

モラルを超えたモラル

—現代ミャンマーにおける 仏教の公共的役割についての一考察

藏本龍介

<要旨>

上座仏教僧の志向するモラルとはどのようなものか。そしてそれはどのような社会的インパクトをもちうるのか。この問題について本稿では、ミャンマーのX僧院を事例として検討する。それによって現代ミャンマー社会における仏教の公共的役割の一側面を浮き彫りにすることが本稿の目的である。

この目的を達成するために、本稿では特に、贈与をめぐるモラルに注目する。モース (M. Mauss) によれば、贈与には「与えろ、受け取れ、返せ」というモラルがある。それに対し、上座仏教の出家者は、在家者（一般信徒）からの布施（宗教的贈与）によって生計を立てているにもかかわらず、返礼が義務とはされていない。それどころか本稿で取り上げるX僧院では、こうした贈与のモラルが明確に拒絶されている。ではなぜX僧院はわざわざ布施に対する返礼を禁止しているのか、その背景にはどのようなモラルがあるのか。

この問いに答えるために本稿ではまず、X僧院が志向している贈与のモラルとは異なるモラル、いいかえれば「モラルを超えたモラル」の内実を明らかにする（2章）。次にX僧院のモラルがどのような形で社会に受け止められているのかという問題について検討する。具体的には、X僧院を結節点として在家信者のネットワークが形成されていること、そしてこうした在家者たちはX僧院のモラルに感応しつつ「逆説的世俗主義」とでも呼びうる政治的立場を醸成していることを指摘する。それによってX僧院のモラルが、宗教／世俗の区別を強化することにつながり、結果として宗教の政治介入を抑制しうることを示す（3章）。以上の議論を踏まえて最後に、他のアジア地域の状況と比較しながら、現代ミャンマーにおける仏教の公共的役割の可能性を整理する（4章）。

1 問題設定

ミャンマーは、出家者の存在感・影響力が強い社会である。たとえば約5,000万人の人口を抱えるミャンマーには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（2014年）」より）。出家者数・僧院数および人口に占める割合ともに、主要上座仏教国の中でも最大である。これは単に量的な存在感だけではない。軍政期における出家者による反政府デモに顕著にみられるように、ミャンマーでは50年間にわたる軍政期において、出家者は市民（在家仏教徒）の代弁者たる地位を築いてきた。つまりミャンマーにおいては出家者が世俗社会に関与することを促す土壌が培われてきた。

一方、こうした傾向を避け、世俗社会との関わりを極力避けようとする出家者たちも存在している。本稿で取り扱うX僧院は、その一例である。ただしX僧院は世俗社会から完全に逃避しているわけではない。社会逃避的であるがゆえに、他の出家者とは異なる形で、世俗社会に影響を与えているという側面がある。本稿ではこの点について、X僧院の提示するモラルと、それがもたらす信者ネットワークに注目して検討してみたい。それによって現代ミャンマー社会における仏教の公共的役割の一側面を浮き彫りにすることが本稿の目的である。

この目的を達成するために、本稿では特に、贈与をめぐるモラルに注目する。なぜなら贈与という問題においてこそ、X僧院の社会逃避的な特徴が顕著に現れており、それゆえに「世俗」と「宗教」の——本特集「序」における神原の表現を借りるならば、文化的文脈に埋め込まれたモラルリティと、宗教によって制度化されたモラルリティの——鋭い対立がみられるからである。それではX僧院の贈与のモラルとはどのようなものなのか。この問題を検討する前にここではまず、贈与をめぐる先行研究を確認することによって、本稿の問いを明確にしておきたい。

モース（M. Mauss）によれば、贈与には「与えろ、受け取れ、返せ」という義務がつきまとう。そしてこうした<贈与⇔返礼>というやりとりによってこそ、与え手と受け手の双方は、社会的な紐帯を強め、相互に利益をもたらすことができる [モース 2009]。このような人類に普遍的にみられる贈与の義務を、ここでは贈与のモラルと表現しておこう。

そこで重要なのは、上座仏教の出家者は、この点に関して重大なモラル違反を犯しているという点にある。つまり出家者は、在家者（一般信徒）からの布施（宗教的贈与）によって生計を立てているにもかかわらず、返礼が義務とはされていないからである。それどころか、本稿で取り上げるミャンマーのX僧院のように、「返礼」を明確に拒絶するケースすら存在している。

ではなぜ出家者は贈与のモラルから逸脱しうるのか。この問題について上座仏教に関する人類学的研究が指摘しているのは、贈与のモラルが無化されるような特殊な仏教的世界観の存在である [Gombrich 1971; Spiro 1970; Tambiah 1970; Parry 1986 など]。その議論を一言で述べるならば、「在家者は布施することによって、来世の果報（功德）を得ること

ができる」ということになるだろう。この功德なるものは、出家者からの返礼ではなく、布施という行為に付随して自動的・非人格的に発生する効果のようなものである。したがって出家者がすべきことは、布施の良き受け手となることがすべてであって、それゆえに出家者は布施に対して返礼する必要はない、という議論である。

しかしこの議論は、以下の2点において不十分である。第一に、「出家者は返礼する必要はない」という議論では、「出家者は返礼してはならない」というルールを説明できない。つまりなぜわざわざ返礼を禁止する必要があるのかがわからない。第二に、実際には多くの出家者が返礼しているという現実がある。たとえば上座仏教徒社会では伝統的に、村の僧院は村落生活の結節点として、村人に教育や医療といったサービスを提供してきた。逆に、僧院がこうした機能を果たさないならば、村人との関係に軋轢が生まれる危険性がある。その傾向は都市部においても広範にみられる。つまり都市部の僧院は布施と引き換えに、①教義解説や瞑想指導といった仏教的なサービス、②各種の社会福祉的サービス、③経済的成功や病気の治癒を「売り物」にするような現世利益的サービスなどを提供している¹。こうした民族誌的データはむしろ、贈与のモラルの普遍性を支持するものであるといえよう。

それではなぜ、ミャンマーのX僧院はわざわざ布施に対する返礼を禁止しているのか、その背景にはどのようなモラルがあるのか。そしてそのモラルは、どのような社会的インパクトをもたらしているのか。これが本稿の問いである。そしてこの問いを検討することによって、本特集のテーマである「モラルの世俗性と宗教性、およびその接合状況」の一例を示したい。

本稿の構成は以下の通りである。はじめにX僧院の出家者たちの視点から、贈与のモラルとは異なるモラル、いいかえれば「モラルを超えたモラル」の内実を明らかにする(2章)。次にX僧院のモラルがどのような形で社会に受け止められているのかという問題について検討する。具体的には、X僧院を結節点として在家者のコミュニティおよびネットワークが形成されていること、そしてこうした在家者たちはX僧院のモラルに感応しつつ「逆説的世俗主義」とでも呼ぶうる政治的立場を形成していることを指摘する。それによってX僧院のモラルが、宗教／世俗の区別を強化することにつながり、結果として宗教の政治介入を抑制しうることを示す(3章)。以上の議論を踏まえて最後に、他のアジア地域の状況と比較しながら、現代ミャンマーにおける仏教の公共的役割の可能性を整理する(4章)。なお、本稿のデータは、2008年7～10月(内、約1ヶ月半はX僧院に出家者として滞在)と2015年8月に実施した現地調査に基づいている。

1 先行研究の中には、こうしたやり取りをレヴィ＝ストロース(C. Lévi-Strauss)のいう一般交換として理解しようとする議論もある[Laidlaw 2000; Strenski 1983; cf. レヴィ＝ストロース 2000]。つまり出家者も在家者も、相手からの返礼を期待して贈与しているわけではないため、「贈与⇄返礼」という交換としては捉えるべきではないという議論である。しかし結局のところ、同様の議論がすべての贈与交換に当てはまる以上、この議論は恣意的といわざるをえない。

2 モラルを超えたモラル²

上座仏教の出家者は、その実践的特徴に応じて、「村・町の僧」と「森の僧」に区別されることが一般的である。この理念型を定式化したタンバイア (S. Tambiah) によれば、「村・町の僧」とは、村落や町など在家者の近くに住み、「教学（仏典学習）(P³: *pariyatti*)」を中心とした生活をし、儀礼・教育・説法などの社会的サービスを行うことを主とするような出家者を指す。一方で「森の僧」は、在家者の居住空間から離れた「森⁴」に住み、瞑想や頭陀行に代表される「体験的修行 (P: *paṭipatti*)」に専念するような出家者を指す [Tambiah 1984: 2, 16]。

こうした区分は、概ねミャンマーの状況にも合致するといえる。上述したように、ミャンマーには約 55 万人の出家者が、約 6 万ヶ所の僧院に分かれて暮らしている。これらの僧院は、村落部／都市部／それ以外という立地条件に応じて区別されるのが一般的である。つまり村にある僧院は「村の僧院 (M: *ywa kyaun:*)」、都市にある僧院は「都市の僧院 (M: *myou. kyaun:*)」と呼ばれている。その一方で少数ながら、村・都市の両方から離れた「森の僧院 (M: *to.ya. kyaun:*)」と呼ばれる僧院もある [cf. Spiro 1970: 313]。

本稿の舞台である X 僧院は、こうした「森の僧院」の一つである。1986 年に設立された X 僧院は、ミャンマー最大都市ヤンゴン (Yangon) と、その北西にあるフモービー (Hmawbi) という小さな町の間にある空隙地帯、つまり「森」に位置している。ただし通常の「森の僧院」が、瞑想修行の場として小さな庵のようなものであるのが一般的であるのに対し、X 僧院は教学僧院としての性格をもっており、それゆえに 200 人以上の出家者数を誇る大僧院となっている (2008 年時点)。また少数派のシュエジン派に属する X 僧院は、出家者が守るべきルールである「律 (P: *vinaya*)」を厳守する立場を標榜しており、その点においても他の多くの出家者たちと一線を画している。そしてこの律こそが、X 僧院のモラルの源泉、基盤となっている。

それでは X 僧院のモラルとはどのようなものか。この点を確認するためにまず、X 僧院の出家者たちの振る舞いが、いかに贈与のモラルに違反しているかをみておきたい。第一に X 僧院では、そこに居住する出家者たちに、在家者から何かを個人的に「受け取ることを禁止している。一方で、上座仏教の出家者は、律によって一切の経済活動・生産活動を禁じられている。それゆえに物質的な基盤を在家者からの布施に依拠して生活している。この点は X 僧院も同じである。そこで X 僧院では、布施を受け取る際には、「僧宝 (阿羅漢の集団)」に布施させるという方式をとり、個人としては受け取らないように指導している。

つまり托鉢や各種の布施儀礼において、在家者から布施がなされる場合は、「サンガ

2 本章の議論は、藏本 [2014, 第 6 章] にて詳述した。詳しくはそちらを参照されたい。

3 本稿では仏典用語であるパーリ語を「P:」、ミャンマー語のローマ字表記を「M:」で表す。

4 ただし「森」といっても、ジャングルの奥深くにあるわけではない。ミャンマーでは、在家者の居住空間から 2,000 歩以上離れた場所が「森」とであるとされている。人によって歩幅は異なるが、歩いて 15 分程度、約 1.5 キロメートルの距離の外側を指すと考えてよい。

(僧宝)に布施します。この功德によって涅槃に行けますように。この功德を生きとし生けるものに回向します」という文句を在家者に復唱させながら布施を受け取る。ここでいうサンガとは「僧宝 (P: *sangha ratana*)」、つまり仏道修行の結果、過去・現在において、上座仏教の理想的境地である涅槃を実現した、「阿羅漢 (P: *arahān*)」と呼ばれる理想の出家者たちの集合を指す。上座仏教における聖人集合と表現することもできよう。このようにサンガを迂回させることによって、出家者自身が直接的な布施の受け手となることを回避しているのである (図1)。

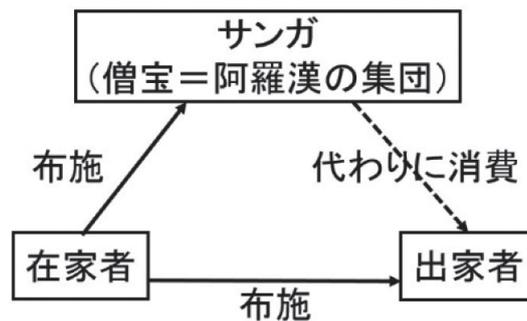


図1 布施の受け取り方 (筆者作成)

第二に、在家者に対して何かを「与えること」もまた禁止している。X僧院では、在家者に対して何かを「与える」という行為は、いわば疑似経済活動とでもいうべきものであり、ゆえに経済活動を禁じる律の原則に抵触するものであると捉えられている。そして律の規定を厳密に解釈し、在家者にモノ・サービス・言葉を与えることを禁止している。これらを在家者に与えると、まさに贈与のモラルによって、在家者からの見返りを求めることにつながるからである。

このようにX僧院は在家者からの布施によってその生活・修行を成り立たせているにもかかわらず、在家者に返礼することを積極的に禁じている。これは明らかに贈与のモラルに違反している。そしてそれは「森」に住むという空間的分離と結びついて、「超俗志向」というX僧院の特徴を如実に示している。それではなぜ、X僧院は贈与のモラルに違反し、社会からの距離をとり続けるのか。その理由は、一義的には「出家」(社会から離れる)という修行環境を整えるためにある。つまり超俗的な立場を維持することは、何よりもまず、出家者自身の利益に適うものであるという考えがある。その一方で、それは同時に、在家者をも利することになるという。

このパズルを解くためには、彼らのいう二つの幸福の違いを理解する必要がある。X僧院の幹部僧で筆者の出家時の師僧によれば、「世俗的な幸福 (M: *lo:ki khyan:tha*)」と「仏教的な幸福 (M: *lo:kou²ta.ra khyan:tha*)」という二つの幸福を区別する必要がある。「世俗的な幸福」とは、欲望が満たされることによって得られる満足を意味する。それに対し「仏教的な幸福」とは、欲望から離れること、いいかえれば無執着を実現することによっ

て得られる心の平安（涅槃）を指す。そこで問題なのは、「仏教的な幸福」は、欲望に反するがゆえに在家者にとって魅力的ではないという点にある。つまり「仏教的な幸福」は目指すべき目標になることは少なく、また、そもそもそれが幸福として認識されにくい。

そこで重要なのが、出家者の存在である。前出の幹部僧によれば、出家者の役割は、在家者に「世俗的な幸福」とは別の「仏教的な幸福」があることを予感させ、それに向けて自ら修行（＝布施行）するように促すことにある。その仕組みは図2のように説明される。

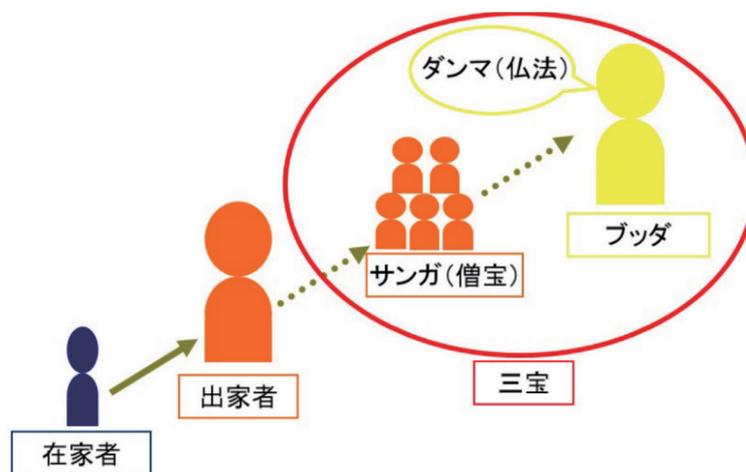


図2 出家者の媒介的役割（筆者作成）

現実の出家者たちは、未だ修行の身であるという点で、涅槃の境地を実現した「サンガ（僧宝）」には及ばない存在である。しかしそれでもなお現実の出家者は、在家者にとっては最も身近なサンガへの接点である。つまり在家者は、修行に励む出家者の姿を通して、その先にあるサンガを思うことができる。サンガを思うことができれば、彼らを涅槃へと導いたダンマ（仏法）、そしてそのダンマを説いたブツダの存在をも思うことができる。こうした仏法僧という三宝こそが、仏教的幸福が存在することの証となり、在家者自身の修行への意欲を育む。そのためには社会に参加し、在家者一人一人に寄り添うのではなく、在家者から離れ、理想的な出家者、つまり僧宝を予感させる存在として接しなければならないとされる。「在家者と接するときは、個人として接するな。サンガ（僧宝）として接しろ」。これが、筆者が師僧から度々注意されたことだった。

上述したように、贈与のモラルとは「与えろ、受け取れ、返せ」という要請として現れる。そして<贈与⇄返礼>というやりとりによってこそ、与え手と受け手の双方は、社会的な紐帯を強め、相互に利益をもたらすことができる。しかしX僧院の論理に従えば、そこで得られる利益とは世俗的幸福に過ぎない。それゆえにX僧院では全く逆のモラル、つまり「与えるな、受け取るな、返すな」というモラルを提示する。それによって世俗／

仏教という境界を明確化すること、いいかえれば、贈与のモラルに支配された世俗的な世界の真っ只中に、仏教という領域を出現させることが、X僧院の目的であるといえよう。布施という贈与の授受は、互いに互いを引きこもうとするような、二つの世界、二つの幸福の壮絶なせめぎ合いの中で日々展開しているといえよう。

3 「モラルを超えたモラル」の共有

以上、贈与のモラルとは対照的なX僧院のモラルの内実を確認した。もちろん、これはあくまでもX僧院側の論理であり、それが在家者によってどのように受け止められているかは別問題である。実際、X僧院に対する在家者の評価は多様である。しかし一部の在家者は、X僧院のモラルを在家者という立場から引き受け、その結果、X僧院を結節点としたモラル・コミュニティと呼びうる集合を形成している。さらにそれが在家者同士の横のネットワークを通じて、社会に浸透しているという側面がある。そこで次にこうしたモラル・コミュニティおよび在家者ネットワークの特徴を分析することによって、X僧院と社会のつながりのあり方を明らかにしたい。

まずX僧院と在家者の関係を概観してみよう。X僧院と在家者の関わりは、托鉢や各種の布施儀礼に限られている。つまり布施を介した関係ということである。そこでX僧院が発行している収支決算報告書を見てみると、布施者の内訳は、ヤンゴンが637件、フモービー町が149件、残りの220件がその他の地域からとなっている。その他の地域も都市部（海外を含む）が多く、村落部からの布施は極めて限定的である⁵。このようにX僧院を支援しているのは、ヤンゴンをはじめとする都市部の人々である。

では、こうした都市住民は、なぜ数多ある僧院の中からわざわざ遠方にあるX僧院を選んで布施しているのだろうか。この点について、筆者がいくつかの布施儀礼の際に行ったインタビュー⁶において異口同音に聞かれたのは、X僧院の律遵守の態度、そしてその現れとしての「超俗性」への讚美であった。上述したようにX僧院では、時に冷徹と思えるほど在家者との距離をとろうとする。それが「在家者とは異なる出家者」という印象を強くもたらしめているといえよう。もともと、こうした「森の僧」への讚美は珍しいものではない。現代ミャンマーにおいては瞑想に熟達した「森の僧」が、時に「阿羅漢」として評判となり、都市住民を始めとした多くの在家者に信仰されているという状況がある[cf. 土佐 2000 など]。しかしX僧院と在家者の関係は、他の「森の僧」と在家者の関係とは異なっている。あえて差異を際立たせるならば、以下になるだろう。

まず、「阿羅漢」として噂されるような「森の僧」に対して在家者が求めているのは、その超越性に由来するとされる超自然的なパワーである。なぜならそれが様々な世俗的な幸福（現世利益）をもたらすと考えられているからである。つまりここにおいて顕著なのは、遙かな高みからパワーを与えてくれる超越的な存在としての出家者に依存する「他

5 もちろん、日々の托鉢においては、近隣の村人も布施者として関与している。X僧院では毎日、5グループに分かれて近隣の4村とフモービー町に托鉢に出ている。

6 インタビューは筆者の出家前および後の、在家者のときに行った。

力」志向であり、「森の僧」との圧倒的な隔絶性である。

一方、X僧院を支持する在家者が求めているのは、世俗的幸福ではなく仏教的幸福である。少なくとも表面上はその点を殊更に強調する傾向にある。それゆえに彼／彼女たちは出家者を、パワーの源泉としてではなく、理想の仏道修行のあり方を開示するような模範的な存在として表象している。彼／彼女らが決まり文句のように用いる、「X僧院の出家者は本物の出家者 (M: *than.ga. a.si*)⁷ だ」という表現は、この点を端的に示すものである。つまり一部の都市住民たちは、出家者を範としつつ、自ら修行に励もうという「自力」志向であり、それゆえにX僧院を評価しているといえる。もちろん、これはX僧院が在家者を感化したという側面もあれば、そのようなモラルをもった在家者だからこそ、X僧院を発見したという側面もあるだろう。

そこで重要なのは、こうした「自力」志向は布施のあり方にも関係しているということである。たとえば2008年のX僧院の「カテイン衣布施式」⁷ (M: *ma.habounka.htein hse²ka² hludan: bwe.*) に家族で参加していたA氏 (ヤンゴン在住、40代男性、自動車修理業) は、以下のように述べる。

出家者の修行は、①「教学 (P: *pariyatti*)」、②「体験的修行 (P: *paṭipatti*)」、③「無常・苦・無我という真理の体験的理解 (P: *paṭivedha*)」を基本とする。それに対して私たち在家者は、①「布施 (P: *dāna*)」、②「持戒 (P: *sīla*)」、③「修習 (P: *bhāvanā*、仏典学習や瞑想修行によって、仏教の教えを心の中に生じさせ、増大させること)」を基本とする。布施というのは無執着の実践であり、在家者にとって重要な修行なのだ。だから私たちは今日この布施式に参加した。

ここで言及されている無執着の実践としての布施とは、見返りを期待するものではない。そのような見返りを期待した時点で、それは無執着の実践ではなくなってしまうからである。つまりここには、「与え手も見返りを求めるな」というモラルが顕著にみられる。そこで重要なのは、このモラルはX僧院のモラル、つまり「与えるな、受け取るな、返すな」というモラルと符号するという点にある。つまりX僧院においては、出家者／在家者のモラルが重なり合って、継続的な関係を構築している。このようにX僧院を核としたつながりを、ここでは「モラル・コミュニティ」と呼んでみたい。

このモラル・コミュニティの特徴を、改めて整理するならば以下ようになる。その中心にあるのは、「仏教とは何か」「出家者とはどのような存在であるべきか」という問いである。一方でX僧院においては、「森の僧」という立場を貫くこと、つまり世俗／仏教の境界をはっきりさせることこそが、出家者と在家者双方を仏教的幸福に導くものであると考える。そして在家者の側もまた、そのようなX僧院に、出家者のあるべき姿を見出す。それによって世俗／仏教という区別をも内在化している。

7 出家者に袈裟を布施する儀式で、雨安居明けのダディンジュツ月 (10月頃) の満月から次の満月までの1ヶ月間のどこかで行われる。

ただしこのようなモラル・コミュニティは、決して閉鎖的・孤立的なものではない。このコミュニティは、「法友 (M: *danma. mei' hswei*)」と呼ばれるような、在家者同士の横のつながり、ネットワークを通して、そのモラルを都市社会にもたらしている。ここでいう「法友」とは、仏典学習や瞑想実践について、あるいは「本物の出家者」についての情報交換をするような仲間のことを指す。その背景にあるのは2000年代以降、特に顕著になっている都市型仏教の興隆、具体的には①「瞑想センター」⁸ (M: *yei' tha*)、②「説法会」⁹ (M: *ta.ya.bwe.*)、③各種の仏教メディアの発達¹⁰である。

このような、ある意味で仏教に目覚めた一部の都市住民は、無執着の実践としての布施行だけでなく、「修習」(上記引用文参照)と呼ばれるような仏典学習や瞑想修行を実践する。そしてX僧院のような「本物の出家者」の元を訪れ、仏道修行への意欲をまた新たにするのである。このようにX僧院側の「森の僧」的なモラル革命は、都市型仏教の興隆を背景とした都市住民側のモラル革命との相互作用の中で、直接的にはモラル・コミュニティと呼びうるようなまとまりを生み出し、それが「法友」ネットワークを通して都市社会に還流しているという状況がある。つまりここに「モラルを超えたモラル」の共有という現象がみられる。

それでは、このようなモラル、一言でいえば世俗／仏教の厳格な分離を求めるようなモラルは、具体的にどのような社会的インパクトをもちうるのか。この点について指摘しておきたいのは、こうしたモラルが、世俗／仏教という区別を蔑ろにするような出家者を排除しようとする力として発現しようということである。

たとえばX僧院の有力な支援者の一人(ヤンゴン在住、60代男性、建築会社経営)は、出家者らしくない出家者——具体的には街中で布施を要求する、金銭に触る、午後に食事をとるといった律に違反している出家者——に言及しつつ、在家者が布施対象を自覚的に選択することによって、悪しき出家者をいわば「淘汰」することの重要性を強調する。

出家者の生活は、在家者の布施で成り立っている。だから在家者は出家者を吟味してよい。在家者は律のとおり生活する出家者だけを支援しなければならない。律を守らない出家者は、布施をしないで排除していかななければならない。健全な仏教の発展は、在家者の助けがあつて可能になる。

こうした「淘汰」の可能性は、2008年時点の調査においては、一つの展望に過ぎなかった。しかし2011年以降のミャンマー社会の変動の中で、出家者の社会的布置を左右する

8 出家者・在家者問わず、希望者がより気軽に仏教の瞑想、特に「ヴィパッサナー(観察)瞑想 (P: *vippasana*)」を体験できる機会を提供することを目的とした仏教組織のこと。

9 特設ステージを組み、数日間に渡って日替わりで長老を招致し、公衆の面前で説法(教義解説)をしてもらう会のこと。

10 説法会の様子を録音・録画したテープ／CD／VCD／DVD、平易なミャンマー語で教義や瞑想法について解説するような数十ページ程度の小冊子、各地の仏教イベントや高僧についての情報を載せた仏教雑誌など。

重要な世論になりつつある。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、急激な民主化が進んでいる。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の進展も著しい。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ている。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っており、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始めている。

中でも顕著な現象の一つが、「政治僧」と呼ばれる一部の出家者が扇動している反ムスリム運動である。こうした出家者は、説法によってムスリム商店での不買運動を呼びかけたり、仏教徒とムスリムの結婚を制限する法案の制定を求めたりするなど、積極的に宗教対立を煽っている。このように強い仏教ナショナリズムを志向する「政治僧」の存在は、ミャンマーにおける共生社会実現の大きな障害になっている。

こうした「政治僧」の活動に対し、上述したような「法友」たちは一貫して反対の立場をとっている。それゆえに「政治僧」の動きを牽制し、非仏教徒を含む普遍的な人権保護の立場から世俗主義を標榜する、アウンサンスーチー率いる「国民民主連盟（NLD）」への共感を述べる。そこで2015年11月に行われた総選挙においては、軍事政権の流れを組む与党の「連邦団結発展党（USDP）」が「政治僧」と結託しNLD批判を繰り広げたが、結果としてNLDの圧勝に終わった。この選挙結果は、国軍主導の政治体制に対する民衆の嫌悪を率直に反映したものである。しかしここで注目したいのは、ミャンマーの現代史において強い影響力を保持してきた「政治僧」の活動もまた、十分には受け容れられなかったという点である。

本稿の冒頭で述べたように、ミャンマーでは50年間にわたる軍政期において、出家者は市民（多数派である在家仏教徒）の代弁者たる地位を築いてきた。つまりミャンマーにおいては出家者が政治に関与することを促す土壌が培われてきた。しかし現状ではこうした「政治僧」の活動は、世論、特に民主化運動支持者たちによって制限されつつある。その背景には、「出家者は政治、つまり世俗的な事柄に関与するべきではない」という出家者観があるのではないか。そしてその出家者観には、「森の僧」とつながりながら仏教に目覚めつつある都市住民の新たなモラルの影響がみられるのではないか、というのがここでの仮説である。残念ながら、この仮説を実証するだけのデータは手元にはない。しかしこの仮説からは、ミャンマーにおける仏教の公共的役割についての一つの可能性が浮かび上がってくる。そこで最後に、先行研究を参照しつつこの点を整理することによって、本特集のテーマである「モラルの世俗性と宗教性、およびその接合状況」の、ミャンマーにおける展望を述べてみたい。

4 「モラルを超えたモラル」の可能性

本特集の序において神原が指摘しているように、現代社会においても、宗教は様々な形で公共的な役割を担っている。ただしそれは必ずしも共生社会の実現に資するとは限らない。つまり宗教は共生社会の実現を促しうると同時に、逆に、社会を深く分断しうるというアンビバレントな特徴をもつ。この点について、現在でも宗教の影響が強くみられる他のアジア地域における議論を参照してみよう。

たとえば田辺明生は、現代インドにおけるヒンドゥー教の公共的役割について、「宗教／宗教的なるもの」という区別を用いて分析している〔田辺 2014〕。田辺によれば、「宗教」とは制度化・秩序化された宗教の側面を指す。そこでは聖職者（宗教的知識人）が、宗教の代表として突出した立場を担う。一方、「宗教的なるもの」とは、そうした制度的側面から溢れ出て展開する宗教的な言動を指す。そこでは多様な立場、利害、価値をもつ諸個人・諸団体が、あるべき社会秩序の構築に向けて自由に宗教を語りうる。そして近年のインドでは、こうした「宗教的なるもの」の役割が拡大しており、それに伴い、多様で複数の声が媒介され相互交渉する「ヴァナキュラー公共圏」が構築されつつあるという。

このようにインドの事例からは、宗教が国家・社会を統合しうる積極的な可能性を読み取ることができるだろう。一方で、スリランカの事例から浮かび上がっているのは、国家・社会を分断する、宗教の負の側面である。この点について田中雅一は、スリランカにおいては宗教的なカリスマ・リーダー、具体的には上座仏教僧の影響力が強く、それがシンハラ仏教徒とタミルヒンドゥー教徒の間の長期にわたる内戦や、近年の反ムスリム運動に結びついているという状況を指摘している〔田中 2015〕。上述した田辺の表現を借りれば、スリランカにおける宗教とは、「宗教的なるもの」ではなく「宗教」という側面が強いといえる。

それと同様の状況がみられるのが、スリランカと同じ上座仏教国であるミャンマーである。上述したように、ミャンマーの「政治僧」もまた、「仏教の体現者・解説者」というよりは、「仏教の守護者」としての性格が強い。つまり仏教を説くのではなく、仏教徒の権利を守るために活動する者たちであり、仏教徒の権利を侵害すると彼らが考える存在はすべて敵となる。それゆえに出家者の直接的な政治参加が進展すればするほど、ミャンマーの国家・社会統合は遠のくことになるだろう。

このように「政治僧」のような社会と積極的に関わろうとする出家者が影響力をもちやすいのもまた、仏教の超俗性という特徴が関わっている。つまり「政治僧」という「村・町の僧」に対抗しうるのは「森の僧」であるが、その超俗性ゆえに表舞台に出てこようとしない。また、仏教教義は「慈悲」という概念に代表されるように、暴力の行使を良しとはしていないにもかかわらず、いわば「仏教的なるもの」が台頭しにくい背景にも、仏教教義の超俗性という特徴がある。つまり仏教から世俗的なモラルを直接的に導くことは難しい。

それではミャンマー社会において、仏教は共生社会の阻害要因にしかならないのか。実は本稿で論じたような「法友」ネットワークのもつ可能性がここにある。第一に、「法

友」ネットワークは、「森の僧」のいわば世俗的な代弁者であり、世俗／仏教の境界の番人である。彼／彼女らは、「森の僧」を模範・理想とし、世俗／仏教を区別するというモラルを内在化しているがゆえに、上述したような「政治僧」の活動を制限するような世論を生み出す力もちうる。それは結果として政治信条としての世俗主義をもたらすかもしれない。つまり仏教を重視するがゆえに政治的立場としては世俗主義をとるという、「逆説的世俗主義」とでも呼びうる志向性である。第二に、逆に、仏教的価値観を背景とした政治的な信条、いかえれば「仏教的なるもの」が在家者発で醸成される可能性もある。つまり「政治僧」のように仏教を基礎として排他的なナショナリズムを展開するのでも、仏教を排除して世俗主義に傾くのではない、第三の道としての、仏教を基礎とした共生のモラルの醸成である。

「法友」ネットワークとは、その全体像が掴みにくい存在である。しかしその範囲は都市部を中心として確実に拡大しつつある。そして重要なのは、こうしたネットワークは在家者のみで完結しているわけではなく、その核となっているのはX僧院のような出家者であるということである。このように超俗志向の「森の僧」のモラルは、在家者を介在して社会に還流するという道筋がありうる。それこそが、ミャンマー社会における仏教の隠れた公共的役割である。引き続き、その可能性を注視していきたい。

<附記>

本稿は、「JSPS 科研費 15K12956」および「南山大学 2016 年度パツへ研究奨励金 I-A-2」にもとづく研究成果の一部である。

<参考文献>

- 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。
- 田中雅一 2015 「スリランカの民族紛争と宗教——ソーシャル・キャピタル論の視点から」櫻井義秀・外川昌彦・矢野秀武編『アジアの社会参加仏教——政教関係の視座から』（現代宗教文化研究叢書）北海道大学出版会、pp. 309-336。
- 田辺明生 2014 「現代インドにおける宗教と公共圏」島蘭進・磯前順一編『宗教と公共空間』東京大学出版会、pp. 235-260。
- デリダ、ジャック 1989 『他者の言語——デリダの日本講演』（叢書ユニベルシタス）高橋允昭訳、法政大学出版局。
- 土佐桂子 2000 『ビルマのウェイザー信仰』頸草書房。
- モース、マルセル 2009 『贈与論』吉田禎吾・江川純一訳、筑摩書房。
- レヴィ＝ストロース、クロード 2000 『親族の基本構造』福井和美訳、青弓社。

Gombrich, Richard F. 1971 *Buddhist Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Laidlaw, James 2000 A Free Gift Makes no Friends. *The Journal of the Royal Anthropological*

- Institute* 6(4): 617–634.
- Parry, Jonathan 1986 The Gift, the Indian Gift and the ‘Indian Gift’. *Man (N.S.)* 21(3): 453–73.
- Spiro, Melford E. 1970 *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. Harper & Row.
- Strenski, Ivan 1983 On Generalized Exchange and the Domestication of the Sangha. *Man (N.S.)* 18(3): 463–477.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja 1970 *Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 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.

**Morality beyond Morality:
A Study on Public Functions of Buddhism in Modern Myanmar**

Ryosuke KURAMOTO

Keywords : Theravada Buddhism, Myanmar/Burma, monks, gift, paradoxical secularism

What is the morality of Theravada Buddhist monks? How does it have an impact on society? This study considers these problems, using X Monastery in Myanmar as an example, and aims to reveal one side of the public functions of Buddhism in Modern Myanmar.

To achieve this aim, this study focuses on their morality in the context of gift exchange in particular. According to M. Mauss’s *The Gift*, the most important moral aspect of gift exchange is the obligation to reciprocate. Regarding this point, Theravāda Buddhist monks seem to be immoral because they are not required to reciprocate, although the basis of monks’ livelihood is using the Dāna [religious gifts] of lay people. Furthermore, X Monastery strictly prohibits monks from reciprocating. Why do they do that? What kind of morality do they have?

First, I describe the morality of X Monastery, ‘the Morality beyond Morality’ (II). Then, I analyze how the morality of X Monastery is accepted by society and indicate that lay devotees comprise a network centered around X monastery, and these lay devotees, being affected by the morality of X Monastery, are engendering a political position which I call ‘paradoxical secularism’. As a result, the morality of X monastery can prevent the political intervention of religion (III).

Based on the discussion above, finally, referring to the situation of other Asian regions, I sort through the possibility of Buddhism's public functions in Modern Myanmar (IV).