

研究ノート

近代インドにおける仏教の再発見—その背景と今日的意義

藤音 晃明*

The Rediscovery of Buddhism in Modern India: Its Historical Context and Contemporary Relevance

FUJIOTO Teruaki

Abstract

Focusing on the period which broadly runs between the late nineteenth to the early twentieth century, this research examines the historical context and the contemporary relevance of the rediscovery of Buddhism in modern India. Indian intellectuals of this period were deeply influenced by the Western interpretation of Buddhism and accepted it in the context of the Hindu reform movement. Therefore, in many cases, Buddhism was associated with social reform and some Buddhists even connected it with socialism. Although many Buddhists shared the tendency to interpret Buddhism in a rationalistic way, they were diverse in their attitudes toward Hinduism and the question of conversion. The argument which contrasts the 'rationality' of Buddhism and the 'irrationality' of Hinduism immensely influenced Ambedkar's understanding of Buddhism and still continues to define the nature of Buddhism in today's India.

要旨

本稿は19世紀後半から20世紀前半に焦点を当て、近代のインドで仏教が再発見されるに至った歴史的背景とその今日的意義を考察するものである。仏教に関する当時のインドにおける議論は、西洋的仏教解釈をヒンドゥー教の改革運動の文脈で読み解いたものという側面を強く持っており、仏教と社会改革運動はしばしば連関していた。一部の仏教者は、仏教を社会主義と関連付けて議論した。ただ、仏教を合理主義的に解釈する傾向は広く共有されていたとはいえ、ヒンドゥー教に対するスタンスや改宗といった問題に関しては様々な立場が存在した。仏教の「合理性」とヒンドゥー教の「不合理性」を対比するこの時代の議論はアンベードカルの仏教観に強い影響を及ぼし、今日に至るまでインド社会における仏教のあり方を一面で規定し続けている。

* 東京大学大学院総合文化研究科修士課程（地域文化研究）

1. はじめに

本稿は、19世紀後半から20世紀前半を主な対象として、近代のインドで仏教が再発見・再評価された背景とその今日的意義についての一つの理解を提示するものである。近現代のインド仏教史を扱ったこれまでの研究¹⁾の多くは1956年に不可触民の集団改宗を挙行したB・R・アンベードカル(1891-1956)に焦点を当てており、アンベードカルの登場を近代仏教史のクライマックスとする目的論的な立場から、彼以前の時代に対しては「アンベードカル前史」としての二次的な意義しか認めない傾向があった。アンベードカル以前に着目した[Zelliot 1979]などの少数の研究も、各種の仏教者・仏教団体を並列的に記述するにとどまっており、その相互の関係や、彼らを含むインド仏教界全体の構造には議論が及んでいない。アンベードカルが幅広い注目を集める一方で彼以前の仏教については不十分な研究しかなされてこなかった結果、そもそもアンベードカル以前の時代においてなぜ仏教が人々の関心を集めたのか、再発見された仏教はインド社会においてどのような位置づけを与えられたのかといった根本的な諸問題については、これまで十分に掘り下げた考察がなされてこなかったように思われる。本稿は西洋のアカデミズムという外的要因と、当時のインドの社会・宗教状況という国内的要因の関係に注目し、この問題についての一つの仮説的な理解を提示する。また、大菩提会(The Maha Bodhi Society)²⁾の果たした役割に焦点を当てることによって、当時のインド仏教界を構成する各種の個人・団体の間に緩やかなつながりが存在したことを指摘する。そして最後に今後の研究課題を指摘したい。

本稿では、対象とする時代のインド仏教界の全般的な状況を表現する概念として仏教の「再発見」という用語を使用する³⁾。それは19世紀後半から20世紀前半、つまりアンベードカル改宗以前の約百年間にインドで起こった仏教再評価の動きであり、とくに知識人たちの活動を念頭に置いた表現である。この時期に目立った活躍をした人々の中には受戒して仏教の僧侶や在家信者になる者もいたが、彼らの周囲にはヒンドゥー教徒としての宗教的帰属にとどまったまま仏教を評価する人が大勢存在しており、そうした人々もまた、能動的であれ受動的であれ、「仏教再発見」の担い手の役割を果たしたのであった。

2. 仏教再発見の背景

2-1. 近代仏教学の成立とその影響⁴⁾

近代仏教学の成立を19世紀前半に求めることは、今日多くの研究者が同意するところである。仏教に対する西洋の理解はいまだ多くの混乱をはらんだものであったとは言え、この時期にはチベットやネパール、スリランカといった地域の仏教文献が西洋に将来され、厳密な文献学的手法に基づく仏教研究を可能にする土壌が整いつつあった。近代仏教学の中心になったのは英独仏の三国であり、各国は植民地的関心やロマン主義の風潮などをも反映しつつ、それぞれに特徴のある仏教研究を生みだした。

仏教学の中心的な課題は古典文献の分析であり、同時代の仏教については無関心か、軽蔑的な姿勢を取るのが常であった。文献中の仏教と同時代の仏教の間にある隔たりは「墮落」と表現され、「オリエンタル・マインド」（理性の欠如、誇大妄想といったアジア人の知的傾向）にその原因が求められた [Almond 1988]。特に大乘仏教と密教はその「墮落」を強く批判され、上座部仏教は相対的にブッダの伝統に忠実なものとして理解された⁵⁾。

文献研究を通して西洋の仏教学者が探求したのは、ヒューマニストとしての人間ブッダの姿であった。仏教の教義についてヨーロッパのキリスト教徒は必ずしも好意的ではなかったが⁶⁾、人間としてのブッダに対しては肯定的な評価が支配的であった。ブッダの思想と生き様のうち、西洋人に特に称賛されたのは平等主義、合理性、自己犠牲といった点であり、彼は「カースト差別に立ち向かった英雄」「王子として生まれながら、衆生済度のために地位を捨てた」と絶賛された。西洋的価値観を投影しつつ構築されたこのような仏教理解は、学術研究や文芸書という形で同時代のインドに「逆輸入」され、植民地支配という状況下でインドの伝統文化を再評価しようとしていた人々に大きな影響を与えた⁷⁾。

2-2. 社会・宗教改革と仏教

19世紀のインドにおいて、ヒンドゥーの社会と宗教を改革しようとする動きが見られたのは周知の事実である。改革運動の性格は多様であったが、一つの顕著な傾向は、その指導者たちがしばしば改革のレトリックとして「復古」を唱えたことであった。すなわち、インド社会が抱える「因習」の数々は歴史の過程で加わった夾雑物であり、本来の純粋なインド文化は無謬のものである、したがって理想とすべきは西洋ではなく、聖典の中に見える古代インド社会であるというのが、当時の改革者の間で広く見られた議論だったのである。そして、西洋での解釈を経た仏教がインドに逆輸入されはじめた19世紀の後半は、こうした改革運動がインド各地に拡大し、その問題意識が中間層の間で共有されてゆく時期と重なっていた。

仏教は、社会・宗教改革のテーゼである「西洋近代的見地からの社会・宗教批判」と、インド側の文化ナショナリズムを反映した「古代の理想化」の双方に見事に適合するものであったと考えられる。なぜなら、西洋の仏教解釈、特に人間としてのブッダのイメージには彼らの理想像が投影されていたため、19世紀のインド人が西洋の書籍を通して出会った仏教は合理性や平等主義といった西洋近代的価値観に親和的なものであった。加えて、近代仏教学が対象としたのは古典文献であったために、そこから立ち現れる仏教は墮落を免れて古代の美風を伝えていると考えられ、失われた理想のヒンドゥー社会を追い求める復古主義的改革者たちに一つの指針を示すものでもあったのである。かくして西洋的仏教解釈が19世紀のインドの知的風潮にうまく合致したところに、仏教再発見の土壌が生まれたのだった。

ヨーロッパの仏教研究において、カースト制度の批判者としてのブッダの性格が高く評価された

ことは既に述べた通りである。こうしたブッダのイメージは、当のヨーロッパにおいてはロマン主義者が古代の英雄に捧げたオマージュ以上のものではなかったかもしれない。しかしひとたびインドに持ち込まれると、それは現実に進行している社会改革運動の文脈で理解され、運動にインドの伝統的な価値観の側から承認を与えるものとして受け止められたのである。

例えば、仏教に傾倒した社会改革者の一人にブラールタナー・サマージで不可触民解放運動に取り組んだヴィットル・ラムジー・シンデー (1873-1944) がいる。彼はある時期から熱心に仏教を学び、その結果「心に大いなる平安が訪れ、人格すら変わってしまった」という [Sinde 1958: 370]。1927年にカルカッタで講演した際には、彼は「私は仏教徒である」とまで言っている。

さらにシンデーは、1927年2月から4月にかけてビルマを訪問する。訪問の動機について、彼は自伝にこう書いている。

ビルマを訪れた主要な目的は、仏教徒の生活を直接見て、自ら体験することであった。……もう一つの目的は、ビルマ社会の状態を観察することだった。……ビルマにはカースト差別がなく、両性の関係は、平等どころか女性が優位であると聞いていた。仏教的な生活を観察するために、特に僧院で生活し、その教え(ダルマ)の秘密を体験しようという考えが起り、私はこの旅行を決意した [Sinde 1958: 370]。

シンデーは、ビルマ社会にカースト差別、男女差別がないという評判を耳にし、その理由が仏教にあると考えてそれを实地に観察しようとしたのだった。彼はまさに仏教を社会改革運動の文脈で読み解き、その中にインド社会が抱える問題の解決策を見出そうとしたのである⁸⁾。

ヒンドゥー教の差別的な性格と仏教の平等主義を対比的に捉える理解は、当の仏教徒自身によっても提示されている。例えばアナガリーカ・ダルマパーラ (1864-1933)⁹⁾ は、1909年にカルカッタで行った講演でヒンドゥー教とカースト制度を批判し「今日教育あるインド人を憤慨させている人種問題は、西洋の白人ではなく古代のバラモンに由来するのである」という。その上で、ヒンドゥー教と対比する形で仏教の平等主義を強調している [Dharmapala 1909]。

一部の仏教者は、社会改革の観点から仏教を評価するに止まらず、実際に自ら社会運動に参加した。タミル地方の不可触民を中心とする南インド仏教会 (The South Indian Buddhist Society) とその指導者アヨーティ・ダース (1845-1914)、ラクシュミー・ナーラース (?-1934) らについては既にそのアンベドカルへの影響なども指摘されているが¹⁰⁾、ビハールの農民運動に参加した仏教学者のラール・サーンクリッティヤーヤン (1893-1963) やボンベイの工業地区に寺院を建設して労働者の教育を行ったダルマナンダ・コーサンビー (1876-1947)¹¹⁾ など、独自の活動を行った高カースト出身の仏教者も存在している。アンベドカルの登場以前から、仏教が社会改革運動と関わりを持っていたことは改めて指摘しておくべきだろう。

近代のインドにおいて仏教はインドの伝統と近代的な価値を同時に体现する存在として「再発見」され、ヒンドゥー教の前近代性に対するインド文化内部からのアンチテーゼとして社会・宗教改革の文脈の中で理解されていった。このことは近現代のインドにおける仏教のあり方を一面で規定し続けている。墮落したヒンドゥー教が失った美徳を仏教が体现しているという理解は仏教再発見の時代にも広く見られたものであり、アンベードカルの仏教理解もまた、「ヒンドゥー教に対するアンチテーゼとしての仏教」という方向性を踏襲し、それをさらに急進化させたと言ってよい。

もちろん、仏教は常にヒンドゥー教批判のための梃子として利用されたわけではない。ヒンドゥー教と仏教の関係をどのように捉えるかという問題は今日に至るまで議論の種であり続けており、ここでは「仏教はヒンドゥー教と対立するものではなく、その一つの亜流をなすものである」という理解がしばしば提示された¹²⁾。これは一見（ブッダをヴィシュヌ神の化身の一つとして描く）プラナー的な仏教観の率直な表明とも見えるが、こうした発話がなされる文脈を考慮するなら、実際にはそれほど単純な問題ではないだろう。以下はあくまでも仮説であるが、「仏教はヒンドゥー教の一部である」という語りは、仏教とヒンドゥー教の区別を前提とする西洋的な見方に対するレスポンスとしてはじめて現れたものではないだろうか¹³⁾。改めて指摘するまでもなく、仏教の再発見が行われた時代は、一個の宗教としての「ヒンドゥー教」の形成が模索された時期とも重なっていた。当時仏教は西洋で高い関心を集めており、それを包摂するか除外するかは、「ヒンドゥー教」の輪郭を描こうとしていた人びとにとって無視できない問題だったはずである。彼らが「仏教はヒンドゥー教の一部か否か」という問いを発する時、そこで問題になっているのは実は仏教ではなくヒンドゥー教の性格であったとも考えられる。ここで具体例を挙げてこの仮説を論証することはできないが、近代のインドで展開された仏教を巡る各種の議論が、仏教を超えた問題とリンクしていた可能性があることは指摘しておきたい。

3. 仏教再発見期のインド仏教界¹⁴⁾

インドで仏教の再発見が始まるにあたっては、前章で触れた近代仏教学の他に、アメリカの神秘主義団体である神智学協会（The Theosophical Society）やスリランカの仏教復興運動の中から誕生した大菩提会など、外来の要素がインド人自身による仏教の再発見を促す役割を果たした。彼らに刺激され、19世紀末頃からインド人が主体的に仏教と関わる動きが現れてくる。それは在来仏教徒の組織化、不可触民の改宗、学術研究など様々な形をとった。アンベードカルが強烈な指導力で大衆を動かしたのは対照的に、この時期の仏教を巡る運動はいずれも小規模であり、目指す方向性も多様であった。

とは言え、諸団体・個人が相互に孤立していたわけではない。むしろ各種の資料や先行研究から浮かび上がるのは、大菩提会を中心に彼らが相互に緩やかな関係を保っているインド仏教界の姿である。例えば、ベンガルの在来仏教徒の組織であるベンガル仏教会（The Bengal Buddhist

Association) は大菩提会の機関誌を通じて宣伝活動を行っており [Ahir 1989]、南インド仏教会の儀礼には大菩提会マドラス支部の僧が協力していた [Aloysius 1998: 58]¹⁵⁾。一方仏教学者ダルマナンダ・コーサンビーは大菩提会の人脈を頼ってスリランカに留学し、その過程でベンガル仏教会、南インド仏教会とも接触している [Kosambī 1976]。さらに言うならば、ラーフル・サーンクリッティヤーヤン、アーナンド・カウサリヤーヤン、ジャグディーシュ・カシャプという三人の学者を経済的に支え、彼らに活躍の場を提供したのもまた大菩提会である。ラーフルとアーナンドは1926年にヨーロッパを歴訪して見聞を広めているが、二人を派遣したのは大菩提会であった。また、彼らがジャグディーシュ・カシャプと協力して完成させたパーリ語仏典のヒンディー語訳を出版したのも大菩提会である [Ahir 1989]。

つまり仏教再発見期には様々な団体・個人が登場したが、そこで中心的な地位を占めていたのは大菩提会であった。その要因としては、海外からの寄付を背景とする資金力¹⁶⁾と、上座部仏教の教理や儀礼に通じた人材、すなわちスリランカ出身の比丘を豊富に擁していたことが指摘できるだろう。仏教再発見の時代に活動した諸団体・個人にとって、大菩提会は経済的なパトロンであると同時に教義や組織の面でのメンターでもあったのである¹⁷⁾。

前章で述べた通り、当時のインドの知識人の仏教理解は、西洋の合理主義的仏教観の強い影響を受けていた。上で言及した各種の団体・個人も、例外なくその影響下にあったと言っても誤りではないだろう。しかしそれは、西洋的仏教観が一様に受容されたことを意味するわけではない。「アーリヤ人侵入説」という西洋起源の言説がバラモンと非バラモンによって異なる解釈を与えられたように、仏教も、それぞれの個人や集団の立場を反映して異なる受容のされ方をした。例えばタミル地方においては、自らのコミュニティの起源を探求する不可触民カーストによってタミル語文献の中から仏教が「再発見」され、南インド仏教会の設立につながったという経緯がある [Aloysius 1998]。ベンガル地方においては、仏教への関心の高まりは、在地の文学的伝統を再評価しようとする気運と密接に連関していた。このように、仏教への関心は単純に外部から持ち込まれたものではなく、個々のコンテクストの中で異なる意味を与えられたのであった。

一部の仏教者は、合理主義的な仏教理解をさらに推し進め、仏教と社会主義の接続を模索した。その一例が、既に紹介した仏教学者のダルマナンダ・コーサンビーである。彼は1910年にイギリスで社会主義と出会い、間もなくその影響を強く反映した論考を新聞や雑誌に発表ようになる。彼はソ連で進行している社会主義国家建設に強い関心の目を向けており、一時期レニングラードに滞在したこともあった。コーサンビーの一貫した主張は、社会主義国家の共同所有制は人間を苦しみの原因である所有への欲求から解放する優れたシステムであり、仏教の思想と原始仏教教団の組織原理に合致しているというものであった。

社会主義に接近した仏教者はコーサンビーだけではない。例えば、南インドで活躍したラクシュミー・ナーラースはその著作を通じてアンベードカルに大きな影響を与えた人物であるが、晩年に

は左翼の傾向を強め、共産主義に接近したことが知られている。また、上で触れたラーフル・サーンクリッティヤーヤンは共産黨員であり、それに関する著作も残している。アンベードカルにおいても、仏教は左翼思想と一種の類似性を持つものと捉えられており、彼は「ブッダかカール・マルクスか (*Buddha or Karl Marx*)」というエッセイも著しているほどである [Ambedkhar 2002: 173–189]。この時代の仏教者の多くは、その合理性と平等主義に魅力を感じて仏教を選択したのであるから、彼らとその延長で左翼に傾いたことはむしろ当然であった。近代インド仏教と社会主義の関わりはこれまで十分に注目されてこなかった領域であり、今後の研究が待たれるところである。

合理主義的な仏教理解が当時のインドで強い影響力を持ち、仏教の合理主義、平等主義をヒンドゥー教の因習性に対するアンチテーゼと捉える理解がある程度共有されていたとしても、現実の行動には相当な幅がありうる。不可触民による集団改宗という選択肢はその最も急進的なものであるが、大菩提会やこの時代に活躍した仏教学者の多くは、ブッダの合理主義やカースト批判に最大限の賛辞を送りながらも、ヒンドゥー教そのものを攻撃することはなかった。彼らはあくまでヒンドゥー教の枠組みを支持し、その中に仏教を軟着陸させようとしたのである。

仏教とヒンドゥー教の関係を巡るこうしたスタンスの違いは、一方の極に反ヒンドゥーの姿勢を強烈に打ち出すアンベードカルの信奉者、他方の極に仏教を取り込もうとするヒンドゥー右派という形で、今日のインドにおいてもその構図を留めている。19世紀後半からアンベードカル登場までの約百年間は、仏教が「再発見」されたばかりではなく、それとヒンドゥー教の関係、さらにはインド社会におけるその位置づけという問題に関して様々な選択肢が提示され、その間で人々が模索した時代でもあった。

4. 結びにかえて

本稿の冒頭で筆者は、近現代のインド仏教についての研究が量的にアンベードカルに偏重してきたばかりではなく、彼の登場を近代仏教史のクライマックスと位置付ける目的論的な歴史観に立ち、彼以前の出来事に対して二次的な意義しか認めようとしないう傾向があったと指摘した。アンベードカルの指導下で改宗した元不可触民がインド仏教徒の大半を占める現状を鑑みるならば、このような傾向がすぐに改まる見込みはないだろう。しかし、近代のインドで仏教が「再発見」されてからアンベードカルが改宗するまでには既に百年近い年月が経っていたのであり、その間の歴史に正当な注意を向けることなくして近現代のインド仏教史を叙述することができないのは明らかである。本稿が分析の対象としたのは、インドの人々が仏教に向き合い、それをどのように解釈・受容すべきかを模索した時代であった。それが社会・宗教改革の時代と重なったことは人々の仏教観を決定する上で大きな意味を持ち、古代インドの伝統でありながら同時に近代的合理性を備えているという、仏教のイメージの一つを形作ることになった。こうした仏教観は、今日に至るまでインド社会における仏教のあり方を一面で規定し続けている。仏教の平等主義をヒンドゥー教のカースト差別

に對置する理解は今日のアンベードカル仏教徒が強調するところであるが、こうした理解はアンベードカルの獨創ではなく、あくまで仏教が「再発見」された時代の風潮を濃厚に反映した、歴史的な所産なのである。今日のインド仏教が持つこうした歴史性について注意を喚起することができたならば、本稿の目的は十分に達成されたと言えるだろう。最後に、今後この時代のインド仏教史を研究する上での課題のうち、本文中で触れなかったものをいくつか指摘しておきたい。

一点目は、西洋の仏教解釈がインドに伝わる過程をより精緻に捉えることである。本稿ではそれが近代インド仏教の性格を規定したことを強調したが、現実には西洋的仏教観とヒンドゥー的仏教観の撞着や、インド側の主体的な読み換えなどもなされたはずであり、西洋的仏教観の「逆輸入」は、より慎重な分析を要する問題であると考えられる。

二点目は、仏教が「再発見」された時期をより厳密に画定することである。本稿ではそれを「19世紀後半から20世紀前半の約百年間」と定義したが、『アジアの光』の出版と神智学協会のインド到着が1879年、大菩提会の結成が1891年であることを考えると、仏教の再評価が始まったのは19世紀の後半ではなく第四四半世紀とする方がより厳密であるようにも思われる。ただ、仏教の再発見においては西洋の仏教解釈の影響下でインド人が仏教に関する言説を生みだしていく過程が重要であるため、その始点を確定するにあたっては、出版動向にも注意を払う必要があるだろう。

三点目は、この時代のインド仏教界の全体像を独自の調査に基づいて描き直すことである。筆者が第二章の冒頭で提示したイメージは[Zelliot 1979]に依っている部分が多い。そして、アンベードカル以前の仏教に着目したいくつかの先行研究も、仏教界の全体的な状況についてはゼリオットの理解を踏襲している。このことは、ゼリオット以降には一次資料に基づいて仏教再発見の全体像を描き直そうとする試みがなされておらず、彼女の示したイメージだけが再生産されていることを意味する。この状況に一石を投じるためには、当時の出版物や統計資料に立ち返って調査を行う必要があるであろう。

四点目は「ブッダ」と「仏教」についての問題である。一般に考えられているのは異なり、インドにおいて、この二つの間には微妙な緊張関係があるように思われる。というのは、「ブッダ」を文化ナショナリズム的な観点から古代インドの聖者として評価した場合、彼に対する評価は同時代に諸外国で実践されている仏教に対する評価に容易には結びつかないからである。むしろそれは、ブッダはインド精神の真髄を体現していたが、諸外国の仏教徒はそれを正しく受け止めることができず彼の教えを墮落させてしまった、という自国中心史観と親和的ですからある。こうした見方が仏教再発見の主流であったとするなら、それは「仏教」再発見ではなく「ブッダ」再発見と名付け直されなくてはならないだろう。もちろん、仏教再発見の時代にもラーフル・サーンクリッティヤーヤンのようにチベット仏教の研究に取り組んだ人物や、ラビンドラナート・タゴールのように大乘仏教の精神を高く評価した人物は存在した。しかしこうしたスタンスが当時どれほど一般的だったのか、近代のインドで再発見された「仏教」はどの程度の射程を持つものだったのかという点につ

いては、慎重な再検討が必要であるように思われる。

註

- 1) アンベードカルと、彼以前の近代仏教の双方を含む通史としては [Omvedt 2003; Ramteke 1983; Zelliott 1992: 187-196] などがある。アンベードカルに焦点を当て、それとの関連で彼以前の時代に言及するものは多く、[Jondhale 2004; Ling 1980] などが挙げられる。後述する通り、アンベードカル以前の時代にとくに焦点を当てた研究も少数ながら存在する。
- 2) スリランカ仏教復興運動の指導者であるアナガーリカ・ダルマパーラが、ブッダガヤーの管理権を仏教徒の手に奪還することを目的として 1891 年にコロombo で設立した団体。翌年大菩提会は本部をカルカッタに移転し、その後各地に支部を置いた。機関誌『大菩提 (*The Maha Bodhi*)』などを通じて国際的な活動を展開した。
- 3) ただし、「再発見」という語を用いるからと言って筆者は「インド仏教は中世に『消滅』し近代に『復活』した」という単純な見方に与するものではない。ベンガルに残存する仏教的伝統の存在を指摘したシャストリーの議論に耳を傾けるなら [Shastri 1897]、「近代仏教学の影響下でインドの知識人は仏教を再発見した」という理解が歴史の一面しか言い当てていないことは明らかである。本稿では仏教の再発見において西洋の影響が重大な意義を持ったことを強調しているが、後に述べる通り、それは西洋的仏教観の単純な受容を示唆するものではない。
- 4) 西洋がいかにして仏教と出会い、それを解釈したかという問題に関しては [下田 2010; ドロワ 2002; ルノワール 2010; Almond 1988; Schwab 1984] などを参照。
- 5) 19 世紀後半にパリー語仏典がサンスクリット仏典よりも古いと明らかになったことが、パリー語仏典を用いる上座部仏教はサンスクリット仏典に依拠する大乘仏教よりも正統的であるという議論を支えていた。
- 6) 特に涅槃という概念は「魂の消滅」と受け止められ、西洋の人々はその虚無的な教義に強い違和感を覚えたという [ドロワ 2002]。
- 7) 西洋的仏教観の顕著な影響は、例えばジャワーハルラル・ネルー (1889-1965) の『インドの発見』に認められる。少年時代にエドウィン・アーノルドの『アジアの光』に強い感銘を受けたネルーは、同時代の仏教徒が「倫理的理性的な教義」から遠く隔たっていることに幻滅を隠さない一方で、ブッダ本人については「インド思想の全精神を、或いは少なくともその最も主要な一面を」象徴する存在と絶賛している [ネルー 1953: 168、表記を一部変更]。ネルーのこうした仏教観が西洋の影響を受けていることは一目瞭然であろう。
- 8) ただ、ビルマ社会で女性出家者が男性僧侶に比べて低い待遇を受けていることには失望したようである。
- 9) スリランカ仏教復興運動の指導者で、1891 年に大菩提会を設立した。
- 10) [山崎 1994; Aloysius 1998] などを参照。
- 11) ダルマナンダ・コーサンビーに関しては [Kosambi 2010] の他、近刊の『マハーラーシュトラ』第 12 号掲載の拙稿「近代インド仏教についての一考察—ダルマナンダ・コーサンビーの生涯と思想から」も参照のこと。
- 12) エルスト『ヒンドゥーとは誰か (*Who is a Hindu?*)』の第 10 章では、この問題に対する近代インドの政治家や宗教家たちの議論が多数取り上げられている [Elst 2002]。
- 13) 例えば、仏教についてのヴィヴェーカーナンダ (1863-1902) の議論には西洋的仏教観に対するレスポンスという性格が認められる。彼はアーノルドの『アジアの光』などを通じて形成された西洋的仏教界の特徴を的確に把握しており、それを踏まえうえてヒンドゥー教が仏教を包摂することを繰り返し主張した [ヴィヴェーカーナンダ 1989; Vivekananda 1907]。

- 14) 本稿が対象とする時代のインド仏教界を概観する試みとしては [Zelliot 1979; Ramteke 1983; 栗屋 2010] などがある。また神智学協会については [ワシントン 1999]、大菩提会については [佐藤 2008] などを参照。
- 15) ただし、大菩提会と南インド仏教会の関係は必ずしも良好なものではなかったようである [Aloysius 1998: 160]。
- 16) 大菩提会は欧米や日本にも支部を置き、機関誌『大菩提』や講演活動を通じて自らの活動を国際的にアピールした。また、ハワイの王族出身でアメリカの実業家と結婚していたメアリー・E・フォスター (1844-1930) など裕福なパトロンも多かった。
- 17) だが既に述べた通り、各種の仏教団体・個人の性格は極めて多様であり、彼らに対する大菩提会のイデオロギー的な影響は限定的であった。

参考文献

- 栗屋利江、2010、「近代から現代へ」、奈良康明・下田正弘（編）『仏教の形成と展開（新アジア仏教史 02 インド II）』、佼成出版社、334-381 頁。
- ヴィヴェーカーナンダ、スワミ、1989、『カルマ・ヨーガ』、日本ヴェーダーンタ協会。
- 佐藤哲朗、2008、『大アジア思想活劇—仏教が結んだ、もうひとつの近代史』、サンガ。
- 下田正弘、2010、「近代仏教学の形成と展開」、奈良康明・下田正弘（編）『仏教の形成と展開（新アジア仏教史 02 インド II）』、佼成出版社、14-55 頁。
- ドロワ、ロジェ = ポル、2002、『虚無の信仰—西欧はなぜ仏教を怖れたか』、島田裕巳・田桐正彦（訳）、トランスビュー。
- ネルー、J.、1953、『インドの発見 上』辻直四郎・飯塚浩二・蠟山芳郎（訳）、岩波書店。
- 藤音晃明、「近代インド仏教についての一考察—ダルマナンダ・コーサンビーの生涯と思想から」、『マハーラーシュトラ』、第 12 号（近刊予定）。
- 山崎元一、1994、「仏教改宗運動の系譜—ナラスとアンベードカル」、辛島昇（編）『ドラヴィダの世界』、東京大学出版社、386-399 頁。
- ルノワール、フレデリック、2010、『仏教と西洋の出会い』、今枝由郎・富樫瑠子（訳）、トランスビュー。
- ワシントン、ピーター、1999、『神秘主義への扉—現代オカルティズムはどこから来たか』、白幡節子・門田俊夫（訳）、中央公論新社。
- Ahir, D. C., 1989, *The Pioneers of Buddhist Revival in India*, Delhi: Sri Satguru Publications.
- Ambedkar, B. R., 2002, "Buddha or Karl Marx" in Valerian Rodrigues (ed.), *The Essential Writings of B. R. Ambedkar*, New Delhi: Oxford University Press, pp. 173-189.
- Almond, Philip. C., 1988, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Aloysius, G., 1998, *Religion as Emancipatory Identity: a Buddhist Movement among the Tamils under Colonialism*, New Delhi: New Age International Publishers.

- Dharmapala, Anagarika, 1909, *What Did the Lord Buddha Teach?* Calcutta: Maha Bodhi Society.
- Elst, Koenraad, 2002, *Who is a Hindu?: Hindu Revivalist Views of Animism, Buddhism, Sikhism and Other Offshoots of Hinduism*, New Delhi: Voice of India.
- Jondhale, Surendra and Johannes Beltz, 2004, *Reconstructing the World: B. R. Ambedkar and Buddhism in India*, New Delhi: Oxford University Press.
- Kosambī, Dharmānand, 1976, “Nivedan,” in J. S. Sukhaṭhankar (ed.), *Dharmānand: Āchārya Dharmānand Kosambī Yāche Ātma-Charitra āṇi Charitra*, Mumbaī: The Goa Hindu Association.
- Kosambi, Meera (ed.), 2010, *Dharmanand Kosambi: The Essential Writings*, New Delhi: Permanent Black.
- Ling, Trevor, 1980, *Buddhist Revival in India: Aspect of the Sociology of Buddhism*, London: Macmillan.
- Omvedt, Gail, 2003, *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and Caste*, New Delhi: Sage Publications.
- Ramteke, D. L., 1983, *Revival of Buddhism in Modern India*, New Delhi: Deep and Deep.
- Schwab, Raymond, 1984, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680–1880*, New York: Colombia University Press.
- Shastri, Haraprasad, 1897, *Discovery of Living Buddhism in Bengal*, Calcutta: Hare Press.
- Śinde, Viṭṭhal Rāmjī, 1958, *Mājhya Āthvaṇī va Anubhav*, Puṇe: Śri Lekhan Vachan Bhāṇḍār.
- Vivekananda, 1907, *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Vol. II, Calcutta: Advaita Ashrama.
- Zelliot, Eleanor, 1979, “The Indian Rediscovery of Buddhism,” in A. K. Narain (ed.), *Studies in Pali and Buddhism*, Delhi: B. R. Publishing Corporation, pp. 389–406.
- , 1992, *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*, New Delhi: Manohar Publications.