

植民地下スリランカにおけるミッションと反キリスト教運動

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/10.15021/00002014

植民地下スリランカにおけるミッションと反キリスト教運動

川島 耕司

国士舘大学政経学部

- | | |
|-----------------|----------------------|
| 1 はじめに | 4 ダルマバーラと反キリスト教運動の展開 |
| 2 ミッションと仏教復興運動 | 5 キリスト教と「脱国民化」 |
| 3 神智協会と反キリスト教運動 | 6 おわりに |

1 はじめに

今日のスリランカにおける民族紛争の根底にあると考えられているシンハラ仏教ナショナリズムというイデオロギーの生成に大きな影響を与えたのは、仏教復興運動あるいは反キリスト教運動であった。スリランカではプロテスタント・ミッションの活発な活動に対抗して、特に19世紀半ばから20世紀半ばにかけて仏教徒たちによる強力な反キリスト教運動が発生した。この対抗の過程で、前近代スリランカにかなりの程度存在したと考えられるある種の多元的な宗教文化は次第に消失し、強固な宗教的バウンダリーが形成されていった。

この仏教復興運動あるいは反キリスト教運動に関しては既にいくつかの研究がなされてきた。しかし従来の仏教復興運動に関する研究の対象はおおむね19世紀から20世紀初頭にかけての期間であり、その後の時期、特に1920年代と30年代に関しては十分に考察されてこなかった。おそらくその主要な理由は、この時期は一般にセクラーな政治運動の時期であるとみなされてきたからである。実際この時期には重要な国制改革が行われ、スリランカ民衆の政治参加の機会は飛躍的に高まった。しかしながら、本稿でみていくように、この時期においても仏教徒たちによる根強い反キリスト教運動はセクラーな政治運動とかなりの程度関連しつつ続けられていた。本稿は、従来ほとんど扱われてこなかったこの時期を包含することによって、仏教復興運動あるいは反キリスト教運動の流れを総体として考察することを目的とする。そうするなかで、特にナショナリズムの台頭のなかで20世紀初頭以降にこの運動に生じた質的变化の問題をも明らかにしたい。

2 ミッションと仏教復興運動

ポルトガルがスリランカへの進出を始めたのは1505年のことであった。その後1658年からはオランダが支配したが、1796年からは低地地方と呼ばれる沿岸部でイギリスによる植民地化が始まり、1815年には中央高地もイギリス支配下となった。ポルトガル時代には多くのローマ・カトリックの信者が生まれた。非キリスト教徒への迫害、強制改宗、宗教施設の破壊が大規模に行われ、逆にカトリックへの改宗者には法的な優遇措置がとられた。こうした状況のなかで、スリランカの支配層やエリート層のなかの多くは従来の地位の保全のため、あるいはより高い地位の獲得のために改宗した。より下層の者たちにとっても改宗は地位向上の手段となりえた。オランダ時代には逆にカトリック教徒たちは迫害の対象となったが、その多くは信仰を守り続けた。オランダ人たちはカルヴィニズムを熱心に布教しようとした。改宗者でなければ官職に就けないという政策などもとられたが、この信仰の形跡は、オランダ語と同様に、スリランカにはほとんど残らなかった (de Silva 1999: 128, 196; Cordiner 1983: 91-92)。実際、オランダによる支配は1世紀半ほどにわたって続いていたにもかかわらず、19世紀初頭にイギリス人宣教師たちが初めて来た時、ヘッドマンと呼ばれる在地の支配層以外にオランダ語を話せるシンハラ人はほとんどいなかった。その結果、宣教師の報告によればヨーロッパ人とシンハラ人の下層階級などとの意思疎通はポルトガル語の訛った方言 (corrupted dialect of Portuguese) によってなされていた (WMMS 1821: xxviii, xxx)。イギリス支配下では英語が次第に多く使われるようになったが、それでもポルトガル語での礼拝は少なくとも1860年代までは続いていた (WMMS 1860: 17)。

スリランカへのプロテスタント・ミッションの本格的な進出はイギリス支配開始後に始まった。1805年のロンドン宣教会 (London Missionary Society) を皮切りに、バプテリスト宣教会が1812年に、ウェスリー派メソヂスト宣教会 (Wesleyan Methodist Missionary Society, これ以後、WMMS) が1814年に、そしてイングランド国教会宣教会 (Church Missionary Society, これ以後 CMS) が1818年に活動を開始した¹⁾ (Malalgoda 1976: 192)。スリランカに到着した宣教師たちは活発に伝道活動を行った。彼らは印刷所を造り、学校を造った。たとえば WMMS はスリランカ到着の翌年には印刷所を設立した (WMMS 1916: 45)。また19世紀中頃までには、「西海岸のほとんどすべての重要な村」と内陸部の多くの地域にプロテスタントの学校ができていた (Hardy 1864: 267)。さらにまた、いわゆる政府校 (government schools) と呼ばれる公立の学校にも宣教師たちはかなりの影響を及ぼしていた。政府校委員会 (Government School Commission) と呼ばれる組織は宣教師たちと協力関係にあり、なかにはそうした委員会の委員を務める者たちもあった (WMMS 1844: 25)。

しかしプロテスタントの諸宗派は多くの改宗者を獲得することができなかった。あるいは、インドの特定の地域のように下層、特に不可触カーストからのいわゆる集団改宗も起こらなかった²⁾。その結果、スリランカのプロテスタント人口は今でも非常にわずかであり、総人口の約1割を占めるキリスト教徒のほとんどはカトリック教徒である。1921年における宗教別人口割合は、仏教徒が61.7%、ヒンドゥー教徒が21.8%、キリスト教徒が9.8%、イスラーム教徒が6.7%であり、キリスト教徒のうち83.1%がカトリックであった。つまりプロテスタント信者は全人口の1.7%程度ということになる(Census 1921: part II, 55, 57)。

宣教師たちはスリランカにおいて彼らの活動が大きな成功を取めえなかった理由の一つを仏教の教義そのものに求めた。宣教師たちによれば、「キリスト教の信仰のあらゆる条項は仏教の根本的な教義にまったく相いれない」ものであったため、仏教徒との話の手がかりを見つけるのは著しく困難であった。たとえば、輪廻やカルマといったところからキリスト教の話を始めるのは非常に難しかったとされる。さらに、ブッダ自身が「神を無視した」のであり、「仏教徒たちは生涯を通して神の存在そのものを否定するよう教えられてきた」のだとされた。また、キリスト教的な「罪」、「許し」、「救済」という概念も、一切は苦であるという仏教思想とは相容れないものだとも考えられた(WMMS 1926: 24, 1923: 26)。しかしこうした教義の問題だけでなく、仏教教団がかなりの程度組織化されていたことがキリスト教の浸透を妨げる大きな要因の一つでもあったと考えることができるかもしれない。19世紀半ば頃から特にミッションの活動に対する抵抗運動はかなり組織的に行われるようになり、明らかにこの運動はキリスト教の拡大を妨げる働きをした。

それでも1820年代までは、つまりミッションの開設から10年から20年ほどの間は、宣教師たちの活動は大きな抵抗もなく進んだようである。WMMSの報告によれば、「主要な町の近辺の地位の高いシンハラ人たちは誰でも」子どもたちに英語を習わせようとしたため、ミッションに学校の設立を求める請願が来ることすらあった(WMMS 1821: xxx-xxxiii, 1823: 7)。しかし宣教師たちは仏教徒たちの敵意を次第に意識し始めるようになった。1830年のWMMSの報告書は、「仏教僧たちの敵意は、ミッションの活動に対してついに呼び起こされているようにみえる」と記している(WMMS 1830: 11)。仏教僧のなかには村人たちを説得し、ミッションの学校ではなく仏教寺院で子どもたちを学習させるよう説得する者たちも出てきた(WMMS 1830: 22)。

仏教僧たちの宣教師たちへの抵抗をもたらした原因の一つは間違いなく宣教師たちの激しい仏教攻撃であった。特に19世紀後半以前の宣教師たちにとっては、西洋の、そしてキリスト教の優越性は自明の理であった。逆にスリランカの住民たちは「最も馬鹿げた観念に盲目的に従属している」無知な人々であり、また仏教は「最も巨大な錯誤の

形態」なのであった (WMMS 1844: 25, 1850: 18)。さらに、宣教師たちはさまざまな社会慣習をも批判した。女性への差別はそれらのうちの一つであった。インドとは違ってスリランカにはサティー (寡婦殉死)、ブルダー (女性隔離)、幼児婚といった問題はなかったし、仏教ではヒンドゥー教とは異なり女性が聖職に就くこともできた。しかし女性が家父長制的支配の下にあったことや、女性は常に従属的であるべきだという観念が強固に存在していたことも事実である。たとえば妻は夫の許可なく外出することはできなかったし、家庭内にとどまり夫の使用人であるべきだとも考えられていた。さらに、少なくとも19世紀中頃において女性たちは料理の最中には料理を汚さないように布で口を覆わなければならなかったし、家長 (lord) とともに座ってはならず、家長の食事が済むまで食事をとることはできなかった。また仏教僧は少女たちに教えることができなかったため、女性は教育を受けることができなかった (そしてこれらは基本的には前世の罪のためであると考えられていた)。さらに宣教師たちは、当時存在していた一妻多夫婚の習慣をも、女性の地位の低さの現れとして批判した。この一妻多夫婚は、家族内にとどまらず、近隣の者たちとの関係を含むもので、宣教師たちは、女性は男性の「召使いであり、都合のいいもの」であるとみなされているとみたのである (Hardy 1864: 251-253; Jayawardena 1986: 109-115)。このように社会慣習をも批判する宣教師たちに多くの人々が不満を抱いたことは想像に難くない。

1840年代になると仏教僧たちのミッションへの反撃はますます高まってきたように見える。なかには、宣教師によれば、キリスト教に対する「戦争を公然と宣言」する仏教僧も現れた (WMMS 1843: 32)。この時期に反キリスト教的な動きが高まった原因の一つは明らかにミッションによる植民地国家と仏教徒との結びつきへの批判が高まったことと関連している。この結びつきは、基本的にはいわゆる1815年のキャンディ協約 (Kandy Convention of 1815) に起因するものである。この協約はイギリス人たちがキャンディ王国を1815年に征服した際にセイロン知事ブラウンリッグ (Sir Robert Brownrigg) とキャンディ王国の首長たちとの間で結ばれたものであるが、基本的にはイギリスの支配がいまだ不安定であった時期にキャンディの支配層を懐柔するために考案されたものであった。特にこの協約の第5条は、「ブッダの宗教、その儀礼、聖職者、そして礼拝の場所は維持され、保護されることになる」と記し、イギリス人支配者たちも伝統的な王権が担っていたこの役割を引き受けると宣言した (De Silva 1999: 230-231)。しかし伝統的宗教と植民地権力とのこうした結びつきはインドの場合と同様に次第にミッションからの批判にさらされることになった。こうして結局1844年に両者の分離に関する決定が下され、1847年にその決定は再確認された。民衆の反発を恐れたセイロン政庁はこの決定を厳格に実行しようとはしなかったが、この問題に関する一連の宣教師たちの活動は間違いなく仏教僧たちのミッションへの反発を強めた (De

Silva 1973: 190)。

さらに、宣教師たちの仏教体系についての理解が進むにつれて彼らの仏教に対する攻撃が看過できないものになっていったことも、明らかに反キリスト教運動を激化させた一つの原因であった。特にパーリ語を身につけたゴージャリー (Rev. Daniel Gogerley) という WMMS の元宣教師の書いた『キリスト教の明証 (*Kristiyaani Prajnyapti*)』というシンハラ語の書物の出版は間違いなく大きな影響力をもった³⁾ (Malalgoda 1976: 216-217)。ゴージャリーは、マックス・ミュラーが他のどのヨーロッパ人よりも仏教に関して多くの知識を持っていると私信のなかで書いた人物であるとされる (WMMS 1861: 16, 1869: 21)。1818年に初めてスリランカに到着したこの宣教師は1833年に南部のマータラでパーリ語を学び、1838年頃からそれまでの彼の仏教研究を出版し始めた (Malalgoda 1976: 216)。なかでも『キリスト教の明証』はかなりの部数が出版されたようである。1848年に初版が出たのであるが、その後少なくとも1853年、1857年、1861年に重版が出た。1861年版のみでも5千部が出版されたとされている (Small 1964: 572)。

こうしたなかで、仏教僧たちのなかにもパンフレット (tracts) を発行してキリスト教を攻撃する者たちも出てきた。それらは手書きのものであることもあったが、1855年には仏教徒たちがコロンボに印刷所を手に入れ、その直後にゴールにも彼らの印刷所が創設されると、大量の反キリスト教的印刷物が配布されるようになった (Malalgoda 1976: 219)。ゴールの印刷所を運営していたのはブルタガマという仏教僧であった。彼は『スタルシャナ (真実の光)』という出版物を連続して発行し、主にゴージャリーの主張の論理的欠陥や彼のパーリ語の読解の間違いを指摘した。また、こうした印刷物のなかにはヨーロッパの無神論者たちの主張やキリスト教内部の異端者の主張を取り入れたものも多くあった。さらに仏教徒たちは1860年代初め頃までには、こうした印刷所から学校の教科書などをも発行し始めた (Hardy 1864: 294-295, 299)。

宣教師たちの活動への仏教徒による妨害は、1860年代になると非常に頻繁に記されるようになった。こうした活動は、一般の仏教徒や悪霊呪術師 (devil-worshippers) などだけでなく、「高位の仏教僧の一派 (the High Church party)」によっても行われたとされた。また仏教徒たちの多くは、出生と死亡の登録をミッションを通じて行うことをやめ始め、市民登録局 (Civil Registrars) に行き始めたとされる。さらに、仏教の法典を読んだり、キリスト教批判のために聖書を読んだりする会合が頻繁に開かれるようになった (WMMS 1860: 18, 1861: 16-17, 1863: 21, 1864: 22)。

ミッションの学校に対抗するために仏教徒のための学校設立もかなりの程度進んだ。1873年には、つまり後述の神智協会のオルコットらが到着する7年ほど前には、既にコロンボには仏教徒のカレッジが設立されていた。このカレッジは各地の仏教寺院付近

に設立する学校の教師を養成するために設立されたものであった。CMSの宣教師は、この学校からは「高度な教育を受けた」仏教僧たちが数多く生まれたと記している(CMI Sep. 1893: 662)。このカレッジは後述のヒッカドゥエ・スリー・サマンガラによってコロomboのマリカガンダ(マラダーナ駅付近)に造られたVidyodaya Pirivenaと同一のものであると思われるが、この施設は1878年には東洋研究カレッジ(College of Oriental Studies)としてセイロン政庁の援助を受けるまでになっていた(Sumathipala 1968: 24)。またこのカレッジ設立は、後にも触れるが、アナガリーカ・ダルマパーラの父である実業家ドン・カロリス・ヘーワーウィターラナの財政援助のもとで行われた(Jayawardena 2000: 268)。

こうした比較的初期の反キリスト教運動、あるいは仏教復興運動においておそらく最も影響力のあった仏教僧は、ミゲットウワッテ・グナーナンダ(1823-1890)であった。彼はスリランカ南部の沿岸の村出身で、サラーガマ・カーストに生まれた。このカーストは最高位のゴイガマ・カーストの下位に位置し、カラーワ、ドゥラーワとともに18世紀頃から上昇志向を強めていたカーストであった。グナーナンダは仏教僧とキリスト教宣教師の下で初等教育を受け、その後コロomboに移り、英語を身につけた後、最終的に仏門に入った。英語は彼の反キリスト教思想の形成にとって明らかに重要であった。グナーナンダは西洋におけるキリスト教批判の論調を研究し、時に反キリスト教的な文献を翻訳出版した。そうした本のなかにH.P.ブラヴァツキーの『ヴェールを脱いだイシス(Isis Unveiled)』もあった。後にも触れるが、これはグナーナンダの活動を知ったブラヴァツキーが彼に贈ったものであった。これを機に彼らは定期的に連絡を取り合うようになり、神智協会のスリランカでの活動につながるのである(Dharmadasa 1993: 97)。既にみたように、印刷所を設立し、大量の仏教擁護、キリスト教攻撃の文献の発行を行った中心的人物もグナーナンダであった。彼はまた仏典を読む場所としてキリスト教会に似た建物を建てたともされる(WMMS 1861: 22)。巡回し説教する手法もまた彼によってミッションから取り入れられたものであった(Dharmadasa 1993: 98-99)。こうしてスリランカの反キリスト教運動は彼の下でより組織的に行われるようになった。

グナーナンダはその弁舌の才でよく知られていた。彼は物事を単純化し、大衆にわかりやすく説明する能力を持っていた。グナーナンダの戦術は、後にオルコットやダルマパーラによって取り入れられることになるものと同じように、キリスト教ミッションの戦術を真似たものであった。1862年にグナーナンダによってつくられた「仏教普及協会」は、1840年にミッションによってつくられた「福音普及協会」という組織に影響されたものであった(Dharmadasa 1993: 78)。この仏教普及協会はシャム王からの援助を受けていたといわれる(Hardy 1864: 294)。実際、1862年のこの協会の設立の1、

2年前から各地で仏教徒の組織化が進んでいた。WMMSのコロンボ郊外ウェラワッテ支部の1861年の報告書も、「この付近の仏教徒たちは西海岸一般でそうであるように無関心から目覚めつつあり、キリスト教に敵対する協会をつくりつつある」と記している(WMMS 1861: 19)。いずれにしてもこの仏教普及協会は仏教徒による最初の近代的な協会となった(Dharmadasa 1993: 98)。WMMSの宣教師ハーディの1864年の著書によれば、「仏教徒たちによって推進されるその体系維持のためのすべての努力は今やその(この協会の)影響と統制の下にある」という状態になっていた。協会支援のための寄付金は村々から集められ、また海岸沿いの主要な地点に、さらには仏教徒居住地のすべてに支部をつくる努力が続けられたとされる。いくつかの村々は一つのダルマ・サパーワ(*dharmma-sabhava*) (サパーワは会合、あるいは議會を意味する)に統合された。そこではホールが造られ、会合が開かれ、仏典が読まれ、規則が定められた。また、この協会の会員になるものは、結婚や葬儀などにおいてもキリスト教徒とのいかなるつながりをも持たないことを宣誓させられた(これは逆に、後にも触れるように、仏教徒と改宗者との間にはかなりの程度の社会的関係が継続していたということでもある)。いずれにせよ、1960年代以降反キリスト教勢力はこの協会を中心に大きく組織化されていった(Hardy 1864: 299)。

グナーナンダとともに19世紀の仏教復興に大きな影響を与えた仏教僧は、スリー・バーダ(アダムス・ピーク)の最高位の僧でもあったヒッカドゥウエ・スリー・スマンガラ(1827-1911)であった。スマンガラもまたスリランカ南部の沿岸部に生まれた。幼くして仏門に入り、仏教僧からシンハラ語とパーリ語、そして在家信者から英語を習った。コロンボで教育を受けた後にゴールの仏教徒の活動家グループに入り、その代表的な地位についた(Dharmadasa 1993: 99)。前述のゴールの印刷所を管理していたのはこのグループである。彼はまた神智協会とともにスリランカ各地の仏教徒学校の設立に助力した人物でもあった(Agarwal 1993: 14)。さらに前述のVidyodaya Pirivenaという学校をダルマバーラの父などの援助を受けつつ設立したのもこの仏教僧である(Wickremeratne 1995: 33)。グナーナンダとスマンガラの他にも、1862年に最初のシンハラ語の新聞を発刊した仏教僧出身のバトゥワントゥダーワ、ミッションの活動に対抗するために印刷所を設立した仏教僧プラトガマ・サマナなどがいた(Dharmadasa 1993: 99-100)。

こうした対立のなかで、ミッションと仏教僧たちとの間では公開討論が数回に渡って行われ、これらは反キリスト教運動をさらに勢いづかせた。この公開討論という手法はもともと宣教師たちが始めたものであり、スリランカだけでなく、他の多くの非ヨーロッパ地域で採用されたものであったとされる。宣教師たちはいわゆる「異教徒」たちの「矛盾」を指摘し、逆にそうした「矛盾」への解答を持っていることを示すことで信

者を獲得しようとしたのである。そしてこうした手法はスリランカ以外では多くの事例においてかなりの成功を収めたようである。スリランカにおいても1840年代から1850年代にかけて宣教師たちはこの戦術を採用した。たとえば1852年にマータラで行われた討論はこの種のものであった (de Silva 1973: 198-199)。

しかし1860年代になると仏教徒たち自身がこの公開討論の手法をキリスト教攻撃に用いるようになった。その最も初期のものの一つが1865年2月にゴール付近のバッデガマで行われた公開討論であった。この時仏教徒側は約2千人の在家信者を集め、宣教師たちを驚かせた。その後同様の公開討論会は1865年8月にコロombo付近のワラゴダで、1866年2月にウダンウィタ、そして1871年にガンボラで行われた。しかし最もよく知られている討論会は、コロombo南部のパーナドゥラで1873年4月に行われたものであった。この時は、仏教徒側はグナーナンダ、キリスト教側はデイヴィッド・ディ・シルワーと F.S. スイリマーンナがそれぞれを代表して、それぞれの宗教の優越性をめぐって討論した (Dharmadasa 1993: 100-101)。『セイロン・タイムズ』紙の記者によれば、グナーナンダはこのとき先に触れたような弁舌の才を発揮し、「5千または6千の」聴衆に平易な言葉で語りかけた。これはキリスト教徒側の難解な口調とは大きく異なっていたとされる。いずれにせよグナーナンダの演説が終わるや否や、聴衆は一斉に「サードゥ」というスリランカ仏教徒の合い言葉を繰り返し、それはしばらく収まらなかったという (Coper 1873: 3, 4, 32, 73)。

ところでこうした論争や仏教徒たちの反キリスト教運動はキリスト教徒と仏教徒との間のバウンダリーをより明確化することに間違いなく寄与した。おそらくそれまでのスリランカ社会においては宗教的帰属は特定の集団を他から明確に分離するようなものではなかった。諸宗教のバウンダリーは多くの場合不明瞭であり、複数の宗教にまたがる信仰が大きく許容されていたことは間違いない。ミッションに集まる多くの信者たちは、宣教師の報告によれば、キリスト教の礼拝の後で仏教寺院に行き、仏像を礼拝することが悪いとは「ほんの少しも思っていない」のであった。ある信者が言ったように、「私はキリスト教という宗教をもつ仏教徒です」といった意識はかなりの程度一般的であった。宣教師たちにとって「ゴータマのダルマと聖書の教義」との間に「明確な境界線 (broad line)」を引くことは何よりも重要なことであった。宣教師たちは、キリスト教の神以外のものを崇拝することは「最も過酷な罰に値する」行為であると信者たちに知らしめることが自らの重要な役割であると信じていた (Small 1964: 72)。

いずれにしても宣教師がまとめているように、多くのシンハラ人にとっては仏教もキリスト教も等しくよい宗教なのであった (WMMS 1880: 49)。また逆にこうした「名目的なキリスト教徒」は少なくとも仏教徒の側から激しく批判されることはなかったし、改宗者が社会的に追放されるということも多くの場合なかった。先にも触れたよう

に1864年の宣教師の報告は、「影響力ある仏教徒たち」が、一般の仏教徒たちに対しキリスト教徒たちとのすべての交際を止めさせるために「あらゆる努力」を払っていると記しているが、これは逆に言うならば、改宗後もかなりの程度の社会関係が存在していたということでもあろう (WMMS 1864: 22)。いずれにせよ、ミッションによる活発な仏教攻撃と、それに対抗する反キリスト教運動のなかで、2つの宗教間のバウンダリーがより明確化していったことは間違いない。こうしてスリランカにもともと存在していた多元的な宗教文化が次第により二項対立的なものとなっていったことは間違いない。WMMSの報告書が記しているように、「仏教徒との論争は、宣教師たちが半世紀の間努力してきたが完成させることができなかったこと、つまり名目的なキリスト教徒と本当のキリスト教徒との分離を成し遂げた」のであった (WMMS 1865: 20-21)。同様のことをCMSの宣教師も述べている。つまり「仏教の復興は…キリスト教と異教 (Heathenism) は互いに完全に対立するものであり、もし一方が真実ならば、他方は虚偽でなければならないという事実を彼らの前に差し出したのである」 (CMI 1869: 70)。もちろん宣教師たちがいうほどこの分離が日常レベルにおいて徹底したものであったわけではないことはおそらく確かであろうが、多くの仏教徒たちにこうした宗教観をかなりの程度与えたこともまた事実であろう。

ところで先に述べたように、スリランカにおける仏教復興運動、あるいは反キリスト教運動は、かなりの程度海外の反キリスト教的な動きと連動するものであった。シャムの王による支援や欧米等における反キリスト教的な言説への注目はその一例である。次に見ていくスリランカの反キリスト教運動と神智協会とのつながりは、このような国際的なつながりのなかの一つであると考えることができる。実際、1870年代においてもイギリスなどのキリスト教への懐疑論を丹念に追い、それをパンフレットなどによって民衆に伝える活動は続いていた (WMMS 1874: 34)。こうしたなかでスリランカの仏教徒たちとアメリカで創設された神智協会との接点が生まれたのである。スリランカの反キリスト教運動は神智協会の助力を得て大きく拡大し、その過程で宗教的バウンダリーはますます強固なものになっていった。

3 神智協会と反キリスト教運動

神智協会 (Theosophical Society) は、1875年にヘレナ・P・ブラヴァツキーとヘンリー・スティーブル・オルコットが中心となってニューヨークで設立した団体である。この団体は特にその初期において明確な反キリスト教的な態度をとった。たとえばオルコットは設立大会において、キリスト教を偽りの宗教であると断じ、キリスト教との戦いを聴衆に訴えた (Prothero 1996: 50)。神智 (Theosophy) とはその名の通り神聖なる知

恵を意味する。特に17世紀に一般的になったものであるが、オカルト的、あるいは神秘主義的なものを探求しようとする試みのなかで使われた言葉であり、「秘教的知識」、「霊的な科学」などとも呼ばれた。たとえばイギリスでは1784年にエマニュエル・スウェーデンボリの教えを広めるために「神智協会」、つまりオルコットのそれと同名の協会ができていた（スウェーデンボリは、スウェーデンの自然科学者であったが、啓示を受けて伝導の生活に入った人物である）。オルコットの神智協会は、ユダヤ教のカバラ、ペーメの思想、あるいは新プラトン主義などの西洋における神秘主義思想の探求という流れのなかで生まれたものであり、霊的（spiritual）なものを探求しようとする流れの一つともいえる。彼らにとって神智とは「すべての宗教の基礎を形成する諸真実の統一体（the body of truths which forms the basis of all religions）」とも表現されるものであったが、創立後にはアジアの諸宗教、特にヒンドゥー教と仏教に特に目を向け始めた（Campbell 1980: 28; Carlson 1993: 31, 99-113）。

オルコットの神智協会は世界各地で支持者を獲得した。ロンドン支部が正式に創設されたのは1878年7月のことであった。オーストラリアには1880年に支部が開設された。インドにも多くの支部がつけられ、インド国内の支部数は1888年までに127になっていた（Olcott 1974: vol.1, 398; Blavaty 1988: vol.3, 2; Farquhar 1967: 233; McLane 1977: 46）。ヨーロッパやその他の地域においてかなりの数の人々が神智協会の活動に注目した理由の一つは、神智とは宗教を扱いつつも宗教ではなく、さまざまな宗教の根元にあるものだとしてされたからである。こうした神智の基本的特質は、近代化、あるいは科学主義の発達の中で、「因習的な宗教に対する不信」を感じつつも「粗野な唯物論」を受け入れることができなかつた人々を引きつけていったのだと考えられている（Campbell 1980: 61）。

もっとも、よく知られているように、特にブラヴァツキーはしばしばいかかわしい人物であると見られているし、おそらくそのために特にアカデミズムが彼女を真摯な考察の対象にすることはほとんどない。彼女は膨大な著作を残しているが、いわばアマチュアであり、その著作のなかには基本的なサンスクリットの単語の間違いが多くあったといわれる。また仏教の教義などが大きく間違つた形で引用されたりもした。しかし彼女がほとんど無視されているおそらく最大の理由は、彼女がチベットの「マスターたち」あるいは「マハートマたち」から知恵を得ていると主張したことであろう。彼女がマハートマからのものとして提出した手紙の文章のなかの綴りの間違い（たとえば your's とか thieves といったもの）などは、ブラヴァツキーの他の文章のなかにも出てくるものであった（Farquhar 1967: 255-257）。しかしながら、ブラヴァツキーや神智協会の運動が多くの分野でかなりの影響を与えたことは紛れもない事実である。

神智協会はさまざまな著名な人々にも少なからぬ影響を与えたが、おそらくその中で

も最もよく知られた人物はルドルフ・シュタイナー（1861-1925）であろう。シュタイナーはいうまでもなくいわゆる「シュタイナー教育」の提唱者としてもよく知られる人物である。彼独自の理論が神智と多くの共通点を持っていたことから、彼は1902年に神智協会に入り、その後10年以上の間神智協会と関わった。ただ、その主張の相違から1913年1月に脱会し、その後人智学（Anthroposophy）という一学派を創り出した。抽象的表現主義（Abstract Expressionism）の創設者と呼ばれるロシア人芸術家のカンディンスキー（Wassily Kandinsky, 1866-1944）も神智協会と大きく関わった一人である。カンディンスキーはシュタイナーの色の持つ象徴性の理論に影響を受けたともいわれるが、神智協会の中心的人物であったアニー・ベザントやリードピーターの著作についても語るがあった。さらにカンディンスキーは1910年に出版した『芸術における心霊的なものに関して』という書物のなかで、神智協会を称賛したともいわれている（Campbell 1980: 169）。

神智協会の創設者の一人であるブラヴァツキーは1831年にウクライナのエカテリノスラヴという所に生まれた。父親はベター・フォン・ハーンというロシア陸軍の将校であり、ドイツ貴族の家系に生まれた人物である。母親はロシア貴族の子孫であり、いくつかの小説を著した人物でもあった。ブラヴァツキーは17歳になる直前にニキフォル・ブラヴァツキーという人物と結婚したが、すぐに離婚し、祖父のもとでしばらく生活した。その後1873年にニューヨークに渡るまでの約25年の間、ヨーロッパ、中東、北アフリカなどを旅行し、オカルト的なものに対する探求を続けたといわれている（Campbell 1980: 2-4）。

もう一人の創設者であるオルコットの経歴は実務的であり、多様であり、かつよく記録されてもいる。彼は1832年にニュージャージー州に生まれ、ニューヨーク市の厳格な長老派の家庭で育った。15歳でニューヨーク大学に入学したが、父親の事業の失敗のため一年で退学し、オハイオの農園で働いた。その後東部で農業について学び、わずか24歳でモロコシ類についての書物を著した。この本はかなり売れたようであり、第7版まで出版された。さらにまた彼はニューヨークに農業科学の先駆的な学校を設立したといわれる。その後オルコットは南北戦争に従軍し、通信員として働いた。陸軍では契約業者の汚職捜査の仕事をも与えられ、この時の成果により陸軍大佐（Colonel）の地位を与えられた（オルコットはこの称号をその後の人生において使い続けた）。彼はその後法律を学び、1868年にニューヨークの法曹界の一員になった。主に関税や保険業に関する弁護士活動を行い、保険会社の取締役をも務めた（Campbell 1980: 7-8）。こうしてオルコットは1870年代中頃に至るまで極めて世俗的で、実務的な活動を行っており、かつその面で非常に有能であった（そして後述するように、そうしたオルコットの実務的有能さはスリランカなどにおける神智協会の活動の発展に間違いなく大きく

寄与した。また、スリランカでオルコットが受け入れられた大きな理由の一つはそこにあったようにも思われる。

オルコットと、当時のアメリカでかなり影響力をもっていた心霊主義 (spiritualism) との出会いは1874年のことであったとされている。この年の夏オルコットは心霊主義者の『光の旗 (Banner of Light)』という出版物のなかの記事に関心をもった。これはヴァーモント州のエディ兄弟と呼ばれる人々に起こった心霊現象を記したものである。この兄弟は亡くなった親族と出会い、会食したとされたのであった。その後オルコットは実際にヴァーモントに行き、この現象を目撃したとされる。そして彼はそれを『ニューヨーク・サン』という新聞に書いた。その後彼は『ニューヨーク・デイリー・グラフィック』という新聞の依頼でヴァーモントを再訪し、再度記事を書いた。ブラヴァツキーとオルコットを結びつけたのがこれらの新聞記事であった。彼らが出会ったのは、ブラヴァツキーが1874年10月にヴァーモントに行った時だとされている。そのころ彼らのまわりには心霊主義や神秘主義に関心をもつ人々の集まりができておき、それを基礎にして1875年秋に神智協会が設立された。この時集まった人々は、法律家、医師、ジャーナリスト、企業家など、いわばエリート層に属する人々であった。設立時に協会の目的とされたのは、「宇宙を支配する諸法則についての知識を収集し、普及させる」ということであった。この時点では、「普遍的兄弟愛」や「アジアの宗教」への関心が協会の理念として位置づけられてはいなかった。それらが含まれるようになったのは1878年になってからだとされる (Campbell 1980: 28)。

ところで、神智協会設立と同じ年の1875年にボンベイにおいてスワームィ・ダヤーナンダ・サラスワティ (1824-1883) によってアーリヤ・サマージが設立された。この団体は当時の改革を指向するいくつかの団体と同様に多くの大学教育を受けた人々を引きつけた。彼らはヒンドゥー教の腐敗に抗議し、カーストや儀礼や司祭の影響力を弱め、ヴェーダの純粋な教えに立ち戻ることを目指そうとした。オルコットがこの団体について知ったのは、大西洋航路の船上でボンベイからきたヒンドゥー教徒に会ったことがきっかけであったといわれる。オルコットとブラヴァツキーはこのアーリヤ・サマージに大きな関心を抱き、1878年5月には神智協会の名称を「アーリヤ・サマージの神智協会」に変えるという決議まで行った。しかし次第にこのインドの団体の内実を知るに及んで当初の熱意は冷め、数年後にはその関係は途絶えた。オルコットによれば、アーリヤ・サマージは「ヒンドゥー教の新しいセクト」であり、寛容やシンクレティズムという神智の理念とは相容れないものをもつものであった (Campbell 1980: 77; McLane 1977: 12)。

しかしそれでもオルコットとブラヴァツキーのアジアの宗教への関心は衰えることはなく、1878年12月に彼らはインドに向けて旅立った。彼らはロンドン支部を経由して、

1879年2月にボンベイに到着した。彼らにとってインドは聖地であり、オルコットが上陸後最初に行ったことは港の石段に接吻することであったといわれている。その後オルコットとブラヴァツキーは宗教の復興というテーマなどでインド人たちとの対話を続け、1879年10月には『神智学徒 (*Theosophist*)』という雑誌を出版した。この雑誌は3か月のうちで600部以上売れた。これは、キャンベルが指摘しているように、カルカッタ、ボンベイ、マドラスの主要な新聞の販売総数が1,500から2,000であったことを考えるとかなりの成功であろう。さらに神智協会の支部はインドだけでも1884年までに100以上つくられ、特に西洋教育を受けた人々を引きつけた。こうしたインド人の当時のいわばエリート層の多くは、ヒンドゥー教を非合理的な迷信であるとみなしがちであった。神智協会はこのような人々に自らの宗教を再発見させ、自らの文化への誇りを呼び起こさせるという役割を担った。また実際1880年初めに入会した人々のなかには、1885年に創設されたインド国民会議派のなかで影響力ある地位につく者たちもあった (McLane 1977: 46)。

宗教の再発見という点で、M.K. ガンディーと神智協会との出会いは多くのインドの知識人の状況を要約するものかもしれない。ガンディーが神智協会に出会ったのは彼がロンドンで法律を学んでいた1889年のことであった。この時二人の神智学徒から与えられた『バガヴァッド・ギーター』は彼が初めて読んだインドの宗教的古典であったが、これは彼の「人生の案内書」となった。後にガンディーは1889年11月にブラヴァツキーとアニー・ベザントに会い、ブラヴァツキーの『神智への鍵 (*The Key to Theosophy*)』を読んだが、この書物は「ヒンドゥー教に関する書物を読もうという欲求を私のなかで刺激し、ヒンドゥー教は迷信に満ちているという宣教師たちによって育まれた観念の誤りに気づかせてくれた」ものであったという。ガンディーはその後「ブラヴァツキー・ロッジ」の準会員となり、南アフリカに渡ってからはヨハネスブルグ神智協会の会員たちと頻繁に宗教的議論を行ったとされる。またガンディーと同様ジャワハルラル・ネルーもまた神智協会の会員であった (Campbell 1980: 172; ガンジー 1994: 126-129; Cranston 1994: 195-196)。

ところでインドでの活動の後、オルコットとブラヴァツキーは1880年5月16日に初めてスリランカ (当時のセイロン) に渡った。既にみたように、彼らとスリランカの反キリスト教運動の中心的人物であるグナーナンダの間には既にかなり緊密な関係ができていた。オルコットらに乗せた船がコロombo港に到着するとグナーナンダはボートに乗って彼らを出迎えた。彼らの最初の上陸地であるゴールではグナーナンダが歓迎の式典を催した。オルコットによればそれは次のようなものであった。

船着き場と砂浜に沿ったところでは大群衆がわれわれを待ち受けており、「サードゥ！サー

ドゥ！」という大きな合唱が響いていた。船着き場の乗船地点から車が用意されてあった道路に至るまでわれわれのために白い布が広げてあった。そして歓迎のための千の旗が狂乱したように振られていた。(宿舎に至る)道はその道程すべてが人々でふさがれており、われわれの動きは非常にゆっくりとしたものであった。その家では3人の最高位の僧侶が出迎えてくれ、敷居のところでそれに適したパーリ語の韻文を唱えた (Olcott 1874: vol.2, 158)。

こうした歓迎は、オルコットの日記風自伝によれば、「経験することになるとは夢にも思わなかったような興奮のドラマのプロローグ」であった。その後も彼らはゴールからコロンボへと向かう道中において大群衆による歓迎を受けた (Olcott 1874: vol.2, 165-178)。別言すれば、これは一つには、当時グナーナングを中心とする仏教徒たちの運動はかなりの程度組織化されており、多くの民衆をも動員しうる程度になっていたということであり、少なくともスリランカの人々にとってオルコットたちの活動、あるいは彼らからの援助は明らかに大きく期待されるものであったということであった。

実際オルコットはスリランカ到着直後から活発に活動を行い、7つの在家信者の支部と、1つの仏教僧の支部をつくった (Blavatsky 1988: vol.2, 439)。オルコットは、通訳を連れ牛車に乗って村々を回り、「国民再生」の精神を説くとともに学校設立のための資金を集めた (この通訳には D.B. ジャヤティラカと後にアナガーリカ・ダルマパーラと名乗ることになるドン・デイヴィッド・ヘーワーウィターラナが含まれたとされる)。こうして設立された学校の一つに今日でも仏教教育の中心の一つであるアーナンダ・カレッジがある。この学校は1886年に設立され、その初代校長は、かなりの数の神智文献を著した C.W. リードピーターであった (Agarwal 1993: 15, 19)。またオルコット自身も1881年に『仏教問答集 (*Buddhist Catechism*)』という小さな本を出版したが、これはさまざまな宗派に受け入れられ、子どもへの仏教の教科書としても用いられた (今でもこの本はスリランカの学校で使われているという (Prothero 1996: 101))。

ただオルコットが行った反キリスト教活動は、その手法においてグナーナングたちが行ったものと大きく異なるものではなかった。彼が行った反キリスト教宣伝の内容は、しばしば西洋における反キリスト教的な論調を借用したものであった。神智協会の機関紙であった『サラサウィ・サンダレサ (サラスワティの月光)』は欧米におけるキリスト教聖職者たちの不道德な行為の実例、たとえばそれはアメリカで聖職者が泥酔のため逮捕されたというようなものを非常に頻繁に紹介していた。また西洋においてはキリスト教の影響力は衰えているのだという論調もまたオルコットらの宣伝の重要な手法であった (Wickremeratne 1995: 286-287)。既にみたように、このように海外の反キリスト教的言説を借用して国内のミッション等を批判するというやり方は、オルコットが始め

たことではなく、既にグナーナンダなどが行っていたことであった。しかし、おそらく何よりも実際に植民地帝国の支配人種であると考えられていた白人、それも欧米の少なくとも一部の知識人たちやエリートたちにかかなりの程度の影響力をもつとされる人物によって論じられることでより説得力を増したという側面は間違いなくあった。

オルコットの存在が当時のスリランカの仏教徒たち、特に反キリスト教運動の指導者たちにとって重要であったのは、外国人である彼が仏教徒たちのさまざまなセクトやカーストや地域的な分裂を超越した人物であったからでもあった。仏教徒たちの中にはニヤカと呼ばれるセクトが存在していたし、最高位カーストのゴイガマと他の主要なカースト（サラガマ、カラーワ、ドゥラーワ）との間には大きな対立があった。また特に低地地方（Low-country）と呼ばれる沿岸地域と旧キャンディ王国（ウダラタの王国）地域との間には多くの相違点が存在していた（Wickremeratne 1995: 268-269）。いずれにせよオルコットは仏教徒の団結を強く主張したが、これは仏教徒コミュニティというバウンダリー内部でのイデオロギー的同質化とバウンダリー外部との差異化をもたらすものであり、仏教徒アイデンティティを確立し、強化しようとする方向に向かう動きを大きく促進させたものであったことは間違いない。彼が制定した仏教徒の旗もまた明らかにこうした流れを押し進めたものの一つであった（Blavatsky 1988: vol.1: 512; Agarwal 1993: 31）。

オルコットはこうして「公的な運動という行為における団結と忍耐強い持続の持つ利点」を説き続けた（Olcott 1974: vol.3, 119）。そして実際この目的のために彼はさまざまな組織をつくった。仏教徒神智協会（Buddhist Theological Society）はもちろんその代表であるが、その他に仏教徒国民教育基金（Buddhist National Education Fund）、そして仏教徒防衛委員会（Buddhist Defence Committee）といった組織がオルコットによってつくられた。仏教徒防衛委員会は1884年頃に創設されたもので、仏教徒たちの政治的要求をイギリス人支配者たちに対して提出するための組織であった（Olcott 1974: vol.3, 353, 370）。こうした組織は明らかに近代的、政治的な色彩をもつものであり、西洋において実務的な経験を積んだオルコットは明らかにそうした組織設立の適任者であった。その上彼自身一定以上の社会的地位と大佐という称号をもつ西洋人であった。多くの仏教徒たちがそうしたことがセイロン政庁などとの交渉において有利な条件であると考えたことはおそらく間違いない。実際彼はセイロン知事サー・アーサー・ゴードンとは友好関係を築いていたとされる。1884年4月にはロンドンにおいてイギリス政府の植民地大臣と会い、その時の約束に沿って1885年にはセイロン知事が5月の満月日のウェサック祭をセイロンの休日にするると宣言した（澁谷 1999: 98-99）。

しかしこのように神智教会の援助を受けつつ反キリスト教運動が強力に行われたのであるが、ミッションの影響力は特に教育の分野において非常に強かった。それは一つに

表1 19世紀後半スリランカにおける教育の拡大

年	学校数	総生徒数
1870	664	23,766
1880	1,787	88,350
1890	4,037	146,452
1900	3,917	208,274

出所：Census of Ceylon, 1901, vol.I, p.128.
(Colombo: Acting Government Printer, 1902)

は社会経済的な変化のなかで19世紀後半には教育に対する需要が急増したためであった。実際この時期には総学校数、総生徒数とも、表1にみられるように大きく増大した。

しかもこのころ特に英語教育への需要が増えた。CMSの宣教師によれば、「30

年前は英語教育を求めたのは富裕な階級のみであった」が、1899年頃になると「その需要は非常に大きく、非常に一般的である」という状態になった（CMI March 1899: 196）。こうしたなかでよりよい教育を求めて多くの仏教徒たちがその子どもたちをミッションの学校へ送り込んだことは容易に想像できる。実際学校数ではキリスト教系の学校が圧倒的多数を占めていた。1900年においても、政府の助成金を受けている学校1,328校のうち仏教徒の学校は142校にすぎず、残りのほとんどはキリスト教系の学校であった（Census 1901: 128）⁴⁾。こうしたなかで反キリスト教運動は、キリスト教への対抗のための新しいイデオロギー、つまりナショナリズムというイデオロギーを取り込み、より強力なものになっていったように見える。そしてこうした流れのなかで登場したのがアナガーリカ・ダルマパーラであった。

4 ダルマパーラと反キリスト教運動の展開

スリランカの仏教復興運動は、アナガーリカ・ダルマパーラによって一つの転機を迎えた。ダルマパーラは、仏教の復興や反キリスト教のみでなくシンハラ人としてのアイデンティティを大きく強調したという点で、彼以前に活動した人々たちとは大きく異なっていた。

アナガーリカ・ダルマパーラ（1864-1933）は、シンハラ人社会における最高位のカーストであるゴイガマの家に長男として生まれた。家業は非常に裕福な家具商であった。このH. ドン・カロリスという名の会社は1860年に創設され、今でもスリランカの主要な家具会社の一つである。この会社の創設者であるダルマパーラの父は、他の多くのシンハラ人仏教徒の実業家たちとともに、仏教復興運動の財政的基盤を支えていた（Jayawardena 2000: 261-267）。しかし当時はほとんどの教育機関はキリスト教系のものであったので、ダルマパーラもまた、バプティスト、カトリック、メソジストそしてイングランド国教会系の学校で教育を受けた。こうしたなかで、ダルマパーラは次第に前述のグナーナンダやスマンガラといった仏教僧や神智協会の活動に大きな関心を払うようになった。こうして1884年には神智協会に参加し、セイロン政庁の教育局で下級

書記の仕事をしつつ、協会活動を行ったが、1886年には政庁職を辞し、それ以後は神智協会の活動に専念するようになった。その後ダルマパーラは、オルコットや神智協会とは一定の関係を保ちながらも、次第に独自の活動を始めるようになった。1891年にはマハー・ボディ協会（大菩提会, Maha Bodhi Society）を創設したが、この協会の主要な設立目的は、インドのブッダガヤに世界各国の仏教徒を収容する仏教僧院と大学を造り、また英語やインドの諸言語で仏教文献を出版することであった。その支部はスリランカにもつくられ、ダルマパーラの思想を伝えるのに大きく貢献した（Obeyesekere 1976: 225-232; Dharmapala 1965: 702-703; Agarwal 1993: 43; Maha Bodhi 1959: 67,3-4, 82-83. *The Island*, 4 Aug. 2000）。

ダルマパーラはシンハラ人という言葉を頻繁に使った。彼によれば、たとえば、「シンハラ人はアーリヤ人」であり、「シンハラ人の芸術は…ギリシアやペルシアといった外来の影響によって決していかなる形でも汚染されていない」ものであった。あるいはスリランカは「輝く美しい島」なのであるが、それはシンハラ人の手によって作り上げられたのであった。そしてこのような優れたシンハラ人の文化や社会をおとめているのは、外国人、あるいは「外国的 (*para*)」⁵⁾であるとされるあらゆるものであった。実際ダルマパーラの敵意は非シンハラ人すべてに向かったように見える。それは、たとえば「キリスト教やイスラーム教の宣教師」であり、あるいは「イギリス人によって連れて来られた南インドのアウトカースト」であり、ムーア人たち (*marakkala*)、マラヤーリ人たち (*kocci*) たち⁶⁾、タミル人たち (*demala*)、そしてバーガーたち (*lansi*) であった。さらにまた彼の敵意はイギリス人が持ち込んだ酒類、あるいはまた「下劣で卑しい白人 (*para suddho*)」であるイギリス人そのものにも向けられた (Dharmapala 1909: 251-252; Roberts 1997: 1008, 1024, 1027)。

繰り返しになるが、ダルマパーラの思想の基底にあったものは仏教を中核とするシンハラ人の歴史、伝統、文化、あるいは人種の起源の純粋性であり、優越性であった。そしてそのように優れた民族を衰退させたものは、「外国的」なものであるという認識であり、そうした外国的なものへの嫌悪、侮蔑、敵意であった。これはつまり、ダルマパーラにとってはスリランカの仏教復興運動はたんに宗教的バウンダリーに関するものではなく、エスニックなバウンダリーに関わるものでもあったということでもある。彼の思想のなかでは「シンハラ人对非シンハラ人」というエスニックな対立は、「仏教対キリスト教」という宗教的対立と同様に大きな位置を占めていた。これはつまり、「キリスト教対非キリスト教」というある意味では普遍主義的な対立から、特殊主義的な対立への変化でもあったといえるかもしれない。しかしいずれにせよ、ダルマパーラの思想のこうした特性は、後にみるようにスリランカ社会の変化に沿ったものであることは確かであり、おそらくかなりの程度そうした流れを助長した要因であった。「非仏教的」

で「非シンハラ的」なものへの攻撃はさまざまな形で、さまざまなコミュニティーに向かってなされていくことになった。そうしたなかでいくつかの対立や暴動が起こった。

カトリック教徒たちと仏教徒たちとの間の緊張は特に1870年代に高まった。先に見たようにスリランカのカトリック教徒たちの起源はポルトガルによる支配にある。オランダ支配下においては、オラトリオ会の宣教師たちが迫害を受けつつもインドのゴアからスリランカに渡り、カトリックの信仰を支えていた。1796年から支配者になったイギリス人たちはカトリック教会を公式に認可した。しかし1830年にポルトガル王室がゴアのオラトリオ会を禁止したため、スリランカにはローマの管理下にある宣教師たちが来るようになった。そのなかでも特に影響力があったのが、無原罪聖母修道会献身者会 (Oblates of Mary Immaculate) であり、その後はおおむねスリランカのカトリック社会はこの団体の影響下におかれることになった (Stirrat 1992: 14-19)。

カトリック教徒たちは仏教徒たちに比べ明らかに教育に対して熱心であり、プロテスタント・ミッションの与える教育をもより積極的に利用しようとした。例えば WMMS の1862年の統計によると、WMMS の学校で学ぶ全生徒5,518人のうち、カトリック教徒が1,809人で、仏教徒が1,507人であった。その人口比を考えれば、教育に対する熱意にかなりの差があることは明らかである (Hardy 1864: 275)。しかし彼らもまた仏教徒たちと同様にプロテスタント・ミッションの教育による影響を恐れ、自らの教育施設をつくろうとし始めた。こうしてカトリック最初の英語学校は1839年にコロomboに設立された (CCM 22 May 1923)。その後カトリックの教育施設は、政府による助成金制度の恩恵を受けたこともあって、1860年代頃から急速に発展した。彼らはその後も教育に力を入れ、多くのカトリックの学校は英語教育においても高いレベルを達成するようになり、その出身者たちは「影響力と威信のある仕事」を得るようになっていた (Stirrat 1992: 14-19)。

こうしていわばいち早く教育による社会的上昇を遂げたカトリックに対し、特に仏教徒たちのなかには強く反発する者たちも出てきた。逆に多くのカトリック教徒には、グナーナンダなどによる「キリスト教への口汚く不敬な攻撃」は容赦しがたいものであった。こうしたなかで1875年以降、特にカトリック教徒が多いコロomboのコタヘーナ地区においていくつかの抗争事件が発生した。こうしたもののなかには死者を出すほどのものもあった。コタヘーナにはグナーナンダの管理する仏教寺院があり、特にこの寺院に関わるベラヘラと呼ばれる音楽を伴う宗教行進がカトリックの聖ルシア大聖堂の前を通ることに多くのカトリック教徒たちは次第に反発を覚えるようになった。この仏教徒の祭礼は、「何日も、何週間も、そして何か月も続くように見える」こともあり、またカトリック教徒たちによれば、仏教徒たちの行進は大聖堂や教会の前で速度をゆるめ、「サードゥ」¹と仏教徒の合い言葉を叫ぶこともあった (Rogers 1987: 176-178; Stirrat

1992: 18-19; Ceylon Government 1888: 2, 5)。

1883年の復活祭のときに行われた仏教徒たちの祭りは「尋常ではない規模」のものであったとされる。この時しかも、仏教徒たちがキリスト教を侮辱するような像を運んでいるという噂が流れた。こうしたなかで聖ルシア大聖堂付近に集まった2千から3千ほどのカトリック教徒たちが仏教徒たちの行進を襲った。これが1883年の暴動の発端であった。この混乱のなかで一人の仏教徒が殺され、数十人が負傷した。また仏教徒の行進に使われた牛車は破壊され、それを引いていた牛は殺された。さらにこの暴動から数日の間、仏教徒とカトリック教徒との間にはいくつかの抗争が起こった。コロombo南部のデヒワラ地区のカトリック教会への放火はその一つであった (Rogers 1987: 176-178; Stirrat 1992: 18-19; Olcott 1974: vol.3, 120)。

1903年6月にもアヌラダプラにおいて仏教徒とカトリック教徒との間に暴動が起こった。この古都にはこの暴動の数年前の1899年からマハー・ボディ協会に所属するワリシンハ・ハリスチャンドラという人物が住み込み、アヌラダプラは聖地であり、植民地的法令によって支配されるのではなく、仏教徒自身によって管理されなければならないと主張していた。直接の原因はセイロン政庁の公共事業局が遺跡の石を道路工事のために撤去したことであった。これをきっかけにして、聖地の保護が十分になされていないことを不満に思っていた者たちと、巡礼に来ていた仏教徒たちによる暴動が起こった。暴徒たちはアヌラダプラ市内の政庁関係の施設と食肉市場を破壊し、その後ローマ・カトリック教会を襲った。教会の内部が燃やされ、さらに2つの学校に損傷が加えられ、また司祭の家具などが破壊された (Rogers 1987: 185-186; CMI Aug. 1903: 620; Roberts 1997: 1026)。

その後宗教的パウンダリーの明示化、あるいは宗教的アイデンティティの強化のなかでスリランカのいくつかの宗教コミュニティの間ではさまざまな対立や暴動が起こった。そうしたなかでシンハラ人仏教徒集団の支配的地位が確定し、非シンハラ人仏教徒は周辺化されていった。こうしたなかで1910年代頃から頻繁に使われるようになったのが「脱国民化」という言説であった。

5 キリスト教と「脱国民化」

20世紀初頭以降の反キリスト教運動の特徴の一つは仏教とナショナリズムを結びつけ、ナショナリズムの見地からキリスト教を批判しようとする傾向が非常に顕著になったことである。仏教とキリスト教の教義を比較し、その優劣を論じるといった19世紀中頃にみられたような態度は多くの場合みられず、ダルマパーラにおいて端的にみられたように、シンハラ人であり仏教徒であることが至高の価値であるかのように語られる

ような傾向が生まれた。脱国民化 (denationalisation) という言葉はこうした文脈のなかでこの頃盛んに使われたものの一つであった⁷⁾。シンハラ人の文化は仏教に、そしてタミル人の文化はヒンドゥー教に密接につながっているから、キリスト教への改宗はそうした国民の文化を否定することであると主張されたのである⁸⁾。

この脱国民化という言葉がスリランカにおいていつごろから使われ始めたかは明らかではない。しかしこの言葉が少なくとも1904年にボンナンバラム・ラーマナータンによって使われていることは確かである。ラーマナータンはスリランカ・タミル人の代表的政治家であったが、友人であったシンハラ人有力者 D.B. ジャヤティラカに招待され、1904年9月にアーナンダ・カレッジにおいて「シンハラ人の脱国民化」という題目の講演を行った。彼は、英語教育を受けた人々、特にリーダー的存在であった人々が「まったくシンハラ語を使用しないこと」を非難した。そして「英語を使用せず、どこでもフランス語を使うイギリス人」を想像するように聴衆に促し、シンハラ人がシンハラ語を話さなかったならば誰が話すだろうかと訴え喝采を浴びた。ただ彼はこの時「仏教を破壊しようと望む敵」についても語ったが、中心となったのは言語に関する問題であった。このラーマナータンの講演はかなりの反響を呼んだ。シンハラ語の新聞はその社説でこの講演に触れて、「地位と影響力がある人々」が「シンハラ語で話すことはできないという恥知らずな告白をして」演壇に立つことは稀ではないと嘆いた。さらにはイギリス人を中心とする読者層を持つ『タイムズ・オブ・セイロン』紙までもが、ドイツ人はたとえフランス語や英語を知っていても「家庭や書簡のなかでドイツ語を放棄することはない」と書き、当時のスリランカの現状を批判した⁹⁾。

このように、このころ使われた脱国民化という言葉がたんに宗教に関する事項のみを指すのではないことは明らかである。M.K. ガンディーとともにインド等で活動した C.F. アンドリューが1923年3月に『ヤング・ランカ』紙において用いた脱国民化という言葉の意味するものも、さまざまな領域に及んでいた。彼は、教育を受けた階層の人々が服装、言葉、エチケットなどにおいてイングランドの流儀を模倣し、イングランドを自らの「故郷」と言い、イングランドに行くことを「帰郷する」と表現するような心理的傾向を脱国民化と呼んだ。彼によればそうした傾向は西洋的なものの「悪しき三流の模倣」であった (Young Lanka 1 April 1923)。しかしその後の植民地下スリランカにおいてナショナリズムを喚起しようとする勢力が用いたのは言語やその他の伝統的慣習よりも圧倒的に宗教に関する問題であり、特にそれは反キリスト教宣伝において用いられた。

この「脱国民化」という観点からミッションやキリスト教を批判する社会的傾向は、たとえば1911年の WMMS の報告書に記されている。ここではキリスト教は「外国的 (alien)」であり、仏教はナショナルで愛国的なものであるという主張がなされた

(WMMS 1911: 50)。1913年にもエカナーヤカという仏教僧が、仏教はシンハラ人本来の宗教なのであり、「すべてのシンハラ人は仏教徒にならなければならない」と述べ、さらに「キリスト教宣教師の機能はシンハラ人を脱国民化すること」であると語った (CCM 26 Sep. 1913)。また、1914年に発行されたあるパンフレットのなかにも、「セイロンのキリスト教徒たちは脱国民化されたコミュニティ」であるとある (Mendis 1914: 1)。1915年2月にも、カトリックは「国民統合への障害」であるとか、「カトリックの司祭たちはこの国の人々に共感できない外国人たちである」という主張が仏教徒たちからなされた。こうしてナショナリズムの見地からキリスト教を批判し、ナショナリズムによって仏教の正当性、優越性を論じようとする動きは、1915年5月から6月にかけて起こった反ムーア人暴動以前には相当程度高まっていた。これはつまり、非仏教的な要素を「反シンハ拉的」あるいは「外国的」であるとみなし排斥しようとする動きのなかで、反キリスト教運動が起こり、反ムーア人暴動が起こったということでもあろう¹⁰⁾。しかしこの2つの動きはその後異なる方向に向かった。この暴動の後、ムーア人たちへの排斥運動はかなりの程度下火になったが、反キリスト教運動は強く推進された。おそらくその理由の一つは、後にみるように仏教徒の政治的エリートたちが政治的支配確立のために反キリスト教的意識を煽り立てたためであった。

1920年代初め頃になると、仏教徒のシンハラ人であること自体を価値あることであるとみなす勢力がますます強まったようにみえる。シンハラ人の歴史は仏教と非常に深くつながっているから、キリスト教に改宗した人々は祖先との連続性を喪失しているのだと主張され、また「仏教徒でなければ誰も完全な意味でシンハラ人になることはできない」とも言われた。さらにその上キリスト教徒たちは外国から伝えられた邪悪なものを体現している人々でもあるとされた (CCM 23 May 1922, 20 Oct. 1922)。こうした言説の強力な台頭に対して、キリスト教徒、特にこの頃集中的に攻撃されたかのようにみえるカトリック教徒たちは次のように反論した。仏教徒であってもシンハラ人のなかにはポルトガル式の姓とキリスト教式の名を持った者が非常に多いこと、あるいはほとんどの人々が多かれ少なかれヨーロッパ式の、つまり祖先のものとは異なる食事や衣服や家具を取り入れ、さらにはヨーロッパの社会思想および政治思想を受け入れていることを指摘し、それにも関わらず「真のシンハラ人」であり続けている。そしてそれゆえ宗教もまた「ナショナリティの構成要素ではない」と主張したのである (Perera 1922: 16-20)。しかしこうした反論にもかかわらず、宗教をシンハラ人の民族性の中心に置き、キリスト教徒たちを「脱国民化」された「不完全な」シンハラ人とみなす言説はその後も繰り返し表明された。1930年代になるとそれはかなり広く行き渡っていたようにみえる。カトリックの新聞は「真のナショナリスト」は「非キリスト教徒」でなければならないという「教義 (doctrine)」は「十分に広く行き渡っている」と書いた (CCM

25 Feb. 1936)。こうしたなかで、反キリスト教宣伝に、ポルトガル時代における「強制改宗という神話」¹¹⁾までもが新たにつけ加えられた (Perera 1936: 1-3)。こうした反キリスト教運動は間違いなく1920年代から30年代頃にかけて高まった。WMMSの報告書はたとえば、1922年の数年前から反キリスト教活動の勃発 (outbreak) がみられると記している (WMMS 1922: 26)。あるいは1925年のこのミッションの報告書も、ミッションは「断固とした持続的な妨害に10年以上も」直面していると記している。つまり大まかに言って1910年代半ばからであり、これは先にみた「脱国民化」の議論がキリスト教に関して本格的に流布され始めた時期と一致する。実際宣教師たちは、ナショナリストの運動が仏教に活力を与えているとみていた (WMMS 1925: 18)。

ただ、上記のようなイデオロギー的攻撃を別にすれば、この頃行われた反キリスト教運動はそれ以前のそれと大きく変わるものではなかった。仏教徒たちは仏教徒学校をつくり、宣教師たちを「村々から追放」しようとしたり、あるいは仏教徒の日曜学校を開催したり、当時出はじめた蓄音機や幻燈機 (magic lantern) を使ったりした。そしてそれらは、宣教師の目から見れば、宣教師の活動を「盲目的に模倣する」ようなものであった (WMMS 1913: 52)。1920年代には仏教徒の休日を増やそうとする動きも始まった。それまで仏教徒の習慣にちなんだ休日はオルコットの努力で制定された (ブッダの生誕日とされる) ウェサックの満月日の1日だけであった。それがC.W.W. カンナンガラなどの立法評議会内での活動により、1928年に新しい法案が通過し、シンハラ歴のウェサックの満月日の翌日とボソソ月の満月日が仏教起源の休日に追加された (Sumathipala 1968: 89)¹²⁾。さらに1920年代には宗教教育に関して「良心条項 (conscience clause)」の制定がなされ、ミッションの学校などでの宗教教育を制限しようとする動きは着実に進んだ (WMMS 1927: 21)。こうした1920年代の反キリスト教運動がかなり激しいものであったことは間違いない。「改宗させる (proselytise)」という言葉が盛んに使われ、「子どもをミッションの学校に送るな。説教を聞くな。キリスト教出版物は読むな。宣教師たちは改宗させたいだけなのだ」といった、宣教師によれば、「おびただしい反キリスト教的な敵意」が存在していた (WMMS 1926: 19)。

ところでこうした反キリスト教活動を行ったのがどのような組織であるのかは明らかではない。しかし「仏教徒の利益を促進するよう企図された」いくつかの団体が存在していたことは事実である。それはYMBAであり、仏教徒神智協会であり、あるいはまた東洋言語協会そしてダルマパーラ委員会と呼ばれる団体や禁酒に関わる協会などであった。こうした団体間に大きな対立があったとは思えない。後にシンハラ至上主義的なシンハラ・マハ・サパーの会員となり、また教育相を務めたC.W.W. カンナンガラはこれらすべてに入会していた。いずれにせよ、反キリスト教活動を行ったのはこれらのなかのいくつかの団体であり、また特定の仏教徒学校であったことは間違いないであろう

が、これらの諸団体がそれぞれ具体的にいかなる活動をしていたのかという点については、いまだ十分に明らかにはされていない (Searchlight 2 May 1936, 6 Mar. 1937)。

YMBA (Young Men's Buddhist Association) が仏教徒の運動のなかで重要な位置を占めていたことは確かである。この団体は仏教徒神智協会やマハー・ボディ協会の活動に刺激された人々が仏教徒神智協会の施設に集まり創設したものである。これは「英語を話す仏教徒の最初の世俗的な協会」であり、多数の仏教に関する英語文献を所蔵していたとされる。YMBA の初代会長は D.B. ジャヤティラカであったが、彼は1944年に死去するまでこの組織の中心的人物であり続けた。この団体がどのような活動を行っていたのかは必ずしも明らかではない。ただ、ポヤ日 (毎月の満月日) やウェサック祭りに仏教僧を呼び、バナという説教会を催したりするなど、ある意味では大衆の啓蒙活動のようなことをしていたようである。YMBA は、F.R. セーナナーヤカ (D.S. セーナナーヤカの兄) と C.A. ヘーワーウィターラナ (ダルマパーラの弟) の尽力によって1918年に、より統合された組織である「YMBA 全セイロン会議」となった。さらに1924年頃にはこの団体は「全セイロン仏教徒諸協会会議 (All Ceylon Congress of Buddhist Associations)」となり、そして1940年頃までには「全セイロン仏教徒会議 (All Ceylon Buddhist Congress)」と呼ばれるようになった。この団体の中心人物は F.R. セーナナーヤカであったが、彼が1925年12月に早死にした後は、D.B. ジャヤティラカとなった。しかし YMBA が1920年代に反キリスト教的活動を組織として活発に行っていたとは言い難い。K.M. ディ・シルワー (de Silva) が指摘しているように、この組織の指導的人物であったジャヤティラカやセーナナーヤカ一族などの仏教徒政治エリートたちの基本姿勢は、少なくとも1920年代においてはシンハラ仏教ナショナリズムを手なづけつつ利用することであった (Bond 1992: 63-67; de Silva 1978: 228)。

ただ、1920年代の反キリスト教運動にダルマパーラ自身がかなりの程度関わっていたことは事実である。ダルマパーラは1915年の反ムーア人暴動以来スリランカへの入国を禁止されていたが、1920年代にはその禁も解かれ、仏教以外の宗教、特にキリスト教への攻撃を続けていた。1922年8月の『ヤング・ランカ』紙によれば、ダルマパーラは『シンハラ・ボーダヤ』という彼自身の新聞を使って仏教徒とキリスト教徒との間に宗教的憎悪を作り上げようとしていた (Young Lanka 6 Aug. 1922)。またセイロン政庁の調査もまた、彼が「諸コミュニティ間の宗教的摩擦を引き起こすよう計算された」行動をとっていることを報告している。さらに、ダルマパーラは地方の仏教徒指導者の要請に応じて各地に出かけることもあった。キリスト教宣教師たちが布教活動を行うと、その後にダルマパーラが呼ばれるという噂が立ったこともあった¹³⁾。また、ダルマパーラの弟の C.A. ヘーワーウィターラナも間違いなく反キリスト教意識を煽り立てようとした一人であった。彼は1927年の仏教徒神智協会の大会で、キリスト教に「宣

戦布告」するように求めた（しかしこれはシンハラ仏教ナショナリズムが拡大しすぎるのを危惧した仏教徒神智協会会長 F.R. セーナナーヤカによって拒絶された（CCM 23 June 1925））。

さまざまな新聞等も反キリスト教宣伝を行ったようである。当時最も激しくキリスト教攻撃を行っていたものの一つは1920年創刊の『仏教徒年報 (*Buddhist Annual*)』、1921年創刊の『仏教徒クロニクル (*Buddhist Chronicle*)』などの出版物であったとされるが、こうした出版物にはたとえば「キリストは聖なるものではない。イエスはパレスチナのユダヤ人である」といった記事が書かれ、あるいは、「ロンドンの通りを夜毎さまよう8万人の女性の恐るべき道徳性」といった問題がキリスト教自体の問題とされて批判された。さらに『仏教徒クロニクル』のすべての号には、子どもをミッションの学校に送ったり、「改宗機関 (proselytising agencies)」の影響下におくようなことがあれば、それは「この島から仏教のすべての痕跡を消し去ろうとすることに全力をあげている連中を援助し補助するという罪を犯す」ということなのだ、などと書かれた (WMMS 1921: 21-22; Charter c1921: 6-9)。

ところでこのように仏教とナショナリズムを結びつけ、キリスト教徒を「脱国民化」された集団として、さらにはネイションへの裏切りである (disloyal to his nation) とみなす傾向は、植民地下スリランカにおける国制改革による政治的権利の拡大とほぼ同時期に起こったものであった。仏教が本格的にナショナリズムと結びつけられ始めたのは先に見たように1910年代のことであったが、これは初めての本格的な1910年の国制改革とほぼ同時期のことであった。その後改革を求める動きはますます盛んになり、1919年にはセイロン国民会議が設立され、1920年代には国制改革が急速に進展した。そして1931年のドノモア憲法によって男女の普通選挙権が実現したのである。ただここでも、シンハラ人仏教徒の政治家たちがどの程度反キリスト教運動を政治的に利用したかは明らかではない。しかし少なくとも1920年代においてセイロン国民会議の主流政治家たち、つまり D.B. ジャヤティラカや F.R. セーナナーヤカたちは、先にもみたように、反キリスト教運動とは一定の距離を保っていた。それは一つには国制改革実現に向けてイギリス政府と交渉するためにはセイロン人 (実質的にはシンハラ人) の団結が必要だと考えていたからである。特に有力なキリスト教徒の政治指導者であったジェイムズ・ピーリスや E.W. ベレーラーとの協力関係が不可欠であると考えられたからであった (Dharmadasa 1993: 225)。

けれども国制改革が一定の成果を取め、1931年に普通選挙が実現すると、仏教徒の政治家たち、特にジャヤティラカは明確な反キリスト教的態度を取り始めた。こうしたシンハラ人仏教徒の政治家たちが目指したものは、反キリスト教運動による仏教徒の政治的影響力の拡大であった。既に述べたように、キリスト教徒たち、特にそのなかでも人

口が圧倒的に多いカトリック教徒たちはいち早く教育による経済的上昇を遂げていたの
であるが、政治的領域においても大きく仏教徒たちをしのいでいた。たとえば1920年
の選挙では、候補者の90パーセントが（総人口の約1割にすぎない）キリスト教徒で
あったともいわれる（WMMS 1920: 27）。実際1920年代後半においても立法評議会
（Legislative Council）ではキリスト教徒の議員は67パーセントを占めていた
（Wickramasinghe 1995: 105-106）。こうしたなかで仏教徒の候補者たちのなかには政
治的影響力拡大のために盛んに反キリスト教宣伝を行うものがあった。そのためドノ
ア憲法下で行われた初の選挙である1931年の選挙において、キリスト教徒たちは明ら
かにますます不利な立場に置かれた。そのため多くのキリスト教徒の候補者たちは仏教
僧とともに聴衆の前に現れ、彼らがいかに気前良く仏教施設に寄付をしているかを示さ
なければならなかったほどであった（Manor 1989: 87）。

しかし根強い反キリスト教運動にもかかわらず、1931年の選挙で選ばれた国家評議
会議員のうち約3分の1がなおもキリスト教徒であった（Wickramasinghe 1995:
105-106）。そのため1936年の国家評議会（State Council）議員選挙の前後には反キ
リスト教運動はさらに激しくなった。既に触れたように1930年代の反キリスト教運動の
中心的人物の一人はD.B. ジャヤティラカであり、仏教徒神智協会などの団体であった。
ジャヤティラカはこの頃シンハラ人政治エリートたちの中心的人物であったが、彼のキ
リスト教への態度は1920年代の抑制されたものから大きく変化し、1930年代になると
非常に激しくキリスト教攻撃をするようになってきた。彼は仏教徒の候補者の応援のた
めに各地を回り、キリスト教攻撃を繰り返したとされる。彼の批判者たちは彼を「仏教
徒の公認の代弁者であり闘士」であると指摘した（Searchlight 5 Sep. 1936, 17 Oct.
1936, 6 March 1937）。

S.W.R.D. バンダーラナーヤカの仏教徒への改宗が、上記のような1930年代の激しい
反キリスト教運動の最中に起こったことはある意味では自然なことであった。彼は、バ
ンダーラナーヤカ＝オーバヤセーカラという貴族的な家系に生まれた。この一族は世襲
的なムダリヤールという役職を務めていたが、なかでもバンダーラナーヤカの父と祖父
はマハー・ムダリヤールという最高位の役職を占めた。ムダリヤールとは植民地権力を
補佐するセイロン人支配層の役職名であり、その支配の末端は各村落のヘッドマン層に
至るものである。そしてこの一族の植民地権力との密接な関係を可能にした一つの要因
が彼らがキリスト教に改宗していたことであった（Jayawardena 2000: 193; Manor
1989: 14）。バンダーラナーヤカが「なぜ私は仏教を奉ずるか」という講演を行い、仏
教への改宗を公言したのは1934年のことであったが、その理由を（おそらくあらゆる
改宗がそうであるように）単一の原因に還元することはできない。彼自身は、常に人格
神という観念に違和感を持ち続けていたからだと述べている（Manor 1989: 112）。し

かし彼の改宗が政治と結びつけられた反キリスト教運動のなかで行われたこと、あるいは結果的に明らかに彼の政治的立場を有利にしたことを考えると、政治的配慮があったことはほぼ間違いないように思われる。あるいはまた、バンダーラナーヤカの改宗は、主要な政治的リーダー層がキリスト教徒から仏教徒へと変わりつつあったことを示す象徴的な出来事であったといえるかもしれない。

いずれにしても1930年代には激しく反キリスト教運動が行われた。1939年には新しい「良心条項」が導入されたため、キリスト教の学校での仏教徒の生徒への聖書教育などはより難しくなっていたが、それでも仏教徒たちは、ミッションの学校へ行く仏教徒は改宗させられているのだと主張し続けた。こうしたなかで仏教徒たち、特に仏教僧たちの政治的意識はますます高まっていったようにみえる。19世紀半ばの仏教復興運動の主演は仏教僧たちであったが、19世紀末ごろからは在家信者とその中心になっていた。しかし1930年代後半からはそれまで政治的な活動を控えていた仏教僧たちが再び活発に活動し始めた。彼らは一般に「政治的比丘 (political bhikkus)」と呼ばれている。その端緒は、コロombo近郊のキャラニヤの寺院付属の教育施設で学ぶ若い仏教僧たちが教育におけるキリスト教徒たちの「特権」を、そしてその結果としての社会における相対的に高い地位を批判して政治的行動を起こしたことであった (de Silva 1993: 308, 311-312)。それまで反キリスト教運動の中心になってきた前述の全セイロン仏教徒会議や D.S. セーナーヤカなどの (英語教育を受けたエリート層に属する) 主流の政治家たちはこうした仏教僧たちの政治化に懸念を表明した。1940年代中頃になると仏教僧たちが政治に関与すべきか否かという問題は「第1級の政治的問題」となった。しかし仏教僧たちの政治化はますます進み、全セイロン仏教徒会議に対抗して「全セイロン比丘会議 (All Ceylon Congress of Bhikkus)」という組織までもが創設された (Searchlight 28 Feb. 1946, 30 April 1946)。

実際、それまでの反キリスト教運動、あるいは仏教徒の政治的優位にもかかわらず、キリスト教徒たち (そしてスリランカ・タミル人たちが) が比較的優れた教育機関による教育を通じて、多数派であるシンハラ人仏教徒と比べなおも高い社会的、経済的地位を享受していることへの不満が多くの人々の間に蓄積されていたのである。そしてよく知られているようにバンダーラナーヤカはこうした不満をすくい上げ、政治化した仏教僧たち (比丘たち) からの選挙協力を取りつけることで1956年の選挙において地滑り的な大勝利をおさめた (de Silva 1993: 320; Manor 1989: 233)。このいわゆる「1956年革命」によってシンハラ仏教ナショナリズムがより一層明確に政府の政策のなかに取り入れられていった。そしてこうしたなかで、ミッションなどの学校は1960年には政府に摂取されていった。この時グレード III、つまり小学校と中学校のすべては摂取されることになり、グレード I とグレード II、つまり高校レベルを持つ教育機関は私立学校と

なることが許されたが、それまでの助成金が廃止されたのみでなく、授業料を取ることも禁止された。さらに私立学校の教師への年金は拒否されることになった。多くの高校もまた政府へと摂取されることになった (Peter 1987: 1-4)。こうして教育へのキリスト教の影響を排除しようとする政策がかなり徹底的に遂行された。そして多数派の要求を何よりも尊重しようとする人々が次に本格的に標的としたのがスリランカ・タミル人たちであったわけである。

6 おわりに

少なくとも初期の宣教師たちが、自らの絶対的な宗教的優越性と明確に二項対立的な宗教観をもっていたことは明らかであり、それはたとえば「キリスト教という宗教をもつ仏教徒」などという存在を許容しうる、少なくともある程度は黙認しうるようなスリランカ前近代の宗教文化とは間違いなく大きく異なるものであった。しかも宣教師たちは、彼らが「最も巨大な錯誤の形態」であるとみなす仏教を激しく攻撃し、キリスト教の優越性を示すという布教法を採用したが、これは仏教徒たちの宗教的感情を傷つけただけでなく、仏教徒たちの宗教観もまたキリスト教という「敵」への対抗の過程で著しく二項対立的なものになっていった。キリスト教と仏教は和解がたいものであると考えられるようになり、こうして多くの人々にとって宗教的バウンダリーは明瞭、かつ乗り越えがたいものになっていった。神智協会はこうした流れのなかで現れ、この宗教的バウンダリーの強化に大きく貢献した。神智協会の指導者オルコットは、反キリスト教運動を進め、仏教徒コミュニティ外部との差異化を促す一方で、仏教徒の組織化、あるいは統合を進めた。こうして極度に危機的状況にある仏教徒集団としてのアイデンティティが強化されていった。

こうしたなかで反キリスト教運動、あるいはシンハラ人の民族意識を著しく補強し、勢いづかせることになった新しい流れ、つまりナショナリズムという流れが19世紀末ごろから現れた。シンハラ人仏教徒であることに至高の価値を置いたアナガーリカ・ダルマパーラはそうした流れのなかで現れ、その流れを大きく促すという役割を果たした。ナショナリズムの台頭のなかで反キリスト教運動の性格も特にイデオロギー的側面において大きく変わった。仏教は教義の面で優越しているだけでなく、シンハラ人の伝統そのものであるから重要であるとされるようになったのである。逆にキリスト教徒たちは「脱国民化」された集団であり、「不完全な」シンハラ人であるだけでなく、キリスト教徒であること自体が民族への「裏切り」であるとさえみなされるようになった。この「脱国民化」に代表される言説は、それまで政治的、経済的に大きな支配力を持っていたキリスト教徒たち、特にカトリック教徒たちに対抗して支配権を確立しようとし

ていた仏教徒たちなどによって1910年代から30年代にかけて盛んに流布されたものであった。いずれにせよ、仏教は教義そのものによってよりも、ナショナリズムによって擁護されるようになった。こうしたなかでシンハラ人仏教徒というコミュニティの支配的地位はますます確立し、キリスト教徒たちはその他の非シンハラ人諸コミュニティとともに次第にマージナルな地位へと追いやられていった。

ところでこうしたなかで多くの宣教師たちやキリスト教徒たちの仏教に対する見方は大きく変わった。多くの宣教師たちは、仏教は「民衆的形態のものですら、当初想像したような粗悪な形態の偶像崇拜ではなく、また純粋な仏教は洗練された哲学である」と認識し始めた。キリスト教会は「ネイションの生活において創造的地位を占めることができるよう」にすべきであるとか、シンハラ人の「伝統と文化という文脈において福音に関連する問題を考える」べきであると考えられるようになった。独立後は仏教徒とキリスト教との対話を進めようとする動きも進んだ (Small 1964: 360, 577-578)。こうして特に20世紀半ば以降、シンハラ人社会における仏教徒とキリスト教徒との和解はかなりの程度進んだようである。今日の社会において公然と反キリスト教宣伝が聞かれることはほとんどないと言ってよい。これはシンハラ人・アイデンティティのなかにキリスト教徒も (おそらくマージナルな形で) 含まれるようになったということなのかもしれない。しかしこの点に関しては十分に解明されているわけではない。

注

- 1) 他の多くの地域と同様にこうしたいくつかのミッション団体の間には「境界協定 (boundary agreement)」と呼ばれる取り決めができており、棲み分けが図られていた。時には話し合いによって、たとえば「一つか二つの村を手渡す」ということもあったようである (WMMS 1859: 15)。
- 2) たとえば現在のケーララ州の一部であったトラヴァンコール藩王国では、プラヤヤバラヤといった不可触カーストの成員のほぼ半数がキリスト教へと改宗した (Kawashima 1998: 180)。こうした低位カーストからの大量の改宗はインド各地で起こり、それらは Mass Movements と呼ばれた (Pickett 1934)。
- 3) *Kristiyaani Prajnyapti* の英語版の書名は、*The Evidences and Doctrines of the Christian Religion* である (Small 1964: 571)。
- 4) 全1,328校のうち、ローマ・カトリックの学校は336校、「ヒンドゥー、その他の私立校」は65校、ムスリムの学校は4校であった。残りの781校、つまり全学校数の約6割はすべてプロテスタント・ミッションによる学校であった。
- 5) この *para* は、シンハラ語において、other, different, foreign, outcaste, low, mean といった意味を含む形容詞および接頭辞であり、きわめて明瞭に「他者性」を示す語彙であるといえるであろう (Carter 1996: 365)。ところで、ダルマパーラの提唱した仏教は「プロテスタント仏教」と呼ばれることがある。彼が在家信者と出家僧侶との区別を軽視したことや、在家信

- 者にも厳しく日常生活を律することを求め、それが「現世内禁欲」的なものであること、あるいは彼の思想にはイギリス支配への抵抗という要素があることなどからである（杉本 1997: 135-136）。
- 6) *kocci* は正確に言えば現在のインド・ケーララ州中央部にあったコチン藩王国出身者という意味であるが、当時のスリランカではマラヤーリ人一般を *kocci* と呼んでいた。反マラヤーリ運動に関しては、川島（1995, 1996）を参照。
 - 7) この *denationalisation* という当時広く使用された言葉を本稿では「脱国民化」と訳した。植民地下スリランカではセイロン人（Ceylonese）という呼称がかなりの程度意味あるものとして存在していたし、広く使われていた。もちろん、このセイロン人という呼称に込めた意味合いは、明らかに民族集団等によって微妙に異なっていた。本稿で触れるラーマナータンのようなタミル人エリートたちの多くはさまざまな民族集団を含んだものとしてのセイロン国民を想定していたように思われる。ラーマナータンにとっては、シンハラ人もタミル人もセイロン国民なのであり、従ってシンハラ人の民族的伝統からの逸脱は同時にセイロンのものからの逸脱でもあった。シンハラ人エリートの多くにとっては、状況は多少異なっていたかもしれない。シンハラ人たちのなかには自らの民族と国民とを、つまりシンハラ人とセイロン人とを同一視する傾向があったように思われる。しかしいずれにしても、シンハラ人、タミル人、その他の集団においても、イギリス支配を排除したセイロンという国家そのものは間違いなく想定されており、その正当な人口としての国民（*nation*）、つまりセイロン人という意識があったことは明らかであろう。少なくとも公的な言説空間においてはセイロン人という国民（*nation*）は明らかに存在していた。そして当時の文脈ではその国民にふさわしくないあり方を説明するものとして、「脱国民化」という言葉が用いられたのだと考えられる。訳語を「脱民族化」ではなく「脱国民化」としたのはこうした理由からである。
 - 8) 本稿では触れられなかったが、スリランカ・タミル人たちの間における宗教復興運動、あるいは反キリスト教運動は、仏教徒たちとのそれとほぼ同時に進んだ。この点に関しては以下を参照（Gunasingam 1999）。
 - 9) *On Denationalisation and the Educational Wants of Ceylon: Speeches Delivered by Distinguished Speakers at Ananda College, Colombo, on 3 Sep. 1904, Theosophical Society Adyar Library.*
 - 10) 反ムーア人暴動もまた明瞭に「外国人的なもの」を排除しようとする動きの一つであった（川島 1999）。
 - 11) ただ、この強制改宗という言説にいかなる意味が込められていたかは必ずしも明らかではない。自発的に選んだのではなく、外部から強いられたものであるということは、それだけそのものの外部性、あるいは他者性を強化することになると考えられたことは確かである。あるいは、ボスニアのムスリムへの表象にみられるように、改宗した人々は強制力に耐えられなかった弱者であり、劣等者の集団であるという意味が込められていた可能性はある。いずれにせよ、この強制改宗という言説のもつ意味はさらに明らかにされるべき問題であろう（Sells 1996: 35, 47）。
 - 12) 今日のスリランカでは各月の満月日は満月のポーヤ（精進日）としてすべて休日になっており、またウェサック月の満月日の翌日もまた休日となっている（澁谷 1999: 93）。
 - 13) Sri Lanka National Archives, 65/258. 'Anagalika Dharmapala'. 30 May 1921; WMMS, Box No.915, 22 Jan. 1924.

付 記

小稿は、文部省科学研究費補助金基盤研究B(2)(1999～2000年度)「南アジア社会におけるキリスト教と社会文化的変容に関する研究」(研究代表者 杉本良男)の研究成果の一部である。

文 献

Agarwal, C.V.

1993 *The Buddhist and the Theosophical Movements, 1873-1992*. Varanasi: Maha Bodhi Society of India.

Bond, George D.

1992 *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Blavatsky, H.P.

1988 *H.P. Blavatsky Collected Writings*. Vol. III. Wheaton: Theosophical Publishing House.

Campbell, Bruce F.

1980 *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement*. Berkeley: University of California Press.

Carlson, Maria

1993 *"No Religion Higher than Truth": A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875-1992*. Princeton: Princeton University Press.

Carter, Charles

1996 *A Sinhalese English Dictionary*. New Delhi: Asian Educational Service (1st published 1924).

Ceylon Government

1888 *Sessional Paper, IV. The Kotahena Riots*.

Charter, Howard J.

c1921 *Buddha or Christ?: Attack and Reply in Ceylon*. London: Baptist Laymen's Missionary Movement.

CMS (Church Missionary Society)

1989 *Jubilee Sketches or an Outline of the Work of the Church Missionary Society in Ceylon during fifty years, 1818-1868*. Colombo: Phoenix Printing Works.

Coper, John

1873 *A Full Account of the Buddhist Controversy, held at Pantura in August 1873*. Colombo: Ceylon Times Office.

Cordiner, James

1983 *A Description of Ceylon*. Dehiwala: Tisara Prakasakayo (1st published 1807).

Cranston, Sylvia

1994 *HPB: The Extraordinary Life & Influence of Helena Blavatsky, Founder of the Modern Theosophical Movement*. New York: A Jeremy P. Tarcher/Putnam Book.

- de Silva, K.M.
- 1973 The Government and Religion: Problems and Policies, c.1832 to c1910. In K.M. de Silva (ed.) *History of Ceylon*. vol.3. pp.187-212. Peradeniya: University of Ceylon.
- 1978 Christian Missions in Sri Lanka and their Response to Nationalism, 1910-1948. In L. Prematilleke, K. Indrapala and J.E. van Lohozien-de Leeuw (eds.) *Studies in South Asian Culture: Senarat Pavanavitana Commemoration Volume*. pp.221-233. Leiden: E.J. Brill.
- 1993 Religion and the State. In K.M. de Silva (ed.) *Sri Lanka: Problems of Governance*. pp.306-344. Kandy: International Centre for Ethnic Studies.
- 1999 *A History of Sri Lanka*. New Delhi: Oxford University Press (1st Published 1981).
- Dharmadasa, K.N.O.
- 1993 *Language, Religion, and Ethnic Assertiveness: The Growth of Sinhalese Nationalism in Sri Lanka*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Dharmapala, Anagalika
- 1909 What is the Arya Dharma? *Buddhist Review*. vol.1.
- 1965 *Return to Righteousness*. Colombo: Ministry of Education and Cultural Affairs.
- Farquhar, J.N.
- 1967 *Modern Religious Movements in India*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- ガンジー, M.K.
- 1994 「自叙伝」(巖山芳郎訳)『ガンジー, ネルー』, 中央公論社。
- Gunasingam, Murugar
- 1999 *Sri Lankan Tamil Nationalism: A Study of its Origins*. Sydney: MV Publications.
- Hardy, R.Spence
- 1864 *Jubilee Memorials of the Wesleyan Mission, South Ceylon, 1814-1864*. Colombo: Wesleyan Mission Press.
- Jayawardena, Kumari
- 1986 *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Books.
- 2000 *Nobodies to Somebodies: The Rise of the Colonial Bourgeoisie in Sri Lanka*. Colombo: Social Scientists' Association and Sanjiva Books.
- 川島耕司
- 1995 「スリランカにおける民族問題の一側面——1930年代の反マラーヤ人運動」『社会経済史学』61(1): 57-73。
- 1996 「1930年代スリランカにおけるインド人移民と植民地政策」『社会科学討究』123: 65-91。
- 1998 *Missionaries and a Hindu State: Travancore, 1858-1936*. Delhi: Oxford University Press.
- 1999 「シンハラ・ナショナリズムの形成と1915年の反ムーア人暴動」『社会科学討究』130: 1-24。
- Malaloda, Kitsiri
- 1976 *Buddhism in Sinhalese Society, 1750-1900: A Study of Religious Revival and Change*. Berkeley: University of California Press.
- Manor, James
- 1989 *The Expedient Utopian: Bandaranaike and Ceylon*. Cambridge: Cambridge University Press.

- McLane, John R.
1977 *Indian Nationalism and the Early Congress*. Princeton: Princeton University Press.
- Mendis, Lionel A.
1914 *National Day and the Christian Community*. Colombo: Ceylon Observer Press.
- 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 Biological Process: Studies in the History and Psychology of Religion*. pp.221-252. The Hague: Mouton.
- Olcott, Henry Steel
1974 *Old Diary Leaves*. Madras: Theosophical Publishing House (1st published 1895).
- Perera, Father S.G.
1922 *Catholics and Nationalism*. Colombo: Catholic Unions of Ceylon.
1936 *The Myth of "Forced conversions"*. Colombo: Caxton Printing Works.
- Peter, W.L.A.Don
1987 *Viewpoints on Education in Sri Lanka*. Colombo: Evangel Press.
- Pickett, J.Waskom
1934 *Christian Mass Movements in India: A Study with Recommendations*. New York: Abingdon Press.
- Prothero, Stephen
1996 *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Roberts, Michael
1997 For Humanity. For the Sinhalese. Dharmapala as Crusading Bosat. *Journal of Asian Studies* 56(4): 1006-1032.
- Rogers, John D.
1987 *Crime, Justice and Society in Colonial Sri Lanka*. London: Curzon Press.
- Sells, Michael A.
1997 *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkeley: University of California Press.
- 澁谷利雄
1999 「コロomboのウエサック祭とシンハラ・ナショナリズム」『社会科学ジャーナル』40: 91-110。
- Small, Walter J.T.
1964 *A History of the Methodist Church in Ceylon, 1814-1964*. Colombo.
- Stirrat, R.L.
1992 *Power and Religiosity in a Post-Colonial Setting: Sinhala Catholics in contemporary Sri Lanka*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 杉本良男
1997 「南・東南アジアの宗教と民族・ナショナリズム」中野毅／飯田剛史／山中弘編『宗教とナショナリズム』pp.124-145, 世界思想社。
- Sumathipala, K.H.M.
1968 *History of Education in Ceylon, 1796-1965*. Dehiwala: Tisara Prakasakayo.

Wickramasinghe, Nira

1995 *Ethnic Politics in Colonial Sri Lanka*. New Delhi: Vikas Publishing House.

Wickremeratne, Anand

1995 *The Roots of Nationalism: Sri Lanka*. Colombo: Karunaratne & Sons.

CCM (Ceylon Catholic Messenger)

CMI (Church Missionary Intelligencer)

WMMS (Wesleyan Methodist Missionary Society)

1821-1925 Annual Reports.

Censuses

Census of Ceylon, 1901. Colombo: Acting Government Printer.

Report of the Census of Ceylon, 1921. Colombo: Government Record Office.

定期刊行物

Maha Bodhi

Searchlight

The Island

Young Lanka

