

日本思想史における「インド的なるもの」の再評価のため

ファビオ・ランベツリ

ノーベル経済学賞受賞者アマルティア・センは画期的な論著において挑発的で興味深い問題提起をしている。彼が以前展開した経済学・社会学の研究によると、経済発展は、市民社会の発展度によるものであり、真の意味での発展は、経済学的数値のことだけではなく、福祉制度なども含めた社会全体の成長に伴うことでなければならぬと、あきらかにした。また、この社会全体の成長は、広義の民主主義の発達によるものだ、とセンは繰り返し主張してきた。これをふまえ、センは民主主義の定義とその世界史および文化アイデンティティーなどについて示唆に富んだ考察を続けてきたのである。

この考察の一環として、最近刊行した一連の著書で自国のインドの文化史・思想史を読み直す作業を試みた。<sup>1)</sup>

センによると、インドの文化のなかに多様性、複数の宗教と思想体系の共存と対話（ときにおいては対立・紛争も）、科学への関心などが認められ、それを主として特徴づけるのは、世俗主義的な思想動向の比重と議論・対話を重視する知的環境である。これらの指摘はまさにとても有意義だと認めざるをえないだろう。というのは、われわれはインドについて考えるときには、インドが世界のもっとも人口の多い民主主義国家であるだけではなく、ときに宗教対立・紛争が起こったとしても数千年前から多くの宗教が共存し対話し続けている国であり、活発な公共の議論がつねに行なわれる能動的な市民社会でもある、ということを忘れがちだからである。

さらに、このように定義されたインドの文化・思想史

の特徴は、仏教によって中国をはじめ東アジアや東南アジアにもたらされたセンは指摘する。仏教を媒介としてインドから中国や東アジアに伝わったのは、宗教・思想の体系のほかに、物質文化の種々のもの（お茶、椅子、砂糖など）と、さらに重要な要素として、福祉制度、科学（とりわけ天文学と数学）、そしてその思想の「民主主義的な」側面であった。仏教は始めから公の問題についてオープンに議論する姿勢を示し、それを可能にする仕組みを導入した。教義を定めるために早くから議論に基づいた結集<sup>けいしゅう</sup>を行ない、大寺院の運営委は「民主制度」に近い特徴をもっていたし、寺院はさまざまな医療や福祉系の施設を一般社会に公開した。さらに、センは仏教が広く活用した印刷技術も公共的議論を促すための装置であったとまで指摘する<sup>2</sup>。日本の場合は、聖徳太子の十七条憲法が異なる考え方への寛容と公共的議論の必要性を主張したと、センは解釈する<sup>3</sup>。

センの議論の展開と歴史状況・思想史の解釈などに仮に再検討の余地があったとしても、彼が提起する問題意識は日本思想史研究にとつてとても挑発的で、しかも見逃せない課題の一つであると思われる。民主主義の根底とその普遍化の可能性が問われ、文化のアイデンティティーについて多角的に議論が進められている今日にお

いては、日本の民主主義がはたして西洋からのただの輸入物なのか、それとも日本の文化史の中に以前から民主主義的なものがあつたのか、ということであらためて再検討する必要がある。しかも、もし仮に、日本に西洋からの輸入物ではない民主主義的な要素があつたとしたら、どの思想体系のなかでそれらの要素が展開されてきたのか、ということまで研究を追求しなければならぬ。また、日本のアイデンティティーの問題は、多くの場合は、「日本人論・日本文化論」というかたちで保守系・反動系の思想家、評論家や政治家によって扱われることが多いのだが、開放Ⅱ解放的な「思想史」という立場で、日本文化のアイデンティティーの問題がどのようなかたちで展開されるのかについても検討が必要だと思われる。

ここではアマルティア・センの考察を出発点にし、日本文化史・思想史における「インド」的なものの位置づけとそれらが果たしてきた機能を、現代思想の問題提起を意識しながら検討する知的な素材として、何点かについて検討したい<sup>4</sup>。

## 1 インド的な世界観と前近代日本のアイデンティティ

インド的な世界観は須弥山を娑婆世界の中心にするのだが、前近代日本では——特に仏教系の思想家によって——それは「神国思想」という独特の形式をもって表象されたものである。神国思想については、これまで様々なかたちで論じられてきたのでここであらためてその議論の趣旨を述べる必要はない。ただ、仏教的な「神国思想」の主要な特徴として、日本が「辺土粟散」(つまり、南瞻部州の東のほうに広がる大洋に「粟の粒のように」拡散した小さな、周辺の島々)として、娑婆世界の中心からほど遠い地域であると指摘するのにとどめたい。日本文化の最も代表的な知識人・表現者がこれほど自国をきわめて周辺のな場として謙虚に意識していることは、世界の文化の歴史の中でとても興味深い現象である。しかしながら、これは単なる自己劣等感の現れではない。インド的な世界観によると、精密に言えば、南瞻部州を軸とする人類の世界においては須弥山に近い国が一つもない。人類は周辺性の特徴づけられている。このモデルは、驚くべき文化的な開放性を生み出した。自国は世界史の中心

ではない、自文化が劣っているので多文化から学ばなければならぬ——それが中世日本の文化を生み出した。

そこでは、すべて周辺的であるさまざまな国や文化が、それぞれのかたちで聖なるものの表象を展開していく、というのが神国思想の重要な発想である。真理が娑婆世界の人間に理解されるためには、各国において異なるかたちとして「垂迹」する。例えば、インドでは釈尊をはじめとする仏菩薩や天神として、中国では孔子などの聖人として、日本では神として顕われてくるのである。佐藤弘夫は、多くの中世の知識人が繰り返し主張する趣旨をこのように要約する。日本は神々によって守護されているのですぐれた特性をもつ国ではあるが、「日本の神は、仏はもとより仏教の守護神である梵天・帝釈と比較しても「小神」にすぎず、その国土も「辺土粟散の「悪国」である」。神国思想はナシヨナリズムの現れとしてよく批判されてきたのだが、少なくとも中世・近世の仏教系知識人の理解では、日本の優越性よりも、諸文化の差異性とそれぞれの特徴性を謳う思想モデルとして機能していた。なぜなら、聖なるものがそれぞれの文化に合ったかたちであられるからだ。実際、本地ものなどの資料をみると、中世・近世日本の神々の系譜はきわめてインターナショナルなものである。もともとインドの人間で

あり、そこから中国に生まれ変わり、最終的には日本で「神」として定住したという過程を描く数多い物語は、国粋的で閉鎖的な雰囲気よりも開かれた知の世界の表象であると思われる。この意味で、日本の神仏習合のもっとも特徴的な現れといえる本地垂迹は、文化の周辺性と地域的な差異性を尊重し、多文化主義的な意識のもとで他の文化への開放性を示す言説として評価できると思う。また、知の体系は三つの言語（日本語、中国語、サンスクリット）によって形づくられたことも忘れてはいけない。ちなみに、海外留学を推進するのは古くから東アジアの仏教の特徴である。この国際意識は知的な産物にも反映される。

## 2 インド的な世界観とその認識論・教育法

海外に開かれた知的な趨勢は、インド的な世界観が生み出した認識論とそれに合った教育法というテーマに導く。日本まで伝達されたインドの世界観の認識論は、このように特徴づけられている。つまり、真理は単一で絶対的なものではなく、むしろ複数的で多角的なものである。それゆえ、人間にとってそれは断片的なかたちで、しかも段階的にしか把握されない。したがって、思想的

な作業は長年にわたって思索の断片の蒐集のようなものであった。そのため、知の体系は完全に閉鎖的なものではなく、むしろ絶えず外部に開かれ拡大していく思想空間であった。<sup>(6)</sup>

知識の成長——つまり、「仏意」に接近することには、議論が重要な方法であった。実は、仏教伝統の中に、多くの宗派の代表が参加する議論がよく行なわれたし、教育課程においても師匠と弟子との対話・議論が決定的な役割を果たした。議論は仏典をモデルにしている。経典はだいたい、釈尊と聴講者との会話を描く場面が多い。この釈尊との対話が、アマルティア・センが指摘したインド文化における議論の重要な位置づけをよく示すのだが、日本では議論は、宗論以外でも、談義・論議というかたちで教育課程に組み込まれたし、その根本にある解釈学的な態度が思考モデルになって教義の展開の仕方にも影響を及ぼしたと思われる。学問の方法や思考モデルとしての議論は、文献の意味（過去の師匠の思想）への熱心な追求を生み出した。それゆえ、文献・資料（権威のあるものも含め）は、無批判的に暗記すべきものではなく、むしろ絶えず問題にし、吟味すべき批判・批評の対象であった。<sup>(7)</sup>

この認識論は議論を中心にした教育法を必要としてい

た。中世仏教高等教育の方法論に関して残存する資料はもともと少数で断片的なものだが、当時の教育現場の驚くべきイメージを伝えてくれる。それらによると、集中的に講義を受けてから自習の期間が設けられた。講義はディスカッション方式であった<sup>(8)</sup>。さらに、教育は同一の寺院で行なわれたわけではなく、多くの僧侶が多くの寺院を訪れ、多くの師匠のもとで異なる宗派の教義と儀礼を学ぶのはふつうの様子であった<sup>(9)</sup>。

### 3 インド的世界観の政治学

議論が中心になる思想体系は、とうぜん多声的空間であり、そこで異なる意見を表現し対立し、その調和作業が絶えず行なわれる文化空間でもある。インド的世界観のこの特徴がもつとも明確に顕われるのは、中世寺院の政治的組織の中であつた。一寺院の僧伽のメンバー全員が集まる「集会」<sup>(10)</sup>において、課題について議論・審議し多数決で決定した。この「集会主義」に欠点があつたとしても、中世日本の社会においてはユニークな制度だったことは否定できないだろう。自由に参加し自由に議論できる「集会主義」の世界は、懐疑論や世俗的な態度および権力の批判を可能にした。実は、仏教は最初から王

権や国家という権力に対して、両義的で慎重な態度を示してきた。一方では、理想的な国家・王権に関する思索を試みたが、もう一方では、すべての王権や国家制度に対して、警戒と距離を置く姿勢を繰り返してきた<sup>(11)</sup>。東アジアの仏教の歴史(唐の時代以前から織田信長まで)においても、仏教教団の自律性と国家・王権からの独立精神は厳しい批判の対象とされ、排仏論や廃仏行為の原因になった。要するに、インド的世界観は、日本に自由な議論とともに、広義の民主主義の原理の種子をもたらしてきたのだ。

### 4 インド的世界観の終焉 ——華夷思想と儒教の影響

よく知られているように、華夷思想は中国独自の民族中心主義である。それによると、中国は自国を文字通り世界の「中心国」として、周りの諸国や諸民族を周縁的な存在として「外夷」(または四夷)と見なした。この図式によると、中国だけが文明を有しているの、他国は文明をもたないばかりか、自然に混沌に近いという劣悪な状態に置かれている。このモデルは一五世紀から日本でも流布し始め、江戸時代から次第に支配的になった。

この排他的なモデルが朝鮮や日本で採用されると、それをそのまま受け入れ中国の優越性を認めた者もいたが、多くの場合は中国以外に、つまり自国に、文明の中心を置く態度（栗田元次が定義した「華夷中外論」）がますます支配的になった。これが、自文化への傲慢さがもたれる、東アジア各国の近代ナショナリズムの種子であると思われる。あえていってみれば、インドの世界観に基づいた神国思想が華夷思想と交差してはじめて排他的なナショナリズムになってしまったのである。

多くの側面において華夷思想は、仏教が代表するインド的世界観とは対照的であった。文化の多様性、脱中心主義、自由な議論、権力への不信、開かれた思想体系などに特徴づけられたインド的世界観に対して、華夷思想は自文化の優越性、思想や社会の権威主義への閉鎖、権威・権力への従順、自由な議論のかわりに権威的な文句の暗記などを主張した。もちろん、事情は実際にはもっと複雑であったが、モデルの基礎的な特性と社会におけるそれらの効果のレベルに限っては、明瞭な差異が認められるだろう。いずれにしても、江戸時代からインドの世界観が次第に衰退し、現代の日本では、以前にあればほど大きな影響を及ぼしたインド文化のことを意識している国民はとて少ないであろう。

ここで重要なのは、近世から近代にかけて否定されたのは、日本に伝わったインドの世界観を代表する仏教ではなく、むしろ仏教がもたらしたインド文化の精神（セーンがいうように、多様性、自由な議論、民主主義的な要素、または現状を超越する豊かな想像力など）そのものである。興味深い一事例をあげよう。現代日本では唯一、一般的に活用される漢文は、仏典の漢文である。多くの家では、先祖崇拜の關係で漢訳仏典が頻繁に読み上げられる。同じく、梵字が先祖供養などで一般的に馴染まれている。しかしながら、日本の教育制度は仏典の漢文を完全に無視して、そのかわりに古代中国の文献の勉強を勧めている。逆説的で皮肉な結果として、権威主義的な世界観を象徴する「儒教」的な要素が現代民主主義的日本の教育課程で重視されるのに対して、インド的世界観がはらむ文化の多様性、想像力と開放性を表象する仏典は、多くの日本人によって単なる「呪文」としてしか意識されないのだ。

## 5 日本のアイデンティティーの地政学

——「東アジア共同体」と「海洋国家論」を超えて

近代化によって日本人は、自国の地政学的な位置づけ

(したがって、その文化アイデンティティーへの自覚)への考察が強いられた。「脱亜」を目指す動向に対して、「東亜共栄圏」の理念のもとにアジアにおいてより中心的な役割を果たそうとする動向もあつた。最近、欧州連合(EU)にちなんで「東アジア共同体」の設立を唱える動向が浮上した<sup>13)</sup>。それに対して、以前から梅棹忠夫が提示したいわゆる「海洋国家論」を展開し台湾、インドネシア、オーストラリアなどへの接近を想定する評論家(川勝平太等)の動向がある。現在、両方とも観念的な構築物として、やや経済的な存在感はあつたとしても、実体は非常に乏しいとしかいえないだろう。例えば、欧州連合はただ自由貿易空間だけではなく、人とアイデアも自由に行き来できる場でもある。その前提には、開放・解放的な社会の理念がある。この理念はどの程度現代の「東アジア共同体」の国々に存在するのか、大きな疑問点である。華夷思想の更新バージョンともいべき枠組みの中で自文化意識と国際関係を考える限り、和平の共同体は設立されないだろう<sup>14)</sup>。同じく、地中海の文化や海洋の思想の魅力をもとにするだけでは具体的な地政学的モデルは成り立たないだろう。日本の国際関係だけではなく、日本の未来を考える際に、文化アイデンティティーとその歴史においての形成過程を違う目で見ることがある。

そこで、千年以上日本の知の世界に重要な役割を果たしたインド的世界観を批判的に(この文化モデルは決して完璧なものではないから)再発見する必要があると思われる。

## 6 おわりに変えて

日本は、南北という軸においては、北東アジアと東南アジアをつなぐ海に、東西という軸においては、ヨーロッパ・アジア大陸と太平洋のあいだに位置することがわかる。この地理学的な位置づけによって、日本の歴史、日本の地政学的戦略と、日本の未来を考えるべきだろうが、しかし、それにはまず必須条件として、自文化の「原理主義的な」解釈を避けなければならない。ここでいう「原理主義」とは、イタリアの哲学者フランコ・カッサーノの定義によるものだ。カッサーノは、文化を一枚岩として見なし、文化に純粹な本質を求め、内外の差異性や複数性・多様性を認めない、他者に危険な敵対者の影しかみないすべての態度を原理主義と呼ぶ。この意味で、原理主義の要素はすべての一体主義、全体主義、還元主義、本質主義にみられる<sup>15)</sup>。このような文化の理解は、世俗的で平和的な日本にもよく見られる。自文化を還元主義的に一枚岩として(「原理主義的に」)理解する

ことは、そのまま排他性を引き起こし、「武装化された」(「他文化と対立する」自己イメージの作成につながる)ことが多い。<sup>(16)</sup>この原理主義的なアプローチを避けるためには、自文化のもっとも開かれた、もっとも多様な自己イメージを思い起こす必要がある。そこで、前近代日本で展開されたインド的な世界観とその特徴は重要な役割が果たせるだろう。

それは自文化の歴史とアイデンティティーの形成過程を抜本的に考え直し、開放性、平和、人・もの・考えの往来などを可能にした思想体系と生活形態をもう一度歴史の表舞台に出し、将来に向けて新しい物語を演じさせる、ということを意味する。この新しい眼差しは、いまの日本と東アジアにも必要ではないだろうか。<sup>(17)</sup>

### 注

- (一) この課題に関するアマルティア・セン氏の著書として、イタリア語でのみ刊行された論文集 *Laicismo indiano* (『インドの世俗主義』)、Milano: Feltrinelli, 1998. *La democrazia degli altri* (『非西洋人の民主主義』)、Milano: Mondadori, 2004. また最近欧米で刊行された著書 *The Argumentative Indian* (『議論好きのインド人』)、New York: Farrar, Strauss & Giroux, 2005. *Identity and*

*Violence* (『アイデンティティーと暴力』)、New York and London: W. W. Norton, 2006 を特に参照された。

- (2) A. Sen, "Passage to China," *New York Review of Books*, December 2, 2004, p. 63.

- (3) A. Sen, *La democrazia degli altri*, pp. 27-28. 実は、中村元も十七条憲法を「日本における民主主義の漸次的発展の第一歩」と見なした。<sup>18</sup> Nakamura Hajime, "Basic Features of the Legal, Political and Economic Thought of Japan," in Charles A. Moore, ed., *The Japanese Mind. Essentials of Japanese Philosophy and Culture*, Tokyo: Tuttle, 1973, p. 144.

- (4) インドと中国の關係の総合的歴史的研究として、Sen, Tansen, *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400* (『仏教、外交と貿易——中国とインドの關係の再編、六〇〇—一四〇〇年』)、Honolulu: University of Hawaii Press, 2003 も参照。

- (5) 佐藤弘夫『神国日本』(ちくま新書、二〇〇六年)、一九九頁。

- (9) ねれい(レズ) Fabio Rambelli, "In Search of the Buddha's Intention: Raiyu and the World of medieval Shingon Learned Monks (*gakuryo*)."
- 頼瑜僧正七百年御遠忌記念論集『新義真言教学の研究』(二〇〇二年)所収



論文、一二三〇—一二三六頁を参照されたい。

(7) この点については、Rambelli 前掲論文、一二二八—一二二七頁を参照。

(8) デイスカッション方式の講義は今日にもチベット仏教の僧侶の教育に行なわれる。これについては、Georges Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003 を参照。

(9) 中世日本の学侶の教育課程について、Rambelli 前掲論文、また Rambelli, *Buddhist Semiotics* (<http://www.chass.utoronto.ca/epc/srb/cyber/ram7.pdf>) を参照。

(10) これについて、黒田俊雄、『寺社勢力』（岩波新書、一九八〇年）、六二—六四頁、一一七—一一八頁等を参照。また、前近代日本におけるさまざまな「自由な空間」の存在は網野善彦『無縁・公界・楽』（増補版）、平凡社、一九八七年にも指摘された。

(11) 中世寺院の集会の行ない方のいくつかの問題について、伊藤正敏『中世の寺社勢力と境内都市』（吉川弘文館、一九九九年）、二四五—二六一頁、および『日本の中世寺院』（吉川弘文館、二〇〇〇年）、二二八—二三八頁を参照。ただ、伊藤の批判は幻滅感を現す皮肉な態度を前提にしているように思われる。

(12) これに「John S. Strong, *The Legend of King*

*Asoka*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983 を参照。

(13) 例えば、伊藤憲一・田中明彦監修『東アジア共同体と日本の針路』（NHK出版、二〇〇五年）を参照。

(14) いわゆる「東アジア共同体」を構成するはずの国々が抱く自文化の閉鎖的なイメージの一例として、孫歌『アジアを語る』の「ジレンマ」（岩波書店、二〇〇二年）を参照。

(15) フランコ・カッサーノ『南の思想』（F・ランベッリ訳）、講談社（選書メチエ）、二〇〇六年。

(16) 日本の伝統にも「非武装化された」態度の事例もいくらか存在する。例えば、蒙古襲来に直面した西大寺の律僧・叡尊（二〇一—二二九〇）は神仏にこう祈った。「願わくば八幡、大風を起こし、敵兵の命を損ずることなく敵船をか国へ吹き還したまえ」と（黒田俊雄『蒙古襲来』（日本の歴史8）、中央公論社、一九六五年、一四七頁による）。一人の神秘主義者の現実性の欠如として非難されやすい文章だが、これは実は、聖なるものが一面的ではなく、そしてどんなときでも他者に対して慈しみを示す人間に適した態度——まさに、カッサーノがいう「適度」の一事例ではないだろうか。

(17) インド的世界観が日本文化に及ぼした影響はこの小

---

論文で扱った領域に限られているわけではない。周知のように、その他に、宗教（特に、神仏習合思想）、文学や芸術、言語学、経済学など、少なくとも近世まで、インド文化の様々な要素が取り入れられた。これもあつて、日本文化におけるインド文化の影響の総合的な再検討・再評価が今日性のある必要な課題になっていると思われる。

（札幌大学教授）