

ミャンマーにおける仏教ナショナリズムの行方

藏 本 龍 介*

Whither Buddhist Nationalism in Myanmar?

KURAMOTO RYOSUKE*

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the characteristics of the Buddhist nationalist movement behind the recent Rohingya crisis. The movement began in 2012 with the 969 Movement, an anti-Muslim boycott movement, which was succeeded by the Association for the Patriotic Association of Myanmar (commonly known as MaBaTha), in which many prominent monks participate. The Buddhist nationalist movement was criticized within the Buddhist community from its very inception, but it was the general election in November 2015 and the subsequent formation of the National League for Democracy government that changed the course of the movement. As a result, in 2017 MaBaTha was renamed the Buddha Dhamma Parahita Foundation, and its advocacy of ethnic and religious protection receded into the background. Despite these ups and downs, however, Buddhist nationalistic ideology persists among ordained practitioners. Most previous studies have tended to view the connection between Buddhism and violence as an enigma. In contrast, this paper points out that the Buddhist state model based on Buddhist chronicles is an important justification for the movement.

Keywords: Myanmar, Buddhism, nationalism, monk, Muslim

キーワード：ミャンマー、仏教、ナショナリズム、出家者、ムスリム

はじめに

ミャンマーでは2011年に民政移管が実現し、約50年続いた軍事政権に終止符が打たれた。当初は、民政移管は名目的なもので、実質的な軍政支配が続くとみられていたが、民主化運動の象徴的存在であるアウンサンスーチーの政治参加、メディアの自由化など、急激な民主化が

* 東京大学東洋文化研究所：Institute for Advanced Studies on Asia, The University of Tokyo, 7-3-1 Hongo, Bunkyo-ku, Tokyo 113-0033, Japan
e-mail: kuramoto@ioc.u-tokyo.ac.jp
DOI: 10.20495/tak.62.1_10

進んだ。そしてそれが欧米からの経済制裁の解除につながり、都市部を中心とした市場経済化も著しく進展した。こうした変化はミャンマーの人々によって、軍政による統制からの解放として大きな希望をもって迎えられた。しかし同時に、急激な政治・経済体制の変化によって人々の生活は不安定になり、また、宗教対立や民族対立など、軍政下では押さえつけられていた問題が表面化するなど、各種の問題も噴出した。

中でも顕著な現象の一つが、仏教徒による反ムスリム暴動の勃発である。2012年5月、バングラデシュと国境を接するミャンマー西部のラカイン州で、ラカイン族の仏教徒女性が、ムスリムと目される男性に強姦・殺害されるという事件が起きた。これをきっかけとして2012年6～10月にかけて、ラカイン族仏教徒と当地に居住するロヒンギヤを自称するムスリムの間に大きな暴動が発生し、特にロヒンギヤ側に多くの死傷者・避難者（死者200人以上）をもたらした。さらに2013年に入ると、ラカイン州という枠組みを超えて各地に飛び火し、全国的な反ムスリム暴動へと展開する。そして2017年8月にはラカイン州北部で新たに激しい衝突が起り、2022年現在に到るまで多数のロヒンギヤ難民が発生している。それではなぜ反ムスリム暴動は勃発し、そして拡大していったのか。その背景には、一部の出家者集団が主導している仏教ナショナリズム運動がある。それゆえに本特集号のテーマであるロヒンギヤ危機を理解するためには、仏教ナショナリズム運動の内実を分析することが不可欠である。

もっとも、この問題については英語文献を中心として、膨大な先行研究が存在している。しかしこれらの研究は、仏教ナショナリズム運動の背後に潜むジレンマを十分に捉えられているとは言いがたい。つまり多くの先行研究が等閑視しているのは、そもそも出家者が積極的に社会に関わることに、特に政治的活動には、原理的なジレンマが存在しているということである。ミャンマーの上座部仏教世界には、出家／在家、あるいは超俗／世俗（ロウコッタラ／ローキー）という区別が存在する。出家者は、律というルールに則った生活を送る、仏教教義に詳しい、出家修行できるという高い徳（波羅蜜）を持っているといった点で、通常の人間とは異なる存在であるとみなされており、それが在家者（一般信徒）からの尊敬・信頼を受けるための重要な根拠となっている。

それゆえに出家者の政治的活動には、「出家者は世俗や政治に関わるべきではない」という批判が常につきまとう。たとえば20世紀初頭のオウッタマ長老が主導した反英闘争は、植民地化によって生じた仏教の衰退を食い止めることを重要な目的としていたが、その活動自体が律に違反しているとして批判の対象となるジレンマに陥った。独立後の軍政も、出家者の潜在的な政治力を管理統制するために、1980年に中央集権的な国家サンガ組織（サンガは出家者集団の意味）を設立している。そして現在に到るまで、ミャンマーでは出家者の選挙権・被選挙権が認められていない。後述するように、昨今の仏教ナショナリズム運動に対しても、仏教徒内部から多くの批判が現れている。

したがって問われるべきは、出家者の政治的活動にはジレンマがつきまとうにもかかわらず、なぜ仏教ナショナリズム運動が拡大したのか、出家者は自らの政治的活動をどのように正当化しているのか、という問題である。そこで本稿では先行研究のデータや議論を踏まえつつ、この運動に関する仏教徒の多様な声を自身のフィールドデータで補うことによって、この問題を分析する。¹⁾

本稿の構成は以下のとおりである。まず2012年以降、仏教ナショナリズム運動がなぜ、どのように拡大し、そして終焉に向かっていったかを、ムスリムが標的にされる理由や仏教ナショナリズム運動に対する諸批判に言及しながら整理する(第I～IV章)。その上で、2021年クーデター後の仏教ナショナリズム運動の行方について展望する(第V章)。それを踏まえて最後に、仏教と暴力がどのような理屈で結びつけられているのかという問題について、最新の仏教学の成果などを参照しながら検討する(「おわりに」)。なお本稿の議論は、2014年8月、2015年2月、2016年8月、2019年8月、2020年2月に実施したインタビュー調査および関連文献の分析に基づいている。

I 仏教ナショナリズム運動の拡大とその背景²⁾

2012年5月、ラカイン州でムスリム男性がラカイン仏教徒女性を強姦・殺害したという事件が報じられた。モン州のモーラマインに住む2人の出家者(それぞれ別の教学僧院で講師を務めていた)はこの事件に衝撃を受け、2012年10月に「ムスリムに対抗するための出家者ネットワーク(Ganawasaka Sangha Network)」を設立する。その活動はロゴに「969」という数字(仏教徒の信仰対象である三宝(仏法僧)それぞれの徳の数を示すもの)を用いたことから、969運動として知られるようになる。そして「民族(仏教徒)と宗教(仏教)を護れ」という標語のもと、仏教徒に対してムスリム商店で買い物をしない、ムスリムと結婚しないように呼びかけた。

969運動は教学僧院のネットワークを介して展開したが、さらなる拡大を目指して、既に反ムスリム運動で有名だった出家者ウイラトゥ(U Wirathu, 1968-)に協力を仰いだ。マンダレーの有名教学僧院で講師を務めるウイラトゥは、2001年のタリバンによるパーミヤン石仏破壊を受けてイスラームを脅威に感じ、反イスラーム的な説法やパンフレットの配布を始めた。そして2003年に彼の故郷であるチャウセーでムスリム10人が殺害された事件を扇動した容疑で25

1) 本稿の議論は蔵本[2016]をアップデートしたものである。

2) 本章の記述は主に『The Myanmar Times』およびBBC Myanmar Newsの記事を参照した。事実関係の整理を目的としていること、各記事を引用すると膨大な数になることから、各ニュース記事についての引用は省略している。マバタ結成までの経緯についてはHtet Min Lwin [2016: Ch. 4]、結成後の展開についてはFrydenlund [2018b]に詳しい。日本語の概説としては平木[2016]がある。

年の懲役刑を言い渡された。しかし2012年、当時のテイン・セイン政権の政治改革の一環として、他の政治犯と共に釈放された。釈放後、レッパダウン銅山開発反対運動などに従事していたが、969運動の幹部メンバーから打診を受けて、この運動に協力するようになる。その後、その扇動的な説法によって、この運動の最も有名な広告塔となり、2013年7月に発行されたアメリカの『TIME』では「仏教テロリスト」と名指された。その典型的なメッセージは、①ムスリム男性は仏教徒女性を虐げている、②ムスリムはミャンマーを占領しようとしている、③仏教徒と仏教を護らなければならない、といった点にある。

ただし969運動は、「969」という象徴と大まかに定義されたいくつかの信条によって緩やかにつながっただけの、分散型の運動だった。つまりメンバーである出家者たちの個人的なネットワーク以上のもではなかった。また2013年9月には、ミャンマー国内のすべての出家者を統括する「国家サンガ大長老委員会（通称、マハナ）」が、「969」という象徴を政治的に使用することと、この象徴に関連した組織を設立することを禁止する命令を出したことで、「969」運動の継続が難しくなる。そこで、「969」運動やその他の出家者運動を吸収して組織的な活動へと改変したのが、2013年6月に設立された「民族・宗教保護協会（通称、マバタ）」である。

マバタの最大の目的は、単に民衆を扇動することではなく、仏教徒および仏教を保護する法案（民族・宗教保護法案）を作成し、それを政府に可決してもらうことにあった。具体的には①改宗法（他宗教に改宗する場合は所定機関に申請することを義務づけるという法律）、②出産制限・健康促進法（人口増加率が著しい地域において、多産を避けて女性の健康を促進するため、出産間隔を3年とする法律）、③仏教徒女性のための特別婚姻法（仏教徒女性と非仏教徒男性が結婚するときのみ適用されるもので、離婚、財産、子供の親権などの点において仏教徒女性を保護する法律）、④重婚禁止法を指す。

この発想は元々、ウィラトゥや他の若い出家者たちから出てきたものだったが、この目的を実現するために、より有力な長老たちに助けを求めた。それに応えたのがユワマ長老（1939-）である。ヤンゴンにある大教学僧院（インセイン・ユワマ僧院）の住職であるユワマ長老は、ミャンマーにおいて著名な学僧として知られている。1988年の民主化運動に参加したことで、一時は政治犯として収監されたが、出所後は政治から離れ、2011年までマハナの副委員長を務めた。著名な学僧として全国の教学僧院ネットワークを束ねることができるユワマ長老は、出家者の運動を組織化する上でまさにうってつけの存在だった。さらに、著名な説法僧であるティータグー長老や、国家サンガ組織の幹部僧など、ミャンマー・サンガの中樞を担う高僧たちがマバタに参加することになった。

マバタ本部において在家者の広報に対して筆者が行ったインタビュー（2015年2月実施）によれば、これらの法案の目的は、ムスリム人口の増加を抑制し、ビルマ族をはじめとするミャンマーの土着諸民族、特に仏教徒を防衛することにある。特に結婚が重要な関心となるの

は、以下のような理由による。つまり「ムスリム男性はカネの力で仏教徒の女性を娶り、妻をムスリムに改宗させ、生まれた子供もムスリムにする。さらにイスラームでは一夫多妻が認められているため、このままいけばムスリム人口が急増してミャンマーが乗っ取られてしまう。さらに結婚を制限することは、仏教徒の女性を護るためにも重要である。つまり、ムスリムの妻となった仏教徒女性は売春婦のように扱われるケースが多く、さらに財産の相続権も認められておらず苦しんでいる。こうした状況から仏教徒女性を救うためには、両者の結婚を法律で制限しなければならない」。根拠のない誹謗中傷のようにみえるが、こうしたムスリム観は、インタビュー当時は仏教徒の間では極めて一般的なものであった。また筆者は一般の出家者が969運動やマバタの活動をどのように評価しているのかを知るために、ヤンゴンの国家仏教学大学で数人の学生僧（20代）に対してインタビューをしたが（2014年8月実施）、そこで得られた答えは「大学にいる出家者たちはみな、969運動やマバタの活動に賛同・支持している」というものだった。

それではなぜマバタの運動はこれほどまでに広範な支持を得ることができたのか。その理由は第1に、仏教ナショナリズムを率いているのはミャンマー・サンガの中樞を担う高僧たちであることが挙げられる。上述したようにマバタ会長のユワマ長老はミャンマー有数の学僧として、ティータゲー長老は説法僧として著名であるし、マバタの機関誌『仏弟子の血（Thar Ki Thywe）』における記事執筆者をみても、多くの著名な学僧が参加していることがわかる。つまりこの運動は、少なくとも2015年半ばまでは、一部の「異端」的な出家者の蛮行としてではなく、極めて全うな社会運動として仏教徒に広く受け容れられた。

第2に、その活動の幅広さを指摘できる。マバタは2014年1月にマンダレー支部を設立し、同年、出家者の活動を支えるために在家者の組織も整備する。こうした組織改編を機に本格的な活動を開始すると、民族・宗教保護法案の可決を目的としつつ、マバタは969運動の残滓を吸収するのみならず、2012年に開始した仏教日曜学校運動との連携、パラヒタと呼ばれる災害支援活動など、草の根レベルで様々な教育・福祉活動を展開した。

その背景として指摘できるのが地方にまで及ぶ出家者ネットワークの存在である。たとえばミャンマーには2014年時点で、551,587人（比丘278,873人、沙弥272,714人）の出家者たちが61,965の僧院に分かれて居住している（宗教省発行の雨安居僧籍表参照）。出家者数・僧院数および人口に占める割合ともに、主要上座部仏教国の中でも最大である。これらの出家者たちは、ライフコースの過程で故郷の村から都市部、特にビルマ族が多く居住する管区地域の教学僧院へと集まり、そこで教学の修練を積んだ後に各地へと散らばっていく。このように「同じ釜の飯」を食べたという連帯感は強く、ネットワークは地域・民族を横断して広がっている[藏本2014:第2章]。こうしたネットワークを通じて、仏教ナショナリズムの思想や実践が各地へと伝えられたと考えられる。

第3に、2011年以降のメディア自由化の影響を指摘できる [Frydenlund 2018b; Orjuela 2020]。2010年まで軍事政権は外部情報へのアクセスを制限し、反体制的な組織活動を防ぐために、メディア、携帯電話へのアクセス、インターネットの使用に厳しい制限を課していた。それに対し2011年の民政移管以降、新政府は検閲を廃止し、制限付きではあるが言論、結社、集会の自由を認める法律を成立させた。また中国の安価な3G携帯が広く普及したことなどによって、2017年半ばにはほとんどの人が携帯電話を使えるようになった。事実上すべてのニュースソースがFacebook経由でアクセスできるようになり、Facebookの利用者が急速に増加した。その結果、969運動やマバタの出家者たちは、説法、印刷物、ビデオテープといった伝統的なメディアに加えて、FacebookやYouTubeといった新しいSNSを通じてそのメッセージを伝えることができるようになった。ウィラトウのFacebookフォロワー数は2017年初頭で約26万5,000人にも上った。Facebookの普及率、情報伝達の速さ、センセーショナルな写真や扇動的な文章のインパクト、SNSの参加的な特徴が、オフラインでの反ムスリム的な活動に拍車をかけたといえよう。

II ムスリムが標的にされる理由

ではそもそもなぜムスリムが標的にされるのか。植民地期以前より、ミャンマーにはパンデー（中国系ムスリム）、バシュー（マレー系ムスリム）、バマー・ムスリム（ビルマ族ムスリム）などが存在していた。またラカイン州には、ロヒンギャ以外のムスリムもいる（カマン族など）。しかしムスリム人口が急激に増加したのは植民地期であり、現在でもムスリムの過半数はインド系ムスリムとなっている [斎藤 2010: 7-8]。ただし2014年の国勢調査によれば、ミャンマーにおける宗教人口比率は、仏教徒（87.9%）、キリスト教徒（6.2%）、ムスリム（4.3%）となっており、ムスリムはミャンマーにおいて圧倒的に少数派である。ではなぜそのムスリムが、仏教徒の敵意の対象となるのか。次にこの問題に関する先行研究の議論を整理しておこう。

第1に、ミャンマー仏教徒の「イスラーム恐怖症」——ムスリムは世界的・潜在的・組織的なネットワークを使って、仏教を根絶して、最終的には世界を支配しようとする陰謀をもっていると考えことに起因する深い恐怖 [Frydenlund 2018b] ——が挙げられる。そしてこの恐怖を焼き付けているのが出家者たちである。Foxeus [2023] によれば、ウィラトウやマバタの説法や出版物には、イスラーム国（IS）やアルカイダの恐ろしさや、ミャンマー国内のムスリムがサウジアラビアやイスラーム協力機構（OIC）から資金その他の支援を受けていることが頻繁に言及されている。そして中でも最も大きな脅威とされているのが、人口1億6,000万人を超えるムスリム国家である隣国のバングラデシュの存在である。ウィラトウはミャンマーの

「西の門」であるラカイン州に、「ベンガル人の不法移民」が押し寄せてくる様子を「津波」と表現して危機感を煽っている。この点についてウィラトゥは、Holt との対話の中で次のように述べている。

これは宗教的信念の問題ではない。宗教の植民地化が問題なのである。もし、私たちが護らなければ、マレーシアのようになる。イスラームは宗教と政治を分離できない。イスラームは、その背後に政治を隠し持つ仮面のようなものだ。宗教が政治を表現する手段となっている。これは微妙な、しかし恐ろしい戦術である。……彼らの狙いは、全世界をイスラーム化することである。彼らはまず小国を植民地化することを狙っている。……だから国連もアメリカも EU も、ムスリムを難民だと思っているが、本当は本物の難民と一緒に来る潜入者、「偽の難民」なのだ。[Holt 2019: 213-214]

このようにイスラームが仏教を侵略しようとしているという現代的な想像力は、2011年以降の急速な経済・社会変化の結果として現れた「存在論的不安」[Walton *et al.* 2015] や、仏教は次第に衰退していくという伝統的な想像力 [Arnold and Turner 2018] と組み合わせられて活性化している。

第2に、多くの先行研究は歴史的な背景を指摘している。たとえば Walton and Hayward [2014] は、現在の仏教ナショナリズム運動は、過去の反植民地運動の延長として見る事ができること、そして仏教を護り、仏教徒たちのニーズに対応し、政治的意思決定者を導くという出家者の伝統的役割に根ざしていることを強調する。Holt [2019] もまた、現在の反ムスリム運動を分析するためには、19世紀から20世紀初頭の植民地時代後期の経験、あるいは植民地主義との出会いの中で出現したナショナリズムに注目する必要があるとする。つまり植民地化を契機として国家のアイデンティティが仏教と結びつき、「純粋にビルマ人であることは仏教徒であること」(1906年に結成されたビルマ仏教青年会(YMBA)のスローガン)という、分離しがたい自己了解が生まれたとする。このような歴史との結びつけは、仏教ナショナリズム運動を主導する出家者自身によっても強調されている。たとえばウィラトゥは、ラカイン州における仏教徒とムスリムの争いを第1次英緬戦争(1824-26年)になぞらえている。そしてこの戦いにおいてビルマ軍が敗れたため、国中の人々がイギリスの「奴隷」になってしまったのと同じように、ラカイン州が陥落すればミャンマー全体がムスリムの手に落ちてしまうと主張する [Foxeus 2023]。

また Lehr [2019] は、1930年代に発生した反インド人暴動との類似性を指摘している。植民地期後半、中心都市ラングーン(現在のヤンゴン)の人口の半数近くがインド人という状況になった。こうした中で、インド人の地主や金貸しに対するビルマ族の不満が高まり、1930年

と1938年に大規模な反インド人暴動が生じた。その際、特に標的とされたのがインド系ムスリムだった。Lehrによれば、1939年に植民地政府によって出された調査報告書は、わずかな修正を加えるだけで、近年の反ムスリム暴動に適応可能であるとする。そしてこれらの暴動は、宗教よりもむしろ、社会経済的問題を主要因にしていると述べる。一方でSchissler *et al.* [2017]は、現代の暴力を1930年代の暴動と同一視するような見方を怠惰で稚拙な歴史的な類推と批判し、こうした見方をする限り、宗教的な対立を歴史的に決定されたものとしてしか理解できなくなると指摘している。

独立後、特に1962年以降の軍政期の影響を指摘する議論もある。たとえばFoxeus [2023]は、他者（インド人、後には主にムスリム）に蹂躪されることへの恐怖は、独立後のビルマの政治・軍事指導者によって煽られ利用されており、特に1990年代以降の国家法秩序回復評議会（SLORC）-国家平和発展評議会（SPDC）時代においては、反ムスリムは国家のプロパガンダの一部であったと指摘している。この戦略では、外国の影響や存在はすべて植民地主義と同一視されることになった。そして典型的な「外国人」として定義されてきたのが、特にロヒンギャだった。Gravers [1999]のいう民族主義的パラノイア——国家の崩壊に対する恐怖を外国人による買収やビルマ文化の消滅と結びつける、政治的に組織されたパラノイア——は、こうしたプロパガンダによって醸成されたといえるだろう。

III 仏教ナショナリズム運動に対する批判

もちろん、こうした仏教ナショナリズム運動については、非仏教徒はもちろんのこと、仏教徒の内部からも批判が現れた。特にマバタが民族・宗教保護法案を制定しようとしたことは、一部の人々によって一線を越えたと判断された。ここではその一例として、『もし慈悲の国の仲間が仲違いしたら』（2015年1月発行、以下文献①）と『いろいろな批判』（2015年3月発行、文献②）を参照し、その中の議論の一部を要約して紹介しておく。³⁾

第1に、マバタの活動はミャンマーという国家のまとまりを損ねる、いいかえれば、共生社会の実現を妨げる、という批判がある。たとえば「マバタが護ろうとしている民族とは、ビルマ族仏教徒のこと。ミャンマーという国がビルマ族仏教徒の権利だけを求めると、国が不安定になってしまう」[文献①、ザワナ長老]。「ブッダは自分の教えを自分の仲間（民族・親戚）にだけ伝えようとはしなかった。ブッダにしたがひ、仏教徒として生きている出家者は、『民族』を護るべきなのか、考えるべきだ」[文献①、モンセイントーヤ長老]。「同じ民族、同じ

3) 文献①：著者複数、2015 Myittha Nainggyan daw mha Let tse phaw dwe thwe kyae yin（もし慈悲の国の仲間が仲違いしたら）。Yangon: Eagle. 文献②：著者複数、2015 Wibizza petinthan: Pyae a yae a tse sar su myar（いろいろな批判）。Yangon: Ahlineain media.

宗教であれば、平和になるのか。森にはいろいろな種類の木が生えている。違う木を全部切ってしまうと、森は死んでしまう。世界を平和にしたいなら、出家者こそ、『ミッタータヤー（慈悲）』を実践しなければならない」[文献②, ウトピタ長老], 『『ダンマ（仏法）』は、ミャンマーの仏教徒だけのものではなく、人類全体に関係がある。正しいダンマには塀がない。出家者の役割は、ミャンマーの仏教徒を護ることではなく、ダンマを世界に普及させることにある」[文献①, タニトウカ長老]といった批判である。このように各論者は、仏教の普遍的な側面を強調することによって、一部の出家者による偏狭な仏教ナショナリズム運動を批判する。一言でいえば、仏教は仏教徒だけのものではない、仏教の実践とは他者への慈悲の実践にはかならない、ということである。

第2に、国際世論における批判の高まり⁴⁾を反映する形で、マバタの活動はミャンマーおよびミャンマー仏教の国際的なイメージを悪化させており、仏教徒女性をとりまく問題を解決するどころか、かえって悪化させているという批判がある。「仏教は平和な宗教として、世界的に認められてきた。しかしマバタの活動が広がるにつれて、そういう印象が薄くなってきた。このままでは出家者は悪人として言及されてしまう。マバタの出家者たちが、民族・宗教保護法を認めない人たちを、敵として表現するのはとても良くない。いつもお布施していた在家者たちの敵なのか。本当につらいことだ」[文献①, コテティータグー長老]。「世界をみると、ある宗教の信者だけが住んでいる国というものは存在しない。特にミャンマーは多様な民族・宗教が同居していた。しかしマバタのような活動が知られると、ミャンマーは差別が厳しいと国際的に思われるようになった。一民族ではなく、一国民としてミャンマーのことを考えるべき時期にきている」[文献②, 在家作家サンサンヌエ]。「現在は多くの仏教徒が貧困に苦しんでいるから、仕方がなく外国へ行って働いたり、他宗教者の愛人となったり、結婚したりしている。マバタの活動は、国を不安定化させ、外国からの投資を減らす原因となる（つまりマバタの活動は、問題を解決するどころか、悪化させるものだ——引用者注）」[文献②, モンセイントーヤ長老]。

第3に、マバタの活動は人権侵害である、という批判がある。「結婚と宗教は関係があるのか。宗教者が結婚に口を出すのはよくない。結婚しようとする人々の権利を奪ってしまうからである。結婚法案を推進する宗教者（マバタのこと——引用者注）は、信徒を人間と思わないで『宗教の労働者』としてみているかのようだ（人間のために宗教があるのではなく、宗教のために人間があるような本末転倒のような状態にある——引用者注）」[文献②, ザティパティ長老]。「マバタの活動家や賛同者たちは、ムスリムが女性蔑視していると主張している。しかしミャンマーにも女性蔑視のことわざは多くある。たとえば『妻と牛には同情するな』『女の子を産む

4) たとえば969運動の主導者であるウイラトゥウについて、イギリスの大手一般新聞『Guardian』（2013年4月18日号）は「ビルマのピンラディン」、またアメリカの『TIME』（2013年7月1日号）は「仏教テロリスト」と評している。

と親が恥をかく』など。ビルマ族仏教徒の男性は、自分の罪を考えないで、女性のことを自分たちが護るといっているのは不思議なことだ。それが民族・宗教保護法だ」[文献②, 在家作家ナウンチョー]。また、ムスリムの人権侵害について直接言及したものはないが、「他宗教を排撃するな」という意見は各論者に共通してみられる。

第4に、マバタの活動は政治活動であり、律に違反している、あるいは出家者のなすべき役割から外れているという批判がある。「マバタ側の出家者は、仏教徒女性の安全を護り、保護するために民族・宗教保護法案をつくったと述べている。しかしなぜ出家者が在家者の結婚の問題に口を出すのか。なぜ出家者が女性を護るのか。なぜ出家者が法律をつくるのか。これらすべては律（出家者が護らなければならないルールのこと——引用者注）に合致しているのか」[文献②, 在家作家ナウンチョー]。「今の出家者たちは、仏教を暗記しているだけで、実践していない。出家者の役割は、仏教を実践し、それによって在家者を惹きつけることだ。出家者は宗教のことだけをやるべきだ。政治のことは政治家がやればいい。政治と宗教は違う。政治というのは一時期だけだが、布教には時間がかかる。だから宗教をやっている人間は、政治家に利用されてはならない」[文献①, ダンマベリ長老]。「ブッダの時代、出家者同士の争いがあったとき、在家者が出家者への布施をやめることによって解決に導いたという記録がある。今のミャンマー国民も、注意深く出家者を観察し、必要があれば勇気をもって出家者を牽制してほしい」[文献②, ウトピタ長老]。

ただしこうした批判は少数派に過ぎず、マバタの勢いを抑えることにはならなかった。そして2015年に入り、マバタはついにその悲願を達成する。5月から8月にかけて、4つの民族・宗教保護法案がすべて国会で可決されることになったのである。しかし2015年11月の総選挙に向けて、その風向きは大きく変化していくことになる。その理由は上述したような批判が奏功したというよりも、選挙戦とそれに続く政権交代に伴うものであった。次にその詳細を確認しておこう。

IV 仏教ナショナリズム運動の終焉

民族・宗教保護法案の可決を主導したのは、テイン・セイン大統領率いる、軍事政権の流れを汲む与党の「連邦団結発展党（USDP）」であり、アウンサンスーチー（以下、スーチー）率いる最大野党の「国民民主連盟（NLD）」は、非仏教徒を含む普遍的な人権保護の立場から反対票を投じた。これを契機として、それまで政党政治に関しては中立的な立場を宣言していたマバタは、親USDP・反NLDの立場を強めていく。

そして2015年11月に行われた総選挙に際し、マバタの有力僧たちは、「NLDはムスリムに優しすぎる」ので投票しないよう人々に呼びかけた。USDPもまた、民族・宗教保護法案の可

決を選挙戦において活用すべく、選挙ポスターで大々的に喧伝した。仏教を護りたいマバタと、選挙でNLDに勝ちたいUSDPの利害が一致したといえる。NLDは対マバタという点では苦戦を強いられた。ある講演会で仏教ナショナリズム運動を批判したティンリンウー（作家でNLD情報部門の元職員）は、宗教侮辱罪でマバタの出家者に訴えられ、2015年6月に投獄された。最終的にNLDは、多数派である仏教徒からの批判を恐れ、選挙ではムスリムの候補者を一人も擁立しないことを決定した。

しかし総選挙は結局、NLDの圧勝に終わった。マバタは仏教徒から広範な支持を集めていたが、国民の軍嫌い、あるいはNLDへの期待がそれを上回ったといえる。そして2016年3月にNLD政権が誕生すると、マバタを取り巻く状況は一変する。特に同年7月に、恐らくはNLD政権の強い働きかけのもとで、マハナが「マバタはサンガの基本規則に基づいて結成された公式の仏教組織ではない」という声明を発表したことで、マバタの正統性は大きく揺らぐことになった。こうした苦境を脱却するために、マバタは洪水被災地域への支援など、仏教徒・非仏教徒を共に対象とした社会福祉事業（パラヒタ）に注力していることをアピールするようになる。また2017年3月には、出家者が政治活動をする事への批判をかわすために、在家者のみからなる「仏法愛国者協会（Dhamma Wunthanu Rakhita）」を結成している。⁵⁾

これに関連してWalton [2015] やWalton and Aung Tun [2017-2018] は、ミャンマー語で政治を意味する「ナインガンイェー」という用語をめぐる論争や民族・宗教保護法案をめぐる政府・マハナとの交渉を分析することによって、マバタの出家者たちが新たに開かれた政治空間をどのように操り、宗教／世俗の境界をどのように再編成しようとしているかを分析している。またSchonthal and Walton [2016] は、ミャンマーの出家圧力団体は、スリランカに比べて政治指導者とのつながりが制度化されていないため、政治的立場は定まっておらず、それがマバタの不安定さの原因になっていると指摘している。

「政治」概念の定義に格闘している様子は、筆者が2016年8月（NLD政権下でマハナがマバタを違法組織と批判した直後）に、マバタの機関誌『仏弟子の血』の編集長に行ったインタビューからも読み取れる。

マバタについて、出家者は政治活動を禁じられていると批判する人がいる。しかし政治活動には2種類ある。一つは権力を握るための活動で、これは出家者はやってはならない。もう一つは自分たちの民族や宗教を護るための活動で、これは出家者であってもやるべきである。釈尊も昔、戦争に際して自分の民族を護るために説法している。マバタは反NLDで、USDP寄りだといわれているが、これも間違いだ。USDP政権のときも、反対すると

5) この協会からはその後、「135愛国統一党（135 Nationalities United）」なる政党も設立されている。

きは反対していた。たとえばUSDP政権がベンガル人（ロヒンギャのこと——引用者注）に国民投票の投票権を与えようとしたり、シュエダゴン・パゴダ近くの土地を掘削工事しようとした際には、強く反対して中止に追い込んだ。マバタは自分たちの考えにしたがって行動しているだけで、特定の政府の味方ではない。マバタは正式な出家者組織ではないといわれているが、マバタの長老たちの多くは、マハナの幹部でもある。両者は分かちがたく結びついている。マハナの声明後も、マバタの活動は禁止されていない。

このようにマバタは、出家者と政治、あるいは出家者と在家者の関係を再編することによって、民族・宗教保護運動を広く統括する立場として自らを位置づけ、体制の立て直しを図った。しかし2017年5月にマハナは再び声明を発表し、7月までに全国のマバタの看板を撤去するように求めた。この声明を受けてマバタ本部は、マバタという名称を放棄し、今後は「仏法福祉財団（Buddha Dhamma Parahita Foundation）」として活動していくことを決定した。しかしマンガレーとカレン州支部はこれを不服とし、マバタの名称を使い続けることを表明するなど、マバタの活動は分散化していくことになった。

筆者が2019年8月にマバタ本部を訪れたときには既に看板は外され、事務所は閑散としていた。オンラインでの情報発信を担当している事務員の話によると、公式のFacebookアカウントも凍結され、ボランティアも減ってしまい、活動は停滞しているとのことだった。ヤンゴンの町中ではマバタを名乗る集団がデモ活動をしていたが、本部は関知していないという。筆者は2014年からマバタ本部を訪れていたが、その活動の終焉をみた思いだった。そもそも民族・宗教保護法案が可決されたことで、マバタはかつてのように人員を動員して活発に活動をする必要がなくなったといえるかもしれない。

マバタの顔であるウイラトゥウの活動もまた、大幅に制限されていく。まず2017年3月にマハナは、「宗教に対するヘイトスピーチを繰り返し行い、宗教間の対立を引き起こし、法の支配を維持する努力を妨げている」という理由から、ウイラトゥウに1年間、公の場所における説法を禁止する命令を下した。この決定は、同年1月に起きた暗殺事件（NLDの法律顧問であったムスリムの弁護士コニー氏が暗殺された事件）の容疑者をウイラトゥウが称賛した数日後になされた。その後ウイラトゥウはFacebookを中心に活動していたが、2017年8月の国軍によるロヒンギャ弾圧を支持したことから、2018年1月にアカウントが凍結された（その後はロシア版FacebookのVKに投稿するようになる）。さらに2019年5月に開催された2008年憲法改正反対集会では、当時のスーチー国家顧問を誹謗中傷しただけでなく、「軍人をブッダのように崇拝せよ。なぜなら彼らは国民の憎悪に直面しながらも、軍人として国を護らなければならないからだ」と発言したことで、動乱罪の容疑で逮捕状が出される。その後は逃亡生活を続けていたが、2020年11月に警察に投降した。これは数日後に行われた総選挙に際して、USDP支持を

国民に訴えるためだったとみられている。そしてこの選挙でも NLD が圧勝し、2021年2月に NLD 政権が誕生する予定だったが、その直前にクーデターによって国軍が権力を奪取すると、ウィラトゥは同年9月に釈放されている。クーデター後、マバタ系とみられる親軍政の出家者たちの活動が再び見られるようになったが、それ以前のように政治を左右するような影響力は発揮していない。

V 仏教ナショナリズム運動の行方

以上、2010年代から2020年代初頭にかけて、仏教ナショナリズム運動がどのような変遷を辿ってきたかを整理した。仏教ナショナリズム運動は、2012年以降、969運動という反ムスリム的な不買運動から始まり、多くの著名僧が参加する「民族・宗教保護協会（通称、マバタ）」へと引き継がれることによって拡大した。その運動当初から、仏教ナショナリズム運動に対する批判が仏教徒内部からも生じていたが、この運動の行方を大きく変化させることになったのは、2015年11月の総選挙とそれに続く NLD 政権の発足であった。結果として2017年にはマバタは仏法福祉財団に改名することになり、民族・宗教保護を主張する活動は後景に退いていった。ただし、このような盛衰はあれども、出家者の中には仏教ナショナリズム的な思想が根強く存在している。

それでは今後、仏教ナショナリズム運動はどのように展開していくだろうか。この問題を考える上で重要なのが、昨今の出家者の社会的影響力の低下である。2021年2月1日、国軍はクーデターによって政権を掌握し、2020年の総選挙で圧勝した NLD を追放し、スーチーをはじめとする NLD の要人を多数逮捕、勾留した。それに対する市民側の抵抗運動（「春の革命」）の中で浮かび上がってきたのは、出家者や仏教に対する意識の変容である。

第1に、市民はもはや「仏法王」を求めている。2016年から政権を担い、また2021年から第2期の政権を担う予定だった NLD は、スーチーというカリスマによって象徴される組織であった。つまりミンアウンフラインとスーチーの対立は、ある種の王権争いの様相を呈していた。多くの市民もまた、スーチーという仏法王を求めていたともいえる。しかし今回の「春の革命」は、単にスーチーおよび NLD の復権を目指すだけでなく、異なる種類の政治的未来、もっといえば、異なる国家像を想像するものである。つまりミャンマーが今後、仏法王を中心とした主権と民意に基づく主権のどちらの政治体制をとるのかという、政治的仕組みそのものに関わるものになっている。

第2に、これと密接に関わる動きとして、一般の仏教徒のレベルにおいては、仏教ナショナリズムが揺らぎつつある。仏法王という理想とそれを中心とした仏教ナショナリズムは、多数派のビルマ族仏教徒の結束力を高める一方で、非ビルマ族・非仏教徒の反発をもたらし

た。歴史を振り返れば、最初の国軍クーデター（1962年）を呼び込んだ一因も、当時のウー・ヌ首相による仏教国教化法案をめぐる国政の混乱だった。そして2016年に成立したNLD政権も同種の問題を抱えていた。それに対し「春の革命」とその後続いた国軍の弾圧は、多数派のビルマ族にとっても国家から疎外されるという強烈な感覚をもたらすことになり、従来疎外されてきたマイノリティへの共感や、国軍を共通の敵としてみなすという意識が広がっている〔長田2021〕。各種の抗議運動で注目すべきは、非仏教徒の人々が、宗教的な衣装を身にまとい、宗教的なアイデンティティを主張しながら行進やデモを行っていることである。さらにこうした非仏教徒の明確な宗教的表現は、仏教徒の参加者から、運動の多様性とそのビジョンを反映したものとして賞賛されている〔Hayward 2021〕。反国軍という連帯感は、宗教的・民族的ナショナリズムよりも強くなっているといえる。それは同時に、新たな形態の政治の可能性を示唆するものでもある。

実際、出家者の社会的立場を大きく左右するのは、出家者内部や非仏教徒による批判よりも、在家者からの批判によるところが大きい。今後のミャンマー社会において「市民社会」の理想、つまり「自由な市民が自分たちの活動と言論により自律した社会をつくる」という理想が、他ならぬ在家仏教徒によって追求されるようになれば、出家者は政治の舞台から引き離され、境界付けされた宗教の領域へと撤退し、その範囲において宗教的な役割を果たすことになるだろう。しかしながらそれをもたらしうる在家者の出家者批判も、一方的に進展するとは考えにくい。一般の在家者は、どのような基準で出家者を評価すればいいのだろうか。出家者よりも圧倒的に仏教についての知識が少ない在家者が、なにをもって政治／宗教を弁別しうるのか。上座部仏教においては出家者／在家者という明確な断絶がある以上、在家者が出家者を差し置いて仏教を語る、あるいは在家者が出家者の言動に口出しすることにも難しさがつきまとうのである。

仏教と政治の関係、あるいは出家者の政治的活動には、原理的なジレンマが存在している。それゆえにミャンマー史上、そして恐らくは上座部仏教史上、同型のパターンが繰り返し生じては消えてきた。つまり異教徒の侵入や世俗権力による仏教弾圧・反仏教政策といった仏教の危機に際して、一部の出家者が政治的活動を行い、国政に大きな影響を与える。しかし国政が安定すれば出家者は社会から退去させられる、というパターンである〔藏本2014:第2章〕。その意味では2010年代以降の仏教ナショナリズム運動の盛衰も、こうした構造的なパターンに回収されるものなのかもしれない。今後のミャンマーが、このような構造的パターンを超えた展開を進むか否かによって、ロヒンギヤに代表される非仏教徒の位置づけも揺れ動くだろう。

おわりに

以上、本稿では昨今のロヒンギャ危機の背景にある仏教ナショナリズム運動の特徴について分析した。これまでみてきたように、昨今の仏教ナショナリズム運動は、実際に暴力と分かちがたく結びついているという点において、単に出家者の政治活動の是非という問題を超越するものである。もっとも、ウィラトウやマバタは、暴力の行使を否定しているという点で、反ムスリム「暴動」を奨励しているわけではない。あくまでもムスリムからの仏教守護・自己防衛を目的とした反ムスリム「運動」という位置づけである。たとえばマバタ機関誌『仏弟子の血』に載せられていたユワマ長老の巻頭言で繰り返し述べられていたのは、「自分たちの民族・宗教を護りたいだけであって、他宗教を攻撃したり禁止したりするつもりは一切ない」という趣旨の内容である。こうした思想は、同機関誌の連載記事「自分の家に塀をつくることがなぜ悪いのか」というタイトルにも顕著に現れている。しかしこうした出家者の活動が、ムスリムに対する仏教徒の差別意識や反感を増幅しているのは明らかである。そして多くの研究者にとって、このような仏教と暴力の結びつきは不可解な謎となっており、その理由について様々な議論がなされている。つまりここでの論点は、出家者は仏教ナショナリズムや暴力をいかに正当化しているか、という問題である。この議論は本特集の枠組みを越えるものであるが、研究展望として最後に記しておきたい。

この問題についてたとえば Fuller [2018] や Sharma [2022] は、仏教教義によって暴力を正当化することは不可能であり、それゆえに暴力の原因は仏教以外の政治的・経済的なものであるとする。一方、仏教ナショナリズム運動は、仏教教義（パーリ三蔵やジャータカなど）に根拠づけられているとする議論もある [Foxeus 2019; Jerryson 2016; Keyes 2016; Murphree 2017 など]。これらの議論において強調されているのは、仏法王（ダンマラージャ）やアショーカ・モデル——王権とサンガの間の共生的な相互関係をモデル化したもので、日本語では「上座部仏教国家モデル」[奥平 1994] とも呼ばれている——の重要性である。そこには仏法王による仏教世界の浄化（異教徒からの防衛も含む）を理想化する規範が存在している。

もっとも、このアショーカ・モデルは王権とサンガの関係をあまりにも理想化しすぎているという批判を受けてきた [林 2009 など]。ミャンマーの歴史研究においても、王権によるサンガの経済的支援や管理統制は王都周辺に限定されていたことが指摘されている [Charney 2006; Mendelson 1975]。であるならば、現実の動態をモデルに当てはめて理解することは危険である。しかし国民の80%以上を仏教徒が占めるミャンマーにおいて、仏法王の理想は一つの強力なモデルとして、独立後の政治世界においても大きな影響力を及ぼしている。つまりアショーカ・モデルは記述的モデル（現実を写し取ったモデル、例：地図）ではなく、規範的モデル（現実をつくるためのモデル、例：設計図）として理解されるべきものである [cf. ギアツ 1987]。

このように仏法王という規範は、昨今の反ムスリム運動にみられるナショナリズムや暴力の根拠を理解する上で不可欠なものである。

ではこのモデルの根拠は、先行研究が指摘するように仏教教義にあるのだろうか。2017年10月30日、ラカイン州北部でロヒンギャに対する暴力が激しくなる中、マバタ系のティーターグー長老は軍人に説法を行い、仏教を守護するために非仏教徒を殺害することを正当化した。その根拠として長老が示したのが『大史』であった〔Fuller 2017〕。ではこの『大史』とはなにか。仏教学者である馬場〔2022〕によれば、5世紀前半にスリランカにおいてパーリ三蔵を確立した大寺派は、併存していた他の大乘系の仏教僧院に対抗するため、自らの正統性を歴史的に根拠づけるために、5世紀以降、『島史』『大史』といった史書を編纂した。そして12世紀に王権の庇護を受けてスリランカのサンガを統一すると、大寺派の僧侶たちはその改革を反映して新たに『大史』への追記を行い、王権と仏教との関係を描き直した（『大史』と区別されて『小史』とも呼ばれる）。そこで提示された理念が、王権による仏教世界の浄化を正統化するモデルであり、馬場はこれを「正史モデル」と名付けているが、これは上述したアショーカ・モデルとほぼ同義である。

本稿の文脈において重要なのは、大寺派が編纂した仏教史書は、世俗権力のあるべき姿を示す規範として、ミャンマーを含む上座部仏教国家の想像／創造に大きく寄与したことにある。⁶⁾この点において『大史』に代表される仏教史書は、いわゆる正式な仏典であるパーリ三蔵（ジャータカを含む）と並び、仏教徒の諸実践を根拠づけるもう一つの「聖典」であると評価できる。パーリ三蔵は悟りに向かうための諸規範であるのに対し、仏教史書は修行のための現実的な条件を整えるための諸規範である。両者が異なるベクトルを向いているがゆえに、矛盾しているようにもみえるが、適応される局面が異なるものとして理解できるだろう。つまり悟りに向かう修行を積むためには、修行を实践する現実的な条件を整える必要がある。昨今の仏教ナショナリズム運動もまた、このようなパーリ三蔵と仏教史書という相互補完的な2つの聖典をうまく使い分けながら根拠づけられていると考えられる。このことがミャンマー以外の上座部仏教圏（スリランカやタイなど）における仏教ナショナリズム運動にも適用できるのかについては、今後の課題としたい。

参考文献

邦文

馬場紀寿. 2022. 『仏教の正統と異端——パーリ・コスモポリスの成立』東京：東京大学出版会。
ギアツ, クリフォード. 1987. 『文化の解釈学』吉田禎吾；柳川啓一；中牧弘允；板橋作美（訳）. 東京：

6) 18世紀末以降にミャンマーで編纂された仏教史書もまた、『大史』の伝統を意識的に受け継いでいる〔Pranke 2004: vi〕。

- 岩波書店。(原著 Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.)
- 林 行夫. 2009. 「序文 大陸部東南アジア地域の宗教と社会変容」『〈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), 1-23 ページ所収. 京都: 京都大学学術出版会.
- 平木光二. 2016. 「ウィラトゥ比丘と仏教団体『民族・宗教を保護する会』(マバタ: MaBaTha) の反イスラムキャンペーンについて」『パース学仏教文化学』30: 65-86.
- 藏本龍介. 2014. 『世俗を生きる出家者たち——上座仏教徒社会ミャンマーにおける出家生活の民族誌』京都: 法藏館.
- . 2016. 「ミャンマーにおける宗教対立の行方——上座仏教僧の活動に注目して」『現代宗教2016』: 99-117.
- 奥平龍二. 1994. 「上座仏教国家」『変わる東南アジア史像』池端雪浦(編), 90-108 ページ所収. 東京: 山川出版社.
- 長田紀之. 2021. 「未完のクーデター, 兆す『革命』——ミャンマー政変を考える」『アジア時報』567: 20-31.
- 斎藤紋子. 2010. 『ミャンマーの土着ムスリム——仏教徒社会に生きるマイノリティの歴史と現在』東京: 風響社.

英文

- Arnold, Dan; and Turner, Alicia. 2018. Why Are We Surprised When Buddhists Are Violent? *The New York Times*. March 5, 2018. <https://www.nytimes.com/2018/03/05/opinion/buddhists-violence-tolerance.html>, (accessed June 6, 2024).
- Charney, Michael Walter. 2006. *Powerful Learning: Buddhist Literati and the Throne in Burma's Last Dynasty, 1752-1885*. Ann Arbor: University of Michigan Center for South and Southeast Asian Studies.
- Foxeus, Niklas. 2019. The Buddha Was a Devoted Nationalist: Buddhist Nationalism, *Ressentiment*, and Defending Buddhism in Myanmar. *Religion* 49(4): 661-690.
- . 2023. Buddhist Nationalist Sermons in Myanmar: Anti-Muslim Moral Panic, Conspiracy Theories, and Socio-Cultural Legacies. *Journal of Contemporary Asia* 53(3): 423-449.
- Frydenlund, Iselin. 2018a. Buddhist Islamophobia: Actors, Tropes, Contexts. In *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*, edited by Asbjørn Dyrendal, David G. Robertson, and Egil Asprem, pp. 279-302. Leiden: Brill.
- . 2018b. MabaTha Timeline. World Religions and Spirituality Project. <https://wrldrels.org/2018/03/21/mabatha/>, (accessed June 6, 2024).
- Fuller, Paul. 2017. Sitagu Sayadaw and Justifiable Evils in Buddhism. New Mandala: New Perspectives of Southeast Asia. November 13, 2017. <https://www.newmandala.org/sitagu-sayadaw-justifiable-evils-buddhism/>, (accessed June 6, 2024).
- . 2018. The Narratives of Ethnocentric Buddhist Identity. *Journal of the British Association for the Study of Religion* 20: 19-44.
- Gravers, Mikael. 1999. *Nationalism as Political Paranoia in Burma: An Essay on the Historical Practice of Power*. Richmond: Curzon Press.
- . 2015. Anti-Muslim Buddhist Nationalism in Burma and Sri Lanka: Religious Violence and Globalized Imaginaries of Endangered Identities. *Contemporary Buddhism* 16(1): 1-27.
- Hayward, Susan. 2021. Beyond the Coup in Myanmar: Don't Ignore the Religious Dimensions. Just Security. May 3, 2021. <https://www.justsecurity.org/75953/beyond-the-coup-in-myanmar-dont-ignore-the-religious-dimensions/>, (accessed June 6, 2024).
- Holt, John Clifford. 2019. *Myanmar's Buddhist-Muslim Crisis: Rohingya, Arakanese, and Burmese Narratives of Siege and Fear*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Htet Min Lwin. 2016. Politicized Religion as Social Movement in a Nascent Democracy: The MaBaTha Movement in Myanmar. Master's Thesis, Central European University.
- Jerryson, Michael. 2016. Buddhist Traditions and Violence. In *Violence and the World's Religious Traditions: An Introduction*, edited by Mark Juergensmeyer, Margo Kitts, and Michael Jerryson, pp. 37-69. Oxford: Oxford University Press.
- Keyes, Charles. 2016. Theravada Buddhism and Buddhist Nationalism: Sri Lanka, Myanmar, Cambodia, and

- Thailand. *The Review of Faith & International Affairs* 14(4): 41–52.
- Lehr, Peter. 2019. Burma: “You Cannot Sleep Next to a Mad Dog.” In *Militant Buddhism: The Rise of Religious Violence in Sri Lanka, Myanmar and Thailand*, by Peter Lehr, pp. 157–191. London: Palgrave Macmillan.
- Mendelson, E. Michael; edited by John P. Ferguson. 1975. *Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*. Ithaca: Cornell University Press.
- Murphree, Daniel P. 2017. *Imagining the Buddhist Ecumene in Myanmar: How Buddhist Paradigms Dictate Belonging in Contemporary Myanmar*. Master’s Thesis, University of Washington.
- Orjuela, Camilla. 2020. Countering Buddhist Radicalisation: Emerging Peace Movements in Myanmar and Sri Lanka. *Third World Quarterly* 41(1): 133–150.
- Pranke, Patrick. 2004. *The ‘Treatise on the Lineage of Elders’ (Vamsadipani): Monastic Reform and the Writing of Buddhist History in Eighteenth-Century Burma*. PhD Diss., University of Michigan.
- Schissler, Matt; Walton, Matthew J.; and Phyu Phyu Thi. 2017. Reconciling Contradictions: Buddhist-Muslim Violence, Narrative Making and Memory in Myanmar. *Journal of Contemporary Asia* 47(3): 376–395.
- Schonthal, Benjamin; and Walton, Matthew J. 2016. The (New) Buddhist Nationalisms? Symmetries and Specificities in Sri Lanka and Myanmar. *Contemporary Buddhism* 17(1): 81–115.
- Sharma, Shreya. 2022. *Buddhist Violence: An Oversimplification of the Conflict in Myanmar*. Commonplaces. <https://commonplaces.davidson.edu/vol8/buddhist-violence-an-oversimplification-of-the-conflict-in-myanmar/>, (accessed June 6, 2024).
- Walton, Matthew J. 2015. Monks in Politics, Monks in the World: Buddhist Activism in Contemporary Myanmar. *Social Research* 82(2): 507–530.
- Walton, Matthew J.; and Aung Tun. 2017–2018. Monks and Ambiguities of Law in Myanmar. *Buddhism, Law & Society* 3: 1–38.
- Walton, Matthew J.; and Hayward, Susan. 2014. *Contesting Buddhist Narratives: Democratization, Nationalism, and Communal Violence in Myanmar*. Honolulu: East-West Center.
- Walton, Matthew J.; McKay, Melyn; and Daw Khin Mar Mar Kyi. 2015. Women and Myanmar’s ‘Religious Protection Laws.’ *Review of Faith and International Affairs* 13: 36–49.

(2024年6月7日 掲載決定)