

## 【論 説】

# 「政治的比丘」の台頭と1940年代のスリランカ

川 島 耕 司

### 目 次

はじめに

- 1 ドノモア憲法と仏教僧の政治的関与
- 2 無償教育法案をめぐる動き
- 3 1946年の論争とLEBMの設立
- 4 出家・在家関係の変化
- 5 仏教僧と「社会奉仕」

おわりに

### はじめに

スリランカ（1972年まではセイロン）では多数派であるシンハラ人仏教徒のみが真の国民であるというイデオロギーが19世紀末ごろから影響力を強めてきた。このいわゆるシンハラ仏教ナショナリズムは独立後その主な標的をタミル人たちに向け、ますます多くの人びとを取り込むようになった。シンハラ語公用語化政策をめぐる1956年の政治変革以降、シンハラ・タミル間の民族対立はさらに激化し、1983年からは内戦へと展開することになった。内戦は多くの民間人犠牲者を出して2009年に終わったが、多数派主義的な動きは今日も続いている。

この間、マイノリティの権利や尊厳に配慮し、民族対立や内戦を平和的に解決しようとする政治的試みがあったことは事実である。連邦制的解決を目指した1957年および1965年の協定、1997年の分権化提案、そして内戦の平和的解決を志向した2002年の停戦協定とその後の和平プロセスなどはこの国によ

「政治的比丘」の台頭と 1940 年代のスリランカ（川島）

り平和で安全な社会の実現をおそらくもたらしうるものであった。しかしそれらはことごとく失敗に終わった。明らかにその最大の原因は社会に深く根づくシンハラ至上主義的イデオロギーであった。そしてその展開の重要な一翼を担ったのが一部の仏教僧たちによる運動であった。彼らは上記の解決案のすべてに強固に反対した<sup>(1)</sup>。そして彼らの声は間違いなく大きな影響力をもった。

それゆえ、スリランカ社会における平和や和解の可能性を検討するためには、仏教僧たちの社会的、政治的活動とその影響への考察がきわめて重要であるように思われる。仏教僧たちはなぜ政治に参加しようとするのか。彼らはなぜマイノリティの権利を認めようとししないのか。あるいはなぜ彼らの政治的運動は、少なくとも結果的に強い影響力をもったのか。こうした課題は未だ十分には解明されてはいないように思われる。

本稿では、仏教僧の政治的活動が大きく注目され始め、「政治的比丘」という呼称が使われた 1940 年代を中心にこの問題について考えていきたい。この時代の仏教僧と政治との関係に関してはすでにいくつかの研究がなされてきた。K.N.O. ダルマダーサは 1940 年代から 80 年代にかけての仏教僧の政治的関与のあり方とその変化を論じている<sup>(2)</sup>。ウルミラ・ファドニスもまたこの時代における仏教僧集団のあり方に関して詳細な研究を行っている<sup>(3)</sup>。また、H.L. セネウィラトネは「社会奉仕」という概念を中心に仏教僧たちがいかに世俗的領域へ関与してきたかという問題について論じている<sup>(4)</sup>。ただこれらの研究においては、なぜこの時期に仏教僧たちが政治に参画しようとしたのか十分には考察されていない。本稿では、まず 1940 年代を中心とする時期における仏教僧たちの政治参画のあり方を明らかにする。そのうえで先行研究においては十分には扱われて来なかった当時の社会状況と仏教僧の政治化との関連、仏教僧たちのアイデンティティの問題などについても論じていきたい。

## 1 ドノモア憲法と仏教僧の政治的関与

イギリス植民地下のセイロンでは、1931 年のドノモア憲法施行によって普

通選挙制度が導入され、有権者数は急激に拡大した。1931年以前には約20万人の男性が投票権を持つのみであったが、1931年には有権者数は1,577,932人に、1936年には2,451,323人になった。その結果、政治エリートたちは新しい選挙戦術を採用する必要に迫られた。その際とられた戦術の一つが仏教徒アイデンティティを強調することであった。そしてその手段として仏教僧たちが利用された<sup>(5)</sup>。実際、選挙時には仏教が絶えず喚起されたとされる。たとえばあるパンフレットには次のように書かれていた。「ハンバントタの代表には仏教徒の指導者であるラージャパクサ氏<sup>(6)</sup>を選ぼう。彼は彼の国、人種 (race), そして宗教を護ることに務めている」<sup>(7)</sup>。

1930年代の選挙において仏教はこうして「当たりくじ (winning ticket)」とみなされるようになり、政治家たちは自らの仏教徒としての適格性を訴えるために仏教僧を利用しようとした。彼らは檀家として、あるいは重要な檀家を通じて仏教僧たちに近づいた。特定の選挙区では政治家の依頼を受けた仏教学校の校長が生徒たちに選挙運動の支援をさせることもあった。政治家たちのなかには高位の仏教僧からのアドバイスを受けようとする者もあった。選挙演説会が開催されるとその地域の仏教僧が出席することがあり、僧侶の口から候補者への支持が表明された。ただこのような形での仏教僧の政治参加は密に行われ、散発的であり、限られたものであることが一般的であった<sup>(8)</sup>。

こうしたなかで、政治家に利用されるのではなく、自らの意思によって公然と政治参画を目指そうとする仏教僧たちも次第に現れるようになった。自ら積極的に政治に関わろうとする仏教僧たちは当時「政治的比丘 (political bhikkus)」と呼ばれた<sup>(9)</sup>。初期の「政治的比丘」たちのほとんどはインドに渡っており、インドにおける民族運動や左翼運動の影響を強く受けていた。彼らはまたしばしばウィディヤランカーラ・グループとも呼ばれた。それは彼らの多くがウィディヤランカーラ仏教学校 (Vidyalankara Pirivena, 現在のケラニヤ大学) に関わっていたためである<sup>(10)</sup>。

ウダケンダワラ・サラナンカラ (Udakendawala Saranankara, 1902-1966) は初期の「政治的比丘」の一人である。彼は1921年にアナガーリカ・ダルマパ

「政治的比丘」の台頭と 1940 年代のスリランカ（川島）

ーラに付き添ってインドに渡った。ラビンドラナート・タゴールがベンガルのシャーンティニケータンに設立した学校（タゴール国際大学の前身）で学び、ベンガルの民族運動家たちと接触した。スリランカ独立への思いをますます強めていった彼は、1932年にテロリスト・グループの活動に連座してカルカッタで投獄され、獄中でスバス・チャンドラ・ボース（1897-1945）や共産主義者たちと出会った。刑期を終えてスリランカに送還されると新たに設立されたマルクス主義団体である LSSP (Lanka Sama Samaja Party, ランカ平等社会党) に加わった。サラナンカラはマルクス主義に関する書籍を初めてシンハラ語で著した人物としても知られている<sup>(11)</sup>。また彼は、労働運動を率いた A.E. グナシンハが発行する雑誌にも投稿している。グナシンハは 1928 年設立のセイロン労働党の指導者であり、1930 年代に反移民運動を主導した人物でもある<sup>(12)</sup>。

サラナンカラに続く 4 人の「政治的比丘」たちもインドでマルクス主義思想に出会ったという点で共通している。その 4 人とは、ナーラウィラ・ダンマラタナ (Naravila Dhammaratana, 1900-1972)、ハディパンナラ・パンナローカ (Hadipannala Pannaloka, 1903-1953)、ワルポラ・ラーフラ (Walpola Rahula, 1907-1997)、バンバランデ・シリ・シワリ (Bambaranade Siri Sivali, 1908-1985) である。彼らはコロンボ郊外にあった前述のウィディヤーランカーラ仏教学校に深く関わっていた。パンナローカは、「仏教は決して社会主義と対立するものではない」と主張し、ダンマラタナは、「究極的目標を階級のない社会の実現とすることこそ、仏教とマルクス主義が共有する基本点である」と述べた<sup>(13)</sup>。こうして彼らは、ウヤングダが指摘しているように、ブッダの教えのなかにある平等主義的なメッセージを重視し、上座部仏教とマルクス主義をイデオロギー的に統合しようとしたのである<sup>(14)</sup>。

彼ら 4 人のなかでおそらくもっともよく知られ、またスリランカ政治にきわめて大きな影響を与えたのはワルポラ・ラーフラであった。彼は 1936 年にセイロン大学に合格し、この大学に入学した最初の仏教僧となった。1941 年の卒業後はウィディヤーランカーラ仏教学校の教員となり、1943 年から 45 年までカルカッタ大学で博士論文の執筆に取り組んだ。LSSP の共鳴者となり、マ

ルクス主義の学習に励んだのはこの時だったと言われている。帰国後はセイロン大学において博士論文の執筆を続け、これは1956年に『セイロン仏教史』として出版された。1950年にはパリに渡り、ソルボンヌ大学で研究生生活を送り、1966年にウィディヨーダヤ大学の副学長に就任した。その後1969年に渡米し、ノースウェスタン大学の教授となった<sup>(15)</sup>。ラーフラはまた社会的な活動にも精力的に取り組んだ。1934年から35年のマラリア大流行の際には救済活動を行った<sup>(16)</sup>。1940年代の初めには公正な賃金と労働環境の改善を求める労働運動にも深く関わるようになっていた。1946年には労働者のストライキの組織化に主導的役割を果たしたという理由で逮捕された。その結果、マルクス主義政党的な中心的指導者であったN.M. ペレーラやフィリップ・グナワルダナとともに短期間投獄されることになった<sup>(17)</sup>。

これらの初期の指導的な「政治的比丘」たちがどのような階層出身であったかは必ずしも明らかではない。しかし彼らに続く政治的な僧侶たちの多くが貧困層出身者であったことはおそらく間違いない。ラーフラはウィディヨーダヤおよびウィディヤーランカーラ仏教学校の学生たちに関して次のように記している。

…ウィディヨーダヤとウィディヤーランカーラ仏教学校には1959年に大学の地位が与えられ、高等教育への門戸が何百という比丘に、そして何千という農村地域出身の学生たちに開かれた。明白なことであるが、これら二つの大学の教授言語はシンハラ語である。

比丘を含めて75パーセント以上のウィディヨーダヤ大学とウィディヤーランカーラ大学の学生たちは非常に貧しい農民と労働者階級の出身である。これら二つの教育機関がなければいかなる高等教育も彼らは受けられなかったであろう<sup>(18)</sup>。

このように、この二つの教育機関に通う学生の圧倒的多数はシンハラ語教育を受けた貧困家庭の出身者であった。また、在家信者のほうが数は多いものの、

「政治的比丘」の台頭と 1940 年代のスリランカ（川島）

これらの大学にはきわめて多くの仏教僧が在学していた。こうした学生たちの政治的志向についてラーフラは次のように続けている。

1930 年代初頭からセイロンのマルクス主義の諸政党は支配的な政治的、経済的、社会的構造を厳しく批判し、「流血の」革命を唱えてきていた。多くの人々、特に若い世代はこの新しい運動に引き寄せられた。学生たちの多数、特に高等学校や大学に通う貧困家庭出身者はこうしたマルクス主義の指導者たちの賞賛者であり追従者であった。彼らの問題をいつか解決する能力がマルクス主義にあると彼らは心から信じていた<sup>(19)</sup>。

左翼運動を支持した学生たちの中にはシンハラ語で教育を受けた貧困層出身の仏教僧たちが明らかに含まれていた。そして彼らの多くは「富裕なエリートという小さな集まりだけが満足する」ような社会の仕組みを根底から変えることを願った。実際、その後登場した政治的な僧侶たちの多くも左翼的な傾向をもっていた。1950 年代に政治運動にかかわった仏教僧たちの中には多くの共産主義者が含まれるとみられていた<sup>(20)</sup>。よく知られているように、マルクス・レーニン主義を掲げた JVP の運動の中にも多数の仏教僧たちが参加していた<sup>(21)</sup>。

## 2 無償教育法案をめぐる動き

「政治的比丘」たちの存在が大きく注目された出来事の一つが無償教育法案をめぐる運動であった。1943 年の『教育に関する特別委員会報告書』の発行は、無償教育と母語による教育という二つのきわめて重要な改革案を含むものであった。これは高額な授業料と高度な英語運用能力を必要とするイギリス植民地下における既存の教育システムへの批判から生まれたものであった。貧困層はこの既存のシステムからは基本的に排除され、社会階層の固定化がもたらされていた。改革案はこの状況を変えようとするものであった<sup>(22)</sup>。

この改革案は教育大臣であった C.W.W. カンナンガラ（1884-1969）を中心に

検討されてきたものであった。彼自身は伝統的な支配層につながる人物であり、明らかに植民地セイロンにおける特権階級に属していた。カンナンガラはキリスト教ミッションの学校で英語教育を受け、南部地域において弁護士として活動していた。1923年には立法評議会議員に選出され、またセイロン国民会議の総裁をも務めた。彼は特に教育の分野に大きな関心を寄せ、教育大臣としてコロomboのロイヤル・カレッジをモデルにした質の高い中等教育校を多くの農村地域に設立したと言われる<sup>(23)</sup>。特権層に属するカンナンガラが非エリート層に向けてこのような改革案を提起した背景には間違いなく普通選挙制の導入があった。前述したように1931年のドノモア憲法は有権者数の急増をもたらした。エリート政治家たちはその状況に対処しなければならなかったのである。

インドでマルクス主義に触れ、経済的格差の解消を強く志向するようになった上述の仏教僧たちはこの教育改革に強く賛同した。彼らはカンナンガラの報告書の提言を受けて、無償教育要求運動を熱心に行った。全国キャンペーンが展開され、多数の署名が集められた。また、請願書が作成され、国家評議会に提出された。この請願書の大部分も仏教僧たちによって作成されたと言われている<sup>(24)</sup>。「政治的比丘」たちのこの活動は1947の教育改革法案(The Educational Amendment Bill of 1947)の成立を目指す動きのなかでさらに激化し、彼らはこの教育改革を求める集会や請願の先頭に立った。こうして1947年5月1日に国家評議会においてこの法案は満場一致で採択された<sup>(25)</sup>。また、この年に行われた総選挙においては政治的な僧侶たちの多くは左翼勢力を応援した。仏教僧たちの支援を受けてマルクス主義の3党が全議席95のうちの18もの議席を獲得することになった<sup>(26)</sup>。

ところでこのように政治的関与をますます強める左翼的な傾向をもつ仏教僧たちの行動に対して保守的なエリート政治家の多くはきわめて批判的であった。D.B. ジャヤティラカ(1868-1944)はその代表の一人であった。両親がウィディヤランカーラ仏教学校の檀家でもあり、ジャヤティラカは幼いころから僧侶による仏教教育を受けていた。1923年にセイロン国民会議(Ceylon National Congress)の議長になり、ドノモア憲法下では国家評議会の院内総務

「政治的比丘」の台頭と 1940 年代のスリランカ（川島）

(Leader of the House) を 1942 年まで務めた。彼はまた仏教神智協会の教育活動に従事したり、禁酒運動において主導的役割を果たしたりした<sup>(27)</sup>。1930 年代になると彼はますますナショナリスト的になった。キリスト教への態度は急変し、ジャヤティラカは精力的にキリスト教を攻撃するようになった。そのため、「仏教徒の公認の代弁者であり闘士」であるなどとも言われるようになった<sup>(28)</sup>。

ジャヤティラカ自身もウィディヤーランカーラ仏教学校に関わっており、檀家会 (dayaka sabha) の会長をも務めた。この仏教学校の檀家会は他の檀家会と同様に、影響力があり熱心な在家信者によって作られていたもので、学校維持のための資金を集めたり、ペラヘラを含む多くの祭礼を催したりする活動を行っていた<sup>(29)</sup>。自身が深く関与するこの学校が「政治的比丘」たちの活動の中心になっていることを彼は深く憂慮し、こうしたことになれば「私と仏教学校を結んでいる確固たる信頼と献身という強い絆」は断ち切られてしまうだろうと警告した<sup>(30)</sup>。

このウィディヤーランカーラ仏教学校に関わる他の在家の有力者たちも仏教僧たちの政治的関与を強く批判した。実際きわめて影響力のある人びとがこの学校に関与していた。当時檀家会の副会長でもあった D.S. セーナナーヤカ (初代首相, 在任 1947-1952 年), この学校を含むケラニヤ地域を選挙区とする J.R. ジャヤワルダナ (大統領, 在任 1978-89 年), そしていくつかの新聞の発行者として著名な D.R. ウジェワルダナもこの学校の僧侶たちが無償教育などを求める政治的活動に加わることを阻止しようとした<sup>(31)</sup>。独立後に大臣職を務めることになる R.G. セーナナーヤカもまた国家評議会において、仏教僧たちは政治に参加すべきではなく、次の選挙ではどの候補者をも応援すべきではないと述べた<sup>(32)</sup>。

高位の僧侶たちも「政治的比丘」たちの政治活動を批判した。 шам派のマルワトウ支派のマハーナーヤカは仏教僧たちが政治から離れることを求め、村落委員会や地方議会への参加も含めて政治活動をした者は支派から追放されるとまで述べた。ラーマンニャ派のマハーナーヤカも仏教僧が政治的組織に入る



ことも特定の政治的立場を支持することをも禁じた。また、アナガーリカ・ダルマパーラによって創設されたマハー・ボーディ協会もウィディヤーランカーラ仏教学校の僧侶たちを非難した。さらに、仏教僧と在家信者によってつくられた全セイロン仏教徒会議もまた仏教僧の政治参加を批判した<sup>(33)</sup>。この団体の総裁であった G.P. マララセーカラは 1944 年の第 26 回年次総会において仏教僧の政治参加への不同意を表明した<sup>(34)</sup>。さらに 1946 年 4 月にはこの団体は特別大会をケラニヤで開催した。仏教僧たちは国家評議会から村落委員会に至るまであらゆる選挙において立候補することも有権者登録することもすべきではないという決議が、この特別大会においてなされた<sup>(35)</sup>。

こうした高位の仏教僧や有力な在家信者たちからの批判に対して、僧侶たちはエリート政治家たちのダブルスタンダードを批判した。つまり D.S. セーナナーヤカなどの政治家たちは選挙時に自らの政治的目的のために仏教僧たちの影響力を利用しておきながら、後になって聖職者は政治から遠ざかるようにと説教していると言うのである。そして、仏教僧がすべきこと、すべきではないことを指図する権利は政治的指導者たちにはないのだとも彼らは主張した<sup>(36)</sup>。

### 3 1946 年の論争と LEBM の設立

仏教僧の政治的関与の是非をめぐる対立において、ワルボラ・ラーフラ自身も記していることであるが、1946 年はきわめて重要な年となった。この年の初めに D.S. セーナナーヤカが仏教僧は公的事項に参与すべきではないと述べた。このことがこの年の論争の始まりとなった<sup>(37)</sup>。それに対してラーフラが 1 月 26 日の公開会議において反論を行い、その後英語およびシンハラ語の新聞には多数の賛否両論が寄せられるようになった<sup>(38)</sup>。

こうしたなかで「ウィディヤーランカーラ仏教学校宣言」と呼ばれるものが 2 月 13 日に出された。この宣言は、この教育機関において満場一致で採択され、校長の K. パンニャーサーラの名の下に提出されたものである。仏教僧たちはこの宣言のなかで次のように主張した。

宗教の振興のための活動が比丘の義務であることを否定する者は一人もいないだろう。宗教の繁栄がその宗教を信仰する人々の繁栄に依存することは明らかである。シンハラ民族は本質的に仏教民族であり、シンハラ民族が栄えていたときに仏教もまた栄えていたという事実は歴史が証明している。それゆえ、そうした活動が政治であると分類されようがされまいが、比丘の宗教生活の妨げとならない限り、人々の繁栄に資する活動に比丘たちが関わることはきわめて適切であると宣言する<sup>(39)</sup>。

宗教の繁栄のための活動は仏教僧の義務であるし、宗教の繁栄はその宗教を信じる「シンハラ民族」の繁栄に依存している、それゆえ、シンハラ民族の繁栄のための活動は僧侶の当然の活動であると言うのである。さらに彼らは、政治は「公的な福利のためのあらゆる分野の人的活動を包含する」ものであるから、僧侶が政治に関与することは適切な行為であると主張した。また、古代より「民族、国、宗教」の進歩を求める運動の先頭に仏教僧たちは立っていたのであり、今日においてさえ、教育、農村復興、防犯キャンペーン、救援活動、禁酒活動、社会活動、その他の同様な活動に従事しており、そうすることで仏教僧たちはすでに政治に関与しているのであるし、そうした活動に仏教僧が参画することが間違っているとは思われないと彼らは訴えた<sup>(40)</sup>。この宣言の4日後にもコロomboにある仏教神智協会の本部で仏教僧の集会が開かれ、この問題を決めるのは仏教僧のみであり、在家信者が干渉することは不適切であるという決議がなされた。その後も論争は続き、新聞の投書欄にはこのテーマの投稿が増加し、各地で集会が開かれ、国を二分するような事態になった<sup>(41)</sup>。

こうして年初から論争が続いた 1946 年のなかでも、3 月 9 日は明らかにとりわけ重要な日となった。この日、キャンディの僧侶と在家信者とによって開催された集会においてラーフラが長い演説を行ったのである。これは、ディーガッレが言うように、仏教僧の政治活動を奨励し、正当化する「仏教の新たな政治的伝統」の台頭を明示化するものとなった<sup>(42)</sup>。この重要な演説はその後

加筆修正され、6月にそのシンハラ語版が出版された。これによってさらに大きな影響を社会に与えることになった。

『比丘の遺産』(*Bhikṣuwaḡe Urumaya*)と題するこの書籍は、スリランカにおける仏教の歴史をふり返りながら、仏教僧はシンハラ民族の「自由、文化と文明、文学、芸術、そして工芸」の守護者(custodians)であると主張した<sup>(43)</sup>。ラーフラによれば、「民族と宗教が危機に陥った時にはいつでも仏教僧たちは前に出て民族と宗教を救い守護した」。それを例証するために彼が挙げたなかでおそらくもっとも重要な事例の一つはドゥトゥギャムヌ王子とタミル王エラーラとの戦いに多くの仏教僧たちが参加したことである。ラーフラによれば、ドゥトゥギャムヌの要請に応じてたくさんの僧侶たちが戦いに参加した。そしてその僧侶たちが協力する姿に促されてさらに多数の人々が戦いに加わった。また、仏教僧たちの存在に祝福されて兵士たちは大きな勇気と決意をもって戦うことができた。こうして、「ドゥトゥギャムヌ王の時代からシンハラ人の比丘たちは宗教的および民族的奉仕にますます大きな関心を向け始めた」と彼は主張した<sup>(44)</sup>。

仏教僧たちの果たした歴史的役割に関してラーフラはさらに踏み込み、彼らは「王の選択や任命といったきわめて責任ある、そして高度に政治的な活動においても指導的な役割を果たした」と主張した。そしてその事例として、ウィジャヤバーフ1世(1055-1114)やラージャディラージャシンハ王(1780-1898)没後における新王の選択に仏教僧が大きく関わったことを挙げている。また、王らの政策決定に関しても仏教僧が関与していたことをラーフラは指摘した。たとえば、諸勢力の対立によって国内が混乱したときに僧侶たちは対立する勢力間の仲介をした。さらに彼は外交や戦争に関する政策決定への仏教僧の参与をも正当化した。彼が提示した事例の一つがパラークラマバーフ1世(c.1123-1186)のインド侵攻である。この王は「正しい信仰」を広めるためにインドへと軍を進めようとしていたのであるが、サンガ<sup>(45)</sup>は王が海を渡ることを許さなかった。そのため王はスリランカにとどまったのである<sup>(46)</sup>。

このようにラーフラの『比丘の遺産』はシンハラ仏教の歴史において僧侶た

「政治的比丘」の台頭と 1940 年代のスリランカ（川島）

ちが明確に政治に関与してきたという事実を多くの人々、特に仏教僧たちに知らしめた。ラーガヴァンが指摘しているように、ラーフラは「失われた遺産」を再発見するよう既存のサンガに訴え、社会における仏教僧の役割をより能動的な政治的関与の方向へと再定義しようとした。そしてこの試みは明らかにきわめて大きな成功を収めた。この『比丘の遺産』はスリランカの仏教僧たちの政治的マニュアルとなり、僧侶たちはそれを彼らの政治的な活動を正当化するために用いるようになった。この書籍は 2010 年の段階で 34 版を重ね、ほとんどすべてのスリランカの仏教寺院の図書館に所蔵されているとも言われる<sup>(47)</sup>。

1946 年は仏教僧たちの政治団体である LEBM（Lanka Eksath Bhikkhu Mandalaya, ランカ統一比丘連盟）が結成された年でもあった。前述したように仏教僧たちの政治参加に対しては多方面から批判が寄せられた。こうした状態のなかで、政治的な僧侶たちが設立したのが LEBM である<sup>(48)</sup>。設立の直接のきっかけは、先にも触れたように 1946 年 4 月にケラニヤで全セイロン仏教徒会議の特別会議が開催され、その場において仏教僧の政治への関与を否定する決議が行われたことであった。この会議には事実上すべてのニカーヤの仏教僧が参加しており、この団体の決議は明らかに「政治的比丘」たちに対する大きな圧力となった。そしてこの決議に対抗するためにこれを不服とする者たちがつくったのが LEBM である。LEBM に参加した僧侶たちのほとんどは富裕な一族や寺院には属してはおらず、その基本的な主張は時にきわめて左翼的であり、LSSP や共産党と大きく類似するところがあったと言われる<sup>(49)</sup>。

上述の全セイロン仏教徒会議を激しく非難する決議を LEBM は行ったのであるが、そのなかで彼らは、現在の指導者たちは個人的な利得のために国を帝国主義者たちに手渡そうとしていると主張した。そして「D.S. セーナナーヤカのように自治領の地位に満足」することなく、イギリスからの完全な自由を求めるべきだと要求した。また、「自分自身の目的のために大衆を搾取するような指導者たちを一掃し、政治状況を浄化する」ことが彼らの目標であるとし、そのためにサンガは政治に参加し、人々と宗教を護るべきであると決議した。彼らはまたサンガを改革するための法廷を設置することを提案した<sup>(50)</sup>。

LEBMの僧侶たちのニカーヤは明らかにさまざまであった。高位カーストであるゴイガマ主体のシャム派に属する者たちもあった。キャンディを中心とする高地地域の僧侶たちによる支配への反発が彼らの動機の一つであるようにみえる。彼らによれば、シャム派のマルワトゥ支派においてもアスギリヤ支派においても学僧の多くは低地出身者であったのだが、優れた人物であっても両支派において執行委員会（Karaka Sabha）へと選出されることはなかった。また導師（nayaka）のタイトルが売買されるとも言われていた。こうしたなかで、既得権益をもつ高位僧たちは現状維持を望み、セナーナーヤからのエリート政治的指導者たちとは対立しようとはしなかったのである<sup>(51)</sup>。

このように1930年代、1940年代ごろに出現した「政治的比丘」たちの活動は既存の政治勢力やサンガ内部の支配構造と対立するなかで大きな注目を集めることになった。しかしそもそもなぜ彼らはこの時期にこのような活動を志向するようになったのだろうか。こうした彼らの活動の背景にはどのような社会的、あるいは政治的状況があったのであろうか。次節以降ではこうした点を考えてみたい。まずスリランカ社会における仏教僧と在家信者が置かれた当時の状況や両者の関係の変化という点から検討したい。

#### 4 出家・在家関係の変化

上座部仏教における出家と在家は相互に依存する関係にあった。「一方は精神的な布施によって仏教徒を教化し、また一方は物質的な財施を通して僧侶を支えている」という関係である<sup>(52)</sup>。出家者はサンガという生活共同体の成員となって集団的修行生活を送る。出家者の最終目標は自己の救済の達成である。「永遠なる解脱・涅槃界に入ることを究極の目標」とする出家者はブッダが説いた法に従い、戒律を正しく守る。そうすることでサンガは清浄となる。サンガはこうして超世俗的秩序の担い手となり、在家信者はその超俗性が保持されることを念願する。「なぜなら、その時にこそサンガはよき福田であり、これに対する供養は供養者に生天の果報を約束するものだからである」<sup>(53)</sup>。

しかしながら、出家と在家の間にあったこのようなある意味調和的な相互依存関係は仏教僧の活動範囲が広がり、「政治的比丘」たちが出現した少なくとも 20 世紀半ばにおいてはかなりの程度変容しつつあったようにみえる。出家・在家関係において出現した問題の一つは仏教僧の物質的な生計維持に関するものである。この点に関して、C.D.S. シリワルダネは以下のような記述を残している。この人物は 1956 年に『仏教の裏切り』というタイトルの著名な報告書を出したことでよく知られる仏教調査委員会の一員でもあった。彼は以下のように記した。

以前の村では、僧侶の支援と維持はすべての仏教徒が喜んで行う義務であった。僧侶の利益は在家信者の利益と非常に密接に関連していたので、それぞれがお互いを支えなければならなかった。しかし、村はかつてのように寺院に依存しなくなり、相互依存の絆はほとんどなくなった。したがって、現代の比丘の生計維持の問題はきわめて難しいものである。効果的な組織がなければ、利用可能な支援を管理することはできない。その結果、比丘たちは生計を立てるためにさまざまな方法に頼らざるを得なくなっている。多くの人びとは、教育やその他の役職を受け入れるようになり、あまり目立たないように続けられる小規模な取引にさえ従事するようになっている<sup>(54)</sup>。

村の在家信者たちは以前のように僧侶たちを必要としなくなったためサンガの生計維持が困難となり、その結果、仏教僧たちは世俗的な仕事をせざるを得なくなったと言うのである<sup>(55)</sup>。

20 世紀半ばのスリランカ社会を調査したリギンズもまたそのころ生じていた仏教僧と在家信者との関係の希薄化に言及している。彼によれば、サンガと在家信者との乖離を生んだ原因は都市化と市場経済化、あるいは西洋教育の普及である。経済の発展によって多くの人びとが都市の居住者となったが、都市と農村では生活様式は大きく異なる。貨幣経済のなかで人間関係がますます没個性的 (impersonal) なものになるなかで、かつてのように仏教經典によって

教えを説くことはできなくなっている。さらに、以前は仏教僧たちは在家信者の教育においても大きな役割を担っていたのであるが、その点も困難になった。教育はサンガと在家をつなぐ主要な回路であったのだが、仏教僧たちは新しい時代に必要な西洋教育を十分に提供することができなかった。そしてその役割を担ったのがキリスト教徒たちによってつくられた学校であったのだとリギンズは言う<sup>(56)</sup>。

他方で、ゴンブリッチとオーバーセーカラが指摘するように、在家の人びとの間には出家して教団に入らなくても救済は可能だと考える人びとも出現してきた。在家信者が経典を読み、解説したりするようにもなったのである。実際、在家が行う説教は増えつつあった。また、在家の教師たちが日曜学校などで宗教教育を行うようにもなった。さらには、第2次世界大戦後には「瞑想センター」がつくられ、多くの在家信者が寺院のみでなく、そうした施設においても瞑想を学べるようになった<sup>(57)</sup>。こうして仏教僧たちは瞑想という「最後の砦」までをも失うことになった<sup>(58)</sup>。

このように教育などにおいて仏教僧たちが以前のように必要とされなくなっただけでなく、時には在家信者であっても仏教を伝え、実践することは可能だと考えられるようになった。その結果、少なくとも一部の仏教僧のなかでは明らかに深刻なアイデンティティの問題が生まれた。人びとに必要とされなくなったという状況のなかで自らの尊厳をどのように維持するのか。彼らにとってこれは明らかに切実な問題となった。その結果、多くの僧侶たちは新たな仏教僧のあり方を模索することになった。こうした状況はラーフラの次のような言葉にもよく表れているように思われる。かつてのように仏教僧に対して敬意が払われなくなり、出家と在家の間の絆が弱まっているという状況に関して、その原因の一端を植民地下におけるキリスト教宣教師の活動や仏教僧の側の怠慢に求めつつ、彼は次のように述べた。

キリスト教徒たちの下で宣教師たちが彼らの力を主張するなかで、比丘の地位は衰え始めた。仏教僧たちは変化しつつある政治的、経済的、社会的

「政治的比丘」の台頭と 1940 年代のスリランカ（川島）

状況に適応できなかったため、社会にとって無用であるとみなされるようになった。彼らはこうした新しい条件に対応するための教育を受けることもしなかった。彼らには行動計画がまったくなかった。彼らの言葉はもはや尊敬を受けなかった。在家信者には彼らから学ぶものはなかった。それゆえ、在家信者、とりわけ上流階級の在家信者たちは比丘から離れ、在家信者と出家者との間の絆は弱まってしまった。比丘たちは社会における居場所と地位を失った。彼らがこれまで享受してきた機能と特権は宣教師たちに強奪された、あるいは彼らの手に落ちたのだ<sup>(59)</sup>。

新しい状況に適応できなかった仏教僧たちは「社会にとって無用」とみなされ、居場所を失ったというのである。多くの仏教僧たちはこうしてアイデンティティの危機に直面した。

仏教委員会の 1956 年の前述の報告書『仏教の裏切り』においても、仏教僧への敬意の低下が指摘されている。報告書によれば、多くの親たちは子どもをキリスト教系の学校へ入れようとし、教育においては仏教僧へは「敬意も関心も払われない」こともあった。さらに、「自らの宗教も仏教僧も知らず」、「仏教の儀式や儀礼をさげすむ人びと、ただ名目だけの仏教徒である人びと」が急激に拡大していた。またこの報告書は、「素朴な尊厳」がサンガから消えつつあり、「社会のなかでよい地位」にある人びとが以前のように子どもを仏教僧にしなくなっているとも主張した<sup>(60)</sup>。

## 5 仏教僧と「社会奉仕」

こうしたなかで特にコロomboなどの都市の仏教学校などで高い教育を受け、都市的な生活様式に慣れた仏教僧たちのなかには、従来の役割を軽視、あるいは嫌悪すらする人びとも出てきた。ピリットを唱えること、布施を受け取ること、葬儀に参加することといった仏教僧の伝統的な役割への嫌悪が高まっていったのである<sup>(61)</sup>。その結果、仏教僧の活動はより多岐に渡るようになった。



彼らのなかには刑務所の教誨師となる者も出てきた。病院や軍隊などの専属となる仏教僧も多かった。また、看護師の労働組合を指導したり、村落などに「芸術協会」をつくってキャンディアン・ダンスを学ぶ場を提供したりする者も出てきた。さらにそれまで仏教僧が関わることのなかったあらゆる行事において加護を祈ることを行い始め、結婚式にまで関わるようになった。そうした行事において彼らはピリットと呼ばれるパーリ仏典の一部を唱えるのである。教育に関しては仏教僧たちはすでに長く学校教師として給与を支給されるようになっていた。こうして仏教僧の活動範囲が拡大した結果、多くの仏教僧たちは実質的に寺院に所属する必要はなくなっていた<sup>(62)</sup>。

仏教僧たちの活動範囲の拡大の一因がダルマパーラの主張にあったことは間違いない。自分一人の悟りを求めることに専念するのは自己中心的であると彼は考え、仏教僧たちに世の人びとの幸福のために働くことを求めた。こうしたダルマパーラの考えの背後には従来からの大乘仏教からの批判に加え、キリスト教宣教師の影響もあったと言われる。その後この考えは引き継がれ、仏教僧は自らに対するよりも他人に対して責任を負っているという思いが出家と在家の両方の間に広がった<sup>(63)</sup>。こうした変化のなかで重要な役割を果たしたのが「社会奉仕」(samaja sevaya: social service) という概念であったとセネウィラトネは言う。彼によれば、僧侶たちに伝統的な役割を超えた「社会奉仕」を求める動きはアナガーリカ・ダルマパーラ以来のものである。ダルマパーラは仏教僧が民族再生のための指導者になることを望んだ。ワルボラ・ラーフラはダルマパーラのこの願望をさらに広げ、深い影響を仏教僧たちに与えたのである<sup>(64)</sup>。

ダルマパーラの「社会奉仕」という概念は多くの仏教僧たちを儀礼的義務から解放したのであるが、これは仏教僧たちによって二通りの仕方で理解され、実行された。一つは、セネウィラトネが言うところの「真の社会奉仕者」による活動である。ダルマパーラの影響を受けた何人かの仏教僧たちは、人々の生活水準向上のための農村開発に自らの情熱を捧げようとした。彼らは農村における貧困の解消、科学的農業の普及、公衆衛生の改善、紛争解決、自治の拡大などに貢献しようとした。こうして農村に向かった僧侶たちの中心はウィディ

「政治的比丘」の台頭と 1940 年代のスリランカ（川島）

ヨーダヤ仏教学校出身者であった。しかしその数は実際はわずかであり、しかも彼らの運動は概して短命に終わった<sup>(65)</sup>。

それに対してダルマパーラの活動の第 2 の道を代表する人びとははるかに大きな影響を社会に与えた。彼らのなかにはウィディヤーランカーラ仏教学校の仏教僧たちが多かった。セネウィラトネによれば、彼らは「ダルマパーラの最悪の部分」、つまりシンハラ人仏教徒の覇権を志向する排他主義的な傾向を体现した人びとであった<sup>(66)</sup>。政治をも「社会奉仕」と呼んだラーフラの訴えはこうした僧侶たちに歓迎されることになった。ラーフラは次のように述べている。

現代世界、あるいは自国の古代の遺産についての知識といったものをもち、今日の問題を自覚しており、精力的で進取的な仏教僧であるならば、国、民族、そして宗教が衰退しつつあるときに、ただ施しを受け取り、ピリットを唱え、葬儀を遂行し、通常の説教を行うことだけに生涯をささげつつ、彼に与えられる敬意に満足して寺院の境内のなかで怠惰に座ってなどないだろう。自らの国、民族、宗教を解放することが自らの義務であり遺産であると再び考えるようになった数多くの仏教僧たちは、現代世界のニーズと国際的な要求に沿う仕事に挑戦するようセイロンの人々に訴えてきた。これは止めることができない歴史の自然なプロセスである<sup>(67)</sup>。

ただ「社会奉仕」の対象範囲は政治だけにはとどまらなかった。おそらくラーフラの意図を超えて、富や地位や権力、影響力をもたらず仕事や活動もまた「社会奉仕」であるとみなされた。これらに従事する仏教僧も出現するようになり、その中にはきわめて富裕となる者たちも出てきた。彼らの多くは外国とのつながりを利用して富を蓄積し、なかには高級車を乗り回す者、タクシー会社や不動産業などに投資する者もあった。こうした活動も「社会奉仕」として規定され、仏教僧たちの活動範囲は格段に広がり、世俗化は大きく進んだ。僧侶の仕事は「社会奉仕」であるとする革命的な理念は特にウィディヤーランカーラ仏教学校の仏教僧たちによって明確に提示されたものであるが、世俗的目

的を追求する僧侶たちにその口実をかつてないほどの規模で与えることになったのである<sup>(68)</sup>。

## おわりに

仏教僧たちの政治的活動が目立ち始めたのは1930年代ごろであった。最初は政治家の選挙戦略に利用されるという形での活動であったが、次第により能動的に政治に参画しようとする僧侶たちが現れてきた。彼らの多くはアナガリカ・ダルマパーラの影響を受けており、彼の「沙弥」としてインドの大学で宣教と「社会奉仕」を学んだ者たちもあった<sup>(69)</sup>。ワルボラ・ラーフラが重視し、その後多くの仏教僧たちが受け入れた「社会奉仕」という概念もダルマパーラ由来のものである。ダルマパーラは在家の側から出家主義を批判し、「伝統的な出家僧侶と在家信者との絶対的な区別を廃絶する」ことを考えていた<sup>(70)</sup>。こうした彼の理念が仏教僧たちの政治的関与を促したことは間違いない。

しかし、初期の「政治的比丘」たちのほとんどはインドなどでの経験から独立運動やマルクス主義に強く影響された人々でもあった。彼らの思想はその点でダルマパーラのそれとはかなりの程度異なっているようにみえる。その多くが貧しい農村出身の仏教僧たちは、ブッダの思想にある平等主義的な要素を重視し、労働組合運動に関わったり、「階級のない社会」を目指し、マルクス主義政党に加入したりした。貧困層にも教育の機会を提供することになる無償教育法案実現のための政治的運動においては明らかに彼らは重要な役割を果たした。こうした仏教僧たちの動きに対して既得権益をもつエリート政治家たちは大きく反発し、仏教僧の政治参加の是非に関しての深刻な論争が起こった。しかしこの論争の過程でラーフラの『比丘の遺産』が出版され、仏教僧の政治参画、あるいは「社会奉仕」としての世俗的活動がより明確に正当化され、促進されることになった。『比丘の遺産』は明らかに多くの仏教僧たちの姿勢の変化を促し、今日に至るまで多大な影響をスリランカ社会に与えていると言ってもよい。

このように 20 世紀半ばにおいて仏教僧の世俗的活動が拡大し始めた背景には出家と在家の伝統的な相互依存関係の変容があった。仏教僧たちは仏法を守り、超俗的な生活を送る。在家信者たちはそうした彼らに敬意を払い、果報を求めて布施をする。そうすることによって仏教僧たちの生計が維持される。こうした従来の関係はかなりの程度変わり始めていた。在家信者たちは以前のようには仏教僧たちを必要としなくなった。それは人びとが近代教育をより求めるようになったため、あるいは仏教僧たちの知識が現代の社会問題に必ずしも適合しなかったためであった。逆に在家信者のなかには仏教僧の手を借りずに仏教を学ぶものも出現するようになった。その結果、多くの仏教僧の生計維持が困難になっただけでなく、以前のようには尊敬されず、必要ともされないという感覚をもつ仏教僧たちも生まれ始めた。つまり経済的問題に加え、アイデンティティの問題を多くの仏教僧たちが抱え込むことになったのである。こうしたなかで仏教僧もまた高い教育を求めるべきであり、また「社会奉仕」として世俗的な分野にも進出すべきであると考えられるようになった。

フランシス・フクヤマは現代社会における多くの運動の背後には「尊厳や地位の承認」を求める欲求があると指摘している<sup>(71)</sup>。20 世紀半ばのスリランカにおいて多くの教育を受けた仏教僧たちが政治参画、特にマルクス主義の運動への関心を高めたのも、アイデンティティの問題が彼らにとって深刻なものになっていたからなのではないか。伝統的な役割を果たすだけでは生計維持が困難になるだけでなく、人びとからの尊敬も得られない。そう考える仏教僧たちのなかの一定の人びとにとって階級の問題への関与は彼らに「尊厳や地位の承認」をもたらすきわめて適切な行為であったのではないだろうか。

ところで、LEBM の仏教僧たちの活動自体は大きくは広がらなかった。彼らの運動は都市部に大きく限定され、農村部においてはその影響は限られていたからだと言われている<sup>(72)</sup>。しかしその後 1956 年の総選挙においては、政治的な仏教僧たちの影響が全国的に拡大することになった。このころから彼らの運動は階級の問題から宗教、民族の問題に関わるものへと大きく変容したようにみえる。実際、シンハラ人仏教徒の利益を重視し、シンハラ語のみを公用語

とする動きを進めた彼らの運動は、この国の民族対立を深刻化させる大きな原因となった。その後もさまざまな形で仏教僧たちは政治に関与し、その一部は今日ではきわめて排他的な仏教ナショナリズムの担い手になっている。スリランカにおいても「階級に宛てられた手紙が宗教へ配達されてしまっている」という状況が明らかに生じた<sup>(73)</sup>。仏教僧たちの政治参画がその後どのように行われ、どのように変容したのかといった問題の考察は今後の課題としたい。

## 注

- (1) Iselin Frydenlund, 'The Sangha and its Relation to the Peace Process in Sri Lanka', *Prio Report* (Oslo: International Peace Research Institute, 2005), pp.18-19.
- (2) K.N.O. ダルマダーサ「スリランカの近代化と上座仏教の対応 (3) —— 現代スリランカにおける仏教と政治」前田恵学編著『現代スリランカの上座仏教』山喜房仏書林, 2006年(初版1986年), 534-563頁; K. N. O. Dharmadasa, 'Buddhist Interests, Activists and Pressure Groups', in Gerald Peiris et al (eds), *History and Politics: Millennial Perspectives: Essays in Honour of Kingsley de Silva* (Colombo: Law and Society Trust, 1999), pp.217-235.
- (3) Urmila Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka* (Columbia, Mo: South Asia Books, 1976), pp. 159, 160.
- (4) H.L. Seneviratne, *The Work of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).
- (5) Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, pp. 159, 160.
- (6) この「ラージャバクサ氏」とは国家評議会議員を務めたD.M. ラージャバクサ(1896-1945)ではば間違いない。彼は心臓発作で死去し、その議席は弟のD.A. ラージャバクサ(1905-67)が継いだ。この人物は後に大統領となったマヒンダ・ラージャバクサの父である。D.M. とD.A. の兄弟は当時明らかに左翼的であった。彼らは1931年にスリランカ共産党の創設者であったS.A. ウィクラマシンハ(1900-1981)の選挙を支援した。D.M. は1936年には国家評議会議員選挙に自ら出馬し、当選後はS.A. ウィクラマシンハ、N.M. ベレーラ、フィリップ・グナワルダナ、レスリー・グナワルダナといった左翼の指導者たちの会派に参加した。つまりこの兄弟は左翼的であると同時に、本論で触れたように仏教ナショナリズムに訴えた者たちでもあった。'D.E.W Gunasekara, D.A. Rajapaksa, the Pulse of Ruhuna: 44th Death Anniversary Falls Today', *The Sunday*

*Times*, 6 November 2011, [https://www.sundaytimes.lk/111106/News/nws\\_23.html](https://www.sundaytimes.lk/111106/News/nws_23.html)  
(2022 年 8 月 25 日に閲覧)。

- (7) Nira Wickramasinghe, *Ethnic Politics in Colonial Sri Lanka* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1995), pp.110-111.
- (8) Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, pp.160-61.
- (9) 学術文献のなかでは 20 世紀半ばを中心に仏教僧を比丘 (bhikkhu) と称することが多かった。しかし、スペンサーが指摘するように、比丘とはパーリ語で「托鉢」を意味する。そして現実の社会でこの言葉が使われることはほとんどない。日常生活においては「ハームドゥルウォー (hamuduruvo)」と仏教僧たちは呼ばれる。スペンサーによれば、これは「主 (lord)」といった意味である。こうした理由から彼は monk と priest を使うとしている。現在では他の学術研究においても仏教僧の一般的な呼称として bikkhu が使われることはわずかである。本稿においても歴史的呼称としてのみこの用語を用いることとした。Jonathan Spencer, *A Sinhala Village in a Time of Trouble: Politics and Change in Rural Sri Lanka* (Delhi: Oxford University Press, 1990), p.55.
- (10) Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, pp.162-3.
- (11) Stanley Jeyaraja Tambiah, *Buddhism Betrayed?: Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p.16; ダルマダーサ「スリランカの近代化と上座仏教の対応」535 頁。
- (12) Shanti Nandana Wijesinghe, *The Attitudes, Conflict Styles and Personality of Sri Lankan Buddhist Monks in Peace* (Peradeniya: World University Friends, 2011), p.25; Visakha Kumari Jayawardena, *The Rise of the Labor Movement in Ceylon* (Colombo: Sanjiva Prakashana, 1972), pp.275-7; 川島耕司『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、2006 年、118-124 頁。1920 年代にグナシンハが主導した労働運動には複数の仏教僧が参加していた。Tambiah, *Buddhism Betrayed?*, pp.15, 100.
- (13) ダルマダーサ「スリランカの近代化と上座仏教の対応」535 頁。
- (14) Jayadeva Uyangoda, 'Modern Buddhisms and Democracy: Diverse Encounters in India and Sri Lanka', *Society and Culture in South Asia*, 4,2, 2018, p.13.
- (15) ダルマダーサ「スリランカの近代化と上座仏教の対応」536 頁; Tambiah, *Buddhism Betrayed?*, pp.23-26.
- (16) Tambiah, *Buddhism Betrayed?*, p.24.
- (17) Suren Raghavan, *Buddhist Monks and the Politics of Lanka's Civil War: Ethnoreligious*

*Nationalism of the Sinhala Sangha and Peacemaking in Sri Lanka, 1995-2010* (Sheffield: Equinox, 2018), p.141.

- (18) Walpola Rahula, *The Heritage of the Bhikkhu: The Buddhist Tradition of Service* (New York: Grove Press, 1974), p.112.
- (19) Rahula, *The Heritage of the Bhikkhu*, p.113.
- (20) Royal Naval Headquarter, Trincomalee to the Director of Naval Intelligence, London, 31 July 1959, DO 35/8904, National Archives, London.
- (21) Sarath Amunugama, 'Buddhaputra and Bhumiputra?: Dilemmas of Modern Sinhala Buddhist Monks in Relation to Ethnic and Political Conflict', *Religion*, 21 (1991), pp.130-134. 仏教僧と社会主義との関係は日本においてもかなりみられた。大逆事件で幸徳秋水らとともに死刑判決を受けた真宗大谷派の僧侶であった高木顕明(1864-1914)は、ブッダは「霊界の偉大なる社会主義者」であり、「仏教は平民の母にして貴族の敵なり」と主張した。上山慧「高木顕明の思想に関する研究」『大谷大学大学院研究紀要』35, 2018年, 38頁。浄土真宗本願寺派の寺に生まれた服部之総(1901-1956)はマルクス主義者、「唯物史観の信奉者」でありながら、親鸞を「この世にお浄土をつくる人物」として高く評価した。桐原健真「服部之総——「生得の因縁」と戦後親鸞論の出発点」オリオン・クラウタウ編『戦後歴史学と日本仏教』法蔵館, 2016年, 49-75頁。また、プロレタリア教育運動を推進した仏教学者であった浅野研眞(1898-1939)は、マルクス主義は宗教の全否定ではなく、ブッダの「衆生の慈悲」とマルクスの「民衆への愛」には根本的な差異はないと主張した。菊池正治「浅野研眞研究(その2)——『佛陀』誌にみる思想と行動」『久留米大学文学部紀要社会福祉学科編』12, 2012年, 3頁。
- (22) Dharmadasa, 'Buddhist Interests, Activists and Pressure Groups', p.218; ダルマダーサ「スリランカの近代化と上座仏教の対応」536-7頁。
- (23) '129th Birth Anniversary of C.W.W. Kannangara: Bold pioneer of free education', *Daily News*, 14 October 2020, <https://www.dailynews.lk/2020/10/14/features/231355/bold-pioneer-free-education> (2022年9月20日に閲覧)。
- (24) ダルマダーサ「スリランカの近代化と上座仏教の対応」537頁。
- (25) ダルマダーサ「スリランカの近代化と上座仏教の対応」539-40頁。
- (26) ダルマダーサ「スリランカの近代化と上座仏教の対応」539-40頁。当時の有力な左翼政党として LSSP, BLPI (Bolshevik Lennist Party of India), CP (Communist Party) があった。BLPI は LSSP から分派した集団であったが、1950年に

- LSSP に再合流している。A. Jeyaratnam Wilson, *Politics in Sri Lanka, 1947-1979* (London: Macmillan, 1979), p.136.
- (27) 杉本良男『仏教モダニズムの遺産——アナガーリカ・ダルマパーラとナショナリズム』風響社, 2021 年, 212-7 頁。
- (28) 川島耕司『スリランカと民族』56 頁。
- (29) K. M. de Silva and Howard Wriggins, *J. R. Jayawardene of Sri Lanka: A Political Biography, Vol. I: The First Fifty Years* (Colombo: J.R. Jayawardene Cultural Centre, 1994), p.201.
- (30) Dharmadasa, 'Buddhist Interests', p.219. 1943 年 6 月 8 日に発効した条例によると、ウィディヤーランカーラ檀家会は、「ウィディヤーランカーラ仏教学校とその他の施設を維持し運営する目的で」設立された。この時の会長は D.B. ジャヤテイルカであり、5 人の副会長の一人が D.S. セーナナーヤカであった。この檀家会は、さまざまな権限をもっていたが、仏教学校スタッフ選考のための学術委員会の任命もその一つであった。'An Ordinance to Incorporate the Vidyalkara Sabha', Kelaniya, <https://www.lawnet.gov.lk/vidyalankara-sabha/> (2022 年 8 月 25 日に閲覧)。
- (31) Dharmadasa, 'Buddhist Interests', p.219.
- (32) Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, p.163.
- (33) Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, p.166.
- (34) Dharmadasa, 'Buddhist Interests', p.221.
- (35) Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, p.166.
- (36) Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, p.163.
- (37) Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, p.163.
- (38) Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, p.166; Rahula, *The Heritage of the Bhikkhu*, p.xix.
- (39) Rahula, *The Heritage of the Bhikkhu*, p.132.
- (40) Rahula, *The Heritage of the Bhikkhu*, p.132.
- (41) Rahula, *The Heritage of the Bhikkhu*, p.xx.
- (42) Mahinda Deegalle, 'JHU Politics for Peace and a Righteous State', in Mahinda Deegalle (ed.), *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka* (London: Routledge, 2006), p.233.
- (43) Rahula, *The Heritage of the Bhikkhu*, pp.xvii, 65.
- (44) Rahula, *The Heritage of the Bhikkhu*, pp.21, 23, 65.



- (45) サンガとは仏教僧の集団を意味し、僧伽、あるいは出家僧団などと和訳される。スリランカの場合、緩やかにつながった組織になっており、明確な権力をもった中心があるわけではない。スリランカのサンガには3万人ほどの仏教僧が属していると言われる。シャム派、アマラプラ派、ラーマンニャ派という大きく3つの派（ニカーヤ）にスリランカのサンガは分けられる。キャンディ地域を中心とするシャム派はマルワッタ支派とアスギリヤ支派に分かれており、低地地域のシャム派としてはコーッテー支派、ケラニヤ支派、ルフス支派がある。それぞれの支派にマハーナーヤカ（管長）がいる。アマラプラ派には1万2000人ほどの僧侶が属している。非ゴイガマ・カーストであるサラীগマ、カラーワ、ドゥラーワからこの派の開祖が出ており、カーストの違いなどによって支派がつくられた。その後その他の非ゴイガマ・カーストが加わるなかでさらにアマラプラ派内の支派は増え、40ほどになった。ただこうした支派を統合しようとする動きもあり、1992年からは21の支派がアマラプラ派の主管長（*uttarithara mahanayaka*）を選ぶことになった。ラーマンニャ派のみが単一の集団で、一人のマハーナーヤカのみが存在する。Frydenlund, 'The Sangha and its Relation to the Peace Process in Sri Lanka', pp.4-5; 橋堂正弘『現代スリランカの上座仏教教団——アマラプラ派とラーマンニャ派の存在形態の研究』山喜房仏書林, 2002年, 168-9頁; 前田恵学「上座仏教の存在形態(1)——シャム派(Siyam Nikaya)について」前田恵学編著『現代スリランカの上座仏教』29-54頁。
- (46) Rahula, *The Heritage of the Bhikkhu*, pp.23, 52-53.
- (47) Raghavan, *Buddhist Monks and the Politics*, pp.140-142.
- (48) Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, pp.166-7.
- (49) Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, pp.169, 170, 186. このようにLEBMの設立は仏教僧の政治参画を促す一因となったのであるが、1956年の政治変革につながる動きであったという点でも注目すべきであろう。LEBMのメンバーのほとんどはブッダラッキタが設立したSLBS（スリランカ比丘会議）にも属することになったと言われる。このSLBSは同様の仏教僧団体であったスリランカ大サンガ協会と合同し、EBP（Eksath Bhikku Peramuna, 統一比丘戦線）を設立した。このEBPによる選挙運動は、よく知られているように、バンダーラナーヤカの1956年の政権獲得を可能にした大きな要因の一つであった。Tambiah, *Buddhism Betrayed?*, p.43; 川島耕司『スリランカ政治とカースト——N.Q. ダヤスとその時代』芦書房, 2019年, 100頁。
- (50) Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, p.167.

- (51) Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, p.169.
- (52) 神谷信明「上座仏教の存在形態（4）——僧侶の生活と活動」前田恵学編著『現代スリランカの上座仏教』202 頁。
- (53) 石井米雄『上座部仏教の政治社会学——国教の構造』創文社，1975 年，31 頁；神谷信明「上座仏教の存在形態（4）」186，189，201 頁。1980 年代ごろの神谷の調査によれば，在家信者からの布施にはさまざまな方法があった。仏殿などのサンガの施設への寄付は功德の大きな布施であると考えられていた。仏教僧への布施としては，托鉢の布施，出産祝いなどの通過儀礼に際して僧侶を招いて行う布施，あるいは「新築・開店あるいは新米の収穫」の際になされる布施であった。
- (54) C.D.S. Siriwardane, 'Buddhist Reorganization in Ceylon', in Donald E. Smith (ed.), *South Asian Politics and Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1966), p.544. シリワルダネは仏教青年会 (Young Men's Buddhist Association, YMBA) が発行する *The Buddhist* という雑誌の編集者でもあった。彼の兄弟には，著名なジャーナリスト，作家，学者であり，また国際民族研究センター (International Centre for Ethnic Studies, ICES) において編集者職を務めた Regi Siriwardena がいる。Richard Gombrich and Gananath Obeyesekere, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1988), p.230; 'Regi and his Political Evolution', *The Sunday Times*, 27 December 2009, [https://www.sundaytimes.lk/091227/Plus/plus\\_16.html](https://www.sundaytimes.lk/091227/Plus/plus_16.html) (2022 年 8 月 25 日に閲覧)。
- (55) 実際，僧侶たちの生計維持のための托鉢は大きく減少していたようである。戸谷は，それは第二次大戦後にサンガの維持管理を担当する檀家会 (dayaka sabha) がつくられ，施食の組織が確立してきたからであると述べている。しかし，檀家会がつくられ始めたこと自体，托鉢のみでは生計維持が困難になったからだと解釈しうる。また，檀家会ができたからといって寺の維持管理に問題がなくなったわけではなかった。有力な檀家を得ることが多くの僧侶や寺院にとって重要な関心事になったとも言われる。ゴイガマ・カーストの шам 派の寺院のなかには広大な土地や財源を保有しており，小作人を雇って自活している寺院もあった。しかしもちろん経済的困難を抱える寺院もおそらく多かった。今日においても仏教僧の生計維持の問題は場合によってはかなり深刻であると言われる。財政的に厳しい寺も多く，そのため僧侶が 1 人か 2 人しかいない寺，あるいはまったくいない寺もあると言う。ただ，こうした寺院の維持管理に関する問題については十分には明らかにされていない。神谷信明「上座仏教の存

- 在形態 (4)」191, 202, 203 頁; スリランカ人仏教僧氏へのインタビュー, 2022年6月25日, 東京都にて; スリランカ人仏教僧氏へのインタビュー, 2022年7月4日, 岐阜県にて。
- (56) W.H. Wriggins, *Ceylon: Dilemmas of a New Nation* (New Delhi: Young Asia Publications, 1980, 1st published Princeton: Princeton University Press, 1960), pp.192-193, 201.
- (57) リチャード・ゴンブリッチ, ガナナート・オベーセーカラ『スリランカの仏教』島岩訳, 法蔵館, 2002年, 346, 350, 351, 353頁。
- (58) Seneviratne, *The Work of Kings*, p.179.
- (59) Rahula, *The Heritage of the Bhikkhu*, p.91.
- (60) *The Betrayal of Buddhism: An Abridged Version of the Report of the Buddhist Committee of Inquiry* (Balangoda: Dharmavijaya Press, 1956), pp.49, 103, 117.
- (61) Seneviratne, *The Work of Kings*, p.197.
- (62) ゴンブリッチ他『スリランカの仏教』340-43頁; Gombrich and Obeyesekere, *Buddhism Transformed*, pp.227-8.
- (63) ゴンブリッチ他『スリランカの仏教』338-9頁。よく知られているように, このようなダルマパーラの仏教をオベーセーカラは「プロテスタント仏教」と呼んだ。杉本良男『仏教モダニズムの遺産』5頁。
- (64) H.L. Seneviratne, 'Buddhist Monks and Ethnic Politics: A War Zone in an Island Paradise', *Anthropology Today*, 17, 2, April 2001, p.15; Seneviratne, *The Work of Kings*, p.197.
- (65) Seneviratne, 'Buddhist Monks and Ethnic Politics', p.15; Seneviratne, *The Work of Kings*, pp.193, 335.
- (66) Seneviratne, *The Work of Kings*, pp.193-4.
- (67) Rahula, *The Heritage of the Bhikkhu*, pp.96-97.
- (68) Seneviratne, *The Work of Kings*, pp.195, 336, 338.
- (69) Seneviratne, *The Work of Kings*, pp. 131n, 212n; Sarath Amunugama, *The Lion's Roar: Anagarika Dharmapala and the Making of Modern Buddhism* (Colombo: Vijitha Yapa Publications, 2016), p. 43.
- (70) 杉本良男『仏教モダニズムの遺産』80頁。
- (71) フランシス・フクヤマ『アイデンティティ——尊厳の欲求と憤りの政治』山田文訳, 朝日新聞出版, 2019年, 118頁。
- (72) Phadnis, *Religion and Politics in Sri Lanka*, p.170.
- (73) フクヤマ『アイデンティティ』116頁。