

タイにおける新たな仏教的世界観

長谷, 千代子
九州大学大学院文学研究科

<https://hdl.handle.net/2324/18964>

出版情報：西日本宗教学雑誌. 19, pp. 51-67, 1997-03-20. 西日本宗教学会
バージョン：
権利関係：



西日本宗教学雑誌第19号抜刷

1997年3月20日発行

タイにおける新たな仏教的世界観の出現について

九州大学文学研究科 長谷千代子

タイにおける新たな仏教的世界観の出現について

九州大学文学研究科 長谷 千代子

はじめに

近年、タイの上座仏教界に宗教運動としてばかりでなく、経済学者や社会活動家からも話題にされる一群の僧侶が現れた。彼らは経済開発で取り残された貧しい地方で独自の「仏法的開発」に取り組んでいることから開発僧と呼ばれ、一部の社会活動家や知識人たちによって国の内外で好意的に取り上げられている^{*1}。

しかし彼らの登場は決して最初からはなばなしいものではなかった。第一世代が活動を始めた60年代後半には、僧侶の本分を忘れ、俗世の問題にかかわったということで非難されていたのである。ここには仏教に対する評価基準の揺らぎを見ることができ、さらにその背景としての社会変化を想定することができる。

この論文では、開発僧の具体的な活動を紹介し^{*2}、伝統的な僧侶の在り方と比較することによって彼らの取り組みの独創性を明らかにすると同時に、仏教改革の大きな流れのなかで彼らが占める位置について概観したい。

I 開発僧運動の実態とその歴史的・社会的背景

1. 開発僧の活動

近年めざましい経済発展を遂げているタイ王国では、国民の90%が上座仏教を信仰している。

上座仏教の目的は、一言で言うと四諦八正道を極めて涅槃に到達することである。しかし徹底的に修行に取り組もうとすると日常的な暮らしが成り立たないため、信徒はあくまで求道する出家者と、彼らの生活を支える俗人信徒に分化している。両者はともに仏教徒ではあるが、出家者はその生活態度のあらゆる面において俗人とはまったく違う。僧侶が涅槃への到達を目指すのに対して俗人はそこまで突き詰めず、徳を積んで幸福と繁栄と富に恵まれた将来を期待するのが普通である。徳を積むのにもっとも手取り早いのは徳の高い僧侶に寄進することであり、それには俗世のことに関わらず、一心不乱に修行する僧侶がもっとも望ましい。かくして俗人は自分たちの未来のために僧侶に寄進をし、僧侶は自己の救済のために修行するという図式ができあがる。

このように俗人と僧侶の役割分担が当たり前だった状況の中から、生まれ故郷の村人のために仏法的な村落開発に取り組むというユニークな存在として「開発僧」が現れたのである。

いわゆる開発僧の第一世代は70年代頃から運動を始めており、80年代中頃で100人以上、現在は200人以上全国にいと推定される^{*3}。多くは地方の村の住職で、経済的に貧しいタイ北部、東北部で活動している。宗教省の資料では、90年の僧侶の数は187,500人、出家者の増える安居の時期の統計で294,000人なので、話題になるとは言ってもサンガ全体の1%にも満たない少数派である。彼らは農業の促進、村人の職業訓練、道路作り、図書館などの公共サービス、村の伝統文化の保護など、出家でありながら積極的に俗世の問題に取り組んでいる^{*4}。ここではイサーン(タイ東北部)で活躍する開発僧の事例を二つ見てみよう。

(1) ターサワーン村^{*5}のナーン和尚

カンボジア国境に近いスリン県ターサワーン村は総人口935人で、179世帯のほとんどが農業中心の兼業農家である。ナーン和尚は1929年にこの村に生まれ、49年に出家し、59年にサーマッキ一寺の住職になった。村の生活状態の悪化に心を痛め、71年頃から開発運動を始めたという。

最初に取り組んだのは道路建設である。僧侶仲間だけで始めたがやがて村人も手伝うようになり、75年には役所の援助も得られるようになった。同じく75年、和尚は人々の退廃的な生活態度を改めさせるために、村人40人に7日間の瞑想修行を課した。78年からは村人の借金問題を軽減するために寺の金を元手に肥料組合を作り、ついで81年には「サハバーン・カーウ^{*6}」を設立して成功をおさめ、広く名を知られるようになる。82年には日用品が安く買えるよう協同組合店舗を作り、85年には人々に貯蓄させるために信用組合を作っている。

和尚は、「今までは僧侶は勝手に説法するだけ、村人はただ聞くだけだったが、これからは村人に納得させ、自らの生活向上のために主体的に取り組ませなければならない」と言う。和尚の目標は、生産力も仏教的徳もかねそなえたコミュニティを建設することである^{*7}。

(2) サワイ村^{*8}のパンヤー和尚

スリン県サワイ村は大きな小学校や保育園などを持つ、比較的開けた雰囲気のある村である。村の人口は712人である。セーンプラパー寺で住職を務めるパンヤー和尚は、1930年にこの村の農家に生まれている。村の人心や森林の荒廃を見て74年頃から「開発」活動を始めた。当時村人は借金に苦しみ、酒で紛らわす者が多かったため、和尚は彼らが酒をやめるまで儀式を行わないなどして禁酒させた。そして中等教育を開始したり、わかりやすい説法をしたりして村人を教育した。また森林を取り戻すために寺の敷地に植林し、人々にも桑の植林を勧めると同時に養蚕業を定着させた。和尚に信頼を寄せた村人が土地を寄進すると、その土地で自然農法による農業も始めた。

84年に曹洞宗ボランティア会(SVA)^{*9}が和尚に協力するようになると、開発活動はより組織的になった。和尚が特に関わっているのは自然農法推進、奨学金制度、植林で、奨学金について

は20人分を和尚の基金でまかなっている。財源は村人や都会で仕事を得た教え子の寄進である。ほかにも保育所の間取りをデザインしたり、小学校訪問を日課にしたり、教育には熱心である。

和尚は開発活動は戒律違反ではないと主張する。そして村人を教育し、よい会社を選んで村に来てもらい、人々がそこで働けるようになるのが理想であると語っている^{*10}。

2. 歴史・社会的背景

開発僧という呼称からもわかるように、彼らが活動を始めた動機は、村人の生活を揺るがした国の開発政策に対する問題意識にある。ここではもう少し視野を広げて、タイ国——特に開発僧の活躍が目立つイサーン（タイ東北部）——における近代化、資本主義経済化の経緯のなかに開発僧の動きを位置づけてみよう。

1855年4月にタイ国とイギリスの間で結ばれた友好通商（ボウリング）条約はタイに急激な近代化を促したという意味で、タイ近代史のはじまりを告げる象徴的な出来事であった。このときラーマ四世とラーマ五世という開明的な君主が、積極的な近代化政策を展開した。それまでイサーンは比較的自律的な地域であったが、これによって文化的にも政治的にもタイ中部に本拠をおく国家に従属することになり、大きな社会変化を蒙った。ラーマ五世の行った近代化政策は地方行政組織の整備に重点を置いており、地方有力者たちは州県制の統制下に組み込まれて力を失った。文化的な面では、ラーマ四世が創設したタムユット派^{*11}の勢力が北部や東北部に根強い精霊信仰を否定し、人々の世界観に変化を迫った。イサーンではこの急激な変化から政治的・経済的なひずみができ、1902年に大規模な千年王国運動が起こっている。運動の発生について、政府は急激な政治経済改革とイサーンの人々の無知蒙昧さが原因であると考え、それ以後急激な改革を避けるとともに教育・宣伝に力を入れるようになった^{*12}。

1935年までに、イサーンはもっぱら開墾によって米の収穫高をのばしていたが、もともと土地が貧しかったこともあって、60年代に開墾が飽和状態に達すると、収量が落ちるのも早かった。63年の農業調査によれば、イサーンでは他の地域に比べて5割（対北部比）から8割（対南部比）の収量しかあがっていない（Ingram, 1955, p.47）。しかもすでに多くの森が失われ、肥沃な土壌は洪水によって押し流されてしまっていた。

60年代は、サリット（1908-63）首相の社会開発政策によって、さらに徹底した近代化の波がイサーンに押し寄せた時期でもあった。彼の開発政策はイサーンに決定的な変化をもたらした。それまで自給自足の生活が続いていた農村にも商品経済が浸透したのである。「緑の革命」と呼ばれる農村開発と時を同じくして流入した農業機械その他の商品が家計と農業経営費を圧迫し、村人は借金にあえいで酒やギャンブルに溺れるようになった。こうして60年代後半から、村人の苦難を見るに見かねて自分の村の開発を試みる僧侶が現れたのである。ただし70年代までは、彼らはたんなる破戒僧と見なされたり、共産主義僧侶と言われたりして異端視された。

80年代に入って政治情勢が安定すると外国企業の投資が奨励され、困窮した農村を残したまま、タイの都市部は毎年10%近い経済成長率で驚異的な経済発展をとげる。その中で開発僧の運動もブッタート^{*13}の著作やNGOなどと共にある程度市民権を得るようになり、今日に至っている。

II 交換理論から見た伝統的な僧侶—俗人関係

1. 民族誌に見る伝統的な僧侶—俗人関係

開発僧のなかには、自分たちは他の僧侶より熱心なだけで、特に区別して開発僧と呼ばれるほどのことはないと言う者もいる^{*14}。また逆に普通の僧侶は「祈るだけ」なのに対して、自らを「未来のことを考える」開発僧として自覚する僧侶もいる^{*15}。しかしこのように開発僧の存在意義を個人の資質に還元する説明では、開発僧を登場させた社会的な条件を見落とすことになる。

ここでは農村における伝統的な俗人—僧侶関係のモデルと、現代の開発僧がめざしている俗人—僧侶関係のモデルとを比較することで、両者の違いを明らかにする。それによって、開発僧を高く評価するような価値観の出現、ひいてはそのような僧侶観の変化を許容し、あるいは促しつつある社会の変化を浮き彫りにすることができると考える。伝統的な俗人—僧侶関係のモデルの作成には、村に本格的な商品経済の波が押し寄せる前の50—60年代に書かれた民族誌を利用する^{*16}。

当時の資料によると、60年代の村の一般的な人間関係は年齢の序列と家族関係が基準になっているとされている。例えば父母を指すphau-maeという言葉は村の政治組織の表現にスライドして、村のpho（父）が村長、pho yai（大父）が顧問役の有力者を意味する。またluugは自分の子供を指す一方、若い世代の村のすべての成員を指す。

こうした年齢による序列は、村で行われるあらゆる儀礼において見出される。たとえば年長者世代は、禁欲生活を送るよう若者を説得して出家させるし、得度式では年長者が出家志願者に霊力を授ける場面がある。得度式で年長者が読み上げるテキストにも、若者は出家することで年長者に対して子供としての義務を果たすのだという趣旨がこめられている。結婚儀礼でも、夫婦が年長者に許しを乞う場面がある。こうしたことから、若者が年長者のために犠牲を払い、年長者が若者に祝福を与えるという互酬性が村の人間関係の根幹になっていると考えられている^{*17}。

ところが僧侶は、このような親族ベースの関係性から外れている。例えば僧侶に出会ったとき、その僧侶が自分より若くてもお辞儀するのは俗人のほうである。俗人が寄進しても僧侶は「ありがとう」とは言わない。たとえ自分の息子でも、出家中は僧侶として敬わなければならないという。また、戒律上僧侶は女性に触れてはならないし、貨幣を手にとってもいけない。俗人と僧侶の関係は俗人同士のそれとは違うルールで構成されているのである。

僧侶と俗人の関係を見るとき、両者の関係性を規定している宗教的世界観を無視することはできない。とりわけ重要なのは「徳積み（タンブン）」の観念である。タンブンの発想によると、個人の行為は徳高いか罪深いかによってランク分けされ、そのプラスとマイナスの最終的なバランスで死後の運命が決まる。もし罪（パーブ）よりも徳（ブン）が多ければ彼の魂は天国へ行く。そしてその徳が使い果たされると彼は地上に再生する。もし徳も罪も持っていたら、その人はまず地獄へ行って罪を償い、それから天国へ行って徳が使い果たされ再生するまで楽しむ。もし徳がなかったら、再生するまで地獄に堕ちるか、地上で霊として過ごすかしなければならない。こうして人々の関心は徳積み、つまり寄進に集中する。寄進する相手の僧侶の徳が高いほど効果も大きい。このように「徳」の概念を通して僧侶と俗人の関係が成立するのである。

そうした関係を象徴する行為が、多くの仏教儀礼において顕著に見られる。それは俗人から僧侶への日常用品の贈与と、僧侶から俗人へのパーリ語を中心とする聖なることばの贈与である。例を挙げて検討してみよう。

(1) 俗人から僧侶へ——食事や黄衣の捧げ方について

一般に僧侶は物をもらうとき、その物に対して無関心な態度をとり、寄進してくれた人に対しても礼をしない。これは僧侶は欲を捨てるという徳高い修行をしているからであり、そのような人に対して布施をする機会に恵まれた俗人の方こそ感謝するべきだから、と説明される。

例えば僧侶が朝食の寄進を受けるために隊列をくみ、黒塗りの鉢をもって村を巡回するとき、捧げものをする俗人は必ず深々とワイ（タイ式礼）をしなければならないのに対して、僧侶は一切の返礼ないし謝意を示してはならない。僧侶は無表情無関心のまま去る。

より本格的に僧侶に布施をする儀礼としてはパーバ^{*18}が挙げられる。この祭りでは俗人が寄進物を寺の近くまで持っていくと住職が二人ほどの僧侶を連れて寺から出てきて寄進を受ける。このとき、寄進者は寄進物の前にひざまずいて経文を唱えるが、僧侶の方は寄進物に触れるか、見るだけである。これも物質には無関心であることを示すためであるという。そして実際に寄進物を寺にもって帰るのはデックワットと呼ばれる寺住みの子供の役目である^{*19}。

(2) 僧侶から俗人へ——パリッタと五戒

僧侶から俗人に送られるものとしてはパリッタや五戒が挙げられる。パリッタとは経典からとられたパーリ語の聖なる言葉で、人々はこれを聞くとそれに宿る特別な力の庇護を受けられると信じている。例えば結婚式や建築儀礼などで唱えられるratanasuttaというパリッタは、不幸を振り払う力を期待されている。ところが本来の意味は単に俗世の栄達よりブッダに帰依することを勧めているだけである。もともと三蔵からとられた経文の文句なので俗世での繁栄や不幸の回避とは無関係な内容なのだが、本来の意味について俗人はほとんど意に介さない。このように内容と期待される効果が乖離しているパリッタは多い^{*20}。

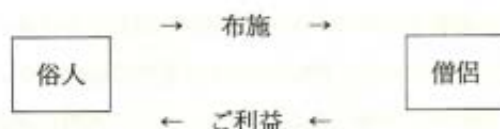
また五戒は殺生、偷盗、邪淫、妄語、飲酒を戒めるもので、あらゆる儀礼のうちに俗人がこれを僧侶から授かるのはごく一般的なことである。しかし実際のところこの行為は単なる習慣と化しており、俗人にとって真剣な誓いではない。たとえば殺生成は、食用の家畜や虫となると殺さずにはやっていけないし、ギャンブルや飲酒、ゴシップも日常茶飯事である。ターウィールが、村人はほとんど五戒を守る意志はないと結論するほど、それは守られていないのである^{*21}。

2. 交換理論的解釈の整理

このようなタンブンによる僧－俗関係は、交換理論によって解釈されることが多い。その解釈の例をいくつか挙げてみよう。

「…サンガに布施をすることは、天国に宝を積むようなものである。その利益は、いつの日か必ず布施者のもとに返ってくる。局外者の目には、在家者の側からする一方的な恩恵的行為と映るサンガへの供養も、宗教的次元においては、完全な等価交換関係が成立しているのだ。」(石井, 1991, p.91)。

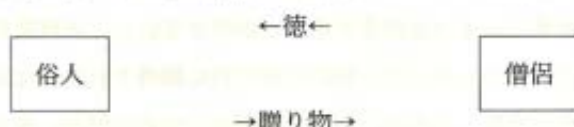
この解釈によると、僧侶はあくまでも自分たちの救済(=涅槃)が目的で外界には無関心だが、俗人は徳積みを目的とする別種の仏教観をもっていて、サンガという世俗的価値観においては無意味な存在にある種の利用価値を見いだしている。したがって俗人の立場から見ると、俗人は布施とご利益を等価交換していることになる。



「真に禁欲的で世を捨てた僧侶が返済の義務もなく贈り物を受け取る。なぜなら彼はこの世に責任がないからだ。彼はこの世にありながらこの世のものではない。このように受け手が互恵的な義務を認識しないために、贈与者の側において「見返りのない贈り物」の観念ができあがるのである。…しかしなおかつこの互酬性の理論的な二重の否定の裏に互酬性が確かに言明されている。俗人は物質的な贈り物をするによって倫理的な力という形式で徳を積むことを期待している。一方僧侶は受け取ることに於いて贈与者に徳を与えるのである。」(Tanbiah, 1970, p.213)。

この二つめの解釈は、はじめに一方的贈与としてタンブンをとらえるが、最終的にはこの二者の関係に互酬性を見る。石井のように等価性については言及しないが、物質的な贈り物に対して

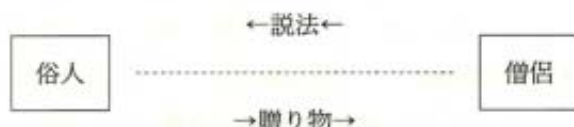
倫理的な力である徳が僧侶から給付されるという説明になっている。



「俗人は僧侶に寄進する。そして僧侶が俗人に説法を「与える」という点で、ここには確かに交換が起こっているのかもしれない。しかしその行いはやはり互酬的ではない。それぞれの行いは、喜捨にしても説法にしても、互いに関係なく、それこそ孤立して起こりうる。俗人が僧侶に喜捨するのは「自分自身の善行を通じて徳積みするため」だというのがタテマエなのである。」

(Ames, 1966, p.31)

この三つめの解釈では、二つの贈与が無関係であることが強調されており、それぞれの贈与は一方方向的なものとなっている。



以上の三つの解釈が交換という枠組みによって二者の関係を規定しようとしていることは確かだが、内容的には少しずつ違いがある。以下、詳しく検討してみよう。

まず議論が混乱しないように、以上の議論で使われていた用語——互酬性、等価、交換、贈与など——を、簡単な例を使って整理しておきたい。

あるとき、A が B に何か品物を贈与したとする。続いてその後、B が A に別な物を贈与したとする (A→B B→A)。この二つの贈与行為が彼らの内的規範によってどのように関連づけて解釈されるかに応じて、贈与の方法のいくつかのパターンを考えることができる。

まず一方の極には、二つの贈与を全く関連づけない解釈がある。つまり最初の贈与は全く見返りを期待しておらず、二つ目の贈与もその反対給付ではなく、新たな贈与と見なすのである。もしも B が反対給付として二つ目の贈与を行おうとすれば、A は受け取りを拒否するので、その場合二つ目の贈与は成立しない。このとき、二つの贈与行為はそれぞれに一方向性を規範とする一方的贈与である。このような贈与がなされる二者関係としては奉仕活動、寄付などが考えられる。

これとは全く逆に、二つの贈与を完全に関連づけようとする解釈がある。つまり最初の贈与は必ず二つ目の贈与を必要としており、もしその二つ目の贈与が当事者たちにとって最初の贈与と釣り合わないと思なされれば、最初の贈与もさかのぼって破棄されてしまう。このとき、二つの

贈与行為は等価的相互性を規範とする(等価)交換である。物々交換などはそのよい例であろう。

この二つの極の間には、その中間的な形態をいくつも想定することができる。たとえば最初の贈与のあとで二つ目の贈与が漠然と期待されているが、贈与物の内容は特に期待されていないケースがある。友だち付き合いなどでは何となく借りがあり、何となく返しているのだが、符合する二組の贈与を特定することは難しい。あるいは、二つ目の贈与が期待されているばかりでなく、贈与物の内容にもある一定の妥当性が求められるケースもある。お歳暮や年賀状は符合していることが明らかに分かる贈与物であり、お歳暮という形で返さなければ、他の機会に立派な贈り物をしても、返したことはない。

したがって、二度目の贈与が最初の贈与とどう関連づけられるかという観点から、前述の用語を整理することができる。全く関連づけられないとき、二つの行為は「一方的贈与」である。それ以外のケースはつながりの度合いにかかわらずなんらかの関係があるという意味で「相互的」であり、最も強く関連づけられるとき、そのやりとりは「交換」である。なお「相互性」「互酬性」は英語では共にreciprocityになるが、「互酬」という日本語にはお互いにとっての利益を強調するニュアンスがあるので、単に双方向性を強調するときには「相互性」という訳語を使う。

＜相互的・互酬的關係＞



このような観点からさきに挙げた交換理論による説明を検討するとき、最初に気付くのは、贈与物が論者によって異なる点である。俗人からの贈与物は、布施や日用品といった具体的な物として統一性があるものの、僧侶からの贈与物は徳、ご利益、説法とまちまちである。これはなにを表しているのだろうか。

石井の議論では、俗人によるサンガへの一方的恩恵行為と見えるものが、実はご利益という反対給付と等価的に釣り合う交換になっていると説明されている。しかし気をつけなければならないのは「等価」であるという判断は観察者の石井のものであって、現地の人々のものではないということである。当人たちからすれば、将来のご利益と布施が等価であるかどうか量るすべはない。布施をすることによってたまるのは徳であり、布施の量と徳の量とは比例するという考え方はあるようだが、そうやってたまった徳がいつ、どのような形で、どれくらいの規模のご利益になるのか予想をたてることは出来ない。第一、ご利益を期待したなら、それは不純な動機によるものということになって、「布施」そのものに失敗してしまう。さらにいえば、ご利益は因果応報、自業自得の論理から出てくるもので、人々がいかにご利益を待望しているからといっても、僧侶からご利益が「贈与」されると彼らが解釈しているとは考えにくい。

次にタンバイアの解釈を見てみよう。彼が僧侶の反対給付として「徳」を挙げている点は問題

になると思われる。物質的財より徳のほうが価値が高いとすれば、等価性を問題にせずに相互性だけを確保し、僧侶と俗人の地位の差を説明することができるというわけである。しかし、今度は徳がはたして僧侶からの反対給付となりうるかという疑問が出てくる。

なるほど村の徳積み儀礼は、必ず僧侶によって執行される。しかし僧侶がいなければ徳が積めないわけではない。たとえば五戒を守ることも徳積みとして考えられている。ただ、俗人としての自分が一人で徳積みをするよりも僧侶をとおしたほうが効率的であるという意識があるために、徳積みには僧侶がつきものになっているということなのである。ブンナクの調査に表れているとおり、人々は徳積みをするときの意識が清浄でなければ徳積みにならないと強調する^{*22}。その点を考慮すれば、僧侶が俗人の徳積みを効率的にするような力を与えていると言うことはできるかもしれないが、徳そのものを与えているとは言にくい。

民族誌を読むかぎり、人々は将来への希望と現在の心の楽しみのために行うものとしてタンブン²³を説明している。徳とは善行のあとの満足感であり、善行の証明であると解釈するのが最も整合的であるように思われる。とすると、徳を贈り物とみなすのは、例えば好きなものを買ったときの満足感を売り手からの反対給付だと見なすようなものではないだろうか。交換において売り手が品物ばかりか満足感までくれたと考えるなら、売り手の満足感も買い手からの贈与物だと言わなければならない。満足感だけ取り出して、独立した一つの贈与物として扱うのはナンセンスであろう。

むしろ注目すべきなのは、僧侶に物を贈るという行為を徳積みとして捉えることで、それに対する反対給付という発想が抑制されることではないだろうか。徳積みをするためには見返りを求めるはならない。この意味で徳とは、一方的贈与としての解釈を促すイデオロギーなのである。

したがって僧侶から俗人への贈与物は、エームズのあげている「説法」が最も妥当である。俗人はそこから徳積みを効率的に行わせる神秘力という利益を得るのである。以上のことから、僧侶は説法を、俗人は日用品を贈与しているが、交換としては解釈されないと言うことができよう。

ところで、彼らの文脈では一方的贈与であることが分かったとして、さらに不思議な点がある。それは有用性が表面化しないことである。一般に贈与と言うとき、無意識のうちに前提とされているのは贈与物の有用性である。しかし彼らの文化はこの有用性さえも否定しようとしている。

たとえば僧侶が食事をもらうのは、乞食が食事をもらうのとは違う。俗人が食事を与えるのは僧侶が欲しがらるからではない。僧侶はタテマエとしてはあくまで物に無関心なのだ。通常の人間関係において贈与・交換されるのは受け手にとって有用な物であるが、ここでは受け手にとっては本来無用なものが贈与されているのである。僧侶が俗人に言葉を贈る場合も、俗人は確かにありがたいが、彼らは意味を理解しないし、五戒も名目的なものである。したがって僧侶と俗人の間で行われているのは一方的贈与、それも物そのものの有用性において受け手と与え手の意図が食い違うという、交換理論的観点から見ればナンセンスな贈与なのである。

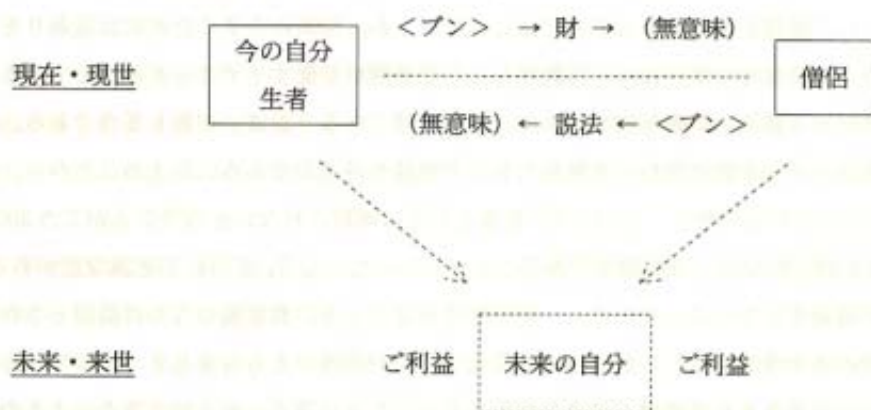
しかし、通常の意味での贈与としては無意味なのだが、彼らがこの関係になんらかの面で意味

を見いだしているということも確かである。タンブンという言葉がその有意味性を説明している。つまり、無意味な贈与という行為がタンブンという文脈のなかで有意味化しているのである。今この世で喜捨することが天国に宝を積むことになり、将来の幸せやご利益やよいカルマを生じさせる原動力となると考えられるのである。したがって、タンブンをタンブンのたらしめるのは、来世、輪廻、三界といったイメージ——仏教的世界観である。実際に観察される俗人と僧侶の間の「贈与」は、それだけでは充足的な意味を持ちえないタンブンの「部分」にすぎず、来世までを視野に入れた世界観の中ではじめて独自の意味を獲得すると思われるのである。

3. 僧侶—俗人関係に関する新たなモデル

以上の考察から、僧侶・俗人関係に関して以下のように説明することが可能であろう。

「現在・現世」においては、俗人は財を僧侶に贈与し、僧侶はそれを無感動に受け取る。一方僧侶は俗人のために説法・儀礼を行うが、その物（こと）自体が俗人の日常生活において有用なわけではない。このような行為自体からそれぞれにブンが生じるが、「現在・現世」の枠組みの中ではそれはたんなる満足感にとどまっている。「未来・来世」の存在が想定されてはじめて、積み重ねられたブンがご利益として具体化する契機を得る。こうしてこの世における二つの贈与は最後まで関連づけられることなく、来世という別の次元で実を結ぶのである。



従来の交換理論においては、モースが贈与に対する返礼の義務、および互酬性に言及して以来、レヴィ＝ストロース、サーリンズなどに見られるように、互酬性を交換および社会関係の基本原則として重視してきた。実際、ある社会で行われているいくつかの贈与行為が互いに呼応していると思われる場合、そこに互酬性を見ることは容易であろう。しかし上座仏教の喜捨を分析するとき、これにいきなり交換理論を重ね合わせ、互酬性を見いだすのはいささか性急にすぎる。そのとき「互酬性」を支えるイデオロギーとしての「効用」、そして現世とは別の次元に存在する「来

世」という時間概念の問題が見過されているのである。

さきに挙げた交換理論による説明の最大の欠陥は、それ自体がある種の近代経済学的な世界観——すなわち、現世において効用のあるものが贈与・交換される——を前提としているために、それとは異なる世界観を見落としてしまうことだと言えよう。

III 開発僧が目指す新たな僧侶-俗人関係

従来の僧侶と俗人の関係が上に見たような仏教的世界観を背景にして成り立っていたとすると、近代化政策による社会変化の中から現れた開発僧はどのような世界観を背景に持っているのだろうか。まず、現代の開発僧が従来の僧侶と異なる点をまとめてみよう。

(1) 俗人への瞑想指導——俗人の役に立つ瞑想

瞑想は上座仏教の重要な修行とされているが、タイ仏教は知識習得を重視する傾向が強く、瞑想は一部の修行重視の僧侶がするもので、まして俗人が瞑想するのは非常に限られたケースであった^{*23}。したがってナン和尚が俗人に瞑想指導をはじめたのは当時非常に珍しいことだった。

和尚はまず村人40人を墓地に連れて行って七日間瞑想させた。これによって実際に悪習を断ち切ることができた村人もいたので、ナン和尚の方法に対する信仰が広まり、他の村からの招きが急激に増えた。このため和尚は一度に百人、二百人と指導するようになった。

和尚は村人の生活状況を改善するために瞑想を取り入れた意図について、「誰しもが生まれたいと想い、「死にたいと思うものは誰もいない」から、村人を「死なせたかった」と表現する。つまり物質的に裕福な生活やお金に対する欲望が蔓延する中で、あえてその欲望を否定し、煩悩を減らし、本当に必要なものだけを見極めさせようと考えたのである^{*24}。

それまで僧侶が涅槃に到達するために行っていた瞑想が、俗人の生活向上のために利用されたという点が注目されよう。

(2) 説法——俗人が理解できる説法

説法は儀式や仏日のたびに行われ、俗人たちにとってなじみの深いものである。しかしパーリ語を多く含むため、俗人が内容を理解することはほとんどなく、ちょうどバリックのように「聞く」ことに徳積みとしての意味があった。しかし近年、内容を理解させようとする傾向が現れてきている。とりわけ俗人に対する説法の仕方を大きく変えたのはブッタートの業績である。

ブッタートは74年にタイの社会運動家に対して説法を行ったのをはじめとして、積極的に一般の俗人たちに話しかけた。彼は今まで言葉が日常用語とタンマ用語に分離していたと指摘し、いくらありがたいタンマ用語でも正しく理解されなければ説法の意味がないと主張した。そして僧侶によき「翻訳者」としての役割を果たすことを求めた。この姿勢は彼の弟子や賛同者たちに

受け継がれ、わかりやすい説法を行う説法僧が各地で活躍している*25。

(3) 寄付金の社会的還元——俗人の役に立つタンブン

それまで儀礼で寄進されるお金はもっぱら寺の修理に使われていた。それが寄進者の願いにかなうとされていたのである。しかしナーン和尚はより現実的に村人に還元するべきであると考え、村人がタンブンとして寄進した金を農村開発に利用した。和尚は79年から仏教行事においてタンブンを募り、村人の生活改善のために利用するようになる。しかも82年ごろからは、和尚は村人に自分が意図しているタンブンの新しい意味についてつとめて説明するようになった*26。

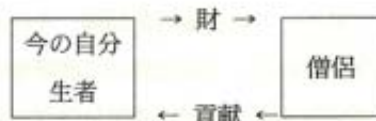
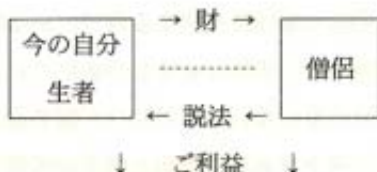
このような考え方は他の僧侶たちにも広がり、特にバーバの寄進を村のために使うのは他の村でも一般化してきているという。注目されるのは、伝統的行事を単に僧侶が応用するだけではなく、その意図を村人に分からせようとしていることであろう。かつては瞑想も説法も、その真実の「意味」を俗人が知る必要はなかった。むしろ僧侶しか知らないということが、僧侶の聖性を支えていたといえる。独占的知識の保持よりも俗人との積極的なコミュニケーションを志向する開発僧の在り方は、僧侶自身の存在意義や立場というものを大きく変えるのではないだろうか。

以上から、開発僧と従来の僧侶との違いとして二つのことが指摘できる。ひとつは俗人と僧侶の相互理解をめざす点である。昔は俗人と僧侶は別々の目標を持っており、両者の間にはお互いの違いを認める「合意」があっただけで、共通性を認めようとする「理解」は存在しなかった。しかし開発僧たちは俗人が理解すべき「意味」を説法に盛り込もうとし、俗人の生活の中にかつて僧侶が専門的に請け負っていた「欲望を抑える」という規範を持ち込もうとする。これは俗人も僧侶も、仏教徒としての同じ目標を共有しようとしていることを意味する。その目標とは現世の生活の改善であり、これがもう一つの開発僧の特徴を導き出している。つまり、相互理解を可能にする基盤としての現世主義である。問題は現世における苦しみであり、現世における解決法が求められる。ここにはもはや「来世」の出る幕はない。そこで、現世において役に立つものとしての瞑想が奨励され、現世のためのタンブンを強調されるのである。

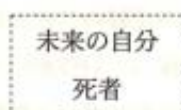
「わたしたちは、無駄にお金を使っている。結婚式、前髪下ろし、新築祝い、葬式、それに関連する布施行事などで、ずいぶんと贅沢をしていて、これまで少しずつ貯めて、というような村の基金を作ることができなかった。…これから先も、現世でもずっとそうするつもりかい？だが、贅沢に使うそれらのお金を少しずつ貯めて他のことに使う、貯めて村の基金にすれば、すばらしい村の天国がつくれるだろう。」(ピットヤー、1993、p.73)。

開発僧運動は、以下の図に示されるように、これまで仏教が拒否し続けてきた互酬性イデオロギーをむしろ積極的に取り込んでおり、それと歩調を合わせるように、一方的贈与を成立させてきた従来の世界観(輪廻、来世、天国)を衰退させていると言えるだろう。

現在・現世



未来・来世



Ⅳ 仏教改革における開発僧の位置づけ

最後に仏教改革の大きな流れを概観し、そのなかに開発僧を位置づけてみよう。

近代化政策の流れのなかで仏教がこうむった最大の危機的影響は、仏教そのものに対する人々の興味が薄れたということであろう。水野やロスコーの資料は、タイの男性人口に対する僧侶の割合が、58年と90年では約1.4%から0.7%へと半減していることを示している^{*27}。都市部の若い人々はもはや仏教に興味を持っておらず、寺を訪れたり徳積み儀礼に参加したりするのに熱心でないし、徳積みの意義そのものに懐疑を感じる人も出てきている^{*28}。

僧侶の供給源である俗人にこのような考えが広まると、彼らにとっての「出家」の意義が変化することは避けられない。若い出家者たちの間に仏教を深く学ぼうとする意識は薄く、寺院や仏教大学のカリキュラムは、還俗後の国家試験のための受験勉強という感は否めないという^{*29}。こうして時代に合わなくなった上座仏教の将来を憂慮した人々が、宗教改革運動を行うようになってきた。特に目を引くのは、開発僧の他に、サンティアソークとタンマガーイである。サンティアソークは禁欲主義的なユートピア運動、タンマガーイは大衆向けの消費主義的宗教活動^{*30}と、それぞれの特徴は正反対であるが、共に従来のサンガにはなかった発想を持っている。

1969年頃に始まったタンマガーイは瞑想実践を重視する宗教運動で支持者は都会に多い。バンコクの郊外に近代的な寺院を建設しており、週末にはそこで気軽に瞑想体験ができ、精神的な安らぎが得られるというのが人気の秘密のようである。86年の黄衣献上祭には10万人が集まるという驚異的な動員力を示した。都会人の欲求に直截に応えたという点では、近代社会にとって最も「社会に貢献する」仏教運動と言えるのかもしれない。

一方のサンティアソークは徹底した禁欲主義で知られている。数万の信徒を擁し、在俗信徒にも菜食主義や五戒か八戒の遵守を要求しており、農業を基本とする質素な生活に戻ることを提唱して出家者集団による禁欲的な共同体を形成している。資本主義的消費文化を拒否し、墮落したサンガを容赦なく批判するため、開祖のボーディラック師は破門され、宗教的活動を禁止されて

いる。彼らは消費文化批判、近代社会批判に仏教の役割を見いだしたと言えよう。

タンマガーイとサンティアソークはそれぞれに根拠地（タンマガーイは近代的な寺院、サンティアソークは禁欲的共同体）を持っており、明確な集団を形成する点で、かなり組織的な運動となっている。これに対して開発僧の運動は散発的で、実体としてとらえにくい。しかし、僧侶集団が俗社会とは別の場所に居場所を求めるのは珍しくないのに対して、開発僧の場合は自ら俗人のところへ赴いて活動を展開するところがユニークである。僧侶と俗人の区別を取り払うことはないものの、両者の接し方のルールが従来のサンガや上述の二派とは大きく違う。つまり、俗人とは別世界に住み、「清浄さ」によって僧侶の権威を保つというオーソドックスなやり方があるとすると、開発僧は意識的に俗人の世界を共有しながらリーダーの役割を果たすことによって僧侶としての存在価値を獲得するという方法を打ち出しているのである。既存のサンガ組織内の末端に連なっているために保守的に見えるが、この点ではほかの二派以上にラディカルな面を持つともいえる。現在、ナーン和尚を中心に開発僧同士で横のネットワークを形成しようとする動きがあり、今後の動向が注目される。

三者に共通している「社会に貢献する仏教」という基本的な発想は、すでに中央サンガでも強く意識されるようになっていく。タンパイアがマハーチュラロンコン大学の学生僧侶324人にアンケートを採ったところ、「近代社会における僧侶の役割はどうあるべきか」という設問に対して、75.9%の僧侶が伝統的な範囲で社会に積極的に関わるべきだと答えている。また45.6%の生徒が、これまでの伝統にはなくとも、国家開発や共同体開発のプログラムに参加すべきだと答えている^{*21}。僧侶が積極的に社会に貢献すべきだという考え方は、すでに当時から主流となりつつあったと考えられる。

ちなみにここで取り上げた三つの宗教運動はいずれも民主的な教育を受け、経済成長の主力となった都市中間層によって支持されている。彼らは伝統的な生き方から近代的生活へとたえず選択を迫られた世代であり、近代社会にとって意義ある仏教を求めていた。上に見たような宗教改革の模索は彼らの願いに応えたものでもあったのである。

俗人と積極的に交流し、戒律の再解釈も辞さない開発僧たちのことを、単に慈悲深い僧侶や、少数のもの好きな異端とみなすのは適切ではない。非組織的でありながら各地に同時に出現した彼らの運動は、タイ仏教の新しい潮流の裾野の広がりを示していると考えられるのである。

<参考文献>

青木保、1974、「ブンと形式」（『アジア経済』15 pp.2-21）。

石井米雄、1991、『タイ仏教入門』、めこん。

泉経武、1994、「東北タイの開発僧」、修士論文。

口羽益生、1990、『ドンデーン村の伝統構造とその変容』、創文社。

- 曹洞宗ボランティア会 (SVA), 1994, 「ジャンティ 1994 増刊冬号」。
- チュン・シーサワット, 1990, 「信仰と開発の中心としての寺院復興——東北タイにおける開発僧侶グループの活動——」(『南方文化』第17輯, 天理南方文化研究会 pp.117-125)。
- 奈良康明, 1973, 「パリッタ (paritta) 呪の構造と機能」(『宗教研究』第46巻213, pp.39-70)。
- 野津幸治, 1990, 「社会開発に対する僧侶の役割——タイ国ソンクラ県における僧侶の意識調査から——」(『天理教海外布教伝道部研究論叢』第3輯, 天理教海外布教伝道部)。
- , 1992, 「仏教僧侶による地域開発」(『南方文化』第19輯 pp.117-125)。
- 林行夫, 1989, 「ダルマの力と帰依者たち」(国立民族学博物館研究報告, 14巻1号 pp.1-116)。
- ピッタヤー・ウォンクン, 1993, 「村の衆には借りがある」, 燦々社。
- 水野浩一, 1981, 「タイ農村の社会組織」, 東南アジア研究叢書16, 創文社。
- 和田久徳, 生田滋, 1983, 「東南アジア現代史Ⅳ」, 山川出版社。
- Ames, M., 1966, "Ritual Presentations and the Structure of Sinhalese Pantheon,"
(in Nash, M. ed., *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*,
Yale Univ. Press, pp.27-50.)
- Basham, R., 1989, " 'False Consciousness' and the Problem of Merit and Power in
Thailand," (*Mankind*, Vol.19 No.2, pp.126-137.)
- Bunnag, J., 1973, *Buddhist Monk, Buddhist Layman*, Cambridge Univ. Press.
- Ingram, J., 1966(1955), *Economic Change in Thailand Since 1850*, Stanford Univ.
Press.
- Kaufman, H.K., 1960. *Bangkok: A Community Study in Thailand*, C.E. Tuttle
Comp.
- Keyes, C.F., 1977, "Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society."
(*Journal of Asian Studies*, Vol.36, No.2, pp.283-302.)
- Roscoe, G., 1992, *The Monastic Life*, Pacific Rim Press.
- Satha-Anand, S., 1990, "Religious Movements in contemporary Thailand: Buddhist
Struggles for Modern Relevance," (*Asian Survey*, vol.30, No.4,
pp.395-408.)
- Somboon Suksamran, 1987, "A Buddhist Approach to Development: The Case of
"Development Monks" in Thailand," (in Lim Teck Ghee ed. *Reflec-
tions on Development in Southeast Asia*, Institute of Southeast Asian
Studies.)
- Tambiah, S.J., 1970, *Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand*,
Cambridge Univ. Press.
- , 1976. *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge Univ. Press.

Terwiel, B.J., 1975, *Monks and Magic*, Curzon Press.

*1 タイではスリチャイ・ワンゲーオ、セーリー・ボンピット、チュン・シーサワットや NGO 団体など。日本では野中耕一、西川潤、曹洞宗ボランティア会など。

*2 引用した開発僧とのインタビューは、94年4月23日から5月23日にかけてタイ東北部を旅行した際に集めたものである。調査を実施するにあたってボランティア団体「クルンテブの会」の河本典久・淳子夫妻、バンコク在住の中藺久美子氏、チャヤブムでお会いした日本人の開発僧プラ・ユキほか、多くの方に協力していただいた。

*3 ピッタヤー、1993、p. 123。

*4 ソンブーン、ブラウエートらの調査による。

*5 94年5月5日に訪問。

*6 一種の米銀行。村人、特に経済状態の良い者が稲を出資し、貧しい者に低利で貸し出す。

*7 以上、ピッタヤー、SVA、筆者のインタビューより。

*8 94年5月4、6～7日に訪問。

*9 1979年以来タイやカンボジアの難民支援を行っている日本の NGO 団体。タイではバンコク、スリンに支部。現在ではスラムの生活向上、開発僧支援と農村開発に取り組む。

*10 以上、SVA、筆者のインタビューより。

*11 1836年設立。戒律に厳格で仏教の合理性を強調し、精霊信仰を嫌う。

*12 Keyes、1977。

*13 1906-93。開発僧の理論的後ろ盾となり、新しい経典解釈を示した仏教思想家。ブッタタートとは「仏陀の奴隷」の意。

*14 ウィロイ師、94年5月3日のインタビューで「他の僧侶と変わりはない」。カムキエン和尚「自分を開発僧だとは思わない。僧侶として当然のことをやっているだけだ」(泉、p. 58)。

*15 パンヤー和尚。インタビューで。

*16 主に参照したのはタンバイア (S. J. Tambiah: 1970)、水野浩一 (1981)、口羽益生 (1990)。また、民族誌ではないが僧侶—俗人関係について考察しているエームズ (M. Ames: 1966) の論文も取り上げた。他にカウフマン (H. K. Kaufman: 1960)、ブンナク (J. Bunnag: 1973)、ターウィール (B. J. Terwiel: 1975) などを参考にした。

*17 Tambiah、1970、p. 16。水野、p. 198。

*18 黄衣その他を寄進する祭り。比較的頻繁に行われる。

*19 Kaufman、p. 190。

*20 Tambiah、1970、p. 214～のアペンディックス参照。奈良の論文も詳しい。

*21 Terwiel、p. 192。

*22 同様の記述は口羽にも見られる。

*23 Roscoe、p. 145。

*²⁴ピッターヤー、p. 20。

*²⁵ゲームなどを取り入れ、優しい言葉で分かりやすく話す。普通の僧侶より人気が高い。

*²⁶「お祭りがあると、村の衆がタンブンする。それにわたしたちのお金をすべて注ぎ込んだ。というのも、このお金は誰のお金でもない。すべてが村の衆のお金だもの。そして、彼らには、タンブンしたお金が自分たちに戻ってきたのだよ、と説明して分からせるように努力した。」(ピッターヤー、p. 70)。

*²⁷水野、p. 162。Roscoe、p. 12の資料から計算。

*²⁸Basham 1989、p. 130。

*²⁹Bunnag、1973、p. 46-47。

*³⁰Satha-Anand、p. 400、402。

*³¹Tambiah、1976、p. 420。