



Title	サンガへの挑戦 : タイにおける仏教改革運動素描
Author(s)	赤木, 攻
Citation	大阪外国語大学アジア学論叢. 1991, 1, p. 39-62
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/99637">https://hdl.handle.net/11094/99637</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

# サンガへの挑戦

—タイにおける仏教改革運動素描—

赤 木 攻

遊び出家 試し出家

慣わし出家 兵役逃れ出家

穀潰し出家 友連れ出家 などなど

## はじめに

昨年（1990）12月、チャートチャーイ新（第4次）内閣が発足した際、宗教局長は、新任の宗教担当文部副大臣にタイが深刻な宗教問題に直面しているとの認識を示し、あらまし以下のような点を具体的に指摘説明している〔ラックタイ：4〕。寺院の建設は必要以上に多く、現在では全国で2万余カ所におよんでいるが、国民の依り所となっていない。僧の教育に統一性がない。宗教の布教活動が不十分である。国民の多くが仏教の教理を理解していない。モルモン教が一部普及している。サンティ・アソーク問題。破戒僧が増加し、サンガの紀律が乱れている。こうした指摘は、「タイは仏教国である」との一般理解とは、おおよそかけ離れた問題が現在のタイ社会に存在していることを物語っているといわざるを得ない。

タイ社会が育んできた社会制度の中で、保守的存在の最たるものは仏教であるといえよう。本来保守的性格の強いのが上座部仏教である。上座部仏教の成立は、時代の変化に対応した戒律の修正は是か否かをめぐって保守派と進歩派に分裂した「根本分裂」事件を契機としており、ブッダが定めた戒律を無修正で正しくそのまま継承することが上座部仏教の本質である〔石井：3-5〕。この戒律墨守を一義とする上座部仏教は、その後、セイロンを経て13世紀頃東南アジア大陸部に伝えられ根付き、今日に及んでいるのである。当時小国家を形成しつつあったタイ族にも受け入れられ、その後の国家への発展に王権を支える基盤を提供するな

ど、伝統を固守しながら大きな役割を担ってきた。唯一の大きな宗教改革運動であったとされる19世紀半ばのタマユット派の誕生も、決して進歩的ではなく、運動の方向はブッダへの回帰、つまりは保守再生にあった。この約700年の間、かたくなまでに変化を拒否しながら、一大社会制度として持続してきたのがタイ上座部仏教である。

しかし、誰しもが認めるここ10数年のタイにおける未曾有の社会・経済的大変動を背景に、冒頭の宗教局長の認識にみられるように、強固なタイの上座部仏教にも、なんらかの変化の芽が生じつつあると考えてよい。未だ表面に顕著には表れてはいないものの、そこには新しい変化の兆しを読みとることが可能である。

本稿は、そうした変化の兆しの一端と考えられるタイ仏教界の新しい動向を素描し特徴を探し出す目的を持つ。この面での報告にはブラサート論文がある。<sup>\*)</sup>そこでの論点は、新しい動きを、過去においてもナショナリズムや反共主義において大きな役割を果たしてきた仏教界の社会変化への肯定的対応＝復興とみている。それに対して、筆者は、その動向はより深刻であり、かつ次のようなより積極的な意味を持つと考える。

申すまでもなく、仏教はタイの政治文化の重要な一角を占めている。政治権力の文化的基盤として機能してきた。今日、タイは立憲君主制を採用しているが、政治権力の源泉は国王にあり、国王のその正統性は仏教＝サンガが擁護する正法＝タンマにより支えられている [ ウィットヤー : 215-217、Somboon : 46-47 ]。このように、仏教は政治支配の正統性の根幹を占めている。したがって、仏教の変化の質ないしは方向によっては、政治に影響を及ぼすのは必死である。そうなれば、まさに正統性の危機を招来するのは間違いない。ただ、ここでの正統性の危機は、外来の価値と伝統的価値の衝突がもたらすというこれまでの混乱とは異なり、伝統的価値そのものの変容を迫られるかも知れない性質のものである。

より大きくは、国家と宗教というテーマに収斂していくであろう。王制と宗教と言いかえてもよい。ただ、このテーマは様々な問題を含んでおり、ここでは言及しない。

\*) Prasert Yamklifung (1990) "Buddhist Revival and Modernization in Thailand" 『筑波大学地域研究 8』101-124頁。

## 第1章 「仏教国」の現状

最初に、タイ仏教の現状を把握しておきたい。仏教の現状のどこに問題があり、なぜ改革が必要なのかという理由の確認でもある。

### 1 国民一般の帰依心の衰退

元来、タイ仏教における一般民衆の占める位置はわき役でしかない。解脱を求めて仏教教理を実践するのは、いや実践できるのは僧に限られ、一般民衆は僧の集団であるサンガに対して物質的援助を行なうことによりブン＝功德を積む以外にないからである。特に、僧になれない女性の場合、なおさらである。ブンを積めば積むほどこの世の残された将来および来世が幸せであるとする教えがその裏にある。供物、布施、寄付をすることが仏教徒としてのつとめであると理解し、教理に詳しい人はきわめて少ない。五戒の実践すら、関心を示すものは少なくなってきた。

より本来的な仏教に触れるのは、したがって、出家ということになる。その出家率が低下してきている。また、出家期間も短くなり、長くて3カ月、短い場合には15日、さらには3日というのも増えてきている。しかも、ほとんどが慣習的出家であり、仏法の学習などといった確固たる目的を持った出家はきわめて少ない。人口が希薄な地域では、僧が不在で、廃寺も増加しつつある。

出家生活の内容も、意味のわからぬままのパーリ語経文の読誦、他僧の後追いをする托鉢が中心で、形式に過ぎない場合が多いという。導師〈ウパッチャー〉や周囲が指導に不熱心な場合には、最も基本的な戒律についての知識もままならず、出家生活の意義が失われつつあるという。

現在寺に足を向ける人々には、2つのタイプがあるという。1つは、伝統的な慣習による布施や座禅、さらには僧の説教を聴きに出かけるタイプである。もう1つは、護符や守り仏像を求めに、または占いを願い出に、宝くじの当たり番号をお伺いに出かけるタイプである。そして、問題は、前者のタイプが急減し、現世的利益を求める後者のタイプが増加していることにある。宝くじの当たり番号を

当てた僧が「名僧」と呼ばれる時代である。この傾向は、都市部により顕著である。

後で述べるタンマカーイ寺の副住職は、「今や、人々は寺院や僧に魅力を感じなくなった」と筆者に語った。<sup>\*</sup> 上に述べたような現象は、この住職の話に凝縮されている。つまり、寺院に代表される仏教が民衆の要求に応えられない状況になりつつあるということである。その背後に、タイの歴史始まって以来の社会変動を指摘するのは容易なことである。

従来、タイ仏教の特質は、「出家仏教」であり、「タムブン仏教」であった。しかし、それは「農民仏教」でもあった。1年の生活サイクルがほぼ一定しており、農閑期には長期の休業が可能であり、一人くらい労働力が欠けても経済生活にそれほど影響を持たないところの基本的に豊かな農業社会でこそ、出家慣習は可能であり適切であった。出家生活は、教育制度が未発達の段階にあっては貴重な教育機会を提供し、社会化の重要なエージェントになり得た。

しかし、資本主義化が全土を覆い尽くし、工業化や商業化の進展が著しい今日、形式的短期出家はともかくも、本来的出家はもはや社会に馴染めなくなった。確かに出家を理由とする休暇願いを拒否する企業はないであろうが、長期にわたる休暇を喜んで許す企業もない。貴重な労働力を遊ばせておく考え方は、資本主義の企業論理からは生まれてくるはずがない。加えて、資本主義化の落し子である労働者の宗教への要求にも質的变化が見られる。特に、都市を中心とした中間層は、単なる「タムブン仏教」だけでは満足しなくなっている。農業とは異なった作業や複雑な人間関係がもたらす精神環境を健康なままに維持する力を、「タムブン仏教」は持ち得ていない。しかも、工業化とほぼ同時進行の消費文化の普及は、若い世代に物質欲を植え付け、仏教が説く忍耐や礼儀といった精神的価値を亡きものにしつつある。

\* ) 1990年3月20日午後、著者はタンマカーイ寺を訪れ、副住職であるパ  
デット・タッタチャーウォー僧と会見した。

## 2 サンガ内の混乱

タイ（上座部）仏教の特徴の一つにサンガがある。サンガとは、仏教出家者の

修行共同体であり、生活共同体でもある。227戒を課せられる比丘と20才未満の者で10戒を課せられる沙彌を成員とする全国組織である。つまり、タイ仏教の文脈では、出家といえばサンガへの参加に等しい。仏教出家者はサンガへの所属義務を負っているのである。

このサンガを構成する僧の質の低下が問題となる。僧は、世俗から隔離されたサンガの中で修行を積むのである。もちろん多くは戒律を守り、厳しい生活を送るわけであるが、戒律やサンガ内の規律を乱す僧が増加しているという。出家による修行の意味を深く考えずに、ただ食べるに困らないサンガ生活に安易に頼っている者や、僧であることを利用して世俗的利益の獲得を図る者が多いのである。在家と組んで古い屋を経営する者、タムブンによるお金を私する者、托鉢で得た食べ物を横流しする者、女性をはらます者など、その破戒ぶりは大小様々である。もちろん、こうした僧はいつの時代にも存在したと考えられるが、程度において甚だしいのが今日である。

サンガをめぐる本質の問題がある。つまり、サンガには世俗から隔離されている側面と世俗と密着した側面とが同時に不即不離の関係で存在していることから生じる問題である。さきに述べた通り、サンガ内での僧の修行生活は確かに世俗とは隔離されているが、僧の生命を維持する方法、つまり托鉢行為は、世俗の支援で初めて可能になる。同じように、国家レベルにおいても、サンガは王制や国家に正統性を付与しているが、世俗＝国家によりその存在を支援保障されているのである。タイ国憲法が第7条で「国王が仏教徒であり、かつ宗教の擁護者である」と定めているのは、その法的表現に他ならない。しかし、このことから、サンガの意志と国家の意志との間に摩擦が生じるのは必死である。とりわけ、国家が自らの安全重視の政策を優先し、サンガへの統制を強めその自治に圧迫を加えるとき、摩擦が強くなる。

国家によるサンガへの統制は、サンガ法に如実に表れてくる。現代史においては、1941年の「仏暦2484年サンガ法」と1962年の現行「仏暦2505年サンガ法」がその対象になる。前者と後者は対照的である。前者は民主主義的原理をサンガ統治に持ち込んだ点で画期的であったが、<sup>\*)</sup> 後者は大長老会に大幅な権限をもたせた中央集権的で統制色の濃いものであった。後者が制定された背景には、マハー

ニカーイ派とタンマユット派の確執によるサンガ内部の混乱、自治能力のなさもあるが、仏教界を利用しようとする世俗権力側の意図を反映したものである。

1970年ころに始まる学生運動を主体とする政治的民主化への動きは、仏教界においても例外ではなかった。1971年に「ユワソン（青年サンガ）」と自称する青年比丘のグループが「仏暦2484年サンガ法」の回復を要求する運動を展開して以降、国家とサンガの関係をめぐる問題はより新しい要素を加えながらも、民主化への動きとして仏教界でくすぶり続けており、今日でも事態は同じである。「タイ国仏教徒連盟」、「タイ国青年サンガ戦線」、「タイ国比丘沙彌センター」、「タイ国法衆連合」などといったグループが政治的要求を掲げて運動を展開した。

サンガ内部の世代間ギャップも大きな問題である。法王〈サンカラート〉と大長老会〈マハーテラ・サマーコム〉に権限が集中したサンガは、機能的にも能率が悪く、長老支配は免れない。リーダー層が出家年が50年に達する老僧ばかりでは、万事が慣習の踏襲であり、社会変動にも対応できない、幅広いサンガ成員の意見が生かされることはまず期待できない。長老たちと新しい教育を受けた新世代との間に食い違いが生じるのは、当然である。

国王とサンガの密なる接点に、国王が授ける僧位〈サマナサック〉がある。僧位を授かった僧はその位を示す位扇〈パットヨット〉と呼ばれる団扇を常時携行し、その地位を誇示するのが習わしである。この僧位をめぐるサンガ内部の政治闘争は強烈であり、業績主義よりもネポティズムが幅を利かせ、世俗の政治社会の論理がそのままのさばっている。

＊)この民主的といわれたサンガ法も、1932年の人民党革命を受けて仏教界に起きた青年層を主体とする民主化運動の産物である。1935年に組織された「宗教修復団〈カナ・パティサンコーン・カーンプラサートサナー〉」の運動がそれである。この運動の当事者と思われる者が残した記録として、ターラーウォン・ラックシーウォン（1939）『宗教修復団の仕事：宗教社会革命』（タイ文）ソーボンピパットタナーカーンがあり、運動研究には、カヌンニット・チャンタブット（1985）『初期におけるタイの青年サンガの運動』（タイ文）タンマサート大学、社会学・人類学教科書計画財団がある。

## 第2章 改革運動の方向

第1章で述べたように、タイの仏教は新しい質の変化の兆しを示している。仏教の大衆からの乖離、サンガ内部の混乱にまとめられる変化の兆しに対して、仏教界から反応＝改革運動が生じるのも、これまた当然のことであろう。この章では、改革運動のおおよそをタイ語資料と筆者の知見により素描してみたい。<sup>\*)</sup>

\*)この章のおおよそは、最近の仏教界の動向を扱ったカヌンニット・チャントブット（1989）『タイ国における仏教の現状と役割』（タイ文）社会のための宗教調整グループ、プラウェート・ワシー（1987）『スワンモーク、タンマカーイ、サンティアソーク』モーチャーオバーン90。さらには、1987年2月のスワンモーク寺でのプッタタート比丘、1990年3月のサンティアソーク寺でのポーティラック比丘、タンマカーイ寺でのタッタチーウォー比丘との筆者の会見にもとづいている。

### 1 スワン・モーク

仏教改革運動で最も長い歴史を有するのが、南タイのスラートターニー県チャイヤラーのスワン・モーク（正式名は、スワン・モークプララーム）である。この修行場は、1932年5月、人民党革命の約1カ月前に、プッタタート比丘<sup>\*)</sup>が故郷のパンチック寺に開いたものを、1943年に移したもので、以来タイにおける仏教の一つの中心地として今日に至っている。プッタタートの改革運動は、従ってすでに50年に及ぼうとしており、厳密な意味では新しい改革運動とはいえない。プッタタートはタイ仏教の問題点を早くから見抜き、中央から遠く離れた地方に活動拠点を置くことによりその解決への努力を重ねてきたといえよう。今日、知識人を中心としてプッタタートを敬慕する仏教徒が多いのは、当然かも知れない。

プッタタートの考えは、スワン・モークを訪れてその景観を眺めれば、よくわかる。例えば、タイの寺院といえはだれもがイメージする金色に輝く本堂であるが、この修行場には本堂が見当たらない。正確に言うと、本堂という建物がない。ここでは、小山の頂の林が本堂であり、自然本堂〈ボート・タンマチャート〉と



呼ばれる。1987年にスワン・モークに止宿した私に、「本堂の屋根は天である」と語ったプッタタートのおだやかな顔が忘れられない。もっと驚いたのは、氏の僧坊である。他の比丘のそれとまったく変わらない小さいもので、古いだけに最もお粗末といってもよい。こうしたプッタタートの姿勢は、飾りのない自然重視にある。そこには、本来の姿に立ち戻るという意味が込められているのである。人間の生活を含めて、自然の形を追求し、人工的要素を排斥するのである。自らが命名したというその比丘名プッタタートは、直訳すれば「ブッダの奴隷」となり、ブッダの教えに忠実に従おうという姿勢がうかがえる。また、修行場の名前であるスワン・モークプララームも、訳せば「煩惱の圧迫から脱却する力となる森」となる。自然環境の中で、あのブッダの時代の原始仏教に回帰し、現在の汚れた仏教を浄化しようと言うのが、プッタタートの基本的な考えである。

ブッダの教えを未だ正確に理解し得ていない我々は、もう一度原点に立ち素直にその教えを学習すること＝仏教に関する知識の深化とその普及から初めなければならないというのである。注釈書の勉強に追われる仏教界を後目に、三蔵そのものの研究に取り組んだのも、そうした考えによる。そうした学習や研修で得たものを易しく民衆に説くのである。多くの著書を出版しているが、易しい言葉で埋められているものが相当数を占める。

ところで、スワン・モークは一種の理想郷のモデルなのである。そこでは、出家者も在家者も、老いも若きも、女も男も、動物も、植物も、適度なバランスをとりながら共存している。プッタタートは木陰で聴衆に説教をしている。その回りには犬が寝そべっており、鶏がくちばしで地面をつついていいる。家屋などは質素を宗とする。皆が全体の利益を考えながら、相互に慈しみ合う生活を送る。このような社会の実現を夢みたプッタタートは、実現への考えを「法社会主義〈タムサンコムニョムDhammic Socialism〉」としてまとめている。[ Buddhadasa : 14-15 ]。

プッタタートは、「タムブン仏教」を否定する。見返りを考えてのタムブン行為には欲が潜んでおり、それは最も排除されるべき物欲や利己主義につながるのである。モノをめぐる争奪、モノへの隷属、モノの必要以上の消費が人間社会を墜落させ、平和を遠くへ追いやる。だから、西欧的な消費文明ないし

は工業文明は好ましいものではないことになる。1957年以降資本主義化を強力に押し進めたサリット・タナラット首相の開発政策に反対した [ チョムロムプットータイバリタット：262 ] のも、うなずける。

確かにブッタタートはサンガを否定はしていないが、興味を示していない。普通であればサンガの役職に色気を示す僧が多い中で、中央サンガとは一線を隔した形で、地方から改革に取り組んだのは、少なくともサンガを積極的に評価していないことを意味している。

長年にわたるブッタタート比丘のスワン・モークでの地道な活動は多方面に影響を及ぼしたと考えられる。その学究的姿勢は知識人に好まれ、現代タイの有能な評論家・社会運動家であるスラック・シワラックらの思想形成にも大きく寄与し、間接的には学生を中心とする青年層にも強いインパクトを与えたといえる。また、後で取り上げるところの、呪術や奢侈を排斥し、厳格な戒律を重視するサンティアソーク派には共通する部分も多く、同派の改革運動にも影響を及ぼしていることは否定できない。

＊)1906年5月27日、スラートターニー県チャイヤー郡プムリエンに生まれる。本名グアム・パーニット。父は中国人、母はタイ人。中学を終えると家業（商業）を手伝う。16才の時、父の死を契機に出家し、21才になりノーク寺で得度し、僧名をインタパンヨーと称する。優秀な僧と認められ、1928年7月留学僧としてバンコクのパトゥムコンカー寺に学ぶが、注釈書の解釈に明け暮れる勉強に失望し、わずか2カ月でチャイヤーにもどる。1929年、彼にとって最初の著書である『布施』を執筆する。1930年再度サンガの中央であるバンコクに出向くが、周囲に馴染めず、3年後の4月故郷に舞い戻る。弟タンマタート比丘とともにパンチック寺に住み着き、修行生活を始め、自らブッタタート（ブッタの奴隷）を名乗る。1943年現在の地にスワン・モーク寺を開き、伝導活動に力を入れ今日に至る。信者が多く、訪問者が絶えない。外国人修行者も受け入れ、キリスト教や禅などの他宗教との比較にも興味を示すなど、宗教家として国際的にも著名である。英文も含めて、仏教に関する著書は多数にのぼる。

なお、スワン・モーク寺の発展とブッタタートの経歴については、ラッ

チャチュワン・イントーンカムヘーン（1986）『プッタタート比丘80年の歩み：新次元の仏教』（タイ文）サティエンコーセートナーカプラティープ財団、コーモンキームトーン財団、が写真も豊富で最も詳しい。

## 2 タンマカーイ

タンマカーイ寺（ワット・プラタンマカーイ）は、タイの新しい寺院の代表と位置づけてよい。バンコクから1号線パホンヨーティン路を北上し、



タンマカーイ寺本堂

パトゥムターニー県に入ってしばらく進み右折し県道3214線にはいると、タンマカーイ寺のあるクローンワン郡クローンサーム町に着く。この寺院を訪れた者なら、だれしもが驚くのがその広大な敷地と、そこに建てられている巨大な数多くの立派な建築物である。その全敷地面積は31万4千平方メートルにも及び、従来の伝統的タイ寺院とは趣を異にする現代建築の技術を生かした本堂や庭園が立ち並んでいる。

この寺院の発足には、女性が深く関与している点できわめて特異である。つまり、トンブリーのパークナム寺の僧モンコンテープムニーに法身〈タンマカーイ〉学でいう祈念〈パーワナー〉を学んだチャン・コンノック

ユーン信女（通称、クン・ヤーイ）<sup>\*)</sup> とその弟子たちが祈念仏界センター〈スーン・プッタチャックパティバットタム〉を建てようとしたことに理解を示した女医ボンサーウィスットターボディーが、土地を寄進したことに始まる。

1970年の発足当初にあたっては祈念の修行道場開設程度の考えであったが、1972年4月に60人の大学生を第1期修行生としてを受け入れたことが、その後の発展を大きく促した。修行生は法継承者〈タンマカーヤート〉として、各大学に仏教クラブ〈チョムロム・プッタサート〉を設立し、タンマカーイの普及に貢献した。とりわけ、その後の夏休みを利用しての大学生の修行生受け入れと集団出家は、大きな宣伝効果を持った。そして、1977年になりタンマカーイ寺として新たな出発をした。この新たな出発の推進者となったのは、住職のタマチャヨー比丘（本名、チヤブーン・スッティポン）及び副住職のタッタチーウォー比丘（本名、パデット・ボンサワット）で、二人はカセート大学の出身者であった。副住職はオーストラリア留学で修士号を得ており、経営学的手法をはじめとする彼らの新しい知識がタンマカーイの戦略と運営を方向付けたのである。初期において、女性や大学関係者が関わっていたことは、タンマカーイの性格に特徴を与えた。後述するように、この寺院は女性の修行生の受け入れにも力をいれるとともに、大学生を中心とした青年層や都市の勤労層に重点ターゲットを置いた。現在寄宿している比丘は16人であるが、大学出身者が多いという。

タンマカーイの基本的な考えは、次の通りである。

まず、従来の伝統的寺院が一般庶民にとって魅力的存在でなくなってしまったという認識から出発する。この頃、人々は寺に近寄らないし、法〈タンマ〉に無関心である。実際、若者には大学などの方が寺院よりも魅力的で、ラームカムヘーン大学に代表されるように、多くが集まるのである。立派な施設と人材がそこには存在するからである。しかし、大学には法〈タンマ〉はない。そこで、魅力的で、人々が集まる寺院作りがタンマカーイの目標となる。

なによりも、寺院はだれしもがちょっと寄ってみようかという気になるような快適な場でなければならないという発想が、そこから生まれてくる。タンマカーイの修行場や食堂や宿泊施設は、整備され快適で、ちょっとしたレジャー施設並である。しかも、広い庭園や現代的センスにあふれた本堂をはじめとする宗教施設は、修行実践の場としてはすばらしい環境を提供している。バンコクから少し離れているので、人々を寺院まで運ぶ交通手段が問題となるが、寺院専用のバスを運行しその問題を解決している。しかも、バス代は無料であり、寺院内での食費や宿泊費もすべて無料化されている。もちろん、駐車場も完備している。

快適な場の確保の次に、仏教実践の場としての適切なカリキュラムが考えられた。その中心は三昧〈サマーティ〉である。静座して心を集中する修行を中心に据えたのである。現在最も多いケースは、朝9時半から11時まで三昧を行い。午後1時から3時まで説教を聴くコースである。説教といっても、ただ単に僧の話に耳を傾けるのではなく、視聴覚教材なども援用される。こうしたコースは、バンコクの平均的都民でも土曜日や日曜日に出かけるのに便利で、なかには土曜日に宿泊して翌日再度三昧を行うという1泊2日間コースを利用する人も多いという。ただ単に托鉢僧に施物を行なうという従来のタムブンに飽き飽きした市民にとって、出家しなくても自らが体験できるこの三昧コースは魅力ある対象となった。毎日の労働の疲れやストレスを、週に1度静座して三昧することにより癒すのは、それなりに意義のあることとしてとらえられた。

タンマカーイの動員力は急速に伸び、広大な境内は善男善女で埋め尽くされるようになった。そのおおよその数は、下の表に示すとおりである。

タンマカーイ寺動員数

日	1972年	1984年
日曜日（通常）	70－100 人	2000－3000人
日曜日（月初め）	500－700 人	3000－4000人
仏日	2000－3000人	30000－40000人

（出）カヌンニット・チャンタブット：p.165

実に驚く数字である。これほど多くの人々が集まる寺院はまずないと考えてよい。その意味で、タンマカーイは目標を達成したといえる。1度寺を訪れた人は登録され、その寄進額などが個人情報としてコンピューター管理されている。さらには、様々な情報がメールなどで提供されるシステムが採用されている。従来の寺院では考えられなかった近代的寺院経営ともいえる。

やや繰り返しになるが、タンマカーイの動員ターゲットの特徴は、ただ単に男性を出家という形で受け入れるだけではない。一般の大衆のだれもが参加できる修行の場を提供した。とりわけ、都市の青年層や婦人層に向け、仏教を浸透させようと努力した。社会変動の中で生まれた中間層に注目したと言い換えてもよい。このスタンスは、従来の仏教界ではありえなかったことである。エリート仏教から大衆仏教へ、「農民仏教」から「市民仏教」への方向転換をそこに読みとることが可能である。その意味で、確かに、仏教改革である。

現在、タンマカーイは寺院敷地をさらに拡大しつつあり、最終的には現在の10倍の320万平方メートルにする計画であるという。

以上のようなタンマカーイの急伸は、タイ仏教界に波紋を引き起こしている。とりわけ、伝統的仏教に固執する人々の間には恐怖を叫ぶ人もいる。既存のサンガからは、修行者が出家者と見られがちで曖昧であり、サンガからはみでた新しい宗派であるとする意見もある。また、質より量を重視した方針は宣伝主義で、政治的野心があるのではと疑う向きもある。また、日本のある宗教と提携し援助を受けているとの噂も流れた。敷地拡大は、周辺農地の買い上げを必要とするが、その資金調達としての寄進運動を批判する者も多いし、土地無しになる農民の反対も生じている。とどめは、分脈の誕生かも知れない。内部分裂した一派がラーブリー県ダムナエンサドゥワック郡に同じような目的の修行場を開いて、本家争いに発展しているほどである。

\*)同女については、タウィン（ブンソン）・ワットラーンクーン  
(1988)『プラタンマカーイ寺成功の背後にいる者』タンマカー

イ財団が詳しい。

### 3 サンティアソーク

それにしても、強い個性を有する僧が誕生したものである。サンティアソークを率いるポーティラック比丘<sup>\*</sup>である。その主張の最たるものは、仏教界を一人牛耳ってきたサンガの否定である。つまり、サンガという既存の宗教秩序を拒否し、そこから離れ自由になってのみ、仏教の改革が可能であるとの認識である。国家が授ける僧位〈サマナサック〉による位階付けがサンガ内部に弊害を生んでいるなどと、サンガ（聖界）と国家（俗界）とのつながりを強く衝き、サンガか



ポーティラック僧（白衣を着ている）

らの独立を叫び、サンガと敵対している。きわめて勇敢な個性であることは間違いない。

その上で、仏教界の浄化方針として、ポーティラックは厳格な戒律主義を主張し実践する。それは、ブッダ時代の比丘生活に戻すべきであるという考えの強い表現である。とりわけ、物欲に対する執着を断ち切ることを強調する。この寺院における修行生活は以下のようにきわめて厳しく、またこれまでの慣習と異なる点も多い。1) 1日1食。肉食を禁じる。2) 煙草、キンマ、嗅ぎ薬の飲用禁止。3)

頭は剃るが、眉は剃らない。4) 仏像の建立を奨励しない。5) 礼拝に花・ローソク・線香を使用しない。5) 草履を履かず、頭陀袋と傘を使用しない。6) 昼寝をしない。7) 僧相互間の言葉使いなどをただす。8) 金銭を手につせず、蓄財しない。9) 経文をタイ語口語で唱える。10) 午後3時30分に目覚しの鐘を衝く。11) 呪い、呪術などを完全に拒否する。お守り〈プラ・クルアン〉を扱わない。12) 火、煙、水を使った礼拝をしない。13) お経などをあげても、お金を受け取らない。

現在、この寺は80人以上の比丘（正式に出家した者をアソーク僧〈プラ・チャオ・アソーク〉と呼んでいる）を擁しているが、ここでの出家はきわめて厳しい。通常の寺院であれば、たいがいの場合出家意志があれば出家は可能であるが、サンティアソークではそうではない。最短2年間を使って次の4段階を経て初めて出家できる。寺人〈アラーミック〉として少なくとも1年間を寺で雑事に従事するのが、第1段階である。第2段階は、5戒を実践する行者〈パチャイー〉で、最低4カ月を要する。また、この段階を認められるには、5人の僧からの保証という条件がある。次の第3段階は8戒を実践する修戒者〈ナーク〉で、同じように最低4カ月をつとめなければならない。第4段階を終えた者が僧として正式に出家できることになる。しかも、各段階を終えるごとに、アソーク僧衆たち全員の賛意を必要とする。一人でも反対であれば、次段階に進めない。出家の段階では、私有財産を全て処分し、既婚者は正式に離婚しなければならない。この出家の厳しさには、あまりにも思慮のない軽々しい伝統的「出家仏教」への批判が表されている。

サンティアソーク仏教院を訪れた者は、まずその質素さに驚く。とりわけ、タンマカーイ寺とは対照的である。敷地も狭いが、事務所や約1坪の広さの僧坊などの建物は全て木造できらびやかさはどこにもなくまさに清貧しか感じられない。ただ、布教のために出版活動にも力をいれており、自前の印刷所を備えているし、信者のために日常品を低価格で販売する商店を経営する会社など、いくつかの関係団体もある。現在、同じような仏教院が、バンコクのサンティアソーク仏教院の他、シーサケート、ナコーンサワン、ナコーンパトムの3カ所にある。それぞれ違った名称が付されているが、必ずアソークの言葉が最後について、チェーンであることを示している。全てのアソーク僧が一同に会するのは、出安居後の



土日に開催される総会であり、そこで活動方針などが検討される。

戒律主義と清貧主義はスワン・モークにも相通ずるところがあるが、サンティアソークの最大の特徴は、既存のサンガへの所属を拒否しながら、サンガ内のマハーニカーイとタンマユットの対立問題を無意味とし、両派との布薩堂内での宗務〈サンカカム〉の共同を主張する積極的な運動を展開している。とりわけ、サンガへの所属拒否は伝統的な仏教体制への果敢な挑戦であり、勇気のいる行為である。また、サンガからの追放という強い迫害を受けているのも、従来の慣習を無視した新しい厳格な修行規律もさることながら、こうした基本的な路線の違いがその背景に存在するからである。加えて、ブッダの教えを忠実に実践している真の比丘はアソーク僧のみであるとの自負心と自尊心も、サンガなどから思い上がりとの非難を受ける原因となっている。\*\*)

\*)サンティアソークの創立者。本名、モンコン（後に、ラック）・ラックボン。1934年6月5日、シーサケート県に生まれる。中等教育をウボン県で終えた後、バンコクの技芸学校に入学。苦学の末、TV番組の台本作りや歌曲の作曲など娯楽番組作りに従事し成功、高級車を乗り回し派手な服を着てはビリヤードに興じるなどの俗漬け生活を送る。仏教にはまったく興味を持っていなかったが、心理学や呪術、憑依などに関心を示し、護符などの収集家でもあった。36才になった1970年11月に、名誉、財産、親族などを捨て去り、突如ナコーンパトムのタンマユット派のアソーカーラム寺で出家して戒律の勉強を始める。出家後も読経を拒否したり、マハーニカーイ派にも所属するなどの型破りな行動に、周囲はおろか大長老会の怒りを買う始末であった。サンガからの圧力が導師〈ウパッチャー〉にも及ぶに至って、1975年8月6日仲間の比丘21人とサンガからの脱退と独立を宣言する。翌年8月バンコクにサンティアソーク仏教院〈プッタサターン・サンティアソーク〉を創立したのを手始めに、既存のサンガに対抗する形で仏教改革運動に奔走し、多くの信者と支持者をえる。とりわけ、バンコク都知事のチャムローン氏の基盤母体である法力党〈バック・パラントナマ〉には、多くの信者がいるという。

ポーティラックの1975年8月のサンガ拒否事件は、「サンティアソーク

事件」として裁判に付された。1989年6月には、逮捕され僧籍を剥奪される。しかし、釈放後も、そうした外部からの圧力にも屈せず、布教活動を続けている。その経過については、ブンルワム・ティエムチャン（1989）『サンティアソーク事件』（タイ文）セーンダーオが詳しい。

＊＊）サンティアソークについては、相当数の出版物があるが、とりあえず、次の2つをあげておく。

スラック・シワラック（1989）『サンティアソーク事件の問題点と出口』（タイ文）開発のための宗教委員会、タウン・キアットブンヤーリット（1990）『アソーク僧と三蔵におけるブッダの規律：持戒と社会的役割の比較研究』（タイ文）ラッター・ピャウォンルンルアン、

#### 4 その他

上に取り上げた仏教改革の動き以外に、少なくとも次のような2つの動向に言及しておかねばなるまい。

1つは、1970年代以降に東北タイ地方を中心に急速に普及した森林部〈アランヤワーシー〉の僧伽所〈サムナックソン〉である。この僧伽所の中心が、ウボン県のノンパーボン寺であり、その創立者であるポーティヤーンテラー比丘<sup>9)</sup>である。

ノンパーボン寺は1954年に開かれたが、本格的建築物が完成したのは1970年で、布薩堂が建立されたのはその6年後の1976年である。問題は、この寺の最初の支所が1958年に近所に開かれたのを皮切りに、ウボン県を中心に各地に支所が生まれたことである。ポーティヤーンテラー比丘は1982年に病に臥し活動が不可能になったが、その後も30カ所に支所が生まれ、それ以前を加えると現在では82カ所に達している。その7割ほどが東北地方に集中している。また、海外にもヨーロッパをはじめ3カ所ばかり支所がある。それぞれの支所は独自の運営を行ってはいるが、本山はノンパーボン寺であり、ポーティヤーンテラー比丘の誕生日である6月17日をはさんで16日から18日まで同寺に皆が参集し総会が開かれている。

同比丘の仏教活動の基本姿勢は、自らが範を示し在家を導くことにある。しか

も、口よりも行いを重要視し、自らが実践することを要求する。従って、出家者にはきわめて厳格な生き方が求められる。ノーンパーボン寺及びその支所の日課はおおよそ次の通りである。起床は午前3時である。集会所に集まり、座禅をくむ。明け方隊を組んで托鉢に出かける。寺に帰り、1日1回の食事をとる。食事の後かたづけが終わると、庫裏にもどる。午後3時、水汲みを行う（週1回は寺の庭の掃除も行う）。午後7時、読経、1時間の座禅。住職の説教。また、特に仏日には一般の在家の人々も参加し、説教を聴いたり座禅などを組む。

より重要なのは、こうした日課や出家生活の中で求められる以下のような規律で、相当に厳しいといわざるを得ない。たとえば1) モノを親戚からないしは正式な寄進〈パワーラナー〉をのぞいて受け取ることを禁止する。また、在家者や仏教とは異なる出家者との接触を禁止する。2) 占いの類を禁止する。3) 僧年〈バンサー〉が5年に満たないものは、一人で外出することを禁止する。4) 何事も、独断で行わないこと。5) 庫裏などの清潔を保つ。6) 金銭の受取、他人を使っての蓄財、売買を禁止する。7) 集团的駄弁りや私語を禁止する。8) 外部との通信（郵便など）も許可を得ねばならない。

このような規律を守り、不言実行を基本に修行を積み、範を示すことにより一般大衆の信頼を勝ち得るという方針が、この派の特徴である。

2つ目は、タムクラボーク僧伽所である。サラブリー県プラプッタバート郡に位置するこの僧伽所は、もともと1957年にミエン・パーンチャン信女により創立された。同信女は超能力を示すなどしたため、民衆の信仰するところとなり、タムクラボーク山にサッチャロックタラ〈出世間法〉・センターを設立した。ミエン信女の死後、チャムルーン・パーンチャン比丘がこのセンターを受け継いだ。このチャムルーン比丘は麻薬患者治療所を開設し、注目を集めた。政府や民間の援助を得て、現在では108 ライに及ぶ広大な敷地に職業訓練所もつくられ、タイにおける麻薬患者の治療更生の中心となっている。ちなみに、チャムルーン比丘はこの件でマグイサイ賞を受けている。

100人以上の僧が治療と更生に従事している。ここでの治療は、薬草による医学的治療と仏教による精神的治療を組み合わせたユニークなプログラムが用意されている。通常の場合、10日間で退院できるが、その後の職業訓練には30日、60

日、90日のコースがある。退院患者の追跡調査では、70%が更生してはいるものの、再度麻薬に溺れている者も25%に達するという。

このタムクラボーク僧伽所の社会的影響は大きく、その後同じような僧伽所5カ所が東北地方などに支所として開かれた。中でも、ペーン・テートパンヨー比丘が1973年と1975年にそれぞれサラブリーとウボンに開いたサッチャロークタラ僧伽所は有名である。

この派の考え方の基本には、仕事が法の実践であるとの信念がある。とりわけ、社会的貢献はブン（功德）を積むことであるとの考えが、麻薬患者救済事業への取り組みに向かわせたのである。サンガからのこの派に対する風当たりはよくない。僧が世俗の労働に従事することに反対なのである。東北の村で、電気の導入、橋の建設、農作物の改良などを積極的に進めたペーン・テートパンヨー比丘には一時期共産主義者容疑がかけられたほどである。

もちろん、交通手段は徒歩に限るなどサッチャロークタラ僧伽所の規律も厳しい。また、托鉢をしない、労働に従事する、女性と会話をする、食物の貯蔵をする、儀式や儀礼を執り行わない、民衆への説教などを行わないなどといった、いわゆる伝統的サンガとは異なった行動をとっている。これらの点は、先のノーンパーボン寺と違って、この派が東北タイでは不人気で民衆に受け入れられないひとつの原因になっている。

＊)本名、チャー・チュウォンチョート。通称ルワンポー・チャー（チャー和尚）。1918年6月17日、ウボン県、ワーリンチャムラップ郡タート村チッコーク区に生まれる。1930年、小学校卒業とともに沙彌となる。1939年比丘として出家する。以後、修行と勉学に励み、1943年には教法試験のナックタム1級に合格する。しかし、同時にそうした三蔵学習〈パリヤット〉に疑問を抱き、止観に傾倒する。それ以後、頭陀修行を積むなど、一層の精進生活を送る。1947年のサコンナコーン県の名僧マン・ブーリタットー比丘との出会いを機により一層の修練に励み、開眼したという。その後もタイ各地やラオスまでも足を伸ばすが、結局故郷の山奥に土地の在家の協力を得て、1954年ノーンパーボン寺を興す。1982年以来病に臥す。

## 「仏教国」の将来－おわりにかえて－

現代タイにおける仏教の問題点と改革の現状を素描した。そこに表明されている改革の方向を検討してみれば、次の3点を指摘しなければならないであろう。

第1に、先祖帰りである。スワン・モークおよびサンティアソークがその代表で、森林部にもその傾向があるといえるかも知れない。ブッダの教え、ブッダの時代への回帰志向は、危機状況において現れ易い対応のひとつである。ラーマ4世時代のタンマユット運動が、仏教教理の原点に即する理解を重視し、パーリ語の学習を奨励した〔石井：276-277〕のもそのことを示している。ブッダの時代に立ち帰り、その考えを素直に再度解釈し、実践に移すことにより改革を志向するのである。スワン・モークは解釈に、サンティアソークは実践に、それぞれ力点があるといえるかも知れない。いずれにせよ、厳格な戒律主義とシューマッハー流の生活志向が導入されるのが普通である。戒律や規律を実践することにより範を示し、片や資本主義化の進行にともない消費文明につかり切っている在家の人々に警鐘を鳴らし、仏教の存在意義を主張するのである。

第2に、この点が新しいのであるが、一般社会への接点の必死の模索である。裏を返せば、いかに仏教が一般大衆から見放されているかを物語っているのかも知れない。聖と俗を厳格に区別する仏教であっても、俗に寄与しない限り無視されるのは当たり前である。「タムブン仏教」、「儀式仏教」、「出家仏教」、「呪術仏教」では、人々が満足しなくなっていることを仏教人が認識し始めたといえる。教育的機能を放棄してから久しく一般社会への関わりに怠慢であった寺院が、ここ20年ばかりの大きな社会変動の中でその存在を問われているのである。社会への接点模索は以下の通り多様である。

先に述べた先祖帰りも、ひとつの社会との接点の模索のためであるかも知れない。厳格な戒律と規律を守ることにより範を示し、在家の信仰心を引きつけようというのである。この対応は余りにも伝統的であるが、資本主義化の進行において相対的な差を見せる都市と農村の両方においてみられる。サンティアソークが都市的対応であり、ノンパーボン寺が農村的対応である。森林部の活動が東北

タイにおいて顕著であるのは [ Prasert : 113 ]、農民の生活精神に呼応する伝統的仏教＝「農民仏教」の要素を大切にしているからに違いない。仏教のあり方が都市と農村において異なる展開を示し始めているのである。私たちは、そこに「仏教の二極化」の兆しを読みとるべきかも知れない。

その二極化の一方を象徴するのが、「出家仏教」主義や戒律主義に固執せず、一般大衆に幅広く門戸を開放し、そこに接点を求めたタンマカーイ戦略のバンコクを中心とした展開である。都市の住民が伝統的仏教に魅力を持たなくなってきたこと、つまり仏教と社会の対応関係のまずさに気づいた大学出身の2人の青年僧が、経営学的手法により、一般大衆が参加できる寺院づくりに努力した結果である。タンマカーイの圧倒的な成功の理由が、社会変動にうまく対応したことにあるのは間違いない。

社会との接点をより直接的なところに求めたのが、タムクラボーク僧伽所の麻薬患者治療事業である。一般に医療や福祉の面で社会奉仕事業に取り組むのは一つの大きな宗教活動であるが、出家による自己救済を宗とするタイ仏教ではその面の活動、つまり他者救済的活動は比較的低調であった。その意味で、社会に対して労働で奉仕することが仏教の役割であるとするタムクラボーク派の考え方とその実践は、画期的であった。社会に対して直接寄与するという考え方は、社会変動がもたらした所得配分の不平等や都市・農村格差といった社会問題の解決に仏教人の目を向けさせるに十分であった。一般社会への直接的働きの動きは、今後とも増加していくに違いない。東北タイでは「開発のための仏法連合」という20名の僧グループが結成され、僧主導による村落開発による仏教復興の試みがあると報告されている [ チューン ]。

以上のような社会との接点の模索の過程で、注目されるのは、女性の扱いである。従来、女性は出家できない存在でありながら、「タムブン」活動を通して縁の下での力持ちとして仏教を支えてきたのは間違いない。しかし、上に述べたような「出家仏教」の枠からはみでる方向への展開では、女性の扱いに変化が生じてくるのではなかろうか。その代表がタンマカーイであり、三昧の修行には男性と並んで女性が参加している。また、サッチャロックタラ僧伽所では女性との会話接触を自由に認めている。もちろん、出家そのものが女性に解放される日はこ

いかも知れないが、これまで以上に女性の活躍する場が増加していくのではなかろうか。

第3に、この点が最も重要であるが、様々な改革が反サンガの方向を示していると大きくとらえることが可能である。

その方向を明白に示したのが、サンティアソークである。サンガは、「仏教国」の中心で生じたサンガ破りに激怒し、破門処置を講じた。アソーク僧はサンガが認めた僧ではもはやないが、現実には仏教活動に従事している。アソーク僧側はサンガは世俗の秩序に染まり汚れていると攻撃し、自分たちの方が本来的な僧であると主張する。その姿勢に共鳴し、協力する在家も増加し、首都圏におけるその影響力は大きい。いずれにしても、サンガに所属しない僧が出現したのである。このことはタイ仏教史の画期的事件といわねばなるまい。

スワン・モーク、森林部、タムクラボークなどはサンガ内に留まってはいるが、その活動が本来的なサンガの伝統的規律からはみでたところでアイデンティティを主張しているのは、みてきた通りである。だから彼らはサンガ中央には冷やかである。それだけに、彼らの活動の活発さとサンガからの反発や圧力は正比例する。ただ、いまのところ、彼らの活動の多くは地方的ないしは周辺的である。だからこそ、サンガもその活動を大目にみているのかも知れない。

サンガ中央が最も恐れているのは、間違いなく、タンマカーイであろう。タンマカーイ自身は、表向きにはサンガに従順な姿勢を示してはいるが、その突出した動員力と資金力による勢力の拡大は、伝統的「出家仏教」、「タムブン仏教」や「呪術仏教」を実践してきた一般寺院にとって驚きであった。出家よりも、一般大衆の寺院利用を重視するその戦略が、明らかに伝統的サンガの基準をはみでているのは間違いない。サンガとしては、なんらかの圧力を加えたいところであるが、その巧妙な近代的経営戦略に伝統的思考がついていけないというのが現状ではなかろうか。予測は困難であるが、タンマカーイがより強大化し、サンガ内において指導的地位を占めるようになれば、その新しい戦略がそこに持ち込まれる可能性は高い。

先に、都市と地方における仏教のあり方が異なる展開を示し始めていることを「仏教の二極化」ととらえたが、サンティアソークとタンマカーイのバンコクを

中心とした首都圏における展開は好対照をなしており、そこにはもう一つの「都市における二極化」とでも呼べる点を指摘しておかねばならないであろう。厳格な出家と戒律主義、質素、木造のつましい施設、狭い敷地に代表されるサンティアソークと大衆の容易な修行参加、豊富で近代的な施設、広大な敷地、コンピュータ管理に代表されるタンマカーイは、どちらも改革志向でありながら、その方向がまさに正反対といえるのは、これまでの説明でもわかるであろう。誰でも実際に双方を訪れてみれば、その違いの極端性に圧倒されるに違いない。サンガから追放されるほどの先祖帰り路線とサンガ内にありながら大衆をターゲットにした近代路線のいずれがより現代の社会変動に対応できるのであろうか。注目するところである。

とまれ、以上のような「サンガへの挑戦」を内容とする仏教改革運動に、サンガは今のところ答案を用意していない。

冒頭でも述べた通り、確かに憲法は主権在民をうたっているが、三権を国民に代わって国王が行使すると規定しているように、政治権力の正当性は王権にある。また、王権の正当性はサンガが備えているはずの清浄性＝正法にかかっている。とすれば、「サンガへの挑戦」をその内容としている仏教改革運動が進展すれば、サンガが変容ないしは混乱を来す恐れが十分に予想され、ひいてはこの「仏教国」の政治的正当性に影響を及ぼすことになる。その際、従来のように政治＝俗側からのサンガ＝聖の保守的再編が行なわれるのか、あるいは仏教改革運動を受けての新しい形の聖・俗関係が追求されるのか。その判断を迫られるまでにはまだ相当の時間を要することだけは確かである。

#### 【引用文献】

石井米雄（1975）『上座部仏教の政治社会学——国教の構造——』創文社

チューン・シーサワット（1990）野津幸治訳「信仰と開発の中心としての寺院復興」『南方文化』第17輯、117-125 頁。

ウィットヤー・スッチャリットタナーラック（1987）「タイ政治思想の特質：初步的考察」『雑誌政治学（12周年記念：哲学と思想）』（タイ文）タマサート大学政治学部。



- カヌンニット・チャンタブット (1989) 『タイ国における仏教の現状と役割』  
(タイ文) 社会のための宗教調整グループ.
- チョムロムプットータイパリタット (1983) 『プッタタートと新世代：青年がタイであることの根元をたずねるとき』 (タイ文) コーモンキームトーン財団  
『ラックタイ』 (タイ文) 第9巻第466号 (1991年1月7-13日).
- Buddhadasa Bhikkhu (1986) *Dhammic Socialism* Thai Inter-Religious  
Commission for Development.
- Prasert Yamklinfung (1990) "Buddhist Revival and Modernization in Thailand" 『筑波大学 地域研究8』 pp. 101-124.
- Somboon Suksamran (1981) *Political Patronage and Control Over the Sangha* Institute of Southeast Asian Studies.