仏教の（脱）民族化
――グローバル化した世界秩序のために

スレン・ラーガヴァン
平　良直　訳

《要旨》

数年前まで、仏教は拡大を続け、その哲学は世界の多くの人々を惹きつけていた。しかし、そのような関心は、主要な仏教国家の多くで長期化する民族国家的な暴力によって陰りが生じてきている。この短い論文は、仏教徒の社会が消費と所有というグローバルな潮流の犠牲になってしまったことを論じる。そのような消費や所有への執着は、主に仏教国家主義や民族保護主義の中に表れている。本論文は、仏教が現状とは別の世界観を提供し、既存の国家や民族の境界を超えた喫緊の地球規模の問題に対処する実際的モデルとなるために、仏教徒の間で脱民族的アイデンティティが築かれることの必要性を論じる。

はじめに

現代仏教の社会的・政治的次元については、新たな注目を集め、真剣に議論がなされるようになっている

(Brekke 2013, Harris 2007, Hershock 2006, Juergensmeyer and Jerryson 2010, Wijeyeratne 2013)。その議論は、仏教者、あるいは仏教者と接して生活する非仏教者、仏教やその共同体に関心をもつ非仏教者の間で共有される問題関心によって成り立っている。そして、そこには、新しい文献研究に由来する少なくともふたつの主要なテーマが存在する。ひとつは「仏教者の活動によって生み出されるか、あるいは支えられているという逆説的な暴力紛争」の理由と、その暴力がいかに発動されうるのかを問うことである。ふたつ目は、仏教が、宗教的暴力、民主主義の安定、そして経済や人権のような差し迫ったグローバルな問題に関心をもち、その回答を出すことができるかどうかという問いである。要するに、現代人が直面する多くの根本的な課題に、仏教は、少なくとも部分的であれ、その答えとなりうるのかということである。

理論的に、そして文献的に――パーリ語仏典（Nikaya）の違いに関係なく――仏陀とその教えは普遍的であり、我々の現在と未来の生活に答えを与えるものであることに、学者たちは同意する。しかしながら、現在の仏教徒社会の大部分をよく観察すれば、経験的証拠によって、その信念は揺らがざるをえなくなる。

先に挙げた学者たち（そのほとんどが西洋人である）は、一部の仏教徒社会に見られる直接的暴力、汚職、民主主義の欠如、そして道徳的・倫理的機能不全について、その理由をすっきり説明したいとの問題提起をしている。これは、仏教の信仰と実践が、個々の社会に対しても一般的な人間性に対しても、ポジティブな影響を何ら生み出していないと言っているのではない。その反対に彼らは、アヒンサー（非暴力）の思想に基づいた哲学である仏教でさえもが、アジアで我々が目撃してきた数々の最も暴力的な紛争の要因となりうるのはなぜなのかと問うているのである。仏教は、非暴力と正義と公正の普遍的な力にはなりえないのであろうか。

インドの学者であるウマ・チャクラヴァティは２００５年、これと同様の問いを提起している。彼女は、ゴータマ・シッダールタが生まれたのは、不安に満ちた希望のない時代であり、答え以上の多くの問いがあふれ

ている時代であったと論じている。紀元前5世紀のインド世界に広がっていた存在論的な不安定さによって、現代と同様の急速な生活の変容がもたらされたと、我々は教えられている。「軸の時代」という学説の支持者は、そのような深い不安の時代において、社会は、それ自体に備わっている入り組んだ複雑さの中から、自身の意味を生み出したのだと論じている（Voegelin 2001）。すなわち仏教は、現代に似た時代にあって、希望と答えを与えるため、仏陀によって説かれたのだと言うことができる。もし仏教が希望の哲学と言えるものであるならば、その信仰の実践者は、まず答えを見出す努力をするべきであり、次いで、その解決策を広く社会に適用していくべきである。

私は、このことに関して、いくつかのグローバルな主題を展開してみようと思う。

経済的格差

世界銀行の報告書によれば、世界人口の70％が世界の富の総計のたった3％を分け合い、世界人口のおよそ10％が、富の83％を所有しているという。農学者や経済学者は「世界の問題は、富が十分にないことにあるのではなく、単に十分に配分されていないことにある」と繰り返し示している。国連の食糧農業機関によれば、年間約２０００万人の人々が、飢えによる病気によって死亡しており、そのうち１１００万人は12歳以下の子どもであるという。21世紀というこの時代、我々は火星にさえ降り立つ知識を有しているというのに、こうしたことを防げるほど我々の「同じ人間同士である」という自覚は強くないのである。世界とアジアの現今の経済哲学は、最小限のコストで効率のよい生産を行い、それによって最大の利潤を得るということに執着しているようである。つまり、世界の一部の人々を満足させるべく、大多数の人々の基本的ニーズを犠牲にしながら、原油から新鮮な水にいたるまで、あらゆるものを最大限に消費させているのである。この過程において、最大限の消費は生活スタイルにまでなり、人間の労働は最低限の賃金で買い叩かれ、自由貿易、市場調整、あるいは経済自由化の促進が、境界

を越えたグローバル化を完成させていく。これとは対照的に、仕事や労働についての仏陀の教えは、消費ということに焦点を置いてはおらず、シューマッハーが次のように述べている通りなのだ。

> 第一に、必要で有用な物資と利便を提供することである。第二に、我々の誰もがそれを使えるようにすることである。そうすることによって、優れた管財人のように、我々が手にしている贈物を完全なものにすることができる。第三に、そうしたことを、他者への奉仕のなかで、また他者との協力において実行することである。それによって、もって生まれた自己中心性から我々自身が解放されるのである。(Schumacher 1979:3)

世界へのこのような理解と、仏教徒の世界観と一致する答えを提供しようとする努力は、タイの仏教徒活動家スラック・シワラックによって導かれる国際エンゲージドブッディズム・ネットワーク(INEB/社会参加仏教国際ネットワーク)のような運動に見ることができる。(日本の)文教大学で教鞭を執るデビッド・ロイは長い間、そのような代替的ビジョンを論じており、そうした方向に仏教が発展することが、どんなに期待されているかを述べている。西洋の学者たちは、日本の第二次世界大戦後の迅速な復興の成功は、仏教の伝統に根差した実践を行った企業による貢献が大きかったと認めている。また保坂俊司や永安幸正などの研究者は、百を超える世界的ブランドを創り出した日本の諸々の企業が成功したのは、顧客の満足、無駄の管理、そして従業員との関係性などで、仏教倫理に基づいた原則を実践してきたからであるとしている。

しかしながら、仏教社会ならびに、そこでの仏教徒の大多数の振る舞いは、代替的な生き方を提供する代わりに、なんの疑問も抱かずに消費優先主義のライフスタイルを取り入れてしまっていることは明らかである。今日、ふたつの大きな文明である日本と中国は仏教者の徳(virtues)で知られているのではなく、消費と巨大生産の国としてその名を知られているのである。

紛争の解決

紛争解決と平和構築の専門家は、世界は国家間紛争（inter-state conflict）から国内紛争（intra-state conflict）へと移行してきているとしている。１９５０年から２０１０年まで、思想、民族性、言語、宗教を要因とした「国家と非国家的グループとの内紛」によって、（国家間紛争よりも）多くの人々が殺害されている。これらの国内紛争は、あらゆる大陸で発生しているが、ある文化と共同体社会との間の何世紀にもわたる古い絆をしばしば破壊してしまう。ルワンダ、コンゴ民主共和国、カンボジア、アフガニスタン、シリア、そしてスリランカなどはその悲しむべき事例である。こうした悪しき傾向は、仏教徒が大多数である国においても無いわけではない。ミャンマー、カンボジア、スリランカ、タイ、そしてチベット地域は、程度の差こそあれ長期的紛争状態に巻き込まれてきた。これらのいわゆる「忘れられた戦争」は、そしてそこに巻き込まれた人々の苦しみは、世界のニュースで大きく取り上げられることはない。なぜなら、超大国が直接的には関わっていないからである。

ここで次のような難しい問いが生じてくる。すなわち、仏教哲学と実践の数世紀にわたる伝統をもち、それらが文化的意識の中にしっかり埋め込まれている仏教徒の社会が、戦争へと向かって行き、さらに悪いことに、それは「仏教を護る」ためなのだと戦争を正当化してしまう――こんなことが、どうやったら可能なのかという問題である。仮に護法のためであるとしても、それでは、（他の宗教における）「正義の戦い」（Just war）や「聖なる戦争」（Holy war）、あるいは「（ヒンドゥー教における）正しい戦争」（Dharma Yuddha）と比較して、一体どんな重要な違いがあるのか、仏教は世界に示せるだろうか。

仏陀の直接の教えのなかには、戦争を正当化するものは何も見出せない。戦争状況への仏陀の応答としては少なくとも次のような3つのことが記録されている。

1）釈迦族の共同体はコーリヤ族に対してローヒニー川の水を巡って戦争を宣言した（Jayatilleke 1983）。その

際、仏陀は、人間の生命と尊厳の重要性を説明し、この戦争を交渉によって回避する必要性を説いた。

2）毘瑠璃（ビルリ）王は、彼の母親のカーストを詐称した釈迦族への復讐を試みた。仏陀は、釈迦族との戦闘に向かう王の進軍の途上に三度立ちふさがり、進軍を止めようとした。しかし、四度目は、釈迦族の宿業によって定められた結果にまかせようと、王を止めなかった（Deegalle 2009）。

3）阿闍世（アジャセ）王は、隣国であるヴァッジ国の征服を計画している中で仏陀に助言を求めた。仏陀は、ヴァッジ国は（民主的な会議の尊重などの）ルールを保持しており、他国には打ち破られない国であると指摘した（Dīghanikāya, vol. 2, pp. 73-75）。

これらのそれぞれの状況において、仏陀は、いわゆる「戦争の倫理」にくみしていないことは明白である。そうする代わりに、仏陀は、人間の内的動機や心の状態や権力を変化させようとした。すなわち、他者を打ち負かそうとしたり、所有や消費を欲して、欲求が叶えられなければ戦争に訴えて目的を果たそうとするそうしたものに挑戦したのである。すなわち、彼の関心は「正しい戦争」（Dharma Yuddha）や「（イスラームにおける）聖戦」（Jihād）にはなく、我々の中にある「魔の軍勢」（Marasenā）と戦わなければならないという点にあったのである。

主要な仏教徒の社会は、そのような道徳的ビジョンに基づいた「もうひとつの生き方」を提供しようとして、これまで、どれほど奮闘し続けてきたことであろうか。しかし、歴史的記録は、ほとんど全ての仏教国でこの試みに失敗していることを示している。

「帰属意識」からの離脱

「非暴力（Ahiṃsā）の文明」から「内部において衝突しあう文明」へ――我々は、どのようにして、こうなってしまったのだろうか。さまざまな視点から、さまざまな理由を述べることができるだろう。私は、ふたつの大きな要因を提示したいと思う。これらのおかげで、現代の仏教が世界への影響力を失ってしまったのである。どちらも、根源的かつ歴史的なものであり、

現代にいたるまで、記憶に刻まれ、忘れてはならないものとされてきたものである。すなわち、①ナショナリズムと②民族性である。

ナショナリズム

ベネディクト・アンダーソン（１９８４年）は、ナショナリズムとは、「想像の共同体」の近代的構築物であり、その共同体にエネルギーを与えたのは出版資本主義（print capitalism）であるとした。彼によれば、植民地として抑圧のもとで生きていた諸共同体は、彼らが偉大な「国」（nation）に属しており、ひとつの地理的な地域に共に属し生活しているという想像の中に慰めを見出した。その想像の中で、諸共同体はひとつの「国家」（state）へと変容していったというのである。18世紀後期と19世紀において、出版メディアはそのような「帰属意識」を、互いにつながりのない異なった共同体にももたらした。すると、それらの共同体は、今度は、その統一的アイデンティティのもとでの強い絆となるものを、次々と探し求めた。抑圧者に対抗するために、である。

しかしながら、アジアにおいて、アイデンティティの材料がどう集められてきたかの歴史を見れば、ベネディクト・アンダーソンの「想像の共同体」論文への異議が生じてくる。論文は、出版資本主義の台頭によって民族国家ナショナリズムの「ビッグバン」が起こったというのだが、この説明は、アジアの多くの地における民族宗教的ナショナリズムの歴史的現実を理解するには、妥当な枠組みを提示しているとは言えない。（インドの）マハーバーラタや（スリランカの）マハーヴァンサ（Mahāvaṃsa）のようなテキストが、それに耳を傾ける大衆にとっての民族宗教的ナショナリズムの焦点として、創作され、尊ばれてきたのである。（スリランカの）シンハラ人の民族宗教的ナショナリズムは、６世紀に書かれたマハーヴァンサの中に構築されており、現代の国民（nation）とかナショナリズムの概念に先立つものなのである。

傑出した社会学者である池上英子は、近代日本の国家形成を論じる中で、西洋の政治的構造モデルの挑戦に、サムライの文化がいかに向き合ったのかを分析し

ている。日本は西洋のモデルを日本社会にそのまま適用しようとしたのではなく、西洋のパラダイムをうのみにせずに吟味し、規律を守るよう訓練された市民という、まったく新しい概念を生みだしたと述べている。日本の社会文化のそうした（西洋との）差異の核心部分には、集団的利益が個人の満足より優先されるという文化があると彼女は示している。この特徴は明らかに仏教の影響によるものと私たちは考えてよいと思う。

仏陀の使命は、絶え間のない人間の「苦」に対する答えを見出すことであった。そのためには、強い個人的な努力と自己犠牲が要求される。このような大きな責任感は、その人が身近な環境を超えて思いを巡らせることができる人でなければ生じるものではない。シッダールタの人生の物語を読めば、彼が宮殿の心地よい場所から敢えて出て、現実世界を見てからは、その世界に関わり、答えを出そうとし始めたことを知ることができる。このように、仏教は自発的な離脱の思想をもって始まるのである。すなわち、より大きな功徳を求めて、我々が所有しているものを捨てるのである。

仏教は、無常（Anicca）と苦（Dukkha）といった永遠性の現実に直面する人間の生に対して、最も論理的な理解の枠組みを提供するものである。

しかし、現代の仏教は、ふたつの強固な帰属意識の柱に縛りつけられている。ナショナリズムと民族性である。その柱から解放されようという仏教の努力は功を奏していない。ナショナリズムは、日本人、中国人、韓国人、ヴェトナム人、ミャンマー人、カンボジア人、そして今、タイの社会を赤い血で染めた。歴史は、仏教徒が優勢なこうした社会で、彼ら自身が離脱しようと格闘してきたにもかかわらず、いかに領土に結びつけられ続けてきたかを示している。

ナショナリズムはおそらく、人間がそこから離脱しようと格闘してきたひとつの深い執着であるが、それにもかかわらず、これに関して100パーセント無垢な国家が存在しないことを我々は知っているし、ポストモダン的な意味で、グローバル化された秩序のもと、特定の国に対する支配的所有というものはないことも知っている。

グローバリゼーションの力のおかげで、「ベルリンの壁崩壊後の時代」の今、国家というものは我々の帰属意識の有効な基準ではなくなってしまっている。新自由主義は、人的資本と経済的資本を、これまでになかった仕方で境界を越えて動かせるようにした。欧州共同体において、かつて数世紀にわたって古い戦争を戦ってきた「諸国家」は今や、わずかな差異を残す同一圏と見なされている。経済の進展が強く要求する、こうした国民国家（nation-state）の解体は、国家がもはや「我々みんな」にとって安らげる場所でもなければ、我々自身を他者から区別するものでもなくなったことを意味する。

しかしながら、このように国家への我々の執着が弱められた、まさにその時に、現代の政治生活を導く三つの避難所を我々は見出したのである。三つの避難所とは、深く仏教化された国家にあってさえ、残念ながら「仏陀・ダルマ・サンガ（仏法僧の三宝）」ではなく、「宗教・言語・民族」による自己同一化なのである。

民族性

感情がたっぷり込められた、これらの3つの愛着心が組み合わされて、我々仏教徒の経験に強く迫り、影響を与えてきた。スリランカのような国においては、「仏教徒性」の強い感覚がある。よそよりも飾り立てられた寺院、より大きな儀式、現代技術を駆使する数多（あまた）の僧侶などによって、それが示されている。公共の広場は、主な交差点にある巨大な仏像群、途切れなく聞こえてくるピリット（Pirith）やボーディ・プージャの祈り（Bodhi Pujas）などのシンボルによって仏教化されている。これらの全ては、人々が「わがコミュニティ、わが社会、わが国」と考えるものに対して、より深い愛着心を感じさせることを意図している。今日、民族アイデンティティは、いくつもの仏教国家を動かす最も重要なエネルギーのように思える。日本は、ほぼ単一民族の国かもしれないが、その他のアジア諸国では、何百もの民族集団が肩を並べて暮らしている。（そうしたなか）新しいアイデンティティの構築とその政治的強調は、多くの仏教国家において血なまぐさい悲惨な暴

力を生じさせてきたのである。

民族性について、数十年も研究が行われてきたにもかかわらず、普遍的に受け入れられる定義はいまだに存在していない。エスニシティの領域の研究者のほとんどが強調するのは、ある民族のアイデンティティを支えるものとして、共通する神話的歴史（mytho-history）や、マハーヴァンサなどのような成文化されたテキストが重要だということである。彼らは民族性の説明にあたり、マックス・ウェーバーにならって、共通の祖先を提示し、またしばしば民族移動（*Völkerwanderung*）と定住の歴史を追跡する。さらに、「他者」に対する政治的勝利と優越意識――たいていは近隣の他者に対してのもので、自分たちの宗教的基準で測ったものだが――を参照する。

スリランカを訪れた仏陀の話――彼が訪れた唯一の外国である――の話もその一例である。仏陀は彼の永遠のメッセージを伝えるために、その神聖な力を使って、島全体を「仏法の島」（Dhammadīpa）すなわち神聖な場所にし、シンハラ人と彼らの王たちを法と教説（sāsana）の守護者にしたというのである。この物語は、マジョリティであるシンハラ人に、シンハラ民族を保護するための宇宙論的裏づけをもつ責任意識を提供し、それを通じて、ひいては仏教全般の保護者たる意識をもたらしたのである。

研究者たちは、この民族宗教的仏教について詳細に研究してきている（Gombrich 1988a, 1988b; Harris 2007, 2005, 1999; Tambiah 1996, 1984, 1973）。彼らは、ミャンマー、カンボジア、スリランカ、そしてタイという上座部仏教の国において、いかなる仏教を実践し認めるかについて、民族性によって条件づけられてきたことを示唆している。そのため、仏教という言い方ではなく、タイ仏教、ビルマ仏教、シンハラ仏教その他の呼称を用いている。

スリランカでは、現実問題として、ある人の民族性によって、その人の仏教が条件づけられてしまう。それ故、真の仏教徒であるためには、典型的なシンハラ人にならなければならないのである。ほんの数世紀前の南インドにおいては仏教が強力な宗教であり、多く

のタミール人僧侶が仏教の発展に貢献したにもかかわらず、現在、「タミール人仏教徒」というのは誤った呼び名なのである。このような状況下で、仏教はますます排他的なアイデンティティの象徴となってしまっている。この存在論的な分離が、下方スパイラル的に、仏教のビジョンをどんどん狭くする傾向をもたらしているのである。すなわち、スリランカの公共空間、政治空間においては、真の仏教徒であるためには、シンハラ人でなければならない。そして真のシンハラ人であるためには、最後のシンハラ王国のキャンディ地区出身でなければならない。[1] キャンディ地区内においては、ゴイガマ（Goyigama）と呼ばれる農民階層に優先権が与えられている。このように、「真の仏教徒」の真正性を示すものとして、シンハラ人、キャンディ出身、ゴイガマ層という3重のアイデンティティが存在する。

銘記しておかねばならないのは、（仏陀の犬歯が納められているという）「仏歯寺」（ダラダー・マーリガーワ寺院）がキャンディに存在することであり、同寺を管理しているふたつの寺院、すなわちシャム派のマルワッタ（Malwathu）寺とアスギリヤ（Asgiriya）寺は、キャンディ地区のゴイガマ層だけで独占されていることである。

このような排他性は、非シンハラ人が仏教徒になる可能性も、仏教徒が非シンハラ人に接近する可能性も、実際上、遮断してしまっている。複数の民族集団が生活する国家において、国家の権力と資源と諸機会が民族化されるとき、多数者による支配と少数者による暴動が生まれ、結果として、スリランカで過去三〇年間に見られたような暴力紛争を引き起こしてしまうのである。このような理由から、スリランカでは、非シンハラ人には仏教徒は存在しない状況になっている。非シンハラ人にしても、仏教をその哲学的見地ゆえに尊敬するかもしれない。しかし、彼らがシンハラ人仏教徒と接してきた社会的政治的経験は、それとはあまりにも違うものであるため、非シンハラ人の間に仏教が広がる機会は無くなっている。

私はこの島の状況を、多くの仏教徒国家における仏教の現状を映す小宇宙だと捉えている。多くのアジアの仏教徒国家において、つぶさにフィールドワークに

従事してきた研究者たちは、次のように言っている。仏教のもつ国民的・地域的潜在力、さらにはグローバルな潜在力、すなわち世界の多くの喫緊の課題――富めるものと貧困者との格差、経済的危機、環境悪化、人権の侵害、平和の促進といったもの――を考える上で、現在とは別の道としての仏教の可能性さえもが損なわれてしまっている。なぜなら、こうした国々が、仏教を本来の何ものにも偏らない中道から引き離して、排他的な民族国家主義者の政治的手段に変容させてしまったからだ、と。これらの国家を研究してきた環境経済学者のピーター・ダニエルズは、経済的富に関する仏教の世界観を基礎に書かれたE・F・シューマッハーの1973年の著作『スモール・イズ・ビューティフル』の理論を発展させて、次のように論じている。

> 不幸なことに、これらの多くの国家の歴史的経験は、仏教の特性がもつ危険性の証拠とみることができる。すなわち、寛容、従順、あるいは行き過ぎた柔軟性という仏教の特性が、内外の顕著な変化に対処したり、強力な自己利益の欲動を肯定的に扱うなかで発揮されるのである。例えば、色濃い仏教的背景をもつ多くの国家において、広く知られた政治的暴力と抗争があり、情け容赦ない経済発展の追求（莫大な社会的・環境的犠牲の上になされた）がある。これらの国において、仏教を説くことによって、より高いレベルの幸福を生み出してきたという証拠もまた、ほとんど無いのである。
> (Daniel 2005 : 253)

私の議論は、それぞれの民族的コミュニティが提供する固有の美しさや文化的色合いを捨て去るべきだということではない。そんなことは実際、非仏教的行いになってしまう。なぜなら、ゴータマでさえ、民族的な存在とされる一氏族の中に生まれ、彼は自分がその氏族のものであることを隠そうとはしなかったからである。民族性は、我々の生活経験を相互に豊かにすることによって、人間の文明の多様性に貢献する。しかしながら、仏教を民族の枠組みの中に閉じ込めてしま

うことは、また、もっと悪いことに、他者に対して、特に非仏教徒に対して戦争を宣言するなどということは、歴史的な過ちとなるだろう。

西洋において、多くの人が私に説明を求めてくる。それは、どうして仏教が、あのような暴力的抗争――それらはしばしば僧侶によって指導されており、支配的エリートによって直接的・間接的に支援されている――の根拠を提供しているのかという問いである。私は、うまく整理された答えをもち合わせていない。

我々は、自分たちの民族的属性が、仏教の教えのエッセンスを乗っ取ってしまっているという現実に向き合う必要がある。センセーショナルな事件を探し求める現代のメディアは、袈裟をまとった僧侶が市民や治安部隊と衝突している光景を見逃さない。民族のアイデンティティに根差した紛争の中で、仏教徒と僧侶が、暴力に直接に巻き込まれているのである。こうした例は、ミャンマー、カンボジア、そしてタイでも報告されている。

スリランカにおいて、我々は（内戦後の）「戦後」の時代に、楽観的な期待を寄せている。分断されてきた国として、我々の集団的な相互の傷を、いかに癒していくかを、これから学んでいこうと。しかしながら、すでにサンガに指導された諸機関が台頭してきており、彼らの掲げる政治的アジェンダは、他の全ての宗教的コミュニティの降伏を要求するという、より偏狭な仏教の構築を目指している。[2] ムスリムと福音派のキリスト教徒たちへの身体的な攻撃が繰り返されている。警官がそばにいるときでさえ。Ｙｏｕ Ｔｕｂｅや他のソーシャルメディアは、そのような過激な行動の映像証拠を十分に保有している。こうした行動が、かつては現代のグローバルな危機への代替的な解決策を提示するものと期待された仏教の可能性を浸食し続けてきたのである。しかしながら、この暗い状況は、我々が民族アイデンティティを超えて、より意味ある関与の仕方を模索するよう促しているのである。

ロサンゼルスの浄土真宗寺院は、仏教徒の慈悲の力を示して、その結果、コミュニティ全体の人々が自己の人生哲学を仏教の教えに基づいて決めたり再修正す

るまでになっている。コミュニティ全体が仏教の信奉者となったわけではないが、人々は、仏教の教えのシンプルさと慈悲と寛大さとを受け入れたのである。ダライ・ラマやティック・ナット・ハンの活動は、チベット人やヴェトナム人の活動としてというよりも、仏教者の行動主義として認識されている。なぜなら、彼らは、特定の民族コミュニティの一員であると自認しながらも、その活動と取り組みは、自民族のためである以上に、より大いなる人類全体のためだからである。しかし、残念なことに、我々はスリランカの僧ガラゴダータ・グナーナサーラ師やミャンマーの僧ウィラトゥー師については、同様のことを述べることができない。彼らの活動は、大衆の人気や体制の支援を一時的には得るかもしれない。しかしながら、彼らが引き起こした深い構造的なダメージは、あまりに大きすぎて無視することができないのである。

21世紀の中心的課題は、ゴータマの正確な出生地を見つけ出すことでもなければ、また文献学上のアビダンマ論争に決着をつけることでもない。現代仏教に緊急に必要なことは、身近な民族的・国家的アイデンティティを超えて生きられるようにすることであり、人類全体に関する問題に取り組めるようになることである。これに失敗すれば、結局は仏教を衰えさせることになり、我々の世界に対する仏教固有の贈り物を失うことになるのである。

訳注

スレン・ラーガヴァン博士は、スリランカ出身。非仏教徒の家に生まれたが、幼少の教育期から仏教徒の社会の中で育った。青年期において、民族主義暴力の犠牲となり、仏教社会の暴力に関する探求を通して、平和構築のためにメディアを用いる平和活動家になった。後に、タミール反政府勢力と政府間の交渉役も務めている。英国より海外研究奨学金を得て、カンタベリーのケント大学で博士号を取得している。主要な研究領域は「仏教と宗教多元主義」「サンガにおける政治」。現在、カナダ・オタワのセントポール大学の客員教授。オックスフォード仏教学研究所の研究員。

原注

（1）キャンディ王国（１４６９～１８１５年）は最後のシンハラ王国であるが、２００年以上、タミールの王達に支配されていた。これらの王達はしばしば、分断され衰退していたスリランカの仏教を復興させた。

（2）Bodu Bala Sēnā, Sīhala Rāvaya, Rāvana Balakāya, Hela Bodu Pavura ――これらの機関は、さまざまなテーマについて、激しい街頭デモを行う。テーマは、スリランカに対する国連決議から反ハラールキャンペーンまで多岐にわたる。以下の文献を参照のこと。Rāghavan, Suren, ‘Buddhicizing or Ethnicizing the State: Do the Sinhala Saṅgha Fear Muslims in Sri Lanka?’ *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, Volume 4, 2013, pp. 88-104. http://www.ocbs.org/ojs/index.php/jocbs/article/view/45/73

参考文献

Brekke, Torkel, “Conclusions,” in *Buddhism and Violence: Militarism and Buddhism in Modern Asia*, eds. Vladimir Tikhonov and Torkel Brekke, Oxford: Routledge Publications, 2013.

Daniels, Peter L., “Economic systems and the Buddhist world view: the 21st century nexus,” *The Journal of Socio-Economics*, 34 (2005): 245–268.

Deegalle, Mahinda, “Norms of War in Theravada Buddhism,” in *World Religions and Norms of War*, eds. Popovski, V. and Reichberg, G. and Turner, N., Tokyo & New York & Paris: United Nations University Press, 2009.

Eiko, Ikegami, *The Taming of the Samurai: Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995.

Eiko, Ikegami, *Bonds of Civility: Aesthetic Networks and the Political Origins of Japanese Culture* (Structural Analysis in the Social Sciences), Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Eisenstadt, S. N., “Introduction,” in *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany: State University of New York Press, 1986.

Gombrich, Richard F., *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London: Routledge & Kegan Paul, 1988.

Gombrich, Richard F. and Gananath Obeyesekere, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

Harris, Ian Charles, *Buddhism and Politics in Twentieth-century Asia*, London: Pinter, 1999.

Harris, Ian Charles, *Cambodian Buddhism: History and Practice*, Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2005.

Harris, Ian Charles, (ed.) *Buddhism, Power and Political Order*, London: Routledge, 2007.

Hershock, Peter D., *Buddhism in the Public Sphere: Reorienting Global Interdependence*, London: Routledge, 2006.

Hosaka, Shunji, Yukimasa Nagayasu, “Buddhism and Japanese Economic Ethics," *Issues in Business Ethics,* vol. 4 (1993): 99-103.

Izumi, Masumi, “Seeking the Truth, Spiritual and Political: Japanese American Community Building through Engaged Ethnic Buddhism,” *Peace & Change*, vol. 35. Issue 1 (2010).

Jayatilleke, Kulatissa Nanda, *Buddhism and Peace*, Wheel Publication (Kandy: Buddhist Publication Society), 1983.

Jerryson, Michael, “Militarizing Buddhism: Violence in Southern Thailand,” in *Buddhist Warfare*, eds. Michael K. Jerryson and Mark Juergensmeyer, Oxford: Oxford University Press, 2010.

Schumacher, E. F., *Good Work*, New York: Harper & Row, 1979

Tambiah, Stanley J., “The Persistence and Transformation of Tradition in Southeast Asia, with Special Reference to Thailand,” *Daedalus,* 102. no. 1(1973): 55-84.

Tambiah, Stanley J., “The Buddhist Cosmos: Paradise Lost, Gained, and Transcended,” *History of Religions,* 24. no. 1(1984): 73-81.

Tambiah, Stanley J., *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*, Berkeley: University of California Press, 1996.

Voegelin, Eric, *Order and History,* vol.1, Columbia: University of Missouri Press, 2001.

Wijeyeratne, Roshan de Silva, “Galactic Polities and the Decentralisation of Administration in Sri Lanka—The Buddha Does Not Always Have to Return to the Centre,” *Griffith Law Review*, 12. no. 2 (2003): 215-37.

Wijeyeratne, Roshan de Silva, *Nation, Constitutionalism and Buddhism in Sri Lanka*, London & New York: Routledge, 2013.

（Suren Rāghavan ／オックスフォード仏教学研究所研究員）
（訳・たいら　すなお／東洋哲学研究所研究員）