

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

普遍主義の響宴：
アナガーリカ・ダルマパーラと神智協会

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2020-01-23 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	https://doi.org/10.15021/00009480

普遍主義の響宴

—アナガーリカ・ダルマパーラと神智協会—

杉本良男*

*Symposion of Universalists:
Anagarika Dharmapala and Theosophy*

Yoshio Sugimoto

小論は、スリランカ（セイロン）の仏教改革者アナガーリカ・ダルマパーラにおける神智主義の影響に関する人類学的系譜学的研究である。ダルマパーラは4度日本を訪れ、仏教界の統合を訴えるとともに、明治維新以降の目覚ましい経済・技術発展にとりわけ大きな関心を抱き、その成果をセイロンに持ち帰ろうとした。実際、帰国後セイロンで職業学校などを創設して、母国の経済・技術発展に貢献しようとした。そこには、同じく伝統主義者としてふるまったマハートマ・ガンディーと同様に、根本的に近代主義者としての性格が見えている。ところで、一連のダルマパーラの活動の手助けをしたのは、神智協会のメンバーであったこと、さらには生涯を通じて神智主義、神智協会の影響が決定的に重要であったことは、これまでそれほど深くは論じられてこなかった。しかし、ケンパーが言うようにダルマパーラにおける神智主義が世上考えられているよりはるかにその影響が決定的であったことは否定すべくもない。さらに、神智協会が母体となってセイロンに創設された仏教神智協会は、ダルマパーラの大菩提会とは仇敵のような立場ではあったが、ともに仏教ナショナリズムを強硬に主張した点では共通していた。仏教神智協会には、S.W.R.D. バンダーラナーヤカ、ダッドリー・セーナーナーヤカ、J.R. ジャヤワルダナなど、長く独立セイロン、スリランカを支えた指導者が集まっていた。その後の過激派集団 JVP への影響も含めて、神智主義の普遍宗教理念が、逆に生み出したさまざまな分断線は、現在まで混乱を招いている。同じように、インド・パキスタン分離を避けられなかったマハートマ・ガンディーとともに、神智主

*国立民族学博物館

Key Words : Sri Lanka, Ceylon, Dharmapala, theosophy, Buddhist nationalism

キーワード : スリランカ, セイロン, ダルマパーラ, 神智主義, 仏教ナショナリズム

義、秘教思想を媒介にしたその「普遍主義」の功罪について、その責めを問うというよりは、たとえそれが意図せざる帰結ではあっても、その背景、関係性、経緯などを解きほぐす系譜学的研究に委ねて、問い直されるべき立場にある。

This anthropological, genealogical study examines Sinhala Buddhist nationalism in Sri Lanka after the influence of Anagarika Dharmapala (1864–1933), an internationally reputed, Buddhist reformist and Sinhala nationalist of Ceylon. During his life, which was devoted entirely to the propagation of Buddhism and militant Sinhala-Arya Buddhist nationalism, he visited Japan four times, 1889, 1893, 1902, and 1913. The connection between Japan and Dharmapala was established through the Theosophical Society, founded in 1875 in New York, later shifted to Madras in 1879. As Dr. Stephen Kemper rightly pointed out, Dharmapala was much more deeply influenced by theosophy than scholarly accounts have averred. His family was devoutly Buddhist and Theosophist. At the age of 16, Dharmapala first met co-founders of the Theosophical Society, “Madame” Blavatsky and ‘Colonel’ Olcott, in Colombo in 1880. He joined the Society in 1884, and left for Madras to assist the work of Blavatsky and Olcott. However, tensions arose in his relationship with the Society, particularly with Olcott, mainly because of his progressive identification with the Buddhist cause after foundation of the Maha Bodhi Society in 1891.

Although Dharmapala had great sympathy for Japan, he did not later make much headway in Japan. The main reason underpinning the failure of Dharmapala’s project for a unified Buddhist mission in Japan based on the cooperation of all the Buddhist sects was the Mahayana–Theravada schism and severe sectarian conflicts. As a modernist, he was concerned about Japanese economic and technological development after the Meiji Revolution as well as Buddhist revivalist and reformist. Dharmapala founded the Hewavitarana Industrial Centre as the first industrial training school in the country. His idea was a fusion of modern technology and economic development with traditional Theravada Buddhist values. Both Anagarika Dharmapala and Mahatma Gandhi (1869–1948) were from merchant background families of South Asia under British colonial rule. As elite nationalists, they held paradoxical beliefs about British and Western modernism with traditional religious universalism based on traditional Hindu and Buddhist ideas.

はじめに	3 東と東のすれ違い
1 神智協会とセイロン仏教	3.1 日露戦争の衝撃
1.1 仏教対キリスト教	3.2 田中智學と岡倉天心
1.2 仏教への「改宗」	3.3 近代主義者
1.3 信者部の重要性	3.4 衣装とナショナリズム
1.4 在家の出家者	4 文化ナショナリズム
2 在家と出家の仏教	4.1 シンハラ・アーリヤ神話の遺産
2.1 プロテスタント仏教	4.2 大衆文化の効用
2.2 ベンガル・コネクション	4.3 ダルマパーラの後裔
2.3 ヒンドゥー教と仏教	4.4 普遍主義の響宴
2.4 宗教的普遍主義	5 おわりに

はじめに

小論は、セイロン（スリランカ¹⁾）仏教の近代的改革を推進し、シンハラ仏教ナショナリズムの中心にあったアナガーリカ・ダルマパーラことドン・デヴィッド・ヘーワーウィターラナ（Anagarika Dharmapala = Don David Hewavitarana, 1864–1933）における神智主義の影響を考察の核として、現代にまで残るその影響について、とくに当時の植民地エリートが、普遍主義を理念として掲げながら、現実にはナショナリズムを体現しつつ、たがいに離合集散を繰り返した「普遍主義の響宴」について考察する人類学的系譜学的研究である。

アナガーリカ・ダルマパーラに関する研究は、奇しくも生誕 150 年に当たる 2014 年前後から相次いで大部にして質の高い研究書が出版されて、一気に活況を呈するに至った。なかでも注目すべきなのは、スリランカにおける近代テクノロジー導入についてのイデオロギー論的研究を行ったニーラ・ウィクラマシンハ（Nira Wickramasinghe, ライデン大学）、シンハラ・ナショナリストとしての側面とともに、とくに国際的な活動の展開を重視したスティーヴン・ケンパー（Steven Kemper, バイツ・カレッジ）、それにスリランカの閣僚もつとめた異色の社会人類学者サラット・アムヌガマ（Sarath Amunugama）などによる研究である（Wickramasinghe

2014; Kemper 2015; Amunugama 2016)。ほかにも、古代からの歴史記述の現代的意義に関連して独立後のダルマパーラの遺産について述べたローシャン・ダ・シルワ・ウィジェーラトナ (de Silva Wijeyeratne 2014), ダルマパーラからバンダラナーヤカを経て現在までに至るシンハラ・ナショナリズム (リバイバリズム) の系譜学的研究と銘打ったハルシャナ・ランブクウェラ (Rambukwella 2018), ナショナリズムの現状を考察したラジェーシュ・ウェーヌゴパール (Venugopal 2018)²⁾ など独立後現在までのシンハラ仏教ナショナリズムについての研究, さらにベンガルとの関係について詳細な考察を行っている外川昌彦 (2016; 2018) などの研究が公刊され, いずれもシンハラ・ナショナリズムとの関連でダルマパーラについて直接間接に論じている。小稿でとりわけ注目するのは, 近代主義者としてのダルマパーラについて述べたウィクラマシンハ, ケンパーの研究, および神智協会 (神智学協会), 神智主義 (神智学, 神智論) の強い影響を強調しているケンパーとアムヌガマの研究である。

一連の著書でスリランカ (セイロン) の近代についての考察を続けているウィクラマシンハの著書 (2014) は, 日常生活に静かに入り込んできた, ミシン, レコード, トラム, 自転車, ほかのさまざまな工業製品の消費と利用を通じた, 非エリート, 例えばテイラー, お針子, 商店主, 労働者などにとっての近代についての考察であり, これらの人びとにとっての近代は, こうした変貌するモノの世界を通して養われるものだと結論づけている。ウィクラマシンハの視点は, 日常性の権力を問うフーコーを敷衍し, セイロンにおける非エリートの日常的で規範化された生活における近代を問う。そのさい, スリランカは, グローバル, 地域, 国家, 家庭, 個人の, 多元的な「ループ」の中に巻きこまれているのである (Wickramasinghe 2014: 5-9)。その中で, 日本はアメリカやドイツとともに, テクノロジーの面で深いつながりがあると同時に, 仏教国として, タイなどほかの仏教世界のネットワークを通じて二重に貢献していた。その上, 当時のセイロンにとって日本は, 大英帝国へのアンチテーゼであり, また道徳的権威づけの有力な根拠でもあったと指摘している (Wickramasinghe 2014: 92-93)。

一方, ケンパーの著書では, ダルマパーラにとって, 神秘主義的, 秘教主義的な神智主義が世上考えられているよりはるかにその影響が決定的であったことが強調されている。ケンパーはまた, 神智主義は仏教を西欧にもちこむための理論

的根拠を与えてくれたという (Kemper 2015: 52-53; 109)。また、ダルマパーラは四度来日しているが、これに際しても神智主義者 (Theosophist) が深く関わっていた。ダルマパーラは一族にセイロンの有力な神智主義者が多くあったために、若きころより神智主義に関心を持っていたのである。ダルマパーラの神智主義からの影響については、1891年から1905年までのあいだにしないで協会と距離をおくようになったことと、オバーセーカラのいうプロテスタント仏教の喩えなどが、その役割を過小評価させる原因になったとされる。じっさい、神智協会創設者の一人ヘンリー・オルコット (オールコット) 大佐 ('Colonel' Henry Steel Olcott, 1832-1907) との間に意見の相違をみて訣別し、その後はむしろ協会を敵対視するようになった。そのためダルマパーラへの神智主義の影響は若いころに限られると見るむきもある。

しかし、10代半ばから30代前半までの多感な時期に受けた影響は過小評価すべきではないし、その後も直接間接に深く関わりを持っていた。ケンパーは、要するに「ダルマパーラの生涯は、プロテスタンティズムの隠れた手よりも、神智主義の露わな手の方に影響されたのだ」(Kemper 2015: 57-58)、ダルマパーラは仏教普遍主義者であったが、それ以前にまずは神智主義的普遍主義者であった、とも指摘している (Kemper 2015: 56; 72-73)。さらに、仏教は古代の叡智、神智の非常に明確な窓であり、仏教は神智を理解するための唯一の宗教だと考えていたことから (Kemper 2015: 94)、「神智主義的仏教」(Theosophical Buddhism) だったとさえ評している (Kemper 2015: 88)。ただ、ケンパーは、オバーセーカラの所論を実体的なプロテスタンティズムとの対比で批判しており (Kemper 2015: 48-50)、メタファーとしての議論とはかみあっていない。

サラット・アムヌガマ (1939-) は、ケンパーにもまして浩瀚なダルマパーラ研究書を上梓した (Amunugama 2016)。アムヌガマは、歴代首相の下で閣僚を歴任した政治家であるが、社会人類学者としても高く評価されている。アムヌガマもまた神智協会の影響を強調するとともに、ダルマパーラの目覚ましい活動を支えた2つの要素に注目している。一つは家族的背景であり、コロンボ郊外の裕福な家具商の家に生まれて、生涯を通じて金銭面での苦労はなかったこと、いま一つは、海岸部の新興商人層がその活動を支えたことである。これらの人びとは熱心な仏教徒で、伝統的なシャム派寺院にとどまらず、むしろ新興のアマラプラ派、

ラーマンニヤ派の支援にむしろ力を注いだ。さらにティッサ・デーヴェンドラはその書評で、ジョン・ダ・シルワによる「タウン・ホール」(Town Hall) 芝居の効用が指摘されている点に注目している。これはアムヌガマや K.N.O. ダルマダーサ(ペーラーデニヤ大学)以外の外国人研究者にはそれほど注目されなかった点である(Dharmadasa 1992)。この芝居は、当初ターゲットとされていたエリート層だけでなく、むしろ港湾労働者や工場労働者などに広く愛好された。芝居にこめられたナショナリスティックなメッセージは、人びとに容易に受け取られる媒体になったという(Tissa Devendra, Review. *The Island* 31-Aug, 2016)。歴史学者ダ・シルワは、研究者と政治家との二足の草鞋をはくアムヌガマを称して、研究者としての官僚、というスリランカの伝統を国政にまで拡大したと高く評価している(de Silva 2016)。

さらにアムヌガマは、多くの外国の研究者がアーナンダ・グルゲーの編纂になるダルマパーラの発言集『正義への帰還』(*Return to Righteousness*, Guruge 1965)に依拠することの危険を指摘している。グルゲーはダルマパーラをシンハラ・アーリヤ・イデオログとして、ときには多少の歪曲も含めてその発言を編纂したという。グルゲーは、シンハラ語の発言集もまとめているが、そこにはかなりニュアンスが異なる部分があるというのである。アムヌガマはまた、ペーラーデニヤ大学のとくに社会学研究者を「ペーラーデニヤ社会学」と称して批判を加えている。さらに、オーバーセーカラ始め、リーチ、ヤルマン、タンバイヤーなどの古典的な人類学的研究にも批判の目を向けている。とりわけ、人類学者がこぞっていわゆる小伝統にあたる村落での儀礼や神話の研究を行ったことと、キリスト教ミッシンの活動が重なり合うことを指摘して耳が痛いところがある。これらの批判を含む第9章は長大な本書の圧巻とあってよい(Amunugama 2016: 348; 626-675)。アムヌガマが批判してやまない文献は、これまでわれわれもほぼ全面的に依拠してきただけに、その批判には真摯に耳を傾ける必要がある。その意味でもダルマパーラ研究は今後ますます新たな局面が開かれるものと考えられるが、それは逆に、ダルマパーラの存在が今もなおスリランカの内外で注目に値するのだということを如実に物語っている。

英国植民地支配のもと、南アジアのナショナリズムは主に西欧的教育をうけ、その中から自らの伝統に目覚めたダルマパーラを初めとする植民地エリートによっ

て担われた。ガンディーを除いて大衆動員に失敗したエリート指導者は、それぞれ固有の限界をかかえていた。その上、いずれも普遍主義 (universalism)、普遍宗教 (Univerdsal Religion) を標榜しながら、互いの思惑のささいな違いから離合集散を繰り返していた。これまで拙稿では、南アジア宗教ナショナリズムの系譜学と称して、あくまでも神智主義を狂言回しにしてエリート主義批判を行ってきた。そこではとくに、東と西との思惑のすれ違いや、エリート・ナショナリスト間の微妙なすれ違いが、むしろ大きく歴史を動かしてきた逆説について議論してきた (杉本 2003b; 2010; 2012; 2014; 2015a; 2015b; 2018)。その一方で、タミルナードゥにおける大衆映画がナショナリズムの普及に果たした役割も指摘したが、スリランカにおける芝居演劇の意義についても看過すべきでないことがわかる。それは、当時のエリート・ナショナリストが好んで使ったプリント・メディアとは異なって、大衆のそれも身体性を通じて直接訴えかけるメディアだからである (Sugimoto 2008; Dharmadasa 1992)。

ダルマパーラは、1889 (明治 22) 年から 1913 (大正 2) 年にかけて、都合 4 度日本を訪れている³⁾。このダルマパーラと日本との関係には、インドも絡んで複雑に織りなされた曼荼羅模様があり、西を媒介とした「東と東とのすれ違い」がある。それはいずれも異なった歴史状況の中で、異なった方向から西を向き、その影響を強く受けたエリート改革家の中での微細な差異から起ってきている。それはまた、エリートゆえの脆弱性を背負わざるを得なかったこの時代の植民地ナショナリストなどが等しく患った病いである。さらに、ケンパーやウィクラマシンハの指摘が当たっているとすれば、ダルマパーラにしても、また拙著でとりあげたマハートマ・ガンディーにしても、これまで以上に近代主義者としての側面が再検討されるべきであり (杉本 2018)、またケンパーやアムヌガマにしたがえば、神智主義、神智協会あるいはそれらを包含する秘教思想、神秘主義との関係が考慮されなければならない。ダルマパーラと日本との関係には、これらの看過すべきでない論点が含まれているのは明確である。

拙稿 (杉本 2012) では、K.N.O. ダルマダーサ (Dharmadasa 1992)、H.L. セネウイラトナ (Seneviratne 1999)、テッサ・バーソロミューズ (Bartholomeusz 2002) など、それまでそれほど注目されていなかったダルマダーサ研究、シンハラ・アーリヤ・ナショナリズム研究の成果を取り上げて、ダルマパーラにおける強烈なアー

リヤ主義と聖戦イデオロギーについて議論した（杉本 2012）。ただここでは 2012 年以降の研究を参照できなかったため、いまいちど全般について補完的に論じ直す必要があると考えた。小論は、これまでの研究の流れに棹さしながらその後の研究動向を踏まえて、ダルマパーラにおける神智主義の多大の影響や日本との関係を考慮に入れつつ、当時の植民地エリートの存在意義と限界、さらには現代世界に残した遺産などについてあらためて再考しようとするものである。

1 神智協会とセイロン仏教

神智協会創設者のマダム・ブラヴァツキーとオルコット「大佐」は、スリランカ仏教およびスリランカの民族主義にとって決定的な役割を果たした⁴⁾。スリランカ仏教と神智協会との関わりは、イギリス植民地支配のもとで、キリスト教への反発から仏教王権が回顧されていた時期に生まれた。オルコットの心を動かしたのは、1865 年から数度にわたって行われた仏教とキリスト教との教義論争、とくに世に名高い最後のパーナドゥラ論争の顛末であった。オルコットらは 1880 年にセイロンを訪れ、三帰五戒文を唱えるとともに、協会主導のもとで数々の仏教改革を実施した。とくに、仏教神智協会を設け、その信者部門が近代的仏教改革に大きな貢献をなした。その流れの中にアナガーリカ・ダルマパーラが現れ、在家の出家者という一見矛盾した存在として仏教の近代主義的な改革を実行した。このことは、在家と出家を厳格に区分する上座仏教の伝統をくむシンハラ仏教にとって革命的な出来事であった。

1.1 仏教対キリスト教

植民地期のセイロンでは、低地と高地、およびカーストによる分断を背景に、三つの宗派が鼎立していた。最大宗派のシャム派（Siam Nikaya）は、1729 年にいったん廃絶されていた仏教僧伽を、1753 年にタイ僧伽のウパーリ師の協力によって再建されてできた最大宗派で、ウダラタ（キャンディ）王権との関係が強い。とくに中央高地には、王立大寺院（Raja Maha Viharaya）の名を冠したシャム派寺院が広く分布している（杉本 2012: 304–306）。一方、アマラプラ派（Amarapura Nikaya）はシャム派僧侶が上位カースト、ゴイガマ（農民）出身者のみにほぼ限

定されていたのに反撥した主に海岸部の新興カースト、とりわけサラガマ・カーストの肝いりで、ビルマ（ミャンマー）の僧伽の協力を得て1800年に再建された宗派である⁵⁾。さらに、ラーマンニャ派（Ramanna Nikaya）もまたビルマ（当時）の仏教界の援助により、おもに海岸部の新興諸カーストが中心となって1864年に結成された。

1815年に中央高地のウダラタ王国（1469–1815）が終焉を迎え、大英帝国の植民地支配が始まっても、仏教界はキリスト教をイギリス人のものと見て仏教とは別物だと考えていた。そのためかえってキリスト教ミッションの活動にはさしたる脅威を感じていなかったようである。しかし、1840、50年代から、南アジアに限らず世界的に大英帝国の植民地への宗教的な介入が始まると⁶⁾、西欧的教育を受けたセイロンの改革派の僧侶の間にも危機感が募りはじめた。1849年にウェズレー派のゴージャリー師（Daniel Gogerly, 1792–1862）が出版した『キリスト教の明証』（Kristiyani Prajnapti）に対し、60年代になって進歩的な僧侶、ヒッカドゥエー師とミゲットゥワッター師が反論を行ったのが両者の論争の発端である。『キリスト教の明証』は、キリスト教の明証（evidence）だけでなく、仏教教義（doctrine）との比較も行われていた。この書は当時としては聖書につぐベストセラーになり版を重ねていた。仏教側のヒッカドゥエー・スマンガラ師とミゲットゥワッター・グナーナンダ師は1862、3年に相次いで反駁の書を出版し、これが仏教とキリスト教との間での対面しての教義論争へと発展し、1865年から1873年まで断続的に行われた。初めての論争は1865年に西海岸のバドデーガマ（Baddegama）とワラーゴダ（Waragoda）で相次いで行われた。その後、コロombo・マハヌワラ間のハタラ・コーラレー地方ウダンウィタ（Udanvita, 1866年）、中央高地のガンボラ（Gampola, 1871年）と続き、最後の論争が1873年コロombo郊外のパーナドゥラで行われた。いわゆるパーナドゥラ論争（Panadure Vadaya, 1873年）である。この一連の論争でも、ミゲットゥワッター師とヒッカドゥエー師が中心的な役割を果たした⁷⁾（Malalgoda 1976: 216–225）。

仏教側の論争の主役となったヒッカドゥエー・スマンガラ師（Hikkaduve Sumangala, 1827–1911）は、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）の編集に当たり、最後のパーナドゥラ論争のさいの仏教側勝利の功

労者である。一方ミゲットウワター・グナーナンダ師 (Migettuwatte/Mohottivatte Gunananda, 1823–1890) も、パーナドゥラ論争でウェズレー派のデイヴィッド・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)。いずれも、スリランカにおける仏教近代化に大きな役割を果たした僧侶であり、ダルマパーラともオルコットとも深い関係を持っていた⁸⁾。

神智協会のオルコット大佐は、最後のパーナ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」、ピーブルズ博士 (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。ピーブルズは早くから心霊主義などに関心をもち、神智協会とも深く関わっていた。オルコット大佐とともにインドに行ったことがあり、またその縁で神智協会とアーリヤ・サマージとの連携のきっかけを与えていた (杉本 2015a)。ピーブルズは、セイロンでの対論にも大いに関心があつて、その報告の英語版 (*Buddhism and Christianity Face to Face*, 1878 年) に長文の序文を寄せている。さらに、神智協会が機関誌『神智主義者』(神智学徒, *Theosophist*) を創刊した 1879 年には、オ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師などと交流があり、雑誌への投稿をさかんに促していた (Malalgoda 1976: 242; O.D.L. II–93)。ピーブルズが紹介した仏教とキリスト教の対論は、オルコットらのセイロン仏教への関心を高めるに決定的な役割を果たした。それはまた、他の宗教ナショナリストとの離反を招く原因にもなったのである (杉本 2012: 299; 2015b)。

1.2 仏教への「改宗」

1880 年 5 月、マダム・ブラヴァツキーとオルコット大佐は初めてセイロンを訪れた。オルコットがすでにヒッカドゥウエー師やミゲットウワッテ師と親交を結んでいたために、セイロンの側からも西洋からの仏教理解者としてその来島が大いに待望されていた。その結果、オルコットらが到着してからまたたくうちにさまざまな仏教改革事業が進められた。ブラヴァツキーとオルコットは、南海岸のガーツラ (ゴール) で、みずから「三帰依五戒」(pansil) を唱えて形式的に仏教徒となった。これはときに「改宗」とされることもある。ただ、三帰依五戒文を唱えることは、仏教的には仏法僧三宝に帰依したことを意味するが、キリスト

教的な意味で改宗に当たるかは疑問である。じっさいプロテローは、当時のアメリカで仏教への「改宗」がはやりで、また改宗したとはいっても見かけがかわっただけで、内実はプロテスタント的であったこと、さらには、オルコットが改宗を称して、「哲学」であって「信条」ではないと述べていることなどを指摘している（Prothero 1996: 95–96; 杉本 2012: 299–300）。それでも、二人は短い滞在期間に、『仏教教理問答』（*Buddhist Catechism*）を出版し、佛陀生誕・成道の日であるウェサック月（5–6月）の満月の布薩日（poya）を国家的祝日にするとともに、五色の仏教旗を制定するなど、シンハラ仏教の近代的改革に大きな働きをなした。また上座仏教の伝統に棹さす理想主義的なラーマンニャ派への支援にも力を尽くした（Malalgoda 1976: 242–255）⁹⁾。

同じ 1880 年には、セイロンに神智協会の支部が 2 つできた。ひとつは「仏教徒」の支部で「仏教神智協会」（BTS: Buddhist Theosophical Society / Baudda Paramavignanartha Samagama）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」（Lanka Theosophical Society）と称した。ただ、非仏教徒支部は「オカルト研究」を趣旨としていたため仏教徒からは相手にされず、また非仏教徒自身も神智主義そのものに関心がなかったために、すぐに行きづまった（Malalgoda 1976: 246–247）。一方、仏教神智協会は、キリスト教ミSSIONナリーに対抗するために創設され、とくにMISSION・スクールを意識して仏教教育に力を入れた（Amunugama 2016: 216–250）。

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師が指導し、超宗派的な性格をもっていた。オルコットはこの超宗派性を非常に重視したが、実は仏教界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、「仏教宣教協会」（SPB: Society for the Propagation of Buddhism）を創設したミゲットウワッテ師などの進歩派の指導者とも強い連携を保っていた（Malalgoda 1976: 250–251）。反面、この超宗派的な統合について、ダルマパーラはほとんど関心がなく、オルコットとの対照が際立っていた。初期のころの協会の活動を指導したのは、素行にとかく問題の多かった C. W. レッドビーター（C. W. Leadbeater, 1854–1934）で、ダルマパーラは仏教教育振興のため 1886 年から一緒にセイロン中を旅してまわった（Amunugama 2016: 150–154; Kemper 2015: 78–88）。

この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。信者部はセイロン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。この僧侶部と信者部との間には微妙な、しかし重大なすれ違いがあった。信者部には、「自由思想家とオカルト探求のアマチュア」が集っていた。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る (Dharmadasa 1992)。これらの人びとは、英国などの神智主義者と協力して、「仏教英語学校」(Buddhist English School, のちの Ananda College) をつくり、また『仏教徒』(Buddhist) 誌なども創刊する。アーナンダ・カレッジは、その後数々のエリートを輩出し、現在でも名門としてよく知られている。しかしながら、ミゲットウワッテー師をはじめ仏教僧侶部門の指導者は神智主義 (Theosophy) にはほとんど関心がなく、ただ仏教の革新にのみはしっていた。そのため次第にオルコットらと意見があわなくなって、たがいに離反していった。つまり、セイロン側の神智主義への反応はにぶく、その関心は政治的な思惑による仏教改革に集中していた (Malalgoda 1976: 247-255)。両者の思惑はもとから根本的にズレていたのである。

オルコットらが信者部門を重視したことは、単にどちらを重視したかの問題にとどまらず、スリランカにおける「仏教」の主たる担い手が誰であるのかをめぐり、歴史的な変動に関わってくる。というのは、スリランカの上座仏教の伝統では、基本的に僧侶と信者は分断されていて、いわゆる「仏教」を担うのは僧侶が集う「僧伽」(sangha) に限定されていたからである。したがって、經典の集大成である「三蔵」(Tipitaka, 経蔵, 律蔵, 論蔵¹⁰) のひとつの「律蔵」も、基本的に僧伽に関する規律を述べたものである。逆に信者にとって、宗派の違いは二次的なものに過ぎなかった。オルコットが信者部門を仏教の担い手として重視したことは、のちのダルマパーラによる仏教改革に深く関わっている。それは、キリスト教世界でラテン語を操る神父の特権が否定され、広く信者へとその主体が移るきっかけとなった宗教改革と同様の意義がある。それがスリランカではダルマパーラの現世内 (世俗内) 禁欲主義的ないわゆる「プロテスタント仏教」にあたる。

1.3 信者部の重要性

1880 年のオルコット、ブラヴァツキー一行の来島を契機に設立された仏教神智

協会僧侶部には、部長を務めたヒッカドゥウエー師やミゲットゥワッテー師のほか、ブラットガマ・スマナ師 (Bulatgama Sumana, ランコパカーラ・プレス Lamkopakara Press (1862) の創始者)、ドダンドゥウエー・ピヤラタナ師 (Dodanduwe Piyaratana, ロカールッタサーダカ・サマーガマ Lokarthasadhaka Samagama) など、錚々たる仏教改革派の面々が関わっており、いずれもすでにオルコットらとは旧知の関係にあった (Malalgoda 1976: 250–251; cf., 杉本 2012)。

しかし、ダルマパーラと日本、セイロンと日本の仏教界との交流において重要な役割を果たしたのは、仏教徒による仏教神智協会のしかも信者部の人びとであった。そして、初期の信者部の中心人物には、ダルマパーラを取りまく華麗な人脈がある。コロombo支部の中心は、ダルマパーラの父ドン・カロリス (Don Carolis)、母方の祖父ドン・アンディリス (Don Andiris)、その息子ドン・サイモン・ペレラ (Don Simon Perera) などであった。いずれもウイデオーダラ (Vidyodara) 仏教学校の奉賛会 (Vidyadhara Sabha) の有力メンバーであり、アンディリスは 1883 年から 90 年まで支部長であった。ほかにも、ラトナプラ、サマン神社のバスナーヤカ・ニラメー (俗人総代) イッダマルゴダ (Iddharmalgoda)、キャンディ (マハヌワラ) の議員でディヤワダナ・ニラメー (氏子総代) でもあった T.B. パナボッカ (Tikiri Bandara Sr. = 父) など含まれていた (Malalgoda 1976: 247–248)¹¹⁾。

さらに、信者部門が設立されたことから、信者間の交流の機会が生まれただけでなく、そのころセイロンで仕事をしている神智協会の C.W. レッドビーター (Leadbeater)、C.F. パウエル (Powell)、B.J. ダリー (Daly) らと知己を得ることもできた。それはすでに様々な活動に当たっていた人びとだけでなく、それまであまり関与してこなかった、英語教育を受けたエリート層をも巻きこむ結果となった。そのほとんどはシンハラ仏教徒であったが、バーガー (オランダ人との混血の末裔) の A.E. プールティエンス (Buultjens) のような存在もあった。プールティエンスは、上記の仏教英語学校の創始者であり、『仏教徒』誌の編集者もつとめた (Malalgoda 1976: 247–248)。

この信者部の重要な功績に、仏教学校 (いわゆる BTS 学校) の設立がある。1898 年の報告では、103 ある仏教学校のうち、64 が仏教神智協会によるものであり、その主体は信者部であった。もともと、スリランカの教育は文字通りの「寺子屋」が担っていたわけで、僧侶はそれ以外の教育機関にはあまり関心がなかった。仏

教神智協会主導の学校は、当然ながらキリスト教のミッション・スクールをモデルにしたものであった。また英語での教育が行われたが、そのさい、英語の普及に力を貸したのは、イギリス、アメリカの神智協会であった。また、神智協会のアニー・ベサントもその活動を財政的に支援したため、BTS 学校は大いに成功を収めたのである (Amunugama 2016: 612)。こうして、信者部主体の英語教育は、のちに有力な指導層を生んでいく。ここで、僧侶らはほとんど重要な役割を果たせず、しだいに「仏教」界の一線から退く結果となったのである (Malalgoda 1976: 249–250)。

セイロンと日本の仏教界の交流において、直接日本人僧のお世話をしたのは、この信者部のエドムンド・グナラトナ (Edmund R. Goonaratne, 1845–1914, ガーツラ (ゴール) 支部) であった。グナラトナは名家の出で、ガーツラのアタパットウ・ワラウ (貴族層の屋敷) で育ち、生まれはキリスト教徒だったが、のちに仏教に転じている。行政官であり、仏教振興に熱心で、ヒッカドゥウエー師、オルコット、アーナンダ・クマラサーミなどと交友関係があった。たまたま来島した日本の外交官が両国の仏教界の交流を進めるため、セイロン側の高官から日本との交流を進めるためのお世話役として甥のグナラトナに白羽の矢が立った。1887 年に南條文雄 (東大教授) の仲立ちで相次いで日本からセイロンに渡った真言宗の釈興然 (1849–1924) と臨済宗の釈宗演 (1860–1919) の世話をしたことで知られている ('Atapattu Walaw,' <http://www.atapattuwalawwa.com/PeopleofInterest.html>)。

釈興然は真言宗の僧侶であったが、改革的な戒律主義を主唱した叔父の釈雲照の勧めで明治 19 (1886) 年にセイロンに渡ってパーリ語を学び、翌 20 (1887) 年に沙弥 (見習僧, samanera) として得度し、さらに同 23 (1890) 年に上座仏教の比丘 (bhikkhu), 興然グナラタナ (Kozen Gunaratana, 1849–1924) として正式に受戒した。一方、釈宗演は若狭国 (福井県) 生まれの臨済宗僧侶。慶應義塾を卒業後、福沢諭吉の勧めで仏教の源流をまなぶためセイロンに渡った。興然と同様セイロン島南部のガーツラを本拠に、グナラトナのお世話になり、コッタウエー・パンナセーカラ (Kottawe Pannasekera) 師の教えを受け、1887 年 5 月に沙弥 (samanera) として得度した。宗演の名を高らしめたのは、1893 年シカゴ万国宗教会議に参加し、禅宗を 'Zen' として初めて世界に知らしめる功績があったからである。その後、弟子の鈴木大拙 (1870–1966) らを通じて ZEN は日本仏教の代名詞となった。シカゴ会

議のときに宗演の講演の翻訳を大拙が行い、夏目漱石は校閲を行った。宗演は、セイロン仏教にも一家言もち、戒律に重きを置きすぎ瞑想を軽視していることに批判的であった (Goonetilleke, Janaka, 'Sri Lanka, Japan and American Buddhism.' Aug 03 2014, <http://www.vijayvaani.com/ArticleDisplay.aspx?aid=3286>)。

神智協会の活動は、イギリス支配下で、復活しつつあったインド、タミル・ブラーマンとスリランカの仏教僧侶とに手をかして、宗教・社会・政治改革の大きな支えとなっていった。そこでは、オルコットらの神秘主義的「神智」思想は二の次となり、インド、スリランカの宗教・社会改革のために政治的に利用された。そのときに、「反」キリスト教、あるいは「反」キリスト教ミッションを旗印にしていたオルコットらの政治的立場が受容され、それもオルコットらが強く反対していたプロテスタンティズムの語法を身につけた新興エリートによって担われたことが歴史の皮肉である。

1.4 在家の出家者

ケンパーが指摘するように、アナガーリカ・ダルマパーラによるセイロンの仏教改革には、神智協会の活動が深く関わっている (Kemper 2015)。ダルマパーラ自身一族に熱心な神智協会支持者がいたことから、早くからその影響を受けていた。1880年にコロンボでオルコット大佐の講演が行われたとき、弱冠16歳ではあったが聴講者として会場にやって来て、マダムらとも親しく会話をしたようである。その後神智主義に関心を持ち、1882年にはマダムの後ろ楯であった大師 (マハートマ, Mahatma/Master) クート・フーミとの接触を試みた。ケンパーは、ダルマパーラの協会への関心の中心が、失われた古代チベットの叡智をもつとされる、大師クート・フーミにあったとしている。そして、大師からは、瞑想、禁欲、菜食主義、それに出世 (此岸, lokottara) 文化、上人法 (uttari-manussa-dhamma)、最高智 (parama vijñana) などの実践知を間接的に学んだという (Kemper 2015: 99)。さらに、1884年と1886年に、マダムを通じて大師クート・フーミからのメッセージを受け取った¹⁵⁾。この間、1884年には正式に協会会員になり12月にはマドラスの協会の年次大会にも出席した。この大会は、インド国民会議の立ち上げにとっても重要な意味を持っていた (杉本 2012; 2018)。

ダルマパーラはマダムを通じて自分からも大師クート・フーミにメッセージを

送ろうと試みたが、不調に終わった。ダルマパーラは、大師からの手紙に深くかかわっているはずのダモータル・マワランカルと 1880 年にセイロンで直接会っている。ダモータルはその後 1885 年にチベット行きを試みて行方不明となったが、ダルマパーラはそののち、みずからチベット行きを志していると周囲に語っていた。それはダルマパーラが大師（マハートマ）の存在を堅く信じていたからだという（Kemper 2015: 64–65, 73–76; Amunugama 2016: 557–560）。詳しい時期は不明だが、ダルマパーラが手紙を受け取ったとされる 1884 年といえば、大師の手紙が偽物だと言われ始めたところで、86 年にはマダムはインドから撤退し、大師からの手紙もすでにとだえていた（杉本 2015b）。

ドン・デヴィドは、1880 年代半ばから西欧的な名前に変えて「ダルマパーラ」（護法）を名のり始めた。ただ、どの時点からそのように名のりになったのかはそれほど明確ではない。トレヴィティクは、1889 年 2 月 3 日付けのウェリガマ・スマンガラ師への手紙で、自分が西欧風の名前を使うのをやめて、姓をダルマパーラにすると言っていること、また、1923 年 10 月 20 日付けの日記で、アダヤールを訪れたときにキリスト教的な名前をやめてアーリヤ的慣習に従うべきだと考え、1887 年にダルマパーラという名を選んだとあることを示している（Trevithick 2006: 55–57）。ただ、オーバーセーカラは 1881 年、ブラックバーンとウィクラマシンハは 1883 年としている。トレヴィティクは、オーバーセーカラ説について、役割としての出家（anagarika）を指していて、名前そのものではないと見ている（Trevithick 2006: 219–220; Obeyesekere 1976: 236; Blackburn 2010: 117; Wickramasinghe 2014: 69）。実際、1893 年のシカゴ万国宗教会議では、「ヘーワーウィターラナ・ダルマパーラ」あるいは「H. ダルマパーラ」を名のっていたので、このころアナガーリカは正式には使われていなかったことが分かる。

さらに、1927 年 2 月 12 日付けの日記によれば、1895 年に「すべてが見捨てられてしまったときから」、正式に黄衣をつけて公然とアナガーリカ（出家）を自称するようになった、と自ら述べている（Trevithick 2006: 135）。それまでは、篤志の信者が身につける白の衣装を身につけていたのに対して、ここで正式に受戒、得度を受けないままに、外見は僧侶の姿をとるようになった。ここに、僧団とはかわりをもたない、「有髪の黄衣着用者」あるいは「在家の出家者」という逆説的な存在が正式に誕生した。ただ、1896 年 7 月の『大菩提会雑誌』（*Journal of the*

Maha Bodhi Society) では相変わらずヘーワーウィターラナ・ダルマパーラと署名して、それほど明確に名前替えを敢行したわけではないことがわかる。

問題は、「すべてが見捨てられてしまったとき」という一節である。この時期ダルマパーラは日本から送られた仏像の処遇をめぐってヒンドゥーのマハントとの間で裁判沙汰になっていた(前島 2018: 78)。それとともに、トレヴィティクが重視しているのが、同じ年にセイロンの仏教界から縁切りを突きつけられたことである。ダルマパーラ自身は、この縁切りが、ブツダガヤーでの復興事業が失敗していたためだと理解していた。トレヴィティクは、オバーセーカラは「在家の出家者」という逆説をウェーバー的な意味での現世内禁欲主義との関わりでとらえているが、むしろ現世における活動の失敗によって実際アナガーリカにならざるを得なかったことの表現に過ぎないと考えている (Trevithick 2006: 135; 222)。そうであれば、アナガーリカ・ダルマパーラにとっては、早い時期でのダルマパーラと、裁判沙汰による挫折以後のアナガーリカとの名のりの意味合いはかなり違っていることになる。

ただ、トレヴィティクは、やや皮肉に、20世紀に入ってからのダルマパーラの活動が実質的に現世内禁欲主義に沿ったものだと指摘している。とくに1925年の『大菩提会雑誌』に、「アナガーリカ同胞会」(Anagarika order of Brotherhood)の結成をよびかけた記事を書いたときにその心情がよく表れているという (Why Not Establish an Anagarika Order of Brotherhood?, *Journal of the Maha Bodhi Society* 33: 182-183)。ダルマパーラは、メンバーが僧衣のものとは違うが黄衣をつけ、パリ語、インドの自国語、英語の三か国語を学ぶよう勧めているが、驚くことに大乘仏典で使用されたサンスクリット語は必須ではなかった¹⁶⁾。そして、僧侶ではできないような、貧者ととともに生活し、子どもたちにすべての生きとし生けるものを愛し慈しむという道徳と、芸術や工芸を教えようとする (Kemper 2015: 42-43)。このプランはダルマパーラが、赤十字、救世軍やアジア・アフリカ社会活動家ブッカー・ワシントンなどに学んで、熟慮の末かたちにされたものであった。これをして、現世内禁欲主義というならば、トレヴィティクはオバーセーカラに賛同するというのである (Trevithick 2006: 222-223)。

ダルマパーラがアナガーリカを自称するようになったのには、名前替え以上に重要な意味がある。社会的な紐帯を切って得度した出家者のみが「僧伽」に帰属

し、実質的に「仏教」をになうべき上座仏教の伝統を保持するセイロン仏教にとって、公然と在家のまま仏教者をかたるとするのは、歴史的な大事件であった。逆に、ダルマパーラは子どものころから足が不自由なこともあって正式に得度を受けられないと考え、信者でもなく僧侶でもない第三のカテゴリーに属する存在として自己を規定していた。そのさい、両者との差異を強調するために、神智協会の影響を受けながら、とくに性と食の「禁欲」と「瞑想」をことのほか重視した。とりわけ、煩悩の源である女性への警戒感は強く、ひたすら接触を避けていたという。つまり、女性の存在そのものがダルマパーラにとっては試練に他ならなかった。そして、この禁欲と瞑想こそがダルマパーラをダルマパーラたらしめている決定的な要素なのであった (Kemper 2015: 331–332)。

ダルマパーラは、1885年にマダム・ブラヴァツキーがインドを去ったのちもオルコットに協力し、家を出て南インド、アダヤールの協会本部に移り住んだ。そこで禁欲生活を送りつつ、仏教改革に一生をささげる決意を示した。ダルマパーラは仏教信者が聖日ポーヤのさいに遵守すべき八戒をまもる生活に入った。それは仏教信者が基本的にまもるべき「五戒」(pansil)の不殺生戒・不偷盗戒・不邪淫戒・不妄語戒・不飲酒戒に加えて、不得過日中食戒・不得歌舞作樂塗身香油戒・不得坐高広大床戒の3戒が加わり、また不邪淫戒はあらゆる性行為に拡大されて不淫戒とされる。その後、1890年まではセイロン仏教神智協会の責任者になった。この間、1887年には釈宗演が来島し、1888年にはオルコットを招聘するための交渉に野口善四郎(復堂)がやってきて、ここから本格的な日本との交流が始まった (Kemper 2015: 447–449)。

1890年代に入ると、1891年に「大菩提会」を組織し、1893年のシカゴ万国(世界)宗教会議にも参加したが、このころから、オルコットとの諍いなどで神智協会とは距離をおくようになった。ダルマパーラは、ブッダガヤーの復興を活動の中心において、世界的な規模での仏教振興に生涯をかけるようになる。さらに決定的だったのはマダム・ブラヴァツキーの死(1891年)であった。マダムの死を契機に多くの神智協会員はヒンドゥー教をめざしたが、そうした傾向はアニー・ベサントが実質的な指導者になるとともに一層顕著になった。ダルマパーラは1891年7月にマダムが亡くなった直後、その初期の著作『ヴェールを脱いだイシス』(1877)を読み、8月13日の日記には、仏教はもっともオリジナルで最良の

仏教だと述べられていると言い、翌日にはそこでの「比較宗教」について称賛している（杉本 2010; 2012）。マハートマ・ガンディーはマダムの神智主義を最上最良のヒンドゥー教と高く評価していたが（杉本 2018: 90-97）、ダルマパーラはマダムの後ろ盾である大師（マハートマ）が仏教徒であるとされていたことを活動の支えにしていた。インドとスリランカを代表する指導者がともに、のちに協会の実権を握ったアニー・ベサントに裏切られたというのは不思議な符号である。

ダルマパーラは、のちの 1897-8 年ごろには仏教神智協会の名称から「神智」を除外するようもとめ、さらに 1905 年には「仏教徒は誰も神智主義者たり得ない」と宣言して、協会からの離反が決定的となった（Kemper 2015: 87）。ただ、ダルマパーラの大師（マハートマ）への信奉はのちのちまでやまず、1920 年代に入ってもマハートマ書簡は靈感に満ちていると評価して、あらたに読み返していた。とくに大師カート・フーミに傾倒しつづけ、みずから大師（master）の弟子（chela）と好んで自称していたというのである（Kemper 2015: 110-115）。ダルマパーラは、1983 年と 1913 年には日本を訪れる前後にハワイも訪れ、最大の後援者メアリー・フォスター夫人と会っている。メアリーは 1889 年に夫が亡くなると莫大な財産を相続したのち、神智協会に関心を寄せ、1894 年からはハワイにアロハ支部をつくった。二人は 1925 年にも個人的に会っているが、ダルマパーラが大師について熱っぽく語っているのはその前後のことである。

2 在家と出家の仏教

2.1 プロテスタント仏教

ダルマパーラの仏教改革は、オーバーセーカラの巧みな比喻のように、「プロテスタント仏教」(Protestant Buddhism) の性格をもっている（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。「プロテスタント」の第 1 の意味は、それが著しく「ピューリタンの」、「プロテスタント的」な倫理を基調としていることである（Obeyesekere 1979: 302）。ダルマパーラの経歴は当時の南アジアの宗教改革家に共通して、英国流の教育を受ける中でみずからの伝統に目覚め、

「伝統」の近代的改変を伴う「民族主義」, 「独立運動」をとこなえるという性格を持っていた(杉本 2012)。第2の意味は, 西欧とくにイギリスへの「反抗」(protest)であり, ダルマパーラの民族主義者としての性格を指している。ここで, シンハラ仏教徒の自性(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が強調された。

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。先にも述べたように, 規律(vinaya)は, 仏教の伝統では僧伽のためのものであったが, これを信者のためにつくったことになる。その意味で, 仏教のプロテスタント化を意味する歴史的な出来事であった。要するに, ダルマパーラの仏教改革は, 宗教的にはプロテスタンティ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であった(Obeyesekere 1972: 62)。

オーバーセーカラはダルマパーラの仏教改革を, ウェーバー的な意味でのプロテスタント的な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構想に貫かれたものにほかならなかった。逆に, 呪術的信仰は, 「原始的」な「迷信」とみなされ, 仏陀一仏のみを信ずることが要請された。そのさいに, 批判の対象となったのは儀礼主義と偶像崇拜であり, それはまさしく宗教改革におけるプロテスタントからカトリックへの批判的な謂の繰り返しであった(杉本 2003a)。このようなプロテスタント的な「一元化」はまさにC.A. ベイリーが言う近代性の証しであり, その意味で「仏教近代化」の決定的な指標になっている(Bayly 2004)。

ダルマパーラの仏教・社会改革は, インドにおける「ブラフモ・サマージ」(Brahma Samaj), 「アーリヤ・サマージ」(Arya Samaj), 「ラーマクリシュナ・ミッション」(Ramakrishna Mission)などの, いわゆる「ネオ・ヒンドゥイズム」(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である。ダルマパーラは, 神智協会の活動などを通じて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た (Obeyesekere 1972: 73)。これによって、シンハラ「文化」そのものともいえた「仏法・仏教」(Buddhasasana) が、実体性をもち自立した西欧的な意味での「宗教」としての「仏教」(Buddhagama) となったことになる (Obeyesekere 1979: 293-295; 2006)。

オーバーセーカラは、こうしたダルマパーラの改革への強い意思が、もともと田舎出身の成り上がりであることや、父母への心理学的コンプレクスによるものだと指摘した (Obeyesekere 1972)。しかし、ケンパーの近著では、幼少の頃に足を痛めて僧侶になることをあきらめざるを得なかったためだということを確認に指摘している¹⁷⁾ (Kemper 2015: 44)。ダルマパーラはのちの 1915 年暴動のときにも足を痛めたが、すでに 1899 年ごろから、なんとかして僧侶として出家できないか、打診していたともいう。ただし、正式にその望みが実現したのは最晩年に至ってからのことである (Kemper 2015: 47, 65, 76; 杉本 2012)。

このように、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は根本的に異なっていた。近世以前の仏教改革があくまでも僧侶集団である「僧伽」の改革であったのに対して、ダルマパーラの改革は、信者を含む仏教徒全体に及ぶものであった。この意味でも、ダルマパーラの改革は、プロテスタント的、近代主義的な「現世内改革主義」の性格を強く示している (Obeyesekere 1979)。しかし、ダルマパーラ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んだ。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万国宗教会議 (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並んで外国での評価を著しく高める結果となった。

このような軌跡には、ダルマパーラが背負った政治的改革宗教のもつ近代性が色濃く現れている。ダルマパーラが体現したいわゆる「プロテスタント仏教」は、インドにおける「ネオ・ヒンドゥイズム」と同様に、西欧キリスト教理念、とりわけ既成の協会を批判して登場してきたキリスト教リベラリズム、つまりユニテリアニズム、超絶論、神智協会などの普遍主義的な理念の圧倒的な影響のもとに、仏教の「宗教化」をみずから実現させた意味で、政治的にもまた宗教的にも画期

的な「近代主義」的改革であった。そこで重要なのは、既成のシステムへの批判としての普遍主義の意義と限界である。それはこの時代の改革者がひとしく陥った限界でもあった。

2.2 ベンガル・コネクション

1880年にセイロンに赴き、仏教界の改革にとにかくにも成功した神智協会は、次のターゲットをベンガルと定めた (Amunugama 2016: 279)。当時のヒンドゥー教の一大中心地であったワラナシー (バナーラス) もベンガル政庁に含まれていた。そして、あくまでも慎重にベンガルと英領インドの都であったカルカッタ (コルカタ) へと向かったのである。中心になったのはベンガル・エリートの代表格シシル・クマール・ゴーシュ (Sishir Kumar Ghosh, 1840–1911) であった¹⁸⁾。ゴーシュはベンガル語新聞「アムリタ・バザール・パルティカ」(Amrita Bazar Partika, 1868) を創刊したが、同時に早い時期からの神智協会支持者であった。1881年1月にオルコットはボンベイでの協会7周年記念行事に出席し、諸教の融和を訴えた。しかし、このときまだ協調関係にあったアーリヤ・サマージのダヤーナンダ・サラスワティは、とくに仏教、ジャイナ教、ゾロアスター (パールシー) 教を包括する普遍宗教概念に猛烈に反対した。ダヤーナンダもまた普遍宗教を目指しながら、その実非常に強烈的なヴェエダ至上主義に立っていた (杉本 2015b)。

オルコットはその後各地をめぐるながら3月末にカルカッタに着いた。そして、ジャティンドラ・モハン・タゴールを知った。さらに4月6日にはマダム・ブラヴァツキーが合流し、ベンガル神智協会が設立された (O.D.L.2: 338–341)。会長にはパーリー・チャンドラ・ミトラ (Peary Chandr Mitra)、事務局長にナレンドラナート・セン (Narendranath Sen) が就任し、その後会長となる。センは、「インディアン・ミラー」紙の編集者で、インド国民会議結成のキーパーソンでもあり (杉本 2018)、何よりもダルマパーラの最大の支援者でもあった。協会員にはブラーマンと高カースト出身のいわゆる名望家 (Bhadralok) が集っていた。名望家たちは、ベンガル・ルネサンスの中心であり、政治的に英領インド人協会、それに若手によるインド国民協会が、19世紀後半のナショナリズムをになっていた。

オルコットはとりわけタゴール家と親しく交流した。中でも、ラビンドラナート・タゴールの妹でジャーナキナート・ゴースルの妻スワルナクマリー・デーヴィ

(Swarnadevi Kumari) を引き立て、1882年の神智協会女性部門の設立をあとおしした。スワルナクマリーは女性として活躍の場を広げ、1889年には女性として初めてインド国民会議に参加した (Rowbotham 1992: 198)。タゴール家の親戚筋に当たるニール・コムル・ムカジー (Neel Comul Mukherjee) はのちにベンガル支部の事務局長になるが、ダルマパーラのよき後援者、というよりは恩人であったと云ったほうがよい。ダルマパーラはさらに1885年にはサラット・チャンドラ・ダースとも知り合うが、この人物はチベットとの関係が深く、間諜ダースとしての役割を果たしていた。マダムとオルコットはチベット・コネクションを、このダースを通じて養っていた (杉本 1995a; Amunugama 1991: 556-557)。ダルマパーラは、オルコットを通じてこれらの人びとと深く関わるのである。

神智協会は毎年12月に年次総会を開催していた。ダルマパーラは20歳の1884年からアダヤールで開催される総会に出席し始めた。ナレンドラナート・センも1882年から参加していた。1889年の日本訪問から帰ったあとであったが、その年のアダヤールでの年次総会に、釈興然と本願寺派の徳澤智恵蔵 (1871-1908) をともなって参加した。年が明けて1891年1月には、3人で北インドの聖地サルナート (Sarnath, 鹿野苑)、ワラナシー、そしてブッダガヤーに赴いた。このときブッダガヤーでダルマパーラが目にしたのは、「仏教徒に無視され、ヒンドゥー教徒によって彫刻が運び去られ、仏像が冒瀆されている」惨憺たる現実であった。ダルマパーラはブッダガヤーを最も重要な仏教の聖地と考えており、すでに1886年にこの地を訪れたエドウィン・アーノルドの檄にも刺激されて、この地を仏教徒の手に取り戻さなければならないと考えた (前島 2018: 76)。その後ブッダガヤーからカルカッタに戻ったダルマパーラを出迎えたのは、急遽コロンボからかけつけていたオルコットであった (O.D.L.4: 266-267; Kemper 2015)。

ダルマパーラのブッダガヤー (Buddha Gaya, ボードガヤー Bodh Gaya=Hindi¹²⁾) への関心は、『アジアの光』 (*Light of Asia*, 1879) で仏教を世界に知らしめたエドウィン・アーノルド (1832-1904) に触発されたものである (杉本 2012: 307-308; 2018: 107-108)。ダルマパーラはブッダガヤーを訪問する以前に、アーノルドの『インド再訪』 (*India Revisited*, 1888) を読んでいた。そこでアーノルドは、ブッダガヤーを『『アジアの光』の地』と表現し、当時の惨状を憂いて、「アジアの光」のくにインドは、その復興に力を注ぐべきだと訴えている。1891年に初めてブッ

ダガヤーを訪れたダルマパーラは、その現状を目のあたりにして「空虚な場所」(empty land)だと慨嘆し、その再建を心に誓う。実際は英国による大菩提寺の再建事業なども進んでおり、またヒンドゥーの巡礼も訪れていたが、ダルマパーラには「空虚」に見えたのであろう (Kemper 2015: 241-243)。

ダルマパーラはビルマを経由してコロンボに戻り、1891年5月にはブツダガヤー復興のための組織「大菩提会」(Maha Bodhi Society)を創設して、会長にはヒッカドゥウェー・スマンガラ師をあてた。このときダルマパーラに共鳴した4人のラーマンニャ派僧侶がブツダガヤーに詰め、ヒンドゥー側との交渉に当たった。しかし、相手のマハント(僧院長)が亡くなり、跡を継いだクリシュナー・ダヤル・ギリは、仏教徒が主導権をもつことに反対の立場を明確にしめた。一方、興然グナラタナは、日本仏教界にむけて協力を求めた。さらに、1893年に日本を訪れたダルマパーラの呼びかけに応えた芝天徳寺の朝日秀宏師が、鎌倉時代の定朝作と言われる阿弥陀仏像を寄進した。ダルマパーラは再三大菩提寺にこの仏像を安置しようとしたが、マハントの妨害により果たせなかった。この仏像の処遇については、その後ダルマパーラ、マハント、英国植民地政府、さらにはインド外の仏教国などまで巻きこんだ大騒動になった。その顛末は前島訓子、外川昌彦の論考に詳しいので(前島 2018; 外川 2016)、ここでは割愛する。ただ、興然はこの騒動の前の1893年にすでに帰国したあとであった。

ダルマパーラは1892年カルカッタに大菩提会の本部を移した。交通の便が圧倒的によくなって、ブツダガヤーに足しげく通うことができるようになった。この本部の事務所は神智協会と同居しており、そこで『インディアン・ミラー』紙の編集者などと親しく交流することができた(Dharmadasa 1992: 145-146)。編集者のナレンドラナート・センは誰だろう、神智協会員でかつインド国民会議結成の立役者である(杉本 2018: 28-38)。ほかにも、ニール・コムル・ムカジーを初めとするカルカッタの神智協会員が、ダルマパーラを手厚く支援した。両者は合理主義的な人道主義において理念をともにしており、結びつくのは容易であった(Sangharakshita 1964; Kemper 2015: 186-194, 256; Dharmadasa 1992: 146)。ダルマパーラは1891年から神智協会本部とは距離を置きはじめたものの、大菩提会の活動にとって神智協会との関係は不可欠であった¹⁹⁾。「私が初めてインドに来たのは神智主義者としてでしたが、ブツダガヤーへは仏教徒としてやって来ました。しかし、神智主義

者から温かく迎えられました。ベナレス（ワラナシー）ではウペンドラナート・ボースとゴーウィンダ・ダーサに、ブッダガヤーではドゥルガー・バターチャーリヤに……」（Kemper 2015: 284）。

ダルマパーラを支援したニール・コムルもナレンドラナートも、カルカッタの名望家のリーダー的存在であったが、ヒンドゥー・イデオロギーをナショナリズムの中心に据える名望家たちに、ダルマパーラの仏教復興運動は微妙な位置にあった。大菩提会の本部はベンガル神智協会と同居していたが、協会員にはヒンドゥー主義的な人びとが主流であった。そうした中で、ダルマパーラは、仏教復興運動がヒンドゥー主義にとって脅威ではないことを強調し、むしろ両者の協調をはかる戦術をとった。インドでの禁酒運動に加わったほか、雌牛保護、菜食運動などにも積極的に関わろうとした。それでもダルマパーラへの視線は冷たく、周囲の人びとはオルコットに助けを求めた。オルコットは二つの宗教の相互補完関係を強調していったが、そのためしばらくは、ヒンドゥー側からの攻撃が激化することにはなかった。しかし、アニー・ベサントの力が大きくなり、オルコットもセイロンはともかくインドでの仏教復興運動には腰が引けはじめ、1896年にダルマパーラがブッダガヤーの土地買収に反対の意向を示し、同年に大菩提会を退会している。ダルマパーラとオルコットならびに神智協会の間には深刻な亀裂が生まれ、両者の訣別は決定的なものになった（Amunugama 2016: 382; 567-568）。

ダルマパーラは、もともと神智協会員を通じてつくりあげた協会外の名望家との個人的なつながりを使ってこの窮地をのがれた。とりわけ影響力のあった藩王ジャティンドラ・モハン・タゴールが支援にまわってくれた。1915年にコロンボと距離をおくため、カルカッタの大菩提会を登録しようとしたとき、アストシュ・ムカジー卿が会長に就任してくれた。そうはいっても、金銭的な支援は期待できず、ダルマパーラはインド外のセイロン、日本、ビルマ、アメリカなどからの支援に頼っていた。また、『インディアン・ミラー』紙のナレンドラナートは、ダルマパーラへの支援を続け、このプリント・メディアによる支援も大きな力となった。さらに、イギリスの行政官の中にも支持者があって、エルギン卿とカーゾン卿はブッダガヤーを訪れて共感を示した。インド国民会議立ち上げに関わってスレンドラナート・バネルジーやナレンドラナートなどもまたダルマパーラに好意的であった（Amunugama 2016: 568-573）。

しかしながら、ダルマパーラがブッダガヤーで相対したのは、はなはだ手強い相手であった。当時のブッダガヤーはヒンドゥー教シヴァ派の僧院長（マハント、mahant）が所有権を保持しており、19世紀初頭のブキヤナンらによる「発見」以前は、仏塔が残っていたもののほぼ廃墟に近い状態であった（前島 2018）。この僧院（マツト）のマハントが一筋縄ではいかない存在だったのである。当時、ブッダガヤーの土地は、ダサナミー（Dasanami）行者集団のギリ（Giri）派が、1727年にムガル皇帝シャー・アラムから正式に管理を任されていたが、実際は16世紀後半から実質的に占拠していた（外川 2016: 195; Kemper 2015: 242–243）¹³⁾。このブッダガヤー・ギリ派の創設は、1590年ごろ（1690年説もある）にガマンディ・ギリが荒野にすぎなかったブッダガヤーに僧院（マツト）を拓いたときだと伝えられる（Trevithick 2006: 23; Bhattacharya 2012）。

ダサナミー行者（dasa=10, nami=name, 十名行者？）は、ヒンドゥー哲学中興の祖アーディ・シャンカラ（Adi Shankara, 8世紀頃）の系譜を引く10の行者集団（支派）からなり、妻帯、着衣の集団（gosain）と裸形で修行を行う集団（naga）を含んでいる。ダサナミー集団では一般に僧院長マハントの力は強大であった。北インド一帯に広がり、ムガル帝国が凋落して以後はとくに独立性を強め、マハントを頂点にしたミリタリーな僧兵集団としても機能した。ケンパーは、この行者集団が当時ビハール最大のザミーンダール（地主）だったので土地の所有権にこだわったのは当然として、それ以外にも経済的な関心が強かったと述べている。なおかつ宗教的な慈善を隠れ蓑に集金、分配を行い、また北インド一帯におけるシルクとコットンの取引を握り、また貸金業などにも手を染めていたという（Kemper 2015: 244–246; Bhattacharya 2012; Bayly 1983）。

当時、ダサナミー行者の僧院マツトは、南インドにおけるヒンドゥー寺院と同様に地域社会の中心であり、宗教・文化的機能だけでなく政治・経済的機能を持ち、また軍事的活動の拠点でもあった（杉本 2004）。マハントは、豊かな信者から得た寄付を、貧しい巡礼のために分配する機能が重要な役割であった（Kemper 2015: 244–246; Bhattacharya 2012; Trevithick 2006: 20–26）¹⁴⁾。行者集団は僧院を拠点にするものの、基本的には移動、遊行を旨としている。そのため、国家や地域社会から離れた独立性を持ち、交易や軍事などの活動を伴うのは必然であり、その意味でイスラームと共通性をもっている。このような手強い集団と対峙したダル

マパーラが苦戦を強いられた理由がよく分かる。ダルマパーラにしても、富裕な家具商の家の出であり、ともに宗教を前面に押し出して「仏教聖地」をめぐる争闘が続いていたが、その背後に多分に経済的理由が含まれていたことは、ダルマパーラの宗教活動の近代性を考える上でも非常に示唆的である。

しかしながら、ブッダガヤーでの奪還運動は結局失敗に終わった。ダルマパーラにとっては非常に苦い経験で、のちのちまでのトラウマになったという。一方、アムヌガマは従来注目されてこなかったサルナートのムラガンダクティ (Mulagandhakuti) 寺院建築の成功についてもっと関心を寄せるべきだと主張する (Amunugama 2016: 40–42)。ダルマパーラはその晩年の 1928 年にマルセイユで健康状態がひどく悪くなったが、そのころから建設が始まり、1931 年に完成をみた。ダルマパーラはブッダガヤーを最初に訪れたときにサルナートにも行っている。サルナートはワラナシーに近く、いままヒンドゥー始めさまざまな宗教が集う第一級の聖地であるが、ダルマパーラの関心は結局聖菩提樹のあるブッダガヤーに向いた。そのためマハントとの争いも引き起こして、植民地政府からはトラブルメーカーとしてマークされていた。逆に、ムラガンダクティ寺院では、完成式典にラビンドラナート・タゴールなども列席し、さらに、ダルマパーラの具足戒や葬儀もここで行われて、ブッダガヤーでの運動よりはるかにインドでの評判も高い (Amunugama 2016: 568–614)。

インドでのダルマパーラの活動は神智協会によって開かれたが、1890 年代には両者の離反が明確化し、その後はむしろ神智協会外の人びととの交流が中心となった。ここで離反したのは、鵜的な協会と、明確な仏教ナショナリストであったダルマパーラとの方向性のズレである。神智協会は全方向的な普遍主義を目指したために、最終的にヒンドゥー教を奉ずるダヤーナンダ・サラスワティ、スワーミ・ヴィヴェーカーナンダからも、仏教至上のダルマパーラからも非難される結果になった。また、ダルマパーラもまた、日本との関係で大乘と上座との違い、あるいは宗派間の対立を克服することはできなかったのである。

2.3 ヒンドゥー教と仏教

1893 年の万国宗教会議において一躍世界の寵児となったヴィヴェーカーナンダと、同じように西欧世界からの関心を集めたアナガーリカ・ダルマパーラとは、

基本的に広義のユニテリアニズムに根ざした普遍宗教を目指して互いを認め合っていた。このとき、ダルマパーラは大菩提会の所属で、南方上座仏教の代表として出席していた。オーバーセーカラがダルマパーラの改革仏教を指して「プロテスタント仏教」と称したが、そこには改革宗教のもつ社会性つまり現世内禁欲主義と、政治性つまり植民地支配への抵抗（プロテスト）との二面性が前面に出ていた。その意味で、ヴィヴェーカーナンダのネオ・ヒンドウイズムをさして、「プロテスタント・ヒンドゥー教」（Protestant Hinduism）という譬えもありえないわけではない。ただその実態は、どちらもプロテスタント的というよりは、ユニテリアンの仏教、ユニテリアンのヒンドゥー教といった方が妥当である。

ヴィヴェーカーナンダとダルマパーラは、当時活動の拠点がカルカッタにあり、共通のサークルにも関係していた。ダルマパーラは友人らに対して、万国宗教会議におけるヴィヴェーカーナンダがアメリカで大成功を収めたことを語って聞かせていた。そしてヴィヴェーカーナンダの教えを「深いウパニシャッド哲学」で、ヴィヴェーカーナンダは「有益で気高いサンニャーシ（現世放棄者）」だと評していた（Kemper 2015: 220）。ただ、残念ながらダルマパーラはヴィヴェーカーナンダからそれほど重視されてはいなかった。それは、普遍主義者ヴィヴェーカーナンダにとって、「ヴェーダーンタ」は宗教というよりはより普遍的、合理的な哲学に属しており、仏教はその一部であって、あくまで従属的な地位にとどまるとみていたからである（Brekke 2002: 53-60）。ヴィヴェーカーナンダの弟子のスワミ・ニキラーナンダはこのあたりの事情を、「マジユムダールはカルカッタ・ブラフモ・サマージの代表で、ダルマパーラはセイロン仏教の代表、（ウィーラチャンド・）ガンディーはジャイナ教の代表だが、ヴィヴェーカーナンダは特定宗派を代表しているのではなく、普遍的なヴェーダ宗教の代表である」と語っており、強烈的な普遍宗教志向が明確である（Kemper 2015: 214）。

ヴィヴェーカーナンダは、シカゴ会議のあとアメリカを拠点にしてヨーロッパなどを訪れていた。1896年12月にイギリスを出発して、翌97年1月にインドに帰り着いたが、その途次コロンボに短時間ながら滞在した。この短い滞在を通じて、セイロン仏教界の当時の墮落ぶりにひどく落胆し、ダルマパーラの仏教への批判も強めた。ヴィヴェーカーナンダ自身、もともと仏教を全面的に否定したのではなく、むしろ釈尊仏陀は高く評価していた。そして、「アメリカでもイギリス

でもヴィヴェーカーナンダは仏教への称賛ばかりを目の当たりにした。ヴィヴェーカーナンダは仏教のハシゴを登った。そしてひとたび名声を得ると、ヴィヴェーカーナンダは仏教への悪意ある根拠のない批判を始めた」とのちにダルマパーラは記している (Kemper 2015: 289)。

マダム・ブラヴァツキーは、神秘性の欠如をもってセイロン仏教の現状に失望したが、ヴィヴェーカーナンダには、セイロン仏教のもつ宗教的後進性、つまりは一般にヒンドゥー教が蔑まれるときの常套句がそのまま当てはまるものに見えていた。そして、ダルマパーラの改革仏教もまた、神智主義と西欧の聖典の偏狭な混合物にみえたのである。ヴィヴェーカーナンダは、仏陀の教説は正しかったが、その弟子たちがそれを理解できなかったのだという。とくに、当時のインドの周辺の仏教国で行われている仏教については、きわめて否定的であった。その上でヴィヴェーカーナンダは、ヒンドゥー教が周囲の仏教国と接触するのを避けるため、国の周りに慣習の壁をつくるべきだ、とどこかの大統領も青くなるようなことを言っている。さらには、崩れゆく仏教を改革することがヒンドゥーのミッションなのだとも言う (Kemper 2015: 218–219; 288–289)。

ヴィヴェーカーナンダからダルマパーラへの批判では、その改革仏教が西欧の影響を受けた仏教であることが強調されているが、皮肉なことに、ヴィヴェーカーナンダの改革ヒンドゥー教自体同じそしりをうけることがある。逆にダルマパーラはブラフモ・サマージやベンガルのタゴール家などからは温かく迎えられた。ブラフモ・サマージ第2世代のケーシャブ・チャンドラ・セーンは仏教に深い関心を持っており、1891年にダルマパーラが大菩提会を創設したときにはケーシャブの影響を受けていたという (Brekke 2002: 81; Kemper 2015: 282)。ヴィヴェーカーナンダの仏教批判は多分に戦略的な面があり、釈尊仏陀をヒンドゥーの教師として取り込もうとする一方で、仏教については激しく非難していた。1902年に亡くなったヴィヴェーカーナンダに対して、ダルマパーラはその真意を測りかねている風がある (Kemper 2015: 221)。拙稿でも、神智協会に対するヴィヴェーカーナンダのいささか品のない非難を取り上げたが (杉本 2015b)、その性癖は変わらないようである。

ダルマパーラとセイロン仏教との関係は、オルコットとの関係が悪化してからしだいに遠のいていた。とくに1915年の対ムスリム暴動に加担してセイロンから

所払いを命じられ、その活動の拠点はいンドに移り、またさらに仏教の世界宗教化、普遍化が目指される²⁰⁾。そして、いンド東部の仏跡ブツダガヤーの再建をめざし、さらにはいンド国内での宗教地図を古代の状況に戻すことが生涯の目標となった。ダルマパーラにとって東いンドは、仏教の故地であるにもかかわらず、その栄光が全く失われてしまった地である。その象徴がブツダ成道の地ブツダガヤーの荒廃だった。セイロン仏教の再興はこうした活動のひとつの駒にすぎなかった。ちなみに、オルコットと離反したのはまさにこの部分をめぐってである（杉本 2012: 307-308）。

ダルマパーラの改革仏教にはユニヴァーサルな面とローカルな面が同居していた。とくに、ダルマパーラを引き立てながら後に喧嘩別れしていった神智協会のオルコット大佐や、シカゴ会議を契機にダルマパーラを高く評価したパウル・カルス（アメリカではポール・ケイラス）らとは、このユニヴァーサルとローカルの比重がかなり違っていた。それは、オルコットやカルス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の科学的思考は、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るものではなかった（McMahan 2008: 112-113; 杉本 2012: 326-332）。

パウル・カルス（ポール・ケイラス）は、ダルマパーラのシカゴ会議での「仏教とキリスト教」（Buddhism and Christianity）の講演に大いに触発されたという。この講演でダルマパーラは、仏教とキリスト教の共通性について述べたさまざまな研究者、たとえばマックス・ミュラーなどの言葉や、聖書と仏説の中の相似たフレーズを取り出して並べている（Houghton 1894: 803-806）。しかし、ダルマパーラのキリスト教観は、とくにのちのアーリヤ主義全開のころには相当辛辣である。たとえば、1910年代、1920年代の『大菩提会雑誌』の記事では、イエスはその生存中はギリシアからもローマからも全く注目されておらず、十字架にかけられてから、パウロの伝道によって知られるようになった。それにひきかえいンドは中国とともに、イエスの時代の1500年も前からギリシアでもローマでも知られていた。なによりも、仏教は精神的アーリヤ主義であり、聖書の説く倫理はアーリヤ的教義に反している。英国人はアーリヤ人であると自認しているが、世の中には精神的なアーリヤ主義と生物的なアーリヤ主義がある。ブラーマンの教えを理解

シインドに住むものだけがアーリヤ人であり、聖なる法をしらない人は野蛮人ムレッチャだ。だからキリスト教はアーリヤ人種の穏やかな精神には全くそぐわない、などとかなり激しい調子で切り捨てている (R. R.: 439–450)²¹⁾。ただ、カルス(ケイラス)はその影響を受けて ‘Buddhism and Christianity’ を書き、それを鈴木大拙が翻訳したが(「仏教と基督教」)、そこでは仏教とキリスト教が同根であり、ただ仏教がより古い歴史を持つとされている。そして、キリストは弥勒だとも示唆されていて、さらにそれが一人歩きしていったようである(安藤 2018: 26)。

このように、普遍主義という大きな傘のもとにありながら、普遍主義者は互いのローカルな現実引かれて、微細な差異を強調し合う関係にもあった。ダルマパーラと神智協会との関係についても、マダムヤオルコットの普遍宗教理念の影響をうけながら、最後には離反し、さらには1917年にベザント夫人が神智協会の会長に就任するとともに、両者の溝は埋めがたいまでに深まった。ここにもヒンドゥー主義に傾いたベザント夫人と、一層仏教普遍主義にのめり込んでいったダルマパーラとの間に、ヒンドゥー教と仏教の違いが顕在化した。そして、ヴィヴェーカーナンダとの関係も同様に、仏教とヒンドゥー教とのすれ違いによって悪化していった(杉本 2010)。

ちなみに、ダルマパーラはブッダガヤーの再建を目指していた1920年代に、ヒンドゥー側からの支援を求めてガンディーとの接触を試みていた。1924年にインドのヒラーファト運動の指導者シャウカト・アリ (Shaukat Ali, 1873–1938) がセイロンを訪れたとき、ダルマパーラに対して、もしガンディーが一線に復帰したならば、ブッダガヤーは仏教徒の手に戻るだろうと語っていた。ガンディーはそのころ投獄されており、一方のダルマパーラはヒンドゥー、ムスリムの連携には反対であった。それが仏教への関心を削ぐと考えていたからである (Amunugama 2016: 338)。ただ、ダルマパーラはセイロンをくまなく回り、とくに農村の貧困を目の当たりにして、自律的な振興を提言していたが、その方法はガンディーと共通するところがあった (Amunugama 2016: 342)。

しかし、基本的にガンディーは仏教には関心がなく、2人の関係はあまり進展を見なかった。ダルマパーラは、ガンディーは「仏教の知識を持っておらず、これについて唯一読んだことのあるのは『アジアの光』だけである」、ガンディーは「神信仰者」であるが、その「神は悪夢 (nightmare) である」 (Trevithick 2006: 177)

と述べている。カルカッタの仏教寺院の御開帳にガンディーを招待しても反応がなかったとき、ダルマパーラは、彼の心に入り込むことはできなかった、と嘆いたという (Trevithick 2006: 178-179)。これもまた、東と東のすれ違いといえよう。

2.4 宗教的普遍主義

仏教の近代化について重要な論考を著したマクマハン¹は、アメリカでの仏教受容にとくにユニテリアンや超絶論者が深く関わっていたことについて次のように述べている。「仏教に関する書籍が本屋にあふれる一方、中流アメリカ人は非公式な仏教的瞑想 (メディテーション) のために、大学のキャンパスやユニテリアン教会に集っている」 (McMahan 2008: 4-5)。神智協会創設者オルコットに関する包括的な研究書を公刊したプロテロー師もまた、仏教がアメリカ文化の中心に入ってきたのは、ユニテリアン、超越論、神智主義、オリエンタリストなどが仏教聖典を取り上げるようになってからのことだと指摘する (Prothero 1996: 28-29)。

19世紀後半からの南アジア・ナショナリズム、とりわけ宗教ナショナリズムにおいて、1893年のシカゴ万国宗教会議を契機とするユニテリアン、超絶論的な普遍宗教志向が、その理論づけに大きく関わる一方、ヴィヴェーカーナンダやダルマパーラなどの存在によって、逆にユニテリアン、超絶論に対しても大きな影響が及んだ。ダルマパーラもこうした普遍性志向の傾向をうけて、個別の宗教の違いを超えた原理を求めるといって普遍宗教を目指していたといえるが、それはあくまでも仏教普遍主義であった。これは、ヴィヴェーカーナンダの普遍主義がヒンドゥー普遍主義だったのと好一対である。ダルマパーラは仏教の普遍化を目指して世界を旅する仏教ミSSIONナリーとして活躍したが、日本との関係も当然その延長上にある。

この会議には、日本の仏教界からも、釈宗演のほか、天台宗から臨済宗に変わった蘆津實全、南方熊楠との往復書簡でも有名な土宜法龍、西本願寺派の八淵蟠龍らが参加し、さらに通訳を務めた野口善四郎、野村洋三が同行した。ほかに仏教界以外から、小崎弘道、平井金三、岸本能武太を含めて総勢10名の代表団であった (森 1990)。ダルマパーラは日本代表団の講演を熱心に聞いたが、日本の仏教がかつてきたものとは大きく変わってしまったことを悟った。とくに、宗派間の違いはおおいがたく、しかもそれが教説の問題ではなく、人間関係にあると知っ

たのである (Kemper 2015: 150)。

マクマハンの議論の重要な点は、ダルマパーラに代表される改革仏教つまり「仏教モダニズム」が、ドイツ浪漫主義とアメリカ超絶論と東洋神秘思想を融合させた特異な形態であることを明らかにしたところにある (McMahan 2008)。ドイツ浪漫主義文学・哲学は基本的にナショナリズムの哲学的言い換えであり、仏教に関心を寄せた主な論者としては、シュレーゲル兄弟、ショーペンハウエル、ヘルダー、さらにシラー、シュライエルマッヒャー、フィヒテ、ヘーゲル、シェリングなど、そうそうたるドイツ観念論哲学者の名があげられる (McMahan 2008: 76-77)。

マクマハンは、チャールズ・テイラーの近代性論を援用しながら、近代的な自己意識と倫理の3つの領域 (vessels)、つまり単神論・有神論、合理主義・科学的自然主義、ロマン主義的表現主義をあげる。この3つの枠組みはいわゆる「近代性の言説」にあたり、世界的な仏教モダニズムの展開を理解する上で重要な部分である (テイラー 2010: 552)。

なかで第1の単神論ではキリスト教と仏教との対論が問題になり、また仏教近代化にともなう仏陀一仏信仰が該当する。

第2の合理主義では西欧啓蒙主義以降の流れのなかで、仏教が近代科学と両立可能な「合理的宗教」であることが強調される (McMahan 2008: 91-92)。ダルマパーラは、一貫して仏教と科学との融合を目指し、科学的宗教を求めていた。それは、神学、祭司、儀礼、儀式、教義、天界、地獄などとは無縁であり、また仏教は科学を超えるものでもある (Lopez 2008: 24)。さらに、宗教の進化を構想して、「仏陀の進化についての教説は明確で幅広い。我々は宇宙 (コスモス) を、アレンによる、「自然法に従う規則的な秩序を明らかにする継続的なプロセスと」とらえることが求められる」(R.R.: 9; McMahan 2008: 92-93)。人類の進化を高らかに謳ったシカゴ万博の一環として行われた万国宗教会議も同様に、宗教の進化モデルを念頭に置いていた。ダルマパーラは、すでに釈尊佛陀がみずから科学的思考を行っていたと主張し、宗教と科学との融合を図ろうとしていた。この点で、会議全体の趣旨によく適合していたのである。

第3のロマン主義的表現主義では、産業化や科学革命によって進展した西欧世界の合理化、機械化、脱聖化への批判としての運動がそれにあたる。こうした口

マン主義運動は、仏教モダニズムに付随した、アメリカ超絶論、神智主義者、その他の心靈主義信奉者、そして1960年代のカウンター・カルチャ運動などに受け継がれたという (McMahan 2008: 10-11)。また、「近代の政治におけるロマン主義のもう一つの所産はナショナリズム」にはかならない (テイラー 2010: 462)。これは要するに、ウェーバーの言う世界の「脱呪術化」(呪術剥奪)とそれへの批判としての「再呪術化」とのせめぎ合いを意味している (McMahan 2008: 11-12)。

アメリカにおける超絶論 (transcendentalism) は、イギリスから持ち込まれたユニテリアニズムの変種で、とくにカルヴィニズムへの批判として1820, 30年代にニューイングランド、ボストンのハーヴァード大学を中心にあらわれた。長老教会の影響のもとに、18世紀後半に現れたイギリス・ユニテリアニズムは、基本的に三位一体説を否定する一体 (unity) 論的なキリスト教リベラリズムのさまざまな動きのシェルターのような役割を果たしていた。これがアメリカに入ると、彼の地で支配的であったカルヴィニズムや長老教会をターゲットとして、個人主義的な傾向を強調した「超絶論」として衣替えを図ったという。

超絶論もユニテリアニズムもカトリックだけでなく、カルヴァン的な三位一体説も否定して、唯一神の存在だけを認め、イエスを人間と見るなど、人間中心の合理主義的宗教を構想した。超絶論はさらにこれを徹底して、神を外在するものではなく、人間の精神、自我と同一のものにとらえた。それはドイツ浪漫主義と新プラトン主義それに東洋神秘思想をつきまぜた、個人主義的、精神主義的ないかにもアメリカ的な思想であった。代表的な超絶論者エマーソンは、自然を人間精神の象徴であるとして人間と宇宙との独自の関係を見出そうとしていたが、その根底に東洋の靈性に通じながらも、イギリスとアメリカのユニテリアニズムに大きく貢献した R.M. ローイなども含むインドの改革ヒンドゥー主義の影響がある。

チャンドラーは、1893年シカゴ会議について、長老教会、ユニテリアンなどが主導した「普遍宗教」の花園であったというが、この「普遍」宗教とは東洋の靈性と西洋の宗教のエリート主義的な融合であったとも指摘する。そこでは、宗教の複数性が前提となっていて、キリスト教も諸宗教の1つとして、仏教、ヒンドゥー教などと同列に扱われた。このシカゴ会議の歴史的意義は、この複数の宗教という概念を、意図せざる結果として実体化し、定着させたことにあった。こ

れによって、仏教、ヒンドゥー教を初めとして、19世紀に「宗教」として概念化された信仰形態が、物神化された「宗教」としての実体性を持ち、制度化されていくことになった²²⁾ (Tambiah 1992: 59; Chandler 1996; 杉本 2010)。裏を返せば、非キリスト教世界は、独自の信仰形態をキリスト教モデルによって再編し、宗教化されるとともに、オリエンタリズムを自ら引き受けて、宗教を基軸としたエリート主義的な「宗教ナショナリズム」を発展させていったのである。

イギリス・ユニテリアニズム、ドイツ・ロマン主義からアメリカ超絶論への流れの中に位置づけられるアジアの改革宗教は、科学主義・物質主義批判の姿勢が明確で、ナショナリズムと親和的なロマン主義的、精神主義的な傾向を持っていた。その意味で、国教会など既成の教会との関係のなかで出現した大英帝国のユニテリアニズムとは方向性が異なっていた。ダルマパーラの改革仏教も、こうした流れの中にあり、その意味で、1893年シカゴ万国宗教会議において、日本の釈宗演が「超越的創造者」を認めようとしたのとは対照的であった (McMahan 2008: 91-92)。

一般に、西欧流の教育を受けたアジア人は、西欧出来のイメージを受け取って、アジア人は知性に欠け、怠惰で幼いという見方を自分のものとして、社会・文化の改革を図った。仏教へのイメージも、悲観的、厭世的で、改革の力がなく、退化と衰退に向かっているという評価であった。反面、アーノルドの『アジアの光』でうたわれた釈尊佛陀の金口の説法の重要性をひたすら説いていた (McMahan 2008: 92-94)。しかしそれは西欧からインドへという一方向ではなく、ブラフマ・サマージを創設した R.M. ローイのように、インドだけでなく、むしろイギリスとアメリカを含んだ三角形の全体にわたって大きな存在となっていた例もあったのである (杉本 2015a)。

ダルマパーラはこうした仏教イメージに対して、その否定的な面には真っ向から反対し、肯定的な面をことさら強調した。つまり、厭世的、悲観的、受動的、儀礼的、迷信的、な印象と闘い、能動的、楽観的、科学的なイメージを作ろうとしたのである。ダルマパーラは理性（合理）的仏教 (rational Buddhism) をつくろうと、ヴィクトリア的文化に特徴的な、愛他的な社会福祉とともに、個人中心で自身の救済を求める仏教を提唱した。一方、当時の生きた仏教は、釈尊佛陀自身の、原初的、科学的、理性的な教えとは異なる、墮落した仏教だと主張した。ダ

ルマパーラの改革仏教は、近代西欧流の仏教観を自分自身のものとして、西欧流の路線に則った純粹仏教を目指す改革を構想した意味でも、まさにプロテスタント的であった (McMahan 2008: 94-95; 杉本 2012)。

3 東と東のすれ違い

ダルマパーラは仏教復興を通じて、スリランカの古代の栄華を取り戻そうとするシンハラ仏教ナショナリズムに生涯をささげたが、同じ仏教国日本への思い入れはことのほか強く、都合 4 度訪日している。1 度目と 2 度目の来日の間の 1891 年には釈興然 (1849-1924) と徳澤智恵藏を伴って釈尊仏陀成道の地ブツダガヤーを訪れている。釈興然は日本仏教に関心を寄せていたセイロン南部の有力者 E.R. グナラトナの世話で 1886 年にセイロンに渡り、ダルマパーラとも交流があった (外川 2016; 奥山 2008)。アジアのナショナリストの多くは、日露戦争 (1894-1895 年) で日本がロシアに勝利したことを契機に日本を評価するようになったが、その後日本が露骨に大陸進出を図ったことで、失望も大きかった。ダルマパーラは、それより早くに来日していたが、その後の日露戦争での日本の勝利は称賛していた。初来日したころにはすでに日本は目覚ましい産業化を進めていたが、もともと裕福な家具商の家庭に生まれたダルマパーラは、シンハラ仏教ナショナリズムに傾倒するとともに、日本の技術発展にも大いに関心を寄せていた。そこには、同じく伝統主義者としてふるまったマハートマ・ガンディーと同様に、根本的に近代主義者としての性格が見えている (杉本 2018)。

3.1 日露戦争の衝撃

ダルマパーラは 4 度日本を訪れているが、最初の来日は仏教活動家野口善四郎 (復堂) らに招かれたオルコットに随行したもので、1899 年 2 月 9 日に神戸に上陸した。オルコットは「19 世紀の菩薩」と奉られて、日本仏教界あげての歓迎を受けた。オルコットは日本人に対して仏教復興と国粹主義を説き、日本仏教の再興にも大きな足跡を残した。残念ながらダルマパーラは日本の冬の寒さにやられてリウマチ神経痛を病み、京都で二ヶ月ほど入院していたので、オルコットほどの目覚ましい活躍は果たせなかった。その後オルコットの催眠療法で回復し、仏

教界の統合やシンハラ仏教ナショナリズムを説く講演なども行ったが、オルコットより一足早く5月14日に神戸から帰途に就いた。

2度目の来日は、1893（明治26）年に開かれたシカゴ万国宗教会議の帰途、ハワイを経由して10月31日に日本に立ち寄り、12月15日には帰国の途に就いている²³。ハワイでは、ダルマパーラの熱心な後援者で神智主義者のメアリー・フォスター夫人を訪ねている。前回の日本訪問と同様に、ダルマパーラは西本願寺派などに対して仏教界の統合を提案したが、ほとんど受け容れられなかった。この訪日の目的には、仏教聖地ブッダガヤー復興運動のための資金集めもあったが、必ずしも成功したとは言えない。日本でこの復興運動はそれほど歓迎されていなかったが、それは、ダルマパーラがあくまでも神秘の国から来たインド人と見なされ、ブッダガヤーはいかにも遠い世界の出来事にすぎなかったからである。

1902（明治35）年には、アメリカでの長期間の滞在の前に3度目の来日を果たし、4月30日から7月までの2ヶ月あまり滞在した。このときもセイロンでの教育プログラムのための資金集めが主目的だったが成功したとはいえなかった。ただ、この来日では、6月23日に行われた元日蓮宗僧侶で国粋的な立正安国会、のちの国柱会を立ち上げた田中智學との会談がハイライトとなった（佐藤2008; Kemper 2015: 120）。また、明治維新以降の日本の経済発展に学ぼうとして、さまざまな事業を構想し、実現に移している。ダルマパーラはすでに、日本の仏教宗派の統合については意欲を失っており、むしろビジネスに傾いていることが分かる。

1913（大正2）年には最後の来日を果たす。これはシカゴ万国宗教会議以降熱心な後ろ盾であったハワイのフォスター夫人をふたたび訪れるのが主眼で、その行きと帰りに日本に立ち寄ったものである。4月29日から5月10日までと6月21日から8月18日までには日本に滞在したが、途中ハワイに滞在し、さらに日本の後には韓国、中国などを訪れている。韓国では日本による文明化の推進を訴え、また朝鮮仏教の禁制が朝鮮民族・文化の衰退を招いたと言っていた。満洲でも日本仏教による世界の統一を訴えている。このころはすでに日本側からの関心は薄れており、むしろ冷遇されたという。また、ダルマパーラがどちらかといえば反政府的な人物と交流していたので、日本政府からもマークされていて、自由な行動ができなかったうらみもあった。ダルマパーラは1910年にも日本訪問を計画し

ていたが、植民地政府の圧力で断念せざるを得なかった（佐藤 2008, 2011; Kemper 2015: 116–124; Wickramasinghe 2014: 99）。

ダルマパーラと日本との関係には、神智協会とともにユニテリアンが潜在的に関わっている。一時ダルマパーラと親交を深めていた平井金三（1859–？）は、1900年から1904年ごろまでは、ユニテリアンとしての活動を行っていた。日本のユニテリアニズムの歴史は、1887年のアーサー・ナップの来日を契機に始まり、これを支えたのは、村井知至、安部磯雄、岸本能武太らのいわゆる「三幅対」などであった。平井は、神智協会のオルコット大佐招聘を実現させるなど改革仏教界の中心にあった。ダルマパーラとの交流があり、その影響か1890年に僧侶として得度している。また、ダルマパーラの講演録などの邦訳にもあたっている。シカゴ万国宗教会議に参加し、ユニテリアンのロイド・ジョーンズなどと親交を結び、その後もアメリカ各地で講演を行った。この間パウル・カルス（ポール・ケイラス）にも会っている。しかし、ユニテリアン協会を支えていた安部や岸本などが社会主義に過度に傾いたのを契機に脱会し、神智協会に復帰する（吉永・野崎 2005）。こうして、ダルマパーラの日本との関わりには、ユニテリアニズム的な普遍宗教理念、平井の言う総合宗教論が強く働いていることを知る。

日本のダルマパーラ受容はまさに普遍宗教、ユニテリアニズムとの関連で熱心に行われたが、両者の受け取り方は微妙にずれていた。ダルマパーラが日本と関係を持ったのは、日清・日露戦争期から明治の終りにかけてであった。この時代の非西欧世界とくにアジアのナショナリズムにとって、日露戦争における日本の勝利は決定的なインパクトであった。それは、日本が西欧流の合理性、計画性、産業化を咀嚼した上で、西欧流の訓練を受けた東洋の軍隊が西欧のロシアを破ったからである。それは西欧世界にはより大きな衝撃であり、このとき、大英帝国のインド総督を務めていたカーゾン卿は、日本の勝利の波紋は、青天の霹靂として東洋の人のびとに風説として広まっている、と苦々しく語っていたという（Kemper 2015: 95）。

日露戦争での日本の勝利の影響はまた、非キリスト教世界の宗教、イスラーム、ヒンドゥー教、仏教の再覚醒、復興への動きにもおよんだが、当然ながらそれはナショナリズムに連動した運動であった。日本の戦勝にならい、アジアのナショナリストの第一の関心は、日本流の産業近代化、軍国主義化、立憲国家化による

自立、覚醒の道であった。そして、汎イスラーム主義者やナショナリストなどが、日本の汎アジア主義者、興亜会、玄洋社、黒龍会などとの交流を求めて陸続として来日した（ミシュラ 2014: 11–21; Aydin 2007: 76–77, 83）。ともに 1893 年シカゴ万国宗教会議において寵児となったヴィヴェーカーナンダとダルマパーラは、本国のナショナリストよりもむしろ、西欧世界のインテリゲンチヤなどに大きな影響を与えた。2 人はいずれも反西欧的ナショナリズムを督励し、アジア文明の堂々たる力強さによって西欧に対抗する自立の支柱にしようとしたのである（Aydin 2007: 78）。

インドからも日本への関心は高く、ラビンドラナート・タゴールは、1905 年に日露戦争で勝利した日本をまずは称賛して、シャーンティ・ニケートンの学生たちと戦勝パレードまで行ったという（ミシュラ 2014: 12; Tagore, Rabindranath, “The Spirit of Japan”）。また、アニー・ベサントも「何？ 東洋の国が戦争の場で西洋に向かった？ 白人はそのころ無敵だったのでは？ ……希望の感動がアジア中に広まっています」と興奮を隠せないでいたという（Dharmadasa 1992: 125）。

しかし、タゴールはのちの 1916 年に初めて日本を訪れたときには、すでに日本が西欧の模倣に終始し、また西欧文明の原動力に負けてそれを自分のもののようにしてしまっていることに大いに失望した。またマハートマ・ガンディーも、「ロシアの武力に対して日本が輝かしい勝利を取めたことを知って、感動に身ふるいしました」と述べ、また 5 月末の日本海海戦の帰趨を見た後の「日本とロシア」という記事（6 月 10 日付）で、日本人の行動力を賛美し、それをインド人読者の手本として掲げていたが、その後のアジア進出には大いに批判的であった（望月 2014; 杉本 2018: 179–185）。

日本の戦勝に触発されたセイロンの仏教界では日本の戦傷者の援助のため基金をつくり、募金をつのった。また、当時普及しつつあったプリント・メディアも日本を称賛した。たとえば、『ラク・ミニ・パハナ』紙ではアジア人のモラルの高さを誇る記事が掲載された。そこでは、度量の大きい日本の兵隊と、乱暴で野蛮なロシア軍とを対比している。そして、自分たちシンハラ人は、この先駆者に学んで、高貴な慣習に従うべきだと主張している（Dharmadasa 1992: 125）。日本は、ロシアとの間に日露講和条約（ポーツマス条約）を締結し、南樺太を割譲された。それは日本が望んだ条件からは遠かったが、セイロンでの報道は、日本の偉大さ

と、さらなる犠牲を払わないための譲歩を天皇の憐憫の情 (karunava) として称えた。そして、満州における日本の勢力拡大を牽制するような、悪意のある誤った報道 (boruprasiddaya) にも批判的であった。さらに、戦後日本はとくに海軍の強化を行ったが、それについても「アジア人」としてのプライドという意味で、おおむね好意的であった。1905年に有栖川宮夫妻がヨーロッパからの帰途来島したが、それはこのような雰囲気の中で待望された出来事だったのである (Dharmadasa 1992: 96-97)。

ダルマパーラもまた、日露戦争に触発されてアイルランドの「自治連盟運動」(Home Rule Movement) に思いをはせ、シンハラもこれにならい「セイロン自治連盟」(Home Rule of Ceylon) をつくるべきだ、そして西欧流を捨て、愛国心と自立心を養うべきことを再三訴えている (Dharmadasa 1992: 125-126)。そして、「こんなすばらしいことはない。皆さんは気づいていないかもしれないが、皆さん日本人によってアジアはまさに死の淵から生還したのだ」などと述べている。すでに3回の来日を果たしていたダルマパーラを始め、イギリスの植民地支配下にあったセイロンの人びとは日本の勝利に熱狂したという。ダルマパーラは、「欧米人のアジア人に対する差別的偏見をなくし、植民地支配という悲劇の中にあるアジアを救うことこそ日本の役目なのだ」と述べているが、日本への称讃の中心になるのは、あくまでも仏教国としての誇りである。

「仏教と千年の時を共にしたことで、日本は最強の世界大国の1つになりました。千年の時を（仏教なしに）ブラーフマニズムと共にしたことで、インドは墮落の最悪の状態にあります。……先年の時が満ち、仏陀の警告の声が再びインドに届きました。古代の信仰の教えは今、サンディヤアジャントアやエロールの洞窟からでも、ナールンダやブッダガヤーやバナレスの僧院からでも、ヒマラヤのアシュラムからでもなく、日出づる国から広まるのです。」(佐藤 2008: 445)

3.2 田中智學と岡倉天心

ダルマパーラの日本への関心は、同じ仏教国という宗教的理由もさることながら、近代主義者としてかなり功利的な立場からのものも大きかった。これは、すでに聖人として崇拜の対象になっているマハートマ・ガンディーの例とも共通したところがある。1930年代に、日本人の僧侶がガンディーのアシュラムを訪れ

ていたことはよく知られている。とくに日蓮宗の僧侶が多く、そのため法華の太鼓が日本仏教のイメージとして定着した面もあるほどである。なかで、日本山妙法寺の藤井日達は、非暴力の思想でガンディーとの共通点があり、またアーシラムに滞在してかなり濃い交流があったことでも知られている。ただ、ガンディーは一貫して仏教には興味がうすく、土産に煎餅を持参した日達に対して、冗談めかして日本製品がインドを席捲することを牽制していた。当時のガンディーの関心はなによりも、織物産業での日本のインド進出にあった。また、タゴールと同様に、日本のアジア進出にも厳しい批判の目を向けていた（杉本 2018）。これに対してダルマパーラは、終始日本には好意的であった。それは、ダルマパーラが直接日本を訪れたのが、日清戦争の前からのことで、まだ日本の海外進出がそれほど露骨ではなかった時代だったことが働いているのであろう。

ダルマパーラの関心をよそに、日本の進歩的仏教界は反西歐的見解を明確に述べてほしいとのアプローチを続けた。1910年の最後の来日のときに朝日新聞の主催する大阪講演会で、インドの偉大なアーリヤ文明の傘のうちに、日本、朝鮮、モンゴル、中国、シャム、カンボディア、ビルマ、チベット、セイロンがアーリヤ化された地域であり、その地に住む人8億人にのぼると強調している（Kemper 2015: 124）。しかし、ダルマパーラが目指した宗派を超えた統合は、現実には無理な相談であることも明確になり、両者はすれ違っていく。さらに、岡倉天心の汎アジア主義ともすれ違いを埋めることはできなかった。オルコットもダルマパーラも、教派の別を超えた統一的な仏教をめざしていたが、日本の仏教界のセクショナリズムは想像以上で、統一も融和もなかなか難しいのが現実であった（Kemper 2015: 231-234）。

3回目の訪日となった1902（明治35）年に、ダルマパーラは田中智學（1861-1939）を訪ねてかなり長い対話を行った。当時ダルマパーラは、保険会社とのつながりを介して日蓮宗の教義にもふれ、自分の信条と近い点があることを知った（次節参照）。それまでは、東本願寺派に傾倒して、宗派入りさえ考えていたようであるが、ここからダルマパーラの苦悩が始まっている。田中との対話はその延長で実現したが、その内容は日本側から公刊されている。そこでは田中がダルマパーラを論している場面が多く、一節には田中の優位を示すためにことさら編集されたのではないのか、と見る向きさえある。田中は、ダルマパーラの言うシン

プルな仏教を「山出し仏教」と表現し、日本仏教はその発展型であり、とくに日蓮仏教がその到達点だと論じている。この対話で、ダルマパーラは田中の説を受けて、日蓮宗がまことの仏教の教えであり、これを世界に広める必要があると同調しているくだりがある。

田中智學は「在家の仏教活動家として日蓮主義に基づく近代日本の国体思想を確立し、昭和初期に擡頭した右翼革命運動にも大きな影響を与えた一代のカリスマである」（佐藤 2008: 391）。1885（明治 18）年には立正安国会を創設し、1914（大正 3）年には国柱会に名称をあらためた。智學は檀家制度にしばられた仏教界を痛烈に批判し、在家主義に立脚した仏教の近代化を目指した。また国体運動と称する仏教ナショナリズム運動を展開し、1901（明治 34）年には日蓮ナショナリズムの書『宗門之維新』を著し、当時の愛国青年に熱狂的に迎えられた。また「八紘一字」もまた智學の提唱によるものである。その意味でも、〈在家の出家者〉を名のった仏教ナショナリスト、ダルマパーラとの共通点がある（佐藤 2008: 393-394; 2011）。

この対話で両者は、多分に武闘派的な仏教ナショナリズム論で話しが合ったように見える。智學は『宗門之維新』において、「日蓮を大元帥とし、法華経を剣として、破邪顕正侵略的折伏に向け進軍せよ」と述べているが、ダルマパーラもまた、シンハラ仏教ナショナリズムを志向しながら、「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のが重要なのである」（1898 年）と述べていて、両者の懸隔が意外に狭いことが分かる。智學の議論は、第二次大戦での聖戦イデオロギーを支え、ダルマパーラの議論は、1980 年代からのシンハラ、タミルの民族紛争の際の正統化原理としてつかわれた（杉本 2012: 331）。まさに「仏法の戦士」ダルマパーラの面目躍如である。

智學は日本仏教が、インド発祥の仏教伝統を一層高めたもので、その極北に日蓮主義があるとダルマパーラに論じている。ダルマパーラは、「世界の人の未だ知らざる日蓮大偉聖の教義が、世界に向かってその光を放つべき希望を表せるものにあらずや」とふると、智學は「日蓮上人の教義は、まさに未来において世界を統一すべし。上人は宣へり……月は西より東に向う、月氏は仏法日本に来る瑞相なり、月は東より西へ行く、日本の仏法月氏に還る瑞相なり」として、インド-

日本－(再び) インドという仏教伝統の環流について語っている。つまり、世界の仏教を統一するのは日蓮主義だというのである(佐藤 2008: 398–399; 412)。

智學にとっては日蓮上人が議論の骨格をなすのに対して、ダルマパーラの議論はセイロン島における「アーリヤ」神話とその骨組みを形づくる。スリランカにおける「アーリヤ神話」は比較的新しく、19世紀なかば以降に、ジェイムズ・ダルウィース、セナーラット・パラナーウィタナなどによって根拠づけられた(杉本 2012: 308–312)。ダルマパーラはこうしたシンハラ・アーリヤ・ナショナルリズムを巧妙に利用して、自らの主張を補強していった。それは当座シンハラ仏教ナショナルリズムのかたちをとるが、究極のミッションは世界の仏教界の統合である。そしてダルマパーラは、その根拠をアーリヤ性においている。ただ、ダルマパーラの「日本仏教とアーリヤ主義との融合は、ほかにない奇天烈なもので、ほとんどふれられることはない」と、ウィクラマシンハは評している(Wickramasinghe 2014: 99; cf., Dharmadasa 1992; 杉本 2012)。

日本側の資料では、ダルマパーラは一方的に田中智學の議論に感心している風がみてとれる。それが、意図的なものなのか、そうではないのかは、資料が不足していて即断はできない。さらに日本の大乘仏教とセイロンの上座仏教との違いについても超えがたい齟齬があった。日本の仏教研究が、古代インドのヴェーダに始まり、中国を経て日本にいたる19世紀的な進歩史観を基調としており、田中の話しぶりにも明らかのように、仏教は日本においてその頂点を迎えたという信念が根強いからである。上座仏教を、「大」乗に対する「小」乗とみくびる風は日本仏教界に根強い²⁴⁾。

ダルマパーラのブッダガヤー復興運動が、仏像安置問題などで低調になっていた同じ1902年に岡倉天心(覚三, 1863–1913)がブッダガヤーをおとずれている。岡倉天心とダルマパーラは普遍主義者としての共通性もあったが、たがいに相容れない面も多かった。岡倉の「アジアは一つ」の信念は、ヒマラーヤ山脈で隔てられた中国とインドが国家以上の文明であり、ともに「究極と普遍」への偏愛でむすばれ、また仏教をともに奉じていると指摘する。そのうえで、ヴィヴェーカーナンダの普遍主義がヴェーダ普遍主義であったように、岡倉の普遍主義は日本仏教普遍主義に他ならなかった。岡倉はシカゴ宗教会議には出席しなかったが、1901(明治34)年から1902(明治35)年にかけてインドを訪れ、タゴール家の世話に

なっている。そこではヴィヴェーカーナンダと交流するとともに、ダルマパーラと同様の人脈にも連なっていた。ダルマパーラの記事には岡倉との出会いが次のように綴られている。

岡倉という名前の日本人が1903年（1902年の誤り）にインドを訪れて、ブッダガヤーに日本仏教のセンターを作るため、多くのベンガル人に協力をもとめていた。岡倉は、ネオ・ヒンドゥー派に属するベンガル人の助けを得て、日本の仏教はヒンドゥー教と同じものであり、セイロンの仏教徒とは何の関係もないと述べたうえで、マハントに対して、日本の寺院をブッダガヤーに建設するための土地を日本人に提供するよう求めた（外川 2016: 192, 一部改変）。

ヴィヴェーカーナンダのヴェーダーンタは岡倉の日本美術史に哲学的な基礎を与え、アメリカの超絶論（超越主義）、大乘仏教の如来蔵哲学とともに、その日本美術史の哲学的根拠となった（安藤 2018）。日本仏教を根拠とする岡倉の普遍主義は、ヴェーダーンタ（不二一元論）哲学を根拠とするヴィヴェーカーナンダに近く、ともに抽象的、形而上学的であり、その意味で、より社会的、現実的なダルマパーラとは距離があった。それはことが理念の問題か、人間の問題かというかなり本質的な違いであった。反面、ブッダガヤーについては、タゴール家やスワミ・ヴィヴェーカーナンダなどの助力を得ながら、ヒンドゥー・マハントとも会見し、土地問題を一步進めたが、植民地政府によって解決の道は閉ざされた（外川 2018）。ただ、岡倉自身にとっては、ブッダガヤーにおける日本人巡礼者の居場所を確保することだけが目的で、ダルマパーラやオルコットのような聖地奪還の志はもっていなかった（Kemper 2015: 227–236）。つまり、ダルマパーラと日本及日本人との交流は徹底的にすれ違いを見せていたのである。同じ普遍主義の旗を掲げながら、ヒンドゥー的普遍主義のヴィヴェーカーナンダ、日本仏教普遍主義の岡倉、仏教統合をめざすダルマパーラと、それぞれの思惑は微妙に、しかし決定的にずれていたのである。

ヴィヴェーカーナンダは、日本仏教について、次のように述べている。

日本仏教は、皆さんがセイロンで出会う仏教とは全く異なっています。それはヴェーダーンタと同じものです。それは肯定的で有神論的な仏教で、セイロンの否定的で無神論的な仏教ではありません（Vivekananda 1926: 139; Trevithick 2006: 168）。

ヴィヴェーカーナンダのこうした見方には岡倉との交流が働いているとトレヴィティックは見ている。それは岡倉が、シャンカラによるヴェーダーンタのリバイバルに仏教の影響があったと述べているからであり、ヴィヴェーカーナンダもまた同じ見解をもっていた。ただ、ヴィヴェーカーナンダと岡倉は、それぞれヒンドゥー教と日本仏教に重心をおき、たがいに交錯することはなかった。ヴィヴェーカーナンダは、ガンディーよりもダルマパーラの方に関心があると言っていたが、両者のあいだの「ヒンドゥー教と仏教」の対立のみぞは埋まることはなかった。ヴィヴェーカーナンダは、ダルマパーラに怒りをぶつけることのみに関心があり、セイロンの仏教はもう死に体で、ヒンドゥーだけが生きている、とくさしている。それに対して、岡倉にはそれほどの関心は示さなかったのである (Trevithick 2006: 169; cf., Vivekananda 1926)。

このあたりの事情は、むしろヴィヴェーカーナンダの高弟であるスコットランド出身のシスター・ニヴェーディターを介してみるとよくわかる。ニヴェーディターはヴィヴェーカーナンダのヒンドゥー的普遍主義をうけつぎ、仏陀はウィシュヌの第九の化身（権化, *avatara*) であるとの伝統的な信仰をうけて、仏教はヒンドゥー教に包含されるものと考えていた。そのため、ともに仏教普遍主義に傾くダルマパーラも岡倉も批判の対象とされた。とくにダルマパーラのブッダガヤー復興運動には、ヒンドゥー・マハントの権威が損なわれることをおそれて、警戒心をあらわにしていた。一方岡倉はダルマパーラのような仏教普遍主義をうたうのではなく、ブッダガヤーに関してはあくまでも日本人巡礼者の保護をもとめていたにすぎなかった。これらの点については、外川や前島の研究を参照されたい (外川 2016, 2018; 前島 2018)。

このように、一見似たような普遍主義を標榜しながら、ヴィヴェーカーナンダ、岡倉天心とダルマパーラの間には、互いに譲れないナショナリストの心性があった。そうした齟齬は、日本だけでなく似たような主張をもっていたアジアの改革者との微妙でかつ埋めがたい違いを生んでいた。ダルマパーラはシカゴ万国宗教会議のあと、上海に立ち寄り、やはり中国の改革家楊文會 (1837–1911) と会談し、そこで大菩提会の活動への協力と援助を求めた。しかし、楊文會は寺院再建のために中国人僧侶がブッダガヤーまで赴くことは考えられず、インドの側から経典を学びに中国を訪れることを提案した。両者は仏教の再建と世界宗教化とい

う似通った目標をもってはいたが、反面どちらが主導権を握るのかについては意見が分かれた。さらにダルマパーラと楊文會との間には、上座仏教と大乘仏教との教義上の大きな溝もあった (Lopez 2008: 16-17)。それもまた植民地エリートがかかえた普遍主義の限界をよく示している。

3.3 近代主義者

日本は明治維新以後急速に、目覚ましい経済発展を遂げ、ほかのアジア諸国から羨望の目で見られていた。20世紀に入ると日本はセイロンでも具体的にその存在を物質的にも精神的にも誇示するようになっていた。というのも、コロomboの大菩提会 (Maha Bodhi Society, 1-3 参照) では日本製品の展示が行われていたからである。さらには、1905年に有栖川宮夫妻がこの島に立ち寄ったニュースは大きな話題になった。日本はヨーロッパに代わるアジア的近代化の尖兵として、西欧流の合理性、産業化、計画性をとくに戦争を通じて利用する能力があり、仏教的な心性・霊性と道徳性によって想像の上での「東洋的抵抗力」を保持していると考えられていたという (Wickramasinghe 2014: 92-93)。ダルマパーラがイメージしていたのは、このような「アジア的近代」(Asian Modern) を実現していた先進的な日本のすがただったはずである。

ダルマパーラはあくまでも仏教者として、アジアや世界の仏教界の統合を目指しながら、他方では、家具商であったヘーワーウィターラナ家の一員として、ビジネスの面でも日本との交流を積極的に行おうとした。ダルマパーラにとっては、仏教界の統合とビジネス交流はほとんど表裏一体であった。一見伝統主義に見える仏教復興の運動も、プロテスタント的な現世内禁欲主義と仏陀一仏信仰を推進し、さらに海外への仏教ミッションを送ったという意味で、すぐれて近代主義的であった (Dharmadasa 1992: 325)。さらに、オルコットとともに来日した1889年の最初の訪問では、仏教界との交流が主眼であったが、2度目からはむしろ日本の技術力に学び、積極的な経済交流をはかろうとしていた。

ダルマパーラが幸運だったのは、すでに釈興然や釈宗演が1887年からセイロンに留学し、ヒッカドゥウエー師などとも交流があったからである。また、ダルマパーラは来日以前の1887年に雑誌『隔週刊評論』(Fortnightly Review) で日本関係の記事を読み、日出ずる国の地を訪問したいと念じていた。当然目覚ましい経

済発展について知識をもっており、1889年の最初の訪日の時に、その経済発展を目のあたりにすることができた。それだけでなく、人びとの生活倫理や慣習にも称賛の目を向けていた。とくに女性の貞節やモラルには学ぶところが多かった（Wickramasinghe 2014: 99–100）。日本はその伝統を捨てずに、しかも欧米先進国並みの近代化をなしとげたアジアの国であった。さらに、日本は仏教の伝播においてはるか東の果てにあるが、他のアジア諸国への援助を惜しまなかった。とくに日本はブッダガヤーの再建のために大菩提会に対して、シンハラ人もタイもビルマもはるかに及ばない規模の援助を行っていた。また、エドウィン・アーノルドは、1889年と1891–1892年に日本を訪れて、ダルマパーラの事業への支援を訴えていた（Sangharakshita 1964; Kemper 2015: 118–120）。

ダルマパーラは、日本が古い伝統を保持しながら欧米並みの近代技術を発展させていたことも称賛していたが、これは、ダルマパーラが単なる伝統回帰を目指していたのではなく、近代主義的な仏教の改革を通じて、社会そのものを近代化する意図を持っていたことを示している。従って、単にブッダガヤーの復興を目指して資金集めをしようとしただけでなく、積極的にビジネスを仕掛けることにも熱心であった。実家のヘーワーウィターラナ家は家具商を営んでいたが、さらに、マッチ箱生産にも手を染めようとして、日本のマッチ産業とのコネを利用した。そして、大菩提会の印をデザインした日本のマッチ箱の輸入を図ったのである。さらには、日本から人力車を輸入するというビジネスにも手を伸ばそうとした。

また、第3回目の来日では、コロンボの大菩提会に日本の仏教徒がインドを訪れようとするときの旅行代理店の役割にあたらせることも企てた。ダルマパーラは、500人のメンバーを集めた「ブッダガヤー参詣講」をつくり、そのうちくじに当たった50人をブッダガヤーに送ろうとする計画であった。輸送には日本郵船が当たることになっていた。また、旅行にからむ保険を、日蓮宗が創設した日宗生命保険会社（明治35 = 1902年9月創業）に委託しようとしていた。この保険会社には、当時としても珍しく宗教教団が株式を保有し、僧侶も勧誘に当たるなど、教団あげて直接関与していたが数年で破綻している。日本橋通二丁目の本社ビルには時計塔があったが、これを白くぬりつぶし、南無妙法蓮華經の文字を墨書して驚かれたという。

ウィクラマシンハやケンパーの研究は、ダルマパーラの近代主義者としての側面を具体的によく示している。ダルマパーラの活動は、蒸気船、蒸気機関車、印刷術などの恩恵を受けてひろまり、また万年筆を愛用し、タイプライター、キャンプカー、それに蓄音機や幻燈機を使って各地での布教活動を行なった。とくに 1892 年の日記には、ブッダガヤーの寺院とともにヒンドゥー行者、火葬、インドの受刑者、ベンガルの結婚式、会議、ジャイナ寺院、エルギン卿などの写真、映画の源流になった幻燈機を使って村の人びとに見せたと述べられている。アムヌガマ（1939 年生まれ）もまた、8 歳のときにマハヌワラ（キャンディ）のペラヘラ祭のときに、ダルマパーラ讃とでも言うべき「幻燈ショー」を見た経験を語っている（Kemper 2015: 7; Amunugama 2016: vii）。

蓄音機はエディソンによって発明されたが、すでに 1900 年頃からセイロン島に持ち込まれていた。ダルマパーラは 2 頭の雄牛がひく牛車に乗り、村々を旅して歩いた。寺院のある村に着くと朝のうちにビラを貼り、通常夜 9 時から、まずは幻燈機を使ってインド、ビルマ、セイロン、日本などの聖地の風景を見せ、ブッダの教説を説くとともに、欧米や日本などへの旅について講演を行った。アムヌガマが見たのはこの種の幻燈ショーだったのであろう。一方蓄音機は、僧侶の説教を聴かせるときに使われた。ただ、まだ性能が劣っていた蓄音機は、同じころ家庭に持ち込まれていたミシンとは違って、人の声をゆがめているという非難も受けなければならなかった（Wickramasinghe 2014: 89-91）。

南アジアにおける産業の近代化は、インド産木綿（キャリコ）がヨーロッパで大ブームとなり、イギリスがその模倣品をつくり、さらに機械化によって大幅な生産の拡大によって本家本元のインド産品が駆逐されたあとの、いわば廢墟状態から始まる。それは西欧のヘゲモニーのもとでの従属経済として展開する。世界の綿業が機械化されたマンチェスター産に席卷されるとともに、かつてはそこに見られた綿花の生産も駆逐された。1920 年代にセイロンの綿は、その半分が大英帝国から、三分の一が英国植民地からもたらされた。そのなかにあつて、日本とドイツがひととき存在感をしめしていた。日本はとくにプリント技術に優れていたからである（Wickramasinghe 2003: 45-48; 60-61）。

ダルマパーラは、こうしたグローバル状況の下で、セイロン経済の自律を意図して、家族を巻きこんで、職業学校を創設しようとした。たとえば、ダルマパー

ラの父親は、息子の勧めにより染織技術を伝授する専門学校を創設した。父の没後はダルマパーラ自身が学校の運営に携わり、若手技術者の養成などに力を尽くした（Wickramasinghe 2003; Kemper 2015）。

「私は織物・工業技術の学校を視察するために日本に行ったことがありました。父は私の願いを聞き入れて、シンハラの子を日本に派遣して織物を学ばせるために2千ポンド拠出してくれました。そして私自身1906年に織物学校を創設しました。これはイギリス支配が始まって以来のことでした。とくに白布を織る技術、またマッチ作りを学ばせるためにも若者（ドラピヒラ）を日本に送りました。若者は日本で3年学んだのち帰国してシンハラ会社に就職しました。それは『シンハラ仏教徒』誌にも紹介されました。しかし、その後スウェーデンの会社がこの業界に参入したために、席捲されてしまったのです。」（R.R.: 695-696; 1927）

ダルマパーラは、ガンディーのようにアーシュラム（道場）をつくって、そこで訓練をするような方法はとらず、アメリカ、イギリス、イタリア、デンマーク、日本などの産業訓練校をモデルに学校を作ろうと考えた。そこでまず1906年にU.B. ドラピヒラ（Dolapihilla^{25）}）を東京の高等工業学校（現東京工業大学）に派遣した。1912年にはワリシンハ・ハリスチャンドラとともにヘーワーウィターラナ産業センターを創設したが、これはスリランカ初の職業訓練センターであった。ちなみに、ダルマパーラとワリシンハは、20世紀初頭の禁酒運動（Temperance Movement）の中心でもあった（後述）。まさに禁欲と抵抗のプロテスタント精神そのままの運動であった。さらに、1913年にはコロombo郊外のラージャーギリヤにヘーワーウィターラナ織物訓練校を創設し、のちにこれはヘーワーウィターラナ・マハ・ウィデヤーラヤ（大学）となった。この学校の初代の校長はドラピヒラであった。また逆にコロomboに日本の大工、石工、塗装工、庭師などを呼んで、日本人の技能を見せて、それをシンハラの子に教えようとした（Wickramasinghe 2003: 64-66; Kemper 2015: 121）。

ダルマパーラはこうした学校で実験的な試みを行った。織物訓練校では、初めて飛籽機を導入したが、その後もジャフナやバティカロワなどで同じような試みを行った。織物学校は技術を教えるだけでなく、とくに女子に教養や技術を身につけさせようとするものであり、ここにもダルマパーラの近代主義者としての本領があった。ダルマパーラにとってこれも植民地主義に対抗するための自律の手

段であった。一方、エセル・クマラーサーミなどの中流人は、伝統の危機を認識してはいたが、ダルマパーラのような動きに出ることはなかった。ちなみに、エセルの夫アーナンダ・クマラーサーミは、インド民芸運動のはしりでもあるが、れっきとした神智協会会員であった（Wickramasinghe 2003: 64–66; 2014: 101）。

ダルマパーラは、神智協会との離反後、成果をあげていた仏教神智協会系の学校（BTS 学校）に対抗して、技術教育を重視した大菩提会系の学校（MBS 学校）をつくった。BTS も MBS も基本的には 19 世紀後半から急速に拡大していったキリスト教ミッション・スクールに対抗するために、貧しいシンハラの子弟に英語教育の機会を与えるとともに、仏教の理念を教えるためにつくられた点では共通している。ダルマパーラは 1909 年にシンハラの人びとは貧しくて適切な教育を受けられないために後進的なのだとして、教育への投資を訴えた。ダルマパーラによれば、当時外国のミッション・スクールはカトリック（439 校）、ウェズレー派（358 校）、英国国教会 CMS（311 校）など 1,407 校にのぼり²⁶⁾、政府援助は 51 万ルピー余り、一方国内ミッションは BTS（220 校）など 487 校、15 万ルピーにとどまっていた（Kobbekaduwa 1993: 88–89）²⁷⁾。

ただ、MBS 学校は本人も認めているように成功しなかった。ダルマパーラ自身、1929 年 2 月 16 日の日記に、「われわれは織物学校の創設と経典の出版以外なにひとつ歴史的な事業を残さなかった」と述べている（Amunugama 2016: 662; 674）。しかし、その理念は独特で、仏教教育とともに、あるいはそれに増して技術教育、実践教育に力を入れており、教育を通じたセイロン社会のエンパワーメントを強く意識していたことがよくわかる。MBS 学校は当然仏教教育が中心で、1898 年にダルマパーラがコロombo郊外に創設したラージャギリヤ国語学校（Rajagiriya Vernacular School）は、カトリック教会が購入しようとしていた土地をフォスター夫人の援助で先に購入し、そこに建てたビルにつくられた。もともと国語（シンハラ語）学校であった。1900 年代には政府の援助を得るために仏教神智協会に運営が移され、その後返還を求めたがヒッカドゥウエー師に断られたいきさつがある。のちの 1920 年代末には、バイリンガルに転じ、仏教、シンハラ語、英語、それに針仕事が教えられていた。MBS 学校は 1915 年までに海岸部を中心に 20 校が設置された（Amunugama 2016: 107–115）。とくにユニークだったのは職業訓練のための実践教育で、技術、科学、工業、農業、商業などの科目があった。そのさ

い、参考にしたのはアメリカ、ドイツ、それに日本などの先進的な実践教育であった (Amunugama 2016: 53–61)。

MBS 学校での教育に関してダルマパーラはとくに日本との関係を重視した。このころ、神戸、横浜などからヨーロッパに向かう船はコロンボに立ち寄ることが多く、セイロンの実業家が事業を拡大する好機にもなっていた。一方で、日本が仏教国として第一級の力を持ち、近代工業国として頭角をあらわしていたことに、イギリスのとくに警察は警戒心を抱いていた。アムヌガマは、1915 年暴動のときの植民地政府の暴力的な対応には、第一次世界大戦 (1914–1918) における日本やドイツの支援をおそれてのことだったと指摘する。それはインドでも同じで、カルカッタのダルマパーラの自宅も当局の搜索をうけた。ダルマパーラに近かったベンガルのナショナリスト、とくにスバス・チャンドラ・ボースなどが日本との協力関係を模索していたからだというのである (Amunugama 2016: 48–50)。アジアで擡頭していた日本への警戒がこれほど強かったことを、スリランカから知るのである。

3.4 衣装とナショナリズム

「衣装はすぐれて社会的産物であり」、「衣服はすぐれて政治的行為としての創造的行為である」。ニーラ・ウィクラマシンハは、植民地期のセイロンにおける衣装、衣服を政治的イデオロギーの表現ととらえ、ナショナリズムとの関係について論じている (Wickramasinghe 2003: 2–3)。ダルマパーラのようなセイロンの近代主義者にとって衣装、衣服は重要な改革のポイントであった。つまり、ダルマパーラの衣装改革の試みは、シンハラの尊厳を取り戻すための手段であった。それは、もともと風土に適していたはずの衣装が、ロンドンやバリの指図によって左右されていることへの批判であった。ダルマパーラは古代の英雄王ドゥッタガーマニー (ドットゥギヤムヌ) や、中世の英雄王パラークラマパーフなどの衣装への回帰趣味を隠さなかった。さらには、現代インドのサリーと、古代ギリシアの女性が着ていた外套がよく似ている、ともしている。これはダルマパーラお得意のシンハラ・アーリヤ・イデオロギーに基づいているのだが、衣装にもアーリヤ主義を持ち込むところにダルマパーラの執念を見る (Dharmapala 1917: 14; Wickramasinghe 2003)。

セイロンの人びとの生活は、西欧の影響が食事の嗜好などにまで及んでいたが、こうした植民地状況に対して、抵抗運動も組織されるようになった。ダルマパーラは反植民地運動を積極的に推進する立場にあった。衣服の分野においては、いわゆる洋装がじわじわと浸透しはじめ、伝統的な衣服はその地位を下げている。ダルマパーラは、人びとに西欧風の衣服を捨てて、伝統的な衣装に戻るよう訴えた。その一方で、西欧の産品に対抗できるように、国内産業を近代化しようとする動きも推進した。こうした抵抗は、インドのスワデーシ運動に近いが、その規模ははるかに小さかった。それが大きくなるとなるのは、S.W.R.D.バンダーラナーヤカ首相による「シンハラ・オンリー」政策が実行された1950年代まで待たなければならない(Wickramasinghe 2003: 60–63)。

ダルマパーラは、近代的な新聞などのプリント・メディアも積極的に利用した。こうしたメディアは多くの人びとに一斉に配られるため、そこに掲載される広告が重要な意味を持っていた。1918年ごろのサリー産業は、積極的に広告を打てるほどの体力があった。サリー店は、公然と反英的な広告をだした。そこでは愛国的な文句がならんでおり、たとえば「アーリヤ・シンハラ・スタイルを身につけているわれらがレディーたちへ」と称して、シルクのオサーリヤなどを売りこんでいた。逆に、ダルマパーラはスワデーシやスワラージの精神をうけて、外国製品とくにイギリス製品のボイコットをよびかけていた(Wickramasinghe 2003: 60–63)。

セイロンのナショナリズムは、バンダーラナーヤカをのぞいて穏健な路線をとり、ガンディーがインドで実践したような激しい反英的雰囲気にはいたらなかった。エリート層は相変わらず洋装でスコッチ・ウィスキーを嗜むような生活を送っていた。しかし『セイロン・デイリー・ニュース』紙の主催で1931年に行われたシンポジウムで、洋装に代えて、まことの衣服を採用するための議論が行われた。セイロンの衣装改革は政治家主導で行われた。積極的に主導したのはカンナンガラ、H.デ・メル、W.A.ダ・シルワなどで、公的な場でまことの衣装を身につけ始めた。バンダーラナーヤカはさらに進んで、議会の場などにもサロンとパニヤンの「国民服」姿で現れた。セイロン国民会議もまた1941年に衣服パレードを企画し、何を国民服とするかについてのコンペで、J.R.ジャヤワルダナを含めた政治家が競って国民服のデザインを発表した(Wickramasinghe 2003: 20–21)。

ダルマパーラは、ガンディーの糸巻き機 (charka) を使った手織り布 (khadi) 生産によるスワデーシ運動を高く評価し、ドラピヒラやシリワルダナなどの若き MBS 学校指導者は糸紡ぎの技術を教えていた。ドラピヒラらの手紡ぎを通じた反植民地キャンペーンは大成功に終わり、擡頭しつつあった若き政治家たちの関心をとらえ、家内工業の振興は国民会議の党是として採用された。またダルマパーラを受けて、手織り布による衣服を「アーリヤ・シンハラ」服と称して普段着として身につけるようになった。ただ、皮肉なことにそのスタイルは南インドからセイロンにかけてのタミルのものであった。こうした若き政治家の中には、むしろ仏教智協 BTS との関係があった S.W.R.D. バンダーラナーヤカや J.R. ジャヤワルダナ、教育改革に腐心した C.W.W. カンナンガラ (Kannangara)、独立後の閣僚を務め上院議長に推挙された A. ラトナーヤカ (Ratnayake) などが含まれていた (Amunugama 2016: 384)。バンダーラナーヤカは、1930 年代初めに短い期間ではあったが、ガンディーに心酔し、カーディーを奨励し、またみずからインドで普及していたドーティー (腰巻き、スリランカではサロン、タミルではルンギー)、パニヤン (ゆるやかな上着)、ショールなどを「国民服」(national dress) として広めたいと考えていた。バンダーラナーヤカのガンディー最期は 32 年末までにおさまったが、それでも手織り布による村落経済の振興は心に残っていた (Manor 1989: 95-98)。MBS 学校は 1910 年代までは一定の成果をあげ、また中小の学校がそこへの移管を画策していたが、資金と教員に不足していたために急速に行き詰まり、ダルマパーラがセイロンを逐われたのちの 1922 年頃までに活動は停止状態となった (Kobbekaduwa 1993: 115-120)。ただ、その理念はドラピヒラなどを通じてバンダーラナーヤカらに受けつがれていたのである。

スリランカの、とくに女性の衣装は、伝統的には簡単な腰巻きが主体で、上半身は簡単に胸を隠していただけだと見られている (Wickramasinghe 2003: 15)。一方、植民地支配によって入ってきた西欧の衣装はステイタス・シンボルになるとともに、逆に反植民地支配のターゲットともなった。とくにダルマパーラに代表される仏教ナショナリストにとって、西欧の衣装に対抗するような国民服 (national dress) の概念化が急務となった。女性の衣装については、マハヌワラ (ガンディー) を中心に上位階層が採用していたオサーリヤ・スタイルというサリーの着方が普及し、ダルマパーラもこれを女性の国民服として採用しようとした。それ

は、全身を隠すので道徳的であり、真性で純粹だと判断されたからである。その一方で、むしろ西欧の影響がより強かった低地シンハラに対しては、それが国を捨てることだと批判的であった。このころの改革派による女性観は、家庭のモラルをつくりだし、のちの世代にまで影響を与える意味で重視されていた。ただそこには植民地特有の屈折があり、称賛された女性像にヴィクトリア期のピューリタンの行動規範が色濃く反映されていた。そこから、全身を隠すサリーがまことのシンハラの衣装だとみなされたのである。「ただしブラウスは胸、腹、背中を完全におおうべきである。10 ラヤン（5 ヤード）の長さがあれば、オサーリヤやサリーとして身につけることができる」（Wickramasinghe 2003: 15–17）。

先にも述べたように、ダルマパーラらの衣装改革は、ナショナリスト的信条に基づいて西欧的衣装を駆逐することと同時に、地場産業を育成するという政治・経済的な意義があった（Wickramasinghe 2003: 60–61）。ここでは、伝統と近代が両輪となってはたらくわけで、ダルマパーラが伝統主義者であるとともに近代主義者でもあった理由がそこにある。というよりむしろ、近代主義者であったがゆえに、伝統を改革再編しようとしたというほうが適当である。それは、ここまで述べてきた宗教文化、衣装文化だけでなく、あらゆる文化的側面に適用されたわけで、その根本には、19 世紀プロテスタント的モラルが背景となっている。

伝統主義の近代主義的側面は、たとえば、伝統的な衣装を奨励し、反英的な雰囲気をおおるための広告によくあらわれている。ダルマパーラを含めて当時のナショナリストは、普及し始めたプリント・メディアを積極的に利用した。1895 年には初のシンハラ語日刊新聞『ディナパタ・プラウルッティ』（Dinapata Pravrutti）が登場したが、すでに刊行されていた『ランカーローカヤ』、『ラク・リウィ・キタナ』などにも盛んに衣装関係の広告があらわれていた。ちなみに『ランカーローカヤ』（Lankalokya, 1860 年創刊）の実質的な創設者はシャム派の僧侶で神智協会員でもあったブラットガマ師（Ven. Bulathgama Dhammalankara Siri Sumanatissa Thera）であり、当初は月 2 回であったがその後毎日曜の発行となった。

シンハラ・ナショナリストは、インドにおけるスワデーシ運動についてすでに承知していたはずで、オーラル、ヴィジュアル、プリントなどのメディアの重要性を認識していたと思われる。とくに 1905 年の分割令にゆれたベンガル地方では、手織りの布が重要な家内工業であったが、イギリス産の機械織り布に席巻さ

れて崩壊状態に陥っていた。そこで、マハートマ・ガンディーの指導のもと強力なスワデーシ、スワラージが仕掛けられた。ただ、セイロンではインドほどの組織的な運動には発展しなかったが、個人的にはそうした路線に沿った運動が試みられていた。愛国的なスローガンは商業的にも利用され、ローカル・メディアには、愛国的なフレーズを伴った衣装の広告が掲載されていた²⁸⁾。さらに、ダルマパーラは、一方で地場産業の振興をうたいながら、外国製品ボイコット・キャンペーンの中心にあった (R.R.: 509)。

われわれはピアース石鹸を使い、ハントリー・パーマー生産のココナツ・ビスケットを食べ、オーストリア製の椅子に座り、……煙突はベルギー製だ。われわれの島の織工は飢えているが、われわれは外国で織られた布を購入している。

ダルマパーラは、インドで都合41年過ごしており、その抵抗の方法などはインドから学んだと思われるが、ウィクラマシンハはそのことが、スリランカにおける抵抗運動が離陸できなかったことの原因だと指摘している。それは、インドとスリランカにおける近代の意味が異なっていたからだという。つまり、インドでは文化的、伝統的で純正な言葉で理解できる現象だったが、セイロンでダルマパーラが使った言葉は人びとに理解できず、そのため近代性は、前触れもなくはいつてきて受け容れられ吸収された他文明との思いがけない遭遇だったからである。ガンディーがインド的伝統を捨てずに、その延長上に近代化の道考えたのに対して、ダルマパーラはいきなり西欧的な方法をスリランカに移植しようとした。若いころに南インドのアダヤールで過ごし、1915年に故国を逐われてインドで過ごさざるを得なかったダルマパーラの、インドとセイロンの狭間に入った悲哀の生涯は、セイロンのナショナリズムに微妙なかけを落としていったのである (Wickramasinghe 2003: 63)。

4 文化ナショナリズム

ダルマパーラにおける東と東のすれ違いを生みだしたもっとも大きな要因は、そのアーリヤ・シンハラ・イデオロギーである。これについては拙稿でやや詳細に触れたが (杉本 2012: 308-315)、とりわけ大菩提会の活動を通じて古代のアー

リヤ人が建てたアーリヤのくに（アーリヤヴァルタ）の栄光をふたたび取り戻すことがダルマパーラの生涯の使命となった。ダルマパーラは、アーリヤ・シンハラが健在だった頃を「東洋文明」の時代として、西洋文明と相対立させた。そしてアショーカ王時代の仏教はセイロンからヒマラーヤまでをおおう文明であった。それは動物愛護、慈悲心、清潔な生活、真理、禁酒を説き、寺院は熱心な信者で溢れていた純粋な仏教が生きていた時代だという。こうした「古代国民宗教」は異邦人つまりムスリムとクリスチャンが侵略者としてやってくるまで続いていた。この非文明的な人びとの非アーリヤ的慣習は、たとえば幼児婚、未婚女性の強制的寡婦化、カースト差別、女性の隔離、海外旅行の禁止などだという。さらに動物の殺戮、略奪婚、飲酒、麻薬なども非アーリヤ人種によって持ち込まれたというのだ（杉本 2012: 324-326）²⁹⁾。

4.1 シンハラ・アーリヤ神話の遺産

ダルマパーラの闘う仏教ミッションとしての活動は、その後さまざまな影響を残した。それは、やや突出したかたちでの「政治比丘」であり、その後の S.W.R.D. バンダラーナヤカの「シンハラ唯一」政策（1956 年）である。拙稿ではそのあたりの経緯にかんたんに触れただけであったが、ここではとりわけ仏教神智協会やセイロン国民会議の中心にあった D.B. ジャヤティラカ（D.B. Jayatilaka, のちに Sir Baron Jayatilaka, 1868-1944）を鍵になる人物として異なる角度から取り上げていきたい。ジャヤティラカは、1868 年に西海岸のワラーゴダ（キャラニヤ）のゴイガマ家庭に生まれた。ワラーゴダのパプティスト学校からコロomboのウェズレー・カレッジに進み、さらにケンブリッジ検定試験にも合格した。その一方で、両親は仏教系のウィディヤランカーラ・ピリウエナの檀家（dayaka）であり、ジャヤティラカも幼いころから、僧侶の元で仏教教育になじんでいた。

ジャヤティラカは、1890 年にオルコットに会って神智主義に傾倒し、仏教神智協会（BTS）に加わった。そして、仏教神智協会の重要なミッションであった教育分野で活躍し、この年からキャンディ仏教高校（現ダルマラージャ・カレッジ）校長、英語仏教学校（現アーナンダ・カレッジ）副校長を歴任した。当時校長をつとめていたのは神智協会の C.W. レッドビーター（C.W. Leadbeater, 1854-1934）である。レッドビーターが去ったのち校長を務め、さらにボレッラ（コロombo郊

外)に創設されたYMBA (Young Men's Buddhist Association)の校長を1898年から亡くなる1944年までつとめた。ほかにも、『仏教徒』(The Buddhist)誌を創刊して、仏教徒としての立場を表現していった(Suraweera 1996: 77; Birth Anniversary: Sir D. B. Jayatilaka - flag bearer of Buddhist education. *Sunday Observer* 12 Feb. 2017)。ジャヤティラカの活動は、独立後のセイロンの政治の中心にあったセーナナーヤカー族、バンダーラナーヤカー族、それにジャヤワルダナなどのエリート政治家に直接影響を残した。ジャヤティラカは、政治的にも宗教的にも重要な存在であったが、決してトップの座につくことなく、しばしば「無冠の帝王」と称せられている。

19世紀末からのセイロンには、シンハラ仏教ナショナリズムに関連して、いくつかの重要な組織が相次いで顕れた。それらの背景には神智協会の存在が大きかったのであるが、その理念、メンバーなどには重複が多かった。それとともに、一見微細な相違が互いの反感を養っていた面もある。1880年のオルコットの来島を機に創設された仏教神智協会(BTS)をはじめ、カトリックから改宗したC.S. ディサーナーヤカ(C.S. Dissanayake)によってYMCAを模して創設されたYMBA(The Young Men's Buddhist Association, 1898年)、YMBAの支部が統合された全セイロンYMBA会議(1918)、その発展形の全セイロン仏教徒会議(All Ceylon Buddhist Congress, ACBC, 1919年)などで、いずれも神智協会とりわけジャヤティラカが直接関係している。また、ダルマパーラ自身による大菩提会(1891年、MBS)も、その経歴からもまたジャヤティラカとの関係からも、直接間接には神智協会との関わりがある(Bond 1988: 63)。

これらシンハラ・ナショナリストのつながりをつくったのは、1910年代の禁酒運動(Temperance Movement)であった。1880年代末からの儀礼的騒擾問題とならんで、20世紀初頭からこれにややおくれるかたちで、ともに民族運動の性格を持ち始めてきた動きである(de Silva 1981: 350-381)。騒擾問題については儀礼主義批判の問題としてすでに取り上げており(杉本 2003a)、禁酒運動についてはカラーワ・カーストと植民地政府との利権争いと反キリスト教の問題として取り上げてきた(杉本 2012: 333-334)。ここではとくにダルマパーラを取り巻くシンハラ・アーリヤ仏教イデオロギーの問題として、のちのシンハラ・ナショナリズムへの影響を中心にふれておきたい。

セイロンの禁酒運動は、内には仏教寺院にはびこる飲酒の悪癖を取り除くとともに、外には植民地政府が資金源としていた酒税収入に打撃を与える二つの目的を持っていた（Wickramasinghe 2014: 10–13, 101; 杉本 2003a）。この運動は 20 世紀初頭から組織化されたが、ダルマパーラは政治的運動とは距離をおいて、より武闘派的な運動を展開した。このころ、たとえば 1912 年にはアラック（ココヤシ由来の蒸留酒）酒場が 845 に達していた。ダルマパーラは、飲酒について、シンハラ仏教の伝統では忌避されていたが、外国人がシンハラ人を弱体化するために持ち込んだのだと主張した。もちろんこの主張は根拠のないものであるが、植民地政府のアルコール政策は、仏教復興運動では猛烈な批判の対象になった。こうした禁酒運動はなにもセイロンにとどまらず、むしろイギリス本国での 19 世紀半ばからの非国教会系教会（キューカー、メソヂスト、救世軍）による福音主義的な運動や、インドでの禁酒運動などと軌を一にしていたし、また植民地政府側もそれをよく承知していた。それでも、ダルマパーラは「ウイスキー飲みでハム、ベーコン食いのミッシヨナリー」と称して反対を続けたのである（Amunugama 2016: 397; 杉本 2003a; McAllister 2012; Fernando 1971）。

1912 年 5 月に酒税法が改正され蒸留酒アラックに課税されることになった。それまでアラックは、醸造酒（ラー（トディー））とともに厳しい規制を免れていたが、当然、植民地政府が税収増を目途として取り入れたものであった。そのためアラック酒場が激減し、課税されないラーの酒場が増加した。ラーはココヤシ由来の日本でいえばドブロクにあたり農村でよく飲まれていたが、ダルマパーラはこれにも反対して「下からの抵抗」を組織した。禁酒運動は、それまでは、酒を主に扱うカラーワの商人と植民地政府との利権争いであったが、ことは一躍シンハラ社会を分断する問題となり、さらにはナショナリズムをあおる結果を招いた。大菩提会での活動を通じてベンガル分割令（1905）への激しい反対運動を目の当たりにしていたダルマパーラは、スワデーシ（国産品愛用）、スワラージ（自治）に学び、外国製品排除などの運動を組織する。

最初の本格的な抗議運動は 1912 年 5 月にコロンボで始まった。5 月 20 日と 25 日には、獣医 W.A. ダ・シルワ（W.A. de Silva, 1869–1942）、弁護士 F.R. セーナーヤカ（F.R. Senanayaka, 1882–1926）、弁護士 D.B. ジャヤティラカの「三幅対」、それにやはり弁護士の C. パトゥワントゥダウェー（C. Batuvantudawe, 1874–1940）、

それにヒッカドゥウエー・スマンガラ師なども加わった。「三幅対」はそれ以前から仏教ナショナリズムを推進する有力な指導者であり、仏教神智協会の熱心な支持者でもあった。また、ダルマパーラおよび関係の深かった弁護士でのちに劇作家となったジョン・ダ・シルワとピヤダーサ・シリセーナ (Piyadasa Sirisena, 1876–1945) も参加していた。ちなみにジャヤティラカの妻マツリカはパトゥワントウダウエーの娘であり、ダルマパーラと同様に新聞コラムニストとして活躍していた (Amunugama 2016: 396–402; Dharmadasa 1992: 322–335)。

植民地期のセイロンでは英語教育が重視され、主にミッション・スクールが担っていたが、そこには宗教的な配慮とともに政治的な配慮があった。英語を学んでクリスチャンに改宗した者には、政府機関への就業の機会を与えたからである。逆に、政府の文官、公務員、ミッションナリーなどはセイロンの文化に深い関心を持ち、現地語の文献の翻訳などを行った。それに加えて、仏教関連文献が仏教組織自体によっても翻刻され、一般にも利用できるようになった。こうして、内外からの努力により、その後の仏教ナショナリストの思想的根柢が与えられた。それに続いて、仏教教育の必要もうたわれるようになったが、じっさいそれを推進したのは外来の神智協会のオルコットやレッドピーターであった (Suraweera 1996: 75–76)。

19世紀後半、コロンボの2つの仏教学校、ウイドヨーダヤ・ピリウエナ (Vidyodaya Pirivena, 1873年、現キャラニヤ大学) とウイディヤランカーラ・ピリウエナ (Vidy-alankara Pirivena, 1875年、現ジャヤワルダナプラ大学) がダルマパーラの理念を継承していった。両者のカリキュラムなどは共通していたが、政治的には大きな違いがあった。ウイドヨーダヤはヒッカドゥウエー師の創設になり、どちらかと言えば保守的であり、一方ウイディヤランカーラはラトマラネー・ダルマローカ (Ratmalane Dharmaloka, 1828–1885) 師の創設になり、どちらかといえば進歩的であった。ダルマパーラは理想とする社会の実現のために、経済的な課題と文化・宗教的な課題との両面があることを強調していたが、おもに村落部での生活向上を目指す現実的な経済的側面はウイドヨーダヤが、ナショナリズムに結びつく政治的な宗教文化振興はウイディヤランカーラが受けついで。セネウイラトナは、前者は1930、40年代に盛んに試みられ、後者は1940年代から70年代まで続いたとして、その詳細について2章にわたって述べている (Seneviratne 1999: 56–188)。

ところで、アムヌガマは、ジャヤティラカとダルマパーラは愛憎半ばする関係が続けたという。それは、仏教神智協会（BTS）と大菩提会（MBS）とのとげとげしい敵対関係に反映されていったというのである（Amunugama 2016: 401–403; Dharmadasa 1992: 328）。さらに、両者の間にカーストによる分断があったとする見方もある。それは、大菩提会が中央高地の農民カースト、ゴイガマの支持を受け、伝統的なシャム派との関わりが強く、また保守的なウイドョーダナとの関係が強かった。これに対して、仏教神智協会は海岸部の新興カースト、サラーガマやカラーワが支持母体で、新興宗派やウィディヤランカーラ関係が強かったからだというのである。ただこの説を紹介したマイケル・ロバーツは、仏教神智協会にジャヤティラカを初めとするゴイガマが何人か含まれているので、むしろダルマパーラの辛辣な物言いが災いしたととらえる方が適当だと言っている（Roberts 1982: 175–176）。

ジャヤティラカは、比較的急進的な禁酒運動グループの実質的な指導者として、F.R. セーナーナーヤカ、C. パトゥワントウダウェー、ジョン・ダ・シルワなどの中心にいた。一方、これに対して穏健なグループには、のちの首相 D.S. セーナーナーヤカ（F.R. の弟）を除けば、おもにカラーワ・カーストの「酒長者」と親戚関係をもつような裕福なエリート層が中心であり、ダルマパーラの兄弟も加わっていた（Kemper 2015: 87; Amunugama 2016: 402–403）。そこには、海岸部のカーストがもつ特徴がよく見える。海岸部で植民地政府と融和的な人びとが、ムダリヤルと称して重用されたが、ゴイガマ、非ゴイガマを問わず、酒ビジネス、黒鉛鉱山開発などで財をなした人びとが高い地位を手に入れることが多かった。セーナーナーヤカ一族は、鉱山開発で財をなしたが、のちにその一部は酒ビジネスにも手を染めた。カラーワとともにいかに酒ビジネスが大きな収入源であったかがよく分かる（Roberts 1982）。日本でも、地方の有力政治家に造り酒屋の出身者が多いのと通ずるところであろう。

ゴイガマ出身であるダルマパーラは、急進派とイデオロギー的には近かったが、素性の違うジャヤティラカとは相容れないところがあった、と一般には理解されている。ダルマパーラの父は、南部のマータラで大工職に就いていたが、木材取引に乗り出して、コロombo郊外に家を構えて商売に成功した。ただ、父は低地の富裕層が手を染めた酒と鉱山には手を出さなかった（Amunugama 2016: 53–56）。

しかし、アムヌガマもダ・シルワも強調しているように、ダルマパーラの父は確かにゴイガマの出身であるが、母は低地のドゥラーワの出である。ダルマパーラ自身は、父方のゴイガマ・アイデンティティーのみを強調してきたが、ドゥラーワはこれを裏切りだとしてらえていた。K.M.ダ・シルワが言うように、この点はアムヌガマの研究が公刊されるまで、ほとんど注目されてこなかった。その意味で、晩年のダルマパーラが具足戒を受けるについても、シャム派に依頼しようとはしなかったことの意味が分かってくる (Amunugama 2016: 531; 539; de Silva 2016)。

1906年までに、ダルマパーラはジャヤティラカから有力な仏教ナショナリスト・グループが共謀して自分を陥れていると公然と非難していた。セイロン側の仏教指導者はジャヤティラカにつき、結果的にダルマパーラは孤立していったのである (Kemper 2015: 87; Amunugama 2016: 402)。さらに悪いことに、職業学校の創設にもともに携わった盟友ワリシンハ・ハーリスチャンドラ (Walisimha Harischandra, 1877–1913) が30代半ばで没してしまった。ワリシンハはサラガマ・カースト、海岸部のネゴンボ出身で、ダルマパーラの影響でもとの名 (David de Silva) をすてて改名した。ダルマパーラの禁酒運動に協力して、セイロン中を講演してまわり、さらに北部アヌラーダプラの古代遺跡を復興させたことで大きな功績を残した。この地は、古代王権の都として、人びとのノスタルジーとシンハラ・アーリヤ・イデオロギーをかき立てるシンボルとなっていた (杉本 2012: 323–325; Dharmadasa 1992: 328; Amunugama 2016: 384–396)。ダルマパーラは低地の出身とは言え、コロンボの富裕なゴイガマ・カーストの家に生まれたことは、低地出身のエリート中心の仏教神智協会との関係をややこしくさせており、ダルマパーラはますます孤立感を深めていたのである。

これに対してジャヤティラカは、教育の分野で仏教神智協会の活動に従事したが、それとともに次代の若き政治家に大きな影響を残した。1910年にはベルリンでの世界宗教会議 (World Congress of Religions) にセイロンの仏教徒を代表して参加し、その後オックスフォードで法律を学び、法廷弁護士 (Barrister) の資格を得た。1913年に帰国し、弁護士活動とともに禁酒運動に加わった。1915年暴動のさいに投獄されたジャヤティラカは、ここから人生が一変し、政治的な活動に入っていった。釈放後にはベルリンに向かい、そこで帝国の不正義を訴え、さらに再びオックスフォードにわたった³⁰⁾。ダルマパーラもセイロンを所払いになり、暴

動以前、実質的にセイロン・ナショナリズムを支えていた禁酒運動の旗手が二人ともに退いたことになって、しばらく独立運動の気運は萎えていた。

しかし、ジャヤティラカは1919年に帰国して、仏教ナショナリズムに傾きながら、ともにダルマパーラとは路線の違う F.R. セーナーナーヤカと協力関係をむすんだ。沈滞ムードを変えたのは、1917年8月の英領インド政府のインド担当大臣エドウィン・モンタギュー (Edwin Montagu) の演説であった。そこで、インドの将来について考えることが公にされ、それに刺激されてセイロンでも一気に独立運動が盛り上がった。結局、その後インドに認められた部分的選挙権は、社会的分断が甚だしいセイロンでは認められなかった。その後は自治権の拡大を目指す穏健な立憲主義者 (constitutionalist) が主流になり (de Silva 1981: 385–387)、実際1947年の独立も完全独立ではなく、1972年までは自治領セイロンであった。

ジャヤティラカは1923年に、インド国民会議 (Indian National Congress) に呼応して1919年に発足したセイロン国民会議 (Ceylon National Congress) の議長になり、1924年には立法議会 (Legislative Council of Ceylon) に当選した。1931年にドノモア勸告によって発足した国家議会 (State Council of Ceylon) の院内総務 (Leader of the House) を1942年までつとめた。一方1935年から1941年まで王立アジア協会セイロン支部 (Royal Asiatic Society Ceylon Branch) の会長もつとめ、シンハラ語の事典の編集者もつとめた。1943年にナイト号に叙せられ、ドン・バロン卿 (Sir Don Baron) を名のるようになった。しかしセイロンの独立を見ることなく、1944年に没している。

4.2 大衆文化の効用

スリランカにおける「アーリヤ主義」は、ダルマパーラ起源である。すでに拙稿でも指摘したように、ダルマパーラは、釈尊仏陀の初転法輪で説かれた仏説の根本とも言うべき「四諦八正道」(catu^uariya sacca, ariya attangita magga) に含まれる「高貴な」を意味する“arya”を、その痕跡が認められない『大王統史』の歴史記述に援用して、アーリヤ・シンハラ・イデオロギーをつくりあげた(杉本 2012: 310–311)。ダルマパーラのアーリヤ主義は、シンハラの特異性を誇示する一方で、ヨーロッパ、インドとの近接性と、ドラーヴィダ系とされるタミルとの差別化を図ろうとしていた。そのため、古代王権に隠されていたタミル的な要素は徹底的

に排除され、ドゥッタガーマニー・エローラ神話を、民族間対立のごとく拡大解釈して、シンハラ、タミルの対立をあおった。それが1980年代以降の民族間対立の時の重要なイデオロギーとしてさまざまな手段で繰り返し宣伝された（杉本2012: 306–315）。ただ、ダルマダーサが指摘するように、言語学的に見れば、シンハラ語とタミル語は文法的にも語彙的にも多くの共通性をもっている。それが、アーリヤ・シンハラ・イデオロギーによって分断されているのが実情である（Dharmapala 1992: 147–148）。

ダルマパーラがつくりあげたアーリヤ・シンハラ仏教イデオロギーは、さまざまな形で普及していった。ダ・シルワ・ウィジェーラトナは、パーリ仏典の年代記（島王統史、大王統史、小王統史）の中の関連部分が学校で繰り返し教育されてきたほか、仏教王権の支配構造のアナロジーとして、仏教教会（パンテオン）が仏陀一仏信仰を軸に再編され、それが仏教儀礼の機会などに繰り返されていることを示している（de Silva Wijeyeratne 2014: 24–45, 59–77; 杉本 2003b）。こうした正史のほかに、おおむね15–18世紀の中世王権時代に、さまざまな年代記がイデオロギーの発露として書かれたとも述べている（de Silva Wijeyeratne 2014: 46–58）。

この時代のエリート・ナショナリストが自らの主張を人びとに知らしめるためには、当然勃興してきたプリント・メディアが重要な手段であった。19世紀後半には急速な社会経済的変動が起こり、とくに地方から都市への移動が起こっていたが、その結果、シンハラ語による新聞雑誌、小説、芝居演劇が普及し、大きな影響力を持つようになった。植民地政府は政策を転換し、英語よりも現地語を重視するようになった。一方、中流以下の人びとの間でも識字率が上がり、現地語による出版物や芝居演劇などが待望されるようになった。さらに、とりわけ都市部では伝統的な共同体を離れた人びとが新たな人間関係を求めて任意団体（samagama = voluntary association）を結成するようになった。その結果主に都市住民の間から、宗教（仏教）と民族（シンハラ）が求められ、シンハラ仏教ナショナリズムが力を持つようになったのである（Dharmadasa 1992: 116–117）。

最初にプリント・メディアを使い始めたのはキリスト教ミSSIONナリーで、当然改宗を促すために利用した。アングリカンは1823年に印刷所をつくり、出版事業を始めた。1832年の最初の『マシカ・ターガ』（Masika Taagga）から、仏教系の『ヤタラバ』が発行されるようになった1854年までに、8誌のキリスト教系定

期刊行物を刊行した。さらに 1860 年代には仏教系 10 誌、キリスト教系 13 誌が創刊された。主に宗教的な刊行物が主流だったのに対して、次第にコミュニティ史などへと関心が移っていった。さらに、1862 年には最初の仏教系シンハラ語新聞『ラク・ミニ・パハナ』(Lak Mini pahana) が創刊された。さらにミゲットウワッテー師が関わった『ラク・ミニ・キルラ』(Kal Mini Kirula, 1881)、ヒッカドゥウエー師が関わる『ランコーパカラヤ』(Lankopakaraya, 1881) が続いた。この間、1880 年に創刊された『サラサウィ・サンデーサ』(Sarasavi Sandesa, ことばの光) は仏教神智協会の機関誌で、初期にはヒッカドゥウエー師も関わっていた (Dharmadasa 1992: 119–121; Amunugama 2016: 441–453)。

ダルマダーサはシンハラ・ナショナリズムにとってエリート主義的なプリント・メディアよりも、演劇、小説などの大衆文化が大きな役割を果たしたと指摘する。とくに、芝居・演劇での C. ドン・バステイアン (C. Don Bastian, 1852–1921) とジョン・ダ・シルワ (Makalandage Don John de Silva, 1857–1922)、それに小説のピヤダーサ・シリセーナ (Piyadasa Sirisena, 1875–1946) の作品を取り上げている (Dharmadasa 1992: 127–129)。このうち、ドン・バステイアンは、ヒッカドゥウエー・スマンガラ師などの教えを受け、仏教社会活動家となり、日曜学校などの組織化に献身した。さらに 1895 年には最初のシンハラ語日刊紙『ディナパター・プラウルティ』(Dinapata Pravurti) を創刊した。バステイアンは英語の物語をもとに「ロリーナー」(Rolina, 1877) を製作し、シンハラ語の歌芝居 (ヌルティ) の開拓者となった。さらに、シンハラ史を題材にした最初の演目「シンハバー」(Sinhaba, 1888) の製作にもあたった (Dharmadasa 1992: 127)。

ダルマパーラととりわけ関係が密だったのは、劇作家のジョン・ダ・シルワである。ダ・シルワはコロombo郊外の、現首都がおかれているコーツテのゴイガマ家族に生まれ、教師を志して、コロombo・アカデミーで英語教育を受けた。さらにシンハラ、パーリ、サンスクリットなども学んだ。演劇の道を志して 1886 年に「ラーマヤナ」の脚本、演出を担当した。しかし、財政困難で演劇活動は中断して事務弁護士となったが、その後 20 世紀に入って演劇活動にもどった。最初は外国の演目をシンハラ化して上演していたが、復帰してからは、ナショナリスト的な感情に訴える仏教経典からの宗教物やシンハラ歴史物に集中するようになった。ダルマパーラによるアーリヤ・シンハラ・ナショナリズムに呼応して、ダ・

シルワとF.R.セーナーナーヤカによる「シンハラ・アーリヤ教化演劇協会」(Sinhala Arya Subhoda Natya Sabha, 1903年創設)が拠点となり、そこで「アーリヤ倫理」(Arya Vata)がとなえられ、観客をアーリヤ的な方法や慣習になじませようとした(Dharmadasa 1992: 145; Amunugama 2016: 488–489)。ダ・シルワは「サングボー王」(Siri Sangabo, 1903), 「ウイクラマ・ラージャシンハ王」(Sri Vickrama Rajasinghe, 1906), 「ドウトゥギヤムヌ」(Dutugemunu, 1909), 「デーワナーナンピヤ・ティッサ」(Devanampiya Tissa, 1914), 「ウイハラー・マハ・デーヴィ」(Vihara Maha Devi, 1916)などのスリランカの王朝もののほか, 「ラーマーヤナ」, 「シャクンターラー」などのインドの演劇もとりあつかった(Dharmadasa 1992: 127–128, 324, 334; Amunugama 2016)。

ダ・シルワの芝居は, 南インド, タミルナードゥと同様, 台詞と歌唱が交替する歌芝居のかたちをとっていた。台詞とは言っても, 歌舞伎と同様に韻を踏んだ台詞を語るのも, 全体を通じて音楽劇の体をとっていると言ってよい。こうした形式は, タミル伝統のシンドゥ(sindu)が19世紀を通じて人気となり, セイロンではナーダガム(nadagam)として定着した。さらに, ボンベイの「パールシー劇場」(Parsee theatre)の革新的な歌芝居の形式がヌルティ(nurti)として取り入れられた。パールシー劇場は, 同時代の大衆演劇(いわゆるカンパニー・ナタック)と同様, 民俗的な芝居を近代的な劇場形式で上演するもので, 芝居がプロセミアムの枠の中に入ったことから, それをスクリーンに映すかたちの映画の直接の前身になった(杉本 2002b)。セイロンでも, バスティアン, ダ・シルワが現れるまでは, 儀礼, 祭礼の中で, 儀礼的職能者が演技を行っていたが, これ以降は専門の役者が芝居を上演することになる(Amunugama 2016: 488)。

ジョン・ダ・シルワは生涯に1,000曲以上のシンハラ語のヌルティをつくった。インドもセイロンもこうした伝統がその後映画に継承され, 歌芝居の伝統が「歌と踊り」の大衆映画として絶大な人気をほこっている。ダ・シルワの曲は, 人びとに愛され, そのナショナルリスティックなメッセージも人口に膾炙するようになった。とくに, 当時普及し始めたレコードがその普及に大きな力となった。たとえば, 「ウイクラマ・ラージャシンハ王」(1906)のレコードは1925年までに1万6千枚売れたという(Amunugama 2016: 487)。エリート主義的なプリント・メディアとは異なって, 身体性をともなう芝居, 演劇のメディアとしての効用は, はる

かに大きい(杉本 2002b)。しかし、ダ・シルワの活動は、1915 年暴動のさいの投獄によって一時中断する。ただ、解放後も「スリランカ演劇協会」(Sri Lanka Natya Sabha)を結成し、おもにタウンホールで芝居演劇を上演した。そのためダ・シルワの芝居は「タウンホール芝居」と称せられる。暴動後のセイロンは、リバイバリズム、ナショナリズムよりは、穏健な立憲主義的な方向に舵を切っていた。1919 年にセイロン国民会議が結成され、ダ・シルワ、ダルマパーラの芝居には向かい風になったのである (Amunugama 2016: 489-492)。

ダルマパーラのアーリヤ・イデオロギーに基づいて、ダ・シルワによる「アーリヤ教化演劇協会」のほか、雑誌『アーリヤヤー』(Aryaya, 1909)、週刊新聞『アーリヤ・シンハラ・ワンサヤー』(Arya Sinhala Vansaya, 1912)などが刊行された。こうしたアーリヤ性の強調には、1880 年代以降のインド、とくにベンガルの神智主義者による主張が大きく影響していた。ダルマパーラは 1892 年に「大菩提会」の本部をカルカッタに移したが、そこでベンガルの神智主義者にしてナショナリストたちと親しく交流した。そこで、アーリヤ概念はもとより、スワデーシ(国産品愛用)運動などにも大きな影響を受けていた (Kemper 2015: 186-194)。

小説家のピヤダーサ・シリセーナ (Piyadasa Sirisena, 1875-1946) は、1896 年にダルマパーラ出会うと人生が変わった。このときダルマパーラは、若きシリセーナにとってブッダガヤーの仏教聖地化に反対しているヒンドゥー・マハントに果敢に挑んでいるヒーローであった (Amunugama 2016: 455-460)。シリセーナは『サラサウィ・サンデーサ』の特派員から始め、次第にダルマパーラとともに行動しながら演説で人びとに訴え、またその意をくんだ小説を書くようになった。さらに、1903 年に『シンハラ・ジャーティヤ』(Sinhala Jatiya, シンハラ民族)、1906 年には『シンハラ・バウダヤ』(Sinhala Bauddhaya)を創刊し、ダ・シルワとともにダルマパーラの禁酒運動の中心にあった (Amunugama 2016: 396, 460-465)。また、この間『ジャヤティッサとロサリン』(Jayatissa saha Rosalin, 1904)を出版した。この小説は西洋文化を批判し、伝統的なシンハラ仏教文化の徳を称える内容で、幅広い読者に受け容れられた (Dharmadasa 1992: 127-128)。シリセーナはまた、キリスト教ミッションの活動を徹底的に批判し、飲酒、肉食、奇妙な衣装などを批判し、仏教と伝統的なシンハラ文化に戻るよう訴えた (Amunugama 1979)。

ダ・シルワとシリセーナの二人は互いに共鳴しあいながら、ダルマパーラ路線

でのナショナリスティックな運動に荷担していった。プリント・メディアにかわって重要なメディアとなった小説と芝居演劇というジャンルは、いずれも19世紀から新たな意味を持ち始めた。小説というジャンルそのものは19世紀後半にキリスト教ミッションが持ち込んだもので、おもにシンハラの人びとに宗教的な宣伝のために利用した。一方芝居演劇はインドやヨーロッパからどちらかといえば都市の上層の人びとを対象にしていた。ただ、キリスト教ミッションも、初めは大衆むけのメディアとして、民衆芝居などにも手を染めていた (Dharmadasa 1992: 126-127)。

こうして、仏教儀礼や大衆文化を通じて、シンハラ仏教の近代主義的再編がなされていったが、それを可能にしたのは、植民地政府が仏教関連の事柄からしだいに退いていったこと、それにシンハラ社会の中で、ダルマパーラに代表されるエリート・ナショナリストが育ってきたからだと考えられる。そして、両者が相まって、それまでは前面に出なかった民族的境界の線引きとその内部での文化的再編が進んだのである。それによって、内実は複雑な人びとの社会生活の機微が失われ、また脱コンテクスト化も行われて、多様な社会集団がひとつのシンハラ仏教ナショナリズムの旗の下に集結することを可能にしたのである (de Silva Wijeyeratne 2014: 101; Kapferer 1988: 97)。

4.3 ダルマパーラの後裔

セイロンにおけるダルマパーラの仏教ナショナリズム理念は、皮肉なことに敵対するジャヤティラカを通じて次代に継承されたように見える。アムヌガマによれば、セイロン初代首相となったD.S. セーナナーヤカ (D.S. Senanayake, 1883-1952) の息ダッドリー・セーナナーヤカ (Dudley Senanayake, 1911-73, 二代目首相) と、1956年から国粋的で仏教至上主義的な「シンハラ・オンリー政策」を推進したS.W.R.D. バンダーラナーヤカ (S.W.R.D. Bandaranayake, 1899-1959)、それにのちに大統領を務めたJ.R. ジャヤワルダナは、そろってジャヤティラカ時代の仏教神智協会に加わっていた。バンダーラナーヤカは、直接ダルマパーラの講演を聴いて影響を受けたとされ、また1942年からはジャヤティラカに請われて会長の座を引きついだ。ただし、協会内部の対立から1945年にはその座をしりぞいている (Rambukwella 2018: 86; Manor 1989: 159)。この3人が首相・大統領をつと

めた任期をあわせると、じつに 20 年以上にわたる。

D.S. セーナナーヤカ	1947.9 ~ 1952.3
ダッドリー・セーナナーヤカ	1952.3 ~ 1953.10, 1960.3 ~ 7, 1965.3 ~ 1970.5
S.W.R.D. バンダーラナーヤカ	1956.4 ~ 1959.9
J.R. ジャヤワルダナ	1977.7 ~ 1978.2 (PM), 1978.2 ~ 1989.1 (PR)

PM= 首相, PR= 大統領

バンダーラナーヤカは、仏教ナショナリズムにとって 1930 年代になって国民会議の指導者であった D.S. セーナナーヤカ、ジャヤティラカらとは次第に離反していったが、それまではジャヤティラカによき「舎弟」だと目されていた (Manor 1989: 118-137)。このころのバンダーラナーヤカは、ガンディーを模してカーディーを身につけ、固有の言語、宗教、つまりシンハラ語、仏教を奉ずるよう主張していた (Manor 1989: 95-97)。その後、もともと聖公会系のクリスチャンとしての出自を捨て、余り明確ではないが、ともかく 1934 年までのいずれかの時期に仏教に改宗したと公言するようになった。いわゆる「ドノモア仏教徒」である (Manor 1989: 110-112)。さらに 1937 年、自らのクリスト教徒としての出自とは対照的に仏教ナショナリズムに傾き、国民会議を出てシンハラ大協会 (Sinhala Maha Sabha, SMS) を結成し、セーナナーヤカらとは一線を画すようになった。仏教神智協会で活動をともにしていたジャヤワルダナは、何度かバンダーラナーヤカと衝突し、大協会にも加わらなかった (de Silva and Wriggins 1988: 78)。

バンダーラナーヤカは、クリスチャンとして生まれ、とくに母はコロomboの教会伝道協会 (CMS: Church Missionary Society) の熱心な支持者であったが、S.W.R.D. 本人ははやくからクリスト教と距離をおいていたようである。S.W.R.D. は 1919 年から 5 年間オックスフォードに留学していたが、その間にクリスト教への疑問を公言し始めたという (Manor 2008: 110-112)。そして、友人の R.S.S. グナワルダナ (Gunawardena, 1899-1981) にも影響されて仏教について学び始め、さらにアマプラ派の僧侶のシャム派の階層的な体質への批判に共鳴していた。S.W.R.D. は仏教における僧侶の特権や階層主義につよく反対し、ダルマパーラのいわゆるプロテスタント仏教に共感する (Manor 2008: 112-114)。バンダーラナーヤカはその

著書を熟読玩味し、1920年代に少なくとも一度は本人に会っており、さらにダルマパーラ支持者のH.スリー・ニッサンカの強い影響を受けたという（Manor 2008: 115）。

1942年の後半になると日本軍からの攻撃の恐れが浮上してきた。実際日本軍は1942年4月5日にコロomboを空爆している³¹⁾。しかし、ジャヤワルダナは、ダッドリーとともに日本を「アジアの世界パワー」として高く評価していた。そして、英国植民地下の30年代末に、この若き二人の政治家は秘密裡に日本大使と会っていた。そのことが、英国との間で独立交渉を苦心して行っていたダッドリーの父D.S. セーナナーヤカを激怒させ、結局日本との協力関係は立ち消えになった。若き二人の政治家はまた、神智協会や大菩提会と日本の仏教界との深いつながりもよく承知していたという（de Silva and Wriggins 1988: 78, 133; Manor 1989: 154; Amunugama, Sarath, Anagarika Dharmapala's First Visit to Japan. *The Island* 10 Oct. 2015）。

バンダラナーヤカは独立後D.S. セーナナーヤカの呼びかけに応じてシンハラ大協会（SMS）を統一国民党（UNP: United National Party）に合流させ、D.S. の右腕としてその補佐をした。ただし、SMSは正式に廃絶はされておらず、1951年まで存続した。その後、セーナナーヤカとのイデオロギー的なズレは次第に埋めがたいものとなり、バンダラナーヤカは1951年にシンハラ・ナショナリズムを基調とするスリランカ自由党（Sri Lanka Freedom Party, SLFP）を結成して、UNPと袂を分かった。ただ、兄のF.R. ほど、またジャヤティラカほど仏教ナショナリズムに傾倒せず、一貫して世俗主義者としてふるまったD.S. セーナナーヤカにしても（de Silva and Wriggins 1988: 83）、次の1939年の演説のように、心情として同じような仏教イデオロギーをもっていたことは明らかである。

「（シンハラ人は）単一血筋、単一民族である。われわれは選ばれた民であります。釈尊仏陀はその宗教が5500年続くと言われた。それは、われわれ伝統を守る者は長きにわたって続くということでもあります」（Bartholomeusz 2002: 142）。

SLFPは当初マルクス主義政党として出発したが、シンハラ仏教ナショナリズム政党であり、またのちには修正主義へと転換していった。バンダラナーヤカは1956年には人民統一戦線（Mahajana Eksath Peramuna, MEP）を結成し、4月の総

選挙で地滑りの勝利をおさめた (Manor 1989: 241-245)。政権の座についたのち、セイロン総督のオリヴァー・グナティラカに会いにいった一行は、あえて腰巻きとバニヤンの衣装を着ていた。バンダラナーヤカ政権は「シンハラ・オンリー」法を施行し、それまでの英語に代えてシンハラ語を唯一の公用語とした。さらに、5月には政府が後援するブッダ・ジャヤンティ（仏陀入滅 2500 年祭, Buddha Jayanti）が行われた。これには日本からも代表が参加し、みっともないほどのはしゃぎようをみせた。ブッダ・ジャヤンティは、仏教にとっては釈尊仏陀入滅、セイロン、シンハラにとってはウイジャヤ来島による建国と民族発祥という二重三重の意義があった。まさにシンハラ仏教ナショナリズムにとって千載一遇の機会だったのである (Bond 1988: 75-76)。

ブッダ・ジャヤンティを主導したのは、全セイロン仏教徒会議 (ACBC: All Ceylon Buddhist Congress) であった。ACBC はセイロン国民会議と同じ 1919 年に創設され、初代の会長は D. B. ジャヤティラカである。しかしその中心にはダルマパーラの強い影響を受けたパーリ学者 G. P. マララセーカラ (Malalasekara, 1899-1973) があった。マララセーカラはパナドゥラの生まれで、最初通信教育でロンドン大学の BA をとり、その後 1923 年に渡英して MA, Ph.D. を取得した。ダルマパーラの影響で、もともとの西洋風の名前 (George Pieris) をシンハラ風 (Gunapala Piyasena) に変えている。1926 年に帰国した後は大学で教鞭をとるとともに ACBC に関わり、1927 年から事務局長をつとめ、1939 年から 57 年まで会長の座にあった。1957 年からはバンダラナーヤカ政権の元でソ連大使となり、その後は外交官として国連大使などもつとめた (Dharmadasa 1992: 277-278, 329; Tambiah 1992: 31-33; Bartholomeusz 2002: 83-84)。

ACBC はブッダ・ジャヤンティに際して、これを釈尊仏陀の教えを世界に広める好機ととらえ、傳法活動委員会 (Dhammaduta Activities Committee) をつくった。この傳法こそ、ダルマパーラが目指した闘う仏教徒による伝道活動である (杉本 2012: 306; Bond 1988: 78-79)。さらに UNP 政府は 1954 年に準備のための諮問委員会、ランカー仏教委員会 (Lanka Bauddha Mandalaya) を立ち上げた。委員会の中心はマララセーカラで、審議会の成果として、セイロン仏教の現状を詳細に検討したうえで、仏教再建のための提言をまとめた報告書『仏教の背信』 (Betrayal of Buddhism) を公表した。結論部分では「寛容」が強調された報告書ではあったが、

その後の事態はその通りにはいかなかったようで、1983年からの民族紛争の際にタンバイヤーは、『仏教は裏切られたのか?』(Buddhism Betrayed?, Tambiah 1992)を出版せざるを得なかったのである(Bond 1988: 79-90; Tambiah 1992: 30-41)。

しかしながらバンダーラナーヤカ政権は統一戦線をくんだタミル連邦党(Tamil Federal Party)との間で、東部州、北部州におけるタミル語の公用を認めるバンダーラナーヤカ・セルワナーヤカム(Chelvanayakam)協定を結んだ。これが足下の自由党内から激しい異論が出て、バンダーラナーヤカは苦境に陥った。シンハラ急進派とタミルとの間に入って、バンダーラナーヤカはオンリー法を1958年に一部撤回して、「シンハラ・オンリー、タミル・オルソー」(Sinhala Only, Tamil Also)へと妥協せざるを得ず、そのことがシンハラ急進派の怒りを買って、翌1959年の僧侶による暗殺へとつながった(de Silva 1981: 210-224; Amunugama 2016: 629-635; Manor 1989: 254-263)。

1956年のバンダーラナーヤカ政権誕生、シンハラ・オンリー政策、仏陀入滅2500年祭(Buddha Jayanti³²)までの出来事は、セイロン、スリランカ史最大の分水嶺であった。ここから、国民国家スリランカ(セイロン)の主体が多数派シンハラであること、そして少数派タミルの側には多数派シンハラに抑圧されているという意識を植え付けた。それまでのカーストによる分断線に加えて、民族、宗教がもう一つの分断線として浮上したのである。そして、ダルマパーラはシンハラ仏教リバイバリスト(ナショナリスト)にとっての「文化英雄」となった。一方の国民党も、シンハラ主義的な方向性では類似しており、ダッドリー・セーナーナーヤカなどは、バンダーラナーヤカにおとらぬナショナリストであった。そして1965年には政権を奪取したが、そのさいダルマパーラ族と近い関係にあることを強調していた。じっさい、閣僚の一人はダルマパーラに学費を出してもらっていた舎弟分であり、遠戚の甥も入閣していた。そしてダルマパーラの発言集を編集したアーナンド・グルゲーがダッドリー政権の後ろ楯であった(Amunugama 2016: 629-635)。アムヌガマは、グルゲーに批判的であり、さらにその延長上にオーバーセーカラの「プロテスタント仏教」論があると位置づけている(Amunugama 2016: 635-641)。その批判はわれわれの耳にも大いに痛いところがある。

この間のセイロンの変貌をになったエリート指導者は、下の一覧のように、高地の正統的なゴイガマではなく、同じゴイガマではあるが、低地の新興の貴族層

(ムダリヤル) 出身で、個人の信仰にかかわらずミッション・スクールで学んだ、という経歴を持つ人物である。セイロンでは、インドにましてエリート指導層と庶民との懸隔が大きく、両者の利害は必ずしも一致していなかったが、その圧倒的な力の差で、カースト、民族、宗教の分断線が強調されていたのである。

ダルマパーラーゴイガマ—仏教徒—ミッションスクール

セーナーナーヤカ親子—ムダリヤル—キリスト教—ミッションスクール

S.W.R.D.—ムダリヤル—キリスト教⇒仏教に改宗—ミッションスクール

ジャヤワルダナ—ムダリヤル—キリスト教⇒仏教に改宗—ミッションスクール

ここで、2つのことに注目しておきたい。一つはセーナーナーヤカ以下、独立セイロン、スリランカを支えた有力政治家については、ゴイガマの貴族層ラダラ出身だとしてきたが(杉本 2015c: 132–133)、そこにはある種のトリックがあったことである。つまり実際はいずれも低地のムダリヤル出自であり、ウダラダのラダラ・ゴイガマとはもともと素性を異にしていたからである。いずれもオランダ、イギリスの植民地支配のもと、政治的、経済的に覚えめでたかった人びとが「ムダリヤル」の称号を得て、さらに英国支配のもとでラダラの称号まで手にしたいきさつがある。ロバーツはこれらの人びとを低地の「一級ゴイガマ」(First Class Goyigama) と称し、高地のラダラ貴族層と区別し、両者を合わせて「ゴイガマ貴族層」(Goyigama Aristocracy) とよんでいる (Roberts 1982: 11)。

たとえばセーナーナーヤカ家は、植民地下で酒場などを経営し、その財力でムダリヤルの称号を得て、新興貴族層(ラダラ)を自称した。バンダーラナーヤカの父は、ムダリヤルを統括する「大ムダリヤル」(Maha Mudaliar)であり、セイロン全土を見回しても無双の名家であった。そのため、S.W.R.D. は子どものころから周囲に自分より地位の高いものはないと教えられていたという。ただ、妻のシリマウォは高地のラダラであるラトワッタ (Ratwatta) 家の出で、中南部のラトナプラのエッラワラ・ワラウワ (Ellawala Walawwa, 屋敷) で育った。この縁組みには、低地の一級ゴイガマと高地のラダラ貴族層との微妙な関係がよく見えている。そして、ジャヤワルダナもまたこうした新興の貴族層の出である。その上、一級ゴイガマの地位を盤石のものとするために、上位カーストとの通婚を繰り返

返した。上の三家もまたたがいに深い姻戚関係でも結ばれていたのである (Röesel 2017: 25–30; Jayawardena 2002; Amunugama 2016: 402–403; de Silva and Wriggins 1988; Manor 1989)。

ムダリヤル (Mudariar/Mudaliyar) は、南インドのタミル語では、第一級の (Mudal) 人という意味で、首長を指したりカースト名として使われたりする。カーストとしてはポルトガル時代の遺制で、もともと雑多な出自の寄せ集めであった。植民地期のセイロンでも、ポルトガル時代に海岸部の植民地政府に協力する非ゴイガマを指してムダリヤルと称し、高位に位置づけた。その後英領時代にウダラタの貴族層の圧倒的優位が崩れて、低地出身のムダリヤルをゴイガマの一部として容認し始めたのである (de Silva 1981: 123; 267; 322–325) とくに 19 世紀後半の英領時代にこのような階層の混乱があり、中央高地ウダラタ王国の伝統的な社会体制をそのまま低地の有力者にまで拡大しようとすると、誤解を招く恐れがある。

いま一つは、キリスト教徒として生まれ育ったエリートが、1931 年のいわゆるドノモア憲法 (Donoughmore Constitution) の施行により、植民地では例外的な普通選挙が実施されたため、選挙に有利なようにキリスト教出自でありながら仏教に改宗する例がみられたことである。これをエイムズは「ドノモア仏教徒」(Donoughmore Buddhist) とよんだ (Ames 1963)。そして、S. W. R. D. バンダーラナーヤカや J. R. ジャヤワルダナなどは、こうしたドノモア仏教徒の代表格である (Venugopal 2018: 88)。ジャヤワルダナが属した統一国民党 (UNP) はセーナーナーヤカ親子が支配し、独立後の政権を担当してきたが、1956 年にシンハラ仏教ナショナリズムを前面に出す S. W. R. D. のスリランカ自由党 (SLFP) に一敗地にまみれた。ジャヤワルダナはこのときの屈辱を忘れておらず、政権に近づいたときにはむしろ仏教政策を前面に押し出した。仏教に改宗し、仏教神智協会に関与したジャヤワルダナは、ある意味、タミル・ヒンドゥー起源でありながら仏教王を演じた太守 (ナーヤッカル) 王朝末期の政治的仏教王を思わせるところがある。

ジャヤティラカ、セーナーナーヤカ、バンダーラナーヤカ、ジャヤワルダナと、セイロン・スリランカの近代史を担った人びとのこのような複雑な背景を見るにつけ、この島で仏教徒を名ることが、政治的にいかに重要かということがよくわかる。そして、いずれもダルマパーラとは仏教ナショナリズムという方向は同じでも、プロセスは少しずつ異なっていた。ただ、そのプロセスにおいても、ダ

ルマパーラに由来するアーリヤ・シンハラ・イデオロギーは決定的な意義を持っていた。そのレトリックは、たとえばパラネー・ワジラニャーナ師 (Palane Vajiragnana, 1878–1955) や、マルクス主義的政党、人民解放戦線 (JVP, Janata Viumukti Peramuna) などにも受けつがれたとセネウイラトナなどは述べている³³⁾ (Seneviratne 1999: 52–55; Rambukwella 2018: 108–109; Wickramasinghe 2006)。

パラネー師は、ウイドヨーダヤでヒッカドゥウエー師に学び基本的に近代主義的な仏教を目指して活動した。説法 (dharmasesana) は短く、しかし娯楽的要素はいれず、儀礼主義も排するよう訴えるパラネー師の姿勢を指して、セネウイラトナは、「これは頭の前からつま先までダルマパーラだ」と指摘している (Seneviratne 1999: 54)。この種の改革はダルマパーラに発し、反儀礼主義、反偶像崇拜のプロテスタント的改革とともに、とりわけ人びとの集中を切らさないように、説法は1時間以内におさめるよう求めていた。パラネー師らは、拠点のあったコロンボのワジラ・ロードにちなんで「ワジララマ」(Vajirarama) 僧と称せられる (Seneviratne 1999: 53)。

一方、JVP への影響は現在まで尾をひいているという意味で看過できない。ランブクウェラによれば、ダルマパーラと JVP をつないだのは、シンハラ作家グナダーサ・アマラセーカラ (Gunadasa Amarasekera, 1929–) の『ダルマパーラはマルクス主義者か』(Anagarika Dharmapala Marxvaadida?, 1980) だったという。この書は、釈尊仏陀の正しい社会とカール・マルクスの平等社会への理念を交差させる道を求めたものである。JVP は平等主義を党是として、それまで政治の前面に現れなかった地方の中下層の人びとに訴えて支持を得た。その支持層は、いわゆる五訓 (panthi paha)、つまり農村の僧 (sangha)、農 (govi)、医 (weda)、師 (guru)、労 (kamkaru) を主要な支持基盤としていた (Rambukwella 2018: 106–119)。1970 代に擡頭したこの政党は、カストロ、チェ・ゲバラを気取ったローハナ・ウィジェーウィーラ (Rohana Wijeweera, 1943–1989) のカリスマによって、既成の左翼政党に不満を持つ人びとの指示を集めた。しかし、1980 年代後半から内部での肅正を含めて暴力化が著しく、ウィジェーウィーラの逮捕銃殺によって一気に支持を失った (Wickramasinghe 2006: 231–251)³⁴⁾。こうして、ダルマパーラは思わざるところで現在まで生き続けているといわなければならない。

4.4 普遍主義の響宴

ダルマパーラは、ブッダガヤーでの活動を通じて、アジアから世界に広がる普遍主義の道を拓いたが、いまひとつ神智協会を通じてグローバルな普遍主義に到達した。ダルマパーラが大師（マハートマ）から得たものは、禁欲主義、瞑想、秘教的知識、人類への奉仕、などであった。そして、もう一つの普遍主義、大英帝国による文明化もまた大きな要素であった（Kemper 2015: 304）。

ダルマパーラは、宗教の純化のほかに、清潔、着衣にことさら神経質であった。ケンパーは、ダルマパーラが一般の欧米人ではなく、神智協会員のような、英語を話し、裕福で教養のある特別な人びとと過ごすのが快適で、逆にコロomboを一步出て自国の人びとに対すると居心地が悪くなり、『信者規律』（Gihī Vinaya / Gihī Chariyava）はまさにそのような人びとに宛てたものだった、とある意味衝撃的なことを述べている。実際、オルコットは農村の人びととの交流を深めるため牛車で旅をしたが、ダルマパーラは村人との交流を避け、キャンピングカーで旅をしていたという（Kemper 2015: 311; 432–433）。『信者規律』には、食事の作法から始まって、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、子供のふるまい、信者の僧団への関わり、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、家庭祭祀などについて実に全 200 項目にも及ぶこまごまとした信者の戒律が示されている（Obeyesekere 1972: 71–72; 1979: 307）。そのうち、清潔さと着衣に関する規律が全体の 4 割にもものぼる（Obeyesekere 1972: 336–342）。それは、正統仏教の規律とは似ても似つかないものであるが、その理由がここからよく理解できる。そしてそこには、都市のエリートが抱えた脆弱性がよく見えている（Rambukwella 2018）。

ダルマパーラにとって神智協会は、既存の仏教を超えた霊的精神的境地に達するという自己実現のための方法であったとケンパーは解釈している。神智協会は「みずからの霊的精神的境地の当然の帰結として、またさらなる進歩の手段として、全〈人類〉への無私的な奉仕のモデルを与えてくれた」というのである。それは既存の仏教者より高い野望を持った仏教徒になる道を開き、より高い境地に

至る方法としての瞑想や禁欲などの実践をうながしたという (Kemper 2015: 429)。ダルマパーラにとって神智協会はまたすぐれて仏教的である。1883年にシネットの『秘教的仏教』と協会の機関誌『神智主義者』の「弟子」(chela)についての記事を読み、さらに、大師の弟子になろうとした。そして、1883年には神智主義者として家を出る決意をもつが、それは同時に仏教者としての出家でもあった。ダルマパーラにとって、大師クート・フーミ、マダム・ブラヴァツキー、瞑想、チベット、はいずれもその仏教がたどるべき道に他ならなかった。そして、1885年にはチベットの叡智を求めてみずからチベット行きを志し、ともかく家を出た。そこで、神智主義的な四海同胞、普遍主義を目指すことを決心した。その後も大師への想いはやまず、1897年にもチベット行きを画策していた。それは大師モリヤもクート・フーミもともにインドに仏法を再興しようとしたと評価していたからである (Kemper 2015: 68-76)。

ダルマパーラは、オルコットとマダムがセイロンで三帰五戒をうけたことで、仏教徒になったとみなしていた。これはセイロンの仏教者がひとしく認識していたところである。ダルマパーラはオルコットが仏教のためにセイロンにやって来たとしたうえで、「そのとき神智主義はなく、すべてが仏教であった。よき神智主義者はイスラーム教徒にはなれない。ヒンドゥー教徒にもなれない。キリスト教徒にもなれない。ただ仏教徒になれるだけである」としている。それは仏教が失われた古代の叡智・智慧、つまり神智を理解するための唯一の宗教だと考えたからである。そのため、オルコットや神智協会と不仲になった1905年以降は、神智主義者は仏教徒になれない、と考えた。それは、神智主義が持つすべての宗教に通底する古代の叡智・智慧の探求という協会の方向と、それを唯一仏教に帰そうとするダルマパーラとの根本的な相違であった (Kemper 2015: 94)。

それだけでなく、ダルマパーラと協会との齟齬には、人種的な偏見が強く関わっている。トレヴィティックが指摘するように、神智協会は四海同胞 (universal brotherhood) をうたうが、その中枢は偉大な白人同胞が占め、その周囲に卑小な有色の補助者がいるという構図で、そのためか新たにできた秘教部門に参加を求めたダルマパーラは受け入れられなかったという (Trevithick 2006)。四海同胞の理念に共感し、生涯大きな影響を受けつづけたダルマパーラが、協会にとっては周辺的な人物としか評価されていなかったことは、神智協会の本性と植民地エリート

の末路を雄弁に物語っている。

こうして、いずれも宗教、宗派を超えた統合(unity)をもとめる宗教普遍主義は、それぞれのローカリズムに引かされて、互いに離合集散を繰り返していった。それは、普遍宗教、世界宗教が互いによく似ているのに対して、現実は多様だからである。ベイリーが言うように、1914年ごろにはイスラームもヒンドゥー教もキリスト教のようになっていた(Bayly 2004: 20; Kemper 2015: 424; Masuzawa 2005)。というよりも、キリスト教も含めて、ウェーバー的な意味での「現世内禁欲主義」に足並みを揃えていたという方が適当である。それが「プロテスタント的仏教」の歴史的意味であり、その伝でいえば、先述したようにプロテスタント・ヒンドゥー教、プロテスタント・イスラームがありえないわけではない。実際、アーネスト・ゲルナーや大塚和夫のいうイスラームの「P特性」は、ピューリタンの、あるいはプロテスタント的の謂いである(杉本 2002a, 2010; 大塚 2004)。

ケンパーは、その著書の全編を通して、ダルマパーラにおける理念としての抽象化された普遍主義と、現実のナショナリズムとの奇妙な同居について論じている(Kemper 2015)。それは拙稿でも強調してきたように、普遍宗教を担ったエリート、それも少し中心から外れたエリートが、一発大逆転を狙って一気に普遍主義に飛躍しようとした結果であった(杉本 2012: 344-345; 2018)³⁵⁾。この大逆転のために、ダルマパーラが依拠したのが、神智協会の後ろ盾であった大師(マハートマ)クート・フーミであった。神智協会の多分に鶴的な性格は、ヴィヴェーカーナンダやダヤーナンダ・サラスワティなどのヒンドゥー・ナショナリストとの決定的な離反を招いた。ダルマパーラがとらえた仏教としての神智協会は、ヴィヴェーカーナンダやサラスワティからは反ヒンドゥー的とみなされたことで激しい批判の対象にされた。表面的には普遍主義者をよそおいながら、その実強烈なナショナリストであるというのは、植民地エリートが共通して抱えた限界あるいは病いであることは再三指摘してきた(杉本 2015b)。

同じように禁欲と瞑想を重視したマハートマ・ガンディーとダルマパーラには、当時のエリート・ナショナリストに特有の、限界を内包した普遍主義による一発大逆転の意図があった。そして、二人ともに自らの宗教的信条の核心を、エドウィン・アーノルドによる英語の『天上の歌』(バガヴァッド・ギーター)と『アジアの光』に負っている。英語によって自らの自性を確認するほかはない植民地エリー

トの悲哀がそこにはある（杉本 2018: 91-92）。その上、二人ともに商家の出であったことも、ビジネスへの強い関心を物語って興味深い。一見伝統主義に見える宗教的普遍主義は、近代的経済主義と表裏一体である。ガンディーは、マダム・ブラヴァツキーの神智主義が「最上のヒンドゥー教」だととらえていた。そしてダルマパーラにとって神智主義は仏教そのものであった。そしてなによりも普遍仏教を目指した現世放棄者（*anagarika*）としてのダルマパーラの理念は、マダム・ブラヴァツキー、大師クート・フーミの、とりわけ上人法（*uttari manussa dhamma*）に根ざしたものであった（Kemper 2015: 114）。その意味で、ダルマパーラもガンディーもまた、普遍主義についてもエリート主義についても、善くも悪くも神智協会、というより神智主義が決定的な役割を果たしたのである（Kemper 2015: 429）。ここに神智協会が南アジアの宗教ナショナリズムに果たした功罪半ばする歴史的使命がある（杉本 2012; 2014; 2018）。

5 おわりに

2015 年 10 月に日本を訪れていた当時のスリランカ首相ラニル・ウィクラマシンハ（*Ranil Wickramasinghe*）は、6 日に衆議院議員会館でスピーチを行い、釈尊仏陀の言葉を引用して次のようにしめくくった。“Thousands of candles can be lit from a single candle, and the life of the candle will not be shortened. Happiness never decreases by being shared.” これは、『四十二章経』の一節からとったもので、漢訳の原文は、「譬如一炬之火。數千百人。各以炬來分取。熟食除冥。此炬如故。福亦如之。」（一炬の火ある、數千百人、各々炬を以て來り、分ち取て食を熟し、冥を除く、此の炬故の如くなるが如し、福亦之の如し、四十二章経第十喜施獲福）である。奇しくもサンフランシスコ講和条約で苦境に立つ日本を、「憎しみは憎しみによってやまず、ただ愛によってのみやむ」という法句經の言葉を引用した演説で満場を説得し、全面講和に持ち込んだ恩人とされる J.R. ジャヤワルダナ（*J.R. Jayawardene* 1906-1996）とこのラニル首相は親戚すじにあたっている。つまり当然ながら同じ仏教国として日本を救った先人を強く意識していたに違いない。そして、同日夜に行われた安倍晋三首相との会談では、コロombo国際空港開発プロジェクトに対するおよそ 450 億円あまりの円借款の合意がなされた（*Amunugama, Sarath* 2015

Anagarika Dharmapala's First Visit to Japan. *The Island* Oct.–10, 2015)。高邁な理念はしばしば拝金主義をとまなうものであるが、その傾向は近年とみに強くなっている(杉本 2018: 8–9)。

ラニル首相訪日前の前月の 2015 年 9 月初めには、インドのナレンドラ・モーディ首相も参加した「グローバル・ヒンドゥー＝仏教徒会議」(Global Hindu-Buddhist Conclave) が開催された。そこでモーディは、隣に席が設けられたスリランカの S. W. R. D. の娘で元大統領のチャンドリカ・クマラトゥンガと固い握手を交わし、両国の友好関係をアピールした。この会議は正式には「グローバル・ヒンドゥー・仏教徒主導による紛争回避と環境意識」と題して、日本、ミャンマー、ブータン、ネパール各国の仏教界が集い、共催者にはヴィヴェーカーナンダ財団、東京財団、国際仏教徒連合の名が並んでいた。会議はデリーで行われたが、そのあとにブッダガヤーを訪れる予定が組まれていた。モーディも参加して大菩提寺を初めチベット寺なども訪れて僧侶らと交流した。ナレンドラ・モーディは、ブッダガヤーが、霊的な中心としてインドと仏教界との文明的な絆となり得ると持ちあげ、インドといとこ関係にある仏教徒の国、スリランカを全面的に支援すると述べた。さらに、大菩提寺を訪れた後には、釈尊仏陀をインドの「至宝」だとし、ヒンドゥー教は多くの偉大な霊的指導者を生んだが、その筆頭にあるのが釈尊仏陀である、とも述べた。ここでは、国家間の融和だけでなく、兄弟姉妹関係にあるヒンドゥー・仏教両宗教間の密接な関係が強調されている。

インドのスリランカ仏教界への接近の背景には中国の存在がある。中国は 2006 年から 2009 年、2012 年に相次いでグローバル仏教フォーラムを開催し、15 年 10 月には 4 度目のフォーラムの開催が予定されていた。その後 2018 年にも 5 回目が行われた。さらに、シンガポールのジョージ・ヤオ元外相が推進するナーランダー大学の建設も急ピッチで進められていた (*Times of India*, Sep.–17, 2015)。インドと中国との関係は、一貫して緊張感を伴ってきた。インド東北辺境のアヌラーチャル・プラデーシュやカシミールには、いまだに国境の未確定な地域が残っている。国境問題はパキスタンとの間だけではない。その上、中国の経済発展と世界進出にともなって、インド周辺には中国の手が伸びてきて、さながら経済的インド包囲網が形成されているように見える。そうした中で、就任以来「近隣ファースト」をうたってきたモーディ政権は、スリランカとの関係を強化することに懸命であ

る。そのとき両者の融和の象徴として選ばれたのが、ブッダガヤーとアナガールカ・ダルマパーラとにおける仏教の存在感である (Chaulia 2016)。アジアの仏教との連帯を訴えたモーディ首相の演説は、ダルマパーラの理念の 21 世紀版に見えるではないか。

スリランカは、1983 年以来四半世紀以上のながきにわたってシンハラ、タミル間の民族紛争に悩まされてきた。紛争はマヒンダ・ラージャパクサ大統領の強硬策が功を奏して、2009 年 5 月に終結宣言が出されて一応の終止符が打たれた (杉本・高桑・鈴木編 2013)。ところが、内戦状態が終わったのち、今度はシンハラ、ムスリム間での紛争が起こり始めた。スリランカのムスリム人口は全体の 5% ほどで、またとくに中央高地のムスリムは、ウダラタ王国時代から王権を通じてシンハラとの融和的な関係を保ってきた。ただ、ムスリムにはビジネスに従事する富裕層が多く、その意味でシンハラへの妬みもかっていた。そのような漠然とした気分をあおり、対立関係に発展させたのは、相変わらず急進的なシンハラ仏教ナショナリストであった。

2018 年 3 月には、中央高地の古都マハヌワラ (キャンディ) を含むマハヌワラ (キャンディ) 県内で、ムスリムによる仏教寺院襲撃と、それへの報復としてモスクや商店が襲われた。その後沈静のために入った警察による銃撃も行われて騒ぎが拡大し、ついに 3 月 6 日の非常事態宣言へと発展する。こうした経緯は 1983 年に起こった民族紛争のときとよく似ており (杉本 2015c)、報復合戦が拡大してふたたび内戦に発展するのではないかという畏れを抱く人も多かった。2009 年に内戦状態が終結したのち、仏教ナショナリストたちは、反ムスリム的な言動をとるようになり、2012 年頃からムスリム襲撃が繰り返されるようになっていた。2015 年 6 月には東海岸部で 4 名の死者をだす事件も起こった。このとき、ムスリムのシェフがシンハラのお客の食べ物に経口避妊薬を混ぜて出した、という珍妙な噂も飛び交ったのだという。とくに 2018 年に入ってさらにそれがひどくなり、元大統領マヒンダ・ラージャパクサの支持者による政治的陰謀説まで飛び出すありさまであった。そして、この騒動の間、Facebook や WhatsApp などのソーシャル・メディアが大きな役割を果たしたというのが現代的である。

シンハラ、ムスリムの対立は一応沈静化したが、10 月になると、マイトリパーラ・シリセーナ大統領によるラニル・ウィクラマシンハ首相解任劇が起こり、そ

の後政界は大混乱に陥った。シリセーナは自分の大統領職を安定させるために、強力な仏教ナショナリストであった前大統領マヒンダ・ラージャパクサを首相にしようとしたのである。スリランカは、ラージャパクサの大統領時代（2005–2015）に、南西部ハンバントタの大規模な港湾改修に中国の手を借りていた。しかし、シリセーナ時代（2015–）になって、このときの借款が返済できず、ラニル・ウィクラマシンハ首相は、借金のかたにこの港を手放す羽目になった（*New York Times* Jun.-25, 2018）。解任劇はラニル首相の復活によりおさまっているが、スリランカでの親中国派と親インド派の対立はいまだにくすぶり続けているのである。

さらには、ランブクウェラがその著書の冒頭に示しているスリランカ出身の世界的ソプラノ歌手キシャーニ・ジャヤシンハによる第二の国歌とも言うべき「仏陀を知る者」（*danno budenge*）をめぐる騒動も看過できない。キシャーニはイギリス育ちで、歴史あるコヴェント・ガーデン歌劇場にも出演している。2016年2月6日の独立記念日にこの曲をオペラティックに歌ったことが、テレビやネットで賛否両論が飛び交う大騒動になった。初めに火をつけたのはシンハラ語テレビ放送で、キシャーニを批判したところ、逆にSNSで炎上し、テレビ局が謝罪に追い込まれた。最終的にはラニル首相まで加わってついには国家的騒動に発展したのである。ランブクウェラが言うように、この騒動は「現代スリランカにおいて、シンハラ仏教徒アイデンティティが、重要な文化的、イデオロギー的産物であり続けていることを示している」（Rambukwella 2018: 1–4）。

ここで注目されるのは、この曲は歴史劇の中で古都アヌラーダプラをナショナリスト的心情でうたったもので、作詞者がダルマパーラの盟友ジョン・ダ・シルワだということである（Amunugama 2016: 524）。ダ・シルワは、ダルマパーラに呼応して、シンハラ・アーリヤ仏教イデオロギーの普及に貢献した劇作家であるが（2.4 参照）、その歴史劇「サンガボー王」（Siri Sangabo 1903）の中で歌われたのが問題の曲である。作曲はインドのウィシュワナート・ロウジー（Vishwanath Lawjee）であった。この曲をオペラ風に歌うのはキシャーニが初めてではなく、すでに1920年代から行われていた。また、この曲が作曲された時代は、北インドの伝統音楽がセイロンでも称賛されていたころである。その後一転して1930年代になってセイロン伝統の純粋な言語、文化が称賛され、それが歌の世界にも及んでいた。さらに、もともと柔らかい文化ナショナリズムが、1940年代から政治的

に制度化され、さらには現代のコミュナリズムへと発展してきた、とランブクウェラはみている。そこでは次第にシンハラ民族・文化の「真正性」(authenticity)への意識が尖鋭化してきていることがみてとれる (Rambukwella 2018: 2-3; 松尾 2019)。

こうした一連の事態をみても、当人が本意か不本意かは分からないけれど、陰に陽にアナガーリカ・ダルマパーラによるシンハラ仏教ナショナリズムが、いまでも生き続けていることがわかる。グローバル化がますます進行し、世界的に中国資本の覇権が広がりを見せる中で、モーディ首相の政治的思惑で持ちあげられるシンハラ仏教とダルマパーラ、その反面のシンハラ仏教ナショナリストによる社会の分断。まさにウェヌ・ゴパールが言うように、スリランカは(内)戦後ではあっても紛争後ではない (post-war, not post-conflict) (Venugopal 2018: 1-2)。それが実感であり、対立はむしろ尖鋭化しているようにみえる。もちろん、こうした責めをダルマパーラに押しつけるわけにはいかない。現在の基準で過去を断罪することはできないというのも重々承知している。また、種子を提供したからといって、その育て方まで責任をとるわけにはいかない。たしかに、ダルマパーラはシンハラ仏教ナショナリズムの種を提供したが、その後のポストモダン、ポスト植民地主義という時代背景のもとで、部分的に肥大化して引用され、過剰にリバイバルされているという要素は大きい。

ヒンドゥー、ムスリムの分断による印パ分離独立をもたらす結果になったマハトマ・ガンディーも、シンハラとタミル、ムスリムの分断と民族紛争の誘因をつくったアナガーリカ・ダルマパーラも、たとえそれが意図せざる帰結ではあっても、相変わらず神智主義、秘教思想を媒介にしたその「普遍主義」の功罪を、その背景、関係性、経緯などを解きほぐす系譜学的研究に委ねて、問い直されるべき立場にあると考えている³⁶⁾。

注

- 1) 国名については、歴史性を際立たせるために、英領セイロン時代 (1815-1948) からセイロン自治領時代 (1948-1972) に関してはあえて旧名のセイロン、国家名改称 (1972 年) 以後と、一般的包括的記述ではスリランカとする。また、地名、人名、事項名などの表記には、吉永進一が編集する神智学研究書の原則を一部採用した。そのためこれまでの拙稿の記述との齟齬がある。ただ、“Theosophy”を神智学とはせず、神智主義としているのは、その影響の大きさを考慮しての上であることをお断りしておく。

- 2) この書の第2章では、シンハラ・ナショナリズムをめぐる先行研究のくわしいレビューが行われていて、現在の研究の水準を確認することができる。
- 3) この点について、拙稿(杉本2012)で二重の間違いを犯している。日露戦争後の1894年と記したが、日清戦争前の1889年から日露戦争後の1913年にかけての都合4度である。記して深甚のお詫びを申し上げる。なお、ダルマパーラの生涯については杉本(2012: 295-298)を参照されたい。
- 4) 神智協会については、杉本(2015b)、協会とダルマパーラとの関わりについては杉本(2012: 299-302; 2015b)を参照のこと。また、当時の時代背景については、オッペンハイム(1992)が詳しい。
- 5) セイロン、スリランカのカーストは、インドのそれよりは規模が小さく、また王権との関係が強いのが特徴である。カーストについては、杉本(2003a; 2015c)および川島(2019)を参照されたい。本稿に関係する意味では、王権時代からの上位カースト、ゴイガマ(Goyigama)が全人口の約半数を占め、その一部がラダラ(Radala)とよばれる貴族層である。ほかにバツガマ(Batgama、駕籠舁)、ワフンプラ(Wahumpura、椰子蜜とり)などがあり、一方、王権から離れた低地の新興三カースト、カラーワ(Karava)、サラーガマ(Salagma)、ドゥラワ(Durava)がある。川島は、それぞれ全人口の5%、3%、2%と推定している(川島2019: 20)。
- 6) イギリスの植民地政策は、1830-1840年代までは現地主義をとり、とくに宗教には介入しなかったが、その後政策を一変して、直接介入するようになった(杉本2002a)。それがさらに、本国からの批判も受けて緩められた経緯がある。
- 7) スリランカの僧侶の法名(戒名)は、具足戒(upasampada)をうけて一人前になったときにもらうが、その前に出身村の名をつける。ヒッカドゥウエー・スマンガラ師の例では、法名がスマンガラ、出身村はヒッカドゥウで、ヒッカドゥウのスマンガラ師という意味である。省略するときには村名で同定する方が普通のようなのである。
- 8) 両師については、杉本(2012: 298-299)参照。
- 9) マダムとオルコット(オールコット)の仏教改革の意義については杉本(2012: 303-306)参照。なお、レッドビーター(リードビーター)とともに島をめぐったのは、1886年ではなく1886年のことである(杉本2012: 303)。
- 10) 三蔵(tipitaka)のうち、経蔵(suttapitaka)は經典の集成、律蔵(vinayapitaka)は僧団規律の集成、論蔵(abhidhammapitaka)は註釈の集成である。
- 11) 中央高地の神社(devale)の氏子総代は、基本的にゴイカマ(農民)・カーストの貴族層ラダラに限られていた。中央高地のシャム派王立寺院(Raja Maha Viharaya)もまたこれら貴族層が管理運営に当たっていたが、土地を所有していたのは住職で、しかも基本的にラダラである。こうした仏教による教権体制がウダラタ王国のもとで成立していたのである(杉本2012: 2015c)。
- 12) スリランカ及び仏教界ではブツダガヤーと称するが、インドではヒンディー語読みのボード・ガヤー(ボードガヤー)と称するのが普通である。
- 13) 拙稿では、ダルマパーラとオルコットが1891年1月にブツダガヤーを訪れたと述べたが、そのときオルコットはダルマパーラの帰途にカルカッタで出迎えただけである。その後1893年2月に二人はブツダガヤーを訪れてこの地を管理していたマハントと面会している。なお、マハントを祭司としたが、アーデー・シャンカラの系譜を引く「ギリ派」の「ダサナー行者」のマットにおいてマハントは、宗教的にも世俗的にも強大な力を持つ僧院長である(杉本2012: 307; 前島2018)。
- 14) ベイリーはこの集団の活動が、近代的な経済の萌芽と見ている。じっさいその形態は、世に言う西欧世界の僧院資本主義とよく似ている。この東西における現世放棄者の経済活動は、近代経済システムの登場において決定的な役割を果たしている。この点はきわめて興味深い主題であるが、小稿での考察の範囲を大きく外れているので、残念ながらこれ以上は触れない。ブツダガヤーのギリ派についてはTrevithick(2006: 19-26)、インド経済史における意義についてはBayly(1983)を参照のこと。
- 15) 大師(マハートマ)からの手紙については、自作説、偽作説をふくめて大きなスキャンダルになり、その責めを負ってインドを逃れたマダム・ブラヴァツキーは、1885年以降インドに戻ることはなかった(杉本2015b)。ただ、ダルマパーラはのちのちまで大師の存在を信じていたようである。
- 16) このことは、のちの日本仏教(大乘仏教)への評価にもかけを落としているはずである

- (Kemper 2015; Amunugama 2016)。
- 17) ダルマパーラの足の件については、奥山直司氏（高野山大学）からご教示をいただいた。記して感謝申し上げます。
 - 18) アムヌガマはシシル・クマール・ボース (Sishil Kumar Bose) と記しているが、新聞を創刊したのはシシル・クマール・ゴージュである。
 - 19) カルカッタ・コネクションについては、ベンガル研究者の外川昌彦の詳細な研究があるので（外川 2016; 2018）これ以上は触れない。また、ベンガル語のカタカナ表記については、網羅的に実際の発音に近づけることが困難なので、ヒンディー的な表記を採用している。さらに、ナレンドラナート・センについては、マーク・ビーヴァー (Mark Bevir) に従ってヌレンドラナート (Nurendranath) と表記したが（杉本 2018）修正した。
 - 20) セイロンにおける 1915 年暴動については、杉本 (2012: 332-336) を参照のこと。このときダルマパーラはふたたび足を負傷している。
 - 21) ダルマパーラのアーリヤ説については杉本 (2012: 308-310) およびより詳しくは Dharmadasa (1992: 138-153) を参照のこと。
 - 22) タンバイヤーは、物神化 (fetishization) について、聖典と神話的年代記とが権力に染まった物神フェティッシュになり、特別の民族的な権利意識、自尊心、自意識などとしてはたらくような聖なる対象としての価値をもつようになることと言っている。タンバイヤーは 1960 年代以降の仏教ナショナリズムについて述べているが、より一般的な意味でさまざまに引用されている (Seneviratne 1999: 3)。
 - 23) 本論文 2.3, 2.4 参照。
 - 24) それもあってか、当時の日本の進歩的仏教界は、セイロンの仏教を一段格下だと見下していたようである。当時の進歩的仏教人が名を連ねていた『新仏教』誌におけるダルマパーラやヒッカドゥウェー・スマンガラ師への口吻からその態度の一端が知れる。

「(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…
 僕はツリピータカとは…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、お経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。凡で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れてゐる。
 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一ブデスト、セヲソフィカル、ソサイテイ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)

- 25) ドラピヒラの表記には若干の混乱がある。ウィクラーマシンハのタミル風のドラハピッライ (Dolahapillai), ケンパーのドラピッラ (Dolapilla), アムヌガマのドラピヒラ (Dolapihilla) などである。Web 上の『アイランド』紙の記事で、サブマル・ドラピヒラ氏が祖父の兄弟である件のドラピヒラ氏について記しており、また元女優のアヨミ・シャニカ・ドラピヒラなども実在しているのでドラピヒラとした。シンハラ名としてはドラピヒラが正解であろうが、シンハラ人のウィクラーマシンハ氏の言うタミル風のドラハピッライには、何らかの事情が示唆されているのかも知れないが、真相は分からない。
- 26) カトリック, ウェズレー派, 国教会系 CMS (Church Missionary Society) のほかには、アメリカ・ミッション (131), 国教会管区 (84), バプティスト (26), その他 (58) などが母体となっていた (Kobbekaduwa 1993: 88)。

- 27) 植民地下ではあったが、1931年のいわゆるドノモア憲法にそって設けられたセイロン国家評議会 (State Council of Ceylon) の院内総務 (実質的な首相にあたる) を D.B. ジャヤティラカ (1931-1942) から引きついで D.S. セーナナーヤカ (1942-1947) のもと、教育大臣をつとめた C.W.W. カンナンガラは、D.S. の反対を押し切り、バンダーラナーヤカやジャヤワルダナなどの後援で教育改革を実施した。この改革の目玉は教育の全般的な無償化であった。カンナンガラの改革案は、政府の補助金で運営される学校の無償化で、ミッション・スクールもその傘下に入らなければならなかった。ローマン・カトリックはこれに反対し、仏教界は推進した。ただ、独立後の選挙でカンナンガラが落選し、後を引き継いだ教育大臣が猶予期間を延長したために、改革は部分的にとどまり、全面的に施行されたのは1961年のことであった (de Silva 1981: 472-476; Kobbekaduwa 1993: 131-135)。
- 28) たとえば、1910年代の服地商の広告は次のようなものであった (Wickramasinghe 2014: 62)。
- 衣装は吾らの時代にそぐへり
アーリヤ・シンハラ・スタイルをまとう吾らが淑女よ
吾らは偉大なる愛国心をもたせしむる事を訴へり
シルク・オサーリを初めとする生地はサリーに適合せり
とくに貴女のために誂へしものなり
- 吾らは此が高名なるチャンドラ石罅がスリランカの吾らシンハラ人によりて實に入念なる仕事をもつて産み出したるものなることを高らかに謳ふ
吾らは愛国的なる淑女紳士各位が遍くこの野心的事業を支援せられんことを望むものなり
- 29) ダルマパーラは、大菩提会設立時から一貫して、非アーリヤ的なキリスト教を正すために、大英帝国に仏教を持ち込もうとした。その企ては十分成功したとは言えないが、仏法の戦士を自認したダルマパーラの心意気をうかがうことができる。この点については、杉本 (2012: 326-332) を参照のこと。
- 30) 1915年暴動とダルマパーラの立ち回りについては拙稿 (杉本 2012: 332-336) を参照されたい。
- 31) 私事になるが、1980年代にマハヌワラ (キャンディ) 近郊の農村で現地調査を行ったときに寄宿していた家の女性は、爆撃当時コロomboの病院の看護士 (看護婦) をつとめていて、負傷者の世話をした経験があった。しかし、爆撃が怖かったとは言っていたものの、日本に対する印象は悪くなかった。一般に日本への印象は、敗戦後の経済発展、ジャヤワルダナの演説、それに東京オリンピックでのスリランカ選手への声援などが好印象につながっていた。オリンピックでは男子 10,000メートルに出場したカルナーナンダ選手が大きく遅れてゴールしたときに、大きな声援がおくられたことへの感謝であった。
- 32) アムヌガマはブッダ誕生 2500年と述べているが (Amunugama 2016: 629)、1956年が2500年祭に当たるのは、前544年とされる仏陀入滅から起算した数字である。生誕も入滅もさらに成道も同じウエサック月の満月の日にあたり、またジャヤンティは一般に生誕日の祝いとして行われるのでまぎらわしい。
- 33) ウィクラマシンハは、JVPの1971年大会で、毛沢東、レーニン、チェ・ゲバラと並んでダルマパーラの写真が掲げられていたと述べている (Wickramasinghe 2006: 244)。この時代の極左は、反資本主義的の愛国主義に走りがちであったことは、当時の全共闘のスローガンが「反米愛国」であったことを想起させる。
- 34) 調査村では、五訓に当たる人びとが熱狂的に支持していたが、80年代末からの混乱はこの種の論文では記述をはばかるところがある。その顛末は拙著 (杉本 2015c: 28-31) を参照されたい。また、ウィクラマシンハは、近年にいたって JVP の残党が息を吹き返していることを指摘している (Wickramasinghe 2006: 250-251)。
- 35) ダルマパーラの基本的な大英帝国にあこがれと、その一方でセイロン島の植民地支配への激しい抵抗は、マハートマ・ガンディーにも共通しており、そこに植民地エリートの抱える限界と病いを見ることが出来る (杉本 2012: 344-345; 2015b; 2018)。
- 36) 驚くべきことに、「コロombo・テレグラフ」紙の書評欄でケンパーの著書が取り上げられたとき、オバーセーカラ、タンバイヤー、セネウィラトナなどのスリランカ研究者に対してまでも、ヘイト・スピーチまがいの誹謗中傷コメントが山のようによせられていた。日本でも

そうであるが、メディアの変化がかえって古臭いイデオロギーを拡大強化しているように見える。こうしたヘイトまがいの決めつけと否定が目につくのは、アカデミズムも例外とは言えない。面白いことに人類学アカデミズムでのヘイトの常套文句は、本質主義であり、オリエンタリズムである。

なお、2019年4月に起こった同時多発テロ事件については、ムスリム過激派の犯行と断定されたが、その真相がいまだ不明なためここではとくに言及しないことにした。

参考文献

〈日本語〉

- 安藤礼二
2018 『大拙』東京：講談社。
- 大塚和夫
2004 『イスラーム主義とは何か』（岩波新書）東京：岩波書店。
- 奥山直司
2008 「日本仏教とセイロン仏教との出会い——釈興然の留学を中心に」『コンタクト・ゾーン』2: 23-36。
- オッペンハイム, J.
1992 [1985] 『英国心霊主義の抬頭——ヴィクトリア・エドワード朝時代の社会精神史』和田芳久訳、東京：工作舎。
- 川島耕司
2019 『スリランカ政治とカースト——N.Q. ダヤスとその時代 1956-1965』東京：芦書房。
- 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』仙台：サンガ。
2011 「日本におけるダルマパーラ」末木文美士編『新アジア仏教史 14 日本IV 近代国家と仏教』pp.104-107, 東京：佼成出版社。
- 杉本良男
2002a 「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『福音と文明化の人類学的研究』（国立民族学博物館調査報告 31）pp.13-15, 大阪：国立民族学博物館。
2002b 『インド映画への招待状』東京：青弓社。
2003a 「儀礼の受難——楞伽島綺談」『国立民族学博物館研究報告』27(4): 615-681。
2003b 「アジア・アフリカの翻訳」池上良正・小田淑子・島蘭進・末木文美士・関一敏・鶴岡賀雄編『岩波講座宗教 第1巻 宗教とはなにか』pp.55-83, 東京：岩波書店。
2004 「都市が田舎にやってくる——南インドの寺院と映画」関根康正編『〈都市的なるもの〉の現在——文化人類学的考察』pp.165-189, 東京：東京大学出版会。
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。
2012 「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」『国立民族学博物館研究報告』36(3): 285-351, 大阪：国立民族学博物館。
2014 「周縁からの統合イデオロギー——マダム・ブラヴァツキーと南アジア・ナショナリズム」望月哲男編『ユーラシア地域大国の文化表象』（シリーズ・ユーラシア地域大国論 6）pp.177-197, 京都：ミネルヴァ書房。
2015a 「ネオ・ヒンドゥイズムの系譜学——南アジア宗教ナショナリズムの病い」三尾稔・山根聡編『英領インドにおける諸宗教運動の再編——コロニアリズムと近代化の諸相』（NIHU Research Series of South Asia and Islam vol.7）pp.1-40, 東京：人間文化研究機構。
2015b 「特集 マダム・ブラヴァツキーのチベット——序論」『国立民族学博物館研究報告』40(2): 199-213, 大阪：国立民族学博物館。
2015c 『スリランカで運命論者になる——仏教とカーストが生きる島』（フィールドワーク選

杉本 普遍主義の響宴

- 書 14) 京都：臨川書店。
- 2018 『ガンディー——秘教思想が生んだ聖人』（平凡社新書）東京：平凡社。
- 杉本良男・高桑史子・鈴木晋介編
- 2013 『スリランカを知るための58章』東京：明石書店。
- テイラー, C.
- 2010 『自我の源泉——近代アイデンティティの形成』下川潔・桜井徹・田中智彦訳, 名古屋：名古屋大学出版会。
- 外川昌彦
- 2016 「ダルマパーラのブッダガヤ復興運動と日本人——ヒンドゥー教僧院長のマハントと英領インド政府の宗教政策を背景とした」『日本研究』53: 189–229。
- 2018 「アナガーリカ・ダルマパーラのブッダガヤ復興運動とインド——宗教的普遍主義からシンハラ仏教ナショナリズムへの軌跡」『国立民族学博物館研究報告』43(2): 121–157。
- 前島訓子
- 2018 『遺跡から「聖地」へ——グローバル化を生きる仏教聖地』京都：法蔵館。
- 松尾瑞穂
- 2019 「インド・ヒンドゥー聖地の複数化する宗教資源とその正当性」杉本良男・松尾瑞穂編『聖地のポリティクス——ユーラシア地域大国の比較から』pp.311–330, 東京：風響社。
- ミシュラ, P.
- 2014 『アジア再興——帝国主義に挑んだ志士たち』東京：白水社。(Pankaj Mishra 2012 *From the Ruins of Empire. The intellectuals who remade Asia*: Farrar, Straus and Giroux.)
- 望月哲男
- 2014 「帝国の暴力と身体——トルストイとガンディーのアジア」望月哲男編『ユーラシア地域大国の文化表象』（シリーズ・ユーラシア地域大国論6）pp.224–249, 京都：ミネルヴァ書房。
- 森孝一
- 1990 「シカゴ万国宗教会議——1893年」『同志社アメリカ研究』26: 1–21。
- 吉永進一・野崎晃市
- 2005 「平井金三と日本のユニテリアリズム」『舞鶴工業高等専門学校紀要』40: 124–133。

〈英語〉

- 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.
- Ames, M.
- 1963 Ideological and Social Change in Ceylon. *Human Organization* 22(1): 45–53.
- Amunugama, S.
- 1979 Ideology and Class Interest in One of Piyadasa Sirisena's Novel: The New Image of the 'Sinhala-Buddhist Nationalist'. In M. Roberts (ed.) *Collective Identities, Nationalisms, and Protest in Modern Sri Lanka*, pp. 314–336. Colombo: Marga Institute.
- 1991 A Sinhala Buddhist 'Babu': Anagarika Dharmapala (1864–1933) and the Bengal Connection. *Social Science Information* 30(3): 555–591.
- 2016 *The Lion's Roar: Anagarika Dharmapala & the Making of Modern Buddhism*. Colombo: Vijitha Yapa Publications.
- Aydin, C.
- 2007 *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. New York: Columbia University Press.
- Bartholomeusz, T.J.
- 2002 *In Defense of Dharma: Just-War Ideology in Buddhist Sri Lanka*. London: Routledge.

- Bayly, C. A.
 1983 *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770–1870* (Cambridge South Asian Studies 28). New York: Cambridge University Press.
 2004 *The Birth of the Modern World 1780–1914: Global Connections and Comparisons*. Oxford: Blackwell.
- Bhattacharya, A.
 2012 Dasnami Sannyasis as Ascetics, Baniyas and Soldiers. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 93: 229–261.
- Blackburn, A. M.
 2010 *Locations of Buddhism: Colonialism and Modernity in Sri Lanka*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bond, G. D.
 1988 *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Brekke, T.
 2002 *Makers of Modern Indian Religion in the Late Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Chandler, D. R.
 1996 *Toward Universal Religion: Voices of American and Indian Spirituality* (Contributions to the Study of Religion). Santa Barbara: Greenwood Press.
- Chaulia, S.
 2016 *Modi Doctrine: The Foreign Policy of India's Prime Minister*. New Delhi: Bloomsbury.
- 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, A.
 1917 *The Arya Dharma of Sakya Muni, Gautama Buddha: Or, The Ethics of Self Discipline*. Calcutta: Maha Bodhi Society.
- Fernando, T.
 1971 Arrack, Toddy and Ceylonese Nationalism. *Modern Ceylon Studies* 2: 123–150.
- Houghton, W. R.
 1894 *Neely's History of The Parliament of Religions and Religious Congresses at the World's Columbian Exposition*. Chicago and New York: Tennyson Neely. <https://archive.org/details/neelyshistory00unknuoft/page/n7> (accessed March 27 2019)
- Jayawardena, K.
 2002 [1998] *Nobodies to Somebodies: The Rise of the Colonial Bourgeoisie in Sri Lanka*. London: Zed Books.
- Kapferer, B.
 1988 *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington: Smithsonian Institution.
- Kemper, S.
 2015 *Rescued from the Nation: Anagarika Dharmapala and the Buddhist World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kobbekaduwa, L.
 1993 *The Maha Bodhi and Education in Sri Lanka*. Colombo: Samayawardhana.
- Lopez, D. S. Jr.
 2008 *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*. Chicago: The University of Chicago 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.
- Manor, J.
 1989 *The Expedient Utopian: Bandaranaike and Ceylon*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Masuzawa, T.
2005 *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- McAllister, A.
2012 On the Temperance Movement. *BRANCH: Britain, Representation, and Nineteenth-Century History*. http://www.branchcollective.org/?ps_articles=annemarie-mcallister-on-the-temperance-movement (accessed March 27 2019)
- McMahan, D.
2008 *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press.
- Obeyesekere, G.
1972 Religious Symbolism and Political Change in Ceylon. In B. L. Smith (ed.) *The 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 F. E. Reynolds and D. Capps (eds.) *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion (Religion and Reason 11)*, 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.
2006 Buddhism, Ethnicity, and Identity: A Problem in Buddhist History. In M. Deglle (ed.) *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka (Routledge Critical Studies in Buddhism)*, p. 134. Oxford: Taylor and Francis.
- Prothero, S.
1996 *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rambukwella, H.
2018 *The Politics and Poetics of Authenticity: A Cultural Genealogy of Sinhala Nationalism*. London: UCL Press.
- Roberts, M.
1982 *Caste Conflict and Elite Formation: The Rise of a Karṇva Elite in Sri Lanka, 1500–1931*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rösel, J.
2017 Elites and Aristocracy in Colonial and Postcolonial Sri Lanka. *International Quarterly for Asian Studies* 48: 15–32.
- Rowbotham, S.
1992 *Women in Movement: Feminism and Social Action (Routledge Revivals)*. London: Routledge.
- Sangharakshita, B.
1964 *Anagarika Dharmapala: A Biographical Sketch*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Seneviratne, H. L.
1999 *The Work of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- de Silva, K. M.
1981 *A History of Sri Lanka*. Delhi: Oxford University Press.
2016 In the Tradition of Paul Pieris and Colvin R de Silva. *The Island*, Oct. 1, 2016.
- de Silva, K. M. and H. Wriggins
1988 *J. R. Jayewardene of Sri Lanka: A Political Biography 1906–1956* Volume 1. London: Anthony Blond/Quartet.
- de Silva Wijeyeratne, R.
2014 *Nation, Constitutionalism and Buddhism in Sri Lanka (Routledge Contemporary South Asia Series Book 72)*. London: Routledge.
- Sugimoto, Y.
2008 “Boys Be Ambitious”: Popular Theatre, Popular Cinema and Tamil Nationalism. In Y. Terada (ed.) *Music and Society in South Asia: Perspectives from Japan (Senri Ethnological Studies*

- 71), pp. 229–240. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Suraweera, A. V.
1996 Sir D B Jayatilaka's Contribution to Sri Lankan Studies: A Critical Evaluation. *Journal of the Royal Asiatic Society of Sri Lanka* 41: 75–94.
- Tambiah, S. J.
1992 *Buddhism Betrayed?: Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Trevithick, A.
2006 *The Revival of Buddhist Pilgrimage at Bodh Gaya (1811–1949): Anagarika Dharmapala and the Mahabodhi Temple*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Venugopal, R.
2018 *Nationalism, Development and Ethnic Conflict in Sri Lanka*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vivekananda, S.
1926 *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Volume 5. Almora: Advaita Ashrama.
- Wickremasinghe, N.
2003 *Dressing the Colonised Body: Politics, Clothing and Identity in Colonial Sri Lanka*. New Delhi: Orient Longman.
2006 *Sri Lanka in the Modern Age: A history of Contested Identities*. London: C. Hurst and Honolulu: University of Hawaii Press.
2014 *Metallic Modern: Everyday Machines in Colonial Sri Lanka*. New York and Oxford: Berghahn Books.