

仏教における「正統と異端」

馬場 紀寿

一 はじめに

二〇一八年に岩波書店から出版された『丸山眞男集 別集第四巻 正統と異端』(以下、本書)に収録される丸山眞男の議論は、主にキリスト教や儒学における「正統と異端」のダイナミックな関係に焦点を当て、そこから「即自的正統と異端と対自的正統」というパターンを取り出して、近代日本における天皇制的正統とマルクス主義(異端)を捉え返し、天皇制社会の精神構造を説明しようとしたものである。キリスト教や儒学の「普遍的教義」ある正統に対し、近代天皇制イデオロギーは「普遍的教義」なき「擬似正統」であることが批判的に論じられる。近代日本を論じる場合でも、人類の思想史全体において考えようとする、その構想の大きさに圧倒されない者はいないだろう。丸山は「正統と異端」のパターンが仏教にも応用可能だという前提で、本書でも何度か仏教に言及している。しかし、仏典の主要言語で

あるサンスクリットにまで触れられなかったことは、丸山が自ら証言している。

言葉自身の、日本語の探求、漢語の探求、それからヨーロッパ語の探求と、少なくとも三つやらなければ。それは、サンスクリットまでいくときりがないから。(六三三頁)

この発言は、おそらく、南アジアと東南アジアに広がったサンスクリット世界を念頭に語られている。四世紀から一二世紀にかけて、これらの地域ではサンスクリット語が普遍語となり、サンスクリット語を表記するブラーフミー文字はこの地域のさまざまな文字の原形となった。その社会的位置は、ほぼ西欧のラテン語、東アジアの漢語に比せられるものである。

本稿では、丸山の壮大な構想の今日的意義を考察するために、⁽²⁾彼が扱わなかった南アジア・東南アジア仏教の視点からその正統論を検討したいと思う。「正統と異端」という枠組みは、古代インドで生まれ、⁽³⁾南アジア・東南アジアに広がった仏教にどれだけ有効であり、またど

れだけ当てはまらないのだろうか。丸山は「正統と異端」について、
a. 用語、b. 正統と異端とのダイナミックス、c. L正統の態様、
d. O正統のL正統への転化、という四点にまどめている。本稿では、
まずcとd（第二節）、それからaとb（第三、四節）という順に取り
上げて論じたい。

二 古代インドにおける「正統イデオロギー」の不在

インドには、アショーカ王時代のマウリヤ朝以降、ムガル帝国に到
るまで、統一王朝が存在しなかった。インダス川流域、ガンジス川流
域、デカン高原など、各地で諸国が割拠する時代が続き、歴史を超え
て自他共に正統と見なされる王朝はついに生まれなかった。このよう
なインドの正統 (legitimacy) は、西欧とも東アジアとも異なるかたち
をとる。

丸山は legitimacy の三つの意味を示し、その第二に「王朝継承関係」
を挙げる。

漢語における統治概念[as a concept on government]としての「正
統」にもまた広狭の二義があった。広義では、それはまさに政治体
系（国家）の legitimacy を意味したが、ヨリ狭くは、王朝継承関
係 [succession from one dynasty to another] の legitimacy であ
り、もっとも狭くは、同系王朝の中の複数のな王位継承候補者
[plural candidates for succeeding a throne inside the same

dynasty] のなかでも legitimacy を指したのである。(三一頁)
しかし、古代インドでは、年代記の形式の史書が作られなかったの
であり (“India has no history” と呼ばれる所以)、「王朝間継承関係」
は問題にならなかった。王が王の務めを果たしていることをアピール
して王朝の正当性を主張することはあっても、いずれかの前王朝から
継承した正統を主張することはない。

そもそもサンスクリット語に、「家督継承者」を指す場合に用いられ
る legitimate に当たる形容詞 (dharmika) はあるが、「王朝継承関係」
という意味での legitimacy に当たる概念は存在しない。魏と呉と蜀
の中で蜀が正統だとか、吉野の帝こそが正統だといった議論は古代イ
ンドに起こらなかったのである。

丸山は、統治体の正統なイデオロギーとして採用された例として「古
代インドの仏教」を挙げている。

一定の統治体が、一定の世界観的宗教的ドグマを正統 (レジティ
メート) なイデオロギーとして採用することによって、ドグマと
しての正統性の問題が、政治権力の正統性 (レジティメート) 根
拠の問題に転化する [O↕L]。中世ヨーロッパのキリスト教や古
代インドの仏教や中近東地域の回教など、史上しばしば見られる
現象であった (三一頁)。

おそらく丸山はここでマウリヤ朝のアショーカ王 (在位前二六八年
頃—二三二年頃) を念頭に置いていると思われる。アショーカ王の碑
文によれば、確かにアショーカ王は仏教信者であることを表明した王

だった（小摩崖法勅第三章）。しかし彼は、決して仏教を国教にしたわけではなく、さまざまな信仰をお互いに尊重するよう命じ（摩崖法勅第七章・第二二章）、仏教以外の教えも支援した（洞院刻文バラール第一窟・第二窟）。

アシヨーカ王に次いで仏典で高く評価されるインドの王は、クシャーナ朝のカニシカ王（在位後二世紀頃）である。確かに彼は仏教を公認していた。しかし、カニシカ王が発行した貨幣には、片面にカニシカ王、他面にギリシア、イラン、インドの神々やブツダが彫られており、カニシカ王もまた仏教のみならず諸信仰を広く認めていたことが分かる。

古代インドの諸王朝は、概して、地域・信仰・生業・血族などによって異なる無数の慣習法を尊重しており、丸山が想定するような、「一定の世界観的宗教的ドグマを正統（レジティメート）ないデオロギーとして採用すること」はなかった。王家が帰依して僧院や寺院が建てられることはあっても、領内のどの信仰も支援されるのが通常だった。

ローマ帝国で、三位一体に基づくキリスト教を国教に定め、異端や異教徒を罰する勅令を発したテオドシウス一世（在位三七九―三九五）の政策に比べるなら、古代インドのそれとの間に顕著な相違が見て取れよう。古代インドでは、国内の領民が信すべき宗教が特定されることも、それ以外の信仰が禁じられ、罰せられることもなかった。この地には、宗教多元主義が実現していたのである。

四世紀以降、聖典『ヴェーダ』の言語、すなわち神々の言葉である

サンスクリットを政治の言語とすることによって、南アジア、東南アジアの王朝は自らを正当化するようになる。サンスクリットの言語的威信は揺るぎないものとなり、サンスクリットを聖典言語に用いたヒンドゥー教と大乘仏教は主要な宗教としてこの地域に広く伝播した。

ただし、ヒンドゥー教自体が多様な思想・信仰の総称であって、「ヒンドゥー教」という呼称は近代に確立したことを忘れてはならない。大乘仏教もまた多様な思想・信仰の総称であって、「大乘仏教」という呼称もまた近代の産物である。⁵⁾ 両者の文献で批判される見解はあるが、これも「異端」として禁じられることはなく、罰せられることもなかった。また、両教以外の宗教、たとえば、ジャイナ教なども相変わらず王権に保護されていた。

このように、古代インドでは、年代記の意味での「史書」はなく、したがって「王朝継承関係」の意味での「正統」はなく、さらに、特定の教えが国教に位置づけられて異端や異教が禁じられるという意味での「正統イデオロギー」はなかった。⁶⁾ 古代インドから見ると、統治体が「正統イデオロギー」または「普遍的教義」を採用するという前提そのものが、キリスト教（あるいは西欧）に引きずられた枠組みなのではないかという疑問が生ぜざるをえない。

三 インド仏教の「正統と異端」

インド仏典の漢訳に、「正統」「異端」という語は存在しない。⁷⁾ 残念

ながら丸山は本書で「正統と異端」に当たる仏教用語について触れてはいないが、丸山文庫に所蔵されている資料（資料番号六七四）「正統と異端の各宗教におけるコトバ」の三―二「仏教」は、丸山が仏教について語彙を踏まえて考察していたことを示している。

このメモで正統に当たる概念として「正法」を挙げ、異端に当たる概念として「邪義」「異義」「別義」「謗法」「異解」「別解」を挙げる。しかしながら、異端に当たるとされるこれらの概念は、中国や日本の仏典から採取されたものであり、その多くはインド仏典に確認できない。確認できる場合も、原典では異端の意味で用いられている例はない。

さらに丸山は、ドイツのプロテスタント神学者エルンスト・トレチが教会対セクトという対立は、キリスト教にしかありえず、回教にも仏教にもないと論じていることに触れながら、イスラム教と仏教をセクト型に整理した上で、⁹正統の組織形態によって、正統と異端のありかたに違いが生まれることを指摘している。

一般論としていいますと、教会型とセクト型に分けますと、教会型の場合にコンフォームイズムというものは、つまり無限の破門型になるんです。どんどん破門されちゃう。つまり、いわゆる正統に従わないやつは破門しちゃうという、代々木（日本共産党）はその方だと思ふんだ、ぼくは（笑）。戦後の代々木は。

それから今度は自発的結社型、セクト型は無限分裂になる。つまりコンフォームイズムがあるゆえに、画一性を要求されるがゆえに

無限分裂になる。真理が一つであるがゆえに無限分裂になる。無限分裂になるか、あるいは破門になるかというのは、ぼくは正統の組織形態によってちがうという考えなんです。それで、だからセクト型は無限分裂になる（二三七―三八頁）

しかし、インド仏教では、在家信者は組織化されず、教団組織は出家者のみから成る。それは、丸山が分類するところの中央集権的な教会型でも、無限に分裂を繰り返すセクト型でもなかった。西欧のキリスト教から生み出された二類型には当てはまらないのである。

仏教の出家教団（僧伽）は、構成員（出家者）の移動（遊行）を前提とした平等な自治組織であり、その総体はそうした個々の自治組織から成る中心なきネットワークである。¹⁰そこにカトリック教会のような上下の階層関係はないが、構成員が基本的に移動する結果として、ある種の均質化がある。¹¹

インド仏教教団が同一性を維持していた、もう一つの要因は、月に二度開かれる「布薩」と呼ばれる儀礼にある。出家者は布薩への出席を義務づけられていた。この儀礼では、出家者の生活規則（波羅題木叉）が唱えられ、確認されるため、この儀礼を通して、出家者の規範が維持される（逆に言えば、儀礼を共に行えなくなると、出家教団は分裂することになる）。

こうした教団組織に基づくインド仏教の歴史は、教会型にもセクト型にも当てはまらない。たとえば、インド仏教には、ローマ帝国の国教となったキリスト教の聖書、カリフ制のあったイスラム教のクル

アーン、科挙制度に採用された儒教の四書五経に比されるような、「特定の集団において権威ある文献群の固定的・排他的なリスト」という本来の意味（あるいは狭義）での「正典」(canon)は存在しなかったのである。

それは決して仏典が民間信仰のように組織を媒介としないで伝承されたことを意味しない。出家教団が権威づけた仏典群(三蔵)はあり、その限りで正統な仏典はあったが、それは口頭で伝承されており、その外部にもブツダに由来すると信じられた口伝の諸仏典があつて、正統な仏典の固定的・排他的なリストはなかったということである。¹²⁾

紀元前後には、いわゆる大乘仏教が興り、膨大な量の大乗経典が製作された。しかし、ガンダーラ写本やギルギット写本を見る限り、インド本土では、これら大乘経典がその他の仏典群(三蔵に分類される仏典群を含む)と共存していた。それに加えて、大乘経典を「異端」として禁じて、それを信じる者を罰することを命じるような、出家教団の文書ははまだ報告されていない。

つまり、出家教団が権威を認めたテクスト群はあり、その意味での正統はあるのだが、狭義の「正典」(canon)はなく、また逆に、出家教団が指定した排除されるべき文書というものもなかった。仏教教団内での教義の相違や議論があつても、それは「正統と異端」という対立軸で整理できるものではなく、その全体が思想的多様性とゆるやかな同一性を維持していたのである。

四 「正統と異端」の枠組みが有効な例——スリランカ

それでは、丸山の「正統と異端」という枠組みは、南アジア・東南アジアのサンスクリット世界では無効なのだろうか。じつは、この枠組みに比較的よく合致する例が、インド本土にはなく、スリランカにある。丸山の次の説明によく合致する例を紹介しよう。

経典があるということ、カノン(canon)です。ただ、キリスト教のように非常にはつきりした場合でも、(中略)馬場)異端の発生が「聖典」の確定を促す。あとからみると、はじめからバイブルがあつたように「みえる」。そうではなくて、実は異端が発生してはじめて、何がバイブルであるかと。たとえば新約(聖書)と旧約とか、いろんな問題があるわけです、偽聖書とか。それからやっぱり、異端の発生が「聖典」の確定を促すようになって、それまでは流動的である。これはキリスト教のように、非常にそうじゃないように思われる場合でも、そうなんです。(一〇四—五頁)

スリランカには紀元前に仏教がインドからもたらされ、王権の庇護の下、順調に仏教が発展し、四世紀頃までに、いくつかの中心的拠点が形成されていた。南アジア・東南アジアでサンスクリット文化が急速に広まりつつあつた四、五世紀、インド本土から大乘経典がもたらされるようになると、「上座部」という一派の中心的拠点、「大寺」(Mahāvihāra)では百年前後の短期間に大きな変化が起こった。す

なわち、第一に、仏（聖地）と法（結集仏説）と外護者（王権）という三点でスリランカの佛寺を仏教世界の中心に位置づける史書を編纂し、第二に、第一結集の長老（上座）たちの権威の下に正典（「全てのブツダの言葉」と呼ばれる結集仏説の構成と範囲）を確定し、第三に、パーリ語を正当化する言語イデオロギーを確立したのである。¹³

史書の編纂と正典の確定は、インド本土の仏教に対し、スリランカの佛寺こそが仏教全体の正統であることを示すものである。そして、パーリ語を正当化する言語イデオロギーは、「サンスクリット化」に抵抗するものである。この後、佛寺は、数世紀に渡って、大乘經典などサンスクリット語の經典を斥ける拠点であり続けた。

五世紀以降に大寺派で編纂されたパーリ語文献では、「ブツダの言葉」を意味する「仏説」(buddhavacana)と、その対概念である「非仏説」(abuddhavacana)が、それぞれ特定の文献群を指して用いられている。「仏説」は、大寺の正統な仏典としての「三蔵」を指し、「非仏説」は斥けられるべき仏典としての大乗經典 (vepullapitaka) を指す。ここにおいて、前者は「正典」あるいは「正統」(orthodoxy)、後者は「異端」に当たる概念になっているのである。

一二世紀、古代スリランカの最盛期を実現した王、バラークラマパーフ一世（在位二一五三―二一八六年）は、スリランカ統一とともに、大寺を中心として仏教教団をも統一し、大乘經典を斥けた。その結果、大乘仏教はスリランカ史の表舞台から姿を消してしまふ。¹⁴ このスリランカの改革は、大交易時代に東南アジア大陸部に波及していくことと

なる。

一二世紀には、数世紀にわたって続いたサンスクリット世界がついに終焉を迎える。北インドを征服したイスラーム王権、ゴール朝ではペルシア語が官僚の公用語だったため、北インドを中心にペルシア語が次第に知識人の言語としての地位を獲得していった。またこの時期以降、南インド、東南アジアでは各地の言語がサンスクリットに代わって碑文の主要言語になっていく。サンスクリット世界の終焉とともに、インド仏教も衰退の一途を辿った。

東南アジア大陸部では、モンゴル帝国がビルマのパガンに侵攻すると、各地の王権が次々と交代し、新たに成立した諸王権は、改革後のスリランカ仏教を導入した。ビルマのペーガ朝、タイのスコータイ朝、アユタヤ朝、カンボジアのクメール朝、ラオスのラーンサーン朝の王たちは、仏教の出家教団を支援し、その保護者として王権の正統性を主張したのである。

スリランカにおける大寺という一派の歴史は、正統の成立をめぐる丸山の仮説に比較的よく合致している。スリランカに焦点を当てた場合、大寺にとっては、大乘を含むインド本土の仏教の伝統が新たにスリランカへもたらされてきた反動として、史書を編纂し、正典を確立したのであり、サンスクリットの仏典がもたらされた反動として、従来伝承してきたパーリ語を正当化する言説を構築したのである。

丸山の用語で言い換えれば、はじめに異端（ここでは「大乘を含むインド本土から新たに到来した仏教」を指す）があつて、それへの反

動としてO正統（ここでは五世紀の大寺を指す）が生まれ、数世紀の時を経て、このO正統がI正統に採用されて、異端（ここでは大乘経典を指す）が排除されたという図式である。

この図式が成り立つ背景としては、スリランカの大寺という僧院が大土地所有者となり、また各地に支院をもつ大組織だったこと、そして、数世紀にわたり歴代の王権に保護されたことが挙げられよう。それは、丸山のいう教会型に近い組織に変貌を遂げていたのである。

ただし、スリランカの上座部大寺派が東南アジア大陸部に広まると、「正統／異端」図式はふたたび当てはまらなくなってしまう。¹⁷「正統」の標識といふべき「上座部」「大寺」というアイデンティティは主張されなくなり、「異端」が罰せられることも、「異教徒」が信仰を強制されることもなかった。スリランカの大寺に由来する仏教が王権の保護を受け、主流とはなっていない、依然として宗教多元主義が続いたのである。

象徴的な一例を挙げよう。日本ではすでにキリシタン禁教が始まっていた一六三三年から四一年に「アユタヤに滞在したオランダ人ファン・フリートは、アユタヤの人々が、キリスト教やムスリムに対して非常に温和な態度をとり、他宗教を攻撃したり、仏教を強制しないことに注目している」¹⁸。彼は、数名のムスリムを仏教に改宗させようとした国王プラサートトーンを仏教の出家者たちが諫めて、仏教以外の宗教でも、よく信心すれば天に行けると語ったことを記録している。¹⁹

この点では、スリランカや東南アジア大陸部の上座部仏教世界には、

「正統」はあっても、西欧における「異端」や「異教」のような扱いを受ける存在はなかったことになる。

仏教をめぐる言説において、「正統」が再び主要なテーマになるのは、一九世紀後半の西欧においてである。牧師の子として生まれ、植民地官僚としてセイロンに赴任し、パリー語とパリー仏典を学んだイギリス人、チルダース (R. C. Childers) は、最初の英語によるパリー語辞典の序文で、パリー仏典こそ「唯一の、真正な仏典」と主張した。そうした主張への反動として「大乘仏教」(Mahāyāna Buddhism) という概念が生まれ、さらには、それへの反動として「上座部仏教」(Theravāda Buddhism) という概念が生まれたのである。²⁰

五 結論と問題提起

本稿では、丸山の視野にありながらも、丸山により本格的に論じられなかった南アジア・東南アジアの仏教の歴史に照らして、丸山の「正統と異端」論を検討した。最後に、本稿で論じたことを二点の結論と問題提起にまとめた。

第一に、「王朝継承関係」という意味での「正統」概念がなく、また、ある種の宗教多元主義が実現していた古代インドにおいて、王朝の正統思想に採用されたわけでもなく、教団が教会型でもセクト型でもなかった仏教には、「正統と異端」という枠組みを当てはめるのは難しい。もともとキリスト教の概念に基づく「正統と異端」図式は、古代イン

ド仏教史に應用できるものではない。⁽²¹⁾

正統(orthodoxy)を主題にすると、教義に焦点が絞られてしまうことは避けられない。しかし、古代インドの例から分かるように、それでは逆に思想史が見えなくなってしまうのではないか。教義よりも、広い意味での儀礼⁽²²⁾に焦点を当てるほうがより適切に問題を設定できるのではないだろうか。⁽²³⁾

第二に、インド本土の仏教に対して、教会型に近い教団をもち、王権からの持続的な支援に支えられたスリランカの大師という一派(上座部大寺派)には、「即自的正統」⁽²⁴⁾異端「対自的正統」という過程が見て取れ、丸山が想定する「正統」の成立過程によく合致する。

ただし、このスリランカの例は、ローマ帝国におけるキリスト教の国教化に比せられるものではなく、「文化の中心としての大陸と、その周縁としての島国」という関係において見られるべきものである。イギリス王国教会はなぜヨーロッパのカトリック教会から独立し、欽定訳聖書が作られたのか。日本では、どのような過程で『古事記』が編纂され、また近代天皇制が確立したのか。これらの問題もまた、キリスト教における正統の確立過程に比すべきものではなく、「中心と周縁」という関係において見られるべきものではないだろうか。

※ 公開研究会にお招き下さり、発表後に御教示下さいました渡辺浩先生、発表および草稿に対して貴重な御意見を賜りました平石直昭先生、荻部直先生、山辺春彦先生に厚く御礼申し上げます。

注

(1) 本稿で「サンスクリット世界」と呼ぶのは、サンスクリットが普遍語となつた、四世紀から一二世紀の南アジア(スリランカを含む)、東南アジア(ベトナム北部、フィリピンを除く)の総称。

(2) 二〇一九年七月六日に東京女子大学で開かれた公開研究会では、平石直昭先生から、一九五〇年代中頃に「正統と異端」という主題を丸山が掲げた思想的な動機として、「福澤のいう文明の精神を今日的に読みかえて、それをわれわれのオーソドクシーにする」(四八頁)という実践的課題意識があったことが指摘された。「比較の視点の導入」という「方法論的転換」が「明らかにりはじめ」のは、「六〇年代はじめ」である(石田雄「丸山眞男との対話」、みすず書房、二〇〇五、五六頁)。本稿はもっぱら思想史における「正統と異端」という枠組みの有効性という観点で論じるが、丸山「正統と異端」論の今日的意義を十全に検討するには、それに加えて、丸山が抱えた実践的課題も取り上げる必要があるだろう。丸山が福澤に即して「市民社会」像を描き、福澤に学んで日本近世思想史への批判的視野を切り開いたこと、そして日本社会への批判において自発的結社の原理を強調したことについては、平石直昭「丸山眞男の『市民社会』論」(小林正弥編『丸山眞男論』主体的作為、ファシズム、市民社会」東京大学出版会、二〇〇三年)、同「戦時下の丸山眞男における日本思想史像の形成―福沢論吉研究との関連を中心に」(『思想』九六四号、二〇〇四年)参照。

(3) 本稿で「古代インド」と呼ぶのは、国家成立からイスラーム王朝成立までの時期、およそ紀元前六世紀頃から一二世紀までの、現インド、ネパール、パキスタン、バングラデシュの総称である。スリランカは含まない。

(4) 丸山自身は、「正統」を論じるに当たって、マックス・ヴェーバーを参照していた(『正統と異端』一一頁)。実際、丸山文庫の蔵書で、古代インドの宗教にかんして書き込みや折込みが認められるのは、マックス・ヴェーバー(杉浦宏訳、中村元補註『ヒンズー教と佛教』、みすず書房、一九五三年)池田昭訳『アジア宗教の救済理論』ヒンドゥー教・ジャイナ教・原始仏教』、勁草書房、一九

七四年)と佐保田鶴治(『インド正統派哲学思想の始源』、創文社、一九六三年)の著作である。これらは「正統と異端」の枠組みでインドの諸宗教を論じているが、今日のインド学の成果から見ると、このような枠組みには少なからぬ問題がある。

(5) 注(20) 参照。

(6) 古代インドの宗教多元主義 (religious pluralism) は、近代以降、インドの(理想的)自画像として、歴史家のみならず、インド知識人がしばしば言及するところである。しかし、王朝が正統イデオロギーをもたないという特質は、もちろんインドに限ったことではない。杉山正明は、モンゴル帝国のそのような状況を「ノンイデオロギーの共生」と呼んでいる(『モンゴル帝国の興亡 下 世界経営の時代』、講談社、一九九六年、一九八頁)。

(7) 漢語の仏教文献に「正統」の語が現れるようになるのは、宋代以降に中国で書かれた文献においてである。

(8) 丸山眞男『正統と異端』、岩波書店、二〇一八年、二〇〇頁。

(9) 丸山は、カトリックのように悪い意味でのセクトではないから、仏教やイスラームのセクトをブルールイズムと言い換えるトレルチの見解を引用する(同、二〇二頁)。

(10) 馬場紀寿『初期仏教 ブッタの思想をたどる』、岩波書店、二〇〇四年、二七一―三二頁。

(11) 出家教団には「部派」(Sangha)と呼ばれる諸派があり、その分裂はあった。しかし、これは、あえてキリスト教にたとえるなら修道会 (monastic order) にあたるものであって、セクト (sect) と呼ぶべきものではない。

(12) 馬場紀寿『初期仏教』、五一―七五頁。同「小部の成立を再考する——説一切有部との比較研究』『東洋文化研究所紀要』第一七二冊、一三〇―一三八頁(横)、二〇一七年。

(13) 馬場紀寿「スリランカにおける史書の誕生」、『東方学』二三三輯、一一―四二頁、二〇一七年。

(14) 馬場紀寿『上座部仏教の思想形成—ブッタからブッタゴサへ』、春秋社、二〇〇八年。

同「小部の成立を再考する——説一切有部との比較研究」、一二九―一七四頁(横)。

(15) 馬場紀寿「上座部大寺派のパーリ語主義」、『パーリ学仏教文化学』二九号、三三―五三頁、二〇一五年。

(16) スリランカで大乗経典は仏典としての正統性を失い、姿を消したが、それをもって大乘に由来する信仰が絶え果てたわけではない。また、ヒンドゥー教も禁じられたわけではなかった。ホルトは、大乘の観音菩薩が上座部王朝の守護神として、ヒンドゥー教のヴィシュヌ神が仏教の守護神としてスリランカで崇拜されるようになった経緯を明らかにしている。John Holt, *Buddha in the Crown: Anulobhesvara in the Buddhist Traditions of Sri Lanka*, New York: Oxford University Press, 1991; *The Buddhist Vismu: Religious Transformation, Politics and Culture*, New York: Columbia University Press, 2004.

(17) その一因は、おそらくスリランカの大寺系の仏教がスリランカを離れたこの地で圧倒的な支持を得て、もはや「上座部」「大寺」と主張する必要がなくなったからだと思われる。

(18) 弘末雅士『東南アジアの港市世界 地域社会の形成と世界秩序』、岩波書店、二〇〇四年、四四頁。

(19) ファン・フリート・コエット、生田滋訳・注「シアム王国記」『オランダ東インド会社と東南アジア』、岩波書店、一九九三年、一八六頁。

(20) 馬場紀寿「大乘仏教」と「上座部仏教」の誕生—釈宗演が近代仏教学へ与えた影響—『釈宗演と近代日本—若き禅僧、世界を駆ける—』、円覚寺、二〇一八年、一五二―一六〇頁。

(21) 丸山は「正統、これは宋学の場合には「道統」です」(九頁)と述べるが、宋学の道統説は仏教と無縁ではない。宋学の大成者、朱熹の道統説が韓愈の影響を受けていること、そして韓愈の「道統」説が仏教の伝統に対する儒教の優位性を示そうとするものだったことがすでに指摘されている(末岡実「唐代道統論小考 韓愈を中心として」『北海道大学文学部紀要』三二六号、一九八八年、二六―五四頁)。しかし、韓愈の「道統」説は漠然と仏教一般との関係で考え

- るより、禅宗との関係で考えるほうがより適切であろう。禅宗は、他宗と違って、「系譜の宗教」である点に最大の特徴があるからである（小川隆『禪の語録』導読、筑摩書房、二〇一六年、四三―七〇頁）。韓愈が道統を論じた『送浮屠文暢師序』（八〇三年）、「原道」（八〇五年）を執筆した時期は、ちょうど禅宗史書が編纂され始めた後に当たり、八〇一年には釈迦牟尼佛から馬祖道一（禅宗の実質的開祖）に到る代々の祖師の列伝である『宝林伝』が完成していた。禅宗史書が著されるようになると、宋学が道統説を唱え始めるばかりではなく、禅宗に先行して成立していた他宗もそれぞれ禅宗に対抗して祖統説を打ち立てていく。北畠親房が『神皇正統記』を執筆する際に参照した文献である『仏祖統紀』（一二六九年）は、禅宗史書の集大成である『五灯会元』（一二五二年）成立後に、禅宗に対抗して天台宗の正統を打ち出した史書である。
- (22) 堀米庸三（『正統と異端 ヨーロッパ精神の底流』、中公新書、二〇一三年、六一―七〇頁）は正統（カトリック教会）と異端の差を示すものを秘蹟論に見出しているが、秘蹟論の主題はまさに儀礼である。
- (23) 顕著な例が他ならぬ日本にある（ことは日本政治思想史研究者には「釈迦に説法」であろう）。徳川政治体制において「正統思想」そのものがなく、むしろ「行列」や「殿中儀礼」などを通して「御威光」の支配が実現していたことを、渡辺浩（『東アジアの王権と思想 増補新装版』、東大出版会、二〇一六年、一六一―六〇頁）が膨大な資料から論証している。
- (24) 石田雄（『丸山眞男との対話』、八九―九一頁）は、丸山との「正統と異端」研究を振り返って、近代日本を批判的に分析するためには「中央に対する周辺からの視角のほうがより有効なのではないか」と述べる。本稿で挙げたスリランカの事例も「中心と周縁」という枠組みがより有効であることを示している。