

第1回シンポジウム—3

他者としての仏教

—「可能性としての南アジア」試論—

下田正弘

1 はじめに

これまでの歴史のなかで南アジアが果たしてきた役割を顧みるとき、仏教の存在は小さくない。というのも、かつて世界は少なからぬ場合に仏教をととして南アジアに出会ってきたからである。仏教は南アジアに固有の地域性を有しつつも、早い時期よりその言語、文化、歴史の制約を超え出てアジア各地に伝播していった。アジアの諸世界は仏教をととして南アジアに出会い、その重要な要素を受容した。これによって南アジアは超域的となり、汎アジア的となった。

一方、南アジアを伝える媒体となり、アジアに根づいた仏教は、ある時期から数奇な運命を辿りはじめた。インド亜大陸を超えてアジア全域に伝播し、およそ千年の歳月を経たのちに、それはふたたびインドにおいてインド外の世界から「発見」され「発掘」される存在へと化していた。

注目すべきことに、ここにあらたに構築された〈仏教〉は、ほかならぬインド亜大陸において仏教を現実「再誕」させる主体となった。この一連の過程は、あたかも凍結されたままの過去の仏教が南アジアの現在にもたらされ、その灼熱によって溶かされ、あらたな鑄型に流し込まれて復活したできごとであるかのようにみえてくる。

長い歴史のなか、仏教がこうした数奇な過程を辿った背景には、「近代化」という大きなできごとと、その過程から生まれたインド学および仏教学というあらたな知的営為の存在とがある。近代に注意を払いながら仏教と仏教学の双方を同時に問うてみることは、現代の諸状況における「可能性としての南アジア」を探求するための有効な戸口となるにち

がない。

本稿は以下の三つのテーマを念頭に置いている。第一に、近代以前のアジア諸地域に南アジアを伝えた仏教は当の南アジアにおいては非正統の系譜に属する宗教であったため、南アジアがある屈折した様相でアジア各地に伝えられた点、第二に、近代化という激震を経験した仏教アジアが仏教を中心柱とする社会の平衡を一次的に失い、社会全体を支える価値や秩序を再構築する必要に迫られた点、そして第三に、これらの過程を伝統の外から解明し意味づけるアカデミズムが、現実の仏教の変容と形成に深く関与するようになった点である。これらの考察によって南アジアの一つの歴史が、きわめて簡略にはあっても俯瞰され、その課題と可能性とが明らかになるだろう。

2 古代南アジアの世界観と制度

さて、これら三点の考察に入る前提として、南アジアが構築した文明の特異性を確認しておく必要がある。というのも、上述した「屈折」も「近代化」も「アカデミズムの影響」も、いずれもこの特異性をめぐって起こったものだからである。

仏教をとおしてアジアに伝わった「南アジア的なもの」のうち、「輪廻」saṃsāraの世界観とそれを支える「業（行為）」karmanの理論ほどにアジアに多大な影響を与えたものはない。紀元前6 - 7世紀には完成していたとされる〈業／輪廻〉の理論と世界観において、この世のあらゆる者はいったん祭式空間のうちにすえ置かれ、儀礼世界における存在者としての意義づけを被り、そののちにはじめて現世を生きる資格を付与された。

ここにいう業（行為）は、第一義的には司祭者ブラーフマナが実行する儀礼行為を意味し、その派生として、各ヴァルナにおいて果されるべき義務、広い意味での職業行為を意味する。この〈業／輪廻〉理論は二つの点で目を引く。第一に、この世界観はけっして来世のみを志向する観念には留まらず、現世と来世の双方を貫いて成立する秩序となっている点、第二に、じっさいにこの体系を前提として古代インドの支配体制が整えられていた点である。

第一の点について、〈業／輪廻〉は来世のみならず現世を意義づけ、なにより現実の制度となって結実していることに注意がいる。その象徴的

なものが、インド社会を根底から規定しつづけてきたヴァルナ・ジャーティ制度にほかならない。一般に宗教が有する観念の意義を来世にのみかかわらせようとするのは、それらが人類史上において果たした役割をいちじるしく狭めてしまう。世俗化とは無縁であった近代以前のアジアにあって〈業／輪廻〉説は現世と来世の双方にかかわる価値を並行して構築し、来世への力を行使するとともに現世の諸制度を実現するほとんど独占的な理論として機能しつづけた。

この世界観においては、現在蓄積されつつある業が将来を形成するのみならず、現在の境遇が過去の業によって決定されている。したがって現世でのあらゆる社会秩序の配置は、業がもたらした正当な理論の結果として社会の構成メンバーによって甘受されなければならない。時代を下って形成された、ブラフマニズムにおける三大理念の dharma, artha, kāma が、それぞれ brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya の各ヴァルナで達成すべき理想として配当される事実は、karman が現実の意味し機能するところを雄弁に語っている。

注目すべき第二の点は、第一の点の具体的な様相に相当する。いささか図式的にすぎること承知のうえで理解の便を尊重して語れば、古代インドの歴史をとおして〈業／輪廻〉システムの中心に立った司祭者ブラーフmanaは、政治、軍事、経済における現実的支配力を行使するクシャトリアたちと相補的な関係を保ちつつ社会を形成してきた。権力者クシャトリアの持続的支配にとって不可欠となる「支配権の意義づけ」は司祭ブラーフmanaによって果たされ、クシャトリアはかれらブラーフmanaが提供する祭式に順応することでその意義の保証を手中にした。

〈業／輪廻〉説はこうした社会秩序構築のための機能を円滑に果たす、ほとんど恒常的な理論基盤であった。地域、時代、教義、信条等の差異におうじて若干のヴァリエーションは生まれたものの、その基本構造は変わることなく受け継がれ、南アジアにおける特異な社会の価値と秩序の構造をつくりあげた。

3 アジアに伝播した仏教の屈折

こうした特徴を有する〈業／輪廻〉の世界観が、仏教の伝播を契機に南アジアを超えて、仏教というフィルターをとおして濾過されながら、アジア全体に流布しはじめる。ここに注意すべき第一の問題、すなわち

南アジアが伝播するさいの「屈折」が生まれる。

古代インドにおいて仏教は、ブラーフマナたちが担う正統派の宗教ではなく、非正統派であるシュラマナの系譜に属し、ほんらいヴァルナ・ジャーティの秩序には関係しない教義を説いた。このため仏教をとおしてアジアに伝わったものは、基本的にブラフマニズム的でありながら、同時に反ブラフマニズム的でもあるという、一種、矛盾した要素を胚胎していた。〈業／輪廻〉説の受容にかんして、それは仏教の教義と僧侶の役割という二つの問題にあらわれている。前者からみてみよう。

はたして仏教は輪廻を認めているのか、いないのか。この課題は仏教の教義にかかわる第一線の研究者たちのあいだで長きにわたって議論が繰り返されてきた。だがいまだに明確な決着はみえていない。すくなくとも古代インドにおいて仏教が「輪廻からの解脱」を説き、輪廻の無効を主張することは一貫している。それにもかかわらずこの課題が争点となってきたのには研究者たちが気づかなかった一つの理由が存する。それは仏教が否定する輪廻という主題じたいがアジア諸地域にはそもそも存在せず、仏教をとおしてはじめて浸透したため、アジアの人びとは仏教こそが輪廻を説く当体であるという理解をいただくようになった点である。たしかに仏教の教義は輪廻からの解脱を説く。だが存在を束縛する輪廻という世界観を有していなければ、そこからの解放も意味をなさない。ここには意図せずして一種マッチポンプ的な事態が引き起こされている。

この課題は後者の問題、すなわち仏教の僧侶に求められる役割にほとんど直接的に反映してくる。古代インドにおいて仏教の僧侶たちはブラーフマナたちのような冠婚葬祭にかかわる通過儀礼の遂行者だったわけではない。これは仏教が有するシュラマナ起源の理念を考えるさいに重要な点である。そしてじっさい、古代南アジアの社会構造のなかで存在したシュラマナとしての仏教の出家者たちは、在家司祭であるブラーフマナとは役割を分担し、もっぱらヴァルナに拘束されない、出世間的な価値の実現に向かうことが可能だった。

ところが〈ブラーフマナーシュラマナ〉という古代インドの二極構造を持たない他のアジア諸地域では、こうした価値領域の分化は成立しえない。たしかにアジア諸国においても仏教の出家僧侶たちが理念として目指すものは、つねに涅槃であり、解脱である。けれどもそれは民衆に

そのまま受容されるものではない。というのも、いましがた述べたように、〈業／輪廻〉というアジアには存在しなかった強力な世界観を植えたのはほかならぬ仏教の僧侶たちなのであり、民衆にとって僧侶たちは、その世界観からの脱出ではなく、その世界観のなかでの解決を示す義務があった。

アジア各地の仏教出家者たちは、民俗的儀礼を執行する伝統的な宗教者たちと協調的な関係に立ち、その役割においてすみわけしつづけた。けれどもそれは古代インドにおいてシュラマナたる仏教出家者とブラーフマナとの間に成立していた関係と等価なものではない。仏教の僧侶たちには司祭者ブラーフマナの役割を果たすことが求められつづけた。ブラーフマナとは異なって、結婚をせず生業につかないという仏教僧侶の出家禁欲は、そのほんらいの趣旨とはまったく無関係に、現世を生きる力の源泉として期待されたのである。

結果として、古代インドにおける〈ブラーフマナークシャトリア〉の相補関係が、仏教をとおして〈僧侶—国王〉関係に変容されアジアの社会に定着する。スリランカにおける菩薩王の理念とそれに範を取る東南アジアの国王たち、日本における皇室と門跡寺院制度、やや異なった形態ではあるものの、チベットにおけるダライラマ法王制度などに象徴されるように、アジア社会において僧侶たちに期待された使命は〈業／輪廻〉システムのなかで在家者たちの世俗的功績を出世間的な価値へと変ずる媒介者の役割だった。メルフォード・スパイロのいう *kammatic Buddhism* と *nibbanic Buddhism* の差異、奈良康明の立てる仏教をめぐる文化の基層と表層という差異などは、いずれもこうした経緯を背景に立てて理解しなおしたほうがよい。じっさい、たとえば東南アジアの一部において仏教が撤退してのちにヒンドゥイズムが流布することにおいて、ほとんど不都合は生じていない。というのも、仏教をとおして伝わったものの中心は〈業／輪廻〉のシステムであり、さらには、その理論を支え、擬似的な〈ブラーフマナークシャトリア〉関係に立つ僧侶だったからである。

4 近代との対峙

千年以上にわたってアジア各地で担われたこうした仏教者の役割と、それによって得られた「現世と来世の双方を貫く秩序」の安定が大きき

揺るがされるときがやってくる。18世紀から19世紀にかけて西洋がアジアに進出し、武力をとまなう知力によって〈近代化〉を引き起こす時期である。それはチベットにおいては20世紀後半までつづき、ついに国家の消失という、仏教アジア諸国のいずれも経験したことの無い結末を導いたエポックである。本稿、第二点目の課題の考察に入る。

近代化とはなにか。それはさまざまな要素が複雑に絡み合い、とうてい一義的には決しがたい内実をかかえる課題ではある。とはいえ〈業／輪廻〉理論とのかかわりから見ると、ひとまずロバート・ベラーにならって「無限の進歩という理念が意識的な原理、あるいは合理的な目的として出現した時代」と特徴づけておいてよいだろう。

近代以前、人びとは社会や個人の存在意義を伝統のなかの既存の型のなかに見いだしてきた。伝統世界における課題は、潜在的にすでに完成されている理想を個々の現実の制約のなかでいかに実現するかという方法の適正さに求められた。ところが近代は、無限の発展や持続的な革新が可能であり、そこでは目的が刷新されつづけなければならない。

こうした属性を有する近代は、南アジア、東南アジア諸地域を支えてきた〈業／輪廻〉観の意義を崩壊させる力を潜在させている。無限に進歩する近代性に向きあうなら、〈業／輪廻〉の世界観はその円環が断ち切られて消失するか、あるいは手っ取り早く退場を宣告されなければならない。はたして結果はどうであったか。

世俗化が進展するなか、その影響力は弱まってきてはいるものの、驚くべきことにこの世界観は現代にいたるまで消失してはいない。ことに世俗的業を出世間の功德に変換する〈業の理論〉は東アジアもふくめた広い地域に根づき、そこに大きな変化は確認できないのである。

この背景は重要である。じつは行為の結果を諸ヴァルナ間で交換し、世界の活動全体を成り立たせる〈業／輪廻〉説は、他界観念という特殊な色づけさえ取り除けば、そのままで貨幣を媒介として労働価値を交換する資本主義経済の隠喩となりうる。僧侶という価値交換の媒介者が存在するかぎり、宗教的功德の蓄積と現世的富の蓄積とのあいだに本質的な差異はない。そして業理論が揺らぐことがなければ輪廻説の基礎は安泰である。

近代が攻撃の最大の標的としたもの、それはシステムティックな業理論を有する輪廻の世界観そのものではなく、理論的整合性とは無縁なと

ころにしながら現実に浸透し、民心を掌握してしまう伝統的、民俗的、呪術的な宗教儀礼であり、さらには世俗の秩序を否定的に超え出てしまう仏教ほんらいの出家の理念であった。スリランカのプロテスタント仏教運動であれ、タイのサンガ改革であれ、あるいは日本の廃仏毀釈運動であれ、近代化に先導された運動は、いずれもこうした宗教行為を非理性的で反近代的なものとして等しく「浄化」の対象とした。

近代の出現によって、長期にわたって形成されてきた仏教と社会との関係はすっかり崩壊させられ、古い南アジアは舞台から姿を消してもよかった。ところがじっさいにはそれは消え去ることはなく、あらたな世俗一元的地平において再生した。近代アジアにおける在家仏教運動の隆盛もこの文脈に位置づけられる。そしてここで重要な役割を果たしたものの、それが西洋における仏教をめぐる学問、すなわち仏教学の成立と登場であった。本稿、第三の主題に入ろう。

5 インド学の登場—西洋世界の相対化—

「仏教学とはなにか」という問いは、「仏教」とはなにかという問いと「仏教学」とはなにかという問いの二重の課題から成っている。単純なものいいをするなら、解明の対象である〈仏教〉という概念が形成された歴史と、それを解明する方法としての「学」が構築された歴史とはそれぞれ個別に発生し、両者が邂逅して融合成立したのが現在の仏教学である。

このうち後者、すなわち方法としての仏教学の淵源となったのはインド学の誕生であった。長い前史を経たのちに仏教学はインド学の一部として形成され、インド学の方法によってかたどられていった。それはウィリアム・ジョーンズ、チャールズ・ウィルキンス、ヘンリー・トーマス・コールブルックによるサンスクリット語の紹介と解明とにはじまる。ここで注意すべき点は、西洋近代におけるサンスクリット語研究の登場はたんなる一つの異国語の出現ではなかった点である。それはヨーロッパ文化の起源となる言語との再会であり、その解明はヨーロッパ文化起源の解明そのものとみなされた。1786年、ジョーンズの記念すべき講演「ヒンドゥーについて」によって、西洋に人文学の流れを変える比較印欧語学が創始される。

ヨーロッパを支えるキリスト教が聖典を根拠とする宗教であり、つね

に言語という特別な課題をもちつづけた点は、近代の思想展開を考えるさいに等閑視することはできない。比較言語なるテーマはそのまま比較宗教という問いに通じる。ジョーンズから一世紀を下ってあらわれたマックス・ミュラーは、印欧語比較言語学なる方法にもとづいてインド諸神話を研究し、その営みをとおして比較宗教学を創始した。ミュラーの業績の精華ともいえる「東方聖書」シリーズの出版は、キリスト教を諸宗教のなかで相対化しつつ西欧世界を対自化したものであり、近代思想史においてきわめて重要な意義を有している。

こうした過程で醸成されたインド学は、現在にいうところの地域研究ではない。それはヨーロッパの言語、宗教、文化を照らしなおす学問の出現であり、非西洋世界を射程に入れた、かつてない人文学の創成であった。日本の思想界では注目されてはいないものの、ヘルムート・フォン・グラーゼナップやヴィルヘルム・ハルプファスが明かしたように、ヘルダー以降、シェリング、ヘーゲル、クラウゼ、ショーペンハウア、ニーチェと、ドイツ近代哲学界の潮流の形成にインド学が重要な影響を与えていることから、それは明らかである。

6 西洋近代の〈仏教〉理解

仏教学をなりたたせるもう一方の要素、すなわち解明の対象としての〈仏教〉とはなにかというテーマは、上述のインド学の形成とは独立して、やや時を下って生まれた。それはアカデミズムの周囲にある著者たちをも動員し、むしろしばしば舞台の中央に推したてながら継承されていく。フィリップ・アマンド、ロジェ＝ポール・ドロワ、ドナルド・ロペズらが明かすように、その根底には18世紀から19世紀のヨーロッパにおける〈仏教〉Buddhismの「発見」あるいは「創出」がある。ここではその〈仏教〉が有する二つの特色を取りだし、それらが南アジアのあらたな可能性を開くと同時に課題を生み出したことを確認しておく。

特色の第一は、仏教を古代インドからの歴史展開として理解し、その中心に「理性的人間」ブッダをすえる点にある。西洋近代に結実した〈仏教〉理解は、アジアの諸地域に散在するさまざまな宗教現象をいかに統一的体系に収め整合的に意味づけるか、という問いから生まれでてきた。それはつまるところ、地理上のさまざまな多様性の解釈方法の探求だったのであり、それが過去の歴史展開の結果として読み取られたの

は、いまから振り返るなら、いかにも直截な方法ではあった。

だが〈仏教〉についての、この簡明な理解が確立することによって、仏教学はその人間ブッダの歴史と思想の解明であるというわかりやすい図式が完成する。そしてこれを機にインド学と正式に提携し、個別に進展していたチベット学、シナ学とも連絡をつけながら、学問としての方法的輪郭を整えてゆく。

仏教学がインド学を母体として開始されたことは、この「東洋の宗教」の研究がヨーロッパ文化の起源となる言語と宗教に強く結び、非西洋世界を研究対象とする人文学の主要な潮流として位置づけられたことを意味する。けれどもこの「榮譽」は、現実の仏教にたいして与えられたものではなく、西洋近代からみた「仏教のあるべきすがた」に授けられたものであった。世界史の表舞台へと登場させられた〈仏教〉は、いにしへの南アジアという、永遠に失われた故郷を志向するものへと変じられ、現実存在する仏教は、そこからの「差異」や「隔たり」として理解されるべきものへと変容した。世界史化された〈仏教〉のあらたな問いがここにはじまった。

特色の第二は、ブッダによって説かれた思想内容の理解にかかわる。西洋近代の関与によって起きたもっとも大きな変化の一つは、仏教の思想、教義理解である。西洋近代は日常経験世界における仏教とも、その実践的側面ともほとんど直接のかかわりを持つことはなく、その関心はもっぱらテキストの分析に傾けられた。こうしたなかで無我思想や空思想とならんで注目を集めはじめたのが縁起思想である。この思想研究の成果はそのまま仏教アジアにもたらされ、ことに日本においては第一線の学者たちによって大論争が展開されたことも手伝って、こんにちに至るまで仏教思想の中心課題となっている。だがこの縁起思想は、仏教の伝統のなかでは不思議なほど取り上げられた形跡がない。

個別の存在者が他者との関係性、相互依存性のもとに決定される相対的なものであることを闡明した思想として多くの研究者たちによって理解された——この理解がはらむ重要な問題はここでは措く——縁起思想は、一つの些細なできごとをも漏らさず一体系内に位置づけ、制御し、管理し尽くそうとする、近代のパノプティコン的知性の表現に、おどろくほど整合的である。現世の出現を説明する縁起は、ちょうど業の理論が資本主義世界の活動と機能を支えるのと同様の役割を近現代の日本

においてひそかに果たしてきた。

理性的ブッダによる、現世のあらゆるできごとを包括的に説明し尽くす思想が〈仏教〉であるのなら、それは近代化を担い推進すべき資格を有する主体となる。近代ヨーロッパが示したこの〈仏教〉理解は、学界にとどまることなく、仏教を信仰して生きる現実の仏教者たちのあいだにまで浸透した。キリスト教を信仰する非仏教の世界から仏教世界へと〈仏教〉理解が流入したのは、注目すべき逆説である。ここにはあらたな可能性と問題とが同時に胚胎されている。最後にその点を確認しておこう。

7 〈仏教〉の影響と可能性

〈仏教〉が近代化を推進する理念へと化せられたことを契機として、現実の仏教世界はさまざまな変化を経験した。そのなかで他を圧倒するできごとを一つ挙げるなら、アンバードカルによる〈仏教〉の設立と、インドの人びとの大改宗運動であろう。一千年を超えるインドの歴史のなか、ヒンドウイズムに融解しきっていた思想を〈仏教〉として独立させ、しかもアカデミズムのなかにはではなく、現実のうちに再誕させたできごととは、歴史的驚異というほかはない。

ここにいたるまでにアンバードカルがアジア各地の現実の仏教にいかにかに失望しなければならなかったか、それはつねに想起する必要がある。かれが求めた仏教は西洋近代が再構築した〈仏教〉であり、それはそのままのかたちでは現実のどこにも存在しないものだった。

南アジアは西洋近代の生み出した〈仏教〉理念の巨大な実験場となった。ここからあらたな歴史が始まり、現在でははるかに千万人を超える人びとがこの〈仏教〉へと改宗している事実、その実験がみごとに成功をおさめたことを示す。ここに躍動している南アジアは地域史に閉ざされた南アジアではない。それは近代の後胤として誕生した世界史としての南アジアである。

だが、ここにはただちにその裏面が存在する。近代は伝統を許容しない。過去から存在する調和を壊して不均衡を生みだし、その発條によって「進歩」への運動を開始する近代にとって、経験的調和の術に長けた伝統はそれだけで否定の対象となる。イデオロギーや権力闘争の個性を脱色したとき、日本の明治維新における廃仏毀釈運動、中国の文化大

革命、そしてクメール・ルージュ政権下における文化人大虐殺は、いずれも進歩に反する秩序安定に寄与する要素への共通する否定意識から遂行されていることがみえてくる。

近代の特性が浸透した〈仏教〉は、近代がつくる影を観察し、分析し、告発する役割を果たすことができなくなった。むしろ近代を礼讃する原理主義的傾向が顕著となり、それは、スリランカの民族紛争にみえるように現実の仏教界に着床するとともに、批判仏教にみられるようにアカデミズムにおいても健在である。

近代の厄介さは人びとに究極的な目的を示さない点にある。無限の進歩、目的の刷新という大義名分は、方向性をもたない批判、提示された目的の否定というシニシズムに至りやすい。そこにおいて、複雑な議論は単純な二元対立の構図へともちこまれ、現実には存在しない問題が生み出される。ダイコトミーによる批判の進展は、旧体制の表面を模様替えるにすぎず、いかに表面上は進んだようにみえても、深層においてはなんら事態が変わっていないことがすくなくない。アンベードカルによる〈仏教〉運動が、一面で一つの新カーストの産出と結果したことは、伝統社会の改革がいかに困難であるかを物語ってあまりある。

近代科学における二元対立的思考法の導入によって、仏教が伝統のなかで培ってきた民族的宗教との協調関係は断ち切れ、それによって仏教は純一な〈仏教〉と化してしまった。その結果、仏教が社会を支える力はいちじるしく弱体化した。近代化によって個を単位とする相対的平等が実現されたようにみえる社会は、一方では全体の力が脆弱化されたのであり、社会総体としてみるなら、幸福な事態ではない。

これは南アジアが英領植民地から独立をするさい、インドとパキスタンの二つに分離し、長い歴史にわたって調和的であったヒンドゥーとイスラームとが共存不可能な「近代的宗教」として分離、再生させられたできごとにも重なる。二分されて協働不能になった宗教を有する社会は、やがて世俗の政治、経済に飲みこまれてゆくなか、いっそう原理主義化するしかない。ガーンディーの危惧はまことに理由がある。

* * *

近代がその限界を示すとともに、セム系一神教の対立が激化する現在、そこから遠く離れた南アジアが将来に貢献することへの期待は高い。とはいえ、それがたとえば戦前日本の国体思想や、現代インドのヒ

インド・アウトヴァにみられるように、エスニシティを世界に直播きするような方法であれば、犠牲にするものが大きすぎる。今後の世界に貢献する南アジアは、一見矛盾する二つの要件を具えている必要がある。一つは、二元対立的思考を離れていること、他の一つは、一元的秩序志向から離れていることである。

この二つは、じつは仏教が歴史のなかに実現をこころみてきた基本的要件にほかならない。出家と在家という二つの価値領域を有する仏教は、一元的価値秩序の構築からは遠いところにいた。しかも仏教は伝播先のアジア諸国において、固有の民俗的宗教と二元対立の関係に立つことはなく、それらと融合的な世界を形成してきた。これら二つはいずれも近代化によって、理論的にも制度的にも揺るがされた。だが消失したわけではない。

仏教は、誕生の地のインドにおいても、伝播先のアジア諸地域においても、つねに他者として、外なるものとして出現した。このことがアジア諸地域の伝統世界をいかに活性化しつづける役割を果たしたか、あらためて認識しなおす必要がある。仏教が有するこうした他者性は、国を失い、流浪の民として世界各地に入ったチベット仏教徒たちが、いま世界にむけて発しつつあるメッセージに象徴的にあらわれている。チベット仏教徒たちをとおして流布しているもの、それは政治的なメッセージでもなければ、経済的な富の誘導でもない。純粹に仏教である。かれらのまえには否定すべき伝統がない。依存すべき定説がない。原理主義を知らないかれらは、世界諸民族のうち、いずれとも異なるディアスポラとして、かつてない可能性を開きつつある。それはまがうことなく南アジアから継承された可能性なのである。

しもだ まさひろ ●東京大学大学院人文社会系研究科 (shimoda@l.u-tokyo.ac.jp)