

インド仏教復興運動の軌跡とその現況

志 賀 浄 邦

The history and current situation of the Buddhist revival movement in India

Kiyokuni SHIGA

1 はじめに

発祥の地において一度は滅亡したと思われていたインド仏教は、1956年にインド・ナグプールの地において、ビームラーオ・ラームジー・アンベードカル博士によって「大改宗式」が挙行されて以来、全く新しい形でインドの地に再生しつつある。今なおカースト制が根強く残る現代インドにおいて社会の最底辺に追いやられ、「不可触民（untouchable）」、「アウトカースト（outcaste）」、「指定カースト（scheduled caste）」、「ダリット（Dalit）」などと呼ばれてきた人々が、ヒンドゥー教から仏教へと改宗する動きが見られる。ナグプールという〈地域〉に発するこのインド仏教復興運動は、開始の時点から不可触民解放運動と連動してきた。この運動が、インド社会全体あるいはインドという〈国家〉とどのような関係にあり、今後どのように展開するかについて宗教的・思想的観点から考察するのが本稿の主な目的である。

議論の前提としてまずインド社会およびカースト制に対するブッダの見解と仏教衰亡から復興運動までの推移について概観した上で、アンベードカルの業績と思想について考察する。それらを踏まえた上で、日本人僧・佐々井秀嶺師によって主導されるインド仏教復興運動の現況について報告する。この運動の様相を考察することを通して、インドにおける〈地域〉と〈国家〉の関係のみならず、広く〈国家〉（社会）と宗教（仏教）の関係について考えると共に、インド仏教の今後の可能性について考えてみたい。

2 カースト制と仏教

ブッダの見解

カースト制は、今から約2500年前のブッダの生存時（紀元前5世紀頃）にもすでに存在していたとされる。それでは、ブッダはカースト制あるいは不可触民制に対して、どのような見解をもっていたのであろうか。以下のように、ブッダは〈生まれ〉によって身分が決まるカースト制を批判してい

る。

「[人間は] 生まれによって賤しくなるのではなく、生まれによってバラモンとなるのではない。行いによって賤しくなるのであり、行いによってバラモンとなるのである。¹⁾」

さらに、〈チャンダーラ（不可触民）〉の存在についての言及もあり、ブッダはそこでもやはり〈生まれ〉によって人間の清らかさが決まるわけでないと言明している。

「多くの呪文をつぶやいても、生まれによってバラモンとなるのではない。[バラモンといわれる人であっても、心の] 中は、汚物で汚染され欺瞞にとらわれている。クシャトリヤであれ、バラモンであれ、ヴァイシャであれ、シュードラであれ、チャンダーラ（不可触民）や汚物処理人であれ、精進に励み、自ら努力し、常に確固として行動する人は、最高の清らかさを得る。このような人たちがバラモンであると知りなさい。²⁾」

当時、あらゆる宗教的祭祀を司っていたバラモン階級は、カースト制のヒエラルキーの頂点に君臨し、絶対的な権威を誇っていた。仮にその「バラモン」という呼称が、尊敬されるべき人に対して用いられるものであるとすれば、それはその人の〈生まれ〉によってではなくその人の行動や生き方によって「バラモン」と呼ばれるべきであるというのである。一方でブッダは、前提として賤民層が社会に存在するという現状は認めていたようである。その上で一人の人間が、正しい信仰をもち、道徳的生活を送る、あるいは出家して修行に励むなら、彼らとバラモン階級の人々の間には何ら差はなく、悟りや涅槃への到達等の宗教的果報も全く同等に得られると説いた。

インド仏教衰亡

仏教は、インド社会において盛衰を繰り返しながら、13世紀初頭にインドからほぼ姿を消したとされる。現在の通説は、1203年にイスラム勢力により、当時インド仏教の拠点であったヴィクラマシーラ寺院が破壊されたことをもってインド仏教は終焉を迎えた³⁾、というものである。その他、仏教が平等主義を主張していたこと⁴⁾、ヒンドゥー教との同化⁵⁾、一般民衆からの遊離⁶⁾等、原因を仏教内部の動きに求める説⁷⁾もある。一方、最近の注目すべき説として保坂俊司氏の説を紹介しておきたい。

「アショーカ王⁸⁾による仏教の国教化以来本格化した、仏教とヒンドゥー教というインド社会における宗教の対立構図（必ずしも暴力的な意味ではない）の均衡状態が、イスラムという第三勢

力の侵入により崩れ、結果として仏教の果たしていた抗ヒンドゥー教という社会的な役割が、イスラムに取って代わられ、インドにおける仏教の政治的な役割が消滅した。」⁹⁾

仏教は、アンチ・ヒンドゥイズムあるいはアンチ・カーストの立場を主張していたため、イスラム勢力がインドに侵入してくるまでは、ヒンドゥー勢力と拮抗する勢力であった。しかし、イスラム教徒の勢力拡大後、その役割はイスラム教徒に取って代わられ、インド社会における仏教の存在意義が相対的に下がった、というのである。保坂氏のこの説は、比較文明論的見地から仏教衰亡の理由を再検討するという試みで興味深い。

「インド仏教」の現在

2001年の国勢調査では、インドにおける仏教徒の数は、0.8%（約800万人）と発表されている。インドの仏教徒の内訳としては、インド北部のダラムサラを拠点に活動するチベット仏教徒、東インド、バングラデシュに残るベンガル仏教徒、タイ・スリランカ等から移住した上座部仏教徒等が挙げられる。しかし一説に仏教徒の数は、すでに1億人を越えているともいわれており、その大多数を占めるのが、1956年にアンベードカルと共に改宗宣言を行った仏教徒たちである。この新しい仏教の動きは、「新仏教」、「ネオ・ブッディズム (Neo-Buddhism)」、「ナヴァ・パウッダ (Nava-Bauddha)」などとも呼ばれることもあるが、現在では単に「インド仏教」と呼ばれることが多い。¹⁰⁾

3 ダリット（不可触民）の起源

カースト制の最下層に位置づけられる階層は、長きにわたって「不可触民」すなわち「触るべからざる民」と呼ばれ、上位カーストの人々から蔑まれる存在であった。現在不可触民制は憲法において廃止が明記されている¹¹⁾ものの、旧不可触民は推定で全人口の25%近くいるといわれ、今なお「不可触性」による差別の例が後を絶たない。この「不可触民」は、古代インド社会においては〈チャンダーラ〉と呼ばれることが多かった。

チャンダーラ (caṇḍāla) とは？

〈チャンダーラ〉の起源について通説とされているのは、チャンダーラがヴァルナ間の混血に由来し、プラティローマ（逆毛）婚のうち、シュードラ男性とバラモン女性の組み合わせから生まれた子を指す、というものである。しかしながら、これは現実の社会に存在する〈チャンダーラ〉の起源をバラモンのカースト観によって説明したものであり、史実とはいえない。

山崎氏は、不可触民あるいはチャンダーラの起源を以下の2点にまとめている。

- (1) アーリヤ化した農耕社会の周辺に居住する未開の部族民。彼らは独自の言語や習俗をもち、おそらく狩猟採集生活を送っていたが、…（中略）…アーリヤ社会の周辺で生活するようになった。アーリヤ社会の成員は、…（中略）…彼らのうちのある者に、当時すでに不浄とみなされるに至っていた各種賤業を割り当てた。
- (2) かつて農耕社会・牧畜社会の成員であったが、不浄とみなされる仕事に世襲的に従事したり、不浄とされる慣習を維持したため、存在そのものが不浄となされるに至った者たち。あるいは、…（中略）…何らかの理由（たとえば凶作・略奪・戦争などの災難、不法な結婚や大罪を犯したことによる集団外追放など）で自己の属していた集団を離れ、既成の村落社会の周辺で下賤とみなされる労働に従事することを余儀なくされた者たち。¹²⁾

さらに同氏は、当時の不可触民制の社会的役割について、「不可触民制は、ヴァルナ社会を外側から枠づけし、さらにヴァルナ社会における階級関係を儀礼的身分秩序として固定化する役割を果たしたのである¹³⁾」と述べている。

カースト・不可触民制を支えるヒンドゥー教思想

チャンダーラ（不可触民）と呼ばれた人々は、ヒンドゥー社会が忌み嫌う不浄な仕事、特に「死」に関係する仕事を割り当てられた。例えば、死刑の執行、死体処理・運搬、村内で死んだ動物の死体の処理、汚物の処理、下水処理、清掃作業、洗濯業などである。他に、狩猟・採集生活の名残として、土木作業、木材の製材・加工等の仕事に従事する者もいたようである。このような不可触民制は、理論上以下のようなヒンドゥー教思想に支えられている。

まず第一に挙げられるのは、浄・不浄思想である。ヒンドゥー世界ではあらゆる存在が浄・不浄の観点から分類され位置づけられる。例えば、動物についていえば牛→魚→犬の順で浄性が下がる。また人の排泄物、血、死、腐敗に関係するものは不浄の度合いが高い。このことから、殺生・皮革加工・汚物処理・洗濯などに関係するカーストは、不可触・不浄視された。それに伴って、沐浴、断食、苦行などの浄化儀礼が発達し、その結果、バラモン階級が最も清浄で不可触民が最も不浄な存在とされるに至った。

第二に、業・輪廻思想が挙げられる。アートマン（ātman, 霊魂／個人の生命原理）は前世になした行為（karman, 業）に応じて、様々な姿で輪廻転生する。ヒンドゥー教徒は、自分が各自のカーストおよびジャーティ（jāti, 生まれ／世襲的職業集団）に生まれることになったのは前世の業の結果であるから、そのカーストあるいはジャーティの職業に専念すべきで、それによってのみ来世における幸福が約束されると教えられる。すなわち、現世の生まれおよび職業を全うし善行を積むことによって、来世においてより上位のカーストあるいはジャーティに生まれることができるというのである。

その結果、業・輪廻思想とカースト制は密接に関係づけられることとなる。

4 B.R. アンベードカル

近代になって、この不可触民制の廃止を唱え、晩年には仏教へ改宗することにより、インド仏教復興の端緒を開いた人物が、ビームラーオ・ラームジー・アンベードカル（1891－1956）である。彼は、社会運動家、政治家、学者、弁護士、教育者、宗教家など複数の顔をもつ。彼の生涯とその活動についてはダナンジャイ・キール氏による『アンベードカルの生涯』（＝山際 [2005]）に詳しいため、本稿では詳細には立ち入らず主な経歴と活動のみを紹介するにとどめる。

アンベードカルの略歴

アンベードカルは、1891 年、インドで最下層とされる不可触民（マハール・カースト¹⁴⁾）に属する家族の第 14 子として、現マディヤ・プラデーシュ州ムホウで生まれた。仏教との初めての出会いは、1907 年（16 歳の頃）、作家兼社会改革者ケースカールより贈呈された、マラティー語による『ブッダの生涯』という一冊の書物であった。

1912 年、イギリス・インド軍兵士（セポイ）としてかなり出世した父親に励まされ、周囲からの差別に耐えながらも学業を続け、ボンベイ（現ムンバイ）のエルフィン・ストーンカレッジを卒業する。翌 1913 年、パローダ藩王より海外留学のための奨学金を受けアメリカ・コロンビア大学へ留学し、1916 年にはコロンビア大学より経済学の博士号を取得する。その後ロンドンに移り、経済学・法律学の研究に励む。1917 年、一時帰国し、ボンベイのカレッジで経済学を講義する傍ら社会改革運動に身を投じる。1921 年、再びロンドンに渡り、1922 年にはロンドン大学より経済学の博士号を取得する。また弁護士の資格も得てドイツに渡り、ボン大学でも学ぶ。

1923 年、ボンベイに戻り、1924 年に「被抑圧者救済会」を設立する。1927 年、マハードにおける公共貯水地利用権獲得のための大衆闘争を指導し、『マヌ法典』を不可触民差別の元凶と見なし大衆の前で焼いた。1930 年には、ヒンドゥー教の聖地ナーシクにおいて寺院立ち入り権獲得のための大衆運動を指導する。

1931 年、第二次英印円卓会議に出席するも、選挙制度をめぐるマハトマ・ガンディーと対立する。アンベードカルは不可触民の分離選挙を主張するが、ガンディーは、ヒンドゥー教を分断しイギリスの分割統治政策を益するとして不可触民の分離選挙には反対し、両者は対立する。1932 年、イギリス首相マクドナルドにより「コミュナル裁定」が出されると、ガンディーがこの裁定の撤回を求め「死に至る断食」を開始する。その後アンベードカルはガンディーと直接会見し、「プーナ協定」を結ぶに至る。1935 年、不可触民の大会でヒンドゥー教からの改宗予定を宣言するが、この時点ではどの宗教に改宗するかは明言していない。翌年「独立労働党」を組織する。

第二次世界大戦終結後の 1947 年、アンベードカルはインド独立と共に初代法務大臣に就任し、憲法起草委員会の委員長に任命される。1948 年、制憲議会に草案を提出し、翌年草案が採択される。このインド共和国憲法には不可触民制の廃止の条項（＝第 17 条）が盛り込まれた。1956 年 10 月 14 日、ナグプール市内において 30～60 万の民衆とともに仏教に改宗するも、改宗式の 2 カ月後急逝する。

アンベードカルのカースト制批判

改宗宣言はしたものの、どの宗教に改宗するかについては明言していない段階の 1936 年、アンベードカルは『カーストの絶滅¹⁵⁾』を発表した。彼はガンディーに対する返答の中で自らのカースト制（四ヴァルナ制）批判の要点を以下のようにまとめている。

- (1) カーストはヒンドゥーを破滅させてきた。
- (2) 四ヴァルナ制度に基づくヒンドゥー社会の再構築は不可能である。なぜならば、四ヴァルナ制度は水の漏れる瓶のようなものであるから。この制度は、それ自身の持つ長所によっては維持不可能なものであり、自分のヴァルナを踏み越えるすべての者を罰するという法による強制がないかぎり、カースト制度に退化する性質のものである。
- (3) 四ヴァルナ制度に基づくヒンドゥー社会の再構築は弊害が大きい。なぜならば、四ヴァルナ制度は、大衆が知識を得る機会を拒むことによって彼らを墮落させ、武装する権利を認めないことによって彼らを無力化するという影響をもたらすからである。
- (4) ヒンドゥー社会は、自由、平等、友愛の原理を認めるような宗教的基盤の上に再構築されねばならない。
- (5) この目標を達成するためには、カーストとヴァルナの背後にある宗教的神聖性の考えを破壊せねばならない。
- (6) カーストとヴァルナが備えている神聖性は、シャーストラの神的権威が否認されることによつてのみ破壊され得る。¹⁶⁾

(4)からもわかる通り、アンベードカルは、当初他宗教への改宗ではなくヒンドゥー教自体を改革しようと目論んでいたようである。ヒンドゥー教改革のための措置として、全ヒンドゥー教徒に共通の標準的經典を作成すること、司祭（バラモン）の世襲制を廃止すること、司祭に祭式執行のための許可証を発行すること、司祭を国家公務員とすること、司祭の数を法律で制限することなどの改正案¹⁷⁾を提案している。

ガンディーのカースト論

略歴の中でも触れた通り、アンベードカルは、不可触民制を撤廃するという目標を掲げながらもカースト制を温存しようとする立場のマハトマ・ガンディーと対立した。ガンディーは、第一次不服従運動を指導している頃（1921年前後）、カースト制について以下のように述べている。カースト制は、ヒンドゥー社会の基礎である。カースト制は個々の部分が社会全体のために働くという制度であり、インド社会はこのようなユニークな組織力をもった社会である。カーストの別名は「抑制」、つまり限度を超えた享楽を禁じることであり、食事や結婚の掟も「抑制」を意味する。また、カースト制の魂である職業世襲の原理を捨てれば社会は無秩序になる¹⁸⁾、と。

それから1925年頃になると、ガンディーの主張に変化が見られる。彼は、カーストを支持したのはそれが「抑制」に立つからであったが、現在のインドにおいてカーストは抑制でなく「制限」となっていると述べる。特に、カースト間の内婚制という制限は、向上でなく墮落をもたらすとも主張している。改善策として、小カーストを四大カースト（四ヴァルナ）に統合することを提案した上で、「ヴァルナ制度の目的は、人間の義務と職業を定めることにより、競争と階級闘争を防ぐところにある¹⁹⁾」とし、カースト制を擁護する。また、アンベードカルに対する批判の中に見られる「ヴァルナの法は先祖の職業に従えという教えであり、われわれの権利を定めたものではなく義務を定めたもの、人類を幸福に導く生業に関係するものである。ヴァルナ制度のもとで、職業に貴賤の差はなく、いずれの職業も望ましいものとされている。バラモンの職業も街路掃除夫の職業も平等であり、正しく遂行すれば同じ福德を神から授かる。ヴァルナ間に上下はなく、またヴァルナ制度のもとでは不可触民制は認められていない²⁰⁾」という見解からも、カースト制を残存させようとする意図を読み取ることができるであろう。ガンディーの試みは、カースト・ジャーティ社会を四ヴァルナに再編成しようとするものであるが、その場合不可触民はシュードラに組み込まれることになる。²¹⁾

アンベードカルの返答

ガンディーの主張に対し、アンベードカルは以下のように反論している。「先祖の職業に従うこと」について、ガンディー自身生まれはバニヤー（ヴァイシャに属する商人カースト）であるが、彼の先祖は商売をやめて本来バラモンの職業である大臣職についている。また最終的に彼は法律も捨て、半聖人・半政治家となった。このように、ガンディー自身の出自・経歴を引き合いに出し、皮肉を交えてその矛盾を指摘することで、「先祖の職業に従うこと」は実践困難であると述べた。²²⁾

また、ガンディーのヴァルナ制理解に対しては、適性を無視し職業の世襲を主張するものであると見なし、ヴァルナとカーストを区別せずにカーストをヴァルナという名称で呼び、それを擁護することによって大衆を欺いていると主張した。一方、アンベードカルは、「ヴァルナが各人の価値という原理に基づくのに対し、カーストは各人の生まれという原理に基づくものである²³⁾」とヴァルナとカー

ストの概念の差異には理解を示しつつも、ヒンドゥー社会の下層階級は四ヴァルナ制度によって知識と武器を得ることを禁じられ、社会改革のために行動する力を奪われてきた²⁴⁾と主張する。そして、カースト制および不可触民制を撤廃するにはヴァルナ制そのものを廃絶すべきであるという立場を貫いた。さらに、ヒンドゥー社会は緊急に道徳的再生を必要とするが、その導き手としてガンディーを含むヒンドゥー教徒の指導者は失格である²⁵⁾と述べ、ガンディーとの対立は決定的となった。

5 アンベードカルと仏教

仏教への改宗

すでに述べたように、アンベードカルは代わりの宗教を決めないまま 1935 年に改宗予定を宣言した。その後 1952 年頃になってようやく改宗する決意を表明する。しかしこの時もまだ、改宗先をキリスト教、イスラム教、シク教、仏教の間で悩んでいたようである。²⁶⁾

仏教を選択した理由

1935 年の改宗宣言の段階では、改宗の意思表示が政治的動機によるものか、宗教的動機によるものが判然としない。アンベードカルが最終的に仏教を選択した理由については、主に以下のような可能性が考えられる。

(1) 仏教のもつ自由・平等・友愛の精神

仏教は不可触民制を生み出したバラモン主義、ヒンドゥー教、カースト制と闘ってきた宗教であり、自由と平等と友愛 (liberty, equality, fraternity) の精神に基づく宗教である。これは、フランス革命時のスローガンと同じものであるが、アンベードカル自身は「自分の社会哲学は自由・平等・友愛であるが、これはフランス革命から学んだものではなく、わが師ブッダから学んだものである²⁷⁾」と述べている。

(2) 仏教の合理性

仏教は、道徳 (morality) を本質とする宗教であり²⁸⁾、現代科学のいかなる批判にも耐えうる合理性をもっている。仏教に対するこのような科学的・合理的解釈は、アンベードカル自身が、高く評価したラクシュミ・ナラスによる著書『仏教の要諦 (The essence of Buddhism)』から強い影響を受けた結果とも考えられる。

(3) インド文化・伝統宗教としての仏教

仏教はインドで生まれ、過去のインドで最も栄えた宗教であり、仏教への改宗がインド文化の伝統を損なうことはない。

(4) 世界宗教としての仏教

仏教は世界宗教としてインド国外においても高い評価を受けており、ヒンドゥー教としても仏教の

国際的評価は無視できない。また改宗により国外の仏教徒との連帯が高まれば、彼らからの精神的・物質的な援助も期待できる。

(5) マルクス主義に対抗しうる宗教としての仏教

アンベードカルは、インド、特に不可触民を含む下層民衆の間において共産主義勢力が拡大することを予測した。彼はマルクスと同様、今までのインドでは神・宗教の名の下偽善・差別・搾取がまかり通ってきたことを認めている。しかし、人々の心に宗教が必要であることには変わりはなくアンベードカルは宗教をアヘンと見なすマルクス主義を受け入れることができなかった。一方、マルクスの科学的社会主義に対して、非合理・非科学的なヒンドゥー教では到底太刀打ち出ない、マルクス主義²⁹⁾に対抗できる宗教は仏教のみであると考えたのである。³⁰⁾

その他、アンベードカルは、仏教伝道のために必要な三つの段階を示した。それは、①仏教の新しい聖典を作ること、②サンガ（僧団）の組織・意図・目標を改革すること、③世界的な仏教ミッションを設立することである。³¹⁾ ①の新しい聖典については、アンベードカルが自身の手によって実現させた。

『ブッダとそのダンマ』

アンベードカルは、1956年の逝去直前に『ブッダとそのダンマ』(*Buddha and his dhamma*)を書き上げた。内容の構成は、ブッダの教えとその解説を中心部におき、その前後にブッダの生涯・逸話を配するという形となっている³²⁾。仏典からの引用が全体の半分以上を占めており、引用箇所の典拠は一部を除き示されていないが、そのほとんどはパーリ語經典から引用されたものである。この本は、後世インド仏教徒たちの聖典となり、アンベードカルは現在もインド仏教徒から菩薩として崇拝されている。

ブッダの〈ダンマ〉とは？

アンベードカルにとって、〈ダンマ (dhamma=dharma)〉とは個人的なものではなく、社会的 (social) なものであった。〈ダンマ〉とは公正なものであり、人と人との正しい関係³³⁾を意味する。〈ダンマ〉は道徳 (morality) と言い換えることもできる。仏教においては、他宗教における「神」の位置に道徳が置かれている³⁴⁾のである。〈ダンマ〉は智慧 (prajñā, understanding) と慈悲 (karuṇā, love) から成り、智慧と慈悲の混成物がブッダの〈ダンマ〉である³⁵⁾。また、「清らかに生きること」、「人生の完成に達すること」、「ニルヴァーナ³⁶⁾ (涅槃) に生きること」、「渴望を捨てること」、「あらゆる事象は無常であると確信すること」、「カンマ (kamma, 業／行為) は道徳的秩序の媒介者であると確信すること」も〈ダンマ〉である³⁷⁾とされる。

ヒンドゥー教のいう「カルマン (karman³⁸⁾, 業／行為)」に対しても、アンベードカルは批判的な立

場をとった。ヒンドゥー教あるいはその母胎であるバラモン教では永続する靈魂の存在を認め、その靈魂が前生の業の影響を受け輪廻を繰り返すと考えた。その意味でヒンドゥー教の業説は、宿命論的傾向をもつ。これは、下層民・貧困民の悲惨な生活に対する責任を、社会や国家ではなく本人のカルマンに転嫁させようとする意図から案出されたものとも見なしうる。ヒンドゥー教の教義によると、肉体は親から受けるものの、魂（アートマン）は外来物で子の境遇は前生の業によって定まるとするが、仏教では、子は両親より精子・卵子の結合による細胞（肉体）と種々の性質を受け継ぐと考える。これは科学でいうところの「遺伝」と一致する。³⁹⁾ アンベードカルは、業説についても現代科学とも矛盾しない仏教の合理性を主張したのである。

アンベードカルの仏教理解の特徴

アンベードカルの仏教理解の特徴は、ブッダの〈ダンマ〉を社会改革運動の理論的基礎とし、不可触民解放のためのイデオロギーとした点である。その意味で、彼の仏教は哲学的・学究的なものというよりは、社会的で現実性に則したものであった。例えば、「苦」を現実的な経済的・物質的苦とし、「ニルヴァーナ（涅槃）」をこの世の幸福と考えた。このような新しい仏教解釈は、伝統を無視し文献的な裏付けのない主観的・恣意的なものと批判されることもあるようだが、時代的・社会的要請によって生み出された仏教の現代的展開と見ることも可能である。⁴⁰⁾ また、アンベードカルの仏教は、社会的で未来志向である一方で、ブッダの言葉に依拠するという点では原点回帰の方向性をもつ。そのため、彼の仏教を小乗（上座部）仏教・大乘仏教をはじめとする既成の宗派に分類することは困難である。

ラクシュミ・ナラスの影響

アンベードカルの仏教理解に多大な影響を与えたのは、1907年に出版されたラクシュミ・ナラスによる著書『仏教の要諦（*The essence of Buddhism*）』である⁴¹⁾。ナラスは、マドラス・クリスチャン・カレッジの物理学科を卒業後、1897年に物理学・化学担当の助教授となった。その後、マドラスのパッチャイアッパズ・カレッジに移り要職に就いたといわれるが、彼の経歴についての詳細は不明である。彼は大学での教育と研究に従事する傍ら仏教を学び、仏教の教えを伝える集会を開いたり、雑誌上で仏教思想について論じるなどした。『仏教の要諦』は雑誌へ投稿した論文を一冊の本にまとめたものである。

彼は不可触民出身ではなかったものの、下位カースト出身であったようである。仏教改宗後は、カースト制とそれに伴う因習（不可触民に対する差別、幼児婚、寡婦の再婚等）の問題に取り組むようになった。1920年にバンガロールで開かれた南インド仏教徒大会には、議長として出席し当時の植民地政府に対し被抑圧階級および仏教徒の社会的地位向上を訴えた。⁴²⁾

それでは、ナラスの仏教理解はいかなるものだったのであろうか。『仏教の要諦』は、「歴史的ブッダ」「仏教の合理性」「仏教の道德説」「仏教とカースト」「仏教における女性」「四聖諦」「仏教と苦行主義」「仏教と厭世主義」「八正道」「世界の謎」「人格」「死および死後」「最高の善」という章で構成されている。ナラスは同書第二版の序文において、「仏教徒にとって重大な問題は、その人が大乘仏教徒か小乗仏教徒かということではなく、仏教が、古代から借用した理想によってではなく、人々を覚醒させる近代科学の精神によって息吹を与えられる近代文明と融和しうるかかどうかである⁴³⁾」と述べ、仏教と近代合理精神の両立・融和の可能性を模索している。山崎 [1994] によると、ナラスの主張の要点は以下の通りである。

- (1) 人間としてのブッダ：キリスト、ムハンマドとは異なり、ブッダは一人の人間として行動し教えを説いた。
- (2) 仏教の合理性：ブッダは合理的でないものや不可解なものを拒み、理性と経験にもとづいて教えを説いた。仏教は近現代の科学的合理精神と矛盾しない。
- (3) 仏教の利他思想と慈悲の精神：仏教は利他思想に立脚し、あらゆる生き物に対する慈悲の精神を説く。
- (4) 道德の重視：仏教は十善⁴⁴⁾等にも見られるように道德を基礎とする宗教である。
- (5) 人間の平等：仏教は人間の平等を説き、カースト的排他主義、女性差別を批判した。
- (6) 仏教の中道主義：ブッダは苦行主義と快楽主義の両極端を否定し、中道主義を採った。
- (7) 厭世主義の否定：ブッダは確かに人生における苦の存在を認めるが、仏教が厭世主義の宗教であるというわけではない。仏教徒が追求すべきものは単なる生存ではなく、煩惱を離れた「涅槃」という心の平安である。
- (8) 仏教の人間・靈魂観：永遠な存在としての靈魂は存在しない。人間の生命や意識は五蘊の結合によって生まれる。
- (9) ヒンドゥー教的宿命論（輪廻・業）の否定：バラモン教では死後も永続し実在する靈魂（アートマン）が輪廻し、今生での境遇は前世の業によって決定されると主張するが、仏教はそのような宿命論をとらない。仏教は、この世の全ての現象は因果関係の集積・連続であり、人間の業＝行為も例外ではないと説く。また、善い行い・悪い行いの結果としての業のみならず、自己修養・自己制御による人間の完成の可能性にも重きを置いている。⁴⁵⁾
- (10) 涅槃について：仏教の説く涅槃とはバラモン教の主張する梵我一如でもあらゆる活動が停止することでもない。それは煩惱の炎が消えた平穏で清浄な状態、すなわち法身（dharmakāya）の状態である。⁴⁶⁾

山崎氏も指摘している通り、ナラスの仏教理解とアンベードカルのそれとの間には多くの類似点・共通点が見られる。アンベードカルは、仏教への改宗以後、余生を仏教の伝道活動に捧げる意思を表明

しながらも、志半ばにして世を去った。そのため、彼の仏教理解がいかなるものだったかについては未だベールに包まれた部分が多い。ナラスのこの著作は、アンベードカルの仏教のルーツを探る上でも重要な資料である。

仏教入信の誓い

アンベードカルは1956年10月14日の改宗式に先立って、仏教への改宗・入信の際に唱和するためのマラティー語による誓いの言葉を定めた。それは以下の22項目である。

- [1] 私はブラフマー、ヴィシュヌ、マヘーシュ（＝シヴァ）を神とは認めないし、また崇拜もしない。
- [2] 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。
- [3] 私はガウリーやガナパティのようなヒンドゥー＝パンテオンの男性神・女性神のいずれをも神とは認めないし、崇拜もしない。
- [4] 私は神の化身の理論を信じない。
- [5] 私はブッダが神の化身であること、すなわち彼がヴィシュヌの化身であることを信じない。逆にわたしは、それが偽りの宣伝であると考えている。
- [6] 私は祖霊祭（シュラッター）を行わないし、祭餅（ピンダ）を供えることもしない。
- [7] 私はブッダのダンマの戒律に逆らうようないかなる慣行にも従わない。
- [8] 私はいかなる儀式や祭式も、バラモンの手によって執り行わせることをしない。
- [9] 私はすべての人は平等であると信じる。
- [10] 私は平等権を確立するために努める。
- [11] 私はブッダによって説かれた八正道⁴⁷⁾に従う。
- [12] 私はブッダによって説かれた仏教教団の10の徳目⁴⁸⁾を守る。
- [13] 私は全生類を慈しみ守る。
- [14] 私は盗みを働かない。
- [15] 私は嘘をつかない。
- [16] 私は不貞⁴⁹⁾を働かない。
- [17] 私は酒を飲まない。
- [18] 私はブッダのダルマの三原理である知識、戒律、慈悲を私の人生の導きの光とする。
- [19] 私は、人類の繁栄に弊害をもたらし、人を差別し、私を劣った者として扱う、元の宗教であるヒンドゥー教を捨て、ブッダのダルマを受け入れる。
- [20] 私は仏教こそが正しい教え（saddhamma）であると確信する。
- [21] 私は新たに生まれ変わったことを確信する。
- [22] 私はこれからブッダによって説かれた戒めや教理に従って行動することを誓う。⁵⁰⁾

上記の誓いの言葉のうち、[1]から[8]および[19]はバラモン教あるいはヒンドゥー教との決別を

表明するもので、[9]と[10]は仏教の平等主義の宣言、また[11]と[12]は八正道や10の徳目など実践面を規定するものとなっている。[13]から[17]はいわゆる〈五戒〉である。[18]から[22]は、ブッダのダルマを人生の指針とし正しい教えであると確信すること、また仏教への改宗によって生まれ変わり、新たな人生を歩み始めることを宣誓する、という内容となっている。

この22の誓いは現在も、毎年9月あるいは10月にナグプール市内のディクシャー・ブーミ（改宗広場）で行われる大改宗式において新たに仏教徒に改宗する人々によって唱えられている。仏教への改宗による恩恵は人によって様々であるが、改宗が必ずしも経済・社会面での劇的な向上をもたらすとは限らず、個人レベルではむしろ「仏教徒になること」による精神面での変化——「不可触民」・「劣った生まれ」・「マハール」などといった過去のレッテルからの脱却、「仏教徒」という新しいアイデンティティの獲得、自尊心の回復、高い自己評価と他者を尊重する心、上位カーストの人々との平等意識の自覚など——が顕著であるという。⁵¹⁾

ナグプールという〈地域〉の意味するところ

すでに述べた通り、アンベードカルが改宗宣言を行ったのはナグプールという地においてである。ナグプールは、デカン高原の真ん中に位置し、マハーラーシュトラ州ではムンバイに次ぐ大都市である。アンベードカルは大改宗式の翌日、改宗式会場で民衆を前にナグプールを選定した理由について以下のように述べている。

多くの人々が抱えている疑問の第一は、なぜ会場がナグプールになったのかということでしょう。……インドにおける仏教の歴史を学んだことがある者ならば、仏教の宣教の初期に働いた人々がナーガ族であったことを知っているでしょう。ナーガ族は非アーリヤ人であり、アーリヤ人とナーガ族とは激しく敵対していました。アーリヤ人と非アーリヤ人との間に、数多くの戦いがありました。アーリヤ人はナーガ族の絶滅を望みました。プラーナ文献には、このことに関連した伝説が多く見出されます。アーリヤ人はナーガ族を焼き殺しました。聖仙アガスティヤが一人のナーガを救いました。そして、私たちはそのナーガの子孫だと考えられています。……そして、彼らのうちの大多数がナグプールに住んでいました。この市の中を、ナーガ川という名の川が流れていました。ナーガ族はこの川の河岸に住んでいたようです。これが、この偉大な機会にナグプールを選んだ主な理由であって、他の理由はありません。この地が改宗式のために選ばれたことについて、どのような誤解があってはなりません。⁵²⁾

アンベードカルはこれまで不可触民制や仏教の起源を人種や民族の違いに求めることはなかったが、改宗の時点では、自分たちの祖先がアーリヤ人に対抗した先住民ナーガ（＝龍）族であったことを強

調している。

なお、ナグプールでは、改宗式以前にもアンベードカルの指導下にしばしば不可触民の大会が開かれており、ムンバイと並ぶ彼の活動の中心地であった。また、アンベードカルの出身カーストでもある「マハール」の人口密度が最も高い地域の中心都市でもあった。マハールの民間伝承によると、彼らの最初の王は「ナーガ」と呼ばれ、その子孫のナーガ王統は、ナグプール（= Nāga-pura = 龍の街）を都としてマハーラーシュトラ地方に君臨していたという。⁵³⁾ アンベードカルにとって、ナグプールという土地から仏教再生の新しい動きが起こったことは半ば必然的なことだったのである。

6 インド仏教復興運動の現況（ナグプール現地調査報告⁵⁴⁾）

日本人帰化僧・佐々井秀嶺師

アンベードカルの遺志を受け継ぎ、現在1億人とも1億5千万人ともいわれるインド仏教徒たちの指導的立場にあるのが、日本人僧の佐々井秀嶺師である。彼はインドの民衆から「バンテージー⁵⁵⁾」と親しげに呼びかけられ、敬愛される存在である。人々が、佐々井師に近づき足元に額づいて敬意を表する様子は在世当時のブッダの姿を彷彿とさせる。本章では、ナグプールでの現地調査で得られた成果を元に、佐々井秀嶺師のインドでの活動と仏教復興運動の現況について報告したい。

佐々井師の波乱万丈の半生については、山際素男氏による『破天』に詳しいため、ここではその詳細には立ち入らないが、以下に本論の内容に関連する主な経歴を紹介しておきたい。佐々井師は、1935年、岡山県新見市に生まれた。1960年（25歳）真言宗智山派本山の高尾山薬王院において、山本秀順貫主より得度を受け、1965年（30歳）、山本貫主の勧めでタイに留学する。2年後、タイからインドへと渡り、ラージギルにある日本山妙法寺で修行する。その傍らラトナギリの大宝塔建築にも従事する。1968年（33歳）、帰国直前の深夜に体験した神秘的な出来事⁵⁶⁾を機にナグプールに移る。これは、アンベードカルが亡くなってから約12年後のことである。アンベードカルと佐々井師の間には直接的な親交はなく、佐々井師はナグプールを訪れて初めてアンベードカルの存在を知ったという。同師は、ナグプールにおいてすでに求心力を失っていたインド仏教を立て直すべく布教活動を開始する。1984年（49歳）、国内の不安定な政情の影響もあって国外退去命令が出されるが、佐々井擁護の市民運動が起こり、1988年（53歳）にはインド国籍の取得が実現し、同時にラジブ・ガンディー元首相より「アーリヤ・ナーガールジュナ」というインド名を授かる。1992年（57歳）、ブッダガヤーのマハーボーディ寺院の奪還運動を開始する。数千人の仏教徒と敢行した5,000キロの一大行進により全インドの注目を集めた。1994年（59歳）、マザーテレサ、ダライ・ラマ14世、ネルソン・マンデラ、故アラファト議長ら歴代ノーベル平和賞受賞者も授与したアンベードカル国際賞を受賞する。2003年（68歳）には、国家少数宗教委員会（National Commission for Minorities, 通称マイノリティ・コミッション⁵⁷⁾）の仏教徒代表に選出される。2006年（71歳）、アンベードカル没後50周年の「黄

金大祭」の導師を務め、7,000 人の僧侶を得度させた。2009 年（74 歳）、「インド人僧」として 44 年ぶりの一時帰国を果たす。

佐々井師にとっての「仏教」

佐々井師にとっての「仏教」とはいかなるものであるのか。以下に、現地での佐々井師へのインタビュー、および各種メディアに掲載されたインタビュー記事を元に構成した佐々井師の思想の一端を紹介したい。

(1) 「闘う仏教」

アンベードカル以来の「仏教による社会変革」の精神を受け継ぎ、佐々井師もダリット民衆の解放に尽力した。仏教というと平穏で物静かなイメージが付き物であるが、佐々井師にとっての仏教とは、カーストに起因する社会の不正や差別に立ち向かい、社会の平和を目指して「闘う仏教」であり、民衆の苦悩に寄り添いその声を聞き届ける「社会参画仏教（Engaged Buddhism）」である。山本宗輔氏によるインタビュー記事によると、佐々井師の「闘う仏教」とは、「人を殺すことではない。仏法の法を武器として、社会を救うことだ。団結して示威行動し、デモ行進し、座り込むことだ。決して瞑目する生活ではダメだ⁵⁸⁾」というものであり、その闘う姿勢は、社会の不正に異を唱えつつもあくまで武力行使は行わず平和的形態⁵⁹⁾を取っていることがわかる。

(2) 「行動する仏教」

佐々井師は、民衆のため、また仏教復興・伝道のために「行動すること」こそが僧侶としての本分であると述べる。『男一代菩薩道』所収の小林三旅氏によるインタビューでは、「私は普通の坊さんのように、謙虚に、慎ましく、礼儀正しく、朝晩のお勤めもきちんとして、そういうことはできないんです。そういう坊さんになったら、杵が小さくなってくる。本来、われわれ坊さんのお勤めというのは行動なんですから⁶⁰⁾」と述べている。

(3) 「利他一利（利他一義⁶¹⁾）」

これは佐々井師が、「自利利他円満⁶²⁾」という大乘仏教の代表思想を踏まえ、アンベードカルと自身の立場を指して述べた言葉である。五木寛之氏との対談において佐々井師は、「アンベードカル博士や私の仏教は、利他一利ですよ。大乘仏教では、自利利他円満といいますが、われわれはいくらつくしても、返ってくるものは何もありませんから⁶³⁾」と語っている。五木氏は、佐々井師の立場を「佐々井師の生きかたは、さらにそれ（＝自利利他円満）を推しすすめ、自らのいのちは捨てても他者のいのちを救う、何も見返りは求めない、つまり自利を捨てた一利のみ、ということになる⁶⁴⁾」と解説している。

(4) 「無私の境地」

『男一代菩薩道』における「彼ら（＝インド人）と一つになるということです。そのためには、『私』

をぐーんと下げていかなければならない。現代の日本人感覚を捨ててですね、思いきりインド人と肩を並べてゆくことで生きてゆく⁶⁵⁾」という言葉や、『破天』に見られる「よし、決めた。金もいらぬ、名もいらぬ、命もいらぬ⁶⁶⁾」という言葉に代表されるように、佐々井師は、民衆の中に分け入り「無私」の姿勢で彼らの苦悩や痛みに向き合おうとする。⁶⁷⁾ 佐々井師にとっては、「無私」の生き方がそのまま「悟り」へと通じる求道の道なのかもしれない。

(5) 「極大乘」

佐々井師は、アンバーダカルおよび自らの思想的立場を、小乗でも大乘でもなくそれらを越えた究極の仏教、すなわち「極大乘」あるいは「超大乘」と呼んでいる。仏教は一つであるという信念から日本の宗派仏教にも批判的である同師は、小乗仏教（上座部仏教）と大乘仏教という区分にも疑問を呈する。自らの利益を捨て徹底的に他者のために尽くそうとする姿勢は既存の大乘仏教を超えたところにあると考えるのである。

(6) 「聖音オーン」

佐々井師の宗教観は、仏教を一つと見なすことにとどまらない。中外日報におけるインタビュー記事において、「……そこで森羅万象を包む『オーン（聖音）』の思想が仏教の本質であると直観しました。今のインドには厳しい宗教的対立がありますから、一切の宗派を超え、仏教だけでなくすべての宗教を『オーン』の一音に込めて、友愛的な世界のためにお互いに手を取り合っていこうという宗教をこれから展開していきたいと思っています⁶⁸⁾」と語っている通り、佐々井師の目指す宗教とは、仏教内部の宗派間対立のみならず、イスラム教・キリスト教・ヒンドゥー教・仏教といった異なった宗教間の対立をも乗り越えていくようなより普遍的でより高次の「友愛の宗教」なのである。⁶⁹⁾

インドーラ・ブッダ・ビハール

佐々井師が建設に携わった寺院はインド全体で250以上を数え、ナグプールだけでも約80あるという。そのうち普段佐々井師が居住し、活動の拠点となっている寺院が、ナグプール市近郊のインドーラ地区にある「インドーラ・ブッダ・ビハール（インドーラ寺）」である。同寺院では、毎朝夕それぞれ6時から1階本堂において勤行が行われている。ブッダに対する敬礼文、三帰依、五戒の唱和の後、パーリ経典⁷⁰⁾が順次読誦される。インドーラ寺には5-6名の出家僧が常駐しており、彼らは一段高くなった内陣に着席し導師を務める。また、在家信者の代表がマイクを通して読経し、他の参拝者がそれに合わせて唱和する。そして勤行の最後には、「南無妙法蓮華経」と「オーン・マニ・ペメ・フーム⁷¹⁾」が唱えられる。本堂における礼拝対象は、ブッダの立像である⁷²⁾。参拝者の顔ぶれを見ると、女性信者の姿が目立つ。なお、ナグプール市内の仏教寺院には、女性僧が運営を取り仕切る寺院も存在するようである。インドはカースト制と同様、女性蔑視の傾向が強い社会であるため、インド仏教における女性の躍進は、今後も注目に値する。また本堂は、朝夕の勤行時以外周辺に住む信

者たちに開放されており、民衆が集まり語らう憩いの場ともなっている。地下には若者たちがインターネットを利用できる場も設けられている。

マハーボーディ寺院返還運動

マハーボーディ寺院とは、ブッダがその下で悟りを開いたとされる「菩提樹」と悟りの直前まで瞑想を行っていたとされる「金剛法座」のある場所の傍らに、アショーカ王の時代（紀元前3世紀）に建てられた寺院であり、以来この地は仏教の一大聖地とされてきた。しかし、このマハーボーディ寺院は現在に至るまで仏教徒ではなくヒンドゥー教徒の管理下にある。

事の発端は1949年に遡る。ビハール州議会はインド独立後、「Bodh Gaya Temple Act, 1949」という法令を制定し、ヒンドゥー教徒4名・仏教徒4名の計8名で構成される管理委員会に寺院の管理・運営権を与えた。さらにこの管理委員会の委員長にはガヤー地区の地方行政長官が就任し、もしその長官がヒンドゥー教徒でない場合は、ヒンドゥー教徒の委員長を立てなければならないとした。これは、9人の委員のうち5名がヒンドゥー教徒であることを意味し、実質的にマハーボーディ寺院の管理権はヒンドゥー教徒側にあるということになる。

一方、1950年に施行されたインド共和国憲法第25・26条では宗教および宗教活動の自由が保障されると共に、当該宗教に関連する事柄・所有物の管理権・運営権が認められている。さらに第13条では、憲法施行前に発布された法律も、それらが憲法と矛盾する限り無効となるとされている。佐々井師は、本来仏教徒が聖地として護持すべきマハーボーディ寺院が事実上ヒンドゥー教徒の手によって管理・運営されている現状に疑問を感じ、マハーボーディ寺院返還運動の総指揮を引き受けた。

このマハーボーディ寺院返還運動は、古くは、仏教復興のために「大菩提協会（Mahābodhi Society）」を立ち上げたことでも知られるスリランカ僧アナガーリカ・ダンマパーラによって1900年代初頭に行われたとのことだが、当時は結局返還には至らなかった。ヒンドゥー教側は、ブッダはヴィシュヌの化身のうちの一人であるから、仏教もヒンドゥー教の一部でありマハーボーディ寺院がヒンドゥー教のものであることに問題はないと主張し、両者の意見は平行線をたどる。

佐々井師による返還運動は、1992年9月に始まる。この時佐々井師はナグプールの仏教徒を引き連れ、ムンバイからブッダガヤーまで約5,000キロの大打進を敢行した。1992年12月の第二次返還運動では、デリーの大統領官邸前に500人の僧侶を中心に仏教徒が座り込み市中を行進した。1993年5月（第三次）には、数万人の仏教徒でマハーボーディ寺院を取り巻き座り込みを行った。その後、第四・六次と続き、1995年4月（第七次）には、仏教徒50万人を動員しマハーボーディ寺院近くおよびパटना市議会会堂脇で座り込みを決行し、最終的に州政府、中央政府からマハーボーディ寺院管理委員会がインド仏教徒を主軸に構成されることが発表された。⁷³⁾

返還運動は、その後も第八次（1995年11月）、第九次（1996年11月）、第十次（1997年2月）と

続く。2003年に佐々井師が国家少数民族委員会（National Commission for Minorities）の委員に就任してからは、大規模な返還運動は少なくなるが、同師は同委員会委員任期中も中央政府に対する返還の訴えを続け、「あと五年間で道を開く自信ができました⁷⁴⁾」と返還実現へ向けての抱負を語っている。このマハーボーディ寺院返還運動は、運動自体が散り散りになったインド仏教徒同士の団結を促し、仏教徒の存在感をインド社会全体にアピールする機会となっている点も見逃せない。

その他、佐々井師は、マハーラーシュトラ州ナグプール近郊にあるマンセル遺跡（紀元400年頃）とチャイティシユガル州にあるシルプール遺跡（紀元600年頃）という二つの仏教遺跡の発掘も手掛けている。近年の研究で、両者はナーランダー僧院跡を凌ぐインド国内最大規模の仏教遺跡であることが明らかになってきた。特にマンセル遺跡は、王宮と僧院とが隣接した特殊な構造の建造物であり、アジャンター石窟を造営したとされるヴァーカータカ王朝（3世紀後半－6世紀中頃）との関連も判明しつつある。近年世界の考古学者やインド美術研究者たちの注目を集めており、今後さらなる調査・研究の報告が俟たれるところである。

インド仏教の今後

2001年の国勢調査によると、インドの全人口に対する仏教徒の割合は0.8%、つまり実数としては約800－900万人と発表されている。しかしながら、山際氏および佐々井師は、インド仏教徒の実数は1億5千万に及ぶのではないかと推定する。仏教徒の人口が過少申告されている原因の一つとして考えられるのは、「指定カースト」に与えられる各種の優遇措置や留保制度を獲得するため、実際には仏教徒でありながら公的にはヒンドゥー教徒を名乗る「隠れ仏教徒」つまり潜在的な仏教徒が少なからず存在することである⁷⁵⁾。現在では新たに「仏教徒保護法」が定められ、仏教に改宗した後でも保護が受けられるよう法的整備が進んでいるようである。もう一つの原因として考えられるのは、調査の遂行方法とその範囲に関する問題である。例えば、ある地区に住む旧不可触民たちが仏教に集団改宗したにも関わらず、旧不可触民の居住区は立ち入りが避けられる傾向にあるため、調査が正確に行われず、結果的に仏教徒の数が正確に報告されないケースもあるという。次の国勢調査は2011年に行われる予定であるが、佐々井師は、次回の調査に向けて、中央政府に「隠れ仏教徒」の問題や調査官の問題などの改善を要求する所存であるという。

佐々井師は50年後のインドに希望を寄せる。同師はアンベードカルと同様、仏教徒となった人々に向けて常に教育を受けることの意義と重要性を説いており、現在すでに仏教徒の就学率はキリスト教徒に次いで第二位であるという。さらに、高等教育を受けた仏教徒の若者たちがインド社会において活躍する時代が到来すれば、旧不可触民の人々の経済的躍進や社会的地位の向上も見込まれる。インド仏教が本当の意味で復活するのはその時であろうと同師は語る。一方、今後の課題を挙げるとすれば、教団組織・教義・宗教儀礼の整備、出家僧の育成と生活の保障、海外の仏教徒との交流および

連携の強化、また国内の仏教徒との親善関係および協力関係の創出および推進、海外への積極的な情報発信等が考えられるであろう。

7 結 び

アンベードカルが生涯にわたって推進した社会改革運動は、第一段階としてマハールという1カースト（部族）から不可触民全体の動きへ、第二段階として不可触民からシュードラを含む下層カースト民全体の動きへと展開していくことを志向していた。そして彼の究極的理想とは、この運動が自由で平等な社会の実現を願う全インド的運動へと発展していくことであったにちがいない。アンベードカルは晩年、カーストによる社会差別の根源はヒンドゥー教思想にあり、ヒンドゥー教徒である限り改革は望めないという結論に至り、ヒンドゥー教を捨て自ら仏教へと改宗した。彼は自身の社会哲学「自由・平等・友愛」の精神をブッダの教えの中に見出し、結果的に彼にとっての仏教は、社会改革運動の理論的基礎、不可触民解放のためのイデオロギーとなった。しかしながら、ヒンドゥー・カースト間、あるいは不可触民カースト間にすに残る差別の壁は予想以上に厚く、存命中にその理想を実現することはできなかった。

アンベードカルが志半ばにして世を去った後、その遺志を受け継いだのが日本人僧・佐々井秀嶺師であった。同師もまた、旧不可触民の解放とインド仏教の復興を生涯の使命とし、ナグプールを拠点に様々な活動を行ってきた。アンベードカル亡き後、求心力を失った仏教復興運動は、社会（カースト／マハール）・政治（留保・優遇制度／選挙）・宗教（ヒンドゥー教／仏教）という三重の構造に縛られ発展が困難な状況にあった。⁷⁶⁾ しかし、現在も進行中の佐々井師の先導する一連の仏教復興運動は、下層民衆を仏教徒として目覚めさせ、ヒンドゥー教およびカーストの壁をも打ち破る底知れないエネルギーを秘めている。ナグプールという〈地域〉に端を発するインド仏教の再生は、古来のカースト制を打破し、インド社会全体あるいはインドという〈国家〉のあり方を根本から問い直す運動でもあるのである。

注

- 1) 『スッタ・ニパータ』136 (*Suttanipāṭa*, P.T.S., London 1913, p. 23, l. 15-17): na jaccā vasalo hoti, na jaccā hoti brāhmaṇo, kammanā vasalo hoti, kammanā hoti brāhmaṇo. 中村 [1984: 35]、植木 [2004: 45] も参照のこと。
- 2) 『サンユッタ・ニカーヤ』(*Samyuttanikāya*, P.T.S. vol. I, London 1884, 166, 7-11):
 bahum pi palapaṃ jappaṃ / na jaccā hoti brāhmaṇo / anto kasambhu-saṃkiliṭṭho / kuhanam upanissito //
 khattiyo brāhmaṇo vesso / suddo caṇḍālapukkuso / āradhaviṇṇo pahitatto / niccaṃ dāḥaparakkamo /
 pappoti paramaṃ suddhiṃ / evaṃ jānāhi brāhmaṇā ti // 植木 [2004: 46] も参照のこと。
- 3) 平川 [1979: 25-29] 参照。
- 4) 仏教は人間の平等を主張し、カースト制には一貫して反対の立場をとっていたため、常にヒンドゥー・カー

スト社会との軋轢が生まれた。

- 5) 仏教は、密教を媒介としてヒンドゥー教と同化する傾向にあった。
- 6) 仏教僧たちが、王侯貴族や商人などの庇護のもと寺院内に居住するようになり、一般民衆に対する直接的な働きかけが少なくなった。
- 7) 以上のようなインド仏教衰亡説について、保坂 [2003: 48-65] において詳細な検証がなされている。
- 8) マウルヤ朝第三代王で、在位は BC 268-232 頃。アショーカ王は、最初暴君であったが、カリンガ国征服の際、多数の犠牲者を出す戦争の悲惨さと無益さを痛感し、「暴力による統治ではなく、法（ダルマ）による統治」を始めた。仏教に改宗したのもこの頃である。アショーカ王は、インド全土に八万四千にものぼる仏塔を建立したという伝説が残っている程自身も熱心な仏教徒であったとされる。
- 9) 保坂 [2003: 202] 参照。
- 10) 「ネオ・ブディズム」という呼称について。アンベードカルの教えに賛同し仏教へ改宗した人々は、一般に「ブディスト」と自称する。「ネオ・ブディスト」という呼称は、「旧不可触民」、「ダリット」、「指定カースト」等を言い換えただけの蔑称ともとられかねず、新たな差別を生む可能性があるからである。そのため本稿でも、「新仏教徒」、「新仏教運動」という言い方は避け、「インド仏教徒」、「現代インド仏教徒」、「仏教復興（再興）運動」、「仏教改宗運動」等の呼称を用いることとする。
- 11) インド共和国憲法・第 17 条:『『不可触民制』は、廃止され、いかなる形式におけるその慣行も禁止される。『不可触民制』より生ずる無資格を強制することは、法律により処罰する犯罪となる。』（山崎 [1979: 248]）
- 12) 山崎 [1979: 223-224] 参照。
- 13) 山崎 [1979: 222-223] 参照。
- 14) 「マハール・カースト」とは、村落の周辺部に居住区を与えられそこに住んできた部族を指し、デカン高原西部に古くから住んでいた種族の一つとも考えられている。主要言語はマラティー語であり、人口はマハーラーシュトラ州の約 9% を占める。伝統的に、村の見張り番、村の清掃、会堂や壁の修繕、死んだ家畜の村外への後片付け、牛の皮はぎ、結婚式の雑役等の仕事に従事していた。マハール・カーストは、元々敬虔なヒンドゥー教徒であったが、ヒンドゥー教寺院への立ち入りを拒否され、貯水池、井戸の使用を禁止されていた。ヒンドゥー教徒としての通過儀式等は、マハール出身の司祭者が担当したとされる。
マハール・カーストに対する顕著な差別の例として、18 世紀マラータ王国時代、目印のために黒糸を首か腕に巻くこと、腰に箒をつるして歩き足跡を掃き消すこと、痰壺を首にかけること等を命じられたという事例や、長くなった不可触民の影が上位カーストの者を穢す恐れがあるという理由で午後 3 時から午前 9 時半まで彼らのプーナ市内入りが禁止された等の事例が報告されている。（山崎 [1979: 3-6] 参照）
- 15) 原題は、“*Annihilation of Caste, with a Reply to Mahatma Gandhi and Caste in India*”。
- 16) 山崎・吉村 [1994: 133-134] 参照。
- 17) 山崎 [1979: 99] 参照。
- 18) 山崎 [1979: 100-101] 参照。
- 19) 山崎 [1979: 101] 参照。
- 20) 山崎 [1979: 102] 参照。
- 21) 山崎 [1979: 101-102] 参照。
- 22) 山崎・吉村 [1994: 141-143] 参照。
- 23) 山崎・吉村 [1994: 148] 参照。

- 24) 山崎 [1979: 97]、山崎・吉村 [1994: 74-83] 参照。
- 25) 山崎 [1979: 103-105] 参照。
- 26) 仏教に対しては少年期に読んだ『ブッダの生涯』などから親近感は抱いていたといわれる。
- 27) Jaffrelot [2005: 133] 参照。
- 28) Ambedkar [2003: 323]: “Morality is the essence of Dhamma. Without it there is no Dhamma.”
- 29) アンベードカルは、マルクス主義と仏教とを政治的・経済的・社会的な観点から比較するという興味深い試みを行っている。アンベードカルの理解は以下の通りである。「ブッダとカール・マルクスの目標は結局同じものである。マルクスは私有財産が搾取や苦悩や人間の奴隷化を招き、人間の苦しみの原因だといった。ブッダもまた苦悩の根絶を希った。…（中略）…しかし、仏教とコミュニズム（共産主義）の大きな違いはその目標に達する手段である。コミュニズムは暴力によってそれを一挙に覆そうとするが、仏教は非暴力によって、長い時間はかかるが一番確かな方法で到達しようとする。世界は人間の心の改革が行われない限り真に変革されえない。更に仏教的システムは民主主義であり、現在のコミュニズムは一党独裁の専制主義である。仏教的方法こそ最も安全で健全な道である。」（山際 [1995: 285] より表記を一部変更して引用、山崎 [1979: 155-158] も参照のこと）
- 30) 山崎 [1979: 154-155] 参照。
- 31) 山崎 [1979: 138-140]、山崎・吉村 [1994: 219-223] 参照。
- 32) 『ブッダとそのダンマ』の全体の構成は以下の通りである。
- Book I: Siddharth Gautama — How a Bodhisatta became the Buddha, Book II: Campaign of Conversion, Book III: What the Buddha Taught, Book IV: Religion and Dhamma, Book V: The Sangh, Book VI: He and His Contemporaries, Book VII: The Wanderer’s Last Journey, Book VIII: The Man who was Siddharth Gautama
- 33) Ambedkar [2003: 316]: “Dhamma is righteousness, which means right relations between man and man in all spheres of life.”
- 34) Ambedkar [2003: 322]: “Morality is Dhamma and Dhamma is Morality. In other words, in Dhamma morality takes the place of God although there is no God in Dhamma.”
- 35) Ambedkar [2003: 317]: “A unique amalgam of Prajñā and Karuṇā is the Dhamma of the Buddha.”
- 36) アンベードカルは、ブッダの「ニルヴァーナ」という概念は、次の三つの考えに基づくという。三つの考えとはすなわち、①魂の救済とは異なるものとしての感覚をもつ存在（＝人間）の幸せ、②生きている間の、輪廻の中にある感覚をもつ存在（＝人間）の幸せ、③常に燃えている煩惱の炎を制御することである。（Ambedkar [2003: 234]）
- 37) Ambedkar [2003: 229-245].
- 38) kamma と karman は同じ「業」の原語であるが、前者はパーリ語、後者はサンスクリットの語形である。
- 39) 山崎 [1979: 146-147]、Ambedkar [2003: 337-344] 参照。
- 40) 山崎 [1979: 150-151] 参照。
- 41) 山崎 [1979: 126-127]、[1994] 参照。
- 42) 山崎 [1994: 388-390] 参照。
- 43) Narasu [1912: x]、立花 [1920: 6] 参照。
- 44) Narasu [1912: 69-125] の挙げる十善 (ten percepts, daśakuśalāni) とは以下の通りである。①生き物を殺さないこと、②盗みを働かないこと、③配偶者以外の者と性行為を行わないこと、④偽りを述べないこと、⑤酩

いをもたらすような物に手を出さないこと、⑥暴言を吐いたり、無駄話に耽らないこと、⑦悪い噂を考え出したりそれらを繰り返したりしないこと、仲間のあら探しをするのではなくよい面を探すようにすること、⑧隣人の財産を欲しがらず、他人の繁栄を喜ぶこと、⑨全ての害意、怒り、遺恨、悪意を捨て、害を与える人に対してすら憎しみを抱かないこと、⑩無知の心を離れて真理を学ぶことを望むことである。これは仏典において一般的に見られる十善（不殺生、不偷盗、不邪淫、不妄語、不綺語、不悪口、不両舌、不貪欲、不瞋恚、不邪見）にアレンジが加えられたものであると思われる。（cf. Narasu [1912: 69]）

45) 立花 [1920: 500-512] も参照のこと。

46) 山崎 [1994: 390-394] 参照。

47) 具体的には、①正しいものの見方（正見）、②正しい考え方（正思）、③正しい言葉遣い（正語）、④正しい行い（正業）、⑤正しい生活（正命）、⑥正しい努力（正精進）、⑦正しく記憶すること（正念）、⑧正しい精神集中（正定）の8つ。これらはブッダが示した悟りを開くための具体的な実践方法である。

48) 山崎氏は「十戒」と訳すが、原語 *pāramitā* を考慮して「10の徳目」とした。原語からは、『華嚴経』等に見られる菩薩の実践徳目である「十波羅蜜」の可能性も考えられるが、前後との関係およびナラスの思想的影響も考えると、おそらく十善戒（不殺生、不偷盗、不邪淫、不妄語、不綺語、不悪口、不両舌、不貪欲、不瞋恚、不邪見）を指す可能性が高い。

49) これはいわゆる「不邪淫戒」であるが、原語 *vyabhicār* より「不貞」と訳した。

50) 山崎 [1979: 136-137] より抜粋。ただし Jaffrelot [2005: 135] および原文を参照し、若干の変更・修正を加えた。

51) Jaffrelot [2005: 137-139] 参照。

52) 山崎 [1994: 227-229] より。表記は一部改変している。Das [1969: 140-142] も参照のこと。

53) 山崎 [1979: 131] 参照。

54) 世界問題研究所の2008年度研究経費により、2008年8月24-31日にかけて、佐々井秀嶺師が活動の本拠地とするインド・ナグプールへ現地調査に赴く機会に恵まれた。この間5日間に渡りインドーラ寺に滞在させて頂き、佐々井師に直接インタビューする機会を得た。また筑波大学大学院の根本達氏の紹介で、インドーラ地区の仏教徒のお宅にもお邪魔させていただいた。佐々井師、根本氏をはじめ、現地でお世話になった方々には、ここに記して深く感謝の意を表したい。

55) 「Bhante-jī」とは、パーリ語で「尊者・尊師」という意味の *bhanta*（サンスクリットの *bhavat* に相当）の呼格 *bhante* に尊称の *-jī* が付けられたもので、インド仏教徒が佐々井師を呼ぶ際の尊称である。

56) 佐々井師本人によると、白髪で長い杖を持った老人が現れ、以下のように告げたという。「我は龍樹なり。汝すみやかに南天竜宮城に行け。南天竜宮城はわが法城なり。わが法城は汝が法城。汝が法城はわが法城なり。南天鉄塔もまたそこにあらんか」と。これはもちろん佐々井師の主観的体験であるが、その後40年以上に渡って仏教復興運動に身を捧げることとなる同師の新たな人生の出発点であり、このナーガールジュナの導きが同師にその後の方向性と強い使命感を付与し、今なお行動の原動力となっている点は見逃せない事実である。

57) 「マイノリティ・コミッション」とは、インド国内の少数派宗教、つまりヒンドゥー教を除く少数派宗教（イスラム教、キリスト教、仏教、シク教、ジャイナ教、パールシー）の代表者で構成される中央政府直属の委員会で、宗教間の対立や争いといった様々な宗教問題の調停・解決にあたる。本委員会の委員は中央政府によって任命され、その権限と発言力は副大臣に匹敵するという。小林 [2008: 36-37] も参照のこと。

58) 山本宗補、「佐々井秀嶺師帰国同行記」、『大法輪』2009年9月号、p. 201。

- 59) 例えば、デモ行進、座り込み、改宗式、裁判、断食行、音楽コンサート、演劇などである。
- 60) 小林 [2008: 99] 参照。
- 61) 佐々井師は、山際氏による訳書『アンベードカルの生涯』の出版にあたって、「アンベードカル菩薩の弟子として」という文章を寄稿している。そこでは、「利他一利」ではなく「利他一義」という言葉が用いられている。(山際 [1995: 295-304])
- 62) これは、自ら利益を得ること(自利)と他者を利益すること(利他)の両者を共に完全に行うべきであるという大乘仏教の理想的境地を指す言葉である。
- 63) 五木 [2006: 194] 参照。
- 64) 五木 [2006: 195] 参照。
- 65) 小林 [2008: 268-269] 参照。
- 66) 山際 [2008: 188] 参照。
- 67) cf. 小林 [2008: 268-269].
- 68) 2009年5月12日付『中外日報』より。
- また佐々井師は、山際訳『アンベードカルの生涯』への寄稿文において、「最早、私の体には日本もインドも英国も米国もなく、世界中は一仏国土、すべての民族も唯一和合僧伽の人達であるということの感覚を、この頃になってようやく、ただ思想ではなく身をもって味わえるようになりました。このインドを問わず、世界一切の人々は皆、私の父母兄弟であるということの実感は、彼等民衆と共に生き抜いて、生命と生命のふれ合い、肌と肌のささやきあってこそ、法の悦びとして現前するのであります」(山際 [1995: 302]) とも述べている。
- 69) 佐々井師のこの宗教的寛容性および普遍主義は、同師が宗派を問わず多様な仏教——青年時代の歎異抄との出会い(浄土真宗)、高尾山薬王院での出家(真言宗智山派)、タイの僧院での修行(上座部仏教)、日本山妙法寺での宝塔建設事業従事(日蓮宗/法華経)、ナグプールでの活動(現代インド仏教/アンベードカル)——に触れてきたことと無縁ではないであろう。
- 70) 読経されるパーリ経典は、慈しみの心の重要性を説く「メータ・スッタ」(慈経=『スッタ・ニパータ』143-152)、人間の幸せのあり方を説く「マンガラ・スッタ」(吉祥経=『スッタ・ニパータ』258-269)、仏法僧およびそれに付随する種々の宝について説く「ラタナ・スッタ」(宝経=『スッタ・ニパータ』222-238)など、佐々井師がタイでの修行時代に読誦していたものが中心であるとのことである。従って、儀礼面では一部南伝仏教(上座部仏教)の影響を受けているともいえるであろう。
- 71) チベット仏教の観音菩薩のマントラで「蓮華の中のマニ宝珠に幸あれ」という意味。
- 72) 仏教徒宅の門前には仏教徒であることを示す法輪が掲げられていることが多い。また各家庭での礼拝対象としては、ブッダとアンベードカルイラストあるいは像が同格で並べられている。その他、現代インド仏教徒に特有な文化・慣習・儀礼等については、根本 [2006] を参照のこと。
- 73) 山際 [2008: 389-444] 参照。
- 74) 2009年5月12日付『中外日報』より。
- 75) 「仏教徒」と申告すると政府からの優遇措置が受けられなくなるのは以下の理由からである。「インド政府は『不可触民制を宗教的に承認してきたのはヒンドゥー教であり、イスラム教、シク教、キリスト教、仏教において不可触民制は否定されている』という原則に立って、指定カースト保護政策を進めてきた。したがって、ヒンドゥー教を離れた者は法的には『不可触民』ではなくなり、指定カーストのリストからは外される。その

場合、彼らが社会生活において従来通りの差別を受けていることは考慮されない。」(山崎 [1979: 162])
 76) 山崎 [1979: 167-168] 参照。

〈参考文献〉

- Ambedkar [2003] B.R. Ambedkar, *The Buddha and his Dhamma*, Nagpur 2003 (first published in Mumbai 1957).
 Das [1969] Bhagwan Das, *Thus Spoke Ambedkar. Selected Speeches, vol. II*, Jullundur City 1969.
 藤井 [2003] 藤井毅、『歴史のなかのカースト 近代インドの〈自画像〉』、東京：岩波書店、2003。
 平川 [1979] 平川彰、『インド仏教史 下巻』、東京：春秋社、1979。
 保坂 [2003] 保坂俊司、『インド仏教はなぜ滅んだのか — イスラム史料からの考察 —』、東京：北樹出版、2003。
 保坂 [2006] 保坂俊司、『国家と宗教』、東京：光文社、2006。
 五木 [2006] 五木寛之、『21世紀仏教への旅 インド編・下』、東京：講談社、2006。
 Jaffrelot [2005] Christophe Jaffrelot, *Dr. Ambedkar and Untouchability*, New York: Columbia University Press, 2005.
 木村 [1981] 木村雅昭、『インド史の社会構造 — カースト制度をめぐる歴史社会学 —』、東京：創文社、1981。
 小林 [2008] 小林三旅 (著)、今村守之 (構成)、『男一代菩薩道』、東京：アスペクト、2008。
 森本他 [1994] M.K. ガンディー／森本達雄・古瀬恒介・森本素世子 (訳)、『不可触民解放の悲願』、東京：明石書店、1994。
 中村 [1984] 中村元、『ブッダのことば』、東京：岩波書店、1984。
 Narasu [1912] P. Lakshmi Narasu, *The essence of Buddhism: with illustrations of Buddhist art*, Madras 1912 (first published in Madras 1907)
 根本 [2006] 根本達、『現代インドの仏教徒運動における文化の創造』、『宗教を生きる東南アジア』(アジア遊学 89)、東京：勉誠出版、2006、142-152。
 立花 [1920] 『佛教の要諦／立花俊道釋』、東京：玄黄社、1920。
 植木 [2004] 植木雅俊、『仏教のなかの男女観』、東京：岩波書店、2004。
 山際 [2000] 山際素男、『不可触民 もうひとつのインド』、東京：光文社、2000。
 山際 [2003] 山際素男、『不可触民と現代インド』、東京：光文社、2003。
 山際 [2004] B.R. アンベードカル／山際素男 (訳)、『ブッダとそのダンマ』、東京：光文社、2004。
 山際 [2005] ダナンジャイキール／山際素男 (訳)、『アンベードカルの生涯』、東京：光文社、2005。
 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 [1979] 山崎元一、『インド社会と新仏教』、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』、『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・吉村 [1994] B.R. アンベードカル／山崎元一・吉村玲子 (訳)、『カーストの絶滅』、東京：明石書店、1994。