

# 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

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

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-01-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 杉本, 良男 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00001069">https://doi.org/10.15021/00001069</a>

## 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 —

杉本 良男

国立民族学博物館民族社会研究部

小論は、近代「比較」諸学とくに「比較」宗教の祖といふべきフリードリヒ・マックス・ミュラー（Friedrich Max Müller）と、いまもって現代神秘主義の祖としての評価をうけているマダム・ブラヴァツキー（Madame Blavatsky）および神智協会（Theosophical Society）とが、南アジア（インド、スリランカ）の宗教ナショナリズムに果たした歴史的役割について系譜論的に考察しようとするものである。マックス・ミュラーは、スワミ・ヴィヴェーカーナンダやダヤーナンダ・サラスワティーなどによるいわゆる「ネオ・ヒンドゥイズム」運動を介して、インド宗教ナショナリズムに対して、「比較」による真理の追求とアーリヤ主義との2つの面で大きな影響を残している。比較研究の方法により、インドの宗教ナショナリズムは、一方で真理、普遍を求めながら、宗教的な志向性の微細な差異によって分断され、相互に対立状況を生んできた。その反面、ミュラーやブラヴァツキーのような外部からの影響が全インドのナショナリズムを可能にした面もある。このような複雑な歴史的経緯に、宗教的普遍主義の歴史的限界と、外部のイデオロギーに支配された植民地エリートとの対比のもとに植民地ナショナリズムの特徴と限界とを指摘することができる。そしてそれは異化作用としての「比較」の方法によって浮かび上がってきた特徴でもある。

### 序 比較とナショナリズム

#### 1 もう一つの9・11

##### 1.1 1893年万国宗教会議とインド

##### 1.2 マックス・ミュラー

##### 1.3 神智協会

#### 2 インドの宗教ナショナリズム

##### 2.1 プラフマ・サマージ

##### 2.2 ラーマクリシュナ・ミッション

##### 2.3 アーリヤ・サマージ

#### 3 大文字の宗教

##### 3.1 ミュラーとヴェーダーンタ

##### 3.2 神智協会と比較

##### 3.3 ヴィヴェーカーナンダと神智協会

#### 4 アーリヤ主義

##### 4.1 マックス・ミュラーのアーリヤ概念

##### 4.2 ヒンドゥー教と仏教

##### 4.3 アーリヤ主義とスリランカ仏教ナショナリズム

#### 結論 インド・ナショナリズムと外部性

\* キーワード：比較, マックス・ミュラー, ブラヴァツキー

## 序 比較とナショナリズム

本稿は、「比較宗教」という知的枠組みが、現代南アジアにおける宗教ナショナリズムにどのような影響をおよぼしたのかについて、その発端を1893年シカゴ万国（世界）宗教会議にさかのぼり、系譜論的に考察しようとするものである<sup>1)</sup>。万国宗教会議は、シカゴ万国博覧会の一環として、世界の各宗教・宗派の代表を一同に集めた会議であり、近代的な「宗教」概念の確立にとって決定的な意義がある。またそれまでひとりキリスト教のみを意味していた「宗教」概念の複数性、多元性が確認されるとともに、相互の「比較」による普遍宗教の追求を目的としていたという意味で、「比較」研究にとってもまた、決定的な歴史的意義をもっている [杉本 2003: 77-8]。事実、シーガー (Richard Hughes Seager) が同年に出版した会議録のタイトルはまさに『宗教多元主義の黎明 (The Dawn of Religious Pluralism)』(1893) とうたわれている [Seager 1893]。

検討の中心となるのは、第一に、南アジアのとくに宗教ナショナリズムにおける、近代「比較」諸学の祖というべきフリードリヒ・マックス・ミュラーの功績、影響である。とくに、1) 「比較宗教」学における超越的な普遍宗教への志向および、2) 「比較言語」学によって概念化された「アーリヤ」概念が及ぼした影響について、ヒンドゥー至上主義に転じていったインド・ナショナリズムやスリランカの仏教ナショナリズムなどの相互比較まで論を進めたいと考えている。そのため、ここでは南アジアにおける改革家やナショナリスト相互の相関関係に注目する。

第二の導きの糸は、南アジア宗教ナショナリズムにおける「神智(学)協会(Theosophical Society)」の役割である。1875年にロシア出身のマダム・ブラヴァツキーとアメリカのオールコット大佐によってニューヨークで創設された神智協会は、既存の教会を批判して登場した神秘主義団体である。創設当初はその目的に「宇宙を支配している法の知識の収集と普及 (To collect and diffuse a knowledge of the laws which govern the universe.)」を掲げていたが、1881年には「人類の普遍的同胞愛 (Universal Brotherhood)」の追求を第一義とし、それを実現するための「アーリヤ文献、宗教、科学の研究 (To study Aryan literature, religion and science)」が掲げられるようになる。そして1896年にはついに、第2項目が「比較宗教、哲学、科学の研究を促進すること (To encourage the study of comparative religion, philosophy and science)」となる。ここでは、比較宗教が普遍的同胞愛を導く方法だと考えられている (資料1参照)。

神智協会の創設者マダム・ブラヴァツキーとオールコット大佐は、政治に関与することをきびしく戒めていた。しかし、協会に結集したインド側のメンバーはむしろ政治的な意図をつよくもっていた。そして、1917年に当時の神智協会会長アニー・ベサントがインド国民会議議長に就任し、ティラクとともに自尊 (Self-respect) 運動の先頭に立ったところが、インドにおける神智協会の政治的地位が最高潮に達した時期である。しかし、

国民会議の主導権がベサントからガンディーへとうつり、またベサント主導の協会改革も内部の分裂要因となり、内外に大きな影響力は保ちつつも、1920年代後半には政治活動は急速にしぼんでいった。

政治力の後退とともに神智協会自体の活動も下火となり、むしろ神秘主義的な影響力を保つのみとなって今日にいたっている。インド・ナショナリズムへの直接の影響も今となってはアーリヤ・サマージなどと比べれば大きいとは言えない。しかし、とくにインド外における評価と影響はきわめて甚大なものがあり、また外国を経由した影響力が還流してふたたびインドにもどり、またさらに世界を環流している。その意味で、現在の南アジア宗教ナショナリズムの由来を系統的に問おうとするときに、考察の中心におくべき重要な意義をもっている [cf. Bevir 1994; 2000]。

インドにおけるヒンドゥー・ナショナリズムについてはとくに贅言を要しないが、1992年のアヨーディヤ・モスク (Babri Masjid) の破壊事件を頂点に、現在までつづく紛争の根は絶えない。これについてはファン・デル・フェール [van der Veer 1994] および、中島岳志 [中島 2002]、長崎暢子 [長崎 2004] などの研究が参考になる。また、ドラヴィダ・ナショナリズム、シンハラ・ナショナリズムについては拙稿などを参照されたい [杉本 1998; 川島 2006]。さらに、ヒンドゥー・ナショナリズムの淵源をアーリヤ・サマージなどのいわゆる「ネオ・ヒンドゥイズム」にもとめるジャフルロヤクルワチラなどの見解は、多分にイデオロギー的とはいえ、十分に検討する余地がある [Jaffrelot 1999; Kuruvachira 2005, 2006]。

一方、南アジアにおける植民地エリートによる西欧オリエンタリズムの積極的な受容と利用について、R.G. フォックスが提唱しキングが称揚する「積極的オリエンタリズム (Affirmative Orientalism)」の議論もある程度参照した。フォックスは、基本的に西欧オリエンタリズムのヘゲモニーのもとで、西欧資本主義、近代産業社会へのレジスタンスを助長するため、オリエンタリストのディスコースを積極的に、反植民主義的に操作することを「積極的オリエンタリズム」と称する。そこではインドの弱点、汚点とみなされたものが長所、美点に転換するのである [Fox 1989; 1992; King 1999: 82-95]。しかし、小論では最終的にはエリート主義的な受容のむしろ逆説的な意味を強調することで、この種の議論とは一線を画している。それは、基本的に現在の宗教ナショナリズムの問題が、シカゴ万国宗教会議を契機にして「宗教」概念にかんして大きな転換が起り、それを植民地エリートが積極的に受容した結果だと考えているからである<sup>2)</sup>。

インドにおける初期の宗教ナショナリズムを主導したのは、ベンガル出身のエリート、とくにブラーマンであった。イギリス東インド会社はムガル帝国の首都があったデリーからはるかに遠いベンガル地方に進出し、1757年のブラッシーの戦いでフランスに勝利したのちは植民地都市カルカッタ (現コルカタ) を支配の拠点とした。1772年から1912年まではイギリス領インドの首都はカルカッタにおかれていた。そのため、ベンガルは

インドでもとびぬけて西欧化の波が早く訪れており、そこから育ったエリートがインド・ナショナリズムを中心的に担っていくことになる。宗教改革・社会改革をかかげたインド・ナショナリズムの歴史は、イギリスの影響をもっとも強く受けたベンガルではじまった。

とくにのちのインド・ナショナリズムにとって大きな役割を果たしたのは、インド出自のブラフマ・サマージ、ラーマクリシュナ・ミッション、アーリヤ・サマージ、それに西欧出自の神智協会であった。これらのいわゆる「ネオ・ヒンドウイズム」は、いずれも普遍主義、普遍宗教を構想していたが、その「普遍」のあり方に微妙なずれがあった。それは、一方で特定の宗教を基盤としてこれを純粋化した「普遍」宗教もあれば、その一方で、文字通りすべての既存の宗教を超越した「普遍」宗教もあった。ここで、「普遍」宗教のもつローカリティが、互いの差異性をきわだたせる結果を招く。とくにそれは、ベンガルでの普遍宗教構想に強くみられる特徴といえる。

こうした微妙なズレは、じっさい政治的な運動のなかではおおきな対立点としてクロージアップされる。そしてこの微妙なくいちがいが同じ普遍主義の中から来ているところがきわめて興味深いところである。第2章では、インドの宗教ナショナリズムあるいはネオ・ヒンドウイズムを代表するブラフマ・サマージ、ラーマクリシュナ・ミッション、アーリヤ・サマージについてそれぞれ簡単に紹介したのち、第3章で「比較」を通じた普遍宗教への構想について述べることにしたい。

さいごに、マックス・ミュラーと神智協会に着目することにより、南アジア・ナショナリズムにおける「外部性」の問題に焦点を当てることにしたい。ここではとくに、神智協会に見られるような、インド外からのインド・ナショナリズム、マックス・ミュラーの影響によるヒンドゥー・ナショナリズム、などととも、とりわけインド植民地エリートが抱懐する外部性の問題を問いたいと考えている。そこには神智協会に直接呼応してインド・ナショナリズムを担った人びとや、その影響を受けた人びとが重要なファクターとしてふくまれている。植民地ナショナリズムの形成にとっては、この外部性が決定的な役割を果たしたと考えられるからである。

小稿では、「比較宗教」と「アーリヤ」というマックス・ミュラーに由来する2つの主要な概念をその会会としていた神智協会を、インド・ナショナリズムを推進したいいわゆる「ネオ・ヒンドウイズム (Neo-Hinduism)」つまりブラフマ・サマージ、ラーマクリシュナ・ミッション、アーリヤ・サマージ、オーロビンド・ソサエティや、スリランカ仏教ナショナリズム (アナガーリカ・ダルマパーラ) などとの相関関係のもとで「比較」検討したいと考えている。ただ、こうした相関図は、インド国民会議 (Indian National Congress, ヒューム, ティラク, ガンディー, ネルー) の指導者との関係までにも及ぶが、この点は小論の趣旨を大きくはずれるので別稿を用意しなければならない。また、小稿は、当然ながら宗教学でもなく歴史学でもなく、あくまでも人類学的な関心からく

るものであり、最終的な関心は現在の南アジアにおけるナショナリズムの問題にある。これについて詳述する余裕はないが、とくに1980年代から南アジアを揺るがせている3つの「ナショナリズム」について、簡単に図式的な整理をすると次のようになる。

- ヒンドゥー・ナショナリズム — アヨーディア問題（インド）  
ヒンドゥー — ムスリム， コミュナル対立の構図（宗教）
- ドラーヴィダ・ナショナリズム — タミル分離主義（南インド）  
南 — 北， アーリヤ — ドラーヴィダ対立の構図（言語・宗教）
- シンハラ仏教ナショナリズム — タミル分離主義（スリランカ）  
シンハラ仏教 — タミル・ヒンドゥー対立の構図（宗教）

そして、この地域のナショナリズムではいずれも宗教の要素が大きな位置を占めている。それはインドに対するオリエンタリスト的認識がインドのエリートにうけ入れられ、みずからのアイデンティティの根拠に宗教的精神的伝統をおいたことが、非ヨーロッパ世界における近代国家が実現したときに、ある種ゆがんだかたちであらわれたものである [cf. Madan 1997; van der Veer 1994; Inden 1986, 1999]。マックス・ミュラーの「比較宗教」という知的枠組みはその理論的基礎を与え、神智協会はいずれのナショナリズムにもいずれかの時点で直接実践的に関与している。その意味で、両者をたがいに関連づけて論ずべき意義がある。

## 1 もう一つの9・11

しかしよいよとなると焔の噴出だった。どれもこれも冷たい論説の灰色のなかで、傾聴するこの群衆の魂に火を放った。ごく単純な最初の数語 — 「アメリカの兄弟姉妹！……」を発するやいなや、幾百人が席から立ち上って彼に拍手を送った。……彼はそのつもりではなかったが、会議の形式主義から脱して、大衆が期待していた言葉で話しかけたのは彼が最初だった。 [『ロマン・ロラン全集15伝記II』みすず書房 p.262]

1893（明治26）年9月11日、シカゴに世界の宗教者、宗教研究者が一堂に会し「万国宗教会議」がにぎにぎしく開幕した。多くの宗教者に混じって、インドのスワーミ・ヴィヴェーカーナンダは主催者からの歓迎のあいさつに応じて、「アメリカの兄弟姉妹」“Sisters and brothers of America”という呼びかけで始まる有名な演説を行った。この呼びかけに聴衆は一斉にスタンディング・オベーションで応え、その後も熱狂的な反応がつづいたという。ヴィヴェーカーナンダの演説はヒンドゥー教にとってだけでなく、万国の宗教者の連帯をうたうその後の東西宗教〈間〉対話の進展にとって決定的なメルクマールとなった。これを契機に、ヴィヴェーカーナンダは欧米においてむしろ高く評価

され、インド宗教いなアジア宗教を代表する宗教者・思想家と位置づけられた。

ヴィヴェーカーナンダのアメリカ旅行は当初かなり混乱をきわめていた。インドの藩王いわゆるマハラジャからの資金援助をえて意気揚々とアメリカに乗り込んだヴィヴェーカーナンダは、会議が当初7月から始まる予定だったのが9月に延びたという事情も、また、会議への参加資格がいずれかの宗派、教派の代表でなければならないという原則も知らなかった。インドのパトロンの援助による資金も枯渇しかけて神智協会に助けを求めたが、これもていよく断られていた。ヴィヴェーカーナンダは途方に暮れるが、ノーブルな顔だちが幸いしてかアメリカ側の強力な支援者を得て、異例ながら一介の「ヒンドゥー僧侶」として参加が許されたのだという。このことがその「普遍宗教」構想にはプラスに働いたのであるから、歴史はまことに皮肉である [Beckerlegge 2000: 181-200]。

一方、神智協会をはじめ大会委員会から「心霊 (Psychic)」委員会に参加を申し込むよういわれたが、当の心霊委員会の委員長がかつて路線対立から協会を除名されていたエリオット・カウズ (Elliott Coues) だった。そこであわてて別の委員会を紹介してもらったが、つぎにすすめられた「道徳社会改革 (Moral and Social Reform)」委員会の委員長はカウズの姉妹であったため行き場を失い、さいごに「宗教 (Religious)」委員会にたどりついたという曰くつきである。しかしながら大会は大成功で、そのあおりをうけて隅に追いやられたスコットランド長老派教会から恨まれる結果になったほどである [Ransom 1938: 295-6; Mills 1967; Cranston 1993: 425-9]。皮肉なことに、万国宗教会議への参加をめぐるドタバタ劇によってはからずも、われわれは神智協会が「宗教」なのかどうかという根本的な問題に逢着しているのである。

ベッカーレグが指摘しているように、イギリス人にとって神智協会はインドの宗教伝統にちかづくもっとも有力なルートであり、アメリカ人にとっては、エマーソン (Ralph Waldo Emerson, 1803-82) 流の超絶論 (Transcendentalism) やユニテリアン教会に導かれたヴィヴェーカーナンダが同じように媒介者の役割を果たした。万国宗教会議でヴィヴェーカーナンダに熱狂した人びとのなかにこの超絶論者が多かったことも指摘されている。とくにヒュー・ヘイウェース (Hugh Haws, 1838-1901) とともにユニテリアンで超絶論者であったモンキュー・コンウェイ (Moncure Conway, 1832-1907) が、ヴィヴェーカーナンダとアーリア・サマージのケーシャブ・チャンドラ・セーンのホストとして大きな役割を果たしたのは有名である [Beckerlegge 2000: 150-1]。そして、この2人がマックス・ミュラーと近い関係にあったことも注目され、もとはといえば、エマーソンも、またガンディーの不服従運動に大きな影響を与えたソロー (Henry David Thoreau, 1817-62) も、西欧出来のインド思想・哲学にかぶれていたのであるから、このめぐりめぐる知的系譜はまことに興味深い意味がある [Chandler 1996]。

この会議を契機として、あくまでも英語を媒介としたオリエンタリスティックなアジ

ア「宗教」の実体化が加速する。アメリカの野放図な「世界（万国）」意識は、各宗教の歴史や実態をさしおいて、英語媒体による世界諸「宗教」の整序に一役買ったというわけである。そしてさらにいえば、シカゴ万博自体が近代的諸概念の実体化にとって決定的な意義を持っていたとあってよい。要するにこの博覧会はさまざまな意味で近代世界をつくる助けとなったのである。

### 1.1 1893年万国宗教会議とインド

万国宗教大会 (World's Congress of Religions) は1893年、コロンブスのアメリカ大陸到達400年を記念して行われたいわゆる「シカゴ万博 (World's Columbian Exposition, 5月1日-10月30日)」の一環として開かれた20の万博世界大会 (Congress)<sup>3)</sup> のひとつとして開催された。万国宗教大会は8月27日から10月15日まで続き、この間41の教派別の集会 (Congress) が行われるとともに、9月11日から27日までの17日間にわたってハイライトとして世界宗教の代表者が一堂に会した万国宗教会議 (World's Parliament of Religions) が開かれた。「宗教」の部はほかの大会に比べて突出して盛り上がり、またその歴史的意義も大きかった [Barrows 1893] (資料2参照)。

大会開催のいきさつは、まず1891年春に万博世界大会全体の中心メンバーであったチャールズ・ボニー (Charles Carrol Bonny) の肝いりで、準備委員会 (General Committee on Religious Congresses of the World Congress Auxiliary) が組織されたところからはじまる。準備委員会のメンバーは資料3のとおりで、委員長のジョン・ヘンリー・バロウズは、シカゴの長老派教会の牧師をつとめていた [Barrows 1893: 6-8]。ほかのメンバーをみても、圧倒的にシカゴのプロテスタント系教会の関係者が多いことがわかる。ここでは宗教の調和、人類の連帯が中心的な課題であったが、そのイデオロギーをリードしたのはユニタリアンであった。

1891年6月初旬、委員会は世界にむかって大会参加を呼びかける手紙を3000通以上送付した。そこでは会議の目的が「宗教の調和、人類の連帯 (religious harmonies, unities of humanity)」におかれていた [ibid.: 10]。手紙の内容にはテニスン (Alfred Tennyson, 1809-1892) の詩「アクバルの夢」から引用した次のようなフレーズもそえられていた。それは、ムガル皇帝アクバルがインドの諸宗教とくに在来のヒンドゥー教とみずから信奉するイスラームを調和させようとした故事にならい、宗教はひとつ、宗教間の調和、というイデオロギーを格調高くうたったものであった [ibid.: 11]。

“I dreamed  
That stone by stone I reared a sacred fane,  
A temple; neither Pagod, Mosque, nor Church,  
But loftier, simpler, always open-doored



To every breath from Heaven; and Truth and Peace  
And Love and Justice came and dwelt therein.  
“Akba’s Dream” by Tennyson

これにたいして多くの共感の反応がよせられたが、なかでも、イギリスのグラッドストーン (William Ewart Gladstone, 1809-98) からの手紙 (08-Aug-1891付) などは注目に値する<sup>4)</sup> [ibid.: 12]。その一方で、当然ながらイギリス、ドイツなどのとくに普遍主義を標榜するカトリックにとって宗教間対話という考え方自体なじみの薄いものであった。なかでも、カンタベリー大司教ベンソン (Edward White Benson, 1829-96; ArchB, 1883-96) は、「キリスト教は一つの宗教」であるから、なぜ宗教会議の一人のメンバーとしてよばなければならないのか理解できない、という手紙を送った。あくまでもキリスト教普遍主義を前提とし、それを金科玉条のごとくまもろうとしている姿勢が見えてまことに興味深い [ibid.: 20-22]。また、英国国教会・米国聖公会内部でも激論が交わされたという [ibid.: 22-25; van den Bosch 2002: 494-5]。

パロウズ編の会議の報告でもいうように、若干の例外的な人びとをのぞき、このでの会議が開かれようとはそれまで夢想だにされなかったにちがいない。その例外としてはたとえば、アメリカのウォーレン大統領がこの2・3年前に東方宗教つまり仏教、バラモン教、パールシー、ムスリム、道教、神道、儒教の代表を糾合して東京での会議を構想した例があるという [Barrows 1893: 8-9]。このように、とくにカトリックとプロテスタント諸派とのあいだには大きな温度差があったものの、それが「一つの完全な宗教、一つの完全な神」をもとめる目的で構想されていたことに注目したい [ibid.: 9]。すなわち、基本的なスタンスはあくまでもキリスト教の革新に主眼をおくものである。じっさい大会参加者の7割近くはキリスト教関係者であった。

このときスリランカからはアナガーリカ・ダルマパーラが出席して「仏教」の代表選手となり、日本の鈴木大拙は釈宗演の演説を英訳し (校閲は夏目漱石)<sup>5)</sup>、チャンスを得てのちに「禅＝仏教」を世界に売り込むことに成功する。会議では当然キリスト教がわの出席者が多数を占めていたにもかかわらず、アジアから出席したヴィヴェーカーナンダやダルマパーラが評判をさらっていったのである。また教派別の大会に主力をそそいだ神智協会は、ほかのキリスト教関係の宗派教派をさしおいて最大の観客をあつめて羨望の的になった。結局この会議はとくにインドに関係したヴィヴェーカーナンダのネオ・ヒンドゥイズム、ダルマパーラの新仏教、ベサントの神智論が世界的な広がりを見せるきっかけとなった。その意味で南アジア史に大きな足跡を残した大会でもあった [杉本 2003]。

インドに関していえば、「ヒンドゥー僧侶」ヴィヴェーカーナンダのほかには、ヒンドゥー教代表としてブラフマ・サマージ、カーヤスタ・カーストとアーリヤ・サマージ、

南インドのシュリー・ヴァイシュナヴァなどの代表や「マドラス・ブラーマン」それに研究者などはいっていた。まだ、パルシーからの改宗キリスト教、ジャイナ教、パルシーの代表も出ていた（資料4参照）。

南アジアからの参加者のうち、パルタサーラティは正統ヴィシュヌ派ブラーマンとしてラーマヌジャのヴェーダーンタ哲学を講じ、ナラシマーチャーリヤはキリスト教ミッション批判の短い演説を行い、ラクシュミー・ナーラーヤンはヒンドゥー教とヴェーダーンタ哲学について、ドヴィヴェディはヒンドゥー教全般について講じている。ラクシュミー・ナーラーヤンはむしろカーヤスタ・カーストの代表という位置づけで、アーリヤ・サマージ代表とも位置づけられていたようであるが、あまりその存在をアピールしてはいない。

神智協会は、さきにふれたようなドタバタ劇をへて、キリスト教の教派 (Denomination) 別の集会 (Congress) のひとつとして9月15, 16日に独立した集会をもった。そこにはアニー・ベサント、ウィリアム・ジャッジ (William Q. Judge, 1851-1896) など当時の主力がほとんどそろっていたが、宗教会議 (Parliament) の方にはG.N. チャクラヴァルティが開会式に出ていたのみであった。なお、創始者のマダム・ブラヴァツキーは2年前に没してすでに亡く、オールコット大佐はインドにあって会議自体には参加しなかったが、ジャッジ、ベサントらを代表として送りこむよう指示していた [ODL 24-37; *The Theosophist* 1892-3 supplement: lxxxix-xc] (資料5参照)。

一方、オールコットらにかわいがられたスリランカの仏教改革者アナガーリカ・ダルマパーラ (Anagarika Dharmapala, 1864-1933) は大菩提会 (Maha Bodhi Society) の所属で南方上座仏教の代表として出席しており、同じ南方上座仏教の代表としてほかに神智協会に近かったスリランカのヒッカドゥウエー・スマンガラ師 (Hikkaduwe Sri Sumangala Nayaka Thera, 1827-1911) が出席した。ヴィヴェーカーナンダとともに大会の話題をさらったダルマパーラの改革仏教もまた、教義的にはキリスト教の影響を受けたヴェーダーンタ的仏教あるいはユニテリアンの仏教だといわれる。さらに人類学者ガナナート・オバーセーカラが与えた「プロテスタント仏教」のたとえに見事に表現されているように、改革仏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2面性が前面に出ていて、ここでも「正統」仏教との連続性が問題となる。

このように、万国宗教会議には南アジアの有力な宗教からの代表者が集っていたものの、偏りも大きかった。とくに南アジア・イスラームが参加していないばかりか、全体にイスラーム自体がきわめて少数派であった。それに比して、東アジアの仏教、儒教などの代表が多いことを勘案すれば、この会議がキリスト教と、西欧にうける、卑近なたとえでいえばアジアン・ビューティとしてのミス・ユニヴァースなどと同様の意味での「アジア」宗教との、ジョイント・リサイタルだったことがよくわかる。この会議はもと

もとアメリカのユニテリアン教会が中心となって企画されたものであり、当初はこれほどの成功をおさめるとも、またのちのちまで多大な影響を及ぼすとも、予想していなかったふしがある。これもまた、大きな皮肉な歴史のいたずらといえるであろう。

インドから万国宗教会議に参加した有力メンバーはいずれもナショナリズムと深い関係があった。というよりも、当時の南アジア・ナショナリズムはなんらかのかたちで宗教との関係を強調しなければならない宿命にあった、という方が適当であろう [Farquhar 1919; Heimsath 1964; Jones 1989]。当然そこには、インドのエリートがオリエンタリズムの影響をうけて西欧との対比のなかで「神秘性」、「精神性」を強調しなければならなかった事情が強く働いている [King 1999]。さらに、19世紀後半のインドにおける宗教は、西欧近代的な「宗教」概念とは微妙な関係にあったといえる。それは、西欧近代的な「宗教」とナショナリズムとの関係より振れ幅の広い微妙さかげんであった。つまり、個人化・内面化を近代宗教の指標とするならばインドの宗教は非近代的であり、ナショナリズムとの親和性を近代性にとらえるならばまことにもってその典型といえるからである。その結果、歴史的にインドの宗教ナショナリズムは「宗教社会改革」として出現したことが大きな特徴である。

全インド的ナショナリズムは基本的にエリート主義に彩られていた。万国宗教会議へのインド側の参加者一覧からもわかるように、インド宗教ナショナリズムの担い手は当然のごとくブラーマン中心であり、非ブラーマンであってもあくまでも富裕層からきていることは明白である。唯一ラーマクリシュナは貧しいブラーマンであったが、その価値はあくまでも大番頭役のヴィヴェーカーナンダあつてのことである。そして「宗教」改革家としては登場しない国民会議派の指導者パール・ガンガダール・ティラク (Bal Gangadhar Tilak, 1856-1920) も、ジャワハルラール・ネルー (Pandit Jawaharlal Nehru, 1889-1964) もいずれもブラーマンである。しかしその一方で南インド、タミルナドゥのナショナリズムは少し様相を異にしている。ナショナリズムの主体は非エリートであり、またその主たる広宣手段も非エリートのメディアとしての映画であった [cf. Sugimoto 2008]。

万国宗教会議においてヴィヴェーカーナンダが取りもどそうとしたのは、ローカルなヒンドゥー即インド人としてのプライドであった。その一方で、ヴィヴェーカーナンダがインド外から賞賛されたのはその普遍主義であった。その意味で、ヴィヴェーカーナンダの宗教ナショナリズムは、大澤真幸いうところの特殊性と普遍性とをあわせもったナショナリズムの典型をなしている [大澤 2007]。ヴィヴェーカーナンダは近代「ヒンドゥー教」に普遍宗教の匂いを吹き込んだことで、ヒンドゥー・ナショナリズムの創始者たるにふさわしい意義がある。その一方で、神智協会は、インドの外部から現れて、インド・ナショナリズムに「真理」の追求という普遍主義原理を注入する。その反面、「真理に勝る宗教はない」というスローガンに現れているように超宗教的であったがゆえ

に、ローカルなナショナリズムとの微妙な差異が浮き立つ結果となった。小論ではこの微妙な差異にこだわって、「比較」の作業を進めることにする。

なお、今ひとつ因縁めいたことをいえば、マハトマー・ガンディーはこの年1893年の4月にインドを立ち翌5月に南アフリカに移っている。映画「ガンディー」に描かれていたように、イギリス紳士然として南アフリカに乗り込んだガンディーは、列車の車掌にクーリーあつかいされ、そこから「インド人」意識に劇的にめざめたといわれている。ただ、フォックスによれば、ガンディーはそこですぐさまインド意識にめざめたのではなく、しばらくは従来通りのイギリス化の方向性を堅持したようである [Fox 1989]。ガンディーは、このころヨーロッパでヒンドゥー哲学の要諦とみられていた『バガヴァット・ギーター』を、サンスクリットでもグジャラート語でも読んでおらず、英国人の影響のもとで英語を通じてインドの伝統を学ぶ。そのきっかけを与えたのはイギリス在住の神智協会会員であり、またテキストも神智協会版であったという因縁つきである [杉本 2010]。ここに植民地エリートの典型を見るが、この点についてはひとりインドに限らずその他の地域との「比較」が可能であろう。

## 1.2 マックス・ミュラー

ヨーロッパがいわゆる「諸国民の春」とよばれる革命の嵐に揺れていた1848年、フリードリヒ・マックス・ミュラーは、イギリス東インド会社関連の資料について研究するため、生国のドイツを離れてすでにオックスフォードにいた。この年恩師ビュルヌフに研究の経過を報告するために一時パリにもどったが、そこで2月革命に遭遇している。その後1854年にミュラーは駐英プロイセン大使でエジプト学者でもあったフォン・ブンゼン男爵の計らいによって、オックスフォード大学の近代ヨーロッパ諸言語担当の教授職を得、1900年に没するまで彼の地にとどまって、政治的に混乱をきわめていたドイツに帰ることはなかった [キッペンベルク 2005: 55-56]。

ミュラーの影響は古典文献学、比較言語学、比較神話学、比較宗教学など多方面に及んだが、南アジアのナショナリズムにとっては、1) 「比較」という方法によって総合された「普遍宗教 (universal religion)」の探求と、2) 同じく東西諸宗教の「比較」から生みだされた「アーリヤ (Arya)」概念の体系化によって特筆されるべき位置にある。この2つの主要な業績は、南アジアのナショナリズムの方向を左右し、その比重の置きかた、地域のおかれている社会政治的環境、歴史的背景、などによってさまざまな偏差をもたらし、微妙なかけをなげかけている [van der Veer 2001: Ch.Five; Brekke 2002: 21]。

フリードリヒ・マックス・ミュラー (Friedrich Max Müller, 1823-1900) は、詩人ウィルヘルム・ミュラーの息として1823年ドイツのデッサウに生まれた。ベルリンでフランツ・ポップ、パリでウジェーヌ・ビュルヌフらのもとで古典文献学とサンスクリット学を学んだ。1846年東インド会社コレクションのサンスクリット関連資料の収集のためパ

りからイギリスにわたり、翌47年にはオックスフォードに落ち着いておもにリグ・ヴェーダ文献の研究をおこなった。オックスフォードに拠点を築いたミュラーは、革命の嵐が吹き荒れる故国ドイツに帰る気を失い、亡くなる1900年まで彼の地に住み続ける。1854年からはオックスフォード大学で現代ヨーロッパ諸言語担当教授 (professor of modern languages) としてスタートし、1868年には新設された比較文献学 (Comparative Philology) の教授職についた。1875年にオックスフォードを退官した後は歴大な“Sacred Books of East”の集大成に生涯をかけ、1900年に77歳で亡くなった。

マックス・ミュラーは、「比較」を「科学」的方法論の精髓と位置づけて、それまで科学的な研究対象とされてこなかった分野を自然科学と同じ高みにひきあげようとした。そのため、“Philology”の方法を応用し、比較神話学・比較宗教学によって「自然宗教」(Natural Religion)を理論化し、神の自然法を根拠にした「自然宗教」の合理性を説いて、科学主義・合理主義時代の宗教の新たな理論づけを行った [Voigt 1967: 4-24; ポリアコフ 1985: 256-86, 340-55; Chaudhuri 1974]。また、ダーウィン主義が全盛をきわめたヴィクトリア朝後期のイギリスに、ドイツ観念論・浪漫主義の波を持ち込んでイギリスにナショナリスティックな傾向を助長する功もあった [Stocking 1987: 56-62]。

マックス・ミュラーの業績は多岐にわたっているが、基本的には“Philology”の方法をもとにした、言語=精神=文化=人間が連動するロマン主義的観念論である。この“Philology”は、本来「学問、文学への愛 (Love of learning and literature)」の意味であるが、ここでいう学問には歴史、公民、美学、文学 (文法・言語・法律・批評) などがふくまれ、いわゆる一般教養にちかひものといえる。一般に「文献学」、「古典文献学」と訳されるが、ドイツ語圏では広く「古典文化学」あるいは「古代民族学」というべき幅広い内容をもつ。基本的には「ギリシア古典学」を核にしているが、インド学その他にも応用された。その際に重要な古典文献が宗教聖典とほぼ同義であることから、宗教学の色彩ももっていた。さらにその方法論は基本的に「比較」を中心にするものであった。したがって、この“Philology”は、「古典文献学」「比較言語学」そして「比較宗教学」として展開する。ただ現在ではそのひろがりは失われ、「比較言語学」、「歴史言語学」としてほそほそと生き残っているにすぎない [Dharwadker 1994: 172-180]。

“Philology”は、比較を通して純粋型としての始源を求める傾向がその学問全体をおおっている。マックス・ミュラーの科学的宗教研究としての比較「宗教」は、結局のところ諸宗教 (religions) の比較を通して「真正な宗教」あるいは超越的な真理、ないし「大文字の宗教 (Religion)」を探求するところに目的があった。当時としてとくにラディカルだったのは、キリスト教を諸宗教のひとつに位置づけられたことで、これを中世からキリスト教的な伝統のただ中にありつづけてきたオックスフォードで実践したところに歴史的な意義がある [van der Veer 2001: 111-2]。また、『リグ・ヴェーダ』の翻刻はヴェーダ主義的なヒन्दウー教の改革にとって不可欠の根拠になった [ibid.: 117]。キ

ングはミュラーのヴェーダ主義を称して「ヴェーダの物神化」に貢献した、とうまいことを言っている [King 1999: 128]。

ミュラーの特別な関心は宗教の始源にあったが、方法として諸宗教の言語的側面に注目した。それは、言語こそが人間と動物を峻別する決定的要因であり、また「言語は人類の精神の自伝である」といっているように、言語にこそ人間の世界観が表現されていると考えたからである。そこでミュラーは、悪名高き「アーリヤ」概念、いまふうというインド・ヨーロッパ語族概念をひきだした古典文献学の方法を宗教研究に適用しようとした。さらにミュラーはヴェーダを通じて人間の始源としてのインドに逢着するのである。

### 1.3 神智協会

神智協会は、最近のアジア宗教や非伝統宗教への関心の高まりのなかでふたたび新たな霊気をえている。神智協会は、今日の非ユダヤ・キリスト的宗教への関心からさらに1世紀さかのぼった「元祖」、先駆者として、新たな評価を受けている [Campbell 1980: vii]。とくに現在の関心はニューエイジなど現代隠秘主義（オカルティズム）の先駆者としての創始者マダム・ブラヴァツキーに集まっているようである。1990年代にはマダム・ブラヴァツキーの評伝などがいくつも出版されていて、むしろ最近とみに再評価の気運がましているようにもみえる。マダム・ブラヴァツキー没後100年以上をへた後世への影響については、たとえば克蘭ストンのもとと膨大な著書に、130ページを費やして詳しく述べられている [Cranston 1993: 425-554]。

神智協会（神智学協会、Theosophical Society）は、教祖役のマダム・ブラヴァツキー（Helena Petrovna Blavatsky/Madame Blavatsky/H.P.B, 1831-91）と番頭役のオールコット「大佐」（Henry Steel Olcott/‘Colonel’ Olcott, 1832-1907）との運命的な出会いの結果、1875年アメリカで設立された。その背景には19世紀後半のアメリカ・ヨーロッパにおける既存の教会を批判する一種のリベラリズムとして出現した「心靈主義（spiritualism）」の流行があった [オッペンハイム 1992]。ここでの「神智（学、theosophy）」はキリスト教世界にすでにあった概念で、“theo（神）+ sophia（叡智）”つまり「隠された神性の内的直観による認識」を意味している。ただ、会合自体はエジプトの古代の智慧などへの関心を中心であり、「神智」が会の名称に選定されたについては多分に偶然が働いている。協会としての目的は、「偉大な魂」（Mahatma, Masters）による古代の智慧（Ancient Wisdom）の開示を通じて、諸宗教の対立を超えた「古代の智慧」、「根源的な神教的叡智」への回帰をめざそうとするものであった。現在も会のスローガンには「真理にまさる宗教はない」（There is no religion higher than Truth）がかかげられている。

1875年ニューヨークで会が創設されたときには、会長オールコット、書記ブラヴァツキー、会計ジャッジをふくめ会員は18名ほどの集まりにすぎなかった。マダム・ブラヴ

アツキーとオールコット大佐は“Theosophical Twins”とよばれるほどの親密さで、ときにはほかの会員との齟齬も生まれた。1879年に2人はインドのボンベイ（現ムンバイ）に本部を移すが、アメリカに残ったメンバーとは一線を画すようになる。さらに1882年にはインド、マドラス（現チェンナイ）のアダヤールに本部を移す。この本部は今もそのまま機能している。歴代会長は別表のとおりである。

表1 神智協会の歴代会長

初代会長 (1875-1907)	オールコット大佐
2代会長 (1907-1933)	アニー・ベサント
3代会長 (1933-45)	ジョージ・アルンデール (George S. Arundale 1878-1945)
4代会長 (1946-53)	ジナラージャダーサ (C. Jinarajadasa 1875-1953)
5代会長 (1953-73)	スリー・ラーム (Nilakanta Sri Ram 1889-1973)
6代会長 (1973-79)	ジョン・コーツ (John B S Coats 1906-79)
7代会長 (1980- )	ラーダー・ブルニエ (Radha Burnier 1923- )

なお、このほかにも、ベサントとともに協会を支配していたが、児童虐待疑惑（色子疑惑）で一線を逐われたリードビーター (Charles Webster Leadbeater 1858?-1934)、アルンデール夫人でバレエに範をとってインド「古典」舞踊の改革に力を注いだルクミニ・デーヴィ (Rukmini Devi Arundale 1904-86) などの有力者がある。現会長ブルニエは、父スリー・ラーム、ルクミニ・デーヴィーの生徒で、アンリ・ルノワール監督の『河』(1951)に実質的な主役として出演している。

協会はその後いくつかに分裂し、その実態はなかなかつかみにくい。インドに本部のある神智協会は、現在約70ヶ国に支部があり、会員3万2千ほどとされる。キャンベルによると、少し古い数字であるが、1980年現在では3万5千、そのうちインドに9000、アメリカに5500の会員があったという [Campbell 1980]。マダム・ブラヴァツキーとオールコットがインドに本拠を移したのちアメリカに残ったグループは、ジャッジを中心に活動を継続するが、その後1895年独立してカリフォルニア州バサデナに本部をおき、アダヤールとは一線を画している。また、アメリカ・グループでは1909年にさらに分裂が起こり、一部は“United Lodge of Theosophists”を結成したが、これも欧米を中心に活動を続けている。また、ルドルフ・シュタイナーの「人智学協会」、クリシュナムルティの「星の教団」は直接協会から分離したものである。日本ではながらく三浦関造・田中恵美子のヨーガ団体龍王会が日本ロッジとなっていたが、両氏の没後2003年に本部直属の日本ロッジとして独立した。近年はあまりめだた活動は行っていないようである。

神智協会は、もともとは当時流行の心霊主義 (spiritualism) の流れの中から出発した。しかしのちにはそれを批判しつつ隠秘主義 (occultism) として成長した。というよりむしろ、脱-心霊主義的、脱-隠秘主義的団体といったほうが近いのかもしれない。ここ

で、心霊主義 (spiritualism) と隠秘主義 (occultism) にはとくに死者の霊との交流について、これを実体的なものとして積極的に利用する前者と、否定する後者とのあいだに決定的な見解の相違がある。ただ、隠秘主義はしばしば心霊主義的手法を用いることがあり、両者の壁はそれほど高いものではない。ここでは双方の差異化の論理に敬意を表してできるだけ区別するが、大きくは神秘主義 (mysticism) としてくられるものと位置づけている。

先にも述べたように、神智協会はシカゴ万国博の時に、心霊部門→道徳社会改革部門→宗教部門へと流れ流れたが、偶然が働いたとはいえ、「宗教」の定義をめぐる議論からみて、ある種の必然だったといえるのかも知れない。神智学が宗教なりや否やの問題について、神智協会自身はみずからを宗教団体とはみていない。たとえば、協会のスローガンは、「真理にまさる宗教はない」(There is no religion higher than Truth) であり、また、マダム・ブラヴァツキーの初期の著書『神智学の鍵 (Key to Theosophy)』にも次のように明言されている。

問 神智学 (Theosophy) とその教義はよく、新しい宗教だといわれますが、そうなのですか？

答 神智学は宗教ではありません。神聖な知識又は神聖な科学です。

[[『神智学の鍵』から「名称の意味」]]

要するに、神智協会の性格づけはなかなか難しい意味があり、いわば否定的定義として、宗教のようで宗教でない、オカルトのようでオカルトでない、心霊主義のようで心霊主義でない、哲学のようで哲学でない、それらの純粹型としてのまことの「古代の智慧」の探求だということになるのであろう。この純粹型は当時すでに失われていたが、インドのヴェーダにその原型をとどめていると位置づけられた。ここで、神智協会とマックス・ミュラーとのインドを介した深い関係が見てとれる。

神智協会の歴史的意義については、ゴドウィンがその著書『神智(学)の啓蒙』の序文に、初期ロマン主義時代から20世紀初頭のオカルト的神秘主義の諸潮流が一時的に統合されその後分散していったなかで決定的な位置を占めている、と評価している [Godwin 1994: xi; 津城: 196]。神智協会は、とくにエジプト神秘主義、インド神秘主義、ユダヤ神秘主義など既成のキリスト教会を根本的に批判するもろもろの潮流をうけて、これを近代的に改変し、その後の新しい宗教運動の素地を提供したのである。

神智協会の直接の影響下に育って分派していったクリシュナムルティ (Jiddu Krishnamurti, 1895-1986)、ルドルフ・シュタイナー (Rudolf Steiner, 1861-1925, 人智学)、アリス・ベイリー (Alice Bailey, 1880-1949, 秘教占星学)、その直接の影響を強く受けたガイ・バラード (Guy Ballard, 1878-1939, アイ・アム運動) のほか、若干距離を



とっていたグルジェフ (Gurdjieff, 1866?-1949) と P.D. ウスペンスキー (Uspenskii, 1878-1947), 神智協会創設の年に生まれてその使命をうけついでと自称したクロウリー (Aleister Crowley, 1875-1947), さらにティモシー・リアリー (Timothy Leary, 1920-96) などの高名な近代神秘主義者はいずれも直接間接にマダムの影響のもとにある。さらにはニューエイジ運動などへの関心から遡って, 神智協会とくに始祖としてのマダム・ブラヴァツキーへの評価が高まっている。その一方で, 神智協会の影響を受けたスリランカでの仏教復興 (オルコット大佐, アナガーリカ・ダルマパーラ), インドの国民会議議長 (アニー・ベサント夫人), 南インドの古典舞踊再編 (ルクミニ・デーヴィー) など, 南アジアのナショナリズムとかかわる歴史的な意義は, 少数の専門家をのぞけばいまやほとんど省みられなくなっている。

しかしながら, その影響力は東には, インド・ナショナリズム, スリランカ仏教ナショナリズム, アジアの仏教復興などに大きな役割を果たし, 西には, アジア宗教思想を紹介するとともに, 非伝統的オカルト的な運動の一つの中心であった。ただ, この協会には多分に鶴的な性格があり, とくにその時代背景から, 西には反文明, 東には西欧文明のチャンピオンとしてふるまわざるをえなかったことにより, その影響は実に多様な側面を持っている。ここでは西欧的な伝統の中での反文明集団が, 南アジアでどのような影響を及ぼしたのかについて集中的に考察する<sup>7)</sup>。

神智協会の19世紀末の躍進ぶりについては, たとえば, フランスの高名なサンスクリット学者でマックス・ミュラーの師でもあるエミール・ビュルノフ (Emile Burnouf) は当時の名の通った雑誌 *Revue des Deux Mondes* 誌の1888年7月号で, マダム・ブラヴァツキーと神智協会にふれて, 「この信仰はおそろしい速さで成長している。1884年には104, 1885年には121, 1886年には134, そして今日では (1888年) 158の支部をもっている。パリ支部は昨年開設された。134のセンターのうち96はインドにある。ほかにはセイロン, ビルマ, オーストラリア, アフリカ, アメリカ合衆国, イングランド, スコットランド, アイルランド, ギリシア, ドイツ, フランスと世界中に拡がっている」とその勢いを認めている。ライリーによればその後も勢力は拡大を続け, ブラヴァツキーが亡くなった1891年に支部は279までふえていた [Lillie 1895: v]。

そして, 神智協会は19世紀末から1920年代までのほぼ半世紀の間は洋の東西を問わず「世界をおおうバニヤン樹<sup>6)</sup>」といえるような大きな影響力を持っていた。インドネシアにおける神智協会の活動について研究しているデ・トレナーレによれば, 神智協会の影響力が世界的にピークに達したのは1920年前後だという。また, インド, インドネシアなどでは1917-8年ごろ, つまりベサントがインド国民会議議長の地位にあった時期にその頂点にあったが, 1928年をさかいにして凋落の道をたどり, アニー・ベサントが亡くなったのち, すなわち1930年代に入ると急速に影響力を失っていったという [de Tollenaere 1996: 2 (web)]。

ちなみに、ウィリアムスが1920年ごろまで協会の影響をうけた欧米の知識人の例としてあげているのは、まず協会員であったアルフレード・ラッセル・ウォーレス (1823-1912)、ウィリアム・クルークス卿 (1832-1919)、トマス・エディソン (1847-1931)、ウィリアム・ジェームズ (1842-1910)、アプナー・ダブルデイ (1819-93) などで、さらに協会員ではなかったが政治家グラッドストン (1809-98) は「宗教の代替」として評価し、マダムとベサント夫人に称賛を与えている。有名な詩人アルフレード・テニソン (1890-92) は亡くなったとき枕元にマダムの神秘詩集をおいていたという。アインシュタインもマダム・ブラヴァツキーの『シークレット・ドクトリン』を愛読していたようだし、小説家J.D.ベレズフォード (1873-1947) もマダムを称賛している [Williams 1946: 11-12; Cranston 1993: xx; Lillie 1895: v]。

またW・B・イエイツ (William Butler Yeats, 1865-1939) がマダムの友人であっただけでなく、このイエイツやジョージ・ラッセル (George W. Russell, 1867-1935) などによるアイルランド文芸復興運動全体が神智協会と深く関わっていたことも注目される。イエイツはすでに1884年にオールコットらに会い大きな影響を受けていた。1885年ダブリンでイエイツらが集った文学者の会合で協会員シネットの『秘密仏教 *Esoteric Buddhism*』が話題になり、その翌年にはチャールズ・ジョンストンとクロード・フォルズ・ライトがロンドンにマダム・ブラヴァツキーを訪ねている。

さらにジェイムズ・ジョイス (James Joyce, 1882-1941) もラッセルの影響で神智学に興味を抱いていた [Cranston 1993: 463-76]。ほかに文学者としては、ロンドンのジャック・ロンドン、フォスター、ローレンス、エリオット、ワイルダー、バウムなどの名があげられている。さらに、美術家としてはカンディンスキー、モンドリアン、クレー、ゴーギャン、作曲家では会員でもあったアレクサンドル・スクリャービンのほか、マーラーのとくに交響曲第3番、さらにヤン・シベリウスへの影響もあったという [Cranston 1993: 476-98]。意外なところでは、神秘主義に関心を抱いていたエルヴィス・プレスリーがマダム・ブラヴァツキーを愛読していたことも有名である。

意外なことにマルクス、エンゲルスと心霊主義との間にもか細いながら関係がある。もちろん、両者とも心霊主義には否定的であるが、逆にいえば当時心霊主義がいかに隆盛であったかがうかがわれる。たとえばエンゲルスは「最近の心霊主義はすべての迷信の中でもっとも空虚なものである」といっている。そしてなによりも、アニー・ベサントがはじめ社会主義者であったことから、マルクス・エンゲルスにもおなじみであった。ただし、エンゲルスはベサントの態度に批判的であった。また、カウツキーへの手紙のなかで、エンゲルスが唯一マダム・ブラヴァツキーにふれているくだりがある。「ベサント夫人がマダム・ブラヴァツキーの神智学に加わったことをご存じでしょうか。マダムのアヴェニュー・ロード19番地の敷地の入り口には、大きな金文字で、神智学本部、ハーバート・バローズの厚意による、と記されている」 [de Tollenaere 1992: 45-9; マルク

ス・エンゲルス全集]。

協会の創始者のひとりマダム・ブラヴァツキー（1831-1891）の生涯は、多くの謎につつまれており、それゆえにまた多くの神話も生みだされている。とくに、1874年にアメリカで活動を始めるまでの前半生はまったくヴェールにつつまれている。マダム自身が残したメモや日記、それにマダムが周囲の人びとに語ったことから、マダムの親族など近しい人びとの証言、などが再構成され一般にも流布している。しかし、それらは相互に矛盾が多く、また一見荒唐無稽とも思われる事件の連続であるゆえに、その真偽についてはさまざまな議論をよんできた [e.g. Solovyoff 1895]。

当然、協会サイドはマダムの証言を真実と見なそうとして多くの努力をはらい、マダムや協会への批判者は虚偽であることを暴こうとする。いずれにしても、毀誉褒貶が激しいのである。いまだにこうした激しい感情を引きだしているマダムは、ことの真偽を問わず、非常に大きな存在感をもっていることだけは事実である。そして、人類学は、ことの真偽を分けるよりも、こうした論争そのものを社会的現実として考察の対象とする責務を負っている。この点に歴史研究と人類学を岐ける大きなちがいがあ

る。マダム・ブラヴァツキーの評伝は没後100年にあたる1991年前後からふたたび盛ん

に出版されるようになり、1990年代以降マダム・ブラヴァツキー評価についてある種のルネサンス現象が起こっている [cf. Johnson 1993, Campbell 1980, Goodrick-Clarke 2004, Caldwell 2001]。ネット上にも“Blavatsky Net-Theosophy”や“Blavatsky Study Center”などが体系的な情報を提供しており、そこでは当人のものだけでなく主要な関連文献も自由に閲覧できるようになっている。その威光は没後100年を経ても消え去ることはない。それほど影響力を保っているのである。

たとえば最近の出版になるグッドリック＝クラークの書では、マダムが後世に残した大きな影響について、つぎのように指摘されている [Goodrick-Clarke 2004: 17-8]。

- ① 神智協会からの分派がインドにも西洋にも多くのこされたこと、
- ② のちの協会の歴史の中で、アニー・ベザントが協会会長時代、インド国民会議の議長に就任したことで、インドの国民意識の発展に大きな貢献を残したこと、またガンディーとネルーがともにインドの宗教的・哲学的遺産を再発見するために神智学にひきつけられたこと、
- ③ 西欧では、現代のオカルトのリバイバルに単独のもっとも重要な要因になったこと、
- ④ 西欧での心霊主義の流行を宇宙論、近代人類学、進化理論を人間の霊的發展とむすびつけて、一貫した教義を打ち立てたこと、
- ⑤ 西欧神秘主義のふるくからの源泉を、西欧が植民地支配によって接触できたアジア宗教の用語によって再解釈しグローバル化したこと、

そして、小論との関連でいえば、

⑥神智学は、1893年のシカゴ万国宗教会議で最初の試みが行われた、比較宗教学研究に道をつけたこと、がとりわけ重要である。

さらに、その現代的意義については、

⑦霊的発展のさいの意識を重視することで、唯物論や機械的自然観と対決し、伝統的なヘルメス哲学の小宇宙と大宇宙の交流図式にモダンかつダイナミックな面を導入したこと、その文化的な影響は非常に広く、近代芸術、量子物理学、それに最近のニュー・エイジ宗教などに及んでいるというのである。

なお、小論ではこの人を原則として「マダム・ブラヴァツキー」と表記することにした。これまで「ブラヴァツキー夫人」としてきたが、その人の生い立ちにかんがみて、若干皮肉の意味もこめて「マダム」としておいた。さらに、ロシア語的な常識からはブラヴァツカヤになるようであるが、人口に膾炙しているブラヴァツキーをそのまま採用する。一方、アニー・ベザントについてはベザント夫人のままにした。

## 2 インドの宗教ナショナリズム

インドのナショナリズムは宗教と密接な関係があった。政治運動としてのナショナリズムを精神的、思想的に支えたのは宗教であった。それも、伝統的な宗教ではなく、多分にキリスト教とくに近代以降のプロテスタント的宗教の影響を強く受けた改革宗教であった。こうしたナショナリズムと連動しキリスト教をモデルにしたヒンドゥー改革運動を、ネオ・ヒンドゥイズム（新ヒンドゥー教 Neo-Hinduism）とよんでいる。その中心は、イギリスのインド支配の当時の拠点であったベンガル地方であった。なかで、その先駆的存在であるブラフマ・サマージをはじめ、ラーマクリシュナ・ミッション、アーリヤ・サマージの三者の存在が、神智協会とともにインド・ナショナリズムに大きな影響を与えている。これらはいずれも、ヒンドゥー教ないしヒンドゥー哲学をその精神的支柱としながら、普遍主義的な傾向を強く見せている [Chandler 1996]。

それだけでなく、これら諸団体の相互の関係性により、インド・ナショナリズムは、普遍性とヒンドゥー的特殊性が同居したインド独特の展開をとげる。ここでは、新ヒンドゥー教諸派の相互の関係性について述べる前提として、ブラフマ・サマージ、ラーマクリシュナ・ミッション、アーリヤ・サマージの三者について概観し、とくに、西欧キリスト教世界の影響のもとに体系化された普遍主義思想と、その一方での特殊ヒンドゥー思想の一端をかんとんに紹介しておく。なお、アーリヤ・サマージについてはここでは簡単に述べるにとどめ、次節以後の考察のなかで、比較的詳しく触れることになる。

### 2.1 ブラフマ・サマージ

「ブラフマ・サマージ（ブラフマ協会、ブラフモ協会, Brahma Samaj）」は1828年、カ

ルカッタで創設された。厳密にはこの年に結成されたのはブラフマ・サバー (Brahma Sabha) であるが、現在ではこの年をブラフマ・サマージの結成年としている。創始者のラーム・モーハン・ローイ (ラムモホン・ラーイ, Ram Mohan Roy, 1774-1833, Brahman) は、はじめイギリス東インド会社に勤め、サンスクリットを学びつつ、イスラームの一神教概念に傾倒したが、その後英語も学びキリスト教への理解を図り、ヒンドゥー教の偶像崇拜を批判する立場にあった。しかし、三位一体は多神教であると批判したことがカルカッタに本拠をおいていたイギリス・バプティスト系のセランポール・ミッションの逆鱗に触れ、いわゆるセランポール論争が起る。ローイはその後バプティストに反撥しながら、ユニテリアンとの協力関係を保っていった。ちなみに、セランポール・ミッションはイギリス人ウィリアム・ケアリー (William Carey, 1761-1834) らによって創設された。ケアリーは本格的なプロテスタント・ミッションのはしりとして、ミッション史の「大分水嶺」となった歴史的意義をもっている [Neill 1964: 207-226]。

ローイは、ブラフマ・サマージを結成したことで、好意的であったクリスチャンをいたく失望させた。逆にローイは、人が集まらないたるんだ活動に愛想を尽かしたようで、聖書の代わりにヴェーダにもとづいた唯一神信仰をめざしてブラフマ・サマージを設立したのである。ローイは、理神論 (Deism) に傾倒しており、みずから啓示宗教でなく自然宗教に与することを明らかにしている。ダースグプターはローイが科学に関心を寄せるなかで理神論に影響されたと指摘しており、また当時の『ジョンブル *John Bull*』誌は、ローイがユニテリアンから理神論に転向してしまったとその変節をなげいたという。ローイのヒンドゥー教改革は、初めイスラームつぎにユニテリアンの影響のもと、ヴェーダの伝統に回帰することで構想されたものである。それが理神論への変節と嘆かれたことは、この当時でも理神論がディスコースとしていまだ力をもっていたことの証左となっている [Chandler 1999: 3; 杉本 2001]。

このように、ローイのブラフマ・サマージは、イスラーム、ユニテリアン、理神論などの影響のもとに、キリスト教に失望したのちのヒンドゥー教回帰であった。その唯一神信仰はときにはプロテスタンティズムを超えるほど徹底したものであった。ヒンドゥー教といえば一般には多神教の代表選手とみられているが、ローイの唯一神信仰の対象は抽象的な「至高存在 (The Supreme Being)」である。この至高存在は「宇宙の維持者・支配者であり、賢明で創造されない存在者、また、最高に力があり、最高の存在であり、われわれの理解力や叙述力をはるかに超えている」[竹内 1991: 117-8] とする。

しかしながら、ローイの徹底した合理主義的ヒンドゥー教の構想は一代のものに終わり、1830年のローイの渡英後さらに1833年その没後は協会の活動はほとんど停滞した。その後、少しずつ志向性を異にしながら、デーヴェンドラナート・タゴール、ケーシャプ・チャンドラ・セーンなどに受けつがれていった。デーヴェンドラナート・タゴール (Devendranath Tagore, 1817-1905, Brahman) は1843年に協会を再活性化し、ここではじ

めて「ブラフマ・サマージ」を名乗った。したがって、協会の文字通りの創設者はデーヴェンドラナート・タゴールだということになる。

一方、キリスト教と宥和的であったケーシャブ・チャンドラ・セーン (Keshub Chandra Sen, 1838-84, Baidya) は大きな支持を集め、それとともにローイ以後の路線をふたたび踏み外していった。ここで、ヒンドゥー教的な「<sup>アディ</sup>原ブラフマ・サマージ」(Adhi Brahma Samaj) と非ヒンドゥー教的普遍主義的な「インド・ブラフマ・サマージ」(Brahma Samaj of India) への分裂が起こる。さらにその活動がインド全体にひろがるとともに、内部の対立も表面化し、分裂傾向がはげしくなっていた。1878年若い急進的な活動家が「<sup>サダーラナ</sup>共和ブラフマ・サマージ」(Sadharana Brahma Samaj) を結成し、その後大きく発展していった。20世紀にはいるとその活動は衰退したが、その要因は、青年たちがマルクス主義に走ったからだという。

セーンは、ラーム・モーハン・ローイの弟子であるとともに、ラーマクリシュナの宗教の相補性の教えにも強い影響をうけて、1880年代に統合的な新摂理 (New Dispensatione, Nava Vidhan) 運動を展開する。インドを離れることのなかったラーマクリシュナに対して、セーンはヨーロッパにおもむく機会があり、とくにマックス・ミュラーに強い印象をもった。一方のマックス・ミュラーも、キリスト教に融和的なセーンを評価しており、セーンもまたマックス・ミュラーに傾倒していたのである。とはいえ、セーンは、ヴィヴェーカーナンダほどはマックス・ミュラーをはじめとする西欧の知識人に大きな影響力をもつことはなかった [Sharpe 1986: 255]。また、マダム・ブラヴァツキーは1883年に新摂理運動にたいして辛辣な批判をあげ、セーンを手品師 (パテシエ juggler) 扱いしている [The Theosophist, IV-8 (May 1883): 200-201]。

1893年の万国宗教会議にブラフマ・サマージから代表として出ていたのはカルカッタのP.C. マジウムダール (Majumdar, Mozoomdar) とボンベイのB.B. ナーガルカル (Nagarkar) であった。2人はいずれもケーシャブ・チャンドラ・セーンの系列に属し、キリスト教に親和的なイデオロギーをもっていた。とくにマジウムダールはセーンからキリスト教研究を命ぜられていて造詣が深く、またラーマクリシュナにも心酔して、その伝記を書いている。

## 2.2 ラーマクリシュナ・ミッション

「ラーマクリシュナ・ミッション (Ramakrishna Mission)」は、ラーマクリシュナ (Sri Ramakrishna Paramahansa, 1836-1886, Brahman) を師と仰ぐスワーミ・ヴィヴェーカーナンダが組織化した団体である。ラーマクリシュナは宗教間の比較ないし対話について高い意識をもっており、とくにヒンドゥー教、イスラーム、キリスト教の融和をめざしていた。そして、これら三教は表面的に異なっているが、究極的には同一の目的をもつものであることを指摘する。つまり、ベンガル語、ウルドゥー語、英語は水をあらわ

すのに異なった言葉をつかうが、水そのものは一つである、とたとえるのである。したがって、改宗はむしろ時間の無駄であり、人は自分の宗教にしたがえばいいのだ、といつつ、しかしながら古代からのヒンドゥー教はもっともすぐれている、とつけくわえるのを忘れていない [Sharpe 1986: 254-5]。

スワミ・ヴィヴェーカーナンダ (Swami Vivekananda) 本名ナレーンドラナート・ダッタ (Narendranath Datt, 1863-1902, Kayastha) はカルカッタ (現コルカタ) の上位カースト、カーヤスタの家庭に生まれた。父は進歩的な弁護士、母は熱心なヒンドゥー教徒、ナレーンドラナートはカルカッタのミッション・カレッジに学んだ。進歩的なベンガルの若者の常として社会宗教改革団体とくに共和ブラフマ・サマージの影響をうけたが、「神を見たい」という願望には応えてくれず満足していなかった。1881年、カルカッタのスコットランド教会大学長ウィリアム・ヘイステイの勧めによりラーマクリシュナに出会い、「神を見たい」という問いへの回答が示されたことで心酔するようになった。ラーマクリシュナの教えは、ブラフモ・サマージのケーシャブ・チャンドラ・セーンとヴィヴェーカーナンダに引きつがれ、国際的な影響力をもつようになった。いずれも、マックス・ミュラーとは浅からぬ縁がある。

ナレーンドラナート (のちのヴィヴェーカーナンダ) は、1886年ラーマクリシュナが逝去したのち出家し教団の組織化を図った。1890年からはインド各地を回ったが、結局信奉者の組織化には失敗した。ナレーンドラナートは藩王諸侯の後援をあおぐようになり、1892年ラージャスターンのケートリ藩王アジット・シン (Ajit Singh, Raja of Khetri) の助言でスワミ・ヴィヴェーカーナンダを名乗るようになった。この年インド最南端のカンニャクマール (コモリン岬) をおとずれ、海上の岩の上で瞑想した。この岩は現在ヴィヴェーカーナンダ・メモリアルとなり、ベンガル人を中心に多くの観光客を集めている。翌1893年にはラムナードやマイソールの藩王、それにケートリ藩王アジット・シンなどの後援をうけて万国宗教会議に出席し、一躍世界の寵児となったのである。

ヴィヴェーカーナンダは、とくに西欧の聴衆にヨーガとヴェーダーンタ哲学とを印象づけることに大成功し、アメリカ (1894-6)、イギリスを回り、インドに帰ったのは4年後の1897年のことであった。この間ニューヨークとロンドンにヴェーダーンタ・センター (Vedantic Centre) を設立し、また各地で講演を行った。皮肉にも、ヴィヴェーカーナンダを熱狂的に迎えたのは、彼が批判してやまないキリスト教宣教師らであった。インドに帰った後は、慈善団体ラーマクリシュナ・ミッション、教団ラーマクリシュナ・マットを設立した。しかしヒンドゥー正統派からは受け入れられず、厳しい非難を浴びた。さらに、1899年から1900年にふたたび西欧への旅に出て、東西交流に大きな貢献をなした。とくに、比較宗教学の泰斗マックス・ミュラー、パウル・ドイッセンらのインド学者、アメリカのウィリアム・ジェイムズ、ロバート・グリーン・インガーソル、そしてフランスの文学者ロマン・ロランなどに大きな影響を残した。

西欧世界ではとくにマックス・ミュラーと文学者ロマン・ロラン (Romain Roland, 1866-1944) がヴィヴェーカーナンダに惚けたことで有名である。ベッカーレグは、マックス・ミュラーはヨーロッパでの歴史上のイエスへの関心と呼応してラマクリシュナの生涯 (lives) を追求したのだという。また、マックス・ミュラーは古代宗教、ロマン・ロランは人間主義というみずからの関心にのみ引きつけてラマクリシュナ運動を理解していたと指摘する [Beckerlegge 2000: 24-5]。

もちろん、インドのナショナリストにとっての重要性はいうまでもない。インド人として最初で最後のインド総督ラージャーゴーパーラチャーリは、ヴィヴェーカーナンダは「ヒンドゥー教を救った」といい、スバス・チャンドラ・ボースは「近代インドの創造者」と称した。そしてマハトマ・ガンディーはヴィヴェーカーナンダの影響で自分の国への愛が何千倍にもなったといい、ラビンドラナート・タゴールは、インドのことを知りたい人はヴィヴェーカーナンダを学びなさいとっている。さらに、独立運動家としてのオーロピンド・ゴシュはヴィヴェーカーナンダにことさらに心酔していた。こうしてヴィヴェーカーナンダがインドから西欧への最初の「ミッション」であり、国民的英雄になったのである [Sharpe 1986: 255]。

さらに、マックス・ミュラーがみたラマクリシュナ思想・哲学は、あくまでもヴィヴェーカーナンダの手によって普遍化されたものであった。ミュラーはとくに、ラマクリシュナの「神はすべての人の中にあるが、すべての人が神のうちにあるわけではない、それこそが人びとが苦しむ理由である」という思想にいたく共鳴していたという [van den Bosch 2002: 161]。結局、今日のラマクリシュナ運動の制度的基盤をつくったブラフマーナンダ (Swami Brahmananda) など周囲の人びとの役割を捨象して、ラマクリシュナとヴィヴェーカーナンダとの2人の関係に関心が集中し、運動の実態とずれた「理解」が横行することになったというのである [Beckerlegge 2000: Part One]。

このように、ヴィヴェーカーナンダはインドのヒンドゥー教にとって内部からは異物、外部からその代表と見られる特異な、しかし近代非西欧世界ではある種典型的な役回りを演じた人物である。こうしたヴィヴェーカーナンダの改革ヒンドゥー教は、団体名からもわかるようにミッション活動を展開する意味で、「ミッションナリー・ヒンドゥーイズム」と形容される。それは、政治的、知的な植民地支配をうけたエリートが、キリスト教をモデルにしてみずからの「宗教」の再定義をへてその内部からの改革をめざす宗教ナショナリズムのひとつの典型である [Brekke 2002: 46-8]。

こうした傾向は、鈴木大拙の「禪」仏教に代表される日本仏教、アナゲーリカ・ダルマパーラの「プロテスタント仏教」に代表される南方仏教にも共通している。矮小化していえば、英語で自らを語る宗教者、思想家が優位であるということにすぎないのであり、それはいまでも続く現象である。それはともかく、ヴィヴェーカーナンダは、イギリス植民地支配者やキリスト教ミッションからの、ヒンドゥー教はカーストがのさばる



おぞましい偶像崇拜である、というそしりに対抗して、ヒンドゥーとしてのプライドを回復させる役回りを演じた。

ヴィヴェーカーナンダはベンガルと、それ以上に外国で賞賛を浴びたが、次第に全インド的な影響力も持つようになる。この点で、のちの映画監督サタジット・レイと似たようなところがある。ただ、一点違っているのは、ヴィヴェーカーナンダが全インド的な支持を得たのに対して、サタジット・レイはベンガル語圏以外のインド国内ではほとんど評価されなかったことである。彼我の違いは、英語を媒体としたか、ベンガル語を媒体にしたかにある。植民地インドのエリートと独立インドのエリートとの決定的な違いがここにある。

### 2.3 アーリヤ・サマージ

「アーリヤ・サマージ (Arya Samaj)」はいわゆる19世紀起源の「ネオ・ヒンドウイズム」諸派の中で現在もっとも影響力を残している団体である。その影響はインド国内にとどまっておらず、むしろ外国のヒンドゥー主義者に「正統」ヒンドゥー教の総本山として崇められている。また、いまをときめくヒンドゥー・ナショナリズムにとっても有力な理論的支柱のひとつになっている。その意味で、現代のヒンドゥー・ナショナリズムの系譜をたどる上では、もっとも重要な存在であるが、その詳細は本題を大いにそれるので別稿を用意しなければならない。

アーリヤ・サマージは、ダヤーナンダ・サラスワティー (Dayananda Sarasvati, 本名ムーラ・シャンカラ Mula Sankara, 1824-83, Brahman) によって1875年ボンベイで設立された。これは神智協会の創設年と同じであり、またじっさい両者は深い関係を築くことになる。ダヤーナンダは21歳で家を出て修行に入り、24歳でシャンカラの系譜をひくサラスワティー教団に入っていわゆる現世放棄者 (sannyasin) となりダヤーナンダ・サラスワティを名乗った。その後聖地ヴァーラーナシーを経て長い間諸国を遊行したすえに、1872年カルカッタにいたる。

カルカッタではブラフマ・サマージのケーシャブ・チャンドラ・セーンの影響を受け、裸行でなく服を着ること、サンスクリットでなくヒンディー語で教えを説くようにと諭された。ジョーデンスはさらに、原ブラフマ・サマージ (Adi Brahma Samaj) のデーヴェンドラナート・タゴールによる『ブラフモ・ダルマ (Brahmo Dharma)』がダヤーナンダの著『サティヤールト・プラカーシャ (Satyarth Prakash, 真理を照らす光)』(1875年) に決定的な影響を与えた、と指摘している [Jordens 1978: 79]。

ダヤーナンダは1874年西インドにもどり、1875年ボンベイでアーリヤ・サマージを設立した。アーリヤ・サマージは、ヴェーダに基づく「ユニヴァーサル・チャーチ (Universal Church)」をつくり、ヒンドゥー教を浄化することを目標に掲げていた。ダヤーナンダによる有名な「ヴェーダにかえれ」というスローガンは、その他のヒンドゥー改革主義

全般に通ずる宗教浄化の核心を言い表した言葉である。ここでダヤーナンダが「聖書にかえれ」をスローガンとしたプロテスタンティズムと共通する改革主義的、普遍主義的なヒンドゥー再編をめざしていたことがよくわかる。

アーリヤ・サマージは、ほかの改革団体とは異なってイスラームおよびキリスト教の影響を徹底的に排除しようとしたことで特筆される。そのヴェーダ至上主義は徹底したもので、ヴェーダといっても最古層の「本集 (Samhita)」とよばれる部分が正しい知識と宗教的真理の本源であり、ヴェーダに登場する諸神は名称が異なるだけで唯一神ブラフマンの異名に過ぎないと主張した。そして、ヴェーダに根拠のない偶像崇拜を始め、動物供犠、祖先崇拜、聖地巡礼、聖職者主義、寺院供物、カースト制、不可触制、幼児婚、女性差別などを否定し、ヴェーダをすべての階層に解放した。その意味で、思想的にピューリタニズムに近い改革ヒンドゥー教であったことがわかる。ただ、ダヤーナンダはヴェーダに根拠のある通過儀礼 (samskara) についてはむしろその再興をはかっており、かならずしも西欧プロテスタントによる反カトリック・反儀礼主義と同じではない点も大きな特徴である [Banga 1999]。

1877年ダヤーナンダはパンジャブ地方をおとずれ、ラーホールにもアーリヤ・サマージを設立した。パンジャブはイスラームとシク (Sikhs) が強く、ヒンドゥー教はむしろ劣勢にあるという特殊事情から、アーリヤ・サマージの活動は地元の要請に力強く応えるものであった。そのため、彼の地での活動は本家のボンベイに勝るものとなり、実質的な中心はむしろラーホールにあった。

アーリヤ・サマージは、その名称が表すように、「アーリヤ」主義に与しており、またブラフマン一神信仰をとなえるところから、プロテスタント的普遍主義やユニタリアンなどとの親和性が強い。その意味で、一方で普遍主義的な傾向をもちながら、ヒンドゥー至上主義にも傾いている。のちに述べるように、アーリヤ・サマージは一時神智協会と活動をともにしていた時期がある。のちに両者を分ける要因はこの普遍主義の中のローカリティなのであった。

### 3 大文字の宗教

はじめにも述べたように、インドの宗教ナショナリズムが大きな影響力を持つにいたる過程で、マックス・ミュラーの宗教思想と神智協会の思想および人的ネットワークが大きな要因となった。ここでは、手はじめに、マックス・ミュラーのとくに普遍主義的な「比較」の方法論を、インド側でどのように受け止め、さらに展開していったかについて、マックス・ミュラーの比較の方法論とヒンドゥー的普遍主義、神智協会とマックス・ミュラー流の比較、そして同様に普遍主義的な立場をとりながら、のちにはげしく対立するようになったヴィヴェーカーナンダと神智協会との関係についてやや詳細に述

べる。

### 3.1 ミュラーとヴェーダーンタ

マックス・ミュラーは、インドのヴェーダあるいはヴェーダーンタ哲学を至上のものとして高く評価していた。インド古代宗教への関心は、ミュラーの宗教科学の重要な触媒であった。インド宗教研究が、宗教の起源および初期段階の再構成を可能にしてくれるものだったからである [van den Bosch 2002: 363]。ただし、ここではヴェーダもヴェーダーンタにも区別はなく、もともとインドにあったヴェーダやその最奥義としてのヴェーダーンタ（ウパニシャッド）よりもさらに広い概念である。キングが指摘しているように、それはコールブルック（Henry Thomas Colebrooke, 1765-1837）以降のオリエンタリスト的再編をへたヴェーダーンタである [King 1999: 118-142]。

この西欧出来のヴェーダないしヴェーダーンタは、いわゆる「ネオ・ヒンドウイズム（Neo-Hinduism）」の理論的中核である。その「宗教」的なイデオロギーは共通して「新ヴェーダーンタ哲学（Neo-Vedanta Philosophy）」とよばれる近代主義的、プロテスタント的な「哲学」が基本になっている。こうした近代的「改革宗教」は、スリランカにおいては「プロテスタント仏教（Protestant Buddhism）」などとよばれ、ナショナリズムと深く結びついている。これは『ヴェーダ』を『聖書』のように、「ヴェーダーンタ」を「哲学（Philosophy）」のように扱おうとする西欧キリスト教モデルのインド版である [cf. King 1999]。

ミュラーはさらにヴェーダーンタへの関心を共有していたインドの宗教改革運動にも関心を持っていた。とくに、ブラフモ・サマージのラーム・モーハン・ローイとケーシャブ・チャンドラ・セーン、アーリヤ・サマージのダヤーナンダ・サラスワティなどに注目している。ミュラーの関心は「永遠の真理 Eternal Truth」の探求にあり、その意味で、ラーマクリシュナの真理への道、真の宗教者などの考え方に共鳴し、またヴェーダの宗教を至上とする思想にも傾倒した。ここからスワミ・ヴィヴェーカーナンダとの交流を深め、晩年にはラーマクリシュナに関する著書も出版している。また、寡婦の地位の問題、幼児婚など社会問題についても関心を持ち、積極的に発言している [van den Bosch 2002: 140-1]。

万国宗教会議の意義は、宗教の実体化を進めただけでなく、そこから「比較」という方法が支配的になったところにある。そのモデルを提供したのはいうまでもなくマックス・ミュラーである。万国宗教会議の当時70歳になっていたミュラー自身は、その趣旨に大いに賛同し、すべての宗教、哲学を通観する真実が、「比較」によってもたらされることを強調する。万国宗教会議のメンバーであったシャーマーホーン（M.K. Shermerhorn）にあてた手紙では、これからの真の宗教、人間教（the religion of humanity）は、過去のすべての宗教の完成形であり、「すべての宗教は……同じ目的をもち、天と地

をつなぐ連鎖であり、まったく同じ手で保持されている。」と述べている。

ミュラーはすでに、神の遍在が、「バガヴァッド・ギーター」の一節、「他の神格を信奉し、信仰を具えて祭る者、彼らもまた……われをこそ祭るなれ……」(9:23)を想起させると考え、「将来のまことの宗教つまり人間教 the religion of humanity はすべての過去の宗教の達成である」、「すべての宗教は同じ目的をもち、すべては天と地をつなぐ連鎖でむすばれ、ひとつの同一の手で保持されており、また保持されてきた」、とする。ミュラーは人類の宗教がナンセンスなものであることを認めた上で、真の人間寺院 (Temple of Humanity) は、神を精神、真実、人生の名のもとに信仰する人びとによって個別宗教の貴重な礎石からつくりあげられたものである、とする。こうした構想は一見してコントの「人類教 (Religion de l'Humanité)」の影響を受けていることがわかる [van den Bosch 2002: 137-8]。

一方、ヴィクトリア・ウェルビーへの手紙では、人類の諸宗教はナンセンスの固まりであるが、「比較研究の大いなる喜びは、他者の中に自分自身を見いだすことである」として、「比較」研究の根本的な意義について指摘している。そして、浄土真宗が派遣した留学生、南條文雄に宛てた手紙では、おもてむきはことなっているさまざまな宗教の異質性にとらわれた方法論ではなく、「さまざまな宗教に共通する真実を見いだすことの方がはるかに意味がある」とも述べている [van den Bosch: 138, 364-5]。ただし、ミュラー自身はすでにべつの予定が入っていて、会議に参加することはなく、「ギリシア宗教とキリスト教」という題の、手紙による紙上参加であった (“Greek Philosophy and the Christian Religion” (letter to the World Parliament of Religions, Eastern 1893) [Barrows 1893: 935-6; Hanson 1893: 216-9]。

ミュラーは主催者のボニーが強調する「普遍的同胞愛 Universal Brotherhood」の理念の探求を推進したいと考えていた<sup>8)</sup>。そして、比較研究によって導き出された共通性は、将来にわたってはあくまでもキリスト教のよりよき再生へとつながるものととらえられていた [van den Bosch 2002: 363]。ミュラーが望むのは、単なる改革でなく、「宗教とくにキリスト教の完全なる復活」であり [Hanson 1893: 215]、シカゴ宗教会議も、三位一体についてニケーア公会議 (325年) 後の、反ニケーア的な純粋で原初的なキリスト教の蘇生復興をめざす動きとも理解される [ibid.: 219]。ミュラーにとってインド宗教は、パウロ時代のキリスト教より純粋性を保っており、キリスト教はこのインド宗教と対面することにより、より純粋なかたちで再生できると考えていた。要するに、ミュラーが万国宗教会議にもとめていたものも、究極的にはこのキリスト教の再生にあったのであり、それはまた、ミュラーの比較研究の学問的限界をも示している。

### 3.2 神智協会と比較

神智協会にとって「比較」は、1896年に整理された綱領中の主要な目的の一つにあげ

られている。「2. 比較宗教, 哲学, 科学の研究を促進すること (To encourage the study of Comparative Religion, Philosophy and Science.)」。また、マダム・ブラヴァツキーの『神智学の鍵』(The Key to Theosophy, 1889)にも「比較」は重要な方法であることが示されている。マダム・ブラヴァツキーにとって、「永遠の真理に基づいた普遍の倫理体系のもとに、あらゆる宗教, 宗派, 国民を調和させる」ことが神智協会の見果てぬ夢であるが、では「世界のあらゆる宗教はただ一つの同じ真理に基づいていることを、何によって証明するのですか」と問われて、「宗派の比較研究と分析によります。昔は、“智慧の宗教”はどれも同じでした。……古い宗教はすべて、それよりも前にただ一つの神智学のあったことを示しています」と答え、さらに「一つの宗教の扉を開く鍵はすべての宗教の扉を開く筈である」というワイルダー博士の言葉を引用している [『神智学の鍵』: 14]。

ここでの「比較」が、マックス・ミュラーの影響のもとにあり、ヴィヴェーカーナンダの方法に近いことは明らかである。そこには、個別宗教を超越した唯一の真理への希求がみえてくる。しかし、オールコット、ブラヴァツキーとマックス・ミュラーとの個人的な関係はかならずしも良好なものではなかった。ブラヴァツキーとオールコットのいわゆる「神智学の双子 (Theosophical Twins)」は、当人が好むと好まざるとにかかわらず、マックス・ミュラーをアカデミックな擁護者であるとしてしばしばその見解を引用していた。オールコットは1888年にオックスフォードのミュラーを訪ねていろいろ質問をしたが、マダムのほうはニアミスをおかしている。そのときすでにミュラーはマダム・ブラヴァツキーのインド宗教への知識が非常に貧しいものであることを見抜いており、ミュラーの目にはマダムがミュラーから逃げているように映っていた。とくにその密教理解は、ミュラーが理解する崇高なインド宗教をおとしめるものに見えたようである [van Olst 2006]。

マックス・ミュラーは、神智協会の運動を看過できず、1893年にはそれが東洋の宗教に基づいているとする主張に反駁する論文を公刊した [オッペンハイム 1992: 214]。そこでミュラーは、神智学のいわゆる「太古の叡智」には、「容易に入手できるバラモン教や仏教の書物に、その出典が発見できないものは一つとしてなかった。ただ、すべてが混乱し、誤解されているだけである。マダム・ブラヴァツキーの密教とは何かと問われれば、誤解され、曲解され、戯画化された仏教であると答えるだろう」ときびしく批判している [オッペンハイム 1992: 215-6]。また同じころ、マダム・ブラヴァツキーはインド宗教をほとんど理解しておらず害毒を流しているだけだ、あるいはサンスクリットができないうえにヴェーダーンタ哲学と仏教の違いもわかっていないようだ、などとも指摘している [van den Bosch 2002: 160; Chaudhuri 1974: 327-8]。

こうしたミュラーの警告にもかかわらず、神智協会の活動はイギリスなどで広く受け入れられていた。そして、1895年には「不幸なことに、多くの人びとがインドを称賛す

るのは、誤ってそういわれている愚かな「密教 (Esoteric Buddhism)」と神智学だけである。このような不条理というより欺瞞が許されているのはまことに残念である」とミュラーをなげかせている。ミュラーは神智協会への撲滅運動 *crusade* を止めず、かわりにヴィヴェーカーナンダの手で普遍宗教化されたラーマクリシュナのヴェーダーンタ哲学を引き合いに出してこれを称賛していったのである [van den Bosch 2002: 160-1]。

神智協会はもともと欧米からインドへの関心を背景にしながら、次第にインド・ナショナルリズムとの関係を深めていった。アニー・ベサントはアイルランド出身で、はじめフェビアン協会に加わったりしていたが、1889年にロンドンで協会の活動に加わり、91年にアメリカにわたる。93年の万国宗教会議では代表団長をつとめた。その後すぐにインドにわたり、旺盛な活動を続けた。

そのベサントは、万国宗教会議における諸宗教の「比較」に刺激をうけて、みずからも大宗教の「比較」を行っている。ベサントは、万国宗教会議ののちにスリランカを経由して初めてインドに上陸し、クリスマスのころにはアダヤールの神智協会本部を訪れている。翌94年はイギリス、オーストラリア、アメリカなど世界中を回って精力的に講演活動を行った。このころ、マダム・ブラヴァツキー没後の混乱がおり、マダムの正嫡を自認するアメリカ神智協会が結成されようとしており、そのほかの地域でも多くの協会員が離反していた。さらに、ベサントのよき協力者であったリードビーター (Charles Webster Leadbeater) の男児虐待事件なども混乱に拍車をかけた。

ベサントは、万国宗教会議における大宗教間の共通性に関心をもち、またアメリカにおける東洋宗教に対する関心を刺激し、「比較宗教」という学問分野への関心の高さをみてとっていた。そこで、1896年の年次大会では、ヒンドゥー教、ゾロアスター教、仏教、キリスト教について4回の講演を行っており、その成果は翌97年に『4つの大宗教 (Four Great Religions)』として出版された。1901年には第2シリーズとして、イスラーム、ジャイナ教、シク教それに神智学が取りあげられた。はるか下って1966年神智学をのぞいて2巻のシリーズの成果が集成され『7つの大宗教 (Seven Great Religions)』にまとめられた [Chandler 1996: 101]。

一連の講演のなかでベサントは、聴衆に対してそれぞれの宗教に霊的な価値を認めるよう促し、世界の諸宗教の偉大な美点と通低する統一性を示し、そして神智学がすべての宗教から抽出されたものであることを説明した [Chandler 1996: 101]。そして、諸宗教の表面的な違いを超えた統一性は、その霊的真理 (spiritual truth) から生ずるといふ。ベサントは、一つ一つの宗教についてその特徴をあげるとともに、それらに通低する一つの源泉から生まれたもので、「いずれの宗教も神の光のひとつの色のついた光線であるが、すべての宗教の統一体のなかに真の白い光が見える」といふ [ibid.: 102-3]。ベサントは、「比較」宗教とアジア研究の先駆者として、世界諸宗教の表面的に異なる表現のなかに現れている特殊性のなかの普遍性を探求したのである [ibid.: 104-5]。

こうした超越志向の「比較」宗教への志向性は、シカゴ万国宗教会議をはさんでのちに南アジア・ナショナリズムの主導的な立場に立つアニー・ベサントとアナガーリカ・ダルマパーラにとってはそれぞれヒンドゥー教、仏教の優位を示すための方法へ、さらに政治的な方向へ次第に転じていった。こうして抽象的な超越原理を導き出すための「比較」は、次第に特定の「宗教」の他の諸宗教への優越を示す方法へとかわっていった。それはある意味で、この地域のナショナリズムの成熟を示す出来事であり、それぞれの目標がより具体的になってきたことを示している。

### 3.3 ヴィヴェーカーナンダと神智協会

ヴィヴェーカーナンダも比較について、「宗教とは何か、さまざまな宗教の性格についての信念、さまざまな信条の関係、などについての思想は、偉大な比較文献学者（マックス・ミュラー）が確立した宗教の科学の基本的な前提に負っている」[Brekke 2002: 21]と述べている。ヴィヴェーカーナンダはマックス・ミュラーの理論を学んでいただけでなく、1896年にはイギリスでマックス・ミュラーに協力してラーマクリシュナについての資料を提供したという深い関係もあった [ibid.: 21]。そして、ヴィヴェーカーナンダがシカゴで見たものは、マックス・ミュラー流の宗教の科学が支配している実情であった [ibid.: 24]。

ヴィヴェーカーナンダの「比較」はマックス・ミュラーその人もさることながら、キリスト教とヒンドゥー教さらにはイスラーム、仏教などを対照したトレヴェリアン (Sir Charles Trevelyan, *Christianity and Hinduism Contrasted*, 1881) のほうにより多くを負っているという。トレヴェリアンはこれらの宗教を序列付けているが、そのなかでヒンドゥー教はもっとも批判の対象となっている。マックス・ミュラーの科学的方法とは別に偏見に支配されたトレヴェリアンのほうが一般受けするし、ヴィヴェーカーナンダの思想自体トレヴェリアンほど無節操ではないにしても、マックス・ミュラーよりはトレヴェリアンに近かったという [Brekke 2002: 23-4]。

ブレккеは、こうしたヴィヴェーカーナンダの思想そのものは基本的に聖書にその淵源があるという。つまり、“That was the true light, ....”は「もろもろの人をてらす眞の光ありて、世にきたれり」(ヨハネ福音書1:9) “The one light that lightens the sects and creeds”はルカ福音書2:32の「異教徒をてらす光 (A light to lighten the Gentiles)」からきているというのである [Brekke 2002: 25]。ちなみに、Gentilesとヨーロッパからのヒンドゥー教についての初期の表現“Gentoo”とは同一語源である。

ヴィヴェーカーナンダにとって比較宗教は中立的な営為ではない。それは未来の宗教の実現可能な原理を探求するための第一歩である。さまざまな宗教の比較から総合化が可能であり、それは科学的方法の核心だという。そして、総合化から宗教の共通の精髓(本質)に達することができ、ついには吟味された宗教を超えたひとつの宗教に到達する

ことができるというのである。そして、この問いへの回答もすでに用意されており、それこそがアドヴァイタ（不二一元論）ヴェーダーンタ哲学だということになる。ヴィヴェーカーナンダにとって「比較」は、すべての諸宗教を凌駕するアドヴァイタ・ヴェーダーンタ哲学の優位性を示すための手段だったのである。その意味で比較宗教学者マックス・ミュラーは、ヴィヴェーカーナンダにとってはヴェーダーンタ主義者だということになるのである [Brekke 2002: 25]。

ヴィヴェーカーナンダは、最初にふれたように1893年の万国宗教会議にさいして神智協会の援助を求めたことがあった。当初の予定が変更されたことを知らなかったヴィヴェーカーナンダは経済的に困窮し、旧知の神智協会に助けを求めたのである。「あわてて、彼はあたたかい友情を示していたインドの神智協会の援助を求めた。しかし、援助を受けるには協会の信条に同意しなければならないと告げられた。彼はその教義をほとんど信じていなかったので援助を拒んだ」[ニキラーナンダ：130]。つまり、ヴィヴェーカーナンダは1893年の時点ですでに神智協会の教義に対して否定的であったことがわかる。

ただ、ヴィヴェーカーナンダは神智協会を完全に拒否していたわけではない。万国宗教会議のあと1895年に初めてイギリスを訪れたが、このヴィヴェーカーナンダを招待したのは、当時ちょうど脱会したあとではあったが、もと神智協会のヘンリエッタ・ミュラー (F.Henrietta Müller) とスターディ (E.T.Sturdy) であった [Beckerlegge 2000: 145-6]。また、1896年ロンドンで神智協会の規約が改正になったとき、ベサント夫人とならんでヴィヴェーカーナンダは「バクティ」についての記念講演を行っている [Olcott ODL V: 6-53]。ただ、ヴィヴェーカーナンダはベサントの招待に応じた理由を、あらゆるセクトに対する共感を示すためだと述べている。

じっさいヴィヴェーカーナンダはみずからの「ヴェーダーンタ哲学」に「教育」されようとしないう神智協会に対し、一貫して厳しい見方をしていた。とくにアニー・ベサント一派に対してはきわめて強い非難を行っている [Beckerlegge 2000: 160-1, CWSV, V: 112]。つまり、「現代神智学はベサント夫人のものである。ブラヴァツキーイズムもオールコットイズムも後景に退いているようである」というのである [CWSV, IV]。

1897年に欧米滞在をおえてインドに帰国し、人びとに熱狂的に迎えられたヴィヴェーカーナンダは、オールコットの支援の申し出をよそに、オールコットをはじめベサントそして協会に悪意をもって敵対するようになった [Olcott ODL V: 128-9]。その具体的な内容は寡聞にしてわからないが、とくにオールコットはヴィヴェーカーナンダからベサントへの攻撃がじつに品のないものだったと記している [ibid.: 136]。ただ、間接的ではあるが、『スワミー・ヴィヴェーカーナンダ全著作集第4巻 (The Complete Works of Swami Vivekananda/Volume 4/Writings: Prose)』のなかにヴィヴェーカーナンダによる神智学について大いに批判的な記事があって (Stray Remarks for Theosophy IV : 317-



9), ヴィヴェーカーナンダの神智協会へのスタンスを思わせて興味深い。この記事のなかで神智論者が25周年を迎えたとあるからおそらく1900年前後のものと思われる。

ヴィヴェーカーナンダはそこで、「心霊主義の通語ジャーゴンのかわりに2つ3つのサンスクリット語をつかって、アメリカ心霊主義をインドに接ぎ木した」神智学はベテン(humbug)であり、マックス・ミュラーやエドウィン・アーノルドなど西欧社会の人間の心をつかんだだけであったという。そして、「ヒन्दゥーはこの暗黒時代(カーリー・ユーガ)にあってもアメリカとロシアの死霊など必要としてはいない」[CWSV, IV], あるいは、「インドはすでにラーマクリシュナのものであり」, ヴィヴェーカーナンダがまとめあげた純正ヒन्दゥー教(purified Hinduism)のためにある[CWSV, VII: 506, Beckerlegge 2000: 60], などと普遍宗教論のチャンピオンと讃えられた人とも思われない発言を連発している。

## 4 アーリヤ主義

マックス・ミュラーがインド・ナショナリズムに与えたもう一つの大きな要素は「アーリヤ」概念である。マックス・ミュラーは、ウィリアム・ジョーンズ卿(Sir William Jones, 1746-94)にはじまり、フリードリヒ・シュレーゲル、フランツ・ボップ、ヤコブ・グリムなどが賞揚したインド・ヨーロッパ諸語の共通性を、「アーリヤ」概念によって体系化した[ポリアコフ 1985: 249-265; van den Bosch 2002: 195-201]。ミュラーのアーリヤ概念についてはすでに多言を要しないが、これはインドのサンスクリット語の古層と目される「ヴェーダ」の言語とイランのゾロアスター教の聖典「アヴェスター」の言語との類似性、さらにはギリシア語との類似性をもとにしたあくまでも「語族」概念である。しかしそれは「人種」概念と誤解され、ナチス・ドイツの反ユダヤ主義を支える強力な歴史的現実的意義を持った。その元兇と目されるのがマックス・ミュラーである。ミュラーは、Philologyの常道にしたがって、宗教文献としてのヴェーダ、アヴェスターの言語をもとに語族そして人種概念を導き出しているが、自身その波紋の大きさに驚くことにもなった[Chaudhri 1974: 311-3]。

### 4.1 マックス・ミュラーのアーリヤ概念

マックス・ミュラーがはじめて明確に「アーリヤ」概念に言及しているのは1853年のことで、それまでなにかと面倒を見てくれていた友人フォン・ブンゼン男爵にあてた手紙において、「わたしはつねにインド-ヨーロッパ語族 Indo-Europeanではなくアーリヤ語族 Aryaをつかい、イラン語族はペルシア語とメディア語のみにつかいます」と述べているくだけである[van den Bosch 2002: 204]。ミュラーはここで、言語が独立した領域を形成していること、そして「アーリヤ」を人種概念ではなく、あくまでも言語概念

としてインド・ヨーロッパと同義でつかっていることを明言している。ただ、ミュラー自身、ロバート・ノックスの生物学的人種理論とは明確な区別をしておらず、言語と人種を混同されても仕方がないようなあいまいさをもっている。そしてむしろその部分が一人歩きしていったことはいなめないようである [ibid.: 204-7]。

さらに1860年ごろには、「私はアーリア (アーリヤ) という用語をインド-ヨーロッパという意味で用いた責任者であり、またこの用語がドイツではイギリスやフランスにおけるほど一般に受け入れられていないので、これを使用することが正当なことを示すために、以下いくらかの考察を試みよう」とも述べている。さらにマックス・ミュラーは「アーリヤ」と似た用語として、「Indo-German (インド-ゲルマン)」、「Indo-European (インド-ヨーロッパ)」、「Japheth (ヤベテの)」、「Sanskrit (サンスクリットの)」、「Mediterranean (地中海の)」などさまざまな候補をあげていたという [ポリアコフ 1985: 264-5]。

マックス・ミュラーの言語概念としての「アーリヤ」は、いうまでもなく「比較」研究のたまものである。ミュラーは言語分類について二つのタイプを区別していた。ひとつは系譜論的な分類であり、類似性は共通出自に求められる。いまひとつはフンボルトが発展させた形態論的な分類であり、これは類似性を根拠としている。アーリヤに関しては、比較に基づいて一つの共通の起源をもつものとされ、それはセム系言語とは異なった出自であるという。こうして、アーリヤ概念はさらに、アーリヤ祖語の研究へと発展する。現在でもコーカサス地方にインド-ヨーロッパ祖語を捜そうとする研究が続いている [van den Bosch 2002: 217]。

もともとアーリヤという言葉はサンスクリットから来たものとされ、またドイツ・ロマン主義の時代にインド熱が大流行したおり、シェリングの原言語 (祖言語 *Ursprache*) 概念、フィヒテの原民族 (根源的民族 *Urvolk*) などと共鳴して、「アーリヤ人種 (Aryan Race)」、「アーリヤ民族 (Aryan Nations)」、「アーリヤ文明 (Aryan Civilization)」など、表現があいまいなままに一般化していった。

これについてヘンリー・メイン卿は、すでに1875年、言語理論が人種理論を生みだし、少数者を排除しみずからの優位を主張する風潮や、汎ゲルマン主義、汎スラヴ主義のような政治イデオロギーがひろがっていることに警告を与えている [van den Bosch 2002: 202-3]。こうした言語概念から人種概念への転換とドイツ・ナショナリズムの危険性についてははやくから指摘されていたにもかかわらず、ゴビノー (Arthur de Gobineau, 1816-82) などを通じて一人歩きし、のちのナチスの人種理論につながったことは周知のことである [van den Bosch 2002: 203; ポリアコフ 1985]。

次第に誤解に基づく人種理論がヨーロッパ中で流行しているのをみて、マックス・ミュラーはのちに次のように述べて、みずから火消しにやっきとならざるを得なかった。

「わたしがアーリヤというときは血でも骨でも髪でも頭蓋骨でもなく、ただアーリヤ系言語をつかう人びとをさしているだけであることを何度も何度も繰り返し明言してきた。アーリヤ人種、アーリヤの血、アーリヤ的な目、髪などという民族学者は、長頭辞書だの短頭文法だのというような言語学者にひとしいひどい罪つくりである。」

“I have declared again and again that if I say Aryas, I mean neither blood nor bones, nor hair, nor skull; I mean simply those who speak an Aryan language... to me an ethnologist who speaks of Aryan race, Aryan blood, Aryan eyes and hair, is as great a sinner as a linguist who speaks of a dolichocephalic dictionary or a brachycephalic grammar.” (Max Muller, *Biographies of Words and the Home of the Aryas*, 1888, p.120).

しかし、異者排除の傾向はヨーロッパのみならず、世界へと広まっていった。19世紀末の北インドでは、同様の政治イデオロギーが大きく発展をとげる。そこでは、改革主義としての「アーリヤ・サマージ」がとくに、マックス・ミュラーの概念をアーリヤ人の優位性を説く人種イデオロギーにねじまげて利用したのである [van den Bosch 2002: 203]。また、スリランカにおいては、多数民族シンハラとインドを故地とする少数民族タミルとを差異化するために、仏教徒シンハラをアーリヤ人種と定義し、その人種の優位性を説くことになる。ここは、人種理論が宗教理論と一体となり、生得的な優劣関係へと読み替えられている。これを推し進めたのは、神智協会とも関係の深かったアナガリーカ・ダルマパーラであった [ibid.: 159-61]。

## 4.2 ヒンドゥー教と仏教

インドにおいてミュラーの「アーリヤ」理論に大きく影響されたのは、当然ながら、アーリヤ人種の優位性を強調し団体名にもうたっているアーリヤ・サマージのダヤーナンダ・サラスワティである [van den Bosch 2002: 202-3]。ミュラー (1823年生) とダヤーナンダ (1824年生) は同世代であるが、2人は直接会ったことはなかった。しかし、2人はよい友人だったという。この2人をつないでいたものは「ヴェーダ」への関心であり、ともにその生涯をヴェーダ研究、ヴェーダ註釈にささげた共通性がある。そしてダヤーナンダはミュラーのヴェーダ理解の誤りを正したりもした。

ダヤーナンダはたとえば、その著作のなかで、ヴェーダ宗教の優位性についてつぎのような主張を行っている。

- a) ヴェーダ宗教のみが真実にして無謬であり、神の啓示によるものである (SP, 283-284, 288, 849),
- b) ヴェーダ宗教のみが世界にあまねく広がり5000年来信仰されてきたものである (SP, 385),
- c) 現存するすべての宗教はインドに起源をもちヴェーダから派生したものである (SP, 385, 387-388),
- d) ほかの諸国にひろまっているすべての科学をふくむすべての知識はインドからおこり、はじめエジプトへ、さらにギリシアへ、そこからさらにヨーロッパへ、そして最後にアメリカ

その他の諸国に広まった (SP, 284, 391),  
 e) アーリヤ人はマハーバーラタ戦争まで全地を統治支配しヴェーダ宗教を信じていた (SP, 385, 387-389)。

しかし、マックス・ミュラー自身は、初期の改革家のうちダヤーナンダよりブラフマ・サマージの方を高く評価していた。ブラフマ・サマージは、ミュラーの「合理的宗教 (rational religion)」の思想に近かったが、ダヤーナンダはヴェーダに純粹ヒンドゥー教の起源を熱心に探求しようとしたので、普遍主義的なミュラーのヴェーダ解釈とはすれ違いがおこった。ミュラーはダヤーナンダがあまり英語に関心がなかったことを批判し、英語を知れば「粗野な思想」から抜けだせるのに、その芽を摘んでいることをなげいている。ファン・デル・フェールも指摘しているように、Philology はヒンドゥー改革に中心的な役割を果たすとともに、ドイツにおける事情と同じようにナショナリスティックな目的に貢献したのであり、それはミュラーとダヤーナンダの立場の違いにも通じている [van der Veer 2001: 117]。

先に述べたように、神智協会とアーリヤ・サマージはともに1875年に設立されたが、すでに1877年から両者の関係が結ばれていた。両者は普遍宗教を求めつつも、ヴェーダを中心とする(新)ヒンドゥー教の優位を認める点で一致したが、一点問題だったのは、神智協会が「奇蹟わざ (Miracle Working)」を行っているというところにあった。ダヤーナンダはこうした「異教 (Heathen)」的な所業を哲学学習や内的な霊的力などに比べて著しく劣るものとして徹底して排除した。オールcottはその論理の正当性は重々認めながら、大衆はどこでも哲学が嫌いで脅威 (奇蹟) を求めているのだとして理解を請うた。また、オールcottの側からはアーリヤ・サマージは「新しいヒンドゥー教派」であると当初から受け取っていた。こうした両者のすれ違いは最後まで残り、とくに1878年8月にアーリヤ・サマージ側から神智協会に対して詳細な綱領が示されたときの神智協会側の当惑は大きく、むしろ協会としての独立性を保とうとの合意を確認したほどであった。しかしこうした不協和を抱えながら両者の関係はその後数年間続き、アーリヤ・サマージ側には神智協会を通じてアメリカでの活動の幅が広がり、神智協会はアーリヤ・サマージによってインドでの箔付けを得たという積極的な意味はあったのである [Ransom 1938: 115-122; Campbell 1980: 77; Olcott ODL I: 398]。

じっさい両者の亀裂が決定的となったのは、1880年のオールcott、マダム・ブラヴァツキーのスリランカ訪問と仏教への肩入れであった。1882年5月ダヤーナンダは突然、神智協会がヴェーダに帰依するのではなく仏教に改宗しようとしている、という理由で2人を公然と批判し始めた。ここで両者は同じように普遍宗教を目指しながら、あくまでもヴェーダ優位を貫くアーリヤ・サマージと、もともとアマルガム的な神智協会とのあいだに埋めがたい温度差のあることが歴然と現れたのである。こうして両者の協調関

係が破談になるとともに、ダヤーナンダ自身翌1883年に亡くなって、完全に関係が切れてしまうのである [Ransom 1938: 115-122]。

ここで明らかになったのは、アーリヤ・サマージの徹底したヴェーダ中心の普遍宗教構想であり、その意味でのちのヒンドゥー・ナショナリズムと深いつながりができるし、また世界のヒンドゥー諸団体にとっての「本家ヒンドゥー教」のモデルとなっている [Jaffrelot 1999]。一方神智協会は、特定の信仰に偏ることなく、抽象的な意味でのアマルガムの普遍宗教への志向が強い。それだけに各方面に多元的な影響を及ぼしたが、本家本元は次第に影響力を失っていった。その影響はむしろ仏教の側に強く残っていった。こうして、ナショナリズムとの関係のなかで、ヒンドゥー教と仏教とのあいだの亀裂は埋めがたいまでに大きくなっていった。ここでウェーバーとは似ても似つかないおよそ小さなスケールで「ヒンドゥー教と仏教」との比較が意味をもってくるのである。

#### 4.3 アーリヤ主義とスリランカ仏教ナショナリズム

マックス・ミュラーへの誤解に由来する「アーリヤ主義」は、スリランカの仏教ナショナリズムを主導したアナガーリカ・ダルマパーラにさらに強く現れている。ダルマパーラはヴィヴェーカーナンダと同じようにマックス・ミュラーの影響を受けているが、その思想形成にはマダム・ブラヴァツキーとオールコットのフィルターが強くかかっている。とくに、マックス・ミュラーのダルマパーラへの影響はむしろ「アーリヤ」概念の方が大きかった。また、若いころマダム・ブラヴァツキーらの影響下にあったダルマパーラは、仏教をめぐるこの2人とは次第に離れていった。そして、1890年代後半にはとくにオールコットとダルマパーラの間には大きな溝ができ、互いに厳しい批判の応酬に発展するにいたった。それはダルマパーラの仏教至上主義とでもいうべきナショナリズムとオールコットとの温度差に由来し、またその強硬な姿勢は普遍主義者ヴィヴェーカーナンダとの間を割く要因にもなった。これらの人びとは、たがいにある種普遍主義を標榜しながら、その社会政治的環境によって相対的なポジションの違いが拡大固定され、ヒンドゥー教と仏教との対立関係として整序されていったのである。

アナガーリカ・ダルマパーラ (Anagarika Dharmapala, 1864-1931) 本名ドン・デイヴィッド・ヘーワーウィタラナ (Don David Hevavitarana) は、1880年にコロomboでオールコット大佐の講演会が開かれたとき聴講者として会場にいた。ドン・デイヴィッドは1864年に農民カースト、ゴイガマの大工の子としてコロomboに生まれた。コロombo、ベター地区のオランダ系女子学校、カトリック学校を経て11歳から英国系のミッション・スクールに転じた。プロテスタント的教育をうけて聖書にも親しんだのち、ほかのエリートと異なり、みずからの「ルーツ」をもとめて仏教の伝統に目覚めていった。

ダルマパーラは、1880年にスリランカを訪れたオールコット、マダム・ブラヴァツキーとの対話から目覚め、祖父がコロombo仏教神智協会会長だったこともあって急速に神智

協会との関係を深めた [Obeyesekere 1979: 294-301; cf. Malalgoda 1976]。1891年にブツダガヤーを訪れたとき寺院がシヴァ派神職に委ねられていたことにショックを受け「大菩提会 (Mahabodhi Society)」を組織して仏教再興へと邁進するようになる。1893年の万国宗教会議には「大菩提会」の代表として参加した。さらに1895年には、黄衣をつけてアナガーリカ・ダルマパーラ (出家・護法) を名乗るようになる。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」が誕生した。これは、スリランカ仏教にとっては、歴史的な大事件である [Bond 1988]。

ダルマパーラは1902年に、「この光輝く美しい島は野蛮なヴァンダル人がもたらした破壊まではアーリヤ系シンハラ人によってパラダイスにされていた。キリスト教と多神教は動物の殺害、泥棒、売春、嘘と飲酒などの俗悪な習慣に対して責任がある」と述べている。そして、仏教僧侶が記した「南傳大藏經」のなかの『大王統史』史観を引用して、「シンハラ・アーリヤ」の栄光をしめすために仏教王ドゥッタガーマニー (ドウトウギヤムヌ) がタミル系のエラーラ王を駆逐した故事を強調している。このドゥッタガーマニー伝承は1980年代からのスリランカの民族紛争のさいに、シンハラ・ナショナリストからくりかえし取りあげられた。また、「アーリヤ神話」はダルマパーラをうけたかたちで、1956年のバンダーラナーヤカ政権の「シンハラ・オンリー」政策のさいに具体化されていった [杉本 1998]。

ダルマパーラは、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ることになる [Obeyesekere 1972: 73]。これは、シンハラ〈文化〉そのものともいえた「仏教」(仏法, Budhasasana) が、実体性をもち自立した〈宗教〉としての「仏教」(Buddhagama) となったことを意味している [Obeyesekere 1979: 293-5]。ダルマパーラは日露戦争後に日本を訪れ、アジアからの反ヨーロッパ的民族主義の連帯をはかるが、その活動は仏教界の一部に共感を与え、現在でも「大菩提会」と深く提携したパリー仏教研究が進められている。さらにダルマパーラの活動は、1956年の佛陀入滅2500年を祝賀する雰囲気の中で大々的に復活し、基本的に「プロテスタンティズム的倫理」にいろどられた近代的な装いの「シンハラ仏教」が再び脚光を浴びることになる。

ダルマパーラの反ヒンドゥーとしての仏教というスタンスは、インドの不可触民解放運動の指導者アンベードカルに通ずる点がある。アンベードカルは1956年にヒンドゥー・カースト社会のなかで差別をうけていた不可触民のマハール・カーストを、脱ヒンドゥー化するために仏教へ集団改宗させた。アンベードカルは仏教への関心には、マダム・ブラヴァツキー、オールコットおよびダルマパーラからの影響が大きかったといわれる。オールコットの仏教への関心は反キリスト教的ではあったが反ヒンドゥーではなかった。しかしダルマパーラは反ヒンドゥー色を持ち、カースト差別反対を旨とするアンベード

カルにとって仏教はまさに「非ヒンドゥー」としての価値をもっていたのである [LeVine & D.N.Gellner 2005: 9-10]。

アンベードカルがマハール・カーストを率いて仏教に改宗するについては、オールコットとダルマパーラの指導のもと1898年にマドラスで創設されたドラヴィダ仏教協会 (Dravidian Buddhist Society, Southern India Sakya Buddhist Society) の存在が一つの参考になった。オールコットはインドのカースト制に反対しており、カースト差別からのがれるためにはヒンドゥー教を離脱してカースト制を否定している仏教に改宗すべきであると主張していた。さらに、タミルナドゥの不可触民は本来仏教徒であったという独自の議論も行ってた。オールコット自身は創設の翌年1899年に手を引いてしまったために協会は立ち行かなくなった。ただ注目すべきは、ここでも仏教はアーリヤ・ダルマのうえに築かれ、アーリヤ人によって広められ、アーリヤ人がアーリヤ人に対して説法を行った「アーリヤ宗教」である、とその「アーリヤ」性を強く主張していることである [Prothero 1996: 139-41; LeVine & D.N.Gellner 2005: 9]。

一方、オールコットとダルマパーラとの間にも、ヒンドゥー教に対するスタンスのとり方で微妙な違いがあった。ダルマパーラがインド仏教を再建しようとして戦闘的な方向に向かったのに対して、オールコットはマダム・ブラヴァツキーの引きもあって仏教よりも神智学の普遍主義をとり、インドに帰ってヒンドゥー教、ゾロアスター教 (パールシー教) はてはイスラームの改革にまで言及している。1893年の万国宗教会議のころには、仏教に肩入れしつつ反キリスト教ではあっても反ヒンドゥーにならなかったオールコットと、激しい反キリスト教、反ヒンドゥー、さらには反イスラームでもある大菩提会代表としてのダルマパーラとの間の明確な相違が次第に浮き彫りになっていた [Prothero 1996: 134, 141-42; LeVine & D.N.Gellner 2005: 9-10]。

ダルマパーラは仏教とヒンドゥー教とのあいだに基本的な相違点と共通点をともに見いだしていた。しかし両者は決して共存することのできない、そしてそれを望めないものであるとも認識していた。こうして、ヒンドゥー教と仏教との関係についての見解の相違から、オールコットとダルマパーラの間にはすさまじい風が吹き始め、ついに1890年代の半ばからは、互いに激しく対立するようになる [Prothero 1996: 134, 141-42; LeVine & D.N.Gellner 2005: 9-10]。

ダルマパーラは、1893年1月12日の日記でオールコットが大菩提会を批判したことに不快感を表明している。さらに1897年11月9日と98年4月12日の日記でも、神智協会は仏教徒の表現を借用しながらのしあがってきたのであり、その文献は仏教用語であふれているのに、今かれらはそのはしごをはずしてしまった、と協会を強く批判している。一方オールコットは1905年にスリランカのコロンボで仏教の総本山キャンディ (マハヌワラ) の仏歯寺 (Dalada Maligava) に納められている仏歯はでっちあげられた鹿の骨であると暴露してしまい、2人は決定的に離別した [Prothero 1996: 165-7; Olcott ODL VI: 164-

6]。

1907年にオールコットが亡くなったときダルマパーラは、オールコットは仏教徒にはなつたけれど、仏教の根本原理を理解していなかった、すべての宗教が共通の基盤をもつといえるのは話者を無視しているからで、仏教徒にとってはダルマ（仏法）のみが至上の原理である、と記している。さらにくだつて1926年2月20日付けのダルマパーラの友人グナセーカラ氏の手紙には、神智協会がいかにか大菩提会のメンバーを敵視しているかについて「リードビーターとベサントは仏教からすべて盗んでいって自分たちのもののようにとりあげている」とも述べている [Guruge 1965; 775; Prothero 1996: 134, 141-42; LeVine & D.N.Gellner 2005: 9-10]。

ダルマパーラはミッション・スクールに学び、その仏教改革は現世内禁欲主義を旨とするプロテスタント的なイデオロギーに支配されていた。それとともに、敵のイデオロギで自分の伝統を語り敵に対抗する典型的な旧植民地エリート・ナショナリストであった。そのためキリスト教には徹底的な批判を行うが、イスラームに対しても、インドの仏教を滅亡に追いやったかどで徹底的に批判する。シャンカラ<sup>アーディ</sup>（原シャンカラ、9世紀？）がアドヴァイタ・ヴェーダーンタ哲学によってインドから仏教を駆逐したという巷説に対して、ダルマパーラはH・H・ウィルソンの説に従い、シャンカラは仏教に対抗しようとしてはいなかったと主張し、仏教を滅ぼしたのは西アジアから外来のイスラームだったというのである [P.K.Balachandran 2006-05-04 *Daily News*]。

アナガーリカ・ダルマパーラは、ヴィヴェーカーナンダにとっては、オールコットとならぶもう一人の仮想敵である。ヴィヴェーカーナンダとダルマパーラは万国宗教会議のときに初めて出会っている。二人は基本的に同じ方向を向いていたが、ヴィヴェーカーナンダにとってダルマパーラはそれほど大きな存在ではなかった。ヴィヴェーカーナンダは、ダルマパーラの新仏教が神智学と西欧の文献の偏狭な混合物にみえた [Brekke 2002: 53-60]。

ヴィヴェーカーナンダは1896年12月にイギリスを発ち、翌97年1月にインドに帰着いたが、その途次スリランカに立ち寄りコロomboに4日間滞在した。ここでスリランカ仏教界の現状をみてその墮落ぶりにひどく落胆し、仏教への批判を強めたようである。その後インドに帰ったヴィヴェーカーナンダは有名なカルカッタでの講演のなかで神智協会への批判的な見解を述べている。

ヴィヴェーカーナンダのダルマパーラへの批判では、西欧の影響を受けた仏教であることが強調されている。周知のように、ヴィヴェーカーナンダのヒンドゥー教自体同じそしりをうけることがある。その意味で両者はじつはよいライバル関係にあるといえるのかもしれない。その一方で、ダルマパーラはブラフマ・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。スリランカ仏教との関係はオールコットとの関係が悪化してからやや遠のき、とくに1915年の対ムスリム暴動に加担してスリランカから



所払いを命じられ、その活動の拠点はインドに移っていった。とくにインド東部ビハール州の仏跡ボードガヤー（Bodh Gaya, ブッダガヤー）の再建をめざし、さらにはイ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。ちなみに、オールコットがついていけなかったのはまさにここの部分である。

ブラフマ・サマージ第二世代のケーシャブ・チャンドラ・セーンは仏教に深い関心を持っていた。1891年にダルマパーラが大菩提会を創設したときにはこのケーシャブの影響を受けていたとされる [Brekke 2002: 81; Kopf 1979: 252]。ダルマパーラにとって東インドは、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った。その象徴がブッダ成道の地ボードガヤーの荒廃だったのである。スリランカ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。

## 結論 インド・ナショナリズムと外部性

神智協会のオールコット、アーリヤ・サマージのダヤーナンダ、大菩提会のダルマパーラの3者は、当初は同じ「アーリヤ」概念に導かれながら、のちには互いに離反し、激しく対立するようになった。オールコットはダヤーナンダからは仏教にとりこまれた存在に、ダルマパーラからはヒンドゥーに引きずられた存在に、それぞれみられたのである。神智協会は普遍主義に徹しようとして、ヒンドゥー至上に傾いたダヤーナンダにとっても、仏教至上によるスリランカ再生をもくろむダルマパーラにとっても、曖昧な存在として排除されたのである。それは内在する属性の問題なのではなく、比較による関係性、つまり構造的な問題である。

小稿は、南アジア宗教ナショナリズムを根本的に考え直すために、その起源をたずねて、系譜論的に展開を追ったものである。そのさいに、神智協会とマックス・ミュラーとを関連づけて考察することで、インド国内に限定されてきた議論により大きな見通しを得ようとする目的をもっていた。それは、マックス・ミュラーと直接関係の深かったスワーム・ヴィヴェーカーナンダや、現在のヒンドゥー・ナショナリズムに直接的な影響を及ぼしたアーリヤ・サマージではなく、西欧世界と東洋世界を西側から架橋した神智協会に棹さし、その「外部性」に注目することで、初期ヒンドゥー改革運動を相対化する視点を得ることができ、さらに世界的な視野も持ちうると思ったからである。それは、ファン・デル・フェールがインドとイギリスとを相互に影響し合う局面について考察した画期的な業績を、さらに一歩進める意義があるものと考えている [van der Veer 2001]。

いわゆるネオ・ヒンドゥイズム以降のインド・ナショナリズムの展開については、すでに「比較」の問題を大きくはずれることになるが [cf. Jaffrolet 1999]、ただ、神智協会は、創設者の思惑を超えて、大きく政治的な方向に舵を取るようになったことだけは

指摘しておきたい。そして、1885年ナオロジーとともに「インド国民会議 (Indian National Congress)」を立ち上げたA・O・ヒュームは神智协会会员であった。国民会議の創設にはイギリス植民地政府側の周到な戦略があり、ヒュームは当時の総督と緊密な連絡をとりながら、これを推進したという [Wedderburn 2002]。

協会創設者のマダム・ブラヴァツキーとオールコット大佐は、政治とのかかわりを厳しく戒めていたが、インド側の協会関係者は、むしろこの組織を政治的目的で利用しようとしていた。そのため、神智協会の大会で、政治ウィングを立ち上げようとする動きが創設者によって否定されたさいに、会場の近くの別の場所で政治的な会合を開いた経緯がある。そして、国民会議をたちあげるさいに、全インド的な協同の可能性を開いた重要な要素として、神智協会のエリート・ネットワークがあった。それは、インド出自のナショナリズムが、ベンガル、パンジャブなど地域的な限界をかかえていたのに対して、西欧出自の神智協会がそれを補完すべき全インド的ネットワークをもっていたからである。こうして結ばれたネットワークが、実質的にインド国民会議の結成に大きく働いたことはつとに指摘される [Bevir 2000; Mehrotra 1971; 1995]。

神智協会の政治化をさらに決定づけたのは、1917年から短期間であるがインド国民会議議長をつとめたアニー・ベサント夫人<sup>9)</sup>であった。アイルランド出身で、イギリス社会主義運動に深く関与していたベサントは、マダム・ブラヴァツキーと出会ってのちその後継者となり、1907年から1933年まで神智協会会長の座にあった。また、1893年万国宗教会議ではすでに、実質的に神智協会を代表する存在になっていた。ベサントは国民会議議長としてティラクとともに自尊運動 (Self-Respect movement) を指導したが [Besant 1915], 南アフリカから帰国したガンディーの臺頭とともに急速に実権を失った [Chatterjee, M. 1992; Viswanathan 1998; Nethercot 1960; 1963]。

一方、ベサントのあとにインド国民会議派を指導したマハトマー・ガンディーは、青年時代の1888年ロンドンで神智协会会员と出会い、さらに、マダム・ブラヴァツキーやベサント夫人にも会って、インド・ヒンドゥー精神文化にめざめていった。その後、1893年に南アフリカに活動の拠点を移してからのちも、神智協会とのつながりは断たれていなかった。ガンディーのヒンドゥー教、ヒンドゥー哲学の理解はそれほど深いものではなかったが、ナショナリズム運動を展開するなかで、インドの精神的支柱としてこれを崇め奉ったのである [Fox 1889; 1992; Chatterjee, M. 1992; 杉本 2010]。さらに、ネルーは、父モーティラールが一時期神智協会に加わっていた関係から、とくにベサント夫人の知己を得ていた。ネルーはその『自叙伝 (Autobiography)』のなかで、青年時代に神智協会に大いに共感をもっており、ベサントの立ち会いのもと、短期間ではあったが協会に加入していたことを告白している。

このような観点に立つとき、明らかになるのは、植民地エリートの西欧世界への大きな負債とそれによる限界とであった。神智協会周辺のヴィヴェーカーナンダ、ダヤーナ

ンダをはじめとする宗教改革家のみならず、往々にしてその政治的業績のみが評価されがちのガンディー、ネルーらの指導者に、神智協会の影響が及んでいたことは、協会が巷間取り上げられるアニー・ベサントの政治的役割を超えた影響力をもっていたことを示している。

それを可能にしたのは、神智協会が基本的にインドの「外部」を根拠としていたことであった。ヴィヴェーカーナンダにしても、ダヤーナンダにしても、その他のインド側の改革家はそれぞれインド社会内部に根拠を持ち、言語やカーストの限界を大きく超えることは実質的にできなかった。これに対して、神智協会はもともと外部からインド社会内部に入り込んだ存在であり、そのためにインド社会の持つさまざまなしがらみから自由であるという特徴をもっていた。

神智協会の外部性は、インド・ナショナリズムと連動して大きな効果を持つことができた。それは、インド国民会議派の開会を指導したヒュームが神智協会にかかわっていたこと、そのさいに、それまでのナショナリズムがインド全土に広がるネットワークを持ちえなかったのに対して、神智協会のネットワークを通して初めて「インド」・ナショナリズムを可能にしたという事情に通じている。国民国家成立後のナショナリズムが、多分に喪失感から起っていることを考えるならば、ナショナリストの「外部性」はさらに検討を要する課題だといえる<sup>10</sup>。

小論は、インドのナショナリズムについて、マックス・ミュラーの「比較」を通した「普遍宗教」の構想と「アーリヤ」概念が、実際どのような展開を促したのかについて、神智協会という狂言回しを介在させて論じたものである。いずれも、インドのナショナリズムにとっては「外部性」をもって立ち現れるが、それゆえに大きな役割を果たしたといえる。その一方、インドのエリートは、こうした「外部性」というフィルターを通して、みずからのナショナリズムを構築していった。ここに、植民地状況におけるナショナリズムの特徴がある。

さらに、ここでの問題意識はさらに大きな次元へと連続している。世界史的に見たときナショナリズム問題の根幹には、近代国民国家における「政教分離主義 (secularism)」理念の曖昧さがある。われわれの問題意識の核心は、このような曖昧さを内包した国民国家理念が輸出された非西欧圏でさまざまな問題を引き起こしているところにある。とくに、南アジア圏においてナショナリズムは、すぐれて宗教ナショナリズムのかたちをとるところに特徴があり、その根源は西欧のオリエンタリズムとそれへの南アジア的応答にさかのぼることができる。つまり、政教分離主義、オリエンタリズム、南アジア宗教ナショナリズムとの絡みが本稿の問題意識の核心にあったのであるが、爾余の論考は別の機会を期したいと考えている [cf. Chatterjee, P. 1986; 1993]。

## 注

- 1) 人類学における「比較」の数奇な運命については、本論集の構想のもとになった国立民族学博物館共同研究会さらにはさかのぼって『民族学研究』における「比較」特集の諸論考に詳しいが、小論はそこでの問題意識を継承したものである。なお、小論ではカタカナ表記について基本的に『南アジアを知る事典』（平凡社）の原則にしたがうが、一部したがっていないものもある。
- 2) この点で、宗主国を過大評価し、現地社会を過小評価した上で、現地社会のんびとは西欧の強大な力に対してしたたかであったなどとその抵抗を読み込もうとするマッチポンプ的な「したたか」人類学や「ポストコロ」人類学とは一線を画そうとするものである。日本社会の現状をみて、こうした楽観的な人類学にはどうしても与することができないからである。
- 3) ここではCongressを全体の大会および個別の集会、Parliamentを会議と訳した。
- 4) グラッドストーンは当時野に下っていたが1892年にふたたび首相に返り咲く。またグラッドストーンが神智協会のマダム・ブラヴァツキーの著書を愛読していたことも有名である。
- 5) 拙稿では[杉本 2003]、長らくの思い込みから鈴木大拙自身が大会に参加したように述べたが、じっさいは演説草稿の翻訳にとどまっていた。記して訂正し、お詫び申し上げる。
- 6) 神智協会のアダヤール本部の敷地には世界有数のパニヤン樹があり、観光スポットになっていたが、最近本体の幹が枯れてしまい、周辺に根付いた枝のみが残っている。それ自体見事な光景であるが、残念ながら、神智協会そのものの運命に似て、本家の現状はややさびしい印象をあたえているのにひきかえて、とくにアメリカの神智協会などはいまだに隆盛を誇っている。とはいえ、かつてもっていた政治的な影響力は全くといってよいほど失われ、一種の慈善団体として生き延びている、というのが現状である。皮肉にもパニヤン樹の譬えは、いまだに有効なのである。
- 7) 神智協会については、西欧圏やインドにおける研究は枚挙にいとまがないが、いずれも一方的に否定的な面をあげて攻撃するか総括的に擁護するかのいずれかのバイアスを持っていた[Campbell 1980: vii]。そのバイアス自体興味の対象となるが、ここでは最近の比較的中立的なグッドリック・クラーク [Goodrick-Clark 2004] ややや協会よりのゴドウィン [Godwin 1994]、タイソン [Tyson 2004]などを標準的な見解として採用する。なお、日本への影響についてはすでに吉永進一氏（舞鶴工専）の詳細な研究があり、また赤井敏夫氏（神戸学院大学）はおそらくアイルランド文学研究からの発展形として研究を進めておられ、研究会も行っておられるようなので、まとまった成果の公刊が待たれる。
- 8) ボニーの挨拶はつぎのようなものであった。“This day a new fraternity is born into the world of human progress, to aid in the upbuilding of the Kingdom of God in the hearts of men. Era and flower and fraternity bear one name...It is the brotherhood of religions.” [van den Bosch 2002: 494]
- 9) なお、ベサント夫人は、リーンハートの『文化人類学』に、19世紀中葉の進化主義の風潮の中で人類進化の極北として「猿からアーニー・ベサントまで」とたとえられていると紹介されていた人物である。
- 10) ナショナリズムについての百科事典的、チャート式的な著作として大いに売れ行きを伸ばしているという大澤の書 [大澤 2007] にこうした「外部性」の問題は取りあげられていない。そこでは内部的課題が詳細に述べられたのち、外部要因は抽象化された資本主義の機制に一足とびに求められる。その「愛」の理論の是非はともかく、この「外部性」「喪失感」とナショナリズムの問題は、あらためて論ずる必要がある。

## 文 献

- CWSV: *The Complete Works of Swami Vivekananda. Mayavati Memorial edition*, Swami Gambhirananda (President) Calcutta: Advaita Ashrama. [Web versionあり]  
『ガンディー自叙伝 1, 2 — 真理へと近づくさまざまな実験』M.K. ガンディー (著), 田中敏雄 (訳) 平凡社東洋文庫, 2000。  
*Jawaharlal Nehru: An Autobiography*. New Delhi: Jawaharlal Nehru Memorial Fund / New Delhi: Oxford University Press, 1980.

Banga, Indu

- 1999 The Place of Ritual in the Arya Samaj Movement, in O'Connell, Joseph T. (ed.) *Organization and Institutional Aspects of Indian Religious Movements*. (Shimla: Indian Institute of Advanced Study): 273-290.

Barrows, John Henry

- 1893 *The World's Parliament of Religions: an Illustrated and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, Held in Chicago in Connection with The Columbian Exposition of 1893*. Chicago: The Parliament Publishing.

Beckerlegge, Gwilym

- 2000 *The Ramakrishna Mission: The Making of a Modern Hindu Movement*. New Delhi: Oxford University Press.

Besant, Annie

- 1915 *How India Wrought from Freedom: The Story of the National Congress Told from Official Records*. Madras: Theosophical Publishing House.

Bevir, Mark

- 1994 The West Turns Eastward: Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition. *Journal of the American Academy of Religion* LXII: 747-67.  
2000 Theosophy as a Political Movement, in Copley, Antony(ed.) *Gurus and Their Followers: New Religious Reform Movements in Colonial India*. Oxford: Oxford University Press.

Bond, G.D.

- 1988 *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response*. Columbia: University of South Carolina Press.

Breckenridge, Carol A. & Peter van der Veer (ed.)

- 1994 *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*. Delhi: Oxford University Press.

Brekke, Torkel

- 2002 *Makers of Modern Indian Religion, in the Late Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.

Caldwell, Daniel

- 2001 *The Esoteric World of Madame Blavatsky: Insights into the Life of a Modern Sphinx*. Quest Books.

- Campbell, Bruce  
 1980 *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Chandler, Daniel Ross  
 1996 *Toward Universal Religion: Voices of American and Indian Spirituality*. (Contributions to the Study of Religion) Greenwood.
- Chatterjee, Margaret  
 1992 *Gandhi and His Jewish Friends*. Hampshire: Macmillan.
- Chatterjee, Partha  
 1986 *Nationalists Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* London: Zed Books.  
 1993 *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Delhi: Oxford University Press.
- Chaudhuri, Nirad C.  
 1974 *Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Müller, P.C.* London: Chatto & Winduslan Academic and Professional Ltd.
- Cranston, Sylvia  
 1993 *H. P. B.: The Extraordinary Life & Influence of Helena Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement*. New York: Putnam's Sons.
- de Tollenaere, Herman  
 1992 Marx and Engels on Spiritualism and Theosophy, *Theosophical History* 4-2: 45-9.
- Dharwadker, Vinay  
 1994 Orientalism and the Study of Indian Literatures, in Breckenridge, Carol A. & Peter van der Veer (eds.) *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*: 158-185.
- Farquhar, J.N.  
 1919 *Modern Religious Movement in India*. N.Y.: Macmillan.
- Fox, Richard G.  
 1989 *Gandhian Utopia: Experiments with Culture*. Boston: Beacon Press.  
 1992 East of Said, in Michael Spindler (ed.) *Edward Said: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Godwin, Joscelyn  
 1994 *The Theosophical Enlightenment*. (Suny Series in Western Esoteric Traditions) New York: State University of New York Press.
- Goodrick-Clarke, Nicholas  
 2004 *Helena Blavatsky*. (Western Esoteric Masters Series) North Atlantic Books.
- Guenon, Rene (tr. by A.Moore & C.Bethell)  
 2001(1921) *Theosophy: History of a Pseudo-Religion*. Hillsdale, NY: Sophia Perennis.
- Guruge, Ananda (ed.)  
 1965 *Return to Righteousness: A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala*. Ceylon: Anagarika Dharmapala Birth Centenary Committee, Ministry of Education and Cultural Affairs.

- Hanson, J.W. (ed.)  
 2006 (1893) *The World's Congress of Religions*. Tokyo: Edition Synapse (orig. Washington D.C.: Conkey).
- Heimsath, C.  
 1964 *Indian Nationalism and Hindu Social Reform*. Princeton: Princeton University Press.
- Inden, R.  
 1986 Orientalist Constructions of India, *Modern Asian Studies* 20: 401-46.  
 1990 *Imagining India*. Oxford: Blackwell.
- Jaffrelot, Christophe  
 1999 *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*. New Delhi: Penguin India.
- Johnson, K. Paul  
 1994 *The Masters Revealed: Madam Blavatsky and the Myth of the Great White Lodge*. (Suny Series in Western Esoteric Traditions) New York: State University of New York Press.
- Jones, Kenneth W.  
 1989 *Socio-religious Reform Movements in British India*. (The New Cambridge History of India III : 1) Cambridge: Cambridge University Press.
- Jordens, JTF  
 1978 *Dayanada Saraswati*. Delhi: Oxford University Press
- King, Richard  
 1999 *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. New Delhi: Oxford University Press.
- Kopf, David  
 1979 *The Brahma Samaj and the Shaping of the Modern Indian Mind*. Princeton University Press.
- Kuruvachira, J.  
 2005 *Roots of Hindutva: A Critical Study of Hindu Fundamentalism and Nationalism*. Delhi: Media House.  
 2006 *Hindu Nationalists of Modern India: A Critical Study of the Intellectual Genealogy of Hindutva*. Jaipur: Rawat.
- LeVine, Sarah & David N. Gellner  
 2005 *Rebuilding Buddhism: the Theravada Movement in Twentieth-century Nepal*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lillie, Arthur  
 1895 *Madame Blavatsky and her "theosophy": A Study*. S. Sonnenschein.
- Madan, T.N.  
 1997 *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India*. Delhi: Oxford University Press.
- Malalgoda, K.  
 1976 *Buddhism in Sinhalese Society, 1750-1900: A Study of Religious Revival and Change*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

- Mehrotra, S.R.  
 1971 *The Emergence of the Indian National Congress*. Delhi: Vikas.  
 1995 *A History of the Indian National Congress, 1885-1918* (vol.1). Delhi: Vikas.
- Mills, Joy  
 1987 *100 Years of Theosophy: A History of the Theosophical Society in America*. Wheaton, Ill.: The Theosophical Publishing House.
- Moulton, Edward C.  
 1985 Allan O. Hume and the Indian National Congress: A Reassessment. *South India* 8: 5-23.  
 1997 The Beginning of the Theosophical Movement in India, 1879-1885: Conversion and Non-Conversion Experiences, in Geoffrey A. Oddie (ed.) *Religious Conversion Movement in South Asia: Continuities and Change, 1800-1900*. (Curzon): 109-172.
- Neill, Stephen  
 1964 *A History of Christian Missions*. (History of the Church, v.6) Penguin Books.
- Nethercot, Arthur H.  
 1960 *The First Five Lives of Annie Besant*. Chicago: University of Chicago Press.  
 1963 *The Last Four Lives of Annie Besant*. Chicago: University of Chicago Press.
- Obeyesekere, Gananath  
 1972 Religious Symbolism and Political Change in Ceylon, in B.L.Smith(ed.) *Two Wheels of Dhamma*: 58-78. (Chambersburg: American Academy of Religion)  
 1979 The Vicissitudes of the Sinhala-Buddhist Identity through Time and Change. in Roberts, M.(ed.), *Collective Identities, Nationalisms and Protest in Modern Sri Lanka*: 279-313.
- Olcott, Henry Steel  
 1895-1935 *Old Diary Leaves* (ODL, 6 vols.), Madras: Theosophical Publishing House.
- Prothero, Stephen  
 1996 *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Ransom, Josephine  
 1938 *A Short History of the Theosophical Society*. Madras: Theosophical Publishing House.
- Seager, Richard Hughes (ed.)  
 1993(1893) *The Dawn of Religious Pluralism: Voices from the World's Parliament of Religions, 1893*. La Salle: Open Court.
- Sharpe, Eric J.  
 1986(1975) *Comparative Religion: A History*. (2nd.ed.) London: Duckworth.
- Solovyoff, Vsevolod Sergiyevich (tr.by Walter Leaf)  
 1895 *The Modern Priestess of Isis*. London: Longmans, Green, and Co.
- Stocking, George W., Jr  
 1987 *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.
- Sugimoto, Yoshio  
 2008 "Boys Be Ambitious": Popular Theatre, Popular Cinema and Tamil Nationalism. in Yoshitaka Terada (ed.) *Music and Society in South Asia: Perspectives from Japan*



- (Senri Ethnological Studies 71), pp.229–240, National Museum of Ethnology.
- Tyson, Joseph Howard.  
2006 *Madame Blavatsky Revisited*. New York: iUniverse.
- van den Bosch, Lourens P.  
2002 *Friedrich Max Müller: A Life Devoted to the Humanities*. Leiden: Brill.
- van der Veer, Peter  
1994 *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.  
2001 *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- van Olst, Bas Rijken  
2006 Max Müller and H. P. Blavatsky: Comparative Religion in the 19th Century, *Sunrise* June/July (web version: <http://www.theosociety.org/pasadena/sunrise/55-05-6/gebas2.htm>).
- Viswanathan, Gauri  
1998 *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Voigt, Johannes H.  
1967 *Max Mueller: the Man and his Ideas*. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay.
- Wedderburn, William (ed. by Edward Moulton)  
2002 (1913) *Allan Octavian Hume: Father of the Indian National Congress, 1829–1912, A Biography*. Oxford: Oxford University Press. (orig. London: Fisher & Unwin).
- Williams, Gertrude Leavenwoth Marvin  
1946 *Priestess of the Occult, Madame Blavatsky*. A. A. Knopf.
- Wolpert, Stanley  
1996 *Nehru: A Tryst With Destiny*. New York: Oxford University Press.
- 大澤真幸  
2007 『ナショナリズムの由来』講談社。
- オッペンハイム, ジャネット  
1992(1985) 『英国心霊主義の擡頭——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) 工作舎 [Janet Oppenheim, *The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850–1914*. Cambridge: Cambridge University Press.]。
- 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。
- キッペンベルク, ハンス (渡邊学・月本昭男・久保田浩訳)  
2005(1997) 『宗教史の発見——宗教学と近代』(Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*. Muenchen: C.H.Beck), 岩波書店。
- 杉本良男  
1998 「神智協会と民族主義——西欧的インド観とインド的近代化の遭遇」大胡・加治・佐々

- 木・比嘉・宮本（編）『村武精一古稀記念論文集 社会と象徴——人類学的アプローチ』  
pp.381-393 岩田書院。
- 2001 「儀礼の受難」（杉島敬志編）『人類学的実践の再構築——ポストコロニアル転回以後』  
pp.246-270 世界思想社。
- 2003 「アジア・アフリカの翻訳」『岩波講座宗教 第1巻 宗教とはなにか』pp.55-83, 岩波書店。
- 2010 「菜食とガンディー」『季刊民族学』131:25。
- 竹内啓二  
1991 『近代インド思想の源流——ラムモホン・ライの宗教・社会改革』新評論。
- 津城寛文  
2005 『〈霊〉の探究——近代スピリチュアリズムと宗教学』春秋社。
- 長崎暢子  
2004 『インド 国境を越えるナショナリズム（新世界事情）』岩波書店。
- 中島岳志  
2002 『ヒンドゥー・ナショナリズム——印パ緊張の背景』中央公論新社（中公新書ラクレ）  
スワミ・ニキラーナンダ（橘堂正弘・三浦愛明訳）  
1996(1953) 『スワミ・ヴィヴェーカーナンダの生涯』（Swami Nikhilananda, *Vivekananda: A Biography*. New York: Ramakrishna-Vivekananda Center.）, 法律文化社。
- ポリアコフ, L. (アーリア主義研究会訳)  
1985(1971) 『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』（Leon Poliakov, *Le mythe Aryan*. Paris: Calman-Levy.）, 法政大学出版局（叢書ユニベルシタス）。

## 参考資料

【資料1】 神智協会の目的 Objects の変遷 [Ransom 1938: 545-553]

1875年 [Objects]

To collect and diffuse a knowledge of the laws which govern the universe.

1879年 [Rules]

The Theosophical Society is formed upon the basis of a Universal Brotherhood of Humanity...A Branch may be composed solely of co-religionists...

1881年 [Objects]

1. To form the nucleus of a Universal Brotherhood of Humanity.
2. To study Aryan literature, religion and science.
3. To vintage the importance of this enquiry and correct misrepresentations with which it has been clouded.
4. To explore the hidden mysteries of nature and the latent powers of Man, on which the Founders believe that Oriental Philosophy is in a position to throw light.

1886年 [Objects]

1. To form the nucleus of a Universal Brotherhood of Humanity, without distinction of race, creed or colour.
2. To promote the study of Aryan and other Eastern literatures, religions and sciences.
3. [T]o investigate unexplained laws of nature and the psychical powers of man.

1888年 [Objects]

1. To form the nucleus of a Universal Brotherhood of Humanity, without distinction of race, creed, sex, caste or colour.
2. To promote the study of Aryan and other Eastern literatures, religions, philosophies and sciences.
3. [T]o investigate unexplained laws of nature and the psychical powers of man.

1890年

1. To form the nucleus of a Universal Brotherhood of Humanity, without distinction of race, creed, sex, caste or colour.
2. To promote the study of Aryan and other Eastern literatures, religions, philosophies and sciences, and to demonstrate their importance to Humanity.
3. To investigate unexplained laws of Nature and the psychical powers latent in

man.

1894年

1. To form the nucleus of a Universal Brotherhood of Humanity, without distinction of race, creed, sex, caste or colour.
2. To promote the study of Aryan and other Eastern literatures, religions, philosophies and sciences, and to demonstrate their importance of that study.

1896年 (現行\*)

1. 人種、信条、性別、階級、皮膚の色にとらわれることなく、人類の普遍的同胞団の核となること。(人種、信条、性別、階級、皮膚の色の相違にとらわれることなく、人類の普遍的同胞愛の中核となること。)

To form a nucleus of the Universal Brotherhood of Humanity without distinction of race, creed, sex, caste or colour.

2. 比較科学、比較哲学、比較科学の研究を促進すること。(比較宗教、哲学、科学の研究を促進すること。)

To encourage the study of comparative religion, philosophy and science.

3. 未だ解明されない自然の法則と人間に潜在する能力を開発すること。(未だ解明されない自然の法則と人間に潜在する能力を調査研究すること。)

To investigate unexplained laws of Nature and the powers latent in man.

\* 註釈) 邦語訳については現行の「神智学協会ニッポン・ロジ」の邦語訳をかかげるが、訳自体2種類あるので、タイトル・ページにかかげられている訳を初めにあげ、括弧内に入会案内のページでの訳をかかげておいた。個人的には後者の方がこなれた訳のように思う。それはともかく、第2項の「比較 comparative」が、この訳のように哲学、科学までかかるのか、宗教だけにかかるのかについては大きな問題をはらんでいる。科学史的には、1896年時点で比較哲学、比較科学という概念はありえないようであるが、協会自体も明確ではないようである。この点について共同研究会において指摘をうけた。記して感謝申し上げます。

【資料 2】 シカゴ万博の20の大会

Woman's Progress  
Public Press  
Medicine and Surgery  
Temperance  
Moral and Social Reform  
Commerce and Finance  
Music  
Literature  
Education  
Engineering  
Art  
Government  
General  
Science and Philosophy  
Social and Economic Science  
Labor  
Religion  
Sunday Rest  
Public Health  
Agriculture

[Source: A History of the World's Columbian Exposition, 1897: 6-7]

【資料 3】 大会準備委員会のメンバー

General Committee on Religious Congresses of the World Congress Auxiliary

[chairman]

Rev. John Henry Barrows, D.D. (pastor, First Presbyterian Church of Chicago)

[members]

Rev. L.P.Mercer (New Church-Swedenborgian)

J.W.Plummer (Society of Friends)

Rev. J.Berger (German Methodist Church)

Rev. John Z. Torgersen (Norwegian Lutheran Church)

Rev. M. Ranseen (Swedish Lutheran Church)

Rt.Rev. Charles Edward Cheney, D.D. (Reformed Episcopal Church)  
 Rev. Jenkin Lloyd-Jones (Unitarians)  
 Rev.Dr. A.J. Canfield (pastor of St.Paul's Universalist Church, Chicago)  
 Dr. E.G. Hirsch (minister of Sinai Temple, Prof of Rabbini Lit, UofChicago)  
 Rev.Dr. Frank M. Bristol (Methodist)  
 Rev. William M. Lawrence, D.D. (pastor of Second Baptist Church of Chicago)  
 Rev. Dr. F.A.Noble (Union Park Congregational Church)  
 Rt.Rev. William E.Mclaren, D.D., D.C.L. (Protestant Episcopal Bishop, Chicago)  
 Most Rev. P.A. Feehan (Archbishop of the Catholic Church)  
 Rev. David Swing (pastor of Central Church of Chicago)

#### 【資料4】南アジアからのおもな参加者

スワーミ・ヴィヴェーカーナンダ

Swami Vivekananda (1863-1902, Calcutta, ヒンドゥー僧)

アナガーリカ・ダルマパーラ

Anagarika Dharmapala (1864-1933, Sri Lanka, India, 大菩提会 Maha Bodhi Society)

B.B. ナーガルカル

B.B.Nagarkar (1860-?, ブラフマ・サマージ, ブラーマン)

マニラル・ドヴィヴェディ

Manilal D'vivedi (1858-?, Gujarat, ブラーマン判事)

P.C. マジウムダール

P.C.Majumdar (1840-1905, Calcutta, ブラフマ・サマージ)

ラクシュミー・ナーラーヤン

Lakshmi Narayan (Lahore, カーヤスタ & アーリヤ・サマージ)

パールタサーラティ・アイヤンガル

Parthasarathy S. Aiyengar (Sri Vaishnava=ヴィシュヌ派ブラーマン),  
 ナラシマーチャーリヤ

Narasimacharya (Madras Brahman=シヴァ派?),

ジャンヌ・ソラブジー

Jeanne Sorabji (Bombay, パールシーからの改宗プロテスタント)

ウィーラチャンド・ガンディー

Virchand A. Gandhi (1864-1901, ジャイナ教),

J.J. モディ

J J Modi (パールシー=ゾロアスター教),

ヒッカドゥウェー・スマンガラ師

Hikkaduwe Sri Sumangala Nayaka Thera (Sri Lanka, 仏教)

神智協会 (Theosophical Society) 9/15-16教派別大会の一

William Judge, Annie Besant, G.N.Chakravarty など

創設者ブラヴァツキーは没, オールコットはインドに滞在

【資料5】 神智協会の教派別大会プログラム

[*The Theosophist* 1892-3 supplement: lxxxix-xc]

1. Theosophy Defined
2. Theosophy Historically Considered, As the Underlying Truth of All the World's Scriptures, Religions and Philosophies
3. The Philosophy and Psychology of Theosophy
4. The Theosophical Movement in its Organized Life
5. Theosophy and Modern Social Problems
6. Theosophy and Science
7. Theosophy and Ethics