

## B. R. アンベードカルの改宗論： 「知的亡命」としての仏教への改宗

志 賀 浄 邦

### B. R. Ambedkar on Conversion: His Conversion to Buddhism as “Intellectual Exile”

SHIGA Kiyokuni

#### 目次

- |                                   |                                 |
|-----------------------------------|---------------------------------|
| 1 はじめに                            | の業報思想の構造的類似                     |
| 2 アンベードカルの改宗論                     | 5 参照点としてのアショーク王：歴史的視点           |
| 2.1 これまでの研究と問題の所在                 | 5.1 集団改宗式の日程                    |
| 2.2 仏教モダニズム                       | 5.2 アンベードカルとアショーク王の関係           |
| 2.3 「ヒンドゥー教からの離脱」の内容              | 5.3 アショーク王とダルマ                  |
| 3 『ブッダとそのダンマ』に見られる改宗に関する見解        | 6 二諦という観点から見たアンベードカル<br>の仏教理解   |
| 3.1 『ブッダとそのダンマ』執筆に至るまでの経緯         | 7 ゴウリ・ヴィシュワナータンの改宗論：サ<br>イドへの接続 |
| 3.2 『ブッダとそのダンマ』に見られる改宗の事例         | 7.1 ゴウリ・ヴィシュワナタン                |
| 4 キリスト教への改宗に対するアンベードカルの見解         | 7.2 ヴィシュワナータンの主張の骨子             |
| 4.1 仏教以外の宗教への改宗に対するアンベードカル<br>の考え | 7.3 サイドへの言及                     |
| 4.2 キリスト教に改宗した不可触民の実態             | 8 サイドとアンベードカル                   |
| 4.3 キリスト教の原罪の思想とヒンドゥー教            | 8.1 「知的亡命」                      |
|                                   | 8.2 「アマチュアリズム」というスタンス           |
|                                   | 9 結論                            |

## 1 はじめに

イスラエルの歴史学者ユヴァル・ノア・ハラリは、『サピエンス全史（上）』第2部（「農業革命」）第8章「想像上のヒエラルキーと差別（原題：There is No Justice in History）」において、約1万年前に起こったとされる農業革命以降、人類は大規模な協力ネットワークを形成・維持するため、「想像上の秩序（imagined orders）」と「書記体系（scripts）」を考案したと述べている。しかしながら、その「想像上の秩序」は中立的でも公正でもなく、上層の者たちが特権と権力を享受する一方、下層の者たちは差別と迫害に苦しめられることになった<sup>1</sup>。さらに自由人と奴隷、白人と黒人、富める者と貧しい者、清らかな者と穢れた者といった区別は「虚構（fictions）」にもとづいているにもかかわらず、それらの区別が虚構を起源としていることは「想像上のヒエラルキー（imagined hierarchy）」によって否定され、自然で必然的なものであったと主張される場合が歴史の常であるという<sup>2</sup>。彼は人類史に見られる差別や迫害の事例として、アメリカにおける黒人差別やインドにおける不可触民差別、奴隷制度やジェンダー差別などを挙げている。彼はまたバラモン教及びヒンドゥー教における浄・不浄や穢れの観念<sup>3</sup>にも触れ、世界各地で起こった他の差別の事例を視野に収めた俯瞰的な考察を行っている。

「敬虔なヒンドゥー教徒は、他のカーストの人と接触すれば自分個人のみならず、社会全体が穢れるので、そうした接触は忌み嫌われるべきだと教えられた。そのような考え方はけっしてヒンドゥー教徒独特のものではない。歴史を通して、ほぼすべての社会で、穢れ（pollution）と清浄（purity）の概念は、社会的区分や政治的区分を擁護する上で主要な役割を果たし、無数の支配階級が自らの特権を維持するために利用してきた。ただし、穢れに対する恐れは、聖職者や君主による完全な作り事ではない。病人や死体といった、病気の潜在的な感染源に対する本能的な嫌悪を人間に感じさせる、生物学的な生存の仕組みに根差しているのだろう。女性、ユダヤ人、ロマ、ゲイ、黒人など、何でもあれ人間の集団を分離しておきたければ、彼らが穢れのもとだと誰にも思い込ませるのが、最も有効な手段だ。<sup>4</sup>」

この「穢れと清浄の観念」にもとづく差別の問題は我々にとっても他人事ではない。昨今の世界的なコロナ・パンデミックの渦中においても、新型コロナウイルスへの感染という「穢れ」にもとづく種々の差別が国内外の至るところで発生している。本稿はインドにおける不可触民差別の問題を今日的問題として捉え、現代世界を生きる者としてその問題にどのように関わっていけばよいかを考えるものである。

近現代インドを代表する政治家の一人であり、思想家、社会活動家でもあるビームラーオ・ラームジー・アンベードカル（1891～1956年）は、何千年もの間、差別と迫害を受け続けてきた同胞たちの

人間としての尊厳の回復のために、生涯にわたって抵抗と異議申し立ての姿勢を貫いた。彼の思想と実践は、今もなお現代に生きる我々に多くのインスピレーションを与え続けている。マハールというアウトカースト（ダリット<sup>5</sup>、指定カースト、旧不可触民）出身であったアンベードカルは、幼少時代から幾多の差別を経験しながらも刻苦勉励の末、アメリカ・コロンビア大学<sup>6</sup>、イギリス・ロンドン大学、ドイツ・ボン大学への留学を果たし、留学中に2つの博士号と弁護士資格を取得<sup>7</sup>して帰国する。1923年にムンバイに戻ったアンベードカルは、不可触民解放運動に身を投じ、被抑圧者救済のための団体や組織の結成、機関紙の発行、大衆示威運動などにおいて指導的役割を果たした。マハールにおけるチャオダール貯水池利用権獲得のための闘争（1927年）やナーシクにおけるカーラーラーム寺院開放を要求する闘争（1930年）は特に有名で、アンベードカルの名をインド全土に知らしめることとなった。1947年にインドが独立した後、彼はジャワハルラール・ネル政権下で初代法務大臣となるが、インド共和国憲法の起草に際しても中心的役割を果たした。同憲法にカースト差別の禁止（第15条）や不可触民制の廃止（第17条）、社会的弱者に対する優遇措置（第330条）などの条項を盛り込んだのも彼の功績である。1935年10月にナーシクで開催されたイエオラ会議において、ヒンドゥー教から別の宗教への改宗を宣言したものの、すぐに実行には移さなかった。その後20年間以上におよぶ熟慮と研究の末、最終的に1956年10月ナーグプルにおいて、数十万人の下層民衆と共に仏教への集団改宗を果たした<sup>8</sup>。しかしながら、改宗式から2か月後の12月6日、主著『ブッダとそのダンマ』を完成させた直後に逝去した。カースト制度の存廃や、不可触民による分離選挙の実施に関する意見の相違から、モーハンダース・カラムチャンド・ガーンディー（1869～1948年）と鋭く対立したこともよく知られている<sup>9</sup>。

下層民衆の仏教への改宗の動きは、カリスマ的なリーダーを失った後、急速に勢いを失うこととなった。ポスト・アンベードカル時代に、仏教復興及び改宗運動の一端を継承することになったのは、1967年にインドに渡り、現在（2020年）に至るまでナーグプルで活動を続ける日本人僧・佐々井秀嶺である<sup>10</sup>。アンベードカルによって端緒が開かれ、佐々井師によって推進されてきたこれらの運動は、「仏教復興運動」「不可触民解放運動」「仏教改宗運動」などと呼ばれ、種々の観点から研究がなされてきた。しかしながら、アンベードカルが仏教への改宗の目的や意図・動機については、研究者によって大きく二つの意見—アンベードカルが仏教への改宗は政治的・社会的なものであって、数ある手段の中から集団改宗という方法を選択したにすぎないという見解と、アンベードカルが仏教改宗は純粋に精神的なものであり、彼の宗教的・霊的探究の結果であるという見解—toに分かれており、未だに明らかになっていない点も多い。アンベードカルはそもそもなぜ改宗することに踏み切ったのだろうか。なぜ他の宗教ではなく、仏教を選んだのであろうか。またなぜ個人ではなく、集団で改宗しようとしたのだろうか。アンベードカルが仏教への改宗は政治的・社会的な文脈のみで説明可能なのか、あるいは反対に宗教的な文脈のみで説明することができるのだろうか。本稿では先行研究を批

判的に検討した上で、これらの問いの解明を試みたい。アンベードカルの改宗論を考察するにあたって特に参照したテキストは、『アンベードカル博士著作・講演集 (Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches)』第5巻に収録されている二つの小論「ヒンドゥー教からの離脱 (Away from the Hindus)」(第5編第27章)と「改宗者の条件 (The Condition of the Convert)」(第5編第30章)である。これらの論稿はいずれも日本語訳がなされておらず、改宗論という視点での内容の掘り下げも十分になされてきたとは言い難い。特に「改宗者の条件」においては、キリスト教に改宗したダリットの実態やキリスト教に改宗した場合の問題点なども指摘されており、注目に値する。本論では、これらの二つの小論において表明されているアンベードカルの見解を考察するとともに、ゴウリ・ヴィシュワナータンの議論を手がかりに、アンベードカルとダリット民衆による仏教への改宗の実相を明らかにする。さらに、ヴィシュワナータンの直接の師でもあるエドワード・サイードが打ち出した「知的亡命」や「アマチュアリズム」といった概念を援用することによってアンベードカルと不可触民たちの改宗運動について再考し、新たなアンベードカル像を描き出してみたい。

## 2 アンベードカルの改宗論

### 2.1 これまでの研究と問題の所在

アンベードカルの仏教への改宗は、これまで改宗の動機と意義、仏教を選択した理由、アンベードカルの仏教理解といった視点から論じられることが多かった。これら三つの視点は相互に関連している。まず改宗の動機と意義についてであるが、冒頭にも述べた通り、アンベードカルの改宗の動機に対する考察は二つの極に分化する傾向がある。一つは、アンベードカルの改宗は純粋に政治的なものであり、改宗すること自体や改宗先の仏教は全て不可触民解放と彼らの地位向上のための手段・道具にすぎなかった、またインドにすでに存在するいくつかの選択肢の中から選択したという事実からも特に仏教である必然性もなかったといった立場である。もう一つは、アンベードカルの改宗は彼自身の宗教的・霊的探求の結果であったというもの、あるいは、彼の仏教改宗はブッダおよびその教説に対する深い信仰と信頼にもとづくものであり、仏教以外の選択肢は考えられなかったといった立場である。

一方、改宗の意義については、前者（仏教及び仏教改宗を道具・手段と見なす立場）の場合、指定カースト（ダリット）向けの優遇措置が受けられなくなるため、経済的・政治的な面から言えば、損失となる可能性がある。あるいは社会的地位の相対的向上を目論むことができるかもしれないが見通しは不透明であるなどネガティブな評価も多い。後者（アンベードカルの宗教的探究・仏教信仰を強調しようとする立場）の場合は、「アイデンティティーとしての宗教 (Identity-Religion) <sup>1)</sup>」という側面が大きいであろう。その他、劣等感の克服、自己を尊重する心の回復、他のカーストに属する人々

との平等意識、「市民社会に参加するための宗教（Religion for Engagement in Civil Society）<sup>12</sup>」といった側面も挙げられる。

インドに存在する複数の宗教の中から仏教を選択した理由については、以前に拙稿においても指摘した通り<sup>13</sup>、①ブッダのダンマ（法）が自由・平等・友愛（liberty, equality, fraternity）の精神を有していること、②ブッダのダンマが倫理性（morality）と合理性を兼ね備えていること、③仏教がインドで生まれインドの文化や伝統に根差した宗教であること、④キリスト教やイスラム教と並び称される世界宗教であること、⑤マルクス主義に対抗する宗教であること<sup>14</sup>などが挙げられることが多い<sup>15</sup>。これらに加えて、不可触民は歴史的に元々仏教徒であったと考えられること<sup>16</sup>、不可触民がヒンドゥー社会を離脱してもなおインド国民たることを保持するためには、または近代国家としてのインドの国民統合のためには、改宗先がインド起源の伝統宗教でなければならなかったこと<sup>17</sup>なども挙げることができる。

アンベードカルの仏教理解については、主に不可触民解放のイデオロギーとしての仏教の再解釈・活用という視点と、西欧における近代啓蒙主義思想の影響という視点から分析・評価されてきた。前者に関しては、Queen [1996] が詳細に論じている<sup>18</sup>。後者に関して、具体的には西洋思想に強い影響を受けたとされるラクシュミー・ナラスの影響が認められる。志賀 [2010: 32-34] においても指摘した通り、ナラスが主張する仏教思想の特長には、①開祖を人間とみなすこと、②合理性を備えていること、③利他思想と慈悲の精神、④倫理性を重視すること、⑤人間の平等を説くこと、⑥中道の立場をとること、⑦遁世主義を否定していること、⑧永続する靈魂の存在を否定していること、⑨ヒンドゥー教的宿命論（ヒンドゥー教の教義にもとづく輪廻・業思想）を否定していること、⑩究極的な宗教的目標を「涅槃（煩惱の炎が消えた平穏で清浄な心の状態）」としていること、といったものがある<sup>19</sup>。また後者に関連して、「仏教モダニズム」という概念を紹介しておきたい。

## 2.2 仏教モダニズム

Becher [1966] によると、仏教モダニズム（Buddhist modernism）は以下のような特徴をもつとされる。①仏教モダニズムは、仏教の合理主義的・理性主義的な要素を強調する。②当該の仏教組織のリーダーたちは、ヨーロッパの歴史に関する知識や理性的な科学水準に影響を受けている。③仏教モダニズムは、特に在家仏教徒組織の形成に関して、在家者の役割を拡張させている。④仏教モダニズムは、キリスト教の伝道活動と競い合うか、そこから学んでいる。⑤多くの仏教モダニズムの支持者にとって、仏教の教えは第一に世間的な事柄から遠ざかることを教えているのではなく、それらを改善することに挑戦することを教えている<sup>20</sup>。以上の特徴は、東南アジアや中国・台湾における近代以降の仏教運動にも見られるものであるが、アンベードカルに端を発するインドにおける仏教復興運動にも顕著に見られる<sup>21</sup>。ビンゲンハイマー氏は Bechert [1966] の分類を受けて、「諸々の仏教運動に対して適用

する一般的用語として、『(社会に) 関与する仏教 (Engaged Buddhism)』や人間仏教の代わりに、ベッヒャルト氏の『仏教モダニズム』を用いることを提案する」とした上で、「しばしば墮落したか衰退したと見なされる『伝統』の現在の状況よりも、より古く『より伝統的である』ことを装うような改革された伝統に、新しい方法を適合させようとする傾向がある<sup>22)</sup>」と総括している。仏教モダニズムの特徴に見られる、合理性、理性、科学的真理・思考との親和性、組織的活動の担い手としての在家信徒とその役割の重視、キリスト教の影響、(社会からの逃避ではなく) 社会にコミットしようする姿勢といった要素は、アンベードカルが仏教改宗や仏教理解を読み解く際にも重要な鍵となるであろう。

### 2.3「ヒンドゥー教からの離脱 (Away from the Hindus)」の内容

ここからは、「ヒンドゥー教からの離脱」(Ambedkar [1989a]) の記述に沿って、アンベードカルが実際のところ、ヒンドゥー教から別の宗教への改宗をどのように捉えていたかについて考察してみたい。この論文の原稿は、アンベードカル著作集に収録される段階では未発表であったようで、出版予定の書籍の中の一つの章とすることを想定して書かれたものであったようである<sup>23)</sup>。そのため、執筆年代も不明であるが、論文冒頭に 1936 年にムンバイで行われたマハールの会議のことが言及されているので、少なくとも 1935 年のイエオラ会議における改宗宣言以降に書かれたものであることがわかる。しかしながら、アンベードカル自身も「不可触民がどの宗教を選ぶべきかということはこの章の主題ではない」と述べている通り<sup>24)</sup>、この論文においては改宗先としてどの宗教を選択するかについては一切語られていない他、この段階で仏教に改宗する意志を固めていたかどうか不明である。

アンベードカルはまず論文の冒頭において、大多数のダリットが「自身の問題について考え抜く能力」を有するに至ったことに触れ、「不可触民の問題を解決する一つの方法は、ヒンドゥー教を棄て、何か別の宗教に改宗することである」という主題を提示している<sup>25)</sup>。この箇所ですでに、ダリットの解放と救済が何らかの機関や自分たち以外の何者かによって行われることを期待するという受け身の構えではなく、ダリット民衆が自ら立ち上がり主体性をもって行動し、同胞の解放と救済を目指すべきとする構えがはっきりと打ち出されている。

アンベードカルの他の著作にも見られる特徴であるが、この論文でも、反論者からの問いや意見を紹介した上でそれらに回答したり再反論したりするスタイルをとっている。ダリットの改宗に対して主張されたとされる反論とは以下のようなものである。①不可触民は改宗によって何を得ることができるのか。改宗が不可触民の地位を変化させることはない。②全ての宗教は真実であり、全ての宗教は善である。宗教を変えることは無用である。③不可触民の改宗はその性質上、政治的である。④不可触民の改宗は信仰にもとづいていないので本物ではない。これらのうち②～④について、アンベードカルは反例や例外的事実を示すことによって簡潔に批判を加えた後、①のみが唯一考慮に値する反論であると述べている。②～④のうち③についてのみ触れておきたい。アンベードカルは、不可触民

にとって政治的な利益や権利はあくまで偶然の産物として結果的にもたらされるかもしれないものであって、それが改宗への直接的な動機であると言うことはできないと説明する。実際のところ、改宗はせずヒンドゥー教徒であり続けたダリット民衆は、イスラム教徒やキリスト教徒などの少数派宗教に属する人々と同様の政治的利益や権利をすでに享受している。アンベードカルはむしろ、改宗することによってはダリット民衆に必ずしも新しい政治的利益や経済的利益がもたらされるわけではないと考えていたようである<sup>26</sup>。

次に、アンベードカルがヒンドゥー教から別の宗教に改宗することを決断した動機について考察しておきたい。アンベードカルは、改宗に踏み切る理由として、「彼ら（ダリット民衆）がヒンドゥー教を離れることを必須のこととさせるもう一つの理由がある。不可触性は、ヒンドゥー教の一部である、ということである」また「ヒンドゥー教が不可触民の自尊心や名誉に反しているということが、不可触民の人々が別のより高貴な宗教に改宗することを正当化する最も強い動機である<sup>27</sup>」と述べている。彼は、まず第一に「不可触性」という概念がヒンドゥー教教義の一部をなしており、ダリット民衆をカースト最下層に位置づけ蔑視するそのヒンドゥー教教義そのものが彼らの「自尊心（self-respect）や名誉（honor）」「人間としての価値（worth as human beings）」<sup>28</sup>を認めていないと考えていたようである。その他、「それ（ヒンドゥー教）は、ヒンドゥー教徒に対して不可触民を人間としてのみならず動物としてすら扱わないことは罪であると言わないのか」「それ（ヒンドゥー教）はヒンドゥー教徒に、不可触民は自分たちと親類関係にあると教えないのか」「それ（ヒンドゥー教）は、ヒンドゥー教徒に対して、彼ら（不可触民）に対して正しく人間的であるよう教え諭すことはないのか」「それ（ヒンドゥー教）はヒンドゥー教徒たちに、彼ら（不可触民）に対して友好的であるべきであるという美德を教え込むことはないのか」「それ（ヒンドゥー教）はヒンドゥー教徒に、彼ら（不可触民）を愛し、尊敬し、[彼らに] 悪いことをしないよう述べることはないのか」<sup>29</sup>といった問いかけによってヒンドゥー教を痛烈に批判している。

アンベードカルは改宗を行う目的としてさらに、不可触民の「社会的孤立」の解消と「劣等感」の克服を挙げる<sup>30</sup>。劣等感とは彼らの「自己肯定の力を失わせ」「無力感を生み出す」ものとされ、その原因として「孤立」「差別」「社会的環境が友好的でないこと」を挙げる。そして「社会的孤立」の克服方法として人々が「親縁関係」をとり結ぶことを提唱する。そのことによって、「自分たち自身をカーストの精神から自由な別の共同体に組み入れること」が実現されるからである<sup>31</sup>。ここでは、ダリットの人々同士が親縁関係を結び、ヒンドゥー教やカーストの枠組みから離脱して、別の新しい共同体を創出することの必要性が指摘されている。またアンベードカルは、そのような共同体において「平等な立場、保護、正義」が確保されることを改宗の意義と見なし、改宗の結果期待できることとして「（共同体の成員からの）共感や善意を頼りにすることができる」ことを挙げている<sup>32</sup>。

アンベードカルはまた、不可触民の社会的地位を考える際に、「不可触民」という名付けまたはラ

ベリングが大きく影響している点を指摘している。ここで意識されているのは、ヒンドゥー教の教義及び規範（ヒンドゥー・ダルマ）またはカースト・イデオロギーによって支配されている言説空間である。この言説空間の中にいる限り、呼び方を変えたり、人々に差別や偏見を控えるよう求めても効果は期待できない。さらなる問題は、ダリット民衆が日常的な差別と抑圧による学習性の絶望感<sup>33</sup>に支配され、自分たち自身を「不可触民」と呼ぶようになってしまったことである。そのため、誰かに名付けられる立場から、自分で名乗る立場へと移行することが非常に重要になる。アンベードカルは「名前は不可触民の地位に革命を起こしうる」と述べているが、改宗によってもたらされる名前と名乗りの変化に対する期待は高かったようである。この場合、「不可触民」という名前を変更すること（例えば仏教徒になること）は、「不可触民」というアイデンティティーを棄てて新しいアイデンティティーを獲得することを意味する。<sup>34</sup>

### 3 『ブッダとそのダンマ』に見られる改宗に関する見解

#### 3.1 『ブッダとそのダンマ』執筆に至るまでの経緯

アンベードカルの改宗論に関する具体的な議論に入る前に、1935年のイエオラ会議での改宗宣言から『ブッダとそのダンマ』の執筆と仏教改宗に至るまでの動きを見ておきたい。アンベードカルは1956年に突如として仏教に改宗したわけではなく、仏教改宗はインドの歴史・文化・伝統、ダリット民衆を取り巻く政治・社会状況を念頭に置いた、宗教に関する「壮大な研究プロジェクト」（Queen [1996: 51]）の最終結論であった<sup>35</sup>。1940年には、後に『不可触民 彼らは何者だったのか 彼らはなぜ不可触民になったのか』（1948年）において理論化されることになる仮説—不可触性の起源の一つは古代に仏教徒であった者たち（アンベードカルによると、彼らは村落共同体のつながりを失い各地に離散した「ブローケン・メン」とも重なる）に対してバラモンたちが種々の理由から憎悪と蔑みを抱いたことにあるという説—を提示した<sup>36</sup>。1944年には、マドラス合理主義者協会（the Madras Rationalist Society）主催の集会でのスピーチにおいて、仏教を経験主義的な認識論であるとして評価した上で、ヒンドゥー教原理主義との対比の上で論じている。その翌年（1945年）には、人民教育協会（the People's Education Society）の援助を受けて設立した新しい大学をブッダの名前にちなんで「シッダールタ・カレッジ」と名付けた。その後、ラクシュミー・ナラスの著書『仏教の精髓（The Essence of Buddhism）』が再刊されるにあたって同書の序文を執筆したが（1948年）、そこで彼は仏教精神を、ヨーロッパ的な傲慢やヒンドゥー教・キリスト教などといった宗教に対抗しうるものであると評価している。また同じ序文の中で、ブッダの生涯についての書籍（おそらく『ブッダとそのダンマ』を指す）の執筆に取り組んでいるとも告白している。

1950年5月にニューデリーで行われたブッダ生誕祭での記念講演においては、ブッダの教説が人間



としての倫理性を重視し、万人平等の立場に立つものであることを称揚した。また同年刊行された『マハーボーディ』誌に「ブッダと彼の宗教の将来」という論説を寄稿したが、そこで彼は仏教が将来的に下層民衆の間に広まり、インドにおいて仏教が復興するであろうことを予想している。さらに、仏教のみが現代に生きる人々の倫理的・理性的要求に適合する宗教であるとも述べている。同じ頃、アンベードカルは世界仏教徒連盟の第一回大会に参加するためスリランカを訪れ、『インドにおける仏教の興起と衰退について』と題した講演の中でインドにおける仏教の復興について言及した。そしてスリランカからの帰国の途上、彼は残りの人生を仏教の再生と普及に捧げると宣言した。1951年には『ミリンダ王の問い』に登場する王の名にちなんだ「ミリンダ・カレッジ」を設立した。また同年公職から退いてからは、執筆活動や講演活動を行う傍ら、ミャンマーで開催された仏教徒大会に複数回参加したり、インド仏教徒協会の設立に関わるなどした。

アンベードカルはその間も心血を注いで『ブッダとそのダンマ』の執筆に取り組んでいた。1954年、ブッダの涅槃後2500年を記念する大会の期間中に、ラングーンから持ち帰ったブッダ像の除幕式を行うために集まったダリット民衆（マハール）に向かって、執筆中の書籍を完成させることができた暁には仏教徒になることを宣言した。最終的に1956年10月14日、マハーラーシュトラ州ナーグプルにおいて、仏教への集団改宗式を挙行了した。この時、延べ30～50万人のダリット民衆が共に仏教に改宗したとされている。改宗式前夜の記者会見の席上で、アンベードカルは次のように語ったという。

「仏教はインド文化の一部である。わたしはこの国の文化や歴史を損なわない方法を選ぶよう心掛けた。今後の10年ないし15年の間に、集団改宗の波は全インドに広がるであろう。こうしてインドは仏教国となり、バラモンは最後に改宗するものとなろう。<sup>37)</sup>」

アンベードカルはまずダリット民衆に仏教への改宗を勧め、その後最終的にはバラモン階級の人々を含むインド人全体を仏教徒にするという壮大な目標を掲げていたようである。このあたりからも、彼がインドという国家やインドの伝統文化と宗教との関係を踏まえた上で、最終的にインドを仏教国にすることや仏教への改宗を通じたカースト・システムそのものの解体をも目論んでいたと推測することができる。後にインド仏教徒にとっての聖典となる『ブッダとそのダンマ』はアンベードカルの子孫の遺作となり、彼の死後出版された。

### 3.2『ブッダとそのダンマ』に見られる改宗の事例

アンベードカルは35年にもおよぶ、複数の宗教に関する研究の末、最終的に「科学を知っている近代的人間」が宗教をもつとすれば、仏教以外にはありえないと述べている<sup>38)</sup>。彼は、近代という

時代において合理的な考えや科学的な見方に耐えうる宗教はブッダのダンマ以外にはないと考えたのである<sup>39</sup>。『ブッダとそのダンマ』第2部「改宗活動（Campaign of Conversion）」（山際訳では「伝道の第一歩」）第2～8章においては、様々な境遇・階層の者の改宗または出家の事例が紹介されている<sup>40</sup>。それらは基本的にパーリ仏典における記述をソースとしているものが多い。

「改宗」と訳されることの多い conversion という語は、そもそも宗教学の用語でもあり、これまで宗教経験等の観点から多くの研究がなされてきた。ここでは宗教学の用語としての conversion をめぐる論議には立ち入らないが、以下の議論のため便宜上、conversion を①宗教的回心または覚醒（仏教の用語で言えば「廻心」、出家して僧となるケースを含む）、②改宗（宗教・信仰対象の変更、宗旨変えを含む）、③転向（思想信条、政治的立場の転向等を含む）、④改心（倫理的・道德的改心、心の転換、心的態度の変化等を含む）という4つのタイプに分類しておきたい。結論を先取りするなら、アンベードカルにとって conversion とは上記①～④の全てを意味していた。強いて言えば、②の改宗つまり信仰対象や所属する宗教を変更することの側面が強いと思われるが、社会を生きる一人の人間としての目覚めまたは「覚醒」も意図していた可能性がある。現実的・実証的な意味では、自身のアイデンティティーをも規定する信仰をヒンドゥー教から仏教に変更するというのが第一義にはなろうが、同時にアンベードカルは、人々が改宗を通して一人の人間として目覚めることを促そうとしていたのではないだろうか。ただしこの点に関しては、アンベードカルの思想の背後にあると思われる二つのレベルの真理（二諦）という考え方とも関わるため、後程詳しく論じることにした。また②について付言しておくなら、集団で改宗する場合と個人で改宗する場合がありうる。以下、第2部の各章においてどのような事例が紹介されているかを確認しておく。

まず第2部第2章においては、ブッダがブッダガヤーの菩提樹の下で悟りの境地に達した後、最初に説法したとされる5人の修行者たち（いわゆる五比丘）との対話が描かれている。彼らの改宗は上記の分類で言えば、①の宗教的回心に相当するであろう。一方で、五比丘たちの「超自然的・超人間的主体からかくも自由で、靈魂・神・死後の世界に対する信仰からかくも独立し、敵対すらしている（仏教という救済の体系は未だかつて歴史上には現れなかった）」「（ブッダの教えは）天啓とは何の関係もなく、神の秩序ではなく人間の社会的要求の考察から生まれた宗教」であるといった発言<sup>41</sup>を見ると、五比丘たちの口を借りて、アンベードカルが独自の宗教批評を展開していると言うこともできるかもしれない。五比丘たちは、ブッダの教えがバラモン教及びヒンドゥー教に特徴的な「超自然的・超人間的主体（神）」「靈魂」「死後の世界」「天啓（聖典）」などに対する信仰とは相反するもの、すなわち「この人生における、自己修養（self-culture）と自己統御（self-control）の実践によってもたらされる心の変容（inward change of heart）の中に見いだされる救済の教理」であると主張している。

第3章においては、「上層者たちと聖職者たちの改宗」の事例が紹介されている。4つの分類で言うと、①宗教的回心、②改宗、④改心のタイプに当てはまるものが含まれている。①にあたるものと

しては「カッサパの改宗（バラモン僧のカッサパ三兄弟とその弟子千人の出家）」や「サーリブッタとモッガーラナの出家（後にブッダの十大弟子ともなる舍利弗と目連の出家）」が、②にあたるものとしては「ビンピサーラ王の改宗（王自身と1万人の民衆の在家信徒としての改宗）」や「アナータピンダカの改宗（商人スダッタのイーシュヴァラ信仰からブッダのダンマへの転向、在家信徒として生きる道<sup>42</sup>の提示）」が、④にあたるものとしては「プラセンジット（パセーナディ）王の改宗（貪欲で快楽主義の王が改心し在家信徒となる）」がある。

第6章においては、下層民や病気の者の改宗の事例が紹介されている。全ての事例において出家し僧となっていることから、4つの分類で言えば、①の宗教的回心に相当するということになる。具体的には、「掃除夫スニータの改宗（ブッダに促され出家）」、「不可触民ソーパーカとスッピヤの改宗（母を亡くした不可触民のソーパーカーと墓守の息子スッピヤの出家）」、「ハンセン病患者スッパブッダの改宗（ブッダの説法を聞き真理に到達したものの、不幸にも直後に牛に襲われ死去）」といった事例が紹介されている。

第7章においては、女性の改宗の事例が紹介されている。4つの分類で言えば、①の宗教的回心にあたるケースと、①と②改宗の両方に当てはまるケースがある。①に当てはまるケースは、「チャンダーラの娘ブラクリティーの改宗（ブラクリティーはチャンダーラすなわち不可触民出身。ブッダの弟子アーナンダとの結婚を希望していたものの、後に出家）」で、①と②の両方に当てはまるケースは、「マハーブラジャーパティー、ヤショードラーと侍女たちの改宗」である。ブッダの義母マハーブラジャーパティーと妻のヤショードラーは最初ブッダに出家を反対されていたが、最終的に出家することが叶うこととなった。彼女らの侍女500人も僧団に入ったとあるが、集団での出家であるため、②の要素が強いと判断する。

第8章においては、「墮落した人々・罪人の改宗」の事例が紹介されている。4つの分類では、①宗教的回心と④改心に相当するケースが含まれている。①に相当するのは、「ある放浪者の改宗（両親や目上の人に敬意を払わず、動物供犠や太陽・月・火に対する崇拜に依存していた者がブッダに謁見し、帰依した）」である。②に相当するのは、「盗賊アングリマーラの改宗（殺人をはじめとする悪行を重ねていたアングリマーラという人物が改心し出家した）」や「他の罪人たちの改宗（盗賊や猟師としてこれまで行ってきた強盗や殺生などの悪行を反省し改心した）」である。

以上の事例を総括すると、以下のような点を指摘することができるだろう。まず、特に第2部第2章において顕著のように、仏教の脱神話性、ブッダの改革者としての側面、仏教が自己修養・自己統御による心の変容を重視することが強調されている。また宗教的回心のケースの場合は、ほぼ全ての例がバラモン教から仏教への改宗となっている。またこれはアンベードカルが意図的に行ったことかもしれないが、個人の出家と集団で改宗して仏教徒になることが同じレベルで紹介されている他、出家を含む宗教的な「回心」または「覚醒」と倫理的な「改心」が同じレベルで扱われている。さらに、

これはアンベードカルが最も強調したかった点かもしれないが、下層民衆、不可触民、病人、女性、犯罪者などといった社会において弱い立場にある者やマイノリティー集団の改宗に光が当てられているのは見逃せない点である。ただし、不可触民の改宗について他のケースよりも詳細に説明したり強調したりする記述や仏教への改宗を不可触民解放運動と結び付けようとする意図などが顕著に見られるわけではないという点は付言しておくべきだろう。

## 4 キリスト教への改宗に対するアンベードカルの見解

### 4.1 仏教以外の宗教への改宗に対するアンベードカルの考え

アンベードカルは、仏教以外の宗教への改宗についてどのように考えていたのであろうか。まず Queen[1996]の解説に沿って、仏教以外の選択肢に関する態度を確認しておきたい。1936年の段階では、『タイムズ・オブ・インディア』誌のインタビューに対して、イスラム教、キリスト教、シク教の中では、シク教に改宗するのが最善であると答えている。その理由として、不可触民がイスラム教またはキリスト教に参入した場合、ヒンドゥー教という宗教から離脱するだけでなく、ヒンドゥー文化からも離脱することになるからと述べている。一方、シク教徒になった場合はヒンドゥー教文化の中にとどまることができる。この言明からは、現在属しているヒンドゥー教を拒絶しそこから離脱する必要があるものの、広い意味でのヒンドゥー文化の枠内にはとどまった方がよいという考えであったことを読み取ることができる。ヴィシュワナートンが、アンベードカルの先導した仏教改宗は「宗教アイデンティティーと国民アイデンティティーの溝をうまく媒介することはできず、不完全な事業におわった」と分析している通り、アンベードカルがカーストや不可触民制、またそれらによる差別を生み出したヒンドゥー教を否定したい一方で、インド国民としての統合とインド国民というアイデンティティーとの関係も考えなければならないという、いわば葛藤状態にあったことがわかる<sup>43</sup>。

イスラム教とキリスト教については、以下のように述べている。不可触民がイスラム教またはキリスト教に改宗した場合、彼らはインド国民としての国民性を失うことになってしまうであろう。彼らがイスラム教に改宗した場合、イスラム教徒は倍増し数字上では他の宗教に比して優位に立つことになる。しかしながらイスラム教の欠点として、『クルアーン』には平等主義的な精神が見られるにもかかわらずカーストや不可触性等に関わるヒンドゥー的因習・悪習を黙従してしまっていることや種々の面で女性に対する差別・抑圧があることなどを挙げている。一方、キリスト教に改宗した場合、キリスト教徒の数は5000～6000万人にまで増え、結果的に英国による植民地支配をより強固なものにしてしまう可能性があるとして述べている。アンベードカルは、キリスト教の説く救いの教えや、万人の平等や隣人愛等に象徴されるキリスト教精神自体については評価しており、英国国教会の司教の友人と対話を続ける中で、洗礼を受けることも真剣に考えていたようである。しかしながら、最終的に

改宗先としてキリスト教を選択することはなかった他、インドにおける改宗キリスト教徒は聖書の教えに従って行動していないとして批判を展開している。

以上のことから、アンベードカルは1936年時点では、不可触民と国の利益を総合的に考えればシク教に改宗するのが最善であると考えていたようである<sup>44</sup>。しかしながらその後、シク教について学ぶためハリマンディル・サーヒブ（シク教の総本山で黄金寺院とも呼ばれる）のあるアムリトサルに派遣されていた13名の支持者たちが、アンベードカルの意図に反して勝手にシク教に改宗してしまったため、彼らとアンベードカルの関係が悪化したという。さらに、1937年にショラプールで行われたキリスト教徒の集会での演説では、心を惹かれる人物としてキリストとブッダの名を挙げるのみで、シク教には全く触れることがなかった。この頃から、アンベードカルのシク教への傾斜は影を潜めていったようである<sup>45</sup>。その他ジャイナ教については、不殺生の遵守に対する姿勢が極端すぎるという理由で除外されたという<sup>46</sup>。

#### 4.2 キリスト教に改宗した不可触民の実態

ここからは、キリスト教に改宗した不可触民たちの実情とそれに対するアンベードカルの見解を考察する。第一に、改宗キリスト教徒が異教信仰（paganism）すなわちヒンドゥー教に対する信仰を保持する傾向にあることに対しては、ほとんどの改宗者がヒンドゥー教の神々に対する信仰やヒンドゥー教の聖地巡礼を続けている他、迷信を信じていると批判している<sup>47</sup>。これは、改宗先の宗教が先鋭化し原理主義的傾向を帯びるか、異宗教に対する寛容性を維持するかという問題や、根本「2018」が報告する「半ヒンドゥー・半仏教」の宗教実践の問題<sup>48</sup>とも関わってくるかもしれない。ただし、アンベードカルは仏教原理主義を標榜したわけではなく、あくまで、仏教が歴史的にもローカルな文化や信仰の同化吸収を繰り返して膨張してきたヒンドゥー教主義の波に飲まれてしまうことを懸念していたのだらうと思われる。第二に、改宗それ自体または改宗先の宗教の教説が持つ「実際のな」側面に関する議論がある。アンベードカルは、キリスト教への改宗がキリスト教徒によって純粋に「霊的なもの」と見なされており、「実際のな」改革には重きを置いていないと主張する。

「私が知ることができる範囲では、キリスト教の不可触民への説教は、「実際のな（practical）」改革にはあまり重点を置いておらず、キリスト教徒[として]の社会的態度の発展により重点が置かれている。不可触民たちの改宗を望むキリスト教徒たちは、キリスト教を純粋に「霊的な（spiritual）」ものとみなすべきことを主張している。<sup>49</sup>」

この記述からは、アンベードカルが必ずしも仏教への改宗を「純粋に霊的なもの」とは見なしていなかったことが見て取れる。一方でアンベードカルは、不可触民解放をめぐる闘いを「完全な意味で霊

的なもの (spiritual)」とし、「富や権力のためでは」なく「自由のための闘い」であり、「人間としての人格の再生のための闘い」であるとも述べている<sup>50</sup>。これら2つの主張は矛盾するように見えるものの、アンベードカルにとっては整合性を持つと考えることができる。すなわち改宗すること自体は、社会に大きなインパクトを与えるという意味において、霊的・宗教的側面のみならず「実際のな」側面すなわち政治的・社会的・文化的側面を必然的に含みこむが、不可触民解放のための闘いは純粋に社会的・政治的なものではなく人間としての尊厳の回復もしくは人間としての覚醒を追求しているという意味において「霊的なもの」なのである。アンベードカルが言いたかったのは、以上のようなことであったのではないだろうか。

キリスト教に改宗した不可触民の人々は、不可触民解放についてどのように考えていたのであろうか。アンベードカルは、キリスト教徒の伝道活動は不可触民の社会的解放という問題には消極的であり、キリスト教に改宗した不可触民が行動を起こさないことに関して悲しみと落胆の心情を吐露している<sup>51</sup>。それでは、キリスト教徒となった不可触民たちはなぜ行動を起こさなかった、または起こすことができなかったのであろうか。それは、インドにおけるキリスト教徒の存在感またその影響力がそれほど大きくなかったことが関係している。アンベードカルはその理由として、インドのキリスト教徒が他のインド人と同じように、カースト・言語・民族等によって分断されている現状を指摘している。そしてキリスト教という宗教が、カースト等の違いを単なる差異にすぎないと認めたり人々を相互に結びつける力とはならなかったと述べている<sup>52</sup>。

#### 4.3 キリスト教の原罪の思想とヒンドゥー教の業報思想の構造的類似

アンベードカルの批判は、キリスト教の教義そのものにも及んだ。彼は、キリスト教が人間の墮落の原因を「原罪」に求める教えを説いており、人々がキリスト教徒になる理由は教義の中で罪の「赦し」が約束されているからと述べる<sup>53</sup>。さらに、キリスト教に改宗した不可触民は、人間の墮落は本人の罪によるものであって、周囲の社会的・宗教的環境によるものではないと見なすようになったと推測している。さらに改宗キリスト教徒たちは、自身の環境を改善したり克服しようとする代わりに闘争しても仕方がないという考えに安住していると言う。アンベードカルは、原罪の思想と業思想の構造的な類似性を以下のように指摘している。

「それは以下のようなシンプルな理由、つまり自身の墮落は、かの人自身ではなく、『アダム』と呼ばれるある遠く隔たった祖先によって犯された罪による、といったものである。ある人がヒンドゥー教徒であったとき、その人の墮落は自身の業によるものであった。ある人がキリスト教徒になるとき、その人は自身の墮落が祖先の罪によるということを学ぶ。いずれの場合でも、彼にとって逃れの手はない。改宗が新しい命の誕生であり、古い〔生活〕に対する（決別の）宣告

であるかどうか、尋ねる者がいるのももっともだ。<sup>55</sup>」

アンベードカルは、上記のような構造を持った思想に囚われてしまった者には「逃れ的手段」はないと批判している。ここではさらに改宗に求めるものとして、「新しい命の誕生」「古い生活に対する決別の宣告」などの要素が挙げられているが、これらはアンベードカルが仏教への改宗に期待するものであったと考えることもできるだろう。ただ全体としては、イエス・キリストの説いた教説そのものに関してというよりも、それを信仰する人々（キリスト教に改宗した人々）の姿勢や、インドにおけるキリスト教教団のあり方、社会へのコミットメントの度合いや仕方等に関して批判を行っていると考えた方がよいであろう。

## 5 参照点としてのアショーカ王：歴史的視点

### 5.1 集団改宗式の日程

前述の通り、アンベードカルは集団改宗式（Dhamma Dikṣā Ceremony；ブッダのダンマへの入門式）の日程を1956年10月14日に定めた。この日はちょうど、ヒンドゥー教徒にとっては年間最大規模の宗教的祭礼の一つであるダシャハラー祭の期間にもあたっていた。この祭礼は、インド暦アーシュヴィン月（9～10月）の満月の日までの10日間の間に行われる秋の到来を祝う祭りで、初めの9日間は「ドゥルガー・プージャー」と呼ばれることもある。この祭礼は、女神ドゥルガーがヒンドゥー教の神々を苦しめた水牛の悪魔マヒシャを倒した故事にもとづくことされ、この間人々は断食をしたり、ドゥルガーに讃歌・音楽・舞踊を捧げたりする。またこの時期は叙事詩『ラーマヤナ』の主人公ラーマが、自身の妃シーターを誘拐し幽閉していた鬼神ラーヴァナを打倒した時にあたるとも言われ、9日目の夜には10の顔を持つラーヴァナとその弟の巨大な像が焼かれるなど、インド各地でラーマの勝利を祝う祭典が行われる。10日目は「勝利の10日目（Vijayāśamī）」と呼ばれ、人々はヴィシュヌ神の化身とも見なされるラーマにプージャー（神像礼拝や供養）を捧げる。

おそらく、アンベードカルが主催した集団改宗式とダシャハラー祭の日程の一致は偶然ではなく、当初から意図されていたことであったと考えられる。このことは、仏教への改宗者に対してヒンドゥー教の儀礼や慣習を拒否し仏教徒としての正しい生き方を実践することを誓うことを求める「22の誓い」の中の、「私はブラフマー、ヴィシュヌ、シヴァを神とは認めないし、また崇拜もしない（第1の誓い）」「私はラーマとクリシュナを神とは認めないし、また崇拜もしない（第2の誓い）」「私は化身（アヴァターラ；神が人間や動物の姿を取って現れるという信仰）を信じない（第4の誓い）」などの項目とも符合する。なお、現代のインド仏教徒は、毎年ナーグプルで行われるアンベードカルの仏教改宗を記念する祭典を「転法輪記念日（Dhammacakra Pravartan Din）」や「アショーカ王の勝利の10日

目 (Ashok Vijayādāśamī)」などと呼んでいるが、これはおそらくアンベードカル自身の仏教改宗と集団改宗式の挙行が<sup>56</sup>、アショーカ王が仏教に改宗したことや「ダルマによる勝利」というアショーカ王の言葉<sup>56</sup>、また同王のダルマにもとづく善政などと重ね合わされた結果であると考えられる<sup>57</sup>。管見の限り、アショーカ王が、数多くの犠牲者を出したカリंगा戦争に対する悔恨・反省<sup>58</sup>の後「ダルマによる統治 (dharmavijaya)」を開始した日をダシャハラ祭と同日のアーシュヴィン月の満月の日であったとする文献または碑文上のエビデンスはない。仏教への改宗を決意したアンベードカルは集団改宗式の日程として、敢えてダシャハラ祭の日を選定したと考えられる。これは、ヒンドゥー教徒にとっての祝祭日を仏教徒の側から対抗的に再定義し、仏教徒にとっての祝祭日として新たに意味付けようとする試みであったと考えることもできるであろう。

## 5.2 アンベードカルとアショーカ王の関係

1954年、ビルマのラングーンで行われた世界仏教徒大会に出席したアンベードカルは、インドにおいて仏教を広めるための準備は整いつつあること、独立インドの国旗の中央には仏教の象徴である法輪が描かれておりインドの国章としてアショーカ王石柱の柱頭部のデザインが採用されたこと、ブッダの生誕祭は国民の休日と定められたことなどを告げた。アンベードカルが、仏教への集団改宗の事例とその妥当性を古代インドの歴史にも求め、アショーカ王の仏教への改宗と同王が掲げた「ダルマによる勝利」を意識していたことは明らかであろう。アンベードカルが「ダンマ」という概念とそれに関する記述を『ブッダとそのダンマ』の中核に位置づけていることもその傍証となる。アショーカ王は、即位8年頃多くの犠牲者を出したカリंगा戦争を経て改心し、その後はダルマによる統治の実現に努めたとされる<sup>59</sup>。

## 5.3 アショーカ王とダルマ

アショーカ王が志向した「ダルマ」(漢訳では「法」、パーリ語では「ダンマ」とは、いわゆる「仏法 (ブッダの教説)」のことではない。元々サンスクリット語の「ダルマ (dharma)」とは何かを「保持するもの」の意味で、真理・宗教・法律・規範・義務・本分・正義・属性など広い意味を持つ語である。そのため、ヒンドゥー教の教説も、ヒンドゥー教の法典類に説かれる規範や法規も、仏教の教理も全て「ダルマ」と呼ぶことが可能である。一方、アショーカ王が志向したのは、『マヌ法典』等のヒンドゥー法典類に説かれているような所属集団 (カースト等) 別の個別的ダルマではなく、「人間の社会生活のすべての面に及ぶ普遍的倫理<sup>60</sup>」であったと考えられる。アショーカ王自身は、ダルマを善・罪業の少ないこと・善きことの多いこと・憐憫・施与・真実・清浄・柔和・善良・克己・本



性の清浄さ・感謝の念・堅固な誠信などと定義している<sup>61</sup>。またダルマの内容または実践項目としては、生き物を殺したり傷つけたりしないこと、正しい人間関係<sup>62</sup>を構築すること、他者及び他の宗教を尊重すること、社会事業（街路樹の植樹、人間と動物のための病院の整備等）を推進することなどが挙げられる<sup>63</sup>。ダルマの実践に関してアショーカ王とアンベードカルとで共通する点は、倫理実践のうちに宗教性を具現させることを目指そうとしたことである。アンベードカルはしばしばダルマを「倫理性（morality）」と言い換えたり、仏教教理の倫理的・道徳的側面を強調するが、そのような点もアショーカ王のダルマに対する姿勢と重なり合っている。

## 6 二諦という観点から見たアンベードカルの仏教理解

ここからは、仏教思想史全般においても重要な位置を占める「二諦」という観点から、アンベードカルの仏教理解について考察してみたい。一般に「二諦」というのは、究極的レベルでの真理である「勝義諦」と世間的なレベルでの真理である「世俗諦」からなる。歴史的には、ブッダの頃の仏教には明確な形では見られず、部派仏教から大乘仏教の時代にかけて重視されるようになった概念であるとされる。二諦に関わる問題は、多くの仏教文献（特に論書と呼ばれる文献群）において論じられているが、これら両概念の最初期の定義と考えられるのは、ナーガールジュナ（龍樹、2～3世紀頃）による『根本中頌（*Mūlamadhyamakārikā*、以下MMKと略記）』に見られるものである。まず、このナーガールジュナの定義を確認しておきたい。

「諸仏は二諦〔という二種の異なるレベルの真理〕に依拠して教えを説くのである。すなわち、世間の常識としての真理（世俗諦）と究極的な意味での真理（勝義諦）とである。その二諦の区別を知らない人々は、〔諸〕仏の深遠なる教えの真理を知ることはない。〔一方、〕言語活動に依らずして、究極的なもの（勝義）は説示されない。究極的なものを理解せずして、涅槃は証得されない。<sup>64</sup>」

冒頭に挙げた問いとも関わるが、アンベードカルの一連の運動は仏教を「手段」とした単なる社会運動もしくは政治運動にすぎなかったのであろうか。もちろん、アンベードカルにとってはインド社会の変革や不可触民の解放が最終目標であったため、仏教がそれを達成するための最善の「手段」であったという見方も可能ではあるだろう。しかしながら一方で、アンベードカルはブッダの智慧と慈悲を源泉とする、または参照点とする、現代のインド社会にも即応する実践哲学の創出と伝統的な仏教教理の刷新を目指していたと考えることもできるのではなかろうか。

そこで本章では、アンベードカルの仏教理解と彼の姿勢及び言説を、世俗的な真理（世俗諦）とい

う次元と究極的な真理（勝義諦という）次元という二つの次元から捉えることを提案したい。世俗的なレベルとは、世間的・一般的・常識的・市民的・社会的・政治的・法的なレベルなどと言い換えることが可能である。そして、このレベルの真理が表現されているのが、アンバードカルが起草において中心的役割を果たしたインド共和国憲法である。一方、勝義的なレベルとは、宗教的覚醒（悟りの境地への到達、または最高の智慧の獲得）を目指すという前提の下での、究極的・出世間的・根源的なレベルと言い換えることも可能であろう。このレベルの真理が表現されたものの一つが、アンバードカルが最晩年に完成させた『ブッダとそのダンマ』である。ヴィシュワナートンも指摘している通り、インド共和国憲法は「米国、英国、インドの法の諸側面からの再構成」である一方で、『ブッダとそのダンマ』は「選び抜かれた仏教のきわ立つ教えからの」再構成であるとも考えることもできる<sup>65</sup>。この点での両者の並行性も見逃すことはできないだろう。

ダルマそのものについても、二諦の観点から分析することが可能である。世俗的なレベルのダルマとは、法律や憲法、個人または集団の規範や義務を指す。ヒンドゥー法典等に現れる個人別・カースト集団別のダルマの他、インド共和国憲法の内容もこちらに含まれるかもしれない。一方、勝義的なレベルのダルマとは、端的にはブッダのダルマ（またはダンマ）、具体的には『ブッダとそのダンマ』に「サッダンマ（正法）」として説かれているような仏教教理や普遍的真理を指すと考えることができる。

「自由・平等・友愛」という概念についても、同様に二つの異なったレベルからの分析が可能である。元々この概念はフランス革命以来のフランス共和国のスローガンと同じものであり、その後の近代民主主義の価値理念を代表する概念でもある。アンバードカル本人はこれら3つの概念について、フランス革命以来のスローガンとして学んだのではなく、ブッダの教えの中に見出したもので、自身の社会哲学でもあると述べている。3つの概念のうちまず「自由（liberty）」についてであるが、法的・政治的・社会的・経済的な意味での自由（世俗的な意味での自由）に対して、精神面での種々の束縛や抑圧、囚われからの解放等としての自由（究極的な意味での自由）を挙げることができるだろう。後者はさらに、仏教用語を使えば、苦・煩惱からの解放、涅槃・解脱の境地に至ることと理解することも可能である。なお仏典では「自由（aiśvarya）」について、以下のように述べられている。

「他人に従属することは全て苦しみである。自分が思うままになし得る主体であることは全て楽しみである。他人と共通のものがあれば、悩まされる。束縛は超え難いものだからである。」

（『ウダーナ・ヴァルガ』 42）

「平等（equality）」の場合も、社会的な平等や法の下での平等（世俗諦としての平等）に対して、根源的・究極的な平等、人間存在としての平等、より具体的には、仏道を志す者としての平等や仏性を

宿す存在としての平等（勝義諦としての平等）を考えることも可能である。ここで、サンガ（修行者たちの共同体）における平等に関連して、アンベードカルがスピーチや著作において好んで用いる「川と海の喩え」を紹介しておきたい。この喩えは、仏道を志す者が一度出家してある僧団（サンガ）に入れば、出家前のカースト等は全く関係なくなり皆が平等になることを述べている。

「たとえばガンジス河、ヤムナー河、アチラヴァティー川、サラブー河、マヒー河などの大河は大海に至ったならば、以前の名と姓とを捨てて、ただ『大海』とのみ呼ばれる。同様に、これら四つのヴァルナ、すなわちバラモン、クシャトリヤ、ヴァイシャ、シュードラは如来の説かれたダルマと律とにおいて出家したならば、以前の名と姓を捨てて、ただ『沙門、釈子』とのみ称する。<sup>66</sup>」

「友愛（fraternity）」も元々は「同胞愛・兄弟愛」という意味で、一般的には人と人、集団と集団の間の友好的な関係性、他者への親愛の念や思いやり、同情・憐憫の感情などを意味するが、アンベードカルは同様の文脈において、特に大乘仏教において重視される「慈悲」の原語である *karuṇā* という語を用いることがある。慈悲の心とは人と人の間でも働かうるが、究極的なレベルでの「慈悲」とは、全ての生きとし生けるものに注がれる仏の無条件の慈しみと悲しみのことを指す。またアンベードカルも度々強調する、理性（rationality）や合理性を重視する姿勢、また科学的思考や科学にもとづく知見が世俗的なレベルの「知」であるとすれば、物事の本質を見通す力や、物事のありのままの姿を認識すること（如実知見）、無常や無我、縁起の理法を洞察するブッダの智慧（*prajñā*）は、勝義的なレベルの「知」であるとも言えるだろう。さらに、アンベードカルはヒンドゥー教に欠けているものとして「モラリティー（morality）」を挙げるが、いわゆる社会における道徳や人倫、法や規範を守ること等が世俗的なレベルのモラリティーであるとすれば、例えば仏教における「五戒（*śīla*）」は、仏道を歩み悟りを目指す出家修行者にとって遵守することが必須の徳目である。以上のように、アンベードカルは仏教との関連で「平等」「友愛」「理性」「倫理性」などについて語る際、それらを、それぞれサンスクリット語（またはパーリ語）の「*saṃatā*（平等）」「*karuṇā*（慈悲、特に悲の心）」「*prajñā*（智慧）」「*śīla*（戒）」といった言葉に置き換えることがある。彼はまた、出家僧が共同生活を営む「サンガ」はブッダのダンマを具現化した共同体のモデルであり、一般社会にとっての理想像であると考えていたようである<sup>67</sup>。このように、サンガと一般社会の関係性についても勝義と世俗の関係性として捉えていた可能性がある。

以上から推定されることは、アンベードカルは鍵となる価値や概念について世俗的なレベルで思考し表現しつつも、それらが勝義的なレベルの真理に接続されうることについても考えを巡らせていたのではないかということである。さらに言えば、アンベードカルが世間的・世俗的なレベルから勝義

的・出世間的なレベルへと向かう方向性（往相的ベクトル）のみならず、勝義的・出世間的レベルから世間的・世俗的なレベルへと向かう方向性（還相的ベクトル）、または両者の往還についても想定していた可能性もあるが、これについては推測の域を出ることはない。

## 7 ゴウリ・ヴィシュワナータンの改宗論：サイドへの接続

### 7.1 ゴウリ・ヴィシュワナタン

アメリカ・コロンビア大学においてエドワード・W・サイドに師事したゴウリ・ヴィシュワナタンは、現在同大学にて英文学・比較文学科の教授を務めるが、彼の衣鉢を継ぐ者とも目されているインド出身の人文学者である。英国植民地時代のインドにおける英文学教育とその源流について論じた博士論文は1989年に『征服の仮面 (*Masks of Conquest*)』というタイトルで刊行されたが、その後、彼女の業績は英文学・比較文学の分野のみならず、教育史・思想史・南アジア研究など多様な分野の研究者に参照されるようになった。彼女の名は、サイドのインタビューをまとめた『権力、政治、文化—エドワード・W・サイド発言集成』(サイド[2007])の編集にあたったことでも知られている。第二の名著である『群れをはなれて (*Outside the Fold*)』は、ジェイムズ・ラッセル・ローウェル賞（アメリカ現代文学協会）、ハリー・レヴィン賞（アメリカ比較文学協会）、クマラスワミー賞（アジア研究協会）など、異なる分野で複数の賞を受賞した。同書は文化研究やポストコロニアル批評の領域に「宗教」や「改宗」という視点を導入したところに大きな特徴がある。

### 7.2 ヴィシュワナータンの主張の骨子

「改宗」をめぐるヴィシュワナータンの主張は、『群れをはなれて』の冒頭に現れる記述において端的に現れている。

「改宗とは、おそらくある社会の人々の生活において〔その社会を〕最も動揺させる政治的出来事の一つである。このことは、改宗が単独の個人を巻き込むか共同体全体を巻き込むか強制されたものか自発的なものか、〔外部からの〕布教か内的な霊的啓蒙か、といったこととは無関係である。改宗は、社会内部の人口統計的な平衡状態を変容させたり、数字上の不均衡を生み出すだけではない。宗教的な教義や実践に関するすでに確立された共同体の同意にも異議を唱える成員たちの当該集団からの離脱によって、ある共同体の結束は、あたかも信仰が異端に変化したかのごとく強制的に脅威にさらされる。<sup>68)</sup>」

彼女の主張の中で重要な点は、一般に個人の内面や魂にのみ関わりと考えられたきた信仰や改宗（回

心・転向を含む）を「宗教」の枠内にとどめおくのではなく、社会的・政治的な文脈も考慮に入れる必要があることを、また改宗するという行為自体が既存の枠組みに対する異議申し立ての役割を果たすことを鋭く描き出している点である。彼女によると、改宗という行為は、「固定化され変更不能なアイデンティティーという概念を無効にすることによって、自己であること、市民・国民であること、また共同体がそれによって定義づけられているような諸々の境界を動揺させ、それらが浸透可能なものであることを暴き出す<sup>69</sup>」もののなのである。

そのため彼女のアンベードカル理解も、当然「改宗」を軸に据えたものとなっている。特に彼女が重視するのは、アンベードカルがブッダの教説から引き出そうとした合理的思考や懐疑的思考という側面である。アンベードカルはブッダの教説になかったものを都合よく捏造したり、勝手に見出したわけではない。そうではなく、彼はインド及びダリット民衆の置かれている状況を熟慮した上で、現代思想・社会思想としても耐えうる仏教教理を再構築しようとしたと考えるべきであろう<sup>70</sup>。実際のところアンベードカルは、ブッダが論理や理性を重んじていることについて以下のように述べている。

「彼（カピラ）は、ブッダにとってその教説が論理（logic）と事実（facts）にもとづいているように思える唯一の哲学者であった。（中略）[物事の] 実在性は論証（proof）に依拠していなければならない。思考は理性主義（rationalism）にもとづいていなければならない。彼は、神が存在するとか、その神が宇宙を想像したという推定には、論理的なまたは事実に即した基盤は何もないということを認めていた。<sup>71</sup>」

アンベードカルのこの言明は、ブッダがサーンキヤ学派の祖であるカピラの哲学思想に少なからぬ影響を受けたことを解説する箇所に見れる。さらに、ヴェーダ聖典の無謬性を主張するブラーフマナ文献を批判する際にも、「再検討と再考のための根拠が挙げられるときはいつでも、あらゆることは再検討と再考に開かれていなければならない。人は、真実と真相を知らなければならない。（中略）ヴェーダの無謬性[を認めること]は思考の自由の完全なる否定を意味した<sup>72</sup>」と述べている。

ヴィシュワナートンは日本人研究者との対談の中で、「改宗というものは、ある宗教をそのまま受け入れることではけっしてないのです。そうではなくて、改宗とは、改宗先の宗教を作りかえるプロセスなのです<sup>73</sup>」と述べ、改宗に関して独自の見方を提案している。彼女によれば、改宗という行為は単にある宗教から別の宗教に移動することではない。以前に属していた宗教の教義や信仰のあり方に異を唱え、そこから離脱する以上、以前に属していた宗教に向けられた批判や要求が改宗先の宗教にも向けられるのは当然の成り行きである。改宗という営為は一つのダイナミックな運動であり、ある種の知的探求の中で生まれるものである。そしてそれは、改宗先の宗教の教義や儀礼の体系など既

存の枠組みを揺るがす力を秘めている。改宗者は、改宗先の宗教をそのまま受け入れるのではなく、それを根本から考え直し、解釈し直し、捉え直すのである。その際、既存の宗教は解体されることもあれば、新たな息吹が吹き込まれ刷新されることもある。

### 7.3 サイドへの言及

パレスチナ人としてエルサレムに生を享け、エジプトのカイロ、アメリカにおいて教育を受けたエドワード・W・サイド（1935～2003年）は、文化と権力・政治の関係について斬新な問題提起を行い、数多くの著作を世に問うた。『オリエンタリズム』（1978年）や『文化と帝国主義』（1993年）において展開されたオリエンタリズム論やポストコロニアル論は、特に文化研究（カルチュラル・スタディーズ）、文化人類学、比較文化、現代思想等の分野においては参照することが必須の理論となった。

ヴィシュワナートンはサイドの打ち出した「世俗批評（secular criticism）」という立場に注目し、それが宗教に関わるものにも適用されうることを明らかにした。「世俗批評」という表現から一般に想起されるイメージは、超越的・宗教的な存在や言説を議論の足場とはせず、あくまで人間の経験や理性を足場として宗教や神学またそれを支える権威や体制を批判する、といったものであろう。その場合、宗教・神学・形而上学に関わる事柄については「世俗批評」に関わる議論の対象から除外されるという印象を与えがちである。しかしながらヴィシュワナートンによると、サイドの「世俗批評」に関する考え方はより複雑で、その対象は宗教にも及ぶこともあったという<sup>74</sup>。サイド自身は「世俗批評」について明確な定義を行っていないが、ヴィシュワナートンの言葉を借りれば、世俗批評とは「支配的な正統主義や主流派のイデオロギーに歯向かうような知的営為<sup>75</sup>」であり、「既定の諸原理への異議申し立てを、本質的には、宗教的権威への抵抗と同型であるとみなす発想<sup>76</sup>」である。ヴィシュワナートンは、サイドが宗教的な事柄（例：イスラム神秘主義）を議論の足場として宗教批判（例：イスラム教自体またはイスラーム正統派に対する批判）を行っていると思われるパッセージの存在に注目した。以下にその一節を引用し、内容を確認しておきたい。

「したがってイスラームは（父なる神、その化身たるキリストに対する）抵抗の宗教であり、ハガルの涙にはじまった悲しみをその内に宿しているのである。（中略）マシニョンは、イスラームの内部に一種の逆流（主流に抗う＜流れ＞）を見いだすことができると信じていた。その逆流は、神の恩寵に至る道としての神秘主義の中に体现されており、それを研究することこそ彼の知的使命となったのである。神秘主義の基本的特徴がその主観的性格にあることはいうまでもない。そして、その非理性的で不可解ですらある傾向は、刹那のうちに神へと参入する単独的で個人的な体験へと向かうものであった。かくて、神秘主義を論ずるマシニョンの常軌を逸した（法＝外な）著作全体は、正統派のイスラーム共同体すなわちスンナによって課せられた窮屈な全員一致

の枠を抜け出してゆこうとする諸個人の、その魂の軌跡を叙述しようとする試みとなった。<sup>77)</sup>

この一節は、『オリエンタリズム』の中で、カトリック教徒でイスラーム学者のルイ・マシニョン<sup>78)</sup>のイスラーム観を論ずる際に表明されたものである。ヴィシュワナートンは、サイドが概して宗教そのものに対しては批判的なスタンスを取る一方で、当該宗教の内部に輻輳する変奏や正統派と競合する異端的要素については、「窮屈な全員一致の枠を抜け出してゆこうとする」ものとして、すなわち当該宗教の規範的教義や主流派による抑圧に対して異議申し立てを行いうる対抗的な知の諸体系として、肯定的に評価していた可能性を指摘している。確かにサイドは、『世界・テキスト・批評家』（1983年）の終章「宗教的批評（religious criticism）」において宗教的な言説とオリエンタリズムや「政治的非保守主義派と公言する人々」の言説の間の類似性を指摘しており、彼の言う「世俗批評（secular criticism）」—正確には世俗世界を足場とする批評、あるいは「人間外のもの（超自然的なもの・現世的でないもの・漠然とした抽象性・神的なもの・奥義に関わる秘儀的なもの）」ではなく「人間の次元（人間の行う調査・批評・営為など、また歴史的・社会的・世俗的なもの）」からの批評—が、上記の「宗教的批評」と対比的に位置づけられていることは明白である。このことからすれば、サイドが上記の引用において、イスラーム神秘主義を必ずしも「イスラム教」という一宗教に回収してしまうことはできないことを吐露しているようにも見える。ヴィシュワナートンが指摘している通り、サイドは世俗主義や世俗批評に関して一般的に理解されているよりも複雑で重層的な見解を保持していたと考えるべきであろう。世俗批評の足場となる「倫理的基盤」または倫理的「源泉」に関して、ヴィシュワナートンは「＜世俗批評＞が、抑圧に対抗する正義の倫理的基盤を構成する地点まで向かうためには、倫理に関する知識や諸価値の源泉を明確に定義する必要があるというところまで、サイドは暗に認めていた<sup>79)</sup>」とも述べている。ある宗教的価値観や異端的思想が果たして異議申し立ての源泉になりうるか、また「権力に対して真実を語る」（『知識人とは何か』）ための足場となりうるかという問いに関しては、残念ながらサイドから明確な回答を得ることはできない<sup>80)</sup>。

## 8 サイドとアンベードカル

### 8.1 「知的亡命（Intellectual Exile）」<sup>81)</sup>

ここからは、サイド（1935～2003年、コロンビア大学在籍は1963～2003年）とアンベードカル（1891～1956年、コロンビア大学留学は1913～1916年）の「権力に対して真実を語る」構えの類似性について論じてみたい。当然のことながら、アメリカ・コロンビア大学に在籍していたことを除けば、両者には何の直接的なつながりもないのであるが、両者の来歴や境遇、人物像、思想や言説、知のあり方に対するスタンス、社会における覇権的イデオロギーやマジョリティーに対する対峙の仕方には相

通じるところが多い。サイドは多くの示唆に富んだ概念や視点を提供してくれたが、ここでは特に『知識人とは何か』（1994年）において表明された「知的亡命」という概念に注目してみたい。アンベードカルにわたる思考と表現と行動の本質を捉えた表現としてこれ以上のものはないと考えるからである。無論サイドは、弟子のヴィシュワナートンを通じてアンベードカルという人物やその言説について知ってはいたであろうが、それらについて直接的に扱った論考はないため、彼がアンベードカル思想と実践をどのように理解していたかについては知る由もない。しかしながら、ヴィシュワナートンによる一連の考察を元に、アンベードカルとサイドの「知識人」としての重なりを想像することが可能になる。現実的にも比喩的にも「故国喪失者(exile)」であったサイドが打ち出した「知的亡命」という視点は、文脈は異なるものの、ある意味で同じく「故国喪失者」であったアンベードカルという人物の研究に新たな地平を開いてくれるに違いない。

それでは、サイドは「知的亡命」という概念と表現にどのような意味を込めていたのであろうか。まず第一に押さえておくべき点は、亡命という状態が「現実の状況」であると同時に「比喩的なもの」であるということである。実際に故国を喪失したり亡命した経験のない知識人たちもまた、「現状の社会そのものにどっぷりと浸かり、そこで栄耀栄華の暮らしを送り、反抗とか異議申し立てだのという意識に取りつかれることもない人びと<sup>82)</sup>」すなわちイエスマンたる「インサイダー」と、「社会と角突き合わせ、それゆえ特権や権力や名誉に関するかぎり、アウトサイダーとも亡命者ともいえる個人<sup>83)</sup>」すなわちノーマンたる「アウトサイダー」に分けられる。比喩的・象徴的な意味での「亡命者としての知識人」とはまさしくこの「アウトサイダー」の構えを取る者のことを言う。サイドはまた比喩的な意味での亡命を「安住しないこと、動きつづけること、つねに不安定な、また他人を不安定にする状態」であるとも説明している。

翻って、アンベードカルの場合を見てみよう。彼はインドの地に生まれ、インド人として少年時代を過ごし、当時の藩王の援助もあってコロンビア大学、ロンドン大学、ボン大学への留学を果たした。その後はインドに戻り、ネルー政権下では初代法務大臣に任命されてインド共和国憲法を起草するという一大事業を完遂することとなった。一見すると、人生の最期を迎えるまで社会運動家としての人生を全うし、最終的に祖国に錦を飾った名士のように見えるかもしれない。しかしながら、実際のところアンベードカルは苦悩と困難に満ちていた。彼はインドという国に生まれた者でありながら、不可触民出身であるという理由でインド社会から疎外され、人間としての尊厳を剥奪されていた。1931年8月、第2回英印円卓会議の直前に行われた会談において、アンベードカルは、長年不可触民問題に取り組んできたと主張するガンディーに対して、以下のように述べたとされる。

「ガンディーさん、私には祖国がありません。（中略）犬や猫以下に扱われ、水も飲めないようなところを、どうして祖国だとか、自分の宗教だとかいえるでしょう。自尊心をもった不可触民で



あれば誰一人してこの国を誇りに思う者はいないでしょう。<sup>84</sup>」

この発言からわかる通り、彼は事実上の「故国喪失者」であったのだ。そもそもアンベードカルとその同胞を故国喪失者と自認させることになった不可触民制やカースト制は、浄・不浄思想や業報思想に代表されるヒンドゥー教及びバラモン教の教義（ヒンドゥー・ダルマ）に支えられている。そのようなヒンドゥー・ダルマによって規定されたカースト・イデオロギーの網の目は、宗教的な領域のみならず生活のあらゆる領域にも及んでいる。不可触民は、聖俗両フィールドを貫くヒンドゥー・ダルマに従って生きる限り、そこから生じた「想像上のヒエラルキー」によって疎外の対象となるか、村落社会等においてカースト・ヒンドゥー集団との境界線を外側から設定する役割を割り当てられるかのいずれか、またはその両方となるが、いずれの場合も差別と抑圧の対象となる。一方、たとえ救済の対象となったとしても、上位カーストの人々から手を差し伸べられるべき哀れな人々という受動的な立場を脱することはできず、連帯することや立ち上がることが困難な状況に置かれる。

そのため、アンベードカルとダリット民衆には、自ら行動を起こし、自ら選択し、自らを解放するために、差別と因習を温存し助長するヒンドゥー・ダルマによって構築されてきた言説・イデオロギー空間から離脱する必要があったのだ<sup>85</sup>。それは単に場所を移動したり、所属する組織を変えることによってでは達成できない。それでは、一つの知的・霊的体系でもあるヒンドゥー・ダルマの影響下にある言説・イデオロギー空間の外部への離脱はいかにして可能になるのだろうか。アンベードカルが最終的に取った解決法は、ヒンドゥー・ダルマを相対化し無効化しうる、対抗的な知的・霊的体系である「ブッダのダンマ」にもとづく新しい価値空間を立ち上げて同胞と共にそこに移り住むこと、すなわち仏教に改宗し仏教徒を中心とする相互扶助の共同体を創出することであった。

彼は、集団改宗式の直前（1956年5月）にムンバイのナレパークで行った演説において、自身を、ヘブライ人同胞を奴隷の身分から解放しようとしてエジプトを脱出したとされるモーセになぞらえ、彼自身も仏教に改宗した上でダリット民衆を隷属状態から解放することを誓ったという<sup>86</sup>。また晩年には、絶え間ない困難と闘ってきた自身の生涯を「キャラバン」に例え、ダリット民衆に対して自分の死後も後戻りせず前進を続けるようにとのメッセージも残している<sup>87</sup>。さらに集団改宗式前日（10月13日）の夕方に開かれた記者会見において、アンベードカルは自分に追隨する者たちが現時点では無知であることを認めつつも、自身の本や説教を通して彼らに仏教教理を教えていくつもりであること、彼らは生活の糧よりも名誉（honor）を選んだことなどを語った<sup>88</sup>。さらに彼は、『ブッダとそのダンマ』において八正道の一つである「正見」を以下のように説明している。ヒンドゥー・ダルマに支配された社会に生きることは、暗闇に覆われた「地下牢の中の囚人」のような存在として生きることが意味するが、そのような状態から脱するためには、まず自身が暗い地下牢に閉じ込められた囚人であること、すなわち文字通り「無明」の世界の只中にいることに自覚的にならなければならない、

というようにである。

なお、ブッダ在世時に起源を有し<sup>89</sup>、現在も出家・在家を問わず世界の仏教徒が共通して唱える「三帰依」の中の「sarāṇa」という語<sup>90</sup>は、一般に「帰依すること」や「よりどころ」などと訳されることが多いが、元々の意味は「保護」「避難所」「アジール」「シェルター」「住居」などである。すなわち「三帰依」はパーリ語による原文を直訳すれば、「ブッダという避難所・ダルマ（ブッダの教え）という避難所・サンガ（僧団）という避難所に、私は行きます」という意味となる<sup>91</sup>。ダリット民衆にとって、ブッダとそのダンマ及び仏教共同体（サンガ）という「避難所」は、文字通り退避のための一種の「アジール」であり「シェルター」であったかもしれないが、それは決して現実から逃避するための場ではなかった。それは、宮台真司の言葉を借りれば「帰還場所であり、出撃基地であるような」場、あるいは「感情的な安全を保障する場」であるような「ホームベース」としての避難所である<sup>92</sup>。このように仏教への改宗という営為に認められる「避難所に向かうこと」という要素とニュアンスは、出家が主流であった最初期の仏教にも通じていることがわかる。「仏・法・僧に帰依すること（三帰依）」を現代的に、また在家の立場から言い換えるならば、ブッダとその教えに共鳴しそれを実践する者たちが共に築く仏教共同体に参入することということになるのか。

以上のことから、アンベードカルがダリット民衆と共にを行った仏教への改宗は壮大な「知的亡命」であったと言うことはできないだろうか<sup>93</sup>。なおサイドは、亡命者となること、または亡命者という構えを取ることにいくつかの利点があると説く。サイドは特に、知識人一般が亡命者というスタンスを取ることの意義や重要性を強調した。彼は第一に、「二重のパースペクティブ」を取ることができるようになること、換言すれば対位的な思考を実践することができるようになることを挙げる。そのことによって「亡命者は色々なものを、あとに残してきたものと、現実にはここにあるものという、ふたつの視点からながめる」ことができるという。また物事を「対置」すること、つまり「ある状況と、別の状況をつきあわせること」によって、「よりよい、より普遍的な考え方ができる」とも述べている<sup>94</sup>。また、亡命者の構えを取ることの第二の利点として、「ものごとをただあるがままにみるのではなく、それがいかにしてそうなったのかも、みえるようになること」「状況を、必然的なものではなく、偶然そうなったものとしてながめること」「状況を、自然なもの、神からあたえられたもの、それゆえ変更不可能で、永遠で、とりかえしのつかないものとしてながめるのではなく、男女が歴史のなかでおこなった一連の選択の結果であるとながめること」「人類がこしらえた社会という事象としてながめること」など<sup>95</sup>を挙げる。以上の亡命者の構えを取ることの利点は、仏教への改宗を果たしたアンベードカルとダリット民衆にも当てはまるであろう。彼らは仏教への改宗を通じて、ヒンドゥー教に属する不可触民であった頃のパースペクティブと現在の仏教徒としてのパースペクティブの両方の視座を取ることができるようになる。また、自身の元不可触民としての境遇は「変更不可能で、永遠で、とりかえしのつかないもの」ではなく、あくまで人々や社会が作り出した偶然

の産物であり、随時変更・是正することができるものと見なすことも可能となる。

## 8.2「アマチュアリズム（Amateurism）」というスタンス

サイドは『知識人とは何か』において、前章で取り上げた「知的亡命－故国喪失者と周辺的存在」（第3章）の後に「専門家とアマチュア」（第4章）という章を置く。章のタイトルだけを見れば、両章が全く異なる主題を扱っているように見えるが、実際のところ、これら二つの章は本質的に同じことを言わんとしている。サイドが考える理想的な知識人とは、専門的な知識・理論と肩書きで重武装し一つの分野に閉じこもっている「エキスパート」ではなく、種々の束縛から自由で様々な分野を自在に横断することのできる「アマチュア」である。この場合の「アマチュア」とは、単なる素人や未熟な者を意味するわけではない。確固たる知的基盤や足場を持ちながらも、そこに安住することなく、好奇心と関心に動機づけられ、常に新しい考えや価値観に開かれている者を指す。サイド自身は、「アマチュアリズム（アマチュア精神、アマチュア主義）」を「専門家のように利益や褒賞によって動かされるのではなく、愛好精神と抑えがたい興味によって衝き動かされ、より大きな俯瞰図を手に入れたり、境界や障害を乗り越えてさまざまなつながりをつけたり、また、特定の専門分野にしばられずに専門職という制限から自由になって観念や価値を追求すること<sup>96</sup>」と説明している。さらに別の箇所では「アマチュアリズム」を「専門主義（professionalization）」と対比させて、以下のように述べている。

「専門主義とは異なる一連の価値観や意味、それをわたしは＜アマチュアリズム＞の名のもとに一括しようと思う。アマチュアリズムとは、文字どおりの意味をいえば、利益と利害に、もしくは狭量な専門的観点（narrow specialization）にしばられることなく、いたわりとか愛情によって動機づけられる活動のことである。現代の知識人は、アマチュアたるべきである。アマチュアというのは、[ある社会の中で] 思考し憂慮するその社会の構成員のことである。<sup>97</sup>」

アマチュアリズムを、自分の都合や利益によってではなく他者に対する「いたわり（care）」や「愛情（affection）」によって動機づけられる活動と考えている点や、「アマチュア」をある社会の中で「思考し憂慮するその社会の構成員（a thinking and concerned member of a society）」としている点は注目に値する。『知識人とは何か』の訳者（大橋洋一）も指摘している通り、サイドの言う「アマチュア・モデルは著者によって、亡命者、故国喪失者というモデルと接続される<sup>98</sup>」。さらに知識人にとっては、「亡命者あるいは移民となり、つねにアウトサイダーとなって、みずから生きる社会を冷静に見すえること<sup>99</sup>」が重要になる。組織や集団としてよりも個人として生き、マジョリティーよりもマイノリティーの側に立って、付和雷同するのではなく批判精神を持ち続けること、それらがサイドの考え

る知識人の責務<sup>100</sup>なのである。

アンベードカルもまた一人の「アマチュア」であった。海外の一流大学で学び、学究の日々を過ごした彼の経歴を見れば、また特に法学・経済学の分野においては「エキスパート」であったと言えるかもしれないが、宗教学や仏教学を専門に学んだわけでもないし、どこかの僧院で出家僧として修行生活を送っていたわけでもない。仏教について言えば、彼は、国内外で出版された夥しい数の文献を収集し、驚異的な集中力とバイタリティーでそれらを次々と読破していったとされるが、基本的には独学で学び研究していたようである。それはおそらく、いつの日か近代という時代に即応した、ブッダのダルマに関するカテキズム（教理問答集）に相当するものを制作しなければならないという使命を感じていたからなのかもしれない。結果的に、アンベードカルは『ブッダとそのダンマ』を「アマチュア」の立場と視点から執筆することになったが、それ故にこそ同書は学者にしか読まれないいわゆる専門書や研究書になってしまうことを免れた。同書は今やインド仏教徒にとって、仏教を学ぶための知的源泉であり、生き方や行動の指針をも示してくれる彼ら／彼女らにとって欠かすことのできない聖典であり実践の書となっている。上に引用したサイードの言葉「より大きな俯瞰図を手に入れたり、境界や障害を乗り越えてさまざまなつながりをつけたり、また、特定の専門分野にしばられずに専門職という制限から自由になって観念や価値を追求すること」はそのままアンベードカルの知識人としてのスタンスや『ブッダとそのダンマ』の著作姿勢にも当てはまる。さらにアンベードカルは徹頭徹尾、自己利益や保身のためといった損得勘定によってではなく、内から湧き上がる慈悲の心（同胞と共に苦しみ、同胞を慈しみ悲しむ心）と利他的精神（同胞を助けたいという心）に駆り立てられて行動した。彼はまた、近現代インドにおいて最もラディカルに「思考し」、最も深く「憂慮」したインド社会の構成員の一人であったと言えるであろう。サイードと同様、アンベードカルもある意味で「アマチュアリズム」の実践者であったのである。

## 9 結論

アンベードカルは、不可触民問題の解決のための種々の方法を検討したが、最終的に、ヒンドゥー教から離脱し、何か別の宗教に改宗することが唯一の方法であるという結論に至った。不可触民の境遇が自分たち以外の他者によって改善されることを期待する受け身の構えではなく、不可触民自身が自ら考え、立ち上がり、主体性をもって行動することを通じて、解放と救済を目指す構えが必要であると考えた。ヒンドゥー教から離脱しなければならなかった最大の理由は、不可触制（untouchability）がヒンドゥー教の教義と規範の体系の一部に組み込まれ、神学的な根拠も与えられているため、それだけを取り出して改善することが困難であったからである。そして、グリット民衆が別の宗教に改宗することを正当化する最も強い動機は、ヒンドゥー教の教義・規範体系とそこから生み出される言説

が彼らの自尊心や名誉に反しているという事実であった。さらに、彼らが社会的に孤立状態にあり、自己肯定の力を奪われ無力感を生み出す劣等感を植え付けられた状態にあると捉え、それらの解消と克服も改宗の目的の一つであると説いている。

アンベードカルは、そのような社会的孤立を解消する方法として「親縁関係（kinship）」を確立することを提唱しているが、これはそのことによってカーストの精神から自由な別の新しい共同体の創出とそこへの参入が可能になるからである。また「不可触民」とは別の名称とアイデンティティー——例えば「仏教徒」という名称とアイデンティティー——を獲得することにより、ヒンドゥー・ダルマまたはカースト規範によって支配されている言説・イデオロギー空間に対する異議申し立てが可能になる。彼らが最終的に仏教を選択し改宗したのは、仏教の教え（またはブッダのダンマ）が近代という時代に求められる要素（合理性・人間の理性・科学的思考などを重視すること）に合致すること、自由・平等・友愛の精神を有していること、高い倫理性を備えていること、キリスト教やイスラム教と並ぶ世界宗教の一つであること、マルクス主義に対抗しうる宗教であること、インドの地に誕生しインドの伝統や文化に根差した宗教であること、不可触民は歴史的に元々仏教徒であったと考えられること、不可触民を含むインド国民の統合のためにはインド起源の伝統宗教である必要があったことなど複合的な理由による。それはアンベードカル自身が長きにわたる改宗先の検討段階において、周到に吟味し複雑に思考していたこととも関係するであろう。ただ結果的に、彼の複雑な問いと要求に応えることができたのは仏教以外にはなかった。そして改宗は、個人レベルではなく集団レベルで行う必要があった。元不可触民同士の連帯と協働のためにはカースト・フリーな新しい共同体を創出することが必須で、そのためには相互に信頼し合える仲間が必要であったからである。また個人や家族単位で改宗した場合、各地域や村落における差別や迫害のリスクを高めてしまうことが懸念されるため、個人や家族単位での改宗は避けられたと考えられる。

アンベードカルが仏教への改宗が純粋な政治・社会運動であったとは総括することはできないが、一方で純粋に宗教的・霊的なものであったとも言いきれない。グリット民衆と共に集団改宗を行うことを決断した段階から、集団改宗という一大イベントが絶大な政治的・社会的インパクトを持つことは彼にとって想定済みのことであったであろう。しかしながら、仏教及び仏教への改宗が政治的要求や社会変革のための手段に過ぎなかったかと言えばそうではない。また、アンベードカルは不可触民がキリスト教に改宗する場合の難点についても論じている。キリスト教への改宗を進める者たちは、「実地的な（practical）」改革にはあまり重点を置いておらず、改宗を純粋に「霊的な（spiritual）」ものと見なそうとしてしていると述べている。彼にとっては、改宗すること自体、社会に大きなインパクトを与えたり社会変革を促すという点で「実地的な」側面を持つものの、実存的な意味で人間として生まれ変わることや人間としての尊厳の回復を追求しているという点で「霊的な」側面も持つ。一方で、キリスト教の原罪の思想とヒンドゥー教の業思想の構造的な類似を指摘するなど、鋭い宗教批評

も展開している。アンベードカルとダリット民衆による仏教改宗もまた、例えば「平等 (equality と samatā)」や「友愛 (fraternity と karuṇā)」といった概念と同様、世俗的な真理 (政治的・社会的な意味合い) と究極的な真理 (宗教的・霊的な意味合い) という二つのレベルから理解することができるだろう。さらに、世俗的な真理がブッダの智慧と慈悲に代表されるような究極的な真理に接続されうることについても、おそらく直観的に感じ取っていたに違いない。

ヴィシュワナートンが述べている通り、改宗は「ある宗教をそのまま受け入れること」ではなく、「改宗先の宗教を作りかえるプロセス」である。このことは、改宗というダイナミックな営為が、知的探求や霊的探求のプロセスの中で生まれるものであり、改宗元の宗教に対する批判となることはもちろんのこと、改宗先の宗教の教義や儀礼の体系など、既存の枠組みを揺さぶる力を持つことを意味する。改宗者は、改宗先の宗教をそのまま受け入れるのではなく、それを抜本的に再考し再解釈し捉え直すことになるが、その際改宗先となる既存の宗教は解体され、新しい宗教として再構成・再創造される場合もある。

またヴィシュワナートンの論考を通じて、アンベードカルとサイードの人生とその思想に多くの共通点や類似点があることがわかった。ヴィシュワナートンは主にサイードの「世俗批評」という概念に注目したが、本稿ではそれをさらに拡大し、「知的亡命」と「アマチュアリズム」といった概念を援用してアンベードカルとダリット民衆の改宗について再検討した。アンベードカルとダリット民衆は、インドに生まれ住む者でありながら同じインド社会の成員である人々に疎外され迫害され続けてきた「故国喪失者」であった。ヒンドゥー教徒が圧倒的多数を占めるインド社会において、ダリット民衆はいわゆる「ヒンドゥー・ダルマ」の言説・イデオロギー空間にとどめ置かれ、差別や抑圧の対象となっていた。アンベードカルが最終的に採用したソリューションは、「ヒンドゥー・ダルマ」が無効化されるような、対抗的な知的・霊的体系である「ブッダのダンマ」を源泉とするアジールの価値空間を創出しそこに移り住むこと、すなわち仏教に改宗すること—具体的には仏教徒同士の親縁関係によって結ばれ、自他を尊び相互扶助を旨とする共同体を立ち上げること—であった。アンベードカルとダリット民衆の仏教への改宗は、彼を先導者とする壮大な「知的亡命」であったと言える。

アンベードカルは不可触民出身でありながら、初代法務大臣を務めたり、インド共和国憲法を起草するなど、政治的にも社会的にも頂点に上りつめた人物である。ただし彼は「エリート」でも「専門家」でもなく、生涯にわたって一介の「アマチュア」であることを貫いた。『ブッダとそのダンマ』の著述は、その実践の成果の一つである。サイードと同様、比喩的にも実際にも「亡命者」であり、「アウトサイダー」であり「アマチュア」でもあったアンベードカルは、インドの歴史、とりわけインド仏教の歴史に大きな足跡を残した。ヒンドゥー教に属する「不可触民」として生まれたが、世界を闊歩して自らの手で人生を切り開き、最終的に仏教者としてその生涯を閉じたアンベードカルは、近現代インドにおいて最もラディカルに思考し、最も深く憂慮し、最も激しく行動した一人のコスモポリタンで

もあった。自らが理想とする社会の実現のために彼が人生を賭して蒔いた種は、21世紀のインドの地において着実に実を結びつつある<sup>101</sup>。

# 注

- 1) ハラリ [2016: 170] 参照。
- 2) ハラリ [2016: 171] 参照。
- 3) ハラリが「不浄 (impurity)」と「穢れ (pollution)」の関係性や異同について意識していたかどうかについて、この一節のみからは定かではないが、関根 [1995] によると、「不浄」(タミル語で「アスッタム」等に対応)と「ケガレ」(タミル語で「ティーットウ」に対応)は、解釈論的な次元において本質的に異なる概念であるという。「浄」に対立する観念である「不浄」は、カースト間の儀礼的な階層序列と対応した不浄性、すなわちあくまで「現実秩序」内部の相対的な不浄性を示すものであるが、「ケガレ」とは直接的または隠喩的に「死の脅威」または「秩序破壊の恐怖」を感覚させるような境界的な経験をもたらすものであるという。(詳細は、関根 [1995: 19-30; 109-134: 332-355] を参照のこと。)
- 4) ハラリ [2016: 176f.] 参照。
- 5) 「ダリット」という用語は、元々「砕かれた」「虐げられた」「離散した」などを意味するサンスクリット語で、旧不可触民階級に属する人々に対する呼び名として定着するようになった。1935年以前にすでに英国植民地政府によって「被抑圧民 (Depressed Class)」を示す言葉として用いられていたようであるが、その後この用語はアンベードカルによって社会に広められた。アンベードカルが用いる「ブローケン・メン (村落共同体のつながりを失い各地に離散した人々)」という語も、この「ダリット」に対応していると思われる。
- 6) アンベードカルは、コロンビア大学で関わりのあった教授陣のうち、プラグマティズムの提唱者として有名な哲学者ジョン・デューイ (1859~1952年) の学説に強く惹かれ、彼の授業には欠かさず出席していたという。また思想的にも大きな影響を受けたと言われている。(山崎 [1979b: 10] 参照) アンベードカルとジョン・デューイ、またアンベードカルとプラグマティズムの関係については、別稿を期したい。
- 7) コロンビア大学において博士号 (PhD) を、ロンドン大学経済学院 (London School of Economics) において、修士号 (M.Sc.) と社会科学 (経済学) の博士号 (D.Sc.) を取得した。学位論文は1925年に『イギリス領インドにおける地方財政の発達』というタイトルでロンドンにおいて出版されたという。またロンドンのグレイズ・イン (弁護士検定の権能を有する法曹学院) で学び、弁護士資格を取得している。(山崎 [1979b: 11] も参照のこと。)
- 8) インドにおいて仏教は13世紀初頭頃までに種々の原因によって衰退していたとされるが、この出来事を契機としてインドにおける仏教の復興が本格的に開始したと考えられている。
- 9) アンベードカルとガンディーの対立と論争については、山崎 [1979b]、キール [2005] などを参照のこと。
- 10) 佐々井秀嶺の半生とこれまでの活動については、山際 [2008]、佐々井 [2010]、根本 [2018]、白石 [2019] などを参照のこと。
- 11) Joseph [2013: 48-50] 参照。
- 12) Joseph [2013: 50f.] 参照。
- 13) 志賀 [2010: 30f.] 参照。
- 14) ヴィシュワナートンは、マルクス主義に欠けているものとして「社会倫理が与える安定した構造を持ったア

イデンティティ」を挙げ、「(アンベードカルは、)確かにマルクス主義は社会における経済関係を変えることに成功したかもしれないが、道徳的な性質を変えることに失敗しており、この点で、仏教はマルクス主義とは異なると論じる。アンベードカルは、ブッダの方法は『人の道徳的な性質を変えることにより、自ら進んで道に従うようにその人を変えること』であったと主張する」と分析している。(ヴィシュワナータン [2018b: 45] 参照)

15) 山崎 [1979b: 154f.] も参照のこと。

16) この点については、Ambedkar [1990] において詳細に論じられている。不可触性の起源と仏教徒との関係についてのアンベードカルの主張の骨子は以下の通りである。(Ambedkar [1990: 242] 参照。)

- (1) ヒンドゥー教徒(カースト・ヒンドゥー)と不可触民の間には人種的な(racial)差異はない。
- (2) 不可触性の出現以前のヒンドゥー教徒と不可触民の違いは、部族民と「ブローケン・メン」(村内の住民とは出身部族を異にし、しかも部族間の戦争等の理由で部族的つながりを失い各地に離散した人々)の違いであった。後に不可触民として扱われるようになった人々は「ブローケン・メン」である。
- (3) 不可触性は、人種的な基盤をもたないように、職業的な基盤をもたない。
- (4) 不可触性が現れた起源として2つのことが考えられる。(a) 仏教徒であったブローケン・メンに対するバラモン階級の人々による蔑みと憎しみ、(b) 他の人々(ヒンドゥー教徒)が牛肉食をやめた後も、ブローケン・メンは牛肉食を続けたこと。
- (5) 不可触性の起源を探究する際には、不可触民(the Untouchables)と不浄な者(the Impure)を区別しなければならない。全ての正統派のヒンドゥー学者たちは不浄なる者と不可触民を同一視しているが、それは誤りである。不可触民は不浄な者とは異なる。
- (6) 階級としての不浄な者はダルマ・スートラの時代から存在したが、不可触民は紀元後400年以降に現れたと考えられる。(法顕がインドを訪れた5世紀頃には見られず、玄奘の頃[7世紀頃]には確認されることから。この点については、Ambedkar [1990: 374–379] 参照のこと。)

17) ヴィシュワナータンの該当箇所を参照のこと。

18) 例えば、苦の中に現実的な経済的・物質的苦を含め、「涅槃(ニルヴァーナ)」を「この世における正義の王国(kingdom of righteousness on earth)」の実現と見なす解釈、八正道を「人間が人間に対して行う不正や非人間的なことを除去する」手段と見なす解釈、布施や慈悲を「困窮していたり貧しい人々」に対する寛容や共感と見なす解釈などを挙げることができる。(Queen [1996: 57])

19) 山崎 [1994: 390–394]、志賀 [2010: 32–34] 参照。

20) 志賀 [2016: (76)f.] も参照のこと。

21) Bechert [1966: 37–42] 及び Bingenheimer [2007: 152]、また志賀 [2016: (223)f. with n. (78)–(81)] を参照のこと。

22) Bingenheimer [2007: 153] 参照。

23) Ambedkar [1989a: 403] 参照。

24) Ambedkar [1989a: 420] 参照。

25) Ambedkar [1989a: 403] 参照。

26) Ambedkar [1989a: 405; 413] 参照。

27) Ambedkar [1989a: 412] 参照。

28) Ambedkar [1989a: 411] 参照。

29) Ambedkar [1989a: 411f.] 参照。



- 30) Ambedkar [1989a: 413]:「彼らが必要とする第一のことは、彼らの社会的孤立を終わらせることである。彼らが必要とする第二のことは、彼らの劣等感に終止符を打つことである。」
- 31) Ambedkar [1989a: 413]:「社会的孤立に終止符を打つ唯一の方法は、不可触民の人々が互いに親縁関係を確立し、自分たち自身をカーストの精神から自由な別の共同体に組み入れることである。」
- 32) Ambedkar [1989a: 416]:「一方、(ヒンドゥー教とは) 別の共同体と親縁関係をもつことによって、不可触民の人々は、その共同体の中で平等な立場、保護、平等な正義をもつことができるであろうし、その（共同体の成員からの）共感や善意を頼りにすることができるであろう。」
- 33) 「学習性の絶望感 (learned helplessness)」とは、1967年に心理学者のマーティン・セリグマンらの動物実験にもとづく考察にもとづいて提唱された理論のことである。長期間にわたって自分の力では回避困難なストレスを受け続けたり、そのような環境に置かれ続けることによって、結果的にその不快な状態から逃れようとする努力すらも行わなくなってしまう心理状態または現象を指す。
- 34) Ambedkar [1989a: 420]:「一つは、不可触民の低い地位は、忌々しい名前と結びついているということである。名前が変えられない限り、彼らの社会的地位の向上の可能性はない。もう一つのことは、ヒンドゥー教内部での名前の変更では意味がないということである。ヒンドゥー教徒は、必ずそのような名前の中に侵入し、不可触民自身に不可触民と自称させるであろう。名前は非常に重要である。というのも、名前は不可触民の地位に革命を起こしうるからである。」
- 35) Queen [1996: 53] 参照。
- 36) Ambedkar [1990: 317] また Queen [1996: 53] を参照のこと。
- 37) 山崎 [1979b: 131] 参照。
- 38) Ambedkar [2011: xxv] 参照。
- 39) Ambedkar [2011: xxv-xxvii] 参照。
- 40) その他、『ブッダとそのダンマ』第5部（「サンガ」）第3章（「比丘の義務」）においては、人々を改宗（出家）へと導く際の方針（「比丘の改宗の務め」「奇跡によらぬ改宗」「力によらぬ改宗」）が紹介されている。
- 41) Ambedkar [2011: 75] 参照。
- 42) 「タターガタ（修行を完成した人＝如来）のダンマは、自らそう望まぬ者に世捨人となることを要求してはいない。ダンマが求めるのは、総てのものが自己への幻想 (the illusion of self) から解放され、心を清くし快楽への欲望を断ち切り正しい生活 (a life of righteousness) を歩むことである。」(アンベードカル [2004: 106])
- 43) ヴィシュワナータン [2018b: 153; 161f.] 参照。
- 44) キール [2005: 208-210] 参照。
- 45) キール [2005: 224] 参照。
- 46) Queen [1996: 48-55] 参照。
- 47) Ambedkar [1989c: 456] 参照。
- 48) 根本 [2018: 241-268] 参照。
- 49) Ambedkar [1989: 471] 参照。
- 50) 関根他 [2016: 36] 参照
- 51) Ambedkar [1989c: 471] 参照。
- 52) Ambedkar [1989c: 476] 参照。
- 53) Ambedkar [1989c: 472f.] 参照。

- 54) Ambedkar [1989c: 473] 参照。
- 55) Ambedkar [1989c: 473] 参照。
- 56) Tsukamoto et al. [2010: 67–69] によると、「ダルマによる勝利（または征服）」は『アルタ・シャーストラ（実利論）』において紹介される三種の征服者のうちの一つ「正義感を持つ征服者（dharmavijayin）」の考え方に近いという。残りの二種の征服者とは、「貪欲な征服者」と「凶暴な征服者」である。
- 57) ダシャハラー祭と「アショーカ王の勝利の10日目の日」の日程が一致している理由について、根本 [2018: 195] は以下のように解説している。「アンベードカルがこの日を集団改宗式に選んだ理由には諸説あるが、ナーグプル市の仏教徒たちの間では、アショーカ王の「法の勝利の記念日」がアーシュヴィナ月の満月の日であったため、アンベードカルがこの日を集団改宗の日としたと説明されることが多い。仏教徒たちによると、「法の勝利の記念日」とは、インド北東部のカリンガ国を征服したアショーカ王が、戦争によって多くの犠牲者が出たことを後悔し、仏教にもとづく政治を始めた日とされる。」（原文中の括弧内の文言は省略している。） ヴィシュワナートン [2018a: 42] も参照のこと。
- 58) カリンガ国における戦争の悲惨さとそれに対するアショーカ王の悔恨の念、またダルマによる統治に転換するまでの経緯については、摩崖法勅第13章に記録されている。「天愛喜見王（アショーカ王）の灌頂八年に、カリンガが征服された。十五万の人びとがそこから移送され、十万〔の人びと〕がそこで殺害され、また幾倍か〔の人びと〕が死亡した。それ以来、カリンガが征服された今、天愛（アショーカ王）の熱心な法（ダルマ）の実修、法（ダルマ）に対する愛慕、および法（ダルマ）の教誡が、〔行われた〕。これはカリンガを征服した時の、天愛（アショーカ王）の悔恨である。なぜならば、征服されたことのない〔国が〕征服されれば、そこに人民の殺害、または死亡、または移送があり、これは天愛にとって、ひどく苦悩と感じ、悲痛と思われるからである。」（塚本 [1976: 102] 参照のこと。括弧内の補いは筆者による。）
- 59) Tsukamoto et al. [2010: 67–70] も参照のこと。
- 60) 山崎 [1979a: 308] 参照。
- 61) 山崎 [1979a: 308f.] 参照。
- 62) 具体的には、①父母に従順であること、親族・知人に礼節をもって接すること、②出家者やバラモンを尊敬し、彼らへの施しを怠らないようにすること、③年長者や恩師を敬愛すること、奴隷・貧者を正しく扱うこと、④常に自己を省み、他者の立場を尊重すること、とされる。（山崎 [2009: 180] も参照のこと。）
- 63) 山崎 [1979a: 307–309] 参照。
- 64) MMK 24, 8–10: dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā |  
lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ ||  
ye `nāyor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ |  
te tattvaṃ na vijānanti gambhīre buddhāśāsane ||  
vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate |  
paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate ||  
桂・五島 [2016: 95] の訳も参照のこと。
- 65) ヴィシュワナートン [2018b: 140] 参照。
- 66) *Vinayapitaka*, Cullavagga, vol. II, IX, 239, 16–22.
- 67) 「しかしブッダは一般人にただダンマを説くだけでは正義にもとづいた理想的社会を創出することはできないことも知っていた。理想というものは実際のでなければならず、実践可能なものであることが示されなければ

ならない。（中略）この奮励努力を生み出すためには、そのような理想にもとづいて作動する社会のイメージを持つ必要があり、それによって、その理想が実践不可能なものではなく実現可能なものであることを一般人に対して証明する必要がある。サンガは、ブッダによって説かれたダンマを実現することができる社会のモデルである。」（Ambedkar [2011: 232]、アンベードカル [2004: 285]）

68) Viswanathan [1998: xi] 参照。

69) Viswanathan [1998: 16]；ヴィシュワナタン [2018b: 8] 参照。

70) Ambedkar [2011: xxvii]：「あらゆる批判を解除するため、私はこの本（『ブッダとそのダンマ』）においていかなるオリジナリティーも主張していないということを明らかにしておきたい。材料は様々な本から集められたものである。特に、アシュヴァゴーシャの『ブッダチャリタ』に言及しておきたい。誰も彼の詩作に勝ることはできない。いくつかの出来事の語りにおいて、私は彼の言語を借用しさえした。私が主張する唯一のオリジナリティーは、トピックの提示の順序である。その際、私は簡便さと明快さを導入しようと試みた。」

71) Ambedkar [2011: 55]；アンベードカル [2004: 70] 参照。

72) Ambedkar [2011: 57]；アンベードカル [2004: 72] 参照。

73) ヴィシュワナタン [2018b: 382] 参照。

74) ヴィシュワナタン [2018b: 40] も参照のこと。

75) ヴィシュワナタン [2018b: 35] 参照。

76) ヴィシュワナタン [2018b: 35] 参照。

77) サイド [1993b: 156f.] 参照。当該箇所は、ヴィシュワナタン [2018b: 38] にも引用されている。訳文はヴィシュワナタン [2018b] のものを挙げている。

78) ルイ・マシニョン（1883～1962年）は、フランス出身でカトリック信徒のイスラーム学者。イスラーム学者として特にイスラーム神秘主義に関する数々の業績を残す一方で、イスラームとキリスト教の融和を目指す「バダリヤ」運動を創始した宗教活動家としても活躍した。

79) ヴィシュワナタン [2018b: 39] 参照。

80) ヴィシュワナタン [2018b: 38–41] 参照。

81) 「intellectual exile」には大きく二つの意味があると考えられる。元々「exile」という語に「亡命者（故国喪失者）」という意味と、「亡命状態（故国喪失状態）」という二つの意味があることから、「intellectual exile」にも「知的な意味での亡命」という意味と「知的な意味での亡命者」という意味があると考えられる。ただし、「亡命状態にある知識人」を指す場合、「intellectual(s) in exile」という表現が用いられているため、「intellectual exile」を「亡命知識人」と訳すのは適当ではないであろう。

82) サイド [1998: 93] 参照。

83) サイド [1998: 93] 参照。

84) Keer [2010: 166f.] 及びキール [2005: 135f.] 参照。

85) アンベードカルが、仏教への改宗を通してヒンドゥー・ダルマによって構築されてきた言説・イデオロギー空間からの離脱を意図していたのではないかという考えは、関根他 [2016: 69] における「その意図は、ヒンドゥー・イデオロギーの外部に、人間が自分を肯定して生きられる希望の空間を確保することであった」という記述や関根康正氏本人からいただいた助言・コメント等に着想を得ている。

86) キール [2005: 329] 参照。

87) キール [2005: 331] 参照。

- 88) Keer [2010: 498] 及びキール [2005: 333] 参照。
- 89) *Ṭīnayaṇṇika*, Mahāvagga (Pali Text Society) vol. I, 22, 15 参照。
- 90) 「sarana」はパーリ語で、サンスクリット語では「śaraṇa」となる。
- 91) 渡辺 [2004: (53)] によると、仏教の「三帰依」と同様の表現はジャイナ教文献（例：「尊敬されるべき者たちを私は避難所として受け入れる」等）やウパニシャッド文献（例：「私はインドラを避難所として受け入れた」）にも見られ、仏教に特有のものではないようであるが、初期のシュラマナ（沙門）の伝統によるものという説もあるようである。
- 92) 宮台 [2014: 97] 参照。
- 93) 仏教と「亡命」の関係について考えるときまず最初に思い起こされるのは、ダライ・ラマ 14 世のインド・ダラムサラへの亡命（1959 年）であろう。時代状況やダライ・ラマ法王とチベットをめぐる政治状況が全く異なるため、単純に比較はできないものの、現在進行形の「亡命」の例として、また実際の「亡命者」の例として考慮に入れておく必要があるだろう。
- 94) サイード [1998: 104] 参照。
- 95) サイード [1998: 105] 参照。
- 96) サイード [1998: 127] 参照。
- 97) サイード [1998: 136] 参照。なお訳語を適宜変更している。
- 98) サイード [1998: 206] 参照。
- 99) サイード [1998: 206] 参照。
- 100) サイードは知識人の役割について、朝日新聞でのインタビュー（1994 年 11 月 14 日付）において「普通のひとびとの声にこそ耳を傾け、社会の小さな問題を見逃さないことが現代の知識人の役割なのです。そのために必要なことは、まず第一に、世界で起きているさまざまな現実にかかわり、社会的に弱い者や差別されている者のために発言することです。そして二番目には、社会の多数派になっているような考え方に対して、もう一つの異なる視点を示していくことが大切です。（中略）知識人はそうしたメディアの意見に同調したり、その一部になるのではなく、いつもその外側に立って、誰も取りあげようとしないうような問題に取り組んだり、忘れ去られようとしている過去の記憶を呼びさましていかなければならないのです。そして三つ目は、何よりも専門用語に頼るのではなく、分かりやすい言葉で語ろうと努力しなければならないことです」と語っている。（清水 [1995: 176f.]、サイード [1995: 530f.] も参照のこと。）
- 101) 2000 年代以降のインド仏教徒の状況については、小林 [2008]、佐々井 [2010]、榎木 [2010]、舟橋 [2014]、関根他 [2016]、根本 [2018]、嵩 [2018] などに詳しい。

## 参考文献

- ヴィシュワナートン [2018a] ゴウリ・ヴィシュワナートン [著]、嵩満也 [訳]、「宗教、民主主義に対するアンベードカルの見解」、嵩満也 [編]、『変貌と伝統の現代インドーアンベードカルと再定義されるダルマ』、京都：法蔵館、2018、41-104。
- 榎木 [2010] 榎木美樹、『インドの「闘う」仏教徒たち 改宗不可触民と亡命チベット人の苦難と現在』、東京：風響社、2010。
- 桂・五島 [2016] 桂紹隆・五島清隆、『龍樹『根本中頌』を読む』、東京：春秋社、2016。
- 小林 [2008] 小林三旅 [著]、今村守之 [構成]、『男一代菩薩道 インド仏教の頂点に立つ日本人、佐々井秀嶺』、

- 東京：アスペクト、2008.
- サイド [1992] E・W・サイド [著]、山形和美・小林昌夫 [訳]、『始まりの現象 意図と方法』、東京：法政大学出版局、1992.
- サイド [1993a] エドワード・W・サイド [著]、板垣雄三・杉田英明 [監修]、今沢紀子 [訳]、『オリエンタリズム上』、東京：平凡社、1993.
- サイド [1993b] エドワード・W・サイド [著]、板垣雄三・杉田英明 [監修]、今沢紀子 [訳]、『オリエンタリズム下』、東京：平凡社、1993.
- サイド [1995] エドワード・W・サイド [著]、山形和美 [訳]、『世界・テキスト・批評家』、東京：法政大学出版局、1995.
- サイド [1998] エドワード・W・サイド [著]、大橋洋一 [訳]、『知識人とは何か』、東京：平凡社、1998.
- サイド [2007] エドワード・W・サイド [著]、ゴウリ・ヴィシュワナートン [編]、大橋洋一他 [訳]、『権力、政治、文化—エドワード・W・サイド発言集成』上・下、東京：太田出版、2007.
- 佐々井 [2010] 佐々井秀嶺、『必生 闘う仏教』、東京：集英社、2010.
- 志賀 [2010] 志賀浄邦、「インド仏教復興運動の軌跡とその現況」、『京都産業大学世界問題研究所紀要』、第 25 巻、2010、23-46.
- 志賀 [2012] 志賀浄邦、「仏教と社会変革—妹尾義郎・B.R. アンベードカル・佐々井秀嶺の思想と実践—」、『京都産業大学日本文化研究所紀要』、第 17 号、2012、(176)-(228).
- 志賀 [2016] 志賀浄邦、「台湾仏教・慈済会による慈善活動とその思想的基盤—菩薩行としてのボランティア活動と「人間仏教」の系譜—」、『京都産業大学日本文化研究所紀要』、第 21 号、2016、(48)-(103).
- 清水 [1995] 清水克雄、『文化の断層 世紀末通信』、京都：人文書院、1995.
- 白石 [2019] 白石あずさ、『世界が驚くニッポンのお坊さん 佐々井秀嶺、インドに笑う』、東京：文藝春秋、2019.
- 末木 [2017] 末木文美士、『思想としての近代仏教』、東京：中央公論新社、2017.
- 関根 [1995] 関根康正、『ケガレの人類学』、東京：東京大学出版会、1995.
- 関根他 [2016] 関根康正・根本達・志賀浄邦・鈴木晋介、『社会苦に挑む南アジアの仏教 B.R. アンベードカルと佐々井秀嶺による不可触民解放闘争』、西宮：関西学院大学出版会、2016.
- 嵩 [2018] 嵩満也 [編]、『変貌と伝統の現代インド—アンベードカルと再定義されるダルマ』、京都：法蔵館、2018.
- 塚本 [1976] 塚本啓祥、『アショーカ王碑文』、東京：第三文明社、1976.
- 徳田 [2005] 徳田幸雄、『宗教学的回心研究 新島襄・清沢満之・内村鑑三・高山樗牛』、東京：未来社、2005.
- 中村 [1959] 中村元、『宗教と社会倫理』、東京：岩波書店、1959.
- 根本 [2018] 根本達、『ポスト・アンベードカルの民族誌 現代インドの仏教徒と不可触民解放運動』、京都：法蔵館、2018.
- ハラリ [2016] ユヴァル・ノア・ハラリ、『サピエンス全史（上） 文明の構造と人類の幸福』、東京：河出書房新社、2016.
- 舟橋 [2014] 舟橋健太、『現代インドに生きる＜改宗仏教徒＞—新たなアイデンティティを求める「不可触民」』、京都：昭和堂、2014.
- 宮台 [2014] 宮台真司、『宮台教授の就活原論』、東京：筑摩書房、2014.

- 山際 [2008] 山際素男、『破天 インド仏教徒の頂点に立つ日本人』、東京：光文社、2008。
- 山崎 [1979a] 山崎元一、『アショーク王伝説の研究』、東京：春秋社、1979。
- 山崎 [1979b] 山崎元一、『インド社会と新仏教 アンベードカルの人と思想』、東京：刀水書房、1979。
- 山崎 [1994] 山崎元一、『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 インド入門Ⅱ』、東京：東京大学出版会、1994、386-399。
- 山崎 [2009] 山崎元一、『古代インドの文明と社会（世界の歴史3）』、東京：中央公論新社、2009。
- 渡辺 [2004] 渡辺研二、『ジャイナ教の五敬礼と四帰依』、『インド学仏教学研究』53/1、2004、(50)-(54)。
- Ambedkar [1989a] B. R. Ambedkar, Away from the Hindus (Chapter 27), *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, Vol. 5, Mumbai, 1989, 403-421.
- Ambedkar [1989b] B. R. Ambedkar, Caste and Conversion (Chapter 28), *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, Vol. 5, Mumbai, 1989, 422-425.
- Ambedkar [1989c] B. R. Ambedkar, The Condition of the Convert (Chapter 30), *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, Vol. 5, Mumbai, 1989, 445-476.
- Ambedkar [1990] B. R. Ambedkar, The Untouchables, Who were they and why they became Untouchables?, *Dr. Babasaheb Ambedkar Writings and Speeches*, Vol. 7, Mumbai 1990, pp. 233-379.
- アンベードカル [2015] B. R. アンベードカル [著]、磯野宣明 [訳]、『不可触民とは何者でありなぜ不可触民になったのか』、Amazon Services International, Inc. (Kindle 版)、2015。
- Ambedkar [2011] B. R. Ambedkar, A. S. Rathore and A. Venna [eds.], *The Buddha and his Dhamma*, New Delhi, 2011.
- アンベードカル [2004] B. R. アンベードカル [著]、山際素男 [訳]、『ブッダとそのダンマ』、東京：光文社、2004。
- Bechert [1966] H. Bechert, Buddhism, *Staat und Gesellschaft in den Landern des Theravāda-Buddhismus*, 3 vols., Frankfurt a. M./Berlin, 1996.
- Bingenheimer [2007] M. Bingenheimer, Some Remarks on the Usage of Renjian Fojiao 人間佛教 and the Contribution of Venerable Yinshun to Chinese Buddhist Modernism, Mutsu Hsu, Jinhua Chen, Lori Meeks (eds.), *Development and Practice of Humanitarian Buddhism: Interdisciplinary Perspectives*, Hua-lien, 2007, 141-161.
- Fiske-Emmrich [2004] A. Fiske and Ch. Emmrich, The Use of Buddhist Scripture in B. R. Ambedkar's *The Buddha and His Dhamma*, S. Jondhale and J. Beltz (eds.), *Reconstructiong the world: B. R. Ambedkar and Buddhism in India*, New Delhi, 2004.
- Gokhale [2004] Pr. P. Gokhale, Universal Consequentialism: A Note on B. R. Ambedkar's Reconstruction of Buddhism with Special Reference to Religion, Morality, and Spirituality, S. Jondhale and J. Beltz (eds.), *Reconstructiong the world: B. R. Ambedkar and Buddhism in India*, New Delhi 2004.
- Joseph [2013] M. T. Joseph, Dr. B. R. Ambedkar's Views on Religion: A Sociological Analysis, *Indian Anthropologist* 43, 43-54, 2013.
- Keer [2010] Dh. Keer, *Dr. Babasaheb Ambedkar: Life and Mission*, Mumbai 2010 (First published 1954).
- キール [2005] ダナンジャイ・キール [著]、山際素男 [訳]、『アンベードカルの生涯』、東京：光文社新書、2005。
- Narasu [2015] P. Lakshmi Narasu, *The Essence of Buddhism*, With a Preface by B. R. Ambedkar, Delhi 2015 (first published in 1976).

- ナラス [2016] ラクシュミー・ナラス [著]、陶山純夫 [訳]、『本来のブッダ、仏教』、大阪：風詠社、2016。
- Queen [1996] Ch. Queen, Dr. Ambedkar and the Hermeneutics of Buddhist Liberation, *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany, 1996, 45–71.
- Queen [2004] Ch. Queen, Ambedkar's Dhamma: Source and Method in the Construction of Engaged Buddhism, S. Jondhale and J. Beltz (eds.), *Reconstructiong the world: B. R. Ambedkar and Buddhism in India*, New Delhi 2004.
- Shahare–Anil [2016] M.L. Shahare and Dr. Nalini Anil, *Dr. B.R. Ambedkar: Struggles and Message*, New Delhi 2016.
- Tsukamoto et al. [2010] K. Tsukamoto, K. Noritake, H. Kojika, *A Comprehensive Study of the Aśokan Inscription*, vol. 1, Tokyo 2010.
- Viswanathan [1998] G. Viswanathan, *Outside the Fold. Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton, 1998.
- ヴィシュワナータン [2018b] ゴウリ・ヴィシュワナータン [著]、三原芳秋 [編訳]、田辺明生・常田夕美子・新部亨子 [訳]、『異議申し立てとしての宗教』、東京：みすず書房、2018。

※本稿は、科学研究費補助金・基盤研究（B）「現代インド被差別民の自己尊厳獲得にみる異種協働が生む社会倫理の宗教人類学的研究」（課題番号：20H01401）の成果の一部である。

