

布教としてのパゴダ建立と「仏教繁栄」事業 ——ミャンマーにおけるタータナー・ピュ実践——

土佐桂子*

Pagoda Construction and “Propagation of Sasana”: *Thathana pyu* in Myanmar

TOSA Keiko*

Abstract

This article considers Theravada Buddhist practices referred to as *thathana pyu* (making or doing religion) in Myanmar. *Thathana pyu* may refer to different acts in different contexts: propagating the teachings of Buddha in the world; constructing pagodas; undertaking missions intended to convert others to Buddhism; engaging in welfare activities; pursuing personal spiritual enlightenment, etc.

I examine *thathana pyu* activities motivated at the national and local levels: initiatives by government agencies and undertakings by religious communities, including pagoda-building initiatives by charismatic monks—with several questions in mind. What do the actors do to promote Buddhism at the periphery of the Buddhist world? When involved in *thathana pyu*, how do the actors conceive what they are trying to do? In other words, what kind of targets are they working on? What difficulties do missionary monks encounter after being detached from the support of laypersons? In Theravada Buddhist societies, a complementary relationship between monks and laypersons has been recognized as a common basic scheme: laypersons accrue merit by materially supporting monks in the form of donations. Working at the periphery, monks who do missionary work forego the everyday support of laypersons. I reflect on the nature of this Buddhism and explore how the Vinaya (precepts monks should strictly adhere to) are reinterpreted by missionary monks.

Keywords: Buddhist mission, “Propagation of Sasana,” conversion, *thathana pyu*, pagoda building construction

キーワード：仏教布教、「仏教普及」、改宗、タータナー・ピュ、パゴダ建立

* 東京外国語大学大学院総合国際学研究院：Graduate School of Global Studies, Tokyo University of Foreign Studies, 3-11-1, Asahi-cho, Fuchu-shi, Tokyo 183-8534, Japan
e-mail: ktosa@tufs.ac.jp

I はじめに

本特集は既存の国家の枠組みを所与のものとして、宗教の越境を三つの局面——国境、民族の境界、既存の上座仏教とその外部との境界を越える局面——でとらえようとしており、本稿は主に第三の意味における上座仏教の「越境」を考察することを試みる。

宗教の越境として想定しやすいのは、自らの教えを他者に広げようとする布教や改宗行為ではないだろうか。ミュラーは8つの宗教を布教系と非布教系宗教に分類し、キリスト教、仏教、イスラーム等を前者の布教系に分けた [Müller 1873: 35–39]。人類学のなかでも、宗教が境界を越える局面として、改宗する主体や改宗の経験そのものに注目し、アイデンティティの移行や戦略的改宗を論じる研究や、改宗を他者に働きかけるアクターに注目する研究などは、数多くあるといえる。¹⁾

現代の上座仏教社会においても、布教活動は行われ、往々にして国家の境界を越えている。ミャンマーでは独立以降、例えばウー・ヌ政権時代にミャンマー僧院、瞑想センターを海外に設立してきた。瞑想方法を伝授するマハスィー僧院や国際瞑想センターなどは北米、欧州、豪州を中心に着々とセンターを開設している。タイの僧院も同様である。パッタナは海外におけるタイ僧院建立の増加に着目し、建立の隆盛が、タイの出稼ぎ労働者の増加、サンガと政府が支援する仏教布教政策、さらに国際社会における仏教への興味を3点を背景としており、僧院を核としてトランスナショナルな交流が増加していることを指摘した [Pattana 2010]。さらに、1991年アリゾナ州で起こったタイ僧侶虐殺の事件を引きながら、単にタイ人仏教徒のみを対象とするのではなく、アメリカの文脈を踏まえたローカル化を含む僧院活動の重要性をも指摘している。これとは逆の越境に着目したのがアイワ・オンで、キリスト教がカンボジア移民の主体の制度的再構築に寄与し、改宗がアメリカ市民化を推進する重要なシステムでもあることを指摘する [Ong 2003]。この事例では宗教（キリスト教）は世俗内に埋め込まれたものとして、改宗を通して「アメリカ市民」という主体の再構築へと導くものとなる。これらは、国家という枠を越える状況下での現代の布教や改宗研究であり、見方を変えれば、逆に、越えるからこそ生じる差違を通じて、文化アイデンティティの葛藤や変化を扱っているともいえる。

しかし、宗教の越境としての布教活動がいかなる境界を越えようとするものか、そもそも、そうした境界が意識されているのかを含めて再考する価値はあろう。具体的には、ミャンマー

1) 改宗に関わる先行研究については、紙面に限りがあるため、本稿では論じない。例えば、改宗が必ずしも内面的「信仰」と関わる問題ではないということはずで指摘されている [Tooker 1992 など参照]。また「改宗の人類学」という一連の研究内では布教に携わるアクターに着目する研究も見られる。例えばコールマンはウブラサにおけるプロテスタント教会の改宗活動を調査し、実際に改宗する事例は少ないが、教会員が改宗活動に従事することが彼らに個人的アイデンティティや社会経験を与えている点を指摘する [Coleman 2003]。

において伝道普及に最も近いエミックな概念である、「タータナー・ピュ (*thathana pyu*)」と呼ばれる実践に着目する。²⁾ 字義通りの意味は「タータナー (*thathana P. Sāsana*)」を「行う、創る (*pyu*)」で、英緬辞典では「仏教繁栄に寄与するすべての実践」とあり [Myanma Sa 1989], より狭義には伝道、布教を指す。

タータナー・ピュに関わる実践は、先行研究において、それぞれ個別に議論されてきたといえる。まず仏教繁栄としてのタータナー・ピュは、とりわけ僧院やパゴダの建造といった物質的具現として語られてきた。例えば、パガンの仏塔遺跡は仏教繁栄の最も典型的な例として示される。それに対応するように多数の研究者がパゴダ建立の重要性に注目してきたといえる [例えば Sadler 1970; 高谷 1993; Schober 1988; 土佐 2000; Rozenberg 2010; その他 Gravers 1999; 速水 2009; Hayami 2011 等も参照]。なかでも、ローゼンベルグは2000年前後に著名であったカリスマ僧8名を取り上げ、彼らが、予言、再分配、パゴダを含む大規模建立という3つの実践に関与しながら、いかにカリスマ性を獲得したかを考察する。書籍内では「タータナー・ピュ」には「宗教を創る」という英訳が当てられ、「宗教を発展させること、広げること」と定義付けられる [Rozenberg 2010: 70]。この書籍は修辞を重ねた抽象的議論を通して、僧侶がカリスマ性を獲得するメカニズムを記そうとした意欲的な民族誌である。ただし、タータナー・ピュに着目するなら、彼の議論はさらに文脈化される必要がある。ローゼンベルグが取り上げるような高僧、とくに彼が着目する高僧の多くは錬金術や医術など「ウェイザーの道 (*Weikza Path*)」を学んだ経験を持つ。確かに、この系譜に当たる僧侶や在家専門家はパゴダ建立を含めた大規模事業に専心することが多く、彼らはそうした事業を「タータナー・ピュ」と呼ぶ [土佐 2000 参照]。しかしタータナー・ピュは異なる文脈内でも用いられる。

積極的に教えを広めるという意味での伝道・布教もタータナー・ピュと呼ばれ、ビルマ王朝時代以来、権力者とサンガ双方により行われてきた。前軍事政権下では、伝道布教は一層強固に制度化されており、平木 [1998a; 1998b] は文献資料を通じてナーガとチンの布教状況を、小島 [2009] はミャンマー側の布教政策を含む制度側の広い見取り図を示しつつ、中国国境沿いの境域地域における実践に即した布教状況を記述する。ミャンマーにおける布教活動は、僧院付属学校や孤児院といった福祉活動としても展開しており、少数民族地域では改宗を主たる目的とすることも多々ある [土佐 2012]。タイでは国民国家の形成の一環として、同化政策を踏まえた仏教布教として推進され、仏教活動が「近代化」に向けての啓蒙活動や開発推進とも重なってきた [Keyes 1971; Pinit 2012]。

2) 本稿の主要なデータは2011年8月から2014年2月までのシャン州 (シャン州北部ラーショー郡、シャン州南部タウンジー郡、シャン州西部チャイントン郡)、ザガイン管区カレー市、チン州 (ティーディン郡)、カレン州 (バアン郡、フラインボエ郡、ミャワディ郡) での調査に基づく (文部科学省科学研究費基盤研究 (C)「ミャンマーにおける仏教布教の政治・社会的展開：同化政策・市民活動」(平成23-25年度))。

一方、タータナー・ピュには自らの内なる修行という意味も含まれる。藏本〔2014〕は、最も律を厳格に守るシュエジン派の高僧が在家の多大な支援を必要とする教学僧院を「森の僧院」として設立させる試みに焦点を当て、援助を受けつつも〈世俗＝贈与交換の世界〉に絡めとられることなく「出家」の理想を追求するという、最も正統的だが最も困難な試みを出家の観点から描き出す。ある意味最もオーセンティックな森林の僧が上述の福祉活動をいかに見ているかが紹介され、それと対比する形で彼らの布教観、すなわち自らの内に仏教を広げていく「自利行」としてのタータナー・ピュが示されている。

本稿はこうしたタータナー・ピュの多面的展開を、はじめに述べた通り、宗教の越境という観点から再考しようとするものである。一つの国家内での布教活動の展開に着目し、国境ではなく宗教の境界において、人への働きかけとともに空間への働きかけに留意する。本稿の目的は宗教の越境に携わる側の布教行為を、行為の対象を含めて再考すること、さらに、「宗教」の拡大の際に何が問題化されるかを考察することにある。ミャンマー内における布教は高度に政治化された回路も存在するが、そうした政治システムに組み込まれた僧侶たちと、それとは異なり独自に動くカリスマ僧という二つのタイプのアクターに着目する。また、タータナー・ピュという用語は上述の通り多様な意味を持つが、本稿ではとりあえず「仏教布教」と訳し、他の用語と結びつく場合には原語を示すものとする。以下、第II章では政治制度と社会に埋め込まれた仏教布教概念を追う。政権とサンガ組織の資料から布教所の布置と仏教布教称号の授与、その評価内容を考察する。第III章では「パゴダ建立」に特化した布教実践を見る。初代仏教布教授与僧にも選ばれた下ビルマのカリスマ僧の系譜を追いつつ、「パゴダ建立」と在家信者の動員に着目する。第IV章では辺境地域での布教活動を追う。上座仏教社会において出家と在家は相互補完的役割を担うが、その共存関係から出家が切り離されることで、自らの戒律や実践をいかに再解釈していくかに注目する。さらに第V章で個々に展開する仏教布教に対して、越境という観点から再考する。

II 統治制度と社会に埋め込まれた仏教布教

II-1 「仏教」の政治的位置付け

ミャンマーにおいて仏教の扱いは政治的課題の一つといえるだろう。1947年憲法以降3つの憲法は信仰の自由を認め5つの宗教（仏教、キリスト教、イスラーム、ヒンドゥー教、精霊信仰）を公認した。しかし、ウー・ヌ政権末期に仏教を国教化しようとして混乱が生じ、ネーウィンによるクーデターを引き起こしたように、多数派の宗教である仏教の優遇と宗教間の公平な扱いをめぐるのは繊細な問題を孕んでいる〔土佐 2012 参照〕。現在、宗教省は国内に存在する公認宗教に関わるすべての事柄を扱うが、宗教局は宗教全般を扱い、仏教発展普及局は仏教布教

に特化している。³⁾

後者の仏教発展普及局の任務としては、10点記録され、第一がミャンマー国内における仏教の繁栄発展、第二が海外の仏教の繁栄、第三が国内外の仏教布教者への支援、第四が国内外の当該事業の成功に必要な支援、援助である [THU 2010 など]。第三の布教支援の核としては、独立時に存在した「仏教協会 (Thathana Ahpwe)」の持つ仏教布教所 (*thathana pyu htana*) を基礎として、ネーウィン政権時代には96カ所、さらに、仏教発展普及局成立時には391カ所が設置された。仏教布教所の設置場所は仏教の広がる地域——ヤンゴン管区全域、マンダレーやマグエの都市部、モーラミヤイン等の都市部近郊——にはなく、少数民族地域や仏教人口稀少地域に集中する [THU 2010]。すなわち、「布教」とは仏教世界における人口希薄地域が対象ともいえる。

これとは別に、仏教発展普及局は仏教への改宗者数を公表している [ibid.: 46]。公式に認定された宗教であるはずのキリスト教やイスラームへの改宗者は発表されておらず、宗教省の仏教への偏りを示しているといえよう。また、仏教社会内では「出家」儀礼はあるものの、「仏教徒になる」儀礼は慣習的に全く想定されていない。それに対して、仏教発展普及局の関連事業として布教僧が「御教え受諾儀礼 (*ayutaw hkanyu hpwe*)」を開催する事例が多々見られる。⁴⁾

すなわち、役所を核とした仏教布教は、近代国家の統治原理と同様、仏教布教に際して地理上の配置と人的資源のカウントを意識しているといえる。改宗とは何であるのかということにはほとんど意識が払われないが、仏教発展普及局は仏教隆盛地域の外縁に配置され、州・管区ごとに改宗者数を数え、集計する。仏教発展普及局にとって仏教布教は制度仏教の外延・辺境において仏教的空間と人的資源を広げる行為といえることができる。

II-2 政府からみた「仏教布教」とその社会的評価

それでは、政府は仏教布教としていかなる行為を期待するのだろうか。それをもっとも端的に記す事例として、宗教称号授与を見てみたい。独立以降の政権にとって、称号授与はサンガ政策と密着し、政治的意味を持ってきた。前軍事政権 (1988–2011) は、民主化運動をクーデターで抑えて登場した。民主化運動に参加した僧侶を多数逮捕したことから1990年マンダレーの僧侶を中心に、軍人家族の布施に対して大々的に伏鉢 (ボイコット) が始まり、政権の宗教的正統性は危険に晒された。政権はこの動きを取り締めつつ、サンガ懐柔政策の一つとして

3) 宗教省は、独立以来局として存在したが、ネーウィン政権時代に宗教内務省となり、1991年に省として独立した。また、仏教の繁栄維持のために仏教発展普及局が1991年3月9日に設けられた。設立当初の役人数は管理職32人、一般職337人、合計369人 [THU 2010: 25]。

4) 本稿では詳細は省くが、近年仏教徒となった男性の得度式も一緒に行うことが多い。

従来の3称号に加えて出家に対しては4種12称号を作り、授与式を行ったといえる。⁵⁾

称号の種類は、タータナー・ピュとも呼ばれる仏教布教、瞑想、教学、仏法講師の4つで、それぞれの称号内に位階があり、授与に必要とされる条件、年齢（法臘）や事績が数値で定められている。仏教布教の場合、事績に関わる規定は①改宗者数、②僻地での居住年数、③著作数、④文化講習会か僧院付属学校の開設年数、⑤（僧院学校の）学生数のいずれかで規定数を満たす必要がある（以降これを「規定」と称す）。いずれも称号の位階は3か4に分類され、ほぼ同じ修飾辞が付く。仏教布教を例に挙げると、基本が「正法薫鉢 (*thatddhamma zawtika*, *P. saddhamma jotika*)」、位階が上がると「大 (*maha*, *P. mahā*)」、次には「第一 (*etga*, *P. agga*)」がつき、「第一大正法 薫鉢」となる。⁶⁾ 最高位は「最頂 (*abhidaza*, *P. abhidaja*)」だが、実は、この称号が名称に付くのは仏教布教だけで、瞑想、教学、仏法講師の最高位は「第一」で終わる。また「最頂」の最高位に限っては、年齢、法臘以外、なんら「規定」が設けられていない。

最高位はその後は年に1、2名しか授与されていないが、初代は一気に8名に授与された。⁷⁾ 実は、この初代はあらゆる分野における当代随一の著名僧が集まっている。サンガ組織における最高位の国家サンガ大長老会議議長バゴ師、ミャンマーにおける最難関試験に合格した三蔵億持師ミンゲン師、著名教学僧院長かつ組織重職タウンレイロン師、チン州仏教布教で著名なオウタマターラ（別名・山岳仏教布教僧）師、瞑想等を通じて阿羅漢に達したとも超自然的力をもつ聖者になったとも信じられる人気僧として、コンロン師、シュエビヤインナー（金鷲）師、ターマニヤ（平凡）師、アランタヤー（百旗）師が含まれる。

- 5) 1991年11月20日、91/46号指令、また、翌年1月4日の92/2号指令による。①仏教布教 (*thatdhamma zawtika*, *P. saddhamma jotika*)、②瞑想 (*kamatana*, *P. kamatāna*)、③教学 (*ganda wasaka*, *P. ganda vāsaka*)、④仏法講師 (*dhamma kathika*, *P. dhamma kathika*)。推薦は仏教普及発展局が①仏教布教と②瞑想、宗教局が③教学と④仏法講師を担う [THU 2010: 2]。
- 6) 当初ガンダワーサカ称号において、最初の位階をスーラ（小）と呼んでいたが、その後「小」をつけない「ガンダワーサカ」が最初の位階となった。
- 7) 仏教布教の最高位について、2012年までの総数がわかる地域をあげると、マンダレー管区は20年間で最初のミンゲン師を含め5名、カヤー州は1名、シャン州東部は2名、シャン州南部は3名、カレン州はゼロ（ただし、1991年にターマニヤ師を入れると1名）である。8名の僧侶名（通称）、授与時年齢（法臘）、居住僧院、主要な活動等を以下に記す。カリスマ僧侶は本文中はすべて通称を用いている。
- ①エインダーサーラ（バゴ師ミョウマ教学僧院師）94（74）、バゴ師管区バゴ師市ミョウマ教学僧院、サンガ大長老会議議長
- ②ウイセイタターラービウンタ（ミンゲン師）、80（60）、マンダレー管区ミンゲン・ダンマナーダ僧院、三蔵億持師、サンガ大長老会議書記
- ③ナーガティナービウンタ（タウンレイロン師）、89（64）、マゲエ管区タウンレイロン僧院、国家教誨師
- ④ティザニヤ（コンロン師）、84（64）、シャン州ガロンタウン僧院、瞑想
- ⑤ウエイザーバラ（シュエビヤインナー＝金鷲師）、83（64）、バゴ師管区プローム市ヤダナーマンアウントーヤカマタンアリンピヤ僧院、瞑想、カリスマ僧
- ⑥オウタマターラ（山岳仏教布教僧）、81（61）、チン州バラン郡カンディトーヤ僧院、山岳仏教布教
- ⑦ウイナヤ（ターマニヤ師）、80（60）、カレン州パアン郡ターマニヤ山僧院、菜食、カリスマ僧
- ⑧サンダナウンタ（アランタヤー師）、78（53）、モン州タトン郡モーマカ山僧院、菜食、カリスマ僧

すなわち、最高位授与者は、教学、僧侶組織の重鎮、山岳布教僧、瞑想、カリスマ僧がバランスよく配置され、いかなる事業を通じてであれ、仏教を繁栄させれば僧侶として最高の栄誉が与えられる基盤を作ったともいえる。また、すべての称号の上に配置される最高位は「仏教布教」においてほかはなく、故にここに「規定」が設けられなかったと考えられる。

それでは、どのように功労者が選ばれ、いかなる功績・業績が称号に値すると判断されるのか。基本的に他薦で、選抜、推薦は政府側が行う。具体的には、地域担当者が「規定」の条件を満たす人材（僧侶、尼僧、在家）を選び、本人の意志を確認し、申請書類を作成する。意志確認は重要で、政府への反発や「称号」による位階化に距離を置くものもあり、本人が望まず申請を行わない事例も多々見られた。その後管轄ごとに書類をまとめ、人数を調整し、最終的には本省で選抜が行われるが、申請書の作文や記述事項の良し悪しが結果を左右する側面があり、役人同志で情報交換も行われている。地方転勤を繰り返した叩き上げの地方上級職員は、上がってくる申請書を点検して書き直させ、自分が書き直させたものはよく通ったと語った。ここで重要なことは、候補者のなした行為を漏れなく、よく調べ、わかりやすく魅力的に書くことだという。ただ最終選抜ではトップの意向や政治的配慮のほか、地域差なども考慮される。最終的な決定が終わると、公に授与者の名簿が発表され、申請書類を元に授与者の略歴が作られ、それが称号授与僧侶伝記としてまとめられる。

宗教省は前述の通り、仏教布教称号の授与条件として、法臘等のほか、「規定」5項目（①改宗者数、②僻地での居住年数、③著作数、④文化講習会か僧院付属学校の開設年数、⑤僧院学校の学生数）のいずれかを満たすこととしている。一方、宗教省が発行した称号授与開始時の初代称号授与僧伝記内で評価されている業績を抜きだし、第一位から第四位までの授与僧侶48名を集めると伝記事績は延べ148になる〔TUH 1992〕。伝記事績は内容から分類すると8種に分けられ、多い順に、僻地での居住に基づく仏教布教（43回、以下数字は言及数）、パゴダ・僧院建立（27）、サンガ組織活動（24）、その他、説法や仏教講習会、経蔵勉強会、改宗や集団得度式の執行、パラヒタ（救済福祉）、教学、瞑想と続く。下線を引いた項目は、「規定」にないもので、なかでもパゴダ・僧院建立が2番目に言及されている点が注目される。

II-3 小括

政府の公的言説や評価において仏教布教は、広義、狭義の二つを含む。つまり、一方で出家のいかなる活動も仏教の繁栄に繋がるという広義の解釈があり、他方で、改宗を想定した狭義の仏教布教を含む。仏教発展普及局の支局は、まさに仏教徒の少ない仏教世界の辺境地域に置かれている。また、称号授与の「伝記事績」と制度的に定められた「規定」とのずれを分析すると、「規定」に加えて、パゴダ・僧院建立とサンガ組織の活動が高く評価されていることが分かる。サンガ組織の活動が行政的に評価されるのは当然としても、パゴダ・僧院建立への言

及の多さは、単に政府側の評価にとどまらず、建立がこれまで指摘されてきたような高い社会的評価を有していることと連動していると考えて間違いない。次章ではパゴダ建立事業に特化してみたい。

III カリスマ僧侶による仏教布教——建造物と在家居住区の成立

III-1 仏教の空間化

パゴダ・僧院建立を通じての仏教布教の事例をみながら、その宗教的意味や在家の動員について考察する。ミャンマーでは著名僧は社会的に大きな影響力を持つ。著名になる契機としては、經典試験で結果を出す、瞑想で禅定（あるいは超自然的な力）を得たとして著名になる、山岳布教等に従事するなどがあるが、多くの著名僧は集まった喜捨でパゴダなど大型建造物を建造する。とりわけカリスマ僧に顕著である。

一方、僧侶の伝記は上座仏教社会で多数出版されるが、いずれも似た構造を持っている[Tambiah 1984 参照]。一つの重要な素形は当然のことながら仏陀の人生と修行の歩みであり、伝記には仏伝に重なる事績表現や修辭が多々見られる。生まれる時期の特徴（母親の夢や前兆）、幼児期に見せた非凡さ、見習僧、僧侶の師僧の系譜、教学・修行のタイプ等であるが、ミャンマーの特徴として、非凡さが外部に周知される契機、あるいは非凡である理由の一つにパゴダ建立が言及される点がある。⁸⁾

ローゼンベルグは僧侶たちが辺境地域で修行を行い、周りから聖者として認められていき、信者を動員し、大規模建立を行うという一つのパターンが存在することに着目し、カリスマ僧コーナウイン師の仕事に言及し、以下のように述べる。

[これらは] 高い目標を抱く聖者の特徴的な志向、つまり不屈の建築活動を示している。その活動はビルマ社会で重視される。社会の物理的空間や領域内の仏教的な物質基盤はこの社会の存在そのものの基礎であるという概念によっている。この概念においては、領域は、定まった境界に区切られ、行政単位に区分された空間として思い描かれるだけでない。仏跡 (Buddhist Sight) が、印やランドマークとして機能するような空間と考えられ、その社会を表象する。[Rozenberg 2010: 105]

彼はこれを「仏教を空間に編み込む」と表現する。多くのカリスマ僧は、森での修行を通じて力を獲得したと理解され、さらに大規模建立を推進するため、ローゼンベルグは彼らを「事

8) 伝記の修辭と実践レベルの信仰とは区別して分析されるべきだが、前者は聖者がいかに構築されるか、後者は実践レベル、すなわち人々の帰依が何を契機として集まるかと深く関わると考えられる。

業家僧 (entrepreneur monks) と名付ける。本稿ではこうした行為がタータナー・ピュと呼ばれることに注意したい。つまり、このタータナー・ピュは他者を想定しているのではなく、境界や領域となる空間への働きかけが重視されているのである。この点は後に再度触れる。

ここで注目したいのは、パゴダ建設事業をめぐる僧侶の関与や僧院での在家の動員に両義性が存在することである。第一にパゴダ (仏塔) そのものの位置づけには曖昧さが存在する。上座仏教社会内でも、パゴダの重要性や宗教建築物内での配置、管轄は同じでない。述べたように、上座仏教社会で出家と在家の区別は重要で、居住区域としては僧院と在家居住地域に明確な対比が存在する。ところが、パゴダの位置付けについてはタイと比較してもそれぞれ異なる。例えばタイではパゴダが僧院内にあるのが主流であるのに対して、ミャンマーでは僧院内の建立も見られるが、歴史的な著名パゴダは独立して建立されている。⁹⁾ 一方、その管轄も異なる。片岡はブンチュム運動を取り上げる際に「仏教」「宗教」統治を分析し、タイにおける「宗教」の布置がブンチュム師の活動を特徴づけるとする。とりわけ、ブンチュム (ミャンマーにおける通称はマイラー師) が建立したパゴダが、タイでは宗教建築物とはみなされず、芸術省の管理下におかれ、そのことでタイ国の宗教行政から不可視になるという興味深い指摘を行っている [本特集内の片岡論文参照]。ミャンマーではパゴダは仏陀そのものとして、在家が拝む対象になる。またパゴダの敷地は僧院と同様宗教用地として認定される必要があり、管轄は宗教省である。軍事政権時代には中国から仏歯が運ばれパゴダが建立されたが、ショーバーは仏歯や仏塔信仰が、在家者に対して「仏陀」から直接功德を引き出す回路を与え、出家に依らない積徳の機会をもたらすことを指摘している [Schober 1997: 240-243]。

第二にパゴダ建立に僧侶が関わる際の両義性である。儀礼祭司やパゴダ建立の専門家は、筆者の調査によればほぼ在家で、彼らは僧侶は関わるべきでないという。パゴダ建立は個人の大きな徳を前提とし、不適切、不用意に関わると当事者に害が及ぶとも語られる。通常は出家が在家より徳を持つと考えられているから、パゴダ建立に出家が関わるほうが理にかなうかのようである。しかし、在家儀礼祭司にも節制と徳は求められるが、彼らが建立や建立儀礼に関わることに関してはさほど問題視されず、僧侶が関わることは回避すべきという論調があり、実際に不適切に関わり死亡した僧侶の事例も多々語られる。これはいかなる論理に即しているのだろうか。こうした認識は必ずしも一般信者に共有されているわけではないが、在家のパゴダ建立の専門家たちは概して、僧侶の建立への直接関与は一種のタブーと見る。恐らくその背景にあるのは、パゴダが在家と近いものであること、さらに建立や建立儀礼に必要とされる知識が世俗的なものであることと関係があると考えられる。すなわち占星術、四要素術、伝統医療等、同じ基盤を要する「知識」を前提とし、これらは「世俗的知識 (ローキー・ピンニャー

9) 大きな著名パゴダは指導委員会という名誉職に僧侶が任命されているが、村落等地域コミュニティで建立されたパゴダは建立者も管理者も基本的に在家である (僧侶の管理が入るのは 80 年代以降)。

lawki pinnya」)として、僧侶が関わるべき「来世的知識 (ローコウタラ・ピンニャー *lawkoktara pinnya*)」(経典学習や瞑想修行)と対比され、「清浄なサンガ」は関わるべきでないとされてきた[土佐 2000 参照]。

現実には多数の僧侶がパゴダ建立に携わり、僧院内にパゴダを建立することも多い。ただ、調査の限りでは、建立を決断したのが僧侶でも、実際の工事の監督等には檀家を配置し、儀礼も上述のとおり、基盤は在家信者が執り行う。つまり、不適切とされるのは工事や儀礼に直接関与することで、その現世的活動の故と推察される。ウェイザー (トゥエヤツパウ)¹⁰⁾ や阿羅漢と噂される出家・在家の聖者たちは、ローキー (世俗) とローコウタラ (来世) の境界領域ともいえるパゴダ建築に力を入れ、とりわけ自らの世界観を表すために独自の意匠の建築物建立に尽力する。こうした行為が彼らによれば典型的なタータナー・ピュであると考えられている。

III-2 パゴダ建立と信者の動員——アランタヤーの事例から

以下、仏教布教としてのパゴダ建立を見るために、仏教布教最高位の初期授与者であるモン州アランタヤー (百旗) 師 (1914-95) を取り上げる。彼は高僧のなかでもパゴダ建立事業を通じて全国的に有名になった典型例であり、パオ人ではあるが、民族の特性を強調するわけではなく、全国的に多くの信者を得た。しかし事業における在家の動員・居住・食事提供や組織化には特色があり、この一帯で後に著名になる同じくパオ人のターマニャ師、カレン人のマインジーグー師等に影響を与えた可能性を持っており、仏教布教の地域展開の特徴も推し量ることができる。

(1) アランタヤー師の略歴

アランタヤー師の伝記 [Hkun Nyan U 1994] と現地調査をもとに、短く履歴を示す。師は1914年にモン州タトン郡ティーボン村でパオ人の両親のもとに生まれる。12歳で見習僧になり、出家を続ける希望は強かったが、一人息子で母親、祖母の扶養があり還俗、その後結婚し、息子を得た後24歳で見習僧になり、その後僧侶として得度した「トー・トゥエツ」(*taw htwet*, 字義通りには「森に出る」、結婚した後に出家した僧侶)である。

師弟の系譜をたどると、得度したときの師僧は教学学習を核としていたが、彼は瞑想の修行

10) トゥエヤツパウ (*htwet yat pauk*) とは字義通りには出口から抜けたことを指し、「この世から抜けた」ことを指すが、実際の意味は多義的である。人により、輪廻から抜けたことも指し、また、仏教の教えにある色 (肉体) の制限を越えたことを指す禪定として使うものもある。また、錬金術等により超自然的力を得たと理解されるウェイザーと同義でも用いられる。筆者は、近年ウェイザー信仰が仏教化し、僧侶に関してはトゥエヤツパウという用語がより好まれるようになっているととらえている [土佐 2000]。

方法を求めてタトン、ピーリン、パアンなどに居住する著名僧を訪ねて修行した。ここで注目したいのはパオ人僧侶シュエヤウンピャ師である。この僧侶の詳しい履歴は明らかではないが、¹¹⁾ ミャンマー近代仏教の祖と言われるレーディー師がこの師を阿羅漢と称し、世界にも名高い著名瞑想センターを開設することになるマハースイー師も彼のもとで瞑想を学んだとされる。アランタヤー師が訪ねると、高僧シュエヤウンピャ師は息子に再会したかのごとく喜び、「自分以上に著名になるだろう」と語ったという [ibid.: 16-17]。アランタヤー師は墓場修行などを続けた後、異母兄とその妻が「出家の檀家」となり、僧侶として得度した。彼はそのままダヌ山などに暮らしたが、戦火が激しくなったなどもあり、檀家の勧めでモーマカ（現在のアランタヤー・パゴダ近辺）に移動した。

この時、檀家女性の予言があり、またアランタヤー師自らが夢を見て巨大パゴダのビジョンを得て、この土地に長くとどまることになった。まず小さなパゴダを建立し、その後、少しずつそれを大きくしていった。¹²⁾ この時パゴダ建立に携わった弟子のケイマーウンタは、僧侶になって3カ月であったが、工事に携わるためふさわしくないとの考えで、還俗して「行者 (yathe)」になっている。ちなみに、彼の還俗は、出家としてパゴダ建立工事に深く関わることへの「不適切さ」と関わる。

時は第二次世界大戦の最中に、アランタヤー師は大規模仏塔建立を周りに語ったという。生きていくのもままならぬ戦時下で、仏塔建立と言われ弟子や檀家は当惑したが、困難な時期だからこそ建立を行う師の真意を当時の自分たちは理解できていなかったのだと伝記作家は記している [ibid.: 43]。1952年から工事開始、1973年に傘蓋奉納を行い完成した。権力者は参加せず、一般人による建立工事としては極めて大規模なパゴダとなった。アランタヤー師は1974年以降、近辺のティカ山に籠り、新たな建設事業に従事していたが、その後事故で足を骨折し、健康を害して臥し、1995年に没した [MSH 1996: 211-212]。

現在でもヤンゴンからモーラマインを結ぶ国道幹線を進むと、金色のアランタヤー・パゴダがそびえ立つ。その周りに僧院や説法堂を配し、丘陵には複数の仏塔が建ち並び、モン州で重要な巡礼対象の一つになっている。

(2) 信者の動員システム

当時から規模の大きさと衆目を集めたこのパゴダ工事は、著名人や都市部富裕層による檀家の寄付で始まったわけではなく、地元の寄進主がその時々々の財力の範囲内で、徐々に大きくしてきたものである。大工事が可能となったのは、アランタヤー師のもとに住民が集まり、労働

11) ビルマ語で『仏陀の教え、在家の行い』パオ語で『在家と出家正法の修行』を出版している。

12) そのほか、1955年に「ナーガウェイザー（龍仙人）・パゴダ」を建立した。これはパオの伝説を基盤に造ったパゴダである。

奉仕を行ったことも大きい。現実的な言い方をすれば、労働奉仕により低コストでの大事業が可能となり、人の賑わいがさらなる寄付を呼ぶ側面もある。1950年代から近辺の村人が布薩日に集まり、土地をならし、基礎を作っていた。20年近くかけて形が出来上がり、ようやく1970年の説法会の場で、アランタヤー師は1972年に傘蓋奉納儀礼を行うと宣言した。ところが、同年地震が起り、境内の半分が崩れ落ちる事態が生じた。長年の事業が台無しになり、周りの人々は完成は到底無理と感じたという。しかし、師は再度システムを整え、これ以降集中的に工事が行われる。以前は布薩日だけだったが、近隣村落に募った結果、近辺に移住して工事に参加するものが増加した。この工事は朝4時に始まり、夕方6時まで続いた。アランタヤー師も何度も見に来たという。

当初工事に携わっていたのは、記録では僧侶が200人、行者(男女)が500人、在家(優婆塞、優婆夷)、修行者が200人だった[Hkun Nyan U 1994: 112]。アランタヤー師はずっと菜食を守り、「バイメ・タータナー・ピュ (*hbeme thathana pyu*)」の土地と名付ける。バイメの字義通りの意味は「危険がない」であり、王朝時代にも存在したもので、内部での殺生や動物の使役を禁じる菜食の地を意味する。

その後近隣村落から移住してきた居住者が増加する。宗教用地の内部には在家者が居住して、6地区を形成し、1973年パゴダ完成時期のリストでは1,224世帯、5,319人が居住していた[*ibid.*: 114]。また、宗教用地内では、男性は優婆塞 (*upathaka*) の服とされる白衣装、女性は女性修行者 (*yawgi*) の服とされる茶色の衣装を着用する。ビルマ仏教社会には寄進を募るネイパンゾー (*neikpan zaw*) という組織が存在するが、この敷地内でも組織され責任者と副責任者2名が定められた。ただし、この長たちが在家居住地の実質統治責任者となり、その傘下に地区ごとの地区長が置かれている。住民は部門に分かれて労働奉仕を行った。1956年頃には名誉管理職のほか、出家者管理、在家者管理、会計、雑用、交渉、書記記録、儀礼、宗教雑務、簿記統計、建築、水と電気、健康(医療)、ネイパンゾー、接客、出版(印刷)などの担当部署が定められていた。出家・在家共に用地内の居住には以下の3点を守ることとされた。①バイメ・タータナー・ピュ事業に誠心誠意従事すること、②仏教布教事業に参加しない場合、規則を破った場合、速やかにこの地を去ること、③生涯菜食を守ること、である。

この在家地区では、福祉事業も行われていた。たとえば、僧院付属学校が作られる。当時激しい内戦状況だったが、子供を学校に通わせた。住民はパオとカレンが多かったが、1963年から64年にかけて、シャン州からパオ人が移住して労働奉仕や喜捨に参加したため、その子弟のために世俗の教育と経典学習を含めた小学課程模範学校が開校された。シャン州から来たものにビルマ語が全くできない子供が多かったため、パオ語での授業が行われた。1965年にバゴー管区チャウダダー郡ダビェダン村のウー・ナンダウンタが、古文書パオ語を基にパオ文字システムを確立し、これをアランタヤー表記法とした。中学課程もパオ語で教えてきたが、

1967年からはパオ語世俗教育は中止となり、パオ語では仏教教義のみを教えるようになった[*ibid.*: 132-134]。このパオ語表記法は下ビルマー帯に広がり、ターマニャでもパオ語の学習に用いられている。¹³⁾

それでは、この地に移り住み、労働奉仕に参加するとはどのような意味を持ったのだろうか。現在もこの地に居住する人々は、アランタヤー師を「父なる長老 (*ahba hpaya*)」と呼び、長老が生きているかのように語る。例えばA氏は両親とともに若い頃に移住し、書籍も執筆し「先生」と呼ばれている。親は自宅を売り、持てるものを寄付し、家族を連れて移住し、労働奉仕に加わった。父親はその後得度し現在も出家として、母親は女性修行者として僧院に暮らしている。A氏は結婚して5人の子供がおり、宗教用地内に暮らす。伝統医療の知識を生かして薬草を採取して伝統薬の販売でなんとか生計を立てている。当時、工事の労働奉仕に参加すると、師が1日20ピャー(0.2チャット)を小遣いとしてくれたという。当時の物価ですら、それは子供の小遣い銭だった。朝と晩におかゆが出され、塩か胡麻の絞りかすで食べるだけだった。しかし、楽しくて美味しく、皆楽しくなければ従事するわけではない、離れていくはずだ、今思い出してもあんなに楽しかったことはないと思わしむ。

アランタヤー師がテッカ山に去った後には帰村者や外部への移住者も出た。1995年に師が亡くなって以降は、ターマニャ宗教用地に移住したものも多いが、A氏の世帯のように残ったものもいて現在200戸ほどが境内内に暮らし、服装上のきまりや菜食を遵守している。

すなわち、宗教用地内に住むものは、まず住み慣れた土地を離れる。大多数は農民であり、これは生計手段の放棄、ないし一時的休止を意味する。用地内では定められた色の服装着用と菜食遵守を通じて、衣食住に関わる執着を可能な限り抑え、建立労働に専念する生活が勧められてきた。労働奉仕の内実は地面を掘ったり材料を運んだり、悟りに直結するとされる教学、瞑想とは全く異なり、いわば「世俗(ローキー)」の肉体労働に分類される。ただ、宗教建立物への寄与や僧侶への労働力喜捨という意味において「積徳」行為の一種と理解されてきたし、住民もそう語る。ここで考察したいのは、在家の宗教実践の深化である。近代以降、在家の来世(ローコッタラ)的实践、あるいは出家の行う実践への傾斜は多々報告されてきた。都市部を中心に、教学学習や瞑想への在家の参加は顕著に見られる。しかし、労働奉仕や宗教用地内への移住も、方向性は異なるものの、日常実践内の来世的傾斜ととらえてよいだろう。労働奉仕への参加は、その間世俗生活を支える生業を一時的であれ手放すことを意味する。さらに、宗教用地への移住は上述の通り生計手段の放棄、ないし一時的休止に加えて、用地内の規則の遵守により衣食住に関わる生活慣習の変革を意味する。逆にいえば、金銭の喜捨は執着を捨てることにはなるが、自らの生業基盤や衣食住の変革を必要としない。それに対して、労働

13) パオはシャン州にも多く居住しており、その総合的な研究については本特集村上論文参照。

奉仕参加や宗教用地への移住は、生業の放棄、休止や衣食住の基盤の変革という点で欲望の抑制と向き合わざるをえない。すなわち、これこそ大事業に携わる人々のもう一つの「タータナー・ピュ」であり、参加者はこの仕組みにおいてこそ「タータナー・ピュ」の主体となる。この脈絡ではタータナー・ピュの行為対象は自己であり、ましてや他者の内面の「信仰」や「宗教」の変革が想定されているわけではない。

III-3 動員の系譜——ターマニャ山の事例から

ターマニャ師（1912-2003）については、すでに何度か論じたので、ここではむしろアランタヤーとの比較のうえで類似点を指摘する [土佐 2000; Tosa 2009 等参照]。ターマニャ師はアランタヤー師の絶頂時から20年ほど後に有名になる。名前が知られるきっかけはターマニャ山頂にあったパゴダ修理を行い、修行の結果超自然的力を獲得したという噂が出たからであった。山に籠もっての修行の後に、仏教聖者である阿羅漢、あるいは、世俗の学問を学び超自然的力を獲得したウェイザー（トゥエヤツパウ）となったと信じられ、訪問者に経済的成功や幸運をもたらすとして90年代から2000年初頭にかけて全国的に名を馳せた高僧であった。アランタヤー師との共通点としては、第一に無人の土地に、仏教建立物を多数建立し、出家在家が多数居住する、菜食の「危険のない土地（ベイメ・ディタ）」を形成したことである。第二に在家の組織化とそのやり方で、外部社会では仏教の寄付を募るネィパンゾーが「統治」の責任者になり、車両班、大工技術班、電気・水道班、会計班等きわめて世俗的ともいえる事業班が宗教用地内の運営を分担するという点で共通する。第三に、学校設立や道路工事等、世俗的福祉事業が行われたことである。ちなみに、こうした菜食の宗教用地、在家の組織化、世俗的事业、また独自表記法の発明、民族語教育はパオ仏教の特質として共通するよう見えるが、実際にはカレン人ミヤインジーグー師による宗教用地においても、同様に見出される。¹⁴⁾ その意味では最初に述べたように、この地域一帯の影響関係として見たほうがよい。

ただ、ターマニャ師の場合、変化も見られる。第一は事業の方向性の違いで、アランタヤー師は巨大パゴダ建立を核としたが、ターマニャ師はパゴダ建立、修繕に加えて電気、水道、道路工事を含むより世俗的なインフラ整備に着手し、宗教用地外への事業拡大にも重点を置いた。第二にターマニャ山は内戦の勃発するカレン州に位置し、純粋な宗教目的にとどまらず、戦火など困難に出会う人々の避難所としての機能が求められた。第三に社会主義政権から市場経済へと経済政策が変化した点も、後者の事業規模を大きくすることに寄与した。大規模な巡礼観光の対象となり、住民が巡礼客相手の事業を始め、住民に新たな経済基盤を与えると同時に、事業に特化し、労働奉仕に参加せず金銭寄付をもってそれに変えるものが生じた。こ

14) ミヤインジーグーに関しては国内でもさまざまな評価があるが、本人は以前からターマニャ師への帰依を表明している。近年の動きは本特集内の速水論文を参照。

の3点の特徴は、自らの生業基盤の放棄・縮小や衣食住の変革を通して、欲望の制御に繋がったアランタヤーの「タータナー・ピュ」実践を減じさせている。救済的側面が増し、逆に、宗教用地と「世俗」との境界問題は、内部の世俗化が進んだがゆえに、より鮮明となったといえるだろう。¹⁵⁾

III-4 制度のなかのカリスマ僧仏教布教

ここでは、政府、サンガ組織内でのカリスマ僧の位置を上述2名の僧侶の事例から考察したい。称号授与僧は政府やサンガ組織から無条件で厚遇、優遇されているように見えるが、必ずしもそうではない。

1980年の全宗派サンガ合同会議以降、サンガの組織化が進められた。公認九宗派と地域割で選抜された代議員のなかから国家中央サンガ運営委員を定め、その委員が国家サンガ大長老会議、国家教誨師会議の委員を指名、全国で戒律の遵守やサンガに関わる係争の処理を行うものである。¹⁶⁾ 一方、第三期国家サンガ大師会議の第二〇回会議報告の戒律護持項目内に、「カレン州パアン郡ターマニャ師とモン州タトン郡アランタヤー師に関する問題」に関する決議が掲載されている [TUH 1993: 32-34]。

「問題」とその対処に以下の2点が記される。第一がターマニャの得度（具足戒）式の方法で、戒律上は教誨師、和尚、^{かつまし}羯磨師の5名により羯磨儀規を読むべきところ、ターマニャでは得度者が急増し、3名で執り行っていた点に指導が入った。この件は、ターマニャ師が今後は必ず經典に則った方法を遵守するとの返答を行い、解決とされた。第二が、アランタヤー近辺で菩薩像にアランタヤー師の顔がついた写真、彫刻等が境内で売られた件の調査経緯報告である。この絵姿は、1990年代初頭から半ばに掛けてアランタヤー境内でも広範に売られていており、筆者も何度も見かけた。販売側は菩薩像の写真を撮ったところ顔の部分に自然にアランタヤー師の顔が浮かんだと説明し、師が菩薩であることを暗に伝えていた。

菩薩、仏陀、阿羅漢を自称して信仰を集めることに対して、サンガ組織は歴史的に厳しく対応してきた。現在、仏教を自称する独自の信仰が生じた場合、「国家特別律護持師委員会」という特別法廷で審議され、異端と認定されると上座仏教の自称は不可能となり、「僧侶」も還俗させられる。アランタヤーの件は、調査の結果、師本人は菩薩を自称しておらず、あくまで一部在家信者の暴走と判断された。結果、アランタヤー師を律護持師委員会等にかける必要はないと判断、統治責任のある僧侶と檀家に対して、「師を菩薩としてではなく、仏陀の弟子としてのみ信仰している旨の説明・広報を行うこと」と定められた。さらに問題の「写真、彫刻、

15) 前述の通りターマニャにはアランタヤー居住者やその子息も少なくない。その多くはターマニャのほうが節制や規則が緩い点を指摘する。

16) 組織については小島 [2009]、土佐 [2012] 参照。

カレンダー、書籍」等は郡サンガ師会議が回収することとなる。¹⁷⁾

このサンガ報告の内容そのものは妥当であるがその枠組みを考察すると興味深い。第一にこの問題提起が「サンガ会議副議長ティティと宗教局局长」、すなわち出家在家双方の制度側からなされていることである。行政とサンガ組織の双方が絡むのは、新たに形成された宗教関連地に信者が集住するという点とも関係するだろう。述べたように、カリスマ僧の仏教布教には多くの帰依者が労働奉仕として参加し、僧院近辺に集住することも見られる。これは、出家／在家の区別を重視する上座仏教では問題となりがちで、さらに、民主化派ともみなされるカリスマ僧の場合、在家の集住は政権にとって脅威ともなりうるといえる。¹⁸⁾ 第二にモン州とカレン州という行政上もサンガ組織上も本来分かれているはずの事件が同じ項目内で取り上げられている点である。これは二者を同一視し監視の対象にしてきた枠組みがあることを窺わせる。第三にこれらの事例に共通して、戒律の遵守が監視されている点である。換言すれば、辺境地における修行の結果、聖者として信仰される「森林の僧」はむしろ戒律の保持に関してはサンガ組織から危機感を持って監視される対象でもありうるということである。

III-5 小括

本章では、カリスマ僧のタータナー・ピュ活動、特にパゴダ建立と在家の動員、宗教用地への在家集住に着目した。こうした大規模建立型のタータナー・ピュの特徴として、第一に、カリスマ僧の事業のなかでは、「他者」の仏教化というよりむしろ「空間」の仏教化が意識される点が挙げられる。第二に、大規模建立に労働奉仕で参加する人々は、彼らが組み込まれるという時点では僧侶のタータナー・ピュ事業の対象者であるが、労働奉仕、特に宗教用地への移住を通じて、彼らは生業基盤の放棄・縮小や衣食住の変革を経験する。それは欲望の制御に繋がり、その実践を通じて、自らタータナー・ピュの主体となりうるという特徴がある。ちなみに、ターマニヤ師の道路工事事業の際に、パアン近郊のヒンドゥー教徒が多数参加し、他の仏教徒と同様にタータナー・ピュ参加者とみなされる。¹⁹⁾ 第三は、パゴダ建立行為そのものの境

17) この件は5年に一度開催される、当時最も核となる全宗派サンガ合同会議（第四回：1995年）の場でも再度報告された〔TUH 1995: 177〕。

18) ターマニヤ山の場合、述べた通り政治状況が深く絡む。ターマニヤ師にとり、内戦下で信者を守るための課題は、在家居住地を宗教用地として認定させることであった。一般的には「ターマニヤ山半径3マイルのすべてが宗教用地」と理解されてきたが、実際には異なった。ターマニヤ師は自分の死後の在家者の将来を憂い何度も宗教省、内務省に働きかけ、当時政権トップのタンシユエ上級將軍の妻ドー・チャインチャインがタトン出身バオ人であることから、彼女を通して宗教用地認定を図ったりもした。しかし、在家居住区域の山の周囲3マイル四方については、宗教用地の原則に照らして認められず、ベime・ディタというグレーゾーンのままで置かれた。宗教省からは、アランタヤ宗教用地のように、男性は白衣装、女性は茶衣装、生業も禁止といった条件を守れば宗教用地として認可するという回答があったが、ターマニヤ師は信者の生活を考え受けなかったという。

19) 彼らについて語る場合、タータナー・ピュに参加したといわれるだけで、宗教上の帰属はほとんど言及されない。もともと、ビルマ世界ではヒンドゥー教徒を「ヒンドゥー仏教徒 (Hindu Boktthabatha)」と呼び、仏教徒と同様とみなされることが多い。

界性である。パゴダは仏陀や聖者の象徴ともいえるものの、基本的に在家の空間であり出家世界とは一定の距離がある。僧侶のパゴダ建立参与は時にタブー視される。さらに、大規模な在家の動員と宗教用地での在家者集住は上座仏教社会で最も重要な出家／在家の区別を危うくする。つまり、こうした大規模建立型タータナー・ピュは実践や居住地域等の観点から見れば、出家と在家の区別を危うくするジレンマを内に抱えるのである。第四にパゴダの辺境での強靱性とでもいうものである。すなわち、パゴダは一度建立されてしまえば、出家在家が共存する空間や両者の補完的關係を前提としなくても存在し、さらに出家を媒介としないで在家に積徳の回路を提供する。速水〔2009〕は、ミャンマーのパアンを中心に展開するタラコウン、レーケーやプータキーへの信仰、さらにはドゥーウェーを核とする宗教変遷を辿り、この地域とビルマ仏教世界の二つの文脈から描き出したうえで、改めてパゴダの周りで展開する宗教の意味をカレンの脈絡からとらえなおした。ドゥーウェーの信仰を歴史的に追いながら、速水はパゴダをめぐる信仰がまず精霊信仰と併存し、その後より仏教化されたことを示した。これはカレンというローカルな文脈からのパゴダの脱構築的利用法を示し、極めて興味深いのが、同時に仏教研究にも新たな示唆をもたらすと考えられる。すなわち、物体としてのパゴダは力を具現化し、空間に組み込まれる。本章で見てきたアランタヤー師のパゴダは、カリスマ僧が先導し建てたものだが、まさに、ウェーバーが述べるようにカリスマによる支配は長続きしない。アランタヤー師からターマニャ師へ、さらにその死後は、一部はミヤインジーグーへと、カリスマも拠点も移り変わる。しかし、一度建立したパゴダは空間に残り、ドゥーウェーの信仰が示すように、実践のなかで時には文脈を読み替えてでも「利用」され、再仏教化にも使われる。つまりこの意味ではパゴダそのものがエージェンシーを持ちうる。新たなアクターによる解釈や利用を誘ったり、「パゴダの修繕」として新たなタータナー・ピュ実践を発現させることが可能となる。これらのいずれもが「人」を想定した改宗とは異なる種類のタータナー・ピュといえよう。

IV 仏教発展普及局による仏教布教

IV-1 仏教布教に携わる人々

仏教布教に携わる組織としては政府と非政府のNGO、加えて個別の出家、在家がいる。政府の役所としては最初に述べたように、仏教発展普及局が仏教布教に特化し、全国112の郡に82支部開設され、僧侶の居住する仏教布教所は553カ所存在する。NGOでは、仏教友好協会（Bokhda Thathana Nokghaha）が多大な金銭的援助を行っている。その他個別NGOが山岳仏教布教支援を行ったり、個別のネットワークとしてチン山岳布教等、興味のある僧侶と在家が支援したりすることもある。多数の事業が動く中で、地方では主となるのは仏教布教僧で、仏教

発展普及局は交渉役、さらにNGOなどは物資補給の際に役立つという形が多い。

まず、仏教布教所とは仏教布教に特化した僧院で、通常は土地、建物の全て、あるいは一部が政府の公的資金や政府による計画のもとで建立されたものを指す。僧侶がここに派遣されるには、2つの回路が存在する。²⁰⁾ 第一は、仏教布教局が開催している「山岳布教講習会 (*taungtan thathanapyu thintan*)」に参加し、修了者が登録して派遣される回路である。第二は、国家仏教学大学で義務付けられた2年間の「仏教布教」として赴く回路である。学部在學生は既定の課程を修了すると、学位授与に必須課程として仏教布教と瞑想修行が課される。大学院進学が許可された成績優秀者は、先に修士課程に進むが、修士号取得に際しては再び同様の2年間の布教コースが課せられる。ヤンゴンとマンガレーの国家仏教学大学では毎年そうした学僧を地方に派遣する。実際には困難も多く、山岳布教の際にマラリアや異教徒や村人とのめめ事が原因で命を落とした学僧の話などが流布している。また、派遣されて耐え切れず逃げ帰り、名目上山地居住だが、実際には地元でこっそり暮らしていたという僧侶の話が仏教学大学内でも語られている。多くの学僧が最も避けたがるのが、チン州、その次に、カチン州、ヤカイン州、カヤー州が同程度に並ぶ。比較的好まれるのはシャン州、カレン州、ザガイン管区、マグエ管区などで、近年ではカレン州やシャン州の都市部は人気である。一方、チン人、ワ人、カレン人など地方出身の僧侶は自らの地元の地域が優先される。また仏教学大学卒業の僧侶たちのなかには、師僧に着任地の依頼にいったというものもあり、口利きやコネが有効だという認識もある。派遣や派遣先に対して国家仏教学大学内では不安や危惧が抱かれているといえる。

IV-2 シャン州東部の仏教布教

地域の宗教・民族構成や社会状況により仏教布教の置かれる文脈は異なり、仏教布教に必要なとされる要件も異なる。それを踏まえたくて、本稿ではシャン州東部チャイントン県チャイントン郡の事例を取り上げ、仏教布教における僧院や僧侶のネットワークや改宗状況などを明らかにしたい。²¹⁾

まず、シャン州は行政的にはシャン州北部、南部、東部の3つに分かれており、チャイントン郡チャイントン市はシャン州東部の中心地で、行政上の役所が集まる地方都市である。仏教布教所(僧院)もこうした行政上の区画と連動し、チャイントン市に中央布教所が、その周りに19の布教所が設置されている。

チャイントン中央布教所住職は国家仏教学大学の修士号取得者である。メーティラのタークナーウェボンラ教学僧院に通い、パリー語上級まで合格後、ヤンゴン国家仏教学大学で4年学

20) 仏教布教所以外にも、個々の僧侶が持つ辺境地域の僧院もある。また、それらに個々のネットワークで招かれたり短期訪問したりする場合もあるが今回は省く。

21) この調査は2012年3月末に行った。

び、修士号取得のために1997年から2年間ここで布教を行い、学位取得後も希望を出して、住職として任命され戻ってきた。ちなみに、他地域でも中央布教所には、同大学修士号課程在学者、あるいは修士号取得者を配置することが多い。また、中央布教所と周りの布教所、僧侶同志の繋がりは非常に強い。多くの僧侶は、教育を受けるなかで、国家仏教学大学や著名教学僧院での同窓という繋がりを持つことも少なくないが、学閥のゆえの絆というわけではない。多くの布教所は地方中心地からさらに奥地に入るため、中央布教所は周りの僧院にとっての核となる。着任の際には必要な物資や情報を得るし、着任後も援助物資の依頼、受取、都市部との連絡、村人の病院や学校、役所などの雑用等で頻繁に訪れる。近隣僧院の僧侶から見れば、町での宿泊先であり、物資補給の中継所であり時には銀行にもなり、相談相手でもある。中央側も自らの重要な任務の一つが、近隣僧院のバックアップであることを周知しており、こうした行き来を通じて、強い絆が生じているといえる。

(1) 改宗の経緯——精霊信仰の見直し

ここでは、チャイントン郡H村、L村付近の事例を見てみよう。この地域で長く布教に携わったKS僧は、マゲエ管区ブインビュー郡サンビヤ村出身、14歳で村の僧院で得度し同村で僧侶になっている。教学はマゲエ市マハーヤダナーラーマ教学僧院にて6年、ミヤダウン僧院2年、マンガレー市マソーイエイン旧僧院にて3年学んだ。パーリ語上級試験に合格し、1997年チャイントン市314師団タトゥー僧院を訪問し暮らすようになった。その後仏教布教に興味をもち、上述の中央布教所に申請し、仏教布教僧になって13年経つ。当初はL村に暮らし、その後H村に移動した。L村を中心に2001年から05年までに169戸、899名が改宗した。²²⁾ H村は第一地区から第四地区まであって総数156戸、僧院は第四地区(56戸)にあり、村人はすべてアカ族である。第四地区の仏教徒は13戸、精霊信仰は17戸、あとはクリスチャンでカトリック教徒が多数派である。²³⁾ 檀家で中心的な役割を果たすのが、AS氏(50歳)で、彼の叔父は村の村長である。彼の三男は、僧侶を手助けする仏教布教在家助手を務めている。この地域は、お茶や果物などの商品作物を作っている。一方、欧米の観光ガイドブックに掲載されたため、近年トレッキングツアーの対象ともなり、車両用道路もあるなか、観光客が山道を伝ってトレッキングしてくる。その際には、村人がアカの衣装を帽子にいたるまで着用して、伝統衣装を販売する。実は、衣装は別の村や親類からの委託も多く、村人はそこから手数料を得て販売している。

改宗に関しては、影響力のある人物が改宗すると、周りの親族等が続いて改宗することが多いといい、この村も同様である。AS氏はザン(zan)と呼ばれる慣習を保持し、精霊への供犠

22) 本人の有するH村近辺改宗者目録による。

23) 精霊信仰は、第四地区が17戸、第一地区が2戸、第二地区が15戸、第三地区はゼロで、計34戸だという。

を行ってきたが、僧侶が定住する以前の1996年に仏教の教えを受け入れ、仏教徒改宗式も行った。改宗の理由を尋ねると、アカの慣習に徐々に疑いを持ったとのことである。AS氏が語るには、アカ人の慣習では、双子が産まれると精霊との子供とみなされ、両親は双子の赤ん坊を殺すことを義務付けられており、糲穀を吸わせて窒息死させるか、乳を与えず衰弱死させる。親はさらに1年間外で暮らさねばならない。双子殺しの慣習の語りはよく聞かれ、アカ人の改宗に関する言説のように流布している。²⁴⁾ AS氏がこの話を語り、赤ん坊を殺して外で暮らすという話になると、周りで話を聞いている村人たちは笑った。いかにも笑止千万というふうで、この考えを受け入れていないことを改めて示している。さらに彼は続けて、説明した。その両親は外で暮らすあいだ、財産も持ち出してはならないし、村人とも口を聞いてはならない。双子が生まれて殺さないと、村を永久に追放される。別の村にすむ僧侶が数年前にやってきたときに、双子が生まれたが、僧侶が意見をし、殺さずにそのまま育てた。その年の雨季に村内でバイク事故が起こり、2名亡くなった。ナッサー・サヤー (*nat sa hsaya* 供儀を行う精霊祭司) は双子を殺さなかったためであると解釈し、僧侶に償えと詰め寄った。僧侶は関係がないと論じたが、彼は不服のままだったという。この近辺で双子を殺している村はあり、双子が産まれてから親がキリスト教徒になったり、仏教徒になったりする場合もある。もともと、村の4つの地区は精霊を信仰してきた。20年前にキリスト教が入り、15年前からキリスト教への改宗が増えた。その前後に仏教が入ってきたという。AS氏は僧侶が村を訪問しはじめた時期に仏教徒になり、KS僧は村の申請に応じて派遣という形で入っている。こうした希望や改宗は政府、軍隊との関係、僧院付属学校の開設といったメリットを十分踏まえて行われることも多く、「道具主義」的改宗という側面も存在する。この近辺には1976年設立の政府の小学校があり、現在は7年生まで受け入れる準中学校に格上げされた。AS氏もその学校でビルマ語を学んでおり、学校の価値をよく理解している。村の子息の通学を考え、村内に学校を建築するようKS僧に依頼し、僧院付属学校が開設された。

(2) 改宗の経緯——学校・開発・福祉

続いて、19の布教所のなかの別のTB僧院の事例を見てみたい。この住職を務めるAB師は、

24) 双子の誕生がしばしばキリスト教を含めて、改宗の契機になる。トゥッカーは、キリスト教への改宗が内面的なものでないことを指摘し、双子を産んだ夫婦が一度キリスト教徒になりその後供儀用の動物等を負担する親類を得て再度精霊信仰に戻ったエピソードを紹介している [Tooker 1992]。また、トゥッカーも記すように、広い意味でのアカの「宗教」とは、精霊信仰を含めた広い慣習 (*zàn, zan*) をさす。本稿のように「精霊信仰」「精霊信仰の信者」と表現すると現地の信仰を含む文脈が伝わらないのだが、通常ミャンマー国内の宗教をめぐる言説、国勢調査、身分証明における分類ではいずれも、「精霊信仰」に含まれてしまう。現地でも、ビルマ語で会話する限りにおいて、アカの人々は自らの信仰をナッコグェム (*nat kogwehmu* 精霊信仰) と呼ぶ。また、仏教改宗者はナッサー (供儀) についてもビルマ人仏教徒の言説を内面化し、捨てるべき慣習というニュアンスで批判的に語るが多い。

ヤンゴン国家仏教学大学の出身者である。チン州都ハカで2年間仏教布教に携わり仏教学学士号を得た後、チャイントンに派遣された。TB村の僧院そのものは古い。もともと精霊信仰の実践が主流の村で、1987年頃に多数が仏教の教えを受け入れたという。ただ、僧侶で長く居住したものはおらず、彼は4代目住職で、2000年以降12年間居住している。TB村は67戸で全員アカ族で、村落の3分の1は相当貧しく、残りもなんとか食べていける程度の暮らしだったという。AB師はそうした中で、村人の生活改善、発展に助力してきた。村人の生業は稲作のほか、トウモロコシ、南京豆、その他の豆等の栽培で、殺虫剤の使用方法を教えたり、作付け等の農業技術指導も行ってきた。以前は仲買人が野菜等を買付けに来るため彼らの言い値で売っていたが、AB師が町の市場に出かけ、相場を調べ、市場に直接出荷するよう交渉して以来、村人の収入が格段に増えた。村内での師の信頼は厚い。AB師によれば「仏教布教」は宗教も大切だが、幅広く考えねばならない。コミュニティや対人関係、教育、健康、経済促進など幅広く力を貸してやることが重要という。

彼はこれまでの事業について話してくれた。第一が国民登録証である。ミャンマー国内では国民登録証 (*hmatpontin*) が唯一かつ重要な身分証明書となるが、従来辺境地に住む山地民はそもそも発行を受けていないものが多い。普通に暮らす分には問題がないが、州・管区を越える移動には提示が求められるし、子供の教育にも必須となる。この交付を受けるには、正規にはチャイントン市の入国管理・人口省郡役所に向いて手続きを行わねばならない。ビルマ語の読み書きにも不自由するため、以前は僧侶がついて行って手伝った。往復でバス代が5千チャットかかるうえ、中央布教所に宿泊するとしても在家者は外部で食事もせねばならず、物入りである。しかも、交付までに数回通うため大変だった。しかし、2007年以降、役人がやってきて、村人のリストを作り、その次には登録証を持ってきてくれるようになり、非常に楽になった。役人の側も、以前は言葉がわからないなどの困難もあり、一度では終わらず時間も無駄に掛かり、山中での孤立を怖がっていた。しかし、僧侶が常駐し、必要な書類は準備しておいてくれ、必要があれば通訳もしてくれるというので、安心して来てくれるようになったという。

第二が僧院付属学校の開校で、学生48人が在学中である。²⁵⁾ 教師は3人で月給は「小遣い」の名目で住職が支払っている。僧院付属学校は2010年に開校したが、校舎はターチャーレイ居住の檀家が50万チャットを寄付し、大工を依頼すると高くつくため、村人たちだけで建てた。屋根だけは人を呼んだが、その工作費は3万チャットで済んだという。

第三は治療である。隣のMC村にはもともと僧侶はいなかったが、この村の発展を見て羨ましく思った村人が僧侶を派遣してくれと頼んで、常駐住職が来た。彼は治療も行い、こんどは

25) 内訳は幼稚課程9名、1年10名、2年8名、3年8名、4年13名。新入生5名が入る予定。

それを羨ましく思ったTB村の人々がAB師に依頼したため、MC村の住職から簡単な治療方法を学び、治療も始めた。現在では国家仏教学大学で仏教布教用に西洋医学と伝統医学の基礎を学べるが、AB師が大学に通ったころはなかった。

こうした事例においては、山岳仏教布教の目的の一つが改宗であることは疑いをえないが、具体的な実践は福祉活動である。また僧侶による啓蒙活動はこの事例にとどまらず、近代医療、近代学校教育、国家制度への組み込みといった近代化が図られる。とくに学校教育は学ぶこと、従うこと、時間を守ることといった規律を教え、同時に、ビルマ語を基盤とした国家制度のなかに村人を取り込むきっかけともなる。

(3) 僧侶による布教経験

仏教布教僧たちは、布教活動について積極的に語る。仏教布教僧の経験談は仏教発展普及局から出版される『仏教発展普及誌 (Tha Htun Pyan)』や外部の雑誌、さらに単行本としても出版される。²⁶⁾ これらの「小説」「エッセイ」の一部は冒険後の英雄談、美談といった趣がないわけではない。現場で長く従事する僧侶からは、布教コース期間の2年だけ来て理解が不十分だとか、実際に残って布教に従事するものは書く材料は何倍も持っているが、日々の仕事が忙しくて書く暇もないという不満も漏れる。

ただ興味深いのは、現地に残る彼らも語ること、書く内容が多いという意識を有している点である。まず布教の方法、そして他者との遭遇を通じての自省である。第一の布教については、仏教の教えと布教の形式に関する語りである。上述の道具主義的側面を僧侶はよく理解している。地元民は最初は利益や利便性から仏教徒になるのであって、本当の教えを理解しているわけではないという語りは何度も聞いた。²⁷⁾ 彼らは自分たちの弱点も語る。少数民族言語は学ぼうものの日常会話程度に過ぎず、仏陀の深遠な教えを彼らにうまく伝えるには不十分である。だからこそ、実際に役に立つことから入り込まざるをえない。人々の輪に入り親しくなることには長所も多いともいう。さらに、キリスト教徒が多数派の地域では「改宗」(宗教を変えること)に固執しないほうがよいという意見も多々聞く。改宗に固執するから、新たな問題を生み出し、社会的葛藤も生じる。そうではなく、キリスト教徒たちが僧侶に対する印象をよくしてくれれば、それで十分で、親しみを持ってもらうことが重要だという。また、共存をめざすこともタータナー・ピュといえるといった考えを述べる僧侶もいる。

第二には他者の宗教への自覚と自らの客体化である。チャイントン付近ではカトリック信者が多数派で、プロテスタント、精霊信仰が続く。この環境下で仏教布教僧はキリスト教による

26) 例えば、Athahba [2013] など。

27) 少数だが、地元の少数民族の布教僧が瞑想や説法という王道で成功している事例も語られる。これについては別稿を予定している。

布教活動と自分たちのそれとの違いに自覚的になる。最も大きな点は在家との関係である。キリスト教の布教は人に与えることから始める。一方、自分たちは托鉢という形で、人からもらうことから始まる。互いに知らない人間に教えるも理解せず、無条件に与えられるはずがない。これが自分たちの弱みであるという。さらに、在家がいないと食事できない点も困難な問題の一つとされる。上座仏教における戒律によって、僧侶は調理を原則禁じられ、托鉢により食べ物を得なければならない。しかし、異教徒のなかで暮らす場合、最初は自分で料理せざるをえない。布教僧がよく言うのが「左手で捧げ (*kat*)、右手で受ける」という言葉である。戒律に従えば、僧侶は捧げられた食物に、自らの手を添え、受け入れてから食す。それに対して、調理するものも、食物も捧げるものがいなければ、自分で調理し、自分で捧げ、自分で受け入れるというわけである。これについては、国家仏教学大学の教師たちも、仏教のために行っていることなので全く問題はないと語る。前述の医療行為も、本来は二重の意味で微妙な問題を含む。第一は資格なしに医療行為に従事する可能性をはらむことである。前掲の西洋医学、伝統医学を学ぶ講習会には保健省、宗教省が積極的に絡んでいるため、役所の立場も踏まえ、あくまで「薬も医者も得られぬ辺境地で自らの病気を治せるように」知識を与えると説明されている。第二に仏教僧が医療行為を通じて布教を行うことは、戒律に照らせば望ましくない。例えば、ウェイザー信仰の信者はガインと呼ばれる集団を作り、呪符や錬金術による治療を行う。この活動の拡大と僧侶の関与に対して、1970年代末に厳しい取調べがあり、不適切とみなされると還俗の対象となっている。治療によって信仰心を得るのは邪道だという認識を多くの僧侶は有している。これに対して、キリスト教は西洋医学に基づく医療行為を通じて多数を救い、帰依を得ているし、教義上の問題はない。こういう点でも、僧侶たちは自分たちに枷があると語る。こうした戒律への意識は僧衣への意識と対で語られる。僧侶は僧衣を着ている以上、戒律に縛られる。入ってはならない場所やしてはならないことが多数あって難しいという理解である。例えば、僧侶が僧衣で在家者の自宅に入り込むことは適切ではなく、とりわけ女性の多い家には入りづらい。その点、神父はもっと自由で、短パンでいろいろなところに入りができる。魚を捕ることも可能で、戒律が少ない。プロテスタントの牧師であれば、さらに自由で、妻を通じて、女性コミュニティにも深く入っていける、といった語りである。ここでは僧衣は行動を制限するものとして認識されている。

上述のように、僧院付属学校や治療などに従事し、通常とは異なる環境や状況を経験することで、僧侶は自らの変容も語る。また、仏教学大学でも人間関係を円滑に営むことを教える。「人間関係あつての説法拝聴 (*Pokgo hkin hma taya na*)」という慣用語は、相手が僧侶に親しみを持たない限り、説法を聞く耳はもたないという意味で、多くの布教僧が口にする。

チャイントンの布教僧 PP 師はその教えの典型例ともいえる。彼が市場の人ごみを歩くだけで多数が嬉しそうに声を掛けてきて、顔の広さと人望のほどが窺われる。彼は、タータナー・

ピュとは相手の身になり、助けを与え、相手が必要とすることをしてあげることが重要で、改宗するか否かは相手の問題であると語る。

PP師はさらに、自分の経験談を語ってくれた。アカの村に入ってからすぐの頃、近隣の村から女性が死にそうだから見てくれと呼ばれた。あわてて行ってみると、なんとその女性は難産の最中だった。一緒にこの話を聞いていた周りの仏教徒たちはここで皆爆笑する。上座仏教における一般的理解において、僧侶と出産現場ほど縁のないものはない。仏教社会で僧侶による出産立ち会いや産婆の役割など、通常絶対に考えられないことである。PP師も、自分は独身^{ルービョウ}男性^シだもの、出産などまったく経験がない、無理だと何度も述べたという。しかし、皆は、頼りはPP師しかいない、困ったらいつでも言ってくれと言ったのではないかと食い下がる。そこで、まず女性の身体をきちんと布で覆うよう指導した。彼はそれを「自分と僧衣を守らねばならないから」と述べる。さらに自分の村から、お産によく立ち会う経験ある女性を呼びに行かせた。さらに、書物で読んだり聞いたりした知識を生かして、逆子らしいと判断し、病院にも運ぶ時間はないため、湯を沸かし、身体を清潔に保つように言った。少し離れたところから、最後は呼吸法の指導にいたるまで夢中で励ましたという。皆がものすごく苦勞をした結果、無事に赤ん坊が産まれた。自分にとって初めての経験で僧侶としては非常に困惑したが、相手が望むなら、可能な範囲で手伝ってやらねばならないと述べた。

ここで強調されているのは相手に与えること、さらに、親しくなることの重要性である。序章で引用した論文で藏本はオーセンティックな森の僧院が在家の支援を必要とする「出家」と贈与(布施)の拘束性からいかに逃れるかの試みを克明に分析する。すなわち、モノ・サービス・言葉を与えず、布施はサンガとして受け取り「個人」として受け取らないといった形で、社会とあくまで贈与交換関係を結ぶことを避ける試みを続ける。それが「清浄サンガ」を保持するやり方といえる。それでは、この方向性の違いをいかに理解すべきだろうか。辺境地域でのタータナー・ピュの実践において正統的な戒律の護守を行う土台がない。物質的支援をしてくれる「檀家」と離れて暮らし、異教徒と近しく暮らし、助け、親しくなることが求められる。世俗の活動を内側から体感し、必要なら経済活動も促進する、自ら調理して食べる、在家の女性の相談にも乗る。これらは文脈を外して判断すれば戒律に抵触しうる行為である。しかし、こうした形式的な戒律への抵触はさほど問題視されない。タータナーを広げるためという大きな目的のゆえというのが理由である。もちろん、布教派遣が国家仏教学大学という制度内における課程の一つあり、布教が国家もサンガも支援する活動である点が影響するだろう。

IV-3 小括

国家制度の枠内で参加する布教僧は、比較的国家的枠組みに意識的であり、改宗人数や地域といった「統治」の枠組み内で活動を行っているといえる。ただし、在家の支援のないところ

で活動はしてこなかった学僧が、辺境の地で在家そのものを生み出す活動を行う。ここでは出家の仕事とされる来世的活動から、現世的活動に寄り添わざるをえない。この局面ではしばしば仏教の深遠なる理解は将来の課題に棚上げされている。実用的宗教としての機能、還元すれば実利的救済が求められ、国家（政治システム）と辺境の民を繋ぐ媒介物として働くことが、国家の側からだけでなく、住民の要望としても求められることが多い。他方で、宗教的他者との出会いは、例えばキリスト教と比して、仏教布教活動や辺境での持戒の難しさへの自覚に繋がる。多くの布教僧たちが、こうした仏教の自省を通じて新しい形の宗教のあり方や新たな解釈を行っているともいえる。

V おわりに

本稿ではタータナー・ピュと呼ばれる仏教布教に関わる政府の枠組みを把握し、カリスマ僧と布教僧の事業を主にみてきた。これを再度越境という観点からとらえなおしてみたい。

統治側による仏教布教は、キリスト教ミッションと類似性を持ち、近代統治の発想で、仏教徒人口と地図における拡大を想定している。統治制度内においては、人をアイデンティファイする一条件として宗教を想定し、宗教の枠も人口の多寡とそれを地図上に落としたものを通じて、測られる。つまり通常の国民国家における枠組みを前提とし「仏教」が希薄な地域に布教僧を派遣するという形で事業が行われている。

これに対して、著名カリスマ僧の仏教布教は多くが、無人の森での修行に始まる。そこから大型建立事業に進む場合、布施という形で資金のみならず労働力供与がなされるが、とくに労働力提供者は「事業」そのものへの参加に留まらず、タータナー・ピュにも誘われることとなる。彼らは在家の生業を一時的に休止し、自らの生活を律し、労働に参加し、実践を通じてわが身に教えを埋め込む。この意味でパゴダ建立とは、参加者を「タータナー・ピュ」の主体とする事業でもある。この事業は新たな信者の獲得というより、従来の在家信者の実践の深化を目指すといえよう。一方、仏教建立物の建築により、社会空間の仏教化が目される。一度建立したパゴダは空間に残り、新たな解釈や利用を誘引するものとなったり、たとえ朽ち果てても、「パゴダの修繕」として新たなタータナー・ピュ実践を発現させるエージェンシーを持ちうる。これらはいずれも、空間、あるいは物質に向かう事業であり、「人」を想定した改宗事業とは異なる方向性のタータナー・ピュといえよう。

それに対して、辺境地区における布教僧の事業は最初に示したような「制度」と「統治」に組み込まれる形で動き、派遣された仏教布教僧も改宗という目的を共有する。すなわち「人」を想定した布教事業といえる。ただ、この布教は、仏陀の教えの核とされる瞑想や説法によるアプローチではなく、ラポールを築き上げ、在家特有の問題に向き合いながら、彼らを助け実

利を与える試みである。これは他者の救済を核とする大乘的な動きとも重なる。ただ興味深い点は、布教僧が辺境でのタータナー・ピュへの参加を通じて、仏教に対する自省や僧侶としての存在基盤、戒律への再考を経験する点である。

また、二つは異なる事業とはいえ、どちらも戒律の限界や範囲と向き合わざるをえないという点では共通する。つまり、辺境において在家抜きで生活することは出家に戒律の保持と生存の優先という究極の選択を迫ることになるのである。

人里離れた森での修行は、悟りを開く道の典型と考えられている。ただ、戒律を守りつつ無人の森で修行を行うには、生のもの＝ミールツ（非加熱・非調理の野菜、果実の採取）の食事を続ける以外はない。調理した食べものを手にするには在家の手助けが必要で、日々里に下りるしかない。ターマニヤ師の場合当初は日々里に降り、後に山頂に住みついていた行者が彼のために料理をしたため、山に籠もる修行が可能となったのである。なぜ多数の森林の僧の伝記に行者が出てくるかを再考する必要があるかもしれない。行者は森林で修行をするが、得度はしておらず戒律に縛られない。アランタヤ師の伝記でも修行中に行者が登場するし、右腕の弟子は、事業推進のため還俗し行者になっている。²⁸⁾ 仏教布教の際には、仏教世界の拡大のためという大義名分を通じて、自らの調理も問題ないという解釈がなされる。カリスマ僧をはじめ森林での修行僧も、自ら調理したこともあるかもしれないが、伝記として経験が再編される際には、行者という媒介が介入する。時には出家が僧衣を脱ぎ行者になって、より「自由」に空間の仏教化に従事することすらある。すなわち、前者は戒律の新解釈とその限界、後者は宗教的修行と在家機能の双方を担える仲介者の介入、ないしは仲介者への移行により、片方の欠けた辺境での出家とそのタータナー・ピュを、現実的であれ、言説上であれ、支えていると
いってよい。

現在における「清浄サンガ」は十全なる援助を与える檀家を前提にし、出家と在家とが支え合うモデルのうえに、戒律が保持されるモデルといえる。仏教世界の周辺でのタータナー・ピュ活動は仏教世界の外延を広げ、宗教の越境をもたらす可能性を持つ。しかし、それはその片方が抜け落ちた状況、あるいは片方を生み出すための活動でもあり、その不在を補わねばならず、その脈絡において、出家は持戒というものを再考し、新たな解釈と向き合うこととなる。つまりタータナー・ピュという宗教の越境は仏教そのものの外延の自覚化という営為の繰り返し、あるいは、外延の際限なきずらしのなかで展開しているともいえるだろう。

28) 今回は細かい指摘を省くが、伝記内で、森での修行中行者と出会う、ないし在家がついてくる等の事例は極めて多い。ローゼンベルグの書籍でも多数言及されているが [Rosenberg 2010: 15, 20, 22, 111 等]、行者や在家の意味についてはほとんど言及がない。

引用文献

- Athahba, Baddanta. 2013. *Sunhlu Winsa Taungtan Thathanapyu Yahantaumya (Ahmat 1)* [山岳布教に身を捧げる僧侶たち]. Yangon: Nainngantaw Pariyatti Thathana Tekkatho (Mandalay) Pitakat hsainya Myanmar Htana.
- Coleman, Simon. 2003. Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion. In *The Anthropology of Religious Conversion*, edited by Andrew Buckser and Stephen D. Glazier, pp. 15–27. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Gravers, Mikael. 1999. *Nationalism as Political Paranoia in Burma: An Essay on the Historical Practice of Power*. Richmond: Curzon.
- 速水洋子. 2009. 「カレン州パアンにおける仏教徒ポー・カレンの宗教実践」『〈境域〉の実践宗教——大陸部東南アジア地域と宗教のトポロジー』林行夫（編），540–572 ページ所収. 京都：京都大学学術出版会.
- 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.
- 平木光二. 1998a. 「ミャンマーの少数民族地域における仏教伝道の歴史と現状——とくにナガ族について」『印度学仏教学研究』47(1)（通巻93）：299–294.
- . 1998b. 「SLORC 政権下の少数民族地域における上座仏教の伝道——仏教雑誌にみるチン族伝道の歴史と現状」『パリー学仏教文化学』12: 33–43.
- Hkun Nyan, U. 1994. *Thekka Taung Alantaya Hsayaataw Hbayakyi i Hterokpatti* [テッカ山アラントヤ師の僧伝]. Yangon: Shwe Puyapok Sape.
- 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——大陸部東南アジア地域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.
- 藏本龍介. 2014. 「上座仏教徒社会ミャンマーにおける『出家』の挑戦——贈与をめぐる出家者／在家者関係の動態」『文化人類学』78(4): 492–514.
- MSH [Myanma Swesonkyan Hnithkyok ミャンマー年鑑]. 1996. Yangon: Sapebiman.
- Müller, Max. 1873. *On Missions; A Lecture Delivered in Westminster Abbey on December 3, 1873. With an Introductory Sermon by Arthur Penrhyn Stanley*. London: Longmans, Green.
- Myanma Sa. 1989. *Myanmar English Dictionary*. Yangon: Sapebiman.
- Ong, Aihwa. 2003. *Buddha Is Hiding: Refugees, Citizenship, the New America*. Berkeley: University of California Press.
- Pattana Kitiarsa. 2010. Missionary Intent and Monastic Networks: Thai Buddhism as a Transnational Religion. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 25(1): 109–132.
- Pinit Lapthananon. 2012. *Development Monks in Northeast Thailand*. Kyoto Area Studies on Asia 22. Kyoto: Kyoto University Press; Melbourne: Trans Pacific Press.
- Rozenberg, Guillaume. 2010. *Renunciation and Power: The Quest for Sainthood in Contemporary Burma*. New Haven, Connecticut: Yale University Southeast Asia Studies.
- 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.
- Schober, Juliane. 1988. The Path to Buddhahood: The Spiritual Mission and Social Organization of Mysticism in Contemporary Burma. *Crossroads* 4(1): 13–30.
- . 1997. Buddhist Just Rule and Burmese National Culture: State Patronage of the Chinese Tooth Relic in Myanmar. *History of Religions* 36(3): 218–243.
- 高谷紀夫. 1993. 「ビルマ儀礼論の展開——祭祀空間としてのパゴダをめぐる」『実践宗教の人類学——上座部仏教の世界』田辺繁治（編），102–131 ページ所収. 京都：京都大学学術出版会.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1984. *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THU (Thathanataw Htunkapanwaye Usi Htana). 2010. *Usi Hmatsu* [2010 年記録]. Yangon: Thathanaye Wungyi Htana.
- Tooker, Deborah E. 1992. Identity Systems of Highland Burma: ‘Belief’, Akha Zan, and a Critique of Interiorized

- Notions of Ethno-Religious Identity. *Man* (N.S.) 27(4): 799–810.
- 土佐桂子. 2000. 『ビルマのウェイザー信仰』東京：勁草書房.
- . 2012. 「ミャンマー軍政下の宗教——サンガ政策と新しい仏教の動き」『ミャンマー政治の実像——軍政 23 年の功罪と新政権のゆくえ』工藤年博（編），201–233 ページ所収. 千葉：ジェトロアジア経済研究所.
- Tosa, Keiko. 2009. The Cult of Thamanya Sayadaw: The Social Dynamism of a Formulating Pilgrimage Site. *Asian Ethnology* (Special Issue: Power, Authority and Contested Hegemony in Burmese-Myanmar Religion) 68(2): 239–264.
- TUH (Thathanaye Usi Htana). 1992. *Thathanapyu Hbwetanhsseiktaw hnin Kanmahtan Nipyā Hbwe Thathananok-gaha Hbwetanhssei ya Hsayatawmya hnin Lu pokgotoi Hterokpatti hnin Athtokpattimya* [仏教布教称号と瞑想講師称号，宗教の友称号をえた出家在家の略歴] Yangon: Thathanaye Wungyi Htana.
- . 1993. *Tatiya Akyein Naingantaw Thanga Mahanayaka Ahpwe Dwadathama Asiawe tho tinthwin thaw Naingantaw Thanga Maahanayaka Ahpwe (dutiya ahpwehkwe) I Asiyinhkansa* [第三期国家サンガ大長老会議第二〇回会議に提出する国家サンガ大長老第二班委員会の報告書]. Yangon: Thathanaye Wungyi Htana.
- . 1995. *Thathanataw Thanshin tetan Pyanpwaye satokhta Akyein Gaing Paungson Thanga asiawe Pwekyi Hmattan* [第四回全宗派サンガ合同会議記録]. Yangon: Thathanaye Wungyi Htana.

(2015 年 5 月 13 日 掲載決定)