやチベット人としてではなく、あくまで一人の人間として現在の世界的な道德的危機に対処すべく「普遍的責任」を提唱しているのだと述べている[Dalai Lama 1999 (1997): 5-6]。したがって、ダライ・ラマが市場における道德的側面の欠落を補完するために付け加えるべきだとする「責任」とは、彼のいう「普遍的責任」のことだと考えなければならない。

「普遍的責任」という言葉は、英語では

九 菩薩の勇ましい心

他方、「チ・セム」の「セム」(sems)は、それ単独ではダライ・ラマが英訳しているように consciousness を意味し、日本語では「心」と訳される。しかし、普遍的責任の文脈では単に「心」を意味するにとどまらない。

Universal Responsibility として統一されているものの、チベット語では様々な言葉が存在しており、一つの術語として統一されていない。しかしダライ・ラマ自身が述べているように、その意味内容は「チ・セム」(spyi sems)というチベット語に集約されていると考えてよい[Dalai Lama 1999: 162]。そのように踏まえた上で以下、「普遍的責任」の意味内容について考察したい。

八 普遍としての苦

「チ・セム」の「チ」(spyi)とは、公私の「私」(sger)や「個別」(bye brag)の対義語で、「普遍」を意味する。そして「普遍的責任」における「普遍」は、共苦の及ぶ範囲を指している。

共苦の及ぶ範囲が「普遍」であるとは、敵や友人あるいは手段がそうでないかといった区別を他者について設けないことだとダライ・ラマはいう。他者をこのように区別するものは、自己の私的な精神的投影だと彼は見なす[Dalai Lama 1999 (1998): 92]。他者を手段とみなすかどうかは、「自己にとって」、その者が役に立つかどうかなどの私的な見解によって決定されるのであり、他者を手段であらしめる、完全に独立した本質的根拠はない。自己の私的な見解と他者の私的な見解と

の関係によって、個々の人物は手段として位置づけられるにすぎない。ダライ・ラマの考えからすれば、他者についてのこうした区別は「私」によって規定された「個別性」にもとづいている。

共苦とは、このような私的な区別にもとづくものではない。ダライ・ラマによると、他者が自己にとつていかなる存在であろうと、人間(あるいは有情)であることには変わりはなく、自己と同じように苦を感じ、苦を欲さない。この点においてあらゆる他者のなかに苦という「普遍性」を見出すことができる。好きな色の花瓶であろうと、嫌いな色の花瓶であろうと、花を生ける物であるという点において区別がないのと同じように、「普遍」としての苦という点から見れば有情もまた区別することができない。

普遍的責任の考えの背後にある前提は単純な事実である。すなわち、すべての他者の欲求は自分自身の欲求と同じであり、すべての生けるものは幸福を望み、苦を望まない、ということである[Dalai Lama 1999 (1997): 8]。

真の共苦は他者の福利に対する親密な感覚であると同時に、それに対する責任の感覚でもある。真の共苦はわれわれが他者をわれわれと同じような存在、すなわち幸福を望み、苦を望まない存在として受け入れるときに発現する。真の共苦は他者の困難や苦痛の経験に対する、責任の感覚と結びついた心からの関心を発達させたときに現れる。普遍的責任の基本的な意味は、自己中心的な動機なしに共苦の感覚から他者に対して何かをなそうと欲することである。それが私の考えであることである。：：ボーディ(bodhi)は仏教徒にとつて特別な意味がある。サットヴァ(satva)は本質(essence)を意味する。しかし、ここでのチベット語の意味は勇ましい決断と同類の何か、すなわち他者について考え、他者に

対して何かをすることであり、それはわれわれの責任の感覚にまで達する。これを実行し、この惑星の他の生けるものを助けようとすることは非常に重要である [Dalai Lama 1995: 5-6]。

ボーディとサットヴァという言葉が出てきていることから推すると、ダライ・ラマはここでボーディサットヴァ (bodhisattva) すなわち「菩薩」を念頭においている。ボーディサットヴァはチベット語で「チャンチュブ・セムバ」(byang chub sems dpa) という。ボーディはチベット語のチャンチュブ (byang chub) に相当し、サットヴァはチベット語の「セムバ」(sems dpa) に相当する。そして「セムバ」は「勇ましく」(dpa) 心 (sems) を意味する。

この発言から、普遍的責任、すなわちチベット語の「チ・セム」におけるセム (sems) は、「チャンチュブ・セムバ」(菩薩) における「セムバ」の意味をも視野に入れているとダライ・ラマが考えていることが読み取れる。それゆえ普遍的責任における「セム」は「セムバ」すなわち「菩薩の勇ましい心」を意味していると考えられる。

ダライ・ラマが市場に付け加えたいと述べていた「責任」の意味するところは重大である。彼のいう「責任」すなわち「普遍的責任」は第一に、「自他平等」にもとづくものである。それはすべての人間（あるいは有情）を自己と同じく「苦」を経験し、「苦」を欲しない存在だと認識することである。この視点は、苦を排除した物々商品として人間をみなす市場における擬制的な認識の対極に位置している。ダライ・ラマはこうした市場における認識には賛同しない。彼が強調するのは「苦」を本質とする存在として人間を見ることがである。そして第二に、「普遍的責任」は「他者が苦から離脱するように私が為そう」という意思であり、自発性を伴った積極的な「共苦」である。他者の苦によって動機づけられた「共苦する人間」とも呼ぶべき人間像は、自己利益によって動機づけられる「ホモ・エコノミクス」とは対極に位置するものである。ダライ・ラマが強調するのは、自己利益の追求ではなく、積極的に他者の苦を引き受け、それを取り除くことである。

十一 孤独の文明と共苦の哲学

「孤独の文明」としての現代文明、そこで経験される孤独の要因の一端は、市場にお

十 「大悲」と「責任」

ダライ・ラマによると、菩薩は自己の利益だけでなくすべての他者（有情）の利益をもたらそうとする菩提心を出発点にしている [Dalai Lama 2006 (1998): 181]。では、彼のいう他者の利益を追求する欲求とはどのようなものであろうか。

実際、菩提心の利他の精神を発展させるためには、単なる共苦を持つだけでは十分ではない。菩提心は、他者を助けるという任務を負うことをいとわない、責任の感覚をともなった共苦にもとづかねばならない。この責任の感覚は、例外なくすべての生きとし生けるものへ広がる自発的で心からの共苦を生ぜしめて初めて起る。これは普遍的な共苦 (universal compassion) である。これはマハーカルナー (mahakaruna) もしくは大いなる共苦 (great compassion) と呼ばれ、通常の限定された共苦とは区別される。しかし、それは自分自身と他者両方の苦の本質に対する本當の洞察を得ることなくしては生じえないであろう [Dalai Lama 2005: 119]。

労働の商品化と、そこで求められる「ホモ・エコノミクス」という人間像にある。ダライ・ラマからすれば、その最大の問題点は、人間にとつて本質的で不可避な「苦」を排除している点にある。労働の商品化も「ホモ・エコノミクス」も人間の一面だけをとらえたものにすぎず、「苦」という人間の本質を汲み取ってはいない。こうした問題点に対処すべくダライ・ラマが提示するのが、他者を自己と同じく「苦」を経験し、かつそれを欲しない存在であるとする「自他平等」の認識と、「他者が苦から離脱するように私が為そう」という自発性を伴った積極的な「共苦」である。

ダライ・ラマがこのような提示をするのは、現代社会のあり方を否定し、それを根底から覆すためではない。むしろ、現代社会に欠けている部分を補完するためである。前述したように、ダライ・ラマは物質的発展の恩恵を維持することを認め、思想・宗教の自由と多様性があるという点で自由市場に信頼を寄せている。彼はこうした現代社会の良い（と彼が考える）側面を残すことを望んでいる。しかしその反面、孤独感に代表される人々の内的な問題が生じていることを重視しこれを憂慮している。「孤独の文明」におけるこうした問題を克服するために必要だとダライ・ラ

ダライ・ラマによると、菩提心における他者の利益を追求する欲求とは、マハーカルナー、すなわち「大悲」(syng rje chen po) のことである。それは共苦にもとづくもの、しかも責任の感覚をともなったものである。普遍的責任における責任とは「大悲」における責任の感覚だといってよいだろう。この責任の感覚は「大悲」の文脈から規定される。

大悲とは何かと言えば、それは、苦から離脱できればと思うだけでなく、苦から離脱するように私が為そうと思つて、勇気あるいは真摯な心をもっていることによつても導かれるものである [Dalai Lama 2006 (1998): 188]。

ここで述べられている「苦から離脱できればと思う」ことは、ダライ・ラマのいう「悲」すなわち「共苦」であるが、「大悲」はそれにとどまらない。そこには「私が為そう」という意思が含まれているとダライ・ラマはいう。したがって、ダライ・ラマのいう責任の感覚とは、「他者が苦から離脱するように私が為そう」という意思のことだと見なすことができる。

マが考えるもの、それが「苦」を中心に展開する「共苦」という「生き方」は「哲学」である。

しかしここで、自己利益の追求という人間の重要な一側面が問題となる。本稿ではあたかも自己利益の追求と「共苦」が相反するものであるかのようにつまびらかにしたが、ダライ・ラマの思想の中にはこの両者が結びつく可能性が潜んでいる。それは、仏教学者でダライ・ラマの弟子でもあるロバート・サーマン (Robert Thurman) が「覚醒した自己利益」(enlightened self-interest) と総評的に表現するものである [Thurman 2008: 108]。ダライ・ラマが「自己利益」というものをどのように考えているかという問題については別の機会に論じることとして、今は「共苦の哲学」を端的に表現しているダライ・ラマの言葉を引用して本稿を閉じたい。

私にできるのは人々の苦しみを分かち合うことによつて、人々の役に立てるよう努力することだけである [Dalai Lama 1999: 47]。

Dalai Lama 1992, *Generous Wisdom*, translated by Tenzin Dorjee, edited by Dexter Roberts, The Library of Tibetan Works and Archives, India.

—1995, *Dialogues on Universal Responsibility and Education*, Library of Tibetan works and archives, New Delhi.

—1999 (1996), *Shes yon lam ston*, bod gzhung shes rig dpar khung, India.

—1999 (1997), *Love, Kindness and Universal Responsibility*, Pajor Publications, India.

—and Howard C. Cutler 1999 (1998), *The Art of Happiness*, Coronet Books, London.

—1999, *Ethics for the New Millennium*, Riverhead Books, New York.

—2000a, *srid zhi'i mnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas rgya che'i bod mi ser shes mung tshogs la blang dor byed sgo'i shor stsal ba'i bka' slob phyogs bsdabs bzahgs so// pod dang po/*, bod gzhung phyi drit las khung, Dharamsala, India.

—2000b, *srid zhi'i mnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas rgya che'i bod mi ser shes mung tshogs la blang dor byed sgo'i shor stsal ba'i bka' slob phyogs bsdabs bzahgs so// pod gnyis pa/*, bod gzhung phyi drit las khung, Dharamsala, India.

—2000c, *srid zhi'i mnam 'dren gong sa skyabs mgon chen po mchog nas rgya che'i bod mi ser shes mung tshogs la blang dor byed sgo'i shor stsal ba'i bka' slob phyogs bsdabs bzahgs so// pod gsum pa/*, bod gzhung phyi drit las khung, Dharamsala, India.

—2002 (2000), *bod gams can gyi khyad nor*, rigs

—2002 (2000), *bod gams can gyi khyad nor*, rigs

slob lung rtsegs tshogs chung, Dharamsala, India.

—2005 (1996), *nang pa'i lla spyod kun bus*, rigs slob lung brtsegs tshogs chung, Dharamsala, India.

—2005, *The Four Noble Truth*, translated by Geshe Thupten Jinpa, Harper Collins Publishers, Delhi, India.

—2006 (1998), *sems kyi zhi bde*, rigs slob lung brtsegs tshogs chung, Dharamsala, India.

—2008 (2007), *bod kyi nang chos ngo sprod sying bsdu*, stu bear nam par rgyal ba plan bde legs bshad gling grwa tshang gi shes yon lhan tshogs, Dharamsala, India.

—and Laurens van den Muyzenberg 2008, *The Leader's Way*, Nicholas Brealey Publishing, London.

Braudel, Fernand 1993, *A History of Civilizations*, translated by Richard Mayne, Penguin Books, New York, U.S.A.

Dayal, Har 1975 (1932), *The Buddhist Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi.

Dgra bcom pa chos skyob 2008, *ched du bryid pa'i tshoms*, bod gzhung zhes rig dpar khung, Dharamsala, India.

Dpa'i bos mdzad pa 2006, "skyes pa'i rabs kyi rgyu", *rgya gar gyi slob dpon chen po dpa' bos mdzad pa'i shked pa'i rabs kyi rgyud dang slob dpon chen po bi dpa' ting has mdzad pa'i skyes rabs dka' gyal bces bzahgs so*, bod gzhung shes rig dpar khung, pp. 1-342.

Polanyi, Karl 2001 (1940), *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston.

Polanyi, Karl 2001 (1940), *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston.

Rong bob lo bzang sryan grags 2003, *byams brise dang drang bden gyi bla srog*, bod gzhung phyi drit las khungs, Dharamsala, India.

Thurman, Robert 2008, *Why the Dalai Lama Matters*, Atria Books, New York.

Tāntinen, Unto 1976, *Ainpa*, Rider and Company, London.

上田閑照・大橋良介 二〇〇八「文明と哲学」『文明と哲学』第一号「燈影舎」六頁から「四頁」。

芹沢俊介 二〇〇八「若者はなぜ殺すのか アキハバラ事件が語るもの」『小学館』

中谷巖 二〇〇九 (二〇〇八)「資本主義はなぜ自壊したのか」『集英社 インターナショナル』

西川長夫 二〇〇七 (二〇〇一)「国境の超え方」『平凡社ライブラリー』

松本健一 二〇〇三「砂の文明・石の文明・泥の文明」『PHP新書』

註

●1 本名が「ジャンペル・ンガワン・ロサン・イエシ・ナン・ン・ギヤンキ」(jam dpal ngag dbang blo bzang ye shes bstan 'dzin rgya msho)「ダライ・ラマの「ダライ」は「ヤン」を意味する」「ラマ」はチベット語で「上師」を意味する。一般的に「ダライ・ラマ」は「活仏」だと言われているが、これは誤りであるとダライ・ラマ自身が指摘している。彼によると「活仏」という中国語は「生きている仏陀」を意味するが、チベット仏教ではそのようなことを認めておらず、「化身」(sprul sku)とするのが正しい。[Dalai Lama 2005 (1990): 1-2]「チベット人はダライ・ラマ

マのことを「ダライ・ラマ」とは呼ばず、「ギヤル・リンポチ」(rgyal ba rin po che 仏陀のような主)や「ロンサ・キヤンモン・ナムボ・ナム」(gong sa skyabs mgon chen po mchog「最上の偉大なる守護者」などの尊称と呼ぶ)。

●2 ホラニによって、本来商品でないのに商品と化してしまつたものは「労働・土地・貨幣の三つである」[Polanyi 2001 (1944) 1944]: 75。

●3 大橋・上田によつての規定は「岡本道雄が繰り返し用いた「哲学」という言葉の意味を二氏が端的にまとめたものである」。

●4 ダライ・ラマは仏教を「非暴力」(tshie ba mi byed pa)として特徴づけており、サンスクリットの「アヒンサー」(ahimsa)を念頭に置いている。[Dalai Lama 1995: 5]。だが、このアヒンサーという言葉は仏教一般において確たる地位を確保しているわけではないようである。

ターティネン (Tāntinen) によれば、「パリー仏教においては事情が異なる。アヒンサーという言葉はあつたに使われない。また、術語であらもない。…仏教徒にとってアヒンサーに相当する言葉を研究するにあつて、他の言葉にも言及しなければならない。アヒンサー (ahimsa) 英語で injury (killing) とアヒンサー (ahimsa) 英語で non-injury」という言葉は「ダル・シャストラ」(Dharmashstra)の中でも幾度か出てくる。それらは仏教徒の文献により頻繁に出てくる」[Tāntinen 1976: 10]。「パリー語文献においてアヒンサーとアヒンサーは戒の中にリストされていない。…サンスクリット仏教において、ヴァスバンドウによると、アヒンサーは道徳的徳 (śūśala-dharma) の一つである」[Tāntinen 1976: 72-73]。

しかし「チベット語で非暴力を意味する「ツェツ」

メツ」(tshie ba med pa) という言葉は、初期の仏典「ウダーナヴァルガ」のチベット語訳「自ら語つた言葉」(ched du bryid pa'i tshoms) (便宜上) 以降において「ウダーナヴァルガ」と表記するものはすべてこのチベット語訳のことを指す」において用いられている。これは二〇〇八年二月にダラムサラで行われたダライ・ラマの説法において使用されたテキストである。「ウダーナヴァルガ」三〇章「幸福の章」(bde ba'i tshoms) に「(他人を) 傷つけようとする人の間にあつても、(われわれは) 傷つけようとはく居よう。暴力の間にあつても非暴力(ツェツ) 嘆く(ツェツ) 大いに楽しく生きよう」(tshie ba can gyi mi nang na// tshie ba med par gnus pa dang// tshie ba'i nang na tshie med pa// kyi mi'o shin tu bde bar tsho//) [Dgra bcom pa chos skyob 2008: 121] とある。

またターティネンが述べているアヒンサーは「ヴァスバンドウ (dhyāg rgyen) の『阿毘達磨俱舍論』(chos mgon pa'i mdzod) あるいは略して mdzod) やアサンガ (thogs med) の『大乘阿毘達磨集論』(chos mgon pa kun las btus pa) あるいは略して mgon pa kun bus) に説かれる心の體 (sems byung、心所) の一つで、チベット語では「ナム・ル・ツェツ」(nam par mi tshie ba) と訳されている。[Dalai Lama 2006 (1998): 84]。この「ナム・ル・ツェツ」(mi tshie ba) も非暴力を意味する言葉である。

●5 他方「慈」の定義は「幸福が不足しているすべての有情が、幸福と幸福の因のすべてを持つることに欲する」と [Dalai Lama 2005 (1996): 51] である。

●6 ダライ・ラマによれば「チベット語で感情移入は「他者が苦しむ」(gzhan sdug bsngal ba) に (la) 耐えられない (mi bzod pa)」とチベットを意味している。[Dalai Lama 1999: 64]。

●7 ダライ・ラマのいう「正しい行い」とはチベット語の「善良なる行為」(ya rabs spyod bzang) のことを指している。ダライ・ラマによれば「善良なる行為はすべての人が実践すべきものである。われわれに必要なのは、人間の善き特質であるものの差恥心、慈しみ、共苦、欲望を少なくして満足を知ることである」[Dalai Lama 1999 (1996): 114]。

●8 一九七三年にダライ・ラマはヨーロッパ十一カ国を訪問している [Rong bo blo bzang sryan grags 2003: 135]。資料の都合上、Universal Responsibility の初出を確認することができなかったため、いつの国で発言したかなどの詳細は不明である。

●9 原文の表記のままに記してある。

●10 ホーディ・サットヴァにおけるサットヴァ (satva) の意味する「清く」については諸説ある。ハル・ダヤル (Har Dayal) は諸学者の見解を分析して以下のようにとりまとめている [Dayal 1975 (1932): 4-9]。

① 本質 (Wesen, Charakter, essence, nature, true essence)。

② 生けるもの (any living sentient being, ein lebendes Wesen)。

③ 心 (spirit, mind, sense, consciousness, Geist)。

④ 萌芽 (embryo)。

⑤ 知性 (mind, intelligence)。

⑥ 結びついている (clung, stuck, attached, joined, connected)。

⑦ 力 (strength, energy, vigour, power, courage) である。

ダヤルは「チベット語のセム (sems dpa) の解釈において、セム (sems) が mind あるいは heart を意味し、パ (dpa) が hero あるいは strong man を意味するものであつて、上記の③あるいは⑦の部類に入るとしている」[Dayal 1975 (1932): 8]。

●11 「大悲」にはこれ以外に重要な特徴がある。ダライ・ラマの説明を参照してみよう。

「意識的に他者の苦に対して心を開き、他者の苦に対する感受性を高めるならば、他者のとらえ

がたい苦にさへ強く心を動かされ、他者に対していいしれない責任感を持つようになる段階にまで、其苦を徐々に広げてくことができる。この感覚は、他者が苦とその原因を克服するのを手助けするために、ひたすら自分自身を捧げるようにさせる。チベット語ではこの究極的な段階のことをニンジュ・チェンモ (*nying je chenmo*) といい、字義的には大いなる共苦 (*great compassion*) という意味である」[Dalai Lama 1999: 123-124]。

ここには、自己を捧げることが示されている。このことはたとえば、「ジャータカ・マラー」(*Sadda paṭi rāṭṭa kṛti rāṭṭa*) において、「大悲は他者の苦によって苦悩し自己の幸福を見ないことである」[Dpa' bsdzad pa 2006: 58] と説かれていることから、大悲の中心的な特徴の一つだと理解してよいであろう。「ジャータカ・マラー」は釈迦の前生の物語を集めたものである。そもそも、菩薩というのは釈迦の前生を含め、彼の成道以前を指すものであった。「ジャータカ・マラー」は歴史的事実であったかどうかという問題は抜きにして、そのような菩薩の行動録として編まれたものである。そこには、自らの命を捨てても餓えた動物を救う話や、自分の財産や妻子までも布施をしようという、一見すると自己犠牲に思える菩薩の行為が記されている。「ジャータカ・マラー」に説かれるそういった菩薩の行為についてダライ・ラマは次のような説明をしている。

「菩薩の寛大さはもろろ無限の利他主義の一つの例である。われわれは彼がしたように自らの身体や所有物や親族を布施するという実践をすることができない。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布施についてよく考えねばならない。たとえば、私が瀕死の肉食動物と対面したとする。そのとき、その動物の命を救うために私の体を差し出すことができるかもしれない。しかし、そうすることによって自分の今生は終わり、転生へ向かうことは分かっている。そのとき私は、生きながらえるのと転生するのとどちらがより価値があるかをよく考えねばならない。もし今生において悟りへと向かうのにやらねばならないことが多くあるのなら、私は体を差し出すべきではないであろう。しかしながら、より十分に悟った人間ならば可能であろう」[Dalai Lama 1982: 114]。

「ジャータカ・マラー」に説かれる菩薩の行為というものは、日常をはるかに超越したものである。そこには、他者のために自己の命を捨てるという究極の段階をも含まれている。このような行為は普通の人間にとつて、到底できないものであろう。このことは今の引用にあるように、ダライ・ラマも認めるところである。

●12—苦も楽もすべて自己自身による、とするならば、ここで次のような問題に直面せざるをえないように思われる。それは、菩薩が他者を苦から離脱するようにするというのはどういうことなのか、という問題である。苦楽がすべて自己一元的に生じるのであれば、菩薩のような他者がそこに介入できる余地はないのではないだろうか。この問題に関係してダライ・ラマは以下のように述べている。

「苦というのは世尊の御手によって順々のようになされて苦が消えることはないのであって、苦の原因である悪業を世尊が洗い流しなされるわけでもない。他者の苦を世尊によって大悲の力で、他者の苦をこちらにお受けになって、世尊自身の円満なる功德などをわれわれに恩寵としてお与えになることはない」[Dalai Lama 2008 (2007): 177]。

仏教の創始者である釈迦であっても、直接他者の苦を取り除くことはできないとダライ・ラマはいう。このように述べたあとで、彼は他者の苦をなくすことと釈迦との関係について以下のように述べている。

「原因に対する無知によって苦が生じるならば、原因がいかなるものであるかを世尊が告示になり、原因に対する無知の心を知る知識によって、苦の原因を消すのである」[Dalai Lama 2008 (2007): 177]。

他者の苦に対する釈迦の役割というのは、その苦を直接に取り除くことではなくて、苦の原因を他者に知らせ、他者自身が努力して苦をなくすことができるようにすることにあるという。そのように釈迦が述べたとしてダライ・ラマは以下のように説明している。

「世尊は『自己こそが自己の主人であって、すべては自身に依っている。私は道を説く者であって、医者のようなものである。私は、あなたたちに役立つ薬を与えることができる。しかし、自分自身でそれを飲み、自分自身を世話しなければならぬ』と説いた」[Dalai Lama 2005 (1996): 40]。