

研究ノート

ダウエー僧伽に関する覚え書

—20世紀以降期のミャンマーとタイにおける宗派対立をめぐって—

角田 彩佑里,* 和田 理寛**

A Note on the Dawei (Tavoy) Saṅgha: *Nikāya* Conflicts at the Turn of the 20th Century in Myanmar and Thailand

SUMIDA Sayuri* and WADA Michihiro**

The Theravāda Saṅgha includes exclusive groups of monks called *nikāya*, or orders, whose members share specific monastic practices or ethnicity. Throughout history, conflicts between different *nikāyas* have repeatedly arisen and been settled. How have the authority and law of state saṅgha been involved in the onset and resolution of such conflicts? Drawing on the example Dawei monks in Myanmar and Thailand at the turn of the 20th century, this paper examines two incidents: 1) the intervention of the Supreme Patriarch of Myanmar to settle a conflict; and 2) the adoption of the modern Saṅgha Act of 1902 in Thailand, which created a conflict. In the Dawei region, the Gado Nikāya is one of the eight officially recognized “strict orders” of Myanmar and is well known today. When the order’s religious practices were obstructed by non-member monks at the end of 19th century, the Supreme Patriarch of Myanmar played a significant role in settling the conflict by recognizing the independence of the Gado Nikāya. In contrast, in 1913, the Saṅgha Act of Thailand, which strengthened the authority of the abbot of each monastery, resulted in stoking a conflict between Burmese monks at a Dawei monastery (in today’s Bangkok) and its Dawei abbot, although they had previously lived together without problem. These cases from the Dawei Saṅgha provide useful comparative insights into the relations between *nikāyas* and the hierarchy and governance of the saṅgha in two countries.

* 本稿の筆者である角田彩佑里は、2017年6月30日、26歳の生涯を閉じた、Deceased 30 June 2017. 本稿の内容は、角田が京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科の大学院生としてミャンマーで収集した資料を基にしている。和田が文章の執筆を担当したため角田の考えとは異なる部分も含まれるかも知れないが、研究プロセスとして重要な資料収集の功績はまぎれもなく角田に帰するものであり、その学術的貢献を優先して角田の名を本稿における筆頭著者とした。なお角田が収集したダウエー関連文献（ビルマ語）は、図書については京都大学東南アジア地域研究研究所図書室、その他資料については大阪大学外国語学部ビルマ語研究室に寄贈される予定である。

** 神田外語大学, Kanda University of International Studies
2020年6月8日受付, 2020年9月3日受理

1. はじめに

上座部仏教の僧伽は、共通の三蔵經典を根拠とし、戒律の項目も一様であり、また出家と在家を明確に区別して扱う点などにおいて、内部の同質性が比較的高いとされる。もちろん固有の特徴をもつ僧団は多くみられるが、それは教義や実践のどの部分を重視するかの違いや、遵守すべき戒律の些細な相違に基づくものであり、教義内容そのものを独自に大きく変えようとする動きは総じて好まれてこなかった。しかし僧伽もまた個性が顔を突き合わせる社会集団である以上、当然ながらその内部には数々のドラマが展開し、多様な集団やネットワークの創出と再編を繰り返してきた。それは出家者の遍歴に沿って張り巡らされた個々の紐帯や、卓越した師僧を核とする師弟集団、地域や民族ごとのまとまり、そして世俗国家の介入によって生まれた国家僧伽など多種に及ぶ。なかでもとくに強い排他性をもった集団は「ニカーヤ」（宗派）と呼ばれることがある。¹⁾

本稿はこうした僧伽内部にみられる境界のなかで、ニカーヤと呼ばれる・呼ばれたことのある集団間の境界が、どのような機会に対立として顕在化したのか、また国の僧伽中央部の介入や世俗国家による僧伽の制度化はこれらニカーヤ間の係争といかなる関係にあったのかという問題について、20世紀転換期のダウエー僧伽の事例から考察したい。同時にこれまでベールに包まれてきたダウエー僧伽とは何か、その集団的実態について、部分的ではあるが文献資料を基に明らかにしたい。

ダウエーは、ミャンマー南東に位置するタニンダーイー管区ダウエー県（Dawei District）の多数派住民であり、ダウエー語（ないしビルマ語のダウエー方言）を話す人々である。「ダウエー人」または「ダウエー民族」とも呼ばれるが、ダウエー民族であるという自覚は固定的なものではなく、当事者のアイデンティティーは状況や文脈に応じてビルマ人とダウエー人の間を揺れ動いてきた。²⁾ 出家者についても、ダウエーに拠点をもつ僧団やダウエー固有の僧団は存在するのか否か、あるとすればそれはビルマ僧伽とどのような関係を築いてきたのかといった点が注目されるが、これらを十分に明らかにした先行研究は管見の限り見当たらない。こうしたダウエー僧伽の実態を解明することは、上座部仏教僧伽の集団や実践の多様性理解に

1) ベッヒェルトは、異なるニカーヤ同士は羯磨をともに行なわないと説明する [Bechert 1990]。羯磨とは出家者の共同儀礼を指し、比丘出家式（具足戒式）のほか、満月と新月に227戒を誦出する布薩や、雨安居（雨季の3ヵ月間、僧院に籠って修行に励むこと）の終わりに互いの罪を懺悔しあう自恣などがある。筆者の経験でも、確かにベッヒェルトの述べるような傾向がタイやミャンマーのニカーヤにみられる。ただしこうした理念が現実にとれほど当てはまるのか、とくにミャンマーについては実態調査が進んでいない。本稿で扱うガドー派も後述のようにニカーヤを自称することがあるが、他派と羯磨をともに行なう傾向があるか否かという点についてはまだ確認できていない。

2) ダウエーをめぐる民族認識については角田・和田 [2021] を参考のこと。

向けた試みに多少とも貢献できるのではないと思われる。

本稿では、このダウエー僧の一部が、19世紀末または20世紀初頭のミャンマーとタイにおいて、ダウエー僧伽内部または外部との宗派的な対立に巻き込まれた点に注目したい。この宗派对立の原因や解決には、「国家僧伽」と呼べるような制度や仕組みが関わっており、この点でダウエーの事例は、当時の僧伽ヒエラルキーや僧伽統治制度がミクロな宗派間関係にどのような影響を及ぼしたのかを考えるうえで役に立つ。

まず本稿の前半では、19世紀末以降のミャンマーにおけるダウエーを拠点とした宗派（ガドー派）の形成について取り上げたい。ダウエーの宗派といえは、ミャンマー仏教研究者にとってまず思い浮かぶのがガドー派であろう。同派は戒律の遵守に重きを置き、周囲の僧伽と自派の間に線引きをしながら、いわば自派内の浄化という形で成立してきた集団である。本稿では便宜的にこうした特徴をもつ宗派を「厳格派」と呼んでおきたい。ミャンマーには公認された厳格派が8派あり、ガドー派はその1派である。ベッヒェルトはこれら厳格派8派を排他的な性格をもつ「ニカーヤ」として説明している [Bechert 1990]。またシュエジン派やマハーイエン派のようにニカーヤを自称する公認厳格派も少なくない。ガドー派もまた、後述する自派史 [Kosalla 1994] のタイトルにおいてニカーヤを名乗っている。

先行研究はこのガドー派以外の厳格派諸派の創始と形成について、19世紀、ミャンマー僧伽全体の代表として王が任命するタータナーバインとその下に集うトゥダンマー議會（仏教評議會）から、いかに各派が分立してきたかという点に注意を払ってきた。³⁾ そのため厳格派は、国の僧伽中央部とは相容れなかったという印象が強い。これに対してガドー派は、自派を確立するにあたり、ビルマ僧伽在来派の首長であるタータナーバインに庇護を求めた点で例外的な事例である。王都から外れた周辺地域において、ガドー派は厳格派としていかに独立的な立場を築いていったのか、またなぜタータナーバインの権威を借りる必要があったのか、本稿では同派の自派史を基に明らかにしたい。

続く本稿後半では、20世紀初頭、タイのダウエー僧院における民族・地域主義的な対立について取り上げたい。上述したガドー派は、ミャンマーのダウエー地域全体のなかでは少数派であり、同地域を代表するものではない。それではダウエーを単位とする民族・地域主義的な在来僧伽のまとまりは存在するのか、またそれは他の民族・地域的僧伽に対して排他的な性格をもつのか。残念ながら文献資料のみに依拠する本稿では、この実態の全体像まで明らかにし

3) ただしタータナーバインやトゥダンマー議會の権威は、王国ないしビルマ仏教を全面的に管理しうるものではなく、かなり限定的であったはずである。メンデルソンはタータナーバインについて、僧伽全体の首長というより、僧伽の一部と王権との橋渡し役であったと述べる [Mendelson 1975: 53]。隣国タイでも1902年僧伽統治法が發布され、その内容が具体化するまで、僧伽王を首長とする全国僧伽の組織的管理は名目的であった [石井 1975]。

来ていないが、部分的ながら参考になる出来事として1910年代の隣国タイにあるダウエー僧院での動きに注目したい。ミャンマー側からの移民の子孫が守ってきたこのダウエー僧院では、当時、ダウエー僧とビルマ僧との間に確執が生じており、地域・民族的な境界が現れた瞬間として参考になる。⁴⁾ またこのときタイの国家僧伽の首長である僧伽王が、このダウエー僧とビルマ僧の対立をニカーヤに基づく対立と捉えていた点も興味深い。加えてこの係争が生じた背景には、1902年以降、世俗の国家法をもって整備されつつあったタイ僧伽行政の影響が明白に現れており、同国の近代的な僧伽管理が末端僧院においてどういった帰結をもたらしたかを考える事例としても有用である。

以上2国の事例を通して、ダウエー僧の集団的実態の一側面を明らかにするとともに、ニカーヤと呼ばれる排他的な僧団間の境界が、在来派と厳格派の関係や、民族・地域間関係のなかでどのように顕在化したのか、また国の僧伽中央部や僧伽政策はこれらニカーヤ間の対立とどう関わっていたのか、上座部僧伽の宗派や、世俗国家を後ろ盾とする僧伽ヒエラルキーについて考察するための一例として考えていきたい。

2. ミャンマーのガドー派—厳格派の創始について

ミャンマーにはダウエーを拠点とする「ガドー派」という上座部仏教の宗派がある。ガドー派は成員数こそ少数であるものの、前述のとおり国から公認を受けている宗派のひとつである。以下ではガドー派が、王権や王都の国家僧伽中央部と、そしてダウエー地域の在来僧伽と、どのような関係を結びながら成立してきたのか紐解いてみたい。

2.1 ガドー派略史

現在のミャンマーとタイは上座部仏教の僧伽に対して公認宗派制をとっている。公認された宗派は僧伽行政における一定の自治が認められている。⁵⁾ この公認宗派制は「A. 排他的な集団として自派内で理想的な僧伽を作ろうと試みてきた厳格派」と「B. それ以外の国内出家者全て」という構造をもっている。このうちAは自発的に成立した宗派をあとから国が公認したものである。一方Bは元々ひとつの宗派的な集団ではないが、国家が国内僧伽全体をまとめて組織化する際、人為的に作り出したまとまりである。本稿では便宜的に、Aを厳格派、Bを在来派と呼ぶこととする。

ミャンマーには9つの公認宗派（ガイン）がある。⁶⁾ 公認9派が定められたのは1980年で

4) 本稿では国名にはミャンマー、民族名にはビルマを用いる。ただし元々両者は同義である。

5) 国家僧伽制度について日本語で読めるものとして、タイは石井 [1975]、ミャンマーは小島 [2009] を参照。

6) ビルマ語のガイン (gain) は、タイ語の khana と同じく、パーリ語の gāṇa を語源とする。ビルマ語のガインの場合、ニカーヤより指示対象が広く、同義のこともあれば、ニカーヤより小さな師弟グループや自恣僧団などの出家者集団、また在家者を中心とした超自然的力に集うウェイザー信仰の集団を指すこともある。

あり、このとき 8 つの厳格派が公認を受けるとともに、残りは全て在来派のトゥダンマー派として統一された。この厳格派 8 派は、いずれも 19 世紀半ばから 20 世紀初頭までの間に成立している。とくにシュエジン派など一部の主要な諸宗派については、ミンドン王治世（1853～1878 年）に僧伽改革運動を各々展開し、タータナーバインやトゥダンマー議会で挑戦した師僧たちの系譜に位置づけられる。またミンドン王やその他王族たちが、一方でタータナーバインとトゥダンマー議会を、他方で厳格派を支援する両義的な態度をとったことも、この時代に厳格派が正統性をえて地歩を固める要因となった。加えて 1852 年以降、下ミャンマー全てが英領下に置かれたことにより、上ミャンマーにあった王朝の統制を離れて活動の幅が広がったことや、自由故に生じた戒律の弛緩に対する防衛意識なども厳格派諸派確立の追い風となった [cf. Mendelson 1975: 92-93, 107, 112-114].

この公認厳格派のうちのひとつが、ダウエー県を拠点とするガドー派である。これまでのミャンマーの諸宗派に関する研究は、ガドー派への言及を欠くか [Mendelson 1975], 短い記述に留まっていた [Maun Maun 1981; Bechert 1990; Ikuno 1987; 生野 1995]. とくにガドー派は、19 世紀末、タータナーバインから独立した宗派であることを認める「ガナウイモウツ」を受けた点で注目されるが、これがどのような経緯や背景のなかで発行されたのか、その詳細は以上の文献では明らかにされていない。こうしたなかガドー派の自派史を編んだ Kosalla [1994] が有用である。以下、これまで引用されてこなかったこの自派史を基に、その創始期の経緯を簡単にまとめたい。⁷⁾

ガドー派の初代管長はインダウォンタ比丘 (Indavaṃsa : 生没 1831～1917 年) である。同比丘はダウエー市内に生まれ、7 歳から同市内のミエータイツ僧院に預けられた。俗名をシュエシンという。9 歳のとき師僧のターヤミンズター比丘 (Sāramañjūsā) とともに王都アマラプラに移り住んで教学を学び、そこで卓越した暗記力を発揮して周りを驚かせた。12 歳になると国の仏教試験 (パタマビヤン) で優秀な成績を収め、⁸⁾ その名声は王宮まで届き、時の王ターヤーワディー (r. 1837～1846 年) の王女 (のちのミンドン王正妃セッチャーデーウィー⁹⁾) から継続的な支援を受けるようになった。20 歳になったインダウォンタが比丘に出家した際は、この王女が「出家の母」としてそれを支援するとともに、タータナーバイン [ただし当時は現役ではない] のニューヤ比丘 (マウンダウン二世)¹⁰⁾ が授戒師を務めたと伝わる [Kosalla 1994: 53, 58-95]. こうした青年期における王都での教学学習や、有力な王女 (のち

7) 同自派史の序文には、ガドー派の会議にて同書の編纂が話し合われ、著者が承認されたとあるため、同派公認の自派史といえる [Kosalla 1994: 11].

8) 当時、パタマビヤン試験は口頭でのみ行なわれた。口頭 (経典暗唱と質疑応答) に加え、筆記試験が導入されたのはティボー王治世 (1878～1885 年) になってからである [Dhammasami 2018: 51, 73].

9) セッチャーデーウィーは、パカン王の実妹、ミンドン王の異母妹でもある。

の王妃)そしてタータナーバインを経験する高僧との緊密な関係は、この後、インダウォンタ比丘と同師率いるガドー派がダウエー地域にて権威や正統性を確立していくうえで重要な役割を果たしたことは想像に難くない。

1857/58年、インダウォンタ比丘は、師僧ターヤミンズター比丘とともに、アマラプラを離れダウエーに帰郷する。そして1866/67年、戒律遵守の生活を送るため、ダウエー市内から3マイル(約5km)離れたガドー村近くに小さな山寺を設けた。そこに在家信者や弟子が集まり、教学や瞑想の拠点として名を馳せ、僧団はガドー派として知られるようになる。同僧団は別名「森住派」(トー・ガイン)とも呼ばれ、金銀授受をしない、歌舞を鑑賞しない、煙草を嗜まないの三カ条遵守を、町住派との顕著な違いとする。¹¹⁾ 二人三脚で牽引してきた同僧団であるが、1880年に師僧ターヤミンズター比丘が72歳(法臘52年)で亡くなり、その後はインダウォンタ比丘が率いていく [Kosalla 1994: 47, 52, 117-118, 123, 145-146]。

しかし有名になるにつれて、その人気を快く思わない外部の僧から反感を買うようにもなった。ガドーの山寺に移住する以前から既に対立は生じており、インダウォンタ比丘らの重んじる書籍の焚書を行なう者もいたという [Kosalla 1994: 36-39]。インダウォンタ比丘が「宗派独立認可」(ガナウィモウツ)を申請したのは、こうした反発者からの妨害を避けるためであった。¹²⁾ この申請に応じて、歴代のタータナーバインが「宗派独立認可状」を計3回発行している。発行したタータナーバインは、1892/93年時がタウンドー比丘、続く1896年と1897年がパカン比丘である。¹³⁾ うちパカン比丘は、アマラプラ止住時代のインダウォンタ比丘の名声を知っていたため、許可状の発行を容易に認めたという。また1896年の許可状はインダウォンタ比丘のみを対象とする文面だったことから、同比丘はガドー派構成僧全員を対象とした内容に改めるよう懇願し、翌年改めてパカン比丘から僧団全体への「宗派独立許可状」が以

10) ニューヤ比丘がタータナーバインを務めたのは、ターヤーフディー王治世の中後期(1839~1846年)と、ミンドン王治世前半(1853~1865年)の2回である [Mendelson 1975: 78, 359]。そのためインダウォンタ比丘が具足戒を受けた1851年頃、ニューヤ比丘はタータナーバインではなかったことになる。

11) 「森住派」(taw gain)はtaw-ya gainが縮まった形という。自派史は伝統的な用語を用いて、同派の山寺を森住派(araññavāsi)に位置づけ、町住派(gāmvāsi)と区別している。ただしこの山寺は、瞑想実践とともに、教学も重視したという [Kosalla 1994: 117-118, 123]。

12) ガナウィモウツ(バーリ表記: gaṇavimutti)は, gaṇa(僧団)とvimutti(自由になる)からなる用語で、他の僧伽による統制や妨害から逃れることを意味する [Kosalla 1994: 15]。なお同自派史は、19世紀、ガドー派以外にガナウィモウツを受けた僧侶として計5名を挙げている [Kosalla 1994: 16-17]。

13) コンバウン朝最後の王ティポー(r. 1878~1885年)は、王師タウンドー比丘と、シュエジン派開祖のザーガラ比丘の2名のタータナーバインを任命している(ただしザーガラ比丘は途中で辞める)。王朝滅亡後もタータナーバインであるタウンドー比丘は英領植民地の後ろ盾をえて影響力を保持するが、1895年に同比丘が亡くなると、後継者選びをめぐるパカン比丘とメガワディー比丘のそれぞれを推す派に分かれて紛糾し、英領植民地公認のタータナーバインは1895~1903年の間、空位となった [Mendelson 1975: 179-186]。ただしパカン比丘が発行したガドー派の「宗派独立許可状」(1896年と1897年)には、発行者として「タータナーバインのパカン僧正」と記されているという [Kosalla 1994: 170-172]。

下のおり発行されている。

[前略] ダウエー市ガドー山寺ピダカタイツ僧院止住のインダウォンタ比丘, およびガドー派(ガイン)僧伽に対し, 1258年ナッド一月黒分13日[1897年1月30日], 宗派独立許可(ガナウィモウツ)を出す。大管区長(gain-gyok), 中管区長(gain-ok), 小管区長(gain-dauk)は[ガドー派に]命を下してはならない。¹⁴⁾[ガドー派は]教学(gantha-dhūra)と禪定(vipassanā-dhūra)の二法の繁栄のため, 穏やかに暮らし, 日々精進せよ。

ガドー派史は, この許可状発布以降, 同派が外部僧からの妨害を受けなくなったと記している[Kosalla 1994: 14, 167-172]。このタータナーバインからの宗派独立許可は, ガドー派の宗派としての正統性を示す根拠として後世まで重視されており, 1980年に国が公認宗派を定めた際も, 「ガナウィモウツ・ガドー派(ガイン)」という名称で登録されている。¹⁵⁾

以上の経緯は, ダウエーという地域にて, 厳格派が在来の僧伽とどのような関係にあったかを考えるうえで示唆的である。かつて同じく「宗派独立許可」を受けたとされるミャンマー最大の厳格派であるシュエジン派と比べてみたい。ザーガラ比丘を開祖とするシュエジン派創始の背景には, ミンドン王による支援があったことが知られる。たとえば以下の逸話がある。1859年頃, タータナーバインのニューヤ比丘による数度の呼び出しにもかかわらず, ザーガラ比丘はそれを無視していた。僧伽最上層部のトゥダンマー議会がこの問題についてミンドン王に報告すると, 王は, 本件については宗派独立許可(ガナウィモウツ)を出すことで事を収めて欲しいとトゥダンマー議会に要請した。これによりザーガラ比丘は宗派独立許可をえてシュエジン派は確立した, というものである[Mendelson 1975: 97]。¹⁶⁾つまりシュエジン派とガドー派では, 宗派独立許可の意味が大きく異なっていた。シュエジン派は王国僧伽上層部の

14) 王朝時代, 僧伽ヒエラルキーの構成は, 上から順に, タータナーバインとトゥダンマー議会>大管区長>中管区長>小管区長>僧院住職である。全国は管区に分けられ, 1つの管区は1名の大管区長の管轄下に置かれていた。もちろん実際は, 個々の僧の独立性は高く, 常にこうしたヒエラルキーの意向に従っていたわけではない(本稿脚注3も参照)。ただし, なかでも律に関わる係争や違反の問題が深刻化した際は, 大管区長が解決のために介入し, さらに大管区長がタータナーバインとトゥダンマー議会に上訴することもできたようである[Smith 1965: 16-17]。なお当時のダウエー地域の僧伽が具体的にどのように組織化されていたかは確認できていない。参考として, 1914年頃, マンダレー以外の地域では, 大管区長は3人の中管区長を管轄し, 中管区長はそれぞれ3人の小管区長を管轄し, 小管区長はそれぞれ20院強の僧院を管轄したという[May Oung 1914, cited in Mendelson 1975: 190]。

15) 自派史によれば, 公認名も略称であり, 正式名称は「宗派独立許可状取得ガドー派」(ganavimok sagyun-daw ya Gado gain)であるという[Kosalla 1994: 47]。

16) 逸話の内容や生じた年は複数説あるようだが, いずれもタータナーバインやトゥダンマー議会と, ザーガラ比丘との間に対立が生じ, ミンドン王の計らいによって, ザーガラ比丘は前者による干渉を受けないことが保証されたという筋書きは一致する[Mendelson 1975: 97; 生野 1981: 159-164]。

統制を逃れるために「ガナウイモウツ」を受けたのに対し、ガドー派は反対にダウエー地域の在来僧伽からの管理や妨害を逃れるため、王国の在来僧伽全体を代表するタータナーバインから「ガナウイモウツ」を受けている。

シュエジン派だけでなく、ドワラ派やフゲットウィン派もまた、国内僧伽の統制を強めようとしていたミンドン王やその役割を担ったトゥダンマー議会に対抗しながら成立してきたとされる [Mendelson 1975: 96, 102, 107; 生野 1981: 165-166]。しかしこうした王国僧伽上層部との関係だけでは、これら厳格派が地方都市や村落部へといかに分け入り、在来僧伽とどのような関係を築いてきたかという面は見えてこない。こうした点で、地方社会における在来僧伽との対立や争いがひとつの契機となって宗派の基礎を築いたとされるガドー派は、貴重な事例を提供している。厳格派と在来僧伽の対立は他の宗派にもしばしばみられる現象であるが、そうした対立が王国僧伽上層部との関係だけでなく地方社会や村落僧院においてどのような社会ドラマを生み出してきたのか、対立の背景にはどのような原因があったのか、こうした点に注目することは宗派理解のために不可欠であろう。¹⁷⁾

なおシュエジン派開祖ザーガラ比丘の係争相手であったタータナーバインのニューヤ比丘は、ガドー派開祖インダウォンタ比丘の授戒師である。つまり両派の系譜（あるいはその認識）は、ニューヤ比丘との関係をめぐって対照的である。ただし少なくとも現在は、シュエジン派とガドー派の交流は盛んであるようだ。ガドー派自派史いわく、ガドー派の比丘や沙弥のなかには、全国のシュエジン派僧院にて教学を学ぶ者が少なくないという [Kosalla 1994: 54]。また出家や在家のなかには、ガドー派を指して「シュエジン派（ガイン）」と呼ぶ者もいるらしく、誤認とはいえ現地で両派が同一視されているのは興味深い [Kosalla 1994: 47]。この両者はそれぞれ森住派の実践を重視したり、厳格派として戒律を重んじたりと、共通点も多いのではないかと思われる。¹⁸⁾

2.2 ガドー派の発展

このガドー派は、初代管長インダウォンタ比丘が1917年に亡くなったあとも、新たな管長 (gain-gyok) を置き、宗派としてのまとまりを維持してきた [以下本節はKosalla 1994: 193-246, 342-346より]。2代目管長 (在職 1917~1934年) は、管長の下に各地域の同派住職からなる5名の小管区長 (gain-dauk) を設け、またガドー派規則集 (1919年) を作成するなど、宗派の組織化を進めてきた。6代目管長 (在職 1952~1961年) は、多種の組織や分派

17) タイにおける僧伽管理をめぐる宗派対立については石井 [1975: 202-214]、ミャンマーにおけるモン僧伽内部の宗派の対立と集団形成については和田 [2016] を参照。

18) 記述のように宗派 (ニカーヤ) が異なると具足戒式を一緒に行なわない傾向が生じる。ただし筆者の聞き取りによれば、ミャンマーの公認厳格派であるマハーイェン派の具足戒式にシュエジン派僧が参加することがあるため、厳格派同士であれば具足戒式をはじめとする羯磨をともに行なっている可能性がある。

が乱立する状況を話し合うためにガドー派の宗派会議を招集しており、組織としての引き締めを図ったようである。こうして続いてきたガドー派管長は1994年時点で11代を数える。¹⁹⁾

また歴代管長の経歴だけでも、青年期にマンダレーやパコッカーなどで教学を学ぶ同派僧が少なくないことがうかがえる。後述のようにガドー派は、ヤンゴンを除き、ダウエー郡の外に自派僧院を構えてこなかったため、他派の教学僧院を遍歴し経験を積むことには積極的なようだ。

1980年の宗派公認以降になると、役職や称号の授与による国家の介入ないし取り込みがより顕著となる。9～11代目のガドー派管長は、3名とも国家教戒師(Nain-ngan-daw Owadasariya)という国家僧伽の高位役職に任命されている。11代目管長は、エッグアマハーパンディタという高位の称号も受けている。

日本との関係ではダンマサーラ比丘(生没1919～1981年)がいる。ダウエー県ラウンロン郡出身の同比丘は、ミャンマーの高位教学試験であるダンマサーリヤに合格後、来日し北九州市門司区ガバエー僧院〔世界平和パゴダ〕に止住して、そこで亡くなるまでウェーブツラ比丘とともに仏教布教に努めたとされる。死後の翌年1982年にはウェーブツラ監修、ダンマサーラ訳による『ローカニーティー処世訓』が日本語で出版されている。同比丘の経歴は、青年期にエーヤワディー管区で本格的な教学学習を始めて以降、ガドー派のネットワークとはあまり関係がないようにも思われるが、ガドー派自派史は海外布教に従事した自派の高僧のひとりとしてダンマサーラを紹介している。

2.3 ガドー派とダウエー在来派との関係

ガドー派は初代管長のもと順調に拡大していく。パカン比丘から「宗派独立許可」を受ける数年前の1891年時点で同派所属は僧院21院、比丘61名、沙弥117名であり(雨安居僧籍表)、その後、初代管長の亡くなる1917年までに50院以上に増えている。1993年雨安居僧籍表では、僧院112院、比丘362名、沙弥819名まで増加し[Kosalla 1994: 134-144, 395]、2016年には比丘と沙弥の割合が入れ替わるものの、僧院数(135院)、比丘数(635名)ともに、さらに拡大していることが分かる(表1参照)。

ただしガドー派は、ダウエー僧伽全体を代表する僧団ではない点に留意したい。2016年現在、ダウエー県には計602院の僧院があり、ガドー派はその約22%に留まる(同県僧伽のうちガドー派以外は全てトゥダンマー派所属)(表1参照)。ガドー派は、他の公認厳格派同様、既存の僧伽の現状に満足せず、より正しい実践者であることを自負し、排他的に展開してきた少数派グループであり、ダウエー僧伽を代表する組織ではない。

しかしながらガドー派の分布がダウエー県という狭い地域に集中していること(ヤンゴンの1院を除く)、そして局地的に目立った存在感を示している点で、同派は厳格派であると同時に

19) 2020年現在、何代目か不明だが、既に管長は代替わりしている [Vassa List (Gado) 2015].

表1 ガドー派の僧院および成員数（宗教局作成の2016年雨安居僧籍表より）

		僧院	比丘	沙弥
ダウエー県				
ダウエー郡	ガドー派	42	205	60
	トゥダンマー派	146	646	199
ラウンロン郡	ガドー派	60	298	120
	トゥダンマー派	94	418	213
タイェチャウン郡	ガドー派	17	74	28
	トゥダンマー派	107	452	143
イェービュー郡	ガドー派	15	55	25
	トゥダンマー派	121	550	189
ヤンゴン管区		1	3	7
		ガドー派の合計	635	240

出所：Vassa List 2016（未刊行資料）より筆者作成。

に、地域的な特徴も併せもっている。とくにダウエー県のラウンロン郡では僧院数、比丘数ともに郡全体の4割前後を占めており、もはや少数派として捉えるだけでは不十分である。こうして徐々に勢力を拡大し、既に地域に定着したとよいガドー派であるが、現在是在来派とどのような関係を築いているのか、創始期のような対立はみられるのか、それとも相互に交流があるのか、といった詳細はまだ分かっていない。これらについては将来の調査報告を待ちたい。

加えてガドー派とは別に、ダウエーを核とした僧伽の地域主義的まとまりがあるかどうかという点もまだ明らかではない。こうした地域主義を断片的に示唆するものとして、たとえばあるダウエー郷土誌 [Indobhāsa 2007: 84] は、ヤンゴン市内に建つダウエー僧院リスト（36院）を掲載しており、こうした発想は1都市に限られたものとはいえ、ダウエー主義の表出といえよう。²⁰⁾ ただしミャンマーのクン僧伽、パオ僧伽、モン僧伽のように民族・地域を単位とした僧団の組織化や実践があるのか、ビルマの僧伽と誦経の違いはあるのかといった詳細については今後の課題である。²¹⁾

20) 他に筆者の手許には、ダウエー県トゥダンマー派に属す「レータツ自恣僧団 (pavāraṇā gain)」の雨安居僧籍表 (2015年) があり、ここには61僧院、比丘266名、沙弥134名が載る。同資料の説明によれば、この僧団は、レータツ僧院住職が管長 (pathama gain-gyok) を務めている。自恣のときに集合する出家グループと思われるが、成立の経緯や、普段どのような繋がりがあかなど、詳細は不明である。

21) 仏教以外について、ダウエーはかつてキリスト教布教の拠点でもあった。1826年、テナセリム (タニンダーイー) とアラカンがミャンマーの他地域に先駆けて英領化されると、ダウエーは、その直後から米国バプテスト宣教の拠点のひとつとなる。このとき主な改宗の対象はカレン民族であった [藤村 2015: 303-304]。なお郷土誌によれば、2007年現在のダウエー県における宗教施設内訳は次のとおり：仏教僧院577、ティーラシン僧院73、モスク12、キリスト教会27、ヒンドゥー寺院6、中国寺院9 (出典元は郡・準郡別のデータも含む) [Indobhāsa 2007: 113]。

3. タイのダウエー僧院—僧伽行政改革と僧院における民族対立

ここまでみてきたように、ダウエーを拠点とするガドー派は、ダウエー地域で自己改革的な運動を自由に展開するために、タータナーバインから独立的な地位を認めさせた事例であった。しかしそれは周辺地域の厳格派とミャンマー在来派僧伽の首長という特殊な結びつきであり、ここから一般的なダウエー在来派僧とビルマ僧の関係についてうかがい知ることはできない。この点に関しては現地調査が望まれるが、フィールドにおいても民族・地域主義的な出家関係の全体像を明らかにすることは必ずしも容易ではない。よって詳細は将来の本格的な研究に譲ることとし、本節では差し当たり隣国タイの僧伽行政資料に目を向け、そこに描かれているダウエーとビルマの民族境界が出家者間において顕在化した1910年代前半の係争について、資料紹介の意味も込めながら取り上げたい。同時にこの係争が、僧伽行政の長からニカーヤの違いに基づくと説明されている部分にも注目したい。

以下、本題に入る前に、なぜバンコクにダウエーの僧院があるのか、まずはその経緯を簡単に確認しておきたい。なお以下ではタイ語の発音に沿ってダウエーを「タワイー」と記述する。両者は同義である。

3.1 バンコクのダウエー村（バーンタワイー）

バンコク都内のチャオプラヤー川沿いに位置する高架鉄道サパーンタークシン駅から1 kmほど南東に入ったところに「ワット・ドーン」あるいは「ワット・ドーンタワイー」と呼ばれるタワイーの僧院（マハー派）がある。²²⁾ この周辺はタワイー移住民ゆかりの地であり、かつて「バーンタワイー」（タワイー村）と呼ばれていた。²³⁾

バーンタワイーは元々、コーククワイー（水牛囲い、水牛小屋の意味）という名であった。その後、ラーマ1世（r. 1782~1809年）がタワイーからやってきた住民を移住させたことで、この地域はバーンタワイーと呼ばれるようになった。近代化以降はバーンタワイー郡（amphoe）という行政区画が設置されたこともある。公的な地名から「タワイー」が消えるのはラーマ7世期（1925~1935年）である。²⁴⁾ このとき同地に建つ名刹ヤーンナワー僧院の名をとって、バーンタワイー郡はヤーンナワー郡と変わるが、この改名の理由は「タワイーと

22) 現在のタイにおける上座部仏教僧伽は公認2派制を採用。ひとつは少数派のタンマユット派であり、これは19世紀の高位王族僧（のちのラーマ4世）による仏教改革運動に端を発し、タイ王権の庇護を受けながら宗派として確立してきた厳格派である。もうひとつは、タンマユット派以外の国内出家者を全て包括した在来派のマハー派（マハーニカーイ）である。

23) 短いが、ヴァン・ロイの著書もバーンタワイーについて触れている [Van Roy 2017: 95-96]。

24) サートーン区役所のウェブサイトより。なおバーンタワイー郡は当初ナコーンアンカン県（後のプラブラデー県）に属していたが、1915年からはバンコク都に移管される。(<<http://www.bangkok.go.th/sathon/page/sub/4155/ประวัติความเป็นมา>>) (2019年2月22日閲覧)

いう語が外国語のため」であったという [Anuman Rajadhon 1967: 19-20]. その後、郡から区 (khet) となったヤーンナワー区は、1989年にヤーンナワー区、サートーン区、バーンコーレーム区の3つに分割されて現在に至る.²⁵⁾ 現在のバーンタワイー住民はタイ化が進み、祖先の言葉やルーツもほとんど忘れられつつあるようだが、タワイー料理を日常的に作る家などが一部に残るといふ。また、一度作り替えられたものだが、タワイー国の移住元に由来する村の守護霊「カター婆 (yai kata)」の祠がドーン僧院境内にある [Ong 2009].

タワイー住民がタイに移住してきた経緯は、ティパコーラウォン著『一世王年代記』に以下のように書かれている。²⁶⁾ 18世紀末、タワイーはコンバウン朝の支配下にあった。同王朝の官吏がモタマ (マルタバン) 国主を務め、そのモタマ国主の管理下に、タワイー国主、マリッ (メルギー、ペイツ) 国主、タナーオ (テナセリム、タニンダーイー) 国主が置かれていた。つまりタワイー国主もまた王都から派遣される官吏であった。こうしたなか1792年3月、王都からタワイー国主の交代が命じられると、それを不満に思ったタワイー国主メンチャンチャーが、新たに任命された国主を殺してしまう。そしてコンバウン朝を裏切り、マリッ国、タナーオ国とともにバンコクの支配下に入りたいと、書簡や貢物を携えた使節をラーマ1世の下に送ってきた。はじめラーマ1世はこの要請を受け入れ、タワイー守護のために兵を送ったが、メンチャンチャーはコンバウン朝の復讐を恐れて心に迷いが生じ始め、信用が置けなくなってきた。そこでラーマ1世は、メンチャンチャーに貴族の身分を与えてバンコクに住まわせることにした。メンチャンチャーは不本意ながらこの王命に従い、数百人を引き連れてタイ側に移住した。²⁷⁾ このときの移住者の一部は造船業に従事させ、残りはメンチャンチャーを含めてコーククラブーという地域に住まわせている [Thipakorawong 1996 (1869):

25) 『タイ官報』= *Ratcha-kitcanu-beksa* (オンライン) 106巻208特別号: 12 (http://www.rachakittha.soc.go.th/RKJ/announce/search_result.jsp?SID=BBB8239CB6F1961A3B89EB74E892C4FD) (2019年2月22日閲覧)。なお、ヤーンナワー僧院とドーン僧院 (ダウエー僧院) は、現在のバンコク都サートーン区ヤーンナワー小区 (khwaeng) に属す。

26) 本稿では1869年、ティパコーラウォン手書きの原本を基に刊行された版 [Thipakorawong 1996 (1869)] を用いた。他にダムロン親王が改訂を加えて1901年に完成した版がある [石井 1999: 172-174]。またタワイーについて『御宸筆本年代記』にもほぼ同じ内容がみられるが、その箇所はダムロン親王による1901/02年の加筆である。並びに本稿では十分な史料批判を行っていない点にも注意されたい。

27) オンもティパコーラウォン著『一世王年代記』(ダムロン校訂版) を基に移住の経緯を書いているが、勤王主義的歴史観に基づいた曲解がみられる。まずは同年代記に沿い、タワイー国にはかつてアユタヤに攻め入ったビルマ軍が拉致してきたラーマ1世の姪が女性修行者として出家し暮らしていた、と書いている。しかしここからオンは続けて、メンチャンチャーがこの女性修行者を「ビルマに見つからないようかくまい支援していた」とし、「この素晴らしい行いを認めたラーマ1世は、メンチャンチャーに土地を下賜し、親族およびタワイー民衆の移住者とともにコーククラブーに住まわせた」と綴っている [Ong 2009: 76]。しかし年代記には、ティパコーラウォン手書き版、ダムロン校訂版ともにこのような記述はない。オンはまた、メンチャンチャーの出自がタワイーではないことや (本稿後述)、メンチャンチャーがラーマ1世の不信を買って不本意ながらバンコクに連れて来られたことにも触れていない。なお史実か否かを問わず、王室の庇護と、臣下・臣民による王への忠誠として歴史が描かれることは、タイでは一般的によくみられる。

133-148].²⁸⁾ このコーククラブーがコーククワイであり、タワイの人々の集住地として後にバーンタワイと呼ばれるようになった地域である。²⁹⁾ なおこのあと翌年には、アヴァ³⁰⁾から「ビルマ軍」(kong thap ai Phama) が進攻してタワイの住民を味方につけるとともに、タワイ国とマリッ国に攻め込み、ラーマ1世はこれを守り切れずにバンコクへと撤退している。

なお以上の限られた年代記の内容にのみ基づいて、タイ国がいかにタワイを表象してきたか、整理することは難しい。書かれた内容と執筆時に100年以上の開きがある点も考察を困難にしている。差し当たりここでは、ビルマとタワイを区別する表現について簡単に紹介しておきたい。たとえば元ダウエー国主メンチャンチャーは「プラーヤ・タワイ」とも呼ばれるが、その出自はタワイではない。年代記において、彼はラーマ1世に亡命を申し出る書簡のなかで「(自分は)ビルマの血筋(chua Phama)であり、祖父と両親の代から王務に従事し、その間、アヴァ(アンワ)王の祖父母の時代以来今日まで一度も罪を犯したことはない」と語っている。年代記には他にも「タワイ国のビルマ(Phama muang Thawai)である屈強なアーイ・ウントークを30回打ち(後略)」や、「ビルマ軍とタワイ住民(ai Thawai phonla-muang)とが合流し大勢になって銃と刀を手にとり攻め込んできた。強勢なビルマ・タワイ軍(thap Phama Thawai)が迫ってきたので、タイ軍は退却して(後略)」といった記述もある。これらは裏返せば、タワイ出身者はビルマ(人)ではないという年代記編纂者の認識を表しているといえるかも知れない。³¹⁾

3.2 タワイの僧院(ワット・ドーン)をめぐる係争

さてビルマとタワイの境界は揺れ動き捉えどころがないように感じるが、この境界が当事者間の紛争として浮かび上がった事例が、1910年代前半に生じたバンコクのドーン僧院内における小競り合いである。これは1902年にタイで初の近代法としての「僧伽統治法」が発布

28) 諸年代記の比較は他の研究に委ねたいが、ビルマ語の王統記を一瞥する限り、「ダウエーにて、奉公任命者ミンザイン領主ネーミョーチャーティンと、モタマの奉公任命者フラシイトゥーの関係が不穏となり、ダウエー国主ネーミョーチャーティンがヨーダヤー[タイ]に走った」などあり[KBZ 2004: 66]、このミンザイン領主(Myin Sain Sa)を『一世王年代記』のメンチャンチャー(Maeng Can Ca)、フラシイトゥーをモーンラチュートゥー(モーンはビルマ語の人名の前につける冠称のMaun)に同定できる。また同ビルマ王統記にネーミョーチャーティンの別名はンガ・ミャップピューとあるが[KBZ 2004: 67]、これは次のローの記述、1793年に“the Burman governor, Namea Pyu, or Maunmea Pyu”が寝返りタヴォイをシャムに明け渡した、と重なる[Low 1835: 254]。なおビルマ王統記の利用にあたっては石川和雅氏に協力いただいた。

29) クラブーはクワイと同じく水牛を指す。バーンタワイの旧名がコーククワイであったというのは、この地で幼少期を過ごしたというアヌマーンラーチャトンの自伝より[Anuman Rajadhon 1967: 15]。

30) コンバウン朝の王都は1783年にアヴァからアマラプラに遷都しているが、タイ語では「アンワ」(アヴァ)と呼んでいる。

31) タイの1904年12州センサスでは、民族(チャート)調査にタワイという範疇が用意され、その人口が列挙されている。詳細は角田・和田[2021]を参照。また本稿は未確認だが、クンチャー・クンペーンなど、一部のタイ語の古典・現代文学にも「タワイ」が登場するという[Ong 2009: 76]。

され、国の僧伽行政改革に基づいて仏教実践や僧院管理が管理されていくなかで生じた事件である。

ドーン僧院は、元ダウエー国主メインチャンチャーが、バーンタワイーの有力者たちとともに1797年に建立した僧院と伝わる。僧院名は小高い丘（ドーン）に建てられたことに由来する。その後、1857/58年、ラーマ4世によってボロムサトン僧院と改称されたが、タワイー話話者にとって発音しにくいことから、その後も通称ではドーン僧院と呼ばれてきた [Wirat 2009: 73, 83–86]。

同院初期の住職は不明だが、ボロムサトン僧院に改名時の住職はタワイー人のトゥイ比丘である。トゥイ比丘が亡くなると、バーンタワイー出身のタワイー人、チャン比丘が住職に就いた。チャン比丘は授戒師であり、バーンタワイー住民のみならず、近隣のタイ人も出家させる



写真1 ドーン僧院境内に建つ仏塔

注) 仏塔側面にはタイ語で、1842/43年にビルマ王族の Pho Suwai Dong が建立し、1988年に同僧院住職が修復したとある。

出所：筆者撮影（2019年8月18日）。

ほど影響力をもっていた。その次の住職であり、チャン比丘の下で出家したクン比丘もまた、バークタワイ出身のタワイ人である。³²⁾ 1964年にクン比丘が亡くなり、その2年後からタイ人の僧が住職に任命され、これ以来、タワイ人住職がタワイ僧院を管理することはなくなった。ただこのタイ住職も僧院のルーツには関心があったらしく、2001年、旅先のタワイ(ダウエー)にて客死している [Wirat 2009: 73, 83-89, 107, 116, 132, 155].

ドーン僧院の係争は1913年に生じた。事の発端は、当時の住職チャン比丘が、2名のビルマ僧をドーン僧院から追い出そうとしたことである。これに対しビルマ僧を支援するビルマ人在家者のモーンミャッター [Maun Myat Tha?] が、英領事代理のフィッツモーリス [Fitzmaurice?] に不満を訴えた。その内容は、ドーン僧院のビルマ僧はこれまでずっと独立した僧房に住み、タワイ僧の管理は受けてこなかったのであって、今さらタワイ住職の命令を受けるいわれはないというものであった。この問題は、当時の僧伽王(タイ国の上座部僧伽全てを管轄する首長)ワチラヤーン親王比丘によって解決が図られることになる。僧伽王は以下の検討を行なっている(以下は抄訳) [Vajirañāṇavarorasa 1913].³³⁾

そもそもなぜ住職がビルマ僧の追放を命じたかといえ、この僧院に住むビルマ僧2名が、タワイ僧たちと一緒に布薩を行なうことを拒んできたことが原因である。布薩などの僧伽羯磨をともに行なえない僧同士は、異なる宗派(ニカーヤ)である。ニカーヤが異なる場合は、僧院の「客」扱いとなり、タイ僧伽行政上は3ヵ月以上の共住を認めていない。これに基づいてチャンは、ビルマ僧の退去を命じたのであり、住職の判断としては正しい。

ただし実態として、ビルマ僧の独立性もまた事実である。ドーン僧院境内にビルマ僧房が建てられたのは1876/77年である。元々この周辺にビルマ僧院がないため、ビルマ在家者はドーン僧院で積徳を行なってきた。またドーン僧院はダウエー式の仏教実践に従いつつも、他方でこれまで他民族の僧も受け入れ、一緒に僧伽羯磨を行なってきた。こうしたなかビルマ僧房が建立されたわけだが、前述のとおり、ビルマ僧はタワイ僧の布薩には参加せず、タワイ僧の管理下にも置かれぬまま、これまで独立した集団として境内に止住してきた。国王から法座が下賜された際も2台奉じられており、まさにひとつの境内のなかでタワイとビルマは別々の僧院のような状態であった。言葉が異なることもまた、タワイ住職の管理がビルマ僧まで行き届かない理由のひとつである。

32) クン住職は、アヌマンラーチャトンの幼少期の顔見知りでもあり、同郷の成功者として彼の著書に登場する [Anuman Rajadhon 1967: 141-143(和訳pp. 154-157)]. また1940年前後、クン住職がタワイ語で布施太子本生譚 (maha-chat) を唱えていたと、スリンからドーン僧院に移ってきた老僧が当時の体験を語っている [Ong 2009].

33) ワチラヤーン親王比丘は当時の王ラーマ6世 (r. 1910~1925年) の父王であるラーマ5世 (r. 1868~1910年) の異母弟にあたる。

このようにワチラヤーン親王は、まずタワーイ住職の主張が正しいことを認め、これまでビルマ僧が独立的であったとしても、僧伽の管理方法が細かく定められた現在それは許されないと考えている。しかし結論としては、次のような実態を優先して、ドーン僧院を2つの小僧院 (sammak) に分けることに決めた。実態とはすなわち、(1) タワーイとビルマが布薩や僧伽羯磨を一緒に行なうことは確かに都合が悪い、(2) ビルマ僧のための僧院が存在しない、(3) ドーン僧院のビルマ僧は長期止住者であり、不在となればすぐ代わりの僧が移り住んでいるため、これを客扱いして追放するのも不憫だ、という3点である。この判断に基づき、ドーン僧院境内にあったビルマ僧たちは独立した小僧院の成員として認められるとともに、僧伽の区管区長 (チャオカナ・クウェーン) の直接管理下に置かれ、今後はタイ僧伽行政の命令に従うよう命じられた [Vajirañāṇavarorasa 1913].³⁴⁾

この判定から約3ヵ月後、僧伽王は再びドーン僧院関連の命令を下した。今回はドーン僧院境内にある先述のビルマ小僧院が布薩堂建設の勅許を申請したことへの対応であり、本件については認められないという結論を出している。³⁵⁾ 理由として、まずドーン僧院はタワーイとビルマの2つの小僧院 (sammak) に分かれたものの、僧院としては1院とみなすため、既にタワーイ小僧院にある布薩堂に加えて、もうひとつ布薩堂を建立することは律に反すると述べる。またタイの法律に従えば、新たな僧院を既存の僧院に隣接して創設することも避けるべきである。よってビルマ小僧院が固有の布薩堂をえて、正式の僧院として独立することはできないというわけである。また当該のビルマ僧たちがどのように布薩を行なっているか現状を調べたところ、川の上で布薩を行なっていたことが分かったが、もし水上布薩が面倒ならタワーイ僧とビルマ僧が時間をずらして交代でドーン僧院の布薩堂を使えばよい、それは禁じられていない、と提言している [Vajirañāṇavarorasa 1914].³⁶⁾

この係争は、ビルマ僧が布薩などの羯磨をタワーイ僧と一緒にしなうことを拒み、自分たちだけで羯磨を行なえるよう別個の布薩堂の建立を望んだことが原因であった。1902年僧伽統治法の発布以前であれば、タワーイ僧院住職はビルマ僧が個別に布薩やその他羯磨を実施することを容認し柔軟に対応していたのかも知れない。しかしタイは同法に基づいて僧伽管理を

34) ピブーンは、かつてタワーイ僧院が英国の管理下にあり、1902年僧伽統治法の全面的な適用を免れていたとする [Phibul 2013: 104, 110]。ただし同法に基づいてタイ僧伽行政制度が整備され、法と実態とが一致するまでには時間を要しており、タワーイ僧院を特例とする視点は検討の余地がある。

35) タイ国内で布薩堂を建てるには、国王からウィスカーマシーマーと呼ばれる布薩堂建立のための土地を下賜されなければならない。布薩堂をもつのが正式な僧院であり、布薩堂を欠いた僧の居住施設は「小僧院」(sammak song) として扱われる。なお本文中に引用した資料では単に“sammak”と表記されているが、これも「小僧院」のことと解釈した。

36) このワチラヤーン親王の文章には、タンマユット派僧も、ときどきマハー派の僧伽羯磨に参加することがあるとして、宗派間における羯磨の非共有を絶対視しないよう促すような箇所もみられる。また廃寺があればビルマ僧院としてもよいが、ビルマ民衆が通える便利な場所は見つかっていない、といった検討も行なっている。

進め、僧伽ヒエラルキーの末端では住職による僧院止住者の統制を徹底させようとしていた。いわば国家僧伽の形成を進めていた最中であり、これが僧院内での対立を引き起こすことになった。

しかしなぜビルマ僧はタワーイ僧との羯磨を拒否したのだろうか。以上の資料にはその理由は明記されていない。ここでは2つの可能性を考えてみたい。まず、どちらかがシュエジン派やガドー派などの厳格派に属していた場合である。厳格派は自分たちの清浄性を保とうとして、他派との羯磨を避けようとする傾向がある。たとえばタイは公認2派制を採り、宗派が異なれば基本的に羯磨を一緒に行なうことはない。ミャンマーでは、その実態はきちんと把握されてきたわけではなく、今後の調査が期待されるものの、少なくとも理論上は宗派が異なればともに羯磨は行なわないとされる [Bechert 1990]。新たな資料が出て来なければ判断は難しいが、羯磨を避けたビルマ僧が、いずれかの厳格派に属していた可能性は捨てきれない。³⁷⁾

もうひとつとして、タワーイの在来僧伽が固有の「民族宗派」である可能性が挙げられる。たとえばタイ、ビルマ、モンの僧伽は、それぞれ普段話している俗語が異なるだけでなく、パーリ語誦経の発音も違っている。こうした話し言葉とパーリ発音の違いにより同じ僧院に止住しない傾向が生じ、その結果として羯磨をともに行なわない傾向をもった宗派的なまとまりが形成されることがある。³⁸⁾ ただしタワーイがこの意味での民族宗派的な性格を有しているかは不明であり、今後はその誦経発音や、ビルマ在来派との共住ならびに共同の羯磨において困難があるのか否か調べる必要がある。

また仮に誦経発音などが大きく異ならないとしても、その他の宗教実践の相違や、地域・民族主義的な感情から、同じ僧院内で別々の集団を形成していた可能性も考えられる。もしこうした感情から、ビルマ僧が自分たちはタワーイ僧院のメンバーではなく、そこに「居候」しているに過ぎないと感じていたとすれば、布薩を別々に行なうことが習慣化し、僧伽管理が強化されるまで問題にならなかったとしても不思議ではない。

なお以上はタワーイとビルマの間に生じた境界に注目したが、一方で、両者の交流や近い関係についても目を向ける必要がある。ドーン僧院の例では、ビルマ僧はタワーイ僧院境内に居を構えており、これは偶然ではないと思われる。ともにテナセリム山脈西側にルーツをも

37) 本稿の査読者からは「トゥダグマンの羯磨にシュエジン派の僧侶が参加することも、またその逆も珍しくない」という重要な指摘を賜った。ただし異論もある。たとえば、羯磨とくに具足戒を他派僧と一緒にしないことこそ、シュエジン派の宗派（ニカーヤ）としての特徴だと、多くのシュエジン派僧侶たちが自認しているという指摘がある [Carbine 2004: 37]。実際に羯磨を行なわない傾向がどの程度一般的あるいは例外的かを明らかにする作業は、今後の課題であろう。少なくとも本稿は、厳格派が他派と羯磨を共有しない個別ケースや傾向（絶対的な原則とは限らない）があり、それを無視すべきではないという立場を採る。

38) 本稿でいう「民族宗派」は、民族が異なると必ず僧伽羯磨をともに行なわないということではなく、結果としてそうした傾向が生まれていること、つまり現象を説明するための概念として用いている。民族宗派については Wada [2019] も参照。

つことや、話し言葉の近似などから、バンコクという地で自然と関係を築く機会があったのかも知れない。³⁹⁾ なお1876/77年、ダウエー僧院内にビルマ僧房建築の許可を与えたのは、バーンタワーイの伝統的首長トーンセン氏であった [Vajirañāṇavarorasa 1913: 404]。アヌマーンラーチャトン（生没1888～1969年）によれば、かつてタワーイ族 (chua-sai thawai) がこのバーンタワーイの首長を務め、代々チャーンワーン（御前大臣）と呼ばれていた。そして他所者がこの地に移り住む際には、この首長から許可をえる必要があったという [Anuman Rajadhon 1967: 17, 111 (和訳pp. 21-22, 121-122)].⁴⁰⁾ つまりこのタワーイの首長は、タワーイ僧院内に僧房建設を許可するという形で、ビルマ僧やその支持者に特別な配慮をしたようである。このような関係からも、似ているが異なる、というタワーイとビルマの微妙な距離感が透けてみえる。

4. 結語

僧伽内部に現れる境界や亀裂は、聖職者の分裂を想起させるため、当事者たちが進んで外部者に語ってくれるような話ではないかも知れない。しかし現実にはそうした境界がたびたび姿を現し、出家や在家を巻き込んで新たな関係を紡いでおり、ここに注目することによって見えてくる仏教社会の一面もある。

本稿では、これまで明らかにされてこなかった周辺地域ダウエーの僧伽についてその集団的実態の一面に迫るとともに、僧伽の境界のうち、なかでも排他性の強いニカーヤと呼ばれる集団間のそれについて、どのように係争へと展開し境界の視覚化・強化に結びついていったのか、またこうした出家者間の対立と国の僧伽中央部や国家による僧伽の制度化はいかなる関係にあったのか、20世紀転換期のミャンマーとタイにおけるダウエー僧伽の事例から考察した。

ミャンマーとタイで現在公認されており、ニカーヤと呼ばれることもある諸々の厳格派は持戒堅固など自派内の浄化や僧伽改革を目指して、いずれも19世紀半ば以降に形成された。たとえばシュエジン派やドワーラ派など、ミャンマーの主たる厳格派については、タータナーバインやトゥダンマー議会など、国家僧伽の首長や最高議会と距離を置きながら創始・展開してきたといわれる。これは「僧伽の統合」と「分派による清浄性の確保」との理念の対立ともいえようが、王権や国家が前者だけでなく同時に後者も支援することで分派も正統性を獲得し、

39) 詳細は未見だが、ドーン僧院にはビルマ人が建てたと伝わる僧房が複数残っているようである。またビルマ人だけでなく、同僧院には、1968年に建てられた「タイヤイ・サーマッキー」という僧房があり、シャンとの繋がりを想起させる [Ong 2009: 76]。

40) 1894/95年、幼少期のアヌマーンラーチャトンがバーンタワーイに移住したとき、首長を務めていたのが高齢のタワーイ人、チャーンワーンであった。これを継いだ次代が最後のタワーイ人チャーンワーンだとされる [Anuman Rajadhon 1967: 17, 111 (和訳pp. 21-22, 121-122)]。なお本稿がアヌマーンラーチャトンによるバーンタワーイの記述を知ることができたのは、ピブーン論稿のおかげである [Phibul 2013: 104, 110]。

両者間の境界が一層強化された面がある。ミンドン王の仏教政策やタイ王権のタンマユット庇護がその好例であり、ミャンマーおよびタイの現行公認宗派制度はこの二重理念の妥協的帰結ともいえよう。

それではこのような王都に軸足を置いたこれまでの説明に対して、厳格派は地方都市や村落部でどのように展開してきたのだろうか。少なくとも本稿でみたガドー派の例が示しているのは、ミャンマーの辺境地域では、王都のような僧伽ヒエラルキー上層部と厳格派の対立ではなく、在来僧伽の代表であるタータナーバインが、ガドー派の要請に応じて「宗派独立許可」を出し、地方の在来僧伽の妨害から厳格派を守るという構図であった。今後は、なぜこのような捻れが生じたのか、時代背景や、宗派独立許可を出したパカン比丘の立ち位置なども踏まえながら、より具体的な文脈に沿った考察が待たれる。加えて、いかに厳格派が在来僧伽のある地方社会へ分け入り、両派がどのような関係を築いてきたのかという点を今以上に開示できれば、これもまた宗派や上座部仏教社会の理解に寄与するであろう。

一方、20世紀移行期のタイでも、同じく国の権威が改革派と在来派の境界を制度化してニカーヤ間の対立を防ぐという手法が採られたものの、それは王権と関わりの深いタマユット派の独立だけを想定したものであった。またタイは、ミャンマーに先駆けて近代的な僧伽管理制度の整備を進めていたが、むしろこうした管理強化が、一部で非公認ニカーヤ間の対立を顕在化させるという面もみられた。バンコクのタワーイ（ダウエー）僧院はこの例である。タイでは1902年僧伽統治法の施行を皮切りに、出家者を近代国家法で一元的に管理する仕組みが始まり、当然その過程でひずみや反発も生じた。地域ないし民族的な色彩を帯びた応答としては、ラーンナー（北タイ）のカリスマ僧クーバー・シーウィチャイとバンコクの攻防がよく知られる。これに対し本稿ではこれまでほとんど知られてこなかった小さな事件として、1913～1914年、王都の一民立僧院にてタワーイ僧とビルマ僧の間に小競り合いが起きたことをみた。これは当時のタイ僧伽王の認識によれば、布薩を共有しないニカーヤ間の対立であった。

ニカーヤ的な存在は自然に発生しうるものであり、その境界に沿った出家者間の紛争も珍しくないが、国家による僧伽の一元的制度化が潜在的なニカーヤ間の対立を目覚めさせることも（タイ）、反対に国の僧伽首長によるニカーヤ間の境界強化が対立を鎮めることも（ミャンマー）、どちらもありうるということを2国にまたがるダウエー（タワーイ）僧伽は物語っている。

加えて僧伽内の境界に注目することは、ダウエーの民族意識について考えるうえでも有用だろう。ダウエーは、ビルマ語に近いがすぐに相互理解できない言語を話し、ときにビルマ、ときに固有のダウエーとして認識され、両者の間を揺れ動いてきた人々である。英領ミャンマーの1911年センサスでは、調査側によって固有の範疇が設けられたにもかかわらず、自分はダウエー人種（race）である、またはダウエー語話者であると回答した者はごくわずかであった

[角田・和田 2021]。バンコクのタワーイ僧院でタワーイ僧とビルマ僧の対立がみられたのは、これとちょうど同じ頃である。その後、1921年と1931年の英領ミャンマーにおけるセンサスでは、人種や言語にダウエーと回答するよう指導がなされ、当事者間に「ダウエー民族」という意識の植え付けが行なわれるが、このバンコクのタワーイ僧院の民族間係争を考えると、必ずしも英国がセンサスによってダウエー民族意識を創出したとは言い切れないことが分かる。なおこの布薩の共同をめぐる対立が、在来派と厳格派の間に起きた問題であったのか、それともタワーイに「民族宗派」といえるような個性があった故なのか、あるいは地域・民族的な感情に基づくのか、これらの点を解明するにはさらなる資料が必要である。

さてダウエー研究という文脈において本稿は新たな文献や資料を提示できた反面、インタビューや観察を通じた十分な現地調査に基づく議論ができなかった。ガドー派と他派僧はいかなる関係を築いてきたのか、ダウエー在来派僧伽に固有の実践や社会関係はあるのか、そしてダウエーを単位とした僧伽組織や活動はみられるのかといった点はこれから明らかにすべき課題である。

謝 辞

本稿執筆にあたり多くの方々からお世話になった。角田の留学仲間である石川和雅さんからは資料の提供とともに、内容に関して有益なコメントをいただいた。著者角田が生前に収集した資料整理にあたっては、大村雪香さんや白石華子さんをはじめとする角田の大学院時代の同級生にご協力いただいた。また角田の現地調査にあたっては、たくさんのミャンマーの方々の手を差し伸べていただいた。査読者からの指摘も本稿改善のために大いに有用であった。その他ここに名前を書ききれなかった方を含めご協力いただいた皆さまに深く感謝申し上げます。

加えて著者和田から、角田彩佑里さんのご家族、角田彩佑里さんの最期を看取ったパートナーの中田淳さん、角田さんの大学院時代の指導教官である片岡樹さん、そして天国の角田さんご本人に、拙文と執筆に時間を費やしてしまったことをお詫びするとともに、このような形で論稿を書く機会を与えていただいたことに心からお礼を申し上げます。

なお本研究の一部は JSPS 科研費 19K20545 の助成を受けています。

引 用 文 献

- 生野善應. 1981. 「シュエジン派の成立—再生ビルマ上座部の一形態」『アジア研究所紀要』8: 151-186.
 ———. 1995. 『ビルマ佛教—その実態と修行』大蔵出版.
 石井米雄. 1975. 『上座部仏教の政治社会学—国教の構造』創文社.
 ———. 1999. 『タイ近世史研究序説』岩波書店.
 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」林行夫編著『〈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』京都大学学術出版会, 69-130.
 角田彩佑里・和田理寛. 2021. 「ミャンマーの「ダウエー人」をめぐる民族分類と民族主義—公定民族分類は民族境界の固定化につながるのか?」『アジア・アフリカ地域研究』20(2): 195-229.

- 藤村 瞳. 2015. 「バプテスト宣教の文脈からみる19世紀中葉ビルマのカレン像形成—宣教師メイソンによる『カレンの使徒』(1843)を題材に」『東南アジア研究』52(2): 295–322.
- 和田理寛. 2016. 「1980年代以降のミャンマーにおけるモン派僧伽の展開—教学と俗語をめぐる出家者の汎民族主義運動」『東南アジア—歴史と文化』45: 44–68.
- Bechert, Heinz. 1990. The Nikāyas of the Burmese Sangha in the Context of Contemporary Burmese Buddhism, *Society for the Study of Pali and Buddhist Culture* 3: 1–13.
- Carbine, Jason. 2004. An Ethic of Continuity: Shwegyin Monks and the Sāsana in Contemporary Burma/Myanmar. PhD dissertation, University of Chicago.
- Dhammasami, Khammai. 2018. *Buddhism, Education and Politics in Burma and Thailand: From the Seventeenth Century to the Present*. London/New York: Bloomsbury Academic.
- Ikuno, Zenno. 1987. Nine Sects (gaings) of Theravada Buddhism in Burma, In M. Tachibana *et al.* eds., *Burma and Japan*. Tokyo: The Burma Research Group, pp. 117–135.
- Low, James. 1835. History of Tenasserim, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2(2): 248–275.
- Mendelson, E. Michael. 1975. *Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*. Ithaca: Cornell University Press.
- Phibul Choempolpaisal. 2013. Tai-Burmese-Lao Buddhisms in the ‘Modernizing’ of Ban Thawai (Bangkok): The Dynamic Interaction between Ethnic Minority Religion and British-Siamese Centralization in the Late Nineteenth/Early Twentieth Centuries, *Contemporary Buddhism* 14(1): 94–115.
- Smith, Donald E. 1965. *Religion and Politics in Burma*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Van Roy, Edward. 2017. *Siamese Melting Pot: Ethnic Minorities in the Making of Bangkok*. Singapore: ISEAS.
- Wada, Michihiro. 2019. The Third Nikāya-like Order in Thailand: Rāmañña Dhammayuttika, an Unknown Ethnic Mon Order throughout the 20th Century, *Journal of Pali and Buddhist Studies* 33: 79–111.

ビルマ語

- Indobhāsa, Bhaddanta, (Yadana (Dawei)). 2007. *Dawei-ye-ya hmat-tan pade-tha*, vol. 1. Yangon: U Maun Maun Hla. [『ダウエー記録集』第1巻]
- KBZ: Maun Maun Tin, U. 2004. *Konbaun sek maha-yazawin-daw-kyi*, vol. 2. Yangon: Tekkatho-mya Thamain Thutethana Uzi-htana. [『コンバウン王統記』第2巻]
- Kosalla, Bhaddanta. 1994. *Gana-wimout sa-chun-daw ya Kado-Nikaya thathana-win kyan*. Yangon: Shwe Parabai Sape. [『宗派独立許可状取得ガドー派史』]
- Maun Maun, U. 1981. *Thanga gain-kyi ko gain ayaun*. Yangon: Thiha Min Sapei Taik. [『公認9派について』]

タイ語

- Anuman Rajadhon, Phraya (Sathiankoset). 1967. *Fun khwam-lang*. Phra Nakhon. Bangkok: Suksit Sayam. (プラヤー・アスマンラーチャトン. 1981. 『回想のタイ 回想の生涯 上巻』森幹男訳, 井村文化事業社)
- Ong Bunjoon. 2009. Acan Cinda Mettacit: Chat-chua Thawai Phama Ban Thawai Yannawa thi long-lua [チンダー・メーターチット氏—ヤーンナワーのタワーイ村に住むタワーイ・ビルマ民族の末裔], *Silapa Wathanatham=Art & Culture Magazine* 30(10): 74–79.

- Thipakorawong, Chao Phraya. 1996 (1869). *Phraratcha-phongsawadan Krung Ratanakosin: Ratchakan thi 1, chabap tua khian* [ラタナコーシン王朝年代記—一世王年代記, 手書き本], revised by Naruemol Teerawat. Bangkok: Amarin.
- Vajirañāṇavarorasa, Krom. 1913. Phramaha-samana-winitchai nai ruang phra Phama thuk lai cak Wat Don [ワチラヤーン親王道ーン僧院からビルマ僧が追放された件に関する僧伽王判決], (dated Oct. 27, 2456). In *Thaleang-kan khana song*, vol. 1 [僧伽情報 第1巻], pp. 400–414.
- . 1914. Phramaha-samana-sasana thung Cao-khana-khweang Bang Rak, prarop phuak Phama ca sang ubosot thi Wat Don Thawai [ワチラヤーン親王からバーンラック小区僧伽長への書簡—ビルマ僧がドーンタワーイ僧院に布薩堂を建てようとしている件について] (dated Feb. 5, 2456). In *Thaleang-kan khana song*, vol. 2 [僧伽情報 第2巻], pp. 230–233.
- Wirat Naiko, Phramaha ed. 2009. *Poet tamnan Wat Don* [ドーン僧院史]. Bangkok: Animate Print and Design.

未刊行資料 (ビルマ語)

- Vassa List 2016: 2016 khunit, tain-detha-kyi/pyi-ne alaik wazo thanga hnin thilashin sayin-chou. [Department of Religious Affairs, Myanmar], September 2016. [Vassa List of Sangha and Thilashin by each Region and State in Myanmar, the year 2016]
- Vassa List (Gado) 2015: Gado gain wazo thanga-mya sayin.