

みんなのポジトリ

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

文明化への眼差し： アナガーリカ・ダルマパーラとキリスト教

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 川島, 耕司 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00001581

文明化への眼差し アナガーリカ・ダルマパーラとキリスト教

川島 耕司
国士舘大学政経学部

はじめに

- 1 ダルマパーラとキリスト教教育
- 2 ダルマパーラと仏教復興運動
- 3 ダルマパーラと反キリスト教
- 4 ダルマパーラのイスラーム教批判

- 5 非仏教的、非シンハラ的なものへの
敵意
- 6 アイデンティティと「他者」
おわりに

はじめに

キリスト教ミッションがどのような動機の下に形成され、運営されたかに関してはさまざまな回答があり得る。もちろん、キリストの教えを広めようとする宗教的情熱がかなりの程度存在したことは事実である。しかし、たとえば労働者階級出身の宣教師たちにとっては、単調な日常生活からの脱出や、宣教師という地位がもつ特権や地位への願望もあった。支配階級としての高い地位、広い住まい、多くの召使い、休暇といった世俗的欲求は、人々を宣教師という仕事に向かわせる要因であったとされる。また近代のミッション運動が実現したのは、たとえばイギリス国内において多くの人々が寄付という形でミッションを支えたからでもあったが、その背景には国民的アイデンティティ、あるいは帝国の支配者としてのアイデンティティの形成という要因があった。人々はミッションへの支援のなかで、「自らの優越性と他者を哀れな異教徒として措定するという世界解釈の自明性」、あるいは「大英帝国の一員としての我々という意識」を確信していった（山中 2002: 76-80）。いずれにせよ、こうしてミッションに参加した多くの人々にとっては、異教徒に対する自己の優越性は自明のものであったし、そうでなければならなかった。

実際、たとえば19世紀における宣教師たちやその他のヨーロッパ人たちが概して自らの優越性を深く信じていたことは間違いのないであろう。植民地政府の官吏であり、スリランカについていくつかの著作を残したテネントという人物は、バプティストの宣教師の情報を交えながら、次のようにシンハラ人について記した。「金銭上の利益の促進、あるいは防護の技術は、彼らの精神がなしうるほとんど最高度の努力であるようにみえる」。「彼らの思考を習慣的に閉じこめてきた狭い範囲を超えるものに対しては、彼らは信じられないほどの鈍感さを示す」。そして、キリスト教の布教が思うように進まない

のは、テネントによれば、こうしたシンハラ人たちの性格にある。つまり「このような精神的劣化（mental debasement）は、キリスト教的真理への接近には極めてふさわしくないものである」ということなのであった（Tennent 1998: 260）。

テネントほど極端ではなかったとしても、植民地のイギリス人たちや宣教師たちに自らの宗教的、文化的、あるいは道徳的優越性に関する確固たる確信があったことは間違いないであろう。当時は、自国を最高の文明国とみなし、「未開」、「野蛮」の非ヨーロッパ地域にその高度な文明を分け与えることを義務とするいわゆる「文明化の使命」という理論がさかんに論じられた時代であった（杉本 2002: 36-40; 東田 1996: 1, 31）。宣教師たちはたとえば、スリランカ民衆は「最も馬鹿げた観念に盲目的に従属している」とか、その宗教的行為は単なる「迷信と偶像崇拜的慣行の愚劣さと邪悪さ」を表すものであるなどと記したが、そこに自らの優越性への確固たる信念をみいだすことは困難ではないであろう（WMMS 1830: 14; 1844:25）。

それではこのような優越者の眼差しを、逆に眼差される側の人々はどのようにみていたのであろうか。宣教師たちの優越者としての眼差しを受けるなかで、「哀れな異教徒」とされた人々の眼差し、あるいはアイデンティティはどのようなものとなっていったのだろうか。それはいかなる問題を生んだのか。本稿ではこの点に関して、スリランカにおける仏教復興運動の指導者、あるいはシンハラ仏教ナショナリズムのイデオログとして知られるアナガーリカ・ダルマパーラ（1864-1933）に注目しつつ考えてみたい。ダルマパーラは、スリランカの多くのシンハラ人の間では民族の英雄とされており、また「真の選民」、「人種の純粋性」などといったシンハラ人の優越性について語った彼の言葉は今も人々の感情をかきたてていると言われる（澁谷 1980: 166; ディサナーヤカ 1993: 75）。

ダルマパーラに関しては既にいくつかの研究がなされてきた。しかしなぜ彼は、キリスト教、あるいはその他の宗教を激しく否定したのか（実際、本稿でみていくように、彼は仏教以外の宗教のほとんどを否定した）、その否定の論理はいかなるものであったのか、あるいはダルマパーラの反キリスト教的、あるいは反西洋的な言説が、西洋による「文明化」、「キリスト教化」とどのように関係しているのか、といった点に関しては必ずしも十分に論じられてこなかったように思われる。本稿ではこうした点に注目しつつ、「文明化」、「キリスト教化」される側の人々のなかに生まれた眼差し、あるいはアイデンティティの問題について考えていきたい。

1 ダルマパーラとキリスト教教育

ダルマパーラは1864年9月17日、ヘーワーウィターラナ家の長男としてコロomboで生まれ、ドン・デイヴィッドと名付けられた。ダルマパーラの父方の一族はスリランカ

南部マータラ近郊のヒッタティヤという村の名望家的存在であったようである。彼らはゴイガマ、つまりシンハラ人仏教徒における最高位のカーストに属していた。ダルマパーラの祖父にあたるヘーワーウィターラナ・ディンギリ・アーブナミには二人の息子がいたが、一人は仏教僧となった。もう一人、つまりダルマパーラの父であるドン・カロリス・ヘーワーウィターラナは、世俗的な道を選んだ。彼はコロンボへ移住し、ベッター地区で家具製造業を始め、かなりの財をなした。数百人を雇用していたともいわれる。イギリス支配下の19世紀スリランカにおいては多くの富裕層が誕生したが、ダルマパーラの父もそうした一人であった（Sangharakshita 1958: 20; Jayawardena 2000: 264, 268; *MBCV*: 37; Obeyesekere 1976: 225）。ただ、ダルマパーラの父は、ヒッタティヤにある先祖伝来の寺でシンハラ語の教育を受けただけで、英語は話せなかったという。そのためオバーセーカラが指摘しているように、コロンボにおいて英語を話すエリート集団には十分には受容されなかった。息子ダルマパーラの英語教育にこだわった理由の一つはおそらくそこにある（Obeyesekere 1976: 225-6）。母マツリカもまた富裕な家族の出身であった。彼女はコロンボの木材商人であるアンディリス・ペレーラ・ダルマグナワルダナの娘であった¹⁾。

ダルマパーラの親族の多くは、熱心な仏教信者であり、仏教復興運動の支援者であった。母方の祖父である上記のダルマグナワルダナは、コロンボのマラダーナ地区にあるマリガカンダ地域の土地を仏教団体に寄付したが、そこにはスリランカで最初の近代教育を授ける仏教徒学校が設立された。ダルマパーラの母マツリカもまた熱心な仏教徒であった。彼女は毎日夜明け前に起きて仏像に向かって祈りを捧げたとされる。マツリカはまたいくつかの仏教の慈善事業、たとえば年老いた女性のための施設に寄付をした。さらに、彼女はダルマパーラが後に設立することになる大菩提会（Maha Bodhi Society）の活動を支援し、インドのサールナートのムラガンダクティ寺院の建立を熱心に支えたともいわれる（Sangharakshita 1958: 10-11; *MBCV*: 36-37）。ダルマパーラはこうして、仏教、あるいは仏教復興運動と大きな関連をもつ環境のなかで育ったが、当時のほとんどの富裕層の師弟と同様に、キリスト教系の学校で教育を受けた。母は彼が仏教僧になることを望んだとされているが、父は長男である彼が後継者となることを望んだ（*MBCV*: 37）。当時のスリランカにおいては、十分な英語教育は実質的にミッション校のみで行われていた。

ダルマパーラが最初に通った学校はコロンボの中心地区の一つであるベッターにあるオランダ系バーガー（オランダ人を祖先にもつコミュニティ）の女兒向け幼稚園であった。この幼稚園では英語教育が行われていた。教師たちはバーガーの女性であった。ベッターは今日では活気ある商業地区であるが、当時はオランダ系バーガーと富裕なシンハラ人仏教徒などの居住地であった（*RR*: 697）。その後ダルマパーラはコロンボ北部のコタヘーナ地区に転居した。これは父親がコタヘーナに「美しい庭の付いた家」を

買ったためであった。彼はこのコタヘーナでは8歳から10歳までシンハラ語を教える私立学校に通った。ここでは大量の水を使って身体を清めることや、古いシンハラ慣習に従って、ベートルを差し出し、教師への服従を示す行為を教えられたという。午前8時から11時まで授業を受け、11時に帰宅して昼食をとり、午後1時から5時まで再度学校にて授業を受けた。ダルマパーラがなぜこの時期シンハラ語教育を受けたのかは明らかではない。こうして幼少期の一時期にシンハラ語教育を受けることが当時の富裕層に一般的な傾向であったのかどうかも明らかではない。ただ、ダルマパーラ自身も述べているように、この2年間でシンハラ人の慣習を学ぶ上で意味があったことは間違いないであろう (RR: 698)。

その後、ダルマパーラはカトリック系の学校に通うことになった。このセント・ベネディクト学園 (St. Benedict's Institute) では「30分ごとに」マリアを讃える礼拝を行わなければならなかったとダルマパーラは回顧している。また木曜日には仏教徒を対象とした特別な授業が行われた (RR: 698)。

1876年5月、つまりダルマパーラが11歳8か月の時、彼はコーッテ (コロンボから10キロメートルほど離れた地区) にあるイギリス国教会系の宣教団体であるCMS (Church Missionary Society) の寄宿学校へと転校した。カトリックの学校は1860年代から急速に発展し始めていたが、CMSの学校ほどの地位は獲得していなかった (Stirrat 1992: 18)。ダルマパーラはこのCMSの学校でもキリスト教教育を受けることになった。祈りの言葉を朗読し、聖書の文章を学び、讃美歌を歌うことが毎日行われたという。寄宿生たちは毎朝6時30分に教会に集められ、ダウビギン (Rev. R. T. Dowbiggin) という宣教師が聖書の一節を読み上げるのを聞いた。午前8時には授業が始まり、「創世記またはマタイ伝」を朗唱しなければならなかった。ただ、ダルマパーラはこの聖書の勉強をかなり熱心行ったようである。彼は「出エジプト記、民数記、申命記、ヨシュア記、4つの福音書、使徒行伝」をこの時代に暗記したと書いている (RR: 699)。

しかし、このCMSの寄宿学校にダルマパーラは大きな違和感をもつようになった。その一つが、寄宿舎の管理人の行動であった。この管理人はアルコールを飲み、鳥を撃つことを好んだばかりでなく、ダルマパーラが仏教のパンフレットを読んでいるのを見つけると、それを取り上げ、部屋から投げ捨てた。さらに彼は、聖書そのものにも違和感をもつようになった。彼は学校内で聖書批判を始め、学校からはイエス・キリストを攻撃し続けるならば退学処分になると通告されるまでになった (RR: 699)。

ダルマパーラが学校内でキリスト教批判を行うようになった理由の一つに、彼の家族環境があることは明らかである。彼の母方の祖父は、すでにみたように仏教復興運動において中心的な役割を果たしていた。彼は仏教復興運動の中心組織の一つである仏教徒神智協会の会長をも務めた。また、彼のおじも神智協会の創設者の1人であるブラ

ヴァツキーの賞賛者であったという²⁾。さらに彼の父親も仏教復興運動を支えていた一人であった (RR: 700-3)。このように彼の親族は、反キリスト教、反ミッションを標榜するこの運動に深く関わっていた。彼はこうして反キリスト教的な家庭環境のなかで育ちながら、学校ではキリスト教宣教師による宗教教育を受けなければならなかったのである。別言すれば、植民地支配によってもたらされた社会の矛盾を、おそらく最も多感な時期の子どもが直接的な形で背負わなければならなかったということでもあろう。1978年にダルマパーラはこのCMSの寄宿学校を辞め、その2か月後にセント・トマス・カレッジエート・スクールという学校に入った (MBCV: 25; Obeyesekere 1976: 227; RR: 699)。

結局ダルマパーラが学校教育を終えたのは18歳の時であった。彼は大学入学資格試験のための勉強を続けていたが、1883年3月に発生したコロomboのコタヘーナ地区における暴動のため、退学することになった。この暴動は宗教的対立のなかでカトリック教徒が仏教徒の宗教行進を襲ったことから始まった。ダルマパーラの父はカトリック教徒のこの行為に強く反発し、彼がキリスト教系の学校にこれ以上通うことを許さなかったのである (RR: 701)。

2 ダルマパーラと仏教復興運動

ダルマパーラは学校教育を終えた後、しばらくは家にとどまり、ベッター図書館で読書にふけたという。しかし彼の父親は、息子がこのような「世俗的な意味では無為な」生活を送ることをよしとせず、セイロン政庁の教育局の仕事を彼に紹介した。彼はここで書類を手書きで複写する仕事をした (RR: 686)。神智協会の活動に深く関わるようになったのはこのころからである。

神智協会創設者であるブラヴァツキーとオルコットが初めてスリランカを訪れたのは1880年5月、ダルマパーラが15歳の時であった。ダルマパーラは彼らにコロomboで初めて会ったが、それは先にも触れたように彼のおじがブラヴァツキーの賞賛者であったためであった。オルコットの講演会の後に、おじと父、そしてダルマパーラが彼らに対面した。その後1884年にオルコットがスリランカを再訪した際、ダルマパーラは彼を訪ね、神智協会への入会希望を伝えた。

ダルマパーラが本格的に神智協会の活動を始めたのは1885年のことであった。彼はこの年父親に手紙を書き、家を出て、神智協会と仏教のために独身の禁欲生活 (brahmacharya life) を送ることの許しを請うた。1886年には、ダルマパーラはオルコットとともにスリランカ各地に出かけた。オルコットは彼が設立した仏教徒教育基金への寄付を募るためにスリランカ各地を回る旅の計画を立て、当時22歳のダルマパーラはその通訳として参加したのである。この旅には、W・ダブリュー (W. D'Abrew)

という人物、神智学に関する著作も多いC・W・リードビーターも同行した。すでにみたようにダルマパーラは当時セイロン政庁の教育局において下級書記として働いていたため、3か月の休暇を得て参加したのであった（RR: 702-703; Olcott 1972: 365; Sangharakshita 1952: 27）。

彼らは白い幌の二階建て牛車に乗って内陸部へ向かった。牛車にはスプリングがなく「恐ろしく荒れた道」を進んだために、自らの骨の「解剖学的位置」を知ることになったという（Olcott 1972: 367; Sangharakshita 1952: 28）。彼らが向かった地域の多くはコロボなどとは異なり、当時の経済発展から取り残されたところだった。都会の富裕な家庭に生まれたダルマパーラにとって、農村部の実情を直接見聞することはおそらく初めての経験であった。この旅は彼に、商品経済の浸透のなかで生まれたさまざまな問題、たとえば飲酒、貧困、犯罪、精神障害、あるいは牛肉食といった問題が、地方にも広く行き渡っていることを認識させた。そして、こうしたなかで、それらの問題の根源には外国の影響、あるいは仏教の衰退があるという彼の主張の骨格がつくられていった（RR: 530; Sangharakshita 1952: 28; Amunugama 1985: 707）。またこの旅行はダルマパーラが政庁職を辞め、神智協会の仕事に専念するきっかけともなった。旅行中にダルマパーラは政庁長官から、彼が昇格試験に合格したことを告げる手紙を受け取ったが、彼はすでに辞職することを決めていた。父親は反対したが、彼の意志は変わらなかった（RR: 703）。

神智協会においてダルマパーラはさまざまな仕事を行った。その一つは上記の旅行で行ったような通訳の仕事であり、また翻訳の仕事であった。リードビーターはオルコットの『仏教問答集』（*The Buddhist Catechism*）の簡略版をつくり、ダルマパーラがそれをシンハラ語に訳した（RR: 703, 704）。ダルマパーラはまた、シンハラ語の雑誌『サンダレーサ』（*Sandaresa*）の出版を軌道に乗せ、負債を返済した。さらに1888年12月にはリードビーターを編集長とする『ブディスト』（*The Buddhist*）という英語の雑誌の発行に尽力した（Sangharakshita 1952: 29）。この雑誌は英語の出版物であったため、欧米、日本、オーストラリアなどでも読まれ、ダルマパーラの名を広め、彼の活動範囲を拡大することにつながった。彼はこの神智協会でも6年間働いた（RR: 687）。

その後の彼の活動の中心は、自ら設立した大菩提会（*The Maha Bodhi Society*）に移った。この組織設立のきっかけとなったのは、ダルマパーラのブッダガヤ訪問であった。ブッダガヤはブッダが満月の夜に悟りを開いたとされる地であり、当時でも各国の巡礼者たちが訪れていた。ダルマパーラはこの地を1891年1月に訪れた。ブッダガヤはそのころシヴァ派のヒンドゥー教徒によって管理されていた。そこにあったのは、ダルマパーラによれば、「怪物のような」姿のヒンドゥー教の神々であり、「無視された」状態の仏教の聖地であった（RR: 689）。ダルマパーラは当初数週間滞在するだけの予定であったが、計画を変更し、ブッダガヤの寺院を「仏教徒による管理下におくための」

活動を始めた。彼は世界各地の仏教指導者に手紙を書いた。その後1891年5月31日に自ら大菩提会という組織を設立し、1892年には英語雑誌『大菩提』（*Maha Bodhi*）を創刊した。

3 ダルマパーラと反キリスト教

ダルマパーラは、すでにみたように、反キリスト教的色彩が強い仏教復興運動の影響のなかで育ち、キリスト教系の学校においてキリスト教教育を受けるなかで、反キリスト教的な思想を身につけていった。実際ダルマパーラはその生涯においてキリスト教を繰り返し攻撃した。しかし、彼はどのような理由でキリスト教を批判したのであろうか。

ダルマパーラのキリスト教批判の論理の一つは、キリスト教は他の宗教に対する「破壊的な性格」をもっているということであった。ダルマパーラは、仏教を除いてすべての宗教は破壊的（destructive）であると述べているが、キリスト教がその性格をとりわけ強くもつものの一つであると考えていたことは間違いない。このキリスト教の「破壊的な性格」は、彼によれば、初期のキリスト教神学者たちにすでにみられるものであった。彼らは、キリスト教の支配を確立するために、ギリシア、エジプト、ローマの歴史的文献を破壊したのだと彼は言う。ダルマパーラが特に敵意を抱いたのはキリスト教ミッションであった。宣教師たちは「仏教徒の国を食い物にしてきた」のであり、教育や医療を与えることで「貧しい親の子ども」を獲得してきたのであった。そして彼らがこうしたことができたのも、ダルマパーラによれば宣教師たちが植民地権力と結びつき、大きな影響力をもっているからであった。多くの宣教師の子どもは植民地の官吏となり、スリランカには宣教師、プランター、イギリス人官吏の「キリスト教的三位一体」（Christian Trinity）が形作られている。そうしたなかでキリスト教は他の宗教、特に「仏教を破壊するという意図をもって」布教されているとダルマパーラは考えた（*MBCV*: 77-80; *RR*: 24-26, 464, 700）。

キリスト教のもつ別の問題は、ダルマパーラによれば、「非科学的」であるということであった。創造主、地獄、靈魂、贖罪といったキリスト教の教義は近代的な科学的知識の広がりとともに忘れ去られていく迷信であると彼は言う。つまり宣教師たちが説いているのは、「原理主義的非科学的教義」なのであり、ダーウィン、キュリー夫人、アインシュタインなどの発見とは両立しえないものなのであった。「奇蹟という空想」が含まれていることも問題だと彼は言う。さらにキリストの教えのなかにはいくつかの「実行不可能な倫理」がある。それはたとえば、キリストは、金持ちは神の国に行けないと言い、完全になりたいと言う人に対しては、所有物をすべて売り払い、自らに追従するようにと述べたのであるが、こうした不可能なことはブッダは言わないのだとダル

マパーラは主張するのである（MBCV: 76; RR: 23, 444, 449, 456）。

このようなキリスト教には「特に崇高なところはない」のであった。ただ唯一キリストの教えのなかでダルマパーラが評価しているものは、「山上の垂訓」であった。これは「真に美しく、高尚な」ものだと言ふ。しかし、彼によれば、山上の垂訓はブッダの教えの繰り返しにすぎないのであった。キリスト生誕以前に仏教的なものはギリシアやエジプトへ交易路を通して伝えられており、その影響のなかで山上の垂訓は生まれたにすぎないと彼は主張したのである（RR: 448, 465, 695）。

ところでキリスト教が、破壊的で、非科学的で、実行不可能であるのは、この宗教が「オリエンタル」であり、「アジア的」であり、「アラブ的」であり、「セム的」であるからだと言ふダルマパーラは考えていた。キリスト教は、「アジア的迷信」、「アジア的、アラビア的カルト」、「アジア的アニミズム的カルト」、「オリエンタルなセム的一神教」なのであり、こうしてキリスト教の倫理は「アラビアに起源をもつセム的倫理」なのであった。

さらに、こうしたキリスト教の性格はキリスト自身の人種的、民族的出自に関係していると彼は考えていた。つまり、キリストは、「アジア的なユダヤ人」、「半分はユダヤ人で半分はヒッタイト人」なのであった。逆に「アラブ的」、「セム的」なものの対極にあるものとしてダルマパーラが繰り返し主張したのが「アーリヤ的」という概念であった。仏教は「文明化したアーリヤ人たち」にブッダが説いたものであるし、仏教のミッションによって「純粹にアーリヤ的文明がチベット、中国、日本、ビルマ、シヤム、セイロンなどに広まった」のだと言ふ彼は主張した（MBCV: 80; RR: 29, 30, 451, 464, 465,）。言うまでもなく、ここにあるのは明確に二元論的思考であり、かつ当時西洋で流行していた人種主義的な思想やプロパガンダの借用である。しかしこうした単純で粗野な二元論は、一つには当時における支配的な言説の借用であったがゆえにかなりの影響力をもったと言えるかもしれない。20世紀の初めには、西欧のほとんどは「アーリヤ的」とみなす自らの文化的優越性という感情に影響されていた（ポリアコフ 1985: 9）。

4 ダルマパーラのイスラーム教批判

ダルマパーラが繰り返し激しく批判したもう一つの宗教がイスラーム教であった。彼のイスラーム教批判の論点のほとんどは、イスラーム教が「破壊的」であること、特にこの宗教がインドの仏教を破壊したという彼の論理からきている。ムスリムたちは、「文明化された人種」に与えられるべき敬意をもつことがなく、略奪し、破壊し、「慈悲という要素を欠いた教義」を押しつけたのだと言ふダルマパーラは言う。彼によれば、インドやその他の地域、たとえばトルキスタン、カンダハル、バクトリア、カシミールにおいて仏教を破壊したのはムスリムたちであった。また、11世紀には、まだカシミール

やマガタや他のインド各地で仏教は栄えていたと彼は言う。こうしたなかで、ベンガルは「約800年前にムスリムの侵入を受け、征服され、寺院は破壊され、略奪され、人々は収奪された」のであった。さらに1202年にはオデントプラというビハールの中心都市で「最後の虐殺」があった。その時2000人の仏教僧たちが殺され、それを最後に仏教は「その生誕の地から消えてしまった」。それゆえ、インドにおいて仏教を破壊したのは「この破壊主義者のムスリムたちである」となるのであった（RR: 24, 398）。

ダルマパーラの反イスラーム感情は、反キリスト教感情よりも強力であったようにもみえる。彼は、ムスリムによる仏教の破壊という彼が歴史的事実とみなすものを非難して、「イエズス会の宣教師やトルケマーダ〔スペインの異端審問官〕によって扇動されたキリスト教徒による迫害は、十分に残酷なものであった。しかし仏教徒の神聖な祠を破壊し、穏和な教団員である仏教僧たちを細かく切り刻んだり、神聖な文献を焼き払ったりするような組織的な破壊行為に匹敵するような行為は全くない」と述べた（RR: 378）。こうしてダルマパーラによれば、「あらゆる破壊的な宗教のなかでイスラーム教が最悪である。次に来るのがキリスト教とバラモン教である」となるのであった。（Roberts 1997: 1024）

ところでこうしたダルマパーラの見解の少なくとも一部が、明らかに主にヨーロッパ人による当時の学問研究の影響を受けていることは指摘すべきかもしれない。ダルマパーラは、『英領インド史』（*A History of British India*）などの著者サー・W・W・ハンターの見解だとして次のように述べている。仏教徒時代のパンジャブの中心都市であったグジャンワラ（Gujanwala）は「完全に無人化され」、デリーでは「一日の間に、8千人の男女、子どもが斬りつけられた」。またダルマパーラは、カーライルという人物の言葉を引用し、自説を補強している。この人物は、カピラヴァストゥ（Kapilavastu）というブッダの故郷にある破壊された仏舎利塔に関する考古学的研究を行った学者である。カーライルは、「無数の人骨や炭化した物質が外側の部屋からも両側の入り口からもみつかった。この地の仏教が火と剣によって滅ぼされたことは明らかである」と書いた。ダルマパーラはまたベナレスではムスリムによって仏教寺院が破壊されたというシェリングという学者の論文をも紹介している（RR: 355, 378, 852）。

明らかにダルマパーラは、インドにおける仏教消滅の原因をムスリムによる破壊行為に求めていた。彼によれば、「隠遁的な（monastic）な宗教である仏教は、仏教僧の虐殺によって容易に消滅する」。「バクトリアからベンガルに至るまで広がっていた仏教の帝国は、200年以上に及ぶ年月の間に専制的なムスリムの将軍たちの下にある圧倒的な略奪国によって」破壊されたのであった。また、不可触民をつくったのも、彼によればムスリムの侵略であった。「アラブ人の侵略者たち」がインドに現れたとき、イスラームを受容することを拒否した人々が奴隷とされ、今日の不可触民になったというのである（RR: 574, 852）。

ダルマパーラのイスラーム教への憎悪はとどまるところを知らないようにみえる。彼によれば、「血に飢えたムスリム」の「狂信主義」(fanaticism)による破壊はインドにとどまらなかった。仏教は、ジャワ、バリ、バタヴィアの人々に信仰されていたが、ムスリムに破壊されてしまった(RR: 635)。さらにダルマパーラのムスリム批判は預言者自身にも及んだ。たとえば彼は、1924年10月11日の『シンハラ人仏教徒』(*Sinhala Buddhaya*)という定期刊行物のなかで、「他の宗教信者の殺害はムハンマドによって命じられてきた」と述べたともされている³⁾。また、「ムハンマドは、メッカの人々によって崇拝されてきた他の神々を破壊し、アッラーを孤立させた以外に何も新しいことは教えなかった」のであり、「旧約聖書からアダムの話や他の話を借用し、創造主エホヴァの名をアッラーに変え、聖書にあるような天地創造の話をした」⁴⁾。さらに、「ムハンマドは自らの経歴の最初から征服者の軍事的方法を採用した」のであり、飲酒が禁じられたのも好戦的な精神を維持するためであったと彼は主張した(RR: 156-7)。

それではダルマパーラはスリランカのムスリムに対してはどのような態度をとったのであろうか。彼はスリランカのムスリムをも激しく批判したが、それはムスリムによる「仏教の破壊」のためではなかった。実際スリランカではイスラーム教は商人などの形で平和的に移住してきたムスリムたちによって広がったのであり、北インドなどであったとされるような行為は明らかになかった。しかし、彼によれば、ムスリムは「アラビア起源」の人々であり、「宗教、人種、言語」において「インド、そしてアーリヤの源に起源をもつ」シンハラ人とは明らかに異なった人々である(RR: 541)。その上、ムスリムの商人という「外国人」は、「土地の子」(the sons of the soil)であるシンハラ人をだまし、搾取している。たとえば、彼は次のように述べた。「ムスリムたちは外国人で、19世紀初めには普通の商人であったが、シャイロック式の方法でユダヤ人のように富裕になった。…外国人である南インドのムスリムはセイロンに来て、無視され、文字を知らない村人をみる。…その結果は、ムスリムは繁栄し、土地の子は破産する」(RR: 540)。こうして「この島の交易の全部がムスリムの手中にある」のであり、スリランカは「今ではムスリムの土地」なのだと述べたとされる⁵⁾。さらに彼は、そうしたムスリムたちは「シンハラ人たちを軽蔑している」と述べた⁶⁾。

5 非仏教的、非シンハ拉的なるものへの敵意

こうしてダルマパーラはキリスト教やイスラーム教を徹底的に批判した。ただ、ヒンドゥー教に対しては、キリスト教やイスラーム教に対するほどの敵意は明らかに示していない。彼に少なからぬ影響を与えたと考えられるオルコットは仏教とヒンドゥー教は「姉妹宗教」だと述べたが、ダルマパーラにもそうした考えがあったのかもしれない(RR: 375)。ダルマパーラ風に言えば、どちらも「アーリヤ的」宗教であった。

しかし、ダルマパーラがヒンドゥー教を批判したことは事実である。すでにみたように、インドにおける仏教消滅の最大の原因はムスリムによる破壊であると彼はみていたが、ヒンドゥー教、あるいはバラモン教にも原因はあったと考えていたようである。つまり、「インドにおいてはバラモン教が部分的に仏教を破壊し、存続していた仏教徒の残りの部分は700年前にムスリムによって破壊された」と主張した。あるいは、「2世紀または3世紀の間、バラモンたちは非常に強大になり、南インドの仏教の学問の府を破壊した。その後ムスリムたちがサイクロンのような凶暴さとともに現れた」とも述べている (RR: 24, 123)。

ヒンドゥー教自体にも問題があると彼はみていた。特にバラモンに対しては否定的であった。「インドのバラモンたちはカーストに固執し、2億人の非バラモンたちに侮蔑感をもって接している」と彼は述べた。「ヴェーダやヴェーダンダはシュードラのためのものではない」とも言っている。こうしたヒンドゥー教の問題は、ダルマパーラによれば、時間の経過とともに「真実のヒンドゥー教」が間違っものにされたからであり、「浅はかで迷信に満ちた教義」をまとうようになったからであった。そして、そうした問題をもたず、ヒンドゥー教のなかの最良のものを含んでいるものが仏教なのだと彼は述べた (RR: 29, 123)。

また、非シンハラ人の多くに対しても彼は激しく批判した。ヨーロッパ人、特にイギリス人は彼の標的になった。彼の論点の一つは、古くから文明化されていたシンハラ人の優越性である。つまりシンハラ人の歴史はブッダが涅槃に入った紀元前543年から始まったのであり、彼らが壮大で美しい建築物を造っていたころ、ダルマパーラによれば、イギリス人たちは「素っ裸で森のなかを歩き回っていた」のであった。さらに、こうして野蛮状態にあったイギリス人たちは、「ローマ人によって征服され、その男女はローマの市場で奴隷として売られた。何百年という間、イギリス人たちは野蛮な状態にあった」のであるが、逆にシンハラ人のなかには「奴隷の血は全くない」。そしてこうしたイギリス人たちの「原始的な野蛮性」は、残酷さ、酔っぱらい、罪のない動物の殺戮、妻への暴力、祝祭日の牛の丸焼き、みさかいのない男女のダンスなどに現れているのだとダルマパーラは言う (RR: 479-480, 529)。

また西洋人たちは感覚的な快楽を追い求め、憎しみ合い、殺し合う。第一次世界大戦はまさにその結果である (RR: 394-5)。帝国主義的拡張もこうした野蛮性の現れであると彼は言う。つまり、「イギリス人たちは無力な人々を搾取する未開の野蛮人だ」ということであった (Chatterji 1952: 152)。こうしてイギリス人たちは自らの利益のためにシンハラ人たちを墮落させる。彼らは、プランテーションのために原生林を伐採し、アヘンやガンジャ、ウィスキーその他のアルコールを持ち込み、あらゆる村に酒屋をつくり、すべての産業を破壊したと彼は主張した (RR: 482, 509)。ダルマパーラはまた、「利己主義 (selfishness) はイギリス人の宗教となった」とも記している。彼は

さらに1913年の日記のなかでは次のようにも書いた。「1人のイギリス人の誕生はアジアの何百人という人々に不幸をもたらす。アジアにおけるイギリス人の野心家は残忍な悪魔だ。彼は心をもたず、憐れみの情をもたず、そして彼の宗教は破壊である。彼は病原菌よりも悪い」(Roberts 1997: 1007, 1008, 1018)。

ダルマパーラは、西洋人たちを「下劣で卑しい白人」(*para suddho*)と呼び、白人に対する敵意や優越意識を喚起しようと試みた(Roberts 1997: 1008)。彼は村から村へと歩き、スリランカ民衆に対して「白人への恐怖」を取り除くよう訴えた。そして、人々に次のような行為を要請したと、大菩提会のラージャ・ヘーワーウィターラナという人物は書いている。つまり彼は、古い袋に干し草を入れ、それを白く塗り、若者にそれを「私は白人は恐くない」と言って殴らせるよう人々に求めた(Chatterji 1952: 214)。同様のことをオバーセーカラもまた紹介している。つまりダルマパーラはこう説いた。「無法なイギリス人を見かけたら、どこにおいてでも攻撃(*assault*)すべきだ。バナナの幹で白人の案山子をつくり、子どもの前でそれを殴りつけるのだ。そうすれば子どもが大人になったとき、外国人であるイギリス人を攻撃するであろう」(Obeyesekere 1976: 242)。彼はまた、人々に対してヨーロッパ人の物まねをしないように訴えた。ダルマパーラはヨーロッパ式の名前をもつものをあざけり、また次のようにも述べたと、セイロン政庁に宛てた植民地警察の文書は記している。「ヨーロッパ人の男は酔っぱらい、女性をつかまえ、飛びついて互いに胸をこすりあわせる。彼らはこれをダンスと呼ぶ」⁷⁾。

ダルマパーラは、こうして民衆の間に、ヨーロッパ人、特にイギリス人への敵意や優越意識、あるいは侮蔑感を植え付けることに大きな精力を注いだ。こうして彼は、「有色人種は未開で野蛮であるという帝国主義的ステレオタイプ」を払拭しようと試みた(Amunugama 1985: 715)。しかし、彼は彼が「外国人」とみなすスリランカ内のマイノリティに対しても大きな敵意を示した。彼はたとえば、インド系タミル人たちを「タミル人パライアのクーリーたち」と蔑み、ムスリムたちをユダヤ人のようだと言った(RR: 540)。そして、次に述べるように、シンハラ人たちの敵意の圧倒的な部分はイギリス人に対してではなく、スリランカ内部のマイノリティへと向かっていった。

6 アイデンティティと「他者」

アイデンティティの研究家として名高いエリクソンは、アイデンティティを形成するためには、「自分よりも下の人間が存在すること」を人は必要とすると述べている。自分はそうあってはならないイメージを集約した「否定的アイデンティティ」を「自分よりも下の人間」に押しつけることによって、はじめて自らのアイデンティティを形成することができるという。それゆえ、エリクソンによれば、もしアメリカに

インディアンや黒人がいなかったならば、アメリカ人は「彼らに代わる他の何者かを生み出さなければならなかった」のである（西平 1999: 243-4；エリクソン 1992: 43, 99）。アイデンティティの形成のためには常に「自分よりも下の人間」が必要か否かに関しては議論が分かれるところかもしれない。しかし、民族的アイデンティティの形成において、少なくとも「他者」の存在が必要とされることは広く認められていることであろうし、民族的アイデンティティの強化とともに特定の集団に対する差別意識や優越意識もまた強化されるという現象がかなり普遍的にみられることも確かであろう。オバーセーカラの言うように、人種的、文化的ステレオタイプ化、スケープゴート化、「他者」への憎悪は、ナショナリズムに固有のもの（endemic）といえるかもしれない（Obeyesekere 1995: 232）。

近代におけるヨーロッパ人自身のアイデンティティの確立にアジアやアフリカの人々、つまり「他者」の存在がかなりの役割を果たしたことはおそらく間違いないであろう。そして明らかにキリスト教ミッションはそうしたプロセスに関与した一つであった。宣教される側の人々は救われるべき「未開の人々」としてみなされることになったし、もちろんそうでなければならなかった。しかしそれが未開、野蛮として表象される側の人々に大きな苦痛を強いることであったことは間違いないであろう。つまり「表象をもって眼差し、負のアイデンティティを刻印することは、他者の心身を深く傷つける暴力となりうる」（齋藤 2000: 40-41）。スリランカの多くの仏教徒たちのなかにキリスト教の布教への強い拒否反応が起こったのも、単に自らの宗教の消滅への危機感のみではなく、一つにはこうした優越者としてのミッション、あるいはミッションに代表される西洋的なものの眼差しへの反発があったのではないだろうか。フランツ・ファノンの言葉を借りるならば、「植民地主義は他者の系統立った否定であり、他者に対して人類のいかなる属性も拒絶しようとする凶暴な決意であるゆえに、それは被支配民族を追いつめて、『本当のところおれは何者か』という問いをたえず自分に提起させることになる」（ファノン 1996: 244）。少なくともダルマパーラの激しいキリスト教への憎悪の背景には、この「他者の系統立った否定」との格闘があるように思われる。そして彼は、この表象の暴力によって傷ついた自尊心を回復するために、キリスト教や西洋、そしてあらゆる非仏教的なものを否定するという道を選んだのではないか。

オバーセーカラが言うように、アイデンティティには「恥や辱めによって低下した個人の自尊心を高めることを促す」という機能がある（Obeyesekere 1995: 238）。少なくともダルマパーラが行ったことは、まさにエリクソンが言うところの「自分よりも下の人間」を想定し、その人々に否定的アイデンティティを押しつけることであった。本稿でみたように、ダルマパーラはキリスト教やイスラーム教、さらにはヒンドゥー教さえをも激しく攻撃し、仏教の優越を説いた。彼はまた、すでにみたように、西洋人に対しても、そしてインド系タミル人やムスリムなど彼が「外国人」とみなした非シンハラ

人に対してもこのいわばアイデンティティ戦略を採用した。

それではダルマパーラの試みはどの程度成功したのであろうか。彼はすでにみたように、当時の二元論的で人種主義的な支配的言説を援用して、「他者」を否定しようとした。その結果、彼のなかに生まれたのは明らかに非常に強い憎悪や敵意であった。そうしたものが真の意味で人間を解放するか否かはもちろん重要な問題ではあるが、少なくともこうした試みによって彼が強固なアイデンティティを獲得したことは間違いないであろう。また、より実践的な面においても、ダルマパーラの努力はかなりの成果を生んだ。ブッダガヤを中心とする仏教遺跡群の保全がかなりの程度なされるようになったこと、あるいは世界各地に大菩提会が設立されたことが彼の活動の重要な成果であったことは事実であろう。彼の仏教ミッションは欧米のキリスト教ミッションに比べれば、改宗者数や宗教施設数といったものをみても、さらには彼の活動への一般のシンハラ人たちの協力という点からみても見劣りするものであろうが、かなりの成果を収めたことは間違いない。そして彼はこの方向への努力を最後まであきらめなかった。ロンドンへの仏教ミッションのための募金活動を彼が行ったのは1926年のことであり、彼はその時すでに62歳であった（*MBCV*: 661, 666; *RR*: 671-2, 775）。

ところで彼がかなりの程度影響を与えたシンハラ人社会の方はどうであったであろうか。シンハラ人仏教徒としてのアイデンティティが、強力に台頭してきたことは事実である。しかしその際、シンハラ人社会の敵意の方は少なくとも表面的には西洋に対してではなく、圧倒的にスリランカ内部のマイノリティに対して向けられていった。反キリスト教運動がかなりの程度行われたことは確かである。しかし、20世紀スリランカにおけるキリスト教批判は、西洋そのもの、あるいはキリスト教そのものよりむしろ、シンハラ人キリスト教徒に対して向けられたものであった。つまり、ナショナリズムの強力な台頭のなかで、「キリスト教徒は真のシンハラ人ではない」という形でのシンハラ人キリスト教徒への攻撃が行われるようになった（川島2006: 48-51）。こうして20世紀前半を中心とするスリランカでは、西洋人やキリスト教そのものよりも、圧倒的に非シンハラ人仏教徒が憎悪や敵意の対象となった⁸⁾。

すでにみたように、ダルマパーラが白人、あるいはイギリス人に対する優越意識をシンハラ人たちに植え込もうとしたことは確かである。しかし、反白人、反イギリス人的意識はスリランカのエリートや民衆のなかで大きく表現されることはなかった。エリート、特に英語教育を受けたエリートたちがスリランカにおいて選択したことは、イギリス政府との交渉を通じて徐々に権力の委譲を勝ち取るという戦略であった。こうした戦略のもとでは、ダルマパーラ的な露骨な反西洋、反白人意識を全面に押し出すことは控えるべきであると考えられたのかもしれない。あるいは、エリートにとっても、一般の民衆にとっても、植民地支配という巨大な物理的強制力と文化的支配力のなかにあって、西洋そのものの批判を続けることは困難であったといえるかもしれない。逆に、

「非シンハラ人」とされるマイノリティへ敵意と優越意識を向ける方が明らかにほかに容易であった。シンハラ人仏教徒は、たとえば1921年において総人口の61.6パーセントを占めるマジョリティであったし（Ceylon Government 1923: 52）、ナショナリズムというイデオロギーがシンハラ人仏教徒のこの島における優位性を保障する装置として強力に立ち現れつつあった。

おわりに

よく知られているように、フランス領マルチニック島に生まれ、黒人であり、精神科医であったフランツ・ファノン、白人に植民地化された被植民者の、消去不能精神的な外傷の存在について述べた。つまり植民地化は「劣等コンプレックス」といった神経症的な症状を生み出す（姜 2001: 191; ファノン 1998: 121）。スリランカの状況が他の植民地とまったく異なっていたとは思えない。植民地化された人々は、「文明化の使命」に代表される西洋人たちの優越者として眼差しにさらされなければならなかった。しかも多くの人々はその優越者の論理を世俗的な成功のために認めざるをえなかった。さらには西洋の優越性を内面化し、あたかも自らがイギリス人であるかのように振る舞うような人々も出現した（川島2006: 48-49）。しかし、ファノンが明らかにしたように、表象の暴力は人々の精神を深く傷つけるものであった。

ダルマパーラ自身の、そして仏教復興運動を支えた多くの人々のアイデンティティの問題のなかに、こうした精神的苦悩の問題があるのではないかと。つまり植民地支配がもたらす非対称な関係のなかで「未開、野蛮」として眼差された多くの人々の自尊心は、当然のことながら大きく傷つくことになった。そしてそうした人々は自らの尊厳を回復するためにより強力なアイデンティティを求めようとした。ダルマパーラは明らかにそうした人々の一人であったし、彼の極端に二元論的な主張はこうした背景のなかでつくられ、かなりの程度受け入れられた。しかし、植民地支配下でより切実になったアイデンティティ強化の要請もまた、植民地支配という文脈のなかで満たされなければならなかった。こうして巨大な政治的、文化的支配のもとにおける多くのシンハラ人のアイデンティティ形成は、多くの場合、植民地支配者そのものに対峙し、乗り越えるという形ではなく、ある意味で丸山真男氏の指摘した「抑圧の移譲」（丸山 1971: 25）とよく似た形で、国内のより弱小なマイノリティ集団に対する自らの優位性を確認するなかで行われていったのではないかと。もちろんそれはスリランカの民族問題が深刻化していく過程でもあった。

注

- 1) クマーリ・ジャヤワルダナは、この人物、つまりダルマパーラの母方の祖父の名を Don Simon Perera Dharmagunawardena としている。オバーサーカラは、Don Andiris Perera が後に Muhandiram Dharmagunawardene に改名したのだとしている (Jayawardena 2000: 264; Obeyesekere 1976: 225; *MBCV*: 36)。
- 2) 神智協会 (Theosophical Society) については、川島 2006: 32-42 を参照。
- 3) Sinhalese Press Examiner (Note), 21. 10. 24, Chief Secretaries' Office Confidential Files, 65/258, Sri Lanka National Archives (以後 SLNA)。
- 4) Sinhalese Press Examiner (Note), 21. 10. 24, Chief Secretaries' Office Confidential Files, 65/258, SLNA。
- 5) 'Anagaliika Dharmapala', 13 June 1922, Chief Secretaries' Office Confidential Files, 65/258, SLNA。
- 6) Inspector Genral of Police to Colonial Sec., 30 Jan. 1925, Chief Secretaries' Office Confidential Files, 65/258, SLNA。
- 7) Inspector General of Police to Col. Sec., Colombo, 30 Jan. 1925, Chief Secretaries' Office Confidential Files, 65/258, SLNA。
- 8) 植民地下スリランカにおける非シンハラ人への排斥運動については、川島 2006 を参照。

文 献

エリクソン, エリク

1992 『歴史のなかのアイデンティティ——ジェファソンと現代』五十嵐武士訳, みすず書房。

川島耕司

2006 『スリランカと民族——シンハラ・ナショナリズムの形成とマイノリティ集団』明石書店。

姜尚中編

2001 『ポストコロニアリズム』作品社。

齋藤純一

2000 『公共性』岩波書店。

澁谷利雄

1980 「スリランカの仏教復興運動と日本——アナガリカ・ダルマパーラ思想の分析を中心に
して」長崎暢子編『南アジアの民族運動と日本』アジア経済研究所, 165-189頁。

杉本良男

2002 「帝国の夢, 国家の軌——福音と文明化のパラドックス」杉本良男編『福音と文明の人類
学的研究』国立民族学博物館, 13-53頁。

ディサナーヤカ, J. B.

1993 「アナガリカ・ダルマパーラとシンハラ仏教ナショナリズム」中山敬訳『思想』823, 1
月号, 64-76頁。

東田雅博

1996 『大英帝国のアジア・イメージ』ミネルヴァ書房。

西平直

1999 『エリクソンの人間学』東京大学出版会。

ファノン, フランツ

1996 『地に呪われたる者』 鈴木道彦, 浦野衣子訳, みすず書房。

ファノン, フランツ

1998 『黒い皮膚・白い仮面』 海老坂武, 加藤晴久訳, みすず書房。

ボリアコフ, レオン

1985 『アーリア神話——ヨーロッパにおける人種主義と民族主義の源泉』 アーリア主義研究会訳, 法政大学出版局。

丸山真男

1971 「超国家主義の論理と心理」『現代政治の思想と行動』 増補版, 未来社。

山中弘

2002 「海外ミッションの展開と大英帝国」 杉本良男編『福音と文明の人類学的研究』 国立民族学博物館, 57-84頁。

Amunugama, Sarath

1985 ‘Anagarika Dharmapala (1864–1933) and the transformation of Sinhala Buddhist organization in a colonial setting’, *Social Science Information*, 24, 4, pp. 697–730.

Ceylon Government

1923 *Report on the Census of Ceylon, 1921*, Colombo: Government Press, Part II.

Dharmapala, Anagarika,

1991 *Return to Righteousness*, Ananda Guruge ed., Ministry of Cultural Affairs & Information, Colombo, 1st print 1965 (RRと略す)。

Jayawardena, Kumari

2000 *Nobodies to Somebodies: The Rise of the Colonial Bourgeoisie in Sri Lanka*, Colombo: The Social Scientists’ Association.

Obeyesekere, Gananath

1976 ‘Personal Identity and Cultural Crisis: The Case of Anagarika Dharmapala of Sri Lanka’, in Frank E. Reynolds and Donald Capps (eds), *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*, The Hague: Mouton, pp. 221–252.

Obeyesekere, Gnanath

1995 ‘On Buddhist Identity in Sri Lanka’, in Lola Romanucci-Ross and George De Vos (eds), *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 3rd edition, pp. 222–247.

Olcott, Henry Steel

1972 *Old Diary Leaves, Third Series*, Madras: Theosophical Publishing House, 1st published 1904.

Roberts, Michael

1997 ‘For Humanity. For the Sinhalese. Dharmapala as Crusading Bosat’, *The Journal of Asian Studies*, 56, 4 (November), pp. 1006–1032.

Sangharakshita, Bhikshu

1952 ‘Anagarika Dharmapala: A Biographical Sketch’, in Suniti Kumar Chatterji et. al. (eds), *Maha Bodhi Society of India: Diamond Jubilee Souvenir, 1891–1951*, Calcutta: Maha Bodhi Society.

Stirrat, R. L.

1992 *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in contemporary Sri Lanka*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tennent, Sir James Emerson

1998 *Christianity in Ceylon*, New Delhi: Asian Educational Services, 1st published 1850.

Ven. M. Wipulasara Maha Thera (ed.)

1991 *The Maha Bodhi Centenary Volume*, Calcutta: Maha Bodhi Society of India (*MBCV* と略す).

WMMS (Wesleyan Methodist Missionary Society)

1830, 1844 *Annual Reports*.