

アンベードカルの仏教理解の再検討： 主著『ブツダとそのダンマ』を通して

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2016-12-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: パーセル, 正子 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/369

アンベードカルの仏教理解の再検討

—主著『ブッダとそのダンマ』を通して—

パーセル 正子

1. はじめに

近年、世界各地で仏教徒や仏教団体による社会参加が活発化している。エンゲイジド・ブッディズム（Engaged Buddhism）と呼ばれるその活動は、平和運動や政治参画、環境保護、人権問題、教育、地域開発など、布教や教化といった従来の宗教活動の枠を超えて広範囲に及び、過去二十年ほど特に欧米を中心に活発な議論の対象となっている。その定義は未だ流動的であるが、多くが認める特徴的指針に、「内なる安寧と世界平和（Inner peace and world peace）」の希求が挙げられる。差別や貧困といった、個人に還元できない社会苦の根源を取り除くべく立ち上がり行動するエンゲイジド・ブッディズムの目標は、平和な社会の構築にあるのではなく、万人が安心して各自の信仰活動に専念できる環境を整えることにある。仏教本来の解放とは、あくまでも個人の精神的解放を目指すものでなければならない、というのがその趣旨である [Deitrick, James E. 2003, pp.261-5; Kraft, Kenneth L. 1992, pp.11-30; Queen, Christopher 1996, pp.5-10 他]。

アジア圏では、ベトナム僧らによる平和運動、スリランカのサルボダヤ運動、タイのスラク・シワラクらによる農村開発事業、台湾の印順が提唱した「人間（じんかん）仏教」などが知られ、また、日本では、創価学会、立正佼成会といった新宗教の活動もエンゲイジド・ブッディズムに近い側面を持つといわれている。

エンゲイジド・ブッディズム活動家のなかで異彩を放つのが、インドのビームラオ・ラムジ・アンベードカル（Bhimrao Ramji Ambedkar, 1891-1956）である。仏教思想に基づく平等社会の建設を目指した彼は、1956年、30万とも50万¹ともいわれる同胞と共に仏教への集団改宗を断行した。彼が率いた社会改革運動は、その遺志を継いだ改宗仏教徒たちによって形を変えながら現在も展開中である。

本稿では、アンベードカルの試みをエンゲイジド・ブッディズムという視座から再評価することを目的とする。具体的には、彼の代表作 *The Buddha and His Dhamma*² を中心に、四諦、縁起、道徳観、ダンマ観を取り上げ彼の仏教理解について考察し、彼の試みが単なる差別撤廃運動だったのか、あるいは、「内なる安寧と世界平和」を目指した仏教の実践であったのかについて検討したい。なお、特記なき限り、邦訳については『ブッダとそのダンマ』[アンベードカル 1957、山際素男訳 2004] を参照した。

2. 『ブッダとそのダンマ』の背景

アンベードカルは、1891年、カースト制度の最下層に位置付けられるマハール・カーストに生まれた。マハールは、インド・マハラシュトラ州における最大の不可触民階級で、伝統的に、村道の掃除、村の見張番、火葬場への薪の運搬、結婚式の雑役、死んだ家畜の処理、農業労働など、村落の使用人的役割を担ってきた。カースト制度の最下層に位置付けられた彼らは、文字通り、触れることのできない者（Untouchables）と蔑まれ、上位カースト（バラモン、クシャトリア、ヴァイシャ、シュードラの四ヴァルナ）の利用する井戸や貯水池、公共施設などの使用を拒まれ、また、ヒンドゥー寺院への立ち入りも禁じられるなど、様々な差別と迫害の対象となってきた。

彼の父はイギリス＝インド軍で準少佐の位置にあり、軍関係の学校の校長を14年間勤めるなどマハールとしては恵まれた状況にあったという。英語に堪能で現代的教養も豊かな父に励まされたアンベードカルは、壮絶な差別に耐えつつ勉学に励み、奨学金を得て米国で経済学の博士号を、その後、英国に渡り経済学の博士号と弁護士資格とを習得した。こうして、不可触民出身者としては前代未聞の肩書きと教養とを身に着けた彼は、1923年に帰国すると直ちに社会改革運動に身を投じ、不可触民解放のための戦いを開始した。独立インドの初代法務大臣を務め憲法制定にも携わった彼は、「インド憲法の父」「現代のマヌ」と呼ばれている〔山崎元一 1979、pp.2-88を要約〕。

当初、法律と行政の整備によってヒンドゥー枠内における不可触民の地位向上を目指したアンベードカルであったが、上位カーストの抵抗は根強く、次第に、差別の根源はヒンドゥー教そのものにあると思うに至る。そして1935年、一万人の面前で『マヌ法典』を焼き、ついにヒンドゥー教との決別が宣言された。その後、集団改宗が実行されるまでの約22年間、アンベードカルは政治家としての激務の傍ら膨大な量の仏教文献を精読し、熟考の上、仏教への改宗を決意する。また同時に、各種経典から仏教のエッセンスを抽出し、それに大胆な加筆と編集とを加えて念願の「ハンディな仏教のバイブル」〔山崎 p.139〕としてまとめ上げた。それが、『ブッダとそのダンマ』である。

『ブッダとそのダンマ』は、ブッダの生涯と彼の教え、ならびに、アンベードカルによるその現代的解説が中心となっており、パーリ聖典に加えて『華嚴経』や『般若経』といった大乘経典からの引用が全体の半分を占める³。

引用に際し、アンベードカルは「術語的類似性がいかに根本的相違を隠蔽したか」と題した章を設け、「再生」「カルマ」「アンヒサー」「転生」といった術語がバラモン教義やヒンドゥー教義と同一であったため、口誦によって伝えられる際、多くの誤伝を生じたと述べている。続いて、膨大な量の説話からブッダの言葉を選び取るために用いた彼独自の基準として、その内容が、ア) 合理的・論理的であるか、イ) 人間の福利に貢献するか、ウ) 未知の領域については断言せず仮説を述べるに留まっているか、という三つを当てはめたと解説する。

こうして編纂された『ブッダとそのダンマ』であるが、アンベードカルの没後翌年に発表されると、既成仏教の側からは厳しい批判が浴びせられた。それまでアンベードカルに仏教改宗を勧め続けてきた大菩薩会（Maha Bodhi Society）は、書名を『アンベードカルと彼のダンマ』と

改めるべきだと酷評した〔山崎 p.150〕。ビルマの仏教誌 *The Light of Dhamma* も、アンベードカルは出典元を明記しておらず、世俗的な視点にたつて教義を恣意に捻じ曲げていると攻撃した〔Queen 1996, p.47〕。なかでも特に槍玉に挙げられているのが四諦の欠落である。これについて、ランジャンナ・ムコパディヤーヤ〔2011, p.158〕も、アンベードカルは「『四諦』論も非仏教的教えとする」と評するなど、彼が四諦を否定したとする説は一部研究家の間でも支持されている。はたして、アンベードカルは仏教の根幹を成すとされる四諦を本当に排除したのであろうか。

3. 四諦の考察

原書の序文で、アンベードカルは、四諦について次のように問題提起している。なお、山際訳には序文は掲載されていない。

それら（＝四諦：引用者）はブッダ本来の教えの一部だったのか？ この教えは、仏教の根幹を断つものである。もし、生きることが苦で、死も苦、また、再生も苦であるのなら、結局のところ、全て終わりである。宗教も哲学も、人にこの世の幸せを与えることはできない。（中略）四諦は、非仏教徒が仏教を奉じる上での大きな障害となっている。なぜなら、四諦は、人の希望を否定するからである。四諦は、仏教をベシミズムに陥れている。はたして、四諦はブッダ本来の教えであったのか、あるいは、後世の僧の加筆によるものなのか？⁴

（引用者訳）

これに対する彼自身の回答は、複数の章にまたがって展開される。

まず、初転法輪の場面で、ブッダは五比丘に対し中道を説き、彼が悟った二つの真実を告げる。第一に、ダンマとは、神や靈魂、死後の世界、儀式や祭儀には何の関係もなく、ダンマの中心は人間であり、この世における人間対人間の関係である。第二に、この世は、悲しみ、惨めさ、貧窮に満ち、これらの痛苦を取り除く方法こそダンマの基礎であり根拠である、というものである。続いて、苦を克服する方法として、「清浄な道」、「正しい道」、「徳行の道」の三つが挙げられる。「清浄な道」とは五戒、「正しい道」とは八正道を指し、「徳行の道」では六波羅蜜と四無量心とに相当する十項目が挙げられるが、六波羅蜜の「禪定」の代わりに「離欲」が組み込まれている。また、八正道の目的は、涅槃への到達ではなく、「この世の不正、非人間性」の克服のためであると説かれる〔アンベードカル 1957, 山際訳 2004, pp.86-95〕。

こうして、初転法輪はアンベードカル独自のダンマ解釈から始まり、続いて苦諦と道諦に触れてはいるものの、伝統的な「四苦八苦」は割愛されたまま、涅槃ではなく公正な世界の達成が目指される。おそらく、『ブッダとそのダンマ』をここまで読んだ既成仏教の側は、序文に設けられたアンベードカルによる問題提起、すなわち、「四諦は、ブッダ本来の教えだったのか、あるいは、後世の僧の加筆によるものなのか？」に対する答えがここに集約されていると速断したに違いない。前述した大菩薩会に至っては、「四諦の欠落によって初転法輪は『単なる社会制度』へと陥れられた」⁵と手厳しい。

しかし、本書を通読してみると、これらの批判が必ずしも妥当ではないことがわかる。別の箇

所では、ブッダが結論したことは何かと問うポッタバタに対し、「私は苦しみとは何かということ を明らかにしました。苦しみの原因は何かということ を明らかにしました。私は苦しみの止滅 ということ を明らかにしました。止滅に到る道というものを明らかにしました」[アンベードカル p.210] とブッダに語らせ、また、アンベードカル自身も、「最高の真理は四つの真理（四諦）で ある」[p.240] と解説するなど、四諦は伝統的な形のまま保持されている。

四諦の最重要課題である「苦」については、ページを割き多くの例を用いて解説される。一例 を挙げると、苦とは階層間の対立から生まれ [p.55]、また、階級闘争は、不幸や苦のみならず、 争い、自家撞着、報復、中傷、虚偽など様々の有害な事態を生み出す [p.160] 等々、述べられて いる。アンベードカルの苦の解釈が社会経済的偏向において著しいことは否定し得ないが、苦の 根源については三毒を明記しており [p.157]、彼が恣意的に教義を捻じ曲げたとする批判は特に 四諦については不当であるといえよう。

彼が大胆な解釈と自由な構成を追求した理由について、山崎 [1979] は、「彼にとって『ある べき』仏教であり、社会改革者としての彼の『行動』の理論としての仏教」を描くことにあった と述べている [p.150]。彼の最終目標はあくまでも不可触民解放にあり、改宗はそのための手段 である。彼独自の仏教解釈は、改宗という名の社会改革運動の実践理論として要請されたものだ というのが山崎の見解である。これについて、C.クイーン [Queen, Christopher 1996] も同様の 理解を示している。曰く、アンベードカルの仏教解釈は、何よりもまず、狭義にはマハールの、 広義にはインド不可触民の、さらに究極的には全ての被差別者のニーズと感受性とに即応した、 理解しやすい内容を目指した結果であったという [p.59]。

アンベードカルの視点は、あくまでも不可触民たちに置かれる。四諦についても同様、不可触 民たちが直面する数々の差別や苦難を「苦」の具体例として示した上で、それらの社会的・経済 的「苦」から脱する唯一の道として提示されている。彼の試みは、読者のニーズに合わせた対機 説法だともいえよう。

4. 縁起の欠落

アンベードカルの仏教理解のなかで欠落していると思われるのは、縁起である。もちろん、四 諦の教えには、苦を知り、苦の原因を知ってこれを絶つという縁起の思想が含まれるから、四諦 を掲げる彼の仏教理解もまた縁起を前提とするとも解釈できる。実際、『ブッダとそのダンマ』 でも、たとえば八正道について、「正しい見方を持つということは、因果の法則を認識するとい うことである」[p.260] と述べられており、因果関係そのものについては肯定的である。しかし、 彼のいう因果関係とは、自然科学の見地から事象生起の過程を観察したときに認められる機械論 的因果関係であり、そこから「これがあるとき、かれがあり、これが生ずることから、かれが生 じ、これがないときかれなく、これが滅することから、かれが滅する」[中村元 2002, p.175] とい う縁起の法が導かれることはない。

同書中、「縁起論」⁶という語が一度だけ出てくるが、それは神の存在を否定するためにブッダ が用いた論証であると説明されている。すなわち、神が無から宇宙を創造したということ はあり えず、その前に材料となるものが存在していたなら彼を創造主と呼ぶことはできないという議論

の決定的根拠として「縁起論」をあらわしたというものであり、従来の解釈からは大きく隔たっている。

この他、縁起に関しては一切言及されない。それどころか、アンベードカルは縁起を意図的に排除しているのである。それは、ラージャグリハで托鉢するアッサジにサーリプッタが会おう場面で明らかになる [pp.100-2]。

「では尊い人よ、あなたの師の教えとはどのようなものなのですか？」と問うサーリプッタに対し、アッサジは、「私は弟子になって日が浅く、ダンマも教義も教わったばかりです。ですからダンマについて詳しくお教えはできませんが、いささかその意味を簡略にお話ししましょう」と答える。本来なら、ここでアッサジによって「縁起法頌」が説かれ、それを聞いたサーリプッタが直ちに預流果に達することになっている。ところが、本書では肝心の縁起には全く触れられないまま、次行でいきなり、「アッサジからブツダの教えの要点を説明してもらったサーリプッタは十分満足した。モッグッラーナと兄弟のように親しく大切な事は分け隔てなく打ち明けあってきたサーリプッタは、早速モッグッラーナの許へ赴いた」と話は急展開する。そのあと続くサーリプッタとモッグッラーナとのやりとりやサンジャヤとの問答、また、二百五十人の行者の帰依など、物語の他の部分は詳しく記述されており、「縁起法頌」だけを紙幅の制限で割愛したとは考え難い。よって、これはアンベードカルの恣意的削除であると断言できるのである。

アンベードカルがなぜ縁起を排除したのか、その理由は不明である。クィーン、山崎の両者共、縁起の欠落について自書では全く触れておらず、彼らの考えを知る由もない。アンベードカルが縁起を排した理由をあえて推察するなら、たとえば「これがあるとき、かれあり」という因果論は、現在の不幸は過去の行為や煩惱に起因するというヒンドゥー的業観と重ねて解釈されかねず、よって不可触民が被る苦難も彼ら自身にその責を帰されることを懸念したのかもしれない。あるいは、アンベードカルがイギリスやドイツに留学していた二十世紀初頭、ドイツ法学界では刑法における因果関係についての論争が活発化していた [岡野光男 1965, pp.33-66 を要約] というから、法律家として因果関係の定義に厳密に挑む彼の姿勢が影響したのかもしれない。当時の法学的議論とは、『『あれなければこれなし』の判断』（ラテン語 *conditio sine qua non* から「c. s. q. n. 公式」と呼ばれる「条件説」や、「あれあればこれあり」とする「合法的条件関係説」、さらに、「原因説」「相当因果関係説」など数多くの理論が展開されていたというもので、「これがあるとき、かれがあり、これが生ずることから、かれが生じ、これがないときかれなく、これが減することから、かれが減する」という縁起思想は、法律家としてのアンベードカルの厳格な態度と相容れなかったのかもしれない。しかし、いずれも推測の域を出ない。

5. 道徳の強調

エンゲイジド・ブツディズム活動家の多くは、縁起を彼らの思想の礎としている。ティック・ナット・ハーン (Thick Nhat Hanh, 1926-) もその一人である。ナット・ハーンは、苦は被害者だけのものではなく、加害者もまた苦の中にあるとして、被害者、加害者双方の苦を我が身に引き受け、一緒に苦しみ、相手と一体化することによる善悪二元論の超克を目指した。自我を超え他者との境界が消えるとき、慈悲の心が芽生え、そのときはじめて「かつての敵味方が参加する平

和で調和のとれた共同体の創立」[King, Sallie 1996, pp.344-7] が可能となるというのが彼の主張である。

これに対し、縁起を排したアンベードカルは、道徳をその中核に位置づけた。アンベードカルによれば、ダンマとは、人と人とが交わる際の本来あるべき姿、すなわち、道徳的関係性であり、それは智慧と慈悲の心をもって確立されるという。「悲（カルナー）・思いやり」は人間への慈しみ深い善意であり、「慈（マイトリー）」とは、自分の友人だけでなく敵に対してすら、人間だけでなく全ての生き物に仲間としての感情を向けることである」[アンベードカル p.92] と述べ、愛よりさらに深いこの慈しみを「生きとし生けるものへの友愛」[p.93] と定義する。さらに、他の箇所では「友愛とは何か？それは、同朋愛即ち道徳以外の何ものでもない」[p.213] と断言しているから、アンベードカルの解釈では、{道徳 (morality) = 友愛 (fraternity) = 同胞愛 (brotherhood) = 慈悲 (karuna & maitri)} という図式が成り立つ。

では、{道徳 = 友愛 = 同胞愛 = 慈悲} が依拠するところは何か。たとえばカントは実践理性の発動元として神を要請したが、アンベードカルは神の存在をはっきり否定し、こう言う。「それはカルマ・ニヤマ（行為による決定）であり、神ではない」⁷と。

ここでは注意が必要である。アンベードカルのいうカルマとは、ヒンドゥー的業観、すなわち、前世の業に縛られた靈魂が輪廻を繰り返すという業説ではない。彼の説くカルマとその結果とは現世のみに関係するものであり、この世の道徳的秩序を維持するためにブッダが説いたものであると述べられている。曰く、行為には必ず結果が伴う。誰も善業、悪業の結果から免れることはできない。また、ある行為は、その行為者以外の他者にも影響を与える。「それ故ブッダは人間社会が良き道徳的秩序に恵まれるよう善業をなし、悪業が生み出す悪しき道徳的秩序によって人間が苦しまぬよう心がけよ、と説くのだ」[p.163] と説明される。よって、アンベードカルは、この世の道徳的秩序は人の行為によって決定されると考えていたことがわかる。

道徳について、彼はこうも述べている。「ダンマにおける道徳の位置とはどのようなものであろうか。簡単にいえば、道徳がダンマであり、ダンマが道徳である。別のいい方をすれば、ダンマに神という存在はないがダンマにおいて道徳は神の位置を占める、ということである。」[p.211]

こうして、道徳的行為の絶対基準としての神はアンベードカルにおいて徹底的に排除され、行為の主体としての人間が強調されることとなる。カントが神を要請し、また、ナット・ハーンが縁起を掲げた場所に、人間理性を配したアンベードカルの仏教解釈は、もはや宗教の範疇を越えると言わざるを得ないのだろうか。そう速断する前に、彼の「ダンマ」観について考察したい。

6. ダルマとダンマ

『ブッダとそのダンマ』原書は英語で書かれており、仏教用語についてはPrajna, maitriなど、主にサンスクリット語で統一されている。ところが、重大な例外がある。それは、パーリ語 dhamma の多用である。出現回数を比較すると、原書中、dhamma は300回以上も頻出する一方、dharma は11回しか出てこない。さらに、そこから固有名詞としての用法を除くと、dharma が名詞として用いられるのは僅か8回、出現箇所にして5場面のみである。以下、当該箇所について山際訳と原文とを併記する。(下線部 = 引用者)

- I. コーサカ国との利水問題をめぐるシャカ族内部の合議の際、開戦派に向けたシッダールタの言葉。「ダルマ（法）は、悪意は悪意によって消すことはできない、ということを経験してこそ成り立つのだ。悪意は愛情によってのみ消すことができる」[アンベードカル pp.34-5]
- “Siddharth replied, ‘Dharma, as I understand it, consists in recognizing that enmity does not disappear by enmity. It can be conquered by love only.’ [Ambedkar 2011, p.18]
- II. 菩薩の十地において、第七段階でドゥーランガマに達した菩薩は「すでにダンマ（ママ）をさとっている」とされ、また、第九段階ではサードゥマティとなり、「総てのダルマ、体系を乗り越え貫徹し時間を超える」と説かれる [pp.64-5]。
- “In his seventh life the Bohdisatta becomes a Durangama.... While in this life, he knows the Dharma,... In his ninth life he comes Sadhumati. This is the stage or condition of one who has vanquished and penetrated all dharmas or systems, all quarters, and does not enter time.” [p.51]
- III. 智慧の完成について尋ねるスプーティに対し、ブッダは、「いかなる法にも固執せず全ての法の根本的性格を見極め、人びとにも総ての法の熟考をすすめることである。このような諸々の完成（=布施、道徳、忍耐、生氣、集中（瞑想）、智慧：引用者）を培うことがダンマである」と答えている [p.155]。
- “The Lord: ‘He does not settle down in any dharma, he contemplates the essential original nature of all dharmas; and others also he instigates to the contemplation of all dharmas.’ It is Dhamma to cultivate these perfections.” [p.125]
- IV. マハーヴィーラ、別名ニガンタ・ナータプッタは、「悪しきカルマをこの世で行わないため四つの戒律を守るよう説いた」 [p.77]。
- “For preventing the doing of bad karmas in this life Mahavira prescribed the observance of chaturyama dharma, that is, observance of four rules.....” [p.60]
- V. アヒンサーに関し、ブッダは、「不殺生を絶対的ダンマ（ママ）とするのは極端すぎる。それはジャイナ教義であり、仏教教義でない」 [p.225] と述べた。
- “This he has himself said. Ahimsa Permo Dharma is an extreme doctrine. It is a Jain Doctrine. It is not a Buddhist Doctrine.” [p.183]

上記用例について、Iは『ダンマパダ』第一章法句五 [片山一良 2009, pp.20-1] からの引用である。原典の用法に従えば、この場合の dharma の原義は「永遠の真理」といった意味であり、「悟られた真理 = 説かれた教え = 悟りに導くもの」 [高崎直道 1983, p.65]、あるいは、「すべての仏、

独覚、あるいは漏尽者（煩惱が尽きている人）たちが歩まれた道」[片山, p.21] といった意味で理解される。

Ⅱについて、『華嚴経』との連関が推測されるが、出典元は明らかでない⁸。仮に『十地経』を前提として進めると、第九地「善慧地」について、「菩薩がそれによって法を説く大法師となる」ところの『無礙智 (pratisamvid)』が第九地の基本性を特徴づけ「伊藤瑞穂 1974, p.368」、また、それは「説法という現実的操作を可能にする直接的根拠となる実践的な知的能力 (intellect)」[伊藤, p.369] を意味するとされる。原典に沿った解釈をすれば、Ⅱの当該箇所は「すべての存在やことわりを時間や空間において超越する（無礙智を有する）状態となる」とでも訳するのが妥当であると思われ、よって、ここでの dharmas は「存在」といった意味を表す。

続くⅢは、六波羅蜜を扱う。ここでも出典元は明らかではない。一般的に、般若經典は一切諸法は空であると説き、そうした空観に基礎づけられた実践的認識こそが智慧の完成、すなわち般若波羅蜜多であるとされる [中村 2002, pp.60-1]。また、諸法実相は般若波羅蜜であるともされることから、すべての存在のありのままのすがたは空であるとする実践的認識こそが智慧の完成であり、よって、この場合の dharma も「存在」と解釈するのが適当であろう。

ⅣとⅤの用例は、いずれもジャイナ教に関する言及である。具体的には、chatuyama dharma は四種禁戒を、Ahimsa Permo Dharma は殺生戒を意味し、この場合の dharma は「宗教的規範」を指す。

以上、ⅠからⅤについて、原典の語義を踏襲する限り、これらの「ダルマ」が本来指し示すのは「永遠の真理」「存在」「規範」といった意味であり、原書におけるアンベードカルの用法も伝統教義から逸脱するものではない。しかし、アンベードカルは、本来同義である「ダルマ」と「ダンマ」とを厳密に使い分けており、その顕著な例がⅢにみられる。その意図は何か。

「ダルマ」について、前述した五場面以外は一切言及がない。そこで視点を移して、本書の対象読者層である改宗仏教徒の立場からその語を考えたい。ヒンドゥー教における「ダルマ」とは、宗教規範、法律、倫理といった意味を持ち、実生活で「ダルマに従う」という場合、それは自分のカーストの職業に従事することを意味する。こうしたヒンドゥー的ダルマ観に強く縛られてきた改宗仏教徒が本書を読んだとき、彼らは「ダルマ」をどう解釈したであろうか。仏教的ダルマ観の説明もなく、『華嚴経』や『般若経』の知識も持ち合わせぬ彼らがそれを原典通り理解できたとは考え難い。彼らはおそらく、「ダルマ」を従来のヒンドゥー的文脈、すなわち、ヴェーダの法、ヒンドゥー的規範、あるいは、カースト制度下の生業制度といった意味で理解したと推察するのが合理的であろう。

そこで、彼らの限定的知識を前提に、Ⅲを読み直してみたい。ブッダの述べた、「いかなる法 (=dharma : 括弧内引用者) にも固執せず全ての法 (=dharma) の根本的性格を見極め、人びとも総ての法 (=dharma) の熟考をすすめることである」という智慧の定義は、改宗仏教徒によって、「これまで奉じてきたヴェーダの法に固執せず、ヒンドゥー的規範やカースト生業制度の再検討と熟考を自ら実践し、他にも推奨することが智慧の完成である」と読み替えられたと推定される。また、六波羅蜜の完成がダンマであると定義されるから、それは智慧の完成の上位、すなわちヒンドゥー的ダルマの批判的検証の上に確立されるのがダンマであると曲解された可能性も否定できない。諸法実相は空であるとする原典の解釈からは大きく逸脱するが、「ダルマ」につ

いて特に説明のない以上、空観の知識もない改宗仏教徒が取り違えたであろうことは想像に難くない。

同様に、ⅠとⅡについても、「ダルマ」をヒンドゥー的文脈で解釈することは可能である。Ⅰでシッダータの指すダルマとは、戦さはクシャトリアの勤めであり各自の勤めを履行することこそが聖典の教えである、とする司令官の主張を受けたものであるから、この場合の「ダルマ」を「ヴェーダの法」と解しても全く違和感はない。Ⅱでは、菩薩の十地について第七段階でダルマを悟った菩薩が、第九段階で「総てのダルマ、体系を乗り越え貫徹し時間を超える」のであるから、ここでの「ダルマ」も、Ⅲ同様、越えるべき「旧来の教え」と読み替えることが可能である。なお、ⅣとⅤについて、原書ではジャイナ教の戒律名として「ダルマ」が使われており、特に読み替える必要はない。

以上、本書における「ダルマ」の使用例と対象読者の先入観とを合わせて考察すると、アンベードカル自身がそこまで予測していたとは断言できないが、少なくとも改宗仏教徒たちは「ダルマ」を旧来のヒンドゥー的文脈で解釈していたと推測することができる。

7. ダルマからダンマへ

「ダルマ」の使用が制限される一方、アンベードカルは、「ダンマ」について多くの紙幅をさき以下のように解説している。

1. 明らかに生きることがダンマである [pp.153-4]。
2. 人生の完成に達することがダンマである [p.155]。
3. ニルヴァーナ（涅槃）に生きることがダンマである [pp.156-9]。
4. 渴望を捨てることがダンマである [pp.159-60]。
5. 全ての事象は一時的で儚いと確信することがダンマである [pp.160-1]。
6. カルマ（業）は道徳的秩序の媒介者であると確信するのがダンマである [pp.161-4]。
7. 迷信を信ずることはダンマではない [pp.165-6]。
8. イーシュヴァラ（主宰神）信仰はダンマの本質的部分ではない [pp.166-70]。
9. ブラフマンとの合一に基づくダンマは間違ったダンマである [pp.170-2]。
10. 靈魂を信ずるのはダンマではない [pp.172-6]。
11. 供犠信仰はダンマではない [pp.176-8]。
12. 推量に基づいた信仰はダンマではない [pp.178-9]。
13. ダンマの知識を蓄えるだけではダンマではない [pp.179-82]。
14. ダンマ經典の不可謬性を信じるのはダンマではない [pp.182-4]。

このうち、1から6で「～はダンマである」と直接的に「ダンマ」を定義する一方、7から14では「～はダンマではない」と否定形を用い間接的に定義している。ここで再び、改宗仏教徒の立場から読み直してみたい。ここで否定されているヒンドゥー的信仰や規範は日常的にダルマと呼ばれるから、改宗仏教徒たちは、これらを「～は旧来のダルマであって今後奉じるべきダンマ

ではない」と読み替えたと考えられる。よって、「ダルマ」と「ダンマ」とは単に異なる言語としてではなく、「ダルマ」はヒンドゥー教と結びついた否定的概念として、一方の「ダンマ」は今後信仰すべき仏教の教えである肯定的概念として対照的に理解されたと推察される。

前章Ⅲで挙げた例でも、ダンマは最終到達点としての般若波羅蜜を指し、それはヒンドゥーのダルマの批判的検証の上に確立されると曲解され得る可能性を指摘した。そしてここでも、また、「ダルマ」は否定されるべき旧来の信仰を指し、新たに奉じるべき「ダンマ」とは対照される。

この意味するところは何か。以下、あえて大胆な仮説を提示したい。アンベードカルは、「ダルマ」という語にヒンドゥー的宗教観を集約させた上でそれを捨て去り、それに代わる新たな概念として「ダンマ」を導入したのではないか。

古来ヒンドゥー教と共有された他の術語、たとえば「カルマ」や「転生」などについて、アンベードカルが別章をたてて独自の解釈を披露し語義修正を試みたことは既述のとおりである。ところが、「ダルマ」に関しては異なるアプローチが採用された。すなわち、カースト的生業制度の呪縛の強い「ダルマ」という術語については、旧来の語義を修正するのではなく、あるいは、新たな解釈を加えるのではなく、あえてその使用を制限し、その語にヒンドゥー教と過去の因習のすべてを背負わせた上で、不可触民としてのアイデンティティーもろとも葬り去るという抜本的処置がなされたのではないだろうか。「ダルマ」から「ダンマ」への再定義に託されたアンベードカルの狙いは、単なる語彙の修正に留まらない。その真の目的は、新たな自己規定による不可触民の内的解放にあったと推察される。

8. 近代宗教観の克服

「ダルマ」から「ダンマ」への移行の過程において破棄されたのは、ヒンドゥー教と被差別意識だけではない。アンベードカルは、個人の内的信仰を重視する「近代的宗教観」も「ダルマ」に負わせることで、「宗教」そのものの再定義をも試みたようである。

アンベードカルは自身の宗教観について、別の機会にこう述べている。

宗教について、一個人の私的かつ排他的な事柄だと考えるのは誤りである。逆に、宗教が個人の私的領域に留まる限り、それは諸悪の根源となり、また、危険でもあるのだ。同じような間違いとして、宗教とは、人間の内側から湧き出る生得の信仰心の精華であるという考えがある。正しくは、宗教とは言語同様、社会的なものであると理解されなければならない。なぜなら、どちらも社会生活のために不可欠であって、それなしでは社会の営みに参加することができないからである⁹ (引用者訳)

また、『ブッダとそのダンマ』でも、「ブッダがダンマと呼ぶものは宗教とは根本的に異なっている。彼のダンマはヨーロッパ神学者が宗教と呼ぶものと似てはいるが、類似性よりもむしろ相違性の方が遥かに大きい」[p.206]と述べた上で、こう続けている。

宗教は個人的なものであり、自分一人のものとして秘めておくもので、公けに開陳するもの

ではないといわれる。それに反しダンマは社会的である。根本的、本質的にそうなのだ。ダンマは義であり、あらゆる生活分野における正しい人間関係を意味する。一人の人間が一人だけで満足するのならダンマは要らない。しかしお互いに関係を有する二人の人間がいたら、好むと好まざるとに拘らずダンマを求めざるをえないし、それから逃れることもできない。つまり、ダンマなくして社会は成立しないのだ [p.206]

以上を総合すると、アンベードカルは次のように考えていたと要約できよう。すなわち、宗教とは本来社会的なものであるが、それが私的領域へと追いやられた結果、様々な弊害を及ぼすに至っている。それに対し、ブッダは宗教本来の姿をダンマとして示した。ダンマとは人と人との間の道徳的関係性であり、それは社会生活に不可欠なものである、といった趣意である。

近代自我において、宗教とは、「一個人の私的かつ排他的な事柄」、あるいは「人間の内側から湧き出る生得の信仰心の精華」などと理解され、著しくプロテスタント的色調を帯びていることは多く指摘されるとおりである [杉本良男 2004]。ところが、アンベードカルはこれに異議を唱えた。彼にとって宗教とは、他者との関係性の中で「あらゆる生活分野における正しい人間関係」を追及する個人の主体性実践、すなわち「道徳」と同義であった。そこで、彼は私的領域に留まったままの旧来の宗教観をも「ダルマ」に託し排除した上で、他者との道徳的関係性を前面に打ち出した「社会的宗教」を示す新たな呼称として「ダンマ」を導入したのではないだろうか。「ダルマ」から「ダンマ」への脱却を目指したアンベードカルの試みは、山崎やクィーンが指摘する通り、不可触民解放を目指す社会改革運動の理論づけという面もあるが、近代自我に縛られた内的信仰の限界を克服し新たな宗教観の確立を目指すという、ある意味、ポストモダンのアプローチであったともいえよう。

コロンビア大学院在学中、若きアンベードカルは、プラグマティストとして名高いジョン・デューイ (Dewey, John, 1859-1952) の影響を強く受けたと [Queen 1996, p.64] は述べている。デューイは著作 *A Common Faith* [1962] のなかで、科学全盛の中、既成宗教のもつ空想性が現代人を宗教から遠ざけ、宗教は形骸化してしまったと述べつつ、それでも、「the religious (宗教的なもの)」は人間にとって大切であると帰結している。彼のいう「宗教的なもの」とは、一人一人の人間が心の中の社会的理想に目覚め、その実現を目指して生きるというその生き方を指し、こうした生き方こそが、既成宗教に代わり人々が抱えるべき *Common Faith* であるという。アンベードカルのダンマは、まさにこの *Common Faith* の仏教版であり、また、その実践は菩薩行そのものであるといえよう。

9. おわりに

本稿で、アンベードカルの時に独創的とも思われる仏教解釈について再検討した結果、『ブッダとそのダンマ』は、ブッダを真似た現代版対機説法であったと同時に、仏教を現代思想として発展させる営みでもあったことが判明した。

彼は、「ダルマ」という使い古された術語を廃し、代わりに「ダンマ」を導入することによって、仏教思想のポストモダン化を試みた。すなわち、「ダルマ」という語に、ヒンドゥー教と不可触

民としての古いアイデンティティを背負わせるとともに、私的領域に押し込められて「諸悪の根源」となっている近代宗教観をもそこに包括させた上で、それを一挙に葬り去るという抜本的処置を施したと思われるのである。

「ダルマ」から「ダンマ」への再定義に託されたアンベードカルの真意は、新たな自己規定と内的変革とを通じた不可触民の内的解放であったとともに、近代自我の呪縛を離れ、かつて自明であった宗教と社会との関係を再構築する試みでもあったといえよう。

『ブッダとそのダンマ』の中で、アンベードカルは、初転法輪の最後をこう結んでいる。

彼ら（＝五比丘：引用者）はブッダの中に、最も強烈な道徳的目標に満ちその時代で最も知性豊かな改革者の出現を感じた。彼らは、時の対立思想を十分検討し、自己錬磨と自制力によってもたらされる内的変革が、この世で救済を可能にさせるという救済論を、思慮深く提出する勇氣と独自性を有している改革者の姿を見た [p.95]。

五比丘の意見として記されるこの言辭は、アンベードカル自身の所感に違いない。形而上学的存在に拠ることなく己の理性に依拠し、「自己錬磨と自制力によってもたらされる内的変革」を通じて自らを解放するとともに、他者との関係性のなかで自己中心性を脱し調和のとれた平和な社会を構築する。これこそが、全ての人々に平等に開かれた「この世で救済を可能にさせる」唯一の道であり、それを「思慮深く提出する勇氣と独自性を有」して自ら示したのがブッダであった。アンベードカルはそう確信したからこそブッダに帰依し、自らもその軌跡を辿ることを決意したのであろう。

カーストの厚い壁に阻まれ苦の真只中にある人々を仏教へと導いたアンベードカルの狙いは、単なる差別解放運動に留まらない。彼の真の目的は、差別や貧困という名の社会苦の原因を取り除くだけでなく、さらにそれを一歩進めて、他者との交わりの中で「ダンマ」を日々実践し、この世での救済を求めることにあった。安定した社会の構築はあくまでも手段であり、最終目標は、一切衆生の解脱に置かれる。こうして、「内なる安寧と世界平和」を求めるとき、はじめて、エンゲイジド・ブッディズムの新たな地平が拓けるのである。アンベードカルの試みは、仏教を現代思想として発展させる営みであったと同時に、エンゲイジド・ブッディズムという言葉すらまだない当時における先駆的試みでもあったといえよう。

謝辞

本稿で取り上げた dharma の語義に関する資料収集について、石上和敬先生には格別のご高配を賜わった。ご芳名を記して謝意を表したい。

参考文献

- B.R. アンベードカル (2004) 山際素男訳『ブッダとそのダンマ』, 光文社新書
伊藤瑞毅 (1974) 「十地経における十地の名称について (下)」『印度学仏教学研究』第 23 卷 45 号, 日本印度学仏教学会, pp.368-9

- 片山一良（2009）『ダンマバダ 全詩解説』，大蔵出版
- 末本文美士（2014）『日本仏教の可能性・現代思想としての冒険』，新潮社
- 杉本良男（2004）「アジア・アフリカの翻訳」，池上善正（他）編『岩波講座宗教1・宗教－宗教とはなにか』，岩波書店
- 高崎直道（1983）『仏教入門』，東京大学出版会
- 長尾文庫編『「大乘莊嚴經論」和訳と註解－長尾雅人研究ノート』，2007年3月－2011年3月刊行，長尾文庫，NCID：BA84917102
- 中村元（1984）『ブツダの言葉・スッタニパータ』，岩波書店
- 中村元（2002）『龍樹』，講談社
- 山崎元一（1979）『インド社会と新仏教－アンベードカルの人と思想』，刀水書房
- ランジャンナ・ムコパディヤヤ（2011）「社会参加と仏教」，末木不美士（他）編『新アジア仏教史15日本・現代仏教の可能性』，佼成出版社
- B.R. Ambedkar (2011), *The Buddha and His Dhamma: A Critical Edition*, New Delhi: Oxford University Press
- Deitrick, James E., (2003), “ENGAGED BUDDHIST ETHICS: Mistaking the beat for the shore”, *ACTION DHARMA: New Studies in Engaged Buddhism*, New York: Routledge Curzon
- Dewey, John (1962), *A Common Faith*, New Haven: Yale University Press
- King, Sallie (1996), “Thick Nhat Hanh and the Unified Buddhist Church of Vietnam. Nondualism in Action”, Queen, C. and King, S. eds. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York: State University of New York Press
- Kraft, Kenneth L. (1992), *Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence*, New York: Albany State University of New York Press
- Metraux, Daniel A. (1996), “The Soka Gakkai: Buddhism and the Creation of a Harmonious and Peaceful Society”, Queen, C. and King, S. eds. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York: State University of New York Press
- Queen, Christopher (1996), “Dr. Ambedkar and the Hermeneutics of Buddhist Liberation”, Queen, C. and King, S. eds. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York: State University of New York Press
- Queen, Christopher (2003), “Introduction”, *ACTION DHARMA: New Studies in Engaged Buddhism*, New York: Routledge Curzon
- Valerian Rodrigues, ed., (2001), *Essential Writings of B.R. Ambedkar*, New Delhi: Oxford University Press

注

- 1 山崎は30－50万人、クィーンは38万人をあげている。山崎元一（1979）『インド社会と新仏教－アンベードカルの人と思想』，刀水書房，p.88。Queen, Christopher (1996), “Dr. Ambedkar and the Hermeneutics of Buddhist Liberation”, Queen, C. and King, S. eds. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York: State University of New York Press, p.54.
- 2 Ambedkar, B.R. (2011), *The Buddha and His Dhamma: A Critical Edition*, Oxford University Press. 1957年にボンベイで出版された原書は入手困難な為、当該批判校訂版を参照した。
- 3 山崎は引用のほとんどはパーリ經典からであると述べているが、本稿で考察した結果、菩薩の十地や六波羅蜜といった大乘思想の影響も強く受けていることが明らかとなった。山崎（1979）、前掲書、p.142-3。
- 4 引用者訳。原文は以下の通り。“Do they form part of the original teachings of the Buddha? This formula cuts at the root of Buddhism. If life is sorrow, death is sorrow and rebirth is sorrow, then there is an end of everything. Neither religion nor philosophy can help a man to achieve happiness in the world..... The four Aryan Truths are a great stumbling block in the way of non-Buddhists

- accepting the gospel of Buddhism. For the four Aryan Truths deny hope to man. The four Aryan Truths make the gospel of the Buddha a gospel of pessimism. Do they form part of the original gospel or are they a later accretion by the monks?" Ambedkar (2011), op.cit., *B.R. Ambedkar's Introduction*.
- 5 "...its omission of the Four Noble Truths, and its reduction of the First Sermon to "a merely social system." Queen, Christopher (1996), "Introduction", Queen, C. and King, S. eds. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, New York: State University of New York Press, p.47.
 - 6 アンベードカル (2004)、前掲書、p.170。原書では、This is contained in his doctrine of Patit Samutpad, which is described as the doctrine of Dependent Origination. とある。Ambedkar (2011), op.cit., p.136.
 - 7 同書、p.162。原書では、"It is the Kamma Niyam and not God which maintains the moral order in the universe.", とある。Ambedkar (2011), op.cit., p.131.
 - 8 Moon, Vasant は著書 *Volume11 Supplement: Pali and Other Sources of The Buddha and His Dhamma with an Index* (1995) 中、当該箇所は、Mahayan Sutrakar by Asang Charyapratisthadhikar, Shlokas 20-9 & 24-32 からの引用であると主張するが、Ambedkar (2011) 注釈者は確認できないと注記している。Ambedkar (2011), op.cit., p.50。なお、漢訳『大乘莊嚴經論』にも十地に関する記述は見出せるが、(2011) の内容とは合致せず、やはり出典元とは断定できない。長尾文庫編『「大乘莊嚴經論」和訳と註解－長尾雅人研究ノート』Caryapratistha 章 20-9 偈、24-32 偈。
 - 9 引用者訳。原文は次の通り。"It is an error to look upon religion as a matter which is individual, private and personal....religion becomes a source of positive mischief if not danger when it remains individual, private and personal. Equally mistaken is the view that religion is the flowering of special religious instinct inherent in the nature of the individual. The correct view is that religion like language is social for the reason that either is essential for social life and the individual has to have it because without it he cannot participate in the life of the society." Valerian Rodrigues, ed., (2001), *Essential Writings of B.R.Ambedkar*, New Delhi: Oxford University Press, p. 225.