東南アジア研究　53巻1号　2015年7月

山地からみたブンチュム崇拝現象
――ラフの事例――

片　岡　　樹*

The Bunchum Worship Movement on the Hills: A Theravadin Charismatic Monk and the Lahu

KATAOKA Tatsuki*

Abstract

This paper examines the recent development of cross-national and cross-ethnic movement of worshipping Khruba Bunchum, a charismatic Theravada monk who has been working along the Thai-Burmese borderlands, from the viewpoint of the highlanders and their relationship with modern nation states. Khruba Bunchum has become famous among the Lahu on the hills of Thailand and Myanmar since the 1990s when a Lahu "man-god" assisted his meditation. After that some cults of the Lahu joined the Bunchum movement and discovered that he is a reincarnation of the past saints of their prophetic tradition. The Lahu legend narrates that these past saints used miraculous power to defend their theocracies against the modern states of China and Burma. In this context, for the Lahu, the Bunchum movement articulates their longing for redemption of "lost kingdoms." The Bunchum movement itself also shows some aspects of "state evasion," in terms that Bunchum has been active outside state control of the Sangha. However, at the same time, from another perspective, the Bunchum movement among the upland minorities is equally viewed as a showcase of Buddhist propagation program initiated by both governments of Thailand and Burma. The nature of the Bunchum movement is still ambivalent, for such contradicting functions of the movement in regard to nation-states are working at the same time and at the same field. However, it is this contradiction which contributes to the multi-dimensional aspect of the Bunchum movement, which has gained a wide range of supporters from both the centers and peripheries of the state.

Keywords: Thailand, Myanmar, Buddhism, Lahu, Millenarianism

キーワード：タイ国，ミャンマー，仏教，ラフ，千年王国主義

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科；Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University, 46 Shimoadachi-cho, Yoshida Sakyo-ku, Kyoto 606-8501, Japan
e-mail: kataoka@asafas.kyoto-u.ac.jp

I　はじめに

本稿では，東南アジア大陸部の周縁におけるカリスマ宗教運動と山地少数民族との多義的な関わり方について，上座仏教系のカリスマ僧ブンチュム師と山地民ラフの事例から検討する。

東南アジア研究の分野では，周縁部で禁欲修行にいそしむカリスマ宗教者が政治権力の危機に応じて中央に呼び入れられるメカニズムが，これまでも研究者の注目を集めてきた。特にタンバイアは，タイ国を中心とする上座仏教社会において，森のカリスマ僧たちが中央入りすることで体制化し，それが新たな森のカリスマ僧を生み出していく，という弁証法的な循環サイクルの存在を指摘している［Tambiah 1984］。仏教サンガと結びついた平地国家権力は，まさにこの循環サイクルの後を追いながら周辺の森を漸次征服し，統治範囲の拡大を重ねてきたわけである。

平地国家を中心に発展してきた東南アジアの上座仏教の場合，新たなカリスマ予備軍が住まう森というのは国家の統治領域の外縁であるとともに仏教文明の外縁であり，したがってそれは平地民と山地民の世界の境界線上に位置する。実際にタイ国北部のクルーバー（本稿でとりあげるブンチュム師もその一人である）と呼ばれる高僧をめぐっては，山地民の関与，あるいは山地での千年王国主義との共鳴がしばしば指摘されている。[1)]

山地社会における平地宗教の選択的受容とそれの千年王国主義的展開については，これまでも多くが論じられてきた。そこで前提となっているのは，山地民とはすなわち平地国家の被害者であり，平地国家とそれが担う文明に対し潜在的な敵対関係にあるという理解である。国家をもたない民族とされてきた彼らは，そうした関係のなかで自分たちの理想国家を千年王国主義のなかに仮託し，時には平地の宗教が提供するイディオムを組み替えて，平地への対抗に用いてきたとされる［Stern 1968; Tapp 1989; Walker 2003; Scott 2009; Gravers 2012］。

ただし，山地と平地との関係は常に敵対的であるわけではなく，前者による後者の文化的模倣，あるいは後者の前者に対する保護という軸も存在してきた。[2)] そこでは，カチンが「シャンになる」という著名な逸話が示すように，主従関係のなかでの文化的模倣が，そのクライマックスにおいて仏教の受容とそれに伴う民族帰属の変更（すなわち平地民への同化）をもたらしうる。いずれの場合であれ，周縁のカリスマ宗教者と山地少数民族との邂逅は，それ自体がすぐれて政治的な含意を有する。山地からみた場合，平地との境界線上で活動するカリスマ僧の存在は，その野党的役割を通じた平地国家への対抗媒体と，平地仏教政体への同化の最前線基地という，二つの矛盾した局面を体現しうるのである。この論点を，現在の泰緬国境地域を中

1) Cohen［2001］，Kwanchewan［1988］，Tambiah［1984］のほか本特集の速水論文も参照。
2) 山地民による平地民の模倣についてはリーチ［1995］を，平地権力による山地民の保護という視点についてはダニエルス［2004］を参照されたい。

心に，ブンチュム師とラフとの邂逅の事例から展開するのが本稿の目的である。

ブンチュム師については，すでにいくつかの論考がなされている。そこで指摘されているのは，彼が複数国にまたがる帰依者の支持を得て活動している点であり，そのためブンチュム崇拝現象は，ポスト冷戦期の東南アジア大陸部におけるボーダーレス化（国民国家の相対化）の申し子として，あるいはそうしたポスト近代国家的状況が呼び覚ます前近代国家的紐帯の復活の象徴として論じられてきた［Cohen 2000; 2001; Davis 2005; Samerchai 2003］。これらは主に平地のタイ語系民族をフィールドとする研究によって得られてきた知見である。ではこれが山地からどう見えるのか，というのが，以下の本稿の課題となる。

近代国家へのアンチテーゼを提供するブンチュム師，という理解を背景に，山地でのブンチュム師の受容をとらえる場合，彼が平地国家に対する山地民の抵抗のイディオムを提供しているに違いないという仮説が得られるだろう。本稿ではとりあえずこの仮説にしたがい，議論を進めていく。まず第II章では，ブンチュム師の活動の概略についてふれ，それが制度仏教の規制を迂回して展開されていることを確認する。第III章では，ラフの宗教史においてカリスマ僧崇拝の伝統が存在すること，近代国家の成立以降この伝統が千年王国主義と結びついて発展してきたこと，ブンチュム師がまさにそうした文脈において受容されてきたことを明らかにする。第IV章では，タイ国におけるラフのブンチュム崇拝拠点となっている村の事例から，ブンチュム師をかつてのラフのカリスマの生まれ変わりと見なす論理について検討する。第V章では，それ以前で論じてきた抵抗者としてのブンチュム像への留保条件を指摘し，ブンチュム師の政治への無関心が逆説的に政治性を帯び，それが山地においては国家による仏教布教と親和的に展開されうる点を指摘する。最後に終章では，同化か抵抗かという勝ち負け論からは見えてこないブンチュム現象とラフとの関わりの多義性と創造性について言及したい。

II　ブンチュム運動

II–1　ブンチュム師

まずはブンチュム師の生い立ちについて，彼の出家30周年（沙弥出家時も含む）記念本に収録されている伝記にしたがって概観しておきたい。[3)]

ブンチュム師は1966年にタイ国チェンライ県メーチャン郡で生まれている。彼の誕生にあたっては，次のような伝説がある。母のセーンラーはある夜，山に登って大きな黄金の仏像を拝む夢を見，驚いて飛び起きた。それからほどなくしてセーンラーは懐妊したという。幼少時に父と死別したブンチュム少年は，4歳のときに母と祖母とともにチェンマイ県サンカムペン

3) この伝記は，末尾にブンチュム師自身の名前が著者として挙げられており，同書巻末の英文抄訳ではautobiographyすなわち自叙伝となっている。

表1　ブンチュム師が沙弥時代に建設・修復した宗教施設

施設名（寺院名）	所在地＊	完成年
本堂と庫裏（バーンダーイ・タンマプラシット寺）	チェンライ県チェンセーン郡	1976
ウィアンケーオ仏塔	チェンライ県チェンセーン郡	1978
ガムムアンターオワンナン仏塔	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1978
ドーイ・ドークカム仏塔	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1979
チョームヨーン仏塔	ミャンマー，シャン州ムンヨン	1979
チョームサン・バーンプローン仏塔	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1979
ドーイ・ウィアンラー仏塔	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1979
チョームポン仏塔の休憩所およびガラス棒	ミャンマー	1980
チョームシーダップペームン仏塔	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1981
仏塔（プラチャオ・ラーントーン寺）	チェンマイ県プラーオ郡	1982
9室の休憩所と庫裏（プラノーン寺，プラタート・チョームシーダップペームン寺）	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1983
寝釈迦本堂	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1984
ガラス棒（メーカムブア寺）		1984
テーンケーオと寝釈迦（プラタート・チョームシーダップペームン寺）	ミャンマー，バーントゥン	1984
本堂（プラタート・ドーンルアン寺）	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1985
テーンケーオ（パークワーオ寺）	チェンライ県メーサイ郡	1985

出所：Thiraphon［2006: 50–51］
注：＊国名表記のないものはタイ国内

郡に移住した。伝記によれば，極貧の中にあった当時のブンチュム少年は，時に村内での物乞いをも行いながら母子家庭を支えていた［Thiraphon 2006: 19–25］。

彼は8歳でデック・ワット[4]となり，10歳でチェンライ県チェンセーン郡のシー・ブンユアン寺で沙弥となる。この沙弥の時期に，彼は郷里のバーンダーイ寺に3日間瞑想のために戻る。それ以後，バーンダーイ寺でトンブン（後述）が生まれたとの噂が広まり始める［*ibid.*: 25–26］。ブンチュム師は10年間の沙弥期間に，チェンマイ，チェンライ県各地で雨安居の瞑想を行ったほか，スリランカ，インド，中国，ネパールで巡礼，瞑想を行っている。また沙弥出家直後より仏教施設の建立を開始し，まずはバーンダーイ寺の本堂と庫裏，続いてタイ国北部，ミャンマー・シャン州各地などでも仏塔の建設などを行った。表1は沙弥時代の，表2は比丘出家後のブンチュム師による宗教施設の建立，修復の業績を示したものである。活動範囲はタイ国チェンライ県を中心にミャンマー，ラオス，中国西双版納にまでおよんでいるが，特にミャンマー，タイ，ラオス三国国境のミャンマー側に位置するムアンポン（タイ領チェンライ県の対岸）での活動が突出して多い。ブンチュム師はまだムアンポンの名前も知らないときに，遠からずこの場所に住むことになるだろうという啓示を夢で受け取っていた。実際にム

4）寺の雑用を行う少年。

表2　ブンチュム師が比丘出家後に建設・修復した宗教施設（2005年まで）

施設名（寺院名）	所在地*	完成年
ヤーナサンワロー記念庫裏（プラタート・ドーンルアン寺）	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1986
9室休憩所（プラタート・ドーンルアン寺）	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1987
本堂（パーサー寺）		1988
父カムラーに捧げる庫裏		1988
布薩堂（プラタート・ドーンルアン寺）	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1989
テーンケーオ（バーン・パーカー寺）	ミャンマー	1989
本堂（バーン・プローン寺）	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1990
9層塔と止住域（ティーパックソン）（プラタート・ドーンルアン寺）	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1990
本堂（バーントゥン寺）	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1991
パーカー川の橋	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1991
大休憩所（プラタート・ドーンルアン寺）	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1992
チョームルアイプータップ仏塔		1992
プラチャオ・インサーン本堂（プラタート・ドーンルアン寺）	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1992
タム・パールアン仏塔	チェンライ県メーサイ郡	1992
ドーイ・トゥンカム仏塔		1993
ガムムアンパーカー仏塔		1993
仏塔（チアンチュアン寺）	中国，西双版納州勐遮	1994
テーンケーオと本堂（バーンチョーン寺）	チェンライ県メーサイ郡	1994
チョームシン仏塔	ミャンマー，ムアンユー	1994
テーンケーオ（パーカーメーグン寺）	チェンライ県チェンセーン郡	1994
チョームカム仏塔，チョームケーオ仏塔	パークック村	1994
本堂（バーンナー寺）		1994
本堂（フアクルア寺）		1994
布薩堂（バーントゥン寺）	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1994
本堂（サームプー寺）	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1994
ソッポン仏塔，カムラン仏塔	ミャンマー，シャン州ケントゥン（バーン・ムーソー）	1995
ワンラーオ仏塔，バーン・メーカムノーンブア仏塔	チェンライ県チェンセーン郡	1995
バーン・ムアンカム仏塔，ドーンテーン仏塔	ラオス，フオイプン	1995
スムプラチャオ112仏塔	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1995
チャオオンパトム仏塔	ミャンマー，バーン・フアクア	1995
ルアンプー・クルーバー・タンマチャイ記念休憩所（プラタート・ドーンルアン寺）	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1995
ラッカム仏塔に礎石を設置	中国，ワ州，ミャンマー国境240キロ地点	1996
ラッカム仏像の基礎を建設	240キロ地点	1997
チョームヨーン仏塔を修復	ミャンマー，シャン州ムンヨン	1997
古い仏塔を修復	パーサー村付近	1997
布薩堂を修復（プラチャオ・トーンティップ寺）	ラオス，チアンラーク	1997
ラッカム仏塔	中国，ワ州，ミャンマー国境240キロ地点	1998
バーンダーイ寺修復	チェンライ県チェンセーン郡	1998

表2 ――続き――

施設名（寺院名）	所在地＊	完成年
プラチャオ・インサーン休憩所（プラタート・ドーンルアン寺）	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1998
ドーイ・トゥンカム仏塔修復	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1998
チョームホン仏塔	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1998
サーラー・プラチャオ・インサーン（プラタート・ドーンルアン寺）	ミャンマー，シャン州ムアンポン	1999
バーンダーイ寺修復	チェンライ県チェンセーン郡	1999
サーラー・ドーイ・ヤーンカム		1999
チョームホン仏塔修復		1999
仏塔	ミャンマー，シャン州センウィ・シーポー	2001
キアオケーオ仏塔	チェンライ県チェンセーン郡？	2005
仏塔（ローム村）	チェンマイ県プラーオ郡	2005
テーンケーオ（メーサゴ山。王室プロジェクト事務所）	チェンライ県チェンセーン郡	2005
ドーイ・ウィアンケーオ仏塔	チェンライ県チェンセーン郡	2005

出所：Thiraphon［2006: 53–60］
注：＊国名表記のないものはタイ国内

アンポンを訪ねてみると夢の通りであったことがわかり，1983年以降は雨安居期をムアンポンで過ごすようになり（表3），1985年には同地に本堂を建立するに至る［*ibid.*: 33］。

1986年に彼はチェンマイのスアンドーク寺で比丘として得度するが，直後にチェンマイのウモーン寺で7日間の瞑想を行い，それが終わるとミャンマー側のムアンポンに移住してしまう［*ibid.*: 47］。その後はミャンマー・シャン州を中心に周辺国で活動し，ブータンの王室とも親交を深めるが，2005年にタイ国に帰国し，タイ国内を中心に活動するようになる［*ibid.*: 58］。伝記には記されていないが，ウィアンケーオ財団での聞き取りによると，突然ミャンマーの官憲によって即時国外退去を通告され，タイ側に追い立てられたとのことである。2010年4月から，ブンチュム師はタイ国ランパーン県（ガーオ郡メーケー村）の洞窟で3年3カ月3日と期限を定めて長期の瞑想修行に入り，2013年に洞窟を出て以後は，ミャンマー政府の追放措置解除により再びムアンポンに戻っている。

ブンチュム師の複数国にまたがる知名度を増幅しているのが，彼をめぐる一連の奇跡譚である。その奇跡譚というのは，たとえば次のようなものである。

ブンチュム師がラオスに入国しようとした際に，国境の係官が旅券と身分証明書類の提示を求めたところ，彼は7日間の瞑想を行うだけだといってそれを拒否した。そこで係官は部下に逮捕を命じたが，ブンチュム師が手を膨張させたために手錠をかけることができず，それを見て畏れた係官はブンチュム師を解放した［Cohen 2001: 237］。

あるミャンマーの軍人がブンチュム師の力を試すべく，地雷の上にマットを敷き，マットの

表3　ブンチュム師の雨安居滞在地

年	滞在先	所在地*	出家資格
1976	バーンダーイ・タンマプラシット寺	チェンライ県チェンセーン郡	沙弥
1977	バーンダーイ・タンマプラシット寺	チェンライ県チェンセーン郡	沙弥
1978	プラタート・ドーイ・ウィアンケーオ寺	チェンライ県チェンセーン郡	沙弥
1979	トゥンルアン寺	チェンマイ県メーテーン郡	沙弥
1980	チョームチェーンバーンドゥアックキーレック寺	チェンマイ県ドーイサケット郡	沙弥
1981	チョームチェーンバーンドゥアックキーレック寺	チェンマイ県ドーイサケット郡	沙弥
1982	ムアンノームパーマークノー寺	チェンライ県メーチャン郡	沙弥
1983	プラタート・チョームシーダップペーム寺	ミャンマー，シャン州ムアンポン	沙弥
1984	プラタート・チョームシーダップペーム寺	ミャンマー，シャン州ムアンポン	沙弥
1985	アナンタクティウィハーン寺	ネパール，カトマンズ	沙弥
1986	プラタート・チョームシーダップペーム寺	ミャンマー，シャン州ムアンポン	比丘
1987	プラタート・ドーンルアン寺	ミャンマー，シャン州ムアンポン	比丘
1988	プラタート・ドーンルアン寺	ミャンマー，シャン州ムアンポン	比丘
1989	プラタート・ドーンルアン寺	ミャンマー，シャン州ムアンポン	比丘
1990	プッタ・ウッタヤーン公園	ミャンマー，シャン州ムアンポン	比丘
1991	ドーンルアン渓谷	ミャンマー，シャン州ムアンポン	比丘
1992	パーマイパオ山	ミャンマー，シャン州ムアンポン	比丘
1993	フオイラン洞窟	ミャンマー，ムソー・チャク村	比丘
1994	フオイラン洞窟	ミャンマー，ムソー・チャク村	比丘
1995	フオイラン洞窟	ミャンマー，ムソー・チャク村	比丘
1996	プラプッタバート・パーサーン洞窟	ミャンマー，ワ州国境ムアンヘ，ムアンカン	比丘
1997	プラプッタバート・パーサーン洞窟	ミャンマー，ワ州国境ムアンヘ，ムアンカン	比丘
1998	パーチュティン洞窟	ブータン	比丘
1999	プラプッタバート・パーサーン洞窟	ミャンマー，ワ州国境ムアンヘ，ムアンカン	比丘
2000	ナムトック洞窟	ミャンマー，シャン州センウィ・シーポー	比丘
2001	ナムトック洞窟	ミャンマー，シャン州センウィ・シーポー	比丘
2002	パーチュティン洞窟	ブータン	比丘
2003	国境警備軍中隊	ブータン，プナカ	比丘
2004	国境警備軍中隊	ブータン，プナカ	比丘
2005	パーデーン洞窟	チェンマイ県プラーオ郡	比丘

出所：Thiraphon［2006: 50–59］
注：* 国名表記のないものはタイ国内

端に仏像を置いたが，ブンチュム師は何事もなくマットを渡り終えた。それ以来，ミャンマーの軍人や麻薬の密売人たちは彼の最も熱心な信者となった［*ibid.*: 239］。

こうしたブンチュム師の奇跡は，後述するラフのあいだでも類似のバージョンが語られている。たとえばミャンマーの官憲がブンチュム師を逮捕しようとしたところ，体を豆粒ほどの大きさに縮めて手錠をすり抜けた，あるいは，やはりミャンマーの官憲が彼を試すべく，生卵を敷き詰めた上を歩かせたところ卵が一個も割れなかったので，それ以来役人たちがブンチュム師を畏れ彼の信者になった，等の伝説である。

また，筆者が2013年7月にランパーンの洞窟で信者に聞いたところでは，2011年の泰緬国境周辺での大地震に際し，ブンチュム師が同日付の信者への手紙のなかで，信者の誰と誰が亡くなってしまった云々と言及していたという。震災当日にそのような情報がランパーンの洞窟内に届いていたことはありえないが，にもかかわらず被災状況が明らかになるに及んで，そこで名指ししていた人々がことごとく死亡していたことが判明した。

現在ブンチュム師の周辺でさかんに配布されているのが，彼の手に一羽の野鳥がとまっている写真である。これは2014年2月18日に，ドーンルアン寺でブンチュム師がもっていた花に小鳥がとまり，15分間そのままじっとしていたという出来事に由来する。この写真の配布を請け負っている人物によると，ブンチュム師はおそらく野鳥との会話を楽しんでいたのだろうとのことである。この野生動物とのコミュニケーション能力というのも，カリスマ僧の特殊能力の表現として上座仏教圏でしばしば引き合いに出されるものである［cf. Taylor 1993: 238］。[5)]

ブンチュム師の行動が不規則である点もまた，彼の名声の神秘化に貢献している。彼は上記のように行動範囲が非常に広く，しかも洞窟での瞑想を好むため，信者が彼に面会できるかどうかは偶然に左右される。また彼の移動にあたっても，旅程は事前に公表されないことが多い。これは信者が殺到することで，活動自体に支障が生じるのを避けるためと思われるが，結果的にブンチュム師との面会は偶然と幸運の産物という理解を生み出すことになる。2013年の7月には，3年間の洞窟での修行を終え，信者たちの祝福を受けるべく洞窟周辺が一般開放された。しかしこの期間にあってさえ，彼はその時間の大半を瞑想にあてており，いつ信者の前に出てくるかはまったく不規則となっていた。つまりよほど運がよくないとブンチュム師には会えないのであり，ランパーンを訪ねた信者たちは洞窟の周囲で座りながら，自分がブンチュム師を目にすることができる幸運を漠然と待ち続けるのである。[6)]

---

5) ラフのあいだでも類似の噂はささやかれている。ブンチュム師が森では熊を護衛に連れ歩いている，彼が修行する洞窟にはコブラが住みついている，などの噂がそれである。

6) カリスマ僧に会えること自体を特別な功徳ととらえる傾向は，ミャンマーの高僧崇拝についてもすでに指摘されている［土佐 2000: 183］。タイ国の森林派のカリスマ僧もまた，禁欲修行に由来するアクセスの困難性それ自体が希少価値を生み出すようになるという［Taylor 1993: 254］。

II–2　ブンチュム師と制度仏教

ブンチュム師の経歴と活動からは，仏教との関わり方についていくつかの特徴を見出すことができる。以下ではそれを①林住部の伝統，②トンブン崇拝の伝統，③大乗仏教への傾倒の三側面から検討しておきたい。

①林住部の伝統

ブンチュム師は自己を林住部の僧と規定している。上座仏教サンガ内には伝統的に，村住部と林住部の二つの流れが存在する。前者は教義の学習と在家サービスを，後者は瞑想修行をそれぞれ重視するというのが大まかな違いである。そのため，前者の僧たちは都市部などに定住して組織化され，在家者との接触機会が多いのに対し，孤独な隠遁修行に価値を置く林住部の僧たちは，定住度も組織化の度合いも低く，在家者との接触も減少するという傾向がみられる［Taylor 1993; Tambiah 1984: 16; 林 1991: 104–107］。林住部僧におけるこうした傾向は，当然ながら，彼らがサンガ機構の主流から一定程度遠ざかることをも意味する。自ら林住部僧を名乗るブンチュム師は，今述べたような傾向をより極端に展開しているといえる。

表3は，沙弥出家以降のブンチュム師が雨安居を過ごした場所のリストである。一見してわかるように，1990年以降の彼は常に寺院以外の場所で雨安居の瞑想を行っている。初期サンガの組織化は，遊行の出家者たちが，雨季（雨安居期）に限っては一カ所に集住して集団生活を送ったことに端を発することを想起すれば，雨安居期にすら寺院に留まらないブンチュム師は，サンガの組織化の対極に位置する人物だということもできる。

僧院の制度化に対するブンチュム師の無関心は，タイ領内各地につくられた活動拠点にもみることができる。以下にいくつかの例をあげる。

ドーイ・ウィアンケーオ仏塔は，ブンチュム師の生家近くに位置する仏塔遺跡である。彼はこの仏塔を1978年に修復し，2005年にミャンマー領を追われて以降は，これを再度修復してドーイ・ウィアンケーオ財団を敷地内に設立している。ここには仏像を擁する本堂なども併設され，ブンチュム師の弟子にあたる僧侶が起居している。そのため外観上は仏教寺院と酷似するが，しかしこの施設は建前上は財団および仏塔遺跡である。正規の宗教施設としての仏教寺院は文化省宗務局および国家仏教庁の監督下にあるのに対し，財団は内務省地方行政局，仏塔遺跡は文化省芸術局の管轄下にあるため，ドーイ・ウィアンケーオの仏塔と財団は公式には寺院でないばかりかそもそも宗教施設ですらないことになる。

ブンチュム師のタイ領内での活動を統括するもうひとつの中心が，チェンライ県チェンセーン郡にある「バーン・ブン・マハー・メッター（功徳と大慈悲の家）」である。地元では「ワット・クルーバー・ブンチュム」すなわちブンチュム師の寺と俗称されるが，建前上はあくまで私邸でありブンチュム師の義弟家族や留守番役の僧侶などが起居している。ブンチュム

師の瞑想修行や遠方への旅行などに際し，ロジスティックスを調整するのがこの義弟であり，ブンチュム師がタイ側を訪問する際にはまずここに立ち寄るといわれている。そのためチベット寺院を模した拝殿や休憩所，僧侶の宿泊のための施設，中国式の八角亭などが広大な敷地内に建てられ，外見上は宗教施設に酷似したものとなっている。

2010–13年にブンチュム師がランパーン県内の洞窟で瞑想修行を行った際には，彼が瞑想を行うメーケー村の洞窟に隣接したフオイホック村の洞窟周辺が，信者や弟子たちの受け入れ拠点となった。フオイホック洞窟周辺にも仏像，僧侶の宿泊施設，休憩所などが雑然と配されているが，これもまた正規の寺院ではなく，建前上はあくまで国有林（を官吏のお目こぼしのもとに切り開いたもの）にすぎない。

タイ国北部の山地において，林住部僧であるということは山地民との接触機会の増加をも意味する。たとえばシーウィチャイ師もまた，森での瞑想修行を通じて山地民のあいだに信者を獲得してきた［Tambiah 1984; 泉 2008］。実際にブンチュム師もまた，山地での瞑想修行を通じ，一部の山地民を自身の影響圏に組み込んでいる。

ブンチュム師が山地で信者を獲得するにあたっては共通のパターンが認められる。それは瞑想に適した洞窟をさがす過程で山地民に協力を求め，彼らをその支持者に組み込むというパターンである。たとえば1989年にはミャンマー領シャン州での瞑想修行に際し，近在のラフが洞窟さがしに協力したことから，ラフのブンチュム運動への参加が始まっている。ブンチュム師は，1993–95年にも3年続けてラフのチャク村にあるフオイラン洞窟で修行を行っている［Thiraphon 2006: 52］。また2005年の雨安居には，タイ国のチェンマイ県プラーオ郡のパーデーン洞窟で修行を行い，やはり洞窟周辺の山地民のあいだに信者を獲得している［*ibid.*: 58–59］。パーデーン洞窟での雨安居明けに際し，彼は隣接するカレンの村人に対し寺院の建設を（建設資金を預けた上で）指示し，翌年にはサムナックソン[7] が完成している。

同様のパターンは現在も繰り返されている。前述のタイ国ランパーン県の洞窟に隣接する山地民ヤオの村人たちは洞窟に通じる道の監視，洞窟への食糧の運搬などの協力を行い，その見返りとして，ブンチュム師の作成した護符が大量に村内で配布されているほか，全国からブンチュム師のもとに届けられる食料品，飲料水，現金なども，その一部がブンチュム師より村民に下げ渡されている。また，フオイホック洞窟に常駐する僧侶は，村民への托鉢により生計を得ており，洞窟周辺のヤオの住民もまたブンチュム崇拝現象に組み込まれている。

②トンブン崇拝の伝統

ブンチュム師のもうひとつの特徴は，彼がタイ国北部とその周辺地域におけるトンブン（聖

7) 布薩堂をもたない寺。

者）崇拝の伝統の継承者と見なされている点である。この伝統は，ユアン仏教における特徴でもある［Cohen 2001; Bowie 2014］。ユアン仏教（ヨン派とも呼ばれる）は，現在のタイ国北部から，ミャンマーのシャン州や中国雲南のタイ族地区などに及ぶ，かつて独自の伝統を保持してきた上座仏教の一派である。ただしこの地域は近代国家成立の過程で複数の国家に分割・編入され，さらにそれぞれの国で僧院組織の再編が行われた結果，その一体性と独自性が大きく損なわれることとなった。[8] それ以降のトンブン崇拝は，しばしば近代国家によるユアン仏教の周縁化への対抗としても展開されてきた。20世紀前半にタイ国北部を中心に活動し，当時のシャム政府が進めた僧院組織の一元化政策に抵抗したシーウィチャイ師はその典型例である［Keyes 1971; Ferguson and Shalardchai 1976; Tambiah 1984; 泉 2008］。

トンブンとして認められる条件のひとつが，寺院や仏塔など宗教施設の建設ないし再建である。ほかならぬシーウィチャイ師自身が，各地での寺院や仏塔の再建を通じて自らのトンブンとしての名声を高めている［泉 2008］。ブンチュム師もまた，シーウィチャイ師と同様に各地で寺院や仏塔（これらの複合体をコーエンは「仏陀ランド」と総称する［Cohen 2000; 2001］）の修復や再建を精力的に進め，タイ国北部の帰依者たちのあいだでは，シーウィチャイ師の生まれ変わりと見なされるに至っている［Cohen 2000: 148］。

ブンチュム師は，極端に短時間で仏塔を完成させることでも知られる。こうした仏塔はチェディー・タンチャイと呼ばれ，後述するケントゥンのラフの村において三日三晩で彼が完成した仏塔もまたその例に含まれる。チェディー・タンチャイの存在やそれをめぐる噂が，ブンチュム師の聖者としての神格化を増幅する背景にあるのは，仏塔の建設を成功裏に完成させうること自体が施主の功徳を確証するという観念である［cf. 土佐 2000］。[9]

ブンチュム師がトンブンとしてシーウィチャイ師の生まれ変わりと見なされているとして，しかしコーエンによれば，そこにはひとつの重要な相違点があるという。

> シーウィチャイ師の「仏陀ランド」はタイ国北部に限られていた。しかしブンチュム師は，国境を越えた一連の聖遺物再建ツアーを通じ，より広範囲に広がる神聖な景観を描き出している。実際にこの想像上の神聖な空間は，共通の仏典や文字（タム文字）あるいはトンブン崇拝を共有するタイ語諸方言の話者たちにとってのユアン仏教世界にほとんどそのまま対応する。この世界の中心にあるのがプラタート・ドーンルアン寺やブンチュム師

8) タイ国のサンガ改革については石井［1975］を，ミャンマーに関しては小島［2009］を，ミャンマーのサンガ統一後も旧ヨン派が事実上保持している相対的独立性については石井［1998］を参照。

9) かつてコンバウン朝ビルマの創始者アラウンパヤが建てた仏塔の修築を何人もの人が志してきたがことごとく途中で挫折し，20世紀に至ってウ・ナンディヤという高僧がそれをなしとげたところ，彼がアラウンパヤの生まれ変わりとする噂が広まったという事例などはその典型といえる［Woodward 1988: 79］。

に仕える官吏たち（カータート・ボーリパン）であり，彼の「仏陀の王国（ムアン・コーン・プラプッタチャオ）」である。それゆえ，まさにタイ語の「ムアン（王国）」が王都とその支配下の国土の双方を意味するように，ブンチュムの「仏陀の王国」は首都としてのプラタート・ドーンルアン寺と，タイ国北部，ラオス北部，西双版納，ビルマ北部にまたがる彼のモニュメント建設ツアーが描き出す，より広い神聖な空間をともに示している。［Cohen 2000: 152］

この点に関し，サムーチャイが興味深い指摘を行っている。それはブンチュム師が，彼の誕生日など祭日の来客に対しては，「ルー，ヨーン，タイ Tai（シャンの意），ラーオ，タイ Thai，マーン，クラー，ムソー，パロン，トンスー」など，近代国家以前の呼称で各民族を呼ぶ一方，近代国家の国籍には言及しないという点である［Samerchai 2003: 197］。サムーチャイは，ブンチュム師が国境を意に介さず各地の（旧）ヨン派寺院を中心に活動していることともあわせ，彼は公式にはタイ国のマハーニカイ派サンガに属しているとはいえ，実際にはあたかもかつてのヨン派の僧であるかのように行動しているとコメントしている［*ibid.*: 204–205］。

デービスは，現在のミャンマー政府が政治的意図をもって国境での仏塔建立を進めているのに対し，「しかしブンチュム師とその帰依者たちは，自分たち自身の新たな地図をタイ国，ビルマ，ラオスにまたがって描いており，それはメコンデルタ[10] 周辺の地域で彼らが『ユアン仏教』と呼ぶものの復活をもたらしている」と指摘している［Davis 2005: 171］。このようにトンブン崇拝を軸にブンチュム師をとらえると，近代国家によって分割・解体されてきたかつてのユアン仏教世界の再建，というモチーフがかなり明瞭に見えてくる。

③大乗仏教への傾倒？

林住部や旧ヨン派というのは，上座仏教内部の伝統を区分する用語である。その一方で，ブンチュム師には上座仏教という枠組み自体を相対化する傾向もまた顕著に認められる。そのひとつはチベット仏教への傾倒である。2002 年以降にほぼ毎年のように雨安居での瞑想修行先にブータンを選んでいるのは（表3），そうした傾向の原因であり結果だといえる。またブンチュム師自身がチベット式瞑想をしばしば実践するほか，前述のバーン・ブン・マハー・メッターはチベット仏教寺院を模して建てられている。

ブンチュム師が関心をもつのは，ひとりチベット仏教だけではない。漢伝大乗仏教の要素もまた，ブンチュム師の活動の周辺に多く見出される。一例として，彼の伝記には次のようなエピソードがおさめられている。1985 年に当時まだ沙弥だったブンチュム師がネパールの山中で

10) メコン流域圏の誤記と思われる。

瞑想修行を行っていたとき，彼に敵意をもつ地元の村人から後ろ手に縛られ家畜小屋に監禁された。そこで彼は経を念じて諸仏に祈り，最後に「白衣観音大士霊感神咒」[11] を唱え，「もしまだ死すべき時が来ていないならばこの先も衆生を済度したい，そのために自分を縛り上げた縄を解いてほしい」と観音に祈ったところ，突然縄がほどけ，もう一度観音の呪文を唱えたところ，今度は常ならざる怪力が湧いて，外から施錠してあった分厚い扉を叩き割って外に出ることができたという［Thiraphon 2006: 45］。

ブンチュム師が信者たちに配布する護符類は非常に種類が多いのだが，そのなかには日本の大仏をあしらった図案のメダル（タイ文字で dai-but-su すなわち大仏と書かれている）も含まれている。またタイ国チェンライ県メーファールアン郡にあるウィアン・カーカーオ寺には，ブンチュム師の指示で大仏殿が設けられている。屋外には大乗式の大仏が置かれ，屋内にも日本式，中国式の仏像が安置されている。同寺は通常の上座仏教寺院なのだが，この大仏殿での日課に際しては，「往生浄土神咒」など中国の大乗経典（タイ文字表記）も用いられている。

チェンライ県チェンセーン郡にあるラオス，ミャンマーとの三国国境には，2003年から2004年にかけ，ブンチュム師の発案でメコン河畔に大仏が建てられている。これは正式には仏教寺院ではなくチェンセーン四国仏財団（ムーンラニティ・プラ・チェンセーン・シー・ペーンディン）という名の施設であり，当時のチェンライ県知事が同財団の理事長を務めている。[12] この大仏は金色の典型的なタイ式仏像なのだが，敷地内にはシーウィチャイ像，ブンチュム像とあわせ観音が祀られている。

そのほかにも，ブンチュム師の関連施設には大乗系の仏像や建造物などが併設されることが多い。敷地内に観音像を置くフオイホック洞窟や，敷地内に中国式の八角亭を建造中のバーン・ブン・マハー・メッターなどがその例である。これらは主に大口寄付者の意向を反映しているとはいえ，前述のネパールでの逸話も考慮に入れると，観音にすがって九死に一生を得たと語るブンチュム師自身も観音に帰依していることは間違いないだろう。

こうした事例から見えてくるのは，ブンチュム師はおそらく，外部の観察者が一般に想像する仏教諸派の差異（大乗，チベット，上座部）に興味がないのだろうという点である。他力本願・衆生救済の大乗仏教と自力本願・自力救済の上座仏教，というステレオタイプ的な区分から考えると，孤独な瞑想修行に専念する林住部僧が大乗仏教に傾斜し衆生救済を唱えるのは，矛盾のようでもある。ただしこれが矛盾らしく見えるのは，我々が上記のステレオタイプを誇張して考えるからにすぎない。林住部のカリスマ僧については，彼らが自力救済の理念を徹底

11) 自伝では経の文句（南無大慈大悲救苦救難広大霊感観世音菩薩……）が書かれているのみで，経の名前には言及されていないが，明らかに「白衣観音大士霊感神咒」である。
12) 碑文によれば，寄付者の第一位がチェンライ県サンガ，第二位がブンチュム師の俗人帰依者集団（カナ・パーパー・クルーバー・ブンチュム）である。

すべく俗世間との接触を断って瞑想修行に専念すると，それがカリスマを生み出し，結果的に人々が殺到することになるという展開が指摘されている［Tambiah 1984; Schorbar 1988; Taylor 1993］。そうした角度からみれば，衆生救済のために菩薩の道をめざすと公言し，[13] そのために俗世間を離れて瞑想修行を行い，この孤独な修行への助力を観音に求めるというブンチュム師の行動は，いま述べた理念を一貫して提示しているにすぎないことになる。

II–3　制度宗教をかいくぐる？

ブンチュム師は林住部僧として自由に山野をめぐって修行し，旧ヨン派の僧侶として国家の掣肘を無視して国境線をまたぐ活動を行っているのみならず，大乗仏教と上座仏教の境界線をも侵犯している。これらに共通するのは，近代国家主導によるサンガ組織を通した仏教の囲い込みの回避，あるいはそれに対する挑戦である。

周知のように，1902 年サンガ法制定以来のタイ政府がめざしてきたのは，各地の僧院を単一のピラミッドの下に再編成し，寺院の資格と僧侶の身分の一元的管理を通じて国家が仏教教団全体を統制するというものであった［石井 1975］。この過程はタイ国北部においては，ランナー王国のシャムへの併合にともなう，ヨン派仏教の伝統の否定と全国一元サンガへの吸収というかたちで進められた。

ブンチュム師による一連の活動をこうした文脈におくことで，その含意がかなり明確になる。第一に僧院帰属の点で，ブンチュム師はほぼ一貫してタイ国のサンガ機構の統制を極小化しつつ活動をしている。タイ国内での比丘出家直後にミャンマー領に活動拠点を移したのは，その最も典型的な例である。2005 年にタイ国に帰国後も自身の起居と関係ない寺院に名目上の僧籍を置き，[14] 3 年間にわたるランパーンの洞窟での瞑想修行があけるや，再びムアンポンに戻ってしまっている。このように僧院を通じた僧籍の管理，という，タイ国家による仏教政策の大原則が，ブンチュム師に関してはほとんど骨抜きになってしまっているのである。

彼がタイ国内各地に設けた「仏陀ランド」もまた，今述べた傾向を助長している。前述のように，世俗施設としてのウィアンケーオ財団，考古学遺跡としてのウィアンケーオ仏塔などは，行政カテゴリーとしては宗教施設に属さない。タイ国において財団はしばしば未公認宗教団体が宗教施設としての登録を迂回するチャネルとなっているいっぽう，[15] 仏塔崇拝の伝統が比較的弱いタイ国の宗教政策は，寺院から独立して存在する仏塔を想定していない。[16] こうした点

13) これはランパーンの洞窟から贈られたブンチュム師の書簡の中で再三ふれられている。
14) ブンチュム師が名目上の籍を置いていたのは，チェンライ県メーファールアン郡のプラタート・ドーイトゥン寺であるが，ブンチュム師がそこに起居していたわけではない。
15) 事実上の宗教施設としての財団のありかたについては別稿［片岡 2015］で詳述したので参照されたい。
16) ミャンマーにおいても，僧院を中心とする僧侶の仏教に対し，仏塔は在家者の仏教の中心と見なされ，それゆえ仏塔における活動にはサンガ組織からの一定の自立性が認められることが指摘されている［Sadler 1970; Hayami 2011］。

が，仏塔や財団の名目で活動するブンチュム師に自由行動のニッチを提供している。これら仏塔や財団のほかにも，私邸としてのバーン・ブン・マハー・メッターや，洞窟周辺が事実上「仏陀ランド」化してしまったフオイホック洞窟など，ブンチュム師の活動範囲には「寺院未満」ともいうべき性質の施設が目立つ。

ブンチュム師が旧ヨン派の復興を掲げて国境を越えた活動を行っている（と見なされている）こともまた，タイ国家による中央集権的なサンガ統一の否定ないしそれに対する挑戦という含意を帯びうる。ブンチュム師が模範とするシーウィチャイ師が20世紀前半に行ったのがまさにこれである［Tambiah 1984: 162］。彼はランナーの文字や言語に固執してタイ語（バンコク標準語と中部タイの文字）の使用を拒み，またサンガ法に基づいてバンコクのサンガ上層部が定めた授戒師資格も無視して，当地の慣習にもとづいて人々の得度を強行するなど，国家による旧ヨン派の伝統の解体に対し抵抗し続けていた［Ferguson and Shalardchai 1976: 128–129］。その伝統を踏襲しながら，近代的国境線にとらわれずに旧ヨン派の僧としてふるまうブンチュム師は，近代国家への分割によって失われた旧ヨン派世界を回復する，というメッセージを発し続けているとみることもできる。

近代タイ国家による上座仏教の制度的囲い込みからブンチュム師が相対的に自由である，という点は，旧ヨン派の復興とは正反対の方向にも展開されうる。それがブンチュム師による大乗仏教の積極的な取り入れであり，そうした側面に限っていえば，上座仏教内の個々の伝統どころか，国家が規定する上座仏教という枠自体が二義的な価値しか帯びなくなる。おそらく彼が担っている伝統というのは，「××仏教」ではなく端的に仏教なのだろう。ブンチュム師の折衷的なスタイルは，国家が営々として積み上げてきた上座仏教の制度化を一笑に付すかのごとくすり抜けていくのである。

III　ラフの宗教史と千年王国主義

III–1　カリスマ僧崇拝

ラフとブンチュム崇拝との関係を考えるにあたっては，まずラフの宗教史をおおまかにふり返っておく必要がある。なぜならカリスマ僧崇拝や千年王国主義というのは，かならずしもブンチュム師がはじめてラフにもちこんだものではないからである。むしろ既存のそうした伝統が，ラフの一部でのブンチュム師に対する帰依を支えているといえる。

管見の限り，ラフのカリスマ僧崇拝に関する最も初期の記録は，18世紀雲南でのものである。1732年に雲南西南にある思茅城郊外の洞窟で，当地の「苦葱」（ラフの一部に対する他称）たちがある「緬僧」を神仙と崇めて集まっていたので，不審に思った清朝の官吏が人を派して取り調べようとしたところ武力衝突となり，最終的には非漢民族反乱軍による思茅城の包囲にま

で発展したという事件がそれである［ダニエルス 2004: 117–118］。ここでの緬僧というのは上座仏教系の僧を総称する表現であり，おそらくはタイ系民族の僧だったと想像される。

一世紀後の1832年にも，似たような事件が雲南西南メコン川西岸のシャン国家である孟連で発生している。孟連領内の山に僧侶が住みつき，ラフを含む周辺の住民を感化し，孟連国主との武力衝突に発展したという事件である。この僧は山に住んでいたためパ・パーすなわち野和尚と呼ばれ，また信者からは天神と見なされていたという。この僧侶が上座部系なのか大乗系なのかについては判然としないが，彼はシャン語のパ・パーという呼称で呼ばれ，また山地のラフのみならず平地のシャンからも尊崇を集め，孟連領の山地，平地双方の3分の2が彼に服したとあるから，タイ系の上座仏教僧であった可能性が高い。この僧は特にラフの信者の帰依が篤かったようで，孟連領内のみならずビルマのケントゥン，ムンヤンなどからもラフの兵が彼の護衛に集まり，一時はこの僧が武力によって孟連国主を追放するという事態にまで発展した［孟連傣族拉祜族佤族自治県志編纂委員会 1999: 225; 尹侖他 2010: 15–16］。

以上は上座仏教の事例であるが，雲南ラフ地区では，19世紀を通じむしろ漢伝大乗仏教が主流派となっていく。この大乗仏教は雲南省大理の鶏足山から楊徳淵という漢人僧によってラフ地区にもちこまれたと考えられている。馬健雄によれば，楊徳淵は張保太が鶏足山で創始した大乗教の流れをくみ，乾隆期に清朝による大乗教の取り締まりに際してはビルマ側に逃亡してセンウィなど各地を転々としたが，1790年に雲南ラフ山地の南柵に仏房を建てて300人をこえる弟子を育てたという［馬 2012: 93; Ma 2013: 88］。張保太の大乗教（別名無為教）については鈴木［1982: 243–266］も言及を行っており，そこではそれが当初は在家の大衆を教化し，人々に吃齋念仏をすすめて弥勒による衆生救済を説いていたのが，張保太の後継者の中から弥勒下生崇拝を先鋭化したグループが生じ，すでに弥勒の世は到来しており新たな皇帝も出現していると唱えるに至って教団全体に対する官憲の取り締まりを招いたと説明されている。

ラフ山地に広まった大乗仏教が一定の政治勢力として顕在化するのが，楊徳淵の弟子である漢人僧の銅金のもとにおいてである。彼は1799年に猛猛（現在の双江県）のシャン国主（土司）を追放したラフの反乱に参加して頭角をあらわし，19世紀初頭には南柵を中心に孟連領山地を次々と自分の支配下に組み込んでいく。銅金に心服するラフの住民たちは孟連国主への納税を拒否し，代わりに布施と称して銅金に納税していたというから，銅金は孟連領ラフ山地の軍事権と徴税権を奪っていたことになる［片岡 2007b: 83］。事実上の国家内国家である。この国家内国家は，清朝の軍事介入により1813年に解体されるが，それ以後も雲南ラフ山地では，「五仏」と呼ばれる，僧侶に率いられた半独立政権が各地に相次いで出現する。そこに共通して認められる特徴は，僧侶が政教両面の最高指導者となり，また自らを仏の化身および至高神グシャ G’ui sha の化身，あるいは王（ジョモ jaw maw）と称していたことである［Ma 2011: 528; 馬 2007: 92; 2012: 94; 片岡 2014: 38–42］。

これら「仏」は仏主ないし仏祖とも呼ばれ，複数村落を支配下におさめていた。仏主が配下の村長を指名し，村長たちは毎年旧暦の正月初九日，4月15日，8月15日に仏房に参集して仏主に朝拝を行っていたという［雲南行政公署民委 1990: 345–346］。このうち4月15日というのは，先にふれた鈴木［1982: 257］によれば，大理鶏足山に拠った大乗教教祖の張保太が創始し，のちに禁止されるに至った火官祭の祭日である。鶏足山が漢民族・非漢民族双方にとっての弥勒崇拝の結節点であったという鈴木［同上書: 256］の指摘，および鶏足山を拠点とした大乗教と楊徳淵の関係に関する前述の馬健雄の記述を考慮に入れれば，これは中国における弥勒崇拝をベースとした反体制的な千年王国主義の伝統の反映である可能性が高い。

このように19世紀にはいると，仏教の影響下にラフの政教一致的な組織化が進展し，シャン国家の統制から事実上脱していく。しかしこの状態は，1880年代に上ビルマが英国によって植民地化されると，清朝によって問題視されるようになる。なぜならラフが名目上属していた孟連などシャン国家の多くが中緬両属であり，そのことが清朝と英領ビルマとの国境画定交渉において不利に作用することが憂慮されたためである。そのため清朝は，ラフ山地の武力占領によって自らの実効支配の既成事実化に乗り出すことになる。その計画に沿って行われたのが1887年の清朝軍によるラフ山地侵攻作戦と鎮辺直隷庁（清朝による直接統治拠点）の設置であった。ここに至って，「仏」たちに率いられたラフの半独立政権は解体されることになる。その結果として，1894年におおむね現行の国境線に近い形で中緬国境が画定される［片岡 2010: 270–271］。いいかえると，近代国家による国境画定は，中緬国境山地においてはラフの自律的政治空間の解体という代償を伴いつつ進められたわけである。それに最後まで抵抗したのはムンカー（西盟）仏の三仏祖であったが，彼が1888年に没した後，その地位を継いだ娘婿の李通明は1891年の「五仏房夷」残党による反乱に敗れて清朝に投降し，ここにおいてラフの政教一致的な「仏」政体は最終的な終焉をみることになる［片岡 2007a: 53］。

III–2　千年王国主義の系譜

ラフ山地の新たな征服者となった清朝の官吏たちは，仏教徒を潜在的反乱分子とみなして厳しく取り締まったようであり，旧五仏に代表されるラフの大乗仏教は壊滅的な打撃を受けることとなった［芮 1972: 385］。それ以後は，ラフの宗教運動は仏教的要素を脱落させて土着主義的な至高神崇拝の色彩を強めつつ，時に既存の国家権力との衝突をも伴う千年王国主義運動の波を断続的に繰り返してきた。

この大きな転換点をなすのが三仏祖である。彼は，まさに雲南ラフ山地が清朝軍に征服されつつある1888年に，世界の終末と神の再臨に関する予言を遺して世を去っている。今日まで続くラフの千年王国主義は，この予言者としての三仏祖を開祖とし，その教えが世代を越えて受け継がれている［Young 1962: 11; Lewis 1970: 88］。

では三仏祖は，どのような認識を背景に，どのような世界の実現を夢想したのであろうか。20世紀初頭のビルマでは，次のような予言が広まっていた。

> ラフのあいだには，99家族の同胞がいつの日にか帰還し，ラフがかつてもっていた神の教えの書を回復してくれるという予言がある。（中略）ラフはかつては自由の民であったが，統一を欠き首長をもたなかったので，組織された民族によって容易に征服されてしまいその「奴隷」となっている。神自身が顕現し，超自然的に彼らを復権させてくれるものと考えられている。［Antisdel 1911: 34–35］

ようするに，ラフはかつて神から王に任ぜられ，国を与えられ，神の書を与えられていたが，すべてを失い同胞も離散し，今や異民族の支配下に置かれるまでに転落しているというわけである。近代国家の成立と引き換えに失われたラフの黄金時代を，神の再臨によって取り戻す，という予言である。もっとも，ラフの千年王国主義が説く終末論が，常にラフの異民族に対する復讐を意味するとは限らない。三仏祖の予言に関する別の解説によれば，世界に最後の大戦争が起こり，そののちにすべての民族が平等に相和す時代がやってくるとも説かれている［Walker 2003: 511–513］。今日にまで受け継がれるラフの千年王国主義は，近代国家の歴史の中で敗者となることを宿命づけられてきた民族のルサンチマンと，ユートピア的な四海平等主義との幅の中で展開されてきたと考えておく必要がある［片岡 2007a］。

1891年の雲南の旧「五仏」の残党による反清蜂起が失敗して以後も，ラフの抵抗は繰り返される。1903年には雲南でラフなどによる反乱が起こり，清朝軍の鎮圧を受けている。この反乱の首謀者の一人が，緬王三太子を名乗る「妖僧」刀文林で，彼はラフの住民から至高神グシャの生まれ変わりとみなされていた［馬 2007: 93, 97］。刀というのはシャンの貴族が用いる漢姓であるから，この刀文林というのはシャンの上座仏教僧だったのだろう。

さらに辛亥革命後の1918年にも，清朝の統治に反発するラフの運動が雲南で起こり，瀾滄県（旧鎮辺庁）一帯が一時的に無政府状態と化すほどの大反乱に発展している。この反乱に際しては，あるラフの農民が東主などの仏堂に朝拝したのちに自ら仏房を建てて神仙を称し，焼香拝仏によってのみ目前に迫った世界の終末の劫火を逃れることができると宣伝して蜂起したと伝えられている［政協瀾滄拉祜族自治県委員会 2003: 85］。この反乱は現在の瀾滄県全体に広がり，一部では弥勒仏像を掲げて反乱に参じたほか，「我らの主子が出現した」という噂も広まったとある［《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員会 1982: 81］。

1920年代には，ビルマのシャム国境に近いムンサートを中心に，マヘグシャなる予言者を崇拝する一団が英国植民地政府と武力衝突を引き起こしている。これはマヘグシャが自ら至高神グシャの化身を名乗り，英国の干渉を拒否したことから発展したものである。鎮圧に乗り出し

た英国当局に対し，信者たちはマヘグシャによって不死身の能力を与えられたと信じ，英軍の最新兵器の前に敗退していった［Telford 1937: 143–144］。同時期には，国境のタイ側にも千年王国主義の影響が及び始める。武装反乱事件にこそ至らなかったものの，タイ国最北端のチェンライ県では，1920年代にプチョン・イという予言者が出現し，タイ国内各地のラフ村落で寺院（実際は神殿のこと）の建設を進めている［Walker 1974］。

1948年にミャンマーが独立すると，そこでの少数民族地区の取り扱いをめぐって，政府と一部少数民族指導者との関係が悪化し，それ以後の辺境地区では内戦状態が常態化する。シャン州では，ラフの千年王国運動もまたそうした内戦の当事者の一角を構成していた。モナグシャに率いられた運動がそれである。彼は1950年代に，やはりムンサートで自ら至高神グシャの化身を名乗って信奉者を集め，「ラフ国家」の再建を呼号して信者を軍隊に編成し，20年以上にわたってミャンマー連邦政府と敵対していた［*ibid.*; Sombat 2002］。

III–3　ラフの千年王国主義に接続されるブンチュム崇拝

ブンチュム崇拝現象のラフへの波及は，今述べた予言者運動の系譜の延長上になされている。その嚆矢となったのは，ブンチュム師による洞窟さがしに一部のラフが協力したことによる。これはオパチャク（オパは父を意味する尊称）というラフの予言者と彼を崇拝するグループで，それ以後彼はブンチュム師の信者となり，1993–95年の雨安居にブンチュム師はオパチャクの村の洞窟で3年続けて瞑想修行を行い，オパチャク自身もそれに参加している。それ以後彼は，ブンチュム崇拝におけるラフの代理人の立場にあり，ラフの信者にとってブンチュム崇拝はオパチャク崇拝と同義である。いっぽう仏教の論理からすれば，オパチャクはあくまで俗人である。したがってラフにおけるブンチュム崇拝は，ラフの予言者運動の一派がブンチュム師の俗人帰依者運動として組み込まれているかたちになる。ランパーンの洞窟を出てから初めての雨安居にあたる2014年に，ブンチュム師はムアンポンの洞窟で修行を行い，その期間中はミャンマーおよびタイ国からラフの信者が交代で洞窟の護衛を務めている。

オパチャクは現在67歳で，山中の拠点（表3にあるチャク村）を離れ，ムアンポンに近接する平地のシャン集落内に神殿を兼ねた私邸を構えている。ミャンマー政府から平地への移住を指示されたためだとされており，おそらく遠隔地でカリスマ宗教者の影響力が増大することを政府が嫌ったためであろうと想像される。ただしオパチャク崇拝者たちが彼を訪問することに特段の規制はなく，ミャンマーのほかタイ国，中国のラフ村落から毎年旧暦正月に，合計数千人にのぼる代表団が彼に年賀の挨拶に訪れるという。

ブンチュム師はラフ語でチャムチョ Ca mvuh co と呼ばれる。またラフ語では予言者運動の信者を「××ヤ ya」と呼ぶ。ヤというのは子供の意味であり，「××」には教祖や予言者の名があてられる。オパチャクの信者は「オパチャクヤ」であり，ブンチュム師の信者は「チャム

チョヤ」となる。

オパチャクは自分自身を「チャムチャク」と対句的な表現で呼ぶ。これはチャム（チョ）とチャクを一括した表現であり，自分自身がチャムチョすなわちブンチュム師と同一人物だという言明を含んでいる。彼によればチャムチャクは真の神の子 G'ui sha ya teh teh であり，天地創造のとき以来現在まで世界各地で転生を繰り返してきたという。特にブンチュム師と自分自身とに分けて言及する場合には，チャムチョは王 haw hkan を教え，自分は国（ムミ mvuh mi。この文脈では一般国民の意味）を教えるという説明も与えられる。

では具体的にラフのブンチュム崇拝はどの程度の規模になるのか，となると，その答えが難しい。オパチャクによれば，そもそもブンチュム師と彼はともに天地創造の神なのだから，世界の全人類が自分の子供（つまり信者）だということになる。あるいはもう少し限定的に，ラフはすべてチャムチャクの子供だ，という説明も与えられる。とはいえ，ラフの山地では常に複数の予言者が競合しているので，実際に自らをオパチャクやブンチュム師の子供と見なす人々の範囲は，オパチャクの定期訪問先，あるいはオパチャクに自発的に朝拝に赴くグループに限られる。もちろんこの範囲には，かなり広い曖昧領域が含まれる。オパチャクが一度だけ訪問した村，あるいは間接的に彼から仏像の寄贈を受けた村，彼の直接の訪問を受けてはいないが信者の村との親族ネットワークを通じその運動に半ば参加している村，彼から一方的に護符を与えられた人が住む村などがそれである。

IV　ラフからみたブンチュム師

IV–1　張八村の事例

タイ国におけるラフのブンチュム崇拝の拠点は，チェンライ県メーファールアン郡にある張八村である。この村は 1982 年まで麻薬王クンサが本拠地としていたヒンテークからほど近い山の頂上に位置する。クンサ追放後の 1980 年代に，ミャンマー領ケントゥンのナポ村から移住したグループが村を開いたのが始まりである。この村は初代村長の名にちなんで張八村，または出身村の名を用いてナポ村と呼ばれる。この村の最古老である前司祭（故人）の妻は中国生まれで，中国共産党の権力掌握後にミャンマー側のナポ村に移住し，さらにシャン州におけるビルマ共産党軍（ワ軍）[17] と国軍との戦闘激化を嫌い 1986 年にタイ側に集団で移住した。これが現在のタイ国のナポ村／張八村である。

張八村は現在 96 世帯を有し，そのうち少数のキリスト教徒世帯のほかはブンチュム師の信者になっている。非キリスト教徒にとっての公共の礼拝場所は村の神殿であり，神殿の前司祭

17) 1970 年代にシャン州で攻勢を激化したビルマ共産党軍は，進軍の途中で多数のワ族山地民を兵に徴募していたので，ラフのあいだではしばしば「ワ軍 A va ma ya」と呼ばれる。

も現司祭（前司祭の長男）もブンチュム師とオパチャクの熱心な信者である。彼らはかつてモナグシャを崇拝していた。1980年のモナグシャの死後は，ナポ村（ミャンマー）の隣村で司祭を務めていたチャリトボという予言者を崇拝していたが，チャリトボがワ軍の銃撃を受け死亡したのを機にタイ領への移住を決断したのだという。

張八村で最初に「ブンチュム師の子供」になったのは現司祭である。彼が20年前（ブンチュム師が毎年オパチャクを訪ねていた1993–95年をさすと思われる）に当時村の司祭であった父の代理でブンチュム師を訪ねて信者となり，オパチャクの村の洞窟での瞑想修行にも参加している。その後1997年に，オパチャク自身が張八村を訪問してブンチュム師から与えられた仏像を寄贈し，村全体でブンチュム師とオパチャクに帰依するようになった。それ以来オパチャクはタイ国に来る際には必ず同村に立ち寄るようになり，張八村が現在はタイ国のラフにおけるブンチュム崇拝の伝播拠点となっている。

先に，仏教の論理から見れば，ラフのブンチュム崇拝は一種の俗人帰依者運動だと述べておいた。張八村には神殿はあるが僧院はない。村の司祭はチョバ Co ba と呼ばれており，この司祭が神殿を管理し，満月，新月の夜に村人が神殿に集まって神に祈りをささげる村落儀礼を主宰する。タイ国の宗教（仏教）行政の観点からいえば，司祭は俗人であり神殿は非宗教施設であるから，住民は統計上仏教徒であるとしても，張八村での儀礼システムは依然として，国家が把握する「仏教」の外にある。

IV–2　カリスマの転生

張八村ではブンチュム師は至高神グシャであり，しかも三仏祖とモナグシャの生まれ変わりだと見なされている。より正確には，グシャの化身たる三仏祖がモナグシャへと転生 aw to keu ve し，それがさらにブンチュム師に転生したとの理解である。ブンチュム師も三仏祖もともに仏僧であり，前者が後者の生まれ変わりであるならば，ブンチュム師は19世紀に一度滅び去ったラフの「仏」の再来である。実際に人々はそのように語る。

もちろん，ブンチュム師はラフとは何の関係もない平地タイ系民族出身で，しかも上座仏教の僧なのだが，この点はブンチュム師を三仏祖の転生としてとらえる上でほとんど問題視されていないようである。これはひとつには，もし三仏祖やブンチュム師が「仏」であり神の化身であるならば，その人の民族的出自を問うことはナンセンスだという前提に由来する。また，ラフのカリスマ僧崇拝が大乗と上座部双方の僧を対象としてきたことは，前述のように18世紀以来の歴史の中にすでに前例がある。

ブンチュム師がラフの英雄の転生だとする言明に含まれるもう一つの矛盾は，ブンチュム師がモナグシャ生前の1966年に生まれているため，モナグシャの生まれ変わりと見なすのは年代的に無理があるという点である。しかしこの事実もまた問題視されることはない。仮にモナ

グシャもブンチュム師もともにグシャであり，しかもグシャは地上での受肉に際して自由自在に変身や分身ができるのであれば，両者の時間的な重複は，二人が同じ神の分身だということを証明するにすぎなくなるのである。実際に張八村では，ブンチュム師は17人に分身可能だと語られている。この理解にもとづけば，我々が写真などを通じて知っているブンチュム師の姿というのは，あくまで変幻自在なブンチュム師の姿のひとつにすぎない。ブンチュム師は会う相手によって，その人の心がけが悪ければ老人に見え，心がけがよければ赤ん坊に見えるという村人の説明は，それと同じことを述べている。

ブンチュム師以外にも，現在のミャンマーにはチャオ・ブンミーと呼ばれるカリスマ僧が存在し，シャン州タチレイ郡のあるラフ村落に隣接して僧院を構えている。この人物もまた，張八村ではチャムチョすなわちブンチュム師だと見なされている。両者は当然ながら全く異なった外見をもつのだが，しかしその相違はブンチュム師の分身能力と変身能力によって説明されてしまう。同様に，ランパーンでの3年間にわたるブンチュム師の洞窟修行についても，村人はそれを額面通りには信用しない。ブンチュム師には分身，変身のみならず瞬間移動や透明人間になる能力も帰せられているので，我々の目に見えなくても，あらゆる方法であらゆる場所に出現しているはずだ，という想定は常に可能である。

このように，ラフ語で語られるブンチュム師（チャムチョ）というのは，特定の人物をさす固有名詞であるよりは，神や仏や聖者一般を意味する高度に抽象的な呼称として用いられる場合がある。たとえば仏足跡はその場所に三仏祖やチャムチョが来た証拠だと語られることがある。ここではチャムチョも三仏祖も「神＝仏」であるという前提で仏陀と同一視されているわけである。無限の受肉能力をもつグシャが，三仏祖，モナグシャ，オパチャク，ブンチュム師，チャオ・ブンミーの姿で我々の前に姿を現し，また赤ん坊や老人や透明人間としても我々の周囲に出没しているのであり，その総称がチャムチョなのである。ならばチャムチョというのは，受肉する神そのものの換喩的表現となる。

IV–3　千年王国への期待

チャムチョ（＝ブンチュム師）が至高神グシャの換喩的表現であり，歴代のカリスマ宗教者たちがグシャの化身であるならば，彼らもまたチャムチョすなわちブンチュム師である。この種のカリスマの混同という事態は，ラフの宗教史の中でしばしば生じてきた。そこに一貫して見いだされるのは，聖者の出現パターンと奇跡譚の共通性である。異常に禁欲的な食習慣，瞬間移動，自在な変身能力，並外れた言語能力，予言，不信仰者の処罰などがそれにあたる。これらは雲南ラフ地区に仏教を伝えた楊徳淵，その弟子の銅金，19世紀「五仏」の中興の祖である王仏爺，その弟子である三仏祖などの伝説におおむね共通する［片岡 2007a: 270–278］。同一フォーマットの奇跡譚が過去のカリスマ宗教者に無差別に適用されるので，その帰結とし

て個々の人物が個別性を失い，同種の事件が時間をおいて反復しているかのような説明となる。[18] 楊徳淵も銅金も三仏祖も，結局は同じような奇跡を伴って出現し，同じような超能力を披露し，世界の終末に関する同じような予言を遺して姿を消すわけで，どれもこれも同じになってしまう。そしてこの論法は，ブンチュム師に対してもそのまま適用される。

これらカリスマを形容する際に頻用されるのが，「移動する姿を見たことがない k'ai kui ma maw」「ご飯を食べるところを見たことがない aw ca kui ma maw」という定型化された表現である。実際に，先に述べたブンチュム師の瞬間移動能力（分身もまた複数個所に同時に出現することをさすので，大きくいえばこの能力に含まれる）が「移動する姿を見たことがない」と説明されるのみならず，これとまったく同じ表現が19世紀の「仏」たちに対しても用いられる。ブンチュム師が「ご飯を食べるところを見たことがない」というのは，特に洞窟での修行に際し彼が絶食していたという真偽不明の噂が誇張されて流布しているものである。これはほかの予言者に対してもしばしば用いられるほか，王仏爺が石をゆでて食べていたと伝えられるなど，特異な食習慣はラフの奇跡譚における重要な構成要素のひとつとなっている。

ブンチュム師が自在に姿を変えると考えられているのは，先に見たとおりである。これとほとんど同じ説明は，1970年代にモナグシャの形容としてもなされている。ウォーカーは，モナグシャに謁見した村人からの伝聞として，彼が老人や若者，その他あらゆる存在に変身することができると見なされていたことを報告している［Walker 1974: 704］。ここにみられるのは，ある種の循環論法である。ブンチュム師のカリスマを説明するにあたり，過去のカリスマに関し定型的に用いられてきた語彙を適用する。その結果として，ブンチュム師が過去のカリスマの転生であることが確証されるのである。

ブンチュム師が過去のカリスマ宗教者たちと同一視されるということは，彼らの千年王国的な予言者としての側面もまた継承するということである。これに関連し，張八村では「まだその時が来ていない aw yan ma ga she」「まだ時が満ちていない aw yan ma bi she」という定型句が，ブンチュム師の話題に付随して頻繁に言及される。その典型的な例としては，ブンチュム師がかつて張八村にほど近いヒンテークを訪問したが，張八村までは足を延ばさなかった際の説明にみてとることができる。自分たちがブンチュム師の訪問先からはずれた理由として村人が持ち出したのが，まだその時が来ていないからだという理由であった。もちろんこの説明に続けて，時が満ちれば彼が自分から私たちを訪ねてくるだろうという見通しが述べられる。

これだけでは単に待ちぼうけを食わされた信者の負け惜しみに聞こえるが，実はこの表現

18) タンバイアは，上座仏教圏における聖者伝に共通する特徴として，それが聖者個人の創造性よりは，祖形のステレオタイプの模倣や反復に強調点を置いて描く傾向を指摘している［Tambiah 1984: 124–125］。これはつまり，聖者たちの振る舞いは過去の聖者の再演として理解され，同一パターンの説明の枠組みに流し込まれることで，聖者ごとの差異がほとんど消去されて単なる同一モチーフの反復として記憶されていくことを意味する。

は，19 世紀末の三仏祖による予言の引き写しなのである。伝えられるところによれば，三仏祖は死の床で，「今はまだ，どれだけ真のグシャを求めても会うことができない，しかし時が満ちればグシャは自分から我々の戸口を訪ねてやってくるだろう，その時は間近に迫っている」云々という予言を遺して世を去っている［Yo han 1976: 5］。前述のように，この予言からラフの千年王国主義が始まり，この予言の成就が世代を越えて待望され続けているのである。

もうひとつの千年王国主義的な定型句が，「今まで見たことのないものが見えるようになる，聞いたことのないものが聞こえるようになる Ma maw jaw maw la tu ve, ma ka jaw ka la tu ve」という表現である。たとえばオパチャクが 2013 年に張八村を訪ねた際には，村人たちに「もう教えるべきことはすべて教えた。これからは，今まで見たことのないものが見えるようになり，聞いたことのないものが聞こえるようになるだろう」と予言している。この言葉が村人のあいだで引き合いに出される文脈とは，戦争やテロ事件や自然災害などの話題であり，そこでは世界が終末に近づくにつれ，予言通りの珍事件が頻発するようになり，天地創造の至高神グシャが人智を越えた真の力を最終的に開示する予兆となるだろうとつけ加えられるという意味では，すぐれて黙示録的な表現である。

では世界が終末を迎えると何が起こるのか。きたるべき千年王国について，村人はグシャの化身に擬せられるブンチュム師やオパチャクへの参照をもって語る。以下は前司祭（2009 年没）の説明である。[19)]

> パチャオとミタという兄弟がいた。どちらか先に花を咲かせた方が世界を支配することにしようと決めた。兄パチャオの花が先に開いたが，夜半に弟ミタがこっそり自分の花とすり替え，それ以来世界はミタが支配するところとなり，嘘と泥棒が世界に現れ，人々が争うようになった。

一見してわかるように，これは釈迦と弥勒の花咲かせ競争（釈迦が不正を働いて弥勒の花を奪う）［大林 1991: 139–141］の翻案である。ラフの場合，上の文脈ではパチャオが弥勒に，ミタが釈迦に比定されていることになる。別のバージョンでは，パチャオ・ミタというのは二人の兄弟ではなく一人の修行僧であり，彼は成仏後に帰還すると約したまま西方に修行に出かけて昇天してグシャになり，それ以後も人々は彼の帰還を待望していると記録されている［雲南省編輯組 1981: 77］ので，ラフにおけるパチャオ・ミタ伝説というのは，弥勒下生信仰の影響下に生じた千年王国への期待を語るイディオムとみてよいだろう。なお，上述の花咲かせ競争とほぼ同じ物語は，ラフに限らず平地タイ人やカレンのカリスマ僧崇拝の文脈でも語られてい

19）前司祭のこの説明についてはかつて拙稿でも紹介した［片岡 2007a: 250, 286］。

る。[20] パチャオとミタの話はさらに次のように続く。

> 三仏祖は，自分の9代後に再びグシャが現れ，我々は始源のときの教えを取り戻すだろうと予言した。そのときには世界の人々がすべてひとつの瓢箪から出てきたように，[21] 仏像のもとに世界の教えがひとつになる。最後の日には水が山に登り，瓢箪が水に沈む時代がやってくる。そして三仏祖の予言通り，はたして9代後にチャムチョがグシャの化身として現れた。今や弟ミタの時代は終わり，兄パチャオの時代に戻る時が来たとチャムチョは教えている。またタイ，ミャンマー，ラオス，中国がひとつになる日が間もなくやってくるといっている。時が満ちれば，世界はひとつの通貨だけを使うようになり，ひとつの教えだけに従うようになる。まもなく死者たちとも談笑できる時がやってくる。

ここに描かれる理想の世界は，ブンチュム師の国境と民族を越えた信者の調達や，また同時代のGMS（大メコン圏）共同開発やASEAN共通市場などの構想をもある程度までは反映している。それと並んで重要なのは，これが三仏祖の予言の成就として提示されている点である。前述のように三仏祖は，ラフの「仏」たちの国が近代国家の成立と引き換えに抹殺されつつあるさなかに，諸民族の争いのない世界を夢想して世を去ったとされる。それ以後，雲南ラフ地区での清朝による直接統治の導入と反乱の鎮圧，ビルマの英領化とラフの千年王国運動の鎮圧，第二次大戦，中国の国共内戦，ミャンマーの内戦，モナグシャの千年王国主義の追求と挫折に至る過程で，三仏祖の後継者を名乗る予言者たちは，近代国家によって抑圧されたラフの不満を吸収し続けてきた。ブンチュム現象に対する一部のラフの熱狂は，そうした運動の延長上に位置づけられる。

V　ブンチュム運動と山地民と国家

V–1　ブンチュム現象のもうひとつの側面

ここまでの説明による限り，ブンチュム師はあたかも反体制運動に寄り添う英雄であるかのようである。しかしそれはあくまでコインの一面である。本章ではもうひとつの一面をみておくことにしたい。

---

20) チェンマイの平地タイ人のあいだでは，釈迦と弥勒がインドラ神の命で蓮の花を咲かせる競争をし，釈迦が不正に勝利を収めたと語られている［Bowie 2014: 695］。カレンのあいだでは，二人の兄弟が瞑想で先に心に花を咲かせた方が仏になるという競争を行い，こっそり目を開けた弟が兄の花を盗んで仏となったが，それ以来世界に犯罪と悪人が充満するようになったので，人々は真の未来仏（兄）の出現を待ちわびているとされる［Kwanchewan 1988: 119］。

21) ラフの創世神話では，人類が瓢箪から生まれ，世界の各民族に分化したとされている。

ブンチュム師が反国家分子であるに違いないという予断は，事実によって裏切られる。彼はランパーンの洞窟修行中にも，わざわざ12月5日（タイ国の国王誕生日）に信者に手紙を書き送り，国王こそが国民の父である旨を繰り返し強調している。タイ国生まれのタイ国民である彼にとって，タイ国家への忠誠は自明である。また2014年の2月14日には，もうひとりのカリスマ僧であるセーンラー師[22]と合同で，セーンラー師の誕生日とブンチュム師の誕生日を祝い，タイ国王の長寿祈願のための積徳儀礼をメーサイで主催している。

ある角度からみると，ブンチュム師は無差別といえるほどに権力者との提携を受け入れていることに気づく。たとえばジャクソンは，1990年代にタイ国のスチンダ陸軍司令官やカセート空軍司令官もまたブンチュム師を崇拝していたことを指摘している［Jackson 1997: 88］。スチンダ将軍とは，1991年クーデターの首謀者で，1992年に首相に就任し，民主化を求めるデモ隊に発砲して流血の惨事をもたらし退陣に追い込まれた人物である。また，コーエンによれば，チャオポー（マフィア的存在の地方ボス）として知られたメーサイの有力者であるカムナン・デーンは初期からのブンチュム師の信者であり，彼は国境を隔てたミャンマー側の軍部との良好な関係を利用して泰緬国境地域での建設プロジェクトで富を築き，その富と権力をもって国境地域でのブンチュム師の活動を庇護してきた［Cohen 2001: 239］。チェンセーンの四国仏財団の大仏が，ブンチュム師とチェンライ県知事を共同発起人とすることは，すでに述べたとおりである。国境部で暗躍する武装麻薬密輸団のリーダーたちもまた，ブンチュム師の功徳にあやかるために，自らが得た富を争って彼に寄進していると噂されている［Cohen 2000: 149］。

ブンチュム現象の多義性を典型的にあらわしている例は，タイ国チェンライ県メーファールアン郡のドーイ・メーサロンに建てられた興邦仏塔（プラタート・シーマハーポーモンコン・ブンチュム）にみることができる。メーサロンというのはかつてタイ国に逃れた中国国民党軍第五軍が司令部を置いた山上の要害で，住民には雲南漢人のほか，ラフ，アカなどの山地民を多く擁する。この仏塔はブンチュム師の主導下に周辺諸民族の寄付を集め，2006年12月5日（タイ国王の誕生日）にタイ国王の80歳の誕生日と在位60周年を記念して建てられている。2010年に仏塔に隣接して建設された同名の寺院（正式にはサムナックソン）には，バンコクの観音信徒団体（カナ・シット・プラ・ポーティサット・クワンイム）が土地の購入を含む資金を拠出し，さらに境内には巨大な観音像がもう一人のバンコクの中国系富商によりブンチュム師に寄進されている。現在ではこの寺にはミャンマー・シャン州ケントゥン出身のタイ・クーンの住職が置かれ，彼の下で近在の山地民ラワの集落から集められた沙弥が修行を行っている。ここにみられるのは，国王崇拝，民間レベルで進められる山地民への仏教布教運動，バンコクの（中国系の）富豪たちによる支援とそこに随伴する観音崇拝の混入，シャン州の僧侶た

22) セーンラー師は中国西双版納出身のミャンマーの僧であり，現在はタチレイ市に拠点を構える。彼は周辺各国の主にタイ・ルーのあいだで多くの帰依者をもつ。

ちからの国境を越えた支持などが，ブンチュム師をめぐって渾然一体となって展開されている姿である。

前述のように，ブンチュム師が既成サンガから半歩距離を置いて行動しているのは事実である。そうした行動は，各地に建てられた未公認の「非宗教施設」たる仏陀ランドによって支えられている。しかしこのことは，彼の国家に対するスタンスが敵対的であることを意味するわけではない。一例をあげると，現在のドーイ・ウィアンケーオ財団は，退役陸軍大将を理事長に，国防次官を理事に迎えており，その広大な敷地は国有地の払い下げによっている。このようにブンチュム師の活動は，一面では国家権力からの便宜供与を前提に成り立っている。

ランパーンの洞窟修行地（メーケー村）に隣接して建てられたフオイホックの施設群もまた，国立公園内の林地にある。メーケー村やフオイホック村を含め，この付近一帯が国立公園に指定されているため，村人たちの村での生業あるいは村での居住そのものが厳密には違法であり，国立公園事務所が黙認する限りにおいてのみ許容されている。その意味では国立公園事務所は村人の生活に対して生殺与奪の権限をもつ。ブンチュム師が洞窟さがしの下見で2007年にメーケーを訪ねた際には，国立公園事務所の役人が彼を帯同し，村人に受け入れを依頼している。絶対者からの事実上の命令である。ブンチュム師がメーケーの洞窟に入り，隣のフオイホック（の国立公園内）に一種の仏陀ランドが建てられると，国立公園事務所の役人も仏日のたびにこの施設に詣でるようになっている。つまりメーケー，フオイホックのヤオ村落におけるブンチュム師の受け入れは，国有地の利用に関し，国立公園事務所によるブンチュム師への優遇と村人への監視という二重基準に基づく権力関係の中でなされているといえる。ブンチュム師はメーケー，フオイホックの人々に対して，聖者という以前にそもそも国家の圧倒的な権力を背景に接しているわけである。

V–2　パグ村とブンチュム師

すでに多くの論者によって指摘されているように，タイ国やミャンマーの山地・平地関係においては，上座仏教が平地の支配民族や国家権力と結びつけて理解されやすい。そうであるならば，タイ系の出自をもつ上座仏教の僧であるブンチュム師もまた，（少なくとも潜在的には）山地にあっては平地民族や平地国家の代弁者としても受け取られうる。これは本稿が対象とするラフに関してもしかりである。

前章で見た張八村の場合，オパチャクを介してブンチュム現象が土着の千年王国主義的な期待と結びつけられていたが，ここではまずミャンマーのパグ村の事例を見てみたい。パグ村はシャン州ケントゥン近郊の山地に位置する，この村は，20世紀に活躍したカリスマ予言者の一人であるチャパボの本拠地としても知られている。パグ村におけるチャパボの活動について，ケントゥンの牧師であるチャレは次のように要約している。

> 1950年ごろ，ケントゥンの東部パグ村で，チャパという名の大司祭to bo lonが出現しました。彼は蜜蝋を灯し線香を燃やす教えを精力的に伝えました。彼の仲間たちもまた，ケントゥンの各方面に彼の教えを伝えに行きました。多くのラフが彼を訪ね，学び拝みに来ました。シャン人も彼を拝みに来ました。（中略）1951年になると，パンワイにいた宣教師が彼らを訪ねて福音を教えたため，チャパの教えの力は小さくなっていきました。彼についていた人々も，一部はキリスト教徒になりました。そうしてパグはキリスト教徒の村になりました。［Ca leh n.d.: 5］

チャパボが世を去り，パグがキリスト教徒の村になった後，チャパボの信者たちが約20年前にケントゥン南方からパグ村に移住してきた。現在パグ村でチャパボの教えを守っているのはこの新規移入者グループである。現在のパグ村は，第1村から第4村までの4集落から構成されており，その大部分がキリスト教徒であり，チャパボ・グループはその1集落のうち14世帯を占めているにすぎない。

パグ村のチャパボ・グループは自分たちのことをシャチャオモSha ca aw moと呼ぶ。オモとは，集団を意味するラフ語である。シャチャというのは，この世の人間として生きながらにして昇天したとされる神話上の英雄である［Walker 1981: 679–681］。シャチャはいつの日にか帰還するとも考えられているため，千年王国の到来を象徴する存在である。そのためシャチャは，至高神グシャやその化身と等置される場合もある。[23] 誰をシャチャと見なすかは，それぞれの千年王国主義の流派によるが，この場合はチャパボをさす。

パグ村におけるシャチャ集団の特徴は，専業化した儀礼職能者をもたないことである。村の神殿はシャチャイェ（シャチャの家）と呼ばれる。ただしこの神殿には誰か特定の職能者が常駐するわけではない。ではどうするのかというと，シャチャ集団を構成する各世帯の世帯主が，交代で神殿の番をしている。儀礼に際しては祝詞に通じていることが必要であるが，パグ村のシャチャ集団は祝詞や儀礼司式次第についての知識を全世帯主に課すことで，この問題を解決している。神殿としてのシャチャイェには小さな仏像が置かれているだけで，これを専業の職能者を介さず村人が輪番で拝む。シャチャイェは，いわば一種の宮座制のもとで，寺院と僧侶抜きに拝仏の慣行を維持する中心として機能しているわけである。

この村に，ブンチュム師が（夢での啓示により）仏塔建設のために出現したのは1999年である。ただし仏塔の建設に携わったのはラフの村民ではなく，ブンチュム師に従ってやってきたケントゥン盆地のシャンやクーンなど平地のタイ系仏教徒たちである。彼らは仏塔の建築現場に泊まり込み，3日間滞在して仏塔を完成させ帰っていったという。

---

23) 一見してわかるとおり，これは前述のパチャオ・ミタ伝説と同工異曲である。

ブンチュム師がパグ村に仏塔を建てた直後には，村内に仏教の布教寺院も建設されている。ミャンマーでの少数民族への仏教の普及は，1982年に国家サンガ大長老委員会の傘下に設けられた山岳仏教布教中央サンガ委員会によって開始され，1991年には政府もまた，宗教省内に仏教発展普及局を設立して参加し，それ以後は本格的な国家事業として推進されている［小島 2009: 111–112］。筆者の訪問時（2012年12月26日）現在，村に派遣されている僧侶は9人目であり，中部平原から派遣されてきたこのビルマ人僧侶は不品行のために非常に評判が悪かった（たとえば寺院の境内で賭博を行う等）。ブンチュム師の仏塔建設は，僧侶抜きに在家者のみによる拝仏を貫徹させてきた村落に，招かれざる客としての僧院仏教をもちこむ水先案内人の役を果たしてしまったようである。

シャチャ集団の儀礼体系の上に，それとまったく系統の異なる仏教が上乗せされた結果として，現在は村落祭祀の対象が三つに分裂している。従来は満月と新月の日にシャチャイェの当番が祈祷会を行っていたのだが，仏塔と寺院が出現してからは，仏塔でも同じ当番が同日に祈祷を行い，また布教寺院の僧侶に食物を届けている。僧侶を必要としないシャチャイェ，ブンチュム師が建てた仏塔，僧侶を中心とする僧院の三つが村内にばらばらに存在しているわけである。

V–3　張八村のその後

前述のように張八村周辺では，ブンチュム師は三仏祖やモナグシャの生まれ変わりとして，つまり既存の千年王国主義の延長として受け入れられている。しかし，新たに外からやってきたカリスマを，既存の宗教的イディオムで理解し受け入れることは，その関係が未来永劫そうであることを約束するわけではない。

ここでキーパーソンとなるのが，チェンセーン在住のQ氏である。Q氏は張八村に隣接するヒンテーク出身の漢人で，雲南漢語とタイ語のほかラフ語を解する。現在はチェンセーンで茶店を営みつつ，2005年からブンチュム師の活動を支えている。

Q氏の活動のなかで特に目をひくのは山地布教である。山地で進行するキリスト教化を憂慮するブンチュム師からの指示を受け，Q氏は2005年以来，チェンセーン郡内の山地民モンの村で布教を行っている。具体的には，同郡サンガ長でありブンチュム師の幼馴染でもあるパーガオ寺住職の協力を得て，村内に寺（サムナックソン）を建てているほか，毎年3月に村の子供を10日間見習い僧として出家させている。

そのほかQ氏は，自身の出身地に隣接し，旧知の友人が村の司祭を務める張八村にも布教を行っている。その結果，Q氏とパーガオ寺住職の主導により，2012年から2013年にかけ，従来の神殿が取り壊されて新たに改装されている。

それ以前の村の神殿は，ブンチュム師より贈られた一体の仏像が崇拝対象に追加されたもの

の，パンテオンの構造そのものはほとんど既存のものと変わらなかった。神殿の祭壇中央には至高神（創造神）グシャが祀られ（神像はない），そのための蜜蝋を灯す台や焼香台，供物台が置かれている。その左隣に，グシャの妻である地母神アイマが同様の方法で祀られている。新たな変化は，グシャの別名に三仏祖やモナグシャのほか，新たにチャムチョ（ブンチュム師）の名前が加わったことぐらいである。いずれにせよ，宗教職能者や神殿，パンテオンは，根本的な変更をこうむることなく，つい近年までほぼそのままのかたちで丸ごとブンチュム崇拝の機構として転用できたのである。

2012–13年の改装後は，この神殿はタイ語でサムナック・パティバットすなわち瞑想堂と命名され，中央に仏像が安置されて従来のグシャやアイマの祭壇はすべて撤去されている。[24] 現在のところこの瞑想堂には僧侶は常駐しておらず，従来通り村の司祭が朝晩に神殿にろうそくと線香，米飯と水を供え，満月と新月の日に村人が神殿に詣でるという方法は変わっていないものの，パンテオンの構成に関するかぎり，土着の神々はすべて上座仏教僧が持ち込んだ仏像に置き換えられている。

このように，ブンチュム師の活動は，タイ，ミャンマー両国政府が久しく求めてやまなかった山地の自発的な仏教化を結果的に実現しつつあるといえる。[25] これは，パーデーン洞窟でのブンチュム師の瞑想修行に引き続いて村に仏教寺院が建設されたカレン村落の事例（前述）についても同様である。

張八村に関するかぎり，ブンチュム崇拝をめぐる国家に対するアンビバレンスは，必ずしも近年突然生じたわけではない。村の神殿がブンチュム師からの仏像の寄贈を受け入れるにあたって，同村を訪問したオパチャクは，「ミャンマーもタイ国も国家元首が仏像を拝む国だ。だから我々も仏像を拝むべきだ」と村人にすすめたと伝えられている。仏像を拝む理由として村で定型句的に言及される表現が，「他人（異民族の意）と住むなら他人の慣習に従うべし shu geh cheh k’o shu ve aw li g’a te ve」である。これは「郷に入っては郷に従え」とほぼ同じ意味のことわざであるが，この文脈では，自分たちが異民族支配下の少数民族だというニュアンスが強い。これと対句的に用いられるのが，「我々ラフは国をもたない Nga hui La hu mvuh mi ma caw」という表現で，自分たちの国が滅ぼされて以降は，周辺各国に分割され，それぞれの国の少数民族として生きていかざるを得ないという自画像を反映している。[26]

24) ただし公式には仏教施設として未公認である。
25) タイ国政府は1960年代より，僧侶を山地に派遣し山地民を仏教化するプロジェクト（タンマチャーリック）を行ってきたが，必ずしもはかばかしい成果をあげたとは言いがたい面がある。この点については Keyes［1971］などを参照。
26) こうしたラフの自嘲的ともいえる自画像については西本［2000］も参照されたい。

V–4　カリスマ宗教運動の両義性

非正統的なカリスマ崇拝運動が結果的に国家権力と親和的に作用するというのは，必ずしも珍しいことではない。林［1989］があげている東北タイのモータムなどはその好例である。20世紀に東北タイで活躍した在家の呪術的職能者としてのモータムは，自身の呪力によって精霊たちを征服し，そこに林住部のタンマユット派系頭陀行僧が入り，これら僧侶を通じて近代タイ国家への統合が宗教面で進められていった。[27] またジャクソンは，1970–80年代のタイ国で流行したフパサワン運動の事例（旧軍事政権の将軍たちから支持を受けた千年王国主義）から，仏教的千年王国運動が常に反体制的であるわけではなく，むしろその逆に作用する場合もあることを示している［Jackson 1988］。そのほかウッドワードは，植民地期ビルマのウー・カンティというカリスマ僧の事例をとりあげ，彼が千年王国的教説を広める一方で植民地当局との協力を躊躇せず，植民地体制への賛否よりはむしろプラグマティズムを軸に行動していたと論じている［Woodward 1988: 86–87］。

同じことはブンチュム師にもあてはまる。彼が林住部僧でありトンブンと呼ばれていることそれ自体は，彼が反体制的であることを自動的に意味するわけではない。すでに述べたように，林住部僧の活動が既存サンガの統制外でなされる傾向にあるのは事実であり，ブンチュム師の場合も，各地に建てられた「寺院未満」の仏陀ランドがそうした側面を端的にあらわしている。しかし林住部僧が建設するこの種の施設は，常にサンガから遠心的に作用するわけではなく，むしろ林住部寺院の発展サイクルのなかで考えたほうがよい部分もある。森の修行僧が既存サンガの外で未公認施設を建てるとして，この僧のカリスマが弟子や信者をひきつけるに及んで恒常施設化し，それが最終的には正式な寺院に昇格することを通じ，結果的にサンガの統制範囲が外縁を拡大していく，という，序章でふれたようなパターンが広範に見出されるためである［Ferguson and Shalardchai 1976: 137–138; Tambiah 1984: 72–73; Schorbar 1988: 24–25; Taylor 1993: 92–102］。山地をも活動範囲に含むブンチュム師の場合，彼の足跡に沿って山地民の仏教化がすすめられていくのは，この点からするとむしろ自然なこととともいえる。

身も蓋もないことをいうと，カリスマ僧崇拝や千年王国主義などを伴う宗教運動が必ず反体制的でなければならないという決まりは存在しない。ブンチュム師の事例研究を行ったサムーチャイは，トンブン崇拝を政治的・社会的危機への対応と見なす従来の理解に対し，トンブンというのはそうした危機の有無とは別に随時発生してきたのではないかという疑問を投げかけている［Samerchai 2003: 215–216］。これはブンチュム師がトンブンと呼ばれているという事実と，彼のメッセージに尖鋭な反体制的要素がみられるわけではないという事実を反映させた指摘である。コーエンもまた，ブンチュム師がタイ政府との良好な関係を維持している点に触れ

27) タンマユット派は19世紀にラーマ4世王がはじめた仏教刷新運動の母体となる集団であり，その性格上王室との密接な関係で知られる。

た上で，次のように論じている［Cohen 2001: 244］。

> ブンチュム師は，国家と対決するというよりは，国家の統制を回避している。これは部分的には彼のカリスマの力によるものであり，部分的には彼が黄金の三角地帯の中心における政治的空隙を埋めている点に由来する。彼の「王国」をビルマに置くことで，彼はタイ国家やサンガの統制を減殺している。同時に，タイ国の裕福な信者たちから多額の献金を吸い上げることで，買収によってビルマ国家の権力を水際で食い止めることが可能になっている。

この指摘は，コーエンがタイ国の一連のクルーバー崇拝を，近代国家への抵抗を主題にまとめた論文のなかで登場する。いいかえれば，そうした視点をもってしても，ブンチュム師の国家への対決姿勢が予想以上に希薄であることが目立ってしまうわけである。ブンチュム師はたしかに国家の統制外で好き勝手な行動を繰り返しているが，それは国家によるサンガ統制に正面から抵触しないニッチを選んでそうしているのであり，そうした自由行動を保証ないし黙認される限り，彼にとって国家と対決する必然性はないのである。

ブンチュム師はおそらく，言葉の正しい意味で政治に関心がないのではないかと思われる。国家主義にも反国家主義にも関心がないのであれば，そのどちらと結ぶことも可能である。もちろん非政治的なスタンスというのは，今述べたように，それ自体がすぐれて政治的な含意を帯びうる。むしろ，あらゆる政治性を受け入れることが，相対立する諸勢力からのそれぞれ都合のいい（同床異夢的な）解釈を可能にし，それが結果的にブンチュム運動の広がりを支えているといえるだろう。

VI　おわりに

ブンチュム運動とその山地における受容は，近代国家からみて遠心的な力学と求心的な力学とが同時に作動する，きわめて多義的な性格をもっている。そこにみられるのは，近代国家によって失われた共同性を希求する周縁者の宗教運動であり，それを仏教布教を通じて体制化し，支配の外縁を拡大したい国家権力であり，またこれら双方の期待を引き受け，そうした両義的性格を自身の自由行動の幅を確保するためにプラグマティックに使い分けるカリスマ僧の姿である。ラフとブンチュム師をめぐる宗教現象は，この三者の関係によって展開されているということができる。

ラフのカリスマ僧崇拝は，近代国家の成立以前からラフと外部の異民族を結ぶ役割を果たしており，またラフの半独立的な一種の教団国家の成立にも寄与してきた。近代国家の成立がそ

うした教団国家を抹殺してしまった結果，失われた楽園への渇望は一連の千年王国主義運動の中に反映されてきた。ラフにとってのブンチュム現象は，まさにそうした歴史的文脈の中でかつての伝統の復興として見いだされてきた。ポスト冷戦的な環境下で出現した，国境を越えたブンチュム師の「ユートピア的なダルマの国土」に対し，ラフ自身もまた，近代国家のもとで失われた代替的な共同体への夢想を投影しているともいえる。こうしたブンチュム運動とラフの千年王国主義との共鳴は，国家主導の近代仏教行政の間隙を食い破りつつ，その外部に宗教的活力を展開する原動力となっている。

これはデービスによる，雲南，ミャンマーのタイ・ルーたちにおけるブンチュム現象の解釈とおおむね同じである［Davis 2005］。もちろんこの解釈にも一定の合理性はある。少なくとも張八村でのブンチュム師の受容には，間違いなくそうした面が見られる。しかしここで難しいのは，それとほとんど正反対といってよい解釈も可能なように思われることである。前章で見たように山地では，ブンチュム師の足跡に沿って寺院が建設され，国家が後援する仏教教団の影響が浸透している。山地の洞窟に瞑想の場を求め，山地民の千年王国主義的な期待を吸収するブンチュム師は，そうした期待を国家主導のサンガ仏教に転換していく先導者の役割を果たしているとみることもできる。

こうした解釈が成り立つことに，人はあるいは幻滅するかもしれない。ブンチュム運動が巧妙な同化政策のエージェントだったことになるからである。こうした期待や幻滅の背景にあるのは，宗教現象への接近に際して我々がアプリオリに採用する，権力者と抵抗者，加害者と被害者，という二者択一図式である。この点に関し，長谷［2013: 40］が近著で批判的に述べているように，市井の実践者に焦点を当てる人類学者の宗教研究は往々にして，国家＝制度宗教と民衆＝民間信仰という対立図式を善悪二元論的に措定し，後者が前者の抑圧をかいくぐりつつそれに抵抗する，という図式をアプリオリに期待するため，複雑な現実を見落とす傾向にある。[28] 本稿の場合でいえば，そうした枠組みから自動的に不可視になってしまうのが，ほかならぬブンチュム運動の多義性なのである。[29]

ここにおいて議論は，宗教現象とは社会的現実の反映なのか，それとも新たな社会秩序を創造する起動力なのか，という古典的な命題に戻ることになる。しかし今述べたような理由から，この命題を権力の正当化かそれへの反抗か，という二者択一図式に還元すると，現実を大きく

28) ダイアナは西双版納の事例から，デービスやコーエンらが国境を越えたタイ・ルー同胞の共同性を強調しすぎる点を批判し，周縁部の少数民族社会を扱う研究者がしばしば，少数民族と国家との対立図式をアプリオリに期待してしまう傾向に対し警鐘を発している［Diana 2009］。

29) 近代タイ国のソムデット・トーという高僧の事例を分析したマクダニエルは，彼が周縁者たちの英雄であり，呪術的な期待を引き受ける一方，国家権力に最も密着した王室お抱え僧で，排外的ナショナリズムの担い手でもあるという多面的な性格を帯びている点を論じた上で，ある宗教者や宗教運動が国家権力の被害者なのかその手先なのか，という二分法的な問い自体が不適切であるという主張を展開している［McDaniel 2011］。

歪めてしまうだろう。カリスマ宗教運動と国家との複雑な関係についてコマロフは，国家がカリスマ宗教者を自身の統制下に置こうとすると，彼らはかえってその外部に独自の活動領域を作り上げることで，既存の国家権力そのものの存在理由を相対化してしまうと指摘したうえで［Comaroff 1994: 308–309］，次のように続ける。

> 彼らの活動は，一面的な理解による「保守主義」か「抵抗」か，というゼロサム的論理には還元しえない。おそらくこの双方がそこには含まれているだろうとしても，である。それは逃亡者たちの空間を開拓し，自分たちの手ざわりのある歴史を作るための想像力に満ちた試みである。［*ibid.*: 310］

ブンチュム師が反国家の英雄なのかそれとも同化の使者なのか，という争点の分極化の中に埋もれてしまうブンチュム現象の創造性を理解する上で，このコマロフの指摘は有益である。[30] 山地におけるブンチュム現象が示しているのは，それが単なる抵抗者たちの民間信仰の空間（あるいは予定調和的に国家により征服されるべき空間）というよりは，むしろ国家やカリスマ僧や周縁少数民族などの雑多な勢力が自派に有利な政治性を引き出すべく交渉する空間となっていることを示している。そうした観点を導入することでこそ，ブンチュム運動や類似のカリスマ運動が複数の国家，複数の民族，そして制度宗教とそれ以外との境界線上で見せる多義的な活力を立体的にとらえることを可能にするだろう。

ラフのブンチュム師に対するアンビバレンスも，こうした点から説明できるのではないかと思われる。ブンチュム師に託した近代国家への呪詛や千年王国への期待と，近代国家や支配民族への消極的迎合というのは，一見すると矛盾のようであるが，この両者は二者択一の関係ではなく，むしろ最大限綱領と最小限綱領の違いとして理解されるべきであろう。最大限綱領としては，近代国家によって分割されたラフ山地を異民族のくびきから解放することを願いつつ，最小限綱領としては異民族支配下の移住少数民族という地位を当面是認したうえで，自らを取り巻く社会環境の改善を願う，そうした双方のオプションを満たしたのがブンチュム師であり，まさにそのゆえにラフにおけるブンチュム現象は，「逃亡者たちの空間を開拓し，自分たちの手ざわりのある歴史を作るための想像力に満ちた試み」なのである。

参　考　文　献

Antisdel, C. B. 1911. Lahoo Traditions — Continued. *Journal of the Burma Research Society* 1(2): 32–35.
Bowie, Katherine. 2014. The Saint with Indra's Sword: Khruubaa Srivchai and Buddhist Millenarianism in Northern

30) この論点に関しては本特集の速水論文から多くの示唆を受けた。そちらもあわせて参照されたい。

Thailand. *Comparative Studies in Society and History* 56(3): 681–713.
Ca leh. n.d. La hu Law ki ya leh Yaw hui ve Yon hk'a. Unpublished typescript.
Cohen, Paul T. 2000. A Buddha Kingdom in the Golden Triangle: Buddhist Revivalism and the Charismatic Monk Khruba Bunchum. *Australian Journal of Anthropology* 11(2): 141–154.
————. 2001. Buddhism Unshackled: The Yuan "Holy Man" Tradition and the Nation-State in the Tai World. *Journal of Southeast Asian Studies* 32(2): 227–247.
Comaroff, Jean. 1994. Defying Disenchantment: Reflections on Ritual, Power, and History. In *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, edited by Charles F. Keyes, Laurel Kendall, and Helen Hardacre, pp. 301–314. Honolulu: University of Hawai'i Press.
ダニエルス，C. 2004.「雍正七年清朝によるシプソンパンナー王国の直轄領地化について——タイ系民族王国を揺るがす山地民に関する一考察」『東洋史研究』62(4): 94–128.
Davis, Sara L. M. 2005. *Songs and Silence: Ethnic Revival on China's Southwest Borders*. New York: Columbia University Press.
Diana, Antonella. 2009. Re-Configuring Belonging in Post-Socialist Xishuangbanna, China. In *Tai Lands and Thailand: Community and State in Southeast Asia*, edited by Andrew Walker, pp. 192–213. Honolulu: University of Hawai'i Press.
Ferguson, John P.; and Shalardchai Ramitanondh. 1976. Monks and Hierarchy in Northern Thailand. *Journal of the Siam Society* 64(1): 104–150.
Gravers, Mikael. 2012. Waiting for a Righteous Ruler: The Karen Royal Imaginary in Thailand and Burma. *Journal of Southeast Asian Studies* 43(2): 340–363.
Hayami, Yoko. 2011. Pagodas and Prophets: Contesting Sacred Space and Power among Buddhist Karen in Karen State. *Journal of Asian Studies* 70(4): 1083–1105.
林　行夫. 1989.「ダルマの力と帰依者たち——東北タイにおける仏教とモータム」『国立民族学博物館研究報告』14(1): 1–116.
————. 1991.「内なる実践へ——上座仏教の論理と世俗の現在」『東南アジアの文化』講座東南アジア学5. 前田成文（編），93–123ページ所収. 東京：弘文堂.
石井米雄. 1975.『上座部仏教の政治社会学——国教の構造』東京：創文社.
————. 1998.「ミャンマー連邦シャン州クン地域の仏教について」『パーリ学仏教文化学』12: 1–14.
泉　経武. 2008.「タイ北部の高僧クルーバー・シーウィチャイの生涯——ランナー文化圏における宗教実践の考察に向けて」『パーリ学仏教文化学』22: 73–86.
Jackson, Peter A. 1988. The Hupphaasawan Movement: Millenarian Buddhism among the Thai Political Elite. *Sojourn* 3(2): 134–170.
————. 1997. Withering Centre, Flourishing Margins: Buddhism's Changing Political Roles. *Political Change in Thailand: Democracy and Participation*, edited by Kevin Hewison, pp. 75–93. London and New York: Routledge.
片岡　樹. 2007a.『タイ山地一神教徒の民族誌——キリスト教徒ラフの国家・民族・文化』東京：風響社.
————. 2007b.「山地からみた中緬辺疆政治史—— 18–19世紀雲南西南部における山地民ラフの事例から」『アジア・アフリカ言語文化研究』73: 73–99.
————. 2010.「アジア周縁社会における移住と国家権力——華南・東南アジア山地民ラフの事例から」『中国国境地域の移動と交流——近現代中国の南と北』塚田誠之（編），261–284ページ所収. 東京：有志舎.
————. 2014.「山地民から見た国家と権力——ラフの例から」『東南アジア大陸部山地民の歴史と文化』クリスチャン・ダニエルス（編），25–53ページ所収. 東京：言叢社.
————. 2015.「タイ国における中国系善堂の宗教活動——泰国義徳善堂に見る中国系宗教とタイ仏教」『東南アジア研究』52(2): 172–207.
Keyes, Charles F. 1971. Buddhism and National Integration in Thailand. *Journal of Asian Studies* 30(3): 551–567.
小島敬裕. 2009.「現代ミャンマーにおける仏教の制度化と〈境域〉の実践」『〈境域〉の実践宗教——大陸部東南アジアと宗教のトポロジー』林行夫（編），67–130ページ所収. 京都：京都大学学術出版会.
Kwanchewan Srisawat. 1988. The Karen and the Khruba Khao Pi Movement: A Historical Study of the Response to the Transformation in Northern Thailand. M.A.thesis, Ateneo de Manila University.
リーチ，E. R. 1995.『高地ビルマの政治体系』関本照夫（訳）. 東京：弘文堂.（原著 Leach, E. R. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: The Athlone Press.）

Lewis, Paul. 1970. *Introducing the Hill Tribes of Thailand*. Chiang Mai: Faculty of Social Sciences, Chiang Mai University.
馬健雄. 2007.「宗教運動与社会動員——木嘎拉祜族神話，歴史記憶与族群身份認同」『思想戦線』33: 90–98.
————. 2012.「『辺防三老』——清末民初南段滇緬辺疆上的国家代理人」『歴史人類学学刊』10(1): 87–122.
Ma Jianxiong. 2011. Marriage and Land Property: Bilateral Non-lineal Kinship and Communal Authority of the Lahu on the Southwest Yunnan Frontier, China. *South East Asia Research* 19(3): 495–536.
————. 2013. Clustered Communities and Transportation Routes: The Wa Lands Neighboring the Lahu and the Dai on the Frontier. *Journal of Burma Studies* 17(1): 81–119.
McDaniel, Justin T. 2011. *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand*. New York: Columbia University Press.
孟連傣族拉祜族佤族自治県志編纂委員会（編）. 1999.『孟連傣族拉祜族佤族自治県志』昆明：雲南人民出版社.
《民族問題五種叢書》雲南省編輯委員会（編）. 1982.『拉祜族社会歴史調査（一）』昆明：雲南人民出版社.
長谷千代子. 2013.「『宗教文化』と現代中国——雲南省徳宏州における少数民族文化の観光資源化」『現代中国の宗教——信仰と社会をめぐる民族誌』川口幸大；瀬川昌久（編），20–44 ページ所収. 京都：昭和堂.
西本陽一. 2000.「北タイ・クリスチャン・ラフ族における民族関係の経験と自嘲の語り」『民族学研究』64(4): 425–446.
大林太良. 1991.『神話の系譜——日本神話の源流をさぐる』東京：講談社.
芮逸夫. 1972.『中国民族及其文化論稿』台北：芸文院書舘.
Sadler, A. W. 1970. Pagoda and Monastery: Reflections on the Social Morphology of Burmese Buddhism. *Journal of Asian and African Studies* 5(4): 282–293.
Samerchai Phulasuwan. 2003. "Rat Chan" (Muang Tai): Phonwat khong "Chatiphan" nai Boriwbot Prawatsat lae Sangkhom Kanmuang Ruam Samai. Research report submitted to the Thailand Research Fund.
Schorbar, Juliane. 1988. The Path to Buddhahood: The Spiritual Mission and Social Organization of Mysticism in Contemporary Burma. *Crossroads* 4(1): 13–30.
Scott, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
Sombat Boonkamyeung. 2002. The Lahu Symbolic Universe and Reconstruction of Ethnic Identity. In *Inter-Ethnic Relations in the Making of Mainland Southeast Asia and Southwestern China*, edited by Yukio Hayashi and Aroonrut Wichienkeeo, pp. 118–146. Bangkok: Amarin Printing and Publishing.
Stern, Theodore. 1968. *Ariya* and the Golden Book: A Millenarian Buddhist Sect among the Karen. *Journal of Asian Studies* 27(2): 297–328.
鈴木中正. 1982.「清朝中期における民間宗教結社とその千年王国運動への傾斜」『千年王国的民衆運動の研究——中国・東南アジアにおける』鈴木中正（編），151–350 ページ所収. 東京：東京大学出版会.
Tambiah, S. J. 1984. *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Tapp, Nicholas. 1989. *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand*. Singapore: Oxford University Press.
Taylor, J. L. 1993. *Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
Telford, James H. 1937. Animism in Kengtung State. *Journal of the Burma Research Society* 27: 87–238.
Thiraphon Chaiwatcharaphon, ed. 2006. *30 Phansa nai Rom-ngao Phra Phutthasatsana khong Phra Khruba Chao Bunchum Yanasangvaro*. Bangkok: Nation Group.
土佐桂子. 2000.『ビルマのウェイザー信仰』東京：勁草書房.
Walker, Anthony R. 1974. Messianic Movements among the Lahu of the Yunnan-Indochina Borderlands. *Southeast Asia: An International Quarterly* 3(2): 699–711.
————. 1981. Shi¯ Nyi: Merit Days among the Lahu Nyi (Red Lahu), North Thailand. *Anthropos* 76: 667–706.
————. 2003. *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of the Lahu People*. New Delhi: Hindustan Publishing.

Woodward, Mark R. 1988. When One Wheel Stops: Theravada Buddhism and the British Raj in Upper Burma. *Crossroads* 4(1): 57–90.
尹侖；唐立；鄭静（編）. 2010.『中国雲南孟連傣文古籍編目』昆明：雲南民族出版社.
Yo han. 1976. *La hu Hkri ya Aw mo Ra sa van Aw lawn*. Pan vai: LBC.
Young, Gordon. 1962. *The Hill Tribes of Northern Thailand*. Bangkok: Siam Society.
雲南省編輯組（編）. 1981.『拉祜族社会歴史調査（二）』昆明：雲南人民出版社.
雲南行政公署民委（編）. 1990.『思茅少数民族』昆明：雲南民族出版社.
政協瀾滄拉祜族自治県委員会（編）. 2003.『拉祜族史』昆明：雲南民族出版社.

（2015 年 5 月 13 日　掲載決定）