

仏塔建立と聖者のカリスマ
——タイ・ミャンマー国境域における宗教運動——

速 水 洋 子*

**Pagoda Construction and Sainly Charisma:
Religious Movements in the Thai-Myanmar Border Region**

HAYAMI Yoko*

Abstract

U Thuzana is a Karen monk from Myanmar who has been constructing many pagodas on both sides of the Thai-Myanmar border. His pagoda construction is made possible by donations from political, economic, and military leaders, on the one hand, and through the labor and devotion by local followers, especially among the Karen, on the other. This paper analyzes the dynamic process of this saintly leadership, followers' devotion, and pagoda construction, which must be understood in the context of the layered religious practices found in this cross-border region since the nineteenth century. In Myanmar, U Thuzana has become involved in ethnic politics even as he claims to maintain political neutrality. In Thailand, he is entering into a terrain where the *khru* tradition is still alive with expectant followers.

The paper examines three issues: firstly, it questions foregoing discussion that understands millennialistic religious movements and saintly monks enterprises as resistance to the state, and reexamines categorical understanding such as non-Buddhist versus Buddhist, hill versus valley, or resistance versus accommodation. Rather than explain the movements in relation to states, as in previous studies, this paper will look at these movements from its own logic. Secondly, it examines the dynamics that constitute charismatic power of the saints through pagoda construction by focusing on the relationship between the saintly figures and their followers, of which there are two major types: the donors and the devotees. Thirdly, it situates this process in the construction of sacred space in the modern state territory.

Keywords: Thai-Myanmar border, religious movement, saint worship, Karen, stupa/pagoda, charisma, relics

キーワード：タイ・ミャンマー国境，宗教運動，聖者崇拝，カレン，仏塔，カリスマ，聖遺物

* 京都大学東南アジア研究所；Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University
e-mail: yhayami@cseas.kyoto-u.ac.jp

はじめに

山と森林に覆われたタイ・ミャンマー国境域には、多くの仏塔が点在している。仏塔の建立は目に見える仏教実践であり、巨大な建造物を通じて聖なる中心を創出する行為である。帰依し守護力を求め寄進する信者に積徳の機会を与え、建立者の力を顕示しながら近代国家の領域内に聖なる空間を上書きする。近年、まさにこの国境域で一人のカレン人僧侶が、さかんに仏塔建設を進めている。本稿は、ミャンマー側でミヤインジーグー僧正ないしウ・トゥザナ、タイ側でクルーパー・コートーとして知られるこの僧侶とその帰依者らが、仏塔建設を中心とする宗教実践を通じて、聖なる空間・力の動態を国境域で形成・展開する過程を検証する。その際に、過去少なくとも一世紀半にわたる国境域における多層的な宗教実践を考慮することも不可欠である。

東南アジア大陸部の上座仏教圏では、僧侶や聖者が主導する多様な宗教運動が報告されてきた [Tambiah 1984; Keyes 1977; Scott 2009 (スコット 2013); Cohen 2001; Tapp 2000; Walker 2003; Bowie 2014a; 2014b]。コーエンは、近年やはりタイ北部国境域で活動する仏教聖者クルーパー・ブンチュムに関する論考において、これは不正・不道德な近代国家への抵抗として国民国家の論理を超越する運動であり、仏教道德の優位を主張し理想的な仏教領土を思念する仏教復興運動であるとする [Cohen 2001]。

国家に対峙する運動という側面をさらに強調してきたのは、山地の人々の宗教運動をめぐる議論である。スターンやスコットは、カレンなど山地居住の少数民族による千年王国的な運動を取り上げ、これらを低地国家への抵抗や反乱として論じている [Stern 1968; Scott 2009]。スターンは、カレンのこうした運動を民族として剥奪を被っているという自己認識を背景にした抵抗の運動として説明している。また、スコットはゾミア論の最終章で山地の宗教運動を論じ、山を登った仏教は、異端でカリスマ的な様相を呈し、低地国家に対する憤りを示すものであると論じている [Scott 2009: 307]。

一方、宗教運動の国家や制度における位置づけを構造的配置からとらえるタンバイアは、サンガと政治権威という中心と、森林の僧侶という周縁を対置し、政治・経済的状况によって後者からカリスマ的聖者が生起し、千年王国的な運動を起こすこともあれば、その周縁の力が中心に取り込まれてこれを浄化し、強化することもあると論じている [Tambiah 1984]。仏教と非仏教の分別や民族的相違を問わず、また、国家に対する抵抗や反乱を前提とせずに、仏教カリスマ¹⁾が周縁においてこそ生成しやすいことを示している。しかし、その議論はあくまで

1) タンバイアは「カリスマ」以外の語彙を用いていないが、ジョーリーが論じる 19 世紀までのタイの王権イデオロギーとしての仏教世界観における王=菩薩のカリスマ (パラミー) は、タンバイアのカリスマ論と通底する [Jory 2002: 38, 51]。それによると、本来、十の徳目の完成は、菩薩となることを指

も大きな政治と制度としての仏教国家の枠組みのなかで中心と周縁という構造的対置の動態をとりあげている。つまり、千年王国運動は戦闘的にも平和的にもなるとしながら [ibid.: 317–318], こうした運動を、国家・制度宗教・森の宗教という三点観測の一角としてとらえている。

いずれの論者もこうした宗教運動を理解するうえで国家の枠組を前提におき、国家にどのように対峙するかという視点で分析している。しかし、宗教運動の諸相を理解するうえで、必ずしも国家が重要な参照点であるとは限らないのではないか。この自明性を問い、宗教運動の契機や動態を見直すのが本稿の出発点である。

国境域のカレンについて多くの論稿を著わしているグレイヴァースは、カレンの宗教運動は課税・賦役・政治的抑圧から逃れ、焼畑や狩猟採集の生業を展開して生存を確保するという「防御」と、疑似的王権によって国家の強制と抑圧に抵抗し、独自の政体を形作するという「攻撃」の両戦略の間を振り子のように振れており、いずれも仏教倫理に基づく道徳的指導者を希求し、低地の王権や国家を模倣しつつ批判するという両側面を合わせ持つとする [Gravers 2001; 2012]。そして、こうした運動は総じて既存の体制とは異なる社会・道徳秩序を思念し、存在論的な保障をもたらし、国家の介入を減じ、相対的に非国家空間とはいえないまでも平和な空間を形成することを目指すとしている。

オルタナティブな道徳秩序の空間形成を強調するグレイヴァースの主張は、国家や制度との位置関係からではなく、宗教運動そのものの論理から出発する。ただし、スターンと同様にアプリアリに運動と民族意識を直結させる傾向があり、また論調は結果論的である。本論では、こうしたオルタナティブな道徳秩序の空間を形成するプロセスとしての仏塔建設を含む宗教実践に注目し、どのように聖者とカレンや平地仏教徒の帰依者たちがこの実践に参与しているのか、その空間が作り出される過程を分析する。

本論において今一つ重要な要素は、仏塔という圧倒的な質量感をもったモノの建設行為である。この点で、タンバイアの著作において、本論にとって示唆的なのは、聖者のカリスマと護符をめぐる議論である。彼はウェーバーのカリスマ論は、仏教におけるカリスマの理解、そして、カリスマの物象化という二点において不十分であると批判し、この点を、聖者の護符に関して論じている。仏教の聖遺物と聖者のカリスマをめぐるタンバイアの議論は、本稿における仏塔の議論において参考になる。

仏塔などの建設行為については、ローゼンベルグと土佐の論稿が重要である。ローゼンベルグは、ミャンマーの諸事例から宗教的建造物の建設は、仏教聖者の証となる行為であるとする。禁欲生活により聖者を志向する者こそが、こうした偉業を達成するとされ、こうした建設事業

ㄴ し、徳による威信や力を意味する。その意味で王統の正統化に用いられる一方で、周縁に出現する聖者や反乱指導者も菩薩を名乗り、バラミーすなわち徳の完成を主張しうる [ibid.: 41–45]。バラミーにより、王も聖者も超越的な力を持ち、戦いに勝ち、雨を降らせ、豊饒をもたらす [ibid.: 52–53]。

は、禁欲の真正性を証明し増強するというのである [Rozenberg 2011]。土佐は、仏塔建設の具体的な儀礼の手続きを分析し、ミャンマーでは、仏塔建設は、力ある人物が成し遂げる偉業とされることを指摘する [Tosa 2012]。それはまた、仏教を空間の中に織り込み、「宗教をつくる」(タータナー・ピュー) 行為である。それ故に、様々な力がそこに吸収され、その力同士との矛盾をも包含するのである。

本稿では、仏塔などの建立事業を中心に、国境域の少数民族を動員して、聖者とその帰依者たちがどのような聖なる空間を形成しているかを検証する。第一に、山地や周縁の宗教運動は低地国家への抵抗であるとみる諸前提や低地社会とは別ものとする議論を問い直す。それはすなわち、山地を非仏教、低地を仏教とする固定的な二分論や、山地はアプリアリに非仏教で国家に抵抗するものという二重の前提を問うことである。ここでは、この国境域におけるカレン²⁾の宗教実践は制度仏教の周縁としてではなく、そのただ中から論じる。第二に、聖なる力の構築の過程を仏塔の建立をめぐる聖者と信者の相互関係からたどる。ここで聖者とは、黄衣をまとい僧院組織に所属する僧侶のみならず、仏教伝統の外にある修行者も含む。そして運動は聖者を中心に、どのような信者との関係のもとで新たな道德秩序の共同体を形成するか、その動態を明らかにする。そして第三に、今日の文脈で国境域のこうした宗教実践が、どのような力の動態と空間を創出しているのかを問う。

はじめに国境域の民族・歴史・政治的背景を述べた後、この地域における宗教運動の変遷を追う。第II章では、本稿の主人公でもあるウ・トゥザナを中心に国境のミャンマー側のカレン州における仏教聖者を紹介する。第III章では、タイ側の仏教聖者、クルーパーの系譜をたどる。そして、第IV章でミャンマー側からタイ側のクルーパー伝統の地域へ範囲を広げて仏塔建設を開始したウ・トゥザナの実践を論じ、第V章においてこの仏塔建設事業を分析する。

I 国境域の宗教運動

I-1 国境域のカレン

タイ・ミャンマーの国境域は前近代から両側の王国支配のはざまの森の回廊であり、王国と

2) ここでカレンと呼ぶのは、チベット・ビルマ語族に属するカレン系言語を母語とする人々で、そのうち本論で言及するのは、スゴー・カレン語とポー・カレン語の話者で、ミャンマーにおけるカレンの分布域は、西はバセインを中心とするミャンマーのイラワジ・デルタからラングーン（ヤンゴン）周辺とその北部バゴー山地、北はタウンゲーから東部山地を長く縦断し、南はテナセリム（タニンタイ）の南端メルグイ（ベイ）に至り、その総数は200万とも300万といわれる。一方タイでは、シャン州南部と隣接するメーホンソン県、チェンマイ県を中心とするヨム川以西、チェンライ以南の北部タイから、カンチャナブリ県を経て、南はミャンマーとの国境を接する南端のプラチュアブ・キリカン県に至り、人口はおおよそ43万（2002年）とされる。このようにカレン人口は、両国に跨がりかなり広域にみられる。

結びつきの弱いカレンなどの人々の居住域であった。森林域に居住するカレンは流動的なムラを単位に生活し、王国に森林産物を提供し、特に 17-18 世紀には敵対する国の間の緩衝地帯にあって、戦闘時の兵力、道案内役、情報提供者、荷役夫、食料供給者として利用された [Renard 1980]。

英国が下ビルマを植民地とすると、バンコク王朝は国境沿いの警備を強化し、境域の人々のビルマ側への移住を防ぐため徴税を廃した。タイ側のモンやカレンは、境域の緩衝地帯を守り、その見返りとして権利や地位を与えられた。特にラーマ 3 世王は、カレンが居住する境域の 3 地点に在地のカレン首長を任命している [ibid.: 77]。中でも広く知られたのがサンクラブリの首長である。ビルマ側から訪問したバプテスト宣教師の記録によると、サンクラブリのカレンは、彼のもとで徴税し、「特異な宗教活動を行い」、また国境域の両側での見張りや侵入者を捕らえる警察権を行使していたという [Carpenter 1873]。このように 19 世紀の国境域の往来は活発で、国境を跨ぐ形で商行為と宗教実践が展開されていた。

1894 年には、ビルマ側英領カヤ州とタイ北部の国境が制定された。そして、20 世紀初頭のバンコクを中心とした中央集権化を図る行政改革により、国境域も新しい中央集権国家の地方行政に組み入れられた。この頃に北部や中西部タイ山地のカレンは、森林産物の交換や貢納に基づく繁栄が終わり、タイの対外貿易の変化にともなう経済構造の変化で貧窮化した [Renard 1980]。

タイ側で山地や国境域に中央政府の目が向けられるのは 20 世紀半ば以降である。1959 年以降、タイ政府は隣接諸国からの山地への人口流入による山地人口の増大と、インドシナ戦争を背景に山地に潜入した共産ゲリラへの対策も含めて山地居住者を十把一絡げに「山地民」として開発と統合の政策に乗り出し、山地における国家の存在感が高まった。一方ビルマ側では独立直前の 1947 年には、カレン民族同盟 (Karen National Union KNU) が設立され、独立直後から民族自決をめぐる少数民族武装闘争の先駆けとなった。当初はラングーンに迫る勢いだったカレン軍だが、1960 年代以降は中心を東部山地の国境沿いに移して戦い続けてきた。そしてタイ・ミャンマー国境域は、両国および国境域の民族武装闘争集団の間の軍事的、政治的、経済的駆け引きの場となっていった。1974 年には KNU は、国境のマヌプロウに 1 万のカレン軍の本部を置いて要塞として守り、タイ側に物資の供給と難民の行き場を求めた。そうした軍事および生活上の機能の重要な資金源が国境を利用した牛や木材のヤミ貿易であった。1988 年にタイの政権が国境を越えて隣国との経済関係を強化し、ミャンマーで民主化運動に参加した学生たちが移動してくると、国境を越えた移動に拍車がかかる。95 年、マヌプロウの KNU 本部が陥落した。この頃からタイ側へ多くの難民や労働者が流入するようになった。このように、国境域を生活圏としてきたカレンは、平地国家に対して常に抵抗し、逃避してきたわけではない。平地王国の権威に浴し、時には自律と抵抗のあいだを変転してきたのである。

I-2 国境域の宗教運動

タイ・ミャンマー両国国境域のカレンには、山地にみられる動物供犠を伴う祖霊・精霊祭祀とともに様々な宗教実践が多層的にみられる。ビルマのカレンの間で19世紀前半からプロテスタント・キリスト教への改宗が顕著であり、早くから教会が設立された。ビルマの歴史上、キリスト教カレンの存在は広く知られてきたが、実際には人口のおよそ6分の1程度とされ、むしろ各地のカレンは仏教と常に接してきた。しかし同様に顕著なのは、仏教にせよキリスト教にせよ、これらの世界宗教としばしば重なるように派生する救世主を待望する運動や、聖者と目される人物への帰依とそれに伴う道徳的な宗教共同体の形成である。

僧侶、白衣をまとう聖者、あるいは修行者が先導し、カレンが関わる宗教運動の事例は、18世紀から現在に至るまで絶え間なく国境域を中心に報告されてきた。最初期の記録としては、1740年にペグーの北で自らミンラウン（未来王 Smin Daw Buddhaketi モン語で仏法王の意）と名乗る男が出現したというものがある。本人の民族帰属はモン、カレン、あるいはシャンの僧侶であったと言われるが、3千ものカレンを従え、17人のカレン役人を任命したとされる [Brailey 1970; Lieberman 1978; 伊東 2012]。反乱には、モンやパオ、シャンも参加し、アヴァの王に抵抗したが1757年にはアラウンパヤー王によって鎮圧され、何千という単位でモンやカレンがタイ側に移動する契機となった。

この後19世紀前半には、英領テナセリムで布教した宣教師達の報告に、複数のカレンの宗教的指導者への言及が見出される。ビルマ・バプテスト宣教の礎を築いたジャドソンは1833年にタブポ (Ta Bu Pho) という未来仏を名乗る者と出会っている。彼は白衣をまとい、ブコ（徳のリーダー）として道徳的な生活を守るべく人々を導き、村の中心には仏塔があった [BMM 1834]。1840年にカヤのボーラケの首長と同盟して反乱を起こし1844–46年にはビルマ軍と戦闘を交えたアリーマデイ (Areemaday) と呼ばれたのは同一人物とされる [Gravers 2001: 11]。

その後、同地域が英国統治下に入ってから後の1856年に、上述アリーマデイの二人の息子を含む新しい運動が起こる。ユンザリン川沿いのパープンの近くでソー・ドゥエイゴ (Saw Duai Gow) という未来王を名乗る者が出現し、カレンとシャンの反乱軍が英国軍と激戦を交えている [Gravers 1993]。パープンの本拠地には仏塔があり、前代のアリーマデイが建立したものにソー・ドゥエイゴが傘を付し、仏塔の横には王の台座をしつらえた接見室があった。これと同じ時期にデルタのバセインを中心に、ソー・ドゥエイゴと連動したと考えられる未来王を名乗るカレン指導者が出現している。いずれも鎮圧されるが、その後も同様の運動は続く。1867年には、やはりパープンを本拠にマウン・ディーパ (Maung Dee Pha) が名乗りを上げており、その後20世紀に入っても同様の動きは後を絶たない [ibid.]。

この様な、19–20世紀ビルマ側の運動に関する報告は、宣教師や植民地官吏の記録によるものである。記録者は基本的に宣教の可能性や統治管理の視点から運動を取り上げているため、

特にまだ植民地統治が不安定な 19 世紀には、反政府的側面が懸念されるような運動が注目を集めたことは容易に想像できる。こうした記録に依拠する限り、カレンの運動は、統治者に対する反乱や抵抗・不満の側面が強調されざるをえない。そして後のカレンの運動に関する理解は、これらの記述に基づいたものであった点には十分に留意すべきだろう。

当時、各地で宣教に携わって現地を見聞した宣教師の記録を詳細にみると、この時期のカレンの宗教運動は必ずしもこのような反乱や抵抗を示すものばかりではなかった。例えばテナセリムで最初期に宣教活動に従事したボードマンの日記にも、タヴォイ東部で「10 年以上も前、宗教的修行者の格好をした男が、あるカレン村を何度も訪れ、村人にブタやトリなどの特定の肉の消費をやめるように教え、いくつかの儀式の実践と、彼がもたらした本を崇拝することを教えた」とある [Boardman 1828]。この本は後にキリスト教の祈祷書であることが判明し、この運動の指導者は後に白衣を捨ててボードマンのもとで改宗したと記されている。同様の報告は、宣教師の活動範囲内各地、および国境のシャム側からも報告されている。³⁾ さらに、こうした宗教運動の指導者や信者が国境を往来する様子も窺える。⁴⁾ こうした運動は、カレンの居住地域では、この時期に限らずしばしば報告されており、⁵⁾ こうした無数の小さな運動が時代を通じて出沒したと考えられる。このように垣間見られる宗教運動のすそ野の広がりを考えれば、歴史の表舞台で殊更に注目されたのが、そのうちのごく一部の、明らかに反政府的な意図を含むとされたものが中心で、それは同時代の宗教運動の中では氷山の一角にすぎなかったと推測することに無理はないだろう。

スコットが「一銭で一ダース」と評したように無数に生じるこうした宗教運動の中には、息の長いものもある。ミンラウンの乱の直後、1860 年代の英領ビルマ東部カレン地域で始まった、テラコンや、レーケー、あるいはルーバウンなどであるが、いずれも国境の地の利により、ビルマの国家体制による圧力が大きければタイ側に避難する、というかたちで創設 150 年以上も経た今日まで国境の両側に信者共同体を保って持続している。ここではそのうちの 1860 年代

3) たとえば、メーソンはシャムのあるカレン村の村長との会話を記しているが、その村長によると、「彼の近隣で 20 人もが霊に供物を奉げることを放棄し、ある預言者の教えに従っているという」[Mason 1834]。8 年後、メーソンは再びあるシャム・カレンの首長から、「悪魔への供物を放棄し、天地と万物の創造主である神に毎朝毎晩祈っており、みだらな言葉や呪いをやめ、あらゆる道徳的な義務を果たし、人々にも同様に行うように促している」、と聞いている [Mason 1842]。

4) 宣教師ウェードによれば「シャムのカレンがここを訪ねてきており、……彼らのもとに小冊子があり、彼らはそれを非常に尊重している。読むことはできないが、彼らは霊を崇拝する古い慣習を捨て、今ではこの本を崇拝しているという」[Wade 1836]。また、1848 年には宣教師ベネットがタヴォイの東に訪ねた宗教運動の指導者が、近年タイ側から移住してきたばかりのスゴー・カレンだった、と記している [BMM 1848: 318-321]。

5) 同様の事例は、時代・地域を違え様々に報告されている。1940 年代のタイ、メーホンソン県における俗人予言者モジェットの事例 [速水 2004; Hayami 2002] や、1970 年代、ターク県でミャンマーから来たカレン行者・予言者の事例などがある [Chamrat 1988]。その教えは仏教やキリスト教の影響を受け、動物供犠を禁じ、文字や本の要素を含むなどの諸特徴がみられる。

にパアン近郊で始まったテラコンの例をみてみよう。

テラコンの初代リーダーとその継承者たちはカレンの隠遁者で、白衣に長髪といういでたちで独身を守り、断食と瞑想によって力を獲得した。その後分派し、その一部がタイ側へと移り、国境を挟んで持続してきた。1960年代のタイ側からの報告によるとテラコンの教えでは、信者が道徳的な生活を維持すれば7代目の指導者の時代に救世主が黄金の本を携えた白い人として現れる。指導者は、その本を読めばすぐに理解でき、それがすべての信者に富と統一をもたらすと信じている。信者のあいだでは、道徳的な生活、特に性的道徳の遵守や、賭け事、飲酒や薬物の禁止、内紛を生じるような行為、霊への供物となる動物の飼育などが禁じられた [Stern 1968]。初代リーダーは反乱の疑いで投獄されたこともあるなど、疑惑の目を向けられており、その後タイ側へ本拠を移したのは、ミャンマー側の圧力から逃れるためだった。1960年代には信者は両国で1万人に増幅したともいわれ、当時カレン民族闘争の渦中であって、ミャンマー軍と戦闘を交えたこともあった [ibid.: 324–325]。その後、テラコンは現在に至るまで国境の両側で存続しており、クワンチーワンは国境にあることで存続が可能になったと分析している [Kwanchewan 2013]。

このようにテラコンは、レーケーやルーバウンとともに、息長く、国境の両側に信者を得て共同体が分散しており、その時々で状況で国家体制に対するスタンスや政治性も一貫していない。

I-3 カレンの宗教運動の共通点

こうした運動は同地域の多くの民族にみられるものだが、時代と地域をこえて出現したカレンの多様な宗教運動にはいくつか共通点がある。

第一に、修行や菜食で力を得た指導者のもとで、家畜の供犠による儀礼を放棄して道徳的な生活を送り、しばしば生活共同体を形成することである。カレンにおいて菜食の理念は重要な象徴的価値をもって、菩薩や未来王・未来仏の到来の準備としての道徳的生活、仏教復興における新たな平和な時代の到来を迎える生活の基盤として実践される。菜食と動物供犠の禁止については、カレンの宗教実践の民族誌的な理解が有効な示唆を与えてくれる。すなわち、広域にわたるカレンに共通してみられる従来の宗教実践がトリやブタの動物供犠を不可欠の要素としており、それがしかも経済・社会・文化的な生活の諸側面を統御する儀礼であったことを考えれば、菜食と動物供犠を中止することは、まさに、既存の実践の全き否定となること、新しい秩序を作り出そうとする営みそのものと言える [速水 2009]。儀礼的社会的要請に応じて家畜を供犠することにより祖霊を含む諸霊を統御し、豊穡を守ることが社会的な価値や威信形成の根幹にあるという従来の秩序体系を否定し、宗教運動のもたらした変化は、その宗教実践や生活のトータルな改変をもたらすものだった。日常的な実践を根こそぎ改変しようというのが

宗教運動の意図であり、経済的困窮や政治状況の変動が背景にある場合も含め、一義的には自己変革、生活秩序の再定義の実践なのである。

第二の共通点としては、聖者・宗教指導者の特質・位置づけである。こうした指導者をカレン語で、グチャパド（またはグサパド 大いなる主）、グチャズワ（またはグサユワ 主なる神）などと呼ぶ。特別な知恵や力を持って、道徳的な生活を導き、新しい秩序をもたらす存在である。カレンはしばしば伝承の中で、自らを孤児として描くが、庇護者なきカレンに庇護をもたらすのがグチャ（主）である。このように、後続の宗教運動とその指導者たちは、過去の先達の運動やその指導者たちに言及し、その系譜に連なる者、あるいはその生まれ変わりと自称し、カレンの歴史的な宗教実践の記憶の累積に自らを重ねることで正統性を確保する [Gravers 2001]。⁶⁾

第三に、いずれ到来する王や王国、未来仏の到来をイメージする中で、カレンが文字をもち、知恵の本を授かることが預言される。⁷⁾そして、第四に、多くの場合、これら指導者の実践には仏塔ないしそれに類する大きな建立物が関わる。

こうした運動は、スターンやグレイヴァースが論じるように、救済の到来を待ちながら生活改善を目指し体制に順応する方向性と、宗教的指導者のもとで一気に千年王国の到来がもたらされるのを待つ革命的で戦闘的な傾向と、両方の方向性を秘め、その時々为社会経済的な状況に応じて顕現する [Stern 1968; Gravers 2001]。一部の戦闘化した運動を除けば、これらの運動は道徳的な生活を基盤とする共同体を築き、より良い未来の生活を希求するもので、政治的な意図はみられない。

スコットは、低地の革新的な預言者運動と山地の運動の相違は程度の相違であってむしろ連続性があるが、前者が「恋人同士のけんか」のように、社会秩序そのものについては基本的合

6) このように血縁ではなく、輪廻転生に基づく「生まれ変わり」のつながりの系譜によって、正統性を主張する言説は、聖者ばかりでなく、王統の正統性の語りと重なる。すなわち、王を「大いなる系譜」に位置づけることでその正当性を確保するが、大いなる系譜には、時代や地域、王国を越えて過去の偉大な王たちが名を連ねる [Jory 2002: 41–42]。片岡はラフの宗教運動をめぐって、同様にいわばカリスマの転生ともいべき生まれ変わりや系譜の主張があることを指摘している [片岡 2006: 93–99]。

近年、90年代末から出現しバアン近郊で信者を集めている白衣の若い聖者ブタキもまたこのような過去のカレンの宗教指導者たちに大きく依拠し、また、カレンの伝承中の人物などを信仰体系のなかに入れている。彼はカレンの慣習とともに修行と瞑想を重んじ、守護力を獲得し、未来仏を待望し、厳しい菜食の生活を守る。ターマニャー僧正の口添えで、バアンのはずれに大きなコミュニティを形成し、帰依者は4千人を下らないと自任している。広大に広がるブタキの信者共同体の敷地内には、仏像や仏塔とともにトメバやブーアウンへ（カレン伝承上の人物たち）などの像が立ち並ぶ [Hayami 2011]。

7) テラコンと同時期の1860年代に、サルウィン川沿いのポー・カレン村で始まったレーケーという運動では、運動の中心にレーケーの文字と本がある。この本は、モン＝ビルマ文字をベースとした独特の文字で書かれている。よそ者はこれを「鶏の引っ掻き文字」と呼んだ。学校のつづり方のノートに記されたもので、これを聖なる文字を書き込んだ衣をまとった特定の役職者が保管していた。これが黄金の本であるとされ、未来仏アーリヤと彼のみがこれを所持しているとされた [Stern 1968]。

意の上に立つのに対して、後者は、低地の世界観をそのまま借用しつつも、国家権力の秩序そのものを否定し、自律性を失う脅威から逃避し政治的に抵抗するものだと述べる [Scott 2009: 302, 322]。このようにスコットの議論は、総論としてまとめれば、山地社会は低地国家への抵抗によって文化社会的に構成されるというものである。しかしその一方で、こうした低地国家の統治に反抗するカレンやフモンの千年王国運動が破壊活動的なものかどうかは、単なる議論のための議論になりかねないと警鐘を鳴らし、彼らの実践は、国家の儀礼的成り立ちに象徴的に負うところが大きいことを指摘している [ibid.: 307]。むしろカレンの宗教運動を考える上で傾聴すべきは、山地の社会組織・民族帰属・宗教アイデンティティの可変性・適応性と、山地の常に不安定な生存状況とが親縁性をもち、結局山地はいつでも自らを新しく再編できる可能性を秘めているという議論（それが山地に限定的なものであるかは問われるべきであるにせよ）ではないか。この議論を追究するならば、低地国家への抵抗をアプリアリに前提とするのとはおのずと別の道が開けるのではないだろうか。

I-4 制度仏教の内外

ここまで挙げてきたのは、いずれも修行者や自らミンラウン（未来王）を名乗る宗教指導者を中心とする運動であるが、制度的には仏教の外にあり、直接僧侶組織とは関与しない。それでも僧侶や還俗した元僧侶が関与し、仏教実践の要素を取り入れたものが少なくない。カレンにとって説得力があるのは、必ずしも寺院に起居し、サンガ組織に位置づけられる僧侶ではなく、人々が認めるカリスマと宗教的知識を保持する者 [Gravers 1993: 101–102] なのである。⁸⁾ カレンの帰依者の側からみても、また、分析者の視点からも、こうした運動には以下にみる仏教聖者への帰依と明らかな連続性が認められる。

タンバイアは、クルーバー・スイウィチャイとテラコン、さらには、ビルマのサヤ・サンの反乱などの事例を取り上げ、これらを非仏教的なものとする見方に反論している [Tambiah 1984: 314–317]。中央の制度仏教と周縁の仏教実践を対置し、森の僧侶や修行者などの周縁の宗教実践が、千年王国的でオルタナティブな秩序と力の中心になりうるというタンバイアの視点のもとでは、それらは仏教実践と並列的に論じられる。森の僧侶も修行者も、構造化された制度仏教の組織や王国の政治体系と対照的に、オルタナティブなネットワーク的な拡がりを持ち、それが特定の政治・経済的文脈において千年王国運動の結節点となりうるのだとする。⁹⁾

8) このような運動や実践を、制度的な仏教の中に取り込んでいくという動きについては Hayami [2011] を参照。

9) それに対してスコットは、ビルマにおけるウェイザー、修行者、聖者信仰を連続的にとらえ [Scott 2009: 298]、いずれもビルマ仏教の全体からみれば周縁に位置づけられるとする。それらは制度仏教の階層秩序に対する脅威となり、森にいて悪霊と戦うなど、周縁にあってこそ獲得可能な霊的な力を

同様に仏教の文脈と山地の宗教運動を並列しながら、その立ち位置が異なるのは、カレンの宗教実践をそれ自体として理解しようとするグレイヴァースらの視点である。彼らは、周縁に立つ視点から、これら宗教運動も仏教やキリスト教改宗も、いずれも同じ契機からとらえて議論を展開してきた [Stern 1968; Gravers 2001]。こうした議論に立脚すれば、周縁の実践者にとって、制度宗教は必然的な基準ではないという見方ができ、本稿はこのスタンスに共鳴する。

II カレン州の仏教聖者

II-1 ウ・トゥザナの実践

国境のミャンマー側、カレン州パアン近郊は、菜食と厳しい修行・瞑想の実践によって知られ、広く帰依者を集める僧侶を輩出してきた (図1)。アランタヤ僧正やターマニャー僧正が代表的であるが、ここで取り上げるミヤインジーグー僧正もその一人である。

ターマニャー僧正 (1912–2003) はパオ民族出身のトゥーダンマ派の僧侶で、1981年に68才でパアンの東、ターマニャー山にて修行を始め、厳しい菜食と修行の実践により尊敬を集めた。1988年以降、山麓にはカレンとパオを中心に2.5万人を越える菜食者の集落が形成された [土佐 2002]。この集落から人手を借り出して、ターマニャー山では日々食事の饗応 (一日3千食近く) がなされた。僧正の実践は学校の援助も行うなど、山を囲む地域における社会事業といえる側面もあるが、その目的は仏教布教である。僧正は政治的中立を保ち、武器を持った入山を禁じ、ミャンマー全土で尊敬され、1995年には一時自宅軟禁から解放されたアウンサン スーチー氏が、最初に訪れて接見したことで知られる。当時のミャンマー軍制の政策は経済開放の一方で少数民族の反政府軍を武力で制圧するべく軍を増強し、宗教政策では、仏教を政治へ取り込む方向にあった。この状況下でターマニャー僧正は、政治に与することなく、政府要人から寄進をうけることもなかった。周辺のカレンやパオにとって僧正は、阿羅漢、ウェイザーなどと考えられ、山上の2基の古い仏塔を再建したことから山の守護霊を鎮める力を持つとされた。

ターマニャー僧正の弟子とされるミヤインジーグー僧正 (Myain Gyi Ngu Sayadaw, 以下、ウ・トゥザナ U Thuzana¹⁰⁾ 1948–) は、カレン民族出身のシュエジン派の僧侶である。見習僧として一時期を過ごした後、還俗し、反体制民族組織であるカレン民族解放戦線 Karen National

ㄨ 根拠とするもので、だからこそ非ビルマ族も関わることができ、それ故に、国家が良しとする宗教への帰順の失敗、あるいはそれへの抵抗ととらえられる。あくまでも、山地の宗教を反国家的なものとする視点である。

10) カレン語でソー・トーセイン Saw Thaw Sein。ミヤインジーグーは、僧正の僧院のある森のミャンマー語の呼称で、カレン語ではコートーという。

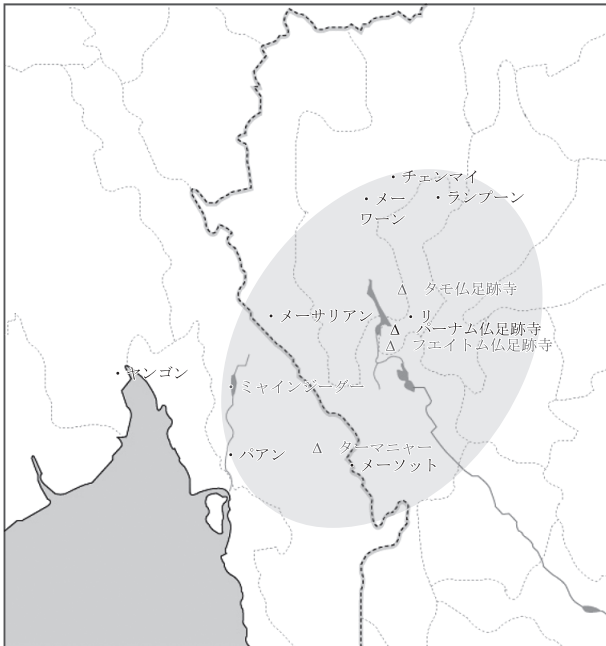


図1 タイ・ミャンマー国境域 本稿で論じているカレン聖者信仰の地
出所：筆者作成

Liberation Army (KNLA, カレン民族同盟 Karen National Union KNU の軍事組織) に徴兵され、軍の情報伝達部員として働いた。その過程で広く国境地域を歩き、諸方の森で崩れた仏塔に出会い、いずれこれらを再建することを誓ったという。従軍期間が終了すると、再び僧侶として得度した。身体的に弱く病に苦しむなかで、あえてマインジーゲの森に入って厳しい苦行と瞑想の実践を続けたとされる。彼の聖者伝によれば、1980年代からわずか20年以内に国境近くのカレン州に70の仏塔と40の戒壇堂を建設あるいは再建した [Myaing Gyi Ngu Sayadaw and Myaing Nan Swe 2004]。その目指すところは、紛争の続く国境域を平和と幸福をもたらす仏教の地とすることだった。

反体制民族組織である KNU からの民主カレン仏教徒軍 (Democratic Karen Buddhist Army DKBA) が分離する契機をもたらしたのは、ウ・トゥザナの国境域での活動だった。国境域の戦略的要衝でもある山上に、彼が白い仏塔を建設したことが KNU 幹部の不興を買ったことが直接の発端とされる。KNLA は、幹部はキリスト教徒、兵卒は仏教徒カレンが多かったが、ウ・トゥザナの仏塔建設／再建計画は、キリスト教徒が大半を占める KNU 幹部には危険視された [Gravers 1993: 89-90]。その理由は、第一に、仏塔建設は周縁を統合するために仏教化しようとする体制の意図に寄り添う結果となること、第二に、白い仏塔はまさにミャンマー軍にとつ

てカレン州における戦略的な要所に目印を立てるに等しいと考えられたためである。KNLA の仏教徒カレン兵士らは、蓄財によって裕福になった専制的なキリスト教徒幹部に反発しており、様々な事件が重なって緊張が高まった末、1994 年 12 月に仏教徒の兵士らが離脱し、ウ・トゥザナの影響のもとで DKBA を結成した。兵士らはウ・トゥザナの護符を身につけ、彼の寺院で誓いをたてた。ウ・トゥザナは彼らの指導者と奉られ、KNU 指導部への抵抗の旗印とされたのである。

ウ・トゥザナ本人の意向はいざ知らず、この分派は結果的に、カレン民族軍と戦いを続けるミャンマー体制側に有利に働いた。キリスト教徒が幹部を形成する反政府組織からカレン仏教徒を分裂させ、体制側に近づけることとなった。こうして DKBA は軍事政権と和平を結び、ミャンマー軍とともに KNLA と戦い、1995 年には KNU の本拠地であったマヌプロウを陥落させたのである。こうしたことから、ウ・トゥザナは、カレン民族軍 KNLA に対して、体制側に連なった仏教徒カレン指導者として知られるようになった。

ミャインジーグーの寺院と森は、パアンの北、サルウィン川沿いにある。DKBA が政権と和平を結ぶと、彼が寺院を建て住居としていたミャインジーグーの森は行政的自治を保証された特別地区とされ、軍事政権、特にキン・ニュン（第一書記の後タンシュウエのもとで首相、2004 年に失脚）に支持された。丘陵全体が僧院、仏塔、ダム、田畑で覆われ、多くのカレン難民が国境のキャンプから帰還し共同体が形成され、学校、病院や郵便局も設けられた。付近ではウ・トゥザナの印を帯びた文書を携えていれば、これを通行証として用い、軍に止められることなく移動することができた。僧院には、国境域や付近から移動してきた 2 千世帯と 250 名の僧侶・見習僧が起居するといわれ、説法はビルマ語とスゴー・カレン語で行われている。ここでは、ウ・トゥザナの建設事業に参加することで、毎月の家族の米を与えられ、仏塔からダムに至るまで様々な建設事業などが進められていた。

カレン州の州都パアン近郊では、学校、クリニック、道路、橋などのインフラや多くの宗教的建造物が同地域でローカルに活動するターマニャー僧正やウ・トゥザナら僧侶によって建設されている。パアンとミャインジーグーを結ぶ道や橋もウ・トゥザナが建設したものであり、彼の聖者伝には、84 の橋一つ一つの名と、その由来なども記されている [ibid.]。周辺の村人の雇用機会創出のために同じ道路沿いに精米工場や砂糖工場も建設した。こうした建設事業を可能にしているのは、多額の寄進であり、それを得て彼は、景観に自らの印をつけていく。寄進者には、ミャンマー体制側中枢の権力者も名を連ねていた。

ウ・トゥザナの実践は菜食を守り、仏教倫理を慈愛と非暴力という本質に還元したもので、信者たちに求める基本的な原則は、1) 政治に関わらない、2) 五戒を守る、3) 怒りや闘争・暴力に関わらない、4) 宗教的差異を論じない、5) 噂をしない、というものである。彼は民族闘争の混乱のなかで平和を維持し、2 千以上の共同体を維持した。また、3 度にわたって体制側

が付与する称号を拒絶し、自ら政治に関わらないことを表明した。同地を覆うように散在する遺跡は、カレン居住域のただなかに時代を遡って仏教信仰があった証しであるとして、これらを再建する目的は、仏教的环境によって平和と福祉をもたらすことであると主張している。

しかしながら、彼の周囲には、政治や軍事との関わりにとまなう両義性がつきまとった。彼は行く先々で、必ず護衛の DKBA 兵士に周囲を固められた。その所在を取り巻きに尋ねれば、必ずと言ってよいほど、「数時間前にはここにいた」「昨日は来ていた」などと聞かされるが、このようにあたかも神出鬼没のように彼の所在を描くことは、護衛の意図もあると同時に、その聖性を強化する語りとなっていた。¹¹⁾ さらに、ミヤインジーグーの丘陵は DKBA の兵士に守られている。時としてパアの街を行進して寄進を集めたが、その時も武装兵士が周囲を囲み、パアの町の知識人は、一度に集まる寄進は1万ドルを下らないと噂した。彼自身が政治からの距離と非暴力を主張する一方で、体制内有力者の支持を得、DKBA 兵士に保護されていた。体制側からみれば、彼は仏教を周縁世界にもたらし、仏教徒カレンを KNU から翻って体制側に向かわせた功績は大きいということになり、政治に絡め取られていたという見方もできる。

ローゼンベルグは、現代ミャンマーにおける複数の聖者・僧侶を取り上げ、聖性の求心力をもって集める寄進は逆にその聖性を傷つけかねない論じ、ウ・トゥザナをその例に挙げている。¹²⁾ 彼自身がいかに政治の外にとどまり世俗からの離脱を企図しても、彼の聖者に至る道そのものがカレンの反乱の歴史と深く関わり、更に権力の中核にある人々の支持を得ていることで、政治や国家に対して聖者のあるべき世俗権力との距離を主張しにくくしているというのである。カレン民族紛争の歴史と彼自身が聖者となっていく道筋との相互作用により、最も権力の中核にいる人々からの寄進も相俟って、彼の聖性の求道を侵害しかねない、と [Rozenberg 2011: 135-137]。また、少数民族・被支配民族の聖者はミャンマー側の信者の崇拜の対象となりやすいが、宗教の名のもとで体制の意図に吸収されやすいと主張する [ibid.: 119-122]。すなわち、ウ・トゥザナが周縁の少数民族に慈愛を示すこと自体が、彼が中心から取り込まれる要因となる。また、厳しい修行をもって現出したカリスマ的な聖者であるが、その聖性が政治権力からの支援によって曖昧さを帯びたという指摘でもある。後述するウ・トゥザナの仏塔建設事業のタイ側への移行は、まさにその曖昧さのない土地に場を移したと考えられる。それは、実践者の論理・聖者による新しい秩序を作り出す運動の論理によるならば、聖性を全うするより良い条件のもとへ移動したといえるだろう。

しかし、地元カレン仏教徒をはじめとするウ・トゥザナへの帰依は、こうした政治権力との

11) この方法は、19世紀のミンラウンを称するカレンに関する英国側の報告にも見出させる [Gravers 1993: 103]。

12) グレイヴァースもまた、ウ・トゥザナの運動は、軍政（当時の SLORC 国家法秩序回復評議会）に一方的に依存していること、彼の慈愛と非暴力、非政治の実践という主張は、DKBA との関係と矛盾するもので、政治性と無縁ではいられないことを指摘している [Gravers 1993: 109]。

関係とは別のところに見出すことができる。前章で述べたように、この地域でカレンが帰依してきた宗教指導者たちは18世紀以来、自らを未来王や弥勒と称し、あるいは弥勒の到来を予言し、菜食、道徳的な生活を強調し、仏塔を建立してこの地に仏教浄土を建設することに力を注ぐといったミャンマー仏教徒にも共通の特徴とともに、カレンの伝統や文字、新しい実践のもたらす社会秩序を強調する例が多くみられた。ウ・トゥザナの実践には、彼をこうしたカレンのカリスマ的宗教指導者の系譜・伝承の中に位置づけるに足る要素が多々見出される。

その一つとして、ウ・トゥザナがカレンの古い文字を見出したと主張していることが挙げられる。リチョウエ（鶏の引っ掻き文字）と呼ばれるこの文字は、現在ミャインジーゲー文字として現地周辺で彼の帰依者に使用されている。現地の伝承によれば、モンのマノハ王の軍からカレンが逃れるときにこの文字を箱に入れて森の奥深くに隠した。これをウ・トゥザナが見出したというのである。上述のように過去のカレンの宗教運動においてもカレンの文字は繰り返し登場し、ミンラウン（未来王）や未来仏の前兆や証とされてきた。この象徴装置を手に入れたことも、ウ・トゥザナの力の根拠の一つとなっている。彼は、自らをミンラウンや未来仏と称しているわけではないが、この文化的伝統に自らを位置づけることで説得力を得ていることはたしかである。

II-2 仏塔建立という実践

タンバイアは、仏教聖遺物は、ブッダが現世への執着や欲望、無知に打ち勝ったことを記憶にとどめるものであると同時に、力の器、貯蔵庫であると指摘している。この力（カリスマ）とは、①ブッダ自身の存在に由来するもの、②遺物を製作した者の力、③それを聖化する儀礼の効力、④そのモノ自体（石、鉱物、木材など）の力の相互作用によるとしている〔Tambiah 1984: 201-203, 242〕。

一方、ローゼンベルグは、寄進を集めて仏塔建設することは、上述の政治権力との関係のみならず、僧侶が資金を集める経済行為に携わることでありそれ自体が世俗から離脱した聖者としての評価に抵触するという。彼は「救済を追究する宗教的事業とビジネスマンの資本主義的事業には親縁性と補完性が共存する」〔Rozenberg 2011: 117〕ののだとして、仏塔建設とその運営には単に霊的な力以上のものが必要となる点に目を向ける。建立を成就させるには、寄進と支援を集積することが前提となる。王朝期以来、ビルマでは仏塔建設は政治権力が力と威信を見せつける場にもなってきた。1990年代以降、ミャンマーの政治家は仏塔建設にこぞって寄進し、こうした寄進行為を徳と威信の証とした。たしかに、この様に仏塔建設は世俗の富や力と不可分であるし、富を集積する集金力を前提とする。しかし集金行為が聖性と緊張関係をもたらすにせよ、建設の成就、特に複数の成就是、そうした負の評価を打ち消すことに成功しているように見える。この点については、後述する。

仏塔建設について言及すべきもう一つの側面として、建築自体の技術的困難とそれにもかかわらず建築を完遂する力の議論がある。ミャンマーにおける仏塔建立に伴う諸段階の儀礼を詳細に報告した土佐によれば、このような儀礼においては技術や知識のみならず、超越的能力が必要とされる。仏塔建設者は、超越的存在に選ばれたものとして語られ、寄進者は建設中五戒と菜食を守り、性行為を回避し、道徳的な生活を送るべきとされる。そして建設時は、一段階ずつ護呪經典の唱和や、秘儀的儀礼を必要とする〔Tosa 2012〕。建築儀礼中の過ちや不適切な行動は、建設者の死や建設の失敗をもたらすことさえある。仏塔建設はこのように危険を伴う事業であり、常に失敗や延期の危機にさらされ、寄進者にとっても重大な社会的、宗教的帰結をもたらす。¹³⁾ 仏塔建設の成功自体が建設者の力の証であり、成功裡に建設された仏塔は、悪霊を追放し平和をもたらす力をもつのである。

また、仏塔の建築は間違いなく仏教布教の直接的行為である。ウ・トゥザナの多数の仏塔建設は、野蛮の地、周縁の地に仏塔を建設するという大事業であり、徳を積む「宗教を作る」行為であると同時に、彼の力の証左とされる。¹⁴⁾ 過去20年にわたるウ・トゥザナの現地での仏塔建設は、信者たちにとっては彼の力と禁欲の証である。と同時に、仏教徒カレンによる支持のゆえに、彼は国境地域の森林に仏塔を建設することができたのである。ウ・トゥザナの仏塔建設は、現在の葛藤と闘争に満ちた世界に対する周縁からの提言として現状批判とも受け取れる。仏塔は仏陀の地の象徴であり、言わば景観と空間をまるごと聖化する力をもち、したがって、周縁の戦闘の地のただ中に聖なる空間を可視化する装置ともなり、彼の仏塔建設の効果は際立っている。

僧正が境域空間に仏塔を建立する事業は、戦略的に重要なカレン民族軍の統制下にあった国境域を仏教化することであり、体制側にとって好都合なことであった。その意味で、ミャンマー側で活動する限り、彼は政治性は免れえないといえる〔土佐 2002: 204–205; Rozenberg 2011:

13) 土佐によれば、僧侶がこのような世俗のプロジェクトに参加するのは良しとされず、それ故にこのような事業を営むためには俗人の助力が必要であった。建立時の護呪經典の唱和はしばしば僧侶によって行われるが、彼らは受身の参加者に過ぎない〔Tosa 2012〕。それでも今日、僧侶による仏塔建設の例は少なくない。聖者と敬われた大僧正による仏塔建設の先駆者はターマニャー僧正である。僧正の国家的評判は、鬱蒼とした誰も近づかなかった森に覆われた山の頂に仏塔を建設したと縁でなく、まさにそれが僧正の禁欲と修行の厳しさの証左と考えられたのである。

14) ミャンマーでは、仏塔は独立した世俗の信仰の空間として僧院とは別に建設されるのに対し、タイの仏塔は、寺院の敷地内あるいはそれに隣接して建てられる。ミャンマーの仏塔は、空間論的にも機能論的にも組織的にも寺院や僧侶組織とは別ものとされたのである。ただし、この僧侶と世俗の空間の明確な分離は、不明瞭化されつつある。1980年、ネウイン時代に全宗派合同会議が開催され、歴史的に重要な仏塔の維持については最高位の僧侶組織の監督下におかれた。その後、すべての在地の仏塔の世俗による運営には、当該地域の僧侶組織の監理委員会による指導を受けることとなった。こうして僧侶や僧侶組織が仏塔の運営や活動に関与する体制がつくられた〔高谷 1993: 111〕。タイにおける仏塔を含む仏陀の遺物に関わる建設事業については、仏足跡などを保存する建立物を建設できるのは徳と力のある者のみであるとされる。古い仏塔を復旧してその聖性を再生させることができるのは、悪霊などを制圧できる力のある者のみである〔Kwanchewan 2003〕。

136-137]。一方、ウ・トゥザナを信奉するカレンにとっては、彼の仏塔建設は慈愛と力を示すのであり、彼が、彼らのよすがとなる平和と秩序の地の守護者となったことを示す。

III 北タイにおけるクルーバー伝統

ここより話をタイ側に移し、北部タイにおける仏教聖者の系譜を、特にカレンと関わるところで追っていく。

III-1 クルーバーの系譜——抵抗のクルーバー

クルーバーとは北タイで徳高く尊敬を集める僧侶に対する呼称である。また、前世から大きな徳を蓄え、衆生の救済のために人々を導く者をトンブン（徳の木）として崇める [Kwanchewan 2003]。中でも最も広く敬われたのが、クルーバー・スイウィチャイとその系譜に連なる聖者である。彼らにはいくつかの共通点がある。すなわち、菜食と瞑想修行の実践と、寺院、聖遺物を納める建築（仏塔を含む）や仏像の建設、そして周縁の山地や森を旅し、こうした地域に住む少数民族に多くの信者を得てきた点である。

クルーバー・スイウィチャイ（1878-1939）は、1902年のサンガ法に基づいて全国サンガの統一が進められていた時期に、北タイ・サンガの自律と伝統を守ろうとしたことで知られる。サンガ（僧侶組織）の国家統一以前の北タイ・サンガは、組織化されない18の宗派から成り立っていた [Kwanchewan 1988]。スイウィチャイはサンガ統一の動きのなかで北タイの自律と伝統を守ろうとして、中央サンガと権力の不興を買い、バンコクに送還された。¹⁵⁾ しかし、権力側は彼が北部で民衆の絶大な支持を得ていたため、反乱を恐れ釈放した [Keyes 1971: 557-558]。彼は北部を広く歩いて多くの名利を含む52の僧院を復興し、仏像や仏塔の建設・再建のみならずドイステープ（山）に登る12キロの参道（1934-35）をはじめとする建設事業も行った。禁欲の実践、菜食と瞑想によって知られ、信者たちは彼が超越的な力を持つと信じた。スイウィチャイは、多くの山地の人々の信奉を得ており、ドイステープの道路建設時にはカレンを中心に5千もの山地の帰依者が労働を提供した [Kwanchewan 1988]。

クルーバー・カオピー（1889-1977）は、スイウィチャイが中央サンガの許可なく授戒した弟子のひとりで、北タイ人とラワの両親を持ち少年時代からスイウィチャイと行動をとるに

15) スイウィチャイにかけられた最大の嫌疑は、中央サンガの許可なく授戒をしたこととされてきたが、ボウイーは、彼がインドラの剣を所持していたため、千年王国運動の主導者と疑われたのが最大の送還理由であると論じている [Bowie 2014a]。また、別稿では、彼の送還の背後には、中央サンガよりも、むしろ、世俗権力が介在しており、サンガの許可なく授戒したというサンガ法に違反した点よりも、サンガ法と同年に発行された徴兵令に基づいて徴兵されることを回避する受戒者が頻出することを問題にしたと論じている [Bowie 2014b]。

し、やがてスイウィチャイの建築・建設事業のマネージャーとなり、北タイの地に仏教浄土をもたらすため、多くの寺院や仏塔を建立し、その後は、自ら建設事業に携った [Phra Phongsak 1999]。彼は、サンガの規則に従わなかったかどで3回僧衣を剥奪され、最後の還俗以後は白衣のまま僧籍に戻らずに過ごした。彼は、在地の権力の反感をかうほどに北部民衆の支持を得ていった。主たる主張は、北部タイの仏教実践の堅持であり、それには中央とは異なる仏日の定め方、建築様式、瞑想方法、数珠の使用、僧衣のまとい方、厳しい菜食主義などがあつた。

カオピーの建設事業の様子は、後述するウ・トゥザナの事例を理解するうえで参考になる [以下 Kwanchewan 1988: 157-162 より]。建設が始まると、信者たちのキャラバンが到着し、歌や踊りが繰り広げられた。建築デザイン、人の動員、寄進の受領はクルーバーの役割であり、運営は俗人帰依者が行った。建築終了後、寄進に残額があればそれは現地の寺院に寄付された。建築の最中は、周辺の寺院から僧侶たちが交替でやってきて、毎夕説法をし、一方クルーバーは終日座して (*nang nak* 重く座す) 寄進を受けた [ibid. 159]。信者にとってこれは座して寄進者の積徳を可能にするクルーバーの霊的な力の証だった。¹⁶⁾

カオピーは山地のラワやカレンの他、シャン、ビルマ人、および北タイ周縁部のユアンなどのタイ系の信者を集めた。信者にとって、彼は菩薩であり、トンブンであり、北タイの文書にも予言された救済の「仏法王パヤ・タンマ」で雨を降らせるなど超自然的な力をもって悪霊と戦い、修行と建設事業により、北タイ社会の伝統を守る存在だった。カオピーは特にカレンにとって指導者的存在で、60年代に調査を行った人類学者ヒントンは、彼が国境近くのカレンに西のミャンマーへ連れて行く約束をしていると述べ、タイの山地民政政策が始まった当時、カオピーがカレンの抵抗を先導していたと論じている [Hinton 1979: 84-85]。彼は、慈愛と禁欲による守護者であり、収穫や雨をもたらすグサ (主、地域によってはグチャ) であつた。カレンの帰依者はその教えに従って、動物の供犠、精霊儀礼、家畜の飼育を廃し、葛藤や貧困は不道德の結果であるとして、道德秩序を重んじた。多くのカレン帰依者が彼の数多の建設事業に労働を提供し、巡礼を行い、カオピーが最期を過ごしたパーナム寺の周囲には、オムコイ、ホットやメーサリアンなど北タイ各地から彼を慕って移り住んできたカレンが、菜食の生活を守って共同体を形成した。晩年のカオピーはその建設事業が国家の開発事業と軌を一にしたため、軍や権力に認められるようになり、初期の反体制・反国家というレッテルからは免れた。僧侶と権力者の関係は、このように特定の時代の社会・政治的文脈のなかで相互に形作られたものといえるだろう。

16) 筆者はこの表現が、現在も使われているのを聞いた。チェンマイの北、メーテーンで多くの信者を集める若きクルーバー・トゥアンの寺院でも、彼の帰依者がこのクルーバーの特別の力に言及するときに、用いていたのである。

III-2 現代のクルーバー——中心との共存

クルーバー・ウォン（1913-2000）は、スイウィチャイおよびカオピーの弟子であり、カオピーが亡くなると、その遺体をガラスの棺に納めパーナム寺院に安置し、自らも亡くなるまで毎年その僧衣を交換する儀礼に携わっていた。クルーバー・ウォンは、当初より軍や政治家、ビジネスのみならずプーミポン国王を頂点とする王室などバンコクの権力者の支持を得ていた。クルーバー・ウォンは、カオピーのパーナム寺の南に、フエイトム仏足跡寺（Prabat Huai Tom）を建設し、寺院周囲に1971年より国境のメーホンソン県やターク県、あるいはチェンマイ県チョムトン郡から集まったカレンが、菜食と道徳生活を基盤に集落を形成した。2012年現在では、2千戸、10の集落区（*muu thii*）に分かれた人口は1万人にのぼる。クルーバーの実践には開発僧の側面もあり、村内でレンガ造り、銀細工、織物、農業などの生業機会を創出した。また、寺院での絶え間ない建設事業には常に信者が日雇い仕事に従事しており、一日100バーツの賃金で働いている。

クルーバー・ウォンは、修行と菜食により超越的な力を持つとされ、難民や貧しい山地のカレンを養うその慈悲深さにより、多くの帰依者を得ていた。70年代末から王室の庇護を受けるようになると、王室プロジェクトがもたらされ、中央の権力者たちの寄進を集めるようになった。国境地域のメーラマット、ターソンヤーン、タークから難民を受け入れることによってクルーバー・ウォンは自身の寺院の周りにトランスナショナルな共同体を形成していったが、これを可能にしたのは、タイ国内の富裕層や権力者からの寄進だった。彼はタイ国家の中枢、国王自身を含む王室や軍部の支持を得ていた。寺院の裏手にはリゾートのようなコテージがあり、寄進者が訪ねてきたときの宿泊所となっていた。支援が増えるほどに建造物が増えていった。建設事業が進むごとに支持も増し、より多くの寄進が集まり、こうして彼はタイ国内の地理的、民族的にも多様な、上層から下層に至る広い範囲の信者を集めた。現在30の僧侶、180の少年僧（いずれもカレン）が住み込む大寺院である。ヤンゴンのシェエダゴン・パゴダを模したという壮麗な金の仏塔（Chedi Sri Wieng Chai）の建設は、こうした莫大な都市上流・中流層の寄進、それを集めたクルーバーのカリスマ、そして彼自身のデザインとカレン信者の労働力によって建立された、国境・民族・階層を越えた力の結晶といえる。

亡きクルーバーの甥でもある現在の僧正によれば、クルーバーの実践は数珠（*luuk prakam*）を用いた瞑想、僧衣のまとい方、瞑想の方法に特徴がある。そして慈愛の教えと、現世における苦悩からの脱却のための道徳的な生活という点で、上述の先達クルーバーたちとも共通している。寺院内の多くの壁画等に見出せるのは、カオピーの北部の伝統の強調と異なり、より広くタイ国全土の僧侶や仏教伝統、さらにその向こうに広がる世界の融和の主張であるが、その一方で、カレン民族の伝統文化への言及もある。

以上みてきたように、北タイ、ランブーン県にはクルーバーの系譜が連綿と続いている。彼

らは相互に師弟関係にあり、一つの系譜として理解され、その実践にも共通点がある。菜食と禁欲、瞑想修行を行い、広域に行脚して建設事業に携わり、北部タイの多くの少数民族の支持を集めた。中でもクルーバー・カオピーとウォンには多くのカレンが帰依し、彼らの建設を始めとする事業に献身的に労働力を捧げ、クルーバーを中心に寺院に隣接して集落を形成し、従来の精霊信仰を中心とする生活を放棄し、菜食と道德規範を守る共同体を形成した。

III-3 クルーバーの位置づけ

クルーバーたちのサンガや政治権力との関係は、各々を同時代に取り巻いた政治・社会情勢や個々の活動内容によって変動してきた。現在中国の雲南、ミャンマーのシャン州、北部タイ、およびラオスを結ぶ国境地帯でやはり国境域の信者を集めているクルーバー・ブンチュムの活動を論ずるなかで、コーエンはブンチュムによる宗教的建造物の建設を、仏陀の地を近代国家の国境を越えて地理的に広域に広げていく政治的行為とみなしている [Cohen 2001]。しかし、クルーバー・ウォンの例で見てきたように、中央ビジネスや起業家、軍上層部、ひいては王室が、自らの徳を高めるべく寄進する対象とし、こうした莫大な寄進の集積が絶え間ない建築事業を可能にしており、これを国家に対峙する政治的行為とみなすことは当を得ない。¹⁷⁾

19世紀までの王権のカリスマ（パラミー）と菩薩信仰に関わる論考において、ジョーリーは、寄進による大盤振る舞いは、権力者が社会的地位を獲得し、力とネットワークを強化する方途であり、また王自身が菩薩を体現する最も効果的な方法であったと言及している [Jory 2002: 55, 61]。政財界や軍の権力者による大いなる寄進や、王室まで関わるクルーバーへの支援は、それによって社会的地位を確保し、かつ、クルーバーのカリスマに与る行為である。それが権力者の力を増強させるという意味において政治的であるが、クルーバー自身は国家に順応も抵抗もしていないわけではない。一方、上述のようにローゼンベルグはミャンマーの聖者による政治権力への依存は聖性への瑕疵となりうる [Rozenberg 2011: 136-137] と指摘している。しかし、ここで見る限り聖者はこうして得た権力者の寄進を超大な仏塔や終わりなき増築に注ぐことでその聖性は維持強化され、むしろ寄進を受けた側の力はいや増し、寄進する側もそれにより、力を得ている。

一方、大衆や少数民族の帰依者は、近代国家の領域に仏塔を建立する実践にそれぞれの仕方とで参与する。中核をなす者達はクルーバーの建設事業に身をもって労働力を提供し、その傍らで道德的な生活共同体を形成し、よすがを与えられる。それは難民や困窮した人々に生活の場

17) 同様のことは、90年代から壮麗な寺院コンプレックスを建設しているクルーバー・トゥアンにもあてはまる (Khruba Theuang Natasilo 1965年サラピー生、1988年より、チェンマイ県メーテン郡デン村デン寺に起居)。ミャンマーと北タイを広く行脚し、タイ系の人々のみならず、カレン、ラフ、デアーンなどの帰依者が多い [Ashley 2012]。

をもたらし、そこで顕わされる慈愛がさらなる寄進を招き、更なる建設事業につながり、クルーバーの力の源泉となっている。クルーバーが抵抗の姿勢により取り締まりを受けようとも、権力側が彼らを認め取り込んで支持しようとも、いずれにせよ帰依者らは彼を取り巻き、建設事業を進める。宗教的建立物は、聖なる空間、「仏教の土地」を創成し、在地の人々の土地や景観を宗教の聖性と結び、土地の精霊などを統制するものとしての仏陀の力をもたらし、更なる帰依者を動員する力ともなる。そして建設事業そのものが、聖性と力を保つことを可能にしている。このように仏塔等の建設事業は、カリスマ的な力を創造し、再強化する行為である。タンバイアは周縁の聖者の力が中央権力に回収されることを指摘するが、周縁は、中央の力を借りて自ら維持・存続し、聖性は強化されてもいるのである。クルーバーの宗教実践の視点からすれば、彼が作り出す空間とは必ずしも中央の仏教実践に連なるものではなく、近代国家の領土にあって、そのルールを守りつつ、別の空間を重ね、別の中心を創出しているといえるだろう。

IV 国境を越えた仏塔建設

ここまでで、国境の両側に類似した特徴をもつカリスマ的な宗教指導者が存在し、仏塔とそれを取りまく共同体を形成していることをみてきた。ここで話を、カレン僧侶ウ・トゥザナに戻そう。というのも彼は、1990年代からその仏塔建設活動を、国境を超えた北タイ側の、まさに上述のチェンマイ・ランブーンのクルーバーの系譜と伝統の地において展開しつつあるからである。彼はタイ側でクルーバー・コートと呼ばれる。

IV-1 ウ・トゥザナの国境を越えた仏塔建設

ミャンマー側でミヤインジーグーの森を本拠地としていたウ・トゥザナがタイ側で最初に手掛けたのは、タモ仏足跡寺というチェンマイ県ドイタオ郡にある寺院で、地理的にはフェイトム寺やパーナム寺のあるランブーン県リ郡に隣接する。クルーバー・カオピーが生前、長期にわたり当寺院に起居しており（1931-56）、当時、ここに仏塔を建設した。また本寺院の現僧正はクルーバー・ウォンの弟子を自称しており、この僧正のもとでウ・トゥザナは2006年にクルーバー・カオピーの古い仏塔の横に、新たな白い仏塔を、バンコクのビジネス一家から巨額の寄進を得て建設した。¹⁸⁾つまり、タモ寺は、上で述べてきたクルーバー信仰の地のただ中にある。

ウ・トゥザナは更に、このタモ寺院のすぐ裏の急峻なタモ山で、2012年から仏塔建設事業を始めた。中部タイを襲った大洪水の翌年にあたり、「今、建立しなければ今年もバンコクは洪

18) 仏塔内部の仏足跡の横の石版には、2.174 千万バーツの寄進をした華人系のビジネス一家の名前が刻まれている。

水に見舞われるだろう」と、タイの人々のための建設であることを主張し、3月4日に建設を開始した。ミャンマー側のマインジーグーから75名の僧侶・見習僧が、山麓・山上の仏塔とそこへ至る階段や登山路の建設に従事している。ウ・トゥザナ自身はバンコクの病院で結核の治療を受ける傍ら、訪ねてくるという。幹線道路に面した仏塔に至る分岐路の入り口には門があり、その門には前出のウ・トゥザナの印ともいえるリチョウエの文字が記されている。

このミャンマー側から越境してきた僧侶による建設事業を可能にしたタイ側の要因は三つあげられる。まず第一に、クルーバー信仰の地であるからこそ動員できるカレン帰依者たちの労働力である。クルーバー・ウォンやカオピーの信者たちも老若男女、多い日は一日500人も集まり、労働を提供し、急な斜面をいとわず繰り返し山上へ砂やレンガを運んで積徳を行っていた。第二には、寄進者である。タイでローカルに政治力をもつ経営者から、8千万バーツの寄進を得ている。そして、第三に建設の許可である。タモの仏塔建設に際しては、地元行政への楯となったのが前述のタモ寺現住職だった。1982年からここに起居する僧正は、得度する前は陸軍に属したクルーバー・ウォンの信奉者で、バンコクの上級軍人の紹介でウ・トゥザナと知り合った。

2014年9月に筆者が再訪した折には、既に1,600段の階段が完成し、建設のために滞在する僧侶の数も減っていた。しかし仏日に訪れたため、近くはパーナムやフエイトム、遠くは国境付近から、カレンが積徳に三々五々訪れていた。女性たちは、山麓で賄いを用意しているが、本拠地マインジーグー同様、ここも菜食である。フエイトムから来た80歳を越えるという老翁は、生まれはミャンマーのパーブンであるが、子供のころにも国境を越えて両親とともに、グチャワ（白い主、カオピーのこと）とグチャボ（黄色い主、スイウィチャイのこと）の元へ来たことがあったという。20世紀半ばのスイウィチャイの時代から、当地とミャンマー側がこのようにカレンの宗教実践の上で一つの文化圏を形成していたことが窺われる。老翁によれば、このタモ山には当時から二人のクルーバーも、その後のクルーバー・ウォンも仏塔を建てることを考えたが、建てるに至らず、「いずれこの山の主が西からやってきて建てる」と言い伝えられていた、という。そこへ、ウ・トゥザナが名乗りを上げてきたということである。

タモ山麓には、階段からなる参道の入口にも仏塔が一つ立てられ、その周囲に建設に従事する僧侶たちの起居する小屋が並ぶ。山の上下には常時、20人ほどの僧侶・見習僧がおり、その役割も土木関係、建造物のデザインと建設、宗教関係と大きく3つの分担がある。資材は、俗人の手配師がウ・トゥザナの命を受けて手配する。ウ・トゥザナの元に集まる出家者の多くは、マインジーグー周辺の出身であるが、国境付近の在住経験の長い者も多く、タイ語を話す僧侶も数名いる。年配で明らかに周囲の尊敬を集めているにもかかわらず、身分的には見習僧（パ、沙弥）という者も少なくない。建設・土木事業に携わるうえで、僧侶（トゥー、比丘）として、戒を守ると存分に働けないため、あえて見習僧にとどまっているのだという。



図2 タモ山頂へ至る階段

訪ねてくるカレンの帰依者は、まず、山麓で重たい資材の袋を一つ背負い、建設事業も完成間近の山上へと運ぶ。多くの者は、山頂の仏塔脇で建設に携わる僧侶に、資材を運ぶとともにウリやカボチャなど自らの畑で採れた野菜、または、金銭の寄進をする。1,600段の階段は、すべてこのように当初は一日何百人と訪れたカレンの帰依者の労働奉仕によって造られた(図2)。コンクリートやレンガ、砂などの資材を山の上まで運び、最後の仕上げには、急な岩場を登りやすくする鉄の階段も運んだのである。山頂の仏塔はまさに、こうした帰依者の献身的な労働と、寄進者の支援から成り立っている。階段をのぼりながら、パーナム村在住の帰依者の男性が語ってくれた。「この階段も、仏塔も、すべてカレンの労働で建てた。このように時間やエネルギーを使い、お金にならないことはカレンにしかできない。タイ人には絶対できない。やったとしても途中で放り出すだろう。我慢して我慢して、立派ではなくても自分たちなりのものを作る。これは対価を得る労働とはちがう。対価を得たら、それはもはや積徳ではないから。スイウィチャイがドイステープに道を作った時から同じだ。あれも、カレンがいたからできたのだ」。

タモ山の仏塔建設とほぼ並行して、同県内北部のメーワーン郡で、別の仏塔建設が進められていた。こちらは、2千ライ(320ヘクタール)の農業用地の中に建てられている。その土地の所有者は、北部タイからミャンマーにかけて事業を展開するポーリアンと呼ばれる北タイの起業家の支援者である。彼は、国境の両側で多くのカレン労働者を雇って農業・土木事業を展開している。上述、タモ山の仏塔建設の寄進者と同一人物である。同支援者はまた、建設に従

事する僧侶や帰依者らへの食事布施も毎日行っている。ウ・トゥザナが、メーワーンでも2012年から手がけていた仏塔は既に完成し、現在すぐ横に、ミャンマーのチャイティヨー仏塔を模したもう1基を建設中である。ここでもマインジーグーから30名余りの僧侶・少年僧、そして国境地域からも多くのカレンがやってきては労働を提供していく。既に本堂も建設済で、雨安居を過ごすために、国境地域から一人のカレン僧侶が止住していた。仏像はミャワディから、玉座は国境からタイ軍の協力を得て運んだという。建設中はウ・トゥザナの側近僧侶や帰依者らは、タモ寺とメーワーンの間を往来し、両方の建設に従事していた。¹⁹⁾ 毎年最大の行事となっているのは、カレンのラクーム月に（7月頃）この3カ所で順に開催される、大きな招魂儀礼（カレン語でギチュ、手首に糸を巻いて招魂する）である。

側近の僧侶に尋ねても、ウ・トゥザナが建設・修復した仏塔の数は把握されていなかったが、ある帰依者は、ウ・トゥザナの事業について尋ねると、「タイとミャンマーを合わせたら400も越えるだろう」と、明らかに誇張のある数字を誇らしげに語った。ミャンマー側での建築活動にも、国境近くのカレン州で2万人の労働者（多くはカレン）を雇用していたタイの企業経営者が支援した経緯があり、この人物もまた、上述ポーリアンと並んで顕著な寄進者の一人である。ウ・トゥザナはミャンマー側の建設事業にもこうしたタイ側から寄進を得ており、それが発端で、タイ側にも関心を持つようになったとタイ側の帰依者は語る。

国境を越えてミャンマーからこのクルーバー伝統の地にやってきた聖者はウ・トゥザナが初めてではない。1960年代から70年代にかけてはクルーバー・ジャオラートというカレン州ポー・カレン出身の僧侶が当地のカレンの支持を得て、チョムトン郡・フエイサレー（チェンマイ県、上記タモ寺の北西）の寺に起居した。以下、ジャオラートに関する記述はグレイヴァースに依拠する [Gravers 2012]。当時、クルーバー・カオピーともクルーバー・ウォンとも親交があったクルーバー・ジャオラートは、北部タイのカレンに彼らの故地と王と新しい信仰の実践をもたらすことを約束した。貧窮したカレンが彼のために持ち物をすべて売り払い、寄進をして帰依した。信者たちは、彼を主や神（プーグチャ、グチャユワ）、王（ジョーパ、マハラジャ）あるいはカレンの伝承上の祖先であるトメパなどと呼んだ。時代的にはカオピーが中央サンガと対立していた時期であり、ジャオラートも逮捕の危険があったという。

時代は変わり、現在のウ・トゥザナの場合、在地の取り巻きの僧侶たちのみならず、支援者に守られ、更に特筆すべきことは、ミャンマー側でつきまとう政治的軍事的関与がもたらすディレンマから解放されている。タイ国は、ウ・トゥザナにとっては、政治的色づけや両義性から自由に仏塔建立とカリスマの形成の場を提供しているともいえる。

19) タイ国内には、現在ウ・トゥザナの支援者の拠点は3カ所ある。タモ寺、メーワーン、そして南のパタヤである。パタヤは華人系食品産業（冷凍鶏肉の輸出会社）のオーナーが支援しており、肺病を治療中のウ・トゥザナがバンコクへ通院するための本拠地を提供している。

IV-2 国境域の連続性

このカレン州と北タイに跨がるミャンマー・タイ国境域には、ここまで見てきたような宗教実践を含む多くの文化的・歴史的連続性がみられる。ウ・トゥザナは、境域のカレン僧侶や帰依者を動員して仏塔建設に従事しているが、タモ山の仏塔建設では、まさにこの国境の両側から物資や情報を収集して建設事業に当たっている。そこには、難民を含む国境の移動者の流れや日常的な往來の諸相も重なる。事実、フェイトム寺やパーナム寺の、亡きクルーバーの帰依者たちの中にはミャンマー側にしばしば赴き、ターマニャー僧正やアランタヤ僧正などのカリスマ僧侶の地を訪れている者もあった。フェイトム寺のある年長男性は、若いころタイ側の国境沿いに住んでおり、何度もミャンマーを訪れたと語っており、ミャンマー側の著名な僧侶や寺院は、国境のタイ側でも知られている。一方、先述のランプーンのクルーバーたちの寺院にもミャンマー側の亡きターマニャー僧正の写真が掲げられるなど、国境の両側で地続きの信仰が見出されるのである。タモ山上の仏塔建設では、ウ・トゥザナの帰依者たちが、ミヤインジーグーのみならず、タイ側の国境付近や沿道の村々のカレンたちを動員している。また、ウ・トゥザナがランプーンで活動を開始すると、タイ側のクルーバー帰依者たちもミヤインジーグーへ旅し、同地での建設事業に携わる例も聞かれた。

第I章で言及したように、国境を跨いで社会・経済・文化的な連続性が顕著な地域であり、ランプーンも両側を結ぶ交易路に連なる。こうしたことから現代のウ・トゥザナも、70年代のジャオラートも国境を容易に越え、両側のカレンを彼らの建築事業のために動員することができた。

ウ・トゥザナに対する、ミャンマー語とタイ語の呼称は異なるが、カレンはどちら側でもプー・グチャ（父祖なる主）と共通の呼び方をする。クルーバーの系譜に連なる僧侶たちもカレン語では皆グチャと呼ばれており、中には、親子代々で、この系譜上のグチャへの帰依を受け継いでいる事例も聞かれた。この国境域のカレンの間で、クルーバー・ウォン亡き後、後継のカリスマ的指導者が求められており、その空白にウ・トゥザナが参入しているともいえるだろう。上述の通り、ミャンマー側のカレンも、北タイ側のカレンも、常に救済の到来をもたらず指導者を求めている。クルーバーの国境を越えた諸活動は、そうした国境をはさむカレンが共有する文化的伝統に基づいていると同時に、今日では、国境の両側の政治・経済的な権力に支持されているのである。

V 仏塔建設と宗教運動再考

本論は、宗教運動を国家といかに対峙するかという点から理解する従来の見方を問い直し、運動自体における聖性と力の創生と動態を検証することを目指してきた。ここまで、以下のよ

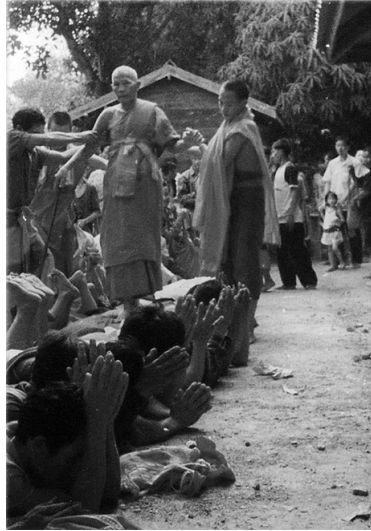


図3 聖者に身体ごと捧げる帰依者

出所：Wat PraPhutthabaat Huai Tom, *11 Pii Baaramii Khruba Wong*, 2nd edition, 2011, p. 19. 同書オリジナル
キャプション：「僧正がご存命中は、毎日水浴びを召されるときに、山地民が崇高な尊敬と信仰の
念をもって身を投げ出して横になり僧正のために道を作った」

うな論点が浮上してきた。

第一に、聖性とカリスマ、力の創生に関わる聖者と信者の関係である。聖者をめぐる宗教運動は、その核に求心力となる宗教実践とカリスマがある。聖性の基盤を形成するのは、タンバリアの仏教カリスマ論にあるように、森での修行や菜食といった、通常の生活を否定する実践である。その実践と力は彼らが建設する仏塔において可視化され、仏塔建設はその聖性を強化し、聖なる空間を建設する行為である。この過程に関わるここまでの検証から、指導者の聖性とその求心力のもとに集まる俗人が指導者の聖性にあずかるうえで、二つの関わり方が見出された。一つは、寄進による積徳（寄進者）であり、今一つは、指導者の求める道徳的な生活改変に身体的献身と生活の全的改変をもって寄り添う実践（帰依者）である（図3）。無論、同一人物が寄進しつつ帰依もするのだが、ここでは分けて論じる。寄進者は自らの財力に基づいて積徳を行い、それ自体が世俗の地位を投影し、正当化し、強化する。帰依者は、自らの身体と生活をもって聖者により従う。中核になる帰依者は、生活基盤を根こそぎ擲って聖者のもとに結集し全的な生活改変による道徳共同体、新秩序を形成する。そこではサンガにおける位階などは意味を持たない。重要なのは、力の真正性であり、それを保持するのは、たゆみない実践、帰依と寄進、それが可能にする仏塔などの建立により、聖者の聖性を強化し保つ運動である。

第Ⅲ章3節で論じたように、慈愛の事業を可能にするのは、その求心力のもとで積徳に集

まる財力と政治力のある寄進者である。聖者のもとに寄進財が集まれば、更なる建設が可能になり、さらなる慈愛の証しともなり、聖者の評価を高め、求心力の強化につながり、中枢権力を含むより多くの力ある人々の積徳の対象ともなる。それによって共同体を維持し、仏塔を建立する一方で、既存秩序も維持される。

一方、帰依者たちは、聖者に守護と救済を求め、その求心力のもとに結集しトータルな生活改変により、新しい秩序の共同体を形成する。聖者は、国境を越えて連綿と続く系譜に連なり、山地低地を問わず、帰依者たちに彼らが求める守護力と慈愛をもって応じ、特に難民や困窮し移動する境域の人々にとって生活の根こそぎの変革とともに、よすがとなる空間を確保している。仏塔建設の成功は、帰依者である周縁の人々の身体・労力をもったの参与なくしてはありえない。山頂の仏塔建設の現場での圧倒的な事実は、老若男女を問わず、山道・遠路を厭わず、身を削って砂やレンガなどの資材を運び、金品ではなく身体をもって帰依し献身することをもって初めて仏塔を作れるという点である。これが聖者のカリスマの増強を可能にしている。

このように、一人の指導者を取り巻く信者は参与の仕方によって二重に構成されている。クルーバー・ウォンの周囲で共同体を築いて生活していたのは、カレンの帰依者たちであるが、そこに財をつぎ込み共同体を支えているのは経済・政治的に力のある寄進者たちである。大きな儀礼の折には、カレンの帰依者が遠くとりまく中で、儀礼を執行するのは僧侶と寄進者たちである。

第二に、仏塔建立の実践、あるいは仏塔と聖者のカリスマに関わる点である。聖者と崇められる僧侶たちは、莫大な寄進を得て、これを大規模な仏塔や宗教的建造物の建設にあてる。こうした壮大な建造物の建設はそれ自体がカリスマ的な力を生成する。タンパイアの仏教の聖遺物をめぐる議論は、護符に焦点を当てている [Tambiah 1984: 185]。護符と仏塔の場合で大きく異なるのは、その実物スケールのみならず、カリスマが金銭に換算されて個人化された所有物としてエリートがそこから聖者のカリスマに与る消費財である護符 [ibid.]²⁰⁾とは異なり、仏塔の場合、建設に従事する聖者と、寄進者のみならず、帰依者の介在が不可欠である点、そして、仏塔においてはそこに注ぎ込まれた寄進者の財と帰依者の身体性と労働もすべて一つの聖なる力の中心の形成に携わる点である。仏塔はそのような渾然とした共同性から成り立つのである。クルーバー・ウォンやウ・トゥザナが建設した事物は、徳田となり、非道德な世に仏教の力を介在させる。仏塔の圧倒的な存在は、何かの表象である以前に、それ自体が景観の中にしかと存在する力の源泉となる。

建設事業を運営することでみせる起業家的な能力、工学的な技術や知識に加え、クルーバー

20) パッタナは、護符はブン（徳）とバラミー（カリスマ、徳目の完成）を Bhuddapanich（仏教商い）に転ずるものであると議論している [Pattana 2008]。

が終日座して寄進を受ける能力は力の証とされる。こうして寄進を集めて建立した仏塔自体は、聖者の力、そこに集められる既存秩序に根差して財力・政治力をもつ人々の寄進、周縁の帰依者たちの身体的献身による労力、それらを仏塔において結集することで力を得る。寄進を集め、景観に建造物を散りばめ、自らの建造物をおいていくことで、聖者のカリスマ的な力は再生されていく。

ウ・トゥザナは、世俗権力と関わり、その財力や政治力への依存は、聖性への脅威ともなる一方、彼が聖性を保ち、信者を保ちつづけることができたのもまた、その建設事業による。周縁の地での仏塔建設などの事業は、彼なりの秩序空間の形成であり、それ自体、徳の高い「宗教を作る」行為でありながら、ミャンマーでは、体制側には好都合だったという意味で、客観的にみれば政治的な結果をもたらす行為となった。その後、国境を越えてタイ側で建設事業を行い、ミャンマー側の体制の政治的な意味づけ、体制側による正当化のゲームに巻き込まれることを回避している。それが可能なのは、国境域にあって民族の伝承や聖者の系譜が連続しているからである。

第三に、これらの運動が国境にあることをめぐる議論である。二つの国家の往還が容易な国境域は、多層に広がる社会・文化・宗教空間であるため、宗教運動やそのネットワークの柔軟性が確保されてきた。テラコンなどの宗教運動が国境を越えて2世紀にもわたって存続してきたこと、そして、ウ・トゥザナが国境を跨いで仏塔建設に携わっていることもこの証左である。一方の政治社会状況において立ちゆかなくても、他方へ逃れることで存続してきたのである。ただしこれは国家からの逃避ということではなく、国境にあることで、統治権力とは別の論理と求心力を保ちえてきたのである。領域国家の論理を後景において、宗教運動の論理が前景において作用し、これがより存続しやすい場へ、国境を越えて移動しているのである。

最後に、こうした運動と民族の関わりに言及しておきたい。本稿では、カレンが帰依する運動に注目してきた。しかし、これらの運動にあって必ずしも民族意識が重要なわけでもなく、また民族単位に閉じられたものでもない。ただ、宗教運動においては、言語や伝承に規定される文化資本がその背景や動員の強力な媒体になる。カレンが関わる宗教運動において、指導者の系譜が民族の伝承に織り込まれ、文字や儀礼が、カリスマを規定する装置となり、実践を意味づけている。それは、帰依者を動員する上で重要な要素である。カレンがこの国境域で共有する文化的基盤がこうした宗教運動においても活性化されており、だからこそ、一見すれば民族固有の運動の様相を呈する。しかしスコットが指摘するように預言者たちは容易に言語や文化を横断する。一人の聖者の元に集まる寄進者や帰依者らは、皆が同じ伝承に依拠しているわけではない。その超越的な力にまつわる伝承や、各民族の位置づけなどをめぐり、それぞれの伝承が分有されたり共有されたりしており、聖者も、寄進者や帰依者も、特定民族の出自である必然性はない。

これらの宗教運動は、低地権力に連なる方途でも、抵抗する方途でもないことはもはや明らかであろう。中央権力の視点からみれば、時にそのオルタナティブな力や秩序が脅威にもなり、時には逆に戦略的利益にも、力の源にもなってきた。しかし運動自体は、国家や制度仏教とは異なる論理による秩序の空間を形成し、境域における求心力となってその形や方向性はその時点で様々なアクターを動員して存続している。

結 語

近年のタイ仏教研究にあつては、仏教と非仏教の境界をあえて明確に問わず、民衆の実践に着目する傾向が見出される [Pattana 2012; McDaniel 2011]。そこでは、国家や制度仏教は、実践を規制したり利用したりするものとして時に姿を現すとしても、実践そのものの広がりには関与しない。こうした視点は、これまでの上座仏教圏における国家や制度中心の仏教論とは異なる宗教実践の豊かな広がりを見せてくれている。それは、少数民族や周縁とされる人々の宗教実践を異端や疑似仏教・模倣とする見方にも疑問を投げかける。本論の扱ってきた聖者信仰と仏塔をめぐる実践もまさにこうした民衆仏教の視点が有効である。

对国家という形で宗教運動を理解することの今一つの陥穽は、こうした運動を近代国家のアンチテーゼとして非近代に回収してしまうことではないか。仏教聖者による仏塔建立と帰依者を集める諸活動は、単に既存の秩序を再生産するのではなく、一方でそれに与りそれを強化する面も持ちながら、別の論理、別の中心から世界を変えていく力である。仏塔建立という行為を通じて、力の流れを再定位することで通常なら同居するべくもない様々な力がそこに同居する。軍事政権にせよ王室にせよ、ビジネスや起業家にせよ、大衆の信者やマイノリティにせよ、皆がそこに関与し、建設に携わる。資本主義経済と階層社会において蓄積されていく富と力は、吸収され聖性に変えられる。それによって寄進者は徳を積むことになるが、その究極の効果は政治的な目的達成よりもあくまでも聖性の再生産である。歴史的現在の相反する諸力を集積することで、大きな聖なる力へと変貌させ、そうした超越的行為によってそれ自体が聖なる力の源泉となる。その力は社会秩序に外在するもので、階層化された僧侶組織や、領域国家によって定義された権力などの近代的な論理の生み出した分類や対立を相対化する力を持つ。その一方で、その諸活動は多様な主体の共存の空間を開き、それら主体にとって社会秩序において力を得、正当化され、あるいは生活改編が可能になる。

謝 辞

本稿は科学研究費基盤C（代表：速水洋子）平成21-23年度「タイ・ミャンマー国境域移動者の生活実践：少数民族の社会ネットワークと文化再生産」及び科学研究費基盤A（代表：片岡樹）平成22-24年度

「東南アジアにおける宗教の越境現象に関する研究」による調査に基づく。タイ側の調査の一部はクワンチーワン・ブアデー氏と合同で行い多くの示唆をいただいた。また、本稿に基づく論考を、シンガポール国立大学アジア研究所・京都大学東南アジア研究所共催ワークショップ“Reassessing Ritual in Southeast Asian Studies”（於：京都2013年2月25-26日）、シンガポール東南アジア研究所・京都大学東南アジア研究所共催ワークショップ“Myanmar from the Margins”（於：シンガポール2013年11月14-15日）、及び、東南アジア学会分科会『現代東南アジアにおける宗教の越境現象——タイ、ミャンマーを中心に』（於：南山大学2014年6月8日）にて発表し、出席者から多くの有益なコメントをいただいた。

参 照 文 献

- Ashley, Sean. 2012. Charisma in the Margins of the State: Dara'ang Buddhism and the Khruba Holy Men of Northern Thailand. *Anthropologica* 54(1).
- Baptist Missionary Magazine (BMM). 1834, 1848.
- Boardman, George D. 1828. Memoirs of George Boardman. *American Baptist Missionary Magazine*.
- Bowie, Katherine. 2014a. The Saint with Indra's Sword: Khrubaa Srivichai and Buddhist Millenarianism in Northern Thailand. *Comparative Studies in Society and History* 56(3): 681-713.
- . 2014b. Of Buddhism and Militarism in Northern Thailand: Solving the Puzzle of the Saint Khrubaa Srivichai. *Journal of Asian Studies* 73(3): 711-732.
- Brailey, Nigel. 1970. A Re-Investigation of the Gwe of Eighteenth Century Burma. *Journal of Southeast Asian Studies* 1(2): 33-47.
- Carpenter, C.H. 1873. A Tour among the Karens of Siam. *Baptist Missionary Magazine* 53: 9-16.
- Chamrat Kantawong. 1988. Suksaa priaptiap kaan pheuiphræ saasanaa phut læ saasanaa khrit nai klum chawkhaw' suksaa chaphau karani chaw kariang Baan Padech, Tambol Prathat Phadaeng, Amphoe Maesot, Changwat Tak [A Comparative Study of the Propagation of Buddhism and Christianity among Tribal Peoples: A Case Study of the Karen at Ban Padech, Tambol Prathat Phadaeng, Amphoe Maesot, Tak Province]. M.A. Thesis. Mahidol University.
- Cohen, Paul T. 2001. Buddhism Unshackled: The Yuan "Holy Man" Tradition and the Nation-State in the Tai World. *Journal of Southeast Asian Studies* 32(2): 227-247.
- Comaroff, Jean. 1994. Defying Disenchantment: Reflections on Ritual, Power, and History. In *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, edited by Charles F. Keyes, Laurel Kendall, and Helen Hardacre, pp.301-314. University of Hawai'i Press.
- Gravers, Mikael. 1993. *Nationalism as Political Paranoia in Burma: An Essay on the Historical Practice of Power*. London: Routledge Curzon. (reprint 2004)
- . 2001. Cosmology, Prophets, and Rebellion among the Buddhist Karen in Burma and Thailand. *Mousons* 4: 3-31.
- . 2007. Conversion and Identity: Religion and the Formation of Karen Ethnic Identity in Burma. In *Exploring Ethnic Diversity in Burma*, edited by Mikael Gravers, pp. 227-258. Copenhagen: NIAS Press.
- . 2012. Waiting for a Righteous Ruler: The Karen Royal Imaginary in Thailand and Burma. *Journal of Southeast Asian Studies* 43(2): 340-363.
- Hayami, Yoko. 2002. Embodied Power of Prophets and Monks: Dynamics of Religion among Karen in Thailand. In *Inter-Ethnic Relations in the Making of Mainland Southeast Asia and Southwestern China*, edited by Yukio Hayashi and Aroonrut Wichienkeo, pp.85-117. Bangkok: Amarin Printing and Publishing Co.
- . 2011. Pagodas and Prophets: Contesting Sacred Space and Power among Buddhist Karen in Karen State. *Journal of Asian Studies* 70(4): 1083-1105.
- 速水洋子. 2004. 「タイ・ビルマ国境域の〈カレン〉から見る民族と宗教の動態」『変容する東南アジア社会——民族・宗教・文化の動態』加藤剛（編），201-243ページ所収。東京：めこん。
- . 2009. 「カレン州バ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），541-573ページ所収。京都：京都大学学術出版会。
- Hinton, Peter. 1979. The Karen, Millennialism, and the Politics of Accommodation to Lowland States. *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, edited by C. F. Keyes, pp.81-98. Phila-

- delphia: Institute for the Study of Human Issues.
- 伊東利勝. 2012. 「1856～58年『カレンの反乱』のカレンについて」『愛大史学——歴史・地理学コース』21: 45–92.
- Jory, Patrick. 2002. The *Vessantara Jataka*, *Barami*, and the *Bodhisatta*-Kings: The Origin and Spread of a Thai Concept of Power. *Crossroads* 16(2): 36–78.
- 片岡 樹. 2006. 『タイ山地—神教徒の民族誌——キリスト教徒ラフの国家・民族・文化』東京：風響社.
- Keyes, Charles F. 1971. Buddhism and National Integration in Thailand. *Journal of Asian Studies* 30(3): 551–567.
- . 1977. Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society. *Journal of Asian Studies* 36(2): 283–302.
- Khana Sityaanusit Saratthaa lae Luuk Laan Puu Khruba Caaw Chayyawongsa Pattana [A Group of Disciples, Followers and Descendants of Khruba Caaw Chayyawongsa Pattana]. 2008. *Phra Chayyawongsa*. 3rd ed.
- Kwanchewan Buadaeng. 2003. Khuba Movements and the Karen in Northern Thailand: Negotiating Sacred Space and Identity. In *Cultural Diversity and Conservation in the Making of Mainland Southeast Asia and Southwestern China: Regional Dynamics in the Past and Present*, edited by Yukio Hayashi and Thongsa Sayavongkhamdy, pp. 262–293. Bangkok: Amarin Printing and Publishing.
- . 2013. Talaku Movement among the Karen in Thai-Burma Borderland: Territorialization and Deterritorialization Processes. In *Mobility and Heritage in Northern Thailand and Laos: Past and Present*, edited by Olivier Evrard, Dominique Guillaud, and Chayan Vaddhanaphuti, pp. 167–183. Chiang Mai: IRD-CESD.
- Kwanchewan Srisawat. 1988. The Karen and the Khruba Khao Pi Movement: A Historical Study of the Response to the Transformation in Northern Thailand. M.A.Thesis, Ateneo de Manila University.
- Lieberman, Victor B. 1978. Ethnic Politics in Eighteenth-Century Burma. *Modern Asian Studies* 12(3): 455–482.
- Mason, Francis. 1834. Traditions of the Karens. *Baptist Missionary Magazine* 14: 382–393.
- . 1842. *The Karen Apostle: Or Memoir of Ko Tha-Byu*. Boston: Gould, Kendall and Lincoln.
- McDaniel, Justin. 2011. *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand*. New York: Columbia University Press.
- Myaing Gyi Ngu Sayadaw; and Myain Nan Swe. 2004. *Today Myaing Gyi Ngu of the Decade: Spring on Region with Breeze*. Myaing Gyi Ngu Special Region.
- Pattana Kitiarsa. 2008. Buddha Phanit: Thailand's Prosperity Religion and Its Commodifying Tactics. In *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*, edited by Pattana Kitiarsa, pp. 120–143. New York: Routledge.
- . 2012. *Mediums, Monks, and Amulets: Thai Popular Buddhism Today*. Seattle: University of Washington Press.
- Phra Phongsak Khamphirattammoo, ed. 1999. *Prawat Chiwit Khruba Caaw Phichai (Khaopi)* [The Life History of Khruba Caaw Phichai]. 2nd ed. Wat Phraphuttabaat Phaanaam.
- Renard, Ronald D. 1980. Kariang: History of Karen-T'ai Relations from the Beginnings to 1923. Ph.D. Dissertation, University of Hawai'i.
- Rozenberg, Guillaume. 2011. *Renunciation and Power: The Quest for Sainthood in Contemporary Burma*, translated by Jessica Hackett. Southeast Asia Studies Monograph Series Vol. 59. New Haven: Yale Southeast Asia Studies.
- スコット, ジェームズ C. 2013 [2009]. 『ゾミア——脱国家の世界史』佐藤仁 (監訳). 東京：みすず書房. (原著 Scott, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven and London: Yale University Press.)
- Stern, Theodore. 1968. *Ariya* and the Golden Book: A Millenarian Buddhist Sect among the Karen. *Journal of Asian Studies* 27(2): 297–328.
- 高谷紀夫. 1993. 「ビルマ儀礼論の展開——祭祀空間としての仏塔をめぐって」『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. 1984. *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tapp, Nicholas. 2000. Ritual Relations and Identity: Hmong and Others. In *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, edited by A. Turton, pp. 84–103. Curzon: Richmond.
- 土佐桂子. 2000. 『ビルマのウェイザー信仰』東京：勁草書房.
- . 2002. 「民族紛争のなかの宗教指導者——ミャンマー連邦カレン州の僧侶の『仏教布教』」『民族の運動と指導者たち——歴史のなかの人びと』黒田悦子 (編), 194–213 ページ所収. 東京：山川出版社.
- . 2005. 「ミャンマーにおける高僧信仰の現在——巡礼地形成における社会的ダイナミズム」『社会人類学年報』31: 31–60.

- Tosa, Keiko. 2012. From Bricks to Pagodas: *Weikza* and the Rituals of Pagoda-Building. *Journal of Burma Studies* 16(2): 309–340.
- Wade, Lapham. 1836. *Journal*. American Baptist Foreign Missionary Society MS.
- Walker, Anthony R. 2003. *Merit and the Millennium: Routine and Crisis in the Ritual Lives of Lahu People*. Delhi: Hindustan Publishing.

(2015 年 5 月 13 日 掲載決定)