

仏教僧による「開発」を支えるモラリティ

——タイ北部国境地域におけるカティナ儀礼復興に関する考察

岡部真由美

<要旨>

本稿の目的は、現代タイ社会において、仏教僧による「開発」がいかなるモラリティによって成り立っているのかを考察することである。

「僧侶が世俗といかに関わるべきか」。これは、出家と在家の区別が重要性をもつ上座仏教社会において、出家者としての僧侶の存立に関わる本質的な問題である。僧侶の社会的役割をめぐる価値観が多様化する現代社会において、僧侶が世俗に関わることはもはや自明ではない状況を考慮するならば、一部の僧侶が積極的に「開発」に取り組み、世俗へ接近するのはなぜかを今一度考える必要があるだろう。本稿はこの問いに対して、僧侶を支える在家者側からアプローチする。具体的には、タイ北部のマンマー・シャン州との国境地域におけるカティナ儀礼復興を事例として、儀礼参加者のあいだにみられる価値観と彼らのネットワークの特質を明らかにする。

事例が明示するように、仏教僧による「開発」を成り立たせるモラリティとは、布施のゆくえに公共性、可視性さらには透明性を見出そうとする都市住民の価値観である。僧侶による「開発」は、その恩恵を直接的に享受する地域住民、教団組織を利用して開発政策を推し進めようとする国家、さらには僧侶が仏教にもとづくオルタナティブな開発の担い手になることを期待する NGO の支援によってのみ可能になるわけではない。加えて重要なことは、布施のゆくえをめぐる価値観が、互いを「法縁」と呼び合う都市住民のあいだで共有されてネットワークを形成していることであり、また、そうしたネットワークが、僧侶と在家者との、あるいは在家者と在家者とのあいだの偶発的な出会いの累積によって拡大していることである。

本稿が明らかにしたことは、特定の宗教が圧倒的な影響力をもつ、タイという非世俗的な社会を例として、宗教が市民社会や公共圏の形成とは異なるかたちで公共領域に役割を果たしていることである。

1 はじめに——研究の背景と目的

本稿の目的は、現代タイ社会において、仏教僧による「開発」¹がいかなるモラリティによって成り立っているのかを考察することである。考察にあたって、タイ北部のミャンマー・シャン州との国境地域におけるカティナ儀礼復興を事例に取り上げ、儀礼参加者のあいだにみられる価値観と彼らのネットワークの特質に焦点を当てる。

世界各地で目にする宗教復興と呼びうる現象は、宗教研究において影響力をふるってきた世俗化論を再考し、宗教と近代との関係を問い直すことを迫っている [アサド 2006; 竹沢編 2006; 藤本編 2015 ほか]。ポスト世俗化と称される一連の議論のなかで、とりわけ公共領域において宗教が役割を増大させつつある局面については、近年、宗教学および宗教社会学の分野において注目を集めている [稲場・櫻井編 2009; 島蘭・磯前編 2014]。こうした議論の前提には、西洋近代社会のように世俗化が進行した社会において、宗教（宗教者ないし宗教組織や集団）が市民社会や公共圏の形成に重要な役割を果たすことを再評価しようとする姿勢がみられる [メンディエッタ&ヴァンアントワーペン編 2014]。

ポスト世俗化論の仏教版とも呼びうるのが、社会参加仏教 (engaged Buddhism) に関する一連の議論である [Queen & King eds. 1996; Queen et al. eds. 2003; 櫻井・外川・矢野編 2015]。そのなかで、タイの「開発僧 (development monks)」はひとつの典型例としてしばしば言及されてきた。1960 年代以降のタイ社会において、貧困、エイズ、環境破壊などの課題に取り組む僧侶の姿は、来世志向の教義を実践する上座仏教僧のイメージとは対照的であるがゆえに、僧侶による「社会参加」が新しい現象だと捉えられたのかもしれない。それに対して、上座仏教僧は従来、世俗社会に深く埋め込まれてきたのであるから、「社会参加仏教」や「開発僧」の議論は当該社会の文脈からかけ離れている、と批判することも可能であろう。たしかに、上座仏教社会に関する民族誌的研究を参照するならば、僧侶が地域コミュニティの開発に取り組むことは、何ら「新しい」こととは映らない。

しかし今日のタイ社会において、「(開発活動は) 僧侶の仕事 (*kit song*)」²ではない、「僧侶は世俗の (*thang lok*) 事がらに関与すべきでない」という声が、僧侶からも在家者からも聞かれる。他方で、こうした声に対して、「僧侶が社会のために仕事をするのは当たり前だ」や、「僧侶は昔から村人を助ける役割を果たしてきた」といった反論もなされる。いずれが正しいかについて決定的な見解はないが、少なくともここに見出されるのは、僧侶の社会的役割をめぐる価値観が一樣ではなくなっているという現実である。

タイの仏教僧による「開発」は、国教に準じる位置づけを獲得した宗教の、しかも教義の中心的な担い手が、その特権的な立場ゆえに批判を受けることなく展開できると考えられがちである。しかし、実際にはそれほど単純ではない。1960 年代以降の急速な経済発展によって、王権をはじめとする伝統的権威の正統性は揺らぎ、価値観やアイデン

1 本稿では、僧侶が自らの取り組みを開発と呼ぶ場合に、広義の開発とは区別して「開発」と表記する。両者のあいだに明確な区別はないが、ここでは僧侶が何を開発と呼ぶのかに着目する意図で、便宜的にこうした区別を導入する。

2 以下では、パーリ語を語源とする仏教用語も含め、() 内はタイ語を表記する。

ティティの抛りどころを希求する人びとが多様な宗教実践を生み出す状況がある〔田辺編 1993, 1995; Tanabe & Keyes eds. 2002〕。そのなかで、「僧侶が世俗といかに関わるべきか」という問いが焦点化しているのである。これは僧侶の側から見れば規範、在家者の側から見れば価値観の問題であるが、この問いに対する答えは、両者の不断の相互交渉のなかで模索されるものである。本稿がモラリティという語で指しているのは主として在家者の価値観であるが、そこには両者の相互交渉をも視野に収める意図がある³。

「僧侶が世俗といかに関わるべきか」。これは、出家と在家の区別が重要性をもつ上座仏教社会において、出家者としての僧侶の存立に関わる本質的な問題である。僧侶が世俗に関わることがもはや自明ではない現代社会において、積極的に「開発」に取り組み、世俗へ接近する僧侶がいるのはなぜなのかを、改めて問う必要がある。本稿は、僧侶による「開発」を成り立たせるモラリティを考察することで、この問題にアプローチする。

本稿ではまず、僧侶と開発をつなぐ制度と言説を取り上げ、僧侶が積極的に「開発」に取り組むようになった社会的背景を明らかにする（2章）。続いて、タイ北部国境地域におけるカティナ儀礼復興の事例を取り上げる（3章）。この儀礼を主導する僧侶による「開発」の内容、儀礼復興のプロセス、また儀礼に参加する在家者の語りをそれぞれ検討する。そして事例の考察から、僧侶による「開発」を成り立たせるモラリティを描出する（4章）。これらの作業をとおして、特定の宗教が圧倒的な影響力をもつ、タイという非世俗的な社会を一例として、現代社会の公共領域において宗教が役割を果たすことを可能にする基盤とは何かを考えてみたい。

2 現代タイ社会における仏教と開発

2-1 「村の僧」の社会的役割

タイをはじめ、東南アジア大陸部および西南中国にスリランカから伝えられた上座仏教の僧侶は、戒および律を遵守し、仏典学習や瞑想実践に勤しむことによって究極的に涅槃に到達することを理想としている。この超俗的な志向ゆえに、僧侶は清浄性を獲得し、在家者にとっては布施（*than*）の対象となる。僧侶の衣食住のあらゆる側面におよぶ布施は、現世や来世でのよりよい生を願う在家者に、果報としての功德（*bun*）を生むとされる⁴。

とりわけ、僧侶の圧倒的多数を占める「村の僧」は村落部に居住し、日常的に村人からの布施を受け取る一方で、儀礼の執行や民俗知識の継承など、さまざまな社会的役割を果たすことで、村人とのあいだに互惠的関係を築いてきた〔Ingersoll 1966; Kaufman 1977;

3 僧侶の行為をめぐる問題は、僧侶の従うべきルールとしての律（*vinai*）との関連においても検討されるべきであるが、タイでは僧侶による「開発」が律違反の問題としては捉えられていないため、本稿では立ち入らないものとする。また、「僧侶が世俗といかに関わるべきか」に対する僧侶たち自身の価値観については、拙著をご覧ください〔岡部 2014〕。そこでは、「在家者への返礼の義務」という規範意識をもつ僧侶が少なくないこと、また僧侶にとって、「開発」への関与がアイデンティティ獲得の手段になりつつあることを指摘している。

4 また、得られた功德は、布施をおこなった個人が蓄積するのみならず、死者に転送したり、親族や友人など他者と分かち合ったりすることができると考えられている〔林 1989〕。

Moerman 1966; Tambiah 1970]。こうして、出家者である僧侶は世俗社会に深く埋め込まれることになる。

2-2 僧侶と開発をつなぐ制度と言説

世俗社会に深く埋め込まれたはずの「村の僧」が「開発」に取り組み、自ら積極的に世俗へ接近することを志向するのはなぜか。その背景として、僧侶と開発をつなぐ制度と実践について、以下の二つのことを理解する必要があるだろう。

第一に、国家が、教団すなわちサンガ（僧団）⁵をつうじて僧侶を開発政策に参加するよう促してきたことである。第二次世界大戦後、東西の対立が先鋭化するなか、周辺諸国の共産主義化の影響が及ぶことを恐れたタイ政府は、1950年代末頃から、「民族・宗教・国王」⁶を基礎とする国民統合を図るとともに、工業化による経済発展を目指す開発政策を強力に推し進めた。一方、サンガの側にも、政府の開発政策に協力することで、相対的に低下する地位を回復したいとの思惑があった [Somboon 1977; 石井 1975]。こうしてサンガは政府と協力関係を結び、1960年代半ば以降には、北部や東北部の国境地域を中心に、僧侶をコミュニティ開発に従事させるためのプログラムを多数実施するようになった。

第二に、NGOが、資本主義的開発に対するオルタナティブな開発を推し進めるなかで、僧侶の参加を促す言説を生産してきたことである。政府の開発政策は経済発展をもたらす一方で、都市と農村の経済格差や環境破壊などの社会問題も生み出した。タイにおいて、こうした問題解決のためにNGOが活動を開始したのは1960年代半ば頃であり、本格的に隆盛したのは1980年前後である⁷ [北原 1996: 26; 重富編 2001: 157-158]。

NGOによるオルタナティブな開発において、仏教の役割が強調されるようになったのは、共同体文化論（*watthanatham chumchon*）と呼ばれる思想潮流の影響であった⁸。その主要な論者の一人、プラウエート・ワシー⁹のいう開発とは「心の開発」を意味し、またその開発を実現するために、仏教の三学すなわち戒（*sila*）、定（*samathi*）、慧（*pannya*）にもとづく共同体を創造する必要があるという [Prawet 1988]。さらに僧侶は、日常的に村人の布施に依拠して暮らしているため、開発を主導する役割を果たすべきだという

5 上座仏教社会では、出家者はサンガ（僧団）と呼ばれる共同体を形成する。かつては、地域ごとに複数の僧団が存在していたが、タイでは「1902年サンガ統治法」に基づき、全国の僧侶や寺院を中央集権的なサンガ組織に統一し、国家による管理・統制下におくようになった。

6 これはタイ民族のアイデンティティを支えるもっとも重要な要素が宗教すなわち仏教と国王であり、民族の繁栄は仏教と王室の繁栄をつうじて実現される、とする考えである [末廣 1993: 28]。

7 初期的なNGO組織には、「タイ・カトリック開発協議会」（Catholic Council of Thailand for Development; CCTD、1973年設立）や、「宗教と社会のためのコーディネート・グループ」（Coordinating Group for Religion and Society; CGRS、1976年設立）などがある。また、ブッタタート比丘が唱えた「仏法社会主義」（Dhammic Socialism）の思想に共鳴した活動家たちは、タイ共産党が解体した1980年以後、仏法にもとづくコミュニティ開発を提唱し、他宗教との対話を目的とした活動を活発化させた [Ito 2012: 211-212]。これらのことから、タイのNGO運動において、初期にはキリスト教組織が、続いて仏法にもとづく開発を目指す知識人らが活動を開始していったと理解できる。

8 当時の知識人やNGO活動家は、地方農村における伝統的な相互扶助の関係や自然との調和を重視する文化を共同体文化と呼び、それを再評価すべきだと主張した。そこには、国家や資本主義的な開発に批判的である一方、農民の能力を信じ、仏教の役割を強調する傾向がある [Chatthip 1991: 133, Yukti 2005: 2]。

9 プラウエートの開発思想には、反国家的であること、共同体の促進を強調すること、仏教的原理が適用されなければならないこと、という三つの特徴がある [チャティップ 1993: 533-535]。

[Prawet 1985: 91–92]。ここにおいて僧侶は明確に、在家者の布施に返礼する義務を負うと考えられている¹⁰。やがて共同体文化論は、1990年代頃には「民衆の知恵」や「土着の知恵」という思想へと翻訳され、薬草を用いた民間治療や精霊信仰を再評価する文化復興運動の支柱となっていった。

このようにタイでは伝統的に、僧侶は世俗社会に深く埋め込まれてきたが、1960年代以降の開発の政治において、政府や NGO によって張り巡らされた制度と言説が、僧侶が世俗に関わることを正統化する力として強く作用してきた。そのなかで僧侶は、米銀行の設立によって貧困を解消したり、「木の出家」¹¹によって森林保護をおこなったり、HIV 感染者たちに瞑想を指導したりする機会を増大させてきたが、先行研究が指摘するのは、僧侶による「開発」が、世俗への過度な関与になりかねないと懸念する僧侶や在家者の存在である [Bowie 1998; Mulder 1973; Tambiah 1976]。僧侶に対して、国家が教団組織をつうじて開発への関与を後押ししたことや、NGO がオルタナティブな開発への参加を促したことは、必ずしも僧侶や在家者から肯定的に受け入れられたわけではない、ということである。

3 僧侶による「開発」を支える在家者たち——カティナ儀礼復興の事例より

僧侶が世俗と関わるのが自明ではなくなるなかで、僧侶による「開発」はいかなるモラリティによって成り立つのか。本章では筆者の現地調査¹²で得られた民族誌的データにもとづいて具体的な事例を検討する。

033

3-1 調査地概要

事例に取り上げるヂュンラ・カティン儀礼は、タイ北部チェンマイ県ウィエンヘーン郡にある A 仏法センター (*sathan tham A*) において実施されている。ウィエンヘーン郡は、首都バンコクから北に約 700km のチェンマイから、さらに北へ約 150km の場所にある¹³。ミャンマー・シャン州国境からは約 20km しか離れていない。センターは、サンガ法の規定する「寺院」(*wat* ないし *samnaksong*) ではなく、主宰者である T 僧侶 (現 39 歳) が独自に運営する宗教施設である。

10 こうした考えは、一部の僧侶の考えとも合致している。たとえば、先駆的な「開発僧」として注目されてきたナーン師の著書タイトルは『村の衆には借りがある』であるし、仏教大学長である P.A. パユットー師や、筆者がこれまでに接してきた多くの「開発僧」も同様の考えをもっていた [岡部 2014]。

11 「木の出家」(*buat ton mai*) とは、不法な伐採などから森林を守るために、樹木に僧の黄衣を巻きつけて出家させたと見立てる活動である。

12 本稿で用いる民族誌データは主に、2012 年および 2013 年に A 仏法センターで実施されたヂュンラ・カティン儀礼への筆者の参与観察にもとづいている。また、その他に、筆者が仏法センターおよびウィエンヘーン郡において実施した現地調査で得られたデータも補足的に用いている。なお、いずれの調査も 1 週間以下の短期滞在に限られている。

13 同郡は、ミャンマー・シャン州東部からタイ北部チェンマイ県にかけて広がるデーンラーオ山脈の裾野に位置し、平野部は一面が水田稲作地帯である。郡内の民族構成は、タイ・ヤイが約 80%、平地主要民のコン・ムアンが約 15% を占める。近年、若年層を中心にチェンマイ都市部への移住が増加するとともに、ミャンマー・シャン州からの越境入国者が急増している。

T 僧侶は、祖父母世代に家族でシャン州ムンパンからタイ国内へ移住し、ウィエンヘン郡内 C 村で生まれ育ったタイ・ヤイ人である。T 僧侶は、小学校修了とともに村の寺院で沙弥¹⁴として出家した後、2008 年に国立大学で博士号を取得するまでのあいだ、主として都市近郊部で出家生活を送りながら世俗教育を受けてきた¹⁵。また、T 僧侶は大学在学中、「北タイ・コミュニティ開発僧ネットワーク」にも参加し、多くの「開発僧」や NGO ワーカーたちとの人脈を広げていったが、ウィエンヘン郡サンガの拠点寺院 K 寺に教理学校が開設された 2006 年には、同校校長に就任するために同郡へ戻った。

3-2 仏法センターを拠点とした僧侶の「開発」

そもそも、T 僧侶がセンターを設立した経緯は、第一に、教理学校の沙弥向けに農園を造るためであり¹⁶、第二に、都市近郊部の僧侶と信者のグループ¹⁷が購入した瞑想施設用地の運営を任されたためである。当初は水道も電気も何もない荒廃地であったが、T 僧侶が K 寺の沙弥たち数名を引き連れて土地を開墾し、道路を建設し、僧坊を建て、水道や電気を引く作業に明け暮れたという。2012 年には、T 僧侶の親族の土地をさらに買収し、センターの敷地は 118 ライ¹⁸（約 188,800m²）まで拡大した。

センターには、常時 20 名前後の沙弥が共同生活を送っている。彼らの大半は、ミャンマー・シャン州内での民族紛争を逃れて、幼少期に親とともに越境してきた、タイ国籍をもたないシャン人男児である。彼らは朝の勤行と食事を済ませると、一日のほとんどを K 寺教理学校で過ごし、夕方にセンターへ戻ると農作業と建設作業に勤しむ¹⁹。また彼らは、センターで頻繁に実施される、地元の中学・高校生向けの「道徳キャンプ」や、海外の高校・大学生向けの有機農業や瞑想体験のプログラムで指導役を務めることもある。センターでの沙弥の諸実践が、世俗的な知識の習得と技能の訓練に向けられているのは、「還俗しても社会で困らず生きていけるように」という T 僧侶の考えによる。

また、T 僧侶は沙弥教育の他に、テーン川源流保護などの環境保全活動や、マラリアや HIV 感染予防のためのヘルスケア活動など、ウィエンヘン周辺でさまざまな「開発」に積極的に取り組んできた。こうした取り組みは、国内外 NGO からの情報提供や資金援助によって実現している。

「開発」に取り組む理由を、T 僧侶は「地域の人びとのためになることがしたい」と説明する。しかし、その語りとは対照的に、センターと地域コミュニティとの関係はきわめて限定的である。たとえばカティナ儀礼に関しては、周辺住民はセンターでの儀礼には参加せず、K 寺での儀礼に参加するといった具合である。センターでは僧侶が托鉢に出ないことや儀礼の機会が乏しいことが、住民が僧侶と日常的に接点を持ちにくい結果を招いて

14 沙弥とは、10 戒を守る出家者のことである。227 条におよぶ戒を守る 20 歳以上の成人出家者は比丘と呼ばれ、沙弥とは明確に区別される。

15 たとえば、パーリ経典知識の習熟度を測るためのパーリ語試験 (*pali*) は受けていない。

16 この農園は、もともと K 寺境内に開設されていたが、大雨で深刻な洪水被害に遭遇した。

17 T 僧侶は都市部で高等教育を受けていた期間、この僧侶が住職を務める寺院にずっと止住していた。

18 ライ (*rai*) はタイ語で土地の面積を表す単位のひとつ。1 ライ = 1,600m²。

19 センターでの建設作業やインフラ整備のほとんどは沙弥自身がおこなう。作業に必要な知識や技術を伝授するのは、センター内に住む唯一の在家者男性である。

いると考えられる。

3-3 仏法センターにおけるカティナ儀礼復興

仏法センターの一年間で、最も盛大に実施されるのが、タイ語で「ヂュンラ・カティン」(*chula kathin*) と称される儀礼である。この儀礼は、雨安居（雨季の約3か月間）が明けた後、僧侶に新しいカティナ衣（黄衣）を献上するカティナ儀礼の一形態である。タイでは、カティナ儀礼は、雨安居が明けた後1か月以内に実施され、また一つの寺院では年に一度しか開催されない。そのため、施主にとってこの儀礼は、年に一度の最大かつ最高の布施行の機会となる [Tambiah 1970: 155–160; 林 2000: 177–179]。

今日、儀礼で献上されるカティナ衣は、多くの場合、仏具店などで販売される既製品である。それに対してヂュンラ・カティン儀礼では、綿花の収穫から糸紡ぎ、機織り、縫製、染色の一連の工程を経て24時間以内にカティナ衣の製作を完了し、翌日、その衣を僧侶に献上する。ヂュンラ (*chula*) とは「小さい」を意味するが、限られた時間のなかでカティナ衣を完成させるには多大な資金と労力が必要であるため、一般的なカティナ儀礼より多くの功德が得られると信じられている [Korom Sinlapakorn 2007: 45–47]。

ヂュンラ・カティン儀礼は近年、とくに北部および東北部を中心に急速に実施が活発化している。筆者が、チェンマイ大学図書館のデータベースを利用し、ヂュンラ・カティン儀礼に関する新聞・雑誌記事を収集した結果をまとめたものが表1である²⁰。

これらの新聞記事には、長らくおこなわれてこなかったヂュンラ・カティン儀礼を数十年ぶりに実施したことが記述されている。どの事例も1990年代以降に復興されたものであった。また、先駆的に儀礼を復興したチェンマイ県メーヂェム郡の場合、この地域に継承される伝統的な機織り技術に着眼した大学教員、NGO ワーカー、テキスタイル蒐集家などの外部者が、地元の僧侶や住民たちと協力して儀礼復興を実現させた。このことが明示するように、近年のヂュンラ・カティン儀礼の活発化は、知識人やNGOが牽引する文化復興運動の文脈に位置づけられる。

仏法センターにおけるヂュンラ・カティン儀礼は、各地における儀礼復興を後追いする形で、2009年から実施されている。T僧侶がウィエンヘーンに戻って3年後のことである。センター周辺地域では、かつてヂュンラ・カティン儀礼が実施されていたかどうかは不明である。高齢女性たちを含めて、誰もこの儀礼を知っている人はいない。しかも中年以下の女性たちは、機織りの技術ももたない人がほとんどである。そのため、儀礼復興には、T僧侶が培ってきた人脈を利用し、知識と技術を寄せ集める必要があった。まず、メーヂェムでの儀礼復興を主導したNGOワーカーとテキスタイル蒐集家に情報を提供してもらった。次に、センター周辺では消滅してしまった糸紡ぎや機織りの技術を求めて、近隣村に居住するカレン人やシャン人の女性たちに協力を仰いだ²¹。さらに、裁断、縫製

20 もちろん、新聞・雑誌記事から儀礼実施状況の全体像を把握することは不可能であるが、傾向を把握するための一助にはなると考えられる。

21 儀礼当日には、カレン人には糸紡ぎ、糸撚り、腰機を、またシャン人には機織りを、それぞれ伝統的な道具を持参して実演してもらっている。

表1 新聞・雑誌記事にみるヂェンラ・カティン儀礼の実施状況

地方	県	郡	寺院	開始年
北部	Chiang Rai	Chiang Saen	Wat Phrathat Pha Ngao	2008
	Chiang Mai	Mae Chaem	Wat Yang Luang	1996
		Muang	Wat Tha Kradat	1998
		Muang	Wat Pha Lat	1999
		San Kamphaeng	Wat San Kamphaeng	2001
		Doi Tao	Wat Ban Tan	2012
東北部	Mukdahan	Nong Sung	Wat Phong Sawang	1997
	Ubon Ratchathani	Muang	Wat Chaimongkhon	2012
		Warinchamrap	Wat Nong Paphong	2002
中部	Sing Buri	In Buri	Wat Krajom	1997

(出典: Anusan (2008)、Bangkok Post (1997、2000、2012)、Chiang Mai News (2001)、Finearts (2008)、Kinnari (1999)、Matichon (2002)、Pho Paweni Ban Hao (1998)、Sakun Thai (1999)、Sawatdi (2012)、Siam Post (1997)、Thai News (1993) を参照するとともに、筆者によるインタビュー調査の結果を加えて作成。)

および染色の技術については、都市近郊寺院の女性グループの協力を取り付けた²²。

ところが、儀礼の場面においては、消えゆく伝統文化の保存や継承の重要性が強調されることはほとんどない。むしろセンターの儀礼に特徴的なことは、この儀礼が、僧侶を取り巻くさまざまな人や組織との関係を介して、知識や技術のブリコラージュによって成り立つことであり、さらには地域を越えて数多くの参加者を惹きつけていることである。儀礼に参加する人の数は毎年 200 ～ 300 人ほどであるが、布施する人の数はそれ以上である。2012 年の儀礼では、およそ 11 のグループから総額 150 万バーツ（約 525 万円）、2013 年の儀礼では、18 のグループから総額 400 万バーツ（約 1,400 万円）の布施がそれぞれ集まった。この金額は、たとえば K 寺で 2014 年に実施されたカティナ儀礼の布施総額が 50 万バーツ（約 150 万円）であることと比較すると、きわめて多額だと言えよう。集まった布施はすべて、T 僧侶の裁量で「開発」の資金として用いられることから、この儀礼はいわば、「開発」のファンドレイジングの機会でもある。

3-4 在家者の価値観とネットワーク

地域コミュニティとの関わりが限定的な仏法センターにおいて、大規模なヂェンラ・カティン儀礼を実施することができるのはなぜか。それは、T 僧侶の周囲には、互いを「法縁」(yatti tham) と呼び合う信者ネットワークが形成されているからである。

「法縁」とは、地縁や血縁をもたない人たち同士が、仏法をつうじて結びついた関係性を指す語である。具体的には、見ず知らずの人たちが、ある寺院の儀礼や宗教施設の瞑想

22 この寺院は、1970 年代半ばにタイ北部で最も著名な「開発僧」が止住していた寺院で、長らく山地のエスニックマイノリティに対する経済的支援をおこなってきたことで知られる。その一環で、この寺院内の売店では、天然染料を用いた黄衣の製作・販売がおこなわれてきた。

実践コースなどの機会に知り合い、仏教の知識や経験を交換・共有することで深め合う関係性である。筆者は調査中に、T 僧侶の信者たちから、法縁とは「仏法を介した親族 (*yat thang tham*) みたいなものだ」とする説明をたびたび受けた。

2013 年のヂュンラ・カティン儀礼の際、ある中年女性 3 名は、東北タイ・コーンケン県とカーラシン県、また中部タイ・カンチャナブリー県からそれぞれ単身で儀礼に参加していた。彼女たちは、女性 W (後述) を含めて全員が、かつて中部タイの一瞑想施設で偶然知り合った間柄であり、今回は W から誘いの電話を受けたために儀礼に参加したという。再会の場面で彼女たちは、肩を寄せ合って喜びを表現するのみならず、各人がこれまでに蓄積してきた功德を分かち合っていた。このように「法縁」とは、偶発的な出会いを起点とするが、その関係性はその場限りの一時的なものではない。

T 僧侶を取り巻く「法縁」ネットワークの中心的人物が女性 W (52 歳) である。彼女は、バンコク近郊サムットプラカーン県の資産家の家庭に生まれ育った未婚女性で、マンション経営で生計を立てている。きわめて敬虔な仏教徒の両親をもつ W は、幼少期から毎日欠かさず食施 (僧侶に食事を布施すること) をおこなうようにしつけられたが、やがて自分自身も自宅で頻繁に布施儀礼を開催したり、国内各地で寺院を建立・修復したり、さまざまな手段で熱心に積徳行に励むようになった。

しかし、W は 2005 年頃から瞑想実践を始めた。寺院の建立・修復という方法で功德を積むのはもう十分だと考えたからである。W は、中部タイの一瞑想施設で偶然知り合った女性から何度も A 仏法センターに遊びに行こうと誘われ、ようやく 2008 年に初訪問した。センターまでの道のりが予想以上に遠く険しかったために、「二度とこんなところへ来るものか」と思っていた W は、翌朝、T 僧侶と顔を合わせて会話した途端、センターの支援を強く願うようになったという。考えが一変した理由を、W は「T 僧侶は在家者が本当に必要なことを実行してくれるから」とし、このような T 僧侶との出会いを前世からの「縁」(*kam*) だと力説する。

以来、女性 W は多額の布施によってセンターを経済的に支援するだけでなく、一年のうち数週間はセンターに滞在し、建設工事や儀礼の進行を監督するなど、センターのマネジメントにも積極的に関与してきた。ときには T 僧侶に向かって、はっきりと反対意見を表明することもある。開設からわずか 9 年間で、仏法センターが一大宗教施設へ急発展したのは、W によるこうした献身的な支えによる部分が少なくない。

「法縁」ネットワークを構成するのは、ほとんどが首都圏をはじめ、北部や東北部の都市部に居住する人びとである²³。彼らはもともとウィエンヘーンに地縁や血縁をもたない。首都圏に移住した出稼ぎ労働者たちが、年に一度の儀礼時に故郷に錦を飾る、というわけではないのである。では、なぜ彼らは遠路はるばる仏法センターでの儀礼に参加するのか。

第一に、彼らは T 僧侶による「開発」の内容を高く評価しているためである。たとえ

23 このネットワークは、教団の信者組織のような明確なメンバーシップがあるわけではなく、その実態を把握することは容易ではない。A 仏法センターを支える「法縁」ネットワークがいかなる人びとから構成されるのか等の詳細については、別稿に譲りたい。

ば、ある参加者は、T 僧侶のことを「社会のためになることを実行してくれる」（40 歳代女性、バンコク）と述べる。センターに止住する沙弥の大半は、幼少期にミャンマー・シャン州から親とともにタイに入国し、経済的に困窮した家庭で育った男児たちである²⁴。彼らが説明する出家の動機は、一に「親に対する功德を積むため」、二に「教育機会を得るため」である。こうした沙弥を数多く受け入れて教育機会を与える T 僧侶は、「社会のため」になることをおこなう、慈悲深い（*metta sung*）僧侶だと評価されるのである。

第二に、彼らは、T 僧侶による「開発」が国境地域でおこなわれていることを重視しているためである。首都圏や都市部の寺院はすでに経済的に潤っているため、せっかくなれば設備が十分ではない地方の寺院で布施する方が有意義だと考えるのである。これは、自らの布施が仏教の繁栄を導いていることを可視的に捉えたいという、在家者たちの欲求の現れでもある。「すでに発展した都市の寺院よりも、こうした国境地域の寺院で布施する方がより多くの功德が得られる」というのである（50 歳代女性、バンコク）。

第三に、彼らは、T 僧侶による「開発」において、自らの布施のゆくえを確認できるからである。ある男性は、「T 僧侶は、布施を懐に入れたりせず、必要なことにお金を使ってくれる」という（50 歳代男性、バンコク）。ここには、儀礼の参加者が、自らの布施のゆくえに透明性を求める態度をもつことが確認できる。

このように、布施に公共性、可視性、透明性を求める彼らが儀礼に参加する目的は、ただひとえに功德を積むためである²⁵。「法縁」ネットワークの主要な構成員の一人である男性（50 歳代、東部タイ・ヂャンプラブリー県）は、「自宅近所の寺院で布施をしたことは一度もない。私はここ（センター）で布施することに決めている。T 僧侶からは徳の高さを感じるのだ」と断言する。この男性は、毎年ヂュンラ・カティン儀礼の時期には、自ら経営するドリアン農園を休業し、家族 4 名、農園従業員、近隣の知人や友人を引き連れて儀礼に参加している。ここに見ることができるのは、「法縁」ネットワークを構成する信者たちが、「開発」に取り組む仏教僧を、布施の対象にふさわしい、清浄で徳の高い存在として認識していることである。

4 考察——僧侶による「開発」を支えるモラリティ

これまで検討してきたように、A 仏法センターでのヂュンラ・カティン儀礼は、NGO による文化復興運動を介して復興が実現したが、儀礼では伝統文化の保存や継承の価値が強調されることはない。むしろ、この儀礼は、T 僧侶にとっては自身の「開発」のためのファンドレイジングとして、また在家者にとっては T 僧侶の「開発」を支援するための絶好の布施の機会として位置づけられていた。

24 T 僧侶は毎年、子どもの日（1 月 15 日）に、タイ・ミャンマー国境地域にあるシャン人難民キャンプを訪問し、信者から集まった文房具や古着などを配布する活動を行っている。シャン人のなかには、この機会を利用して、T 僧侶の弟子になることを願い出る者もいる。

25 遠方からの参加者にとって、この儀礼は観光旅行としての側面もある。カティン衣製作過程においては、遠方からの参加者が、ほとんど言葉が通じないカレン人やシャン人の糸紡ぎや腰機に見よう見まねで挑戦し、その様子を参加者同士で写真に撮り合い、SNS で共有し合う姿も見られる。

儀礼参加者の語りから明らかとなったことは、彼らが、自ら差し出す布施のゆくえに公共性、可視性さらには透明性を求めていることであった。タイ北部国境地域という場所において、ミャンマー国内における民族紛争を逃れてタイに入国し、経済的に困窮するシャーン人男児たちに教育の機会を提供する T 僧侶の取り組みは、公共性の高いものである。儀礼参加者がセンターを訪れるたびに、新しい建造物が増え、沙弥が成長する様子を目の当たりにすることは、自ら差し出した布施が適切に用いられ、たしかに仏教の繁栄に直結していることを実感させる。T 僧侶による「開発」は、布施のゆくえに対する在家者の多面的な要求に応えてくれるものなのである。

「森の僧」とは異なり、もっぱら世俗教育の機会を追求してきた T 僧侶は、センター開設以後も、日常的に瞑想や菜食などの禁欲的实践に勤しんでいるわけではない。先行研究では、現世利益を願う都市住民たちのあいだで聖者信仰や呪物信仰が活性化していることが指摘されるが、少なくとも T 僧侶による「開発」を支える在家者たちが T 僧侶に求めているものは、禁欲的实践によって獲得される超自然的な力ではない。あくまで「村の僧」である T 僧侶が「地域のためになることをしたい」と考え、日々取り組む「開発」とは、センターを拠点とした沙弥の教育であり、地域の発展のための諸活動である。こうした「開発」の恩恵に与るわけでもない都市住民が、遠路はるばるセンターでの儀礼に参加するのは、自らの布施を公共の利益のために用いてくれる僧侶を、清浄で徳の高い存在と見ているからである。ここに、「開発」をとおした僧侶の世俗への接近が、在家者の信仰を失うどころか、むしろ惹きつける理由がある²⁶。

興味深いのは、布施のゆくえをめぐる価値観が都市住民たちのあいだで共有され、それがネットワークを形成していることであり、また、そうしたネットワークが、僧侶と在家者とのあいだの、さらには在家者と在家者とのあいだの偶発的な出会いをつうじて拡大していることである。

本稿の事例において、「法縁」ネットワークの中心的人物である女性も、またネットワークを構成する他の人びとも、ウィエンヘーンに地縁や血縁をもたず、また文化復興運動を主導するような NGO に参加する経験ももたない都市住民であった。彼ら都市住民にとっては、積極的に「開発」に取り組む僧侶は、「村の僧」のように布施と社会的サービスとの交換をとおして互惠的な関係を築く存在ではない。かといって、「開発僧」のように仏法にもとづくオルタナティブな開発の担い手という役割を期待する存在でもない。

都市住民が「開発」に取り組む僧侶を支えるようになった契機には、僧侶との対面的な関係において、その出会いを「縁」だと感じたり、僧侶に徳の高さを感じたりするような経験がある。重要なことは、「法縁」ネットワークは、個々人がこうした経験を、地縁や血縁関係にある人や、儀礼や瞑想施設などで偶然出会った人と交換したり、共有したりすることによって形成されていることである。「法縁」は、ある特定の思想にもとづく同質

26 現時点では、僧侶による「開発」に批判的な人びとの価値観に関するデータが不足しているため、本稿ではそれに賛同的な人びとの価値観のみに焦点をあてた考察になっている点に限界がある。僧侶が世俗に関わることを批判する意見にはさまざまなレベルのものがある。今後は調査をつうじてそれらを的確に把握するとともに、賛同的な意見との相克を描出することを課題としたい。

的な組織や集団ではなく、僧侶と在家者とのあいだの、さらには在家者と在家者とのあいだの偶発的な出会いの累積によって拡大するネットワークとして捉えられるものである²⁷。

5 おわりに

これまで本稿は、仏教僧による「開発」がいかなるモラリティによって成り立つのかという問いのもと、タイ北部国境地域におけるカティナ儀礼復興の事例を考察してきた。本稿の事例が示すことは、仏教僧による「開発」を成り立たせるモラリティとは、布施のゆくえに公共性、可視性さらには透明性を見出そうとする都市住民の価値観である。僧侶が世俗に関わることがもはや自明ではない今日、僧侶による「開発」を可能にするのは、その恩恵を直接的に享受する地域住民、教団組織を利用して開発政策を推し進めようとする国家、資本主義的開発に対するオルタナティブな開発の担い手としての役割を僧侶に期待する NGO の三者だけではないのである。本特集の「序」において神原が述べているように、人類学者ジゴン²⁸は、現代社会には、身体化されたモラリティ、制度化されたモラリティ、そして言説化されたモラリティという3つの局面をすべて包含するような多元的なモラリティが存在すると論じている [Zigon 2009]。この分類を参照するならば、現代タイ社会における仏教僧による「開発」を支えるモラリティにも、こうした3つの局面を包含するような多元性を認めることができる。

これまで「開発僧」は、「村の僧」でありながらも、ローカルな生活世界とそれを越えた公共空間とを結びつける役割をもつと理解されてきた。たとえば、主に東北タイの「開発僧」に関する社会学的研究をおこなってきた櫻井は、「開発僧」は知識人や NGO とともに資本主義的な開発に対するオルタナティブな開発を提唱し、国家に対抗的な社会運動を形成してきたと論じている [櫻井 1995, 2008]。また伊藤は、社会史の観点から、プッタタート比丘の思想が、後世の「開発僧」や知識人らによるオルタナティブな開発の思想的支柱になっていることを実証的に明らかにし、こうした人びとが仏教をめぐって討議をおこなうようになった結果として、仏教的公共圏 (Buddhist public sphere) が形成されたと論じている [Ito 2012: 6–10, 188–215]。

しかしながら、本稿から明らかになるのは、「開発僧」は、資本主義的開発に対するオルタナティブな開発を進める知識人や NGO よりも、都市住民のあいだで拡大する「法縁」ネットワークとの結びつきが強いことである。たしかに、「開発僧」を支える都市住民たちは日常的には僧侶とも NGO 活動とも無縁であるが、僧侶による「開発」には公共の利益に与することを期待している。しかし、彼らが公共性を求めるのは、その僧侶が布施の対象としてふさわしい存在であるかどうかを判断するためであって、仏法に基づく公正な社会を希求する知識人や NGO が公共性を求める文脈とは異なっている。

27 ただし、このネットワークが常に外部に開かれているわけではない点にも留意する必要がある。儀礼の際に、ミクロな場面において、都市住民の女性たちと、沙弥の母親などの地元の女性たちとのあいだに、小さな軋轢や齟齬が散見されたことは、ネットワークに内在する排他性を示している。

また、都市住民が「開発」に取り組む僧侶を布施の対象に選ぶ際、自らの布施のゆくえに公共性を見出せるか否かといった合理的判断以上に、僧侶との「縁」を感じたり、僧侶に「徳の高さ」を感じたりするような個人的経験がきわめて重要性をもっていることも明らかとなった。個々人のこうした経験は、僧侶と在家者とのあいだの、さらには在家者と在家者とのあいだの偶発的な出会いの累積をとおして拡大しているのである。今日、タイ社会において僧侶による「開発」を成り立たせるのは、主として都市住民のあいだでみられる、こうした布施をめぐる価値観とネットワークなのである。

いわゆる「開発僧」は、現代社会の公共領域において宗教が役割を果たすことを示す例として理解することができる。しかしそこでは、西洋近代社会をはじめ、世俗化が進行した社会を舞台に発展したポスト世俗化論が想定するように、宗教が市民社会や公共圏の形成に重要な役割を果たすことを評価する視点は必ずしも有効ではない。本稿は、タイという、特定の宗教が圧倒的な影響力をもつ非世俗的な社会を一例として、宗教が市民社会や公共圏の形成とは異なるかたちで現代社会の公共領域に役割を果たしうることを示している。今後、民族誌的アプローチを用いて、ミクロなレベルにおける宗教と世俗の境界面を描出することをおして、宗教研究に埋め込まれた諸前提を相対化し、現代社会における宗教の理解をさらに深めることに取り組みたい。

<謝辞>

本稿を執筆する上で必要なデータは、平成 24-25 年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費 PD）「タイにおける仏教僧ネットワークにみるコミュニティの編成過程に関する人類学的研究」（研究課題番号 12J08584）の支援を受けて実施した現地調査で得られたものです。ここに記して謝意を表します。

<参考文献>

- アサド、タラル 2006（2003）『世俗の形成——キリスト教、イスラム、近代』中村圭志訳、みすず書房。
- 石井米雄 1975 『上座部仏教の政治社会学——国教の構造』（東南アジア研究叢書〈9〉）創文社。
- 稲場圭信・櫻井義秀編 2009 『社会貢献する宗教』世界思想社。
- 岡部真由美 2014 『「開発」を生きる仏教僧——タイにおける開発言説と宗教実践の民族誌的研究』風響社。
- 北原淳 1996 『共同体の思想——村落開発理論の比較社会学』世界思想社。
- 櫻井義秀 1995 「近代・開発の言説支配と対抗的社会運動」『現代社会学研究』8: 28-59。
- 2008 『東北タイの開発僧』梓出版社。
- 櫻井義秀・外川昌彦・矢野秀武編 2015 『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。
- 重富真一編 2001 『アジアの国家と NGO——15 カ国の比較研究』明石書店。
- 島蘭進・磯前順一編 2014 『宗教と公共空間——見直される宗教の役割』東京大学出版

会。

末廣昭 1993 『タイ——開発と民主主義』岩波書店。

竹沢尚一郎編 2006 『宗教とモダニティ』世界思想社。

田辺繁治編 1993 『実践宗教の人類学——上座部仏教の世界』京都大学学術出版会。

——— 1995 『アジアにおける宗教の再生——宗教的経験のポリティクス』京都大学学術出版会。

チャティップ、ナートスパー 1993 「タイにおける共同体文化論の潮流」『国立民族学博物館研究報告』17(3): 523-558。

林行夫 1989 「ラーオ系稲作村における互助規範と功德のシェアの社会的意味——タイ上座部仏教の文化人類学的考察」『ソシオロジ』105: 65-86。

——— 2000 『ラオ人社会の宗教と文化変容——東北タイの地域・宗教社会誌』京都大学学術出版会。

藤本透子編 2015 『現代アジアの宗教——社会主義を経た地域を読む』春風社。

メンディエッタ、エドゥアルド & ジョナサン・ヴァンアントワーペン編 2014 『公共圏に挑戦する宗教——ポスト世俗化時代における共棲のために』箱田徹・金城美幸訳、岩波書店。

Bowie, Katherine A. 1998 The Alchemy of Charity: of Class and Buddhism in Northern Thailand. *American Anthropologist* 100(2): 469-481.

Chatthip Nartsupha 1991 The Community Culture School of Thought. In Manas Chitkasem and Andrew Turton eds., *Thai Constructions of Knowledge*. London: School of Oriental and African Studies, University of London, pp.118-141.

Ingersoll, Jasper C. 1966 The Priest Role in Central Village Thailand. In Manning Nash et al. eds., *Anthropological Studies in Theravada Buddhism* (Cultural Report Series no.13). Yale: Yale University Southeast Asia Studies, pp.51-76.

Ito, Tomomi 2012 *Modern Thai Buddhism and Buddhadasa Bhikkhu: A Social History*. Singapore: National University of Singapore Press.

Kaufman, Howard K. 1977 (1960) *Bangkhuad: A Community Study in Thailand* (Monographs of Association for Asian Studies no.10). New York: Tuttle.

Moerman, Michael 1966 Ban Ping's Temple: the Center of a 'Loosely Structured Society. In Manning Nash et al. eds., *Anthropological Studies in Theravada Buddhism* (Cultural Report Series no.13). Yale: Yale University, Southeast Asian Studies, pp. 137-174.

Mulder, J. A. Niels 1973 *Monks, Merit and Motivation: Buddhism and National Development in Thailand* (Northern Illinois University Center for Southeast Asian Studies. Special Report no. 1). Dekalb: Northern Illinois University, Center for Southeast Asian Studies.

Queen, Christopher S. & Sallie B. King eds. 1996 *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany, New York: State University of New York Press.

Queen, Christopher S., Charles S. Prebish & Damien Keown eds. 2003 *Action Dharma: New*

- Studies in Engaged Buddhism* (Routledge Critical Studies in Buddhism). London: Routledge Curzon.
- Somboon Suksamran 1977 *Political Buddhism in Southeast Asia: The Role of the Sangha in the Modernization of Thailand*. New York: St. Martin's Press.
- Tanabe, Shigeharu & Charles F. Keyes eds. 2002 *Cultural Crisis and Social Memory: Modernity and Identity in Thailand and Laos*. London: Routledge.
- Tambiah, Stanley J. 1970 *Buddhism and Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1976 *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against Historical Background*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zigon, Jarrett 2009 Within a Range of Possibilities. *Ethnos* 74(2):251–276.

タイ語文献

- Korom Sinlapakorn 2007 *Namanukorom khanop prapheni Thai muat prapheni rat lem 2: prapheni thesakan lae wan samkhan thang phutthasatsana*. Korom Sinlapakorn. (『タイの伝統的慣習の学名事典 民衆の慣習編 第2巻——慣習、行事そして仏教上の主要な日』文化局)
- Prawet Wasi 1985 *Satharanasuk kap phutthatham*. Munlanithi Komonkhimthong. (『公衆衛生と仏法』ゴーモンキームトーン財団)
- 1988 *Sasontham kap kanphatthana muban*. Seri Phongphit ed. *Thitthang muban Thai, Samnakphim Muban Thai*. (『村落開発と仏教』『タイ村落の方向性』ムーバーンタイ出版)
- Yukti Mukdawicit 2005 *An 'watthanatham chumchon': wathasin lae kan mu'ang chatiphan niphon naeo watthanatham chumchon*. Fa Diaokan. (『コミュニティ文化論を読む——コミュニティ文化論の言説と政治』ファードィアオカン)

**Morality for “Development” by Buddhist Monks:
An Examination of the Revival of the Kathina Ceremony in Thai–Myanmar Border Areas**

Mayumi OKABE

Keywords: Theravada Buddhist monks, development, Kathina ceremony, offerings, publicness,
Thailand

This paper examines the kind of morality that can be based on “development” spearheaded by a Buddhist monk.

How should a Buddhist monk approach the secular? This is an essential problem for a Buddhist monk, as a world renouncer in Theravada Buddhist society—a place where monks and lay people are strictly distinguished. If we were to consider ongoing situations where the relationship between monks and the secular can be no longer taken for granted, it is necessary to rethink why some Buddhist monks have approached “development” or the “secular” in recent decades. This paper takes up this question from the viewpoint not of monks, but of lay people. In particular, the case examined here is the revival of the Kathina ceremony (*chula kathin*) in areas near the Thailand–Myanmar border of northern Thailand. This paper will clarify the values among the participants of the ceremony and the nature of their networks.

As the case indicates, morality based on “development” by a Buddhist monk is a value developed by city dwellers, who seek publicity, visibility, and clarity with respect to their offerings. Moreover, importantly, such a value is shared by the people who claim to have a “dhammic relationship” (*yatti tham*); these people’s networks are now expanding through the accumulation of accidental encounters between monks and lay people, or lay people and other lay people.

Taking the case of Thai society—where a specific religion overwhelmingly predominates—this study ultimately points out that we can recognize the public role of religion in contemporary society—even in the absence of civil society or the public sphere, as post-secularization theories assert.