

タイ東北部に見るNGOと開発僧の近代

長谷, 千代子
九州大学大学院文学研究科

<https://hdl.handle.net/2324/18971>

出版情報：西日本宗教学雑誌. 20, pp.11-22, 1998-03-20. 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20号抜刷

1998年3月20日発行

タイ東北部に見るNGOと開発僧の近代
都市民の聖地としての仏教共同体

九州大学 長谷千代子

タイ東北部に見るNGOと開発僧の近代 都市民の聖地としての仏教共同体

九州大学 長谷千代子

課題

急激な近代化の進むタイにおいて、出家と修行に重きをおく上座仏教はその存在意義を問われ、変化を迫られている。最近ではラディカルなサンガ批判で知られるサンティアソーク^{*1}、都市民に瞑想の場を提供したタンガマーイ^{*2}など、新しい宗教集団や活動が目立つ。その中で、開発僧と呼ばれる一団の僧侶は、単なる宗教改革ではなく、社会革新運動として注目され、日本にも紹介されている。しかし彼らはごく少数派であるばかりか、少なくとも80年代の前半までは破戒僧とさえみなされていたのである。運動規模の小ささと日本に届くほどの名声、破戒僧という批判と開発僧という評価。このギャップは一体どのように理解すればいいのだろうか。この論文では代表的な開発僧の今までの足どりを検証しつつ、彼らに対する評価に象徴される近代と宗教の関係について考えてみたい。

I ナーン和尚の活躍

一言で言うと、開発僧とは世俗社会から離れて修行に専念すべき上座仏教の僧侶でありながら、貧しい農村の生活を改善するために独自に開発活動を行なう僧侶のことである。彼らの多くは村の住職程度の位の低い僧侶で、生まれ故郷の村の貧困を解決するために地道な開発活動を展開している。

ソンブーンによれば、開発僧の第一世代が活動を始めたのが70年代はじめて、80年代の中ごろには全国で100人以上、80年代後期で200人以上存在していると考えられることから [ピットヤー 1993: 123]、開発僧の数はサンガ全体 (90年: 187,500人) の0.1%以下と推定される。また、主な活動内容についてはソンブーンが順番に以下のように挙げている。[Somboon 1988: 38]

- | | |
|-------------------|-----------------------|
| 1. 農業の促進 | 5. 道路造り, 図書館などの公共サービス |
| 2. 職業訓練 | 6. 文化保護 |
| 3. 生協などの協同的自助組織作り | 7. 飲酒や喫煙の戒め |
| 4. 保険, 衛生 | |

これから取り上げるナーン和尚は第一世代に属し、上記のような活動にほとんど取り組んでいるという点で、開発僧の原型といってよい人物である。和尚は東北タイのカンボジア国境から50kmほど北にあるスリン県のターサワーン村、サーマッキー寺の住職で、ピットヤーによる伝記は日本でも出版されている。1995年には早稲田大学経済学部主宰するセミナーに招待され、仏法に基づく農村開発について公演を行った^{*3}。今や開発僧の代表的存在となったナーン和尚のこれまでの歩みを、主に伝記『村の衆には借りがある』に基づきながら見てみることにしよう。

ターサワーン村はスリン県の中心部から車で1時間ほど離れたところにある。1993年の総人口は1400人255世帯で、ほとんどが主に農業で生活を立てている。ナーン和尚は1929年3月、ターサワーン村に生まれ、両親の勧めで1949年に出家、59年にサーマッキー寺の住職になった。ピットヤーによれば、30年前には村の西側に深い森があり、沼、川、地下水など水資源も豊富で「当時は村人はなんの苦しみもなかった。自然に依存して、獣を追ったり、魚を捕まえたり、山の幸を集めたり、山菜を摘むなどしてなんの不自由もなく生活していた。[ピットヤー 1993:36]ところが60年代から人々の生活がおかしくなり、「75年までには村はきわめて退廃的になってしまった。」[同 39]原因は不作と多額の借金の悪循環であった。

タイは19世紀半ばに本格的に国際経済に参画し、米が最も重要な輸出品目となったため、各地で開墾が行われた。別の村からやってきた移民がターサワーン村を作って農業を始めたのも19世紀半ばのことである。森がある間は開墾による増産はうまくいっていたが、60年ごろに切り開くべき森がなくなると、天候不順や水害、塩害によって不作が続くようになった^{*4}。60年から始まった第一次経済開発6カ年計画の農業近代化政策も裏目に出た。このとき導入されたとうもろこし、ケナフ、キャッサバ、タピオカなどの商品作物は水田を蚕食し、地力を衰えさせ、かえって米の自給さえ困難にした。新しい農業機械や化学肥料も高価だったため村人は多額の借金をせねばならず、しかも不作のために生活費まで借金するという悪循環に陥った。ターサワーン村はそのような数ある東北タイの村々の、一つの典型だったのである。借金と飢餓に苦しみ、バクチや酒に逃避する村人の姿を見ながら、「ナーン和尚は、村人は食事やその他のものを捧げてくれるから僧侶は生きていける、村人のおかげで仏法の実践ができる、僧侶は村人に借りがあると」[ピットヤー 1993:18] 固く信じるようになった。タイにおいては、僧侶が俗人に借りがあるとすると発想は、少なくともこの時期においては普通ではない。世事に縛られる俗人とは違い、出家して本格的に修行に励む僧侶は、人々から尊敬を受ける立場にある。しかも徳の高い（より超俗的な）僧侶に寄進することによって俗人もそれなりに徳を積み、善果が得られる可能性を高めることができるからこそ、僧侶は「福田」と呼ばれ、大切にされるのである。托鉢の時でも、お礼をするのは寄進した俗人の方で、徳を積むチャンスを与えた僧侶が、物をもらったからといって礼を返す必要はない。タイの村に必ず1つはお寺があって僧侶がいるという状況は、俗人が僧侶の存在を必要としていることを如実に物語っている。現にターサワーン村の人々は自分たちの生活が苦しくてもナーン和尚が食べていけるだけの寄進を欠かすことはなかったのである。

ともあれ和尚は村人の生活改善のために独自の農村開発に取り組み始める。開発を始めた時期は特定できないが、和尚が最初に自らスコップを持って始めた道路建設が村人に認められ、役人に伝わって役所の援助が得られるようになるのが75年頃で、それまでに「何年もの歳月」が過ぎたとあるので、60年代の後半から70年代のはじめに着手したものと思われる。

村の孤立を打開するために町まで行ける便利な道を作ったのはいいが、村人の生活状態が一向に改善されないのを見て、和尚はさらにユニークな活動を始める。それは金に対する村人の執着を断ち切り、酒やバクチをやめさせるための瞑想指導である。今でこそ農村でも瞑想運動が盛んだが、78年当時、俗人が瞑想することはめったになかった。しかもこのときナーン和尚が村人に伝授した瞑想止観という方法は、和尚自身さえ前の住職になかなか教えてもらえなかった秘術であった。和尚は村人40人を墓地につれていき、そこで7日間瞑想させた。そしてそれによって一部の村人が実際に酒やバクチなどの悪習を絶つという成果を上げた。このことが周辺の村でも評判となり、和尚はスリン、プリラムなどの村々や大学からも招かれて研修を行うようになり、あまりの忙しさにからだの具合が悪くなってしまったこともあったという。

しかし和尚の最大の懸案は依然として村人の経済状態の改善だった。78年、和尚は村人が肥料を安く買えるように村に肥料組合を作り、中間商人を排除して農業市場機構^{*5}から市価より安く買えるようにした。続いて81年には本格的な貧困解決のために「サハバーン・カーウ^{*6}」というシステムを作った。これは組合員が共同で倉を建てて米を出し合って貯蔵し、貧しい者に低利で優先的に貸し付けるいわゆる米銀行的なシステムで、和尚の瞑想指導を受けた人々がすべて参加した。サハバーン・カーウの会員は84年には150世帯に達し、85年には組合員は負債を全額返却することができた。しかも近隣の村でも追随するところがあり、ターサワーン村のサハバーン・カーウは利子分でその村のサハバーン・カーウを支援できるところまでいったのである。[ピットヤー 1993:50]

注目されるのは、その成果のめざましさばかりではない。和尚は肥料組合やサハバーン・カーウの設立の資本金として寺の金、つまり寺の修築のために寄進された金を「村を追い出される[同58]」覚悟で使ったのである。「寺のものは村の衆の金だ。話してみても、私には分かっている、村の衆には分からない。村の衆は、金を寄付するのは、寺、本堂、庫裏を建てるためだ、と口癖に言う。しかし、わたしは皆がタンブンしても皆に戻るものはないと思う。だから、私は形を新しく変えなければならない。…それ以来、寺のお金一万八千バーツを持って行って全部使って村人のために全部使って米倉を立ててやった。」[同58] 俗人から僧侶に寄進することばかりが徳積みではなく、村人同士が助け合うことも徳積みなのだ、と和尚は考えた。そして79年頃からは、仏教行事の際に村人が寄進を行うという伝統的な習慣を、村の開発資金を集めるために利用するようになる。

「仏日^{*7}に村の開発資金と書いた竹筒を置いておく。今ではまだ伏せてある。伏せてあるというのは、何かというと、まだ村人に多くは説明していないということだ。」[ピットヤー 1993:65]

このようにはじめはおそろおそろだったが、最終的には米の野布*8で和尚の意図は実現される。飢餓に苦しむ近隣の村のために何かをしたいという和尚の申し出によって村人たちが米を出し合うことになったのだが、これを野布での寄進という形で行ったのである。この方式は、東北タイで出家した日本人の僧侶の方によれば、米や資金を募る方法として現在では多くの村で行われているという。

このほか和尚は開発資金を貯めるための貯蓄組合（85年）、共同店舗（87年）の設立や、複合農業、開発僧の情報交換のための組織作り（87年）などを行っている。

II 破戒僧から開発僧へ

上座仏教の僧侶としてナーン和尚を見ると、彼が従来の僧侶イメージからは逸脱する存在であることが指摘できる。その特徴は、俗人と同じような現世主義・実利主義にたつこと、村人たちのリーダー的存在として村の開発を推し進めていること、そしてその目的のために宗教的実践を利用していることなどである。

ピットヤーのテキストは、村人の幸せのために自らスコップを手にとったり、人と人が寄進しあう新しい形の徳積みを提唱したりするナーン和尚の姿を感動的に描いているが、それは決して開発僧の名声に直結したわけではなく、むしろ激しい批判にさらされたことを確認しておかなければならない。実際スコップで土を掘り起こすことは土中の生き物の命をそこないかねない行為であり、嚴重な意味では戒律違反なのである*9。シーブカン郡の群長がナーン和尚に「どうして、僧侶が開発のことに口を出す。これは役所のことだ。僧侶は出家して学び、悟りを開くことを目指せばいいだろう。」[ピットヤー 1993:86]と訊ねるのももっともなことだと言える。

「最初は村人にも役人にも理解してもらえなかった。彼らは私のことを資本家僧、商売人僧、田植僧、倉持僧などいろいろ呼んだ。…どこからやってきた人間だ、畜生の生まれ変わりとか、天国の和尚だろうとか、言う者がいた。怒ってはいけない。まだ、彼らは理解できないのだから。」

[ピットヤー 1993:86] また、SVAの記事によれば、さまざまな活動の中で郡や県の役人に難癖をつけられたり、和尚を支持して集まる人々を見て、名誉や権力を欲しているのだと誤解されたりした。[SVA 194:6] 当然のごとく仏教界からも「共産主義者だとかキリスト教徒とか言われ、非難された。」

[同6]

「共産主義者だ」という非難には、多分に時代的なものもある。1973年のベトナムの共産主義勢力の勝利、1975年のラオスの王政廃止と、タイの周辺諸国で共産主義が勢力を増し、タイ国内でも東北タイなどで共産党の運動が活発になっていた。このためタイ王室と右派勢力は体制維持のために神経を尖らせており、あやしげな活動には共産主義者のレッテルを貼って迫害する傾向にあった。ちなみにナーン和尚は82年に共産主義者の疑いで出頭命令を受けており、実際に逮捕

された僧侶もいたという。[ピットヤー 1993:108]

よく知られていることだが、タイ仏教では出家した者が還俗することは恥ずかしいことではない。それどころか以前僧侶であったことによって尊敬を受けるほどである。だから出家した人間が村人のために開発に携わりたいと思ったら、還俗して開発に専念するほうが自然なわけで、現にSVAの現地スタッフであるティラボン氏やタイのNGO「開発のための宗教委員会」で働くイアッド氏、またナーン和尚と同じく仏法に基づく農村開発の先駆者として有名なブリラム県サクーン村のパーイ村長などは、出家のままでは制約や批判が多すぎるとして、還俗してから開発に携わっている。このようなことから考えて、ナーン和尚のような中途半端な存在は、少なくとも82年ごろまでは、あからさまな批判にさらされることが多かったと思われるのである。

それではいったいつ頃から、どのように、ナーン和尚のような僧侶が「開発僧」として好意的な評価を受けるようになったのだろうか。

「開発僧」(プラ・ナック・パッタナー)というタームの成立については、詳しいことはあまり分かっていない。泉(1992)によれば、文献資料ではじめてこのタームが使われたのは1986年のLapthananonの論文であるとされる。また1983年に「タイ農村開発における僧侶の役割」というテーマで修士論文を書いたLimsuwatは「当時開発僧ということばは使われていただろうが、まだ一般的なことばではなかったもので、論文の中では「自由に開発する僧侶」として扱った」と泉に語ったという。[泉 1994:2]また、僧侶が自ら開発僧と名乗ったのではなく、村人が開発僧と呼び始め、それが一般に流布したものとされている。

タームの成立自体についてはこれ以上のことは不明だが、このタームがもっともよく流通しているのは農村開発に取り組むNGOの影響範囲であると考えられる。タイのNGOは60年代から結成され始め、民主化が進んだ73年から76年にかけては進歩的なNGO運動が活発な活動を行っていた。しかし1976年10月6日の軍事クーデターと赤狩り以降、しばらくNGOは弾圧され、地下潜行を余儀なくされた。その後「開発のための宗教委員会」(79)、「タイ開発支援委員会」(82)などの創設で徐々に復活してきた。1987年に発行されたタイのNGOディレクトリでは135の開発系NGOが紹介され、そのうち80年以前に作られたNGOは53、残りがすべて80年代前半の設立となっている。最も多い事業内容は農村開発で、33グループが取り組んでおり、以下情報サービス28、教育21、健康、子ども、資金集め、都市の貧困…と続く。

開発僧の運動に対するNGOの影響は、予想以上に大きいように思われる。普通開発僧を紹介するときはタイ社会に根付く仏教的伝統の文脈から独自に現れたことが強調されるが、実際には先に紹介したナーン和尚の開発歴を振り返ってみても、かなり早い段階から国内外のNGOや市民運動の影響を受けていたことが分かる。

たとえば79年にナーン和尚はバンコクで「開発と僧の役割」に関するセミナーに出席し、カトリック教会の人たちが開発事業のために復活祭を利用して寄付を募るという話を聞いて、自分の

村に応用することを考えたという。これが先に紹介した仏日の資金集めにつながるのである。[ピッター 1993: 64-65] 80年から81年にかけては社会開発に関する知識を求めてNGOの開発担当者たちと意見を交換し、各団体のセミナーにも参加している。そしてサハバーン・カーウ設立を81年3月に決めたあと、その年のうちに和尚はスリランカの「貧困者救助組合」や韓国、台湾の「農業組合」を見学している。こうした旅行の資金がどこから出ているのか、伝記にははっきりと書かれていないが、1979年にドイツとオランダのNGO団体が出資して設立した「開発のための宗教委員会」がサハバーン・カーウの設立を支援したことが述べられており、この団体からのバックアップによって実現した可能性が高い。

NGOの影響は単に資金面だけにとどまらない。筆者が94年5月3日～19日にかけて代表的な開発僧の村を3つ訪問した際、印象に残ったのは仏教的伝統よりもむしろ、NGOに代表される市民運動、特にエコロジー運動の影響であった。

たとえばスリン県バーンサワイ村では、開発僧として知られるパンヤー和尚をSVA（曹洞宗ボランティア会）^{*10}が支援し、タイ人スタッフのグループがスリン支部として協力しながら開発活動が行われている。パンヤー和尚が開発を始めたのは74年ごろからで、道路建設、植林、中等教育、養蚕業の奨励などをしていたが、84年にSVAと協力するようになって、より組織的な開発が行われるようになった。主なプロジェクトは自然農法、奨学金制度、図書館、植林、保育園経営で、このうち図書館と保育園経営はSVAのプロジェクト、自然農法、奨学金制度、植林はパンヤー和尚の取り組みにSVAが協力したものである。道路建設と中等教育は和尚の手を離れて政府が引き継いでいる。SVAの協力を受けて村が有名になったため、最近では海外、特に日本との交流が盛んになり、静岡の高校生が93年の8月に桑を植林に来たり、静岡の宗教関係者が井戸水汲み上げ機を提供したりしている。93年にスタディ・ツアーなどでこの村を訪れたのは日本人だけで250人に上るという。なお、SVAはその機関誌『シャンティ』で開発僧の特集を組み、ナーン和尚、パンヤー和尚などを紹介している。

また、チャブム県のタマッフアイワン村には開発僧として有名なカムキエン和尚のもとで第二世代の開発僧が数人修行しているが、その中の一人である日本人僧のプラ・ユキによると、開発僧の間では自然農法を唱えた福岡正信氏の『わら一本からの革命』がバイブルとなっており、道教的価値観を再評価するフリチョプ・カブラの『ターニング・ポイント』もタイ語訳されて読まれているという。プラ・ユキ自身RASA^{*11}の農村ステイからタイを知るようになった人で、出家したあともRASAのスタディ・ツアーなどに協力しており、ニュースレターを通じて開発僧を日本に紹介している。

94年5月12日から18日にかけてタイのNGOワーカー12人と5人の僧侶がタマッフアイワン村で会議を開いたが、このとき語られた理想的な共同体像は、5万人程度の規模で無農薬野菜の物々交換をおこない、風力や太陽熱などのクリーンエネルギーを利用し、農業と工業の調和のとれたコミュニティというもので、ものごとの善悪両面を見て陰陽のバランスを取るという道教的価値

観が強調されていた。あとでプラ・ユキに聞いたところ、ここでいう道教的価値観はタイの古い伝統ではなく、西洋を経由して新たに入ってきたもので、開発僧が森林保護などに取り組むのも、もともと仏教にある考え方ではあるが、西洋のエコロジー運動によって改めて気づかされたという面があることも否定できないということだった。ちなみにこの会議を企画したタイのNGO団体INEB^{*12}も機関紙Seeds of peaceの中でDevelopment Monkというタームで僧侶たちの活動を紹介している。

なお、私が実際に見学することができたのはナーン和尚の村を含めて3カ所だが、ソンプーンが編集した開発僧のディレクトリによれば、彼の調査した44人の開発僧のうち、誰からも特に援助を受けていないのは6人だけで、他はみなNGOや宗教局、国家プロジェクトからの援助を受けている。

III 開発僧を待望する人々

以上見てきたように、開発僧の運動を支えると同時に有名にしたのがNGOだとすれば、この両者を結びつけているものはいったいなんなのであろうか。一般に、開発僧を説明・評価する言説には2つのタイプがある。一つは開発僧を近代化の流れの中に位置づけるもので、もう一つは仏教伝統及び反近代化の流れの中に位置づけるものである。前者の代表は、1988年に発表されたソンプーンの論文である。ソンプーンは開発僧を「近代化僧」の系譜の中に位置づける。彼によると、僧侶が開発に取り組むようになったのは開発僧が最初ではなく、すでに60年代から国の開発政策に協力する形で60年代のはじめからタンマトット^{*13}、タンマチャーリック^{*14}などいくつかのプロジェクトが行われていた。開発僧がそのような「近代化僧」と異なる点は、開発僧は政府の指図を直接に受けないという点で、僧院の壁を超えて積極的に社会にコミットしようという基本的な価値観は近代化僧と共有していた。[somboon1988: 32]実際、村人に分かりやすく説法して酒やバクチを戒めたり、米銀行を作ったりという開発僧の活動内容は中央サンガの方針や政府のプロジェクトの中にも見られるもので、その意味では開発僧のオリジナルと言える活動ではない。

これに対して開発僧の草の根運動的な側面を最大限に強調し、仏教伝統の系譜に位置づけようとするのが「共同体文化学派」と呼ばれるタイの知識人たちである。チャティップ・ナートスパーによると、共同体文化論は76年頃から一種の開発理論として登場し、90年代に入ることようやく体系的なものになった。現在ではタイのNGOの根幹的な思想の潮流をなし、広く知識人一般、学生、仏教・キリスト教双方の開発組織から注目されているという。[チャティップ 1991: 525]

共同体文化論は理想的共同体モデルの構築を目的としており、その際に共同体の核としてキリスト教や仏教、土着の村落文化など、文化の重要性を強調する点に特色がある。チャティップが4人の代表的な論者の意見を要約しているが、共通しているのは、村落には独自の素晴らしい文

化がもともと備わっており、現代文化に同化される必要はないこと、したがって農村開発とはその素晴らしい文化を再発見・再確認し、補強したり、そのまま維持したり、逆に都会の人々に伝えたりすることだ、という考え方である。

タイでもっとも影響力のある社会運動家であり思想家であるスラック・シワラックも共同体文化学派の一人であり、共同体の文化的核としての仏教、特にブッタタート^{*15}の思想に大きな期待を寄せている。ブッタタートはタイを代表する学僧であり、すでに1932年からスアンモークという修行寺を市部のスラタニに開き、硬直化したサンガ組織とは一線を画して仏法を社会問題の解決に役立てる方向を模索していた。ブッタタートによれば飢餓や文盲、病気などの問題はそれ自体が本当の問題なのではなく、近代社会に宗教と道徳的規律が欠如しているという問題の症状に過ぎない。この問題を解決するのに必要なことは、ただの哲学や論理でしかなくなってしまった宗教を生活の中に取り戻し、実践することである。こうしてブッタタートは他者の救いのために働く菩薩の思想を評価し、僧侶なりの社会参加を呼びかけるのである。現在の開発僧の中にはスアンモークでの修行経験を持つ者もいる。ブッタタート自身は村落開発などの活動はほとんどしていないが、200冊以上の著作をものし、開発僧たちの理論的な後ろ盾となっている。

このように共同体文化学派の中で仏教に期待を寄せる者は、近代化僧を政府の言いなりになった僧侶として批判し、開発僧をブッタタートの後継者とみなしてはっきり区別する。あるいは開発僧と名乗ったり、呼ばれたりしているさまざまな僧侶の活動のうち、ブッタタートの後継者とみなされる者のみを評価する。この2つのタイプの説明のうち、主流なのはやはり後者のほうである。開発僧の系譜を国家の僧侶動員政策から説きおこすソンプーンにしても、国とは異なる開発手法に独自性を認めている。そして赤狩りの時代に政府に対する不信を深めたNGOは、当然後者の説明を好むのである。

このような傾向は日本でも顕著にみられる。日本における開発僧の記述は、そのほとんどがオルターナティブないしは内発的發展論をとるNGO及び研究者のものである。オルターナティブは効率や経済性を重視する近代社会の価値観に懐疑的・批判的で、それに代わる価値観（＝オルターナティブ）を模索しようとする思想的な潮流であり、60年代の後半から顕著になった。代表的な論客はイリイチ^{*16}、シューマッハ^{*17}などで、エコロジー、小規模の共同体主義、自由な教育、共生などを主なスローガンとして掲げている^{*18}。内発的發展論はその中でも特に地域主義を強調する発展理論で、鶴見和子、西川潤らが代表的な提唱者である。鶴見によれば、内発的發展とは、人々が衣・食・住・医療の基本的必要を充たし、それぞれの個人の可能性を十分に発現できる条件をつくるのが人類共通の目的であり、それを実現する社会のモデルについては多様性に富む社会変化の過程である。[鶴見 1989: 49]いわば物質的開発を目的意識と文化という精神的なものにおいて制御しようとするものであり、タイの場合でいえば仏教という文化遺産がその独自のモデルを形づくと考えられる。これはタイの共同体文化学派と非常に近い考え方であり、現に鶴見はスラックの言葉を随所に引用しながら説明している。また、西川は内発的發展論

をそれまでの主導的な開発理論であった近代化論^{*19}と比較して二つの大きな違いを指摘する。一つは、人間のニーズの概念を近代化論の前提よりも広げた点である。近代化論においてはまず経済的なニーズが優先され、文化的なものは後からついて来るという発想であった。しかし内発的發展論では経済的なニーズに加えて、経済以外の雑多な人間的営みについても最初から充足されるべき目的として挙げられる。西川はこれを、長く経済学の暗黙の前提となっていたホモ・エコノミクスという人間観からのパラダイム転換を呼びかけるものとして重視している。[鶴見 1989: 32]

もう一つは、発展の一元性・普遍性を否定し、地域主義をとる点である。近代化論ではロストウのテイクオフ^{*20}の理論に象徴されるように発展の道筋はどの国、どの地域でも同じであると考えられていた。しかし内発的發展論ではエコロジーや地域性といったそれぞれの社会を規定する条件が考慮されている。内発的發展という言葉には、外部から強引に行われる「開発」ではなく、内部から自然におこる発展というニュアンスを重視していることがうかがわれる^{*21}。

このような彼らの主張においては、開発僧は反近代化論、反国家の文脈において評価されることになる。NGOが「開発僧」を支援するのもまさにこの文脈においてである。そこには、地方の村に住み着き、村人の自助努力を助け、仏法の教えによって人々の欲望を抑制し、商品化の波をくい止め、近代化によってもたらされる消費主義の世界とは異なるエコロジカルな調和の世界を目指す精神的指導者としての良き開発僧のイメージが共有されているのである。

念のために付け加えておくと、このようにして形成された名声としての「開発僧」の呼称は、必ずしも現実とは一致しない。タイに行けば自称他称を問わず、いろいろなタイプの「開発僧」に出会う。日本では立派な開発僧として紹介されていても現地の他の開発僧から認められていない僧侶もいるし、町に出て説教を専門にしている僧侶でも自ら開発僧だと名乗ることもあって、いくらでも拡大解釈ができる。ある程度名声が固まっている開発僧の間でも、どこまで政府に抗するか、国の教育制度を受け入れるか、貧困が解決しさえすればいいのか、多少貧しくても理想的エコロジー社会を目指すのか、などの点で、方向性にかなりずれがある。

当然、開発僧のみんながみんな、最初からオルターナティブ的な理想を抱いて活動を始めたとも考えにくい。ナーン和尚をはじめとして、村の貧困を解決するためにほとんど手探りで活動に取り組み、その過程でNGOに出会い、ともにお互いの思想を育て合ったというほうが現実に近いのではないだろうか。

またナーン和尚の伝記やNGOの紹介記事を読むかぎり、農民が一致団結して自発的に開発僧を支えているような印象を受けるが、実際には農民に対してかなり啓蒙的な立場に立つ例も多く、農民の反感をかって最悪の場合には村を追い出されることもあるという^{*22}。破戒僧とみなされる危険性は今でもまったくないわけではないのである。そもそも開発僧のもとで農民が本当は何を考えているかについての調査はまだ始まったばかりである。開発僧にはいまだはっきりした定義

はなく、それぞれの論者にとって理想的な開発僧の条件が数え上げられているだけなのである。

IV 結論

市民運動の関係者がしばしば信じているように、開発僧が本当に農民の代弁者であり、都市の消費文化に代表される近代社会の在り方に抗する運動なのかどうかは、もう一度見直す余地があるように思う。むしろここと言えるのは、タイの農村部が経済・社会的苦境に陥ったとき、一部の僧侶が規範的な僧侶の在り方から逸脱する形でこの変化に対応したこと、その評価が「破戒僧」と良い意味での「開発僧」との2つに分かれたこと、そしてプラスの評価を与えたのは、NGOや共同体文化学派など、オルターナティブの恩恵に親和的な人々であったということである。

従来の近代化政策に異議を唱えつつ農村から草の根的にわき上がった運動であるという説明は、開発僧の起源に関する限り嘘ではないとしても、現段階で開発僧を熱烈に支持しているのはむしろ近代的教育を受け、社会の在り方に対して高い理想を持つ都市の市民である。だからこそ開発僧のいる村は、「退廃的な資本主義」でもなく、「硬直した社会主義」でもない仏教的共同体として、国の内外から多くのNGOや近代社会に疲れた人々を惹きつける、市民の聖地となっているのである。その意味で開発僧は、仏教的伝統という言説を借りながら、近代の市民にとって希望の持てる僧侶像、あるいは社会モデルを示した、市民のための新宗教という側面を持っていることが指摘できるであろう。

注

*1 1972年活動開始。ポーディラック師を指導者として都市近郊に小さな共同体を作り、自給自足に近い禁欲的な生活を送る。既存の上座仏教を堕落しているとして批判し、新しいサンガを作ろうとしたため、1989年にポーディラック師は僧籍を剥奪され、運動は禁止されている。

*2 1969年頃にある女性修行者が独特な瞑想修行を始め、これを受け継いだ数人の僧侶が1978年にパトムタニー県に野外道場を開いた。週末など職場で疲れた都市の人間が大勢座禅をくんで精神の安定を求めるといふ。保守的な瞑想実践グループとして認められており、サンティアソークと違ってサンガ、王室、軍部から支持されている。

*3 国際シンポジウム「アジアに学ぶ共生の社会—タイ：NGOと仏教によるもう一つの発展—」1995年7月8日。早稲田大学にて。

*4 1963年の農業調査によれば、東北タイの収量は1ライ当たり169.2kg。この数字はタイ南部比8割、タイ北部比5割である。他地域と比べて農地面積は最も広いが、収穫量は最も低い。

*5 1975年設立。農民に対して安い生産資材の供給と保証価格による農産物の買い上げの目的のために設立された政府機関の一つ。

*6 ちなみにサハバーン・カーウは系統的に1973年に北タイ、ランパーン県の農村の小学校教師タオ氏が始めた米銀行とほとんど同じもので、1976年には国によって政府のプロジェクトに加えられている。

*7 満月、新月、半月の日に当たり、仏教徒の聖日として寺に行き寄進する習慣がある。

*8 村人が黄布や日用品を僧侶に寄進するお祭り。期日は特に決まっていない。

*9 タイ上座仏教では僧侶は227戒を守ることになっており、重要な戒律を破れば僧籍を剥奪されることもある。土を掘るといふ行為では3人の僧侶の前で懺悔する必要があるとされている。

*10 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、スリランカに支部を持ち、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。

*11 1981年設立。タイの農村開発、奨学金給付などを行っている日本のNGO団体。開発協力と、開発途上国の人々との交流・協力を目的とする。

*12 1989年設立。僧侶とともに社会問題に取り組むことを目的とするタイのNGO団体。開発僧の支援、ネットワーク作りなどを行う。スリランカのNGO支援、カンボジアのサンガ再建支援など他国の問題にも取り組んでいる。

*13 1964年開始。サンガと仏教大学が協力して仏法による開発を模索したもので、バンコクから地方へ僧侶を派遣し、視察や説法し行った。

*14 1965年開始。内務省公共福祉局主導で行われ、北タイの山地民に仏教徒化しタイ国に同化させるというかなり政治的な計画であった。

*15 1906-93。涅槃を現世においても到達可能な心理状態と定義したり、大乘仏教の要素を取り入れて仏法社会主義を唱えたり、新しい経典解釈を示した仏教思想家。ブッタタートとは「仏教の奴隷」の意。

*16 神学、哲学、歴史学を学び、1950年代にNYウエストサイドのプエルトリコ系居住区で助任祭司を務める。このときの体験から69年に『オルターナティブズ』を出版。先進国の産業主義を批判し、現在の諸制度に取って代わるべき代替案を模索した。

*17 経済学者。大量生産、大量消費を旨とする経済の在り方を批判、1973年の『スモールイズビューティフル』で仏教的経済学を提唱した。

*18 スラックもまた、イリイチやシューマッハーを著作の中で引用している。

*19 経済面での成長を重視し、それによって伝統的・停滞的な社会の構造を変化させ、豊かな近代社会を実現しようとする理論。タイの開発政策の理論的ベースであった。

*20 発展途上国がたどるべき経済成長の段階をパターン化し、飛行機の「離陸」に例えた理論で、近代化の普遍性が前提となっている。

*21 共同体文化学派や内発的發展論の提唱者は「開発」という言葉に違和感を持っているために、社会問題に関心を持つ修行僧といった表現を採用し、「開発僧」という呼び方を避ける傾向がある。スラックや鶴見はかなり意識的に避けているようである。これに対してNGOは「開発僧」

という呼び方を採用した上で、この「開発」は仏教的な意味の「開発」である、と注釈をつける方法を取ることが多い。

^{*22}Kelleher, p.280. Darlington, p.227.236. 野津, 1992, p.123など。これは同時にNGOの問題でもある。開発ワーカーの多くは都会育ちで近代教育を受けた中間層の出身で、運動の対象となる労働者、農民との社会・経済的ギャップが大きく、意見がかみ合わない例も多いと言われている。