寄稿

セイロン——上座部仏教の平和的浸透

ジョージ・シオリス

不思議な熱帯の島セイロン——スリランカ——で、ティッサ（Tissa）王は、インドのアショーカ大王に範をとり、仏教の保護者となった。王の夢は、インドと仏教の、文化とエトス（精神）を中心にすえて、その美しき島を母なるインドの「ミニチュア」とすることであった。[1] これが、仏教に基づいて、両国関係の促進のために王がインドに何度も使節を派遣した理由である。にもかかわらず、このことによって、広く尊敬され、崇拝されていたバラモンの存在とその役割が脅かされることはなかった。[2] ずっと時代の下った十七世紀における、外国人の証言、すなわち一六六〇年から一六八〇年にかけてカンディの王に囚われていたロバート・ノックス（Robert Knox）の記述がある。ノックスはヒンドゥー教と仏教との間に何らの差異もないと証言している。[3]

しかしながら、特に強調すべきこととしては、セイロンが、歴史的に（今日対立しているシンハラ人とタミル人の問題は別として）仏教信仰全般、特に上座部仏教を継承してきたという点において、その最も良い例となるであろうということである。この地域における他の国々、例えばミャンマー、タイ、ラオス及びカンボジアは、この

島を、上座部仏教の中心地と考え、これらの国々とセイロンとの、授戒の儀式が重要な役割を持つ上座部仏教を媒介とした相互関係が開花していったのである。[4]

上座部仏教の流れを広範かつ継続的に伝える教義の体系が、北方の大乗仏教の流派から挑戦を受けたことがあったかどうかを考えてみよう。大乗仏教が八～九世紀にセイロンに「浸透」したことは分かっているが、それが挑戦というほどのものであったかとなると、その答は、否定的なものになる。[5] なぜ大乗仏教がセイロン人の心をつかみ得なかったのかということについては、十分な解明がなされていない。ダヴェンドラ（Davendra）[6] は、大乗仏教の最高のものをもってしてもシンハラ人に感銘を与えることができなかったのであると主張する。一方、ラーフラ（Rahula）[7] は、異なった見解を表明している。すなわち、「時代と共に、大乗の思想と実践は、徐々に上座部仏教の制度の中に浸透していき、その有効性について疑義を挟まれることもなく、その伝統的な教義の中に、受容され、その一部となっていった。」（換言すれば、一体化の現象が繰り返し起きたのである。例えば神道の神々が仏教に取り入れられたようなものである。ここでは、それがより小さな枠組み、すなわち同一宗教内において起きたのである。）当然のことながら、この問題はアジア大陸における二つの主要な仏教の流れの「発展的分化」という一つのきわめて大きなテーマの一部にすぎないのである。

根本的な「敵対関係」が生まれることはなかったが、上座部仏教という枠組みの中の部派間の対立は時々起きたのである。しかし、そこから受ける印象は、どこにでも、またどの宗教にもある「意見の相違」とか、おだやかな食い違いという程度のものであって、異端と言うほど重大な次元のものでは決してない。[8]

話が少し後戻りするように思われるかもしれないが、仏教以前のセイロンについて検討を進めるということは、興味深く、更なる比較のための助けとなるかもしれない。

仏教が渡来する以前、この島にはいかなる信仰形態が存在していたのであろうか。当時一般に広く行われていた、「不道徳な宗教的崇拝」と、中国人求法僧の中で最

も偉大とされる玄奘が極めて否定的にその特徴を表現した、その信仰とはいかなるものであったのか。

どこの地域もそうであるが、この国においても、原始アニミズム的崇拝（primitive animistic cults）、超自然的存在、樹木への信仰、ヤクシャ・ヤクシュニー、コブラへの崇拝が行われていたが、驚くべきことにナーガ信仰は存在しなかった。しかしながら、このような古代的信仰の漠然とした領域においてさえ、我々は寛容の種子を見いだすことができる。すなわちパンドゥカーバヤ（Paṇḍukābhaya）は、その治世（紀元前四世紀）において、「当時流行していた、土着の信仰（cults）と高度な内容を持つ宗教（religions）を同等の寛容性と公平さをもって」保護しているのである。[9]

この寛容の気風は仏教の到来によっても変化することはなかった。「……仏教の伝来は、在来の信仰と激しい衝突を起こすというほどのものではなかった」とラーフラ（Rahula）[10]は述べ、更に、続けて次のように述べている。「実際、初期の経典の中には、園や森、様々な樹木に棲む精霊や神々について記述するところが多い。このことから見て、仏教と、仏教以前からある精霊崇拝との間に衝突は起きなかったと言える。他の地域との唯一の相違点は、仏教国セイロンにおいては、それらの神々の全てが、仏教に『改宗』してしまったということである。それらの神々が民衆の間で大変人気があったので、仏教徒はそれをあらゆる所に配置したのである」と。仏教以前の「宗教的」レベルにあったものを、仏教という、より高度なレベルにまで「高めた」のである。[11]このやり方は、ミャンマー（ナット崇拝）、タイ（ピー崇拝）、チベット（ボン教）などで起きた現象とよく似ている。

このあたりで、次の点について考えてみるのもよいであろう。マヒンダ（Mahinda）が幾世紀も前にセイロンにもたらした仏教の教義の中においてすら、「その当時のインドの仏教に付随していた様々な信仰と習慣」に基づく非仏教的な要素が含まれていた。「また、仏教徒の寛容な態度は、仏教伝来の時のスリランカで一般に流布していた宗教習慣の多くを取り入れることをも許容した

ことであろう。[12]」仏教の寛容主義、その独特な非排他的精神が「様々な崇拝儀礼や信仰形態を受容し共存することを認め、仏教本来の信仰と衝突することはなかった[13]」という事実を強調したとしても、冗漫でくどいとのそしりを受けることもないであろう。更に、〝samavāya〟――「集合」「合一」という意味のアショーカ王の美しい表現をあげておこう。「融和（concord）の実現のために、同一性や画一性が必要であるということはない。もし、我々の方で、見いだそうとさえすれば、多様性の中に、各部分の調和の中に、融和を見いだすことができるのである」と『スリランカにおける宗教性』というこの論文集の編者[14]が序の中で述べている。実際、この反復的な結論の何と美しいことであろうか。我々が考察している、この leitmotiv（中心思想）――もしこの語を使うことが許されるのであれば――は、アジア大陸にあるそれぞれの国において広く展開されているのである。

しかし、「インドのミニチュア」としてのセイロンは、太古の昔から、かつてアーリア人が北部インドからもたらしたヴェーダの神々への崇拝の影響を色濃く残していた。この種の信仰は、紀元前七世紀、あるいは六世紀頃に衰退し始めた。その理由はそれほど明確ではない。本節においては、逆方向からの類推を行うことにより、そのはるか後の時代の、まさにその揺籃の地であるインドにおける仏教の衰退について考察を加えてみたい。ヒンドゥー教、あるいは仏教が、ある一定の長期間にわたって支配的となったそのプロセスは実際どのようなものであったのか。そして、その後の衰退をもたらし、他の宗教による体制に取って代わられることを許してしまった逆向きの力とは一体何であったのか。決定的にインドの影響を受けたこの広範な地域におけるこれら記念碑的大宗教の間に起きた相互作用は、実に興味深いものである。メンディス（Mendis）[15]が提示した第一の事例（ヒンドゥー教から仏教へ）に対する説明によれば、「終りなき生死の輪廻という生命観に満足できず、宗教的実践の目的は生命それ自体からの解放にあると考え始めた」人々がいた。（このような考え方は仏教のニルヴァーナの追求という考え方の一歩手前の段階にまで来ている。）そのような人々の間に、

供犠を伴うバラモン教の祭式の有効性に関して疑問が起きてきたということである。このことは、南インドから伝えられたきわめて重要な信仰形態としてのバクティ（絶対神への献身愛）、とくにシヴァ派の信仰などの新たな潮流をもたらし、文化的・宗教的霊感を得ようとするセイロン人にとって最重要の関心事となった。[16] もちろん、シヴァ信仰について語る場合、時代の枠組みとしてまず念頭に浮かぶのが、仏教・ヒンドゥー教間のある種の連携の事実さえ見いだすことのできる中世のタミル・ナドゥの文化である（詩、建築、図像等の分野）。[17] しかし、A・サタシヴァム（A. Sathasivam）[18] によれば、碑文に残されている資料から判断すると、シヴァ信仰は、仏教以前の時代に遡り、「シヴァ信仰に基づく宗教的形態は、スリランカにおける最初期の文明の一部を形成していたのである」。

いずれにせよ、上座部仏教は、ヴェーダの神々を信仰するバラモン教やシヴァ神、その他のヒンドゥー教の神々への崇拝と衝突することはなかった。[19] 更に、シンハラの王達は「バラモンを庇護し、彼らを宮廷付の祭司として用いることをやめなかった」のである。[20]

仏教が伝来した当時のセイロン島におけるヴェーダ的な考え方、シヴァ派の信仰、その他のヒンドゥー教的な考え方は、どの程度まで根を下ろしていたのであろうか。上座部仏教は「いかなる高等宗教とも競合する必要がなかった」と主張し、バラモン教、ジャイナ教、シヴァ信仰、及びヴィシュヌ信仰の影響をきわめて小さなものと見なすメンディス（Mendis）[21] の説に同調してよいのであろうか。もちろん、上座部仏教が土着の信仰と対立することはなかったという彼の主張に、同意できるにしても、更に進んで、シンハラ人の（精神）生活が本当に「真空状態」にあったとするところまで同意してよいのであろうか。完全な行き詰まりの状態を意味する「真空状態」という用語の使用は避けて、次の世において、より高い段階に再生することのみを求めるバラモン教の修業の効用について、人々が徐々に幻滅を感じるようになっていったという、同じ筆者による前出の表現にとどめておいた方が適切であろう。これこそまさに、足らざるを補う

という、この時代において最も必要とされた仏教が果たすべき役割であった。そして、このような調和ある統合を可能にする絶妙の時期にも当たっていたのである。

それから何世紀もたった後に起きたスリランカへの西洋諸国の進出は、宗教に関していかなる影響を及ぼしたのであろうか。その記録はかなり悲劇的な色合いをおびている。この点について参照した資料の執筆者であるセイロン人達は、全員がみな同じ結論に達している。すなわち、ポルトガル人は最も強固な信仰を持つヒンドゥー寺院とその教徒、とくにジャフナ地方の寺院と教徒を攻撃した。シヴァ教信者は、激しく弾圧されたが、仏教徒も同様であった。オランダ人は、「ポルトガル人と同じような政策を採ったが、ポルトガル人ほどまでには激しいものではなかった。[22]」仏教徒に対してオランダ人は、カトリック教徒やイスラム教徒に対するほど敵対的ではなかったようである。[23] イギリス人は、最終的には、宗教に対して自由な政策を採用した。

我々はすでに、東南アジアの他の諸国、とくにミャンマーとタイに対して、セイロンの仏教が与えた影響について言及した。この地域における宗教的な相互関係は、明白で確固たるものとなっている。一方、宗教的融合について考察することができる可能性を残している地域が他にもある。それは、日本である。一見したところ、日本における大乗仏教的枠組みとスリランカにおける上座部仏教の伝統との間には、いかなる関連も無いように思われる。それにもかかわらず、私は、一九七二年、「日本文化の研究」をテーマに京都で開催された日本ペンクラブの会議において、スリランカ文化省のジャハンタ・ウィマラセーナ（Jahantha Wimalasena）[24] が発表した興味深い研究論文を想起する。この論文の中で、ウィマラセーナは、上記の大乗仏教と上座部仏教が基本的に二つの流れに分かれている事実を認めた上で、上座部仏教が様々な形態を取って日本仏教の中にも、とくに禅の中に、入っていることを示唆している。論者によれば、限られたものではあるが、このような接触を媒介したルートとなったのが、中国とインドであったという。つまり、中国仏教はセイロン仏教の何らかの影響を残しており、これ

らの要素が中国を通して日本に流入したことはあり得ることである。他方、日本は古くからインドとの間の文化的接触を経験している。故に「日本と、スリランカに最も近い隣国であるインドとの間に密接な関係があることから見て、日本とスリランカとの間にも何らかの接触があったのではないかと推測することは、あながち不合理なことではない。」このような推論は、幾分根拠が弱く、かつ漠然としたものであると考える向きもが多いであろうが、私は、論者が次のように述べている点については同意する。すなわち「故に、異なってはいるが、相互に関連する仏教の体系を奉ずる信奉者たちは、両者の間に存在する相違点よりは、むしろ一致点を見いだそうと努めるべきである」と。これこそが仏教の教えの清澄さの中ではぐくまれた者の寛容的態度を明快に表現したものではなかろうか。究極的な統合のためには、「相違点」ではなく、「一致点」を求めるという態度が大切なのではないだろうか。

注

(1) J. M. Kitagawa: *Religions Orientales*, Paris 1961, P. 169.
(2) Sir Charles Eliot: *Hinduism and Buddhism*, London 1971, vol. Ⅲ, p. 34.
(3) Ibid., p. 459.
(4) G. C. Mendis: *Ceylon Today and Yesterday*, Colombo 1957, p. 14.
(5) D. T. Davendra: "Le Bouddhisme á Sri Lanka", in Berval's new edition of *Présence du Bouddhisme*, Paris 1987, p. 459.
(6) Ibid., p. 459.
(7) Walpora Rahula: *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo 1956, p. 90.
(8) D. T. Davendra, op. cit., pp. 459-460.
(9) W. Rahula, op. cit., p. 34.
(10) Ibid., p. 263.
(11) Ibid., p. 41.
(12) W. S. Karunatillake: "The Religiousness of Buddhists in Sri Lanka through Belief and Practice", in J. Ross Carter (ed.), *Religiousness in Sri Lanka*, Colombo 1979, p. 9.
(13) Ibid., p. 3.
(14) Ibid., Introduction by R. Carter, p. Ⅵ.
(15) G. C. Mendis, op. cit., p. 33.

(16) S. Pathmanathan: "The Hindu Society in Sri Lanka: Changed and Changing", in *Religiousness in Sri Lanka*, op. cit., p. 150.
(17) G. C. Mendis, op. cit., p. 48.
(18) A. Sathasivam: "The Hindu Religious Heritage in Sri Lanka: Revived and Remembered", in *Religiousness in Sri Lanka*, op. cit., pp. 162-163.
(19) G. C. Mendis, op. cit., p. 37.
(20) A. Sathasivam, op. cit., p. 164.
(21) G. C. Mendis, op. cit., p. 44.
(22) S. Pathmanathan, op. cit., p. 151.
(23) G. C. Mendis, op. cit., p. 150.
(24) Jayantha Wimalasena: "Some Aspects of Cultural Relations between Nippon and Sri Lanka" in *Studies on Japanese Culture*, Japan PEN Club, Tokyo 1973, vol. Ⅱ, p. 383.

(ジョージ・シオリス／駐日ギリシャ大使、
日本アジア協会会長)
(訳／セッセン・インターナショナル)