

# みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

## From Universal Brotherhood to Buddhist Nationalism : The Vicissitudes of the Ideology of Anagarika Dharmapala

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-07-30 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 杉本, 良男 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00003864">https://doi.org/10.15021/00003864</a>

## 四海同胞から民族主義へ

—アナガーリカ・ダルマパーラの流転の生涯—

杉本良男\*

From Universal Brotherhood to Buddhist Nationalism:  
The Vicissitudes of the Ideology of Anagarika Dharmapala

Yoshio Sugimoto

小論は、スリランカの仏教改革者でかつ闘う民族主義者としてのアナガーリカ・ダルマパーラの流転の生涯、およびそれ以後のシンハラ仏教ナショナリズムの展開に関する人類学的系譜学的研究である。小論ではダルマパーラの改革理念のもつ曖昧性や不協和にこだわり、あらたに再編されたシンハラ仏教を、近代西歐的、キリスト教的モデルを否定しながらその影響を強くうけたものとして、その理想と現実との食い違いを明らかにする。こうした改革仏教はオーバーセーカラによって2つの意味を持つ「プロテスタント仏教」と名づけられた。ひとつには英国植民地支配に「プロテスト」するためのシンハラ仏教ナショナリズムと深く関わっている。ふたつには、マックス・ウェーバーのいう在家信者を主体とするプロテスタント的な現世内禁欲主義を仏教に応用しようとしたものである。しかしながら、ダルマパーラの急進的なナショナリスト的改革はいったん頓挫し、1950年代半ばのバーダーラナーヤカ政権の「シンハラ唯一」政策などによって実質化されることになった。そのさい仏陀一仏信仰を旨とするプロテスタント的仏教は、宗教的に儀礼主義と偶像崇拜を排除し、また政治的にはタミル・ヒンドゥー教徒などの少数派を排除する論理を提供した。もともとナショナリズムと親和的なプロテスタンティズムの論理が貫徹したシンハラ仏教ナショナリズムはそれまであいまいであった民族間、宗教間の対立を実体化し深刻化する結果を招いた。ダルマパーラの改革仏教はそうした紛争の一因を提供した意味においても評価されなければならない。

---

\*国立民族学博物館民族社会研究部

**Key Words** : Sri Lanka, Anagarika Dharmapala, Protestant Buddhism, Genealogy, Sinhala

**キーワード** : スリランカ, アナガーリカ・ダルマパーラ, プロテスタント仏教, 系譜学, シンハラ

This is an anthropological, genealogical study of Sinhala Buddhist nationalism in Sri Lanka after Anagarika Dharmapala (1864–1933), the great Sinhala Buddhist reformer and also militant nationalist. We shall discuss the ambiguities and dissonances in the ideology of Dharmapala and endeavor critically to bridge the chasm between the utopia and the reality of Dharmapala’s newly invented Buddhism based on, while also rejecting, the model of Western and Christian ideas. The newly reformed Buddhism of Dharmapala has been labeled ‘Protestant Buddhism’ by Gananath Obeyesekere for two reasons. First it linked itself with Sinhala Buddhist Nationalism to ‘protest’ against British colonial rule; second, it was an attempt to promote a Protestant-like this-worldly asceticism centering on the laity, that is, the Max Weber model. But its radical nature precluded it from occupying a central position in the independence movement. The idea of unification of Buddhism excluded traditional ritualism and idolatry, particularly the ritualism of Tamil Hinduism and the materialism or plutolatry of Christianity. It was only after independence that its agenda was put into practice, particularly in the mid-1950s as the ‘Sinhala only’ policy of the then Prime Minister S.W.R.D. Bandaranayaka. The protestant-like unified nationalistic Buddhists exclude religious minorities, particularly Tamil Hindus. Part of the background of the ethnic conflict since 1983 is in fact more convincingly traceable to the ideal of reformed Buddhism by Anagarika Dharmapala.

序 問題の所在	3 正統化された暴力
1 プロテスタント仏教	3.1 『大王統史』史観
1.1 アナガーリカ・ダルマパーラ	3.2 二つの法輪
1.2 神智協会と仏教改革	3.3 古代遺跡の復活
1.3 仏教浄化	4 聖戦イデオロギー
2 約束の地スリランカ	4.1 仏法の戦士
2.1 大菩提会	4.2 1915年暴動
2.2 アーリヤ神話	4.3 政治比丘
2.3 シンハラ仏教	結論 鶻の嘴ほど食ひ違ふ

## 序 問題の所在

1983年から四半世紀にわたってスリランカを根底から揺るがせた民族・宗教紛争は、2009年5月17日にタミル人反政府組織タミル・イーラム解放の虎、通称LTTE (Liberation Tiger of Tamil Eelam) が敗北宣言を出し、19日には長年にわたり指導者として君臨してきたV. プラバーカーラン (Velupillai Prabhakaran, 1954–2009) 議長らの遺体が確認され、タミル分離独立派の敗北によって一応の収束をみた。2005年に大統領に就任したマヒンダ・ラージャパクサ (Percy Mahendra 'Mahinda' Rajapaksa, 1945–) は、多くの批判を浴びながらもLTTEへの強硬路線を貫き、ついに紛争を終結させてその威信は大いに向上したかにみえた。しかし、その後の大統領選挙に勝利したのちも、不正選挙の噂が絶えず、いまだ安定化への道半ばの状態である。

同じ2009年、アメリカ、ヴァージニア大学で教鞭を取っていたスリランカ出身の人類学者・政治学者H. L. セネウイラトナが定年退職した。もともとシンハラ詩人として出発したセネウイラトナは、1970年代にはスリランカ仏教研究に携わるようになり、その後1983年の民族・宗教紛争勃発後は王権研究、政治研究に集中するようになった。民族・宗教紛争は当然スリランカ研究者にも大きな影響を与えた。とくに1990年前後は村落社会も荒廃し、人びとも口を閉ざすようになるなどして、現地調査が困難になったり、研究テーマや地域の変更を余儀なくされた例もある。セネウイラトナ氏の軌跡は、同時代にスリランカ研究に携わった研究者には多かれ少なかれ共通している。

セネウイラトナは、1999年の著書 (Seneviratne 1999) でみずから述べているように、1970年代に仏教僧伽 (Sangha) 組織とくにスリランカの最大仏教宗派シャム派の中樞をなすマルワッタ、アスギリヤ両寺を中心とした組織の研究から始めている。しかしながら、自身、僧伽、僧侶の理念と現実とのギャップの大きさに研究の限界を感じ、僧侶の社会的役割の研究へと移っていった。その結果20世紀初頭のスリランカ仏教界の改革に多大の貢献を残したアナガーリカ・ダルマパーラの理念と活動に逢着する。とくに、ダルマパーラの活動が、スリランカの近代仏教のすがたを決定づけた意義があるものとして次のように述べている。

僧侶の社会運動の観念は、現代のエリート僧侶やシンハラの中間層によって2千年前に遡ると広く信じられているが、実際は20世紀初頭のアナガーリカ・ダルマパーラの著作や発言までたどる方が説得的である (Seneviratne 1999: xi)。

(ダルマパーラは)、30年ほどの間に植民地支配下の僧伽の役割に歴史上前例をみない現世利益的な個人主義を持ち込んだ (Seneviratne 1999: xi-xii)。

前植民地期シンハラ社会の僧侶の中心的な役割についていまも広く受容されている観念は、仏教モダニズムの創始者アナガリーカ・ダルマパーラが発明し、僧侶と俗人の双方の、のちの支持者が育てたものである (Seneviratne 1999: 27)。

キリスト教ミッション研究の趣旨に鑑みてとくに注目すべきなのは、ダルマパーラの近代仏教モデルがキリスト教ミッションナリーを範にとったものであると指摘されている点である。つまり、ここで述べられている個人主義、聖職者の社会運動などは近代キリスト教とくにプロテスタンティズムがくりだした概念装置にほかならないというのである。この点について、プロテスタンティズムのがわが儀礼主義、偶像崇拜の否定というある意味過剰なカトリシズム批判によってこれを戦略的に普遍化させようとしてきたことについては拙稿ですでに論じたところである (杉本 2001; 2002; 2003)。

この新しくつくられた僧侶の役割モデルは、キリスト教聖職者が信徒に対してのものである (Seneviratne 1999: 27)。

ダルマパーラがいう僧侶は、さまざまな個人的特性つまり規律主義、時間厳守、清潔性、規則遵守、時間意識、献身、それに「無感覚 non-sensuousness」などが合理的に統合されたものであり、こうした特性はキリスト教ミッションナリーに由来するものである…。それは植民地化以前の仏教文化の産物なのではなく、新 (neo)・仏教文化の産物である。この「新 neo」たる所以は、キリスト教徒との不断の交渉のなかで、その組織構造、社会的教え、そして信者のために仕える理念などを受容した結果である。…ダルマパーラは僧侶を信者に仕える社会活動家と位置づけた (Seneviratne 1999: 27)。

さらにマクマハンは西欧キリスト教世界で受容され現在も行われている西欧化された「西欧仏教 Western Buddhism」, 「新仏教 New Buddhism」などは東と西の合作になるものだと指摘する。こうした東西合作の現代仏教を「仏教モダニズム Buddhist Modernism」と名づけ、それはたんに近現代に行われている仏教というだけではなく、ダイナミックで複雑で縛りが緩く境界がぼやけた多様な歴史過程をたどったもの、あるいは、西欧化され非神話化され合理化されロマン主義化されプロテスタント化され心理学化されたもの、と捉えている (McMahan 2008: 6-8)。マクマハンは基本的に現代アメリカ仏教に関する議論に集中している。しかし、あくまでも西欧が支配的な状況のもとではあるが、東西の相互交流に基づいた近代仏教の出現についても広く論じている。こうした西欧支配のもとでの宗教の近代化についてはアジアに限らず広く参照すべき論点が含まれている。

マクマハンは、チャールズ・テイラーのモダニティ論を参照しながら、これを宗教とくに仏教に応用しようとした (McMahan 2008: 10; Taylor 1989)。そこでは、近代的な「科学的合理主義」を特徴づける3つの言説、つまり西欧一神教、合理主義、科学的自然主義を「浪漫的表現主義」と対比させる。これは言い換えれば客観主義と主観主義との対比であるが、仏教近代化につくした知識人が共通してこの2つの原理の間の緊張のなかで動いており、そこにはさまざまな社会的歴史的条件が働いているので、結果としてあらわれる近代的宗教のかたちはまちまちだというのである。マクマハンの議論自体は基本的に現代アメリカ研究であり、若干の混乱も含んでいる。しかし、とかく西欧側からの観点が終始しがちな宗教近代化論を非西欧側からの視点をむしろ重視しているところが小論にとっては大きな意味がある (McMahan 2008: 9-14, 20-21)。マクマハンはまだ、仏教モダニズムをつくりだした代表的な仏教人として日本の鈴木大拙、スリランカのアナガーリカ・ダルマパーラ、チベットのダライラマ14世などをあげ、科学的合理主義との関連においてアナガーリカ・ダルマパーラ、オールコット大佐 (神智協会)、パウル・カルスなどを再評価している。その意味でも小論にとって有用な論点を提供してくれている (McMahan 2008: 89-116)。

ダルマダーサなども繰り返し指摘しているように、アナガーリカ・ダルマパーラをはじめとするスリランカの改革仏教は非常に強いキリスト教的な色彩に覆われている (Dharmadasa 1992: 3)。また、オバーセーカラは、ダルマパーラによる、政治的な英国へのプロテストと、宗教的なプロテスタントの倫理にもとづく現世内禁欲主義的な仏教再編との、表裏一体の二面性をもつ改革仏教を称して「プロテスタント仏教 Protestant Buddhism」とよんだ (Obeyesekere 1976; Malalgoda 1976)。これはひとりスリランカに限らず、植民地期の宗教的ナショナリズムの本質について妙であり、その後のスリランカ研究者にもひろく受け入れられている (ゴンブリッチ・オバーセーカラ 2002)。

ダルマパーラの「プロテスタント仏教」は、当然ながらプロテスタントと近代ナショナリズムとの親和性の問題にも深く関わっている (杉本 2009)。スリランカの仏教は、伝統的に出家僧侶やカトリック神父のように在家信者と隔絶した存在が「宗教」の担い手であったのに対して、改革仏教はナショナリズムと連動して在家信者と出家僧侶を統合し、呪術的信仰を排除した近代的な信仰形態として再編された。それは「ヴィクトリア朝の価値観をシンハラ社会に組み込み適合させようとするもので、その結果が現世内禁欲主義であった」 (Brekke 2002: 85)。ウェーバーの掣みにならなければ、スリランカにおいては、宗教的な用語でのプロテスタント的、ピュー

リタンの「現世内禁欲主義」をナショナリズムの基本理念としたところに最大の意義がある。

こうした事態は、スリランカ仏教においては、改革の主要な担い手がおおむねキリスト教の影響の強かった低地の新興エリートであったことにも起因する。また改革仏教は、初期の段階では、建前としては反キリスト教を標榜しながら方法としては西欧キリスト教的な色彩を強くもつ神智協会のオールコット大佐などの期待も背負っていた。このように、スリランカの仏教改革について、とくにアナガーリカ・ダルマパーラをはじめとする新興エリートの役割が決定的なものであり、それが多かれ少なかれキリスト教的伝統に根ざしたものであるとするならば、近代以降のスリランカ仏教研究はキリスト教モデルの仏教論として再編されなければならない。

スリランカ研究者が等しく認めるように、アナガーリカ・ダルマパーラは疑いもなく19世紀から20世紀にかけて最大の仏教改革家であった（Brekke 2002: 63; Bond 1988: 53; ゴンブリッチ・オバーセーカラ 2002）。その最終的な目的はみずからの新たな宗教観を政治的に応用するために、堅固な政治的宗教的集団を構築することであった。ダルマパーラにはこうしたスリランカの仏教ナショナリストとしての側面とともに、インドの仏教遺跡とりわけ釈尊仏陀成道の地ボードガヤーを仏教徒の手に取り戻す闘いがあり、1915年にスリランカを追放されてからの後半生はむしろこちらの活動に主力が注がれた。さらに史上初の仏教ミッシヨナリーを自負して、西欧を含む世界に仏教の徳を説くという重要なミッションも遂行していった（Brekke 2002: 86; Seneviratne 1999; Amunugama 1985: 720）。

ダルマパーラは生涯を通じてシンハラ仏教ナショナリストであり続けたが、1890年代に入ると本拠をインドにおき、活動の幅も拡大していった。このころダルマパーラは、それまでの「スリランカ仏教改革家」の立場から「武闘派仏教ミッション」の相貌を強く表すようになる。象徴的にいえば、神智協会の四海同胞（Universal Brotherhood）理念への献身から闘う民族主義者への転身だといってもよい。その重要な契機となったのは1891年の大菩提会（Maha Bodhi Society）の設立から、同会の代表として参加した1893年シカゴ万国宗教者会議あたりのところである。とりわけシカゴの会議に参加して、スリランカ、インドをはなれた西欧を始めとする外部世界における仏教への関心について知ったことは重大な意義があったものと考えられる。

ブレッケが指摘するように、ダルマパーラは生涯自らのミッションを休むことなく全うしようと、苦闘と苦痛に満ちた孤独な人生を送った。その日記にはダルマパーラ自身がつねに病いや痛み苦しんでいたことが縷々述べられているという。ブレッケ

はまた、ダルマパーラが文字通り「殉教者 martyr」を気取っていたのだと指摘し (Brekke 2002: 78, 80), さらに興味深いエピソードを紹介している。ダルマパーラは、1896年にドイツ人作家パウル・カルス (Paul Carus, 1852–1919) 博士からアメリカに招待され、その経済的支援を受けるようになった。ちなみに、このカルス博士はシカゴでダルマパーラの活動を知り高い評価を与えるとともに、西欧世界において日本の鈴木大拙なども含めた仏教の紹介につとめた人物である (McMahan 2008: 101–108)。ダルマパーラはこのカルス博士を仏教の聖パウロにたとえているのだが、ブレッケは、カルスを聖パウロにたとえるならば、イエス・キリストはいうまでもなくダルマパーラ自身だと思っていたはずだというのである (Brekke 2002: 108–112)。

ダルマパーラはこのころ 20 代も終わりに差しかかっており、10 代のころから親密なつながりを持っていた神智協会のオールコット大佐と一定の距離をおくようになっていた。というより互いに憎悪にもいた対立関係に陥っていった。その顛末については拙稿で簡単ながらふれたことがある (杉本 2010)。両者の決定的な溝は、ともに普遍宗教を標榜しながらも、強力な仏教への志向性をめぐる微妙な齟齬である。ダルマパーラの 1897 年 11 月 9 日の日記には「神智論者は仏教の表現を借りることで突出するようになった。初期の文献は仏教用語に満たされている。しかしいまやその梯子は外されてしまった」と記されている (Brekke 2002: 79)。これはダルマパーラとの関係だけでなく、ヒンドゥー志向のスワーミ・ヴィヴェーカーナンダやダヤーナンダ・サラスワティーなどとの関係においても直面した、神智協会が標榜するあいまいな普遍主義の病である。それは、広い意味で植民地エリートが罹ったルサンチマンの病でもあった (杉本 2010: 206–212)。

ダルマパーラと神智協会との離反は、1917年のオールコット大佐没後、神智協会議長の座を襲ったアニー・ベサント時代にさらに大きくなる。ダルマパーラは「リードビーターとベサントは仏教からあらゆるものを剽窃し、自分たちのもののようにごまかしてつかっている」(R.R.: 773) と厳しく批判する。その矛先は、かつて不遇の時代に自分を保護してくれたカルカッタの神智協会仏教研究者グループなどにもおよんだ。ブレッケはこれをして、「ダルマパーラのミッション教育が殉教者意識に表出している。大菩提会での仕事は厄介な障碍者や敵対者に対する英雄気取りの孤独な闘争であった。ダルマパーラのモットーは「大義のためには成功かさもなくば死か」だった」と指摘する (Brekke 2002: 79–80)。

また、早世したテッサ・バーソロミューズ (Tessa Bartholomeusz, 1958–2001) はその遺作となった『仏法の防衛のために——仏教徒スリランカの正戦論イデオロギー』

(2002)において、スリランカの仏教に内在する戦争と暴力のイデオロギーについて、聖典分析と現地調査にもとづいてきわめて刺激的な議論を行っている。それは、理論上平和主義を標榜する仏教が内在する、もうひとつの重要な側面をえくりだしている。とくに最近のスリランカにおける暴力的な宗教間対立の由来について系譜学的に明らかにしてきわめて興味深い (Bartholomeusz 2002: 14-19)。

ブレッケやバーソロミユースの所論は、セネウイラトナによって明らかにされた社会活動家の先駆としてのダルマパーラのイメージのはるかに先を進むものである。逆に言えば、これまでダルマパーラは過度に神聖化されすぎたといえるのかもしれない。バーソロミユースにいわせれば、オバーセーカラ、ゴンブリッチ、セネウイラトナはもちろんのこと、狂信的シンハラ主義者から狂信的とののしられ、タミル人クリスチャンが仏教について何を語るのだ、とそしられたタンバイヤーさえも仏教には好意的であり、当然仏教に内在する暴力性には否定的なのだという (Bartholomeusz 2002: 11-12, 17)。バーソロミユースのような見解はダルマパーラや仏教を神聖化しようとする仏教研究者にとっては耳の痛い評価なのかもしれない。しかし、1980年代から宗教民族紛争を身近に経験するにつけても、ダルマパーラ由来の暴力性について人類学的にそして系譜学的に整理しておく必要があるものと痛感させられた。小論においてダルマパーラの武闘派ミッション、闘うナショナリストとしての側面を重視するのはこのような意味においてである。

ダルマパーラによるプロテスタント的倫理観にもとづいた仏教改革については、たとえばゴンブリッチとオバーセーカラなどを始めとして、検討の対象になることは多い (ゴンブリッチ・オバーセーカラ 2002: 305-362)。ただ、宗教面での改革に対する高い評価に比して、「闘う仏教ナショナリスト」、「武闘派仏教ミッション」としてのダルマパーラについてはそれほど多く語られるわけではない。しかしそこには人類史上もっとも強力な文明化装置であるキリスト教、ミッションの影響を受けつつナショナリズムを構成せざるをえなかった植民地エリート・ナショナリストの限界があらわれている。その意味で小稿では、武闘派としての側面に焦点を当てながらダルマパーラの仏教ナショナリズム、仏教ミッションについて、あまり省みられることのない側面をむしろ積極的に扱うことにする。

問題の焦点は、仏教における出家と在家との関係にある。スリランカ仏教における出家と在家との関係についてはかつて象徴論的な立場から論じたこともあるが (杉本 1978)、小論ではこれを歴史的、イデオロギー論的に再検討することになる。この出家-在家の二元論は、来世 (lokottara) - 現世 (laukika)、出家僧侶 - 在家信者、林住

－村住，行－学，宗教－政治など，要するに西欧近代キリスト教的思想の産物としての聖俗二元論のひとつの系として理解することができる。ポルトガル風のドン・デヴィドという名を捨て，黄衣をつけずに有髪のままに「アナガーリカ（出家）・ダルマパーラ（護法）」を名乗ったダルマパーラは，聖俗二元論のあわいを往還するトリックスターの位置にある。それだけでなく，武闘派としてのダルマパーラはやはり，あえて近代的仏教概念というべき建前としての平和主義とのあいだのトリックスターでもある（山口 1971）。

しかしながら，ダルマパーラはその晩年に，正式の具足戒を受けて正しい仏教僧侶の地位を得たいと願ひ実現した。そこには植民地エリートのもつ普遍志向のヒューマニズムと局地志向のナショナリズムとの微妙な二重性が象徴的にあらわれている。小論の基本的な問題意識は，このトリックスター，ダルマパーラを通じた現代スリランカの民族・宗教紛争あるいはひろく宗教ナショナリズムへの批判にある。とくにこれを系譜学的，構造論的に検討し直して，19世紀から20世紀にかけてのアジアの知識人のもった根本的な矛盾，すなわち微細な差異によって離合集散を繰り返す「普遍主義」という名の狭隘なナショナリズムと，「敵に似てしまう」植民地エリートの不幸と脆弱性について検討することにある。（Chatterjee 1993: vii; 杉本 2010）。

なお，ニーチェからフーコーを経てアサドに至る系譜学の系譜について多くを述べる余裕はないし，アサド自身は自らの系譜学について明確には語っていないので（アサド 2004），むしろニーチェ，フーコーに遡って若干ふれておく必要がある。フーコーはニーチェの系譜学を批判的に応用する。そこで，ニーチェ自身がこだわった「起源 Ursprung」の概念にいくつかの用法があり，なかで『道徳の系譜』の序論で述べられている「由来 Herkunft」（出自）の探求を主眼として，これがときに「起源」の探求そのものと対立する概念として用いられていることを指摘する。それはまさに，「起源をおごそかに祭り上げる」，「起源をもちあげる」19世紀的弁証法的思考への鋭い批判である（フーコー 1999: 12-15）。これについてはさらに，スピックス，ドゥルーズらの論述も参考になる。

由来の複雑な糸のつながりをたどることは…起こったことをそれに固有の散乱状態のうちに保つことである。それは，偶発事，微細な逸脱…誤謬，評価の誤り，計算違いなど，われわれにとって価値のある現存物を生み出したものを見定めることである。…そのような由来によってわれわれに伝えられた遺産は危険な遺産である（フーコー 1999: 18-19）。

歴史家があれほど知りたいと望み，すべてを知りたいと望むのは，ものを卑小化する秘密をつかまえないからである。「下等な好奇心」。歴史はどこからくるものなのか？ 踐民からくるのだ。歴史家は誰に語りかけるのか？ 踐民に語りかけるのだ（フーコー 1999: 30-31）。

「系譜学」とはニーチェにとっては、歴史的起源に注目することであるとともに、生の能動的な形式と受動的な形式を区別する運動のことである。この区別こそがわれわれの価値を生み出すのだ（スピックス 2006: 119）。

系譜学とは起源の価値と、価値の起源の両方を意味している。系譜学は絶対的価値に対立するとともに、相対的な、また功利主義的な価値にも対立する。価値そのものが由来する、諸価値の差異化の運動こそは系譜学の意味するところである。それゆえ系譜学とは、起源もしくは発生を意味するとともに、この起源における差異もしくは距離をも意味するのだ（スピックス 2006: 119-120; cf. ドゥルーズ 2008）。

あるいは、重田園江がニーチェの「道德の系譜学」とフーコーの規律の系譜学について述べた卓抜な要約を参照すれば、卑小な試みとはいえ小論の目的がよりわかりやすくなるかもしれない。

ニーチェは『道德の系譜学』で、どこか高いところに、正統な出自と立派な血統を持っていると思われがちな「道德」なるものが、実はいくじなしでうらみがましい「弱者たち」による手前勝手に卑賤な意図から生じたことを示した（重田 2011: 125）。

フーコーは…人間のモラルに関わる基準、あるいはまともな人間と逸脱した人間を分ける尺度を疑い、それが実は高尚さとは無縁の、卑しくまた取るに足りない出自を持つのではないかと問いかける（重田 2011: 125）。

## 1 プロテスタント仏教

ダルマパーラの「プロテスタント仏教」は第一に、著しくピューリタンの、プロテスタント的倫理を基調とした仏教浄化である（Obeyesekere 1979: 302）。ダルマパーラは、スリランカがイギリスから独立するためには、みずからの社会改革が必要であることを説き、1898年には『信者規律 *Gihī Vinaya*』（*The Daily Code for the Laity*）を出版した。オーバーセイカラによるとこの書は、仏教ナショナリズムが昂揚していたころの1958年版には5万部近く販売されていたといい、その影響力の大きさを知ることができる（Obeyesekere 1976: 247）。また、セネウイラトナはその内容は、明らかに改革派教会（Reformed Church）から学んだものであると述べている（Seneviratne 1999: 53）。

じっさいその現行版ではたとえば、食事の作法からはじまって、噛みたばこ（キンマ）、着衣、便所の使用、道路の歩行、集会、女性のふるまい、こどものふるまい、信者の僧伽とのかわり、交通機関でのふるまい、村落社会の保護、病人の扱い、葬送、馬車引きの作法、シンハラ衣装、シンハラの名前、教師の職務、祭礼の執行、寺院での信者のふるまい、親へのふるまい、家庭祭祀、についてじつに全200項目に

もおよぶこまごまとした信者の戒律を示している。つまり、宗教的には、プロテスタントイズムの影響を受けた、仏陀一仏・呪術排除・現世内禁欲主義などを特徴とする社会改革運動としての側面が強調されている (Obeyesekere 1972: 62, 71-72; 1976: 247-248; 1979: 307)。

ダルマパーラの仏教改革が、信仰・儀礼体系に及ぼした影響も大きく、とくに呪術的信仰は、それが「原始的」な「迷信」にすぎないとして排斥され、仏陀一仏信仰がうたわれる。オバーセーカラはこれを、ウェーバー的な意味でのプロテスタント的「現世内禁欲主義」ととらえた (Obeyesekere 1972: 71)。これはもともと多分に神祇・鬼霊信仰などとの「混濁的 syncretic」な色彩をおびていたシンハラ仏教体系を、仏陀の威光のもとに一元化しようとするものである。それとともに、ダルマパーラの仏教改革および『信者規律』は、19世紀以前の仏教改革と根本的に異なった要素を持っている。それは、近世以前の仏教改革があくまでも出家僧侶集団である「僧伽 Sangha」の改革であったのに対して、ダルマパーラの改革が、在家信者を含む仏教徒全体に及ぶものだった点である。

### 1.1 アナガーリカ・ダルマパーラ

アナガーリカ・ダルマパーラ本名ドン・デヴィッド・ヘーワーウィターラナ (Don David Hevavitarana, 1864-1933) は、1864年にゴイガマ (農民) カーストの家具商の子としてコロンボに生まれた。オバーセーカラは、ダルマパーラの父の職業を“carpenter” だとしているが (Obeyesekere 1976: 225), ダルマパーラ出生時にはすでに家具商だったことは確かなようである。父のドン・カローリス・ヘーワーウィターラナ (Wijeyaguneratne Don Caliros Hevavitarana, Mudaliyar, 1833-1906) は事業に成功して裕福な家具商となっており、みずから仏教復興の有力な後援者のひとりでもあった。母マッリカ・ダルマグナワルダナ (Mallika Dharmagunawardhana, 1846-1936) はコロンボの資産家ドン・アンディリス・ペレラ・ダルマグナワルダナ (Lansage Don Andiris Perera Dharmagunawardene) の娘であった。父カローリスは嫁方からのダウリーで得た家具店をベースに1860年 H Don Carolis & Sons を興し、1886年からはスリランカでは初めて世界各地に家具の輸出を始めて成功し財をなした。この会社は現在も大手の家具商として磐石の地位を築いているようである (<http://www.doncarolis.com/aboutus.cfm>)。

オバーセーカラは、父ドン・カローリスも母マッリカの祖先も、もともとは農村出身でコロンボに出て財をなしたことに注目する。父ドン・カローリスは南部のマータ

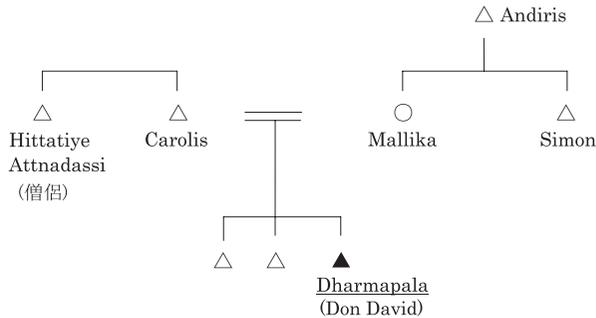


図1 系譜

ラ県ヒッタティヤ (Hittatiya) 出身で、母の家系もいわゆる村の名望家 (アップハーミー appuhami) を名乗った家の出である。母の実家は西海岸部のマーリガカンダ (Malligaknda, 現マラダーナ Maradana) に広大な土地をもち、コロンボ中心部のベター (ピタコトゥワ Pitakotuva) に店をもっていた。このころ南・西海岸部から多くの「アップハーミー」がコロンボにやってきていた。コロンボのアップハーミーは、村人ともまた都会の英語を話すプロテスタント系エリート層ともはなれた環境におかれ、資産家ではあっても都市エリートと通婚することはできなかった。心理学に傾倒しているオバーサーカラはここに新興都市エリートのアイデンティティ・クライシスをみている (Obeyesekere 1976: 225)。そのせいか父も母の実家も仏教への関心が深かったようである。

ダルマパーラの家系は、ポルトガル語とシンハラ語との入り交じった名前に象徴されるように、西欧からの影響を受けながらも、こと仏教改革にかけて華麗な閥閥を形成している。母方の祖父ドン・アンディリス・ペレラは 1872 年にウイデオダナ (Vidyodana) 仏教学校 (Pirivena, のち大学) の創設時にマーリガカンダの土地の一部を提供し、高名な仏教改革家ヒッカドゥウェー・スマンガラ (Hikkaduwe Smangala) 師を校長にすえた。その息子 (ダルマパーラの叔父) ドン・サイモン・ペレラも父ドン・カローリスもいずれもスマンガラ師を信奉し、学校の奉賛会の有力メンバーであった。一方父方のおじは出家してヒッタティエー・アッタダッシー (Hittatiye Atthadassi) 比丘を名乗り、村の寺院の住職をつとめた (Sangharakshita 1964: 3)。

また、ドン・アンディリスは、1880 年のオールコット大佐らの最初の訪問のときにセイロン島西海岸のパナードゥラで、オールコットらが宿泊した僧院宿舎を寄進した人物としても登場している。このパナードゥラは、後述するように、史上有名な仏

教とキリスト教の宗教論争が行われた歴史的な土地でもある。アンディリスは、1880年オールコット大佐らの肝入りで設立された仏教神智協会（BTS, Buddhist Theosophical Society）の中心メンバーでもあり、1883年から90年まで仏教神智協会の会長をつとめるなど、神智協会と深いつながりがあった（Malalgoda 1976: 248）。また父ドン・カローリスもオールコット大佐の後援で1884年に設立された仏教守護会（Buddhist Defence Committee）の副会長をつとめた（Malalgoda 1976: 242–248; ODL: 151–176; *Theosophist* 1–10: 26）。

ドン・デヴィドのちのダルマバーラは、こうした要は成り上がりの新興都市エリート<sup>1</sup>の家庭に生まれ、幼少のころは学校を転々とした。ドン・デヴィドが生まれたころのコロンボには仏教を信仰する場所がなかったので、満月の布薩日<sup>ポーク</sup>には北のキャラニヤ<sup>ニヤ</sup>か南のラトマラーナの寺まで行かなければならなかったようである。当時ペターにはオランダ系混血のいわゆるバーガーが多く住んでおり、そのため最初に通ったのはバーガーの子女向けの学校（Girls' School）だった。そして、このころは仏教徒であることを広言できなかったが、それが変わるのは、オールコット大佐がロンドンの植民地担当部署に申し出たのちのことだという（R.R.: 697）。

ドン・デヴィドは、6歳のときにペター・カトリック・スクール（のちの聖マリア学校）、さらに8歳でバプティストによるシンハラ私立学校にうつった。1874年10歳のときに郊外の住宅地でカトリックが多く住んでいだコタヘーナに引っ越してカトリック系の聖ベネディクト・カレッジにうつる。1876年から78年まではコロンボのメソヂスト系キリスト教宣教会（CMS, Christian Missionary Society）の英語寄宿学校、1878年にはコロンボ郊外の景勝地マウント・ラヴィニヤにある聖公会系の聖トマス・カレッジに入って83年まで在籍した。つまりドン・デヴィドの教育は、カトリックからプロテスタント、聖公会へ、シンハラ語から英語メディアムへと移っていったことになる（Obeyesekere 1976: 226–227; Sangharakshita 1964: 8–14; R.R.: 697–699）。

オーバーセーカラは、このようなドン・デヴィドの生い立ちがコロンボへの移住者で都市エリートに受け入れられなかった家族のアイデンティティ・クライシスの原因であったととらえ、また宗教的アイデンティティも学校でのキリスト教、それもカトリックからプロテスタント・聖公会への変化、さらには家庭での仏教の教えなどによってますます混乱していたとみている（Obeyesekere 1976: 227–228）。それは逆に、のちの仏教改革におけるキリスト教ミッションの影響の大きな原因であったというのである。

いずれにしても、高邁なナショナリズムの理念の裏ではしばしばこうした個人的な事情が働くものである。またそのようなささいな事情が、大きな齟齬を生むこともある。南アジア社会における微細な差異に基づく普遍主義的ナショナリストの離合集散については、拙稿で「比較」の観点から検討したことがあるが（杉本 2010）、これこそがニーチェ、フーコー流の系譜学的研究を促す要因でもある。

ダルマパーラは、親族の影響を受けるとともに早い段階から、同じようにキリスト教ミッションの影響を受けた仏教改革家ヒッカドゥウエー師やミゲットゥワッテ師などに私淑しており、その影響で神智協会とのつながりが生まれたという。ダルマダーサは著書の付録で、ダルマパーラに先行する主な仏教改革家についてその略歴を示しているが、これをみれば、19世紀後半のスリランカにおいて、ナショナリスト的な運動を担った人びとへのキリスト教の影響の強さをあらためて痛感させられる（Dharmadasa 1992: 321–335; R.R.: 699–700）。

## 1.2 神智協会と仏教改革

ミゲットゥワッテ・グナーナンダ師（Migettuwatte/Mohottivatte Gunananda）はスリランカ南西海岸部の農村ミゲットゥワッタ（モホッティワッタ）のサラーガマ・カーストに生まれた。「サラーガマ Salagama」は、「ドゥラーワ Durava」, 「カラーワ Karava」とともに、14・5世紀に南西インド（現ケーララ州）から移住して来たと考えられている。これらのカーストは西海岸部を中心に定住し、カラーワは漁民、ドゥラーワはやし酒づくり、サラーガマはシナモン搾りとしてシンハラ社会に融合した。これらのカーストは頭文字をとって「KSD カースト」などと総称される。ウダラタ王国の王役体制から離れていたため、比較的自由的な存在で、経済的にも海上交易などを積極的に行き力をつけていった（Roberts 1982）。サラーガマなどには、de Silva, Fernando, Pieris, Perera などのポルトガル系の名前をもつシンハラ人が多い。また、仏教僧伽も王権と深い関係を持つシャム派が主流であったのに対して、これらの人びとはビルマ僧伽とつながった新たな改革派アマラプラ派、ラーマンニャ派などを興す母体となった（cf. Malalgoda 1976）。

ミゲットゥワッテ師の叔父にして師のシーニガマ・ディラカンダ師はアマラプラ派の僧侶であった。しかし、ミゲットゥワッテ師は幼児洗礼を受けミグエル（Miguel）という洗礼名をもっていた。幼いときから仏教だけでなく近所の教会の神父と交流があって聖書などのキリスト教関連書に親しんでいた。仏教とともに英語の教育も受け、のちにコロンボで勉強を続けた結果、英語には堪能であった。そして、

洋書それもブラヴァツキー夫人の著書『ヴェールを脱いだイシス *Ishis Unveiled*』の翻訳をしたというのである。こうした経歴にもかかわらず師はしだいに反キリスト教色を強めていった。1860年代にはセイロン島でもっともすばらしい雄弁家と讃えられるようになり、また印刷メディアを公刊しはじめて、ミッションからもっともおそれられる存在となった。そして、1865年から73年まで断続的に行われた仏教とキリスト教の対論の主役となり、とくに1873年のパナードゥラにおける最期の論争（Panadura Waadaya）ではウェズレー派のダ・シルワ師（David de Silva）と対論し、論争に勝利した最大の功労者として広く尊敬を集めている（Dharmadasa 1992: 97-99; Brekke 2002: 64-67）。

ヒッカドゥウエー・スマンガラ師（Hikkaduve Sumangala, 1827-1911）もまた南部の農村ヒッカドゥウ出身である。師もキリスト教の幼児洗礼をうけドン・ニクラスと名付けられた。しかし幼少から仏教に関心を持ちシンハラ語、パーリ語を学び、また南部の都市ガーッラ（Galla= ゴール）の信者から英語を学んだ。のちにコロombo近郊のラトマラーナでワラネー・シッダールタ師（Walane Siddhartha, 1811-68）から東洋学の教えを受けた。いったんヒッカドゥウにもどったのち、ガーッラで活動していたブラットガマ・スマナーティッサ師（Bulathgama Sumanatissa, ?-1891）らとともに反キリスト教キャンペーン誌『ランカーを救え *Lankopakara*』の編集に当たった。そして、キリスト教と仏教の最後の対論となったパナードゥラ論争のさいの仏教側勝利のもうひとりの功労者である（Dharmadasa 1992: 99）。

神智協会のオールコット大佐は、最後のパナードゥラ論争について、心霊主義に関心を寄せていたアメリカのユニヴァーサリスト、ピーブルス博士（James Martin Peebles, 1822-1922）の報告を通じて知るところとなり、大いに興味を抱いた。ピーブルスは早くから心霊主義などに関心を持ち、神智協会とも深く関わっていて、オールコット大佐とともにインドに行くこともあった。スリランカでの対論にも大いに関心があって、その報告の英語版（*Buddhism and Christianity Face to Face*, 1878年）に長文の序論も寄せている。そして、神智協会が機関誌『神智論者 *Theosophist*』を創刊したころには、オールコットはすでにヒッカドゥウエー師やミゲットウワッテー師などとも交流があり、雑誌への投稿をさかんに促していたといわれる（Malalgoda 1976: 242; ODL II-93）。

ダルマパーラと神智協会の初めての出会いは1880年のことである。オールコット大佐、ブラヴァツキー夫人をはじめイギリスから1名、ボンベイ支部から5名（ヒンドゥー3名とパールシー2名）の総勢8名の一行が5月7日ボンベイを発ち、インド

の西海岸を南下して5月17日にセイロン島南岸のガーッラに到達した。オールコット大佐らは前年1879年にニューヨークを離れてボンベイに移り、さらに南インド、タミルナードゥ州マドラス（現チェンナイ）市南部のアダヤール（Adayar/Adyar）に本拠を構えていた（Malalgoda 1976: 242–243; ODL II: 151–176; Prothero 1996: 85–86）。なお、アダヤールには現在も神智協会の本部がおかれている。

オールコットらは5月25日ブラットガマ（Bulatgama）においてラーマンニャ派僧侶による三帰五戒（pansil）をうけて公然と仏教信者になったことを示した。このころのアメリカでは仏教への改宗がある種のはやりで、それは異国趣味的(exotic)ではあるがまったく縁遠い(foreign)ものではなかったところに由来するのだという。プロテロはオールコットの「改宗」について、これはあくまでも「語彙 lexicon」が仏教的になっただけで、「文法 grammar」はあくまでもピューリタンの、プロスタント的であったと指摘する（Prothero 1996: 95–96）。じっさいオールコット自身もこの仏教は「哲学 philosophy」であって「信条 creed」ではないと強調している（ODL II: 167–169; R.R.: 700–701）。

幼いころからミッション・スクールに学び、またカトリック－プロテスタント－聖公会をはしごしたダルマパーラは、神智協会を通じて仏教改革に目覚める契機について自身述べた有名なくだりがある。そこではとくに、仏教僧侶の高潔さについてキリスト教ミッションナリーと対比させている。

飲酒し、肉食し、快樂的な私のミッションナリー教師たちとは対照的に、僧侶は忍耐強く禁欲的である。私は僧侶とのつきあいを好み、静かにすみっこに座って、たとえ私の頭ではとてもわからなくとも、その知的な話を聞くのが好きであった（R.R.: 684）。

ダルマパーラは、オールコット大佐、ブラヴァツキー夫人一行のスリランカ訪問前から神智協会に関心を持っていたが、直接二人と会ってますます関心を深め、とくにその四海同胞（Universal Brotherhood）の理念に強くひかれたと述懐している（R.R.: 686）。そして、この二人をより深く知るために、二人がセイロンを訪れたさいには是非行動をともにしたいと思っていたという。このときダルマパーラは聖トマス・カレッジ在籍中で、弱冠16歳の若者であった（Obeyesekere 1976: 233; R.R.: 685）。ダルマパーラはコロomboでの第一回目の講演に参加した。それはおそらく『神智論者 *Theosophist*』誌にその要旨が掲載されている6月15日の「隠秘諸科学 Occult Sciences」と題した講演だったと思われる（*Theosophist Part One*: 264–267; ODL II: 188–189）。

さらに講演の翌年1881年の妹の突然の逝去によって、仏教の人生は苦なりという哲学にも共感を強くした。1883年3月有名なコタヘーナ騒乱を期にキリスト教への

反撥を強め聖トマス・カレッジを退学する。コタヘーナ騒乱については後述するが、要は祭礼のさいに鳴物をつかう仏教、ヒンドゥー教と、静かなキリスト教、イスラームとの宗教間対立図式を演出した意味があった（Rogers 1987: 176–183; 杉本 2003）。そこで仏教への関心をいっそう深め、父親がつとめているベター図書館であらゆる分野にわたり読書三昧に耽った。なかでもシェリーの詩に興味を覚え、とくに「女王マブ Queen Mab」にひかれたという。また、神智協会が仏教に肩入れしていることにも共感し、マドラスの協会本部に手紙を送って協会への加入を申請した（R.R.: 686, 700–701）。

1884年1月スリランカの仏教徒の要請による反カトリック・キャンペーンのため、神智協会のオールコット大佐がコロomboを訪れたとき、ダルマパーラは直接会って協会加入を訴え、年齢が満たなかったが特別に認められた。さらに同年12月周囲の強硬な反対を押し切ってオールコット大佐、ブラヴァツキー夫人の二人とともにマドラスに行くことになった。もともとは神智協会の理念に共感を持っていたので、まずは隠秘科学（Occultism）を学ぼうとしたが、ブラヴァツキー夫人はパーリ語と仏陀の教説を学ぼう勧めたという。そのころはまだパーリ仏典が公刊されていない時分で、おもに貝葉写本（palm-leaf manuscript）で苦勞して読みとったのだという。その後ようやくパーリ聖典協会の英語訳などが出るようになった。ダルマパーラは帰国後仏教神智協会に加入したが、神智協会の活動に専心するよりはキャリアを積んでほしいと願う父の勧めで政府の教育局に職を得た（R.R.: 686, 701–702; Obeyesekere 1976: 234; Brekke 2002: 72–73）。

ここでは、オールコットらの最初のスリランカ訪問のときと同様に、西欧のオリエンタリストと東洋の文明開化論者とのすれ違いが繰り返されている。すなわち、オールコット大佐とブラヴァツキー夫人のような西欧からのオリエンタリストにとってスリランカのとくに仏教はみずからの普遍主義的理念を体現する伝統宗教であるのに対して、ヒッカドゥウェー師、ミゲットウワッター師、ダルマパーラなど仏教改革者にとってこの二人は西欧近代主義の唱導者ととらえられていて、結局相互の齟齬は超えられないままであった。このオリエンタリスト的普遍主義とナショナリスト的近代主義のすれ違いは、のちのオールコットとダルマパーラとの離別の最大の原因であったし、またその他の南アジアのナショナリストの分岐点でもあった（杉本 2010）。

ダルマパーラはしだいに反キリスト教イデオロギーを強め、ポルトガルによる植民地化の遺産であるドン・デヴィドという西欧風の名前を嫌い、反キリスト教・汎仏教のイデオロギーに基づいて、「アナガリーカ（anagarika, 出家）・ダルマパーラ

(dharmapala, 護法)」を名乗るようになる。これはあくまでも個人的な事情によるものではあるが、時代の風潮を反映したのもであった。そこに時代の子としてのダルマパーラの歴史的意義がある。ドン・デヴィッドがアナガーリカ・ダルマパーラを名乗るようになったのは、コタヘーナ騒乱のあと、神智協会に加入した1885年のことだったようである (Obeyesekere 1976)。ただし、1893年のシカゴ万国宗教者会議ではH. ダルマパーラ (Hevavitarana Dharmapala) を名乗っている (Barrows 1893)。

1886年ブラヴァツキー夫人は協会内部のごたごたをきらってすでにイギリスに帰っていた。ダルマパーラはいわゆる禁欲生活ブラフマーチャーリ (Brahmachari) にはいり、コロomboの神智協会で生活するようになった。この年オールコット大佐とその右腕リードピーターが資金集めのためにスリランカを訪れ、ダルマパーラは3カ月の休暇をとって一行に同行した。オールコットは2カ月後にマドラスに帰ったがリードピーターとダルマパーラは残り、遠隔の山中までも踏破して資金集めを続けた。ここでダルマパーラは、仏教の頹落を目の当たりにして、その復興に力を注がなくてはならないとあらためて感じたという。その結果公務員としての昇進の機会を捨てて宗教に生涯を捧げる覚悟を決めたのである (Obeyesekere 1976: 234-235; Brekke 2002: 73; R.R.: 702-703)。

### 1.3 仏教浄化

スリランカ出身のタミル系人類学者タンバイヤーは、アナガーリカ・ダルマパーラの仏教復興運動 (Buddhist Revivalism) あるいはオーバーセーカラのいう「プロテスタント仏教」の特徴として、つぎの4点をあげている (Tambiah 1992: 6-7)。

- (1) 仏教聖典から規範を選択的に回復した。
- (2) キリスト教ミッションの「異教的な heathen」信仰・儀礼への批判に影響されて、非仏教的な儀礼や呪術を批判した。
- (3) シンハラ都市の中産階級に適した、ピューリタンの性道徳と家族生活でのエチケットを強調した在家の行動規範『信者規律 *Gihī Vinaya*』を制定した。
- (4) イギリス支配とキリスト教ミッションの影響による屈辱と制限に直面した新しい民族的アイデンティティと自尊のため、『大王統史 *Mahāvamsa*』などで賞賛されている仏教とシンハラ文明の過去の栄光を賛美した。

ダルマパーラの仏教史における革命的な意義は、なによりも出家せずに法名を名乗ったところに集約される。ダルマパーラは民族主義的な立場からの「伝統」の再評

価と、上座仏教の大原則である出家主義を批判し、信者主体の仏教の民衆化ないし近代化をはかろうとした。そのため、自身出家・剃髪をせず僧侶を名乗り、「有髪の黄衣着用者」になったが、これは伝統的な出家僧侶と在家信者との絶対的な区別を廃絶する意味を持っていた (Brekke 2002: 84)。また、「規律 *vinaya*」はもともと僧侶集団「僧伽 *Sangha*」(僧団)の規律であり、南傳大藏經にいわゆる三蔵の一つ『律蔵 *Vinaya*』として集成されている。在家信者は対象ではなかったが、ダルマパーラの「信者規約」の対象は、在家信者に向けられている。そして、「信者規約」の内容は、全般的な生活改善指針のような性格を持っており、著しくプロテスタント的倫理にいろどられている (杉本 1988)。

出家と在家を厳格に峻別する上座部仏教の要諦は、僧伽と信者が明確に分離されたうえで僧伽と王権がむしろ緊密な相互依存的な関係を結んでいるところにある。石井米雄が図式化した仏法-王権-僧伽の三位一体、つまり、仏法は王権を正当化し、王権は僧伽に物質的な基盤を与え、僧伽は仏法を保持する、というトリアーデ構造はスリランカにおいても基調となってつづいてきた (石井 1975)。そこで在家信者はこの三位一体構造の埒外におかれる。極端な話、信者にとっては僧伽における教義、宗派などの異同はとりあえず関心の外であった。じっさい農村社会で宗派の別なく葬送儀礼を執行する事例も現実にみられた。

周知のようにスリランカ仏教は南方上座部分別説部の伝統をひくもっとも由緒正しい仏教伝統だと認識されている。ただ、このような「伝統」が必ずしも歴史的連続性を意味しないように、スリランカの上座部仏教の伝統も、すでに紀元 3-5 世紀には大乘仏教を影響をうけて一次衰退し、12 世紀ごろからの政治的混乱によって僧伽も混乱をきわめた。その後コーッテ王国 (1372-1597) 時代に仏教王権中興の祖といふべきパラークラマバーフ 6 世 (Parakramabahu VI, 1411-66) によって復興し、さらに 16 世紀からはキリスト教の影響を受けて衰退が始まり、18 世紀にはついに僧伽そのものが消滅するような事態も迎えている。要するに現在のスリランカ仏教は、上座部仏教の伝統を再構築した仏教ではあっても、最古の仏教伝統をそのまま伝えているものではなく、それはただのブランドにすぎない (杉本 2003)。

ともかく、18 世紀以降に再興されたスリランカの仏教僧伽は、南方上座部分別説部の伝統を再興して、厳しい「出家」、「在家」の峻別が特徴である (Brekke 2002: 70)。同じ上座部仏教圏ではあっても、近代タイ仏教のような一次出家制度などはないこと、それまでの社会的紐帯を断って出家し法名(戒名)を得たのちは基本的に俗世間に戻ることはできない。ただ、途中で脱落する者がいないわけではない。

脱落者は「還俗者<sup>ヒールワ</sup> hilaruva」とよばれ、村のなかではときには擲揄されることもあり、またときには知識を持つものとして一目置かれることもある。たとえば農村部などでは、僧侶が参加しない仏教儀礼ピリットがあって、これを俗人ピリット (gihī pirita) というが、これに還俗者が関わることも多い (杉本 1990)。

スリランカ仏教においては、このような厳格な出家主義 (林住, arannavasin) と、現実的な村落寺院での生活 (村住, gamavasin) とのせめぎ合いが続けられてきた。すでに紀元 3-5 世紀ごろ大乘仏教が伝来したころに、仏教の根本が「学」(教学, pariyatti) か「行」(修行, patipatti) かという議論が起った。いわゆる三蔵の一、経蔵 *Sutta-Pitaka* の第 4 部にあたる「増支部 *Angutta-Nikaya*」への註釈書 *Manorathapurani* には、カッラガーマ・ジャナパダ (Kallagama Janapada) のマンダラ精舎 (Mandalarama) において数百人の比丘が集まり、行を重視する糞掃衣派 (Pamsukulika) と学を重視する法説派 (Dhammakathika) に二分され激論がたたかわされたとある。結果的に「学」派が勝利をおさめ、「行」派は沈黙することになった。この「学」派の伝統はいわゆる「村住」仏教つまり村落にあって信者への説法・教化を重視する傾向にうけつがれ、「行」派の流れをひく「林住」仏教つまり草庵に隠居して自己修行に励む傾向と対立している (奈良 1979; Rahula 1966: 157-162)。歴史的に論争はつねに林住の側からの村住への批判、そして「浄化」としてあらわれる。

コーツテ王国時代には僧伽の再建が行われ、教義的には「大寺 Mahavihara」派に統一されていたが、「林住」(禪定修業) 派と「村住」(説法功德) 派との対立が再び再燃した。大勢は「学」派の流れをひく「村住」派にあり、その中心が、僧伽王 (Sangharaja) としてパラークラマバーフ 6 世の側近にあった仏教僧スリー・ラーフラ (Sri Rahula) であった (Wachissara 1961: 73-75)。ラーフラ師は、仏教のなかにヒンドゥー的要素を積極的にとりいれて融合・混濁的なシンハラ仏教の独自性を確立した (杉本 2003: 657; Sarachchandra 1966: 6; de Silva, W.A. 1911: 159)。逆に仏教の浄化とヒンドゥー的な要素とくに呪術的要素を排除しようとする動きの代表的存在がウィーダーガマ・マイトレーヤ (Vidagama Maitreya) であり、著書『世善誓約 *Lovada Sangarava*』は、現在でも仏教の日曜学校 (daham pasala) で子供たちに教育されている (杉本 2003: 657; Gombrich 1971: 247)。

その後シンハラ王権は混乱、分裂期に入り、1729 年スリランカの僧伽はいったん完全に途絶した。しかし 1753 年に中央高地出身のウェリウィタ・サラナンカラ師 (Walivita Saranankara, 1698-1778) が、ウダラタ (Udarata= キャンディ) 王国末期の「太守王朝 *Nayakkar Dynasty*」第 2 代王キールティ・スリー・ラージャシンハ (Kirti-Sri-

Rajasimha, 1747–82) のもとで、「王師 rajaguru」に就任して仏教政策の中心となった。1753 年タイ僧団による具足戒 (upasampada) 授与によって僧伽が再建されると、みずかも受具式をうけて正式に比丘となり、また、新たに設けられた「僧伽王 Sangharaja」の座についた (Wachissara 1961; Dewaraja 1988)。

ウェリウイタ師のもと、仏教の純化のために「僧団規約」(マハヌワラ僧団規約 Mahanuvara Katikavata または キールティ・スリー 僧団規約 Kirti Sri Rajasimha Katikavata) が発布されたが、そこでは呪術的な信仰がつよく禁じられている。その後 1770 年代、90 年代にも相次いで「僧団規約」が発布されたが、このことはかえって呪術や偶像崇拝の根深さを印象づけている (杉本 2003: 658–659; Dewaraja 1988: 117, 171; Holt 1996: 25)。

しかしすでに僧伽の断絶前からスリランカ仏教の担い手はガニンナンサー (ganinnanse) とよばれる「在俗の僧侶」が中心となっていた。この「在俗の僧侶」はもちろん上座部仏教圏では明らかに形容矛盾ではあるが、妻帯し、儀礼のときにかぎって衣をつけて現れるというものだったらしい。じっさい旧ウダラタ王国領域に属するヤティヌワラ郡の村落でも、ガニンナンサーの家系であるという記憶は 1980 年代には確実に残っていた。また、医術・占星術、邪術などにもたけていたというが、これは当然厳格な出家主義と異教的な信仰を基調とする上座仏教の伝統からは外れていた。若きウェリウイタ師の慨嘆は当時の呪術的伝統の根強さを物語っている (杉本 2003: 659)。

ほかの僧侶は、僧侶にふさわしくないことをやっている  
ほかの僧侶に交わずに、孤独なライオンとして生きてきた  
ほかの僧侶は、鬼をつかい、病気治しや占星術をやる  
ほかの僧侶は、自分の親戚を養う  
そんな連中と関わるのはまったく意味がない (Wachissara 1961: 274)

ダルマパーラはこうした墮落した僧伽の現状を見るにつけ、その近代的な改革の必要性を痛感する。とくに 1986 年神智協会のリードビーターとともに島をくまなく廻る内にその観を強くした。ダルマパーラは、スリランカにおける僧伽浄化の長い歴史に抗して、仏教のあり方そのものを、プロテスタント的理念に従い、またミッシヨナリーの組織原理を参照しながら、根本的に再構成しようとした。プロテローによれば、仏教の伝統はキリスト教ミッションが示したような近代的な組織化の装置をもたなかったもので、仏教的な「語彙 lexicon」をもとに、キリスト教の装置を「語法 idiom」あるいは「文法 grammar」として採用したという (Prothero 1996: 95–96)。そ

れがオーバーセーカラやゴンブリッチがいう「プロテスタント仏教」の本質である（ゴンブリッチ・オーバーセーカラ 2002: 305–362; Obeyesekere 1972: 62, 1979: 302; Malalgoda 1976: 246）。これは、ダルマパーラのもつ民族主義者としての側面と近代主義者としての側面をよく言いあてている。それはまた、パールタ・チャテルジーが論じている非西欧社会におけるエリート・ナショナリストのもつ根本的な矛盾の体现でもある（Chatterjee 1986; 1993）。

しかしながら、その仏教改革運動は反英的急進的にすぎて、セーナーナーヤカー族などを中心とする親英的穏健派などの反撥を生み、結果的に国内では一部に浸透したのみで直接大きな影響力はもたなかった。むしろ、その創設になる「大菩提会」の活動はインドが中心となり、さらにはダルマパーラのシカゴ国際宗教者会議（1893年）への出席を契機に、ヒンドゥー教世界を代表したヴィヴェーカーナンダとともに外国での評価を著しく高める結果となった。たとえば日露戦争後の1895年には日本を訪れ、アジアからの反ヨーロッパ的民族主義の連帯をはかるが、その活動は仏教界の一部に共感を与え、現在でも「大菩提会」と深く提携したパーリ仏教研究が進められている。ダルマパーラと野口復堂らの交流を通じた日本仏教界への影響については、吉永進一氏、佐藤哲朗氏らの詳細な研究があるのでここでは割愛する（佐藤 2008）。

## 2 約束の地スリランカ

ダルマパーラの「プロテスタント」の第二の意味は、西欧とくにイギリスへの「反抗 protest」であり、ダルマパーラの「闘うシンハラ仏教ナショナリスト」としての性格を象徴している。ダルマパーラの仏教・社会改革は、インドにおけるいわゆる「新ヒンドゥー教 Neo Hinduism」とおなじように、「民族主義」と「宗教改革」とが積極的に手をむすんだ形態にはかならない。ダルマパーラは、神智協会などを通じて、はやくからインドの社会宗教改革運動と直接関係を保っていた。そして、インド各地の「大菩提会」を中心に、ドイツあるいは日本など国外でも活動をひろげ、ここから、プロテスタント・ミッションの仏教版というべき仏教の伝道（*dhammaduta*, 傳法）が、海外にむかってひろがっていった（Obeyesekere 1972: 73）。

これはシンハラ「文化」そのものともいえた「仏教」（仏道 *Budhasasana*）が、実体性を持ち自立したキリスト教モデルの「宗教」としての実体性をもつ「仏教 *Buddhagama*」になったことを意味している（Obeyesekere 1979: 293–295）。そのため、出家僧侶の役割も、広く宇宙・世界に関する知識の保持者から、もっぱら来世に関わ

る事象のみを扱う宗教的職能者におとしめられたとあってよい。それは、僧侶の存在意義そのものを否定しかねない革命的な出来事であった。

## 2.1 大菩提会

ダルマパーラが神智協会の揺籃のもとで過ごした蜜月時代は 1890 年代に入って終わりを告げる。オーバーセーカラはこれを通過儀礼に譬えているが、蜜月の終わりはダルマパーラのナショナリストとしての自立を意味している (Obeyesekere 1976)。その転機は 1891 年の大菩提会の創設からシカゴ万国宗教会議に参加した 1893 年ごろのことと考えられる。これ以後ダルマパーラは、シンハラと仏教のために闘うミッションとして暴力も辞さない急進派路線をとることになる。

ダルマパーラが大菩提会を創設するについては、露払いとしてイギリスの詩人エドウィン・アーノルド (Edwin Arnold, 1832-1904) の檄が先行している。アーノルドの詩作『亞細亞の光 *The Light of Asia*』は日本語、ヒンディー語を含む世界各国語に翻訳され、外部とくに西欧からの近代仏教理解にとってもっとも重要な作品といえる。その影響は、マハトマ・ガンディーにもダルマパーラやヒッカドゥウエー師にも、あるいは日本の仏教界にも及んでいた。この英語詩が、もともと仏教国であったアジア各国のエリート・ナショナリストなどに大きな影響を与えた事実は、裏を返せば、非ヨーロッパ世界の知識人エリートの限界を如実にあらわしている。

ダルマパーラが生涯その復興に執念をもやした聖地ボードガヤー (Bodhgaya, Buddha Gaya) は、釈尊仏陀成道の地として仏教における八大聖地の一つに数えられ、ユネスコの世界遺産にも指定されている。古くから聖地として重視されており、少なくとも 5 世紀の法顕や 7 世紀の玄奘がこの地を訪れた記録が残っている。大菩提寺 (Mahabodhi Mahavihara) もアショーカ王時代に創建され、1 世紀クシャーナ朝時代に再建されたが、13 世紀にはトルコ系ムスリムによって破壊されたとされる。

ボードガヤーの荒廃について仏教側の立場から注目したフランシス・ブキャナン (Francis Buchanan, 1762-1829) は、1811 年から 12 年にかけてベンガル政府の要請で周辺調査を行っていた。そのときすでに大菩提寺は荒廃し、シヴァ派ヒンドゥー教の祭司 (mahant) が管理していた。その後イギリス植民地政府とビルマ王権の支援で再建が試みられ、1883 年には大菩提寺の遺跡がカニンガム (Alexander Cunningham) によって発掘されていた。さらにエドウィン・アーノルドは現地こそ訪れていないが、1885 年に荒廃の極にあるブッダガヤーの大菩提寺の再建を広く訴えた。アーノルドはこのボードガヤーを仏教のイェルサレムにすべきだと檄を飛ばしたのである

(Brekke 2002: 86-90, 93)。

アーノルドの檄に動かされたダルマパーラは、1891年1月にオールコット大佐とともにボードガヤーを訪れ、6月にも再び訪問している。ここで、シヴァ派祭司はダルマパーラらに敵意を示し、ダルマパーラはこの仏教聖地の奪回と仏教復興のために一生を捧げる覚悟を決めたという。この訪問はダルマパーラの重大な転機になった。また受苦的な旅を好むダルマパーラと、楽な旅を提唱したオールコット大佐とのあいだにすさまじい風が吹き始めたのもこの旅であった (Brekke 2002: 94)。しかし、ダルマパーラの執念はにわかには実らず、大菩提寺の土地建物の所有権をめぐる祭司との係争は裁判に持ち込まれ、最終的に決着したのはダルマパーラ没後20年を経た1953年のことであった (Brekke 2002: 95-104; R.R.: 585-626)。

ダルマパーラはインドでは基本的によそ者であった。1890年代の最初の訪問のときからインドにおいてダルマパーラを支援したのはカルカッタのベンガル神智協会 (Bengal Theosophical Society) の人びと、とくに協会幹部のムケルジー氏 ('Babu' Neel Comul Mukherji) であった。さらにムケルジーの妻がタゴール家と姻戚関係にあったことから、ラビンドラナート・タゴールなどとも知己を得、またブラフモ協会 (Brahmo Samaj) との関係もうまされた。ケーシャブ・チャンドラ・セーン (Keshab Chandra Sen) はすでに亡くなっていたが、大菩提会をつくろうとするにさいしてもっとも大きな影響を受けたひとりである。カルカッタ・グループはその後大菩提会の仏教復興運動には協力的であった。その関係が壊れるのは、1910年代末にベサントのヒンドゥー至上路線が主流になってからのことである (Brekke 2002: 81-82)。

ダルマパーラの転機は、仏教を通じて普遍的真理へ到達するという普遍主義から、仏教が最上の宗教であり、他宗はこれを阻害する要因になるという排他的なイデオロギーへと転換したことを意味している。こうした排除の論理は、シンハラ民族・仏教徒・アーリヤ「人種」のトリアーデによって構築されたシンハラ仏教ナショナリズムのかたちをとって後世に大きな影響を残している。それは反面でタミル民族、異教徒 (キリスト教徒・ムスリム・ヒンドゥー)、ドラーヴィダ「人種」を仮想的として激しく排斥する。これこそがダルマパーラを南アジアの他の宗教ナショナリストと大きく隔てる点である。

## 2.2 アーリヤ神話

ダルマパーラは、シンハラ仏教徒のアイデンティティ (identity) を確立するという「民族主義」を鼓舞するために、とくにシンハラ「民族」がインド・アーリヤ系出

自につらなるものであることを意図的に強調した。このアーリヤ・シンハラ・イデオロギーは当然ながらマックス・ミュラーからうけついでのものである (Dharmadasa 1992: 144; Gunawardhana 1984; 杉本 2010)。アーリヤ・シンハラ・イデオロギーは、シンハラ「民族」の出自・形成を北インドとくにベンガル地方から移住してきた「アーリヤ」系の人びとの末裔であるという定説として広く受け入れられている。たとえば、「シンハラ=アーリヤ」説の最高の権威と目されるパラナーウィタナは次のように述べる。

シンハラ人がその起源について持ちつづけてきた最初の説明は、神話・伝説の中にあふれている。これらはトーテミックな性格をもち、5世紀頃に書かれた年代記に採録されている。粉飾された内容は信じ難いものであるが、これらの年代記は、インド・アーリヤ系言語を話す人びとが紀元前5世紀頃に北インドからセイロンへ移住してきた証明として研究者にうけいれられている (Paranavitana 1980: 1)。

パラナーウィタナらは、文献学・歴史学さらには人類学の知識などを動員して、シンハラ「人種」が北インド起源の、インド=アーリヤ「人種」であることをあつげようとしてきた (Gunawardana 1984: 1-10; Paranavitana 1960; Barnett 1921; Mendis 1935)。とくにスリランカ建国の王ウィジャヤの故地とシンハラ民族の起源をどこにもとめるかについて20世紀前半に大いに議論された。ただ、北インドとは言ってもデュルヌフは東インド説だったが、ガイガー、コドリントン、バラナーウィタナ、ペレラ、バシヤムらはおおむね西インド説をとっていた (Kemper 1991: 115; Gunawardana 1984: 1-10; Paranavitana 1960)。その後1920-30年代にはシンハラ歴史家による歴史記述がおおむねシンハラ北インド・アーリヤ起源説に統一されていった (Kemper 1991: 117-118)。仏陀入滅2500年はこのような歴史解釈に則って熱狂的に祝われ、すべての論争がイデオロギーのかけに雲散霧消してしまったのである (Kemper 1991: 107)。

ポリアコフの歴大な著書をまつまでもなく、マックス=ミュラー以来の「インド=アーリヤ語族」と「インド=アーリヤ人種」との同一視が招いた歴史的な結末は、よく知られている (ポリアコフ 1985)。一方インドにおける「アーリヤ対ドラヴィダ」の対立図式は南北問題とくに南インドの独立志向という政治的動向にむすびつき、スリランカにおいては人種・民族間の相違を実体化し、両者の対立を助長する役割を果たしている (Gunawardana 1984: 33-35)。もちろん、学問的に「民族」「語族」と「人種」との弁別は人類学のイロハであるが、現実には両者の取り違えは民族間対立の説明に非常に便利につかわれている。それは、「人種」概念が生物的概念であるだけに、

その相違を超歴史化する効果を持つからである。この意味で、パラナーウィタナらの学問的営為は、きわめてイデオロギー性の強い営みでもあった。

「アーリヤ *arya*」はもともとはヘロドトスの著書からとられた言葉で、ギリシア周辺のペルシア人とメディア人を指していた。1819年にフリードリヒ・シュレーゲルが語根の「アリ」をゲルマン系言語の「エール」つまり「名誉」とむすびつけ、「アーリヤ」をより広い「インド=ヨーロッパ(ゲルマン)」語族(種族)概念として定着させた(ポリアコフ 1985: 256-257)。その後ヨーロッパではインド色が脱色されてゲルマン主義、反ユダヤ主義として展開するが(ポリアコフ 1985: 258-259)、南アジアでは逆にそれが増幅されることになる。

インド世界では、「アーリヤ」概念に対抗する「ドラヴィダ言語=人種=民族」概念がスコットランド出身の宣教師ロバート・コールドウェルによって作りだされた(Caldwell 1956)。それはさらに、両者の対立が、北インド対南インド、あるいは南インドにおいては、ブラーマン対非ブラーマンというカースト間対立にもよみかえられている(杉本 1992: 70-71)。一方、スリランカにおいてこれは、「アーリヤ」系で多数派のシンハラと「ドラヴィダ」系で少数派のタミルとの対立におきかえられる。これ以後、シンハラは混血ではあるが、タミルやウェッダーとは異なった「人種」に属することが盛んに主張される。こうした風潮に対してコドリントンらの批判的見解も現れるが、1920年代から全体に反タミルの気運が高まる中で、大きなうねりに流されてしまうのである。(杉本 1992: 38-40)。

インドにおいて「アーリヤ」は、サンスクリット語の「高貴な(人)」「立派な(人)」「名士」「名誉(ある人)」を意味する言葉として理解されている(Dharmadasa 1992: 144)。さらに古典仏教では「アーリヤ」が仏陀の教説の核心を意味するという要素がある。パーリ語で「四諦(四聖諦)」を意味する“*catuvariya sacca*”にも、「八正道」を意味する“*ariya attangika magga*”にも“*ariya*”が含まれている。このいわゆる四諦八正道は「初転法輪」で説かれた釈尊仏陀の教説の核心にほかならない(前田 1970: 12-17; 高崎 1983: 70-77, 151-153; 中村・三枝 1987: 138-143, 145-149; de Silva, Lynn 1980: 51-53; Gombrich 1971: 69-70)。その意味でも「アーリヤ」概念がシンハラ仏教徒にとって「集団性の最高度の文化的象徴の表象として選択される」ようになったのである(Dharmadasa 1992: 144-145)。

### 2.3 シンハラ仏教

スリランカにおけるアーリヤ神話の系譜についてはグナワルダナが詳細に跡づけて

いる。それによれば、スリランカにおいてシンハラに関して本格的に「アーリヤ」出自説がとりざたされるようになったのは、1870年代からのことだという (Gunawardana 1984: 38)。とくにその後のスリランカの「人種」理論に決定的な影響を与えたとされるのは、クンテ (M. M. Kunte) によるつぎのような1879年講演の一節だという (Gunawardana 1984: 38)。

セイロンには、正確にいえば、2つの人種—つまりアーリヤ人とタミル人—のみがあり、前者は、インドと西欧のアーリヤ人の子孫に分類される。

それ以前のたとえば1840年代のナイトン (William Knighton) の『セイロンの歴史 *The History of Ceylon*』(1845) やプリダーム (Charles Pridham) の『セイロンおよびその属領の歴史的、政治的、統計的叙述 *An Historical, Political, and Statistical Account of Ceylon and its Dependencies*』(1849) などには「アーリヤ」説の形跡はみられない (Gunawardana 1984: 35)。ただ、初めての『シンハラ語=英語辞典』を編纂したクラフ (B. C. Clough) がすでにシンハラ語がサンスクリット語から来たものであると指摘していた例はある。しかしこれはすぐにはアーリヤ起源説にはむすびつかず、むしろラッセン (Christian Lassen) やテネント (James Emerson Tennent) はシンハラ語が南インドと関係が深いことを指摘している (Gunawardana 1984: 35–36)。いずれにしても、スリランカでは19世紀中葉に「アーリヤ」説はそれほど強い影響力を持つてはいなかった。

なかで、唯一ジェイムス・ダルウィース (James d'Alwis (de Alwis), 1823–78) が、ウィリアム・ジョーンズやフランツ・ボップに学びつつ、シンハラとサンスクリットの同系説をとんでいた (Gunawardana 1984: 35–36; Dharmadasa 1992: 47–85)。ダルウィースは、貴族の出でキリスト教徒、そして「英語教育を受けた English-educated」シンハラ人であるが、西欧的な教育を媒介にみずからの伝統文化に覚醒するという、旧植民地の民族主義者に共通の特徴をもっている (Dharmadasa 1992: 38–43)。ダルウィースみずからはキリスト教への信仰を捨てなかったが、シンハラ語が「国語 national language」、仏教が「国教 national religion」であるべきことをはやくから主張していた (Dharmadasa 1992: 48)。1852年にはセイロン総督のために『成果集成 *Sidat sangarava*』(13世紀)の翻訳を行い、その序論でシンハラ語とサンスクリット語は「ひとりの共通の親からでた子孫である」(Dharmadasa 1992: 55)として、その近親性を説いている (Dharmadasa 1992: 49, 55–57; Gunawardana 1984: 35–36)。

さらに、ウイジャヤ以前のスリランカには純粋なシンハラ語「エル Elu」があり、

それは「侵略者」ウイジャヤ以降の言語であるパーリ語の影響をうけているのではなく、サンスクリット語の方言だったとする (Dharmadasa 1992: 56–62)。このようにダルウィースは、サンスクリット語に通ずる偉大な言語シンハラ語の純化をはかるが、基本的には英語、ラテン語、ギリシア語の文法の知識などをシンハラ語に応用する性格の強いものであった (Dharmadasa 1992: 62–85)。

こうした「シンハラ＝アーリヤ (言語＝人種＝民族)」概念の学問的証明の努力の頂点が、セーナーラット・バラナーウィタナによる『セイロン大学セイロン史』第1巻第1部第6章「アーリヤ人の定住－シンハラ人」である。そこでは「今日のシンハラ人の祖先が、紀元前3世紀以前にアーリヤヴァルタ、つまり古代にアーリヤ化されたインド人の居住地、からこの島に移住し、そのとき古シンハラ語の最初の碑文が刻まれた」(U.C.H.C. 1: 82–83)とされている。これを立証するために、『大王統史』の地名の比定 (84–85)、言語の系統 (85–87)、ブラフミー碑文の民族名・地名 (87–90)などが検討される。また、インダス文明をドラーヴィダ人が担ったとする民族主義的な歴史観も背景にして、シンハラ・ブラフミー碑文とインダス文字との類似性なども指摘する (97)。パラナーウィタナの考察はさまざまな問題を含んでいるが (cf. Jayarajan *n.d.*)、スリランカ史最高の権威として、その「シンハラ＝アーリヤ」イデオロギーは完全に定説として内外に受け入れられている (U.C.H.C. 1; Paranavitana 1980)。

ダルマパーラは「アーリヤ」概念をたくみに利用しながらナショナリズムをあおる根拠にしていった。とくに、仏教僧侶が記した『大王統史』史観を引用して、「シンハラ・アーリヤ」の栄光を示すために仏教王ドゥッタガーマニーがタミル系のエララ王を駆逐した故事を強調している。このドゥッタガーマニー伝承は1980年代からのスリランカの民族紛争のさいに、シンハラ・ナショナリストからくりかえし取りあげられた。また、「アーリヤ神話」はダルマパーラをうけたかたちで、1956年のバンダーラナーヤカ政権の「シンハラ唯一 Sinhala Only」政策のさいに具体化されていった (杉本 1997; 2003)。当時の仏教界はこれを熱烈に支持し、バンダーラナーヤカに対して、「ドウトゥギヤムヌ (ドゥッタガーマニー) は剣で征服し (スリランカをタミル人に) 分割することなく国土を統一し、シンハラ語と仏教を国語と国教にした」とその政策をあおるプロバガンダを続けていた (Bartholomeusz 2002: 13)。

ダルマパーラの「アーリヤ」概念は当然ながら、当時圧倒的な影響力を持っていたマックス・ミュラーの語族概念を受けたものであった。そして、19世紀以来の誤解の歴史と共通して「アーリヤ」を人種概念として使っている。シンハラは「奴隷の

血」が流れていない、異教のタミルからもヨーロッパからも征服されたこともないことから、スリランカの他の人びとよりもすぐれていると次のように主張する。このかつて征服されたことのない純血のシンハラというレトリックはのちに J. R. ジャヤワルダナ大統領もつかっている。

2446 年前ベンガルのシンハプラからアーリヤ人の入植者が新しい沃野を求めて船でやってきた。アーリヤ人入植者の子孫は獅子王シーハバーフがつくった町の名シンハプラにちなんでシンハラとよばれた。獅子王の子孫であるシンハラは征服されたことはないし、その血管には野蛮な血は一滴も流れていない (R.R.: 479)。

一方、スリランカの建国王ウイジャヤ (Vijaya) に関しては、アーリヤ起源である点のみにおいて評価する。ただし、意外にも『大王統史』に「アーリヤ」に関する記述はない。『大王統史』にはアリヤ (ariya) ということばはつかわれているが、これは兵士、王朝を意味し (Mv. 61-36, 63-15)、またアーリヤ (ariya) もつかわれるがそれは南インドの地名だという (Mv. 90-16)。ダルマパーラは『大王統史』に存在しない「アーリヤ」概念を動員しながら、シンハラ仏教徒のアイデンティティを確立するための努力を続ける (Kemper 1991: 199-200)。このなかば捏造に近い「アーリヤ」概念を、一方ではインドとスリランカの近親性を強調するために、他方ではシンハラとタミルとの差異化の論理として、巧妙に利用したのである。

ダルマパーラはかつてインドとスリランカに共通の人びとがあったことを強調したが、マックス・ミュラーのミソであったヨーロッパと同根であることには関心がなかった。むしろ、ヨーロッパ人の植民地支配によってアーリヤ系シンハラ人はまことのアイデンティティを失ってハイブリッドになってしまっていることを嘆き、高貴なアーリヤ系シンハラの尊厳の回復が強調される (Kemper 1991: 199-200; R.R.: 494-495)。一方、マックス・ミュラーがインドに2つの語族、つまりアーリヤとドラヴィダがあると指摘した部分には過剰に反応して、アーリヤ系シンハラとドラヴィダ系タミルとの分断を図るのである (Brekke 2002: 76)。

ダルマパーラは 1908 年には、『大王統史』史観に基づき、スリランカ建国王の「ウイジャヤはカリンガ朝の王族の末裔であり、その故地はワンガ、現在のベンガルである。したがってシンハラ人種の起源はおそらくアーリヤ系である」(R.R.: 485) と述べている。そして、アーリヤ系のシンハラとドラヴィダ系のタミルを分離するために、とくにドツタガーマニー—エラーラ神話にふれている (R.R.: 488-489)。ダルマパーラのアーリヤ概念におけるその反ヨーロッパ色、反タミル色は極端で、たとえば 1902 年のパンフレットではつぎのように述べている。

この光輝く美しい島は野蛮なヴァンダル人がもたらした破壊まではアーリヤ系シンハラ人によってパラダイスにされていた。キリスト教と多神教は動物の殺害、泥棒、売春、嘘と飲酒などの俗悪な習慣に対して責任がある…その人びとは無宗教などは知らない…キリスト教徒や多神教徒（ヒンドゥー教徒）は動物殺し、窃盗、売春、放蕩、嘘つき、大酒飲みなどの俗悪な慣習に責任を持たなければならない…古くからの歴史に残る洗練された人びとは、イギリス植民地政府が導入した、墮落した淫祠邪教 *paganism* の魔道のもとにあり、いまやしだいに衰えてきている（R.R.: 482）。

ところで、ダルマパーラにははじめて「シンハラ仏教 *Sinhalese Buddhism*」, 「シンハラ仏教徒 *Sinhalese Buddhist*」という言葉を使いはじめた功罪がある。ダルマパーラみずから『シンハラ仏教徒 *Sinhala Baudhdhaya*』誌を創刊して本格的に「シンハラ仏教（徒）」概念を提唱したのは1906年のことであった（*Gunawardena 1984: 40-41*）。グナワルダナはさらに、集団概念としての「シンハラ」はたかだか12世紀のタミル・チョーラ朝によるスリランカ支配後にはじめて現れただけで、それ以前には王族を指していたにすぎないこと、そして民族主義的な「シンハラ」概念はダルマパーラを始めとする急進派ナショナリストが意図的に取りあげたものだと述べている（*Gunawardena 1984; Tambiah 1992: 129-135*）。

1912年にはこの『シンハラ仏教徒』誌で、シンハラ民族をアーリヤ起源に求めて、次のように述べている。ここでアーリヤは「人種」とともに「倫理」、つまりデュルケーム的な集合表象の意味でも使われているのが大きな特徴である（*Dharmadasa 1992: 145*）。

シンハラ民族はアーリヤ人種に属する（S.B. 13-01-1912）。

仏教徒の慣習はヨーロッパ人やムスリムなど偽りの信奉者のものとはちがう…人種的にもアーリヤ系シンハラは他人種の人びととちがう…したがってアーリヤ人が牛を殺す人びとのように行動するのはただしいのか。アーリヤ人が不義密通を冒すのはただしいのか。アーリヤ系シンハラ仏教徒は、嘘をつくこと、誹謗中傷すること、悪意ある言動、軽薄な言動や、人を泥酔させる飲酒などを控えることが本分なのである（S.B. 13-01-1912）。

アーリヤ人種は伝統に根ざした高貴な慣習をもつ唯一の人種である（S.B. 10-02-1912）。

（アーリヤ系の）シンハラ人たるもの古代の行動規範、アーリヤ的慣習、アーリヤの衣装、装飾などを掘り起こさなければならない（S.B. 02-03-1912）。

ダルマパーラのシンハラ・アーリヤ主義は、さらに反セム主義へと展開し、危険な匂いをふりまいている。ただそれは、キリスト教、ユダヤ教、イスラームのいわゆるアブラハムの宗教すべてにむけられたもので、いわゆる反ユダヤ主義にまでにはふみこんでいない。しかし、ダルマパーラの中に異者を排除する性向があることはよく見て取れる。ダルマパーラはとくに神智協会やオールコット大佐との離反以後、キリス

ト教も含めた「セム宗教」への批判を強めて行った。そのさい、当時西欧の文脈でよく使われていた「文明対野蛮」、「アーリヤ対セム」という対立図式をつかっている。つまり、キリスト教、ユダヤ教、イスラームは、原始的で前科学的であるなどつぎのように断ずるのである (McMahan 2008: 111)。

アジアにおいて、ヨーロッパの3つの人種(クリスチャン、ユダヤ人、ムスリム)が表象するキリスト教文化は全くの失敗である。…ヨーロッパからやってきた教師による教育はヨーロッパがその子供たちに与えているようなものではない。…アジアの学校にいる神学者は近代ヨーロッパの学校には居場所がない。ヨーロッパを拒絶することがアジアが文化を獲得する道である。…(キリスト教、ユダヤ教、イスラームなどの)宗教は文明化されたアーリヤ社会にはそぐわないものである (R.R.: 400)。

セム宗教は心理学も科学的背景ももっていない。ユダヤ教はもっぱらヘブライ人だけにむけられたものである。…キリスト教は政治的カムフラージュである (R.R.: 400)。

ただし、シンハラ仏教(徒)概念が比較的新しくここ100年ほどの現代的ブルジョワ文化から生まれたもので、基本的にはダルマパーラに帰するのだとするグナワルダナの説に対しては、ダルマダーサがパーリ語古典文献などを参照しつつ大いなる疑問を呈している (Dharmadasa 1992)。この論争は、民族意識の起源をめぐるものであるという性格から、学会のみならず、ジャーナリズム、民族主義者などを巻き込んだ大論争に発展した ('Peradeniya and K.N.O. Dharmadasa,' by P.B. Galahitiyawa, January 26, Colombo, Sri Lanka Guardian)。

これについてタンバイヤーはその著書『仏教は裏切られたのか』において1章をさいて詳細に比較検討し、結論としてグナワルダナもダルマパーラも同じことを別の言い方で主張しているにすぎないと痛み分けの判定をくだしている。タンバイヤーの、ダルマダーサ説はあくまでも聖典の記述をもとにしたもので、それと思わせる記述が必ずしも実体的な意味での宗教民族意識に結びつくには歴史的条件が必要であるという判断は、人類学者にとっては納得のいくものである。ただし、チョーラ朝以前の10世紀にすでにシンハラ集団意識が出現していたとするダルマダーサ説をグナワルダナはのちにうけいれている (Gunawardana 1984; Dharmadasa 1992; Tambiah 1992: 129-187)。ただこれがそのまま近代的な「民族」意識と同質のものだったと判断するのは早計であり、小論でもタンバイヤー説を踏襲することにしたい。

### 3 正統化された暴力

ダルマパーラのアーリヤ・イデオロギーの有力な根拠とされたのは、当時すでに忘

却のかなたにあった『大王統史 *Mahavamsa*』史観であった。この『大王統史』は6世紀ごろに僧侶によって執筆され、スリランカでは『島王統史 *Dipavamsa*』(5世紀ごろ)に続く正史、史書である。さらに6世紀以後も1815年のシンハラ王朝滅亡まで連綿と書きつがれたが、続編は『小王統史 *Culavamsa*』と称されている。『大王統史』のなかでもとりわけアヌラーダプラ時代のドゥッタガーマニー王がタミル王エララを駆逐した民族的英雄王としてたたえられている。そこには、ドラーウィダ系タミル民族にたいする優位と、ヨーロッパ勢力に対抗するアイデンティティの主張とをともにふくんでいたが、その根拠を仏教でいう「正法 *dhamma*」にもとめた。そして改革仏教によってシンハラ民族の尊厳を回復することが目的であり、英国からの完全独立が最終的な到達点となる。こうして、スリランカの独立運動には、ダルマパーラを代表とする急進的な「民族派」と、セーナーナーヤカー族を中心とする自治独立を目指す穏健な「立憲派」が対立することになる。

### 3.1 『大王統史』史観

ダルマパーラにとっての『大王統史』は、イギリスの力の源泉を知るために自らの伝統を遡って知るためのガイドとして重要であり、とくに、ガーマニ(ドゥッタガーマニー)、ブッダダーサ、パラークラマバーフのようなかつての良王にまなぶべきだという(R.R.: 496)。なお、ドゥッタガーマニー(Dutthagamani / Dutugāmunu, 前101-77)は『大王統史』全体の3分の1を占める古代の英雄王、ブッダダーサ(Buddhadasa, 340-368)は医者も兼ねた異色の万能王、パラークラマバーフ(6世, Parakramabahu VI, 1411-66)は一時途絶していた僧伽(僧団)を再建した中興の祖である。

『大王統史』も含めた上座仏教のパーリ聖典がヨーロッパに知られるようになったのもそれほど古いことではない。ケンパーは、17世紀後半のイエズス会士ド・クイロス(Fernao de Queyroz)の記述から、当時のスリランカではかならずしも『大王統史』史観一辺倒ではなかったし、同じころのノックスの記述も同断であると指摘している(Kemper 1991: 80-81)。本格的なパーリ研究の始まりは、仏教学者ビュルヌフ(Eugène Burnouf)とラッセン(Christian Lassen)による『ガンジス河以東の半島における神聖語すなわちパーリ語についての試論 *Essai Sur Le Pali: Ou Langue Sacrée de La Presqu'île Au Delà Du Gange*』(1826)である(ドゥ・ヨング 1975: 15-16)。同じ頃クロフのパーリ文法書も出現しており、これ以後パーリ語・パーリ聖典研究は急速に進展する(ドゥ・ヨング 1975: 15-21)。

その後ファウスベル (Victor Fausboll) やチルダース (Robert Childers) などがパーリ聖典の翻訳にあたった (ドゥ・ヨング 1975: 21–23; Wickremeratne 1984: 150)。このようなパーリ語への関心は、かならずしも学問的な動機によるものではない。スリランカで活動していた英国系のミッション、ウェズレー派と英国教会宣教会 (C.M.S., Church Missionary Society) は、既成宗教に無関心な大衆に対して、海外での活動を宣伝するために、多くの出版物を刊行していた。ウェズレー派のスペンス・ハーディによる仏教論はその産物であるし、また植民地行政官なども仏教について述べている例がある (Wickremeratne 1984: 146–147; Hardy 1841; 1880)。

また、1866年文官としてスリランカに赴任したリズ・デヴィツ (Rhys Davids, Thomas William, 1843–1922) は1874年にイギリスへ帰国したのち、1881年に「パーリ聖典協会」(Pali Text Society) を設立し、いわゆる「パーリ三蔵 tri pitaka」の復刻・翻訳に力を尽くすことになる。協会設立後のパーリ語聖典は、現在に至るまでほとんどこの協会から刊行されており、パーリ仏教研究に対する偉大な貢献がしのばれる。リズ・デヴィツ自身は、いったん帰国した後にふたたびスリランカに滞在することはなかったが、稀代の「東洋学者」として、スリランカ仏教の近代化に果たした役割は決定的なものがある (ドゥ・ヨング 1975: 29–30; Wickremeratne 1984)。

スリランカにおける『大王統史』の評価は、19世紀になって、とくにジョージ・ターナー (George Turnour) による翻訳 (1837) を契機に一気に高まりをみせる。ターナーが、1827年にムルキリガラ寺院 (Mulkirigala vihare) で註釈書を入手したときに、それがほとんど参照されていなかったことがしのばれ、また『大王統史』自体の写本をさがすのも困難をきわめたという (Kemper 1991: 82–83)。ターナーは、フランスの仏教学者デュルヌフによる『大王統史』のラテン語訳 (1826) の存在を知らず、また英国総督アレクサンダー・ジョンストン (Alexander Johnston) が収集した3つの史書、『大王統史』、『王統譜』、『王宝誌』のアプアム (Edward Upham) による翻訳 (1833) にも批判的であった。こうして出版されたターナー版『大王統史』はその後のスリランカの「古代史再発見」に決定的な役割を果たすことになる。このような風潮は、さきにふれたダルウィースによる『アッタナガラ寺院史 *Attanagaluviharavamsa*』の翻訳など、スリランカ側からの応答もまねくのである (Kemper 1991: 87–89)。

西欧からの『大王統史』評価にさらに決定的な役割を果たしたのが、ウィルヘルム・ガイガーによる『島王統史』、『大王統史』、『小王統史』3部作の英語訳とリズ・デヴィツによる「パーリ聖典協会 Pali Text Society」の活動である。ガイガーが1895年にスリランカを訪れた時には、インド学はその絶頂期にあった。一方スリランカの

僧侶たちは、東洋学者の主要な方法論であった“Philology”への知識には乏しかったものの、仏教民族主義の立場から伝統の再興を目指す動きがあった。このような東洋主義と近代的伝統主義とが手を結んで、仏教の伝統が陸続として再評価されるようになる。すでにターナーの英訳や、ヒッカドゥウエー・スマンガラ師 (Hikkaduve Sumangala) らによる英訳 (1877) などが存在していたが、ガイガーはこれらに「科学的」方法を持ち込んで、厳密な史料批判と歴史考証を行い、年代記としての価値を高めた功績がある (Kemper 1991: 89-92)。このようにして、『大王統史』などの年代記は、蒙昧な「神話」から、科学的根拠のある「歴史」叙述として評価されるようになった。

『島王統史』、『大王統史』などの年代記の記述の中心をなしているのは、僧伽を保護するための王による寺院の寄進の記録である。仏教を受容したデーワナンピヤティッサは、大雲林園 (Mahameghavanna) を寄進し、ここにマヒンダ長老自らが精舎 (Tissarama) を設計しこれを完成した。この精舎がのちに「大寺 Mahavihara」とよばれ、上座仏教の拠点として現在でも重要な地位を保っている (Mv. 15; Dv. 14)。

このようにして、仏教と王権との関係は、石井米雄が図式化したような、仏法-王権-僧伽のトリアードとして維持される。この仏教王権の性格は、長部經典の『轉輪聖王師子吼経 *Cakkavatti Sihanada Suttanta*』に述べられている。ここで、王が守護すべき「正法」ないし「仏法」は、現実には僧伽が嗣続している。そして、清浄な僧伽が支える「正法」は王権を正統化する原理である。ここで、「国王がサンガを支え、サンガは正法を嗣続し、正法は国王による支配の正統性原理として機能する」「仏教国家」の構造が成立するのである (石井 1975: 81-82)。

「然らば、大王よ、その聖なる輪宝を転ずるとは如何に」と。

わが子よ、汝當に常にかの法に依り、法を恭敬し尊重し、法幢となり、法幟となり、法を以て首となし、よく正法を守護し、また當に庶民、軍隊、刹帝利、群臣、婆羅門、居士、農商、沙門婆羅門等に於て、また禽獸に至るまで、護視すべし (南傳大藏經 8: 76 (長部經典 26-5))。

一般に、仏教王権では、仏教つまり宇宙論的力が生身の王の力を包括すること、つまり、世俗的権力が宗教的権威の機関となるのが原則である (Smith 1972a: 50)。このような「二重王権」ともいうべき性格は、インドにおけるブラーマンの権威とクシャトリアの権力との二重性の問題を想起させる。これはデュモンがとりわけ注目した点で、インドの王権が、クシャトリアの世俗的権力をブラーフマンの宗教的権威が最終的に「包摂する encompass」構造を持つことを指摘している (Dumont 1970;

1980)。これはさらに、カントーロヴィチの有名な「王の二つの身体」を想起させるが、南アジア王権の特異性は、これがすぐれて相互補完的な、王と宗教的職能者とに分化していることである。つまり王権の一時性はクシャトリヤあるいは王が体現し、永遠性はブラーフマンあるいは仏教僧侶が保証する。スリランカの仏教王権は、このような二重性を特徴とするが、それはウダラタ王国時代まで基本的にはかわっていない (cf. Evers 1972)。仏教王権は、僧伽と王との独立的な関係だけでなく、王自身が仏陀ないし未来仏つまり菩薩、弥勒とされて、いわゆる「神聖王」をいただく体制のかたちをとるようになる。ここで王は、一時性と永遠性の「二つの身体」をもつことになる。

### 3.2 二つの法輪

ダルマパーラは宗教的暴力の正統化について、アショーカ王、ドゥッタガーマニーなどの『大王統史』の英雄王の故事を利用する。それは仏法の象徴である「法輪 chakka」をつけた剣という硬軟両用の「武器」によるものである。ダルマパーラは1892年の英文の『仏教徒 *The Buddhists*』誌で、植民地支配に対して比喩としてではなく本物の武器で闘うべきであることを主張しはじめている。つまり、シンハラ人は民族的な業 (karma) によって外国の力に屈し、ポルトガル、オランダ、イギリスによって仏教が暴力的に破壊されたのに対して、これに対抗する武器をもたなかったために静かに受け入れざるを得なかったという。また、1898年の仏教神智協会のシンハラ語機関誌 *Sarasavi Sandaresa* ではダルマパーラ路線での「シンハラ軍 Sinhala Army」を組織し戦略的に活動する必要性が説かれている。そこではかつてタミル人がスリランカに侵入してきたとき、シンハラ仏教徒軍はこれを命懸けで打ち破り、さらにはタミルの土地まで征服したことが誇らしげに語られる (Bartholomeusz 2002: 71-72; S.S., 1 April 1898)。

仏伝によれば、釈迦族の王子として生をうけた悉達多は29歳で出家し6年間の修行ののち35歳で覚りの境地に達して「仏陀」となった。王族の一員として本来であれば「転輪聖王」となり「王法」に仕えるべき悉達多は、これを捨てて「法輪」を転ずる釈尊仏陀 (Lord Buddha) となり「仏法」(正法) に仕えることになった。成道を得た釈尊仏陀は梵天勸請をうけてヴァーラーナシーの鹿野苑でかつての修行仲間5人を相手に最初の説法をおこなった。このいわゆる「初転法輪」における「法輪 dhammacakka」とは「真理の輪」を意味するが、それは「仏陀の教説」に他ならない。これを転ずる「転法輪」は「仏陀の説法」で、仏陀の最初の説法が「初転法輪」

である（渡辺 1966: 217; 宮坂 1975: 142-143）。また、「法輪」は古い時代には「梵輪 *brahmacakka*」ともいわれたが、これはもともと梵天（ブラフマー）が武器とした輪宝のこととされる（宮坂 1975: 142, 『シュヴェーターシヴァタラ・ウパニシャッド』）。

ここでの「輪 *cakka*」はもともと古代インドのブーメランのような武器のことを指す。「転輪聖王」は、この「輪（金輪）」の転ずるにしたがって軍勢をすすめ四方を統治する現世の政治的支配者を意味する。こうして、「輪」は「真理」「智慧」と「統治」「征服」の2つの意味をもつ。要するにそれは、「宗教」と「政治」、知と力にほかならない。釈尊仏陀はみずから、この宗教と政治との二面性を体現していた存在であるが、真理の輪を武器とする精神的指導者となった（渡辺 1966: 42-43, 217; 宮坂 1975: 142-143）。このことは仏教社会の宗教と政治との関係に大きな影響を与えている。

スリランカにおける仏教と王権の関係の第一は仏陀のランカー島来島である。これには『大王統史』第1章、『島王統史』では第1・2章があげられている。仏陀はランカー島に三度来島され、先住の夜叉（*yaksa*）族を調伏し、龍（*naga*）族を従わせて島を浄化され、これを「仏法の島 *dhamma dipa*」とされたという。ここから王統史は、アショーカ王出現までの、マハーサンマタ王朝の系譜（Mv. 2; Dv. 3）、仏教における第一・第二結集（Mv. 3-4; Dv. 4-5）、そして、アショーカ王の法の政治（Mv. 5; Dv. 6-8）、が述べられる。

アショーカ王は、武力によってカリంగా国を征服するが、その後暴力による制圧に無常を感じ、仏教に帰依するとともに、「法」による政治を理想として統治にあたったとされる。つぎに、仏陀みずからの来島によって「仏法の島」となったランカー島に建国の王ウィジャヤがインドから流れついてここに王国を建てる件りとなる（Mv. 6-7; Dv. 9）。このウィジャヤの建国を見守っていたのが、涅槃の床にあった仏陀その人であり、サクラ神を通じてウプルワン神にウィジャヤの守護を依頼する。そして仏陀が涅槃に入ったその年にウィジャヤは王国を樹立し、またシンハラ民族もここに発祥する。その後、ウィジャヤ以後の王統を経て（Mv. 8-10; Dv. 10）、アショーカ王が遣わしたマヒンダ長老による仏教伝来となる（Mv. 11-20; Dv. 11-18）。

これらの物語に共通しているのは、「暴力による征服」が「仏法による浄化」をうけて正統化されるという構図である。また、この二つの要素は「仏教王権」を性格づける要因でもある。このような仏教王権の二重性は、二つの法の輪つまり、「力輪 *anacakka*」（現世的・世俗的権力）と、「法輪 *dhammacakka*」（超越的・仏教的権威）との二重性に喩えられる（Smith 1972a: 1-2）。王は、この二つの輪を転じる「転輪王

cakkavatti]としての性格を持つ (Reynolds 1972: 19-22)。これはまた、アショーカ王についての、暴力的なアショーカ (Candasoka) と正義のアショーカ (Dhammasoka) との二面性にも通じている (Mv. 5; Smith 1972b: 39)。このような聖俗二元論は仏教に多かれ少なかれつきまとうイメージである。仏陀自身王族の出身者であったが、のちに成道を得て法輪を転ずる宗教者の生活に移って行った。したがって、仏陀の悟り自体が、暴力による征服あるいは欲望に満ちた現実世界から浄化された仏教世界への移行ととらえられるであろう。

ダルマパーラにとってアショーカ王は二つの意味で理想王である。ひとつにはアショーカ王はインドからスリランカに仏教をもたらした「仏教ミッション」としての王である。いまひとつは、「仏舎利つきの剣」による軍事的征服が仏法によって正統化される「武闘派仏教徒」という意味においてである。いずれも、ダルマパーラが「法 dhamma」(仏法) にしたがった王権のすがたを理想像としていたことを意味している。そして、『島王統史』においても『大王統史』においても、釈尊仏陀のランカー島への来島－アショーカ王の事績－ドゥッタガーマニーの王権奪還、という一連の記述が「仏法」概念によって結びつけられている。さらに1970年代以降のスリランカにおけるシンハラ・ナショナリズムの昂揚に伴って、この「仏法」の保持者としての「釈尊仏陀－仏教王権－シンハラ民族」というイデオロギーが強力に発動されるようになった。その悲劇的な帰結が1983年から激化したシンハラ仏教徒とタミル・ヒンドゥー教徒のあいだに意図的に引き起こされた宗教民族紛争である (Bartholomeusz 2002: 18-25)。

『大王統史』における二つの法輪または仏教王権の二重性は、この書の三分の一の分量を占める古代の英雄王ドゥッタガーマニーの神話に顕著に現れている。この王は、タミル王に王の座を奪われたシンハラ王の無念を晴らすために、南部のルフヌ地方から機会をねらい、ついにタミル人王エラーラを倒してアヌラーダプラに覇をとらえたことと記されている (Mv. 22-32)。ドゥッタガーマニーは「余の戦いはこれ王国支配の喜びのためにあらず、余の戦いはこれ常に仏の教えを樹立するためなり」と誓言し、護符として槍先に仏舎利をつけて戦ったとされている (奈良 1979: 406-407; Mv. 25)。このドゥッタガーマニー神話の性格は、暴力性に満ちた征服を、仏教対異教徒の対立図式の中で、「仏法のための」「正義の」征服として正統化するものであった (Gunawardana 1978: 100)。このときに、さきのアショーカ王の二面性がドゥッタガーマニーに重ねあわされている点が重要である (Smith 1972a)。ドゥッタガーマニーは仏教の正法によって「戦う理想王 warrior-ideal-king」の性格を持つようになったので

ある (Clifford 1978: 43; Bartolomeusz 2002: 53–64)。

ドゥッタガーマニーの敵とされるエラーラは、タミル人ゆえに仏教に敵対的であったとされるのが普通である。しかし『大王統史』の記述自体にも、エラーラが仏教に寛大で、人びとに親しまれていたことが記されている (Mv. 21)。一方先行する『島王統史』にはドゥッタガーマニーの征服物語は現れていない。これは、『大王統史』の圧倒的な分量と比較すると著しい対照をなしている。シリウィーラは、『大王統史』には史書編纂に先立つタミル六王支配 (後 429–455) が影を投げかけていると指摘する (Siriweera 1984: 54–56)。この、タミル六王支配は、のちの『供養譜 *Pujavaliya*』 (14・5 世紀)、『王統譜 *Rajavaliya*』 (17・8 世紀) に、タミル・チョーラ国からきた王による支配であると明記されている (Siriweera 1984: 56)。このような、シンハラ・タミル間関係と共に、ドゥッタガーマニーは「大寺 *Mahavihara*」派の後援者であり、『大王統史』が大寺派の僧侶によって執筆された史書であるという要素もからんでいる (Siriweera 1984: 56)。とくにこのころは、大寺派と無畏山寺 (*Abhayagiri Vihara*) 派などが王権をはさんで厳しく対立していた時代と考えられるので、歴史記述にこのような要素が入り込んだ可能性がある。

ドゥッタガーマニー神話の意義は、ここで仏教王権ないし仏教王の性格が明確化されたことにある。グナワルダナによれば、『大善見王経 *Mahasudassana Sutta*』において、王は基本的に「非暴力」をもって理想のすがたとされているという (Gunawardana 1978: 98)。

阿難よ、其の時東方に在りし敵王等は王大善見に近づきて言く、「来れ大王よ。善く来りぬ、大王よ。(一切は) 主のものなり、大王よ。唯命を垂れよ大王よ」と。

王大善見の言く、「生物を殺すべからず。与えられざるを取るべからず。邪淫を行うべからず。虚言を言うべからず。人を酔わしめるものを飲むべからず。習制に従いて食せよ」と (南傳大藏經 7: 168–169)。

ここではいわゆる暴力を諫めた「五戒」をもって王の条件としていることがわかる。しかし仏教を受容したデーワナンピヤティッサは「非暴力」を基調とする「理想王」であるが、『大王統史』の中では暴力的なドゥッタガーマニーのかげにかくれて印象がうすくなっている。一方『島王統史』ではドゥッタガーマニーはほとんど登場せず、むしろ仏教を受容したデーワナンピヤティッサが理想王のすがたをみせている。両書の対比は、仏陀来島にも反映されている。『島王統史』では仏陀の来島により先住の夜叉 (*Yaksa*) 族が怖れをなすが、このとき仏陀は慈悲の情を示し、これによって夜叉族が仏陀に恭順を示す。一方『大王統史』では仏陀は慈悲を示すことな

く、怖れをいただいた夜叉族がこれに調伏されることになる。ここで再び、『島王統史』と『大王統史』とのあいだに歴史状況の差が反映されていると考えられる。

クリフォードは、『島王統史』と『大王統史』とのあいだの仏陀の性格の相違を、両書におけるデーワナーナンピヤティッサとドゥッタガーマニーの2人の王の性格、そして両書において理想とされる「転輪王 Cakkavatti」のイメージの相違と認識している。つまり、『島王統史』の英雄王デーワナーナンピヤティッサは、「非暴力の理想王」、そして『大王統史』の英雄王ドゥッタガーマニーは、「戦う理想王」のイメージを代表しているというのである (Clifford 1978: 41-42)。要するに、『島王統史』における「非暴力」の理想王は、『大王統史』の「戦う理想王」へと転じ、さらに続編の『小王統史』の英雄王パラークラマバーフにもうけつがれる。これを正当化するのが、アショーカ王の征服と改宗であり、ウイジャヤの征服と仏陀の守護による建国、そして、ドゥッタガーマニーの「仏道 sasana」のための征服、という大義名分である。このように、「非暴力の理想王」から「戦う理想王」へ転じたことは、その後の『大王統史』の影響力からも、王権を性格づける決定要因となったことがわかる。

### 3.3 古代遺跡の復活

『大王統史』史観はさらに、古代史の舞台であった北部平原地帯別名「王のくに」(Rajarata)の古代遺跡アヌラーダプラの「聖化」を伴うことになる。この地域では紀元前後よりきわめて高度な灌漑施設が開発されていたが、12・3世紀をさかいに放棄され、一帯ジャングル化してしまった。英国植民地政府は1833年古都アヌラーダプラに代理事務官をおき、このほとんど人の住まない地域の古代遺跡と灌漑施設の復興にとりかかる。この年にアプサム版『大王統史』の翻訳が出版され、また4年後にはターナー版がこれにかわる時期にあって、英国側でスリランカの「古代」への関心がいやがうえにも増していたことがわかる (Nissan 1989: 66-70)。しかし、1860年代頃よりキリスト教と仏教の対立が深まる中で、英国側の関心は次第に薄れていった。これにかわってスリランカの民族主義者によってアヌラーダプラを古代の神聖都市 (sacred city) として復興させる気運が盛り上がったのである (Nissan 1989: 70-71; Kemper 1991: 137-143)。

民族主義的なアヌラーダプラ復興の動きは、19世紀末になって、アナガーリカ・ダルマパーラの影響で活性化する。ダルマパーラがインドで創設した「大菩提会 Maha Bodhi Society」は1899年アヌラーダプラに支部を開いた。中心となったのはブラフマーチャーリ・ワリシンハ・ハーリスチャンドラ (Brahmachari Walisinghe

Harischandra) であった。ハーリスチャンドラは西海岸のニゴンボに生まれ、コロンボのウェズレー・カレッジで英語教育を受ける。ダルマパーラにならって、本名のデヴィド・ダ・シルワ (David de Silva) から、“Brahmachari” つまり「在家の禁欲主義者」を名乗るようになる (Dharmadasa 1992: 328)。ハーリスチャンドラがアヌラーダプラにやってくるまでは、いわゆる「八大古跡 atmahasthana」, つまり聖大菩提樹 (Sri Maha Bodhi), ルワンウェーリ・サーヤ (Ruwanweli Seya) 大塔, トゥーパウラーマ仏塔 (Thuparama Dagaba), ジェータワナーラーマヤ仏塔 (Jetavanaramaya Dagaba), アバヤギリ仏塔 (Abhayagiri Dagaba), ランカーラーマ仏塔 (Lankaramaya Dagaba), ミリサワティ仏塔 (Mirisaweti Dagaba), イスラムニヤ精舎 (Isurumuniya Vihara), のみが「御料地 Crown Land」と認定されていたが、これを広げて「アヌラーダプラ聖都 Sacred City of Anuradhapura」の画定が行われる。このようにして、アヌラーダプラはスリランカ最高最大の「聖なる巡礼地」として再生する (Nissan 1989: 70-73; Kemper 1991: 142-143)。

これ以後アヌラーダプラをはじめとする北中部のジャングル地帯は大々的な再開発の対象となり、主に低地のシンハラ人およびタミル人が入植して、貯水池灌漑による農耕を復活させた。この間 1942 年には S.W.R.D. バンダーラナーヤカ地方自治大臣による「アヌラーダプラ保護条例 Anuradhapura Preservation Ordinance」の制定、そして 1956 年のバンダーラナーヤカ政権の登場と、「ブッダ・ジャヤンティ」を契機にした聖地の整備などを通じてその地位が正当化される (Nissan 1989: 73-75; Kemper 1991: 44-60)。また、アヌラーダプラ、ポロンナルワ、さらにはダンブッラ、シギリヤなどの古代遺跡を復活させ、いわゆる「文化三角地帯 Cultural Triangle」として売り出すことにも成功した。

このようにして、アヌラーダプラのとくに仏陀の成道の象徴である「聖大菩提樹」がマハヌワラの仏齒寺とともにスリランカ仏教最大の巡礼地となる。現在でも何かにつけて閣僚・政府高官・高僧などがこの地に巡礼に赴くし、また 1980 年代の混乱期に、悪名高きキリル・マテューがユネスコに対して北部・東部両州の 276 箇所を考古学的遺跡として認定するよう求めた例もある。ボードガヤーの大菩提寺には、このスリランカの聖菩提樹の親木がある (Kemper 1991: 147-148)。この意味でも、アヌラーダプラは、西欧の影響のもと、仏教にとって最強最大の象徴となり、また現在もそうありつづけている。とくに、1970 年代にパーナドゥレー・アーリヤダンマ (Panadure Aryadhamma) が再構成した「菩提樹供養 Bodhipuja」は、現在でも満月の布薩日 (poya) に広く行われるようになっている (ゴンブリッチ・オーバーサーカラ 2002:

591-634; 杉本 2003)。

『大王統史』イデオロギーによる支配は、現代に至るまでさまざまなかたちで連綿とうけつがれている。とくにドゥッタガーマニーの神話は、シンハラ対タミルの民族間対立、仏教対ヒンドゥー教の宗教間対立、そしてアーリヤ対ドラヴィダの人種間対立などの要素が強化されたかたちで再三復活している。1983年暴動以来シンハラ、タミルの対立が深まる中で、民族主義的な傾向をもつ論者がさかんにドゥッタガーマニーのエラーラ征伐に言及していた。1980年代にはシンハラ・ナショナリストがこれを「大王統史精神」と称して対立を鼓舞していたのである (Kemper 1991: 105)。

一方、過度のエラーラ敵視に対して、エラーラは仏教にも寛容であったことを引用してこれをいさめる論調も目立った。それは古代には現在のようなかたちでのタミル・ヒンドゥー教徒とシンハラ仏教徒が全面的に対立関係にあったわけではなかったからである。逆にいえば、こうした民族宗教対立を全面化実体化させた最大の原動力がプロテスタント的シンハラ仏教ナショナリズムなのであった (杉本 1995)。ともかく 1980年代には民族・宗教間対立の中で「ドゥッタガーマニー・エラーラ神話」がメディアやまた学校教育などを通じて人口に膾炙していたことはたしかである (Kemper 1991: 107)。ケンパーが引用するジャヤワルダナ大統領の 1987 年の演説は、国民国家理念のもとに民族宗教間宥和を原則としながら、内実は仏教民族主義に傾くシンハラ人指導者の立場をよく表している。

(シンハラ人は) ドゥッタガーマニーについて考えることをやめなければならない。ドゥッタガーマニーは……はるか昔の特別な時代に生きていた。当時スリランカにはシンハラ人だけが住んでいた。エラーラらは外からの侵略者であり敵であり、そのためにドゥッタガーマニーはかれらと戦いこの国から追放するという正義を行った。しかしながら、今日、スリランカは多民族国家である。そしてそれだからこそ、ドゥッタガーマニーの偉業を繰り返すことのできる環境にはない (Kemper 1991: 134)。

しかし同じ年の 1987 年にジャヤワルダナは、みずからドゥッタガーマニーが創建したミリサウエティ仏塔 (Milisavāti dagaba) の仏舎利のご開帳のためアヌラーダプラを訪れている。さらに閣僚のゲーミニ・ディサーナーヤカはドゥッタガーマニーの理念の復活を訴えている。ジャヤワルダナなどの政治家がひそかにドゥッタガーマニーに寄せる想いはかくしきれないものがあり、ケンパーがいうように、まさにドゥッタガーマニーは神出鬼没である (Kemper 1991: 134-135)。

## 4 聖戦イデオロギー

アナガーリカ・ダルマパーラは1890年代に入り、1891年の大菩提会創設、1893年のシカゴ万国宗教者会議参加などを通じて、とみに武闘路線、勢力拡大路線を主張するようになった。先にも述べたように、1892年の『仏教徒 *The Buddhist*』誌では、シンハラ人の運命をあわれんで、植民地権力に対して本物の武器をとって本当の戦争をしかけるよう主張している。ポルトガルからオランダ、イギリスとつづけて暴力的な支配を続けたのに対してシンハラ人が、国の業（*karma*）と武器がなかったことで抵抗できなかったことを憂えている。ダルマパーラは同じ年にほかの宗教と比較して、仏教はたとえ自己防衛としても暴力を否定していると主張しているものの、スリランカのように繰り返し植民地支配をうけている場合に限り暴力が許されると考えている。もちろんこれを正統化してくれるのは、『大王統史』史観にもとづく聖戦（正義の闘い *Dharma Yuddaya*）イデオロギーである（Bartholomeusz 2002: 69–71）。

### 4.1 仏法の戦士

セネウイラトナによれば、ダルマパーラの武闘派路線においては、改革派教会のなかでもとくに救世軍への関心が高かったようである。救世軍（*Salvation Army*）は1883年グラドウィングがコロンボのペターに拠点を設けて活動を始めたが、ダルマパーラの実家に近かったこともあって、しばしばそこをたずねていたようである。その影響を受けてかダルマパーラは、仏教は解放の智慧（*vimukti gnana*）であり、仏教徒は「解放 liberation」（*vimukti*）のために解放軍（*Vimukti Ghosaka Samudaya*）を組織し、仏法の太鼓をたたき、仏法の法螺貝を吹き、仏法の旗を立てなければならないと主張している。ダルマパーラはここで救世（*salvation*）のかわりに仏教的な解放（*libertion*）に言いかえているのも注目される（Seneviratne 1999: 41–42; D.L.: 201）。

セネウイラトナはこのダルマパーラの僧侶観を、「仏法の戦士 *Soldiers of the Dhamma*」と称し、また「ミッションの理念はダルマパーラのすべての行動計画の中心にあった」とのべている。じっさいダルマパーラは初期仏教僧団あるいは釈尊仏陀その人も「説法」によってミッション活動を行っていたとも考えていた。その究極の目的は出家僧侶と在家信者との協同にあり、仏教におけるミッション活動は純粋でなければならない。ダルマパーラは当時正法に反する不正義（*adharmā*）がスリランカを支配し、僧侶もまた不道徳に走っていることを憂えている。僧侶が新しい経済体制

に過度になじんで、金品を受け取ったり、あげくのはてには信者相手の高利貸しを始めるような僧侶を不道徳と一蹴する (Seneviratne 1999: 36–37, 40–42)。

ダルマパーラはさらに僧侶における伝統主義とくに「儀礼主義 ritualism」に強く批判を与えている。村人と同様に、仏教僧侶が怠惰であることや退屈な僧院に籠っていることなどを厳しく批判し、まず外に出て学びそれから村人に説法するようにと説く。それも、迷信に満ちた儀礼主義ではなく正しい純粋な仏教を説くことが求められる (Seneviratne 1999: 36–37; R.R.: 223–226)。ダルマパーラの仏教浄化における儀礼主義あるいは呪術主義への批判については、拙稿でヨーロッパ・キリスト教の文脈におけるカトリシズムとプロテスタンティズムとの対立とくにプロテスタンティズムからのカトリシズム批判をうけたものであることについて述べたことがある (杉本 2001; 2003)。

キリスト教国では科学者は科学的方法論で大衆の生活を向上させる仕事を行っているが、アジアにやってきた宣教師は科学的知識がまったく乏しく、与えてくれたものといえば、アラビアの荒廃地であったカナンとガリラヤの神話でしかなかった…私がもってきた釈尊仏陀の教説は、神学、聖職者、儀礼、儀式、独断、天国、地獄、あるいはほかの神学的通念とは無縁である。25世紀前に釈尊仏陀は文明化されたインドのアーリヤ人に高度に個人主義的利他主義倫理をもつ科学的宗教、精神的神秘主義の上にたった生の哲学、そして地質学、天文学、放射線理論それに実在と調和する宇宙観などを教えた (R.R.: 25, 27)。

私は、原理主義的で非科学的な教義をインドや仏教国に吹き込もうとする宣教師を送るかわりに放射線についての知識を持ち、専門の産業を若者に教えられる科学者ミッションを派遣するよう提言する。中世の間拔けな聖職者どもに発する古色蒼然たる神学的独断よりも、科学から生まれた純粋の知識を与える方が値打ちがある (R.R.: 29)。

ダルマパーラはプロテスタンティズムからカトリシズムを批判するときの道具立ての儀礼主義と偶像崇拜、具体的には儀礼、聖職者、迷信、儀式、天国、地獄などの存在への信仰を批判して、科学的仏教へと衣替えすべきことを主張する。そして、アジア諸国に宣教師よりも科学者を派遣すべきであるというのである (McMahan 2008: 96–97)。その意味でも、ダルマパーラの闘う仏教ナショナリズムがプロテスタント的であることも明らかである。さらにいえば、当時の仏教の墮落は、一方でタミル・ヒンドゥーの浸透による儀礼主義、偶像崇拜の横行によるものであり、他方では穢れた不道徳、反倫理を持ち込んだイギリス支配によるものだということになる。こうして、仏教の浄化は反タミル、反西欧のレトリックとして利用されていくのである。

ダルマパーラの 'dharma' (dhamma=Pali) の概念は、仏陀の教説に表現されている「至高の真理 Supreme Truth」であるが、実質的に「仏法」そのものを意味していた (Dharmapala 1917: 8)。なかでも釈尊仏陀の教説に示されている「アーリヤ的な至高

の真理 Arya Dhamma」は完璧なもので、野蛮な宗教がインドにはいる前はアーリヤのくに (Aryavarta) のアーリヤ人によって実現されていた (Seneviratne 1999: 88-89)。古代インドの文明化された (civilized) 高貴な (noble) アーリヤ人は、何千年ものあいだもっとも霊的な倫理規定をもっていた、そして他のいかなる民族をも凌駕していた、そのためヨーロッパ人などが行うような反社会的、反道徳的なふるまいはさげなければならないという (Seneviratne 1999: 12, 65-66, 118)。ダルマパーラが 1891 年に創設した大菩提会 (Maha Bodhi Society) はこうしたアーリヤ・イデオロギーを実践するための組織であった。

享樂的な文明のただなかにあってアーリヤ人は隆盛をきわめているが、その繁栄によってアーリヤ人救世主が諄々と説いたみずからの高い精神性を失っている。仏教は忘れ去られ、不潔な儀式主義がはびこり、人びとは墮落した。アーリヤ主義は軍隊の衝突や異教的な供儀などによって頹落し、野蛮人の侵入が成功することで高い精神が死に瀕している (Dharmapala 1917: 168)。

大菩提会は近代仏教の歴史の中で仏教なき地において至高の真理仏法 Dharma を伝えるために広宣を始めた初の仏教組織である (Dharmapala 1917: 169)。

仏教徒が仏法を知るならばほかの人びとを仏教者にするように至高の努力を払わなければならない。その人びとは高貴なアーリヤ宗教の崇高な美を知らず、外国宣教団に攻められたときに応える術を持っていないのだ (Dharmapala 1917: 200)。

ダルマパーラは、1893 年のシカゴ万国宗教者会議には、主催者であったバロウズの招待によって、「南方仏教教会 Southern Buddhist Church」、実質的には大菩提会の代表として参加した。スリランカからアメリカに航海の途次イギリスに立ち寄り、神智協会のリードビーターやジナラージャダーサ、それに『亞細亞の光』の著者で尊敬するエドウィン・アーノルド卿などに出迎えられた。またのちに神智協会の会長になるアニー・ベサントにも会って、まるで自分の母のようだったと感想を述べている (Sangharakshita 1964: 58-62)。

宗教会議を主導したのはおもにアメリカのユニタリアンであり、また東洋宗教なかでも仏教はユニタリアン教会を通じて西欧に知られるようになった (杉本 2010)。このような状況は現在のアメリカでも続いているようで、マクマハンも現在のアメリカにおける仏教の盛行にふれて、中間層のアメリカ人が内輪で仏教的瞑想を行うために大学のキャンパスやユニタリアン教会などに集まっている、と述べている。ただ、欧米で知られている「仏教」はハイブリッドであり、それはどちらかと言えば東洋的というよりは西欧的な啓蒙主義に、パリー聖典よりはロマン主義や超絶主義に、心遣いや瞑想などと同程度にアジア的文化と植民地権力との衝突などに根拠をおいていると

いう (McMahan 2008: 4-5)。

シカゴに到着したダルマパーラは、多くの人びとに会うが、とくに日本の仏教者との交流が実り多いものだったようである (佐藤 2008)。9月18日には仏教の基本原理を説いた講演「世界の仏陀への負債 World's Debt to Buddha」を行った。ダルマパーラは会議に出席していた釈宗演の主張をうけて「創造主 Supreme Creator」の存在を否定する。しかしそれは釈尊仏陀が「進化」の教説を受け入れていたと考えたからだという。ダルマパーラは、グラント・アレン (Grant Allen) の『ダーウィンの生涯 *Life of Darwin*』のなかで、進化の概念について美しく表現されていることを賞賛する。ここにはダルマパーラが仏教と科学とを融合させようとする意図が見られる。

進化についての仏陀の教説は明快で広範である。(アレンによれば) 私たちは宇宙について自然法にしたがって整然たる秩序のなかで自己展開する不断のプロセスだと考えるよう求められている (R.R.: 9)。

ミッション・スクールで学んだダルマパーラは、「原因と結果」、「進化」、などの概念を仏教に取り入れようとした。たとえば、すべての事象には原因、条件 (*hetupratyaya*) があり、従属した始源 (*pratityasamutpada*) があるという教説を業 (*karma*) の教説と融合させようとした。その一方で、科学概念を仏教的言説に取り込もうとした。こうした宗教と科学との融合というテーマは、近代そのものを出現させ定着させる決定的な契機となったシカゴ万博そのものの理念に相通するものでもあった (McMahan 2008: 91-92)。

ダルマパーラは仏教が近代という時代の挑戦に適合した宗教だと主張する。それは仏教につきまとうニヒルで悲観的で受け身で儀礼主義的で迷信を信じるというイメージを反転させて、積極的で楽観的で科学的であるものとしてプロモートしようとした。その結果再編された改革仏教はプロテスタントイズム、啓蒙的合理主義、ヴィクトリア的文化様式がみなぎったものである。そしてこれこそが「純粹仏教」のすがただということになる (McMahan 2008: 95)。

ダルマパーラは、ラーマクリシュナ・ミッションのスワーミ・ヴィヴェーカーナンダとともに東西宗教融和の象徴として西欧の宗教者から大いに注目され、大会の寵児となった。最終日にも大勢の聴衆を前に、アメリカで仏法を広める必要性について訴えている (Sangharakshita 1964: 62-65)。そこでダルマパーラは仏教僧侶の「ミッション」について激しい檄を飛ばす (Brekke 2002: 105-108)。

仏教は科学的宗教である…釈尊仏陀はそれが語られたというだけで信じてはいけないと言われた。仏教はほかの科学の知識にひとしいものである (D.L.: 3)。

私にはアメリカ人が仏教について学びたいという大いなる意欲を持っていることがわかった。私はもし知識のある僧侶を派遣したならば容易に仏教を広めることができることがはっきりと理解できた (D.L.: 7)。

西欧諸国にはシンハラ人よりも賢明な人びとがいる。そうした国に行って仏法について説けば西欧人は容易に仏法の真実を理解するであろう (D.L.: 284)。

シンハラ人は英国人から衣服、音楽、舞踊、食事などさまざまなものを借用している。シンハラ人は英国人にいかなる現世的なものをも与える知性もっていない。シンハラ人が英国人に与えられる財産は高貴な真理 (仏法) dharma だけである。われわれシンハラ人は仏法の贈物をするために仏教寺院 vihara を建てなければならない。首都ロンドンに仏教寺院を建立すべきときがきているのだ (D.L.: 286)。

ダルマパーラの科学的仏教は、故国スリランカやアジアの仏教国が直面していた危機を克服するための方策として構想された。その構想は甚だしく西欧的科学観念、つまり民主主義、個人主義、啓蒙主義などに影響されているが、決して仏教的な世界観を逸脱するものではなかった。マクマハン、ダルマパーラの改革仏教は西欧的理念を包摂する (encompass) ものであり、法 (dharma) のなかにすでに包みこんでいるのだと評価する (McMahan 2008: 97)。そして、ダルマパーラの改革仏教など、西欧的文法に基づく伝統宗教の再編された形態を「逆オリエンタリズム reverse orientalism」, 「戦略的オクシデンタリズム strategic occidentalism」などとよんでいる (McMahan 2008: 96)。

ダルマパーラは、世界宗教会議においてアショーカ王を仏教布教にとって先駆的な仏典結集を開催した人物として評価し、会議を主導したバロウズをアメリカのアショーカ王になぞらえている (R.R.: 655-665; Barrows 1893: 95-96; Brekke 2002: 105)。それは『大王統史』によればスリランカへの仏教伝来がアショーカ王が派遣したミッションによって果たされたと解釈されるからである。ヒンドゥー教を代表したスワミ・ヴィヴェーカーナンダと並んでこの会議の寵児となったダルマパーラは、大菩提会の活動を通じて、社会活動に積極的にコミットし、仏法を宣伝するための尖兵として仏教僧侶を位置づけている。それも国内的にだけでなく、むしろ国際的な活動が大事であると認識していた。

シカゴ会議において、西欧からの仏教への関心の高さを知るにつけ、ダルマパーラの想いはいっそう高まった。カルカッタ大学に働きかけてパーリ語をカリキュラムに入れ、また入試科目にも加えたのもこのころである (Seneviratne 1999: 37; 杉本 2010)。ダルマパーラの活動はスリランカ国内にとまらず、むしろ「大菩提会」を通

じて、インド仏教の再興を目指す運動などに主力がそそがれ、かえって国外において注目されることになった。

ダルマパーラの武闘派路線は、建前としての平和主義と聖戦としての暴力容認とのあいだを揺れ動いていたようであるが、1890年代も後半になると、武闘派色がいつそう強くなる。たとえば1898年の仏教神智協会の機関誌 *Sarasavi Sandaresa* (S.S.) の編集者への手紙には次のような主張が述べられている。そしてなによりも重要なことは、ダルマパーラ自身に多少のゆらぎがあったとしても、たとえば1980年代からの民族紛争では、それがすでに正統化された言説としてマスコミなどを通じて繰り返し強調されていたことである (Bartholomeusz 2002: 68-75)。

私はこの書簡を、シンハラ人は東洋でもっとも軍事的な適性のない人びとである、と述べた『タイムズ』紙編集者の記事に対して書いている。…シンハラ人が屈強な戦士であることは歴史が証明している。だからランカー島を防衛するためにシンハラ軍をつくることが重要なのである (Bartholomeusz 2002: 72; S.S.: 28 Nov 1898)。

ダルマパーラがシンハラ人の島ランカーを防衛するために想定していた敵は、スリランカにとって外来の、植民地権力者としてのキリスト教徒とムスリムであった。そして、どちらかと言えばムスリムに対する敵意の方が強く現れていた。ダルマパーラと仏教神智協会を中心にした宗教間対立をあおる武闘派ナショナリズムは、19世紀末からの騒音問題と禁酒運動で表面化し、1915年の騒乱事件によって大きな転機を迎える。ダルマパーラはこの事件に連座したかどでスリランカを追放され、このちインドに本拠を移し、大菩提会の活動を通じて聖地ボードガヤーの奪回に勢力をそそぐことになる。

一方不思議なことに、というよりある意味当然ながら、ダルマパーラの英国植民地支配に対する評価はかなり揺れ動いている。たとえば1892年には英国支配は「外国支配のなかでは最善のもの」と述べ、1909年には英国が「すべてのヨーロッパの人種のなかでもっとも啓蒙され、博愛主義的で、開化されている」と述べる (R.R.: 524, 530)。しかし1926年には「英国は尊大な人種で利己的である」と結論づける (R.R.: 666)。つまり、ダルマパーラは大英帝国の強さも偉大さもよく分かっていた (R.R.: 714, 724)。英国は大麻、ガンジャ、ウイスキーなどのアルコールをもちこんだが、アジアに芸術、科学、キリスト教をもたらしたと評価もしている (R.R.: 764, 775)。したがって、ダルマパーラはキリスト教や教会に反対しているのではなく、セイロンの人びとがこれをコントロールできることを求めているのである。ただ、外国宣教団に対する反撥はなみのものではなかった。そしてキリスト教はアーリヤ人種の

寛大な精神には全く相容れないシステムだと批判する (R.R.: 442)。こうした二重性は植民地エリートに特徴的である。

## 4.2 1915年暴動

1915年はウダラタ (キャンディ) 王国が正式に廃絶されたいわゆる「キャンディ条約 Kandyan Convention」の締結 100 周年にあっていた。このころスリランカの仏教ナショナリズムの指導的立場にあったのは、ダルマパーラと連携していた仏教神智協会であった。1880年オールコット大佐らが訪れたときに、スリランカには神智協会の支部が2つできた。ひとつは「仏教徒」の支部で「仏教神智協会」(BTS, The Buddhist Theosophical Society) と称し、いまひとつは、「非仏教徒」の支部あるいは「科学的」支部 (Scientific Branch) で、こちらは「ランカー神智協会」(LTS, Lanka Theosophical Society) と称した。しかし非仏教徒支部は「オカルト研究」を旨としていたため、仏教徒からは相手にされず、また非仏教徒は神智協会に関心がないために、すぐ行きづまってしまった。ここでもまた、東と西の鶯の嘴のくいちがいが起こっていたのである。

仏教神智協会は、さらに僧侶部門と信者部門に分かれていた。僧侶部門はヒッカドゥウエー・スマンガラ師 (Hikkaduve Sumangala) が指導し、超宗派的な性格をもっていた。オールコットはこのことを非常に重視したが、実はこの宗派を超えての協力は、1860年代の教義論争のころからすでに始まっていた (Malalgoda 1976: 242–247)。また、「仏教宣教会 Society for the Propagation of Buddhism」を創設したミゲットウワッテナー・グナーナンダ師などの進歩派の指導者とも強い連携を保っていた。ちなみにこの協会はその名称からも明らかにキリスト教ミッションの英国福音伝道会 (SPG, Society for the Propagation of the Gospel) をモデルにしている (Malalgoda 1976: 250–251)。

しかし、仏教神智協会にとっては、僧侶部門よりも信者部門の方が重要であった。この支部はスリランカ各地に設けられるとともに、全体が一致して強力な組織をつくっていた。その主要メンバーは、すでになんらかのかたちで仏教改革に取り組んでいた人びとであり、とりわけ英語教育を受けていた新興エリートであった。これらの人びとは、英国などの神智協会主義者と協力して『仏教徒 *Buddhist*』誌などを創刊し、「仏教英語学校」(Buddhist English School, のちの Ananda College, 1886) をつくった。この学校は現在もエリート養成校として有名である。

仏教神智協会は、19世紀末から20世紀初頭にかけてイギリス植民地政府とのあいだで大きな問題となっていた儀礼的騷擾問題と禁酒運動に関連した反英運動の指導的

役割を果たしていた。なかで、儀礼的騒擾問題は仏教神智協会が主体となり、一方禁酒運動についてはダルマパーラが主導的な役割を果たしていた。ダルマパーラの禁酒運動はまさにそのプロテスタント的倫理の発現であった。また、それに伴ってスリランカの神智協会の主力は、出家僧侶から在家信者へと移っていった。これもまた、出家と在家の関係の基本がくずれるという、スリランカ仏教史に特筆すべき事件であった。

件の騒擾問題は19世紀後半から規制され始めたがその主たるターゲットとなったのは、ヒンドゥー教、仏教の儀礼の際の太鼓の音であった。拙稿ではそこにみられるプロテスタント的儀礼主義の影響について考察したが(杉本2003)、ここでは騒動の過程で儀礼の際に音を立てる仏教徒・ヒンドゥー教徒と、基本的に音を立てないイスラーム教徒・キリスト教徒との間の対立が鋭化して民族宗教対立問題に発展した点が重要である。両者の対立は、それぞれが民族的自己意識を高めた1890年代からとくに厳しくなる。仏教徒が意図的に教会の前で騒音を立てて騒動となったのには、1883年のコタヘーナ(Kotahena)の聖ルシア聖堂(St Lucia's Cathedral)、アルツガマ(Alutgama)教会(1889年)、マッゴナ(Maggona)教会(1889年)、カルータラ(Kalutara)の聖十字架教会(Holy Cross Church)、などの例がある(Rogers 1987: 242-245, 257-258; 杉本2003: 650-653)。

この騒擾問題に関してダルマパーラはややあいまいな位置にある。1892年には仏教における「行列 perahāra」については、それが仏陀入滅後の舍利分骨の祝い以来の伝統であることを強調するとともに、インドの祭礼の賑わいが規制されないことをいぶかっている(R.R.: 523-526)。これは当然ながら、音をたてるシンハラ(シハラ)の儀礼と音をたてないキリスト教、イスラームとの差異化をはかるためである。しかしながら、先にも述べたようにダルマパーラ自身は、仏教における偶像崇拜や儀礼主義には批判的である。その意味で、敵対する相手によってレトリックをかえる戦略家としてのダルマパーラの面目躍如である。

禁酒運動は、スリランカにおける酒の製造販売がおもに西・南西海岸部のカラーワ・カースト=キリスト教徒(ローマン・カトリック)がほぼ独占していたところから始まる(U.C.H.C.3: 259)。英国は酒税の収入をあてにして酒の製造・販売を許可制にし、利権を独占しようとした。キリスト教がわからの飲酒制限の動きは仏教界にもおよび、1860年代より飲酒・賭博・犯罪への反対運動が組織される。仏教神智協会は飲酒を「西欧化」にともなう悪の蔓延として厳しい批判の立場に立った。ただ、仏教界とキリスト教会は飲酒に対して同様の見解をもちながら、協同することは

なかった。

最初の組織的な禁酒運動は1903-05年ごろに起こったが、1911年から14年の第2段階では、民族主義と連動しはじめる。カラーワ・キリスト教徒は酒の製造販売を握るとともに政治的影響力を持つようになり、これが仏教徒の反感をかったのである。そして、反キリスト教の立場から、再び各地で禁酒などの生活改善のための組織が活性化しはじめる。ただし仏教徒指導者の側は、政治的な方向に動くものと、アナガーリカ・ダルマパーラなどのようにより軍事的・伝統主義的に動くものとに分化し、たがいに協力しあうことはなかった。1912年の反対派の集会で仏教徒指導者はセーナナーヤカなどの穏健な政治派がおさえ、急進的なダルマパーラ路線は敗北にむかう（杉本2003: 653-656）。

こうした一連の動きの到達点としてキャンディ条約締結100周年をめぐる1915年暴動が起こる。その詳細はK. M. ダ・シルワなどに詳しいが（de Silva, K. M. 1981）、仏教ナショナリストの敵とされたのは直接にはキリスト教徒ではなくムスリムであった。とくに襲撃の対象となったのは主に西海岸部に住むムスリムであった。このムスリムは南西インド、マラバール海岸からスリランカ西海岸部に移住してきた「海岸ムーア Coast Moors」とよばれる人びとであった。海岸ムーアは手広く海上交易を行い、シンハラ仏教徒は直接間接にその経済的支配を受けて反感をいただいていた。そのためタンバイヤーはこの騒乱を当時の中間層がビジネスのライバルを蹴落とそうとして始められたものだと述べている（Tambiah 1992: 7-8）。

1915年4月にキャンディ条約締結100周年を記念して「ナショナル・デー National Day」の祝賀行事が全国各地で行われ、シンハラ仏教徒の不興をかった。しかしその矛先は、経済的に支配力を持っており、また騒音に対しても制限を要求していたムスリムにむけられた。そこで禁酒運動の指導者が真っ先に疑いをかけられ、穏健派・急進派を問わず逮捕された（de Silva, K. M. 1981: 378-385; Bond 1988: 62-63）。ダルマパーラは騒動のさなかに足を撃たれたのち仲間とともに北部のジャフナに幽閉され、兄はその地で亡くなった。このときダルマパーラはまさに殉教者気取りであったというが、その後島を追われて1920年までカルカッタに追放された。これにより禁酒運動は急速に収束し、一方ムスリムとキリスト教徒の要求で、「騒音防止条例」は一層強化された。このころの民族主義は、ダルマパーラらの完全独立を目指す急進的な「民族派」と、セーナナーヤカ族などの連邦内の自治領としての独立を目指す親英的で穏健な「立憲派」とに分かれていたが、ここで民族派は力を失い、穏健派路線で突き進むことになった。1919年セイロン国民会議が結成され、ダルマパーラの武

闘派過激派路線を否定して、穏健な自治領としての独立をめざすことになる (Tambiah 1992: 7-14; Brekke 2002)。

そうはいつても、インドに追放されたダルマパーラによる英国批判は衰えることはなかった。

仏教なきシンハラ人は死んだ方がましである…しかし、植民地政府はこうしたシンハラ人の伝統やランカー島の古い歴史を完全に無視している…シンハラ人は高貴な伝統をもち、高貴な文学をもち、高貴な宗教をもっている。英国はたかだか100年前にやってきただけで、それ以前のシンハラ人は偉大な人びとで、すべての偉大な国ぐにと対等であった。…アーリヤ起源にしてもっとも高貴な宗教と伝統をもつ250万の人びとは決して成り上がり者のような扱いをうけてはならないのである (1915年暴動について英国に対する大菩提会名の手紙) (R.R.: 541-542)。

アナガーリカ・ダルマパーラの急進路線は1915年を境にしていったん挫折し、その後はインドの大菩提会の活動に専心して、表面的には武闘派ナショナリストの皮をぬぐことになる。こののちダルマパーラの活動はますますスリランカを離れ、インドの仏教遺跡の再興、ロンドン大菩提会の設立などによる海外での宣教活動などに主力がそそがれた。インドでは1917年にオールコット大佐が没したのち、神智協会の会長に就任したアニー・ベサント (Annie Besant, 1847-1933) が、ヒンドゥー至上のナショナリズム路線を取り、仏教と距離をおいたため、ダルマパーラはいつそう大菩提会を通じた仏教復興に尽力した。その没後も大菩提会の活動は活発に続き、日本のバリー仏教研究者は現在もこれに深く関与している (de Silva, K. M. 1981: 378-385)。

1915年にスリランカを放逐されたダルマパーラはインドに移るが、植民地政府の要請により5年間は厳しい監視のもとでカルカッタ市内に活動範囲を制限されていた。この間は拠点をカルカッタに定めて、市内に仏教寺院スリー・ダルマラージカ・チャイティヤ寺院 (Sri Dharmarajika Chaitya Vihara) を建立するなど地道な活動に専念していた。この寺院はアメリカ人の支援者フォスター夫人の支援を受けて1920年に完成した。こうしてカルカッタで成功を取めたダルマパーラは1922年にはスリランカ帰還を許されるが、このころ健康を損ねていて里帰りには実現しなかった。それだけでなく、さまざまな疾患に苦しめられて以前のような旺盛な活動はのぞめなかった (Sangharakshita 1964: 86-88)。

健康状態が悪いなかで、イギリスに大英帝国大菩提会 (British Maha Bodhi Society) と仏教寺院をつくる計画を進める。1925年にスイスで座骨神経痛の治療のため入院したのち、ロンドンにわたってミッション活動を展開する。このころロンドン仏教会 (Buddhist Society, London) になっていたかつての神智協会ロンドン・ロッジなどでの

講演、雑誌の取材、集会への参加などを活発に行った。しかしロンドン滞在中に気管支炎を起こしふたたび活動を中断せざるを得なかった。1927年に念願のスリランカ帰還がなったが、このあと1930年ごろまではほとんど病床につく生活を余儀なくされた。1931年には一時小康状態となってカルカッタ郊外のシャーンティ・ニケートンやサルナートなどを訪れている (Sangharakshita 1964: 88-95)。

健康状態がさらに悪化した1933年初頭、ダルマパーラは最期の願いとして、正式の出家僧侶の列に加わることを望んだ。この年の1月16日スリランカから大勢の僧侶がやってきて具足戒 (upasampada) を与え、ダルマパーラは正式の出家僧侶デーワミッター・ダルマパーラ (Devamitta Dharmapala) という法名を名乗った。こうして、有髪の出家者は剃髪したわけであるが、生涯最後の願いが具足戒だったというところに、生涯「シンハラ仏教ナショナリスト」を貫いた新興エリートの悲哀をみないわけにはいかない。そして1933年4月29日正式に僧侶となってから3カ月あまりのちに、アナガーリカ・ダルマパーラは波瀾の人生を閉じた (Sangharakshita 1964: 96-98)。

### 4.3 政治比丘

ナショナリストとしてのアナガーリカ・ダルマパーラの直接の影響力は1890年代から1915年あたりまでに集中しているが、その影響はさらに現在までにも及んでいる (Bartholomeusz 2002)。スリランカの仏教界では、19世紀末から20世紀前半にかけて、オールコット大佐やダルマパーラの運動に呼応するいくつかの改革運動がみられた。まず信者の側からは、1898年にキリスト教のYMCAを模倣したYMBA (Young Men's Buddhist Association, 青年仏教徒協会) が組織され、ダルマパーラなどの指導をとおいで積極的に仏教の学習を行って活動をひろげた。1919年には「全セイロンYMBA会議」を結成し、これがのちに「全セイロン仏教徒会議」(ACBC)へと発展して今日にいたっている (前田編 1986: 493-496; Bond 1988: 63; Tambiah 1992: 13-14)。

「全セイロン仏教徒会議」は1930年に「世界仏教徒会議 World Fellowship of Buddhists」を創設し、第1回の会議を主宰した。その活動は必ずしも成功しなかったが、1950年に世界的な組織としての発会式を行い、それ以後はユネスコが認める世界仏教の代表としての座を占めている (前田編 1986: 498-499)。また、後に首相となるS.W.R.D.バンダーラナーヤカが中心になって「セイロン大協会 Ceylon Maha Sabha」が結成された。この団体はシンハラ語による文学運動、あるいはシンハラ語教育の振興などをうたった、シンハラ民族主義団体である (Tambiah 1992: 13)。

さらに僧伽の側からの反応について、セネウィラトナはダルマパーラの社会活動への呼びかけをうけた村落開発 (gramasamvardhana) に尽力した社会派僧侶としてカルコンダヤーウエー・パンナセーカラ (Kalukondayave Pannasekhara, 1895-1977), ヒナティヤナ・ダンマローカ (Hinantiyana Dhammaloka), ヘンディヤーガラ・シーララタナ (Hendiyagala Silaratana, 1913-82) などについて詳細に論じている (Seneviratne 1999: 65-117)。これらの僧侶はいわば 1980 年代のタイにおける「開発僧」の先駆と言えるかもしれない。

また、中世以来とだえていた尼僧制度 (sil matava, 戒母) が復活された。これは、エリート家庭に生まれたカテリーヌ・ダルウィース (Catherine de Alwis) がビルマに赴き、そこで受戒して尼僧スツダルマーチャーリ (Sister Suddharmachari) となって帰国した。ほかにもビルマで受戒して尼僧となる人が続き、その結果いくつかの尼僧の団体ができた。ただし、これらの尼僧は上座仏教の戒律にしたがった正式の「比丘尼 bhikkhuni」ではない。上座仏教圏ではすでに比丘尼僧団がまったくとだえており、理論上これを再建することはできないからである。その中で、「戒母」は 10 戒を守り比丘尼同様の生活をしている。これらの尼僧は、英語では “Sister” とよばれており、それはまさにカトリック女子修道会の仏教版といってよい。ただ、尼僧の団体間の横の連絡は取れておらず、またカトリック女子修道会のような病院、孤児院などでの活動を拒んでおり、その影響力はさほど大きくはない (Bond 1988: 68; 前田編 1986: 152-154)。

さらに、村落生活をはなれて禅定・自己修行に主眼をおく理想主義的な「僧院 aranna」の活動も復活した。とくに、1898 年にシャム派を離れて「苦行者 tapasaya」として独立したスボダーナンダ (Subodhananda) が現在までの「瞑想」運動に決定的な影響を及ぼしている。スボダーナンダは、1890 年コーッテで具足戒をうけたが、『律蔵 Vinaya』に深い関心を持ち、律蔵の理想と当時の仏教の現実との齟齬をうめようと、既存の僧団を脱退して理想主義的な僧院仏教の実践を開始した。スボダーナンダが批判してやまなかったのは、世俗化した村落仏教のあり方であった (Bond 1988: 68)。

このような理想主義的な「僧院仏教」の復興は、20 世紀初頭に相次いで出現した。「僧院仏教」あるいは「禅定仏教」は、とくに都市のエリート出身信者層や、キリスト教からの類推で瞑想好きの外国人からの支持を集めている。この「瞑想」の重視は、ダルマパーラの現世内禁欲主義のひとつの現れであり、そこでは現世利益を排して、瞑想による自己修行が求められている。この改革的尼僧団と僧院仏教は、独立以

来のいわゆる「内観瞑想法 vassapa」の流行以来、都市の信者に対して一定の役割を果たすようになった (Bond 1988: 68-69)。

ダルマパーラが没したのちの 1930・40 年代のシンハラ仏教の顕著な動きは、国外に追放されインドに活動の拠点を移していたダルマパーラの影響を受けながら、既成の保守的伝統的な僧伽への批判のかたちをとったことである。それは、仏教寺院が国家の寄進によって大土地所有者であるという特権的な地位に安住していたことへの批判であった。それとともに、このような特権的な寺院・僧侶を通じてのみ仏教の教えにふれることができる伝統的な仏教の体制自体をも否定する動きであった。ダルマパーラは、既成の僧伽以外のところで「出家者 anagarika」となる道を拓いたが、それはまさに「万人司祭」を説いたルターの宗教改革と軌を一にするものといえる。キリスト教の影響の強い南西海岸部出身の僧侶による都市型の政治運動は、ルターと同様に、帝国の普遍主義から独立しようとする「仏教民族主義」へと発展する。このような傾向が支配的になるのが、世界秩序が、西欧普遍主義から米ソ・ブロックへ再編された 1950 年代以降のことである。

さらに、呪術主義、儀礼主義、神祇信仰などを排除して仏陀一仏への恭順をうたうきわめてプロテスタント的色彩の強い「仏教一元化」の傾向は、ダルマパーラなどの影響のもとで理論的にきわまったが、それがにわかにシンハラ社会をおおうにいたったというわけではなかった。しかし、改革的な傾向はスリランカの全般的な近代化の進行とともにしだいにその影響力をますます強くなる。これが、国家権力とのむすびつきのなかで、圧倒的な影響力をもつにいたるのが、スリランカ自由党 (Sri Lanka Freedom Party, SLFP) の S.W.R.D. バンダーラナーヤカ政権による 1956 年以降の民族主義政策の推進であった。バンダーラナーヤカは独立以後親英穏健路線を踏襲してきたセーナーナーヤカの統一国民党 (United National Party, UNP) 政権を倒して首相に就任し、アジア・アフリカ諸国で昂揚した新たなナショナリズムの波にもって、シンハラ仏教ナショナリズムを旗印にして政権交代を実現した。

「仏教一元化」実現の決定的な転機となったのは、『大王統史』に、仏陀が涅槃 (parinibbana) にはいり、おなじく「ピリット糸」にまもられてランカー島にわたったウィジャヤがシンハラ王権を創始したと記されている年から 2500 年を祝賀する世界的行事であった。これが、1956 年におこなわれた「ブッダ・ジャヤンティ」(仏陀涅槃祭 Buddha Jayanti) である。この行事は、仏陀入滅とともに、ウィジャヤによるシンハラ王権の創始、すなわちシンハラ民族起源を祝賀する記念行事でもある。ここには、「シンハラ民族・シンハラ王権・シンハラ仏教」が「三位一体」であることが

如実に示されている。そこでふたたび仏教の運命は大きな転回をとげる。バンダラナーヤカの仏教ナショナリズムは、連立を組んだタミル政党の反撥から一時後退するが、それがかえってシンハラ急進派の反撥も招き、ついに1959年仏教僧侶による暗殺という宗教界にとっても衝撃的な事件で一時鎮静化せざるを得なかった。それは先にも述べたように、ダルマパーラのプロテスタント仏教の負の遺産である（杉本2003）。

ダルマパーラが後景に退いた1915年以後の仏教界における、今一つ大きな流れは、保守的な僧団の改革をめざす若手僧侶らのいわゆる「政治比丘 political bhikkhu」の出現である。上座仏教の伝統からいえば、現世との関りを絶つべき仏教僧侶が、社会政治活動に積極的に参加するようになるには、アナガーリカ・ダルマパーラの影響が大きい。またダルマパーラに先立って、ミゲットウワッター・グナーナンダ師も、キリスト教宣教師の活動に危機感をいだき、これに対抗するための社会運動の必要性を説いている（ダルマダーサ1986: 534）。

ダルマパーラはこれらをうけて、1921年にインドから比丘（僧侶）の決起をよびかけた。そして、これに呼応したウダカンダウェラ・サラナンカラ（Udakandawela Saranankara, 1902–66）師が最初の「政治比丘」といえる。この政治比丘は、1936年に結成されたマルクス主義政党「ランカー平等社会党」（Lanka Sama Samaja Paksa, LSSP）と深く関係し、その後サラナンカラにつづいた4人の僧侶とともに、キャラニヤのウィディヤーランカーラ・ピリウエナ（Vidyalankara Pirivena）に拠って旺盛な活動を展開する（Seneviratne 1999: 130–188; ダルマダーサ1986: 535–536; Bond 1988: 69–70）。

1940年代半ばから、高度に教育ある職業的出家僧侶が数多く登場し、その後の運動に影響を与える先駆的な活動を行っていた。これらの僧侶は、出家僧侶の政治参加の権利と責任を明確に宣言した。1946年には「ランカー統一比丘組織 Lanka Ekstat Bhikkhu Mandalaya」（LEBM）が結成され、政治的な圧力団体にふさわしい人数を集めることに成功する。とくに、1947年の国家評議会選挙の前後は、マルクス主義的僧侶がもっとも活躍した時期である（Seneviratne 1999: 142; Phadnis 1976: 163）。なかで後世に至るまで大きな影響力を保ったのは、ワルポラ・ラーフラとヤッカドゥウエー・プラニャラーマ（Yakkaduve Pragnarama）であった（Seneviratne 1999: 130–188; Tambiah 1992: 15–21）。

ワルポラ・ラーフラ（Walpola Rahula, 1907–）は、村落寺院に得度したが、長じてセイロン・ユニヴァーシティ・カレッジに入学し、英語教育を受けたエリートに変身

する (Tambiah 1992: 22–25)。ラーフラは、はじめ『仏教の遺産 *Bhiksuvage Urumaya (The Heritage of the Bhikku)*』(1946, Eng.ver.1974)を著し、スリランカではかつて出家僧侶が政治に関わっていたことを論証しようとしていた。セネウイラトナはこの書がスリランカ上座仏教の最近の歴史におけるもっとも影響力のあった著作だと評している (Seneviratne 1999: 135)。その後しだいに保守的・国粹的な立場に立つようになり、『セイロン仏教の歴史』など多くの著書を出版して仏教研究の第一人者となった (Tambiah 1992: 22–29; Seneviratne 1999: 130–188; Phadnis 1976; Rahula 1966)。この書は現在でもスリランカの仏教史を語る上で常に引用されるものである。

しかし、これら急進的な僧侶の活動は1947年の選挙をさかいに急速にしぼんでいった。これらの僧侶たちは都市の在家信者、エリート層の支持を得ることができなかった。もともと僧伽の中でも少数派に属し、内外からの批判を浴びた上に、宗教政策においてマルクス主義政党と急進派仏教僧侶とは最終的に相容れなくなったからである。こうして、指導的立場にあった僧侶は学問に専念したり、還俗したりして政治活動の一線を退いた (ダルマダーサ 1986: 536–542)。

さらに、こうした政治活動に積極的に関わる仏教僧侶の活動に致命的な打撃を与えたのが、急進派の僧侶によるバンダラナーヤカ首相の暗殺である。ただ、これら急進的仏教僧侶の出現には歴史的意義がある。その第一は、この運動が、おもにコロンボ周辺で起り、南西海岸部出身の僧侶によって担われた「都市型」の運動であったことである。第二に、この運動が、ウダラタの保守的・伝統的なシャム派の長老支配への批判として起った点である。活動の中心になった僧侶は仏教学校出身者が多く、大土地を所有する富裕な大寺院経営を批判する階級闘争の意味があった。これによって、仏教はマルクス主義的社会的労働者階級を巻き込んだ大衆運動に発展する素地をつくったのである (Tambiah 1992: 20; Bond 1988: 69–70; Phadnis 1976: 158–188)。

1950年代後半は、アジア地域においてはそれまでのあくまでも一国家一国民をめざすヨーロッパ型ナショナリズムから、多元的な国家統合を図るアメリカ・ソ連型ナショナリズムに転換した時代である。たとえばインドネシアにおけるパンチャシラ政策や、インドの言語州問題は、その一例である (杉本 1997: 144)。スリランカにおいても、独立前後の穏健で均質なヨーロッパ型国家統合理念から民族統合を前提にした多元的な国家統合理念へと推移し、その過程で出現したシンハラ仏教ナショナリズムはいったんは後景に退かざるを得なかった。ただ、こうした宗教の名による政治的対立の構図は、その後も大きな影響力を保ちつづけた。象徴的な例として、ダルマパーラの業績を集成したグルゲーは1965年に、1927年のダルマパーラの言葉をもって序

論を締めくくっている。

ダルマパーラ没して32年、立て、目覚めよ、団結せよ、そして神聖性と平和の軍隊に加わって邪悪な軍勢を打ち負かそう (R.R.: lxxxiii)。

## 結論 鵝の嘴ほど食ひ違ふ

ダルマパーラの武闘派路線は政治比丘を經由し、仏教僧侶の社会運動として現在まで連綿とつづいている。そして、1915年当時のムスリムへの敵意は、独立後と同じレトリックでタミル人 (dāmala=Sinhala, damila=Pali) に向けられることになった。すでに拙稿でもくりかえし述べたように、王朝末期のウダラタ王国の太守王朝 (Nayakkar Dynasty, 1739–1815) は、国内では身分的に釣り合う相手が見つからなくなったために、南インド、ナーヤッカル王朝の助けを借りなければならず、ついには南インド出身の王を擁立しなければならなくなった。これによってウダラタ王国のヒンドゥー化が極まったのである (杉本 2003)。

ダルマパーラはシンハラ王家がタミル王家に実質的に乗っ取られた事態を重く見て、反タミル感情をあらわにしている。たとえばダルマパーラ自身 1902年の講演で、シンハラ王朝最後の何代かの王室が、タミル起源つまりドラヴィダ起源であり、要するに非アーリヤ起源であることを強調している。そして、タミル人王はヒンドゥー教 (Brahmanism) のシヴァ神を信仰していて、あらゆる手段で釈尊仏陀の宗教を破壊しようとしている、と強調している (R.R.: 480)。こうした発言は独立後にシンハラ、タミルの対立が顕在化するとともに、繰り返し脚光を浴びることになったのである。

スリランカは1983年からシンハラ仏教徒とタミル・ヒンドゥー教徒の間の宗教・民族対立という構図で、政治的社会的な混乱期を経験する。シンハラ側から少数派のタミルを攻撃するさいのレトリックは、ダルマパーラが概念化した民族的なアーリヤ対ドラヴィダ、宗教的な仏教徒対ヒンドゥー教徒、そして『大王統史』史観でいえばドゥッタガーマニー対エララという二項対立図式であり、これが現実的な紛争の場でさかんに広宣された。基本的にシンハラの人びとの間にあった不満は、専門職や大きなビジネスなどの多くの部分を少数派のタミル人やムスリムが支配していたことである。1983年7月のコロンボにおけるタミル商店襲撃が一部のシンハラによる組織だった行動であるとのうわさが絶えなかったが、その背後にはこうした経済的格差の問題が潜在していたのである (cf. CRD 1984)。

1983年からはじまった紛争のさなかに、釈尊仏陀によって浄化されて仏法の島 (dharmadwipa) となり仏教徒が優勢となったこの島、この民は、キリスト教的にいえば「約束の島」、「選ばれた民」としての優位性が主張され、反タミル・キャンペーンの底流をかたちづくった。この選民思想は、すでに1930年代のナショナリズム運動のなかで、のちに首相をつとめたD. S. セーナナーヤカなどにも遡ることができる。その演説は1939年に英語で行われたもので、シンハラは一つの血と一つの国をもつ、われわれは選ばれた民である、と主張している (Bartholomeusz 2002: 142)。このキリスト教的な言い回しが単なるアナロジーではなく実体化されたイデオロギーと化していたところがわれわれにとって重大な問題である。

1983年当時の新聞紙上に掲載された政府高官の演説はこうしたイデオロギーの強固さを裏付けている。「われわれの島(故国スリランカ)は釈尊仏陀の三度の来島によって三度浄化された。したがってわれわれの故国は三度祝福された。この島は仏教の住まう地として予定されていた」。そして、仏教徒は基本的に非暴力を旨とすべきだといいつつも、シンハラ仏教徒にはタミル人とは異なって仏法による自衛的な暴力は許されていると述べる (Island 15-08-1983)。バーソロミユスはさらに政府高官や国会議員などによるこの手の発言を紹介している。また、筆者自身当時の新聞紙上ではしばしばドゥッタガーマニー-エララ神話が取りあげられていた例を数かず目にした経験がある (Bartholomeusz 2002: 87-100)。

当時のジャヤワルダナ大統領は建前としては諸宗教、諸民族の融和を訴えたが、しかし非暴力は否定する。ジャヤワルダナが好んで引用したのは、『大王統史』におけるサンガボー王 (Sangabo, 247-249) の例である。サンガボー王は敬虔な仏教徒王として有名であるが、慈悲によってすべての囚人を解放したところ、国の治安は混乱し、人びとの信頼を失ったといわれる。ジャヤワルダナはこの例を引きながら、自分は人びとの信任を得て大統領に選ばれたのであるから、人びとを守る義務があるのだと述べている。国家統合のための暴力についてのジャヤワルダナの立場はやや微妙とはいえ、仏教僧侶なども自衛の戦いは辞さない構えであると理解していたのは確かである (Bartholomeusz 2002: 65-66)。

このように、「仏教王」のメタファーを用いて統治を円滑化しようとする傾向は、ジャヤワルダナが典型で、その後継者で1993年に暗殺されたプレマダーサ (Ranasinghe Premadasa, 1924-93) 大統領 (1989-93) も、みずからを仏教王とするイメージ戦略をとっていた。しかし、1980年代に首相をつとめていたプレマダーサは、1983年暴動の際に組織的なタミル商店襲撃の背後にいる人物として噂されており、

ややダーティーなイメージも手伝って人びとの支持を集めることができなかった (Bartholomeusz 2002: 146-147, 157)。あるいは北部のタミル過激派の拠点を奪回した アヌルッダ・ラトワッター (Anurudda Ratwatte, 1938-2011) 将軍をドゥッタガーマニーに、プラバーカラン LTTE 議長をエラーラに譬えるような言説も見られた (Bartholomeusz 2002: 153)。

また、村落レベルではそれまで深刻な対立関係が口の端にのぼることはなかった。中央高地農村における調査を実施していても、村内には 1 人だけタミル・ヒンドゥー教徒の床屋職の老人がいたのと、隣村から入ってきたムスリムが十数戸あり、ほかはシンハラという構成のなかで、直接宗教・民族対立が表面化することはなかった。ただ、紛争が深刻化し、1980 年代後半になると農村部にも直接の影響が及ぶにいたって、直接タミル、ムスリムなどを対象にはしないものの、言説としてタミル人などはインド本土という帰る場所があるけれど、シンハラ人はかつてはモルディヴ諸島に仲間がいたけれどいまはなく、もうこの島でしか生活できないのだ、と島を追い出されることへの恐怖を語るようになった。

こうして、1950 年代に宗教と民族が連動する近代的プロテスタント的形態がスリランカにおいて実体化され、一次下火になってはいたものの、1980 年代にはいと民族・宗教間対立は外圧も加わって再び表面化し、1983 年以降は国家体制そのものが脅かされる結果になった。アナガーリカ・ダルマパーラの高邁な理念は、政治的には功罪相半ばするといわなければならない。もちろんその責任をすべてダルマパーラにかぶせることはできないが、こうした対立の論理の根拠を与えた責め的一端は負うべきものと考えている (Bartholomeusz 2002)。

拙稿でも述べたように、南アジアの宗教ナショナリストはおおむね「普遍宗教 universal religion」を目的としながら、じっさいは偏狭なローカリズムに内向し、相互の微細な差異を根拠に離合集散を繰り返していた。ヒンドゥー・ナショナリズムに偏ったスワミ・ヴィヴェーカーナンダ、ダヤーナンダ・サラスワティ、アニー・ベサント、仏教ナショナリズムに偏ったアナガーリカ・ダルマパーラ、そのなかであって外部者として中立を保とうとしたが、微妙に仏教あるいはヒンドゥー教への傾きを批判された鶴的なオールコット大佐などは、結局のところナショナリストとしては敗北に終わった。こうした植民地エリートの脆弱性の原因は、まさにこれらの人びとが掲げた「普遍宗教」の理念そのものにあった (杉本 2010; Chandler 1996)。

植民地エリート・ナショナリストの究極の目的は、当然ながら植民地支配からの脱却と自己決定権の回復にある。そのさいフランス革命以後の国家理念が、政教分離主

義、一国家一国民のいわゆる「国民国家」にあり、宗教的なタームでいえばプロテスタント的統合が志向されていたからである。この統合志向には根本的な矛盾がある。それは、統合の論理は排除の論理でもあること、全体統合の構築は外部存在の排除を伴っていること、つまり、統合性、全体性、普遍性はすぐれて排除、差別のシステムだということである。南アジアのナショナリストはこの普遍性の罫にとらわれ、相互の微細な差異をあげつらって個人的な遺恨をナショナルなレベルで晴らすような行為に陥っていた。ダルマパーラもまたその例外ではない。

一方、ダルマパーラと同様に科学的仏教を構想し、個人的な付き合いもあった神智協会のオールコット大佐とパウル・カルの想う仏教はダルマパーラのそれとは微妙にズレていた。それは、オールコットやカールが普遍志向の科学的仏教を構想したのに対して、ダルマパーラにとって科学的思考は、あくまでもシンハラ仏教、シンハラ民族の再興のための「根生の近代性 indigenous modernity」であって、西欧的な科学にのみこまれようとするものではなかった (McMahan 2008: 112–113)。要するに、ダルマパーラの改革仏教は建前として普遍志向をうたうが、あくまでもナショナリスティックな限界をもち、むしろそうしたミッションを自ら強烈に志向したものだということになる。その意味でもダルマパーラの仏教ナショナリズムは良くも悪くもスリランカに固有のものだということができる。

植民地エリートの脆弱性の由来はまさに、語彙はローカルだが文法・語法は大いなる敵のもの、すなわちキリスト教、ミッションそれもプロテスタント的なものだったところにある。ダルマパーラは意図的にミッションの方法論を学んでいたが、それはスワミ・ヴィヴェーカーナンダなどにも共通している (Brekke 2002: 77)。一方神智協会はこれを外部から南アジアに持ち込んだ。そこで成立したのは西欧と東洋の奇妙な合作としての宗教ナショナリズムである。それは、東洋からは近代主義のチャンピオンとして評価されながら、しかしその実体は西欧の脱近代主義、反近代主義の東洋かぶれとの奇妙なコラボレーションであった。

宗教と暴力との関係についていえば、バーソロミューズがその著書の冒頭に象徴的に紹介されている仏教僧侶ランブッカナ・シッダールタ (Rambukkana Siddhartha) 師が作詞した軍隊歌がまさに仏教が正統化する戦争というレトリックの極北に位置している (Bartholomeusz 2002: xix)。それは平和主義を標榜する仏教にとって、「裏切り」であるのか (Tambiah 1992)、それとも仏教経典にもその論理が見いだせるのかの究極の選択である (Bartholomeusz 2002: xxi, 8, 10)。ただ、ここできわめて深刻な問題なのは、セネウィラトナがいうように、スリランカ側の僧侶が19世紀後半にインド

学者によって発明された「ヨーロッパ的仏教規範 Euro-Buddhist Canon」の進展に加担したこと、そして皮肉にも、この規範が西欧勢力によって植民地化された仏教の故国で宗教ナショナリストの復活を支配し嚮導したことである (Bartholomeus 2002: 11; Seneviratne 1999: 2)。

冒頭でもふれたように、マクマハンは、東西のコラボレーションは、一方では東洋における植民地支配への反撥があり、いま一方では西欧における科学主義全盛のもとでの既存宗教の地盤低下への危機感があったと指摘する (McMahan 2008: 14)。こうした政治的意図から出た宗教改革は当然ながら仏教に限られるものではなく、拙稿で検討したインドの新ヒンドゥー教、さらにはその他の非西欧世界における宗教再編を基軸にしたナショナリズムにまで射程がおよんでいる (杉本 2010)。東西の知識人のあいだでのこうした誤解のものが、キリスト教的な文脈での過度のカトリシズム批判に端を発していることはすでに指摘したことがある (杉本 2002; 2003)。少なくとも南アジアの近代ナショナリズムにおいてはこうした誤解の産物がいまもって社会全体を席捲し、国家的な危機を演出している。それは高邁な普遍主義の旗を掲げながら、ルサンチマン精神によって互いに対立を深め離反し合った偏狭なナショナリズムの置き土産である。

こうして東西の合作には微細なしかし決定的なすれ違いが生じている。東と西の<sup>いすか</sup>鴉の<sup>はし</sup>嘴の食い違いは、西欧にとっては自らのキリスト教伝統を前提にその「文法」にもとづいて「語彙」としてのエキゾティックな東洋に憧憬を抱くものに対して、東洋は自らの伝統を前提に近代文明のチャンピオンとして西洋に憧れをもつ。そこではいずれも本流をはずれたエリートが自己の存在証明を得るために互いを利用し合っているにすぎない。それは結果として、近代宗教とナショナリズムとの親和性を背景に、今日的なさまざまな課題を生みだしている。その意味でも、その起源、由来における微細な差異を、夫婦仲を割くように問題化し分析する系譜学的方法論が有用でありまた必要である。

さらに、小論の議論を突きつめるならば、インドのみならず旧植民地におけるエリート・ナショナリストの脆弱性という大きな問題に逢着する。その意味ではインドのナショナリズムを論じて第三世界のナショナリズム論として古典的な意義をもつパールタ・チャテルジーの議論に通じている (Chatterjee 1993)。ただし、チャテルジーに限らず、研究者そのものが自らがエリート主義の轡をひきずっていることの限界も否定することはできない。その意味でも、現代の宗教ナショナリズムについての自省的な系譜学的研究が焦眉の急なのである。

## 註記

小論は、2010年8月21日に開催された新仏教研究会における「普遍宗教の競艶——ダルマパーラと南アジアのナショナリズム」と題した報告をもとにしている。主催者の吉永進一氏（舞鶴工業高等専門学校）、赤井敏夫氏（神戸学院大学）をはじめとする研究会参加者にはさまざま有益なコメントをいただいた。ここに記して感謝申し上げる。

なお、この研究会の主題である杉村楚人冠（1872–1945）の創刊になる『新佛教』誌（1900年創刊）あるいはその発行母体であった「佛教清徒同志會」のちの「新佛教同志會」などは、ダルマパーラの改革仏教と理念的な共通性がある興味深い。また、杉村による「訪問餘録」などにはダルマパーラについてのコメントなどが忌憚なく述べられていてこれまた興味を引く。両者の比較研究などが可能であれば、同時代的な宗教運動の意義について新たな知見が生まれるかもしれない。

### 新佛教同志會綱領

我徒は佛教の健全なる信仰を根本義とす。

我徒は健全なる信仰智識及び道義を振作して、社会の根本的な改善を力む。

我徒は佛教及び其の他宗教の自由討究を主張す。

我徒は迷信の勦絶を期す。

我徒は従来の宗教的制度及び儀式を保持するの必要を認めず。

我徒は宗教に対する政治上の保護干渉を斥く。

（ダルマパーラ）氏が前年神智學會などに關係して居た頃とは違つて、餘程考が「新佛教」的になつて來て居るから、早く行つて來玉へと…

僕はツリーピタカとは…エバミノンダスの配下に屬した者でもあるかと思つたら、お經だと分つたので聊か面喰はざるを得なかつた。

純粹なる佛教の教には、迷信もない、儀式もない、宗教は現世の人類の爲に盡すべき一の活動を意味するものである。

右の新信仰とともに斷然神智學會と絶縁したことを話して…

（楚人冠杉村縦横「訪問餘録」『新佛教』7: 316–318, 1902）

音に名高きスマンガラ大僧正はコロムボ市を距る大凡四里の地マリガカンダに居る…其の無禮極まる實に屎腸が煮ゆる位である。

其大僧正の顔つきはドーかと云へば、丸で猿のヨである。否其顔つきのみでない。凡ての格好が猿然として居る。何となく香具師然たる人相が面に現けてゐる。

大僧正を道具に使つて居る一否飾物にして居るのはダルマパーラ君と、マドラスに居るオルゴット氏である。コロムボの佛教靈智會—ブデスト、セヨソフィカル、ソサイテーターも確に大僧正の鎗持である。

兎角、沐猴にして冠すてふ人物は駄目である。特に猿の面をして居る人物に碌な奴はない。  
（井蛙庵主「いんどだより」『新佛教』3: 226–227, 1902）

## 文 献

- 南傳大藏經：『南傳大藏經』（65 卷）1935-41。  
D.L.: *Dharmapala Lipi* (Dharmapala Letters) ed. Ananda W. P. Guruge, Colombo: Government Press. 1965.  
O.D.L.: *Old Diary Leaves* (6 vols.), by Henry Steel Olcott, Madras: Theosophical Publishing House. 1895-1935.  
R.R.: *Return to Righteousness: A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala*, ed. Ananda W. P. Guruge, The Anagarika Dharmapala Birth Centenary Committee, Ministry of Education and Cultural Affairs, Ceylon 1965.  
S.B.: *Sinhala Bhauddaya*.  
S.S.: *Sarasavi Sandaresa*.  
U.C.H.C.: *University of Ceylon History of Ceylon*, 3 vols.  
Dv.: *Dipavamsa*.  
Mv.: *Mahavamsa*.
- 石井米雄  
1975 『上座部仏教の政治社会学』東京：創文社。  
重田園江  
2011 『ミシェル・フーコー——近代を裏から読む』東京：筑摩書房（ちくま新書）。  
佐藤哲朗  
2008 『大アジア思想活劇——仏教が結んだ、もうひとつの近代史』（改訂増補版）仙台：サング。
- 杉本良男  
1978 「あの世：この世、浄：不浄——Sinhalese 仏教における儀礼の構造」『民族学研究』43(1): 39-62。  
1988 「シンハラ仏法論」千葉正士編『スリランカの多元的法体制』pp. 269-313, 東京：成文堂。  
1990 「裏表護呪経儀礼——スリランカ・ウダウタのピリット」『アカデミア（人文・社会科学編）』51: 215-335。  
1992 「アンチ・ブラーフマン——タミル・ナードゥのカースト制と権力」杉本良男編『伝統宗教と知識』pp. 65-120, 名古屋：南山大学人類学研究所。  
1995 「民族宗教と国民宗教——スリランカにおける宗教・民族問題」杉本良男編『宗教・民族・伝統——イデオロギー論的考察』pp.215-236, 名古屋：南山大学人類学研究所。  
1997 「南・東南アジアの宗教と民族・ナショナリズム」中野毅・飯田剛史・山中弘編『宗教とナショナリズム』pp. 124-145, 京都：世界思想社。  
2001 「儀礼の受難」杉島敬志編『人類学的実践の再構築——ポストコロニアル転回以後』pp. 246-270, 京都：世界思想社。  
2002 「帝国の夢、国家の軛——福音と文明化のパラドックス」杉本良男編『福音と文明の人類学的研究』（国立民族学博物館調査報告 31）pp. 13-53。  
2003 「儀礼の受難——楞伽島奇談」『国立民族学博物館研究報告』27(4): 615-681。  
2009 「人類学とキリスト教」『民博通信』127: 2-3。  
2010 「比較による真理の追求——マックス・ミュラーとマダム・ブラヴァツキー」出口顯・三尾稔編『人類学的比較再考』（国立民族学博物館調査報告 90）pp. 173-226, 大阪：国立民族学博物館。
- 高崎直道  
1983 『仏教入門』東京：東京大学出版会。  
中村元・三枝充恵  
1987 『バウッタ・仏教』東京：小学館。  
奈良康明  
1979 『仏教史 I——インド・東南アジア』（世界宗教史叢書 7）東京：山川出版社。

- 前田惠學  
 1975 『仏教要説—インドと中国』 東京：山喜房佛書林。
- 前田惠學 (編)  
 1986 『現代スリランカの上座仏教』 東京：山喜房佛書林。
- 宮坂宥勝  
 1975 『釈尊—その行動と思想』 (東洋人の行動の思想 1) 東京：評論社。
- 山口昌男  
 1971 『アフリカの神話的世界』 東京：岩波書店 (岩波新書)。
- 渡辺照宏  
 1966 『新釈尊伝』 東京：大法輪閣。
- アサド, タラル  
 2004 『宗教の系譜—キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』 中村圭志訳, 東京：岩波書店。
- ゴンブリッチ, リチャード, ガナナート・オバーセーカラ  
 2002 『スリランカの仏教』 島岩訳, 京都：法蔵館。
- スピックス, リー  
 2006 『フリードリヒ・ニーチェ』 大貫敦子・三島憲一訳, 東京：青土社。
- ダルマダーサ, K. N. O.  
 1986 「スリランカの近代化と上座仏教の対応 (三) —現代スリランカにおける仏教と政治」 (前田惠學編) 『現代スリランカの上座仏教』 pp. 534-563, 東京：山喜房佛書林。
- ドゥ・ヨング, J. W.  
 1975 『仏教研究の歴史』 平川彰訳, 東京：春秋社。
- ドゥルーズ, ジル  
 2008 『ニーチェと哲学』 江川隆男訳, 東京：河出書房新社 (河出文庫)。
- フーコー, ミシェル  
 1999 『ミシェル・フーコー思考集成 IV 1971-1973 規範 / 社会』 東京：筑摩書房。
- ポリアコフ, レオン  
 1985 『アーリア神話—ヨーロッパにおける人種主義と民族主義の源泉』 (叢書ユニベルシタス) アーリア主義研究会訳, 東京：法政大学出版局。
- Amunugama, Sarath  
 1985 Anagarika Dharmapala (1864-1933) and the Transformation of Sinhala Buddhist Organization in a Colonial Setting, *Social Science Information* 24(4): 697-730.
- Barrows, John Henry  
 1893 *The World's Parliament of Religions: an Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, Held in Chicago in Connection with The Columbian Exposition of 1893*. Chicago: The Parliament Publishing.
- Barnett, L. D.  
 1921 The Early History of Southern India. *The Cambridge History of India*. pp. 593-603.
- Bartholomeusz, Tessa J.  
 2002 *In Defense of Dharma: Just-War Ideology in Buddhist Sri Lanka*. London: Routledge.
- Bond, G. D.  
 1988 *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Brekke, Torkel  
 2002 *Makers of Modern Indian Religion, in the Late Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Caldwell, Robert  
 1956 *Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian Family of Languages*. Madras: University of Madras.
- Chandler, Daniel Ross  
 1996 *Toward Universal Religion: Voices of American and Indian Spirituality*. (Contributions to the Study of Religion) London: Greenwood.

- Chatterjee, Partha  
1986 *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* London: Zed Books.  
1993 *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Clifford, Regina T.  
1978 The Dhammadipa Tradition of Sri Lanka: Three Models within the Sinhalese Chronicles. In B. L. Smith (ed.) *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, pp. 36–47. Chambersburg: Anima Books.
- CRD (Committee for Rational Development)  
1984 *Sri Lanka the Ethnic Conflict: Myths, Realities & Perspectives*. New Delhi: Navrang.
- de Silva, K. M.  
1981 *A History of Sri Lanka*. Delhi: Oxford University Press.
- de Silva, Lynn  
1980 (1974) *Buddhism: Beliefs and Practices in Sri Lanka*. (2nd.ed.) Colombo: Ecumenical Institute.
- de Silva, W. A.  
1911 Notes on the Bali Ceremonies of the Sinhalese, *Journal of the Royal Asiatic Society (Ceylon Branch)* 22(64):140–157.
- Dewaraja, L. S.  
1988 (1972) *The Kandyan Kingdom of Ceylon, 1707–1782*. (2nd.rev.ed.) Colombo: Lake House.
- Dharmadasa, K. N. O.  
1992 *Language, Religion, and Ethnic Assertiveness: The Growth of Sinhalese Nationalism in Sri Lanka*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Dharmapala, Anagarika  
1917 *The Arya Dharma of Sakya Muni, Gautama Buddha. or The Ethics of Self Discipline*. Calcutta: Maha Bodhi Society.
- Dumont, Louis  
1970 *Religion/Politics and History in India: Collected Papers in Indian Sociology*. Paris: Mouton Publishers.  
1980 (1966) *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Evers, Hans-Dieter  
1972 *Monks, Priests and Peasants: A Study of Buddhism and Social Structure in Central Ceylon*. Leiden: E.J. Brill.
- Gombrich, Richard F.  
1971 *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford: Clarendon.
- Gunawardana, R. A. L. H.  
1978 The Kinsmen of the Buddha: Myth as Political Charter in the Ancient and Early Medieval Kingdoms of Sri Lanka. In B. L. Smith (ed.) *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, pp. 96–106. Chambersburg: Anima Books.  
1984 The People of the Lion: Sinhala Consciousness in History and Historiography. In SSA (ed.) *Ethnicity and Social Change in Sri Lanka*, pp. 1–53. Colombo: Social Scientists' Association.
- Hardy, R. Spence  
1841 *British Government and the Idolatry of Ceylon*. London: Crofts and Blenkarn.  
1880 *Manual of Buddhism: In its Modern Development*. Edinburgh: Williams and Norgate.
- Holt, John Clifford  
1996 *The Religious World of Kirti Sri: Buddhism, Art, and Politics in Late Medieval Sri Lanka*. New York: Oxford University Press.
- Jayarajan, Paul M.  
n.d. *History of the Evolution of the Island of Ceylon*. Colombo: The Colombo Apothecaries'.
- Kemper, Steven  
1991 *The Presence of the Past: Chronicles, Politics, and Culture in Sinhalese Life*. Ithaca: Cornell University Press.

- Lopez, Donald S. Jr. (ed.)  
 2002 *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West*. Boston: Beacon Press.
- McMahan, David  
 2008 *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press.
- Malalgoda, K.  
 1976 *Buddhism in Sinhalese Society 1750–1900: A Study of Religious Revival and Change*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Mendis, G. C.  
 1935 *Our Heritage*. Colombo: The Colombo Apothecaries’.
- Nissan, Elizabeth  
 1989 History in the Making: Anuradhapura and the Sinhala Buddhist Nation. *Social Analysis* 25: 64–77.
- Obeyesekere, Gananath  
 1972 Religious Symbolism and Political Change in Ceylon. In Smith B. L. (ed.) *Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*, pp. 58–78. Chambersburg: American Academy of Religion.  
 1976 Personal Identity and Cultural Crisis: The Case of Anagarika Dharmapala of Sri Lanka. In Frank Reynolds and Donald Capps (eds.) *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*, pp. 221–252. The Hague: Mouton.  
 1979 The Vicissitudes of the Sinhala-Buddhist Identity through Time and Change. In M. Roberts (ed.) *Collective Identities, Nationalisms and Protest in Modern Sri Lanka*, pp. 279–313. Colombo: Marga Institute.
- Paranavitana, Senarat  
 1960 Civilization of the Period: Religion. *University of Ceylon History of Ceylon* (Volume I Part II), pp. 745–769. Colombo: University of Ceylon Press.  
 1980 (1967) *Sinhala*. (3rd. ed.) Colombo: Lake House.
- Phadnis, Urmila  
 1976 *Religion and Politics in Sri Lanka*. New Delhi: Manohar.
- Prothero, Stephen  
 1996 *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rahula, Walpola  
 1966 *History of Buddhism in Ceylon*. (2nd. ed.) Colombo: M.D. Gunasena.
- Reynolds, Frank  
 1972 The Two Wheels of Dhamma: A Study of Early Buddhism. In B. L. Smith (ed.) *The Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*, pp. 6–30. Chambersburg: American Academy of Religion.
- Roberts, Michael  
 1982 *Caste Conflict and Elite Formation: The Rise of a Karava Elite in Sri Lanka, 1500–1931*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rogers, John D.  
 1987 *Crime, Justice and Society in Colonial Sri Lanka*. London: Curzon.
- Sangharakshita, Bhikshu  
 1964 *Anagarika Dharmapala: A Biographical Sketch*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Sarachchandra, E. R.  
 1966 (1952) *The Folk Drama of Ceylon*. (2nd. ed.) Colombo: The Department of Cultural Affairs.
- Seneviratne, H. L.  
 1999 *The Work of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Siriweera, W. I.  
 1984 The Dutthagamani-Elara Episode: A Reassessment. In SSA (ed.) *Ethnicity and Social Change in Sri Lanka*, pp. 54–73. Colombo: Social Scientists’ Association.
- Smith, Bardwell L.  
 1972a The Ideal Social Order as Portrayed in the Chronicles of Ceylon. In B. L. Smith (ed.) *The*

- Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*, pp. 31–57. Chambersburg: American Academy of Religion.
- 1972b Sinhalese Buddhism and the Dilemmas of Reinterpretation. In B. L. Smith(ed.) *The Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*, pp. 79–106. Chambersburg: American Academy of Religion.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja  
1992 *Buddhism Betrayed?: Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Taylor, Charles  
1989 *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wachissara, K.  
1961 *Vālivita Saranankara and the Revival of Buddhism in Ceylon*. Ph.D. Dissertation, London University.
- Wickremeratne, L. Ananda  
1984 *The Genesis of an Orientalist: Thomas William Rhys Davids and Buddhism in Sri Lanka*. Delhi: Motilal Banarsidass.