インドネシア仏教の二十年

――仏乗教団を中心として――

木村文輝

一、二十年目の報告

ボロブドゥールを生んだインドネシアの仏教は、イスラーム勢力の浸透によって十七世紀頃にいったん途絶した。しかし、十九世紀末頃から仏教復興運動が開始され、その動きは二十世紀中頃から、現代のインドネシア人として初の上座仏教の比丘となったアシン・ジナラッキタ（Ashin Jinarakkhita）師の指導のもとで、本格的に推進されることになった。現在、同国の仏教は国家が公認する六つの宗教[1]の一つとして完全に定着しており、人口の約一パーセント、すなわち二百万人程度の信者を擁して積極的な活動を行っている。

私は同国の仏教事情の観察を、アシン・ジナラッキタ師と彼が創設した仏乗（ブッダヤーナ、Buddhayana）教団を中心として一九九七年以来継続しており、その報告を、二〇〇〇年以来数本の論文を通して行ってきた[2]。それ故、私が初めてインドネシアの仏教事情に関する小論を発表してから、今年でちょうど二十年を迎える。実のところ、私が同国の仏教事情の観察を始めてから間もない頃、同国の仏教界に大きな影響を与える二つの出来事が起きていた。一つは一九九八年五月にスハルト体制が崩壊し、宗教界への圧迫や華人文化への差別的な扱いが撤廃されたこと、もう一つは二〇〇二年四月にアシン・ジナラッキタ師が遷化されたことである。つまり、私はこの二つの大きな変革期

の前と後を、ぎりぎりのタイミングで観察していたわけである。しかし、最後の報告を著してから、既に十年がたってしまった。改めて、アシン・ジナラッキタ師の唱導した立場を確認するとともに、私が感じた範囲内で、この二十年間のインドネシア仏教界の変化を、特に彼の立場を継承する仏乗教団を中心として報告することにしたい。

二、仏教復興運動の概略

はじめに、現代インドネシアの仏教復興運動の歴史について、その概略をまとめておこう。先鞭をつけたのは、主としてヨーロッパ人のグループであった。一八八三年に神智学協会（Theosophical Society）がジャワ島支部を設立し、同協会員が一九三〇年にボロブドゥールでヴェーサカ祭を挙行した。次に、ビルマに本部を置いていた国際仏教宣教協会（The International Buddhist Mission）が、一九二九年にジャワ島支部を設立した。この協会は一九三四年以降、ジャワ中央仏教研究所（Het Centraal Boeddhistisch Instituut voor Java）に引き継がれたようだが、詳細は不明である。一方、一九三四年には神智学協会員の招聘により、スリランカのナーラダ（Narada）長老がジャワ島を訪問し、各地で講演を行った。また、これをきっかけとして、同年、ジャカルタ（旧バタヴィア）でバタヴィア三教会（Sam Kauw Hwe Batavia）が設立された。それ故、この年を同国では一般に「仏教復興元年」と位置付けている。

ちなみに、「三教」とは華人の間で信仰されていた儒教と道教と仏教のことである。しかし、当時、この三つの宗教は区別されることなく、人々は寺廟への参詣を行うのみで、それぞれの教義に注目することはほとんどなかった。そうした中で、三教会で中心的な役割を果たした郭徳懐（Kwee Tek Hoay, 一八八六－一九五二）は、三教の中でも特に仏教に注目し、仏教の教義を広めるための多くの著作を著した。そうすることで、彼は華人のアイデンティティーを仏教の中に求めようとしたのである。けれども、一九四二年三月に始まる日本軍による占領とそれに続く独立戦争の中で、仏教復興運動がどのような状況にあったのかは定かではない。[3]

インドネシアの独立後、再開された仏教復興運動を主導

したのが戴滿安（Tee Bwan An）[4]、後のアシン・ジナラッキタ師である。一九二三年にボゴールで生まれた彼は、バンドン工科大学（Technische Hogeschool）在学中に神智学協会に入会し、その後、オランダ留学中に「非家（Anagarika）」として生きることを決意した。一九五一年に帰国すると、神智学協会青年部会会長やバタヴィア三教会会長に就任した後、一九五二年にはインドネシア三教連合会（G. S. K. I.: Gabungan Sam Kauw Indonesia）を結成した。一九五三年には五月二二日にボロブドゥールでワイサク（Waisak、ヴェーサカ）祭を主催すると、同年七月、彼はジャカルタにある臨済宗の廣化寺（Kong Hoa Sie）で本清（Pen Ching）和尚の下で沙弥となり、「体正（Ti Chen）」という法名を与えられた。そして、十二月にビルマへ留学してマハーシ・サヤダウ（Mahasi Sayadaw）長老に師事した。翌一九五四年一月二三日に、彼は改めて上座仏教の沙弥となり、数時間後に比丘になるとともに、「アシン・ジナラッキタ」の法名を与えられたのである。

写真１　Vihara Buddha Gaya (Semaran)
（1958年頃、Sangha Agung Indonesia 提供）

一九五四年十二月、彼はビルマで開催された第三回世界仏教徒会議に出席した。そして、一九五五年一月に帰国すると、国内各地を訪れて講演や瞑想の指導を行い、多くの信者を獲得した。また、同年にはインドネシア優婆塞・優婆夷友好団体（P. U. U. I.: Persaudaraan Upasaka-Upasika Indonesia）を結成するとともに[5]、スマラン郊外に同地の信者の寄進によって最初の寺院であるヴィハーラ・ブッダガヤ（Vihara Buddha Gaya）（写真１）を設立した[6]。一九五六年五月二四日には[7]、ボロブドゥールでワイサク祭を仏紀二五〇〇年祭として挙行している。さらに、一九五七年にはインドネシア仏教会（Perbuddhi: Perhimpunan Buddhis Indonesia）を設立し、その第一回大会を一九五八年十二月に同寺院で開催した。その際

写真２　Vihara Buddha Gaya (Semaran) の観音堂（同 Vihara のパンフレットより）

に、日本仏教界から一体の観音像が贈呈されている。この観音像は、後日、同寺院内に建立された八角の観音堂（写真２）[8]に安置された[9]。

一九五九年五月二一日、アシン・ジナラッキタ師は海外から招いた十三人の上座比丘とともにスマランのヴィハーラ二五〇〇でサンガ・スチ・インドネシア（Sangha Suṭji Indonesia）を結成し、翌日早朝、同国初の上座比丘の受戒式を挙行した。そして、その日の午後、ボロブドゥールで上記の上座比丘に一人の日本人僧侶を加えて国際的なワイサク祭を挙行した。ちなみに、この時結成されたサンガはその後も継続し、一九六三年にマハー・サンガ・インドネシア（Maha Sangha Indonesia）と改称し、さらに一九七四年にはサンガ・アグン・インドネシア（Sangha Agung Indonesia）と改称した。しかし、後述の理由から、一九七六年にはサンガ・テーラヴァーダ・インドネシア（Sangha Theravada Indonesia）が分離独立し、一九七八年にはサンガ・マハーヤーナ・インドネシア（Sangha Mahayana Indonesia）が独立した。その結果、インドネシアには現在に至るまで、三つのサンガが鼎立する状態となったのである。

三、アシン・ジナラッキタ師の仏乗思想

アシン・ジナラッキタ師が唱導した仏教の特徴として、主に三つの点を挙げることができる。第一は仏乗（ブッダヤーナ、Buddhayana）の立場、第二はアーディ・ブッダ（Adi Buddha、原初仏）の導入、第三は中国的要素の排

除である。しかし、これらはいずれも彼自身の信仰のみから導かれたものではない。むしろ、第二と第三の特徴に関しては、スハルト体制下のインドネシアで、仏教を存続させるための戦略でもあったとみなす方が妥当である。

まず、第一の立場から見ていこう。彼は「純粋な仏教」は存在しないと主張し[10]、仏教各派の様々な立場を尊重する姿勢を示している。ただし、ここには彼自身の仏教遍歴が影響していることは確かである。彼は幼少時から両親の影響で熱心な観音信仰を抱いており、それを終生捨てることはなかった。一方で、学生時代には神智学協会に入会し、西欧における仏教研究の成果を学んでいる。さらに、臨済宗の沙弥となり、後にビルマで上座仏教の比丘になっている。

もっとも、こうした仏教遍歴も、彼の自発的な選択というよりは、偶然の要素が大きかったことは興味深い。と言うのも、彼が神智学協会に入会したのは、菜食主義の友人が欲しかったためである。また、臨済宗で沙弥になったのは、当時のジャカルタには中国系の寺院しか存在しなかったためである。さらに、外国の寺院へ留学するにあたり、当初、彼はスリランカへの渡航を希望していたという。これは、彼が華人でありながら中国語を話せなかったこと、スリランカには旧知のナーラダ長老がいたためである。しかし、スリランカのヴィザは発給されず、かわりにビルマからヴィザを与えられた。さらに、同国でマハーシ長老に師事することになったのは、ビルマ政府の推薦によるものだったのである[11]。

ともあれ、このような遍歴を経ているからこそ、彼は一部の仏教の立場に偏るよりも、あらゆる仏教の立場を尊重することを選んだのであろう。のみならず、インドネシア人としての自覚から、ボロブドゥールを生んだ古代インドネシア仏教に対する誇りも抱いていたのであろう。彼は上座と大乗のみならず、古代インドネシア仏教、さらには金剛乗をも含む、包括的な仏教の構築をめざすことになった。したがって、「彼が目指したのは、はるか昔シュリーヴィジャヤ王国などが栄えた時代に根づいていたであろう「インドネシア古来の仏教」の復興であった[12]」という津田浩司氏の評価は適切なものではない。

確かに、アシン・ジナラッキタ師の遷化の後、その葬儀は本人の遺言により、古代インドネシア仏教徒の末裔が多

く住むというスマトラ島南端のバンダル・ランプンで行われた。しかし、それは華人仏教徒が大半を占めるジャカルタで葬儀を行えば、彼が主導した仏教は、所詮、華人のものだったという誤解を招くことを恐れたためである。[13] その一方で、彼の葬儀は大乗仏教、端的には禅宗の作法にもとづいて行われた。さらに、一九五九年に彼が主催した国際的なワイサク祭に、上座仏教ではない日本の僧侶を招いた理由を尋ねると、彼は「我々は同じ仏教徒なのだ」と答えるのみであった。[14] 彼は従来の枠組みやしがらみにとらわれることなく、あらゆる立場に従うすべての仏教徒を結集しなければ、イスラーム信者が大多数を占めるインドネシアに仏教を定着させることは不可能だと考えたのであろう。同時に、伝統的な仏教の枠組みの存在しないインドネシアであればこそ、それにとらわれることのない仏教のあり方を創出できるとも考えたのであろう。それこそが、彼の唱導した「仏乗」の理念であり、現代のインドネシアにふさわしい仏教だと考えられたのである。

写真3　Vihara Sakyawanaran (Cipanas) の Ashin Jinarakkhita 師の個人的祭壇（1997年11月3日撮影）

そして、その象徴的な例は、アシン・ジナラッキタ師が後半生の活動拠点としたチパナスのヴィハーラ・サキャワナラン（Vihara Sakyawanaran）において、自らのために設けていた祭壇（写真3）、あるいは、同寺に隣接する女性信者の自宅の一室に、彼のためにしつらえられた礼拝室（写真4）の様子に窺うことができた。特にこの後者の礼拝室には、上座式の釈迦牟尼像、大乗式の釈迦、阿弥陀、薬師の三如来や観音菩薩をはじめとする仏菩薩像、金剛乗式の諸尊格像、それにアシン・ジナラッキタ師が「世師（guru jagad）」と呼んで信奉していたインドのサイ・ババの写真や、来臨する彼のための椅子などが並べられて

写真４　Vihara Sakyawanaran (Cipanas) に隣接する私宅に設けられた Ashin Jinarakkhita 師専用祭壇の一部（2002年４月30日撮影）

いた。その様子は、決して「インドネシア古来の仏教」を表すものではなく、むしろ、あらゆる立場の仏教を包括する、「仏乗」思想のモデル・ルームと呼ぶにふさわしいものだったのである。

四、アーディ・ブッダの導入

アシン・ジナラッキタ師の説く仏教の第二の特徴は、アーディ・ブッダの導入である。これは、インドネシアの建国五原則（Panca Sila）の第一条「唯一神への信仰（Ketuhanan Yang Maha Esa）」に対する応答として発案されたものである。ただし、特にこの条項が問題になったのは、一九六五年九月三十日に起こったいわゆる「共産党クーデター事件」以降のことである。この後、同国では共産党が非合法化されるとともに、無宗教者と無神論者は共産主義者だとみなされることになり、国民のすべてが国家の公認する「宗教（Agama）」に帰属することを求められることになった。その「宗教」として公認されるための条件として求められたのが、この条項だったのである。

アシン・ジナラッキタ師とその周囲の人々は、これに対応するため、古代インドネシア仏教の聖典である『聖大乗論（*Sang Hyang Kamahāyānikan*）』から「アーディ・ブッダ」の概念を取り入れて、それを仏教における「唯一神」であると主張した。その後、紆余曲折を経ながらも、一九七五年六月二三日にアーディ・ブッダを仏教の「唯一神」とみなすことが政府によって承認され、一九七八年には仏教が「宗教」として正式に認められた[15]。しかし、特に純粋な上座仏教を志向した人々にとって、この「アーディ・ブッダ」の概念は受け入れ難いものであった。彼らはアシン・ジナラッキタ師と袂を分かって独自のサンガを

結成するとともに、絶対的で無限定な涅槃（Nibbana）を唯一最高の「神性（Ketuhanan）」だと主張して、建国五原則の第一条の問題を解決しようとした。

しかし、このような反論を、アシン・ジナラッキタ師は終生、心底からは受け入れていなかったように思われる。一九九七年十一月に私が二日間で数時間に及ぶインタヴューを行った際に[16]、常に温和な表情で応答していた彼が、この問題を語る時だけは厳しい表情になった。そして、「涅槃」の概念では「唯一神」を要求する政府を満足させることはできない」と語り、続けて「アーディ・ブッダを受け入れたのは、仏教を守るためだった」と言明して沈黙した。その時に私たちの間を覆った緊迫した雰囲気を、私は今も忘れることができない。つまり、既に旧稿でも繰り返し述べたように、アシン・ジナラッキタ師にとって、アーディ・ブッダの導入は、少なくとも当初においては宗教的な理由ではなく、あくまで政治的な理由によるものだったとみて間違いない[17]。

確かに、一九七九年には、仏乗教団と他のすべての仏教団体が参加して開催されたインドネシア仏教徒大会（Kongres Umat Buddha Indoensia）において、「すべてのインドネシア仏教諸派は「唯一神」を信じること」、並びに、「すべてのインドネシア［仏教］諸派は「唯一神」をそれぞれ異なった名称で呼ぶが、それらはその本質において同一であること」が合意された[18]。けれども、それはアーディ・ブッダの概念が政府によって認められ、仏教が「唯一神」を奉ずる「宗教」であることを承認された一九七八年よりも後のことである。つまり、アシン・ジナラッキタ師にとっては、自らが唱導したアーディ・ブッダの存在があったからこそ、仏教は「宗教」として公認されたという自負があり、それに対する批判を受けることは、やはり納得できないことだったのであろう。

だが、アーディ・ブッダに対する解釈は、既にアシン・ジナラッキタ師の生前から、彼の周辺の人々の間ではより柔軟なものに変わっていたように思われる。その背景には、先述のインドネシア仏教徒大会の合意が大きな意義を持っていたであろう。例えば、一九六六年頃からアシン・ジナラッキタ師に師事しており、現在も仏乗教団で教義的に指導的な立場にあるクリシュナンダ・ヴィジャヤ・ムク

ティ（Krishnanda Wijaya Mukti）氏は、私が二〇〇一年三月に行ったインタヴューの中で次のような説明をされている。[19] すなわち、アーディ・ブッダはサンガ・テーラヴァーダ・インドネシアの人々が主張する「涅槃」と同じ概念であり、形なき「シンボル」である。それは非人格的存在にして、究極的かつ絶対的な実在である。無論、それは創造主ではなく、ヒンドゥー教におけるブラフマンと似ているが、同じものではない。「ダルマ（法）」はアーディ・ブッダのエネルギーの現れであり、諸仏はアーディ・ブッダの顕現した姿である。したがって、アーディ・ブッダに対する崇拝は、どの方角に向かって行ってもよいというものであった。

仏乗教団における法要の中で、アーディ・ブッダに対する拝礼は一九七二年に初めて行われたとのことである。[20] その後、同教団では法要の初めにアーディ・ブッダに対する帰依文（Namo Sang Hyang Ādi Buddhāya）を三回唱えることが規定された。この方式は、現在も同教団の寺院において踏襲されている。

五、中国的要素の排除

一九六五年の「共産党クーデター事件」をきっかけとして成立したスハルト体制は、共産党を非合法化し、それに伴って中国との外交関係が悪化すると、それ以前から問題とされていた華人のインドネシア社会への「同化」を強要した。ここでいう「同化」とは、華人が自発的に「華人性」を捨て去ることで、現地の社会に完全に溶け込むことを意味しており、[21] いわば華人性の「不可視化」[22] を実現することであった。そのために、中国式の名前をインドネシア風に改名することや、中国の民族的な文化を社会の表面から取り除くこと、看板などに漢字を使用しないことなどが求められた。さらに一九六七年には、中国的な宗教や信仰、慣習を公の場で行うことが禁止された。中国文化を排除する政策が進められ、様々な面から華人に対する圧迫が加えられることになったのである。それ故、仏教界においても、このような政府の方針に沿った改革を行うことが必須の課題となった。

ただし、中国的な要素を弱めていくことは、アシン・ジ

ナラッキタ師自身がそれ以前から目指していたことでもあった。[23] と言うのも、仏教をインドネシアに根付かせるためには、それが華人の民族宗教であるという評価を和らげる必要があったからである。また、そのことを強調するために、仏教はイスラームが浸透する以前からインドネシアの地に広まっていたことを人々に印象付けようとした。そのために、ボロブドゥールをその象徴として利用したのであろう。彼が一九五三年にボロブドゥールでワイサク祭を行ったのは、津田氏が主張するように「インドネシア古来の仏教」の復興を目指すためではなく、[24] むしろ、仏教がインドネシアに古来から存在するもので、中国の民族宗教ではないことをアピールするためであった。同時に、それは神智学協会員がボロブドゥールでヴェーサカ祭を行った記憶を呼び起こすことで、西欧の知識人さえもが仏教を尊重していることを示そうとしたのかもしれない。いずれにせよ、アシン・ジナラッキタ師は、仏教はインドネシアにかつて存在した宗教であるとともに、中国のみならず、世界的に信仰されている普遍宗教であることを印象付けようとしていた。だからこそ、一九五九年には大乗仏教を奉ずる日本をも含め、五カ国から比丘を招いて国際的なワイサク祭を挙行したのである。そして、この祭典が新聞などで大きく取り上げられたことにより、仏教に対するインドネシア国民の意識は大きく変化することになった。すなわち、仏教は中国の民族宗教にすぎないという一般的な意識を軽減させたばかりではなく、古代インドネシア仏教徒の末裔とされる者たちに向けられていた、仏教徒は「愚か者」であるという認識も取り除かれることになったのである。[25]

このように、仏教が中国の民族宗教であり、華人のみのものだという評価を払拭するために、アシン・ジナラッキタ師は仏教寺院においても可能な限り中国的な要素を排除することを目指すことになった。寺院内の装飾としての漢字や、龍、鳳凰、麒麟、虎などの図柄の使用を取りやめ、中国の民間信仰に由来する雑多な神々を祀ることを制限した。また、中国の寺廟で用いられる巨大な線香やロウソクの使用を中止するとともに、葬儀などにおいて紙銭などを焼却する儀礼を廃止した。こうして、過剰な装飾が取り除かれることで、寺院の内部は明るく広々として、清潔感にあふれる空間となった。[26]

その一方で、実に興味深いのは、寺院で行われる法要の様子である。非常に多くの信者が集まって行われる儀式の中で、人々は指導者の指示に従って声を合わせて読経をしたり、帰依文を唱えたりする。また、短い時間ではあるが必ず瞑想の時間が設けられており、人々はあぐらのような形で床に座り、法界定印を組んで目を閉じる。その情景は、確かに仏教寺院のそれである（写真5）。しかし、その人々が一斉に両手と頭を床につけて、少し尻を上げながら拝礼を行う情景は、中国的というよりも、むしろメッカに向かって集団礼拝を行うイスラーム信者のそれに近い（写真6）。もっとも、日本の禅宗寺院などにおいても、僧侶が拝礼を行う際にはそれと同じ姿勢をとる。しかし、そのような時でさえも、一般の参列者は正座をしながら合掌をして、少し頭を垂れる程度であろう。すべての参列者が残らず同じ姿勢をとり、一斉に低頭をする情景は、インドネシアの仏教寺院ならではの光景であろう。人口の大多数がイスラーム信者である同国にあって、そこに溶け込むような信仰の形態が編み出されている。まさにこの点にこそ、現代インドネシアにふさわしい仏教の姿を垣間見ることができるのである。

写真5　Vihara Ekayana Arama (Jakarta) にて
（2019年5月19日 Waisak 祭で撮影）

写真6　同上

六、仏教界を取り巻く二十年の変化

ところで、私が初めてインドネシアの仏教寺院を訪れたのは、一九九七年八月のことである。当時、日本を出発する前に同国の仏教事情の情報を集めようとしたけれども、有効な情報を手に入れることはできなかった。唯一、一九七四年に同国の仏教寺院を訪問されていた前田惠學氏の報告書があったものの、当時、同氏が訪問したジャカルタ、並びにジョグジャカルタの寺院は、いずれも個人の邸宅に付属するものであり、その具体的な住所もわからなかった。[27] 結局、何の情報もないままインドネシアに出かけ、物見遊山でボロブドゥールを訪れた。そして、ボロブドゥールの公園内にあるホテルに宿泊したところ、そこの従業員から、ムンドゥ遺跡の隣に仏教寺院があるとの情報を入手した。翌日、その寺院、すなわちヴィハーラ・ムンドゥ（Vihara Mendut）を訪問すると、幸いにして住職のパンニャヴァロー（Pannavaro）師に面会することができた。後でわかったことであるが、この寺院はサンガ・テーラヴァーダ・インドネシアに属しており、パンニャヴァロー師はその中心的な比丘であった。彼からアシン・ジナラッキタ師とジャカルタのヴィハーラ・エーカヤーナ（Vihara Ekayana）の情報を教えていただいたことで、ヴィハーラ・エーカヤーナを訪れることが可能になったのである。

それにしても、当時、なぜこれほどインドネシアの仏教に関する情報がなかったのか。無論、その最大の理由は、国民の大半がイスラーム信者であるインドネシアに仏教徒が存在すること自体が知られておらず、それ故に、同国の仏教に対する調査や研究は、わが国では前述の前田氏[28]と石井米雄氏[29]によってわずかに行われていたにすぎなかったことが挙げられる。

しかし、それと同時に、インドネシア国内にあっても、仏教界は自らの情報発信を極力控えていた。と言うのも、仏教界では情報を発信することで、国家から様々な関与や圧力を加えられることを恐れていたのである。私は一九九七年十一月にヴィハーラ・エーカヤーナを再訪し、同寺で当時住職代行であったアーリヤマイトリ（Aryamaitri）師から同国仏教界に関する様々な事柄を教えていただいた。

その際に、仏乗教団に属する寺院の詳細な分布を質問したところ、アーリヤマイトリ師の顔には警戒の色が浮かび、その質問の意図を詰問する口調で尋ねられた。その場に居合わせた人々も一斉に緊張感を露わにされたため、私はその質問には深い意図がなかったことを説明し、軽率な問いを詫びる必要に迫られた。スハルト体制の末期に、仏教寺院を取り巻いていた政治的、社会的緊張感の一端を、肌で感じた思いがした瞬間であった。

けれども、一九九八年五月にインドネシア各地で「反華人」の暴動が発生し、同月二一日にスハルト体制が崩壊すると、それまで推進されていた華人の「同化」政策は一転して放棄された。華人差別を正当化する様々な法令が廃止され、華人独自の政党や団体が結成された。また、公的な場での使用が禁止されていた華語による新聞や雑誌の発行、テレビやラジオの放映も復活した。そして二〇〇〇年一月十七日には、一九六七年以来続けられていた中国的な宗教や信仰、慣習に対する制限が撤廃された。いわば、中国的な文化が全面的に解禁されたのである。[30] その結果、同国の仏教を取り巻く情勢も大きく変貌することになった。

まず第一に指摘すべきは、中国的な要素の速やかな復活であろう。寺院の中に中国風の提灯や漢字の装飾が施されるようになり、中国寺院特有の布袋様のような弥勒像や、獅子の置物が設置されるようになった。また、行事の際には獅子舞が復活し、女性たちによる中国風の踊りが披露されるようになった。その一方で、紙銭の焼却のように、「純粋な」仏教に反する慣習は一般には復活していないようである。また、中国の様々な神々を仏教寺院に改めて祀る動きも見られるが、それらはあくまで脇役にとどめられており、「仏教」寺院の正統性を脅かすものでは決してない。三十年以上にわたって中国的な要素を取り入れることが制限され、簡素で清潔感にあふれる寺院の雰囲気が定着した結果、あえて線香の煙が充満し、ごちゃごちゃとした印象のある中国風の寺院に戻そうとする動きは、少なくとも仏教界においては芽生えていないのであろう。

それに加えて、二十世紀の末以降、世界的な規模で大乗仏教の布教に中心的な役割を果たしてきたのが台湾の仏教界であることも留意すべきであろう。と言うのも、チベット仏教を除き、大乗仏教の経典の多くは中国語（漢文）で

書かれたものである。しかも、それを利用するのは、日本人を除けば大半が華人である。そうなれば、中国語で書かれた経本や布教書、あるいは中国語による読経の録音などが多く利用されるのは当然である。しかし、中国本土における仏教の布教と研究は、二十一世紀に入ってから急速な進展を見せているとは言え、[31]それよりも一日の長があったのは台湾仏教界であった。台湾仏教は、中国本土の民族主義的な信仰とは異なり、近代の学問的成果を取り入れながら、二十世紀後半に大きく発展したものである。[32]そのような台湾で作成された仏教の書籍や録音を手本にする人々が、[33]旧来の中国的な要素にまみれた「仏教」に回帰するとは考えられないのである。[34]

さらに仏乗の立場からすれば、大乗仏教のみならず、上座仏教も手本とすべきものである。そうだとすれば、中国的な要素ばかりを強調し、東南アジア各国の上座仏教寺院からかけ離れることもバランスを欠くことになる。実際のところ、近年ではインドネシアの仏教徒たちが東南アジア各国の仏教遺跡や寺院を訪れたり、反対に、諸外国の比丘を招聘して仏教講演会などを開催することが積極的に行われている。[35]そのような状況下で、インドネシア国民である仏教徒たちが、中国的な要素に固執する必然性はもはや認められないであろう。中国的な要素が復活したとは言え、その利用はあくまで使い勝手の良いものを取捨選択した上でのことなのである。

さて、第二に指摘すべき点は、二〇〇六年に、寺院の建立に対する規制が撤廃されたことである。すなわち、スハルト体制下において、寺院の建立には政府の許可が必要であった。しかし、その条件が撤廃されて、地域住民の合意を得ることさえできれば、寺院の建立は可能になったのである。しかし、この変更がなされた当初、仏教界では、イスラーム信者が大半を占める同国内では、従来以上に寺院の建立が難しくなると懸念されていた。これは、私自身が二〇〇八年五月にジャカルタのヴィハーラ・エーカヤーナで伺った見解である。[36]しかしながら、実際にはそれは杞憂に終わった。むしろ、それ以降、仏教寺院の改築や増築、あるいは敷地の拡張などは以前にもまして活発化している。例えばヴィハーラ・エーカヤーナでは、この頃から周辺の土地や建物を次々と取得しており、二〇一六年にはス

カルノ・ハッタ空港近郊のスルポン（Serpong）に別院を開創するなど、その規模の拡張には目を見張るものがある。ただし、積極的な布教をして新規の信者を獲得することは、イスラーム信者との間で軋轢を生む危険性がある。そのため、そうした布教活動は一部の団体を除いて行っていない。この方針は従来どおりであり、特に変更されていないようである。

過去二十年の変化として第三に挙げるべき点は、仏教界からの情報発信の活発化である。先にも述べたとおり、スハルト体制下における仏教寺院は情報の発信にかなり慎重であった。ところが、体制の転換後、華人とその文化への抑圧政策が廃止され、言論や結社の自由が認められたことにより、華人、並びに仏教関係者によるマスコミを通しての情報発信が飛躍的に増大した。のみならず、インターネットやSNSの普及により、各種の仏教団体のみならず、個々の信者による情報発信は無制限に拡大している。私がインドネシアの仏教事情を紹介する最初の論文を著した二十年前とは、この意味においてまったく事情が変わったのである。

このような情報発信の自由化と、華人に対する抑圧政策の廃止により、近年、インドネシアの華人を対象とする研究がわが国でも活性化しているようである。また、インドネシアの現代仏教に対する関心も世界的に高まっており、調査や研究の成果が相次いで発表されている。[37] とりわけ、これまでの研究はアシン・ジナラッキタ師と彼が創設した仏乗教団を中心としたものであったのに対して、近年ではそれ以外の団体をも視野に入れた研究が進められている。けれども、わが国では同国の仏教事情に対する関心はほとんど高まっていない。それどころか、同国に仏教徒が存在すること自体が、未だ知られていない。この状況の改善は、今後に期待したい点である。

七、アシン・ジナラッキタ師の記憶の継承

スハルト体制の崩壊とともに、インドネシアにおける現代仏教史の歯車を大きく動かした出来事が、二〇〇二年四月十八日にアシン・ジナラッキタ師が遷化されたことであった。それから十八年の歳月を経て、出家者の中にも在家信者の中にも、彼を直接知らない世代が増えている。

この点に関連して、かつての仏教界で指導的な立場にあった者たちの多くは、何らかの形でアシン・ジナラッキタ師に師事した経験を持っていた。それ故、彼の葬儀に際しては、仏乗以外の教団に属する比丘たちも多数参列していた。しかし、現在、そうした他教団において、アシン・ジナラッキタ師との関係性を追慕することは少なくなっているように思われる。

一方、仏乗教団は常に彼の指導のもとにあり、彼を精神的な支柱として発展を遂げてきた。それ故、彼の記憶を後の世代に継承することが、同教団にとっては大きな課題となっている。そこで同教団においては、アシン・ジナラッキタ師の記憶とともに、同国仏教界、ひいては仏乗教団が歩んできた道程を、次世代に継承する努力が重ねられている。

まず、アシン・ジナラッキタ師が健在であった一九九五年に、彼の伝記が既にエディ・ジュアンガリ（Edij Juangari）氏によってまとめられていた[38]。同書をまとめるにあたり、ジュアンガリ氏はアシン・ジナラッキタ師の周辺にいた多くの人々にインタヴューを行っている。そのため、同書の中にはインドネシアの仏教復興運動の歩みが生きた形で記録されることになった。この書籍は、同国の現代仏教史を研究する人々によって第一級の資料として活用されているばかりでなく、仏乗教団の信者にとっても必読の書となっており、遷化までの部分が加筆された上で、現在も版を重ねられている。

また、仏乗教団では、様々な式典や法要の際にアシン・ジナラッキタ師の事跡に触れる講話などを行うとともに、彼の葬儀の様子や、彼を追慕する映像を、いつでも観覧できるようにインターネット上に配信している[39]。

さらに、二〇一二年にはジャカルタ郊外にアシン・ジナラッキタ師の名前を冠した仏教教育センター（Prasada Jinarakkhita）が建設され、その一階に彼の記念館（Balai Kenangan Ashin Jinarakkhita）が開設されている[40]。この記念館の中央には、瞑想する姿の彼の等身像が安置されており、その手前には、荼毘の際に出現した舎利が公開の形で安置されている。また、周囲には数多くの写真や彼が生前に使用していた物などが展示されており、アシン・ジナラッキタ師とインドネシア仏教界の歴史を俯瞰できる構成

になっている。

一方、チパナスのヴィハーラ・サキャワナラン（写真7）には、彼の遺骨を安置した墓塔が建立されている。そして、同ヴィハーラの講堂では、その正面に彼の等身像が安置されており、その周囲には活動の軌跡を伝えるパネルが展示されている。

写真7　Vihara Sakyawanaran (Cipanas)
（2019年5月18日撮影）

写真8　同上

さらに、同ヴィハーラには幾つもの建物が散在するが、その中の一つに、かつて彼が居住していた部屋があった。その部屋で、私は一九九七年十一月に彼に対するインタヴューを行っている。しかし、当然のことながら、そこは彼の個人的な生活の場であったため、その様子を旧稿に記すことは遠慮した。けれども、その遷化から十八年を経た今日であればこそ、その状況を不確かな部分はあるけれども、簡単に記録しておくことにしたい。

まず、軒先を貫く幅一間半程のベランダを兼ねた通路が、アシン・ジナラッキタ師が信者に応対する場所であるとともに、日常を過ごす場所だったようである。そこには、現在も当時と同じように、長椅子やテーブルなどが置かれている（写真8）。このベランダに面した入り口から、奥に入っていく幅一間、奥行二間程度の廊下状の部屋があった。そこが食堂兼書斎に相当したようであり、壁際に簡単な机が付属し

ていた。ここで私はインタヴューを行った。また、その奥には少し広めのバスルームが存在していたようである。一方、ベランダから見て、この廊下状の部屋の右側に寝室が存在した。ベランダに面した縦横一間程度の小部屋のようで、部屋全体がベッドになっていたように見受けられた。アシン・ジナラッキタ師は、このベッドの上で毎朝三時頃から二時間程度の瞑想をされていたとのことである。一方、廊下状の部屋の左側には、先に言及した彼の個人的な祭壇を祀る礼拝室が位置していた。

現在、この建物の中の二つの部屋に、アシン・ジナラッキタ師の遺品などが整然と並べて保管されている。ただし、その部屋は二十年前に私が入らせていただいた場所とは違うように思われる。最晩年に部屋の変更があったのかもしれない。ともあれ、一つの部屋はベランダに面した八畳程の空間で、中央の壁際には何体かの仏像を祀る祭壇が設けられている。また、その部屋の片隅には、彼が晩年に使用していた車椅子が置かれていた。この部屋を抜けて奥へ進むともう一つの十畳程の部屋があり、その中央の壁際にも祭壇がしつらえられていた。ただし、この祭壇は、上段にアシン・ジナラッキタ師の写真や日常使用していた様々な遺品が安置されており、下段には香炉や花、供物などが供えられている。向かって右側には、彼が晩年に利用していたベッドが置かれ、頭上には多くの仏像が祀られている（写真9）。一方、祭壇の左側には椅子や杖などが置かれており、祭壇の向かい側にも愛用のタンスや椅子などが置かれていた。

ちなみに、二〇〇一年に同ヴィハーラを再訪した時には、境内の一角に新しい建物が建立されており、その中に豪華なベッドをしつらえた寝室が設けられていた。信者の

写真9　Vihara Sakyawanaran (Cipanas)
（2019年5月18日撮影）

一人がアシン・ジナラッキタ師のために寄進したものだということであったが、彼は終生その部屋を使うことはなかったという。いずれにせよ、アシン・ジナラッキタ師が生前を過ごした個人的な空間は、極めて質素なものであったことを記しておきたい。

八、二十年を振り返って

本稿の冒頭でも述べたように、私がインドネシアの現代仏教に関する最初の論文を著してから二十年が経過した。また、アシン・ジナラッキタ師の葬儀の記録を発表したのが十七年前であった。これらのレポートの末尾で、私はそれぞれの時期に感じた同国仏教界の課題を指摘しておいた。それらの検証を行うことで、本論文のまとめとすることにしたい。

まず、二十年前の拙論で指摘した事柄を振り返ってみよう。仏乗教団に関しては、やがてアシン・ジナラッキタ師が遷化された後に、同教団は彼に代わる新しい象徴を見つけることができるのか。また、それに失敗した時には、教団としての団結を維持することができるのかという問題を指摘した。同時に、スハルト体制の崩壊の直後に著した同論文では、やがて共産党が復権したり、無神論が容認される時代が来るかもしれない。その時に、アーディ・ブッダの概念は生き残るであろうかという指摘も行っていた。

上座仏教を奉ずるサンガ・テーラヴァーダ・インドネシアに対しては、イスラーム信者が大多数を占めるインドネシアで、タイやスリランカと同じ様式の仏教を定着させることができるのかという問題を、また、大乗仏教を奉ずるサンガ・マハーヤーナ・インドネシアに対しては、華人が信者の多くを占める同教団が、インドネシアで安定した存立を維持できるのか、さらには、中国式の伝統から決別した「純粋な」大乗仏教を実現することはできるのかという問題を指摘した。そして、すべての教団に共通する問題として、当時、民族や宗教をめぐる対立が続発していたインドネシアの状況に鑑みて、仏教や仏教徒がそうした対立に巻き込まれる危険性はないのかという問題も指摘していた。[41]

一方、十七年前の論文では、特に仏乗教団に限定しながら三つの問題点を指摘している。第一は、アシン・ジナ

ラッキタ師を失った後で教団の団結を維持することの難しさ、第二は、中国的な要素の復活をめぐる、華人とそれ以外の信者との間の確執の可能性、そして第三は、あらゆる仏教思想の統合を目指す仏乗教団の、学術的な裏付けをもつ体系的教義の構築の難しさであった。[42]

これらの指摘の中で、まずは仏乗教団の問題を検証してみよう。第一に、教団の団結をめぐる問題に関しては、実に幸いなことに、外部の観察者の勝手な杞憂に終わったようである。同教団は堅固な団結のもと、出家者と在家者との緊密な連携によって今も順調に運営されている。第二に、中国的な要素の復活に関しても、本文中で論じたように、あらゆる要素を無節操に復活させているわけではない。むしろ、現在の信者にとって、使い勝手の良いものをバランスよく復活させているだけである。したがって、仏教を過度に華人だけのものとするような動きは認められないし、また、そうした要素を利用するか否かということは、それぞれの寺院の信者たちの判断に委ねられている。つまり、華人の信者が多い寺院では中国的な要素が多く採用されるのに対して、それ以外の寺院では、そうした要素を利用しないだけのことである。第三に、体系的な教義の構築の問題は、アーディ・ブッダの問題とも関連しながら、これからも継続していくべき課題であろう。ただし、同教団では二〇〇四年、スマトラ島のバンダル・ランプンに高等教育研究機関（STIAB Jinarakkhita）を設立し、そこで仏教学などの研究も始まっている。こうした機関とも連携しながら、独自の教義を構築していくことが期待されよう。

ちなみに、アーディ・ブッダに対する信仰は、今では同教団の信者の中にしっかりと定着しているように見受けられる。ただし、青年層と高齢者層の間では、やはりその受け止め方に違いがあるのではないだろうか。すなわち、幼少時からアーディ・ブッダに対する帰依文を唱えていた青年層にとって、この信仰は自然なものであり、あえてその意味を問い直す必要はないであろう。むしろ彼らにとっては、アーディ・ブッダの信仰こそが自らの仏教信仰の核になっていることもあるであろう。それはちょうど、幼少時から観音信仰に親しんでいたアシン・ジナラッキタ師が、上座仏教の比丘になってもその信仰を終生守り続けたこと

に共通するように思われる。[43] 一方、アーディ・ブッダの信仰が導入されたのは一九六五年頃だと推定される。[44] それ以前から仏教に親しんでいた人々にとって、アーディ・ブッダの概念は、現在の青年層のようには素直に受け入れ難いのではないだろうか。この信仰が導入されてから既に五十年余を経ており、しかも、その信仰があればこそ、仏教が「宗教」として公認されたとはいえ、彼らにとって、それを後付けの借り物のように感じる気持ちを拭い去ることは難しいように思うのである。

一方、サンガ・テーラヴァーダ・インドネシアに関しては、教団の設立から五十年を経て、インドネシア独自の上座仏教教団のあり方を確立したと考えてよいであろう。私は二〇一九年五月にジャカルタのヴィハーラ・ダンマチャッカ（Vihara Dhammacakka）を二十二年ぶりに再訪し、新たに増築された八階建ての伽藍を見上げるとともに、住職のスケモ（Sukhemo）師の話を伺いながら、同教団が着実な発展を遂げていることを実感した。また、サンガ・マハーヤーナ・インドネシアに関する問題は、いずれも仏乗教団にも共通する事柄であった。つまり、ここでも私が感じていた課題は、外部の観察者の思い過ごしに終わったようである。

スハルト体制が崩壊した後の約二十年の間に、各教団では諸外国の仏教界との関係を緊密なものにするとともに、出家者と在家者の連携をますます充実させることで、その活動の基盤をさらに確実なものにしているように感じられる。また、近年の各教団は、先にも述べたように新規の信者を獲得するための布教活動を控える反面、国内における自らの存在意義を高めるために、積極的に「社会参加型仏教（Engaged Buddhism）」の実践に取り組んでいる。二〇〇四年十二月に起きたスマトラ島沖地震の際に、津波の被害を被ったアチェ特別州に対する支援活動は、その事実上の端緒となるものであった。その他、貧困層に対する米の寄進や、無償の医療活動の提供、あるいはワイサク祭の中での大規模な献血活動の実施など、様々な活動が繰り広げられている。また、少々変わったところでは、例えばヴィハーラ・エーカヤーナにおいて、二〇一〇年頃から仏前結婚式が行われるようになった。これは、カトリックやプロテストにならって、信者へのサービスとして始められ

たものだとのことである。

私が初めてインドネシアの仏教寺院を訪れた二十二年前から、寺院は既にそれぞれの年代の人々にとって欠かすことのできない交流の場所となっていた。毎週定期的に行われる礼拝集会では、寺院によっては数千人を超える人々が集まることも珍しくはない。それどころか、寺院での活動は、学生にとって一種のクラブ活動のような様相も呈していた。これらは信者を対象とする活動ではあるけれども、やはり「社会参加型仏教」の一形態とみなしてよいであろう。各寺院において、仏教が活躍する場を模索する試みが、様々なアプローチで実践されているのである。

ただし、私がかつて仏教界全体に対して指摘した問題、すなわち、民族や宗教をめぐる対立に、仏教や仏教徒はこれからも巻き込まれることなく存続し得るのかという問題は、むしろこれから先鋭化していく可能性があるように思われる。元来、インドネシアは多民族、多宗教の国であるからこそ、世俗主義的な国家運営が不可欠なはずである。そのため、強権的なスハルト体制のもとでは、むしろ社会の過度な「イスラーム化」が抑えられ、それ故に、政権の恣意的な支配に翻弄されながらも、仏教教団は一応の安定感をもって発展を続けることができた。ところが、そのスハルト体制が崩壊し、民主化が一層進展したことで、近年では国民の大多数を信者とするイスラームへの傾斜が社会全体で加速し、さらには「穏健」と称されてきた同国のイスラームの寛容性も、次第に失われつつあることが指摘されている。[45] そうした中で、仏教教団の舵取りはこれまでとはまったく異なる意味で難しさを増していくであろう。社会の「イスラーム化」にどのように対応するべきか。これこそが、今後のインドネシアの仏教各派にとって、最大の課題になっていくのではないだろうか。

注

（1）国家公認の「宗教」は、イスラーム、カトリック、プロテスタント、仏教、ヒンドゥー教、儒教の六つである。

（2）木村（二〇〇〇A、二〇〇〇B、二〇〇〇C、二〇〇二、二〇〇三A、二〇〇三B、二〇一〇）、Kimura（二〇〇三）を参照。

（3）日本軍の占領期における日本人関係者によるボロブ

ドゥールへの関与を、大澤（二〇一五）三〇八－三二七頁が明らかにしている。

（4）この名前を津田（二〇一一）二七三頁注八は「鄭満安（The Boan An）」と記しており、Chia（二〇一八）三〇頁も同様の漢字を記しているが、これらは誤りである。木村（二〇〇〇B）二四一頁注一五を参照。

（5）木村（二〇〇〇A）九九頁と木村（二〇〇〇B）二二三頁では同友好団体の結成を一九五三年と記したが、Juangari（一九九五）七二頁により改めた。

（6）同ヴィハーラの設立を、木村（二〇〇〇A）一二六頁注二九ではBakker（一九七六）一四九頁にもとづいて一九五六年と記したが、Juangari（一九九五）七〇－七一頁、八五頁と同ヴィハーラのパンフレットの記載を参考にして改めた。

（7）木村（二〇〇〇B）二二四頁では五月二六日と記したが、Juangari（一九九五）八九頁により改めた。

（8）この写真の縦横比は変更されており、その変更比率は不明である。ちなみに、この観音堂は現存しない。改築された現在の観音堂については木村（二〇一〇）一六頁所載の写真を参照されたい。

（9）日本から贈呈された観音像が観音堂に安置されていたことは、一九五九年五月に、国際的ワイサク祭に日本仏教徒の代表として出席した私の祖父、木村義祐が確認している。詳しくは木村（二〇〇〇A）一〇二頁を参照。ただし、二〇〇八年九月二二日にヴィハーラ・ブッダガヤで同寺関係者に尋ねたところ、この観音像はかなり早い時期に紛失したようであり、現在では行方不明である。

（10）木村（二〇〇〇B）二二七頁。

（11）アシン・ジナラッキタ師がビルマに渡ったのは、マハーシ・サヤダウ長老からヴィパッサナー（Vipassana）瞑想を学ぶためだったという理解が今も見られる。例えばEkowati（二〇一二?）三頁。しかし、アシン・ジナラッキタ師はこれを明確に否定している。以上、木村（二〇〇〇B）二二三－二二四頁、Kimura（二〇〇三）五六頁を参照。

（12）津田（二〇一一）六七頁。併せて本稿注二四も参照されたい。

（13）木村（二〇〇三A）一四六－一四八頁、Kimura（二〇〇三）六七頁。

（14）木村（二〇〇〇A）一〇二頁。

（15）Juangari（一九九五）二〇二－二〇四頁。また、同書一四七頁注二三によれば、一九七五年以来、同国の公務員の宣誓文の中の「唯一神のために」の部分が、仏教徒に対しては「Sang Hyang Adi Buddha のために」と書き換えられたとのことである。

（16）アシン・ジナラッキタ師に対するインタヴューは、一九九七年十一月二日と三日に、ヴィハーラ・サキャワナランで

行った。

(17) 木村（二〇〇〇B）二三二頁、Kimura（二〇〇三）六五頁。

(18) 石井（一九八〇）二六九頁による。

(19) インタヴューは、二〇〇一年三月十二日にジャカルタのヴィハーラ・エーカヤーナで行った。

(20) Juangari（一九九五）一九三頁による。

(21) 津田（二〇一一）一二頁。

(22) 貞好（二〇一六）二一二頁。

(23) このことは、写真1に示したスマランのヴィハーラ・ブッダガヤの様子からも読み取ることができるであろう。

(24) 津田氏は、「アシン・ジナラキタはビルマに渡る直前の一九五三年に、ボロブドゥールで釈迦生誕祭（Waisak）を祝う儀式を企画して成功させているが、この頃からすでに「インドネシア古来の仏教」に戻る道筋を模索していたことが窺える」（津田（二〇一一）二七四頁注一〇）と述べている。しかし、アシン・ジナラッキタ師はボロブドゥールを同国における仏教信仰のシンボルとして尊重してはいたが、それを「インドネシア古来の仏教」に限定して尊重していたわけではない。ボロブドゥールでワイサク祭を行ったことも、インドネシア「における」仏教の復興を目指したのであって、インドネシア「古来の」仏教の復興を目指したわけではない。また、同氏は「「インドネシアらしい仏教」の構築を目指すアシン・ジナラキタは、ジャワの古い仏教書の中からサン・ヤン・アディ・ブダという概念を引っ張り出し、これこそがまさに仏教の中における「唯一至高なる神」に相当するものだ、と主張したのである」（同六九頁）とも論じている。しかし、直接アシン・ジナラッキタ師からアーディ・ブッダを導入した事情を聞いた私にとって、そのような解釈を受け入れることはできない。つまり、津田氏はアシン・ジナラッキタ師が目指した「インドネシアらしい仏教」の解釈を誤っていると言わざるを得ないのである。

(25) 木村（二〇〇〇A）一〇七－一〇八頁、Kimura（二〇〇三）五八頁。

(26) ただし、チパナスのヴィハーラ・サキャワナランでは、他の寺院に比べて中国的な要素が多く残されている。そこでは中国の民間神を祀る廟が以前から存在し、巨大なロウソクも少数ながら昼夜を問わず灯されている。また、それ以外の寺院でも、元来は中国寺廟（クレンテン）として成立しながら、後に仏乗教団に加わることで仏教寺院（ヴィハーラ）としての地位を得た施設では、やはり中国的な要素を色濃く残している例が多く存在する。アシン・ジナラッキタ師の遺体を一時安置し、そこから火葬場へ出立したスマトラ島のバンダル・ランプンにある大興廟（ヴィハーラ・マホーパディ）もそうした例の一つである。

(27) 前田（一九七六）。

(28) 前田（一九七六、一九七八）。
(29) 石井（一九八〇、一九九一）、Ishii（一九八四）。
(30) この経緯については貞好（二〇一六）二七一―三四四頁を参考にした。なお、中国的な要素の強い儒教は、一九七九年に突如公認の「宗教」から外されたけれども、二〇〇六年に再び「宗教」としての地位を認められた。儒教の非公認化と再公認化については北村（二〇一四）九九―一三七頁に詳しい。
(31) 中国における仏教復興については足羽（二〇一〇）を参考にした。
(32) 台湾仏教の現状については蓑輪（二〇一〇）を参考にした。
(33) 同様の傾向は、シンガポールやマレーシアでも認められる。マレーシアの事例については安藤（二〇一〇）三二頁による。ただし、インドネシアやシンガポールにおいて、近年では自国の仏教指導者による著作が増えているように感じられる。
(34) インドネシアにおける台湾仏教界の活動という点では、慈済基金会の存在が大きい。世界的な規模で災害救援などに尽力している同会が、インドネシア支部を設立したのは一九九九年である。その後、同会は華人資本家の協力を得ることで活動の規模を拡大した。特に二〇〇二年にジャカルタ郊外のカリアンケ川流域で発生した洪水に際しては、その直後から救援活動を開始した。その後、この地域一帯に病院や学校などを併設した大規模住宅群（大愛村）を開発し、貧困層の多いこの地域の住民に提供している。同時に、その一角には巨大な仏教施設である「静思堂」を建立し、独自の布教活動も行っている。同会の活動については金子（二〇一四）を参照した。
(35) 寺院の掲示板などには、こうした催しを宣伝するポスターが常時掲示されている。また、同様の傾向はシンガポールの寺院でも認められる。
(36) この点は、既に木村（二〇一〇）一八頁に記載したとおりである。
(37) 例えば、Brown（二〇〇四）、Suryadinata（二〇〇五）、津田（二〇一一）、Ekowati（二〇一一?）、Steenbrink（二〇一三）、蓮池（二〇一五）、Chia（二〇一八）、Watini（二〇一八）などがある。そうした中で、Linder（二〇一七）は従来の研究を渉猟するとともに、同国仏教界における指導的な人々へのインタヴューをも実施しており、現時点での集大成的な研究書だと評することができるであろう。
(38) Juangari（一九九五）。
(39) アシン・ジナラッキタ師の葬儀の様子は現在もYouTube上で前後編に分けて公開されている（前編：https://www.youtube.com/watch?v=iZJ4ZlQ_fzY　後編：https://www.youtube.com/watch?v=SOpPBjiHdJv4）。また、彼を追慕す

る映像も下記のアドレスで配信されている。（https://www.youtube.com/watch?v=scGkeciKRrE）

(40) 私が同館を訪れたのは二〇一四年五月である。なお、館内の様子はYouTube上で公開されている。（https://www.youtube.com/watch?v=WmpHv0OIf0jk）

(41) 木村（二〇〇〇B）二三九－二四〇頁。

(42) 木村（二〇〇三A）一五一－一五三頁、Kimura（二〇〇三）六八－七〇頁。

(43) アシン・ジナラッキタ師が終生観音信仰を保持したことは、木村（二〇〇〇B）二三二頁、Kimura（二〇〇三）六五頁を参照されたい。

(44) アシン・ジナラッキタ師が「アーディ・ブッダ」の導入の必要を意識したのがいつだったのかは明確にはわからない。しかし、一九六五年五月には、その導入を考えていた可能性がある。この点についてはIshii（一九八四）一一三頁を参照。

(45) 小川（二〇一六）を参考にした。ちなみに、例えばジャカルタのヴィハーラ・エーカヤーナで開催されるワイサク祭に、ヒジャブを被ったイスラーム信者の女性たちが普通に参加している姿をしばしば見かける。このような宗教的寛容さが今後も守られるならば、ここに記すような懸念は杞憂に終わることであろう。

文献一覧

安藤充
二〇一〇「マレーシア　複合民族国家における華人仏教」『挑戦する仏教―アジア各国の歴史といま―』（木村文輝編）法藏館、二〇－三三頁。

足羽與志子
二〇一〇「中国　近代化する共産主義国家の仏教」『挑戦する仏教―アジア各国の歴史といま―』（木村文輝編）法藏館、二七八－二九三頁。

Bakker, J. W. M.
一九七六 “Contemporary Buddhism in Indonesia,” *Buddhism in the Modern World*. (Ed. by Heinrich Dumoulin and John C. Maraldo,) New York: Collier Macmillan, pp. 147–153.

Brown, Iem
二〇〇四 “The revival of Buddhism in modern Indonesia,” *Hinduism in Modern Indonesia: A minority Religion between local, national, and global Interests*. (Ed. by Martin Ramstedt,) London: Routledge Curzon, pp. 45–55.

Chia, Jack Meng-Tat
二〇一八 “Neither Mahāyāna nor Theravāda: Ashin

Jinarakkhita and the Indonesian Buddhayāna Movement," *History of Religions* 58(1), pp. 24–63.

Ekowati, Wilis Rengganiasih Endah
二〇一二? "Bhikkhu Ashin Jinarakkhita's Interpreting and Translating Buddhism in Indonesian Cultural and Political Contexts," on the website: http://www.undv.org/yesak2012/iabudoc/05WilisFINAL.pdf#search=%27wilis+ekowati%27

蓮池隆広
二〇一五 「インドネシアの政教関係と仏教の展開」『アジアの社会参加仏教―政教関係の視座から―』(櫻井義秀、外川昌彦、矢野秀武編) 北海道大学出版会、二八五―二九四頁。

石井米雄
一九八〇 「インドネシア上座部仏教史研究ノート」『東南アジア研究』一八(二)、二五七―二七〇頁。
一九九一 「インドネシアに伝えられた上座仏教」『講座 仏教の受容と変容2 東南アジア編』(石井米雄編)、佼成出版社、二二四―二五〇頁。

Ishii, Yoneo
一九八四 "Modern Buddhism in Indonesia," *Buddhist Studies: in Honour of Hammalava Saddhatissa*. (Ed. by G. Dhammapala, R. Gombrich, K. R. Norman,) Nugegoda: Hammalava Saddhatissa Felicitation Volume Comittee, pp. 108–115.

Juangari, Ir. Edij
一九九五 *Menabur Benih Dharma di Nusantara: Riwayat Singkat Bhikkhu Ashin Jinarakkhita*. Bandung: Yayasan Penerbit Karaniya.

金子昭
二〇一四 「インドネシアにおける台湾仏教慈済基金会の活動―とくにジャカルタでの大愛村建設をめぐって―」『天理大学おやさと研究所年報』二〇、一―二三頁。

木村文輝
二〇〇〇A 「全日本仏教会とインドネシア―一九五九年のウエサカ祭出席と戦犯遺骨送還運動―」『禅研究所紀要』二八、九一―一三一頁。
二〇〇〇B 「インドネシアの仏教復興とその現状」『愛知学院大学短期大学部研究紀要』八、二一六―二四六頁。
二〇〇〇C 「現代インドネシアの仏教」『宗教研究』七三(四)、一九八―一九九頁。
二〇〇二 「現代インドネシアの仏教信仰」『日本仏教学会年報』六七、一八一―一九三頁。
二〇〇三A 「世代交替を迎えるインドネシア仏教界―アシン・ジナラッキタ師の葬儀に参列して―」『禅研究所紀要』三一、一三九―一六二頁。

インドネシア仏教の二十年（木村）
二〇〇三B　「インドネシアの仏教復興を支えた象徴的比丘の死」『宗教研究』七六(四)、三一二―三一三頁。
二〇一〇　「インドネシア　五百年の眠りから覚めた仏教」『挑戦する仏教―アジア各国の歴史といま―』（木村文輝編）法藏館、五―一九頁。
Kimura, Bunki
二〇〇三　"Present Situation of Indonesian Buddhism: In Memory of Bhikkhu Ashin Jinarakkhita Mahasthavira," *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Sambhāṣā* 23, pp. 53–72.
北村由美
二〇一四　『インドネシア　創られゆく華人文化―民主化以降の表象をめぐって―』明石書店。
Linder, Julia
二〇一七　*Entwicklungen des Buddhismus im zwanzigsten Jahrhundert in Indonesien: Strömungen, Verwerfungen und Aushandlungen der „Agama Buddha (di) Indonesia"*. (Religionswissenshaft 21,) Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.
前田惠學
一九七六　「インドネシアにおける最近の仏教」『印度学仏教学研究』二五(一)、一―九頁。
一九七八　「最近インドネシアにおける仏教儀式―Pancaran Bahagia について―」『仏教研究』七、九―一七頁。
蓑輪顕量
二〇一〇　「台湾　尼僧の活躍する島」『挑戦する仏教―アジア各国の歴史といま―』（木村文輝編）法藏館、二六三―二七七頁。
小川忠
二〇一六　『インドネシア　イスラーム大国の変貌―躍進がもたらす新たな危機―』新潮選書。
大澤広嗣
二〇一五　『戦時下の日本仏教と南方地域』法藏館。
貞好康志
二〇一六　『華人のインドネシア現代史―はるかな国民統合への道―』木犀社。
Steenbrink, Karel
二〇一三　"Buddhism in Muslim Indonesia," *Studia Islamika* 20(1), pp. 1–34.
Suryadinata, Leo
二〇〇五　"Buddhism and Confucianism in Contemporary Indonesia: Recent Developments," *Chinese Indonesians: Remembering, Distorting, Forgetting*. (Ed. by Tim Lindsey and Helen Pausacker,) Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, pp. 77–94.

津田浩司
二〇一一　『「華人性」の民族誌―体制転換期インドネシアの地方都市のフィールドから―』世界思想社。
Watini
二〇一八　"Living in Harmony between Muslim and Buddhist: Comparative Study: Indonesia and Southeast Asia," *Aceh Anthropological Journal* 2(1), pp. 1–26.