

アジアの仏教ナショナリズムの比較分析

大谷 栄一

1. 1903年6月23日、スリランカと日本の仏教ナショナリストの一瞬の出会い まず、1枚の写真から、この報告を始めたい。



写真 1903年、日本の鎌倉におけるアナガーリカ・ダルマパーラと田中智学 提供：宗教学法人国柱会

これは、1903年6月23日に日本の古都・鎌倉で撮影された記念写真である。写真中央の人物が、スリランカのアナガーリカ・ダルマパーラ（Anagarika Dharmapala、1864～1933、当時38歳）、その左が日本の田中智学（1861～1939、当時41歳）である。二人とも仏教団体（大菩提会、国柱会）を主宰した在家仏教者である（ダルマパーラは非僧非俗の立場で、智学は還俗者）¹。また、その生涯を通じて、仏教の復興・改革と民族国家の興隆を訴えた仏教ナショナリストでもある。南アジアと東アジアの仏教ナショナリストが、20世紀初頭のこの日、日本で会い、お互いの意見を交わした。そして、二人が言葉を交わしたのは、この一度だけである。二人の仏教ナショナリストの出会いと会談の歴史的意味を、「アジアの仏教ナショナリズムの比較分析」という視点から検討することが、この報告の目的である²。詳しくは後述するが、二人には共通点が多く、両者の思想と活動を分析することで、

¹ 智学は8歳の時に日蓮宗で得度したが、17歳で還俗した。ダルマパーラは死の直前の1933年、具足戒（upasampada）を受け、得度している。

² 二人の会談については、佐藤哲朗『大アジア思想活劇—仏教が結んだ、もうひとつの近代史』

近代仏教改革運動の特徴や「仏教とナショナリズム」の関係が明確になると、私は考える。以下、ダルマパーラと智学の思想と活動の比較分析を通じて、「モダニティと仏教」の問題にアプローチしてみたい。

2. 近代仏教とプロテスタント仏教

(1) 近代仏教の特徴

ダルマパーラと智学は伝統仏教の僧侶ではなく、仏教モダニストである。彼らは、伝統的な仏教を再解釈したり、編成しなおした「近代仏教 (Modern Buddhism)」(あるいは「仏教モダニズム (Buddhist Modernism)」)の立場から活動を行った。では、近代仏教(仏教モダニズム)とは何なのだろうか。

たとえば、Donald S. Lopez, Jr.は伝統的な仏教と近代仏教の違いについて言及し、近代仏教がモダニティの他のプロジェクトと多くの共通点を持つと指摘する。そして近代仏教の特徴として、儀礼的・呪術的な要素の拒否、階層性に対する平等性、地域性に対する普遍性、共同体に対する個人、ブッダへの回帰を挙げる³。また David L. McMahan は、(Lopez の研究を踏まえて) 仏教モダニズムの概念は近代という時代に発生したあらゆる仏教を意味するのではなく、モダニティの持つ支配的な文化的・知的影響力との関わりの中から現われた仏教の新しい形式を意味するという。そして西洋化、脱神話化、合理化、ロマン主義化、プロテスタント化、心理主義化の特徴を挙げる⁴。つまり両者において、「モダニティと仏教」の関係性が主題化され、近代仏教一般の特徴が指摘されているわけである。

しかし、末木文美士がこの国際集会の趣旨説明で述べているように、「欧米を中心に考える近代仏教と、アジアの各国を中心に考える近代仏教とはかなり様相が異なっている」のであり、「そもそも『近代』ということそのものが、欧米とアジアでかなり異なっているのである」。この論点を明確にするために、Gananath Obeyesekere によって提起された「プロテスタント仏教 (Protestant Buddhism)」概念に注目してみたい⁵。

(2) プロテスタント仏教の特徴

「プロテスタント仏教」には二重の意味がある、と Richard Gombrich と Obeyesekere はいう。それは、宗主国イギリス一般とキリスト教のプロテスタンティズムに対するプロテ

(サンガ、2008年)の研究があり、両者の思想の比較については、ISHII Kosei (石井公成)の研究 (“Dharmapala’s Activities in Japan,” presented at “Global Flows and the Restructuring of Asian Buddhism in an Age of Empires,” in the International Conference at Duke University, February 20–21, 2004)がある。日本におけるダルマパーラの活動については、両者の研究に負うところが多い。なお、「近代化とアジアの仏教」の関係を論じた下田正弘「近代仏教学の展開とアジア認識—他者としての仏教」(『岩波講座「帝国」日本の学知』3巻、岩波書店、2006年)には、ダルマパーラと智学のことが言及されている。

³ Donald Lopez, “Introduction,” in Lopez, ed., *A Modern Buddhism: Essential Readings from East and West*, Beacon Press Books, 2002, p. ix.

⁴ David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford University Press, 2008, pp. 6–8.

⁵ Gananath Obeyesekere, “Religious Symbolism and Political Changes in Ceylon,” in *Modern Ceylon Studies* 1, no. 1, 1970, p. 46.

スト（抵抗）と、プロテスタント的性格である⁶。Gombrich と Obeyesekere は、19世紀後半以降のセイロンにおける仏教改革運動を伝統的なシンハラ仏教と区別し、プロテスタント仏教と規定する。そしてその運動の最初の提唱者として、ダルマパーラを取り上げている。また、プロテスタント仏教発生の歴史的背景として、西洋との接触によってもたらされた一般的な状況（近代的知識や西洋流の教育、印刷物やリテラシー能力、シンハラ中産階級の登場とシンハラ社会のブルジョワ化）と、プロテスタントの宣教活動という特殊な状況を指摘している⁷。

Gombrich と Obeyesekere のいう二重の意味でのプロテスタント性（西洋とキリスト教へのプロテストと、プロテスタント的性格）のうち、後者のプロテスタンティズムの影響は、広くアジアの近代仏教に見られる。日本の近代仏教におけるプロテスタンティズムの影響を指摘しているのが、末木である。末木は次のように言う。

プロテスタンティズムに近代的宗教の範型を見て、仏教をその理想から見直そうという試みは、すでに明治初期の島地黙雷から見えることで、さらに言えば、日本以外でも同様な傾向は近代仏教の大きな特徴をなすものであった。それは、しばしばプロテスタント仏教（Protestant Buddhism）と総称される。

そのひとつの特徴は、教理の合理化であり、その裏側には呪術的側面の除去ということが内含されている⁸。

そもそも近代日本の「宗教」概念自体が religion の翻訳語として、プロテスタンティズムの影響によって成立した。そして、practice（非言語的な慣習行為）を排除し、belief（概念化された信念体系）中心のキリスト教的な「宗教」観が形成されたことを、磯前順一は分析している⁹。こうした「宗教」観が反映して、日本の合理的・脱呪術的な「仏教」概念は形成されたのである¹⁰。

一方、西洋とキリスト教へのプロテスト（とくに西洋の植民地主義に対するプロテスト）も、アジア各地域の近代仏教の形成を考える上で重要な分析視点となる。ただし、諸点淑が報告するように、東アジア世界での植民地主義に対するプロテストを考える時、西洋のみならず、帝国日本へのプロテストも考慮する必要がある。つまり、西洋-日本-中国-植民地（朝鮮・台湾）の重層構造の中で、東アジア世界の近代仏教の形成過程は検討すべきであろう。つまり、プロテスタンティズムの宗教的・文化的・社会的影響、西洋（と日本）

⁶ Richard Gombrich & Gananath Obeyesekere, *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton University Press, 1988（＝島岩訳『スリランカの仏教』法蔵館、2002年）、とくに第1章と第6章参照。

⁷ 前掲『スリランカの仏教』、306頁。

⁸ 末木文美士『近代日本の思想・再考 近代日本と仏教』（トランスビュー、2004年）、175頁。

⁹ 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜—宗教・国家・神道』（岩波書店、2003年）、第1章参照。

¹⁰ 大谷栄一「近代仏教の成立と展開」（末木文美士編『新アジア仏教史14 近代国家と宗教』佼成出版社、2011年）。ただし、こうした合理的な近代仏教に対して、慣習的・儀礼的な伝統仏教、民俗仏教や仏教系新宗教が併存しているのが、近代以降の日本仏教の実態である。

の植民地主義という政治的影響を考える上で、「プロテスタント仏教」概念は有効であり、以下の分析に際しても随時、参照することで、「アジアにおけるモダニティと仏教」の関係について検討することにしよう。

3. アジアの仏教改革運動の特徴

ダルマパーラと智学の活動を見ると、キリスト教のみならず、伝統仏教に対するプロテスタトも行っている。Gombrich と Obeyesekere は、スリランカのプロテスタント仏教が「プロテスタト的価値と結びついているというだけではなく、伝統的な仏教に対するラディカルな抵抗（プロテスタト）でもある」ことを指摘している¹¹。智学もまた、伝統的な日蓮仏教に対するプロテスタトを主張した。いわば、二人の仏教モダニズムはアジアにおける仏教改革運動という特徴も持つ。

ここで、インド、タイ、ミャンマー（ビルマ）、スリランカ、中国、ベトナム、日本という近代アジア地域¹²の仏教改革運動の比較分析を行った、島岩の研究に着目してみたい。

島は、各地域の運動に共通する特徴として、①原点・原典回帰主義、②合理主義的・人間主義的仏教解釈、③在家主義的な宗教的平等主義、④社会改革の傾向、⑤知識人中心の啓蒙主義、⑥キリスト教に対抗しうるものとしての仏教、⑦ナショナリズムの政治的・社会的・文化的基盤としての仏教を指摘する¹³。そして、これらの特徴が、対西洋近代合理主義、対西洋列強、対キリスト教という対立軸に規定されたという。つまり、西洋とキリスト教に対するプロテスタトによって成立していることを指摘しているのである。ただし、これらは西洋とキリスト教だけではなく、伝統仏教に対するプロテスタトも見られる（そして、Lopez や McMahan のいう近代仏教一般との共通点も多い）。

いわば、近代アジアの仏教改革運動は、西洋、キリスト教、伝統仏教に対するプロテスタトを重要な契機として成立し、それらとの対抗関係の中で、自分たちの集合的アイデンティティを構築していったことがわかる。本報告では、島が指摘した特徴をスリランカと日本の事例を通じて検討していくことになるが、とくに、⑦ナショナリズムの政治的・社会的・文化的基盤としての仏教に注目する。当時の帝国主義的な世界システムの中で、アジア諸地域は、西洋列強に対抗しながら国民国家（nation state）を建設することが不可欠だった。そうした国民国家形成に、仏教者がどのように関わるのが問題となった。

以上のような問題意識の下、アジアの仏教モダニスト、仏教ナショナリストのダルマパーラと智学の思想と活動を分析していくことにしよう。

¹¹ Gombrich & Obeyesekere 前掲書『スリランカの仏教』、322～323頁。

¹² なお、島の論文では、韓国の仏教改革運動が取り上げられていないが、もちろん、韓国でも仏教モダニズムの試みがなされた。例えば、Han Yong'un（韓龍雲）の思想と活動を分析した Nam-Lin HURの論文を見よ（“Han Yong'un (1879-1944) and Buddhist Reform in Colonial Korea,” in *Japanese Journal of Religious Studies* 37:1, 2010）。

¹³ 島岩「西欧近代との出会いと仏教の変容—仏教の未来に関する一考察」（『北陸宗教文化』10号、北陸仏教文化学会、1998年）、12～13頁。

4. ダルマパーラと智学の共通点と違い

ここで、ダルマパーラと智学の生涯を簡単にまとめておきたい¹⁴。

表 ダルマパーラと智学の生涯

年	アナガーリカ・ダルマパーラ	田中智学
1861		11月3日、日本橋で誕生。幼名は秀丸、後に巴之助。
1864	9月14日、コロンボで誕生。幼名はDon David Hewavitane。	
1870		7月、日蓮宗寺院で得度。
1871	セント・ベネディクト・カレッジ (St. Benedict College) で学ぶ。	
1873	8月、バナドゥラ (Panaduwa) の論戦 (仏教とキリスト教の論戦)。	
1875		11月、日蓮宗大教院 (現在の立正大学) に入学するが、1879年に還俗。
1878	セント・トーマス・カレッジ (St. Thomas College) に入学。	
1880	5月、オルコット大佐とブラヴァツキーがスリランカに上陸。「仏教徒」に改宗。 6月、仏教徒神智学協会 (The Buddhist Theosophical Society) の設立。	
1881		4月、横浜で在家仏教教団・蓮華会を結成
1883	3月、コタヘーナ (Kotahena) 事件 (カトリック教徒による仏教徒襲撃事件)。	
1884	1月、神智学協会入会。	1月、東京の浅草山谷に進出し、立正安国会を設立。日蓮宗改革運動を開始。
1885	「Darmapara (仏法の守護者)」を名乗る。	
1886	オルコットらとスリランカ全島を巡り、仏教の復興に努める。	
1887		2月、『仏教夫婦論』を出版。
1889	2月、オルコットとともに来日。	

¹⁴ ダルマパーラの生涯については、Bhikshu Sangharakshita, "Anagarika Dharmapala: A Biographical Sketch," in Suniti Kumar Chatterji et al., eds., *Maha Bodhi Society of India: Diamond Jubilee Souvenir, 1891-1951*, Calcutta: Maha Bodhi Society, 1952 (= 藤吉慈海訳『ダルマパーラの生涯』樹昌院、1963年); Sarath Amunugama, "Anagarika Dharmapala (1864-1933) and the Transformation of Sinhala Buddhist Organization in a Colonial Setting," in *Social Science Information* 24, 1985; 渋谷利雄「スリランカの仏教復興運動と日本」(長崎暢子編『南アジアの民族運動と日本』アジア経済研究所、1980年); 佐藤前掲書『大アジア思想活劇』を参照した。また、智学の生涯については、田中芳谷『田中智学先生略伝』(師子王文庫、1974年)、大谷栄一『近代日本の日蓮主義運動』(法蔵館、2001年)を参照のこと。なお、ダルマパーラの著作については、Ananda Gurunge, ed., *Return to Righteousness: A Collection of Speeches, Essays, and Letters of the Anagarika Dharmapala*, Colombo: Ministry of Education and Cultural Affairs, 1965で、智学の著作については、『師子王全集』全36巻(師子王文庫、1932-37年)で読むことができる。

年	アナガーリカ・ダルマパーラ	田中智学
1891	5月、ブッダガヤ大菩提会 (Buddhagaya Maha Bodhi Society) を設立。 10月、ブッダガヤで国際仏教徒会議を開催。	
1892	大菩提会事務所をカルカッタへ移転。 5月、英文機関誌『The Maha Bodhi Journal』を創刊。	
1893	9月、シカゴ万国宗教会議に参加。 10月、2度目の来日。	
1894		日清戦争 (1894～95) に際して、国禱会を実施。
1895	10月、在家者の白衣を出家者の黄衣に変え、「Anagarika (家のない人)」を名乗る。	
1896	アメリカ、カナダ各地で宣教。	
1898	『在家の日常作法 (Gihī Vinaya)』を出版。	
1901		5月、『宗門之維新』を刊行。
1902	4月、3度目の来日。 6月23日、智学と対談。	6月23日、ダルマパーラと対談。
1904		4月、日露戦争 (1904～05) に際して、『世界統一の天業』を出征兵士に寄贈。
1905	9月、オルコットがスリランカ仏教の象徴である「仏齒」を偽物と断定し、ダルマパーラら仏教徒の反発を受ける。	
1906	5月、シンハラ語の新聞『シンハラ・パウツダヤー (Shinhala buddhaya)』を創刊。	
1911		8月、「日本国体学」の創唱。
1912	鉄道ストライキを支援する。	
1913	4月、4度目の来日。	
1914		11月、国柱会の創立。
1915	5月、キャンディでムスリムと仏教徒が衝突 (セイロン暴動)。暴動扇動の疑いで5年間、カルカッタに追放となる。	
1923		11月、政治結社・立憲養正会の結成。
1924		4月、国会議員選挙に立候補し、落選。
1931	7月、得度し、沙弥となる。 僧名は Devamitta Dhammapala。	
1933	1月、具足戒 (upasampada) を受け、比丘となる。 4月29日、逝去。69歳。	
1935		6月、満洲で講演。 7月、朝鮮で講演。
1939		11月17日、逝去。78歳。

二人には1880年代以降に仏教改革運動に取り組んだこと、『仏教夫婦論』(1887年)と『在

家の日常作法（*Gihi Vinaya*）』（1898年）の刊行に見るように、在家者の生活指針を提示したこと、1900年代初頭以降に仏教ナショナリズムの主張を強めていくことなど、多くの共通点がある。ここでは、①スリランカと日本の政教関係とキリスト教、②仏教リバイバルと原点・原典回帰主義、③在家主義について検討することにしたい（なお、二人の仏教ナショナリズムの比較については6で論じる）。

（1）スリランカと日本の政教関係とキリスト教

二人の思想形成と活動の意義を理解するためには、スリランカと日本の政教関係を把握しておく必要がある。紀元前250年頃にインドから上座仏教が伝えられて以来、スリランカの歴代王権は「仏教-国王-僧伽」の三位一体を基調とする仏教王権の体制を維持してきた¹⁵。しかし、1505年のポルトガルの進出、1658年のオランダによる支配、そして1815年のイギリスによる全島の植民地統治により、キャンディ王朝は滅亡する。イギリスは全島の支配権を掌握する際、キャンディ王朝と協定を結び、仏教、儀礼、聖職者、礼拝所は維持、保護することになった。しかし、この協定がプロテスタント諸宗派の反発を受け、イギリス政府は仏教保護政策を取り下げ、キリスト教の優先政策を採用することになった。その結果、プロテスタントの宣教活動の優遇、ミッション・スクールの創設がなされた。

19世紀後半にはミッション・スクールがスリランカの学校教育の主流を占め、近代的知識や技術の伝達、西洋流の教育が民衆に行われる。また、植民地経済体制の確立と経済発展によって、土着のシンハラ人、インド出身のタミル人、ムスリムの間に新興エリート（商業資本家・官僚・医師・教師）や都市労働者が形成された¹⁶。

「一九世紀後半から二〇世紀初めにかけてのイギリス支配に対する抵抗は、主として仏教復興運動の形をとった」と渋谷利雄は指摘する¹⁷。とくに1860年代以降、僧侶やシンハラ人エリートたちによって仏教復興による抵抗がなされていく¹⁸。それは仏教僧院学校の設立、仏教僧侶とキリスト教宣教師との公開討論によって行われた。とくに1873年8月、西海岸のパナドゥラ（Panaduwa）で、ミゲットウワッテ・グナーナンダ（Migettuwatte Gunananda）長老とウェズレー派のデイヴィッド・デ・シルヴァ（David De Silva）との間で行われた公開討論（パナドゥラの論戦）はキリスト教に対する仏教の勝利と喧伝された。

一方、6世紀中頃に大乘仏教が伝来した日本では、政治的権力（王法）と寺院（仏法）が車の両輪のように並存する体制（王法仏法相依論）が取られてきた。そして、近世（江

¹⁵ 杉本良男「南・東南アジアの宗教と民族・ナショナリズム」（中野毅他編『宗教とナショナリズム』世界思想社、1997年）、132頁。以下の記述は、杉本論文以外に、Richard Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London; New York: Routledge, 1991（＝森祖道・山川一成訳『インド・スリランカ上座仏教史』春秋社、2005年）、Gombrich & Obeyesekere 前掲書『スリランカの仏教』、遠藤敏一「スリランカの仏教と歴史」（奈良康明・下田正弘編『新アジア仏教史04 スリランカ・東南アジア 静と動の仏教』佼成出版社、2011年）も参照した。

¹⁶ 渋谷利雄『祭りと社会変動—スリランカの儀礼劇と民族紛争』（同文館、1998年）、202頁。

¹⁷ 同上、211頁。なお、それはシンハラ人たちの仏教復興運動に止まらず、タミル人たちのヒンドゥー教、ムスリムたちのイスラムも同様であったという。

¹⁸ 同上、203頁。

戸時代、1603～1868)の間、寺院は檀家制度(寺院と檀信徒が葬祭と身分証明を通じて永続的な関係を結んだ制度)によって、社会的な立場を保証されていた。

しかし、1868年の明治維新を迎えて、明治政府と仏教界との関係は断絶する。神道国教化政策を採用した明治政府は、古代以来の神仏習合の宗教伝統を破棄して、1868年、神仏判然令を発令した。また、1871年の上地令、1872年の肉食妻帯の許可によって、僧侶の経済的・身分的保証もなくなり、仏教界は存亡の危機に立たされた。また、1889年の大日本帝国憲法の制定によって、政教分離が制度化され、政府と仏教界との公的な関係が完全に断ち切られた。

こうした社会状況の中、キリスト教の宣教が活発化する。江戸幕府は、250年弱にわたってキリスト教を禁止していたが、1857年の日米修好通商条約の調印以降、アメリカの諸宗派は日本に宣教師を派遣し始めた。1873年、明治政府はキリスト教を公認する。日本においても外国人居留地や都市で教育や医療を通じて、キリスト教に触れ、入信する人々が現われた。そして、1870年代後半から、キリスト教は地方の町や農村に広がっていった¹⁹。そうしたキリスト教の広まりに危機感を抱いたのが、仏教界である。僧侶や仏教系知識人たちは、演説や著作を通じて、キリスト教批判(破邪顕正。「邪説」を破って、「正義」を顕すこと)を繰り返した。

以上、スリランカと日本では、西洋列強からの圧力(スリランカの場合は植民地化、日本の場合は不平等条約の締結)、政治権力との分離による仏教界の地位の低下、キリスト教教育の影響とキリスト教に対する反発が共通していることがわかる。

(2) 仏教リバイバルと原点・原典回帰主義

1864年、ダルマパーラは、イギリスの統治下にあるコロンボで裕福な家具商の家に生まれた。両親を始め、親族は熱心な仏教信者が多かった。彼は、新興エリート、シンハラ中産階級の子供として、ミッション・スクールで西洋流の教育を受け、近代的知識やリテラシー能力を身につけた。また、パナドゥラの論戦のことも子どもの頃に聞いている。

しかし、仏教に対するダルマパーラの見聞を促したのは、神智学協会のヘンリー・スティール・オルコット大佐(Colonel Henry Steel Olcott, 1832～1907)とブラヴァツキー夫人(Madame Blavatsky, 1831～1891)との出会いだった。パナドゥラの論戦のことを知ったオルコット大佐は、ブラヴァツキー夫人とともに1870年5月に来島し、仏教徒神智学協会(The Buddhist Theosophical Society)を設立する。1884年、神智学協会に入会したダルマパーラは、もともとオカルティズムについて学ぶつもりだったが、ブラヴァツキー夫人の薦めで、パーリ語を学ぶことになる²⁰。このパーリ語の学習を通じて、仏陀とその教えに親しんでいくことになる。

「白い仏教徒」オルコット大佐は、仏教旗の発案、『仏教教理問答(Buddhist Catechism)』の作成、ウェサク(Wesak)の祝日化、ミッション・スクールに対抗した仏教学校の設立等、

¹⁹ 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』(新教出版社、1980年)、45頁。

²⁰ *Return to Righteousness*, p. 687.

さまざまな仏教改革を実行し、スリランカの仏教復興に寄与した²¹。プロテスタント仏教の「パトロン」として、オルコット大佐はダルマパーラに大きな影響を与えた。

ただし、1891年のブッダガヤ大菩提会（Buddhagaya Maha Bodhi Society）設立の頃から、オルコット大佐とダルマパーラの関係は悪化する²²。仏教とヒンドゥー教の類似性に注目し、各宗教の本源的な基盤を尊重するオルコット大佐の普遍主義的な志向性に対して、ダルマパーラは、仏教の優位性を強調し、それを人種、民族と結びつける特殊主義的な仏教ナショナリズムを強調するようになる。

ダルマパーラは、1880年代のスリランカの仏教復興を、オルコット大佐をサポートしながら体験した。そして、オルコット大佐のプロテスタンティズム的な用法（idiom）で再解釈された「クレオール仏教（creole Buddhism）」²³の影響の下、合理的・脱呪術的な仏陀一仏信仰を形成し、仏教改革運動と仏教ナショナリズム運動を展開していくことになる。

一方、智学は、1861年に東京（当時の江戸）の日本橋に医師の息子として生まれた。父親は、日蓮宗の在家講に所属する熱心な仏教信者だった。幼くして両親を失った智学は、8歳の時に日蓮宗で得度する。宗派の教育機関で学ぶが、当時の宗派の学風に疑問を覚え、「祖師（日蓮宗の創始者・日蓮）に還ること」ことを決意する。そして、19歳で還俗した。つまり、智学の場合、ダルマパーラと違って、仏陀への回帰ではなく、祖師の日蓮（1222～1282）への回帰を訴えたのである。とはいえ、その主張は伝統的な日蓮仏教の教説とは異なり、智学は自らの教説を「日蓮主義（Nichirenism）」と名づけた。それは、McMahanのいう「仏教の新しい形式」であり、吉永進一という広い意味での「新仏教」であった。

智学は、1880年に蓮華会を結成して以来（1884年に立正安国会、1914年に国柱会に改称）、一貫して在家者の立場から、仏教改革運動（とくに日蓮宗の改革運動）に取り組んだ。1885年以降は、公開演説会を頻繁に開催し、他宗派の批判を行った。また、当時の仏教界の動向に同調し、キリスト教批判の演説も行っている。

なお、智学は、ダルマパーラと異なり、西洋流の教育を受けたことがなく、キリスト教を学んだこともない。しかし、本尊の雑濫を厳禁とし、民俗信仰的な儀礼も否定するなど、その信仰はきわめてプロテスタンティズム的であり、合理的・脱呪術的な日蓮信仰だった（日本ではそれらを認めていた日蓮宗の宗派や別の宗派が多かった）。ただし、宗祖への回帰を説く復古的な半面、伝統的な宗教制度の革新を主張し、最新のメディアを駆使した布教活動を行ったモダニストでもあった。

智学が日蓮宗の改革運動に取り組んでいる最中の1889年、オルコット大佐とダルマパーラが来日する。彼らは日本の仏教界に大歓迎され、日本の仏教リバイバルを象徴する出来事となった²⁴。これについて、智学は言及しておらず、ダルマパーラと出会うのは、この

²¹ Gombrich & Obeyesekere 前掲書『スリランカの仏教』、308頁。また、Stephen Prothero, *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996, Chapter 4 “The Sinhalese Buddhist Revival”も参照した。

²² *The White Buddhist*, pp. 158-169.

²³ *Ibid.*, p. 96.

²⁴ Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism and the Columbian Exposition*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, Chapter 7 “Deploying

13年後である。ただし、智学の活動は、1880年代半ば以降の日本の仏教リバイバルの中で生じた「仏教の新しい形式」の一動向である。

(3) 在家主義

プロテスタント仏教の「顕著な特徴は、在家者に重点を置き、これに対応してサンガには重点を置かない点である」と、Gombrich は述べる²⁵。ダルマパーラが非僧非俗の立場、智学が在家の立場に立つことはすでに述べた。さらに、二人には在家者の生活指針を提示していたという共通点もある。

ダルマパーラは、「アジアは、アヘン中毒者、ガンジャ喫煙者、墮落した官能主義者、迷信深い信者たち、宗教的狂信者に満ち満ちている。神々や司祭は人々を無知のままほうっているのだ」と、植民地統治後のシンハラ人の状態を非難する²⁶。シンハラ人のこうした日常的な生活態度の改善と宗教行動の義務化のために、ダルマパーラは、1898年に『在家の日常作法 (Gihī Vinaya)』と題したシンハラ語のパンフレットを刊行した²⁷。これには、食事のマナー、トイレの使い方、道路を歩く時の作法、公的な集まりでの作法、教団に対する在家の作法、男女在家信徒の寺での作法等、24項目200の規定が示されている。「このプロテスタント的で西洋的な規範は、……純粋で理想的な仏教的な規範として、大なり小なり受け入れられていった」²⁸。そして、これらはスリランカの新興エリート、新興中産階級のための仏教的な「世俗内禁欲の強力な倫理」であると、Gombrich と Obeyesekere は指摘する。プロテスタント仏教の「プロテスタント的性格」は、こうした在家者のための世俗内禁欲の倫理に明瞭に見られる。

一方、智学は、『仏教夫婦論』（1887年）と「仏教僧侶肉食論」（1889年）を書き上げる。日本の場合、1872年の政府による肉食妻帯の許可によって、僧侶の戒律は無効化された。僧侶のアイデンティティが揺らぐ中、智学は、在家仏教の理論化を図ったのである。世俗生活での夫婦関係を基本とする在家仏教を提唱するとともに、仏教における肉食妻帯を肯定し、在家の菩薩こそが現在の僧侶であると強調している。末法の時代においては戒律が効力を失うので、信仰こそが末法の時代の戒律であると捉えたのである²⁹。

また、「葬式仏教」（葬祭のみを執り行う伝統仏教のあり方）に対して、「死人を相手にするを止めて、活きた人を相手にすべし。葬式教を廃して婚礼教とすべし」と批判する。実際に、智学は仏教風の幼児洗礼や仏前結婚式を新しく作り出している。

なお、国柱会の会員は1924年時点で7,000人余と、多くなかった。会員の社会階層は僧侶や教員、中小商店主、中小工場の経営者、会社員など、都市の中間層を中心とする社会の中上層だった。智学も現世を積極的に肯定し、在家者の信仰とそうした信仰にもとづく世俗内倫理を強調したのである。

Western Authority: Henry Steel Olcott in Japan”参照。

²⁵ Gombrich 前掲書『インド・スリランカ上座仏教史』、291頁。

²⁶ Gombrich & Obeyesekere 前掲書『スリランカの仏教』、319頁より重引。

²⁷ 同上、320頁。

²⁸ 同上、327頁。

²⁹ 大谷前掲書『近代日本の日蓮主義運動』第1章。

5. 1903年6月23日の会談

では、ここで、冒頭の1903年6月23日の鎌倉におけるダルマパーラと智学の会談を取り上げてみたい。ダルマパーラは、1889年、1893年、1902年、1913年の4回、来日している³⁰。初回は、オルコット大佐に随伴し、仏教リバイバルの最中での来日だった。しかし、ダルマパーラは病気のため、ほとんどの時間を京都の病院に入院していた。2回目は、大菩提会を設立し、シカゴ万国宗教会議に出席した後に来日し、ブツダガヤの仏蹟復興のための資金集めが目的だった。そして、1902年4月末、ダルマパーラは3度目の来日を果たす。この時は仏教学校設立の援助を仰ぐことが目的だった。滞在中、ダルマパーラは、「出家者主体の仏教の停滞を批判し、在家信徒や青年仏教徒の活動を促した」³¹。その背景には、ダルマパーラがスリランカで組織した仏教青年運動、在家者による慈善事業、教育活動の実績があった。ただし、当時、日本の仏教界では、ヒンドゥー教徒からのブツダガヤ奪還運動を進めるダルマパーラに対して、悪評もあった。

こうした中で、ダルマパーラと智学は鎌倉で言葉を交わしたのである³²。そもそも二人が会うことになったのは、智学の弟子・山川智応（1879～1956）がダルマパーラにインドの史実について問い合わせたことがきっかけだった。黄衣をまとったダルマパーラを、教団の正装を身につけた智学、教団幹部数名、有名な文芸評論家・高山樗牛（1871～1902）が出迎えた。会談は、教団施設、料亭、日蓮による辻説法の聖跡、日蓮宗寺院・龍口寺、ホテルと場所を変えて行われた。ちなみに、写真が撮影された場所は、30歳代の日蓮が説法を行った聖跡で、この年に智学によって復興されたばかりの場所だった。

対談の内容は多岐にわたるが、（1）日本仏教の海外伝播、（2）反西洋と反キリスト教、（3）スリランカの王家と日本の皇室について検討することにしたい。

（1）日本仏教の海外伝播

日本仏教に期待するダルマパーラは、日本仏教の海外伝播に対する希望を述べている。智学から何回目の来日かを尋ねられたダルマパーラは、3度目であると答えた上で、来日のたびに日本の文明は進歩しているので、この進歩とともに、「この国の仏教者が目覚ましき活動を起して、世界に向って、仏陀の靈光を伝播せんと切望する」と伝えた。それに対して智学は、インド、中国を経て伝わった日本の仏教は、諸宗・諸宗派の教理が複雑なので、とくに日蓮について話しをしたいと返事をした（ちなみに、ダルマパーラは、Arthur Lloyd が執筆した短い日蓮伝の知識しかなかった）。

ここには、両者の認識の違いが明らかである。「仏教全体」を西洋人に伝えたいダルマパー

³⁰ ダルマパーラの来日については、佐藤前掲書『大アジア思想活劇』、山川一成「アナガリーカ・ダルマパーラと日本—第一回・第二回の訪日について」（『パリー学仏教文化学』14号、2000年）、ISHII, “Dharmapala’s Activities in Japan”、佐藤哲朗「日本におけるダルマパーラ」（末木編前掲書『新アジア仏教史14』）に詳しい。

³¹ 佐藤前掲書『大アジア思想活劇』、383頁。

³² 以下の記述は、国柱会（当時は立正安国会）の機関誌『妙宗』1902年8月号掲載の「達磨波（ダルマパーラ）氏の来訪」（山川智応記）にもとづく。なお、この記事には、ダルマパーラを日蓮の聖跡を参拝した初めての印度人と紹介しているが、ダルマパーラは「シンハラ人」である。

ラに対して、日蓮の教えを「真の仏教」と考える智学は、日蓮仏教の「特殊なる教義」を世界に宣伝したいと考えていた。この背景には、3宗派しかないスリランカ仏教と13宗56派に別れていた両地域の僧伽の違いと、智学のセクショナリズムがある。

智学は日蓮の「顕仏未来記」（1273年）の「天竺（インド）に仏法なし」、「月は西より出でて東を照し、日は東より出でて西を照す。仏法又以て是の如し。正像には西より東に向い、末法には東より西に往く」の一節を踏まえて、日蓮の「特殊なる妙」（特殊な妙法 dharma）が中国、インドを導き、次に西洋諸国に宣伝して、ついには「教法上に世界を統一せん」ことを期待していると述べる。

ただし、ダルマパーラが今日、最も活動的な日本の宗派は本願寺であり、アメリカ、インド、他の海外諸国にも教会や雑誌があり、布教師もいるのに、日蓮宗が本願寺に及ばないのはなぜかと聞いたところ、智学は「汗顔の至りなり」と答えている。ちなみに、約20,000を数えた真宗の寺院数に対して、日蓮宗の寺院数は約5,000ほどだった。

（2）反西洋と反キリスト教

両者の間で一致したのが、反西洋と反キリスト教の見解だった。智学は、ダルマパーラがインド人のためにイギリスの虐政を万国宗教大会で批判したことを聞いたと述べ、これが人種問題ではないかという。また、智学は、西洋人の迫害的な態度がキリスト教の道徳にもとづく、キリスト教を批判している。ダルマパーラもこれに同調している。

ダルマパーラは、日本の仏教がインドに還るということは、地上に仏陀の光を有する一大帝国を建立することなのかと問いかけた。すると智学は、日蓮の本意は「妙法の民」を作ることであり、このためには「戦争でも刀杖（武器）でも決して厭う所にあらず」と、武力を肯定している（この考えは、翌年の日露戦争に直面して、さらに強まる）。

ダルマパーラも智学も、「西洋／東洋」「キリスト教／仏教」「文明／野蛮」「物質的／精神的」の単純化された二項対立の認識枠組みに立って、東洋と仏教の復興を主張していることがわかる。普遍的な仏陀一仏信仰に立つダルマパーラと、特殊的な日蓮仏教に立つ智学は立場が違うのだが、反西洋、反植民地、反キリスト教では立場が一致していた。

（3）スリランカの王家と日本の皇室

さらなる二人の共通点として、ナショナリズム（nationalism）がある。この会談の中では民族（nation）に関するやりとりが交わされた。それは、セイロン島の王家と日本の皇室に関する話題である。セイロン島の王家も、日本の皇室と同じく、王家と仏教が密接な関係を持ってきた、とダルマパーラは述べた。

智学は、日本国の創建について神話時代のことをダルマパーラに話した。日本は2,500年以上前に神武天皇（日本の初代天皇とされる神話上の人物）によって建国されたが、その祖先は高天原（神々の住む神話上の場所）に住んでいた。この高天原が現在の国家よりも理想的な国だったと話す智学に対して、セイロンの歴史に次のような言い伝えがある、とダルマパーラは返答した。約2,500年前、インド王族で学問・技能・武力が一番優秀な高級貴族の約500名が海を越えてどこかに行った。その行方はわからず、それが神武天皇

ではないか、とダルマパーラはいったという³³。

これを受けて、智学は、インドの高級貴族といえば転輪聖王（Chacravarti-rajā、インドの伝説上の王）であり、「釈尊の系図は転輪聖王の系図であって、転輪聖王家というのは世界を統一する王様の家柄である」と考えた³⁴。ここから、智学の見解は飛躍する。1904年2月に刊行された『世界統一の天業』という小冊子がある。これは、日露戦争に出征した兵士数千名に寄贈されている。この中で、太古からの世界統一の王家がインドの転輪聖王家であり、（ダルマパーラの意見を取り入れて）釈尊滅後に最高貴族の団が東方に移住したという伝説から、日本国の祖先はこの転輪聖王家である、転輪聖王家の系統である日本の皇室が現代の道義的な世界統一の使命を担っていると主張するのである。

智学へのこうしたダルマパーラの影響を指摘したのは、石井公成である。石井によれば、平和主義の立場に立ち、アジア仏教徒の連帯を求めているダルマパーラは、結果的に、日本のナショナリスティックな仏教徒たちに刺激と保証を与えたという。また、ダルマパーラも日本の仏教徒たちから、ある程度、影響を受け、大乘經典に親しむようになったと分析している³⁵。

以上、1903年6月23日の会談は、少なくとも智学の仏教ナショナリズム思想の形成に少なからぬ影響を与えたのである。また、ダルマパーラは自らのプロテスタント仏教に対する共感者を得たのである。

6. 二人の仏教ナショナリズムの特徴

(1) 建国神話と選民思想

「ライオンの力を持った人々の子孫が現在のシンハラ人であり、その祖先は征服されたことがなかったし、野蛮な血は一切混じっていない」、とダルマパーラは述べる³⁶。そして、「シンハラ人は唯一無二の人種である」と強調する³⁷。

後述するように、ダルマパーラは、スリランカの建国神話『マハーワンサ（Mahāvamsa、大島史）』に依拠して、シンハラ人のアーリア起源、トーテム的起源としての「ライオン」との結びつき、ブッダとの親戚関係を盛んにアピールした。しかし、ここで注意すべきは、「今日、民族概念として当然のこのように用いられている『シンハラ』自体、歴史的にはその意味は多様で、著しい変化のあったことに留意しておく必要がある」、との渋谷利雄の指摘である³⁸。渋谷によれば、「シンハラ」が言語集団を指すようになるのは12世紀以降であること、シンハラ人やタミル人といったエスニック・アイデンティティや敵対関係は16世紀以降の植民地体制の中で形成されたこと、「シンハラ」がシンハラ語を話す

³³ 以上は、後年（1936年）に出版された自伝『師子王文全集』第二輯「談叢篇（四）」（師子王文庫、1937年）で紹介されているエピソードである。

³⁴ 同上、255頁。

³⁵ ISHII, "Dharmapala's Activities in Japan," p. 5.

³⁶ Dharmapala, "History of an Ancient Civilization," Booklet published in Los Angeles, U.S.A. in 1902, in *Return to Righteousness*, p. 479.

³⁷ Ibid.

³⁸ 渋谷前掲書『祭りと社会変動』、191頁。以下の引用もここから行う。

「アーリア」系仏教徒を意味するようになったのは、19世紀後半に生じたナショナリズムに起因することを指摘している。つまり、19世紀後半以降のシンハラ仏教ナショナリズムの形成に、ダルマパーラは重要な役割を果たしたのである。

以下、ダルマパーラのシンハラ仏教ナショナリズムについて論じた Jayaratna Banda Disanayaka、渋谷利雄、川島耕司の研究³⁹に依拠して、その特徴についてまとめておこう。

「シンハラ」は「ライオンの人々」を意味するが、シンハラ人の創世神話はベンガルのジャングルを徘徊するライオンに遡る。そして、2440数年前、アーリア人の移民団がベンガルを離れ、ランカー島（スリランカ）を発見した。この移民団の指導者がヴィジャヤという名のアーリア人皇子で、この子孫がシンハラと呼ばれた、とダルマパーラは述べる。ダルマパーラは、18、19世紀のヨーロッパのオリエンタリストたちによって創唱されたインド＝アーリア概念を援用し、シンハラ人がアーリア人種であることを強調することで、「古代インドの栄光に結びつけ、近代西欧文明と肩を並べることができた」⁴⁰。

また、『マハーワンス』と口承伝統によって、仏教との結びつきも強調された。ブッダ自身が3回、スリランカを訪れ、自分の教えが広まるよう、島の保護を天上の神にゆだねたこと、シンハラ人の祖先ヴィジャヤはブッダがインドで亡くなった日にランカー島に上陸したこと、シンハラ王家がブッダの王室の系統であるサクヤ族と密接に結びついていることを強調することで、ダルマパーラは、「シンハラというエスニック・グループと仏教の間にある分かれ難いつながり」⁴¹を訴えたのである。

つまり、ライオンの子孫＝アーリア人種＝仏教徒＝シンハラ人という宗教的・人種的選民思想によって、シンハラ人のエスニック・アイデンティティを意味づけた点に、ダルマパーラの仏教ナショナリズムの特徴がある。

一方、智学も日本の建国神話『日本書紀』と『法華経』（日蓮仏教の根本経典）を彼独自の解釈によって結びつけた仏教的日本国体論によって、「天業民族」として、日本人のエスニック・アイデンティティを意味づけ、天業民族による道義的な世界統一というナショナリストティックな主張を行った⁴²。

智学は、『世界統一の天業』（1904年）のもとになった講演「皇宗の建国と本化の大成」（「天皇の建国と日蓮の宗教」の意味。1903年11月）で、次のように述べる。

日蓮主義は即ち日本主義なり、日蓮上人は日本の霊的国体を教理的に解決して、末法万年宇内人類の最終帰依所を与へんが為に出現せり、本化の大成は即ち日本国教にして、日本国教は即ち世界教なり⁴³。

³⁹ Jayaratna Banda Disanayaka 「アナガリカ・ダルマパーラとシンハラ仏教ナショナリズム」（中山敬訳『思想』823号、1993年）、渋谷前掲書『祭りと社会変動』、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）。

⁴⁰ 渋谷前掲書『祭りと社会変動』、206頁。

⁴¹ Disanayaka前掲論文「アナガリカ・ダルマパーラとシンハラ仏教ナショナリズム」、70頁。

⁴² 大谷前掲書『近代日本の日蓮主義運動』「第三章 日露戦争の影響」参照。

⁴³ 「皇宗の建国と本化の大成」（『妙宗』1904年2月号）、5頁。

日蓮仏教は日本の国教になるべきものであり、それはまた世界宗教であると断言されている。また、日蓮仏教と日本国体が一体のものであり、日本国体は日蓮仏教によって基礎づけられることで世界性をもつと考えられている。

そして、智学は、帝国主義列強の植民地支配、日本とロシアの対立という時代状況を踏まえて、「道義的な世界統一」と「侵略的な世界統一」を区別する。とくにロシアの領土拡張を後者の「国欲主義的な世界統一論」と批判するのである。道義的統一を保証するのが、日蓮主義的な国体論であった。つまり、智学は、日本のナショナリズムを正当化するために、日蓮主義的な国体論を提示したのである。

「道義的統一」のもともとの実行者は、日本の初代天皇・神武天皇である、と智学はいう。そして世界統一の根拠を『日本書紀』に遡って説明する。その際、(前述したように、ダルマパーラの影響を取り入れて)皇室は「太古からの世界統一の王家」であるインドの転輪聖王の系統であり、日本人はそうした世界統一の使命を担う天業民族であると位置づけたのである(ただし、智学に人種主義的な観点は見られない)。

なお、智学の仏教ナショナリズムが形成されたのは、20世紀初頭の日露戦争(1904～05)の時期だった。この時期は、まさに日本国内の人々の間でナショナリズムの意識が強まる時期であった。こうした国内のナショナリズム意識の高揚と並行して、智学の仏教ナショナリズムも構築されたのである。この日露戦争によって、日本は勝利するが、そうした日本の勝利が、ダルマパーラの仏教ナショナリズムの形成に影響を与えた。このような相互影響性が、両者の仏教ナショナリズムの形成に見られることを指摘しておきたい。

(2) 仏教とナショナリズムの結びつき

なぜ、普遍性を持つ仏教と民族国家の特殊なイデオロギーであるナショナリズムが結びつくのか。ここで、Benedict Anderson がナショナリズム研究の古典『想像の共同体』で提起した「三つのパラドクス」に注目してみたい⁴⁴。「三つのパラドクス」とは、第一に、歴史家の客観的な目には国民=民族(nation)が近代的現象とみえるのに、ナショナリストの主観的な目にはそれが古い存在とみえること、第二に、社会文化的概念としてのナショナリティ(nationality)が形式的普遍性を持つのにに対して、それが固有さをもって現われること、第三に、ナショナリズムの持つ政治的影響力の大きさに対して、哲学的には貧困で支離滅裂であることである。

それぞれの国の建国神話にもとづき、「シンハラ」や「天業民族」の古い伝統を強調するダルマパーラと智学の思想は、明らかに近代的現象である。そして、形式的普遍性を持つナショナリティが特殊な特定の共同体として出現する際、そのエスニック・アイデンティティは古い伝統(創られた伝統!)に遡って意味づけられた。それと同時に、その特殊性を超えた普遍性を意味づけるために持ちだされたのが、仏教だったのではなかったか。つまり、シンハラ・ナショナリズム、日本ナショナリズムの特殊性を普遍化するための文

⁴⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised edition, London; New York: Verso, 1991 (=白石さや・白石隆訳『増補想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行』NTT出版、1997年), pp. 22-23.

化的資源が、仏教であった。そして、シンハラ仏教と日蓮主義によって、ナショナリズムの持つ哲学的貧困さが補填されたのである。ただし、シンハラ仏教ナショナリズムと日蓮主義ナショナリズムの普遍性は、擬似普遍性であったことを確認しておく必要があるだろう。その排他性と自民族中心主義（ethnocentrism）は、スリランカにおける民族紛争や日本の大東亜共栄圏思想にまで影響を及ぼしていることも注意する必要がある。

以上、1903年6月23日の南アジアと東アジアの仏教ナショナリストの出会いと会話は、アジアにおける仏教ナショナリズム思想の形成過程の一局面を表わしている。1880年代から仏教改革運動に取り組んできた二人が、1900年代に自らの仏教ナショナリズム思想を築き上げていく中で共感し、影響を与えあった点に、両者の出会いの歴史的意味があったのである。

7. 結論

最後に、プロテスタント仏教と仏教ナショナリズムの関係、アジアにおける仏教改革運動の特徴について考察することにしたい。仏教とナショナリズムの関係について、杉本良男は、スリランカの事例を念頭に置きながら、次のように述べる。

植民地宗主国の影響をうけた新興エリート層がみずからの伝統に目覚め、ナショナリズムの中心になるのは、スリランカに限ったことではない。……宗教について注目されるのは、そこで、西欧＝キリスト教支配に対抗するためには、みずからの伝統宗教へ回帰する現象が起きていることである。さらに、ここでの伝統回帰は、単純に昔に帰るものではなく、エリート層の主導によって、キリスト教に対抗するために、しかしキリスト教の影響を強くうけ入れたものになっている。こうした『敵に似る』傾向は、旧植民地におけるナショナリズムの宿命といってもよい⁴⁵。

ここでは、植民地における仏教復興が西洋とキリスト教への対抗と、ナショナリズムの興隆によって起きたこと、そして、その伝統回帰がプロテスタンティズム的な用法（idiom）によってなされたことが、鋭く分析されている。つまり、仏教ナショナリズムの分析に際しても、プロテスタント仏教概念が有効であることが示されている。スリランカと違い、日本は植民化されなかったが、西洋、キリスト教、伝統仏教に対するプロテストと、プロテスタンティズム的な影響は、日本の近代仏教にも見ることができる。

しかし、植民地化をまねがれた日本が台湾や朝鮮を植民地化し、日本仏教がその植民地政策に協力した側面は、プロテスタント仏教概念では把握することができない。その意味で、プロテスタント仏教が、アジア全域の近代仏教を分析するには不十分な点があることも強調しておこう。この点を考慮するのであれば、日本の仏教改革運動の特徴に、植民地政策に同調した仏教という植民地主義的な特徴も付け加えるべきかもしれない。

⁴⁵ 杉本前掲論文「南・東南アジアの宗教と民族・ナショナリズム」、131頁。