

CIAS Discussion Paper No.46

積徳行と社会文化動態に関する 地域間比較研究

— 東アジア・大陸東南アジア地域を対象として —

長谷川 清・林 行夫 編



京都大学地域研究統合情報センター

CIAS Discussion Paper No.46

積徳行と社会文化動態に関する 地域間比較研究

— 東アジア・大陸東南アジア地域を対象として —

長谷川 清・林 行夫 編



京都大学地域研究統合情報センター

CIAS Discussion Paper No.46

HASEGAWA Kiyoshi and HAYASHI Yukio (eds.)

**Comparative Studies on the Regional Characteristics
of Merit-making and Sociocultural Dynamics in East
and Mainland Southeast Asia**

© Center for Integrated Area Studies, Kyoto University

46 Shimoadachi-cho, Yoshida Sakyo-ku, Kyoto-shi,

Kyoto, 606-8501, Japan

TEL: +81-75-753-9603 FAX: +81-75-753-9602

E-mail: ciasjimu@cias.kyoto-u.ac.jp

<http://www.cias.kyoto-u.ac.jp>

March, 2015

目次

序論 積徳行と社会文化動態に関する地域間比較研究 長谷川 清 (文教大学)	1
第Ⅰ部	
第1章 比丘は良田たれ。信者はよく耕せ。 ——仏教の「福田」思想に基づく共存共栄の生き方—— 藤本 晃 (パーリ学仏教文化学会理事、浄土真宗誓教寺住職)	11
第Ⅱ部	
第2章 育み、抗う〈功德〉 ——東南アジア上座仏教徒の実践から—— 林 行夫 (京都大学)	19
第3章 上座仏教徒の功德観に関する試論 ——タイ北部シャン仏教徒の事例より—— 村上 忠良 (大阪大学)	27
第4章 ブッダと精霊 ——カンボジア仏教徒による積徳行の原風景を考える—— 小林 知 (京都大学)	35
第5章 功德の環流が生み出すもの ——パゴダ建立における超自然的存在と社会的紐帯—— 飯國 有佳子 (大東文化大学)	43
第6章 災難と積徳行 ——中国雲南省徳宏タイ族の事例から—— 小島 敬裕 (京都大学 / 日本学術振興会特別研究員)	51
第7章 功德の明朗会計 ——タイ国の中国系善堂の事例から—— 片岡 樹 (京都大学)	59
第8章 マレーシアという地域空間における仏教徒の移動と多様化する「功德」観念 黄 蘊 (関西学院大学)	69
第Ⅲ部	
第9章 積徳行としての橋づくり ——西南中国・トン族の事例から—— 兼重 努 (滋賀医科大学)	79
第10章 ミエン(ヤオ)の〈架功德橋〉儀礼テキストに見られる〈功德〉観念 吉野 晃 (東京学藝大学)	97
第11章 清末の救劫経にみる公共性 ——19世紀末広東地域における救劫経の普及過程とあわせて—— 志賀 市子 (茨城キリスト教大学)	105
第12章 「善行」に包摂される功德 ——チベット、ボン教徒の「ゲワ」概念と社会動態—— 小西 賢吾 (京都大学)	115
第13章 ビルマ仏の流通と功德のネットワーク 長谷川 清 (文教大学)	123

序論

—— 積徳行と社会文化動態に関する地域間比較研究 ——

長谷川 清

文教大学

I. 地域・つながり・宗教実践

近年、社会的なつながりの重要性への関心は高まっており、様々な分野からのアプローチがなされている。それは現代社会が市場経済やグローバル化、情報・メディア・通信などの飛躍的な発展により、生活世界のあり方に大きな変化が起き、多様で複雑化したリスクが社会的に生産されることに、自分たちの日常生活が根底から揺るがされるような感覚を、国家や地域を越えて人びとが共有するようになったことによるものであろう。大規模な災害、疾病、テロ、紛争、事故など、予見も制御も困難な現代世界に直面していることからくる漠然とした危機感を感じざるを得ないのである。そうしたなかで、誰もが社会とつながりのあり方を再考せざるを得なくなっている。人は生を受けた時から何らかの規模を有するコミュニティや集団にあって、他者とともに時を過ごし、自己形成を図っていく。こうした自己がかかわる他者には、すでにこの世には存在しない他者まで含まれ、そうした存在とのつながりを確認する様々な実践を通じて、社会関係を保持し、あるいは更新したりするなかで、自己は社会化されていくのである。

宗教実践は社会的・文化的システムと密接な関係にあり、人びとの日常生活世界において多義的な意味を紡ぎ出している。グローバル化によるローカルな地域社会の浸食作用が増すなかで、人びとは生／死という人間存在の根源への問いから「何」を希求するのか、どのような想像力を駆動させ、その解決を図ろうとするのか、という問題領域の主題化は、宗教研究の観点に立った、生きられる〈地域〉の総合的把握に対して寄与しうるものと思われる。その点において、あらゆる存在は互いに関係しあっていると説く仏教的世界観を共有している地域社会を考察の対象に据えることは一定の意義がある。

仏教文化圏の地域間比較

本プロジェクト¹は、大陸東南アジアを中心とした上座仏教文化圏と東アジアの大乗仏教文化圏を対象に、宗教実践と地域空間との相関や社会的位相をめぐ

る諸問題の解明に向けて、実践レベルの視点から地域間比較を試みようという試みである。東アジア・大陸東南アジア地域の仏教文化圏において「善行の結果として得られる果報」という意味合いで用いられる「功德」に焦点をあて、それに関わる諸観念の地域的な広がりや社会的意義、実践形態の多様性について比較を試みた「功德の観念と積徳行に関する地域間比較研究」(h22～h24)の続編にあたる。「功德」をめぐる諸観念及びそれに関わる宗教実践や諸慣行が通地域的に人びとの宗教的行為を誘発する原理や日常実践の指針となっているのに対し、民族誌的データに基づく地域間比較はほとんど手つかずの状態に止まっており、多くの比較研究の課題が残されている。

仏教文化圏が比較研究の対象として取り上げられる場合、大伝統としての仏教の歴史的な展開に対し、流布している經典の文字を指標に地域を区分すれば、パーリ語に基づく聖典を持つ上座仏教文化圏、漢訳された仏典が中心となる東アジア仏教文化圏、チベット文字などの經典が基本となるチベット仏教文化圏に大別される。仏教は伝播する際に、それを受容する側の土着の宗教観念や信仰とは対立的・排他的ではなく、柔軟にそれを包摂し、時には自らを大きく変容させながら浸透していったが、共通性や多様性、地域的差異の解明が重要なテーマとされてきた。インドを基点として中央アジアを経由して中国に根付いた仏教(北伝)は、部派仏教の系統をひき、東南アジア大陸部の諸地域に受容された仏教(南伝)とはかなり違ったものになっている。インドからスリランカに伝えられた上座仏教は、13世紀前後にミャンマー、タイ、カンボジア、ラオスなどに伝播し、スリランカの大寺派の伝統を引く仏教文化圏が大陸部東南アジアを中心に形成された。ここでは仏教サンガが王権を護持する正統性を保証する体制となる一方、近代の国民国家の創設や植民地化、それからの脱却、社会主義体制への移行による再編や転換などを経験していくことになった。しかし、いずれにあって、同じパーリ語で同一の内容を記した三藏經が護持され、聖典となってきた点は共通である。

東アジアは漢訳經典を聖典としている仏教文化圏

とみなすことができ、漢訳仏典の広まりは、漢字文化圏の地理的範囲とほぼ重なっている。チベット語仏典と漢訳仏典とは異なる点があるとはいえ、サンスクリット語で書かれた大乘仏典を共通にしている。漢訳仏教圏の場合、歴代の王朝支配のもとで、皇帝権力との確執、道家や儒家の思想、陰陽五行説などの宗教観念との対立や葛藤、相互の優劣をめぐる論争などが起こったが、大乘仏典の漢訳が進められる過程で三教（儒・仏・道）の融合や連携が進み、諸種の「偽経」が多数出現するなかで、「三教合一」という状況が生み出され、しだいに現世利益的な民間信仰を取り込みつつ、民間に普及して変容を遂げていった。こうしたなかで、在来の宗教伝統である道教の側も仏教から直接・間接の影響を受け、教団としての組織化や経典の整備が進んだが、近代に至り、国家体制が近代化に直面し、仏教や道教は「宗教」として自らの再定義と再編を図った。「中国化」された仏教や道教は東南アジア全域に広まる華僑・華人社会の宗教実践の基本となっている。宗教施設の構造、仏像・神像のパンテオン、僧侶と俗人の関係、儀礼システムなど、東アジア仏教文化圏に限ってみても、その仏教信仰の形態はパーリ語聖典に基づいて聖俗の区分を明確にさせている上座仏教のそれとはかなり様相を異にしている。

功德・福田・宗教実践

「功德」という用語は、パーリ語やサンスクリット語に由来するとされ、「良い性質」「善いこと」の意味を表わし、善根、善行、福德と同義に用いられる。さらに「利益」「すぐれた点」の意にも転じた。漢訳仏典（たとえば魏訳『無量寿経』）では「功德」という漢訳語が登場するが、たとえば『礼記・王制』や『史記・陳杞世家』には「功德」という用例があるが、こうした意味合いを有しない。経典レベルでは異なった位相を持つ仏教文化圏において、それに属するローカルな地域社会やコミュニティ、エスニック集団のなかに「功德」に相当する観念が広く流布し、それぞれの文脈に属しながらも民俗レベルにおいて人びとの日常的行為に参照枠を提供している点は今後の比較検討に値すると言えよう。本プロジェクトもそうした問題関心から出発している。こうした<功德なるもの>が大陸東南アジアや東アジアではどのような意義を有するのかについて地域間比較を行うにあたり、「功德」の観念とともに着目しておきたいのは、功德が生じる田という意味の「福田」（パーリ語：puññakkhettaṃ、サンスクリット語：Punya-ksetra）についてである。それぞれの民俗社会において、どのように異なった名称で呼ばれようと、<功德なるもの

>が生じるためには、人びとの善い行為の対象として「福田」という源泉が想定されている。そこへの働きかけによってはじめて功德を積んだり、得たりすることができるからである。この点については、タイ仏教の事例を中心に、ナー・ブン（ブンを生み出す田）と呼ばれるブッダやサンガの存在が焦点化され、タンブンとその効果をめぐる理論的な議論とモデル化がなされ、それをもとにフィールド調査に基づく人類学的な研究が蓄積されてきた。すなわち、民間レベルで実践される諸種の積徳行は、社会関係を前提としつつ、出家（聖）／在家（俗）との互酬的かつ共生的な相互関係を基盤として維持されており、「三宝」（仏・法・僧）への寄進や布施、仏教行事、寺院の建設への参与、出家者への日々の托鉢の応対（食施）、出家などが現世でなしうる善行として実践されていること、こうして得た功德を自己を取り巻く他者、霊的存在に転送することによって、個人の死後を含めた近未来の境遇に善果をもたらすと同時に、コミュニティの維持、存続に寄与していると理解されてきたのである。

タイ仏教とミャンマー仏教では異なる側面が指摘できる。後者は植民地としての歴史的経験をへて国民国家へ転換した後、社会主義への移行とそれからの脱却があり、市場経済、学校教育の普及、都市化、交通・通信等のインフラ整備によって急速な社会変動をとげる。タイ以外の上座仏教徒社会では、サンガと在家者（世俗権力／一般信徒）の関係は大きく変容しており、それを理解するためのモデルが必要であるという指摘もなされている。上座仏教はしばしばナショナリズムと連動しあい、新たに創出されてくる「国民国家」の中核的イデオロギーとして国家統合における重要な機能をはたした側面がある点は認めるにしても、民族誌的事実に基づけば、上座仏教を信奉する集団が所与の国家体系にあってすべてがドミナントな宗教伝統を構成しているわけではない。政治勢力としては少数派のエスニック集団として周縁的であり、従属的な状況下におかれている場合も多い。たとえば、シャン州のシャン人や雲南省南部のタイ系民族はこの類型に属しているが、これ以外にも仏教を信奉する周縁的なエスニック集団は多い。このようにドミナントな体制や国家統合の中核部に位置しない地域や民俗社会の事例をも視野にいれる必要がある。

大陸東南アジア地域の上座仏教圏を対象としたこうした議論に対し、漢訳仏教圏ではどのような点が問題とされているのであろうか。中国仏教を中心とした仏教思想史の成果によれば、サンスクリット語の大乘仏教が漢語に翻訳され、中国社会に受容され

ると「福田」をめぐる解釈が拡大した点がすでに指摘されている。それらをまとめれば以下のようなものである。

漢語仏典の普及とともに、それらを受容した出家者や知識人の側で出されたのは「二福田」(学人田・無学人田)、「三福田」(報恩福田・功德福田・貧窮福田)という考え方である。さらに対象となる福田が細分化され、「四福田」(趣田・苦田・恩田・徳田)、「七福田」(諸徳福田経)や「八福田」(仏田・聖人田・僧田・和尚田・闍梨田・父田・母田・病田—『梵網経』)が説かれた。八福田における仏・聖人・僧の三田は敬うべきものであることから「敬田」、和尚・闍梨・父・母の四田は恩に報いるべきものであることから「恩田」、病田は慈悲の心をもたなければならないものであることから「悲田」ともいわれる。また「福田」が施物の受者から施物そのものが福田であるという考え方(施物福田)が出現したことにも注意しなければならない。井戸を掘り、橋をかけ、道路を作り、険路を平坦にするというような、公益に資する土木施設が「福田」とみなされた。経典にも「福田経」といわれるものもできて、盛んに福田思想が鼓吹された。こうした拡大された福田は、仏教寺院の行う社会慈善、救済事業の思想的背景になった。

以上から明らかなように、漢訳仏教圏では福田となりうる存在はサンガに限らない。大乘仏教の利他主義、慈悲や菩薩行の思想と深い関係を結びつつ、より広いものとされている。この点は、上座仏教圏との比較を行う場合の重要な問題領域になるのではないと思われる。上座仏教圏では、「福田」(=「功德を生みだす源」)としてのサンガは民衆のタンブン行為によって支えられ、両者の関係は共生的、互恵的、相互補完的になっている。他方、漢訳仏典が流通する地域では、福田の対象範囲が拡大し、積徳行は宗教実践の対象である「三宝」を越えた社会的存在や事物、生物にまで及んでいる。あわせて中国社会の伝統的理念である「孝」の観念と結びつき、祖先祭祀を重視する一方、現世利益が優位に立ったものとなっている点も看過できない。

中国仏教圏をフィールドとした民族誌的研究は、いくつかの先行研究を除き、これまで低調であったと言えよう。もっとも近年、東アジアの宗教儀礼の民族誌的研究は着実な蓄積がなされており、ローカルな民俗社会において仏教的コスモロジーと融合しあっている状況が明らかにされつつある。また、東アジアにおける救済システムとしての死者供養の比較研究など、道教研究、仏教研究というように区分されてきた分野を乗り越える試みも出されている。この他、上座仏教圏との比較においてオラリティー

やリテラシーをめぐる相違も重要な研究のテーマである。東アジアにおいては、宗教的観念の流通と浸透に関して、書かれた漢訳仏典及び複製、その内容を霊験譚や故事、エピソードを交えて簡略に展開した宗教書、印刷本が一般の人びとの間に広く流通してきたが、この点は漢字文化圏の問題としても興味深いテーマである。

「積徳行」モデルと問題領域

本プロジェクトが対象とするのは、上座仏教(=パリ語聖典)圏、大乘仏教(漢訳仏典・チベット語仏典)圏、道教などの民俗宗教と混淆した中国仏教圏が交錯しあって、地域社会の宗教実践が展開されているローカルな地域社会やそこに居住するエスニック集団である。仏教的世界観を基礎としつつも功德の源泉の対象設定において、対立的・対照的とまでは言えないにしても位相の異なる状況にある。それぞれの「功德」観をもとに組み立てられた社会的行為や行動指針は、ローカルな社会における自己と他者(他界の他者も含む)との間に包摂的な社会的連帯感、つながりやネットワーク、社会関係資本を産出している。そして、それぞれのローカルな地域=民俗社会において集的に救済財として保持される「福田」とそれを源泉として生み出される「功德」あるいは<功德なるもの>をめぐる実践は共同性や公益性、公共性にかかわり、特定の時空間を共有する人びとの間を周流し、自己から他者へ分与できる価値や象徴財としてイメージされている。それこそが、人びとの日常的行為を生み出すものでもある。多様な地域社会の文脈のなかにあって仏教文化圏として共有される「功德」観念は、大陸東南アジアと東アジアの宗教実践の研究領域を<架橋>する共通の指標、地域社会の動態を測定するパラメータになりうるのではないか、このような前提からこの共同研究は出発している。

「功德」が生まれるためには、施主・施物・施物を受ける者の三者の存在が不可欠である。施主と受者(=福田)あるいは施物を受け取る主体という2つのアクター間の共生的・互酬的關係、物財としての施物、福田へのかかわりの結果としての果報(=功德)という、相関する4つの問題領域が対象化される。これらはそれぞれが自律したジャンルを形成しつつも、「周流」というメタファーによって円環的に結びつけられ、互いに関係しあっている。多様なかたちをとって実践される積徳行はこうした一連の連関した構造を備えている。

「功德」の生成にかかわる宗教実践の磁場には固定的な建造物としては寺院や仏塔、祠、聖遺物などが

想定されるが、多様な時空間がありうるだろう。また、関係しあう人びとの集まりの範囲や規模に応じて、大小・広狭さまざまな空間スケールが想定される。今後の再検討が必要だが、以下の4つの問題領域及びそれらの相互関係が主たる分析対象となろう。

a) 「施主」領域：施主が集積した象徴財・威信の保有や配分、社会的文脈、ネットワークやつながり、絆のかたち、共同性、公益・公共性。

b) 「施物」領域：食物、経典、仏像、仏塔、寺院、道路、橋、各種資材、身体、金銭、労働行為などの諸資源の流通と拡散集中。

c) 「受者」(＝福田)領域：組織形態、ネットワーク、清浄性の維持。

d) 「功德」領域：宗教的諸観念の混淆や重層性、儀礼行為の意味づけ、超自然的存在との関係や宗教的行為のイデオロム—懺悔、祝福、祈祷、供養、随喜、回向、寄進等—との関係。

これらの4つの領域の相互関係は社会的な諸力がせめぎ合うダイナミックな磁場を形成する。しかも、それは閉鎖的な、分立したものではない。相互に連動しあうものである。このようにモデル化することによって、宗教実践の磁場とそれを包摂する親密圏から広域圏に至るまでの様々な時空間、資源や象徴財の周流、特定の時空間における磁場形成のメカニズムを比較検討することができる。そして、こうした作業を通じて地域個別的なアジアの仏教文化圏にあるローカルな地域＝民俗社会及び、そのスペクトラムを比較してみることで、それらの差異や共通点、一般性に還元できない固有性も明らかになるものと思われる。

社会文化動態と「功德」の経済

1980年代以降、中国大陸の各地で展開した宗教復興は、東南アジアや台湾、その他の地域の華僑・華人をも寄進者、参拝者という形で巻き込み、トランスナショナルな現象を出現させた。こうした現象を背景で支えたのは、中国と東南アジアで胎動し始めた経済関係であったことは容易に想像できる。すでに明らかになってはいるが、中国各地で進んだ宗教復興を後押ししたのは東南アジア経済圏を掌握している華僑・華人であった。急速な勢いで進んだ宗教的施設の復興現象の理解には、こうしたネットワークや宗教資源のフローの実態に目を向けることが不可欠である。これはフィールド現場で収集すべき民族誌的データの質そのものに変化をもたらすが、特に、中国南部の地域社会と東南アジア各地の華僑・華人との間では中国政府が容認する範囲での「宗教文化」の再構築が現在も進行しており、その規模は

拡大の一途をたどっている。

こうした現象は決して経済的な活況によって都市化や近代化が進む中国南部の沿海地方ばかりでない。内陸部の国境地域にあっても見い出せる現象である。稲作に従事する人びとの村落と田園風景のなかにあり、村民の日常生活につつましやかな悔悟の祈りや修養の場、聖なる時間を提供していた村落の寺院のなかには、経済開発区への転用によって放棄させられた農地が商業・交易ゾーンに変わる一方で、燦然と輝く巨大パゴダ、仏像を備える大規模な寺院へと転換され、大型バスによって動員される多くの外来の参拝客の集まる「聖地」として変貌を遂げているものもある。地域住民の日常的生活世界と乖離した政治経済的文脈を背景に出現しているのである。上座仏教文化圏にも含まれる雲南省の国境地域は大規模な経済開発やインフラ整備の進行によって様変わりし、大陸部東南アジアの上座仏教国との関係を緊密にしている。

こうした現象にはおそらくモノ・カネ・情報などの越境的な動きとあわせ、それを駆動する原理として<功德なるもの>がかかわっており、経済的に一体化の度合いと強める中国と東南アジアを<架橋>する媒介＝文化装置創り出されているのではないかと推測される。また、インターネットを通じて、積徳行を広く中国内外に呼びかける動きが、宗教復興の手法として僧侶・聖職者も巻き込んで展開している。個人レベルでの災厄の回避や救済、幸福の追求のために、伝統的な積徳行であった造寺、造像、建塔、写経、経典類の印刷発行、放生などの宗教的行為が様々な「利益」や「功德」を生むものとして喧伝されている。市民生活の安定など、多様なコミュニティの内部にあって人びとが行なってきた宗教的行動がグローバル化や市場化のなかで新たな宗教的消費の対象になりつつある。宗教的なイデオロムの「功德」観念の広がりや福田思想及びそれを基礎として組み立てられる行動様式、宗教実践や超域的なフロー現象として功德の実践はどのような流れを創り出しているのだろうか。モノ、仏像、経典、カネなどの流れが従来のローカルな地域や民俗社会をつなぐ形で進行しているのではないかとと思われる。こうした救済財の経済圏は<功德なるもの>を軸に、その地理的範疇を拡大しているが、これは東アジアと東南アジアの経済的一体化の動きに呼応しているはずである。とするならば、この心性のメカニズムの解明は急がねばならない。「功德」を媒介にして、様々なアクターやその構成に与る人びとの利益や思惑が民俗的レベルにおいて<架橋>されつつある局面に対して、より総合的な視点からの検討が求められている

のである。

II. 所収論文について

本論集は共同研究会で行われた発表を中心に、13本の論考を三部構成に分けて収録している。

第I部は、1つの章を配している。すなわち藤本論文（第1章）は、仏教学の立場から、功德の生成と積徳行をめぐる社会的関係や心理作用は、一般的な互酬論のモデルで理解することは一面的であり、事実誤認であるとの問題提起を行っている。布施などの積徳行には、他者を助ける善行為がそのまま自分の功德になる自利即利他という構造があるが、布施行は自分のためだけの積徳行ではなく、死者（餓鬼）のためにもなる。施主は施主で功德を積み、死者も自分に回された布施行を随喜して利益を得るというメカニズムが備わっている。施物の受け手は、施主により大きな果報をもたらすために、布施を受けるに相応しい人格の保持が不可欠であり、持戒や修行、悟りに向けた精進が要求され、それは社会やコミュニティの指針として、在家にある人びとの心の支えとなる。施主の側も、より大きな功德を得るためには、施物の吟味から始まり、時期、受け手への敬意、喜捨の実践による心の清浄化が求められる。親など特別に恩義ある人や老いや病気や貧困のために困窮する人を世話することは、世話する人自身がより大きな功德を得る機会となる。こうした点をふまえつつ、藤本は、利他行と自利行は表裏一体の関係にあり、危機の回避や相互扶助のメカニズムを内在していると論じている。

第II部では7章（第2章～第8章）が配され、大陸東南アジア地域の上座仏教徒社会における積徳行と社会文化動態の関係が検討される。

林論文（第2章）は功德の社会的位相についての考察であるが、「有徳者」（功德満つる人）に着目し、その政治文化的、宗教的な局面を検討し、功德をめぐる地域間比較や比較宗教学的研究に向けた見取り図を描き出す試みである。現世で功德を顕現させる存在は、伝統的には国王をはじめとする為政者・権力者がある。他方で千年王国的運動にかかわる主導者がある。両者は、体制の護持、転覆という社会的帰結を両極にするが、有徳者という括りを同じくしている。功德が自己の近未来の境遇、他界した霊に届けられて（シェア）作用を及ぼし、現前しない時空間と、非日常的な空間をつくる儀礼に参画する他者とのつながりを導くものとして語られている点に

注目し、林は、千年王国的運動は「弥勒下生」の運動として扱われてきたが、為政者の支配を正当化する論理（功德のストック）が仏典や通俗教説によって支えられてきたのに対し、千年王国的運動の論理（功德のフロー）ではその点がかなり希薄であると指摘する。従来の理解では、千年王国的運動とプラ・マラーイ経、弥勒仏信仰との関係などが検討されたが、実践レベルの状況は、千年王国的運動での功德は精霊祭祀と仏教の境界に生じる力の觀念に基づくのではないかとし、自他をつなぎ、養い、よりよき状態へ再生・変成させるという功德がもつ力の側面と親和性をもつと論じている。

村上論文（第3章）は、上座仏教社会における功德をめぐる文化人類的研究の整理を通じて、功德の諸相の総合化を図る試みである。村上は、善行を通してそれを積むことでより良き来世や将来を保証する「救済財」としての側面や村落内の社会関係の文脈において共有される様態などの分析だけでは、個別の磁場において実践される仏教儀礼に働く複数の力関係が解明できないとしたうえで、「機会の平等／不平等」、「結果の平等／不平等」という二つの軸を措定し、4つの功德のタイプ（救済財、倫理、現世的価値放棄、階層化・差異化）の関係性を4つの象限からなる「功德のマトリクス」で提示する。そして、シャンの仏教儀礼の事例（カティナ衣奉獻祭、見習い僧の共同出家式）によって共同的儀礼と個人的儀礼の位相を弁別する。村上は、共同的個人儀礼で創出される功德は、社会的階層や差異を正当化する功德だけで説明できず、一般の参加者によって、社会的な階層や差異とは関係なく誰もが参加できる多大な功德を積む機会として捉えていくべきであるとし、そこでは社会的承認の場が生成されるが、功德をめぐる宗教実践の磁場では、複数の傾向を有する功德の概念が交錯する点を指摘する。

小林論文（第4章）は、カンボジア農村のフィールド調査で得た資料に基づき、カンボジアの仏教徒による積徳行の原型を探ろうとする試みである。カンボジアの仏教は、1975～79年の民主カンブチア政権（ポル・ポト政権）の支配のもとで一度断絶し、その後復興を遂げ、今日に至っている。自身の調査に拠りつつ、小林は、カンボジアの仏教徒社会に積徳の方法をめぐる相対立する意見がある点を指摘するが、国家仏教の制度化のなかで、テキストの解釈に厳密に従うことを説き、「新しい実践」を主張し、伝統的な実践の形態を見直そうとする刷新派と、それによって対象化された「古い実践」としての在来の実践形態がある点を、民族誌的データをもとに2つのタイプの実践の特徴を論じる。現在のカンボジ

アの社会では、「新しい実践」が主流となっており、そのために、功德はサンガを介してこそ生じるといふ教主義的な功德観が多く聞かれる。しかし、農村で今も行われている「古い実践」の形態を詳細に検討することにより、「新しい実践」の影響を受け始める前の、カンボジアの人びとの功德観の基層を探り、その特徴を考察することができる。小林は、そのようにして探り出したカンボジア仏教徒の積徳行の根源的な形は、聖なる力への信仰につながる地平をもみせている点を示唆する。

飯國論文（第5章）は、マンダレー在住のある夫妻の行ったパゴダ建設とそれに至る過程についての記述と分析である。ミャンマーにおいてパゴダ（仏塔）の建立は最も大きな功德をもたらす行為とされているが、この具体的事例をとおして、飯國は、その建立が社会的つながりや人びとの共同性のあり方に関係する意義を指摘し、上座仏教とは宗教的伝統を異にする諸神霊やコスモロジーと人びとの関わりが、パゴダ（建立）をめぐる焦点化しやすい点を明らかにする。パゴダ建立では、来世での幸福と邂逅を求める人びと同士が功德を共有するために協働する側面とともに、人と人外の存在との間でも功德の分配を目的とした協働が展開し、その基盤には、「見えない存在」の存在とともに、それが功德を求めてエイジェンシーを発揮し、人への働きかけを行い得るといふ人びとの共通認識が存在する。そして、「見えない存在」との関わりを通じて、パゴダは人びとのみならず、人と宗教的伝統を異にする多様な「見えない存在」をつなぐ、時空間を超えた結節点となっているとする。また、個人的二者関係を利用しつつ、功德のネットワークを網の目状に広げながら、一つの目的に向かって協働するという積徳行のかたちは、社会的威信だけでなく、別の喜捨行為を誘発し、人的資源の拡大を可能にするとして論じている。

小島論文（第6章）は、雲南省徳宏州瑞麗地区での調査に基づき、病気や生活上の困難など、何らかの災難に直面した際に行われるタイ族の積徳行について検討する。善行によって功德を積み、善果を得るといふ観念は、善行の後、善果が現れるのが現世または来世におけるいつの時点か不明であり、日常生活において直面する問題や苦難に応じきれない。その点に呪術的仏教の存在理由があるが、小島は、徳宏における積徳行のなかに危機や災難からの回避のために行われる儀礼行為が除祓儀礼とは別個に存在していることに注目する。すなわち、年齢数の供物儀礼、108の供物儀礼、ムーザー儀礼などがそれぞれあるが、いずれも自宅の「仏典棚」において、在家の仏典朗誦の専門家ホルーの主導のもとで積徳が

行われる。その特徴とは、仏像が置かれぬこと、その代わりに仏典と花が置かれ、長い形状の供物がシンボルとして重視されることである。また、村落の守護霊やムンの守護霊、四方の善霊なども請来され、複数の宗教的伝統の混淆や融合も指摘でき、仏や善霊による助けを得て善果を得るとの観念が人びとの間に根強く存在しているとする。小島は、上座仏教徒社会の民衆にとっての積徳行は、果たして「自力救済」論のみでとらえられるのかと問い直し、徳宏では仏や精霊による「他力」の観念も上座仏教の積徳行に深く関与していると指摘する。

片岡論文（第7章）は中国的功德観と上座仏教的功德観の交点にある存在として、タイ国の中国系善堂を取り上げ、どのような功德観が展開されているかを考察する。救済財としての功德は、一般には宗教の一構成要素と考えられるが、片岡は、上座仏教徒社会の研究において前提とされてきた、出家者と在家者との相互依存を媒介する結節点とみる功德のあり方を再考する必要性を説きつつ、善堂が提供する功德は、現世の生活困窮者と来世の死者霊の双方に関わり、神や靈魂の関与を前提としない生者間の財の再分配も功德に含まれているとする。タイ社会において善堂を含む中国系施設で実践される積徳行為は広義のタンブンに含まれ、「行善積徳」にあるような宗教的要素の介在が必須とされないが、善堂で行われる施餓鬼の儀礼の分析を通じて、世俗的・功過格的な功德理解に基づく功德売買は、そうして集められた浄財の一部が上座仏教寺院への寄付にも振り向けられることで、結果的に上座仏教の功德倫理と接合しているとする。上座仏教の功德と、華僑華人系の功德の二種類の存在は、個々の積徳を公共財として再分配する機能において連関しており、善堂の功德観の検討が東南アジア世界と中国世界の双方の功德観に通底する点の解明につながる可能性を示唆する。

黄論文（第8章）は、マレーシアという地域空間における仏教徒の移動と多様化する「功德」観念を扱っている。黄は、華人上座仏教徒、外国人上座仏教徒を対象に、彼らはどのように移動を経験し、自身の実践を展開しているのかを吟味し、多様化する功德観念が創出されつつある宗教実践の磁場を明らかにする。すなわち、大乘仏教が主流のマレーシアにあってタイ系、ミャンマー系、スリランカ系に分けられる上座仏教が存在し、宗教的な多様性が形成されているとしたうえで、実践のレベルでは、瞑想の実践法の変化がつねにみられるほか、持戒、積徳行に関しては、個々の僧侶、信者による理解の違いもみられること、僧侶の移動に伴い、新たな宗教実

践の磁場が形成されていること、人びとはそれぞれが縁のある寺院や特定の僧侶を導きとして、自身に合う実践法を構築していることなど、多様化が顕著であるとし、何が功德のある行為かという捉え方にも違いが存在すると指摘する。人びとは自身の知識、感受性によって自身に適した見方を取り入れており、結果として、多様化する宗教実践の磁場が競合的に共存し、そのなかで「功德」観とその実践もハイブリッド化していると論じている。

第Ⅲ部は5章（第9章～第13章）からなり、東アジアの仏教文化圏の事例を中心に、公共的な積徳行、ローカルな地域社会を越える現象やネットワーク、道教的な功德観と危機状況、社会救済とのかかわり、聖物としての仏像の流通と積徳行の関係などが検討される。

兼重論文（第9章）は、中国広西省のトン族村落における橋づくりに関する伝統的観念と実際例を分析し、いったんは頓挫してしまった造橋工事が積徳行という形式で再開され、村落における協力の円滑化が図られていく過程を扱っている。兼重は、トン族には、橋や道路の修理・建設に関して、金品や労働を自発的に無償提供することは陰功（功德）を積む積徳行であり、福田の考え方がこうした行為を支えているとする。また、長寿や来世の安寧や子宝などの見返りが神から与えられるという観念の存在は、人びとに資金、資材、労働力を寄付することが促し、積徳行が橋づくりに人びとを協力させる「動機」となっているだけではなく、協力を円滑に成功させるための「形式」として、民間レベルの公共性の創出に深く関わっていると指摘しつつ、大乘仏教の影響を受けたワーコンコーという方式による、架橋修路は善行、積徳行の対象とみなされ、功德の顕彰も同時に有している点を明らかにする。さらに、直接的な見返りを得ないというウエスーの原則で行う橋づくりは、人びとからの協力を得るのにきわめて有利であると考えられること、探橋という儀礼を介してあの世の神にも報告される点を指摘し、その儀礼文書に福田に関する文言が明記されている点について、検討が必要としている。

吉野論文（第10章）は、タイのユーミエンの〈功德〉の概念について、〈架功德橋書〉に用いるテキストと祭祀儀礼を考察している。ユーミエンにおいて〈功德〉は大乘仏教から道教や漢族の民間信仰を通じて借用されているが、吉野は、元々の「功德」概念の根幹をなす、善行が功德をもたらすという図式によって理解することができず、貧相な現状や地獄へ落ちた祖先の状態を説明する原理として限定的に用いられ

るとし、行動指針としての〈功德〉は「財、福祿、子ども等を得るために〈功德〉を作る」ことを主たる目的とし、〈功德橋〉などを造ることで果たされるのに対し、説明原理としての〈功德〉は現在の状態（窮状）への説明原理として用いられ、「〈功德〉がないから」とされる点に注目する。〈架功德橋書〉に用いるテキストは財、聰明、官職、五穀豊穰、長寿、子どもが得られることを直接的に祈願する内容からなるが、その儀礼は現世利益指向が明確であり、架ける橋が〈功德橋〉である点を除くと、通常の〈架橋〉儀礼と相同であるとする。さらに〈修功德〉儀礼が功德橋を建設して現世利益を獲得する行動指針として専ら用いられていること、死後の行き先は生前に〈修道〉儀礼によって〈掛燈〉〈度戒〉〈加職〉という、道士のランクを決める儀礼をどこまで修したかによる点で、ミエン社会は漢訳仏典の宗教文化圏における周縁に位置していると指摘する。

志賀論文（第11章）は、19世紀後半の広東地域において普及した救劫（劫災からの救済）を主題とする宗教経典をとりあげ、そこに反映された救劫のディスコースと功德観念について分析するとともに、その拡散を支えた道教系結社の善堂の設立運動やネットワークについて論じている。志賀は、救劫経（救劫の善書）の特徴のなかに因果応報、功過思想が反映されていることなどに注目し、社会的危機を回避する（救劫）ために、神託に従い組織的な善を実践することが行動規範として表わされていること、「劫」の観念において因果応報の及ぶ範囲がほとんど無制限な空間に向けて開かれていること、祖先から子孫へ、行為と結果の循環を無限に繰り返す通常の因果応報に対して、ある臨界点を突破してしまった巨悪の結果として訪れるなどの点で、社会変動期における社会全体レベルの危機や救済の語りとして「劫」の公共性をめぐる検討が重要だとしている。

小西論文（第12章）は、中国四川省、チベット社会のボン教徒における「ゲワ」概念の検討を行い、関連する諸概念との関係を明らかにする。「功德」をめぐる諸概念の連関と、それが実際の社会的行為をいかに成立させるのかを、小西は、チオルテン（供養塔）の建設を事例に論じ、ゲワ（好事、善良の行為）を軸として組み立てられる社会的行為と、そこで構築される共同性を論じている。ゲワは利他的、調和的な価値観を含意しているが、ソナム、ヨンテンといった概念とともに重要であり、ゲワを為すことの本質的目標は「サンギェーになること」があるものの、より現実的には良い来世、さらに現世での善果を期待する傾向が認められるとする。他方、現地では、「功德」と漢語訳されることの多いソナムやヨンテンと

いうことはあまり重要視されず、その源としてのゲワ（善行）概念が宗教実践の基盤になっている。また、チオルテンが生む多層的な共同性、村落と家族を守る防御壁（内向的）にも注目し、これは一切衆生に開かれた理念的共同性であり、現代中国社会の「和諧」イデオロギーと接合しているとする。改革開放政策以後のチベット高原において、宗教実践は社会文化変容といかに関連しているかを検証しつつ、「功德」や「宗教」といった漢語の概念と民俗語彙との相互関係に言及している。

長谷川論文（第13章）は、19世紀後半以降、とりわけ文化大革命以後の寺院の復興過程でビルマ仏（漢白玉）が中国内地・沿海地域の再建された寺院に招来され、本堂、玉仏殿、玉仏楼などに安置されていく動きに注目し、それらに関わる海外在住の華僑や在家信徒のネットワークが形成されている点を指摘し、広域的なビルマ仏の流通が中国人社会の間に存在する点を論じている。長谷川は、1980年代から90年代に、再建され始めた中国内地の仏教寺院にビルマの玉仏をさかんに寄進し、積極的に寺院復興を支援した一人の華僑女性に焦点をあて、1980年代以降、中国各地の仏教寺院がどのような経過をへて復興されてきたかを寺院復興の側の状況も視野に入れて考察しているが、中国内地の仏教聖地における寺院復興を国外のネットワークを背景にしていること、中国大陸の宗教復興に、東南アジアの華僑・華人社会が深く関わっている点の解明のためにビルマ仏の流通と功德の実践は両地域の断絶をつなげるものとして有益であると指摘する。

III 今後の地域間比較研究に向けて

「功德」をめぐる観念及びそれに関わる社会的慣行や宗教実践は、地理的多様性とエスニックな多元性によって特徴づけられる地域空間や民俗社会において多様な様式によって営まれ、人びとの生活世界や意味領域を紡ぎ出している。従来、東アジア・大陸東南アジア地域の仏教文化圏に関する研究手法に関しては、相互に密接な歴史的関係にあることは認識しながらも文化要素の表面的な比較に止まる傾向にあった。調査研究は地域・エスニック集団ごとになされ、しかも特定の国家／地域の社会空間のなかで完結しがちであった。本プロジェクトは、こうした状況からの脱却をめざすことを試みた。功德に関する宗教実践の「磁場」には空間的なスケールも含め、いろいろなタイプがあり、地域社会の文脈に埋め込まれている。こうした「磁場」の構成を、宗教施設

とそうした「磁場」を包摂する、さらに外側に広がるネットワークや人・モノのフローなどを視野におき、特定の宗教空間と関係する経済的な市場圏、宗教的ニーズをふまえて地域社会の動態としてみていく必要がある。それによって、それぞれの「功德」観を一つの共同的な行動指針（あるいは、緩やかな行動規範）にして組み立てられた一連の社会的行為が生み出す共同性や集合性のかたち、ローカルな社会における自己と多様な他者（他界の他者も含む）との間の包摂的な社会連帯の生成創出のメカニズムが浮かび上がり、つながり、ネットワーク、公共性、社会関係資本、社会的包摂／排除など、個人と地域社会／地域空間のあり方を宗教実践のレベルから問い直すことができるであろう。

今日、東アジア・大陸東南アジア地域の共通性と相違点を明らかにし、あわせて地域空間において紡ぎだされる社会的絆や連帯のかたち、社会的凝集・動員、在地的な公共性の様態などについて内在的に理解し、宗教空間と地域の社会文化動態との相関を総合的に捉えていくための新たな視点の提示が求められている。同地域は地理的連続性を保持し、歴史的関係、交易ネットワーク、人口移住、文化伝播、近年の経済的一体化へ向けた地域統合の動きなど、相互に緊密な関係にある。本プロジェクトでは、同地域におけるエスニックな多元性に基づいて形成される地域社会において、個別的な民族誌データをもとに、その地域社会における文脈性に留意しつつ、＜功德なるもの＞をめぐって人びとがどのような動きをしているか、それは、地域社会の動態にどのような影響や作用を及ぼしているのかを明らかにし、東アジアと大陸東南アジアを＜架橋＞することを目標に共同研究を進めたが、はたしてどの程度達成できたのであろうか。ようやくその出発点に立ったのではないかというのが、この2年間の共同研究を完了した時点で最初に感じたことであり、今後課題は多く残されている。

注

- 1) 本プロジェクトは、京都大学地域研究統合情報センターの関連地域研究プロジェクト「宗教実践の時空間と地域」の公募共同研究・個別共同研究ユニット（プロジェクト名：「功德」をめぐる宗教実践と社会文化動態に関する比較研究—東アジア・大陸東南アジア地域を対象として〔平成25年～平成27年、研究代表・文教大学文学部 長谷川清〕）として実施した。京都大学地域研究統合情報センターより2年間の研究助成を受けることで実現できた。同センター及び林行夫先生（京都大学地域研究統合情報セ

ンター)、小林知先生(京都大学東南アジア研究所)、関係された方々に心より感謝申し上げます。

鈴木正崇 2011『東アジアにおける宗教文化の再構築』風響社。

参考文献

- 足羽與志子 2000「中国南部における仏教復興の動態：国家・社会・トランスナショナリズム」菱田正晴他編『現代中国の構造変動 第5巻 社会－国家との共棲関係』東京大学出版会。
- 白化文 2011『漢化仏教と仏寺』北京出版集团公司・北京出版社。
- 藤本晃 2013「功德回向のしくみ—心をやりとりできるのか?—」(兼重努、林行夫編『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』ed.) 京都大学 CIAS (地域研究統合情報センター) Discussion Paper Series No.33, 10-16。
- 林行夫 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。
- 林行夫編著 2009『<境域>の実践宗教 大陸部東南アジア地域と宗教のトポロジー』京都大学学術出版会。
- 池上良正 2011「救済システムとしての「死者供養」の形成と展開」『駒沢大学・文化』第29号：5-31。
- 池田良正 2014「宗教学の研究課題としての『施餓鬼』」『文化』(駒澤大学) 第32号：69-94。
- 池田正隆 2000(1995)『ビルマ仏教—その歴史と儀礼・信仰』法蔵館。
- 石井米雄 1975『上座部仏教の政治社会学』東京：創文社。
- 石井米雄 1991『タイ仏教入門』めこん。
- 鎌田茂雄編 1991『講座 仏教の受容と変容4』佼成出版社。
- 兼重努 2009「[西南中国における功德の観念と積徳行—トン族の橋づくりの事例から]」(林行夫編著『<境域>の実践宗教 大陸部東南アジア地域と宗教のトポロジー』) 京都大学学術出版会、631-676。
- 川口幸大・瀬川昌久編 2013『現代中国の宗教—信仰と社会をめぐる民族誌』昭和堂。
- 道端良秀 1967『中国仏教と社会福祉事業』法蔵館。
- 長谷千代子 2000「功德儀礼と死中国雲南省徳宏タイ族のポイ・パラ儀礼」日本宗教学会『宗教研究』74(1):69-92。
- 小野澤正喜 1997「宗教とナショナリズム 上座部仏教の事例から」青木保他編『岩波講座文化人類学 11 宗教の現代』岩波書店、235-254。
- 小野澤正喜 2010「タイ仏教社会の変動と宗教実践の再編—宗教的原理主義の展開と世俗内倫理—」『育英短期大学研究紀要』第27号：13-24。
- 志賀市子 2012『〈神〉と〈鬼〉の間—中国東南部における無縁死者の埋葬と祭祀』風響社。
- 田辺繁治編 1995『アジアにおける宗教の再生—宗教的経験のポリテイクス』京都大学学術出版会。
- 高崎直道 1988「東アジア仏教史—漢訳仏教圏の形成」『岩波講座 東洋思想 第12巻 東アジアの仏教』岩波書店。

第1章 比丘は良田たれ。信者はよく耕せ。

——仏教の「福田」思想に基づく共存共栄の生き方——

藤本 晃

パリー学仏教文化学会理事、浄土真宗誓教寺住職

序論：積徳行・功德回向の法則

積徳行・功德回向は、仏教の専売特許ではない。インドでもバラモンたちは仏教以前からおこなっていた。東南アジアや東アジアでも、仏教が伝わる以前から各地のやり方で自然におこなっていた。

しかし釈尊の時代のバラモンたちでさえも、積徳行・功德回向の法則を知らなかった。たとえば「増支部経典」(AN [PTS] V 269)には、高名な青年バラモン・ジャーヌッソニが、バラモンたちがおこなっている先祖供養祭(功德回向)に効果があるのか、先祖が本当に利益を享受するのか、と釈尊に問うて答えを得ている¹。バラモンたちは、その法則や理屈を知らないまま「これは善いことだからやるべきだ」と判断して、先祖供養などの祭祀をおこなっていたのである。

積徳行・功德回向の法則を明らかにしたのは、釈尊である。「小部経典」に収められる『餓鬼事』の冒頭に、たった三偈で明言している。

阿羅漢たちは田のごとし。施主たちは農夫のごとし。

施物は種のごとし。これより果報が生じる。

この種、[農夫の]耕作、田は、死者たちのためにも、施主たちのためにもなる。

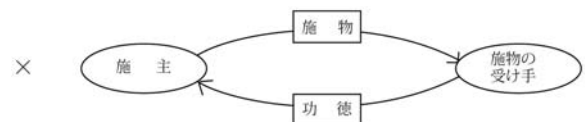
死者たちはそれを享受し、施主は功德によって栄える²。

ここ(現世)において善をおこない、死者たちのために[阿羅漢たちを]供養し、

勝れたおこないをなして、その者(施主)は天界に赴く。³

布施行には、施主と施物と施物の受け手の三者が必要である。この三つが揃って、はじめて布施という積徳行が完成する。

布施をおこなって施主が功德を積むシステムは、一般的には、施主と受け手の間の施物と功德の等価交換のように理解されている。



しかし実際は、施物の受け手は施物を受けるだけで役目が終わり、対価として功德を施主に与えるのではない。施主は、自分の布施という行為の結果(功德)を自分で得るのである。自業自得の法則で、自分の善行為の結果(功德)が自分に生じるだけなのである。施物と施物の受け手は、施主が善行為をおこなって功德を得るきっかけ・縁となるのである。



また、布施行は施主自身のためだけでなく「死者たちのためにもなる」と、釈尊は説く。これが他者(死者)への功德回向である。

一般的には、功德回向は回向者から被回向者への功德の移譲のように理解されている。



しかし、施主は施主で自分の「功德によって栄え」、功德を回向された死者もまた「それ(功德)を享受」するのである。功德が回向者から被回向者に移行するのではない。功德回向とは、回向者が自分の功德を他者に分け与えようと意図する善行為である。それゆえ、その功德もまた回向者にのみ生じるのである。

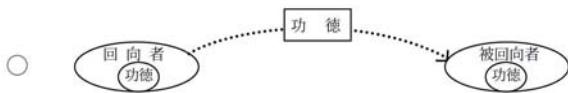
被回向者は、回向者の功德をもらっているのではなく、自分に回向された回向者のもともとの善行為をきっかけに自分で「他者の善行為を共に喜ぶ」随喜という善行為をする。その功德が自分に生じるの

1 藤本晃「パリー四ニカーヤに説かれる先祖・施餓鬼供養」『家族のあり方と仏教』(日本仏教学会、2004) 17-47を参照。

2 施主がそれによって栄える功德は、元々の布施行によるものと、その功德を他者に回向するという善行為によるものと二つあるので、倍増する。

3 藤本晃『廻向思想の研究』(国際仏教徒協会、2006) 68-73を参照。

である。功德回向は、被回向者が随喜という善行為をするきっかけ・縁となったのである。⁴



そして施物の受け手にいたっては、ただ受けるだけの完全な受動体である。受け手が施物の対価として功德を施主にお返ししているのではない。それどころか、施物を受けること自体は受け手自身の善行為にもならない。施物の受け手は、種を撒かれる田のように、まったくの受け身なのである。

しかし受け手は、田が良田であればあるほど、そこに撒かれた種がより多くの実りをもたらすように、より大きな功德を施主にもたらすために、徳の高い良き受け手「良田・福田」にならなければならない。それは、修行して自分が成長することである。施物の受け手も、施主の布施を縁として善行為に励むのである。

以下、布施という積徳行を釈尊がどのように勧めていたかを紹介し、その利得を熟知して実践している東南アジアの特に仏教国の人々が、物質的に貧しくてもなぜ生き生きと安心して暮らしているのかを学ぶ一端としたい。

本論：布施の功德にはランクがある —安心で豊かな社会をつくる仏教的社会経済学—

誰かに何かを（して）あげる布施行は、積徳行の代表である。積んだ徳は自分のためになる。それを第三者に回向して他者を助け、その善行為によって自分の功德を倍増することもできる。

釈尊は先の引用文で布施行を稲作農業に喩えていた。自身の出身地・釈迦国の名産品・水稻で説明するのが分かりやすいのであろう。その中で施物は種に喩えられた。まだ芽が出る前の原材料である。そのまま田に撒かれない（布施されない）なら、田植えや耕作（布施行）という善行為にならない。

種を、農夫に喩えられた施主が田に撒き、耕作することが、布施という善行為なのである。施主の耕作（布施行）の善し悪しが、実り（功德・果報）の多寡に影響するのである。

もう一つ、功德の多寡に影響するものがある。田に喩えられた施物の受け手である。施物の受け手が先の引用では最高の悟りに達した阿羅漢たちと限定されているので、そのような良田（施物の受け手）

に「施主が」種（施物）を撒き耕作するなら、それによって得られる実り（功德）も必然的に最上のものになる。

布施などの善行為をおこなって多くの徳を得れば得るほど、より良い人生が得られ、ひいてはより良い来世も得られると人は信じている。それを迷信と斥けることはできない。善行為をおこなう人が人々から信頼され大切に思われるのは理の当然である。そしてもし来世があるなら、徳を積んだ人はより良い来世に赴くであろうと、誰もが推測することである。布施行という積徳行は、そうして何千年の間、おこなわれてきたのである。

では、より多くの徳を積むには、どのような善行為をするのがよいのだろうか。布施行を例に取れば、どのようなお布施がより多くの果報をもたらすのであろうか。

施主、施物、施物の受け手の三者が揃って成立する布施行において、得られる功德を多くするにはどうすればよいだろうか。布施に関わる三者を一つずつ考察しよう。

1. 施物の多寡は功德の多寡と連動しない

まず考えつくのは、施物を質的量的に豪勢にすることである。

「施物の価値や量がより多い布施がより大きい果報をもたらす」と、一般的に考えられているのではないだろうか。お金で納める現代日本のお布施にもそういう理解があるように思える。釈尊の時代のインドでも、バラモンたちはそう考えていた。

しかし、釈尊が教えるやり方はそうではない。もちろん、「施物は質的量的に少なくともよい」とも言わない。施物の多寡をはじめから考慮しないのである。釈尊が指摘するのは、布施に関わる三者の「心のあり方」である。しかしその中で施物は物質なので、そのあり方は実際には施主の心のあり方に重なる。

釈尊はある日、一時的に財産をほとんど失う憂き目に遭った大長者アナータピンディカと対話している。

「居士よ、そなたの家では布施をおこなっているか」
「尊師、布施をおこなっておりますが、粗末な糠飯や酸粥ばかりです」

「居士よ、粗末なものであれ豪勢なものであれ、布施をおこなうとき、恭敬せず、尊重せず、手ずからでなく、投棄するように、[布施が果報を] もたらすことを思いもしないで施すならば、布施の果報が生じて、すばらしい食物、衣服、乗り物、五感を楽しませるものに心向くようなものにはならない。ま

4 藤本『廻向思想』、特に190を参照。

た、子供も妻も使用人も、素直で、よく聞き、了解するようにはならない。なぜか。それが恭敬しないでおこなわれた行為の果報だからである。

また、居士よ、粗末なものであれ豪勢なものであれ、布施をおこなうとき、恭敬して、尊重して、手ずから差し上げ、[布施が果報を] もたらすことを観じながら施すならば、布施の果報が生じるとき、それは素晴らしい食物、衣服、乗り物、五感を楽しませるものに心向くものとなる。また、子供も妻も使用人も、素直で、よく聞き、了解する。なぜか。それが恭敬して行われた行為の果報だからである」⁵

釈尊は「粗末なもの」と「豪勢なもの」と施物の多寡をわざわざ示した上で、果報の差は施物の差によるのではなく、施主が心を込め、意義を知ってお布施するか否かによると説くのである。

次の例では、布施の果報の差は、施主のみならず、施物の受け手の特質の差にもよると説く。

比丘たちよ、四つの『布施の清浄』がある。その四つとは何か。

比丘たちよ、

- ①施主が清浄で受け手は清浄でない布施がある。
- ②受け手が清浄で施主は清浄でない布施が、
- ③施主も受け手も清浄でない布施が、
- ④施主も受け手も清浄な布施がある。

比丘たちよ、①施主が清浄で受け手は清浄でない布施とは何か。施主が持戒者で心根が善良で、受け手が破戒者で心根が劣悪ならば、施主が清浄で受け手は清浄でない布施である……

④施主も受け手も清浄な布施とは何か。施主が持戒者で心根が善良で、受け手もまた持戒者で心根が善良ならば、施主も受け手も清浄な布施である。⁶

ここでも、施主と施物の受け手の心の内容は問題にされるが、施物自体は問題となっていない。そして、施物を用意して布施をする施主のみならず、施物を受ける側の心のレベルによっても布施の功德に差が出てしまうことが、ここに示されている。

在家が比丘におこなう布施ばかりでなく、私たちは日常的に、お互いに施主になり受け手になり、物資や身体を使った善行為（世話・仕事）をやり取りしている。その際、布施をおこなうときの気持ちだけでなく、常日頃からの生活態度や心根までが功德に影響を及ぼすのである。それを知って日常生活を送ると、知らずに日を過ごすのでは、生活は毎

日のことであるから、相当の違いがあると想像できる。

日本から見れば発展途上なのに、東南アジアの国々では在家の人々が比丘を敬い、貧しい生活の中でも粗末なものでも堂々とお布施をする。そのような家族が質素ながら笑みの絶えない食卓を囲み、家族や近隣の人々と支え合って生活しているのは、布施についても日常生活についても、物資ではなく心の中身が大事であると、業果の法則を理解して実践しているからであろう。

以下、施物の受け手と施主の両者に絞って、布施をおこなうときの心のあり方を考察する。

2. 施物の受け手は良田たれ

施物の受け手は、それが偉大なる阿羅漢であっても、ただ施物を受けるだけである。そこに農夫（施主）が種を撒けば農夫自身に実りをもたらしてくれる田のように、施物の受け手はただ受け身の立場に留まるのである。

しかし施物の受け手は、自分の内面を成長させなければならぬ必然性がある。功德の種を撒かれる田としては、荒れた不毛な地では、せっかく種を撒いても実りが豊かなものにならない。施主により多くの果報をもたらすために、施物の受け手となる比丘は、戒を守り、修行に励み、悟りを目指して日々精進しなければならないのである。

釈尊は施物の受け手をランク付けして、豊かな功德（果報）をもたらす「良田度」を随所で説いている⁷。今、個人としての「良田度」を十四段階に分けたものを見てみよう。

アーナンダよ、

- ① [犬や猫など] 畜生に施せば、百の利得が期待できる。
- ② 一般人の不道德な破戒者に施せば、千の利得が期待できる。
- ③ 一般人の道徳ある持戒者に施せば、十万の利得が期待できる。
- ④ 外教の修行者で欲を離れた [禪定] 者に施せば、億万の利得が期待できる。
- ⑤ 預流果に悟るために修行している者（預流向）に施せば、無数無量の利得が期待できる。
- ⑥ 預流 [果に悟った預流] 者に [施せば]、いったいどれほど [の利得が期待できる] と言えようか。
- ⑦ 一来向に [施せば]、いったいどれほど [の利得が期待できる] と言えようか。
- ⑧ 一来者に [施せば]、いったいどれほど [の利得が期待できる] と言えようか。

5 AN [PTS] IV 392.『南伝大蔵経』『増支部六』61.

6 AN II 80.『南伝』『増支部二』141.

7 『施分別経』（中部経典 142）など。

- ⑨不還向に「施せば」、いったいどれほど「の利得が期待できる」と言えようか。
- ⑩不還者に「施せば」、いったいどれほど「の利得が期待できる」と言えようか。
- ⑪阿羅漢向に「施せば」、いったいどれほど「の利得が期待できる」と言えようか。
- ⑫阿羅漢に「施せば」、いったいどれほど「の利得が期待できる」と言えようか。
- ⑬「無師独悟で悟りを開いた」独覚に「施せば」、いったいどれほど「の利得が期待できる」と言えようか。
- ⑭「無師独悟で悟りを開き、しかも他者を教え導く」阿羅漢であり正覚者である如来（ブツダ）に「施せば」、いったいどれほど「の利得が期待できる」と言えようか。⁸

誰に施しても、それ相応の功德・利得が得られる。それでも、施物の受け手の徳が高いほど、施主が得る功德・利得も大きくなるのである。施主に功德をもたらす「福田」の良田度がこのように各個人の修行達成の度合いによること、他ならぬ在家信者に教えられているのである。比丘は在家信者の施食を無言で受けるが、僧院に帰れば、熱心に修行に励まざるを得ない。

釈尊は別の經典でも、施物を受ける修行者を在家信者が施物という種を撒いて功德・果報を収穫するための田に喩えている。田には荒地の特徴と良田の特徴を八つずつ挙げ、修行者には劣悪な修行者が持つ八つの項目と、徳の高い修行者が持つ八つの徳目を挙げるのである。

比丘たちよ、この八つの特徴が揃った田に種を撒いても、多くの実り、たくさんの味わい、勝れた栄養をもたらさない。八つとは何か。

比丘たちよ、田があっても、凸凹で、石ころ混じりで、塩分が上がっていて、耕土が浅く、水の入／出路がなく、溝も畝もないなら、このような八つの特徴が揃った田に種を撒いても、多くの実り……をもたらさない。……

邪見、邪思惟、邪語、邪業、邪命、邪精進、邪念、邪定の八つの特徴を揃える修行者にお布施しても、大きな果報、大きな利益、大威光、大遍満をもたらさない。……

反対に田が凸凹なく平らで、石ころもなく、塩分も上がって、耕土は深く、水の入／出路が備わり、溝も畝も備わるなら、このような八つの特徴が揃った「良」田に種を撒けば、多くの実り、たくさんの

味わい、勝れた栄養をもたらす。……

修行者が正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定という八つの特徴を備えるなら、このような「徳の高い」修行者にお布施すれば、大きな果報、大きな利益、大威光、大遍満をもたらす。⁹

施物も施主も同一条件の場合、施主が得る功德に差が出るとすれば、それは施物の受け手となる比丘などの修行者によるのである。施物の受け手が徳の高い人であればあるほど、施主が得る功德が大きくなる。だから、施物を受けるだけのまったくの受け身である修行者が、自分がより多くの施物を得るためというよりむしろ施主により多くの功德を得させるために、修行に励んで自分の徳を高めなければならないのである。

2-a. 親への報恩は特別な積徳行

報恩は、師匠の教育や宗教者の説示に対して弟子や在家信者がその恩を感じて（恩を知って）おこなう、布施の特別な例である。釈尊は『シガーラ教誡経¹⁰』で師弟間、出家在家間、夫婦間、友人同士、上司部下間の付き合い方・布施の仕方を説く。中でも注目すべき報恩は、子の親に対する「親孝行」である。『シガーラ教誡経』から、子が生涯にわたって親に対して勤めるべき報恩の五項目を見てみよう。

- ①親に養ってもらったのだから親を養う。
- ②親の仕事を継ぐ。
- ③親の家系を継ぐ。
- ④親の財産を守る。
- ⑤親が亡くなったら供養する。

子供の頃から親孝行に励み、成人したら仕事や家計、財産など家督を順次に継いで、親が亡くなっても葬式や法事をして先祖供養を怠らず、報恩し続けるということである。

別の經典でも釈尊は、父母への報恩を強調する。

比丘たちよ、私は「世界中で」二人の人にだけは「恩に」報い尽くすことはできないと説く。その二人とは誰か。母と父である。

比丘たちよ、百歳の寿命があるとして百年間、一方の肩に母を、他方の肩に父を担ぎ続けるとしよう。また、父母の身に油を塗り、揉みほぐし、風呂に入れ、按摩して看護するとしよう。父母は肩の上で排尿排便するであろう。[そのような世話を百年し続けても]

8 MN III 255. 片山一良『パーリ仏典中部六』（大蔵出版、2002）298.

9 AN IV 236. 『南伝』「増支部五」121.

10 「長部經典 31」。漢訳は『六方礼経』など。

比丘たちよ、それでも父母にお仕えし、報恩し尽くしたことはない。……

それはなぜか。比丘たちよ、父母はありとあらゆる方法で子を扶養し哺育し、この（人間）世界〔に生まれさせて〕を見せてくれたからである。

比丘たちよ、しかし不信心な父母に勧めて信心を起こさせ、信心に入らせ、確立させたら、破戒の父母に勧めて戒を守らせ、戒に入らせ、確立させたら、吝嗇の父母に勧めて布施をおこなわせ、布施行に入らせ、確立させたら、悪慧の父母に勧めて正慧を起こさせ、正慧に入らせ、確立させたなら、それをもって、父母にお仕えし、報恩し尽くしたことになる。¹¹

生まれただけでは自分では何もできず、飢え死にするか他の動物に捕食されるかしかなかった赤ん坊の頃から命を張って守り育ててくれたその恩だけでも、両親には尽くしきれない。まして、そもそも善趣人界に生まれることができたのが、両親あってこそである。身体的、物質的には、報恩し尽くせるものではないのである。

ただし、両親がただの非道徳的な人間であった場合、勧めて立派な人間に成長させることができたなら、そのときは人として両親の子に生まれさせてもらい育ててもらった恩に報い尽くしたと言える。身体の保護・成長よりも心の成長が、より大きな利得になるのである。

積尊はさらに、父母は家における梵天、大師匠、応供者であり、智者ならばまず父母に帰命し恭敬し、飲食物や臥座具をもって供養し、風呂に入れて身体を洗ってお仕えすべきである、そのような知恩者が、現世で人々に讃えられ来世は天界に赴くとも説いている¹²。

親への報恩行は対等な関係の布施行ではない。先に命の保護と、人間界への転生と、報いようがないほど多大な恩を受けているのである。その莫大な、しかし返済を迫られることのない借金のような無償の恩を返し尽くすことは到底できないとしても、恩に少しでも報いるために行うのが、報恩という特別な布施行である。それは通常の親孝行から、もし子供の方が心を育てているなら、両親に心の成長を促す道である。

恩と報恩についてこのような認識が浸透している東南アジア仏教諸国では、現代の先進諸国に見られるような親子のトラブルや学校での師弟間のトラブル、いじめ問題などは生じにくいと考えられる。

2-b. 老病者や貧窮者への布施行は特別

老いや病気（怪我）や貧困などで困っている人を助けることは、緊急時の善行為として社会で高く評価される。積尊も、通常時と異なる「救急」という善行為（これも身体や物品を使う布施行）の功德の大きさを、病気見舞いに関連して説いている。律の規定の中なので比丘が比丘を看病する場合に限られているが、

「比丘たちよ、私に仕えようと思う者は、病人を看護しなさい」¹³

と病者看護の重要さを説く。病人の看護が積尊に対する奉仕と同等ということであるから、病者看護は、個人に対する布施行の中で最上の功德をもたらすことが窺える。ただし、病気や貧困は常時のものではなく、しかもその人の心の成長と関係なく誰にでも生じ得る緊急事態なので、「良田度」ランキングの枠には入らない。

老いや病気、貧困にあえぐ人を救うことがそのまま大きな徳を積む布施行であると認識されている社会では、社会福祉活動に悲壮感もイヤイヤ感も生じないであろう。東南アジアの特に仏教諸国では、現在でも親の介護や長期看護を老人ホームなどで他人に任せることに抵抗があると聞く。親族や近隣の相互扶助の精神が今も生き、その上、親への報恩の精神があるので、それを放棄してまったくの他人に自分の親の世話を委ねるのは不孝者ということになるからであろう。

しかし同時に、看護者・介護者から見れば老人や病人の世話をすることは、ブッダのお世話をするほど徳の高い行為なのである。病院でも老人ホームでも、誰の親であれ知らない人であれ、そのお世話がブッダ積尊のお世話と同等の功德になると思えば、看護・介護するとき悲壮感や義務感は生じにくいだろう。その上、看護・介護する方もされる方も輪廻を信じているので、死もまた敗北や終末ではなく次の世界への「引越し」「旅立ち」である。悲壮というよりは「送別」というくらいの悲しみに済むであろう。看病・介護は元気な者の義務というよりは仕事を兼ねた積徳行なのである。

経済的には発展途上の東南アジア諸国が、精神的には明るい社会福祉先進国と見られるのは、このような仏教理解が彼らの背景にあるからと考えられる。徳の高い修行者も親という特別な立場の人も老いや病気や貧困で苦しんでいる人も、施主にとっては、喜んでお布施して、奉仕して、徳を積ませてもらえる「福田」なのである。

11 AN 161.『南伝』「増支部一」94.

12 AN 1132.『南伝』「増支部一」214.

13 Vinaya 1 301.『南伝』「律蔵三」525.

3. 施主はよく耕せ

施主のはたらきも、ただ「お布施すれば功德が得られる。めでたしめでたし」というほど単純なものではない。同じ施物による一回のお布施でより大きな功德・果報を得るために、お布施する動機・理由、お布施するときの心理状態、そして、自分の所有物を喜捨して欲を克服できたか、業果の法則を理解したかどうかという施主自身の心のあり方が問われる。施主もまた、布施という形で心の修行をしているのである。

釈尊は、布施をする動機を八つに分析している。

- ① [施物の受け手が] 近くにおられたので進んでお布施する。
- ② [ケチなどの悪評や来世を] 恐れてお布施する。
- ③ 「以前にお布施してもらった」からお布施する。
- ④ 「後でお布施してもらえらるだろう」と期待してお布施する。
- ⑤ 「布施は善いことだ」と分かってお布施する。
- ⑥ 「私は煮炊き（生産活動）する。彼らは煮炊きしない。煮炊きする者が煮炊きしない者に[食事や資具を] 与えないわけにいかない」とお布施する。
- ⑦ 「布施をすれば自分に良い評判が立つだろう」と期待してお布施する。
- ⑧ [自分の] 心の莊嚴のため、心の資具になるためにお布施する。¹⁴

世間体を気にするレベルから「布施は善行為だから」と理解して、さらには自分の心を高める意欲をもって布施するレベルまで、さまざまな動機がある。それぞれの心に相応しい功德が得られると予想できる。

釈尊はもう一つ、八項目を挙げています。

- ① [受け手に対する愛着があるので] 欲によってお布施する。
- ② [そこにあるものを掴んで投げ捨てるように] 怒りによってお布施する。
- ③ [布施がどういうことかも分からないまま] 無知によってお布施する。
- ④ [ケチなどの悪評や来世を] 恐れてお布施する。
- ⑤ 「先祖代々お布施してきた。私の代で家のしきたりを絶やすわけにはいかない」とお布施する。
- ⑥ 「この布施をすれば身体が壊れて後、善趣天界に生まれる」と思ってお布施する。
- ⑦ 「この布施をすれば私の心が清らかになり、満

足し、喜びが生じる」とお布施する。

- ⑧ [自分の] 心の莊嚴のため、心の資具になるためにお布施する。¹⁵

前半の四つは貪瞋痴の三毒と瞋の一種でもある恐れという煩惱に衝き動かされておこなう布施である。これでも、おこなわないよりはマシな、それなりの功德が生じる。後半の四つは、⑥には利益への期待もあるが、「善はおこなうべし」と理解しておこなう布施であり、功德は大きくなる。

同じ施物をお布施しても、施主の心のレベルによって功德に差が出てしまうのはどういうことか、どういう差が出るのか、別の經典で釈尊が解説している。

- 「① [果報を] 期待して [欲の心で] 布施をする。
- ② [果報に] 心が縛られて布施をする。
- ③ 蓄え（功德）を期待して布施をする。
- ④ 『これ（布施の果報）を来世で享受しよう』と 考えて布施をする。……

サーリプッタよ、このような布施をするべきとそなたは思うか？」

「はい、尊者よ」

「……このような布施をして、その者は死後、四大天王の衆の仲間として四王天に往生する。彼はその（布施の）業、威神力、名声、増上力が尽きたとき、還来者であるからこの（人間）世界に転生する」¹⁶

布施という善行為には来世も含めて功德や果報があることを正しく理解し、しかしその功德・果報・良き来世を期待して布施するのは、やや心が汚れていると考えられる。それでもサーリプッタ尊者は、そういう布施でもおこなう価値があると答える。釈尊もまた、そのような少し汚れた善行為にも良い果報があることを教える。善行為は善行為だから、その功德によって天界に往生し、その業が尽きればまた人界に転生するのである。悟りを開いて輪廻から逃れることはできないが、輪廻の中では人界と天界の善趣だけに転生するのである。

では、見返りを期待するなどのわずかな心の汚れもなく、「これは善行為だからおこなうべきだ」という理解と信念に基づいて布施をする場合は、どのような果報が得られるのだろうか。釈尊は続けて説く。

- 「① 『布施は善いことだ』と分かって布施をする。……
- ② 『先祖代々お布施してきた。私の代で家のしき

15 同上。

16 AN IV 60（註釈は AA IV 33）.『南伝』『増支部四』307.

14 AN IV 236（註釈は AA IV 123）.『南伝』『増支部五』120.

たりを絶やすわけにはいかない』と考へて布施をする。……

- ③『私は煮炊きする。彼らは煮炊きしない。煮炊きする者が煮炊きしない者に〔資具を〕与えないわけにはいかない』と布施をする。……
- ④『往昔の聖者、たとえばアツカカ仙、ヴァーマカ仙……に対して大いなる供儀がおこなわれていた。そのように私はこの布施・施与をおこなおう』と布施をする。……
- ⑤『この布施をすれば私の心が清らかになり、満足し、喜びが生じる』と布施をする。……
- ⑥〔自分の〕心の莊嚴のため、心の資具になるために布施をする。

このような布施をして、〔布施によって莊嚴された心で禪定と悟りの階梯に達し、〕その者は死後、梵天の衆の仲間として梵天界に往生する。彼はその業、威神力、名声、増上力が尽きても、不還者となっているのでこの世界に帰らない」¹⁷

先の「還來者」は輪廻の中で人間界に戻ってくる者、まだ悟っていない者のことである。ここの「不還者」は、悟りの段階に入っており、しかも禪定を習得したので通常の世界ではなく禪定者だけが入れられる梵天界に往生し、そこで業が尽きたとき、人間界に転生することなくそのまま涅槃に入る者のことである。善行ははおこなうべきだと正しく実践し、それによって世間的な功德や果報ではなく自分の心の成長を目指す求道者は、布施という一見ありふれた善行為からでも悟りへの道を切り開くのである。

布施はいつでもどこでもできる最も手軽な善行為であるが、その中でも、心のあり方によって功德に大きな差が出るのである。

では、自分の心を成長させるためにどのように布施をすればよいであろうか。釈尊は、善き人がおこなう布施を施物、時期、そして心の内面から八つ挙げている。

- ①清浄なものを布施する。
- ②殊妙なものを布施する。
- ③時刻を見計らって布施する。
- ④適切なものを布施する
- ⑤『この人に布施すれば大きな果報が得られよう。この人に布施しても大きな果報は得られまい』と施物の受け手を吟味して] 弁別して布施する。
- ⑥何度も布施する。
- ⑦布施して心を清める。

⑧布施して心満ち足りる。¹⁸

施物を①②のように吟味して、③④のように適切などきに受け手に相応しいものを、しかも⑤⑥のように受け手をも吟味して折に触れてお布施する。そのようなよくわきまえた布施は、功德・果報や来世を期待してのものではなく、⑦⑧のように自分の心を成長させるためにおこなうのである。そうすれば期待せずとも、大きな功德・果報がもたらされる。これが善き人がおこなう布施である。

結論：自利＝利他で共存共栄する生き方

施物の受け手は、施主に大きな果報をもたらすためには戒を守り修行して自分の徳を高め、最終的には悟りを開かないといけない。受け手が自分のためにがんばると、それがそのまま布施をしてくれる施主のためにもなる。自分の成長＝自利と他者に利益を与えること＝利他が同じことなのである。

施主も闇雲に布施をすればよいというわけではない。より大きな功德・果報を得るために、施物の受け手の徳を考慮するだけでなく、自分自身が、施物を吟味し、布施する時期を選び、そして自分の心を清めないといけない。布施とは、他者のためにしてあげる利他行為でもあるが、それがそのまま、布施することで自分が功德を得る、そして自分を成長させる自利行為でもあるのだ。

仏教は自業自得を強調する。そして東南アジアの仏教は、日本大乘仏教からは自利だけを目指す「小乗仏教」と見られることが多い。しかし積德行実践の現場では、在家信者は比丘を敬いお世話しお布施を欠かさずおこなう。比丘は寺をいつも開放しており、信者の相談には気軽に応じ、法要や儀式はもとより、現在では比丘と同様に瞑想実践を求める人に指導もしている。比丘と在家信者が、寺で、そして村で、お互いに生き生きと支え合っているのである。

さもありません。自利＝利他で共存共栄する生き方を、釈尊がすでに経典に遺していたのである。比丘は在家信者のためそして自分自身のために修行に励む。在家信者は比丘の世話のためそして自分自身のために徳を積んで心を清める。親など特別に恩義ある人や老いや病気に困窮する人をお世話するのは、相手にとっての救済どころか世話する人自身がたくさんの利得を得るチャンスなのである。強者から弱者まで、各自の立場が異なるだけで、同じ人間社会の一員としてそれぞれの役割を果たしながら共存し

17 同上。

18 AN IV 243 (註釈は AA IV 127)。「南伝」「増支部五」132。

ているのである。

最後に、釈尊が賞讃した「六支具足の布施」を紹介して拙稿を終える。これは、施主も施物の受け手も最上の心構えでおこなう布施のことである。

比丘たちよ、六支具足の布施とは何か。

六支の中、施主には三支が、施物の受け手にも三支がある。

では、施主の三支とは何か。比丘たちよ、施主が、施す前に心喜び、施すときに心清らかで、施した後、心満たされる。これが施主の三支である。

それでは、施物の受け手の三支とは何か。比丘たちよ、施物の受け手が、すでに貪欲から離れている、あるいは貪欲を調伏するために修行中である。すでに瞋恚から離れている、あるいは瞋恚を調伏するために修行中である。すでに無知から離れている。あるいは無知を調伏するために修行中である。これが施物の受け手の三支である。

このように施主に三支が、施物の受け手にも三支がある。比丘たちよ、これが六支具足の（完全円満な）布施である。¹⁹

19 AN III 336. 『南伝』「増支部四」76.

第2章 育み、抗う〈功德〉

——東南アジア上座仏教徒の実践から——

林 行夫

京都大学

はじめに

東南アジア上座仏教徒の功德はいかなる社会的位相をもつか。それは個別的にして即物的である。功德を食（コメ）にみたてる人々の語りや儀礼では、功德は積徳行をなす当人に限らず、他界した霊や儀礼に参集する人々とシェアされる。功德をカネとみなす場合でも同様である。功德は、それを積む人と、再生をまつ霊の近未来の境遇を変え、現世では新たな社会関係をうみだす（Tambiah 1968, 林 2000）。現前しない出来事や存在に働きかけ同時代人を繋ぐ作用をおよぼす点で、功德は時空間を越える「力」とみなすことができる。そして、どの時空間に「顕現」するにせよ、功德とそれを積む行いは法灯を嗣ぐ出家者と在家信徒とともに養い、仏教を存続させていく。

現実の社会での功德の観念は没歴史的なものではありえない。それは、語る者の境遇や立場、ジェンダーとも関わる。功德をコメにたとえる実践でも、コメの作り手と消費者ではその観念や運用の方法が異なる。以下では、食を介した仏教儀礼で他者との繋がりを築くような、現世で顕現する功德のもうひとつの位相を示すものとして、「有徳者」（功德満つる人）に着目する。そして、その政治文化的、宗教的な局面を考察し、功德をめぐる地域間比較や比較宗教学的研究にむけた見取り図を描いてみたい。

有徳者としての正法王

先行研究が示すように、上座仏教徒が積む功德は、東南アジアの仏教王権や権力構造を正当化する政治文化的な概念である¹。功德が社会的地位や境遇を説明するのである。すなわち、慈悲に満ちた仏法で統治

1 功德の多寡と社会の地位階梯を関連づけて説明する議論は、上座仏教徒が卓越する東南アジア社会の研究者の間ではよく知られている（Hanks 1962）。現地にあっても（その本心とは別に）この筋書きはお決まりの応えとなる。この議論は、功德が主体的に蓄積されて境遇を変えろという点で、カースト制と異なり社会階層や地位が流動的であることを原義としつつ、それぞれの行為者の前世からの累積の帰結として合理化する。

する正法王（国王）を頂点に、高官や為政者など社会に優位な者は、その前世での善行で蓄積した功德が大きい。功德を多くもつため、その報果として現在の優位な地位や名誉を手に行っているという筋書きを提供する。

逆にいうと、社会的に劣位にある者は、前世での善行と功德が少ない結果である。そのため、現世では、その苦勞が減じるように、また、より優位な位階に上れるように善行に勤しみ功德を積むことを良きこととする。

スコタイ王朝時代のリュタイ王の作といわれる『三界経』（Reynolds et al. 1982）は、その後の仏教国タイの社会を政治文化的に構造化してきた功德を説く通俗仏教書である。正負の評価がなされるが（Chonthira 1974, PR 1983）、仏教実践に限れば、持てる者の正当性を積徳行の励行と同時に示した。この見方が受容されれば支配者の秩序は安泰となろう。

もっともそれが現実はどう展開されるかは別である。この論理は、それを受け入れる側（社会的弱者）が、権力者にたいして菩薩道としての統治を求め素地ともなる。すなわち、有徳者であるが故に徳治主義の君主を求めるといふことである。そして、それを果たせぬ「暴君」は討伐してよいという政治倫理も醸成する。これは支配者階層内の抗争の方便として作動する。歴史上の為政者は失脚もするし暗殺もされている。タイの王朝年代記などは、こうした死を「功德が尽きる *sin bun sut*」といういいまわしで記す。社会的に優位な立場を失うことは、過去生が蓄積した功德のストックが破産して力を失うことである。現実には権力を失ってそうした表現が「後づけ」されるのだが、いずれにせよ、権力者の功德は蓄積の局面が強調される。それは弱者の境遇を説明する際に動員される功德の位相と同じである。

加えて、時代とともに推移する社会構造の変化によって、この権力安泰の図式は新たな挑戦を受ける。それは徳治主義の内実を露わにする過程でもあった。

功德多き者が現世で恵まれた地位を得るといふ「教え」は、伝統王権を経て絶対王制の統治理念としても機能した。それは、アユタヤ期に完成する神聖王権から、内政の中央集権化を進めたラーマ5世の絶

対王制期に頂点に達したといえるが、その後の資本主義的な社会体制の進展とともに、富（カネ）こそが社会に影響を及ぼす力であり、功德を社会的地位や系譜的属性とは無縁なものとする素地が生まれた（林 1991、2002）。

交易で富を得たアユタヤの時代から、国王は有徳者にして国の大富豪である。正法王の祖型でもあるアソーカ王をもちだすまでもなく、富と軍事力は、正法王の系譜に忍びこんでいた。しかし、開発と消費経済の現代タイ社会に勃興した起業家や実業家は、豊富な資金で政界にでて「カネ＝功德」の力を体現し、国家最大の有徳者を支えてきた『三界経』以来の功德の論理を揺るがす。日本で鎌倉後期から室町時代に生まれた成金が「有徳人」と呼ばれたごとくである。彼らは「足るを知る」充足型の経済成長を説く伝統的な有徳者の国王とは相容れない。『三界経』の功德と世界観は、文字通り古典となった。

社会的弱者の功德

一方で社会的劣位者にとっての功德は異なる位相をもつ。悪行の結果との差し引きで当人の功德が定まるという「数式」は誰もが知っている。ところが、悪行についての了解は優位者のものよりはるかに現実的である。こういってよければ、現実社会の位階階梯とは無関係に、功德のあり方を社会学的に開いている。よかれと思って善行を重ねても日々の暮らしを送るうえで悪行は避けられない。悪行は「功德の元手」でさえある、という語りがそれである（林 2013、2014）。

権力者が担う社会で劣位におかれた人々は搾取されつつ包摂されるが、社会の周縁へとおいやられた人々の間でも優位者は生れる。自らをおとしめている社会のコードに追従して手にする成功もある。そのような成功者は、徳治主義同様、持てる者として持たない者に得たものを分配することを求められるし、盛大な布施を行なうこともいとわない。一見フィランソロピーのようにみえるが、功德を分かち合うことでまた名声を得るのだ。

社会的劣位にある人々にとって、功德は蓄積されるというより減り続けるもの、というフローの局面が露わになる。積徳行では出家して大きな功德を得る男性にたいして、日々の食施や半月ごとの持戒行、施餓鬼をふくめた功德の回向に熱心な女性の優位が語られるのも、日々の生活で功德は遁減するもの（だから日々の積徳行が重要）とみなされるからである。富を蕩尽するかのような儀礼饗宴で他者にむけた功

徳の機能が全開となるのも、同様のロジックによる。

異なる位相をもちながらも、社会的に優位な者と劣位な者の積徳行は連動する。国王が率先して雨安居あけのカティナ衣を献上することは、一般国民が出家すること、托鉢僧に献ずる日々の食施や年中行事での儀礼祭事を通して布施をなす（功德を得る）行いと同根だからだ。

千年王国運動の有徳者と神通力

現世で功德を体現するものに千年王国運動の有徳者がある。東南アジア上座仏教徒社会で発生した千年王国運動は、タイ＝ラオス、ミャンマーの事例が知られる²。ミャンマーでは、1858年の「シュエ・フラの乱」、1930年の「サヤー・サンの反乱」、タイでは1699年から1959年まで8件が確認されている（Chatthip 1984: 111-112）。そのうち6件が19世紀（1820年チャンパーサクでのサキアットンゴン）から20世紀半ば（1959年のウボンでのシーラウォンシン）にかけてメコンを挟む東北タイとラオスで発生している。

その主導者は、タイでは「プー・ミー・ブン（功德満つる者）」、ミャンマーでは「ミンラウン（未来王）」「セッチャー・ミン（転輪聖王）」と呼ばれた。主導者は体制を護持する支配者に抗う立場にあるが、同様の括りを与えられる点で現世での功德の社会的位相を示す存在である。

「反乱者」ではないが、超能力を開示する（とされる）僧侶や俗人も有徳者とよばれる（cf. Jackson 1988）。近年のタイでは、北タイ出身のクルーパー・ブンチュム・ヤーンナサンワロー師（1966年生れ）が有徳者（トン・ブン *ton bun*）としてしられる。同師は北タイ、北ラオス、西南中国の西双版纳、東北ミャンマーのシャン州にまたがる地域でタイ系民族のほか多民族の信徒を集め、各地で仏塔などの聖地を恢復し、国境域に広大な寺院施設をもつにいたっている（PK 1991, Sopha 1995, Cohen 2000, 林 2004）。

いずれのタイプの有徳者も超常現象を起こす神通を得た人（*phu wiset*）とされる³。カリスマ的な有徳者

2 Tet (1967), Murdoch (1974), Keyes (1977), CP (1981), Chatthip (1984), Tanabe (1984) 等を参照。ミャンマーは Sarkisyanz (1965), Malalgoda (1970, 1976)、日本では石井 (Ishii) のパイオニア的な研究 (1972, 1975, 1982, 2003 [1975])、伊東による救世主（転輪聖王と弥勒仏）をめぐる地域間比較の試み (1991)、反乱をめぐる地域と民族の議論 (2012) がある。中国と東南アジアの民衆運動としての千年王国運動の比較を試みた鈴木の実果 (1982) は、実践宗教のアリーナから継承されるべきであろう。

3 1889年から90年の北タイのチェンマイで発生した中央支配階層にたいする「反乱」では「不死身の人 (*khon kham*)」

は、空を飛び川面を歩き、自らの身体を変化させたり木の葉や砂を金に変える力をもつ。加えて、追従する信徒にたいして瞑想と持戒を励行させ、よき仏教徒としての実践を説く。さらに、もうひとつの特徴はこうした有徳者には熱烈な追従者が生まれ、国家や民族の境界を超えて発生し拡大することにある。

これらの有徳者は為政者の社会とは別の社会をうみだそうとする。その多くは未来仏の到来(弥勒下生)によって劣悪な境遇を一挙に反転させる理想の仏国土である。ここでの功德は体制に追従するのではなく、体制に抗う点で真逆の機能として働くのである。

千年王国運動と理念の背景

タイやラオス、ミャンマーで発生した千年王国運動にはふたつの特徴がある。ひとつは地域の偏りである。当時の東北タイ＝ラオスやミャンマー中部では、干魃や洪水が交互におこり安定した田畑からの収穫を望めない環境にあった。ふたつめは19世紀半ばから20世紀初頭にかけてという発生の期間である。この時期、ミャンマーでは英国植民地下で新たな体制が本格化した。タイでは絶対王制下での中央集権化が推進され、地方行政や仏教サンガ、教育などが国家制度として築かれつつあった。

千年王国運動は、おしなべて、国家の変動期に人頭税の導入など新たな政策と経済的貧苦から体制に抗う運動として発生している。東北タイ＝ラオスでの「ピー・ブンの反乱」(*kabot phi bun* [字義は「功德の精霊の反乱」] 1901-1902年/ラオス側では1935年まで)を論じたカイズらも、タイ側の資料に基づいて変動期にあった国家体制で、徴税制の導入にからむ圧政、階層間の利害関係がからみ、弥勒下生による「仏国土」の建設が反乱の理念だったとする。チャティップも1924年に東北タイのルーイ県の一村で始まった反乱が、経済的苦境を脱するために、神通力をもつ頭陀行僧が導いた弥勒を降臨させて民衆を動員した運動としている。

そして、そのいずれもが弥勒下生を語る点で仏教千年王国運動としてとりあげられてきた。為政者の社会による圧政に抵抗する運動では、弥勒下生による至福の世界(仏教ユートピア)が主導者によって言及されていたからである。さらに、自らを弥勒(未来に現れる仏。マイトレーヤ)や転輪聖王(武力でなく正法で統治する王)と名乗っている。遠い未来に至福の世界をもたらす弥勒(下生)や「王のなかの王」たる転輪聖王は、『長部経典』の「転輪聖王獅

がこれに相当する (Tanabe 1984: 97; 104)。

子吼経」「大本経」、ブッダゴース(仏音)の『清浄道論』に記されている。

運動の理念的な根拠は經典にみいだせるが、石井は、蔵経、蔵外經典が当時民衆の間で流布していたとは考えにくいとし、寺院壁画や儀式での『三界経』や『プラ・マーライ経』の視覚、聴覚的表現をとおして未来仏(弥勒)と転輪聖王が合体した思想が背景をなしたのではないかと示唆している(1972: 364-366)。スリランカで生まれた仏教説話『プラ・マーライ経』はミャンマーにも伝わる(『マーレー尊師伝』)。また、弥勒下生を扱う他のメディアとしては、タイやラオスで現在も重要な年中行事である仏陀前世譚(ジャータカ。「布施太子前世物語」)を詠む儀礼がある(石井1982、伊東1991)。

千年王国運動と精霊祭祀

弥勒下生が人々の宗教実践に伝わる例は別の文脈にもある。未来仏の位置づけは、仏法の力で悪霊を祓う東北タイのモータム(「仏法の専門家」祓魔師)やミャンマーのウェイザーの実践と同じ裾野にたつと思われる。弥勒下生の世に転生するために持戒せよと説くからである(林2000)。苦境をもたらす為政者に抗う運動という見方を少しずらすと、有徳者が生じる背景には、經典に根拠をもつ弥勒下生や仏国土への願望以上に、精霊信仰との関わりで生じる宗教実践の土壌があることが指摘できるように思われる。

20世紀に入ること南ラオスのボラヴェン高原に端を発し、メコン左岸のタイ東北部のラオ人居住域でも勃発した「ピー・ブン」ないし「プー・ミー・ブン」の反乱は、もっとも大規模で長期にわたった千年王国運動である。両国での発生の時間差、複数の場所と蜂起者の違いで呼び方が異なる場合がある。ラオス側では「バックミーの乱」、タイ側では「オン・マンの乱」とも記される。タイ側での蜂起は1902年には当時のシャム軍が制圧する。しかしラオス側ではコンマダムが後継し、35年の長さにおよぶ抵抗運動となった。後に独立を果たしたラオス側では、英雄的な「オン・ケーオ＝コンマダム」の反仏運動としても語られている。

筆者は、1992年末、ラオス南部のセーコーンにでかけた折りに、蜂起した英雄の一人オン・ケーオにゆかりある村(セーコーン県ターテー郡チャカムニヤイ村。元サラワンにあって移動してきた村)で聞き取りをした。オン・ケーオはオン・マンの師にあたる。「オン」とは尊称である。モン＝クメール系

先住民で自称クリアン〔ンゲェ〕の集落であった。昔からこの地域の先住民は、ラオ人との交易や通婚で仏教徒となることも多い。しかしオン・ケーオは仏教徒でなかったようである。

伝えられるところでは、オン・ケーオは17歳のとき「精霊 *phi*」の憑依で神がかりとなり、その姿を消した。両親は三日間彼を探したが見えなかった。四日目になって人々の前に姿をみせて、自分は、なすべき供犠や儀礼の作法 (*hit*) を精霊から授かったといった。その場所は、(寺院ではなく) 村中央にある供犠小屋だった【参考写真 1,2】。彼は、病人をなおしたりして「有徳者」(*phu mi bun*) と呼ばれるようになる。オン・ケーオは村人に「精霊の宗教」(*satsana phi*) をもたらして主導者 (*phunam*) となった。正妻はンゲェだったが、カトゥ、ラオなど多くの民族から30人余りの女性を妻とした。やがて増税と交易統制を強めたフランス植民地政府に抗うため、近隣の住民(当時「カー」(ラオ人が与えた蔑称で「僕」の意)と総称されたモン＝クメール系の人々)と連携を進めた。ラオ語も話せたので目的を同じくするラオ人たちと共闘して役人の駐在所を次々と襲った。1910年にターテンで捕えられ、爆殺されかけたが生きのびた。三日目の朝に銃殺刑となる。血飛沫がとばないよう布にまかれてうたれた。流れる血をみてンゲェの人々の怒りを誘うことを恐れた措置だった。拘留中に写真が撮られたが姿は写っていない⁴。

市販のラオス歴史事典はオン・ケーオを仏教徒と明記する (SM 1992)。オン・ケーオがラオ人のもとで仏教を学んだということは、フランス人担当官による報告書や仏教徒のラオやタイ人の記録を根拠にしている。しかし彼の末裔が語り継ぐオン・ケーオは「精霊の宗教」をもたらした人であった。筆者が訪問した1992年当時村に仏教寺院はなかった。

上の聞き取りはラオ語で行った。ラオ語が話せたインフォーマント(村長)は、仏教や仏陀にあたるラオ語を知っていたが、オン・ケーオに憑依して秘儀を授けたのは(未来仏ではなく)精霊だと語っている。筆者の経験で、ラオ語が堪能でないモン＝クメール系の人々が仏陀をフィーないしピーと語ることがあった。もし上のインフォーマントが母語で語っていたら内容は違ったものになった可能性もある。そのような「翻訳」の問題を考慮したうえで、次のことが考えられる。

千年王国運動ともうひとつの仏教

上座仏教徒社会での千年王国運動は、発生当時「事件」であった。記録したのは、時の為政者である。それは「反乱」であり、主導者とその追従者を「狂者」(*phi ba*) という語でも記した。植民地宗主国である英国、フランスの担当官の記録、また、彼らの下に従っていたビルマ人やラオス人の政務担当者たちは、事件を理解するために彼らの解釈や語彙を動員したことだろう。そこで有徳者はピー・ブンとも記される。この語(功德の精霊)が含意することは、改めて注意深く検討する必要があるようである。

後になって研究者は行政官の記録に基づいて、スリランカ、東南アジアに伝わるパーリ仏典に弥勒下生の根拠をみだし、それを通俗化したメディア(兜率天にいる未来仏に会うプラ・マラーイの仏教説話)などから、千年王国運動を弥勒下生への願望をこめた民衆仏教が導いた運動として位置づけた。

前述した東北タイのモータムは、悪霊祓いを可能にする基本要件に師匠が授けたタブーや偈のほか、5戒や8戒の日常的遵守をあげる。そのうえで積徳行に励めば、弥勒下生の世に転生すると説いている。しかし、時空を超えて弥勒とであうプラ・マラーイが寺院壁画の題材となっても弥勒が図像化されたり拝むための像が铸造されているわけではない。あたかも秘仏のように悪霊を祓う力となる多くの仏弟子のなかに弥勒は名を連ねている。その意味では、経典や仏教書が言及する弥勒下生の世界も、極楽 ([Pali] *sagga*; [Thai, Lao] *sawan*) 同様、功德を多くもつ者が果報として享受するパラダイスの象徴として言及されているようにみえる。

近年になって華人が上座仏教寺院にもちこむ観音像はあるが、仏陀(釈迦)に比して弥勒仏の露出が限られている事実からすると事実は逆ではないかという思いにとらわれる。千年王国運動＝弥勒下生の信仰に導かれた反乱＝というプロットは、知識人の「後付け」の解釈として読むこともできそうである。そしてそれは同時に、国家が制度として一元化する仏教には回収されない、ヘテロな仏教実践の姿を逆に照らしているともいえる。

力としての功德と精霊

精霊信仰は仏教より古層の宗教である。精霊には人と暮らしを守る善霊もあれば悪霊もいる。善霊が悪霊化することもある。生存とそれにかかわる環境

4 1992年12月1日、同村での村長との聞き取りによる (FN326-333)。

に働きかける力である。精霊祭祀は供犠を伴うが、そこでは精霊の棲む世界（「異界」）が想定されている。精霊の世界は仏教が描く涅槃に至るまでの、数多くの過程を経る転生の時空間と直接重なるものではない。仏教的来世は位階的に整序されているからである。他方の精霊の世界は、住民の生活環境を反映して多様かつ個別的である。仏教の功德は、現世の人間が自ら積んで回向することで他界霊に届くとされる。それは、供犠にふした獣肉や血が精霊を慰撫する食べ物として届けられることと同じ軌道にある。ともに、現世からのこの世ならざる存在への働きかけである。異なるのは、供犠が豊穡と安寧にむけて精霊をねぎらい活力を与えることを目的とするのに対し、功德はそれを受け取る精霊の境遇を変える点である。回向は、他界した霊が、よりよい境遇へと再生することを願って繰り返される。それは、精霊をとどまらせず、仏教的来世にむけて再生へ向かわせることなのである。

精霊から教えを受けたと伝わるオン・ケーオにみたように、千年王国運動での「有徳者」は精霊の世界とこの世を媒介し、この世ならざるものを授けられた者である。ここでいう精霊は、さしずめ仏教徒なら同様の働きをする人格化された「仏法の力」「仏法の効験」になる。オン・ケーオが仏教徒としても彼は精霊の世界から未来仏をとらえたであろう。

ここで「有徳者」の功德が、現在の権勢を保証し正当化するより、超常的な作用を及ぼす「力」として顕現することに留意したい。すでにみたように、功德はコメや食事にたとえられる。功德は、生命を養うとともに、精霊の境遇を変える。その力を溢れるばかりに自らのうちにもつのが有徳者である。その力を崇め、圧政をもたらす為政者の体制へうち向けることが、千年王国運動の主導者とその追従者であったといえよう。

体制を担う支配者の正当性もこうした力の観念に立脚する。しかし、世俗の秩序に身をおく権力者は、弥勒を降臨させる僧侶や神通力を顕現させる者ではない。個人属性であるカリスマを、組織の職位に拡散して安定させる過程を制度化（ウェーバー）とするなら、個人を超える神話が必要となる。その権勢を過去世から綿々と蓄積された積徳行の結果して正当化する場合、布施太子をモデルにするように、善行についての系譜（神話）がもちだされる。

千年王国運動の主導者にこうした神話的な系譜譚は希薄である。その正当性は、制度にとりこまれていないこの世ならざるものとのコンタクト（降臨や憑依）を機縁とする神通力の会得とその開示で与えられる。この世ならざるものも、村を護る山河の精

霊から弥勒、他界した僧侶や歴史上の国王でもよいのだ。むしろこうした現象がいつの時代、いずこの社会においてもそれまでの日常と生存を揺るがす危機的な状況でくりかえし現れることからすれば、そうした出来事や奇跡譚の伝承こそが重要になる。それはたえず移ろう季節や慈雨のように巡りくるものである。

力としての功德は、その受益者がおかれる境遇によって両極の方向をみせる。制度を守る功德もあれば、それに抗う功德も存在するということである。

「異界」と、異界に作用をおよぼすことができる功德といった考えは、そうした観念を非合理的かつ無知蒙昧なこととする近代国家と教育整備の過程で正当な宗教でない迷信や呪術のラベルをはられてきた。しかし、それは身体＝食い喰われるもの＝を介して食事と功德、供犠と布施のマトリックスを繋げている。千年王国運動の聖者が有徳者として名付けられるのは、社会的に優位な位階にではなく、突発的に発生した有徳者の功德（力）をとともに分かち合い、苦しむ境遇にある人びとを活かし「育む」という行いにある。このことが、経済的貧苦や圧政から脱する運動への推進力となる。千年王国運動な有徳者はその理想郷が現前しないユートピアであるために、国王のように功德をストックした存在ではない。人びとの間に共有されるべき功德の周流の結び目をなすことで功德をうみだす二重の存在として現れている。

むすびにかえて

ここまでタイやラオスの有徳者を対象に、現世で作用をおよぼす功德の位相を考察した。功德を力とみなす観点からその社会的位相に着目すると、功德は二つのベクトルをもって表現される。世代を超えた系譜的蓄積を表象する局面とそうした系譜と無関係でしかも突発的に表出する局面である。そして、功德が社会の裾野と頂点（王＝権力者：反勢力としての「功德多き人」）をどのように繋げているか（きたか）、精霊信仰とのかかわりからそのメカニズムを垣間みようとした。

功德についての語りは積徳行や儀礼で現れるが、その言説は、行為者の生業や暮らしの現実と直結する。コメの出来や収穫が生存を左右するところでは、功德はコメにたとえられる。そこに商品経済がおしよせるとカネにもたとえられる。しかしいずれも功德は生命を育み養い繋げる力にして財という点で変わりはない。

こうした了解の仕方は一見して仏教と無縁である。しかしコメもカネも、自らの労力を投入して得られる報果である。しかも常に得られるとは限らない。失敗のなかに成功があり、働きかけないと失敗も報果もない。人生をひとつの事業にみたとすると、結果的に人は多くの無償の行いを重ねている。報果はそのなかに生じる。脱俗を建て前とする出家者やサンガに布施をなす積徳行は、物質面で出家者を養い法灯の維持に貢献するとともに、「意味ある無償の行い」を自ら果たす点で善行となるのである。

功德は自己を含めた他者（精霊も含む）を育み、養う力として作用する。功德を積んで回向する者は、人が数多くの生命との関わりのなかに生まれ生きていることを知る。ここで仏教実践は精霊信仰とむすびつく。積徳行は、暮らしの安寧と豊穡を願って精霊に供犠獣を捧げることと人の生存環境の保守を目的とする点で一致する（博打とも矛盾しない）。

異なるのは犠牲の主体である。仏教実践は行為者の無償の行いを供する。あの世とこの世を結ぶのは、精霊の世界と相互に浸潤するように築かれる、再生への階梯をもつ仏教的来世である。出家者とその集まりはあの世とこの世の狭間にたつ。現実のサンガは内部に世俗社会を腹蔵しつつ、定まった形式に基づく日々の行いで超俗性を示している。

支配者の功德と反乱者の功德に共通するのは「力」の概念である。異なるのは、その政治文化的帰結はもとより、世俗権力を含みこむかたちで制度化される仏教の功德と、制度の周縁に身をおく者の功德の位置付けである。双方とも、同じ名の功德でありながら、その実現のために、異なる仏教ともいえる様相をうんでいる。

千年王国運動の多くは、歴史的に世界宗教を受容した国家や地方において、危機的状况におかれた社会において生じている。その要因は、増税や異教徒支配からの脱却をはじめ政治経済・社会文化的に多様であるものの、当該地域の住民の生存を脅かす点で一致する。千年王国運動は、その始原をもつとされるゾロアスター教のほか、あらゆる世界宗教にみられる現象である。目前の苦難苦況を理想郷に一変させる願望と運動は、正統的なキリスト教にもセットされたメシアニズムの占有物でもない。むしろ、千年王国運動として括られてきた事象は、社会経済的な格差を容認する宗教が制度として擁立される過程で周縁化していく宗教実践と離れずに関わってきたことを示唆する。国家主導である宗教が制度化される過程で後退する土着の信仰や祭祀は、地域住民の生活や生業サイクルと直結する。さらに身体観やそれに根ざす宗教＝社会観と不可分であることが多

い。

その意味では、地域や民族を超えて現世否定の思想を広めた世界宗教の「普遍性」は、地域ごとに相違する民間信仰や精霊祭祀と対極にあるかにみえる。しかし、後者は世界のどこにでもあるという遍在性において人類に普遍的な属性をもつ宗教といえるのである。

布教を掲げる世界宗教は、多くの場合、そうしたローカルな信仰を公けの舞台から後退させる作用を及ぼすが、それらは完膚無きまでに一掃しうわけではない。その「土壌」に生じる後者は、その住民の身体を産み育てる生活・生業空間がもつ物質性と結びついているからである（Ladwig 2012）。

制度となる世界宗教は、経済や社会の統治システムと連結して体系化と専門化へ向かう。宗教の専門家は宗教を知識として体系づけ思想として発展させる。宗教がこのように洗練されるとき、身体＝物質からなる暮らしのコンテクストは後退する。専門家が一般化する宗教は、一般人の経験の具体相から大きく乖離していく。

功德の社会的な現われ方を追って見えてくるのは、個人とその行い（善行）を起点にして、功德という力が個人の近未来や過去の存在に働きかけていくという想像力が、個人を類的な生命体に置き換えるという事態である。

功德を力とよみかえると、功德の獲得とそのシェアという行いそれ自体は、東南アジアで広く行なわれてきた精霊への供犠とその後の共食を敷衍するものといえる。供犠獣を選定して確保し、複雑な手続きで屠り、それを解体して、その殺戮に直接間接的に関わった参集者に分配する一連の流れ【参考写真 3,4】は、仏教祭事にそのまま踏襲されている。だが、異なる点は、日々持戒して花とローソクと線香でもそうした功德を得られるという合理的な行為即を仏教がもたらしていることである。その方法や解釈や理屈は多様であってもかまわない。その結果が、仏教の継承と護持に収斂する行いをなす点にのみ、仏教徒の証があるといってよいだろう。

あらゆる宗教は、幸福よりも苦難が多い現世を生き抜くためにある。そのために、この世とこの世ならざるものとの関わりをとおして、生命体として完結する個体が生命の類や環のなかにあることを想起させる点で、功德をめぐる実践は、仏教以前の宗教実践を継承するものであり、行いの連鎖を通して個体と、個体を越える生命を永続的に繋げようとする。その意味では、仏教の民衆的実践の核というよりも、個別の生命を環とする宗教実践の根幹を示すものといえよう。

文献

- Chatthip Nartsupha 1984. "The Ideology of Holy Men Revolts in North East Thailand," Turton, A. and S. Tanabe (eds.), *History and Peasant Consciousness in South East Asia* (Senri Ethnological Studies 13), pp. 111-134.
- CP [Chatthip Nartsupha lae Pranut Saphayasan] 1981. "Chao phu mi bun Nongmakkaeo," Chatthip et al (eds.), *Setthasat kap Prawatisat Thai*. Krungthep: Samnakphim Sangsan, pp. 249-275. (「ルーイ県ノンマークケーオ村の『有徳者』」)
- Chonthira Kalaty 1974. "Traiphum Phraruang: Rakthan khong Udomkan Kanmuang Thai," *Warasan Thammasat* 4 (1): 106-121. (『三界経』—タイ政治理念の源流)
- Cohen, Paul T. 2000. "A Buddha Kingdom in the Golden Triangle: Buddhist Revivalism and the Charismatic Monk Khruba Bunchum." *The Australasian Journal of Anthropology* 11 (2): 141-154.
- Hanks (Jr.), Lucien M. 1962. "Merit and Power in Thai Social Order," *American Anthropologist* 64: 1247-1261.
- 林 行夫 1991. 「『王』・功德・開発—現代タイ王権と仏教」松原正毅(編)『王権の位相』弘文堂、144-170頁。
- 林 行夫 2000. 『ラオ人社会の宗教と文化変容』京都大学学術出版会。
- 林 行夫 2002. 「『不純にして健全な……』—タイ仏教徒社会におけるカネと功德」小馬徹(編)『暮らしの文化人類学5—カネと人生』雄山閣、pp. 152-178.
- 林 行夫 2004. 「活きる『周縁』、揺らぐ『中心』—タイ系民族の国境域での仏教実践の動態」加藤剛(編)『変容する東南アジア社会』めこん、143-200頁。
- 林 行夫 2013. 「悪行と功德の社会的展開—東南アジア上座仏教徒社会の構図」兼重努・林行夫(編)『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』京都大学地域研究統合情報センターディスカッションペーパー33、17-23頁。
- 林 行夫 2014. 「『功德』を食べる人びと—東南アジア仏教徒の宗教と食」南直人(編)『宗教と食』ドメス出版、155-176頁。
- 石井米雄 1972. 「タイにおける千年王国運動について」『東南アジア研究』10 (3): 352-369.
- Ishii, Yoneo 1975. "A Note on Buddhistic Millenarian Revolts in Northeastern Siam." *Journal of Southeast Asian Studies* 6 (2): 121-126.
- 石井米雄 1982. 「上座部仏教文化圏における<千年王国運動>研究序説」鈴木中正(編)『千年王国の民衆運動の研究—中国・東南アジアにおける』東京大学出版会、399-440頁。
- 石井米雄 2003 (1975). 『上座部仏教の政治社会学—国教の構造』創文社。
- 伊東利勝 1991. 「南伝上座部仏教圏の救世主と民衆反乱」石井米雄(編)『講座仏教の受容と変容—東南アジア編』佼成出版社、199-240頁。
- 伊東利勝 2012. 「一八五六～五八年「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』(愛知大学文学部人文社会科学) 21: 45-92.
- Jackson, Peter A. 1988. "The Hupphaasawan Movement: Millenarian Buddhism among the Thai Political Elite," *Sojourn* 3 (2): 134-170.
- Keyes, Charles F. 1977. "Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society." *Journal of Asian Studies* 36 (2): 283-302.
- Ladwig, Patrice 2012. "Feeding the dead: ghosts, materiality and merit in a Lao Buddhist festival for the deceased," Williams, Paul and Patrice Ladwig (eds.), *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 119-141.
- Malalgoda, Kitsiri 1970. "Millennialism in Relation to Buddhism." *Comparative Studies in Society and History* 12: 424-441.
- Malalgoda, Kitsiri 1976. *Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900: A Study of Religious Revival and Change*. Berkeley: University of California Press.
- Murdoch, John B. 1974. "The 1901-1902 'Holy Man's' Rebellion." *Journal of the Siam Society* 62 (1): 47-66.
- PK [Phra Khruba Bunchum Yansamwaro]. 1995. *Kaen Thae khong Thamma: Moranaphap.... Khwam taai khong Khun Mae Saengla Kanthada*. (cremation volume for Saengla Kanthada, prepared by the followers of Phrakhruba Bnchum). (『仏法の真髓—亡き母セーラー・カンタダー』)
- PR [Phra Ratchaworamuni] 1983. *Traiphumphraruwong: ithiphon to sangkhom Thai*. Krungthep: Mahawithayalai Thammasat. (『三界経』—タイ社会に与えた影響力)
- Reynolds, Frank E. and Reynolds, Mani B. 1982. *Three Worlds according to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology*. Berkeley: University of California.
- Sarkisyanz, Manuel 1965. *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Sopha Chanamun. 1991. "Khruba Sri Wichai 'Ton Bun' haeng Lanna (pho so 24212481)." Krungthep: Khana Sinlapasat, Mahawithayalai Thammasat. (『クルーパー・シーウィチャイーラーンナーの『トン・ブン』』タマサート大学教養部提出修士論文)
- SM [Stuart-Fox, Martin and Mary Kooyman] 1992. *Historical Dictionary of Laos*. Metuchen, N.J., & London: The Scarecrow Press.
- 鈴木中正(編) 1982. 『千年王国の民衆運動の研究—中国・東南アジアにおける』東京大学出版会
- Tambiah, Stanley J. 1968. "The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village," Leach, E.R. ed., *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 41-121.
- Tanabe, Shigeharu 1984. "Ideological Practice in Peasant Rebellions: Siam at the Turn of the Twentieth Century," Turton A. and S. Tanabe (eds.), *History and Peasant Consciousness in South East Asia* (Senri Ethnological Studies 13), pp. 75-110.

Tet Bunnak 1967. "Kabot phumibun phak isan ro so 121."
Sangkhom Paritat 5 (1): 78-86. (「ラタナコーシン暦
121年の東北タイの有徳者の反乱」)



参考写真 1・2 オンケーオのクリアン (ンゲェ) 集落入口と供儀小屋
ラオス 1992年 12月 1日 (筆者撮影)・セーコーン県ターテー郡チャカムニャイ村



参考写真 3・4 供儀にふした水牛の解体と分配
ラオス 1992年 12月 5日 (筆者撮影)・セーコーン県ラマム郡・ンゲェとラオの混住村

第3章 上座仏教徒の功德観に関する試論

——タイ北部シャン仏教徒の事例より——

村上 忠良
大阪大学

1. はじめに

平成23～24年度に行われた京都大学地域研究統合情報センターの共同プロジェクトの研究成果として、CIAS ディスカッションペーパー『功德の観念と積徳行に関する地域間比較研究』[兼重努・林行夫(編)2013]において発表した拙稿[村上2013]では、タイ北部の村落に居住するシャンの人々の仏教実践が生み出す功德の様態を分析し、①功德の共有(共同性)が前景化される共同的儀礼、②功德の占有(個別性)が前景化される個人的儀礼、③功德の共有と占有がせめぎ合う個人的共同儀礼という3つの類型を提示し、そこで生み出される功德の形態の差異について考察を行った。そのうえで、①のなかにも功德の占有(個別性)が意識され、②のなかにも功德の共有が意識されていることを指摘し、催行される儀礼の中での立場や役割、参加形態によって強調される功德の観念が異なっていることを指摘した[村上2013]。

同じディスカッションペーパーにおいて、藤本晃は他者と功德を共有する「功德の回向」は、善行を行ったものが功德を得るという「自業自得」の考えと矛盾せず共存することを経典の研究から指摘している[藤本2013]。言い換えるならば、功德の共有は功德の占有と共存できるということになる。本稿では、上座仏教社会における功德の研究に関する論点の整理を行い、その上でシャンの人々の仏教実践を事例として功德の共有と占有の関係を考察することを目的とする。但し、藤本が指摘する両者の「共存」ではなく、「せめぎ合い」の様相に焦点を置く。

2. 上座仏教の人類学的研究における功德論

これまで上座仏教徒の宗教実践における功德の概念については多くの研究がなされてきた。本稿では従来の研究とは違った角度から功德の概念について検討を加えるが、まずは、功德に関する上座仏教の宗教実践の研究をふり返り、その要点をまとめてお

こう¹。

上座仏教の人類学的研究では、善行の結果として得られる功德は、因果応報・自業自得の教説によってある個人の現世・現時点での境遇を決定する原因としてよりも、各個人が善行を通してそれを積むことでより良き来世や将来を保証する「救済財」として捉えられてきた。それは現状の説明原理であると同時に、宗教実践を導く指針でもある[Keyes 1983:268]。

ビルマの仏教における「救済論」に着目して、ビルマの仏教徒の宗教実践を、涅槃志向(Nibbanic)、業志向的(Kammatic)、護呪的(Apotropaic)、神秘主義的(Esoteric)といった形容詞を用いて分類したスパイロは、功德は数ある仏教の志向性の中の一つである業志向的仏教(Kammatic Buddhism)の基本概念であり、より良き来世や将来を願う在家信者の仏教実践を特徴づけるものとしている[Spiro 1970]。スパイロの研究の特徴は、多様な仏教実践の中から複数の「救済の論理」を抽出することで、「正統な」教義がいかにしてビルマ社会において多元的で重層的な仏教実践を生み出しているのかを説明している。この研究方法は多様な仏教実践の交通整理をする上ではとても重宝するが、研究が進んで、その内容が精緻になればなるほど、「～仏教」という名称が増えていくことになり、最終的に多様な仏教実践の全体像が分かりにくくなる危険性がある。

このような救済論を中心とした研究に対し、社会関係論的な観点からの研究として、東北タイの農村における仏教を含めた宗教体系の構造の把握をしたタンバイアの研究や[Tambiah 1968; 1970]、同じく東北タイの農村における社会と宗教体系の動態を明らかにした林行夫の研究が挙げられる[林 2000]。これらの研究では、村落の宗教実践にみられる社会的互酬関係と功德の関連により大きな関心が払われている。功德を単なる来世や将来での幸福を保証する救済財として捉えるのではなく、村落内(時には村落外も含めた)の人間関係のなかでやり取りされ、共

1 本稿において、多くの研究者が行ってきた上座仏教の人類学的研究の論点を網羅することはできない。本稿執筆に当たっての筆者の立場からの「見直し」と考えていただきたい。

有される様態を村落構造や東北タイという地域史の中に位置づけている点で、宗教実践の中での功德の実態がより明確になっている。しかし、村落レベルの宗教実践のなかで功德がもつ意味は明確になっているが、タイ社会や東南アジア上座仏教圏における仏教全体にとっての功德の様態についてはこれらの研究のなかではまだ明らかにはなっていない²。

これらの社会関係論的功德研究について、ポーウィは農村レベルの仏教実践研究では村落内での互酬関係と功德を結び付けて議論するため、「功德の共有」や「功德の回向」といった点が強調されすぎていて、村落社会自体が階層性を有しているという視点が欠落していると批判している [Bowie 1998]。加えて、人類学者がしばしば提示する「功德のランク表」³では、寺院・仏塔建立や出家者への金銭の喜捨、あるいは見習い僧・僧侶の出家が功德の大きい善行として上位に挙げられており、サンガ中心主義と「富者」の論理が強く反映されているとしている。その上で、このようなサンガ中心主義と「富者」の論理のみが上座仏教徒の功德観ではないとしている。これらのヘゲモニックな功德観に対して、喜捨した物財の多寡ではなく、施主の善心こそが評価の対象となるべきだという「貧者」から見た功德の説明や、寺院や僧侶への寄進だけではなく社会的弱者への施しや公共性のある活動によっても功德は得られるとする説明もあるとする。また、このようなランク付けられた功德観は一見「富者」の優位を正当化する説明となっているように見えても、実は「富者」に対して積徳による私財の蕩尽を促す圧力にもなるとする。

それゆえ階層化された上座仏教徒社会における功德は、支配と従属に関わる概念であり、「富者」と「貧者」の間の政治経済的な交渉の観点から考察する必要があるとしている [Bowie 1998]。ポーウィが指摘するように、功德は社会的相互関係を静的に表象する概念ではなく、それをめぐって社会内で時に矛盾する複数の主張が交わされ、その意味が揺れ動く動的な概念として考えることができるであろう。但し本稿では、ポーウィのようにそれを階層化された社

2 その後タンバイアは、仏教と王権についての歴史人類学的研究や、仏教におけるカリスマ論へと議論を展開し、上座仏教の全体像の研究に乗り出している。しかしこれらの研究では、在家信徒の仏教実践における功德は中心的な課題とはなっていない。林は現代タイ仏教の批判的考察を行うなかで、仏教の合理的教説が強調される現代タイ社会において、あえて世俗の悪行やカネ（金銭）と功德の関係を問い直している [林 2002; 2013]。非常に重要なテーマであるが、本稿の枠組みの中に十分位置づけることができないので、今後の課題とした。

3 調査対象の仏教徒に、善行の種類を提示し、どれがより高い功德を得られるかと質問をして、その回答数の多い順に善行を並べたランク表のこと [cf. Tambiah 1970:147; Kaufman 1960:183-184]

会内の政治経済的關係にいきなり結び付けるのではなく、功德についての複数の説明とそれが有する論理について考察することから始めたい。

3. 功德の語り

① 「救済財」としての功德

主に救済論を中心とした研究において、功德とは業志向的仏教実践における「救済財」とであると説明される。功德が善行と交換される「財」として見なされれば、何と交換すると多く得られるのか、いかにして多く蓄積するか、という経済活動の対象のように捉えられる。この端的な表現が、人類学者が作成する「功德のランク表」である。しかしこの「ランク表」には大きな問題がある。それは調査対象者が必ずしも明確に意識していなかった功德の多寡に応じた積徳行の序列を研究者がランク付けすることで、あたかもそれが人々にとっての功德の現実であるかのように提示してしまう点である。しかし、このランク表が研究者による全くのフィクションであるというのはいきなりすぎであろう。僧侶にせよ在家者にせよ当事者が功德を量化してイメージすることが皆無であれば、このランク表は作成不可能であったはずである⁴。また量化されずとも、特定の善行が他の善行よりもより大きな功德を得られるという考えは上座仏教徒社会には広く見られる。例えば一時出家の慣行がある上座仏教圏の社会においては、男子の出家式におおきな関心が集まる。しかも、同じ出家式でも、見習い僧の出家を重視する地域、僧侶の出家を重視する地域という地域差もあり、特定の善行と功德の結びつきは教義的な説明を超えて、地域ごとの仏教実践の中に深く埋め込まれている。

② 倫理としての功德

上述のポーウィの指摘にもある通り、功德は喜捨した物財の多寡ではなく、その善き心の発露としての善行として評価すべきであるという説明がしばしばなされる。日々の生活にも困っている貧者の10パーツの喜捨は、有り余る富の中から喜捨された大富豪の100万パーツの喜捨にも勝るとも劣らないとされる。特に布施 (dāna) による積徳は、戒 (sīla)・定 (samādhi)・慧 (pañña) の前段階としてすべての仏教徒によって行われる善行である。また戒・定・慧といった善行についても、その善なる心の発露としてすべ

4 僧侶が説法のなかで、それぞれの善行による功德を劫 (kappa) という単位で表すことがあり、そのような教説上の数量化がリストにある程度反映されているのではないかと推測できる。

ての人に開かれており、貧富の差や、男女の差、社会的身分の差、喜捨する物財の多寡を問わず、すべての人が平等に行う資格を有する。この語りは、良き仏教徒としての善行が功德を生み出すのだという「功德の倫理」あるいは「倫理的功德」を表している。

③ 現世的価値放棄による功德

仏教では、世俗の執着を捨て、戒律を守り、修行に励むこと自体が大きな功德を生み出すとされる。世俗の放棄による積徳では、出自や身分にかかわらず、現世的価値を放棄することですべての人が功德を得ることができるという点である。富者であろうと貧者であろうと、王族であろうと農民であろうと、日本人であろうとタイ人であろうと、放棄された現世的価値は等しく功德を生み出すのである [cf. Strong 1990]。

④ 階層化・差異化された功德

輪廻転生と因果応報の考えから、現世における困窮者は前世の功德が少なかったからであり、社会的上位者は前世で多くの功德を積んだから有力者となったのだと語られる。前世の熱心な積徳行によって多くの功德を積んだ社会的な上位者の典型は国王である。国王は前世で多くの善行を行った有徳者であるがゆえに、この世で王としての地位を得ることができたとする。但し、ハンクスが指摘しているように、現在自らが有している功德の多寡は不明であり、誰にも分からない。それゆえ、社会的上位者は自らがその社会的階層に相応しい有徳者であることを証明するために、善行を行わねばならない [cf. Hanks 1962]。これは、上述のポーウィの指摘に従えば、社会的上位者への物財の蕩尽を迫る圧力にもなる。しかし自発的行為にせよ強制の結果にせよ、社会的上位者が下位者よりもより多くの物財を喜捨する善行を行うことによりその地位を得るのだという点には変わりがなく、功德は社会内の階層・差異を正当化する説明となる。

この経済版としては、現世の富と仏教的価値の関係は背反しないというシズモアとスウェーラーによる指摘がある [Sizemore and Swearer 1990]。彼らは、仏伝中に登場する王族や富者の仏弟子の伝承を解説し、現世の富者は前世において大きな功德を有していたから現世において富者となったのであり、現世において有徳者である富者が富を喜捨する善行によってさらなる功德を積み、来世もまた富者としての地位が保証されるという。ここで強調されるのは、経済的富として具現化される功德の様態である。

4. 『功德と祝福』再考

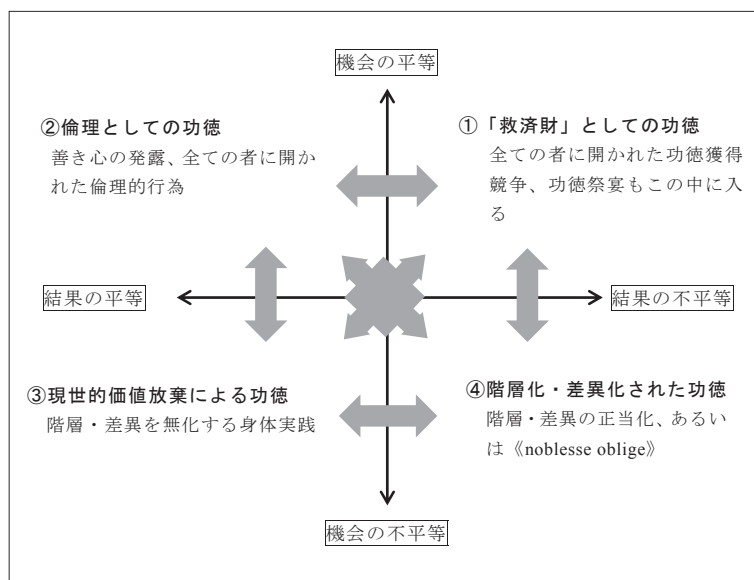
さて本稿ではこれまで見てきた上座仏教社会における功德の概念を、東南アジアの宗教伝統の研究枠組みのなかで考察することを試みる。そのために参照するのは、東南アジア大陸部の山地民と平地民両方の宗教伝統を射程に入れたカメラールとタネンバウムの編集による論集『比較の視座からみた東南アジア大陸部の功德と祝福』 [Kammerer and Tannenbaum 1996] とその研究を批判的に考察した片岡の論文である [片岡 2013]。

『比較の視座からみた東南アジア大陸部の功德と祝福』の研究構想を提示したレーマンは、功德 (merit) を重視し自らの物財を使って功德獲得を目指す祭宴をおこなう宗教体系を有する社会は階層主義的であり、反対に、絶対者である神の恩寵 (祝福 blessing) を重視する宗教体系を有する社会は平等主義的であると仮説を立てている [Lehman 1996]。片岡は東南アジア大陸部山地社会の諸事例の検討から、このレーマンの研究枠組みで二項対立的に提示されている功德と祝福は対立概念として捉えることはできないと批判している。そして、両者を社会構成原理と異にする別個の概念として措定するよりも、同一の概念として捉えることの重要性を指摘し、功德 = 階層主義的 = 平地社会、祝福 = 平等主義的 = 山地社会という前提自体を見直す必要があると提起している [片岡 2013:56]。

特に、片岡は東南アジアの山地民であるラフの事例を用いて、山地民の宗教における神から人間に平等に与えられる「祝福」と平地民の仏教徒社会において階層化を生み出す「功德」は同一のものであるとして、ラフの祝福 (功德) 祭宴は理念としての平等と現実としての結果の不平等をともに前提として成り立っているとし、山地民の祝福と平地民の功德を別の救済財として設定することには限界があると指摘している。

「功德が階層化への志向を秘めているのであれば、祝福もまた同程度にそうであり、また祝福が少なくとも出発点における平等を前提にするのであれば、同じことは功德についてもあてはまる。機会の平等が結果の不平等をもたらさう、という点に関しては、功德と祝福との間に本質的な断絶はない」 [片岡 2013 : 60]。

片岡は機会の平等は必ずしも結果の平等を伴わず、平等な競争者による祝福 (功德) 獲得競争が行われ、しばしばそれは結果の不平等、どちらかが競争者よりもより多くの祝福 (功德) えるという結果となる



図：功德のマトリクス

としている。本稿では片岡が提示している「機会の平等」と「結果の不平等」という枠組みを上述した上座仏教の功德の観念に援用して分析し、その知見をタイ国北部のシャン仏教徒の事例に当てはめて考察を行う。

5. 功德のマトリクス

片岡が提示する祝福＝功德の議論は、「機会の平等があり、結果も平等となる」場合と「機会は平等であるが、結果は不平等となる」場合の両方が同じフォクター「オボ」で表現されるのだから、同一の枠組みの中で議論すべきであるという点にある。さて、片岡が提示した平等主義とされるラフ社会にみられる祝福＝功德概念の枠組みは、そのまま平地の仏教徒の功德概念に当てはめることができるであろうか。筆者は、上述の枠組みを上座仏教の功德に援用するには、若干の調整をしておく必要があると考える。なぜならば、比較的「機会の平等」が担保されているラフ社会と異なり、国王や土候・首長を有する平地の仏教徒社会—本稿ではシャンを念頭において—では、「機会の平等」に加えて、「機会（所与）の不平等」を想定しておく必要があるからである。

そこで、本稿では「機会の平等／不平等」、「結果の平等／不平等」という二つの軸を措定し、「3. 功德の語り」で挙げた4つの功德の概念を整理してみたい（図：功德のマトリクス 参照）。

①の「救済財」としての功德は、全ての人が等し

く参加できるという意味で、機会の平等は保証されている。しかし、喜捨される物財の多寡や実践の内容によって、そこで得られる功德が評価されるため、必ずしも全ての人に同等の功德がもたらされることが保証されているわけではない。つまり、スタートラインは同じであるが、結果が異なるという「功德獲得競争」として見なされるので、機会は平等でありながら、不平等な結果がもたらされるので第一象限に入る。

②の倫理としての功德は、全ての人に開かれており、かつ善行を行う「善き心」が評価の対象となる。人の心は数量化して把握することができないため、得られる功德の多寡は測れず、その差異は明示化されない⁵。そのため、機会の平等、結果の平等の第二象限に入る。

③の現世的価値放棄による功德は、出家、持戒、瞑想という自己修練によって生み出されるものであり、社会的な立場や差異、貧富の差を無化する⁶。僧侶のように生活全体を修行に投入するにせよ、在家篤信者のように一時的な修行を行うにせよ、世俗の社会的属性が有する不平等を脱して、等しく功德を得られるという意味では、結果の平等性が保証されている。そのため、機会は不平等でありながら、結果は平等である第三象限に入る。

④の階層化・差異化された功德は、既に存在して

5 あるいは、「邪な心」を持つ者の行為は評価しないという倫理的な説明がなされる。

6 このような社会的階層・差異の無化は、出家、持戒、瞑想のみならず、大規模布施行においても見られる。王による大規模布施行は、大施主である王の積徳行であると同時に、全ての人に開かれた積徳の機会であるとされ、下層の民もともに施主となり布施ができる [Strong 1990]。

いる社会的階層や差異を説明する、あるいは正当化する。そのため社会的階層や差異はその前提となり、善行の結果は階層や差異を再確認することとなる。機会も不平等であり、その結果も不平等なものとなる第四象限に入る。

6. シャンの仏教儀礼における功德

さてこのマトリックスに、拙稿 [村上 2013] で3つの類型に分けたシャンの仏教儀礼を当てはめると次のようになる。共同的儀礼と個人的儀礼は同じ第一象限と第二象限の間で揺れることになる。共同的儀礼・個人的儀礼ともに、仏教徒として誰もが実施・参加する儀礼であり、その点で機会の平等性が保証されている。共同的儀礼、個人的儀礼を分けるのは、村落全体が関わるのか、施主個人・施主世帯とその近親者のみが参加するのかという参加者の範囲・規模の違いでしかない。これらの儀礼は、より良き来世や将来のためになるべくたくさんの功德を積もうとする努力 (①) として説明されると第一象限の功德観に該当し、これを「善き心」の発露 (②) であると説明されると第二象限に該当する。

一方、共同的個人儀礼であるカティナ衣奉獻祭は、第一、第二、第四の3つの象限と関わっている。カティナ衣奉獻祭では、施主と儀礼の参加者の二つの立場があり、施主にとっては、多額の物財を投じて大規模な儀礼を主催することで、大きな功德を獲得することがその目的である (④)。しかし、カティナ衣奉獻祭は施主のみの布施のみでは不十分であり、多くの参加者が集い、ともに積徳行を行うことが不可欠となる。つまり、自らが主宰する儀礼が周囲の仏教徒から共に喜ぶべき善行であるという社会的承認が大切となる。儀礼に参加する者は、カティナ衣奉獻祭という重要な儀礼の開催を共に喜び参加することで功德を共有するという説明 (②) と、大規模な儀礼ではそれだけ大きな功德が生み出されるので、そこに参加することで自らも大きな功德が得られるという説明 (①) がなされる。このようにカティナ衣奉獻祭は一見社会的階層や差異を強調する④の功德観が明示的に語られる儀礼ではあるが、その成功を左右する儀礼への多数の参加は、①あるいは②の功德観によってもたらされる。施主が④の功德を意図し行うカティナ衣奉獻祭を、良き仏教徒としての行為 (②) として評価しなおすこと、あるいは一般参加者も参加できる大きな功德を獲得できる機会 (①) として捉えなおすことが行われている。当然のことながら、そのような評価や捉え直しにおいては、

社会的階層や差異といった機会の不平等よりも、同じ篤信の仏教徒であるという機会の平等性が強調される。

同じく共同的個人儀礼である見習い僧の共同出家式になるとこの関係はさらに複雑になる [cf. 村上 1998]。出家式に参加する者をその立場によって分けると、見習い僧として一時出家をする出家志願者、自らの息子の出家の費用のみならず儀礼全体の費用を賄う大施主、自らの息子の出家の費用を負担する小施主、そしてその他一般の参加者となる。出家志願者にとって自らの世俗の生活を一時的にせよ放棄することで功德を得ること (③) が強く強調され、大施主にとっては数年に1回しか開催されない大規模な儀礼の中心的な役割を果たすことで大きな功德を得ること (④) が、小施主にとっては男子を授かった親であれば誰もが希望する自らの息子の出家によって大きな功德を獲得すること (①) が強調される。またその他一般の参加者にとっては、カティナ衣奉獻祭と同様に、出家式という貴重な積徳行に参加することで生み出される多大な功德を共有することができる (①、②)。大施主と小施主の間では、④と①の功德をめぐる「綱引き」が行われる。大施主は常に儀礼全体を俯瞰しコントロールすることの苦勞を強調することで、大施主としての功德の大きさを示し、単なる出家者の親である小施主との差異を生み出そうとする。一方、小施主は息子を出家させることによって親が得られる功德を強調し、大施主も小施主も同じ「出家者の親」と説明する。またカティナ衣奉獻祭同様、出家式も多数の人の参加による社会的承認が必要であり、一般の参加者は出家式を大きな功德を積む機会として、①、②の功德を求める。そこでは、施主も一般参加者も、あるいは富者も貧者もともに参加できる社会的階層や差異を無化する祝祭的な共同性が強調されるのである。

7. 考察

以上のように、シャン仏教徒の共同的個人儀礼で創出される功德は、社会的階層や差異を正当化する功德だけで説明できるものではない。一般の参加者によって、社会的な階層や差異とは関係なく誰もが参加できる多大な功德を積む機会として捉えられること、あるいは(大)施主の喜捨の行為に賛同してともに功德を積もうという一般の参加者の喜捨の心を実践する場として捉えられる。これにより共同的個人儀礼は、誰でも参加でき大きな功德を得ること

のできる場となり、社会的承認を得ることができる。しかしそれと同時に、そこで生み出される功德は、社会的階層や差異を明示することよりも、そのような差異を無化する方向へと導かれる。このように共同的個人儀礼は、複数の傾向を有する功德の概念が交錯する場となっている。これは、ポーウィが提示した富者と貧者、上位者と下位者の功德概念をめぐるせめぎ合いという政治経済的關係（①と④のせめぎ合い）だけではなく、倫理的な善行によって仏教徒としての共同性を強調する功德観（②）や、現世的価値の放棄により社会的階層や差異を無化する功德観（③）とも関係を有している。

本稿では、功德のマトリクスをつかって主にシャンの共同的個人儀礼を分析し、一つの仏教実践の中にみられる功德めぐる複数の語りを整理し、その共存関係、対抗関係を考察し、個々の仏教実践の持つ内的動態を試みた。このような複数の功德の語りの共存関係や対抗関係に注目することは、一見倫理的な功德によって説明される日々の食施や持戒日の持戒、あるいは村落谷で行われる共同儀礼や、個人や世帯によって執行される個人儀礼の分析にも応用することができると思うが、今後の検討課題としたい。

参考文献

- Bowie, Katharine 1998. The Alchemy of Charity: Of Class and Buddhism in Northern Thailand. *American Anthropologist* 100 (2): 469-481.
- 藤本晃 2013. 「功德回向のしくみ一心をやりとりできるのか？」 兼重努・林行夫編『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』 CIAS Discussion Paper No. 33, pp. 9-16.
- Hanks, Lucian 1962. Merit and Power in the Thai Social Order. *American Anthropologist*. 64: 1247-1261.
- 林行夫 2000. 『ラオ人社会の宗教と文化変容—東北タイの地域・宗教生活誌』 京都大学学術出版会。
- 林行夫 2002. 『「不純にして健全な・・・」—タイ仏教徒社会におけるカネと功德』 小馬徹編『暮らしの文化人類学5カネと人生』 雄山閣, pp. 152-178.
- 林行夫 2013. 「悪行と功德の社会的展開—東南アジア上座仏教徒社会の構図」 兼重努・林行夫編『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』 CIAS Discussion Paper No. 33, pp. 17-23.
- Kammerer, Cornelia Ann and Nicola Tannenbaum 1996. eds. *Merit and Blessing in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*. New Haven: Yale University Southeast Asian Studies.
- 片岡樹 2013. 「功德と祝福再考—タイ山地民ラフのオボ概念を中心に」 兼重努・林行夫編『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』 CIAS Discussion Paper No. 33, pp. 55-63.
- 兼重努・林行夫編 2013. 『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』 CIAS Discussion Paper No. 33.
- Kaufman, Howard K. 1960. *Bangkhuad: A Community Study in Thailand*. New York: J. J. Augustin.
- Keyes, Charles F. 1983. Merit-Transference in the Kammic Theory of Popular Theravada Buddhism. In *Karma: An Anthropological Inquiry*. edited by Charles F. Keyes and E. Valentin Daniel, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, pp.261-286.
- Lehman, F. K. 1996. Can God Be Coerced? Structural Correlates of Merit and Blessing in Some Southeast Asian Religions, In *Merit and Blessing in Mainland Southeast Asia in comparative Perspective*. edited by Cornelia Ann Kammerer and Nicola Tannenbaum, New Haven: Yale University Southeast Asian Studies, pp. 20-51.
- 村上忠良 1998. 「タイ国境地域におけるシャンの民族内関係—見習僧の出家式を事例に」 『東南アジア研究』 35 (4) : 57-77.
- 村上忠良 2013. 「上座仏教徒の積徳行に関する試論—タイ北部シャンの事例より」 兼重努・林行夫編『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』 CIAS Discussion Paper No. 33, pp. 24-30.
- Sizmore, Russell F. and Donald Swearer eds. 1990. *Ethics, Wealth, and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics*. University of South Carolina Press.
- Spiro, Melford. E. 1970. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitude*. New York: Harper & Row.
- Strong, John S. 1990. Rich Man, Poor Man, *Bhikkhu*, King Aśoka's Great Quinquennial Festival and the Nature of *Dāna*, In *Ethics, Wealth, and Salvation: A Study in Buddhist Social Ethics*. edited by Russell F. Sizmore and Donald Swearer, University of South Carolina Press, pp.107-123.
- Tambiah, Stanley J. 1968. The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village. In *Dialectic in Practical Religion*. edited by Edmund Leach, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, Stanley J. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.



写真1：出家式の際に大施主が準備する供物



写真2：出家式の行列に多数の村人が参加する



写真3：出家志願者の父母が自らの息子に僧衣を寄進する



写真4：見習い僧としての得度

第4章 ブッダと精霊

——カンボジア仏教徒による積徳行の原風景を考える——

小林 知

京都大学

1. はじめに

人間は、宗教に救いを求める。宗教は、信徒に救いの道を示す。そして、上座仏教徒にとっての救いは、功德という精神財を欠いては成り立たない。上座仏教は、ブッダに続いて解脱へ進むことを目的とする出家の道を説く。しかし、その道は、一般の人びとが正面から追求できるものではない。市井の人々にとって、できることは、功德を多く積むことによって自身の境遇がこの世あるいは来世において好転すると信じることである。世界は不安に満ちており、人生は不確定の転覆と上昇を繰り返す。功德という宗教的観念は、そのような世界を人びとが前に漕ぎ進むための力である。

ただし、上座仏教徒社会でフィールドワークをした者はだれでも気付くことであるが、上座仏教徒は功德のみに救済を求めているわけではない。人々の日々の行いは、精霊を代表とする超自然的存在による守護にも支えられ生活を送っているという、彼(女)ら自身の考えを示している。災難が振りかかれば、人びとはその原因をもとめる。意味を問う生物である人間は、絶えず「なぜ」という問いを繰り返す。超自然的な力や存在は、そのような事態に解を与え、人びとを救う。

筆者は、平成26～27年度に実施された京都大学地域研究統合情報センターの公募共同研究「『功德』をめぐる宗教実践と社会文化動態に関する比較研究——東アジア・大陸部東南アジア地域を対象として」と、その前身の公募共同研究「功德の観念と積徳行の地域間比較研究」(平成23～24年度、京都大学地域研究統合情報センター)への参加を通じて、中国、タイ、ミャンマーなどの様々な民族集団に関する「功德」という宗教観念と、それが生じる行為を指す「積徳」の行いについて、民族誌的データにもとづく発表に触れる機会を得た。そこから個人的に学んだ最大の成果は、1990年代末から筆者自身が調査を行ってきたカンボジア仏教徒社会における積徳行について、従来の自分自身の見方を大きく改める必要性を強く認識したことである。本稿は以下、この研究視

点の変化について、概略を記す。

2. 背景

筆者は、1990年代末から今日まで、農村を中心にカンボジア社会の調査をしている。なかでも、2000～02年にかけての1年半あまりの間は、カンボジアの国土のほぼ中央にあるトンレサップ湖の東岸に位置する農村地帯の、コンポントム州コンボンスヴァーイ郡サンコー区にて、長期の住み込み調査を行った[小林 2011]。調査の目的は、民主カンブチア政権(ポル・ポト政権、1975～79年)による社会革命の実態と、その後の社会復興の歩みを、地域社会のレベルで跡付け、分析することだった。当時、カンボジア農村に関する情報は希少だった。そのため、調査では、農村の人びとの生活の全体を網羅的に取り上げることが目標とした。カンボジアの人々の生活には、上座仏教の伝統が浸透している。よって、自然の成り行きとして、調査地の人びとの仏教実践についての観察と聞き取りにもとづき、村落仏教の実態に関する分析を行うことが、調査の重要な課題となった。

カンボジアは、仏教国である。今日1,500万人に達する人口の8割以上は、上座仏教を信仰する仏教徒であるといわれる。さらに、立憲君主制の国家体制のもと、現行の憲法は仏教に国教の位置づけを与えている。カンボジアを含む東南アジア大陸部には、10～13世紀頃にスリランカ経由で上座仏教が伝わり、広く浸透した。タイやミャンマーの社会でも、上座仏教徒はマジョリティーである。しかし、それらの国々は非仏教徒人口を国内に多く抱え、仏教を国教とするまでに至っていない。カンボジアにも、イスラム教を信仰する人びとが古くから存在する。山地部の先住民は、伝統的に精霊を信仰し、今日その一部にはキリスト教が浸透している。しかし、それらの非仏教徒は圧倒的に少数であり、カンボジア社会における仏教の特別な位置を脅かすものではない。

上座仏教徒であるカンボジアの人びとの宗教活動を理解するときには、功德の概念の認識が欠かせない。ここで功德と呼ぶのは、カンボジアの人びとが、

ボン (*bon*) あるいはコスル (*kosol*) という言葉で言及する宗教的観念である。ボンはパーリ語の *punna*、コスルは *kusla* に由来する。通常、ボンは、悪行を意味するパーブ (*baap*) という概念と対置して使われる。ボンはまた、広く仏教行事を指す言葉である。例えば、「仏教行事を行う」というカンボジア語の表現は、トヴー (*thvoe*:「行う」という動詞)・ボンである。ボンという言葉は、広義としては、「よき行い」一般を指している。逆に、トヴー・パーブとえば、「悪い行い」一般を広く意味する。ボンは、さらに、量がはかられ、よき行いによって獲得ができる対象(精神財)としても言及される。カンボジアの人びとが日常生活でよく口にすると、トヴー・ボン・バーン (*baan*:「得る」の意の動詞)・ボン/トヴー・パーブ・バーン・パーブ>という言葉は、「よい行いは功德を得る/悪い行いは悪果を得る」の意味である。

コスルは、アコスル (*a'kosol*) という対義語とともに使われる。いわゆる「功德」を意味する点で、ボンとコスルは等しく、置換が可能である場合が多い [cf. 飯國 2013]。ただし、語法としては、「コスルを得る」という言い回しはよく聞かすが、「コスルをする」(すなわち、トヴー・コスル) という表現はあまり聞かないといった違いがある。

良く知られているように、カンボジアの人びとの仏教実践は、ボル・ポト時代に一旦途絶えた。しかし、1979年にボル・ポト政権が崩壊すると、いち早く再開した。今日のカンボジアでは、都市か農村かを問わずに寺院(ヴォアット *voat*) が遍在する。寺院では、出家者の集団であるサンガがブツダの定めた規律を守って修行生活を送っている。その寺院や集落、屋敷地を場として、人びとは、様々な仏教儀礼を行う。結婚式や葬式といった人生儀礼の場面でも、僧侶が招かれ、仏教徒としての実践が観察できる。

一般的に言って、上座仏教は、日本において我々が親しむ仏教と大きく異なった実践体系をもつ。上座仏教は戒の遵守を重んじる。また、その社会は出家者と在家者からなる。出家者たる僧侶は、20歳以上の男性で、ブツダが定めた227の戒を守って修行生活をおくる。見習僧は(カンボジアの場合)おおよそ13歳以上で、10戒を守る。在家者たる俗人男女にも守るべき戒がある。「生類を殺さない、盗みをしなない、みだらなことをしなない、嘘をつかない、酒を飲まない」という五戒 (*seyl pram*) と、「午後には食事をしなない、歌舞などの娯楽にふけらず装身具や香水を用いなない、高くて大きい寝台を用いなない」を加えた八戒 (*seyl prambey*) である。在家戒を遵守し、ブツダの教えに従って生活を律することは、当人に功德、すなわちボンをもたらす。

功德を積むこと、すなわち積徳には、戒を守ること以外にも様々な方法がある。僧侶に対して食物や金銭を寄進することは最も基本である。男性が出家することも積徳行である。瞑想修行を行ったり、知人や友人と仏教の教義について語り合ったりすることからも、功德が得られるとカンボジアの人びとは説明する。要するに、仏教の振興に寄与する行為は全て功德の獲得に結びつく。そして、功德を多く積むことは、当人の現世での将来および来世における境遇をより良きものにする信じられている。

3. 積徳行をめぐる対立

「そのようなやり方では、功德は得られない。」

「功德は、僧侶に寄進をしてこそ得られる。」

2000年に開始したコンポントム州コンポスヴァーイ郡サンコー区における調査では、住み込みを始めてまもなく、地域の人びとのあいだに制度化されていない二つのタイプの仏教実践があることが分かった。その片方はサマイ (*samay*)、もう一方はボーラン (*boran*) と呼ばれていた。カンボジア語で、前者は「新しい」、後者は「古い」を意味する言葉である。そして、その二つの実践は、功德が生じるメカニズムについて、相容れない認識のギャップを示していた。

例を挙げて、その状況を紹介したい。改めて、フィールドノートを見返すと、筆者が最初にそのギャップに直面したのは、2000年9月末のプチュムバン祭 (*Bon Phchumbin*) の調査の際であった。プチュムバン祭とは、カンボジアの仏教徒が伝統としてきた最大の年中行事であり、雨季が半ばを過ぎ、出安居の時期が近づいたおおよそ毎年9~10月の時期に、二週間の長期にわたって行われる。人びとは、この期間に、祖先の霊と餓鬼 (*praet*) が地上に戻ってくると信じる。そして、それらの存在に功德を転送する(回向する)ために、寺院で各種の儀礼活動に参加する。そのなかでも、プチュムバン祭に特徴的な行為としてよく言及されるのは、夜明け前に行われる「バン飯を放る儀礼」(*pithi bah bay bin*) である。

調査地としたコンボンスヴァーイ郡サンコー区には、当時、四つの寺院があった。そして、そのうち三つの寺院では、「バン飯を放る儀礼」が行われていた。プチュムバン祭の時期が迫ると、地元の人びとは、13の当番組を組織した。そして、その各組が、二週間の期間中のいずれか一日の儀礼活動を担当した。

担当となった組の人びとは、定められた日の夕方寺院へ向かった。そして、まず、アチャー (*achar*) と呼ばれる俗人の儀礼指導者の統率のもとで、寺院

内の講堂 (*sala chhan*) と呼ばれる建物に集まり、屋内に設置されていた仏像に向かって三宝帰依文 (*namasekar*) を朗唱した。次に、その場に僧侶を招聘し、在家戒の請願 (*som seyl*) を行った。その後、僧侶の一名に、仏教の教えに関する説教を行うように乞い、その話に聞き入った。説教が終わると、人びとは講堂の上に蚊帳を張り、ゴザを敷いて寝る支度をした。実際には、すぐに寝るのではなく、お茶の急須とタバコ、ピンロウやキンマを囲んで車座を作り、雑談に花を咲かせる者が多かった。それでも、夜半には徐々に身体を横たえる者が増え、講堂の上は静かになった。

最初に起きだしたのは、成人の女性たちだった。女性たちは、午前3時すぎには寢床を抜けだし、講堂に隣接した厨房に集まり、モチ米を炊き始めた。カンボジアの人びとの主食はウルチ米である。しかし、プチュムバン祭で用いられる「バン飯」は、モチ米でつくるものと決まっていた。そして、モチ米が炊きあがる午前4時過ぎになると、男性や子供たちも起床してきた。人びとは、講堂のなかの仏像の前に集まり、アチャーの指導のもと、再び三宝帰依文の朗唱、僧侶を招いての在家戒の請願を行った。その後、アチャーは、モチ米を山盛りにした盆を僧侶の前に置き、それを寄進する文言を人びととともに唱えた。僧侶は、祝福の言葉を唱えながら、膝の前に用意された盥の水をその上に指ではね飛ばした。

僧侶の誦経が終わると、人びとはモチ米を盛った盆を担ぎ、寺院内の布薩堂 (*preah vihear*) と呼ばれる建物へ向かった。布薩堂は、出家者が修行を送る上で要件とする浄域 (*seyma*) が儀礼的に築かれた建物であり、出家式などの特別な儀礼の際に使用される。人びとは、布薩堂の正面の入り口がある東側に集まると、アチャーの指示を受け、東に向かい、しゃがみ込んだ。そして、アチャーの朗唱に従って祈願文を唱え、盆に盛られたモチ米を各自が手でひと掴みして、そのまま布薩堂の回りを時計回りに三周した。そして、夜明け前の薄闇のなか、歩きながら、手にしたモチ米を少量ずつ握り分け、布薩堂の周囲に広がる藪に向かって放り投げた。人びとは、その行為によって、その期間にこの世に現れた餓鬼への施しをすることができると考えていた。

以上のプチュムバン祭の「バン飯を放る儀礼」は、カンボジアの人びとの伝統的な宗教観に根ざすものである。人びとは、その行為が、祖先から伝えられた伝統であると述べていた。しかし、調査地には、その儀礼を行わない寺院もあった。サンコー区では、国道沿いの市場に隣接した寺院が、その儀礼的行為を1940年代に止めていた。その理由は、その行為が、

功德を生まない無駄な行為であると考えたからだった。その寺院のアチャーによると、サンコー区内の他の寺院で行われているような「バン飯を放る儀礼」は、無意味であった。暗闇にモチ米を投げて、その飯を食べるのは野良犬や獣でしかない。功德は、そのような行為からは生じない。祖先の霊や餓鬼に功德を転送したければ、食物は僧侶に寄進されなければならない。そのような行いは、蒙昧な輩が信じる迷信であり、止めなければならない。

4. 制度仏教の創出と浸透

このような意見の対立は、カンボジアにおける制度仏教の創出と浸透によって生まれたものである。調査地の人びとがサマイと呼ぶ実践は、その起源を、20世紀初頭に西洋発の仏教学の影響を受けた学僧が始めた復古改革主義運動に遡ることができる。一方、ボーランと呼ぶ実践は、その刷新派の登場によって対象化された、カンボジア独自の実践の伝統を維持しようとする守旧派のものである。

カンボジアの仏教サンガは、19世紀半ば以降、トアンマユット派とマハーニカイ派という二つの宗派からなっている。トアンマユット派は、シャム(タイ)のラタナコーシン朝第四代モンクット王が始めた、パーリ語聖典への回帰を主張した復古的改革運動が、1854年にカンボジアへ伝えられたことで生まれた。トアンマユット派の実践は、それまでカンボジアで行われてきた僧侶たちの実践と、パーリ語の発音などに明確な違いがあった。その後、1863年に、カンボジアがフランス保護領の一部に組み入れられた後に、在来の伝統を担うマハーニカイ派のなかで、実践の制度化の動きが生まれた [e.g. 笹川 2009]。フランスの植民地政府は、カンボジアの仏教からタイの影響を排除することをねらいとし、その制度化の動きを支えた。

刷新派は、その制度化のなかから生まれた。改革運動を指導した僧らは、実践の正統性は、三蔵経の正しい読解のなかであり、伝統としてきた慣習のなかにはないと主張した。そして、例えば儀礼の際に用意する供物については、バナナの葉や幹を用いてつくる伝統的な形態を廃止し、ロウソクと花のみに改めた。誦経に用いる言語に関しても、パーリ語だけでなく、クメール語の翻訳文に中心的な位置づけを与えた。儀礼の行為そのものについても、修正を打ちだした。全ての苦はカム (*kam*:「業」の意味) から発生するのであり、超自然的存在への祈願 (*buonsuon*) は意味をなさないと主張した。「業の仏教

(Kammatic Buddhism)」を教義として強く認識したサマイの実践の支持者にとって、功德の獲得は、サンガへの支援を中心としてこそ実現されるものであった。

功德と積徳行をめぐるこのような經典主義的な刷新派の主張は、その後、カンボジアの制度仏教の中心を占めるようになった。カンボジアは、1953年にフランスの植民地支配から独立した。独立後、仏教は国教となった。そして、世俗権力の支援のもとで、全国的なサンガ組織を始め、多くの仏教制度が整えられた。そのなか、カンボジアのサンガと寺院の圧倒的多数を占めるマハーニカイ派では、1940年代末から1970年代半ばまで、刷新派の学僧が大管僧長(*sangkeareach*)を務めた。

1975～79年の民主カンブチア政権(ボル・ポト政権)時代の断絶と、1979～89年までの社会主義政権による政策的な統制を経た後、カンボジアの仏教は1990年代初めに、内戦以前にみせていた構造をほぼ再現する形で復活した。その後、1990年代から今日にかけてのトレンドとして、制度仏教を担う宗教省や全国サンガ組織の幹部僧侶のなかでは、刷新派の主張に沿った功德観、仏教観が語られる場面が圧倒的に多い。先に示した調査地の事例が示すように、地域社会のレベルでは、今日も、サマイとポーラーンの葛藤と対立が続いている。しかし、国の中央では、今日、サマイのプレゼンスが卓越しているようにみえる。

サマイと呼ばれる新しい実践は、經典の正しい理解だけでなく、変化する社会の新しいニーズに合わせて解釈を拡げることともいえない。ブッダは、禁煙を説いてはいないが、自分自身にとって何が有益かをよく「考えること」を教えていると述べ、寺院内を禁煙にするべきだといった意見が、宗教省の役人などによって語られる[cf. 林 2013]。一方で、ポーラーンの実践には、効率的ではない、面倒な手順が多く含まれる。人びとのなかには、その面倒さを魅力に感じてポーラーンの実践に親しもうとする者もいる。しかし、貨幣経済が中心的力を持ち、豊かになるという右肩上がりの将来像を描くようになった今日のカンボジアの人びとの大半は、「むずかしく考えるな」と語り、時流に即すように形態を改めたサマイの実践への傾倒を深めている。

5. ポーラーンにおける積徳

「これはわれわれの民族的伝統だ」

「われわれはブッダの父の代から信じるのだ」

「伝統を棄てはしない」

以上はいずれも、ポーラーンの実践を支持するカンボジアの人びとがよく口にする表現である。そして、筆者自身もこれまで、その言葉を根拠として、サマイとポーラーンの対立の構図を描いてきた。

しかし、その描き方はベストなものではなかった、と今は考えるようになった。冒頭の節で述べた、筆者自身がカンボジアの仏教徒の積徳行に対してもっていた見方の変化という点は、このことを指す。

事実として、カンボジアの人びとの実践的宗教の世界は、「仏教以外」の領域にまで広がっている。例えば、地域には、伝統的に、人びとの生誕の瞬間に関わる重要な役割を果たす産婆がいた。カンボジア語でジエイモーブ(*yeay mop*)、チュモーブ(*chhmop*)と呼ばれるそれらの女性は、妊婦の安全、無事な出産、新生児の健康に関する実践的な知識だけでなく、新しい生命が生じる空間を、目に見えない災いから守る宗教的知識と実践も持ち合わせていた。他に、クルークマエ(*kru khmae*)と呼ばれる人物もいる。クルークマエは、伝統的な薬草の知識からパーリ語の章句を用いた呪術までを駆使する、民間の治療師である。地域社会に生きるこれらの職能者の存在は、カンボジアの人びとの宗教的世界の奥深さを示唆する。

一方で、「仏教」と「仏教以外」を区分する視点は、明らかに、人びとの行いがつくる宗教的な世界の全容を理解する道を閉ざしてしまう。今日のカンボジアでは、サマイの実践を支持する人々が、「バラモン教」(*promenh sasana*)という言葉を用いてポーラーンの実践を相対化する場面によく出くわす。そこには、「あれは仏教ではなく、バラモン教である」という言い方によって、伝統的な実践のなかに見いだした余計な「残滓」を排除し、より純粋な形態の実践をつくりだそうとする意図がある。歴史的資料の検討は未着手であるが、おそらく、このような「仏教」と「仏教以外」を区分する言説は、カンボジアで20世紀初頭に生まれ、徐々に社会へ浸透したのだろう。

その浸透が非常に強く進んだため、「あれは仏教ではなく、バラモン教である」という刷新派からの批判に対して、今日のカンボジアで、ポーラーンの実践を支持する人びとが示す反論は、間接的な形に終始している。すなわち、ポーラーンの支持者自身が、彼らの実践を「仏教以外」とみなす(サマイの人びとの)視点を認めてしまっている。そしてそのうえで、(バラモン教かもしれないが)「民族的伝統である」といった表現で、議論の焦点をずらす形の対抗を試みている。「仏教とは何か」という問いを準拠棒としたサマイの人びとの挑戦に対して、「ポーラーンと呼ばれる伝統的实践も仏教である」と真っ

向から反論する意見は、ほとんど聞かれない。

しかし、カンボジアを離れて、東南アジアの大陸部に広がる上座仏教徒の実践宗教の世界を広く見回すと、カンボジアの仏教徒が今日、何が仏教で、何が仏教でないかという議論を組み立てる際に準拠している基準自体が、絶対的なものではないことに気付かされる。例えば、中国雲南省の徳宏タイ族の人びとは、僧侶が存在しなくても成り立つ功德観を示しているという[e.g. 小島 2013]。「福田としての僧侶」という認識を初めとして、三蔵経に記載されている実践を通してしか功德は得られないというカンボジアのサマイの実践を支持する人びとの言い分とはずいぶん異なった主張がそこにはある。古くから指摘されていることであるが、「業の仏教」だけでは、この地域の上座仏教徒の功德観、宗教的世界観の全体像は捉えることができないのである[e.g. Spiro 1970]。

思い返すと、ポーラーンの実践における積徳行の儀礼的行為の対象は、仏・法・僧の三宝だけでなく、その他多くの要素を包摂するものであった。例えば、調査を行ったサンコー区では、雨季に栽培した水稻の収穫後などに、ボン・リアップスロック (Bon Reapsrok) と呼ばれる儀礼が行なわれていた。リアップ (*reap*) は、「準備する、整える」という意味の動詞、スロック (*srok*) は人びとの生活の空間的領域を指す名詞である。二日間にわたるその行事では、僧侶を招き、食事を寄進し、三宝帰依文を唱え、在家戒を請願するという寺院で観察されるのと同じ儀礼的行為と、ループ (*roup*) と呼ばれる霊媒が中心となり、ネアクター (*neak ta*) あるいはクルー (*kru*) などという言葉で名指される森や野原、水や土地に宿ると人びとが考える不可視の超自然的存在を招聘し、慰撫し、加護を祈る儀礼的行為の両方が行われていた。そして、村人たちは、その行事の全体に関わり、参加することからも、功德が得られると述べていた。

先に述べたように、今日のカンボジアの仏教徒社会では、経典の理解を優先する制度仏教が強い影響力を発揮しており、主要な準拠枠として流通している。その状況は、20世紀初頭以降の制度仏教の創出と浸透という社会過程を背景として成立したものである。そのため、今日のカンボジアの仏教徒は、「仏教」と「非仏教」の間の線を常に意識している。そして、片や経典解釈の純粋性を、片や「民族的伝統」といった表現を用いて、実践の正統性を主張している。ただし、制度仏教にもとづき、教条的な功德観をデフォルトと考えては、カンボジアの人びとの積徳行の原風景に迫ることはできない。

6. ブッダと精霊

功德による救いは、業の観念を背景として成り立っている。人びとはまず、現在の境遇がこれまでの生が積み重ねた業によって決定されていると考える。輪廻転生の連鎖のなかで、現世の業は、前世までの行いによってつくられている。その業を改善するには、よい行いを積み重ね、功德を増大させるしかない。しかし、救いは、ブッダの聖なる力に頼ることでもたらされる。仏像、経典、ブッダの聖なる言葉などが特別な力をもつという認識と実践に触れることは、上座仏教徒の社会で珍しくない。

カンボジア語に、「聖なる」という意味を付与する接頭辞であるプレアハ (*preah*) という言葉がある。プレアハ・プット (*preah put*) と言えば、ブッダを指し、プレアハ・オング (*preah ang*) と言えば王あるは僧侶への呼びかけの言葉である。王はプレアハ・ムチャハ (*preah mchas*) とも呼ばれ、僧侶は、一般名詞として、プレアハ・ソング (*preah sang*) と言われる。プレアハ・バロメイ (*preah baromey*) という言葉は、バロメイ (Pali: *barami*. 波羅蜜の意) という言葉で概念化される聖なる力を指す。

先に紹介したサンコー区のプチュムバン祭では、ポーラーンの実践を行う寺院において、バーイ・プレアハ (*bay preah*) と呼ばれる供物が用意されている場面も観察した。その言葉は、「プレアハのご飯」の意味である。それは、講堂の内部の仏像が座した段の下に置かれた、一揃えの食物を指していた。人びとは、僧侶に食事を寄進すると同時に、バーイ・プレアハを用意し、供えていた。バーイ・プレアハは、位置関係から考えて、仏像に対して供えられたものだと考えられる。その行いは、地域の人びとが、仏像と食物を介してブッダそのものの力に接近しようとしているというイメージを喚起する。

仏像とバーイ・プレアハの関係は、食物を介した相互行為という点で、僧侶と俗人の間の相即不離の依存的関係と重なってもみえる。では、仏像の先に存在するブッダと、食物を寄進する現世の人間はどのような関係を結んでいるのか。その問題を考えると、その風景は、精霊の祠とそこに供えられた食物を連想させる。人びとは精霊の祠に食物を供え、加護を祈る。または、祈願の内容を語りかけ、成就した後は、供物を増やすことを約束する。そのとき、精霊は、語りかけ、操作ができる対象として意識されている。

調査地の人びとはまた、プレアハ・プット・チェン (*preah put chen*) という興味深い表現も口にして

いた。カンボジア語のチェンは、「中国、中国の」という意味である。その言葉の全体を、文字通りに訳せば、「中国のブッダ」となる。調査地には、20世紀初頭から福建系を中心に多くの中国人移民が移住していた。そして、それらの人びとは、1960年代に、区内の国道沿いの土地の一画を共同で購入し、廟を建てていた。聞き取りによると、廟の中には、髭を生やした「お祖父さん」(*lok ta*)の像(関帝?)が祀られていた。そして、中国の伝統に従った年中行事などが行われていたという。

廟は、その後1970～80年代を通して破壊されずに、調査時には行政区委員会の役所として使われていた。それを、今日の調査地域の人びとは、プレアハ・ブット・チェンと呼んでいた。その表現のブットという言葉は、字義の上では、ブッダを意味する。しかし、その文脈のなかでは、上座仏教の教義が教える「師」としてのブッダからはかけ離れ、究極的には、不可視の超自然的存在(つまり、精霊)を指す一般名詞のようにも聞こえる。

以上のような儀礼的行為の解釈は、推測の域をでない。資料の批判が十分でなく、議論のロジックも印象論的である。しかし、バーイ・プレアハと「中国のブッダ」という二つの言葉と人びとの実践は、カンボジアの仏教徒の積徳行の原風景について、今後さらに考えを拡げるための糸口を示しているように感じる。サマイの実践の立場からいえば、ブッダは「師」(カンボジア語では、アチャーと呼ばれる)であって、カミではない。しかし、先に触れたように、ブッダという存在には二重の志向性があり、師であると同時に、不可視の超自然的存在でもある。

ブッダは、この世に存在しない。見ることも触れることもできない。そしてそれは、精霊と同じく、加護・守護を願う人びとの祈願の先にある存在である。中国雲南省徳宏のタイ族は、ブッダのことを「もっとも位階の高いピー(精霊)である」と述べていたという(研究会での、小島敬裕氏の教示)。その話を初めて聞いたとき、筆者は、「ブッダはアチャー(=師)なり」という、カンボジアの人びとが三宝帰依文のなかで唱える文を思いだした。そして、カンボジアの人びとからは、そのように直接的にブッダを精霊と重ねる説明を聞いたことがないという強い違和感と文化的な距離を覚えた。しかし、以上に紹介したバーイ・プレアハおよび「中国のブッダ」の例は、カンボジアの仏教徒のボーラーンの実践の世界にも、確実に、徳宏のタイ族の実践と重なる部分があることを示している。

功德をめぐるカンボジアの民族誌的状况は、他方による救いと橋架けた人びとの功德観を明らかにし

ている。その理解のためには「功德」だけではなく、「力」など、人びとの救済観に関わる諸概念を網羅的に取りあげて、論じる必要がある。東アジアを含めた地域間比較においても、各地の人びとの宗教観の全体に「功德」を位置づけて、信仰の体系の全体を比較し、分析することが出発点だと思われる。

参考文献

- 林行夫. 2013. 「悪行と功德の社会的展開——東南アジア上座仏教徒社会の構図」『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』(CIAS Discussion Paper No.33)、京都: 地域研究統合情報センター.
- 飯國有佳子. 2013. 「ビルマにおける「功德の観念」と「積徳行」: カティン儀礼の事例から」『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』(CIAS Discussion Paper No.33)、京都: 地域研究統合情報センター.
- 小林知. 2011. 『カンボジア村落世界の再生』京都: 京都大学学術出版会.
- 小島敬裕. 2013. 「中国雲南省徳宏州における功德の観念と積徳行」『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』(CIAS Discussion Paper No.33)、京都: 地域研究統合情報センター.
- 笹川秀夫. 2009. 『植民地期のカンボジアにおける対仏教政策と仏教界の反応』(Kyoto Working Papers on Area Studies No. 85.) 京都: 京都大学東南アジア研究所.
- Spiro, Melford E. 1970. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York: Harper & Row.



写真1：村の一般家屋で行われた儀礼の一場面。功德を転送する経文を人びとが唱えるなか、老婆が床板の隙間にグラスの水を注いで、落とす。



写真2：プチュムバン祭の一場面。深夜に講堂の上に集まり、雑談に興じる女性たち



写真3：プチュムバン祭の一場面。講堂の上で、準備した盆にモチ米を載せる人びと



写真4：プチュムバン祭の一場面。明け方に布薩堂の周囲を歩きながら、モチ米を暗闇に放り投げる行為を行う人びと



写真5：ボン・リアブスロックの一場面。霊媒が、精霊たちとの交信を試みる



写真6：ボン・リアブスロックの一場面。アチャーが土地と水の主に祈願を行う間、男性が水を供物に注いでいる



写真7：プチュムバン祭のなかで用意されたパーイ・プレアハの一例



写真8：プレアハ・ブット・チェンと呼ばれていた調査地の建物。1960年代は、中国廟として使われていた

第5章 功德の環流が生み出すもの

——パゴダ建立における超自然的存在と社会的紐帯——

飯國 有佳子

大東文化大学

1. はじめに

仏像や元来仏の聖遺物を奉納したパゴダ（仏塔）は「仏」と同一視され、特にパゴダに対する信仰はミャンマー上座仏教における民衆信仰の核となっている（写真1）。1960年代の村落研究では、パゴダ建立は最も大きな功德をもたらす行為とされており（Nash 1965, Spiro 1967）、施主には在家で最高の榮譽である「パゴダの喜捨主」（*paya dayaka/dayika*）という正式な称号が付与される。これは、功德をもたらす宗教実践の三分類「布施（B:*dana*, P:*dāna*）・持戒（B:*thila*, P:*sīla*）・瞑想（B:*bhavana*, P:*bhāvanā*）」のうち布施を重視したものといえる。一方、近年都市部では、最も高い功德を得られる実践として、持戒を伴う瞑想実践を挙げる人々が多くみられる。しかしこうした人々も、パゴダが重要な信仰生活の場であると同時に憩いの場でもあることを否定することはない。

本章では、ミャンマー連邦共和国のマングレー市近郊において、ある夫妻が積徳行為として行ったパゴダ建立とそれに至る過程についての事例を取り上げる。それにより、積徳行為が単に来世での幸福や現世での威信獲得を目的として行われるだけでなく、上座仏教とは宗教的伝統を異にする諸神霊の求めに応じて誘発される場合があることを示すとともに、一部の超自然的存在が特にパゴダ（建立）をめぐる焦点化しやすいことを明らかにする。次に、建立の具体例から、積徳行為に伴う社会関係の構築のあり方と人々の協働性を分析する。それにより、大規模な積徳行為は個人的二者関係が網の目状に拡大しながら遂行されることを示し、最後にパゴダの公共性について若干の考察を行う。

2. パゴダ建立手順

パゴダの建立には複数の手順が存在し、各段階で僧侶をはじめとする専門家を請来して儀礼を行う必要がある¹。儀礼の実施にあたっては、予め上記専門家

によって吉日が選定される。

最初に行われる儀礼は、建立場所となる①土地の浄化儀礼（*myei than bwe*）である。パゴダ建立の発起人が中心となって僧侶を請来し、僧侶に齋飯供与を行うことで功德を得、「ガドーブエ」（*gadaw bwe*）と呼ばれるココナツとバナナで構成される供物を捧げて跪拝する。次に行われる②杭打ち儀礼（*paneit yait bwe*）でもガドーブエ3つが捧げられ、僧侶が羯摩（P:*kammavācā*）を朗誦し、敷地の中央と四隅に杭を打つ（Tosa 2012:311-2）。その後、③起工式（*outmyit hkya bwe*）を行った後、実際の建築がはじまる。起工式では、建築予定地の中央に円を描いて内部を9分割し、各場所に火水土風を象徴する4種の煉瓦を埋めるが（Tosa 2012:312）、ここでもやはりガドーブエが3つ捧げられる。

パゴダの形が出来上がると、④宝物奉納式（*thapana peit bwe*）が行われる。パゴダの上部に穴をあけ、その中に聖遺物や仏像、宝石、完成日時を記したホロスコープ（*zata*）等を納めて封印した後、僧侶が護呪経文を朗誦する（Tosa 2012:312-3）。ここでは「ターパナーブエ」（*thapana bwe*）と呼ばれるガドーブエが3つ準備される。

最後に行われる儀礼が、傘蓋をパゴダの頂点に取り付ける⑤傘蓋奉獻式（*hti tin bwe*）であり、全パゴダ建立式典のうち最重要儀礼となる。大きなパゴダの場合には、頂点から地面に向かいロープを渡し、傘蓋を地上から「花駕籠」（*panyahta*）と呼ばれる駕籠に乗せて送り、パゴダの頂点に乗せるが（写真2）、小さいパゴダの場合には、帝釈天や梵天の衣装を着た男性が傘蓋を手渡しでパゴダの頂点に据え付ける（写真3、4）（Tosa 2012:313-4）。傘蓋を頂上に取り付けるまでのルートは「精霊の道」（*natlan*）と呼ばれる（Tosa 2012:313-4）。ここでも7つのガドーブエが用意され、アネーガザー（*anegaza tin*）と呼ばれる聖別儀礼が僧侶によって行われる（写真5）。喜捨主は灌水供養（*yeizet hkya*）により、パゴダ建立によって得られた功德を他者に廻向する（写真6）。

積徳行として行われる儀礼では、精霊等の妨害を防ぐ儀礼が行われるが、パゴダ建立は特に多くの困

問としてのパゴダについては（高谷 1993:102-131）を参照。

1 パゴダ建立の詳細については（土佐 2000:101-136）、祭祠堂

難や危険、不測の事態を伴うと考えられている²。上記の式典における複数の供物もそれぞれ捧げられる対象が決まっている。3つのガドーブエの場合、各々は「仏への供物」(*hpaya bwe*)、「ウェイザーへの供物」(*dat pwe*)、「タイツへの供物」(*thaik pwe*) と呼ばれる。建立儀礼の折々で、仏に加え、仏教的修行により超自然的力を身につけたウェイザーや鬼の他、龍を含むパゴダ等に納められた宝物を守護するタイツ (*thaik*) やその土地や木々を守護するナツ (*nat* 精霊) 等、多様な超自然的存在に供物が供される。また、⑤傘蓋奉獻式では龍や鬼が登場するだけでなく (写真4)、「パゴダの守護」として境内にこれら超自然的存在の像が設置されることもある (写真7、8) (cf. Sadan 2005, Brac de la Perrière 2012)。このように、人々が集まるパゴダでは、多様な超自然的存在が焦点化されると同時に可視化される。パゴダは人々の仏に対する祈りの場であると同時に、超自然的存在に関する様々な言説が再生産される場にもなっているのである。

3. パゴダ建立の具体例

以下、ウーティ (63歳) とドーミン (61歳) 夫妻のパゴダ建立の事例を取り上げる。夫妻はマンダレーで食品の製造と小売りをする自営業を営んでおり、夫はシャン州出身の中国系インダー族で、妻はマンダレー出身のビルマ人である。夫妻の他、夫方の甥や店員の計11名で生活している。妻によると、2002年以降徐々に商売が軌道に乗るようになり、現在では高級ホテルからの注文も受け、ヤンゴン支店も開設している。

中間層³以上の場合、まず家を建てた後、余剰蓄財があれば喜捨に回すことが多いが、夫妻はマンダレーでは店舗を兼ねた手狭な借住まいを続ける他、耐久消費財の購入は必要最低限に留めて、喜捨を優先した生活を送っている⁴。恒常的な喜捨としては、出家者の生活の一切を永久に保障する「僧侶の檀家」(*bhazin hkan*) を務める他、毎週10万チャット (約1.1万円) を出す市場主催の喜捨行事や大僧院への齋飯

供与がある⁵。最近では知り合いの依頼で福祉事業 (*parahita loutngan*) にも関わりはじめ、山地民の子供たちを集めて教育する孤児院にも資金援助している。月により大きく変動するが、最低でも月収の4割は喜捨に回っているという。そのため、夫妻の評判は概してよく、自らの快適な生活より他者への喜捨を優先するのは、なかなかできることではないという称賛の声も聞かれた。

4. パゴダ建立と超自然的存在

2014年8月吉日、ミンゴンにある神の湧水森林僧院の一角に建てられたパゴダで傘蓋奉獻式が行われ、夫妻は名実ともに「パゴダの喜捨主」となった。一連のパゴダ建立儀礼は既に終了しているが⁶、2015年2月現在も細かい作業が続いている。そのため概算ではあるが、既に4千万チャット (約456万円) もの金のパゴダ建立に費やされている。当初はここまで巨額になるとは思わなかったという夫妻が、この一大事業を行うことを決意した背景には、超自然的存在が深くかかわっている。

2012年4月、神の湧水森林僧院の近くに住むTS村民が、新年の挨拶として神の湧水森林僧院に参拝に来た際、僧院内にある「龍王の殿堂」に詣でた⁷。その際に村人に憑依した女性が「パゴダを建ててほしい」と語り、周囲の人が「金がない」と返答すると、「来て喜捨してくれる人が現れる」との託宣を残した (写真8)。これに先立つ2002年に夫妻が僧坊を喜捨した経緯から、TS村出身の僧院長は「頼れるのはこし

5 2000年以降、佛敎大学の学僧400名以上への食施 (5回) や著名な教学僧院であるマハーガンダヨンの学僧1200名への食施 (3回) の他、200名以上の僧侶が在籍する教学僧院への齋飯供与を数え切れないほど行っている。また、2002年の神の湧水森林僧院への僧坊喜捨以降、毎年4月に同僧院内で僧侶100名以上に齋飯供与を行っている。

6 夫妻のパゴダ建立時の儀礼日程は以下の通り。建築そのものにかかった期間は約1年である。②杭打ち2013年4月26日 (ダグー月満月日)、③起工式2013年7月 (ワーゾー月)、④宝物奉納2013年11月18日 (ダザウンモン月満月日)、⑤傘蓋奉獻式2014年8月10日 (ワーガウン月白分14日)。最も重要な儀礼である⑤は、本来2014年6月13日 (ナヨン月満月日) に実施される予定であったが、妻が Deng 熱にかかり1か月半間動けなかったため延期となった。こうした不足の事態が、パゴダ建築を通常の喜捨とは異なる難しいものとしている (cf. Tosa 2012)。

7 「龍王の殿堂」は僧院の縁起と深く関わる。かつて山中のこの地で瞑想修行していた僧侶が飲み水に困り、別の場所に移動しようとしたところ、夢に龍王が現れ、水を用意するのでこの地で修業を続けるよう懇願したという。翌朝、夢で示された場所の岩を除けると実際に水が湧き出たため、僧はこの地で修行を続けた。ここから「神の湧水森林僧院」という名がつけられ、後に龍王を祀るための殿堂が作られた。村に近い一般の僧院の場合、瞑想修行を行う「森林僧院」(*tawykyaun*) とは異なり、こうした超自然的存在を祀るケースは稀である。

2 パゴダ建立に限らず、村落部では儀礼全般の実施に際して、その成功と超自然的存在からの妨害を防ぐため、「伝統の精霊」(*mizainhpazain nat, miyohpala nat*) の祭祀が行われる (飯國 2011, Iikuni 2014)。また都市部でも、アフルー儀礼 (男児の沙弥出家式と女兒の穿耳式の総称) の実施に際しては、必ず精霊の祠に詣でる。

3 ここでは、世帯月収50万チャット (約5.7万円) 以上を中間層としている。

4 保有する耐久消費財は、配達用の大型トラック、小型バン、液晶テレビ、業務用冷蔵庫、固定電話、携帯電話、扇風機、発電機等。エアコンや洗濯機、PC等は未所有。

かない」と夫妻に建立を依頼し、夫妻は建立を決意した。つまり、このパゴダ建立計画は、超自然的存在からの働きかけに応じる形で始まっている。

その後の建築過程でも、折に触れ、人々と超自然的存在との間で、憑依を介した交渉が見られた。夫妻は当初、2千万チャット（約228万円）位で建てられる小さなパゴダの建立を考えていたが、「大きいパゴダを建てねばならない」、「（夫妻単独ではなく）多くの人の功德も入らねばならない」との託宣があった。そのため、予定額の倍以上となる大きなパゴダを建立し、多くの人がパゴダ建設に関われるよう喜捨募集用の小冊子（*pyatpain*）を作成して親戚や友人に配布し、小額な喜捨集めを行った。

しかし、夫妻は常に超自然的存在の言いなりになっている訳ではない。パゴダ建立の発起人になった後、「パゴダは山の上に建てろ」との託宣があったが、山頂は不便なため「ここ（山の中腹）で建てたい」と主張している。形状や色に関しても「昔の形のパゴダで、白がいい」という託宣に対し、夫妻はシュエダゴンパゴダを模した形式で金箔を施したいとし、夫妻はどちらも自分の主張も通している（写真1）。

では、憑依を介して夫妻と交渉する超自然的存在とはどのようなものと捉えられているのだろうか。建立中、妻の持病が悪化した際に、「既に2回位譲っている。だから具合が悪いのだ」との託宣があったため、妻は「それなら自分で憑依して好きなようにやればいい」と言い、「タイッセツ」（*thaik hset* タイソツとのつながり）を有するという僧院長の母を呼んで憑依させたところ、僧院の戒壇を建てた三姉妹が憑依したという。

長女は、妻ドーミンに縋り付いて泣きながら、彼女との前世での因縁を主張し、常に夫を「軍司令官」、妻を「奥方」と呼ぶ。次女が憑依した場合には何も話さず、三女が憑依した時には喜び勇んで歌い、跳ね踊ることを楽しむという。彼女らは単なる死者ではなく、自分の喜捨した戒壇に執着していることから、パゴダ建立儀礼で供物を供されていたタイソツと解釈されていた。つまり、儀礼時には集合的なカテゴリーとして供物を供されていたタイソツは、憑依を介して個別具体的な存在として人々の前に立ち現れていると言える。

タイソツはパゴダ等の聖域内の遺物や宝物を守護する超自然的存在であり、精霊（*nat*）とは異なるものと認識されている⁸。モノへの執着という過去世で生じた事柄に基づいて死後タイソツの世界に転生し、そ

8 王朝を中心とするビルマ文化圏と強固な結びつきを有するナツに対し、タイソツはパゴダに象徴される仏教の守護的存在であると共に、「外来」の超自然的存在を取り込む際のカテゴリーとしても機能していると考えられる。次注参照。

こに別の死者が集まってきてタイソツという集団が形成される⁹。宝への執着をなくし、別の生に転生するには功德を積む必要があるが、功德は人間界でなければ積めない。そのため、彼らは集団内で代表者を選出して人間界に送り込み、代表者が積んだ功德を転送してくれるのを待つと言われる。また一部は固有名詞をもち、常軌を逸した美しさを持つ女性として表象される¹⁰。

執着する宝物を有することから、タイッセツを持つ人とその家族は、タイソツが「引き立てる」（*ma peide*）ことで、非常に裕福になると考えられている¹¹。また、タイッセツを有する者は自分の属する集団の霊的存在を憑依させることができるとも言われる。そのため周囲の人々は、夫妻がパゴダ建築という高額な喜捨を行い、僧院長の母が憑依可能な理由を、彼女らがタイッセツを有するためと解釈していた。

こうした解釈が成り立つ背景には、まず積徳行を行えるのは人間のみであるという宗教観が存在し、そのうえで、タイソツが多くの功德を転送してくれる特定の人間に対し、経済的加護を与えるという考えがみられる。では、喜捨主は自らの経済状況と積徳行為をどう考えているのだろうか。

5. 喜捨・宝くじ・超自然的存在

夫妻はパゴダ建立や3で述べた食施以外にも、僧院や尼僧院の僧坊建設など多数の大規模な喜捨を行っている。

表1は、妻への聞き取りから、夫妻が2000年以降に行った大規模な喜捨の一部を示したものである。注目すべき点として、第1に妻が経済状況の好転を積徳行の実施と関連付けて捉えている点が挙げられる。2002年の神の湧水森林僧院での僧坊建設以降（表1(2)）、世帯の経済状況が好転し、バイクや車、家など様々なものが手に入るようになった他（表1その他）、店の売り上げが飛躍的に伸びたという（表1売上）。実際、妻は大規模な喜捨について、「ローコウタラー（来世、出世間）での幸福が最初だったけれど、

9 タイソツには様々なカテゴリーがあり、そのうち最も有名なものは、「ナガー（龍）タイソツ」と「シャン（民族名）タイソツ」であり、他に「タヨウツ（中国）タイソツ」、「カラー（インド）タイソツ」等もある。それぞれに有名な神格が存在し、観音菩薩（*kwanyin medaw*）や布袋（*ankon bodaw*）はタヨウツタイソツに、カーリー（*kariman medaw*）やラクシュミー（*rakshumi medaw*）はカラータイソツに属するとされる。

10 たとえば、ヤンゴンのポータタウンパゴダのミヤナンヌエヤ、シャントイソツに含まれるマンガレーのシュエサーヤンパゴダ境内のソーモンフラなどがある。

11 但し、タイッセツを持つ者は早世することが多く、功德を積まなければ罰を与えると言われるため、つながりを切る（*thaikkyo hpyatte*）必要があるとも言われる。

表 1. ウーティ・ドメイン夫妻の大規模喜捨 (2000 年以降)

番号	年	喜捨	経費等	特別な出来事	売上	その他
(1)	2001~2	古仏像の修復 ピンダヤ洞窟の仏像に金箔	30万ks以上かかるが、20万ksで修復			
(2)	2002	僧坊建設(店名を冠した僧坊)	・建設資金0から始め、宝くじ当選等もあり、最終的に 370万ks を支出	①夫妻に金がないのを知る妻の兄が、僧院建設の話聞いて驚き、彼女を呼んで 五戒を確立させ 「夫と2人で建てたいので協力して下さい」と願掛け →願掛けから2週間のうちに宝くじ当選(1000ks分が55万ks) →当選分を全て僧院長に預ける	・2002年以降増え始める ・1日の売り上げが5000ks → 9000ks → 10万ks → 15万ksと増加	・この喜捨以降、必要なものが徐々に手に入るようになる ・最初は自転車のみ → TVも冷蔵庫も何もない
		ミンゴン・神の湧水森林僧院		②「今日煉瓦が必要だ」と職人に言われ、金が必要になる →僧院の全面を覆うのに必要な煉瓦の費用分だけ、宝くじが当選 ③完成時灌水供養式典を盛大にしたと考え、妻が宝くじで442の番号を購入(盛大=スイスイカーカーの首から数字→サ行=4、カ行=2) →500ks分で25万ks当選し、得た金で豪華な食事を提供	・以後、午前中の帳簿で10万ks、夜の帳簿で15万ksにまで増加	・1か月半の建築終了間際に、バイクが65万ksで買えると聞き見に行く→バイクを購入
(3)	2003	ミンゴン・ザラツ僧院の修繕	・総額600万ks			
(4)	2005	僧院建築	・夫の母が発起人として30万ks、 夫妻が700万ks の囲いを立てる		・この時宝くじは当選しなかったが、しかし商いは非常に好調 →それまで数日で1冊消費していた帳簿が1日1冊になり、最後は半日1冊に	・夫の弟の止住していた僧院。夫の母の強い希望で建設資金を抛出 ・僧院の建設は、1か月~1か月半で終了
		ザガイン・竹林僧院				
(5)	2007	僧坊建築 ミンゴン・ダンマナ ンダー大僧正100周年記念式典+三蔵法師誕生日	・25万ks(1部屋分)	・三蔵法師が式典に招待。しかし金がない旨伝え、後払いでも可能と言われたので喜捨を決意 →店の売上金の中から、必要経費を除いた儲け全てを支払いに充当		・参加には、最低現金100万ks+僧坊の喜捨が必要だが、親しかったため招待を受ける ・(8)の自らのパゴダ建立に際し、三蔵法師からセメント等の建材や車等の便宜供与
(6)	2008	パゴダ建立	・僧侶がパゴダ1基建立し、費用を折半			・夫の弟である僧侶と夫妻の共同発起だが、中に納める仏像代は僧侶が支出
		ミンゴン・ザラツ僧院	・傘蓋20万ks ・ペンキ代10万ks			
(7)	2011	古仏像修復 シャン州シュエイ ンティン仏像に金箔				・シャン州で550万ksで売られていた家を、最終的に130万ksで購入 ・甥から180万ksでよいと言われ3エーカーの果樹園購入
(8)	2013	パゴダ建立 ミンゴン 神の湧水森林僧院内	4000万ks以上	・パゴダ建立を決意し、宝くじの当選分を全て建築費用に充てると誓願 →4000ks分を購入し、200万ksが当選 ・儀礼時に客にふるまうため150kgのコメを準備 →招待客はほぼ全員来て皆腹いっぱい食べたにもかかわらず、おかずもご飯減らず、米は24kgも残った →いくら食べても足りないということにならなかったのは珍しい		・450万ksで交渉した550万ksのジープを410万ksで購入 →1年で次の車に買い替え

それをする事で『守護者』が助けてくれ、ローキー(現世、世俗)にも利益があった」と語っている。

ここで、自らの財を棄てる事が金銭的豊かさをもたらすという逆説をつないでいるのが、タイツ等の「守護者」である。妻はかつて「タイツとのつながり」を有していると言われたことがあるが、自ら憑依できる訳ではないため、特にそれを意識したこ

とはなかったという。しかし、2002年以降、大規模な布施を行う中で経験した宝くじの当選等によりつながりを確証し、「守護者」(asaunshaut)と称している。彼らに対し特別な祭祀等は行わない代わりに、自分が積徳行為を行った際には、必ず彼らにも功德を転送するようにしているという。

ここでは、積徳行為を行い、彼らに功德を転送す

ることで自分が「引き立てられ」、その「引き立て」により得られた財を更なる積徳行為へと回すという循環がみられる。超自然的存在と人間との間で功德と金銭を介した交換が想定され、その「引き立て」を布施として積徳行為に用いる限り、「引き立て」は続くと思込まれる。積徳行は自らの良き来世を目指すという自利行為であるが、それは同時に現世での他者や目に見えない存在に対する利他行為でもある。目に見えない他者は、人間の行う功德に対して随喜する (*anumodana thadu hkawde*) ことで、随喜による功德を得る。つまり、妻は直接的な積徳によってではなく、随喜に伴う他者からの祝福により、付随的に世俗的な幸福がもたらされたと考えていると推測できる。

第2に、喜捨の実施と宝くじ¹²の当選が関連付けられている点が挙げられる。2002年、夫妻は建築費用がないにもかかわらず僧坊建設を決意し、見かねた妻の兄が夫妻に僧坊建築の願掛け (*adeihtan*) をさせる (表1 (2) ①)。その結果、願掛けから2週間のうちに当選した宝くじを元手に僧坊建築が始まり、建築中も頻繁に宝くじが当選し、それらを建築費用や儀礼費用に充当している (表1 (2) ②、③、(8))。

土佐は、ミャンマーの宝くじが単に賭けを楽しむ行為ではなく、リスクで見えない人生のなかで唯一自らの運を試し、好機を見抜くことで、未来を知ろうとする人々の試みであるとする (土佐 2011:403)。事例で示した願掛けによる当選も、自らが「僧坊の喜捨主 (*kyaun daga/dagama*)」という称号を得る運命 (*kan*) を持つことの証と捉えることができる。他方で、宝くじにはこうした運を試す (*kansanme*) 以外に、その当選を超自然的存在による「引き立て」の証左と解釈することも可能といえる。

6. 積徳行を介したネットワーク

以上、喜捨という積徳行は、仏教的な宗教実践という範疇に留まらず、超自然的存在という仏教とは異質な宗教的伝統とも密接な関わりを持つことを示したが、功德をもたらす喜捨は人と超自然的存在との間だけでなく、人々の間にも新たな関係性を生み出す。

2013年のパゴダ建立が2002年の僧坊喜捨に端を発するものであることは既に述べたが、そもそも2002年に夫妻が20km近く離れたエーヤーワディー河対岸

にあるミングンの、人里離れた僧院に僧坊を建設するきっかけを作ったのは、ドーニェインという名の女性である。

ドーニェインは森の湧水森林僧院近くのTM村出身で、1998～9年頃から夫妻の店に牛乳を卸していた。妻ドーニェインの体調が非常に悪化した2002年頃、自分の村の近くの僧院で水浴びすると病気が治るといい、夫妻を神の湧水森林僧院に連れて行った。水浴びをすると、体調が回復したこともあり、夫妻は店名を冠した僧坊を喜捨した (表1 (2))。その際、中に納める仏像は、ドーニェインのイトコで、パゴダ建立の発端となった憑依があったTS村出身のドーフニンが喜捨している。

その後、ドーニェインがTM村の僧院の雨漏りがひどく、僧院で寝泊まりできないと夫妻に話したところ、余りの状況を見かねた夫妻が、2003年に600万チャット (約68万円) をかけて僧院の修繕している (表1 (3))。妻はこの時の布施を、「喜捨をして歓喜に堪えなかった。何もない僧院にしてあげることができたから」と語る。

ドーニェインを介し、ミングンの比較的貧しい僧院への喜捨を続けたこともあり (表1 (2), (3), (6))、夫妻はミンゴンに止住する最年少の三蔵法師とも親しくなる。ドーニェインの娘のマキンイが、三蔵法師の僧院で事務仕事をしていた関係で、夫妻は三蔵法師にも店の品を寄進するようになり、2007年には三蔵法師の生誕日兼ダンマナダー大僧正の100周年記念式典にも招待される。この式典は裕福でなければ参加が憚られるため¹³、夫妻は参加して喜捨したいが手元不如意であることを僧正に伝えると、後払いでも構わないと言われたため喜捨を決意し、店の売上金の中から、必要経費を除いた儲け全てを支払いに充当した (表1 (5))。

こうした過去の経緯から、夫妻に2012年パゴダ建立の話が持ち込まれたが、パゴダ建立時にはこれまでの積徳行為の中で培われてきた関係性が活かされることになる。マキンイの口添えもあり、三蔵法師からはセメント等の建材の余剰分を特別に夫妻のパゴダ建築に回してよいとの許可を得た。また、マンガレーに住む夫妻が、遠く離れた建設現場に頻繁に足を運ぶことは難しい。そこで、ガソリン販売業と質屋業を営み、手元に比較的多くの現金を持つマキンイが建材を立て替え払いし、三蔵法師との連絡交渉役や儀礼準備も担当した。

12 宝くじには、ティー (*hti*) と呼ばれる政府公認の宝くじと、チュー (*hkye*) と呼ばれるタイの宝くじの当選番号を使った非公認の宝くじがある。後者は、当選番号の下3桁か下2桁の数字を当てると、3桁の方が高配当となる。

13 式典では、在家が功德を積めるように僧坊1部屋を25万チャット (約2.9万円) で建設できる旨が記載されていたが、三蔵法師の誕生日ともなると、最低でも現金100万チャット (約11万円) と僧坊1部屋を寄進しなければならない、富者の中には僧院1棟を丸ごと喜捨する者もいるという。

このほかに近隣村からの応援も得ている。僧院長の出身村で、パゴダ建立の発端となった憑依を経験したTS村からは、120名が「功德を得るため」と無償で労働力を提供した。2002年の夫妻の僧坊建築の際、仏像を寄進したTS村出身のドーフィンとその夫は、1年以上に及ぶパゴダ建築期間の間、僧院に寝泊まりし、妻は職人の食事の世話、夫は現場の指揮・監督と進捗状況の監視役をし、現場とマキンイや夫妻との連絡役を務めた。また、「上道の師」で「守護者」を呼ぶことができる夫は、超自然的存在との調整を図りながら¹⁴、パゴダ建立を進めた。

表2は多額の金銭がかかる様々な装飾品を現物支給する形で夫妻の積徳行為に参加した人々のリストである。ここから喜捨が、パゴダ建立の中心となった発起人夫妻及び僧院長と最も親しい関係にある人々を中心に行われていることが分かる。また、喜捨行為への参加は、僧院長－「僧侶の檀家」、妻－親戚・友人、夫－キョウダイ・親戚・友人というように、「親しさ」に基づく個人的二者関係を基盤としている。積徳行為への参加の度合いは、基本的に喜捨主や僧侶など中心となる人物との「親しさ」に応じて異なり、積徳行為に参加することで、既存の個人的二者関係

はより緊密なものとなる。

一方で、喜捨が新たな関係性を構築する場合もある。現在親しい関係にない場合でも、ある人物と親しくなりたいと考えれば、僧房喜捨時に仏像を喜進したドーフィンのように、ある人物の行う喜捨に貢献することで、その後はより「親しい」関係になることも期待できる¹⁵。というのも、共に積徳を行うことは、現世における関係性を強化するだけでなく、等量の功德と積徳による縁により、来世での邂逅を期待する行為でもあるからである。

喜捨に投入される物的資源や人的資源が大規模な程、喜捨は喜捨主が人を巻き込み、物事を達成する影響力 (*awza*) や社会的信用を有することを意味する。そのため、ある人の喜捨行為に参加し、花を添えることは、喜捨主の威信をより高めることに繋がる。また喜捨主も気前の良さを示しながら、自らの儀礼ができるだけ大規模になるよう心を砕く。

夫妻は僧院の建築や修繕といった費用の嵩む積徳行為を繰り返すなかで、積徳行為を介して「親しさ」に基づく個人的二者関係を拡大させながら、自らの社会的信用や威信を高めている。功德を介して拡大した人間関係 (*luhmuyei*) により、夫妻は「ローコウッター (来世) における幸福」とともに「ローキー (世俗) における幸福」を手に入れていると考えられる。

表2. 現物支給された装飾品と寄進者

装飾品	関係性	金額
鐘	喜捨主本人	65万ks
	夫の弟 (僧侶)	
	夫の友人	70万ks
	夫の姉	58万ks
四方仏像安置場所	僧院長の檀家	各50万ks
	ドーフィン夫妻	
	妻のフタイトコ	
	ドーフィンの姪	
四方の仏像	夫のキョウダイ	各37万ks
	上記息子	
	僧院長の檀家	
	妻のフタイトコ	
八方位の仏像	ドーフィン夫妻	各15万ks
	僧院長の母堂	
	TS村民全員	
	妻の親友	
	上記息子	
	妻の友人	
	前僧院長の弟子	
TS村村民		
脇パゴダ	マキンイ夫妻	各25万ks
	妻の甥	
	妻のフタイトコ	
	ドーニェイン一家	
幟旗掲揚用幟竿	僧院長の檀家	n. d.

14 例えば、パゴダ建立のため木を伐採したところ、たまたまその日僧院に来た女の子が憑依され、無茶苦茶に暴れはじめた。そこで彼は、伐採により棲家がなくなってしまった木の守護霊 (*youtkazo*) が暴れたことをつきとめ、代わりに棲家となる新しい木を植えてやったという。

7. おわりに

仏そのものと同一視されるパゴダは、人々が仏に想いを馳せ、仏に祈る場を提供することから、大きな功德を得られる布施行とされる。近年では、少数民族地域におけるパゴダ建立に顕著なように、その建立を仏教の布教・発展と結び付ける傾向も高まっている。本章で示したパゴダ建立の具体例では、来世での幸福と邂逅を求める人々が功德を共有するために協働する様子が見られたが、人々の間だけでなく、人と人外の存在との間でも功德の分配を目的とした協働が見られることを明らかにした。

その根底には、「見えない存在」の実在とともに、それが功德を求めてエイジェンシーを発揮し、人への働きかけを行い得るといふ人々の認識が存在する。日頃、必ずしも明示的に示されない「見えない存在」と人のかかわりは、人々が集い、祈りを捧げるパゴダという宗教空間において顕示化される。パゴダは

15 かつて筆者がカテイン儀礼を主催した際、それまであまり親しくなかった複数の人物から、「私はバケツを入れたから」というように、喜捨物品や金額を何度か念押しされ当惑したことがある。これも喜捨を機に筆者と「親しい」関係性を構築しようとする試みと捉えることができるだろう。

仏教のアイコンであると同時に、仏教を頂点としながら人間と宗教的伝統を異にする多様な「見えない存在」とをつなぐ、時空間を超えた結節点となっているのである。

同時に、パゴダは人と人をつなぐ結節点でもある。大規模なパゴダ祭りでは、演劇や移動遊園地を伴う仮設市が立つ他、アウンサンスーチーが1988年に50万人の民衆に向けて初の演説をする場として選んだのも、シュエダゴンパゴダであった。つまり、パゴダは単なる宗教空間ではなく、人々が集まる磁場を形成し、公共性を有する空間としても機能している。時空を超えてその空間に集う人やモノ全てを利する、開かれた公共空間がパゴダなのである。

また、建立儀礼では僧侶の介在がみられたが、パゴダは基本的に民衆の宗教空間であり、人はパゴダ＝仏と直接的にかかわる。つまり、パゴダという宗教空間において、「福田」としての僧侶の関与は限定される。この点は、僧侶＝「福田」として、僧侶への寄進を最重要視する見方とはやや異なる。もちろん、ビルマ世界でも、僧侶に対する寄進は大きな功德をもたらす行為とされ、葬式では僧侶への施食は不可欠である。一方で、パゴダ建立のように、僧侶を介さずとも高い功德を積む方法が存在する他、布施を行う際の気持ち（喜捨をしたいという真心）が功德の多寡に影響を与えるとも考えられている。上座仏教圏のなかでも、何を功德が得られる行為とするかは、地域や時代により大きく異なるといえる。

参考文献

- Brac de la Perrière, Benedicte. 2012. "Spirits versus Weikza: Two Competing Ways of Mediation". *The Journal of Burma Studies*. 16 (2):149-179.
- 飯國有佳子 2011.『現代ビルマにおける宗教的实践とジェンダー』風響社
- Iikuni, Yukako. 2014. "Showing Respect and Bowing Down to Nats: Spirit Worship and Gender in a Village in Upper Burma". *The Journal of Sophia Asian Studies*. 32. In Press.
- Nash, Manning. 1965. *The Golden Road to Modernity: Village Life in contemporary Burma*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Sadan, Mandy. 2005. "Respected Grandfather Bless this Nissan: Benevolent and Politically Neutral Bo Bo Gyi". In Skidmore, Monique (ed.). *Burma at the turn of the 21st Century*. Honolulu: University of Hawai'i Press. pp. 90-111.
- Spiro, M. 1967. *Burmese Supernaturalism: A Study in the Explanation and Reduction of Suffering*. New Jersey: Prentice-hall Inc.

高谷紀夫 1993.「ビルマ儀礼論の展開：祭祠空間としてのパゴダをめぐる」田辺繁治（編著）『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 pp.102-131.

土佐桂子 2000.『ビルマのウェイザー信仰』勁草書房

土佐桂子 2011.「予言・運・くじ：『紛争』の地における未来を紡ぐ方法」西井涼子（編）『時間的人类学：情動・自然・社会空間』世界思想社 pp.383-408.

Tosa, Keiko. 2012. "From Bricks to Pagodas: Weikza and the Rituals of Pagoda-Building". *The Journal of Burma Studies*. 16 (2):309-340.



写真 1. 建立されたパゴダ



写真 2. 傘蓋を花籠に載せて運ぶ



写真 3. 傘蓋の先端を運ぶ僧侶を取り囲む四天王



写真 4. 龍族に扮した男女（左）と傘蓋の一部



写真 5. 僧侶による傘蓋奉獻聖別儀礼



写真 6. 灌水供養と功德の廻向



写真 7. 龍をかたどった門



写真 8. 龍王の殿堂の前での託宣

第6章 災難と積徳行

——中国雲南省徳宏タイ族の事例から——

小島 敬裕

京都大学

1. はじめに

本稿では、中国雲南省における徳宏タイ族の仏教実践を事例とし、上座仏教における積徳行の攘災に関する側面について紹介する。

タイ国における上座仏教の出家者と在家者の関係に注目した石井(1991; 2003 [1975])は以下のように述べる。まず、「上座部仏教は、人間が自らの修行努力によって自己の救済を完成する道を提示する宗教である」(石井 2003 [1975]: 11)と定義する。そして「救済の過程において『神』(プロム)を求めず、もっぱら人間の行為(カンマ)を依拠とする」ところに、上座仏教の特徴はあるとする(石井 2003 [1975]: 12)。自力救済を追求するためには、戒律を厳守した出家生活によって修行に専念することが理想とされる。しかし戒律によって労働を禁じられた出家者は、在家者からの寄進を必要とする。一方、在家者の側は、戒律を厳守する出家者集団(サンガ)への物質的支持によって功德を積む(タン・ブン)。積徳の結果、現世または来世において「善果」が生じることを期待するためである。このように、出家者と在家者は完全に隔絶されている訳ではなく、相互依存関係が成立している。この関係において、「タン・ブン」思想が重要な役割をなしているが、石井はそれを「自力救済思想の一変種」(石井 2003 [1975]: 34)と位置づけた。

このように民衆は、「タン・ブン」の実践によって「善果」を期待するが、問題は、「善果」がいつ現れ、救済が達成されるのか、予測が不可能なことである。そのため石井(2003 [1975]: 41)は、「タン・ブン」思想でさえ、「個人が日常生活の中で直面するさまざまな危機に際し、『その場その場』(hic et nunc)での問題解決を望む民衆の欲求に、少なくとも直接的に答えるものではなかった」とする。

では、日常生活の中で直面する危機に臨んだ場合、タイ人はどのようにその不安を解消させるのだろうか。タイ人の多くは仏教徒であると同時に精霊も信仰しており、クワン(T: *khuan* 生霊)を身体内部にとどめたり、ピー(T: *phi* 悪霊)の生活空間への

侵入を防ぐための宗教実践が知られている。¹ これらを石井(2003 [1975]: 42)は、「呪術的仏教実践」と呼び、そのうち①プラ・パリットまたはパリット(phraparit, parit 護呪経典)、②ナム・モン(nam mon 聖水)の誦成、③ウォング・ダーイ・サーイ・シン(Wong Dāi Sāi Sin 聖糸圍繞)、④プラ・クルアング(phra khruang 護符として身につける小仏像)の4つの事例について紹介している(石井 2003 [1975]: 42-47)。

後で紹介するように、タイ国におけるこれらの実践と類似する事例は、本稿で扱う徳宏タイ族においても見られる。注意しておきたいのは、タイ国の場合、積徳行であれ、「呪術的仏教実践」であれ、必ず出家者が関わっており、「サンガの聖性が呪術の効験性に対する信仰の源泉となっている」と石井(2003 [1975]: 47)が指摘している点である。しかし徳宏においては、上座仏教徒社会の他地域と比較して出家者数がきわめて少なく、出家者の止住しない「無住寺」が多数を占めている。では徳宏タイ族は、積徳行や「呪術的仏教実践」をどのように構築しているのだろうか。またそもそも積徳行と「呪術的仏教実践」は区別して考えるべきなのだろうか。これらの問題の解明により、タイ国の事例に基づく従来の議論を相対化するのが本稿の目的である。

本稿の舞台となる中国雲南省傣族景頗族自治州瑞麗市は、徳宏タイ語でムン・マーウ(Məŋ Mau)と呼ばれる盆地の中国側に位置する。瑞麗市は、国境の瑞麗江(Lām Mau)を挟んでミャンマー側のシャン州ムーサー(B: Muhse)郡とナンカン(B: Nanhkan)郡に面している【図1】。徳宏タイ族は、ビルマ語でシャン(B: Shan)と呼ばれる人々と同系統であり、盆地(məŋ)に居住し、水田耕作に従事している。その大部分が上座仏教徒である。

徳宏タイ語にも日本語の「功德」と類似の言葉は存在するが、必ずしも一対一で対応している訳ではない。そこでまず、日本語の「功德」の定義から紹介しよう。

我々は日常的に「功德」という言葉を用いているが、

1 ローマ字表記の前に何も記載がないものは徳宏タイ語、T: と記載されたものはタイ国語、B: と記載されたものはビルマ語であることを示す。



図1 ムン・マーウ (Meng Mau)

意外にもその定義は漠然としている。一例を挙げれば、『岩波仏教辞典 第二版』は、「功德」について、「善行に備わった善い性質、そのような善い性質をもつ善行（造像・起塔・写経など）そのもの、善行をなすことにより人に備わった徳性、さらにまた善行の結果として報われた果報や利益の意」と定義する（中村ら編 2002: 254）。

では、このような概念を表す言葉は、徳宏タイ語でどのように言うのだろうか。まず挙げられるのは、「クソー (*ku so*)」である。クソーの内容について、筆者は多くの人に聞き取りを行ったが、その結果、人によって大きく2つの説明が得られることがわかった。まず①「善行 (*loŋ li*)」を意味するという説明である。具体的には、「クソーをすれば善果が得られる (*het ku so lăi a tso*)」という表現で示される。次に、②「善果 (*a tso*)」と同義だとする説明である。具体的には、「善いことを行えばクソー・善果 (*het loŋ li lăi ku so a tso*) が得られる」という表現が挙げられる。これらはともに、日本語の「功德」でも含意される内容であるが、日本語ではさらに、「善行をなすことにより人に備わった徳性」を意味する場合もある。これは、徳宏タイ語では「ブン (*puŋ*)」と表現される。

このように、「功德」と完全に対応する言葉を徳宏タイ語で探すのは難しいが、善行によって善果を得ようとする観念自体は共通している。そこで本稿では、このような観念に基づく行為を積徳行と定義する。こうした観点から、筆者の調査村で行われた儀礼を振り返ると、1年あまりの寄宿先での日常生活の中で、何らかの災難や困難に直面した際にも、しばしば「仏典棚」に布施 (*lu tan*) し、積徳行がなされていたことを思い出す。

にもかかわらず、徳宏を対象とした代表的な人類学的研究 (ex. T'ien 1986; 長谷 2007) では、こうした個人または家族を単位とする積徳行についてほとんど扱われてこなかった。これらの実践は、個人宅で

小規模に行われるため、おそらく調査者の目に触れにくかったためではないかと考えられる。例外的に褚 (2007) が徳宏州芒市の事例を記述しているが、後述するように筆者が調査を行った瑞麗市とは異なった形態を示している。

また筆者自身、村落全体で行われる集合的な積徳儀礼や、死と直面した際に行われる一連の儀礼については紹介してきたが (小島 2013; 2014)、本稿では特に攘災とかかわる積徳行について、精霊信仰との関係から分析を行う。

なお本稿で用いたデータは、瑞麗市郊外のタイ族農村 (TL 村) において 2006 年 10 月から 2007 年 11 月まで行った定着調査と、その後 2014 年まで断続的に行ってきた補足調査によって得られたものである。

2. 徳宏の仏教実践の特徴

ではまず、徳宏の仏教実践の特徴から紹介しよう。徳宏には主要 4 教派 (*kaŋ*) の存在が知られており、ポイゾン (*Poi tsɔŋ*) 派は 11 ~ 17 世紀、ヨン派は 15 世紀頃、ゾーティー (*Tso ti*) 派は 15 ~ 18 世紀、トーレー (*To le*) 派は 18 ~ 19 世紀に伝来したとされる (ex. 張編 1992; 長谷川 1996)。4 教派のうち、北タイのランナー王国より伝来したとされるヨン派を除く 3 教派はミャンマー中央部より伝来したため、ミャンマー仏教の影響を強く受けてきたが、北タイや漢族の文化的影響も見られるのが特徴である。

中国が東南アジア大陸部の上座仏教徒諸国と異なるのは、特に 1958 年から 60 年にかけての大躍進運動と、1966 年から 76 年にかけての文化大革命の時期に、社会主義の急進化による仏教実践の断絶を経験した点である。文化大革命が終了した 1980 年代以降、中国政府は宗教信仰の自由を再び保障し、仏教は復興に向った。その際、ミャンマーの仏教徒とのネッ

トワークが重要な役割を果たした。

また徳宏では、上座仏教徒社会の他地域と比較して出家者がきわめて少なく、出家者が止住しない「無住寺」が多くを占める（出家者が止住するのは118施設中19寺院、女性修行者が境内に居住する寺院をあわせても29寺院のみ）というきわだった特徴が見られる。ここでは、筆者が調査を行ったTL村の事例を紹介しよう。

瑞麗市内には、盆地全体の仏教徒の信奉を集める仏塔 (*kɔŋ mu*) が3箇所ある。そのうちの一つがTL村には建てられているが、ミャンマーと同様、村落寺院とは基本的に分離されている。仏塔内部には仏舍利 (*that to*) が納められ、ムン・マーウ盆地全体を守護する存在とみなされており、盆地全体の集合儀礼は仏塔で行われる。

各村落には、基本的に一つの寺院 (*tsɔŋ*) が存在する。定着調査当時、TL村には出家者が止住せず、女性修行者が4名、居住していた。寺院内には大仏が一体と、脇には多数の小仏像が置かれている。寺院境内には、持戒する老人（男性ヒン *xiŋ*・女性ラーイ *lai*）が雨安居期間中（7月～10月頃）の布薩日に寺籠りするための建物 (*ho sin*) が設置されている。村落の集合儀礼は寺院で行われるのが特徴である。

この他、村外れの山の麓には、村の守護霊祠 (*tsāu man*) とムンの守護霊祠 (*tsāu məŋ*) が置かれている。村の守護霊は、村に最初に居住したタアーン（中国語では徳昂、ビルマ語ではパラウン）族女性である。一方、ムンの守護霊は、1950年代前半にTL村で死去した軍人であり、ヤーン（カレン？）人男性とされる。これは各村落に置かれている訳ではなく、文革後に建立したものである。これら村の守護霊、ムンの守護霊、祖霊などは善霊 (*phi li phi ŋam*) であるとみなされ、供物の奉納によって加護 (*kum*) が得られる。ただし常に善なる性格を帯びているとは限らず、適切に祀らなければ悪霊化する両義的な存在である。反対に悪霊 (*phi hai phi mək*) は、殺人・事故などによって悪い死に方をした人などの霊であり、体に憑く (*phi kap/phi xāu to*) と災いをもたらすとされる。そのため、村人の宗教実践にとって、生活領域への悪霊の侵入をいかに防ぐかということが重要な課題となる。では次に、悪霊によって災難が生じたと判断された場合、どのように除祓するのかについて紹介しよう。

3. 悪霊の除祓による攘災

3-1. 僧侶による除祓儀礼

まず石井がタイの事例で紹介したように、TL村の

家人が病気や不幸に直面した際、それに対処する方法の一つとして、他村から僧侶 (*puŋ ki (puŋ tsi) ← B: hpongyi*) を招き、家屋の悪霊を除祓する (*jap hən*) ことがある。具体的には、近隣村の寺院から僧侶3名または5名を招請し、護呪経 (*pa lit*) と羯磨文 (*kām pa va*) を誦してもらう。儀礼が終了すると、ミャンマー側のムーサー郡に止住するコーケー師が作成した護符 (*aŋ*) を入口の上部に貼り、悪霊の再侵入を防ぐ。見習僧として出家すると、最初に憶えるのが護呪経であるため、この儀礼はほぼすべての出家者が行うことができる。

これに対し、悪霊の除祓によって病気を「治癒」する出家者も、瑞麗市内に4名ほど止住している。村人の中には、病院でも治癒できない病気に罹った場合、こうした出家者を訪れる者もいる。ここで出家者による治療法を紹介しよう。

まず肉体的な病気なのか、悪霊によるものなのか診断するために、クライアントを床に脚を伸ばして座らせ、「もし悪霊がいるなら脚は持ち上がらず、いなければ持ち上がる」などと言いながら脚を上げさせてみる。次に、護符を紙に書き、偈頌を口の近くで誦えて吹き込む (*pāu ka tha*)。これを燃やし、灰をコップに入れて水に溶かして飲む。この方法でも治癒できない場合、護符を油に浸し、僧侶の袈裟を切り取り、糸で結んで芯を作って皿に点火する。それを枕元と足下に置き、『結界から悪霊を抜き出す羯磨文 (B: Theinnok kanmawasa)』の「結界 (B: *thein*)」の語の部分をも人の名前におきかえて誦える【写真1】。帰る際にクライアントは、僧侶が偈頌を吹き込んだ水 (*lām met ta/lām pāu/lām ka tha*) をペットボトルに入れて持ち帰る。これを毎日飲むと、悪霊を追いつくことができるとされている。最後に、聖糸 (*lak*



写真1 羯磨文を誦えるS師

poi) に災難を防ぐ偈頌 (ka tha he phe) を吹き込み、手首や首に巻きつける。これらは悪霊から身を守る役割を果たすとされる。

3-2. サーラーによる除祓儀礼

サーラー (sa la) の原語は、ビルマ語のサーヤ (B: saya) であり、「師」を意味する。パリー語の偈頌を誦えて悪霊を祓い、商売や仕事などの占いを行う在家者であり、男性・女性とも存在する。各村落に居住している訳ではないが、逆に1か村に複数名が居住する場合もある。また後述する在家の仏典朗誦専門家ホールーと兼務するケースも少数ながら見られる。以下では、サーラー S さん (女性、48 歳) の事例について紹介しよう。

S さんも、クライアントが肉体的な病気と明らかにわかる場合には、まず医者に行くよう勧める。精霊が関わっている場合には、来訪した時間や目の様子でわかる。さらに、日本の厄年のように、人生の「時期 (lam/tso/kep)」が原因の場合には、生まれた年と曜日、さらに来訪時間から、ミャンマーで出版された書籍を見て計算し、対処法を指示する。生まれた年や曜日を忘れた場合には、各自が保持する生年月日を記録した紙 (mat tsa) を見て判断する。運勢が悪い場合や、何らかの願い事がある場合には、シャン紙にビルマ文字で護符を書く【写真2】。次に護符を口の前に持ってきて偈頌を37回誦える。これを芯にして蠟燭を作り、Sさん宅の「仏典棚」前か自宅の「仏典棚」で点火する。その際、この世を抜けた (B: htwet yat pauk) とされる僧侶1名、在家者2名と師のウー・タンティン氏の名を呼び、クライアントの名前、生年月日、年齢、誕生日、住所と願い事を告げる。

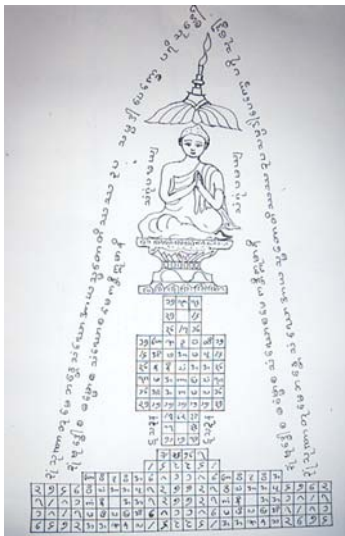


写真2 ヤンゴンで出版されたマヘタラ・ガイン (B: Mahethara gaing) の護符

3-3. ザウザーイ・ザウラーンによる除祓儀礼

ザウザーイ (tsau tsai) は男性の霊が憑依した霊媒、ザウラーン (tsau lan) は女性の霊が憑依した霊媒である。多くのザウザーイ・ザウラーンは、ヒン・ラーイとして雨安居期間中の布薩日に寺籠りし、仏教徒であることを主張するが、あくまで仏教的な力と関わるサーラーに対し、ザウザーイ・ザウラーンらは精霊を憑依させることによって病気治療、占いなどを行うため、熱心な仏教徒である村人たちからは精霊 (phi) の信者と蔑視される場合もある。人間としての性は、女性が大部分を占めており、中でも元クライアントが多い。ここではザウザーイ X さん (48 歳、女性) を、寄宿先の T さん (52 歳、女性) が訪れた際の事例を紹介しよう。

T さんが訪れると、ザウザーイの X さんは、守護霊を憑依させて供物を載せた盥 (phan poi) を持ち上げ、「腎臓が悪ければ供物が重く、悪くなければ軽い」というように順次きいていく【写真3】。腹痛が続いた寄宿先の T さんは、ザウザーイに、4週間前に TL 村のピーパー (phi pha) を持つとされる女性 (60 代) から水をもらい飲んだことが原因と診断される。この女性は ET 村生まれで、両親ともにピーパーを持つと言われた家の出身である。結婚することによってピーパーは妻から夫、さらに子供へと継承されていくため ET 村の中では結婚できず、TL 村内で同じくピーパーを持つといわれる家の男性と結婚した。3人の子供が生まれたが、ピーパーが感染するのを恐れ、TL 村の村人はその子たちと結婚しなかった。ただし T さんも同じ ET 村出身ということもあり、ピーパーを持つとされる女性とは交流関係があったのである。

T さんの身体に入り込んだピーパーを除祓するため



写真3 診断するザウザーイ X さん

に、Xさんはまず腹部と背中をマッサージした。その際、手にコップに入った水を持ち、憑依霊の偈頌 (*ka tha phi*) を吹き込んで偈頌水 (*lām ka tha/lām man tan*) を作る。その偈頌水で顔や手を洗い、飲む。帰宅の際には偈頌水を持ち帰り、数日間飲んだり手や顔を洗ったりするとピープーは抜けると言われる。偈頌水でもピープーが追い祓われなかった場合は、ザウザーイが憑依霊の偈頌を吹き込んだ蠟燭を灯して除祓する【写真4】。

ではここで、僧侶と在家宗教職能者による悪霊除祓の実践の共通点と相違点について簡単にまとめておきたい。

両者に共通するのは、偈頌 (*katha*) や護符 (*ajj*) を使用する点である。護符は、文字に書いて燃やし灰を飲む、あるいは偈頌を声で誦えながら水に吹き込む、といった形で体内に摂取する。あるいは護符を燃やすことにより、文字や声に宿る力によって悪霊を除祓する。

これに対し、相違するのは、僧侶の場合、偈頌や護符に加えて、得度式の際に用いる羯磨文を誦える点である。またザウザーイ、ザウラーンの用いる「偈頌」は仏教経典の一部ではなく、憑依霊の言葉である点も異なっている。

徳宏におけるこうした実践の特徴は、石井 (2003 [1975]) の言う「呪術的仏教」と類似する点も多い。しかしタイ国の事例とも異なるのは、聖糸や聖水の聖性は、必ずしもサンガに由来するものではなく、むしろ仏や憑依霊の聖性による場合が多いことである。

4. 積徳による攘災

以上のような相違は見られるものの、前節に挙げた事例は、悪霊の除祓による攘災を目指したものである点はタイ国の事例と共通する。これに対し、徳宏における実践の特徴は、積徳による攘災も行われ



写真4 偈頌を吹き込んだ蠟燭を灯す

る点である。儀礼の執行の際には、ホールー (*ho lu*) と呼ばれる在家の誦経・仏典朗誦専門家が不可欠な役割を果たしている。

ホールーのホーは徳宏タイ語で「頭」を意味し、ルーは「布施」を意味するビルマ語フルー (B: *hlu*) を語源とする。瑞麗では各村落に1名ずつ存在するが、他村に居住し、儀礼の際のみ招かれるケースも多い。儀礼の際には、寺院で誦経を先導する。また村人はホールーの仏典朗誦を聴くことによって仏教に関する知識を身につけ、功德を積む。このようにホールーは、村人たちの積徳行に重要な役割を果たしているが、日常生活における何らかの災難や危機に直面した際にも各戸に呼ばれることが多い。以下にその具体的な事例を紹介しておこう。

4-1. 年齢数の供物儀礼

A氏 (男性、33歳) は当時、夫婦仲が悪化していた。A氏の母は、ちょうどA氏が33歳であり、年齢が3、6、9に関わる厄年であるため、こうした問題が生じたのではないかと考え、親戚にあたるTL村の元ホールー (75歳) に頼んで年齢数の供物儀礼 (*lu sɔm a sak/xāu a sak*) を行うことにした。アーサーック (*a sak*) は「年齢」を意味するビルマ語アテッ (B: *athet*)、ソム (*sɔm*) は「仏前に供える食事」を意味するビルマ語スン (B: *hsun*)、ルー (*lu*) は「布施する」を意味するビルマ語フルー (B: *hlu*) にそれぞれ由来する。健康がすぐれない時や何らかの問題が発生した時に、供物をすべて年齢の数だけそろえて布施する儀礼である。ホールーを呼んで自宅の「仏典棚」に供えてもよいし、寺院境内に女性修行者が居住するTL村では、彼女たちに依頼する村人もいる。

まず仏典棚の前に団扇34本、蠟燭34本、線香34本を供える。A氏はタイ族の数え年で34歳になるためである。また花と仏の食事を載せるために2つの竹で編んだ台 (*phən sɔŋ*) が用意される。そのうち一つの台には、花、バナナ、レモン、豚肉、長豆、米、砂、水が34ずつと10元札が載せられる。もう一つの小さな台には仏への施食 (バナナ、みかん、飯、水、ビスケット) を載せる。また亡くなった祖父母、叔父のために、ビスケット、豚肉、みかんを上に乗せた飯も供える。この他、小さい盆の中には砂の仏塔 (*kɔŋ mu sai*) を作る。これらの準備が整うと、ホールーが「仏典棚」に向って誦経を開始する【写真5】。三帰依・五戒の誦唱を始めとする一連の儀礼が終了すると、A氏は近くのダムに亀を持っていき、そこで放生 (*ke a sak*) する。亀でなくても何らかの生き物の命を救うことによって功德を積んだことになる。34本の団扇は、後にすべて寺院に寄進した。



写真5 寄宿先で行われた年齢数の供物儀礼

この「年齢数の供物儀礼」は、村人が災難や生活上の困難に直面した際、最も頻繁に行われていた儀礼である。

4-2. 108の供物儀礼

108の供物儀礼 (*som tso pak pet*) が行われたのは、TL村に滞在中、1度のみである。「年齢数の供物儀礼」が個人の年齢によって行われるのに対し、「108の供物儀礼」は家族全体が何らかの不幸に見舞われた時に行うため、開催頻度は低い。

M家では長男の嫁が不倫をし、またM氏自身も63歳になることから6と3の合計が9となり、A氏同様、年齢に3、6、9が含まれる厄年が近づいたため、隣村に居住する親戚のザウラーンのところへ相談に行った。するとザウラーンは、一家の「時 (*lam/tso/keŋ*)」が弱まっているため、「時を立て直す (*me tso me keŋ/kām tso kām lam*)」ことが必要であり、108の供物儀礼を行うように指示した。ここでパークベット (*pak pet*) は108、ゾー (*tso*) は「時、運勢」を意味する。供物を108ずつ揃えることによって運勢を変えることが儀礼の目的である。

108は、各曜日に配当された動物(日曜日…鳳凰 (*ka lun*) 6年、月曜日…虎 (*sə*) 15年、火曜日…獅子 (*xaj si*) 8年、水曜日午前…白象 (*tsaj phək*) 17年、水曜日午後…黒象 (*tsaj lām*) 12年、木曜日…ネズミ (*lu*) 19年、金曜日…牛 (*ŋo*) 21年、土曜日…蛇 (*ŋu*) 10年)の寿命の合計とされる。仏、守護霊とともにこれらの動物すべてに対して供物を捧げ、ホールーと老人たちが誦経することによって一家の運勢を立て直す。TL村では、調査当時のホールーS氏が、ミャンマー側に居住する友人のホールーに誦える文句を筆写させてもらった後、2000年頃から開始された。

まず竹製の台の上には仏への施食、その下に茄子、豆、キュウリ、バナナ、砂糖キビ、ビスケットを108



写真6 あらゆる供物を108ずつ用意する

切れずつ用意する【写真6】。茄子、豆、キュウリは形状が長いため、長寿になるとされているのである。バナナ、砂糖キビ、ビスケットは甘く上等な供物であるため用意する。この他、ザーックザー (*tsak tsa* 紙を切って作成した三角形の小さな旗)と花を108本、砂、水も108匙ずつ用意する。そして庭には村・ムンの守護霊用の食事も準備する。ホールーはまず「仏典棚」に向かい、M氏が108の供物を布施する旨を告げる。その際には、村の守護霊、ムンの守護霊、四方の善霊、父母の霊、8曜日すべての動物を招き、加護 (*kum*) を請う。次に三帰依・五戒などを誦え、30分ほどで終了する【写真7】。儀礼が終了すると、供物の一部は家の横の菩提樹の下に置く。菩提樹は長寿であるため、それにあやかり、供物を奉納することによって加護を請う。残りの供物は庭に置き、動物たちに食べさせて功德を積む。終了後、参加者には昼食がふるまわれる。

4-3. ムーザー飯儀礼

ムーザー飯儀礼 (*som mu tsa*) のムーザーの意味について、楮 (2005: 269) は、「無事息災 (*ju li kin*



写真7 「仏典棚」の前で誦経するホールー

van)」と説明するが、その語源は明らかでない。また楮によれば、この儀礼は芒市において普遍的だとされるが、瑞麗ではタイ・ルーの村でのみ稀に行われ、タイ・マーウの村では実施されない。

当時 TL 村のホールーを務めていた S 氏への聞き取りによれば、108 の供物儀礼と同様、一家全体が不幸や災難に見舞われた時に、無事息災を祈って行われるという。TL 村はタイ・ルーの村であるため、文革前から行われていたというが、ミャンマー側出身のホールー S 氏に代わってからは、108 の供物儀礼のほうが多く行われる。ホールー S 氏も TL 村在住の元ホールーに方法を習ったため、実施することはできるが、実際にはほとんど行わない。儀礼の内容は、あらゆる供物を9ずつ揃えて仏典棚に寄進するものだという。

上記の記述からわかるように、徳宏の在家者にとっては、功德 (*ku so*) を積むことも日常的な問題や災難を解決する一つの手段となっている。また攘災のための布施 (*lu tan*) は、おもに「仏典棚」の前で行われ、サンガへの布施が行われる訳ではないのが徳宏の実践上の特徴である。ではこの「仏典棚」とはどのような存在なのだろうか。次節で考察を進めよう。

5. 「仏典棚」と精霊

「仏典棚 (*sey ta la*)」が設けられるのは、他のタイ系民族の仏壇のように寝室の中ではなく、家屋の最も奥側である。これは寺院と同様、家屋内でも奥に行くほど地位が高い存在の場所となるためであり、儀礼を行う際には仏像前に男性、その後ろに女性が座る。

上述の攘災儀礼のみならず、結婚式や葬式など各戸で個別に実施する儀礼は、「仏典棚」の前で行われる。「仏典棚」の中には仏典 (*ta la*) と3本または5本の花を供える。5本の花の宛先は、仏 (*pha la*)、法 (*ta la*)、僧 (*saŋ xa*)、師 (*sa la*)、父母 (*ma ta pi tu*) とされるが、最後の「父母」は、現実の父母よりもむしろ「祖霊」を含意する。

だが徳宏ではミャンマー側と異なり、(小さいものを除いて) 仏像を各戸の「仏典棚」の中に置かない。この理由について、村人たちは以下のように説明する。

在家者は忙しいため、家の中では仏像に供え物をするのがおろそかになってしまう。寺なら毎日、誰かが供物を捧げるため、仏像は寺に置くべきである。(男性、58歳)

家の中では性行為が行われるため、仏像は置けない。仏像の置いてある寺院で性行為ができないのと同じことである。(男性、23歳)

このように仏像を安置すべき場所は寺院であるとの規範が存在する。その一方で、仏典棚の中に収められている仏典は、「仏の言葉 (*xam pha la*)」を記したものであり、その家を守護 (*kum*) するとみなされている。

仏典は、ジャータカ (*tsat to*) などを題材とする物語形式のものである。村人の依頼に応じ、ホールーまたは在家の識字者 (*mo lik*) が創作・筆写すると、何らかの儀礼の際に寺院でホールーが朗読した後、自宅へ持ち帰って仏典棚に保管する。ホールーが寺院内で一度誦えた後、初めて仏典は威徳 (*pug*) を持ち、家を守護することができると考えられている。

結婚式や葬式などの「仏典棚」前で行われる儀礼においては、仏、村・ムンの守護霊と、約10名から100名の範囲内で、父方・母方双方の祖霊に対する食事も供えられる。儀礼の最初にホールーは、食事を捧げた祖先全員の名前を読み上げる。また1か月に4回の布薩日 (*vān sin*) には、老人女性が早朝に花や水を交換し、食物を供える。供養すれば家族を守護 (*kum*) してくれるという観念が存在するためである。

また春節 (*lən si*) の日の早朝には、村の子供たちが各戸を訪れ、「仏典棚」を拜むと、老人が子供たちの無事息災 (*ju li kin van*) を祈る。その後、夫方・妻方の祖霊に供え物をする【写真8】。机の下に線香を立て、紙銭を燃やしながらか記憶している世代の祖先一人ひとりの名前を呼び、家内の無事息災を祈る。

こうした行動の背後には、「善霊を招けば悪霊は追い祓われる」という発想があると村人たちは言う。またこれらの実践について村人たちは、布施行 (*lu tan*) と説明する一方で、そこには、祖霊を始めとする精霊に対して供物を奉納し、それによって加護を得るという観念が強く関わっているのである。

攘災儀礼のみならず、積徳行の際の仏や精霊による救済の語りは、村人たちからしばしば聞かれる。



写真8 春節の日に祖霊に供えられた施食

善行によって功德を積み、仏、身体の守護靈 (*phi pau to*) やその他の善霊がそれを見ていて、自分を助けて (*them tsai*) くれる。悪いことをすればそれも見ていて餓鬼道 (*məŋ phai*) に落ちる。(女性在家、45歳)

寺籠りの際には、仏が見に来るため、きちんと持戒しなければならぬ。(女性在家、53歳)

これに対し、仏や善霊による助けを否定し、あくまで「自力救済」を強調する語りは、僧侶から聞かれることが多い。一例を挙げれば、以下のようである。

因果の法則によって行為の結果が自分に返ってくるのであって、仏や善霊が助けてくれる訳ではない。そのような考え方は、仏教がタイ族の文化と混じったために生じたものである。(TT 寺住職、42歳)

しかし筆者が聞き取りを行った限りでは、僧侶や女性修行者の中にも、善霊や仏が善行を見ており、その行為者を助けるのだと説明した人がいたことに注意しておきたい。つまり徳宏では、善行によって善果が得られる過程において、仏や精霊が介在するという観念は、決して特殊ではないのである。

6. 結論

それでは最後に、今までの議論をまとめておこう。

善行によって功德を積み、善果を得るという観念は、上座仏教徒社会に広く存在する。タイ国を事例として上座仏教徒社会に関する代表的な研究を行った石井米雄は、この積徳行を、神に依らず、自らの行為に依拠する「自力救済思想の一変種」とみなした。ただし善行の後、善果が現れるのは、現世または来世におけるいつの時点か不明であり、日常生活において直面する問題や苦難を「その場その場」で解決するためには「呪術的仏教」が必要になるとした。

徳宏における積徳行も、善行の結果として善果を得るという因果応報の観念に基づいている。しかし上述の石井の議論と異なるのは、日常生活において問題や苦悩に直面した際にも、自宅の「仏典棚」において、在家の仏典朗誦専門家ホールーの主導のもと積徳が行われることである。それが可能となるのは、仏や善霊による助けを得て善果を得るとの観念が根強く存在しているためである。ただし「その場その場」での問題や苦難の解決にも積徳行が有効だと考えられているのは、仏や祖霊を始めとする善霊が、人の善行を感知し、助けるためである。

こうした観念は、徳宏にのみ存在する特殊なものなのだろうか。筆者がミャンマーのヤンゴンでイン

タビューを行った際、ビルマ族の学僧 O 師 (講師試験合格、42歳) は以下のように言う。

他人に対して善行をすれば、他人が自分を助けてくれる、というように、重要なのは行為である。ただし人間の善行を精霊が気に入れば、人間を助けてくれる時もある。善果は、自分自身の行為のみによるとは限らない。知らず知らずのうちに精霊が助けている場合もある。その根拠は経蔵にもある。たとえばジャータカの中にも物語形式で精霊が人を助ける内容は多く見られる。また精霊のみならず、仏もこの世を守る (B: *saun shauk*) 役割を果たしている。

こうした語りから考えると、上座仏教徒社会の民衆にとっての積徳行は、果たして「自力救済思想の一変種」論のみでとらえきれぬのか、疑念を抱かざるを得ない。むしろ仏や精霊による「他力」の観念も上座仏教の積徳行に深く関与しているのではないだろうか。これはまだ仮説の段階にとどまっているが、今後、上座仏教徒社会の他地域でも積徳行と精霊信仰に関する調査を継続し、民衆レベルの「功德」観を明らかにしていきたい。

引用文献

- 褚建芳. 2005. 『人神之間—雲南芒市一個傣族村寨的儀式生活、經濟倫理与等級秩序』北京：社会科学文献出版社。
- 長谷川清. 1996. 「上座仏教圏における『地域』と『民族』の位相—雲南省、徳宏タイ族の事例から」林行夫編『東南アジア大陸部における民族間関係と「地域」の生成』総合的地域研究成果報告書シリーズ No.26. 文部省科学研究費補助金重点領域研究「総合的地域研究」総括班, 79-107.
- 石井米雄. 1991. 『タイ仏教入門』めこん。
- . 2003 [1975]. 『上座部仏教の政治社会学—国教の構造』創文社。
- 小島敬裕. 2013. 「中国雲南省徳宏州における功德の観念と積徳行」兼重努・林行夫編『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』CIAS Discussion Paper No.33: 37-45.
- . 2014. 『国境と仏教実践—中国・ミャンマー境域における上座仏教徒社会の民族誌』京都大学学術出版会。
- 長谷千代子. 2007. 『文化の政治と生活の詩学—中国雲南省徳宏タイ族の日常実践』風響社。
- 中村元・福永光司・田村芳朗・今野達・末木文美士. 2002. 『岩波仏教辞典 第二版』岩波書店。
- T'ien, Ju-K'ang. 1986. *Religious Cults of the Pai-I along the Burma-Yunnan Border*, Ithaca, New York: Southeast Asia Program, Cornell University.
- 張建章編. 1992. 『徳宏宗教—徳宏傣族景頗族自治州宗教志』瀘西：徳宏民族出版社。

第7章 功德の明朗会計

——タイ国の中国系善堂の事例から——

片岡 樹

京都大学

1. はじめに

本プロジェクトに先行する CIAS 共同研究会「功德の観念と積徳行の地域間比較研究」（代表：兼重努。平成 23-24 年度）の成果報告に際し、筆者はタイ山地民ラフの功德観をとりあげ、「功德と祝福」論を手がかりに功德の外縁に関する考察を行った [片岡 2013]。そこで明らかになったのは、救済財としての功德に注目しながらフィールドの宗教をみていくと、宗教とは何なのかがかえって不明瞭になってくるという事実である。いいかえると、功德という視点は、そもそも宗教とは何かという根源的な問題を、比較の視座から再考する上で有効な入口たりえるかもしれないわけである。この発見をふまえ、本稿ではさらにタイ国のもうひとつのフィールドである中国系善堂の事例から、今述べた論点をめぐる考察をもう少し進めてみることにしたい。

2. 功德論の射程を広げる

2-1. 功德論のタイ仏教モデル

東南アジア上座仏教圏の宗教研究において、功德というの是最重要のキーワードのひとつでありつけてきた。実践者を視野に入れた人類学者や歴史学者による仏教論が、従来の教理学中心の仏教論と一線を画しつつ台頭する中で、功德は出家者と在家者との相互依存を媒介する結節点と位置づけられてきた。僧侶は禁欲修業によって功德を集積するのに対し、在家者は僧侶・僧院への物質的貢献と引き換えに功德を得る、というモデルが、そうした観点からの仏教論の代表である [石井 1991, Tambiah 1968]。

では在家者は何をすれば功德を積んだことになるのか。この点に関しタンバイアは、彼の調査地におけるアンケート結果から、人々によって重視される積徳方法の選択肢を表のようにランクづけした。それによると、寺院建築費の支出や（自分自身または自分の息子の）得度、寺院修繕費の寄付などが高く評価されていることがわかる。その一方、仏日に寺

院に詣でたり、五戒を遵守したりという戒律実践については相対的に評価が低い。自分の財産または身体を僧院に捧げることが功德の源泉だ、という理解をここに見ることができる。

東北タイ農村の村人から見た積徳行為のランクづけ

順位	行為の種類
1	寺院建設費用の全額を出資する
2	自分自身が得度する
3	自分の息子に得度させる
4	寺院修繕費を寄付する
5	カティナ衣奉獻祭で贈り物をする
6	毎日の托鉢に応じる
7	毎回仏日に寺院に詣でる
8	五戒を厳格に守る

出典：Tambiah 1968: 68

ところで、功德と訳されるタイ語のブンは、パーブ（悪）という対義語をもつ。タイ仏教の功德論の中で繰り返し強調されてきたのは、人々の運命がブンとパーブのバランスシートによって決定されるという理解である。

ようするに、積徳というのは物質的快樂の断念（布施というのは自分の財産の一部を断念すること、出家というのは自分の身体そのものを差し出すことで享樂的生活をトータルに断念すること）による救済財の獲得であり、人がもつ功德の総量はブンとパーブとの引き算によって規定される、ということになる。そうであるならば、つぎのように言えるかもしれない。在家者にとっての功德は（僧院に対する物質的貢献の総額からパーブによるマイナスを引くことによって）計量可能、なおかつ操作可能（功德を増やしたければ僧院への投資額を増やせばよい）なのではないか、と。

もしそうだとすれば、これはまさしく功過格的な功德観そのものだということになるのだが、実際には今述べたような功德観の可能性は、先行研究によって明確に否定されている。僧侶に金さえ渡せば金額相当の功德が手に入る、という単純な話ではないのである。この点についてタンバイアはすでに、積徳を贈与交換の一種ととらえた上で、なおかつ上座仏

教の積徳においては贈与それ自体が自動的に功德を生み出すのではなく、それはあくまで受け取り手（この場合は僧）に左右されるという点に注意を喚起している [Tambiah 1968: 49]。同様に蔵本は、ミャンマーの僧院の事例から、「見返り・返礼の期待など、欲望・執着を動機とする場合は功德にならない [蔵本 2014: 500]」と述べ、僧侶・僧院に対する金品の提供が自動的に功德をもたらすかのような傾向に警鐘を発している。このようにみえてくると、ブンとパープのバランスシートによる積徳という前提は、必ずしも功德倫理の功過格的な運用をもたらすわけではないようである。

2-2. 上座仏教徒世界の外に

もっぱら上座仏教を対象に展開されてきた功德論の成果を、東南アジアの非仏教徒社会をも視野に入れた比較のツールとして発展させる試みが、カメラとタンネンバウムの編集による論集『比較の視座から見た東南アジア大陸部の功德と祝福』によってなされている [Kammerer and Tannenbaum (eds.) 1996]。そこでは功德 merit と祝福 blessing という二種類の救済財の比較という軸から、東南アジア大陸部諸社会が平地・山地の別を問わず検討の俎上に載せられている。ここでは功德という語を仏教に固有の概念ではなく、たとえば平地や山地での勲功祭宴をも視野に加えた形で展開している。

一見してわかるように、この試みは功德論の射程を飛躍的に拡大した。勲功祭宴による功德の獲得競争が視野に入ってくるのであれば、自らの財産の放出を通じ自力で操作される功德、という側面が前景化することになる。この場合、積徳の規模は、破壊した財産の量（具体的には豚や牛を何頭つぶした、客を何人呼んだ等）によって指標化可能となる。

こうした功德観は、自己の財産の断念と引き換えに得られるという点では、従来の仏教論の文脈における功德論の原則から大きくかけ離れてはいない。しかし勲功祭宴による功德獲得競争というのは、財産の断念が禁欲ではなく逆に富の顕示を帰結するという逆説をも生み出す。たとえばそうした功德観をもつタイ山地民リスの事例から、ドゥレンバーガーは次のように述べている。ある人がもっている功德は富というかたちで表現され、それは気前の良さを通じて（勲功祭宴などの社会還元により）社会的に承認される。しかし気前よくふるまうにはその原資が必要で、その原資を得るには貯蓄にいそまねばならなくなる。気前よくなるためには、まずケチになる必要がある、というパラドクスである [Durrenderger 1993]。

積徳方法としての財産の断念が、実は富の顕示と紙一重であるとするれば、富める者は自らの社会的地位を正当化するために、功德という名の救済財に大規模な投資を行えばよい。この論理的帰結は、上記の論集の中でレーマンが的確に指摘しているように、（金の力で自己の意志のままに神の恩寵を買い取るという意味で）まさに神強制そのものといってよい [Lehman 1996]。つまり比較を視野に入れながら功德論の射程を拡大していくと、投資額に応じた功德の操作や、即物的な指標にもとづく機械的な功德の加算、という論点にもう一度戻ってきってしまうことになるわけである。

2-3. 比較の視座から見た東アジア圏の功德

今見たような東南アジアにおける功德論の射程の拡大は、中国世界との共通項をも浮き彫りにする。中国南部の少数民族トン族の功德観に着目する兼重 [2009] は、そこでの功德が第一義的には公共事業としての意味合いをもち、公共目的（たとえば橋を架ける等）での財産の処分は、宗教職能者や宗教施設を介さずとも功德と見なされるという点を指摘している。これはラフやリスなど東南アジア大陸部の山地民にも同様に見出される傾向であり、兼重の功德論は、東南アジアの類似の事例を、上座仏教に固有の功德イデオロムの呪縛から距離を置いて再検討する上で有益な示唆となるだろう。

中国における伝統的功德観の基幹をなすのが、冒頭で少しふれた功過格である。これは人々が行う善行と悪行をそれぞれ加点、減点額とともにリスト化したもので、このリストに照らせば自分自身のバランスシートは計量可能であり、また善行による功德の加算に宗教職能者の関与は必要とされていない [志賀 2013]。

こうしてみえてくると、カメラやタンネンバウムが行った東南アジア功德論の再加工によって得られるものは、実は東アジアでの功德と見かけほどには大きく変わらないかもしれないことに気づく。以下の本稿では、中国的功德観と上座仏教的功德観の交点上にある存在として、タイ国の中国系善堂の事例をとりあげ、そこでどのような功德観が展開されているかをみてみることにしたい。

3. 中国系善堂における功德

夫馬 [1997: 3] の定義では、「善会とは諸個人が自発的に参加し、彼らが『善』と考える事項を共同して行うための結社であり、善堂とはそのために設け

られた施設あるいは事務局を置く建物である」とされる。彼によれば、中国における善堂の伝統は、明末清初にまでさかのぼることができる。草創期の善堂は、主に地方有力者を担い手とする慈善事業（これを善挙と呼ぶ）を中心としており、その特徴は「まず何よりもそれが民間人の自発的結社によって公共事業を営むものであった点にある」という〔夫馬 1997: 742〕。

では具体的にはどのような活動を善堂は行うのか。可見〔1979: 359-360〕は主に香港の事例から、善堂の役割として、教育、施棺、医療、社会的弱者の救済、貧民救済、公共施設の建設、防犯、消防、災害救助などを列挙している。いっぽう志賀〔2012: 238-240〕による中国潮州地方の事例では、善堂の活動領域は①贈医施薬、②過境接濟、③施棺収殮、④消防救護、⑤興辨義学に大別されている。

一見してわかるように、ここには神格や霊的存在の関与を前提とする活動（施棺）とそうでない活動とが混在している。同様の点は夫馬も指摘しており、それとあわせて彼は、善堂の活動対象と功過格の各項目とのあいだにみられる対応関係にも注意を喚起している〔夫馬 1997: 187-190〕。夫馬によれば、善挙とされるもののなかに、宗教的価値と非宗教的価値とが無差別に混在している点は、功過格との対応関係を考えれば決して不自然なことではなく、むしろこの雑然たるリストは、それぞれが同一の「救済」理念の別の表現であり、「全体から見れば『善挙の体系』というべきものの一部を担当したのであって、その救済対象を人間一般、魚畜、遺骨、水難者、寡婦、貧民などに限定しあるいは拡大したものであった〔夫馬 1997: 191〕。」つまり一貫性をもった善挙の体系というのが、宗教的側面と非宗教的側面の双方にまたがる救済活動として構想されている点が善堂の特徴だということになる。

善堂での積徳にあたって、宗教的要素の介在が必須とされない点について、ひとつの典型的な例を示しておきたい。香港の保良局という善堂では、（他の善堂の多くがそうであるように）その功德を讃える扁額が掲げられている。そのひとつが「行善積徳」つまり保良局が善を行い徳を積んでいると顕彰するものである。ちなみに保良局というのは贈医施薬に特化した善堂である東華医院から、婦女の救済、児童の教育等に関わる部門が分離して成立した善堂である。本堂に関羽の祭壇は置かれているが、参拝者用の線香は用意されておらず、外部からの参拝は想定されていない。その意味で保良局は廟機能をまったくもたず、活動内容もすぐれて世俗的といえるのだが、しかしそうした宗教色の希薄さは、功德の獲

得にあたっては全く問題とされないわけである。

4. タイ国の善堂と功德

4-1. タイ国における善堂の発展

タイ国においては、19世紀後半以降の華僑移民の増加に伴い、善堂もまた中国東南部から持ち込まれてきた。善堂の活動が活発化するのには20世紀に入ってからで、20世紀初頭には大峰祖師を祀る報徳善堂や中医による処方を提供する天華医院などが相次いで設立される。20世紀半ば以降にも善堂の設立ラッシュがあり、徳教会、蓬萊道園、義徳善堂などの大手善堂チェーンが誕生している。

これら善堂はしばしば特定の主祭神をもち、敷地内に廟を構え、その廟での集金を原資に慈善活動を運営するというスタイルをとっている。ただし善堂自身は公的には宗教団体を名乗らず、専従の僧侶を置いていない。死者供養儀礼に際しては大乗仏教寺院、上座仏教寺院、在家の仏教社から専門家を調達するという方法で対応している。善堂は法的には、文化省宗務局管轄下の「宗教施設」ではなく、財団法人として内務省に登録している。つまり建前上は世俗施設である。

このように善堂の世俗性と宗教性というのは著しく曖昧である。タイ国の善堂の中には、贈医施薬に特化した天華医院のように活動自体に神仏の関与を必要としない例から¹、教団化を明示的に志向する徳教会のような例までが含まれる。ほとんどの善堂は、今述べた両極の幅の中のどこかに自らを位置づけている。そしてたいていの場合、どこまでが宗教的活動でどこからが世俗的活動なのかがあまり判然としない。一例をあげると、前述のように報徳善堂は大峰祖師を主祭神とする。これは宋代中国の潮州地方で活躍した僧侶で、橋を架けるなどの公共事業に奉仕した人物として知られる。つまりここには、公共事業それ自体を功德と見なす発想と一種のカリスマ僧崇拜—いいかえると、世俗的な功德の論理と宗教的な功德の論理—とが重層的に融合しているわけである。

ではタイ国における善堂はどのような分野で活動しているのか。ここでバンコクの二大善堂のひとつである泰国義徳善堂の例をとりあげてみる²。義徳善堂

1 現在の天華医院には観音堂が設けられ、参拝客でにぎわっているが、これはあくまで後世の付加物であり天華医院の設立趣旨とは直接に関係しない。

2 バンコクでは中心部のチャオプラヤ川の東岸と西岸とで、報徳善堂と義徳善堂が一日おきに役割を交換している（たとえば今日は東岸が報徳善堂で西岸が義徳善堂であれば明日はその逆）。なお義徳善堂の活動については片岡 2015 で

がその刊行物の中であげている活動領域は以下のとおりである。

- ①被災者救援（水害、台風、火災、事故）
- ②宗教活動（寺院への寄付、仏像の寄進など）
- ③教育（奨学金、校舎の寄付など）
- ④慈善食堂（さまざまな行事の機会に無料食堂を設置）
- ⑤施棺（棺桶の寄付の受け付け、棺桶を必要とする者に寄付）

このうち②④⑤は神格ないし靈魂、あるいは祭祀集団の存在を前提とする活動であるが、①③については必須ではない。なお③の宗教活動についてであるが、これは仏教寺院などの宗教施設への寄付を意味し、そこに義徳善堂自身の廟活動は含まれていない。いずれにせよ、義徳善堂の活動領域は、宗教的要素と非宗教的要素の混在という点で、中国本土における伝統をおおむね踏襲している。もちろん寺院への寄付や僧侶への施食や施棺は功德になるが、被災者救援や教育事業はそうではないという区別は存在しない。ここにもまた、宗教的領域と非宗教的領域の双方での活動に対し無差別に功德を認める、という善堂の特徴をみてとることができる。

4-2. 功德の売買

中国からタイ国への善堂の普及に際しては、中国由来の善拳の思想とホスト社会のタンブン（積徳）思想との共鳴がそれを大いに助けたことがすでに指摘されている [Formoso 2009, 玉置 2012]。ではタイ国の善堂において、タンブンの理念はどのように展開されているのか。

この点を考察する上では、善堂を含む中国系施設におけるタンブンの広義の用法についてふれておく必要がある。前述のタンバイアの表にあるように、従来のタンブン論は、主に寺院への布施や自身の出家等を中心に構成されてきた。しかしタイ国の華僑華人系住民が語るタンブンの範囲はそれよりももう少し広い。そこには今述べたような仏教的タンブンの典型例のほかに、学校（特に私立の華文学校）、赤十字、病院、廟、善堂、同郷会館などへの寄付もまたタンブンに含まれている。廟、善堂、学校、会館などの中国系施設の寄付金集めに際しては、宗教色の有無にかかわらず、寄付金額に順位を付して公表し競わせる制度が共通して採用されている [片岡 2014: 30, Coughlin 1960: 57-58]。こうして行われる公共善のための私財の犠牲は、公共功德（サターラナクソン）とも呼ばれ顕彰される。

善堂における積徳の特徴のひとつは、功德の目に

詳述したのでそちらも参照されたい。

見える成果が領収書というかたちで表現される点である。善堂廟では積徳商品（棺桶、死者の衣装等）ごとに単価が表示されており、参拝者はその価格表にしたがって商品を購入すると領収書を発行される。寄付を終えると参拝者は廟内で拝み、最後に香炉で領収書を燃やし神に報告する。そうすることによって、当該金額分の功德を積んだことが天界に通知されるということになっている。その意味では、善堂の発行する領収書は一種の功德の引換券である。

しかし今述べたことと矛盾するようだが、善堂での積徳が成立する上で、神格の関与は必須ではないようにも思われる。第一の理由は、慈善財団への寄付が租税法上の控除対象であることによる（領収書にもその旨が明記されている）。そのため控除を望む高額寄付者は、当然ながら領収書を燃やさず持ち帰ることになる。つまり功德が大口になるほど神への報告から漏れるわけである。第二の理由は、宗教色の希薄な善堂（廟を主体とせず世俗的目的に特化した善堂）でも同様の方法がとられていることである。租税控除をかかげて浄財を募る以上、領収書の書式が同じものになるのは当然であり、そこではパテオンの構成や廟そのものの有無は問題にされない。ならば神格云々とは独立に、金銭の支払いがなされた時点で、香炉での焼却を待たずに功德は発生していると考えべきであろう。

4-3. 積徳代行業者としての善堂

先に述べたように、義徳善堂においては、仏教寺院などの宗教施設への寄進も積善活動のリストに含まれていた。これは上記の③の宗教活動だけではなく、④の慈善食堂もまた、その一部分が僧院での施食などにあてられているため、善堂による上座仏教サンガへの物質的貢献の一部を構成している。そうした善堂と上座仏教寺院との功德をめぐるやりとりの一例として、ここでは義徳善堂が毎年9月1日に行う創立者の命日式典の事例をとりあげてみたい。

義徳善堂の創立者である黄恵傑氏は2000年9月1日に死去しており、それ以後は彼の命日法要に義徳善堂の寄付活動が集中的に行われるしきりとなっている。この式典のプログラムは、午前中に行われる僧侶による読経、仏像鑄造（完成後に上座仏教寺院に寄進される）、僧侶への施食と、午後に行われる奨学金や（病院等への）寄付金の授与式とに大きく二分される。一見してわかるように、午前中のプログラムの内容は、冒頭で見た上座仏教におけるタンブンのまさに典型である。ただし善堂の場合、その布施の原資になっているのは善堂の寄付金である。つまり善堂廟を通じ、積徳という名目で寄付者から

集められた資金の一部は典型的な仏教的タンブンに振り向けられるわけである。義徳善堂廟では仏像鑄造用の金の板（10センチ四方）への寄付が呼びかけられている。参拝者は1枚10パーツでそれを購入した上で寄付受付用の箱に入れると、仏像鑄造への協力によって功德が得られる仕組みになっている。そうした資金もこの積徳イベントの一部を構成している。

午後に行われる奨学金と寄付金の授与式に際しては、寄付金が臨席した僧侶にまず渡され、ついで僧侶の手から受取人へと授与される。純粹に形式上のことであるが、善堂から僧侶へと寄付金が寄進され、それを僧侶が慈善事業への寄付金として分与するという建前がとられているわけである。そのかぎりでは、奨学金や病院への寄付にあてられる資金もまた、僧侶へのタンブンという手続きをふんでいることになる。ようするに義徳善堂への寄付は、間接的に仏教寺院への寄付を構成するのであり、善堂廟における功德売買は、寄付活動の過程で（少なくとも部分的には）上座仏教に特有の功德倫理に翻訳されていく。その限りでは、寄付者たちの浄財を集め、それを一括して僧侶や寺院に代理寄進を行う善堂は、一種の積徳代行業者だということもできる³。

5. 施餓鬼に見る積徳

5-1. タイ国の施餓鬼

善堂における功德観が集約的に表現される機会のひとつがいわゆる施餓鬼である。中国あるいは東南アジアの華僑華人社会では、農曆7月に死者の世界の門が開くと考えられており、帰還する祖先霊を各自の自宅でもてなすほか、行き場のない無縁死者たちの霊（孤魂）への饗応も行われる。これは日本語でいえば施餓鬼であるが、タイ国では漢語で施孤ないし普度、タイ語では「籠を捨てる（ひっくり返す／ぶちまける）」という意味のティン・クラチャートあるいはテー・クラチャートと呼ばれている。タイ国では華僑華人によってほぼ全国的に行われているが、特にバンコクでのそれは貧者に対する食料や日用品の配布に大きな比重が置かれることから、上記のようなタイ語の呼称が与えられている。

3 義徳善堂においてこうした側面が際立つのは、同善堂がチャオポー崇拝カルトの一種として始まったという経緯を反映している。チャオポー崇拝というのは仏教系民間信仰の系譜に属する霊媒カルトで、そこではしばしば霊媒の周囲に組織された信者たちが、上座仏教の僧院への寄進活動を行っている。義徳善堂とチャオポー崇拝カルトとの関係については別稿 [片岡 2015] で詳述したのでそちらを参照されたい。

バンコクでは善堂のほか中国廟、華宗寺院、越宗寺院、齋堂などでも施餓鬼が行われるため⁴、農曆7月中はほとんど連日どこかで施餓鬼が行われている状態になる。儀礼としての施餓鬼の構成はおおむね共通である。大士爺（紙製の巨大な像が会場内に置かれる）に率いられて地上に一時帰還した孤魂たちに食物や紙製の金銀を与え、大乘僧による読経や念仏社（死者供養儀礼に特化したサービスを行う在家者集団）による功德儀礼パフォーマンスを経て、最後に大士爺像や紙製供物などを焼却して他界に送り返す。祖先祭祀がそれに付帯する場合もあり、その場合は会場内に置かれた祖先の位牌での読経、特定の祖先への紙製供物の提供、位牌と供物の焼却が並行して行われる。すべては終了すると、食料や日用品などが配布される。善堂や廟によっては、施餓鬼期間中は死者の霊や神々を楽しませるために潮劇が奉納されることもある。

5-2. 積徳の機会としての施餓鬼

では人々は実際に、施餓鬼への参加を通じてどのように功德を積むのか。参拝者は、施餓鬼用に特別に用意された積徳アイテムを購入する。この積徳アイテムは、

- ①死者用
- ②生者用
- ③死者用兼生者用

の三種に大別される。

①には、孤魂のための紙製供物（金山等）のほか、自分の祖先のための紙製供物（家の模型、衣装かばん等）が含まれる。

②は米、ミネラルウォーター、即席ラーメン、帽子などがその典型例である。

③は大鍋料理である。これは読経や功德儀礼の期間中は孤魂に供され、終了後は袋に分けて分配される。

参拝者はこれらを購入し自分の名前を記入する。記帳された名簿が最後に燃やされ、購入金額とあわせて天界に報告されるというのは、善堂廟で行われる通常の積徳と同じである。

ところで善堂では、今見たように、生者と死者の双方を対象とする積徳が行われる。この特徴について、義徳善堂が発行する雑誌では以下のように評している。

これら身寄りのいない人々の霊魂のために各地の寺や廟で行われるテー・クラチャートの儀式は、より幸せが多い。捧げられた供物はそれを必要とする人たちに配られることにな

4 バンコクでの施餓鬼は善堂や廟といった施設単位で行われるが、タイ全国すべてがそうだというわけではない。たとえば南部のプーケットでは施餓鬼は地区単位で行われる。

るからで、寄付者が持ちこんだ供物に二重の効果があるというのと同じである。すなわち供物をもってきて死者に功德をささげること、生者に配って施しを与えることとである。それゆえこれは特に大きな喜捨（マハーターン）であると考えられており、その理由から大きな功德を得られると信じられている [Warasan Ruam Katanyu Vol.1, No.2, 2013: 17]。

このように、生者と死者の双方を対象に含める積徳という考え方は、善堂自身によって明示的に意識化されている。主にタイ国の徳教会で調査を行った吉原は、善堂での施餓鬼は施陰（死者への供養）と済陽（生者への再分配）という二つの相補的側面によって構成されると指摘している [吉原 1997: 128]。つまり死者への供養と生者への分配は同じコインの両面なのであり、霊的存在に関わる部分は積徳だが生者への日用品の配布はそうではない、ということにはならない。タンブンの論理が生者間の物品配布にまで拡張されるのは、そうした理解を背景にしている。

5-3. 施餓鬼では誰が何をを得るのか

施餓鬼における積徳の論理について整理してみよう。そもそもここでは誰が何を得ているのか。この点について、前述の吉原 [1997: 128] は次のように述べている。

前者（施陰）は冥界の死霊に対して食物を供養し、また僧に依頼して追善供養のための読経をすることであり、これによりこの世の生者に祟りをする死霊を鎮魂できるのである。（中略）「済陽」はこの世の人々とりわけ経済的に恵まれない者に対して慈善活動を行うこと、そして参会者にも功德を施すことを意味する。

死者霊は追善供養を欲し、生活困窮者は日用品や食料を欲し、現金に余裕のある参拝者は功德を欲している。善堂は功德売買の仲介を通じて、この三者の関係を調整するわけである。こうした善堂の役割を理解する上では、NGO との比較が役に立つかもしれない。伊勢崎 [1997] は NGO が単なる慈善事業ではないと述べた上で、それは商品と引き換えに顧客から代価を受け取るという点では一般の商取引と同じだと主張している。ただし NGO の場合は、人の役に立っているという満足を顧客に届けることが商品なのであり、この点が NGO の独自性を支えている。ならば善堂が行っていることも同じなのではないか。他人（生死問わず）の役に立つという満足を、功德という名の商品で顧客に販売するのが善堂である。しかも功德は単なる自己満足だけではなく、ご利益もまた提供可能と考えられている。ここでの功德とは、生前と死後双方の安寧を提供する、一種の懸賞

つき金融商品である。

本稿での議論は以上で尽きている。以下では結論に先立ち、今後の議論の発展のための論点整理として、蛇足を承知でいくつかの問題点を考えておきたい。

第一。施餓鬼で死者に供物を供える際には、「ソン・ブンクソン（功德を贈る）」というタイ語の表現が頻用される。ではこれは具体的に何をすることを意味しているのか。

積徳行為に付帯した死者への回向というのは、東南アジア上座仏教徒社会に関する功德論の中では、功德の転送 merit transfer として知られてきた。上座仏教徒の死者供養に際しては、死者のための供物（食料や日用品）を受け取るのには実際には僧侶である。そこからは、供物というのは死者に届けるものではなく、僧侶に提供して功德を積むためのものであり、生者から死者に送られるのは供物ではなくこの功德なのだ、という理解が導かれる。そこでの供物というのは、功德の転送という高度に抽象的な営為のまわりくどい比喩にすぎないというわけである。

こうした理解に対しては、そもそも参拝者はそんなまわりくどいことを考えているのか、という素朴な疑問が生じる [Ladwig 2011]。参拝者にとって供物は転送すべき功德の抽象的比喩ではなく、端的にあの世に送り届けるものなのではないのか、という疑問がそれである。この問いは、善堂の施餓鬼に関して、よりの確にあてはまる。施餓鬼においては、参拝者は特定商品の購入により功德を獲得する。購入された死者向けの商品は燃やされることで名宛人に届く。生者向けの商品は燃やさずそれを必要とする人に届く。つまり積徳商品を購入すると、功德は寄付者に、商品そのものは名宛人に届くというシステムである。ここでもし仮に、参拝者が死者にブンクソンを送るのだとしたら、それは抽象的な比喩ではなく端的に紙製のかばんや金銀を（焼却によって）送ることにほかならないのではないのだろうか。

第二。施餓鬼では「瑜伽焰口」などの読経パフォーマンスの終盤に僧侶による餅まきが行われる。施餓鬼が参加者に功德を与えるとして、その重要部分のひとつが餅まきである（台湾の類似事例として鎌田 1999: 320 も参照）。ただしここで餅を捨てることをタンブンは呼ばない。この種の縁起物については単にナムチョーク（幸運をもたらす）、シリモンコン（吉祥）、サクシット（霊験あり）などの用法で言及されるのが普通である。ならば日本語の功德にあてはまるタイ語はブンやクソンだけではないことになる。功德という分析用語そのものの幅をもう少し広げておいたほうがよさそうである。

あるいはその逆に、功德と呼びならわされてきた

民俗語彙を果たして功德と訳してよいかどうかという問題も生じる。施餓鬼の場において参拝者が獲得する功德を考えるならば、金銭で購入した功德だけではなく、拾った餅の功德も計算に入れる必要がある。善堂の施餓鬼から見えてくるのは、善挙（生者と死者の双方を対象にした慈善活動）と引き換えに手に入る開運招福、という図式である。この開運招福の部分に買った功德や拾った餅が含まれている。ここでの開運招福という名の功德は、もはやご利益と呼んだ方が適切である。功德に相当する民俗語彙の中には、むしろご利益という訳語を当てたほうがよい場合があるのかもしれない。いずれにせよ、民俗語彙であれ分析語彙であれ、功德という概念それ自体の外縁についてはもう少し検討する余地が残っているように思われる。

6. まとめ

救済財としての功德は、一般には宗教の一構成要素と考えられる。しかし善堂の事例から功德を考えると、それとは異なった側面が見えてくる。善堂が提供する功德というのは、現世の生活困窮者と来世の死者霊の双方を対象に含んで提示されるのであり、その限りでは神や靈魂の関与を前提としない生者間の財の再分配もまた功德に含まれている。もちろん再分配を伴う慈善というのは、なにも善堂に限られない。宗教団体が主催する慈善活動はそれこそ山のようにある。その場合、それらは宗教の一環としての慈善ということになり、参加者はそれぞれの宗教が指定する何らかの救済財を得られるであろう。ならば善堂もまたそうした宗教的慈善の一種なのかというと、そうともいい切れない。なぜなら、宗教的要素を欠いた場合でも善堂の積徳は成立するからである。中国における善堂や善挙がそもそも宗教色を伴わない民間の公共事業として始まったこと、善堂が功過格的の各項目に対応するかたちで、生者と死者（あるいは人間と動物）への対他的善行に対し無差別に功德を認めてきたことなどを考慮に入れると、むしろ善堂においては、功德が宗教の一構成要素ではなく、逆に宗教が積徳行為の一構成要素となっていることがわかる。

善堂の伝統をタイ国に移植するにあたっては、タンブン（積徳）の思想を介した中国系宗教とタイ仏教の共鳴がみられることはこれまで指摘されてきた。本稿での考察から明らかになるのは、そうした共鳴現象の結果として、功過格的功德観に限りなく近いタンブン概念の理解が生じ始めていることである。

そこで提示される公共善としての功德は、今述べたように宗教と非宗教の別を問わず、しかも仲介さえいれば金銭で売買可能である。善堂というのは、まさにそうした功德売買の仲介者として機能しているわけである。すでに指摘したように善堂というのは法的には世俗団体であり、しかもそこには廟を併設しない純然たる慈善団体も含まれている。ならば、善堂をめぐる功德売買に際しては、その仲介者が宗教職能者や宗教施設である必要はないということになる。

ここにおいて、東南アジア上座仏教徒社会における功德論の整理から始まった本稿は、それと似ても似つかぬ結論にたどり着いてしまったかにみえる。しかしこの相違は表面的なものにすぎないかもしれない。義徳善堂の例に見るように、きわめて世俗的・功過格的な功德理解にもとづく功德売買は、そうして集められた浄財の一部が上座仏教僧院への寄付（まったく形式上の寄進も含まれる）に振り向けられることで、結果的に上座仏教の功德倫理に接続・翻訳されることもあるのである。タイ国にはタイ仏教すなわち上座仏教の功德と、華僑華人系の功德の二種類があり、両者が相互に分離されているというわけでもないのである。

功德の論理が宗教と非宗教とを上位で架橋する、という考えは、タイ国では必ずしも華僑華人に限定されているわけではない。キングスヒルは、平地タイ仏教徒農村においては、僧院への寄付のほか、人間、動物を含むあらゆる衆生への贈与もまた功德を生み出すことを指摘している [Kingshill 1965: 145-148]。またタンネンバウムは、タイ国北部のタイ語系民族（シャン）の事例から、功德や祝福の与え手として、僧侶のみならず両親、年長者、村長、富裕な地方有力者など、自分より地位が上と考えられるあらゆる人々が想定されていると述べている [Tannenbaum 1996: 195-196]。冒頭で見た、タンバイアの表に見られるようないかにも仏教的な功德は、宗教と非宗教の双方をカバーする積徳の選択肢の一角を構成するにすぎないともいえるかもしれない。

善堂における金銭によるあからさまな功德の売買や、功德売買によって民間の浄財をプールし公共事業に還流させる方法というのも、善堂のみの専売特許ではない。たとえば林は、東北タイ農村の仏教と功德について、次のように述べている [林 2002: 167]。

僧侶は、その人格とは無関係に、人びとがもちよる浄財を、あの世で通用する功德という「通貨」に変換する両替商のような役割を果たす。功德は、個人に止まらず、僧侶を介して死者や精霊を含む「他者」へと到達する。すなわち、個人的な救済財である功德は、身体にねぎしつつも、個々の身体そ

して世界の境界を越えるとともに、カネやコメのように保蔵され、他者と分かち合うことができる社会的通貨としての性格を帯びている。

善堂の功德観というのは、実はタイ仏教徒農民のそれから半歩と隔たっていないことがわかるだろう。もうひとつ、同じく東北タイ農村における仏教寺院の役割に関する櫻井の指摘も参照されたい。

つまり、寺に布施として集積された資金は寺の発展及び、村落への還流的資金として利用される。(中略) 村落における富農と小作農、或いは、経済成長から取り残された地方農村と、繁栄している都市をつなぐ結節点が寺院である。富農は地位相当の布施を様々な行事で出す。出稼ぎ者は都市で稼いだ金の一部を布施することで安全と家族の幸せを祈願する。社会的名望家をめざす様々な人々が寺に布施を申し出る。このようにして集積された布施は、ある程度の寺の化粧(施設の整備)が済んだ後、地域社会へ還元されることで公共財に変わるのである[櫻井2008:215]。

個々の積徳を公共財として再分配する機能において、実は善堂の果たす役割は上座仏教寺院と構造的にはそう大きく変わらないのである。ならば我々が本稿で見てきた善堂の功德観というのは、上座仏教の功德観の対極にある何かではなく、むしろ東南アジア世界と中国世界の双方の功德観に通底する何かなのだろう。ここでようやく我々は、東南アジアと東アジアを共約する功德理解の入り口にたどり着いたことになる。

参考文献

石井米雄. 1991. 『タイ仏教入門』 めこん

伊勢崎賢治. 1997. 『NGO とは何か—現場からの声—』 藤原書店

片岡樹. 2013. 「功德と祝福再考—タイ山地民ラフのオボ概念を中心に—」 兼重努・林行夫編『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』 CIAS (京都大学地域研究統合情報センター) ディスカッションペーパー 33、55-63 頁。

_____. 2014. 「中国廟からみたタイ仏教論—南タイ、プーケットの事例を中心に—」 『アジア・アフリカ地域研究』 14 巻 1 号 : 1-42.

_____. 2015. 「タイ国における中国系善堂の宗教活動—泰国義徳善堂に見る中国宗教、タイ仏教、そして世俗—」 『東南アジア研究』 52 巻 2 号 : 172-207.

可見弘明. 1979. 『近代中国の苦力と『猪花』』 岩波書店。

兼重努. 2009. 「西南中国における功德の観念と積徳行—トン族の橋づくりの事例から—」 林行夫編『〈境域〉の実践仏教—大陸部東南アジア地域と宗教のトポロジー—』 京都大学学術出版会、631-676 頁。

鎌田茂雄. 1999. 「アジアに現存する密教儀礼」 立川武蔵、

頼富本宏編『中国密教』シリーズ密教第3巻、春秋社、315-327 頁。

蔵本龍介. 2014. 「上座仏教徒社会ミャンマーにおける『出家』の挑戦—贈与をめぐる出家者/在家者関係の動態—」 『文化人類学』 78 巻 4 号 : 492-512.

櫻井義秀. 2008. 『東北タイの開発僧—宗教と社会貢献—』 梓出版社。

志賀市子. 2012. 『〈神〉と〈鬼〉の間—中国東南部における無縁死者の埋葬と祭祀—』 風響社。

_____. 2013. 「功過格にみる中国の積徳行と善堂における実践」 兼重努・林行夫編『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』 CIAS ディスカッションペーパー、89-101 頁。

玉置充子. 2012. 「中国と東南アジアの華人社会—民間信仰と結びついた慈善団体『善堂』—」 櫻井義秀、濱田陽編『アジアの宗教とソーシャル・キャピタル』 明石書店、196-219 頁。

林行夫. 2002. 「『不純にして健全な……』—タイ仏教徒社会におけるカネと功德—」 小馬徹編『カネと人生』 雄山閣、152-178 頁。

夫馬進. 1997. 『中国善会善堂史研究』 同朋舎。

吉原和男. 1997. 「タイ華人社会の民衆教団」 青木保ほか編『宗教の現代』 岩波講座文化人類学第11巻、岩波書店、109-134 頁。

Coughlin, Richard J. 1960. *Double Identity: The Chinese in Modern Thailand*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Durrenberger, E. Paul. 1993. "Witchcraft, Sorcery, Fortune, and Misfortune among Lisu Highlanders of Northern Thailand." C. W. Watson and Roy Ellen (eds.) *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 47-66.

Formoso, Bernard. 2009. "Ethnicity and Shared Meanings: A Case Study of the 'Orphaned Bones' Ritual in Mainland China and Overseas." *American Anthropologist* 111 (4): 492-503.

Kammerer, Cornelia Ann and Nicola Tannenbaum (eds.). 1996. *Merit and Blessing in Mainland Southeast Asia in Comparative Perspective*. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.

Kingshill, Konrad. 1965. *Ku Daeng: A Village Study in Northern Thailand*. Bangkok: Bangkok Christian College.

Ladwig, Patrice. 2011. "Can Things Reach the Dead?: The Ontological Status of Objects and the Study of Lao Buddhist Rituals for the Spirits of the Deceased." in Kirsten W. Endres and Andrea Lauser (eds.) *Engaging the Spirit World: Popular Beliefs and Practices in Modern Southeast Asia*. New York: Berghahn Books, pp. 19-41.

Lehman, Frank K. 1996. "Can God be Coerced?: Structural Correlates of Merit and Blessing in Some Southeast Asian Religions." In Kammerer and Tannenbaum (eds.) 1996, pp. 20-51.

Tambiah, S. J. 1968. "The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village." in E. R. Leach (ed.) *Dialectic in Practical Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 41-121.

Tannenbaum, Nicola. 1996. "Blessing and Merit Transfer among Lowland Shan of Northwestern Thailand." In Kammerer and Tannenbaum (eds.) 1996, pp. 181-196.

Warasan Ruam Katanyu.



写真 4：孤魂用の金宝库



写真 1：積徳商品の価格表（報徳善堂）



写真 5：濟陽を待つ人々（天華医院）



写真 2：義徳善堂の領収書



写真 3：金山と呼ばれる孤魂用の供物

第8章 マレーシアという地域空間における 仏教徒の移動と多様化する「功德」観念

黄 蘊

関西学院大学

1. はじめに

伝統的な上座仏教徒社会ではないマレーシアでは、上座仏教は多民族、多宗教社会を背景として、すべての上座仏教伝統に開かれまたすべての流派を受け入れるという特殊な地域空間を形成している。マレーシアでは仏教徒はイスラームに次ぎ、二番目に人数が多い宗教人口である。その仏教徒は基本的に華人住民から構成されるが、なかでは大乘仏教の信者は圧倒的な多数派である。上座仏教は近年においてその信者の増加をみせており、存在感を強めつつある。マレーシアの上座仏教は、東南アジア大陸部の上座仏教徒社会と連続性をもつもので、マレー半島北部諸州とタイ社会との地縁的關係、植民地時代より始まる諸上座仏教徒社会からの人的流動といった要素が総合して今日のマレーシアにおける独特な上座仏教をめぐる地域空間を作り出している。

マレーシアの上座仏教において、タイ系、ミャンマー系、スリランカ系という三つの知識的源流をもととする上座仏教施設、マルチなエスニック構成を有する上座仏教徒という多元的な「上座仏教世界」とその空間が広がっている。さらに、上座仏教施設として従来のタイ系、ミャンマー系、スリランカ系という外来の流れとともに、近年現地人華人僧侶中心のローカル系上座仏教センターも台頭している。このような多様な宗教知識源、実践形態、または上座仏教徒の多様なエスニック構成はマレーシアの多元的「上座仏教世界」を特徴付ける要素である。

マレーシアにおける上座仏教伝来の流れをたどれば、植民地時代における諸上座仏教徒社会からの人的流動がポイントの一つとなることが分かる¹。英領植民地時代よりタイ、ミャンマー、スリランカの僧侶の渡来に伴い、上座仏教の教えとその実践システム

が持ち込まれてきた。以来、マレーシアではタイ系、ミャンマー系、スリランカ系という三つの系統の上座仏教寺院とそれぞれの僧侶による宗教活動が続けられ、のちの多元的な「上座仏教世界」形成の種が蒔かれてきた。

一方、マレーシアでは華人住民は上座仏教の主要な信者層で、とくに英語教育出身の華人は中心的な存在となっている。マレーシアの上座仏教徒の民族構成に関しては、マレー半島北部のクランタン、ケダー、ペナンなどの諸州に住むタイ系住民が上座仏教徒である以外、クアラルンプールに百人単位のスリランカ系シンハラ住民、またペナンには数人のパキスタン系住民が上座仏教徒であるといったことが判明している。上座仏教の僧侶として、スリランカ、タイ、ミャンマーから複数の僧侶、また近年では西洋人の上座仏教僧侶も定住か、往来するかたちでマレーシアに滞在しているが、彼らはマレーシア国籍を有しておらず、マレーシア人上座仏教徒にはなりえない。上記述べたもの以外の上座仏教徒はすべて華人住民で、後述するように近年では華人の上座仏教僧侶も増加している趨勢がある。よって、マレーシアの上座仏教徒に関しては、実際のところおおよそその信者数の9割以上が華人住民であることが分かる。

英語が主なコミュニケーション言語であることもマレーシアにおける上座仏教の特徴である。華人を出自とする人々がマレーシアの上座仏教界のメイン・プレーヤー、また英語が主な媒介言語であることは、マレーシアにおける上座仏教の大きな特徴である。なお、本稿の考察対象ではないが上座仏教の歴史、信者状況などの点においてはシンガポールも基本的にマレーシアと同じ状況にある。

本稿は、華人上座仏教徒、またマレーシアで実践を展開している外国人上座仏教徒を対象に、彼らはどのように移動を経験し、どう自身の実践を展開しているのかを考察するとともに、その中でどのような多様化する功德観念が創出されているのかを明らかにしていく。

1 マレーシア北部のケダー州、クランタン州などタイと近い地域では、もっと早い時期からタイ系の仏教信仰が伝えられていた。上記以外の地域では、タイ、ミャンマー、スリランカ系移民によってもたらされた上座仏教寺院は19世紀以来、初めてその成立をみた。例えば、マレーシアにおける初めてのミャンマー系上座仏教寺院は、1803年にペナンで設立された。

2. 多元的な上座仏教世界と上座仏教徒たちの実践形態

マレーシアでは、信者数、影響力といった意味において、大乘仏教はマレーシア仏教界の主流である。その大乘仏教は華人移民の大量到来につれ、19世紀以来マレーシアで徐々に定着し、開花するようになった。大乘仏教では中国語マンダリン、漢訳経典を使うのが一般的である。一方で、上座仏教は中継地点としてのマレー半島の特徴を表すかのように、19世紀以来マレー半島に移住、もしくは通過するタイ、ミャンマー、スリランカ系住民、仏教僧によってもたらされてきた。マレーシアでは、上座仏教の布教用言語として主に英語が使われており²、そのほか福建語などの方言、近年ではマンダリンの使用も増加しつつある。

マレーシアの上座仏教寺院はそもそも、当初、タイ、ミャンマー、スリランカ系移民の宗教的ニーズを満たすための施設という位置づけを有していた。しかし、それは他のエスニック集団の住民の参入を阻むものではなかった。1920年代前後より上座仏教寺院への華人信者の参入が増加し、今日では英語教育、英語話者中心の華人信者はすでに信者のマジョリティとなっている。一方で、寺院の運営と儀礼の執行はミャンマー、タイ、スリランカ系僧侶によって執り行われ、華人信者は関係の活動の参画、実践に取り組むかたちで、両者に緊密な協力関係がみられる³。

1920年代前後、華人信者の上座仏教寺院への参入が増加し始め、一部の寺院ではさらに華人の旧正月を祝う行事を取り入れ始めた⁴。おおよそ1960年代以後、マレーシアにおける上座仏教寺院、団体の活動は活発になり始め、英語教育の華人を中心に信者を増やし始めた⁵。今日、外来の伝統である上座仏教はすでにマレーシアの仏教伝統の一つとしてローカル化し、そのプレゼンスも高まりつつあるといえる。

東南アジア大陸部にはもともと上座仏教を主な宗

教信仰とする上座仏教徒社会が広がっている。スリランカも含め、大陸部東南アジアの上座仏教徒社会には同じ上座仏教徒や民族集団に由来する「連続面」があると同時に、異なる制度、身体技法などの実践を指標とする分断の面もみられる [林 2009:6]。一方、いわゆる上座仏教の新天地であるマレーシアでは、上記のような連続も、分断も、つまり上座仏教の経典、観念の共有と国・民族別の知識・実践系統という分断、この両者のどちらも共時的に共存している。信者たちはどちらも経験し、またそうした経験に由来する新たな現実を絶えず作り出してきている。上座仏教社会の圧縮図的現実を有するマレーシアでは、上座仏教徒が、国家と地域、制度と実践、大乘仏教と上座仏教、併存するいくつかの「上座仏教伝統」といった複数の対比指標、多様な現実と「場」におかれる「境域的」な状況にあるといえる。

マレーシア（及びシンガポール）の上座仏教徒たちは、国内にある併存するいくつかの「上座仏教伝統」を往来し、独自の実践形態を創出しているとともに、宗教実践、巡礼などのためにしばしばタイ、ミャンマー、スリランカなどの上座仏教圏の国々にも足をのばし、多様な「栄養」を吸収している。上記の上座仏教圏の国々の僧侶も仏教知識や瞑想の実践を伝授するためにマレーシアとシンガポールの両国を訪問することが多くみられる。一例として、ミャンマーの Pa-Auk 師は現代ミャンマーにおける瞑想指導者の代表的な一人として全世界において百ぐらゐの瞑想センターを広めているといわれるが、そのうちマレーシアとシンガポールに30前後の系列瞑想センターを有している。Pa-Auk 師自身もしばしばこの両国に指導にきている。そのほか、近年では世界的に名の知られる西洋人上座仏教僧侶もしばしば来訪している。タイの故アジャン・チャー (Ajahn Chah) の弟子でオーストラリアを拠点とする西洋人上座仏教僧 Ajahn Brahm はマレーシアとシンガポールにおけるもっとも人気の高い西洋人上座仏教僧の一人で、氏はしばしばこの両国の上座仏教徒の招きによって瞑想キャンプの主催や説法のために来訪している。こうした高僧を何人もフォローし、いくつか異なる系統の瞑想法を同時に実践し、あるいは多様な経験をしてから自分に適する瞑想法を決めるという上座仏教徒が多くみられ、それも彼らにとって自然な状況であるとみられる。このようにみると、マレーシアにおける上座仏教徒たちは、いくつかの既存の「上座仏教伝統」や分断された「実践体」を主体的につなぎ、かつ空間的に地域をつなぐかたちで仏教実践を展開している側面があるといえよう。

本稿では、このような多様な仏教伝統が併存する

2 マレーシアでは、上座仏教の経典、解説書はとくに初期の段階においてその多くが英語で（経典はパーリ語、或いは英語併記）書かれているもので、布教用の言語も英語中心という状況があった。

3 これについては、Mohamed Yusoff Ismail 1993 も同じことを述べている。Mohamed Yusoff Ismail, 1993 *Buddhism and Ethnicity: Social Organization of a Buddhism Temple in Kelantan*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

4 陳秋平『移民と佛教』（南方学院出版社、2004）, 119 頁。

5 後述するように、マレーシアの上座仏教の展開において、クアラルンプールにあるブリックフィールズ・スリランカ寺院はリード的かつ指標的な存在である。ブリックフィールズ寺院では、1960年代以後、「仏教徒伝道協会」(Buddhist Missionary Society) が設立され、それ以後信者が増え始め、各種の活動も増加した。

非伝統的上座仏教徒社会において、上座仏教の教えとその実践がいかなるかたちで受け入れられ、人々はどの制度と現実社会の地域性という両者の相克のなかを生きているのかを明らかにしていきたい。

3. 宗教実践の磁場としての上座仏教寺院、上座仏教センター

3.1 伝統型寺院と新規の修行中心型瞑想センター、それぞれの活動

マレーシアでは1980年代末以後、ローカルなマレーシア人僧侶と信者（いずれも華人である）の協力により、新たに設立された上座仏教センター、協会が抬頭し、マレーシアの上座仏教展開の新しい現象となっている。これらの上座仏教センター、協会は、瞑想や仏教知識の研鑽を主な活動内容としている。新たに設立された上座仏教センターは、地元の華人僧侶と信者の手によって実現されるもので、その多くは Theravada Buddhist Sanctuary; Meditation Center; Theravada Buddhist Society といった名前で登録し、活動している。近年その数はさらに増加し、注目を集めている。

その背景として、現地の上座仏教系マレーシア人僧侶（基本的に華人である）または、信者層の成熟化があげられる。現地人華人僧侶の数はここ20年来、増加をみせ続けている。そのうちの多くは国内のミャンマー、タイ、スリランカ系のいずれかの、または複数のマスターについて修行、勉強を積み、さらにこれらの上座仏教の国々に短期か長期で滞在し、そこで修行を行うケースも多くある。

僧侶のみならず、信者たちもより深い仏教実践を求め、瞑想や仏教知識の研鑽に目を向けているものが多くみられる。近年では高僧や寺院の訪問、巡礼といった目的で国境を越えてタイ、ミャンマーなどの上座仏教圏にしばしば足を伸ばしている信者も少なくない。こうした現地人僧侶、信者たちの仏教実践、「修行」に対するニーズ、要望に動かされ、新しいタイプの上座仏教センターが作られるようになったのである。

マレーシアの上座仏教寺院、団体は、重層的な仏教環境に置かれている。しかし、個々の上座仏教寺院、団体はあくまでも独自の方針のもとで宗教活動を展開している。

現在マレーシアにある上座仏教施設として、タイ、ミャンマー、スリランカという3ヵ国出身の上座仏教僧侶を中心とする上座仏教寺院を伝統型の寺院とすれば、近年出現した上座仏教センター、協会は新

規の上座仏教施設と捉えられる。後者は現在、すでにマレーシアにおける上座仏教の重要な局面となっている。

重層的な仏教環境の中で、個々の寺院、上座仏教団体は、さらに自身のルーツ・系譜や、活動ビジョンによって、多様な展開ぶりをみせている。タイ系寺院、ミャンマー系寺院、スリランカ系寺院は概ね自身の出身国の系譜にそって活動を展開している。その上で、マレーシア社会に適応しようとする姿勢も観察される。いずれもの寺院では華人に馴染みの観音信仰が取り入れられるなど、上座仏教の制度が損なわれない程度に華人の慣習を受け入れる適応がみられる。

タイ系寺院、ミャンマー系寺院、スリランカ系寺院は共通して、「外来系」の僧侶と華人仏教徒との協力関係によって成り立っている面が大きい。僧侶が中心となって、寺院の運営、宗教儀式をつかさどるが、在家の華人信者たちは寺院運営委員会を組織し寺院運営の補助、僧侶のサポートを行う。伝統型寺院の宗教活動として、仏教儀式、仏教サービスの提供が中心である。具体的に、日常的な誦経や、サンガに対する食べ物の寄進（写真1）、最大の儀式であるカティナ儀礼や、日常的なプレッシング・サービス（祝福をあげる儀式）、華人新年時の特別 Dana（布施）セッション、プレッシングなどがあげられる（写真2）。人々の宗教的ニーズを満たすという意味においては大乘仏教寺院とさほど変わらないが、僧侶に直接寄進できるという上座仏教ならではの宗教実践を体験できる場を提供している。華人仏教信者のなかでは、大乘仏教と上座仏教のちがいをこのように語る声がよく聞かれる。「誦経するという意味ではどちらも一緒だが、上座仏教寺院は僧侶に食べ物、袈裟などを直接寄進できるところなのだ。」このように僧侶に直に寄進できるところを魅力と感じて、大乘仏教から上座仏教へと実践をシフトする人もよくみられる。

新規上座仏教センター、協会の活動にはどのような特徴があるのだろうか。総じて、1980年代以降に出現した新規上座仏教センター、協会は、現地人僧侶、信者の仏教実践に対する希求に押されて実現したもので、仏教知識の研鑽、瞑想などの「修行」は中心的な活動内容である（写真3）。なお、その信者、参加者層は、社会中間層が中心である。このような上座仏教施設では、プレッシング・サービスといった宗教儀式もそうだが、華人の慣習、華人的祭日の影響が少なく抑えられており、脱「エスニック性」、また脱「儀式性」という修行中心型との特徴をみせている。



写真1 食べ物の寄進を行う場面



写真2 タイ系寺院におけるブレッシング・サービス



写真3 ベナン州にある新規の瞑想センター Nandaka Vihara Meditation Society

3.2 新たな実践磁場の形成

そもそもなぜマレーシアの華人たちは大乘仏教ではなく、上座仏教の実践にかかわるのかを概説する必要がある。初期における上座仏教寺院への華人信者の参入については、マレー半島北部のタイ系寺院の場合、同じコミュニティに住む華人信者が同じ生活圏ということで自然に寺院に通うようになったと

いうコミュニティ生活史に由来するところが大きい。クアラ Lumpur とベナンにあるスリランカ系寺院の場合、英語教育出身の華人が英語を介して仏教実践に触れてみたいという経緯がある。その後、瞑想実践を体験してみたいといった理由で、英語教育出身者を中心とする華人の上座仏教参入が徐々に増えてくるようになった。総じて、マレーシアにおける華人の上座仏教参入には、英語という言語的要因、瞑想実践、またコミュニティ生活といったことが中心要素と考えられる。

今日では、重層的な仏教環境の中におかれ、かつ多様な経験をしている中で、マレーシアの上座仏教僧侶と信者たちは独特な宗教実践形態を構築してきている。その中で独自の宗教観の形成もみられる。上座仏教の実践に対しては、華人上座仏教僧侶と仏教徒は、それぞれの社会・生活体験に基づき、独自の理解をしている面がある。戒律や出家生活に対する考え方などでは決して統一性がなく、かつ大乘仏教を含め、いくつかの仏教伝統を同時に受け継ぎ独自の実践を展開している上座仏教徒も少なくない。そのなかで独自の実践・観念体系を築き、新たな変容がもたらされていることもめずらしくない。

宗教実践の場に関しても、マレーシアにはほかの上座仏教徒社会にみられない特徴がある。一般に、出家主義、戒律の厳守を特徴とする上座仏教徒社会において、僧侶や、仏塔（パゴダ）を中心に宗教実践の磁場が形成されることが観察される。そこで、「パゴダが僧侶でない在家の仏教徒の信仰空間であり、雨安居明けからの時期においてパゴダ祭りの祭祀空間としての姿が現出する」[高谷 1993: 123] といった状況がみられる。上座仏教の実践をめぐる状況が複数化、多様化しているマレーシアでは、僧侶のほかに、上座仏教センター・協会やそこにおける在家信者を中心とする宗教実践の磁場が形成されることもめずらしくない。以下三つの例を通してそうした状況を見てみたい。

在家信者運営の Peace House

2000年にベナン州ジョージタウンの郊外に設立された。僧侶に住居を提供することを目的とする在家信者運営の上座仏教センター。ジョージタウン郊外の閑静な住宅地に一戸建てを借りて活動を続けてきた。宗教団体の登録を行っていない。以前常駐の華人僧侶が一人数年間住んでいたが、のちに還俗したため、以来常駐の僧侶はいなくなった。現在二人の華人僧侶をスーパー・アドバイザーとして迎えたが、両者はいずれも時々滞在するかたちで、二階にある仏教図書館を管理している。現地僧侶、外国からの

訪問僧が一時来訪する際に当センターに仮住まいし、説法などの活動を行っている。

メンバーの活動は主に二つある。僧侶がいる期間中、グループ分けして、朝と昼の食事の寄進を行う。また、週に数回メンバー有志がセンター一階に置かれている仏像に向かって瞑想の実践を行う。なお、メンバーたちは月に少量の寄付金を納め、当センターの運営費をまかなっている。

在家信者運営の Ehipassiko Buddhist Meditation Society

1990年代に成立、ペナン州ジョージタウンでもっとも早期にできた瞑想センターの一つである。設立当初より僧侶がおらず、在家信者のW氏が中心人物となって瞑想の指導、説法などを行っている。W氏は50代後半の英語教育出身の華人で、30年前からタイ人の師から仏教知識を学び、以来独学で教理知識を研鑽してきたという。当センターでは、タイ式の発音によるパーリ語経典の誦経がとても有名で、とくに毎週木曜日の誦経セッションは数百人の在家信者の参加を集めるものとして知られている。そのほか、定期的な説法、瞑想クラスも在家信者の参加を集めている。そうした活動は基本的に平日の夜と週末に行われるもので、それ以外の平日の昼間はほとんど人がいない状態である。

在家信者のW氏は誦経に長けるのみならず、仏教知識が豊富であることから人々から信頼され、尊敬されている。氏の個人的な「能力」、威信がこのセンターを支えていると言っても過言ではない。

僧侶不在の Bodhi Heart Sanctuary (菩提心園)

2006年にペナン・ジョージタウンの郊外にできた上座仏教瞑想センターで、現地在住の華人在家信者がパトロンである。上座仏教関連の実践、活動を中心活動とするが、宗派にこだわらない方針 (non-sectarian Buddhist Society) をもつ。大乘仏教団体に対しても活動の場を提供している。主な宗教活動は以下二種類である。在家信者のH氏が上座仏教関連の講座を開き、瞑想を教える。もう一つは、招へいした僧侶による瞑想プログラム、説法セッションを実施する。なお、外来の僧侶、女性修行者に対して一時的な住居を提供し、僧侶、修行者向けの「旅館」としても知られている。

H氏は英語教育出身の華人エリートで、仏教教理知識の勉強歴がすでに25年以上になる。以前は同じジョージタウンにあるマヒンダラマ・スリランカ寺院の信者で、そちらで仏教知識を学び始めた。しかし、マヒンダラマ・スリランカ寺院の儀式重視というス

タイに不満をもったため、より瞑想実践、教理知識の学習に重点を置く上座仏教センターを設立しようという思いをもつようになる。2005年頃に同じ考えをもつ企業家のサポートを得て、現在の瞑想センターを設立するに至った。以来H氏は職を辞めて、フルタイムで奉仕するという「宗教人性」を歩むようになった。

この瞑想センターには常駐の僧侶がおらず、在家信者のH氏の個人的な知識力と行動力を頼りに、人々の活動参入を確保している。

上記の三つの例から分かるように、僧侶や仏塔 (パゴダ) というシンボルを介在せずに、在家信者運営の新規上座仏教センターが、自らの理念と考えのもとで活動を展開している。このような新たな宗教実践の場、また独自の実践スタイルの創出は、マレーシアの上座仏教に新たな活動スタイルと広がりをもたらしている。より重要なのは、このような活動の場では、信者たちは実際の状況や自身の理解に応じて自分なりの実践形式を絶えず作り出していることである。

このような伸縮自由な実践形式の創出、そうした信者たちの実践に焦点を当ててみれば、仏教の知識的源流、実践方式、あるいはミャンマー系、タイ系といった区分が消えて、あるいはそうした区分が柔軟に再編され、新たな意味が付与されていることが分かる。人々はただ目の前にある現実に応じて、可能な範囲で自分たちの実践を展開しているのみで、伝統やカテゴリーは彼らにとってさほど意味をなさないことが分かる。そうしたことが可能になったのも上座仏教をめぐる自由かつ多義的な地域空間が存在しているからだ。

4. 僧侶の移動と新たな宗教実践磁場の形成

4.1 流動的なサンガ組織

上座仏教では、戒律の厳守を重視した出家生活によって自力救済をめざすという「出家主義」の志向が重要なポイントである。サンガと戒律は上座仏教の実践の成り立ち上の中心となっている。しかし、マレーシアにあるタイ、ミャンマー、スリランカ系寺院では、サンガの確保が大きな問題となっている。

タイ系寺院においても、地元のタイ系マレーシア人僧侶が足りない場合、タイから僧侶を呼び込むケースもある。ミャンマー系とスリランカ系寺院では、基本的に本国にある同系列の寺院から僧侶が循環的に派遣され、それによってかろうじてサンガのかた

ちを確保している。一例として、ペナンにあるマヒンダラマ・スリランカ寺院はペナンにある唯一のスリランカ寺院で、その住職はマレーシアの永住ビザを有するスリランカ人僧侶でマレーシアにずっといられるが、ほかに一人の現地人華人僧侶がおり、この二人を除いたサンガメンバーは全員短期間滞在のスリランカ人僧侶である。彼らは滞在ビザの問題で2、3ヶ月という期間で順番にマレーシアに滞在し、サンガとしてのかたちを維持し、関連の宗教活動に従事している。一方、近年増加している現地人華人上座仏教僧は往々にして定住する寺院を有しておらず、転々と各地を駆け回る僧侶が多数みられる。マレーシアの自由な修行環境を気にいって、近年増加する西洋人上座仏教僧侶も同じく定住先をもつ人が少なく、移動式の実践を経験している者が多い。この節では、僧侶の移動とその中における新たな宗教実践磁場の形成について考察していきたい。

上述したように、伝統型寺院としてのタイ、ミャンマー、スリランカ系寺院では、本国から僧侶を短期間呼び込み、サンガとしての形態を維持することが常態化している。そこで流動的なサンガ形態・寺院を中心とする宗教実践の磁場が形成されている。マレーシア人仏教徒によって設立された新規の上座仏教センター、瞑想センターの場合、華人僧侶か在家信者（僧侶不在の場合）を中心とする宗教実践の磁場が形成されており、同時にしばしばミャンマー、タイから訪問僧を招へいし、「栄養補給」を行うことがみられる。以下、新規の瞑想センターの設立、運営の例としてペナン州郊外にある Nandaka Meditation Society（華文名：法禪林）についてみていきたい。

2008年にペナン州郊外に設立された Nandaka Meditation Society はペナン州とその近隣の州でもよく知られる新規の瞑想センターであり、上記のミャンマーの Pa-Auk 師の系列下にある瞑想センターとしても有名である。当センターの華人僧侶である住職は Pa-Auk 師のもとで出家、数年間修行を行ってきた者である。氏がマレーシアに帰国してまもなく信者による土地の寄付を受けてペナン州で瞑想センターを設立し、Pa -Auk 師をスーパー・アドバイザーとした。センターの建設に関しては、地元の熱心な在家信者であるサポーターたちが寺院運営委員会を構成し、建設資金の募金、寺院建設などの事項に取り組み、数年間かけてようやく瞑想センターとしてのかたちを整えてきた。

このセンターでは、Pa-Auk 師の弟子が住職であること、ミャンマーからの訪問僧が常時いることでよく知られており、そのために当センターへ食べ物の寄進によくくる近隣や遠方の華人信者が多数みられ

る。筆者もペナン州のジョージタウンに住む知人たちと1時間をかけて数回か Nandaka Meditation Society のサンガへの食べ物の寄進に行ったことがあり、毎回寄進する信者でごった返している様子であった。Pa -Auk 師自身も数回かこのセンターを訪問したことがあり、毎回師を慕う信者たちがたくさん集まっていたという。なお、住職の話によると⁶、当センターでは近年では女性修行者たちの要望により、8戒を守る短期間の女性信者修行プログラムが定期的で開催されたり、マレーシアで働くミャンマー人労働者のための短期出家プログラムも用意されたりしている。後者については、ミャンマー人労働者たちはうわさにより当センターを知り、また彼らの要望によって短期出家プログラムが組織されるようになったという。このように、Nandaka Meditation Society は Pa-Auk 系の瞑想センターとして人々の支持を得ていると同時に、地元社会によく溶け込んでいる修行型の施設として成功をおさめているといえる。

Nandaka Meditation Society では、住職の華人僧侶以外、常駐の僧侶がおらず、ミャンマー人の僧侶たちは循環的にミャンマーの Pa-Auk センターから派遣されたり、またその他の訪問僧がミャンマーから一時的に滞在したりして、サンガとしてのかたちを維持している。今日では当センターは、華人僧侶である住職と Pa Auk 師の影響力のコンビにより、瞑想実践を求める人々の「集客」に成功し、すでに影響力のある新規瞑想施設として地元や近隣の諸州においてその地位を固めている。Pa -Auk 師の影響力とミャンマーよりの僧侶のサポート、流動的なサンガ形態はこの先もそのかたちを維持し、必要不可欠な要素として作用していくといえよう。

4.2 僧侶の移動と多様な実践、功德観

近年マレーシアでは、近隣の上座仏教徒社会から僧侶が多数出入りしていると同時に、西洋人僧侶の増加も目立つ現象となっている。かたちは多様であるが、外からの僧侶の「流入」はマレーシアの上座仏教の成り立ち上の重要な要素である。外からの僧侶の「流入」、また僧侶の移動は、実践形式／選択肢の多様性をもたらし、また、新たな宗教実践磁場の形成をもたらしている。

と同時に、僧侶、信者の移動、活動は、宗教知識の交流、共有ということにつながっている。そのなかで、国境を越える仏教寺院への支援、「仏教共同体意識」の誕生といった公共性をもつ広がりもみられる。そのプロセスの中で、諸上座仏教地域との関係の強化、国境を越える上座仏教公共圏の形成も重要

6 2013年8月22日に行った住職へのインタビューによる。

な現象として現れている（黄 2014:189）。ここでは主に僧侶の移動とその中で新たな宗教実践磁場の形成、多様な宗教実践にまつわる観念が生まれていることについて、オーストラリア人僧侶とタイ人僧侶の例をみていきたい。

近年マレーシア入りする西洋人僧侶の多くは、タイ、ミャンマーなどで出家したもので、英語が通じる、また信者のサポートが相対的に篤いというマレーシアの環境を好み、短期か長期滞在することになっている。なお、彼らの中ではマレーシアの上座仏教において上座仏教徒社会に往々にしてみられるエスニック文化の影響が大きいことも評価のポイントとしてあげている人がいる。西洋人の上座仏教僧のなかには、いくつかの場所を転々と移動するケースと、定住を求めるといった両方のケースがみられる。なお、彼らをめぐる信者サークルが新たな宗教実践の磁場となることも注目すべき現象である。以下、オーストラリア出身の僧侶 Ven. Damarato について具体的にみていく。

オーストラリア出身の僧侶ダマラト師 (Ven. Damarato)

出家して20年になる。現在40代後半である。タイで出家し、タイに長く滞在していたが、滞在していた寺院では通訳をやらされたなどあまり修行に専念できなかったとして不満をもっている。2000年からマレーシアにくるようになる。3ヶ月ごとにタイやシンガポールなどへ出国し、また戻ってくるかたちでマレーシアにほぼ連続して滞在している。

マレーシアの信者に招かれ、在家信者運営の Peace House に数年間滞在した。その華人僧侶と宗教実践に対する意見の不一致から排除されるようになった。以後、いくつかの華人在家信者運営の上座仏教施設を転々として住むようになる。

筆者とのインタビューの中で、オーストラリア人のダマラト師はベナンを宗教実践に適する場所と評価していた⁷。なぜなら、華人の市場で托鉢ができる、托鉢に対する人々の理解があるからだという。信者たちが熱心にサポートしてくれるので、そのため、ほぼ毎年の雨安居期間をベナンで過ごしているという。

ダマラト師は信者たちに対する説法のなかで、戒律は厳格に守るべきだとよく説いている。自分自身も食事する時は、テーブルを使わないようにしている。なぜなら、釈尊の時代もそうしていたからだとして説明する。信者が寄進する際に作法を守るべき、金

銭の寄進は禁物、僧侶に対する侮辱だということも筆者に対して説明した。そのほか、ほかの信者からは、師が信者たちの日常的な実践、例えば誦経などの日課をちゃんと行ったかどうかを厳しくチェックしていると聞いている。

ダマラト師はベナンの上座仏教徒については、ここ数年では人々の瞑想法がマハシ系 (Mahasi) からパオ系 (Pa-Auk) へと変わり、ファッションのようにパオ系の瞑想法にとびつく人が多いと観察している。そうした人々の浮ついた行動を懸念している。

なお、師の話では在家信者として「功德」ある実践とは、僧侶をサポートすることだと強調した。仏陀の時代からのそうしたスタイルを継続すべきで、寺院をサポートするのはより意義があるという。

ダマラト師は、信者たちからは「Vinaya strictly practicing monk.」というふうに評価され、つまり、戒律を厳しく守り、実践に打ち込むことで評価されており、それだけに信者間での評価が高い。2013年の雨安居の後、5,6人の信者によってカテナ衣奉獻儀式がダマラト師のために企画された。ふつうは上座仏教寺院中心の儀式が、個人の僧侶を中心に執行されるめずらしい一例となった。

Dhammavana Meditation Centre (海禅林) とタイ人のトンチャイ師 (Luang pu Thongchai)

Dhammavana Meditation Centre (華文名:海禅林) は2004年にベナン州のBM (Bulit Mertajan) にできた瞑想センターである。現地の在家信者がタイからトンチャイ師を招へいし、住職として長期滞在してもらうようになった。トンチャイ師は現在56歳の僧侶で、出家して30年になっている。かつて宗教活動のために数回マレーシアを訪問していたが、その際に現在の瞑想センターのサポートたちと知り合い、招へいを受けることとなった。

筆者は2013年の8月末に当センターを訪問し、師と話ができたが、当時ちょうど雨安居期であり、ほかに6名のタイ人僧侶が当センターに滞在していた。ふだん僧侶の数が不定だという。使用言語は僧侶がタイ語を使い、信者は華語を使うが、通訳担当の人が媒介としてコミュニケーションがはかられている。

このセンターの設立にあたり、7人からなる運営委員会が結成されており、そのうち華人T氏は中心的な役割を果たしてきた。T氏はタイに数年間滞在した経験があり、タイ語が分かるため、このセンターでは通訳も担当している。T氏はイポーで友達紹介によりトンチャイ師と知り合う。数年間観察した後、師を住職として迎え、センター設立へと行動を起こした。

7 2013年8月27日に師の一時滞在していたベナンの上座仏教センターでインタビューを行った。

Dhammavana Meditation Centre (海禅林)は、現在ペナン州のBMで名の知られる瞑想センターとなっている。現地華人在家信者の参入が増加中である。説法のほかに、センターでは常時の活動として、毎日の早朝4時から6時まで、また夜の7時から9時までという二回の瞑想セッションが設けられている。ジョホールなどほかの州からの瞑想実践者も住み込みで滞在しているほど人々の関心を集める瞑想センターになっている。

筆者とトンチャイ師とのインタビューの中では、まず師がなぜマレーシアにきたのかについて聞いた以下のような回答があった。新聞でマレーシアのニュースを読み、精神的に苦しむ人が多いと認識した。仏教で人々を救うためにマレーシアに来ることを決心したという。出家者には、自己の修行と他者の導き、救済という二つのプロセスがある。しかし、それぞれの状況が違うので、一概には言えない。個人的に他者の救済が重要と考えるが、多くの比丘にはそれが難しいかもしれない。

僧侶の持戒、実践については、トンチャイ師は、戒律は厳格に守るべきだという。托鉢は実践すべきである。僧侶は金銭の寄進を受けてもよいが、信者が代理として受け取るべきで、代理がないと受け取れない。在家信者に関しては、寄進よりは宗教実践、自身の修行がより重要な意義をもち、それこそが功德があると考えるという。

なお、師はマレーシアの仏教徒については、物品の寄進などに熱心な人が多いが、仏教実践に十分に取り組んでいるとはいえないという。人々は往々にして多くのことを考え、多くしゃべるが、そうしたことは控えるべきである。

一方、信者たちからのトンチャイ師に対する評価は高い。なぜなら、説法に論理性があると同時に、智慧のある師として評価され、現地信者の中でのトンチャイ師の信望が厚い。

以上は外国人の僧侶として、オーストラリア人のダマラト師とタイのトンチャイ師の経歴、彼らの実践に関する考えなどをみてきたが、両者に共通するのは戒律を厳格に守る姿勢である。それが人々の信頼と尊敬を集めるポイントでもあるのである。一方、両者に違うのは、前者のダマラト師は在家信者が僧侶の修行をサポートすべきで、その交換として僧侶が信者の修行を導くべきという上座仏教の有する基本的な姿勢と考えをもつが、後者のトンチャイ師は他者に対する導き、救済は僧侶の務めでもあり、それが必ずしも信者の寄進を前提としないという考えをもっている。そうした考えの違いによって、何が

功德を生む行為であるかに関しても若干考えの違いがみられる。

5、多様化する宗教実践磁場と「功德」観念

マレーシアの上座仏教においては、多様なエスニック構成からなる実践者が共存し、多様な理念、実践方式が共存しているため、脱国家化、脱カテゴリー化する上座仏教が実践されている現実がある。それは具体的に開かれた地域空間、各種の仏教伝統を受け入れる土壌といった現実が目の前に生まれている。

これまでみてきたとおり、今日マレーシアにおける上座仏教の発展、繁栄においては、華人出自である人々は主な信者受け皿となっている。一方、華人信者たちは上座仏教にかかわる前からの世界観も同時に有しており、人々の観念レベルにおいては、仏教的世界観と既存の世界観との接合が観察される。両者のせめぎあいのなかで、独自の観念、実践形態を構築し、その結果マレーシアならではの「上座仏教実践」のスタイルが形成されようとしている。

マルチな宗教・社会環境に囲まれるなか、マレーシア人上座仏教徒はどう自身の宗教世界観、功德観を構築し、どのように「積徳行」を実践しているのか。これまでみてきたとおり、人々はそれぞれが縁のある寺院や特定の僧侶を導きとして、自身に合う実践法を構築してきている。なお、複数の宗教実践の磁場が併存しているという現実も明らかになった。

同時に、実践法に関しては、常に変化、もしくは「流行」があることも明確になった。瞑想法としてマハシ系からパオ系へとシフトする人々の行為はその一例である。ペナンでは顕著な例として、かつてミヤンマー系の瞑想センターである「マレーシア仏教徒瞑想センター」(Malaysian Buddhist Meditation Center)は初期における瞑想センターとして多くの在家信者の支持を得ていたが、近年ではパオ系の瞑想法が隆盛していることから、マハシ系の瞑想法を実践するマレーシア仏教徒瞑想センターの信者数が減少し、前述のパオ系の瞑想法をもつNandaka Meditation Societyが台頭しているという現象がおきている。この現象の背後には、信者たちによる流行への追いかかけが無関係とはいえないであろう。

なお、持戒、「積徳行」については、それぞれの僧侶による理解の違いがみられる。托鉢や金銭の寄進に関しては厳格な僧侶とそうでない僧侶がいると同時に、何が功德のある行為に関しても捉え方の違いが存在する。

そのなかで在家信者たちは自身の知識、感受性に

応じて自身に適した見方を取り入れ、自身の実践方式を選んでいることがみられる。

上座仏教の分野においては多様な宗教伝統の通過点、競合する場としてのマレーシアでは、今日多様化する宗教実践の磁場が競合的に共存していることが明らかになっている。「功德」に対する観念、その実践も多様化、ハイブリッド化しているプロセスの最中にある。

参考文献

黄 蘊

2013 「マレーシアの上座仏教徒の仏教実践と積徳行」兼重努・林行夫編『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』京都大学地域研究統合情報センター、pp.64-70。

2014 「スピリチュアリティの親密圏から公共性へ——イスラーム世界マレーシアの「仏教公共圏」」黄蘊（編）『往還する親密性と公共性——東南アジアの宗教・社会組織にみるアイデンティティと生存』京都大学学術出版会、pp.163-191。

高谷紀夫

1993 「ビルマ儀礼論の展開——祭祀空間としてのパゴダをめぐって」田辺繁治編著『実践宗教の人類学——上座部仏教の世界』京都大学出版会、pp.102-131。

林 行夫（編）

2009 『境域の実践宗教——大陸部東南アジア地域と宗教のトポロジー』京都大学学術出版社。

陳秋平

2004 『移民與佛教』南方学院出版社。

Mahindarama Dhamma Publication

2003 *Mahindarama Buddhist Temple 85 Years of History*.

Malaysian Buddhist Association

2007 *EASTERN HORIZON* VOL.118

Mohamed Yusoff Ismail

1993 *Buddhism and Ethnicity: Social Organization of a Buddhism Temple in Kelantan*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Nagata Judith

1995 Limits to Indigenization of Buddhism in Malaysia with a Focus on the Religious Community in Penang. In Rokiah Talib and Tan Chee Beng (eds.) *Dimensions of Tradition and Development in Malaysia*. Pelanduk Publications. pp.307-345.

第9章 積徳行としての橋づくり

—西南中国・トン族の事例から—

兼重 努

滋賀医科大学

要約

古来中国では橋づくりが盛んで、官庁主導で行うほか、民間主導で寄付を集めて行う場合も多かった。現在も民間主導の橋づくりは行われており、地元の人々がこれに協力するという伝統がある。

中国においては橋や道路の建設や修理は施物福田、すなわち積徳行のひとつとして捉えられてきた。

民間が行う道づくりや橋づくりの場合はリーダーがいかに地域住民の協力を得るかが成否を分けるポイントとなる。本稿は西南中国の少数民族トン族の橋づくりの事例をもとに、この問題を積徳行の観点から検討する。

広西三江県北部のトン族には、橋や道路の修理・建設に関して、金品や労働を自発的に無償提供することは陰功（功德）を積む積徳行であり、長寿や来世の安寧や子宝などの見返りが神から与えられるという考え方が存在する。現地語で功德を積むことを「ウエスー」という。また人々が積んだ功德は地元民に公開され末永く顕彰されるだけでなく、探橋という儀礼を通してあの世の神にも報告される。

ウエスーは、地元民を橋づくりの主催や協力へいざなう強い動機づけとなっている。加えて、直接的な見返りを得ないというウエスーの原則で行う橋づくりは、人びとからの協力を得るのにきわめて有利であると考えられる。すなわち、各自が捧げた金や物品が、ある特定の人の私腹を肥やすことに使われることが避けられる。協力者は金銭上の疑念や妬みを抱くことなく、安心して寄付を行うことができる。寄付する人びとが寄付要請者によせるこうした信頼感により、結果として協力が円滑に行われる可能性が高まるのである。

はじめに

本稿では、トン族の村落社会における橋づくりにおいて、地元民がもつ功德観が、いかに社会的連帯を創り出してゆくのか、いかなる共同性や集合性を

うみだすのかについて論じてみたい。

中国では歴史的に橋の建設や修理（以下、橋づくりと略記）がきわめてさかんに行われてきた。官庁が主体となって行う場合だけでなく、民間が主催して寄付を広く募って行う場合も少なくなかったという。そして現在でも民間が主催する橋づくりは各地で行われているようである。中国社会においては、民間の橋づくりにかんして、近隣の人々が協力するという伝統が存在していた¹。民間が主催する橋づくりはとくに農村部では今でも広く実施されている。

田原史起は現代中国の民間の公共事業（道づくり、橋づくり）におけるコミュニティの「人」の力、とりわけリーダーを中心としてまとまる人々の力の重要性、リーダーの資質に注目した〔田原 2006〕。田原は「公共事業が在地エリートの私的営為の一環として、私財を投じて行われるということは、その事業の成功によって彼らにとっても何らかの満足感や利益が得られるということがまず前提となる。徳の高さを誇示したり、経済的利益を得るなどの「効果」が見込めなければ、事業を始めることに意味は無くなり、そもそも事業は立ち上がらない」と述べる。「橋には豪華な装飾や彫刻が施され、同時にそれを建設した人士の名前が刻印されていたりして、建造者の徳の高さを後世までにアピールする象徴的な意味が込められている。ところが道路の方は、投資したとしてもどこからどこまで、という具合に示しにくいし、道路脇に石碑を立てて功績を誇るのもわざわざ」とも述べ、橋づくりと道づくりでは在地エリートの投資意欲が異なるとしている。

田原は道づくりの方に焦点をしぼり、実力者タイプと人格者タイプというリーダーの2類型を提示している。田原によると、

(1) 実力者タイプとは私財をなげうって、あるいは個人のネットワークを動員して民衆にあまり負担をかけることなく「公共性」のアピールに成功する

1 歴史的には、官庁が官庁の金で建設する以外に、官庁が提唱して民間が建設する場合や民間が自発的に建設する場合などがあったという。民間で橋を建設する場合には、多くは、資金や資材の寄付を募る方式、あるいは受益者が費用や工役を分担する方式がとられた。また、一家、一族、一村、一姓が独力、あるいは共同で行う方式もあったという〔周 1998:164〕。

ようなリーダーをさす。直接的に村民の資金や労働力を動員しなくてもよいので、首唱者と唱和者の高度な斉心状態は必ずしも必要とされない。

(2) 人格者タイプとは清廉潔白さと信頼に足る人格をもつ、「清官」としての資質をもつ人物であり、人格的な信頼をもとに民衆の間に高度な斉心状態を作り出し、バラバラな小農たちの力を集合し、財政的困難の下にあって「公共性」を作り出すようなリーダーをさす。協力を拒む人々は徴収された資金が着服など不適切に用いられるのではという疑念をもっていたり、あるいは受益と負担バランスの不均衡に不満をもっていたりする。それに対して、人格者タイプのリーダーは

①資金と労働力を供出する村人に対し、資金管理の透明性を確保することにより、資金徴収の必要性について納得してもらい、資金の用途の適切さを示し、

②人格的信頼をもとに資金供出負担における「公平さ」の感覚を人々のなかに創り出すのである、と述べている。

田原は、実力者的要素と人格的要素はどのような道づくりのリーダーにも一定の割合で混じり合っているが、昨今の現状はどうやら前者に傾きつつあるようだとする。また、農村住民の心をひとつに合わせることはますます困難になっていく一方、私財をなげうつ能力のあるリーダーが公共事業を成功させやすく、そして村の公的リーダーとなる現象が増えてきているようである、と総括している〔田原2006:101-107〕。

橋づくりにせよ道づくりにせよ、それを民間で行う場合には、資金の調達および地元民からの協力のとりつけが重要なポイントになるのは変わらないことから、田原のいうリーダーの2類型は民間の「橋づくり」のリーダーにも援用することができよう。

ただし、田原の議論を読んで筆者が物足らなく思うのは一後ほど詳しく述べることになるが一中国において橋づくりや道づくりが代表的な積徳行とみなされてきたことに田原がまったく言及していないことである。

中国で民間が行う道づくりや橋づくりにおける、リーダーの役割および民衆の協力のとりつけによる社会的連帯、共同性や集合性の創出について論じる際には、地元民のもつ功德観や積徳行の実態についての検討を省くわけにはいくまい。

以上の問題意識をもとに、本稿ではトン族の橋づくりの事例を検討する。筆者の調査地付近のトン族の村々では、現在でも、風雨橋と呼ばれる屋根付きの橋づくりをさかに行なわれている²。とくに広西壮

2 それ以外にも鼓楼とよばれる集会所や神佛をまつる廟や涼

族自治区三江トン族自治県（以下、三江県と略記）に住むトン族の人々が作る風雨橋は全長40メートルをこえる大型のものが多く、それらの橋の建設や修理（以下、橋づくりと表記）は多くの場合、地元の村びとが主催・協力してきた。

民国時代における三江県のトン族の人びとが橋づくりにとりくむ姿勢について、民国『三江県志』（1946年刊）には以下のような主旨の記述がある。「トン族は橋梁、鼓楼（兼重注：集落の集会所）や廟の建設には皆先を争い、老若男女や貧富をとわず、現金や材料や労働を熱心に提供する。その公益に熱心な精神にはほんとうに感服させられる」³。『三江県志』の記載が誇張でないとするならば、三江県におけるトン族の橋づくりは、人々の「公益に熱心な精神」によって支えられていたということになる⁴。後で述べるように当時の「公益に熱心な精神」の背景には功德の観念があったと考えられる。

筆者は、幸運にもA村で1990年代末に行われたA橋大橋の修理にたちあうことができた。筆者はA村と近隣の村の人々が『三江県志』の記述のように、「公益に熱心な精神」を発揮して、橋修理に熱心にとりくむかどうかに注目して、その経緯を注意ぶかくみまもっていた。とくにこの橋修理では、開始の段階で広西壮族自治区の自治区クラスの役所から3万元という多額の補助金⁵を獲得できたため、私の眼にはそれがきわめて順風満帆に始まったように映った。しかし、その後は思いもよらなかったことに、橋修理は途中で頓挫してしまったのである。その理由は3万元の補助金をとってきた功績により橋修理を指揮するようになったリーダーにたいして多くの地元の人々が反発し、協力を拒んだからであった。その後、

亭（道端に建てられる休息用の亭）、村の門、劇の舞台などさまざまな公共建築物を数多く建設することから、筆者の調査地は中国内外において近年とみに注目されるようになってきている。

3 「そもそも橋や鼓楼、あるいは廟宇を建てることについては、みな喜び勇んで先を争い、裕福な者は寄付した金が二三百元に至り、あるいは百元前後、少ない者でも数十元であり、また材料を提供するのには貧富の差はなく、工事に従事するのにも月日を問題とせず、老若男女、ただひたすらに力を尽くし、絶対に人任せにせずやり遂げる。その公益に熱心な精神は、まことに尊敬し心に留めて忘れないだけの価値がある。」（「其於建置橋梁、鼓楼、或廟宇、皆踴躍爭先、殷實者捐銀至二三百元、或百元不等、少亦数十元、供材不分貧富、服工不計月日、男婦老少、惟力是盡、絕不推諉而終止、其熱心公益之精神、良堪欽佩——」）（卷三）

4 鼓楼や廟、涼亭、村の門、劇の舞台などは、火災や竜巻などのため、焼失・破損する場合も少なくない。その場合の再建や修理も近所の協力によりささえられていたと考えられる。

5 1999年末のレートで1元が日本円で約13円に相当。3万元は日本円に換算すれば、わずか40万円にすぎないが、地元の公務員の月給が400-500元（日本円で約5,000-6,000円）前後であることを考えると、地元の人びとにとって、それはかなりの大金であることがわかる。

リーダーが老人たち（全員男性）に交代し、方針を大きく転換してからは、橋修理は新たな展開をみせた。新しいリーダーは、地元の人々の協力を得ることに成功し、行きづまっていた橋修理を起死回生させ、完成にこぎつけることができたのである。

失敗と成功の両側面を併せ持つこの事例は、リーダーの方針が異なれば、橋修理に対する人々の協力のありかたもかわってくることを、きわめて対比的に示していたという点で、たいへん興味深いものであった。最初のリーダーの場合は役所からの多額の補助金の獲得という功績を背景にしながら、なぜ人々の支持を得られなかったのか？また老人たちに代わってからはなぜ、それを立て直すことができたのだろうか？以上の2つの疑問を対比させて考えてゆく過程において、橋づくりへのとりくみ方に関して地元の人びとがもっている考え方がみえてくる⁶。

1. 三江トン族の橋づくり—程陽橋の事例を中心に—

三江県は風雨橋でとくに著名である。たんにその数が多い（全県で108）からだけではなく、屋根の形も壮麗で、かつ全長が数10メートルを超える巨大な風雨橋が多いからである。筆者が三江県のトン族の村々にかかる風雨橋をはじめこの眼でみたとき、このような鄙びた山村で壮麗かつ巨大な橋がどのようにして建造されているのだろうかという素朴な疑問を抱いた。だが、トン族の橋づくりに関する詳しい記録や研究はほとんどなく、その詳細についてはまだよくわかっていない。

幸い林溪郷の程陽橋（現存のものは全長78メートル）については、国の重要文化財に指定されている著名な橋だけあって、建設と修理の概略に関する資料が断片的ながらも発表されている。この橋は、1912年から1924年までの12年もの年月をかけて建設された。まず橋の所在地の馬安という村の人が建設を發議し、馬安村とそれに近接する岩寨、坪坦という村の人々が52人のリーダーを選び、リーダーの指揮のもと人々が金や労働力や木材を捧げたという〔三江侗族自治州文管所（編）1988：1,3〕。この橋の建設には、石材が160立方メートル、広葉杉の木材が400余立方メートル、瓦が22万枚必要だったという〔三江侗族自治州志編纂委員会（編）1992：705〕。また、

6 筆者はかつてA村大橋の修理の経緯について民族誌的な記述を公表したことがある〔兼重 2000〕。本論集における筆者の役割は、調査地におけるトン族の功德観によって醸成されるローカルな共同性、つながりの事例を提示することである。したがって、本稿は旧稿〔兼重 2000〕の一部にはほぼ依拠しつつ、適宜加筆修正したものである。そのため旧稿と多くの重複があることを予めお断りしておきたい。

資金の不足は、三江県のトン族の村むらから現在の湖南省通道トン族自治県の村むらにまで募金にまわることにより補われたといわれている〔周東培 1983：316〕。程陽橋の傍にごく一部ながら現存している当時の寄付者とその所属村落名を刻んだ石碑の記載によりそのことを裏付けることができる。

また、1937年の洪水による程陽橋の流失後、1940年代に行われた再建の際、棟木（直径40センチメートル、長さ20メートル）を河床から10メートルの高さにある橋脚の上にあげるのに、200人近くの出工があったという〔呉 1992：70〕。このように、程陽橋のような規模の大きい橋を作る場合には、かなり多くの費用、資材そして労働力が必要であったことがわかる。以上の資料には、政府からの援助の有無については書かれていないが、地元の老人たちの話によると、その当時（民国時代）は程陽橋の建造や再建には政府からの援助は得られなかったという。したがって、程陽橋づくりの成否は近隣の人びとから十分な協力が得られるか否かにかかっていたと考えられる。

永濟橋の序文（1925年立。程陽橋は当時永濟橋と呼ばれていた）に「窃惟鳥道羊腸、前人修康庄之路、龍灘虎臂、先輩建濟渡之橋、是知架橋修路之善心、誠為無量之功德者也」（狭くて険しくて曲がりくねった道に、昔の人は広くて平坦な道を開き、急峻な流れに、先達は渡るための橋を建設したことを考えると、架橋修路の善心は誠に無量の功德であることを知る）と書かれている〔三江侗族自治州文管所（編）1988：8〕。また、『苗荒小記』（1934年刊）という書物に三江の苗（トン族をさす）は橋を作ることを無量の功德としているという記述がある⁷〔劉 1934（1928）：18〕ことから、橋づくりを無量の功德とする考え方は程陽橋に限ったものではなかったと推測できる。

老人たちの話によると解放前の1930年代には調査地付近では多くの橋が建設され、華夏橋、亮寨橋、合善橋、大田橋の順で探橋儀礼が行われたという。探橋とはこの世（陽間）で積んだ功德をあつめ、あの世（陰間）の神に知らせるために行なわれる儀礼である。

1958年に書かれた、当時の広西におけるトン族の状況を伝える報告には以下のような記述がある。仏教思想の影響を受けている⁸ので、トン族の人びとは生前に行った善と悪の報いにより、死後の世界で行き先が異なる。だから、死んで陰間（あの世）に行っ

7 「三江苗之苗。以造橋為無量功德。橋梁之佳。冠於各處。石橋之上。有亭翼然。長亭短亭。」

8 実際A村から徒歩で約一時間の距離の大培山には清代末に建てられた廻龍寺という仏教寺院があり、少なからぬ村人が、子宝の願かけなどを行っている。

た時に極楽の世界に入ることができるように、生きている間に善事、好事を多く為し、盗みを働かず、修橋舗(補)路を行い、邪悪な行いをしないことを人々に勧める[広西壮族自治区編輯組 1987:152]。すなわち、「修橋舗(補)路」は仏教思想(大乘仏教)の影響によるとみなしてよい。

橋などの公共建築物や道路などの公共施設の建設・修理を中国では現在「公益事業」ということが多い。だが、上記のように民間が主催して行う場合には、日本語で「民間公益活動」という用語を用いることにしたい。

2. 頓挫した橋づくり

2-1. 橋修理の背景

まず、A村大橋修理の背景について簡単に紹介しておこう。この橋は程陽橋から6キロメートルほどの距離に位置するA村という行政村にある。A村は4つの自然村(a1, a2, a3, a4村)からなり、総戸数432戸、人口は2060人で、ほぼ100%がトン族で構成されている。a1とa2村はもともとひとつの自然村だったものが、人口増加により2つに分かれたと言われている。a3村は川を挟んでa1・a2村と斜め向かいに位置している。A村大橋(全長約60メートル)は両者の間に架かっている。a4村は他の3つの自然村のある河辺から、徒歩で40分ほど坂道を登った山中に位置している。

この橋はもともと橋面が非常に老朽化しており、歩行のさい、足元が危険であったことに加え、1993年7月に発生した洪水で、橋脚が破損し、橋の倒壊の危険性をもたらした。この橋は兩岸の村々にとって交通の要である。そこで橋の修理が緊急の課題となった。

当初橋修理は、a1, a2, a3村の老人協会⁹の有志7人(YYM氏を含む)を中心に計画された。筆者の知るかぎりにおいては、少なくとも1980年代以降、A村では民間公益活動は老人たち(男性)が中心となって強い意欲をもってとりくんできている。多くの老人たちは生業活動や勤めから引退後の時間を利用して、村の雑事や民間公益活動にとりくまなければならないという役割意識をもっている。これは民国『三江県志』の記載するところの「公益に熱心な精神」の系譜をひくものかと推測できる。

彼らは当初、県内の役所からの資金援助にも頼る

9 調査地近辺では自然村ごとに老人協会という組織が広く存在する。老人協会の会員は普段からよく鼓樓に集まってくる男たちのうち60歳前後以上の人々を中心に構成されている。

うと考えており、洪水の翌年に橋の修理費の援助を申請した。申請書の主旨は以下のようなものだった。橋脚と橋面の修理のための多量のセメントと木材(広葉杉)の購入費用として全部で1万2千元が必要である。しかし、村では近年新しい鼓樓と井戸をそれぞれ2つ開いたことで、村人から2万円の寄付を募ったばかりで、今回の橋の修理では村人からは3千500円しか調達できない。それで、不足分の8千元あまりの資金援助を求める。

役所に申請しなければならなかった背景には、資材(木材など)や資金の自己調達が困難なことがあった¹⁰。

しかしこの度の老人協会を主体とした申請は県の役所からは認められず、結局は補助金を得ることができなかった。

翌1995年4月にa2村出身で自治区クラスの財政関係の役所に勤務するX氏が墓参りのため一時帰郷し、新しい局面が生じた。彼にはa2村村民委員会¹¹の秘書をしている兄(1947年生)がいる(以下、X兄とX弟と表記して両者を区別することにする)。帰郷の際、X弟はA村大橋の修理を提案し、橋修理の資金獲得に尽力することを申し出た。かつてa1, a2村に簡易水道をひく資金として2万円を役所から獲得してきたという実績をもつX弟は、県と地区と自治区それぞれの財政を司る役所にむけて資金援助を要請する申請書を出すようにとアドバイスした。その後県財政局、地区財政局、自治区の財政庁の役所に対して1995年4月17日づけで新たに申請書が出された。

後に、X弟が役所に強く働きかけることにより、A

10 村民の話によると、40年くらい前までは村の近くの山は広葉杉の大森林を形成しており、鼓樓や風雨橋建設のための木材はそこから容易に調達できたという。新中国成立後、とくに大躍進(1958年)を契機に森林が大量に伐採された。しかしA村に限らず、多くの村ではその後の植林が計画的には行われなかったため、現在山やまはほとんどが禿げ山になっている。集団林場をもつ村はそこから木材調達が可能な場合があるが、A村はそれをもたない。A村は、村有林や私有林を多く持つよその村から木材を調達しなければならなかった。木材不足のため近年広葉杉の価格は高騰している。もしそれを購入するとすれば、多額の資金を調達せねばならない状況にあった。地元村営企業などないため、村の財政は非常に厳しい状況にあり、必要な資金を村の公金で補助することもできない状況であった。村人は地元での賃労働によりまとまった現金収入を得るのは難しいので、多くの若者や中年層が広東などの都市部を中心に稼いでいる状況である。出稼ぎにでることのできない老人たちは、年金を支給されているごく一部の退職幹部を除いてまとまった現金をほとんどもっていない。

11 広西壮族自治区では1987年に農村の行政機構改革が行われた。各行政村に村公所が設置され、原則として自然村ごとに村民委員会が置かれることになった。村公所は郷・鎮の派出機構と位置づけられ、その幹部(村長、副村長、秘書)は3年の任期で郷・鎮政府から任命され指導を受けることになった。村民委員会の主任・副主任・委員は村民の選挙で選ばれる。

村大橋修理のために、上級の役所から3万元が交付されることが決定した。弟の功績によって、その後X兄がA村大橋修理の主導権を一手に握る現場のリーダーとなった。

田原のリーダーの二類型にひきよせるならば、X兄は実弟を通じた資金調達力をもとに橋づくりのリーダーになりえたという点で、実力者タイプのリーダーに近いと言えよう。

2.2. 地域住民の対立

X兄が中心となって、a1、a2、a3の各村から3人の合計9人、その他会計・出納係1人ずつの、あわせて11人（全員が男性）を橋修理のリーダー（「A村大橋修理準備委員会」以下、委員会と略記する）として選んだ。そのなかにはa1、a2、a3各村の村民委員会から1人ずつが含まれた。結局委員会のメンバーの内訳は1994年6月に申請書を出した7名の老人たちとは大きく異なるものになった。そればかりか、X兄は会計、出納係に選ばれた老人を無視する態度をとり、自分と自分の同調者で会計、出納業務を独占してしまった。YYM氏を始めとする老人たちは橋修理から排除されたのである。

3万元が交付されたことを契機に、橋の修理の計画は当初よりも拡大され、橋脚と橋面の修理に加えて、屋根のつけ替えも行うことになった。委員会により再度経費の見積もりが行われ、必要な総経費は少なくとも全部で10万元前後と算定された。したがって、費用の不足分をさらに調達する必要性が残ったのである。

いっぽう、老人たちは橋修理から排除されて以降、老人たちと委員会との間に、おもに2つの点から対立・確執が生じるようになった。それは獲得した資金の支出方法と不足していた資金の調達方法についてであった。

われわれが、ある社会に生きる人々の価値観、あるいは内部での価値観の違いを知ろうとする場合、人々の間に発生する確執や対立のなかに、それを知るための鍵が潜んでいることが多い。A村の人々の橋づくりに対する考え方を知るためには、是非とも委員会と老人たち両者の間の対立に注意を払っておく必要がある。筆者はそう思って、なりゆきをみまもっていた。以下両者の間にみられた方針の違いについて紹介してゆく。委員会の方針は以下の4項目で老人たちと対立した。

(1) 請負方式

委員会は請負（承包）方式を提案し、それにこだわった。彼らのいう、請負方式とは以下のようなもので

あった。橋の修理の請負人（委員会）は労働参加者への日当や資材の購入費用などの必要経費を橋修理のための予算の範囲中から支払う。そして予算の中から必要経費を差し引いた残りを、利益として請負人（委員会）が獲得することを認めるという主旨であった。つまり、請負人にとっては、利潤があげられるビジネスチャンスとして、協力者にとっては労働提供によって臨時収入が得られる好機として、橋修理を位置付けることを提案したのである。この提案に対して最初から老人たちの多くはおおいに反対していた。

委員会が請負方式を強行したところ次の2つの問題が生じた。

ひとつは多額の現金が必要になったため、資金不足に陥ったことである。例えば橋脚の補強工事では、1日の労働に対して1人当たり15元の日当が支払われた。1996年3月下旬の某日に行われた突貫工事では、1日あたり1人30元の日当が支払われた。その作業には33人が参加したので、1日だけで990元もの人件費がかかった。結局、橋脚の補強工事だけで、約7千元（うち人件費約2千元）もかかってしまった。

もう1つは、木材の購入をめぐる村人たちが、委員会に対して大きな疑念を抱くようになったことである。橋面の修理のための木材の購入代金は全部で2万2千元もかかった。村人たちの話によると、某村から木材を購入する際に、いったん、仲介人（A村の人）が購入し、それに通常の市価の約4倍にあたる高値をつけてさらに委員会に転売されたという。これはじつは、委員会の人びとがからんだ意図的な木材転がし行為で、「不正な」転売による利益の一部が委員の懐にも入ったのではないかという疑念が老人や村人たちからわきあがった¹²。

(2) 強制的供出

ふたつめは、委員会が請負制度を主張する一方で、村人からの寄付も強要しようとしたことである。このことは、人々の不満をよりいっそう大きくした。X兄は、自由な寄付を募っても、わずかな金額しか集まらないので、1戸あたりいくらかの金額を強制的に出させるべきだ、と主張した。老人たちは、そもそも橋づくりとは、自由意思による寄付によって行われるべきだと言って反論した。懸案だったこの問題に関しては、のちに1戸あたり5日の無償労働供出をすることで妥協が成立した。

12 「不正な」転売が単なる村人の誤解なのか、それとも事実であるかどうかについては内部事情を知ることが難しいため不明である。だが委員会の人々に対する村人の疑念が非常に強いものであったということは紛れもない事実である。

(3) 包廂接待

委員会の人びとは、村人からの小口の寄付よりも、役所からの大口の資金獲得に重きをおいていた。そのこと自体に関しては老人や村人たちは反対するものではなかった。しかしその獲得方法に関しては不満が噴出した。現在、A村のa1、a2、a3村の出身者が県内において7つの県級の役所で幹部（局長、副局長クラス）をつとめている。そこで彼らを通して、それぞれの役所からの資金の援助を要請した。しかし、資金提供を得るためには、その見返りとしてそれぞれの役所の幹部を包廂^{パオシャン}で接待しなければならないのが、当時三江県内では慣例となっていた。包廂とは飲食店内の個室で若い女性が客に同伴し、程度はいろいろあるが、性的なサービスの提供もありうる、日本でいう風俗営業店のような存在とされている。橋修理の予算の一部を割いて包廂接待が行われたので、老人のみならず多くの村人から強い反発がでた。

(4) 報奨金制度

上記のような委員会のやり方ですすめた結果、支出過多による財政面での行き詰まりに陥ってしまった。橋の屋根のとりこわし予定日(1996年11月上旬)の直前の時点で、委員会はすでに3万元を使い切ってしまったのみならず、7千元の負債まで抱えていた。さらにまだ5万元余の資金調達めどがたたずいたのである。

また、委員会は、村人の協力を得るのが非常に難しい状況にも追い込まれてしまった。1996年10月13日X兄は、村人たちに向かって、橋の屋根の取り壊し作業への出工と現金の寄付、ならびに各自がよそからの寄付獲得に努力するよう要請した。だが、多くの村人たちは、冷ややかな態度でそれに応じなかった。とくに印象的だったのは、近所のおばさんが筆者にたいして言ったつぎの言葉であった。「おまえはあの橋のために300元も出したなんてお人好しだ。騙されたのだ」。筆者はその橋修理のために、その年の6月の時点で、すでに現金300元を寄付していたのだった。もうひとつ印象的だったのは、当初橋の修理に熱心だった老人たちは、委員会が決めた橋の屋根の取り壊し予定日に、近くにある大培山廻龍寺の修理の日程をぶつけて、そちらの方に照準をあわせていたことであった。結局X兄はとりこわしを延期せざるをえなくなった。

村びとたちのこのような反発は、委員会が10月上旬に村びとに出したひとつの提案と密接な関係がある。この提案は財政面での行き詰まりをなんとか打開しようとするもので、役所などから橋修理のため

の寄付金をとってきたら、普通の村人の場合は獲得した金額の50%の報酬を、委員会の委員の場合は一般の村人よりも少なく30%の報酬を与えるという内容であった。当初、委員会は、この提案は人々に受け入れられるものと期待していたようだ。だがこの提案は、老人だけではなく村人の多くから大反発を買い、火に油を注ぐ結果に終わってしまった。

それはおもに2つの理由によると思われる。ひとつは、多くの村人が民間公益活動に関する金は、そもそもこのような手段で集めるべきではないと考えていたからである。もうひとつは、この方法でゆくと、3万元の寄付金のうちの30%にあたる9千元もの大金をX兄弟が懐に入れることが正当化されてしまうからであった。

こうした報奨金制度導入はもともと委員会独自で考え出したアイデアではなく、よそで行われている報奨金制度を参考にした可能性が高い。例えば1997年1月30日づけの『貴州民族報』（貴州省の地方新聞）に、「変味的捐款要不得」（主旨を外れた募金は我慢ならない）というタイトルの投書が載っている。投書の概要は以下の如くである。

某県の某村が、石のアーチ橋を建設する際、建設途中で資金が尽きたので、村人が村の外から寄付金をとってきたら、その人に40%の報奨金を与えることにした（ただし寄付者の寄付額は満額が碑に記録される）。そこで村人たちは、報奨金めあてに、個人のほかに、収益の多い役所や企業をターゲットにして寄付を強く迫った。「修橋補路」の際に協力するのはわれわれ中華民族の伝統的美徳である。だが「修橋補路」や「公益事業」の名を借りて、寄付要請者が個人的利益を得るようなやり方だと、寄付を求められる人は憤慨せざるを得ない。寄付要請者が多額の利益を得るならば寄付者は心中穏やかではいられず、募金要請者を信用できなくなる〔楊 1997〕。

こうした投書が新聞に掲載されているのは、このような現象が、当時の中国社会において少なからずみられたからだと思われる。状況は若干異なるものの、この事例とA村の事例は、橋づくりにおいて、特定の人々が直接的な見返りを得ることに対して嫌悪感を抱くという、寄付者の心理の共通性を示しているように思われる。

3. 積徳行としての橋づくり

3-1. 代表的善行としての「修橋補路」

この投書のなかで使われている四字熟語「修橋補路」（「架橋修路」ともいわれる）は、辞書によると、「公益に熱心なこと、解囊行善の比喩的表現」とされている〔向・李・劉（主編）1989：1444〕。解囊行善とは、お金を出して善行するという意味である。中国においては、橋と道路の建設・修理は公益的行為や善行の代表とみなされているのである。修橋補路＝善行という意味づけは、漢民族だけでなく、トゥチャ族、トン族、スイ族、プイ族、ミャオ族、ヤオ族、ナシ族など少数民族にも共通することが指摘されている〔周星 1998：290-291〕。「架橋修路」という四字成語はトン族の村落社会にも浸透している。

中国において、人びとが橋づくりにとりくむ背景には、「善有善報」（善行にはよい報いがある）という考え方がある。善行の代表である橋づくりを行って功德を積む（修陰功）ことにより、科挙に合格したり、子宝に恵まれたり、子孫が繁栄したり、寿命が延びたり、来世の生まれ変わりがよくなるという考え方があったことが指摘されている〔周星 1998：90-92,288-290,292-294〕。

3-2. 福田思想

橋づくりが功德を積む行為の一環として捉えられている背景には、仏教における福田思想ある。道端良秀は福田思想について以下のように整理している〔道端 1967〕

福田とは福の田、幸福を生み出す田地という意味で、もともとは仏を福田と名付けていた。仏が幸福の田地である理由は、仏に布施すれば、その布施の功德によってさとりを得るといふ大利益を得ることができるからである。しかし、後に福田の対象は仏から仏法僧三宝に拡大され、さらには声聞（兼重注：小乗の信奉者）、縁覚（人に説法したり、人を教化したりしない聖者）、菩薩（大乘の信奉者）から、父母や師長を福田というようになり、これに布施すると莫大な功德があるとされた。

さらにこの福田に種類ができてきて、敬田（三宝を対象）と悲田（貧窮者と畜生を対象）の二福田となり、さらにこれに苦田、恩田、貧窮田、功德田などの名が出てきて、三福田、四福田、七福田、八福田へと展開していった〔道端 1967:23-24〕。

またこの福田は施物の受者から、施物という行為そのもの（施物福田）に移行し、井戸を掘る、橋を架ける、道路を作る、険路を平坦にすることが福田

といわれるようになった〔道端 1967:26〕。

西晋時代（265 - 316 年）に漢訳された『仏説諸徳福田経』では七福田が列挙されており、「一は仏塔、僧房、堂閣を興立す、二は園果、浴池、樹木、清涼、三は常に医薬を施して衆病を療救す、四は堅牢な船を作って人を濟度す、五は橋梁を設けて弱い人を渡す、六は道路に井戸を作って旅人の渴きをいやす、七は公衆便所を作って人々に便利ならしむ」となっている〔道端 1967:26〕。

なお、八福田にも道路や橋梁の整備が含まれている〔早島 1951:43-44〕。

3-3. 福田思想の調査地への流入

福田思想は筆者の調査地にも流入している。A村大橋の修理が終わった後、1999年2月に行われた探橋儀礼の際に、橋づくりの協力者に配られたヤンチック（yangc jigx¹³）〔陽牒〕という功德を積んだことの証明書の中に、福田に関する文言「欲廣福田」が認められる。

以下、陽牒の全文を提示する（〔資料1〕を参照。「欲廣福田」の部分をごシック体で示しておいた）。

ここでは「陽牒」について簡単に説明しておこう。「陽牒」の「陰化陽留」（陰化を焼いて、陽化は留める）の右側は「陽化^{ヤンフア}」とよばれ、左側は「陰化^{インフア}」と呼ばれる。両側に寄付者名、所属村落名と寄付の金額を書き込む。陰化と陽化の間の「陰化陽留」の部分に割り印が押されたあと、そこで切り離され、探橋儀礼において陰化の方を焼いて陰間（あの世）に送るのである。儀礼終了後、陽化は、A村大橋修理に現金、物品、労働のいずれかの寄付をした人びとと全員に1枚ずつ配られた。人びとは陽化を死ぬまで保存し、死後遺族にそれを焼いて陰間に送ってもらう。あの世で玉皇大帝が死者の持つ陽化と、先に送られた陰化の割り印を照合することにより、死者の功德の多寡を審査するというのである¹⁴。

「欲廣福田」という文言がみられるのは陽化の部分である。欲廣福田とは『文昌帝君陰鸞文』という善書¹⁵の「欲廣福田須凭心地」（広く福田を植えようとする

13 トン語には9つの声調がある。トン語をローマ字表記する際、各音節の末尾の一字は声調を表わす。各声調記号は、l (55)、p (35)、c (11)、s (323)、t (13)、x (31)、v (53)、k (453)、h (33) である。以下これにならう。5は最も高い音、1は最も低い音を示す。例えば13は一番低い音から真中の高さの音へ上がる声調を示す。

14 村人のなかには玉皇大帝のかわりに閻魔大王の名をあげる人もいる。

15 『陰鸞文』とも言われる。天は人々の善悪の行為をみて禍福を下すのであるから、善行に励むべきであると説き、勤めるべき善行と戒めるべき悪行が列挙されている。この書の原型である541文字の文が整ったのは明の萬暦年間（1573～1620年）。説かれる善行は必ずしも儒教的なもののみではなく、当時の思想傾向を反映した三教（儒教・道教・仏教）

[資料1]: A村大橋の探橋儀礼の際に作成された陽牒の文言(全文)

南無人天開教主本師釈迦牟尼文佛 天運 年 月 日 六伸住散 修建誦經禮懺表揚功因給陽道場 日良宵伏向功完 法事弟子楊明真 証盟	陰 化 陽 留	皇覺寶壇 佛天感施赦宥幸居文幫沐日月照臨之德荷君親教育之恩 謹封 信△ ●●● 今值發心樂捐××× 乞今工程告竣由是捐取今月初八日仗善於新聯橋誠心 佛之鑑証表萬人之陰功捐取今月初八日仗善於新聯橋 誦經禮懺表揚功德給付陽牒道場三旦良宵切思世人捐資 或同姓名為此各立陽牒一封給付信人收照 自候信人身 御之日焚化為証 不致差訛庶津梁有益善果不虛 右牒給付信△ ●●● 生身收照 法事弟子楊明真 天運 年 月 日 南無人天開教主本師釈迦牟尼文佛 証盟	功果陽牒給付信士 ●●● 收照 皇覺寶壇為表陽功因事 今承 廣西省三江県林溪郷 ●●● 村居住奉 佛修因施財植福信△ ●●● 自称本命 月 日 時建生叻逢盛世幸居文幫沐日月 照臨之德荷君親教育之恩欲廣福田 A村新聯橋 當修善念今值良緣發心樂捐××× 乞今工程告竣理宜懺揚詣
---	------------------	---	--

注: ●●●には寄付者の姓名、×××には寄付額が記入される。△には女(寄付者が女性の場合)あるいは男(寄付者が男性の場合)と書き添えられる。

れば、必ず心持を清純にしなければならない) [鐘 2012:249] という一節に由来する可能性が高いと思われる。「陽牒」全体の文言の分析とあわせて今後の検討課題としたい。

3.4. 化募序の文言

翌年1996年4月の清明節に墓参りに帰郷する村出身の外出幹部と職工からの寄付を狙い、1996年2月28日づけで「化募序」(寄付願いの序) ([資料2]を参照) が作成された。この「化募序」の文章は小学校の退職教師(SJY氏)によって書かれた。

化募は募化ともいい、(僧侶や道士などが)布施や寄進を請う、喜捨を求めるという意味である。

この「化募序」は文語体で書かれており、「そもそも都市や農村の善行の士は衆生を愛する心を持ち、人に対しては必ず救おうとする。」という文言で始まり、「修橋鋪路(橋を作り、道をならすこと)をひたすらに思うことに、人々は共感してくれることであろう。世を濟度するにはまず人を濟度しなければならず、自己を救うことによって衆生を救うのである。もしも人のために快く金を出すなら、どうにか成し遂げられる日も来るであろう、黄河の激流の中にそ

そり立っている砥柱山のように揺るぎなく、(人びとは)声をそろえて便利さを褒め称える。君子の功德は不朽である。石にこれを記録して残すことによって、後にこれを見るすべての人が、時に善行を好むものがなんと多かつたことか、なんと盛大な事業であったのか、と羨ましがって互いに言いあうようにしよう。」という文言で結ばれている¹⁶。

この「化募序」においては、「修橋鋪路」への寄付は功德を積む行為であり、この功德は永く顕彰されるべきであるということが言明されているのである。現地では橋の寄付者の名前、所属、寄付額を木の板に記したり、石に刻んだりしたものを、橋のたもとや内部に設置するのが慣例となっている。

3.5. ウエスーの思想

A村付近において橋づくりはどのように捉えられているかについて、現地語でどう表現されているかにとくに留意して、おもに老人たちに聞き取り調査を行った。

橋づくりはウエスー(weex sul)の精神で行われるべきだとよくいわれる。weexは「~をする」を、

16 原文ではそれぞれ「夫城郷善士存心於愛物。於人必有所濟也。」「惟念修橋鋪路、人有同情。度世必先度人、利物即以利己、倘蒙概解仁囊、庶乎觀成有日、中流砥柱既堅、稱便同聲君子之功德不朽。且右以紀之。俾后之覽者、莫不交相羨曰。一時之好善者何多也。豈非盛事也哉。」となっている。

sulは「良いこと」を意味するトン語で、直訳すると「良いことをする」という意味になる。重要なのはsulを「陰功」、weex sulを「修陰功」という中国語に言い替えていることである。修陰功とは陰功を積むという意味である。地元の人によると、陰功とはこの世（陽間）において行った善行が、あの世（陰間）で記録されたものをさす。「よいことをする（ウエスー）と神明（神）が保護してくれる」と言われるように、陰功を積むとあの世（陰間）にいる存在（神）が見返りを与えてくれると考えられている。また1995年に再建されたa2村の飛山廟にかけてある「光栄榜」（寄付者の名前、所属、寄付額を書いた一覧表）には「作陰功陰祠有願、陽居永安、存陽無涯」（陰功をなせば、陰祠は願を有す、陽居は永らく安らかで、陽に^{さいげん}涯なく存す）という文言のほかに、「好善神助」や「好善神扶」（好い善は神が助ける）という文言も書かれている。陰功を積むとあの世（陰）にいる存在（神）が善行にたいして、この世（陽）においてよい報いを与えてくれるという考え方が看取される。

そして、ウエスーにふさわしい具体的行動として、地元の人びとに第一に連想されるのは、橋を架けたり、道を作ったりすること（「架橋修路」、トン語でgav jiuc xiaov kungという）である。1986年に書かれた先代のA村大橋の序文（[資料3]を参照）には「常にいうように、架橋修路（橋をかけ道を開くこと）の多くは善行を好む人びとによるものであり、徳を積み、功を重ねることは、みな善良の士によるものである。橋や道は人々が必ず通るものであり、功德は陰、陽のいかににかかわらず値段のつけようのない宝である」¹⁷と書かれている。陰とはあの世、陽というのはこの世をさす。橋や道は徒歩交通の利便への貢献度がきわめて大であり、かつその受益対象者の数もきわめて多いことに序文で言及されているのである。このことより地元では「架橋修路」の重要性が認識されていることがうかがわれる。

地元民の話にてでくるウエスーの具体的な行為は、橋や道以外にも徒歩交通に関するものが多い¹⁸。例え

17 「常言架橋修路多由行善之家、積德累功、皆是善良之士、而橋路為人們必經之途而功德陰陽無償之寶者也。」

18 ウエスーには組織化された集団レベルのもの以外にも個人レベルで行われるものもある。筆者の調査地付近では小道の分岐路に「分路碑」（道しるべ）や簡易腰掛けが設置されていることが多い。また、小川に1～2メートル位の木の棒が何本も架けられていることが多い。地元の人に聞くと、子供の健康がよくない場合に子供の健康回復を願って個人的に行うものだといひ、こういう行為もウエスーに含まれるという。子供はその生年月日により様々な厄（閏煞）がある。その閏煞を解くためにウエスーが行われることがある。これを「ウエスー解罪」という。個人で行われるウエスーは以上のものが多い。いずれも徒歩交通を便利にする行為であることが重要である。

ば解放以前は林溪郷と湖南省通道トン族自治県の坪坦郷の境界にある科馬界という山を越える人びと¹⁹のために飲み水を運び無償で飲ませることや、わらじを無償で提供することなども行われたという。

A村付近にはウエスーに関するいくつかの諺がある。こうした諺からも人々の考え方がうかがわれる。例えば「良いことをする（ウエスー）とふくよかな（健康な）子供が生まれる」といわれる。また「長寿が得られ、病気をしない」、「来世の生まれ変わりがよい」ともいわれる。地元の人々のあいだには、この世とあの世の観念があるだけではなく、あの世からこの世への生まれ変わりの観念もある²⁰。老人たちが民間公益活動を熱心に行うのは、ただたんに労働の第一線を離れていて空き時間があるという理由だけではなく、人生の最終局面を迎えた彼らが、ウエスーによる長寿や健康、また良い生まれ変わりの実現を強く願っていることも、大きな理由としてあるのではないと思われる。

ウエスーの思想は、橋や道路の修理・建設に関して、自発的に無償で金品を捧げたり、労働を提供したりするといったかたちで陰功（功德）を積むことにより、超自然的な存在（神）が、子宝や長寿や来世の安寧を授けてくれるという形で見返りを与えてくれるというものである。したがって、自己の貢献にたいして金銭などの直接的な見返り・報酬を求めることはウエスーの精神に反することになる。委員会の主張した請負方式も強制的徴収も、また報奨金制度もウエスーの精神に照らすと当然否定されるべきものとなる。たとえ役所がくれた金であっても、それが橋修理のための金であれば、それにふさわしい寄付と支出のされ方が求められるのである。

4. 老人たちが起死回生させた橋づくり

これまでみたように、委員会は深刻な資金不足と村人からの支持を完全に失ってしまったことにより、橋修理をこれ以上すすめられなくなってしまった。その機に乗じて、橋修理をなんとか、完遂させよう

19 科馬界は広東方面に流れ出る珠江水系と上海方面に流れ出る揚子江水系の分水嶺になっている。自動車道路開通以前は、科馬界は二つの水系をつなぐ要衝であった。特に日中戦争期、表の物資輸送路が日本軍に押さえられていたときには、裏の物資輸送経路としての重要度が増し、多くの物資が科馬界を越えて運ばれたという。

20 調査地付近では「投胎」という、死者が赤ん坊としてこの世に生まれ変わってくる、という現象を信じる人は少なくない。また、前世の記憶をもつことにより、「投胎」したとまわりの人々から認められる。筆者は前世を記憶していると自他ともに認めている人物をa2村、a3村で1人ずつ確認している。

と強く願う老人たちが、1997年1月に再び主導権を奪い返したのであった。その中心はYYM氏（a3村、1925年生）であった²¹。

4-1. ウエスー方式への回帰

A村社会において、現在の老人には公的な政治権力は皆無であるし、村内の紛争を調停できるほどの権威もない。しかも現金をほとんどもっていないし、多額の寄付金を提供してくれそうな企業や役所にアクセスする強力な「関係」ももっていない。このような状況下で、老人たちはどうやって、橋づくりを起死回生させえたのであろうか？

老人の中心的リーダーのYYM氏の考え方は以下のようなものであった。人々が木材と労働力を供出してくれるのなら、もうあまり現金はいらない。瓦の購入費と大工に支払う日当だけでよい。そうであるならばわれわれは十分のりきれ。役所がくれた金で木材を買うという方法自体がまちがっているのだ。そもそも橋づくりはウエスーの方式でやるものなのだ。このように彼は役所からの資金の提供自体を否定するのではなく、その資金の支出の方法を変えようとしたのである。

そこで第一に、今後は労働に対しては直接的な報酬をいっさい支払わない方針にした。それでも主導権回復後、老人たちの多くは橋修理の労働に自発的に参加した。報酬を支払わないかわりに、1日あたりの労働を現金8元分に換算した。橋の修理完成後に「光栄榜」を橋の内部に設置した際には、現金の寄付額に物品と労働力の提供を現金に換算した分を加えた総額が公表された。老人たちが捧げた現金の額は一般に少なかったが、労働奉仕日数は非常に多かったため、多くの老人は、公開された寄付総額が数百元単位になった²²。

その一方、老人たちは近隣の村からの寄付の獲得にもつとめた。老人たちは、近くの大培山廻龍寺の修理や、その他近隣の村の鼓楼づくりなどですでに相互協力を積み重ねており、老人ネットワークを培っていた。老人たちはそれを利用して木材を持っている村々に働きかけて木材を寄付してくれるように頼めばよかったのである。そして近隣の村々の

老人たちのより大きな協力を得るために、彼らは親交のある付近の村々の主要な老人たちを橋修理のリーダーにとりこんでいった。とくに木材を多くもち、かつ友好的な関係にある大培山村の老人を第一主任にして、X兄氏を第二主任とした。大培山村の老人を第一主任にしたものの、現場での実際の権限はA村の老人たちが握っていた。さらにこの人事はX兄の降格すなわち、老人たちの主導権の回復を意味していた。また副主任として15人（うちA村から7人、それ以外の8つの村から1人ずつ）を選んだ。

さらに、YYM氏は報奨金を懐に入れたとされる、X（兄）氏たち3人にその金の返還を求めた。結果的には三人からその一部が返却された。しかしYYM氏は村人の一部から恨みを買って²³、1997年12月8日に、そのうちの一人の男（a3村、Y姓、1951年生）からa3鼓楼のなかで殴打された。YYM氏は、その後は表立った活動を自重し、探橋儀礼（後述）には積極的には加わらなかった。

4-2. 化効果の拡大

民間公益活動のために寄付を集めにまわることをA村近辺ではワーコンコー（wak gongl goh）と言っている。これは中国語の「化効果」という仏教関係の言葉をトン語の中に借用したものである。A村ではa1、a2、a3村の老人たちを中心に、1996年4月と5月に2回にわけて付近の5つの自然村（a4村も含む）へワーコンコーに行った。

老人たちが主導権をとりもどしてからは、それより少し遠い村にもワーコンコーにでかけるようになった。もともと老人たちは少し離れた村への寄付の要請を控えており、近くの5つの村しかまわらなかった。それは、橋の修理の場合は新しい橋の建設とは違って遠くの村にまで寄付を要請するべきではないという理由であった。だが、難局をのりきるためにあえて協力要請の範囲を広げることにした。その際YYM氏は、新たに寄付要請書を作成した。

筆者は1996年4月と5月に2つの村へのワーコンコーに同行することができた。実際に同行してみると、A村と近隣の村々において、老人たちの間に存在する老人ネットワークについて理解を深めることができた。その時の様子を簡単に紹介しよう。

まず、老人たち3、4人でひとつの組を作る。その当時は、老人たちと委員会の間の対立がまだそれほど激化していなかったので、ひとつの組にはX兄も

21 a2村の人の話によると、大橋修理の時、最初はSJY氏がかわっていた。彼は橋修理に関する仕事にもよく参加していた。橋の完成が近づいてからYYM氏がでてきて、橋の修理の主導権を握ってしまった。YYM氏と仲の良くないSJY氏はその後橋修理から身を引いてしまったのだという。

22 光栄榜からは、寄付の総額はわかるが、その内訳はわからない。労働奉仕を多くすれば、現金があまり出せなくても、寄付の総額を大きくすることができる。これには現金をほとんど持たない老人たちが、自分達の貢献度の高さを示したり、名声を得ようとしたりするための戦略的工夫という側面もあるのではないかと考えられる。

23 YYM氏の話によると、彼らがYYM氏をうらんだのは、金を返却させたこと以外に、寄付金獲得者に報奨金を出す制度もYYM氏が認めなかったことにより、彼らが利益を得るすべがなくなったからだという。

加わった。組ごとに分かれて、それぞれ目的の村に酒や飲み物、豚肉を携えて夕方からでかける。目的の村に着くと爆竹を鳴らしながら、集落の中の鼓楼を訪ねる。そこでその村の老人たちが待っている（先方にあらかじめ通知しておく）。そしてリーダーをつとめる老人の家に集まり宴会を行う。老人たちが持ってきた酒や飲み物、豚肉を先方に差し出し、先方は豚肉を用いて料理を作る。また訪問先の村の老人たちは各自、家から御飯や酒の肴、酒を持ち寄る。宴会のはじめのほうで、A村側の代表者が橋修理の主旨を説明する。あらかじめ準備しておいた赤い紙で作った帳面（『化縁簿』という）に、橋修理のお願いを記した寄付の呼びかけ（「化募序」）を添えて依頼をする村の老人の代表に手渡し、村の中で代わりに寄付を集めてもらうように要請する。その時に添えられた「化募序」の文面は[資料2]と同一のものであった。

その後、依頼先の村の老人たちが自分たちの村の中で寄付を集め、『化縁簿』に寄付提供者の名前と寄付金額や寄付品目などを書き入れる。その後、集めた寄付と『化縁簿』を依頼主のA村に持ってゆく。その時にはA村でお礼の宴会が行われる。

『化縁簿』を手渡し寄付の要請が済んだのちも、宴会は延々と続けられ、双方の老人たちは酒を酌み交わし、親睦を深める。夜が更けて帰れなくなると、そのままその村の老人たちの家に宿泊する場合もある。

こうしたワーコンコーは、たんに老人たちを介した間接的な募金的手段というだけでなく、近隣の村むらにおける老人たちの社交、すなわち、つきあいのひとつの重要な機会でもあり、老人たちにおける社会的絆の強化の一環として作用していることが実際に同行してみてもはっきりとわかった。橋づくりをとおした村落間の人のつながりが次の民間公益活動の時に、新たな要請—協力というかたちで連鎖してゆくのではなかろうかと推察される。

橋修理完成後に行われた探橋儀礼²⁴や落成式典の際に、化功果に廻った村々の老人たちも祝賀の詞が書かれた匾額を携えて参加した。

ワーコンコーは近隣の村人の相互訪問の機会を伴うがゆえに、通りすがりの街頭募金とは質的に異なる募金方法であるといえよう。

4-3. 功德空間としての橋

橋の落成式典では渡り初めが行われた。さらに、

24 探橋儀礼とは橋づくりに協力することで人々がこの世で積んだ功德をあの世の神に知らせるために行われる功德報告儀礼である。探橋儀礼や落成式典の様子についての詳細は兼重 [2009;2013] を参照のこと。

橋づくりに貢献した人びとが積んだ功德をあの世の神に報告する探橋儀礼も橋の上で執り行われた。橋は功德儀礼の場でもあった。

橋の修理完成後にはすべての協力者の名前、所属、寄付金額を木の板に記した数十枚におよぶ光栄榜が橋の内部に掲示され、修理を記念する序文も新たに掲示された²⁵（[資料4]を参照）。近隣の村々の老人たちが寄贈した匾額も橋内部に据え付けられた。橋は功德の顕彰の場でもあった。

功德報告儀礼と功德の顕彰作業を経て、橋修理は無事に終了した。YYM氏を中心とする老人たちは橋づくりを起死回生させることに成功したのであった。

生まれ変わった橋は「新聯橋」（新たに聯る橋）と命名された。橋に新たに掲げられた序文には「（新聯橋は）まるで一匹の龍が現れて二つの村を連ねて、心を一つにしたようである」（「似一龍顕現連兩寨同心」）という文言が盛り込まれてあった。

おわりに

田原のリーダーの2類型に強引にひき寄せ、X兄を実力者タイプ、YYM氏を人格者タイプのリーダーに比定して、前者の失敗の原因を外部資金の獲得能力が中途半端であったためと結論づけたり、後者の成功の原因を清廉潔白な人格に帰結させようとしたりするならば、的はずれの議論に終わってしまうであろう。橋づくりの成否が分かれた原因を論じる場合に問題とすべきは、橋づくりに関与することによって、そのリーダーならびに協力者が金銭などの直接的見返りを得ることの是非についての、2人のリーダーの考え方の違いなのである。

X兄とYYM氏の方針の違いを表1にまとめてみた。一言で両者の違いを述べるならば、X兄は橋づくりをビジネス（金儲け）の一環として捉えていたが、YYM氏はそれをあくまで積徳行として捉えていたということである。改革開放政策が軌道に乗り、国中が金儲けに奔走していた1990年代においては、YYM氏のような捉え方は時流に乗ったものであったと言えよう。

25 この序文の文言では「募化序」（[資料2]）の文言の大部分が踏襲されている。

表 1：リーダーの方針の比較対照表

	X 兄の方針	YYM 氏の方針
基本方針	ビジネスとしての橋づくり	積德行（ウエスー）としての橋づくり
委員会が得る見返り	橋づくりビジネスの請負による金銭の見返り	積德行の結果としての見返り
協力者が得る見返り	労働力提供に対する金銭の見返り	積德行の結果としての見返り
資金の獲得方法	・外部資金：報奨金支給 ・村内資金：強制的供出	・外部資金：報奨金は支給せず ・村内資金：自由意思による寄付
資金の支出方法	・木材は購入で調達（転売によるマージンの上乗せを許容） ・資金獲得者への報奨金支給 ・労働提供者への報酬支給	・木材は無償（寄付）で調達 ・報奨金は支給せず ・労働提供者は無償奉仕：無償労働奉仕を金銭換算し、寄付総額に組み入れる
特徴	・直接的報酬を支給する分、支出額が多くなりがち ・役所などからの大口資金獲得を重視 ・ビジネス方式：特定の人が直接的利益（金銭）を得ることにに対して寄付者は嫌悪感を抱く	・直接的報酬を支給しない分、支出額を抑えることが可能 ・老人ネットワークを最大限に活用（木材の無償調達） ・ウエスー方式：特定の人が直接的利益（金銭）を得ることがないので、寄付者は安心感を抱く

そうしたご時世にありながら、橋づくりはウエスーのやり方で行うべきだという考え方は、YYM 氏のみならず老人たちを中心に A 村の多くの人びとの心中に強く存在していたと考えられる。

ウエスーのやり方は、橋づくりに関与する個人が直接的な見返り（利潤）を得ることを肯定するビジネス感覚の請負方式の橋づくりと相容れないものである。ウエスーの原則からゆくと、寄付の多寡、すなわち獲得できる功德の多寡は寄付者の自由意志あるいは努力次第で決めることができる。したがって、ウエスーによる見返りを本気で信じるのならば、当然それは民間公益活動の主催・協力への強い動機づけとなりうるであろう。積德行が「迷信」として為政者から糾弾の対象とされる以前の時期においては、特にその傾向が強かったのではないかと想定される。民国『三江県志』が記述するトン族の「公益に熱心な精神」はウエスーの考え方を背景にもっていた可能性は非常に高いといってもよからう。

しかし、橋づくりを 1990 年代という時代背景を念頭において論じる場合、個々人の「修陰功」（陰功を積む）と言う動機だけに集約させて論ずるとすれば、おそらく適切ではないであろう。統計的な裏付けをとることは難しいが、ウエスーの見返りとしてのよい生まれ変わりや長寿や健康などを、村人すべてが信じているというわけではないと判断すべきと思われるからである。

大躍進、四清運動、文化大革命などの時期は中国

の民間文化の受難期であり、それは少数民族でも同様であった。旧来の「架橋鋪路」（橋や道を作ったり修理したりすること）は、上記の政治運動において「迷信」として全面否定されたが、改革開放政策施行以降は部分的な肯定へと転じた。積德行としての意味づけは依然として「迷信」という位置づけに留まっている²⁶。そのため、幼少の頃から共産党による無神論教育を受けてきた世代の人びとのなかでは、ウエ

26 改革開放政策のもとでは、「四旧」、「封建迷信」などとして否定・禁止された民族文化や伝統文化が再評価され、復興した。しかし、それはあくまで条件つきであった。すなわち、文化大革命の時に「四旧」、「封建迷信」として一律に全面否定されたものは、①優良な習慣、②不良な習慣、③良くも悪くもない習慣、の三種類にわけられた。そのうち、悪いものだけを排除しようとする方向に向かったのである。その場合の良し悪しは、社会主義の道徳規範によって判断される。社会主義の道徳規範にあうものは社会主義精神文明の建設に役立つものとして奨励され、その規範にあわないものは、「封建迷信」として排撃される対象とされた [陸 1983:334-338]。

ここで、トン族の風雨橋の建設・修理にかんする事例をあげておこう。「架橋鋪路」（橋や道を作ったり修理したりすること）は、従来の政治運動において「迷信」として全面否定された。改革開放政策以降それは、①「迷信」と優良な成分の両方を含む。②「迷信」の色彩を除けば良好な風習になる、とされたのである。すなわち、「架橋」（橋を架けること）は、交通の便を良くするという点では良いことである。だが、風水の考え方にもとづき、村の財源を村外に流出させないように、集落の下に橋を架けることは、「迷信」の色彩を帯びているので良くない。また、「鋪路」（路を作ること）は良いことである。だが、それを、陰功を積むこと（積德行）と結びつけることは「迷信」的なので良くない、とされた。こうした「迷信」の色彩を取り除くならば、「架橋鋪路」は良好な風習になるとされたのである [吳 浩 1983:329、331]。

スーの見返りを信じていない人の割合は低くはなかろうと推測するのが自然であろう。

だが、そうした人びとのなかでも、少なからぬ人びとが、橋づくりをウエスーという「形式」で行うことを支持しているのではないかと推定できる。橋づくりにおいて特定の人私腹を肥やすことに対して、寄付者が抱く嫌悪感については先にみたとおりである。直接的な見返りを得ないというウエスーの原則で行う橋づくりは、人びとからの協力を得るのにきわめて有利であると考えられる。すなわち、各自が捧げた金や物品が、ある特定の人私腹を肥やすことに使われることが避けられる。協力者は金銭上の疑念や妬みを抱くことなく、安心して寄付を行うことができる。寄付する人びとが寄付要請者によせるこうした信頼感により、結果として協力が円滑に行われる可能性が高まるのである。

以上をもって、本稿の2つの問い①最初のリーダーは役所からの多額の補助金の獲得という功績を背景にしなが、なぜ民衆の協力を得られなかったのか？②リーダーが老人たちに代わってからはなぜ、それを立て直すことができたのだろうか？に対する、功德論の観点からの答えとしたい。

参考文献

【日本語】

- 兼重努 2000 「老人たちが再生させた橋修理－中国の少数民族トン族の民間公益活動における近所づきあい－」、福井勝義編『近所づきあいの風景』（講座人間と環境 第8巻）京都：昭和堂、190-213頁
- 兼重努 2009 「西南中国における功德の観念と積徳行－トン族の橋づくりの事例から」林行夫編著『＜境域＞の実践宗教 大陸部東南アジア地域と宗教のトポロジー』、京都：京都大学学術出版会、631-676頁
- 兼重努 2013 「西南中国トン族の功德の観念と積徳行」兼重努・林行夫編『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』、京都大学 CIAS（地域研究統合情報センター）Discussion Paper Series No.33、89-101頁
- 田原史起 2006 「村の道づくり－中国農村の公共事業とリーダーシップ」『（特集 中国社会構造の変容）－（農村・都市の構造変化）アジア遊学』（83）、96-107頁
- 野口鐵郎 1994 「陰鷲文」野口鐵郎ほか編『道教事典』東京：平河出版社 19-20頁
- 早島鏡正 1951 「福田思想の発達とその意義」『宗教研究』第124号、21-45頁
- 道端良秀 1967 『中国仏教と社会福祉事業』京都：法蔵館

【中国語】

- 広西壮族自治区編輯組 1987 『広西侗族社会歴史調査』南寧：広西民族出版社
- 姜玉笙（編纂）1975（1946）『三江県志』（リプリント版 台北：成文出版社）
- 劉 介 1934（1928）『苗荒小紀』上海：商務印書館
- 陸徳高 1983 「浅談侗族習慣与精神文明建設」、広西壮族自治区民族研究所民族問題理論研究室（編）『広西民族問題理論論文集 第一輯』、334-338頁
- 三江侗族自治県文管所（編）1988 『程陽橋史料』
- 三江侗族自治県志編纂委員会（編）1992 『三江侗族自治県志』北京：中央民族学院出版社
- 呉 浩 1983 「談談侗族的風俗習慣」、広西壮族自治区民族研究所民族問題理論研究室（編）『広西民族問題理論論文集 第一輯』、325-333頁
- 呉世華 1992 「程陽橋修復目撃記」広西区政協文史資料委員会（編）『広西文史資料選輯』第33輯 66-72頁
- 向光忠・李行健・劉松筠（主編）1989 『中華成語大辞典』長春：吉林文史出版社
- 楊 強 1997 「変味的捐款要不得」『貴州民族報』1月30日
- 鐘茂森 2012 『文昌帝君陰鷲文講記』（上）北京：團結出版社
- 周東培 1983 「处处橋亭石板路」楊通山（ほか編）『侗郷風情録』成都：四川民族出版社 315-318頁
- 周 星 1998 『境界与象徴－橋和民俗』上海：上海文芸出版社
- 朱高正 2010 『近思録通解』上海：華東師範大学出版社

[資料2]:「化募序」(SJV氏による)	[資料2]:「化募序」(SJV氏による)
<p>各位</p> <p>そもそも都市や農村の善行の士は衆生を愛する心を持ち、人に対しては必ず救おうとする。わがA村の二つの集落の河の上は人と物が往来する交通の要道である。すでに橋があって通行人が便利だと褒めてくれるとはいえ、昔設置された平条²⁷(筆者注:橋脚と橋面の間におく木材)は堅固ではなく、橋全体の傾きは深刻で、今はまだ人が渡ることができるとはいえ、ぐらぐらと揺れる。時には屋根瓦は落ち、橋の土台(橋座)は水面から高くはなく、いつの日か大雨に遭い川の水が増えれば、橋の倒壊という災害を招いてしまう恐れがある。誰が見て見ぬふりをできるだろうか、修理を先延ばしにできない状況なのだ。われわれはこの状況をかんがみ、協議をへて急いで改修を行うことにした。しかしながら、きわめて多額の費用が必要である。われわれの経済的状况では負担しきれないと考えられるので、村公所(村部)と、省都で仕事をしているX(弟)氏が検討を進め、上級政府に報告した。一方で寄付を募り、一方で上級■に対して補助を要請し、ようやく仕事を始めることができた。今上級の共感と支持をいただき、三万円の補助が支給された。まさに長い日照りに慈雨が降り注ぎ、雪の中で炭を贈られたかのようなのである。修橋鋪路(橋を作り、道をならすこと)をひたすらに思うことに、人々は共感してくれることであろう。世を濟度するにはまず人を濟度しなければならず、自己を救うことによって衆生を救うのである。もしも人のために快く金を出すなら、どうにか成し遂げられる日も来るであろう、黄河の激流の中にそそり立っている砥柱山のように揺るぎなく、(人びとは)声をそろえて便利さを褒め称える。君子の功德は不朽である。石にこれを記録して残すことによって、後にこれを見るすべての人が、時に善行を好むものがなんと多かったことか、なんと盛大な事業であったのか、と羨ましがって互いに言いあうようにしよう。</p> <p>A村村公所(三江侗族自治县林溪郷A村村公所の公印) A村村老人協会橋梁復修組 責任者:X(兄) 石萬元 楊雄海 1996年2月28日</p>	<p>先生、女士:</p> <p>夫城郷善士存心於愛物。於人必有所濟²⁸也。吾A村兩寨河上者、人物往来、交通要道也。雖已有橋、行人稱便、然而昔日安裝的大梁(平条)不牢、致使橋身傾斜嚴重、而今雖尚可行人、搖搖晃晃。蓋瓦時有掉落、又橋座距河面而不高、恐有日逢大雨、河水猛漲、造成沖毀橋梁之災害也。孰能視若無睹、勢不能遷延不修。吾等有鑑及此、商議急行開工修築。然非有巨款不可。自身量經濟不能負擔、為此、会同村部及在省城工作的X(弟)先生進行研究、呈報上級政府。一方勸募、一方懇求上級■為補助。始可從事工作。今蒙上級同情支持、併拔款三萬元補助。真是久旱逢甘雨、雪中來送炭。惟念修橋鋪路、人有同情。度世必先度人、利物²⁹即以利己、倘蒙慨解仁囊、庶乎觀成有日、中流砥柱既堅、稱便同聲君子之功德不朽。且石以紀之。俾后之覽者、莫不交相羨曰。一時之好善者何多也。豈非盛事也哉。</p> <p>A村村公所(三江侗族自治县林溪郷A村村公所の公印) A村村老人協会橋梁復修組 責任者:X(兄) 石萬元 楊雄海³⁰ 一九九六年二月二十八日</p>

[資料3]:旧A村大橋の序文	[資料3]:旧A村大橋の序文
<p>序文</p> <p>常にいうように、架橋修路(橋をかけ道を開くこと)の多くは善行を好む人びとによるものであり、徳を積み、功を重ねることは、みな善良の士によるものである。橋や道は人々が必ず通るものであり、功德は陰、陽のいかににかかわらず値段のつけようのない宝である。A村橋は、1983年洪水によって流されて壊れ、兩岸が分断され通行人の往来も止められてしまったのであった。この橋は国家の交通の要道ではないとはいえ、郷村の通り道であり、兩岸が隔絶されてしまうのは、耕作の行き来が難しくなるだけでなく、付近の村人たちは対岸に渡りわたりづらくなってしまふ。人民政府は、この状況をご考慮いただき、改修のために人民元八千四百元を支給していただいたが、橋の損壊は重大なものであったので、政府が資金を出してくれたものの竣工が難しく、リーダーたちは九仞の功を一簣に欠くことを案じて、人々を集めて議論をしたところ、みな異口同音に喜捨に同意し、各村の慈善の士たちの心のこもった寄付を多く受け、A村大橋は幸いにも修理できた。道が通じ、兩岸の往来に滞りもなくなり、川を眺め嘆く状態から免れることができ、今の通行人たちに通行の便を残してくれた。功德はみな善行の士に帰するものなのである。これらの善行の士たちを記念して、その名を千年の未来にまで伝え、功德が満ち溢れ善果が結ばれるように、今ここに石碑に刻むものとする。</p> <p>石 井書 公元一九八六年三月十五日</p>	<p>序文</p> <p>常言架橋修路多由行善之家、積德累功、皆是善良之士、而橋路為人們必經之途而功德陰陽無價之寶者也。茲乎A村橋者、情於一九八三年被洪水沖垮、造成兩岸相離行人臨緣止步、此橋雖非國家交通要道、然亦鄉村之通徑、兩岸隔絕不僅耕作往返為艱、附近村寨人們亦苦難跨岸。人民政府有鑑、及此曾拔款人民幣捌仟肆百元予以修建、由於橋梁損壞嚴重政府拔款亦難竣工首士們慮於功虧一簣乃集眾議、均異口同聲地同意樂捐、多蒙各村善士熱忱捐獻A村大橋幸賴修成天墊通途兩岸暢通免致望江與嘆今方便留給行人、功德則歸於善士。今刻碑留念善士們芳名流傳千載而功德贏來善果謹引。</p> <p>石 井書 公元一九八六年三月十五日</p>

[資料4]:新A村大橋の序文	[資料4]:新A村大橋の序文
<p>序言 (SJY氏による)</p> <p>そもそも都市や農村の善行の士は衆生を愛する心を持ち、人に対しては必ず救おうとする。わがA村の河の上は、人と物が往来する交通の要道である。すでに橋があって通行人が便利だと褒めてくれるとはいえ、昔設置された「平条」(筆者注:橋脚と橋面の間におく木材)は堅固ではなく、橋全体の傾きは深刻で、今はまだ人が渡ることができるとはいえ、ぐらぐらと揺れ、瓦が時折落ち、橋本体は川の水面からそう高くはなく、いつの日か大雨に遭い川の水が増えれば、橋の倒壊という災害を招いてしまう恐れがある。誰が見て見ぬふりをできるだろうか。修理を先延ばしにできない状況なのだ。われわれはこの状況をかんがみ、協議をへて急いで着工することにしたが、人手が足りず、力も及ばない。村公所(村部)と、省都で仕事をしているX(弟)氏と共同して検討を進め、ようやく事業に従事することができた。また、「3万元」の補助金を支給され、ようやく工事を興すことができたのは、まさに長い日照りに慈雨が降り注ぎ、雪の中で炭を贈られたかのようなのである。修橋鋪路(橋を作り、道をならすこと)をひたすらに思うことに、人々は共感してくれることであろう。世を済度するにはまず人を済度しなければならず、自己を救うことによって衆生を救うのである。今四方八方の同志たちや、善行を好む人が進んで財産を差し出してくれたおかげで、任務はようやく終わり、黄河の激流の中にそそり立っている砥柱山のように揺るぎないものとなって、便利さを褒める声が一斉に上がっている。まるで一匹の龍が現れて二つの村を連ねて、心をつにじたかのようなのである。君子の功德は不朽である。まさにこれを記録して残そう。後にこれを見る人が、時に善行を好むもの(がなんと多かったことか)、なんと盛大な事業であったのか、と称賛して互いに言いあうようにしよう。</p> <p>撰文 SJY 西暦1998年10月1日</p>	<p>序言 (SJY氏による)</p> <p>夫城郷善士有心於愛物者、於人必有所濟也、吾A村河上、人物往来、交通要道。雖已有橋、行人稱便、然而昔日安裝の大梁「平条」不牢、致使整座橋身傾斜嚴重、而今尚可行人、搖搖晃晃、瓦片時有掉落、又橋身距河面而不高、恐有日逢大雨、河水猛漲、造成沖毀橋梁之災害也、孰能視而無睹、勢不能遷延不修、吾等有鑑及此、商議急行開工、然非僅少數人不可、自量力不能担負、会同村部及在省城工作的X(弟)先生進行研究、始可從事工作。併拔款「參萬元」輔助。始可興工、真是久旱逢甘雨、雪中來送炭、惟念修橋鋪路人有同情。度世必先度人、利物即以利己、今蒙四面八方同仁、善士慨解仁囊、功程方竣中流砥柱既堅、稱便同聲、似一龍顯現連兩寨同心、君子之功德不朽、且以紀之。俾后之覽者、莫不交相美曰一時之好善者、豈非盛事也哉。</p> <p>撰著人 SJY 公元一九九八年十月一日</p>

[資料2] から [資料4] において功德と積徳行に密接に係る文言には兼重による下線が施してある。

27 「平橋」とも表記される。

28 朱熹ほか編『近思録』(政事四)にある「明道先生曰、一命之士、苟存心於愛物、於人必有所濟。」という一節[朱2010:227]を典拠とすると考えられる。

29 利物(りもつ)(「物」は一切衆生の意)仏語。衆生を利益すること。[小学館日本国語大辞典縮刷版]

30 三人はそれぞれ a2、a3、a1 村の村民委员会主任である。



写真1：修理前の A 村大橋（外側）



写真2：修理前の A 村大橋（内側）足もとはガタガタの状態



写真3：とり壊された A 村大橋



写真4：建設途中の新 A 村大橋



写真5：修理後の A 村大橋

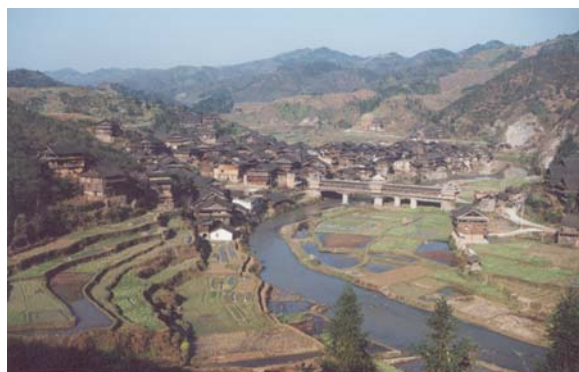


写真6：修理後の A 村大橋（遠景）



写真7：修理後のA村大橋（内部）。両側の欄干の上部には
 光栄榜がはめ込まれている。



写真8：新A村大橋に掲げられた光栄榜



写真9：新A村大橋に掲げられた序言



写真10：A村大橋修理寄付要請のための化募序（筆者宛のもの）

第10章 ミエン（ヤオ）の〈架功德橋〉 儀礼テキストに見られる〈功德〉観念

吉野 晃
東京学藝大学

1. はじめに

ミエン（Mien, ユーミエン Iu Mien）は中国南部と東南アジア大陸部北部の主に山地に居住する人々である。従来焼畑耕作に従事し、移動を繰り返してきた。彼らは中国において道教の影響を強く受け、道教的色彩の強い儀礼を多く伝えてきている。その体制はタイのミエンにおいても同様である。彼らは漢字を用い、漢字で書かれた経文を以て儀礼を執行している。ミエンが祭祀する神々のパンテオンの最高位に位置する〈元始天尊〉〈靈宝天尊〉〈道德天尊〉の〈三清〉faam tshiq は、台湾・中国の正一教という道教の宗派でも祀られている。このように道教の影響が大きいのである。その道教に大乘仏教の「功德」の概念が入り、それがミエン社会にももたらされ、ミエン語で〈功德〉kon ta? という語彙となっている。この〈功德〉について、「功德をめぐる地域間比較」の第一期の筆者の研究成果は以下の通りであった。

ミエンの功德概念の特徴は、以下の通りである。1) 現世利益性が強い：〈功德橋〉等を作ったことで得られる〈功德〉は、あくまでも本人の生存中に応報がある。現世利益としての側面が強調される。2) 来世利益性が希薄：〈功德〉を作った人の死後の他界における行き先には影響しない。死後の世界における死者の赴く先は、生前の〈修道〉儀礼（〈掛燈〉〈度戒〉〈加職〉）をどこまで修したかによる。但し、死後の地位に影響するという異説もある。また、次の3) の例もある。3) 地獄に落ちた祖先の待遇改善のために〈銭〉で〈功德〉を追修することは可能である。これは先稿（吉野 2013）で報告分析した「地獄抽魂牒奏下」などの儀礼文献に見られる。4) 「輪廻」観念が欠如しており、祖先祭祀が卓越している。転生 = 〈托生〉ta? seŋ の観念はあるが、〈托生〉は、異なる存在領域の間断なき移動である「輪廻」ではない。5) 〈功德〉は善行一般ではなく公の役に立つことであり、〈功德〉は現世での利益である。その拡張として、〈招稲魂〉などの儀礼で作物や銀の靈魂を呼ぶことにより、〈功德〉が得られ、現世での利益を得ることができると

される。

本稿では、2013年6月にナーン県ムアン郡ボー区NG村で採集した〈架功德橋〉に用いるテキストを検討の対象とする。まず、〈架功德橋〉儀礼に関する前提知識をのべておく。〈架橋〉caa cau は橋のレプリカを作り、クライアントの魂がその橋を渡って戻ってくるようにする、一種の魂呼び返しの儀礼である（写真1）。〈架橋〉儀礼には多種あり、その儀礼の際に作る橋には、人が渡れない単なるレプリカの橋も、人が渡れる橋もある。〈架功德橋〉は、この魂呼び儀礼としての〈架橋〉儀礼の応用である。即ち、実際に橋が必要な箇所には人が渡れる橋を架け（写真2～4）、子宝、財、長生などが橋を通じてもたらされることを祈願する儀礼である

2. 〈架功德橋〉で読誦するテキスト

〈架功德橋〉で読誦するテキストの原本は和本のよ様な袋綴じである。テキスト中の数字はその丁付けである。――は折りを示す。従って、数字から――まで或いは――から数字までが1ページに相当する。（ ）はその直前の文字に関する注である。解読した文字に疑問が残るものは（?）、解読の別候補は（□?）と示した。〔父+上〕は父と上が上下に合した字であり、日本の国字のようにミエン独自の漢字である。読みはtia、意味は「父親」である。それぞれの唱え言のタイトルはゴシックで示した。大きな儀礼の中の各々の儀礼分節で唱える唱え言の題名の書き方は「又到●●●●用」と書くのが一般的であり、●●●●の部分はその儀礼分節の名称となる。丁付け番号は元のテキストに記されていた番号であり、実はタイトルページの丁裏から唱え言の記載が始まっている。ここでは仮に(0)丁としておいた。実際のタイトルは「招福祿書」となっている。

【表紙裏】（写真5）

上洞桃原金杵開
奉

父母寛心執秀財

(0)

【タイトル】

招福招祿の書終了吉

馮金福公招福祿書

流傳子孫九代應用

(写真6)

又到報明白架橋花先招花朵

後招福祿金銀聰明富貴在後

如果丹々架功德橋先来招福祿

在前招金銀乖巧富貴子孫

報明橋花橋根備二个花園備花

杵一条備十二花 六个紅 六个白

1

又到架功德橋招福招祿用

万姓衣祿福分又通九童富

貴天乙貴人天官貴人富家

使者身邊左右点齊衣祿福

分連上橋頭飛上橋尾

又到傳用招用

(写真7)

傳婦一分福祿二分傳婦^{十二分}

傳婦一里福祿二里傳婦^{十二分}

傳婦一童福祿二童傳婦^{十二分}

傳婦一童福祿二童傳婦^{十二分}

傳婦千月衣祿万月衣祿傳婦千

千万万之兩月衣祿傳婦到手

2

傳婦千月福分万月傳婦万

月福分千万万之月傳婦

傳婦千月福祿万月福祿万

月福祿千万万之月傳婦

又到招金招銀用

銀公銀母銀魂銀魄金公金

母金魂金魄又来通到美國

中國通到四川雲南道北京

道暹羅道城邁省猛難府通

到千萬家百萬家千百萬家

才東銀行銀康金行金康

通富貴褲台脚底点齊銀魂

3

銀魄金魂金魄速上橋頭橋

尾 又到招金招銀用

傳婦招婦一分銀母二分傳

婦三分銀母十一二分傳婦

傳婦招婦一分銀魂二分傳

婦三分銀魂十一二分傳婦

傳婦招婦一分銀魄二分傳

婦三分銀魄十一二分傳婦

傳婦招婦一里銀公二里傳

婦三里銀公十一二里傳婦

4

傳婦招婦一里銀母二里傳

婦三里銀母十一二里傳婦

傳婦招婦一里銀魂二里傳

婦三里銀魂十一二里傳婦

傳婦招婦一里銀魄二里傳

婦三里銀魄十一二里傳婦

傳婦招婦一分金公二分傳

婦三分金公十一二分傳婦

傳婦招婦一分金母二分傳

婦三分金母十一二分傳婦

傳婦招婦一分金魂二分傳

婦三分金魂十一二分傳婦

5

傳婦招婦一分金魄二分傳

婦三分金魄十一二分傳婦

傳婦招婦一里金公二里傳

婦三里金公十一二里傳婦

傳婦招婦一里金母二里傳

婦三里金母十一二里傳婦

傳婦招婦一里金魂二里傳

婦三里金魂十一二里傳婦

傳婦招婦一里金魄二里傳

婦三里金魄十一二里傳婦

銀魂傳婦一文二文十文百

文千文万文千千萬々之文

6

傳婦一二十百十千十萬

十千々萬々之十傳婦一百

二百十百千百萬百千々万

萬之百傳婦一千二千十千

百千千千萬千千々万万之

千傳婦一萬二万十万百万

千萬万万千々万万之萬

金魂傳婦一月二月十月百

月千月万月千々萬々之月

傳婦千月黄金万月金銀千
金銀万月財帛
傳婦祥烟貴貨傳婦一月二
7

月十月百月千月萬月千々
万々之月傳婦烟月一月二
月十月百月千月萬月千々
万々之月傳婦烟公烟母烟
男烟女烟魂烟魄点齐傳婦
又到**招富貴聰明乖巧**用

九童富貴聰明乖巧子孫又
通桃源洞李堂通到三清四
府秀財先生梅山李堂廣闊
大殿点齐聰明富貴傳婦
傳婦招婦一童富貴二童富
貴十一十二童富貴傳婦
8

傳婦招婦一童聰明二童聰
明十一十二童聰明
傳婦招婦一童乖巧二童乖
巧十一十二童乖巧
傳婦招婦一童伶俐二童蓮利
十一十二童蓮利 傳婦招

婦一童琉嘍二童琉嘍十一
十二童琉嘍 傳婦招婦千
童富貴万童聰明傳婦千童
蓮利万童乖巧傳婦千童琉
嘍万童珍珠傳婦千色觀音万
9

色貴女傳婦千童惠像男万
童惠像女傳婦千色觀音万
万色觀音女 又到**招官圖**用
傳婦一任官圖二任官圖十一十二任官圖
傳婦一任官職二任官職十一十二任官職
傳婦一任官明二任官明十一十二任官明

傳婦一任官品二任官品十一十二任官品
傳婦一任官号二任官号十一十二任官号
傳婦招婦上任官圖官職
傳婦招婦中任官圖官職
傳婦招婦下任官圖官職
傳婦招婦上品官明官号
10

傳婦招婦中品官明官号
傳婦招婦下品官明官号
傳婦寿源甲子上源甲子一

千八百平祖寿老傳婦中源
甲子三百六十平祖寿老
傳婦下源甲子一百二十四

歲平祖寿老傳婦木吉年間
六十甲子到頭七十一百甲
子到尾千童寿源万歲寿老
千年寿效(?)万歲寿福寿祿
瑟琶子孫 又到**招牛馬猪雞財**

11
牛馬財傳婦一个二个十个百个千个万个千々万々之个
猪財傳婦一累二累十百千萬累千々万々之累
雞財傳婦一累二累十百千萬累千々万々之累
牛財馬招轉滿欄(?)滿祿猪財招轉滿耕(構?)
雞財商轉滿贊 五谷招轉滿槍
衣祿招轉滿身 金銀招轉滿箱
子孫招轉滿堂 寿源招轉長生寿

老 傳一便傳二便招二便殺三便了
又到**架橋花招花朵**用

花朵又通到桃源洞花發蓮堂大廟
花夜定前点齐花朵招婦
傳婦一分花公二分花母三分花公十一十二分花母
傳婦一分花男二分花女三分花男十一十二分花女
12
傳婦一分花孫二分花媳三分花孫十一十二分花媳
傳婦一里花公二里花母三里花公十一十二里花母
傳婦一里花男二里花女三里花男十一十二里花女
傳婦一里花孫二里花媳三里花孫十一十二里花媳
傳婦年中好男好女月中日中時中好男女
傳婦年中好花好朵月中日中時中好花朵

傳婦年中真男真女月日時中
傳婦年中惠像男惠像女
傳婦年中聰明男聰明女
傳婦年中富貴男富貴女
傳婦年中乖巧男乖巧女
傳婦年中蓮利男蓮利女

13
傳婦年中琉嘍乖巧男琉嘍乖巧女
傳婦年中珍珠利筆男珍珠利筆女
傳婦年中蓮羅伏緞男蓮羅伏緞女
傳婦年中千色觀音男万色光音女
傳婦年中千色貴男万色貴音女
打落桃源上洞中洞下洞点齐通到

人鄉內里点齐真花真朵祖
師傳婦本師招婦到手

又報明白用 傳齊轉來一分伏上患
人本真頭上 二分押下花園里內交把花
王父母照顧 就來引花娘々引過橋
師人就讀歌 就撓花分夫妻二人

14

又到撓花掃花歌用

吾師踏上花盆花正發 吾師踏上花盆花正開
正月想花花正發 二月想花花正開
三月桃花花吉子 四月榮麻卑(?)吉毬
五月南毬花正發 六月市容各里生
七月梅花唐上發 八月禾花花正開

九月葛騰花正發 十月鷄公花正紅
十一月梅花唐上生 十二月山茶滿杵開
第一橋頭見个白後生 庄起出橋來
橋頭兩手扶起子 真花真朶上橋來
莫放真花真子落人者 衫袴伏婦到手中
第三橋頭見花子 花子庄得白演々

15

兩手伏起真花子 莫放真花真子落人鄉
第三橋頭見子白太公 生得好子白演々
兩手伏起真花橋上庄 莫放真花真子落人鄉
第四橋頭見个白大娘 庄得好个亮演々
兩手伏起真子橋上庄 莫放真花真子落人鄉
踏上桃源第一洞 得見桃源庄好花

吾師橋頭人相請 受望[父+上]娘去謹花
上洞桃源好花朵 便望[父+上]娘齊引婦
求花衆聖齊引到 當天交把主家娘
踏上桃源去中洞 中洞桃源富貴花
吾師橋頭人相請 受望師[父+上]去謹花
下洞桃源好花朵 便望師人去執花

16

衆聖齊引到 當天交把主家郎主家娘
踏上桃源去中洞 中洞花開富貴花
富貴今花師人橋 兩手提來交主^郎娘
中洞桃源排便去 受望聰明蓮利花
下洞便是花多衆 得見花開朶々新
家主將錢來相請 女子修心望好兒

家主將錢來相請 假花不用上橋來
富貴今花奈伏起 衫袴伏婦交主^郎娘
托花父母齊引到 引花好朶上橋來
引到橋頭花覓內 師人伏起好花枝
莫厄師人各字少 便望家神遮(?)面容
主人也愁師也噫 難得求花到手中

17

男人燒香望得職 女子修心望好兒

[父+上]娘陰功修得正 富貴金花到面前
便望衆神齊保佑 好花細奈引婦覓
吾師求花齊權護 大神擁護去求花
去到蓮唐福建道 蓮唐大廟去求男
齊到林中奈引到 富貴花開引到齊

求得花男第一朶 當天交把主家^郎娘
踏上橋頭得一望 望見[父+上]娘在地光
橋頭得見[父+上]娘姐 心中得見都巧(?)良
祖本二師齊引起 引到橋頭交把^郎娘
求得[父+上]娘齊伏起 兩手提來交把^郎娘
托花父母齊引起 富貴花男交把^郎娘

18

吾師橋頭齊伏起 當天交把主家郎
叩望天官齊求轉 求轉花男奉娘
引花家先齊引專 衫袴伏來交把郎
[父+上]娘伏在橋頭子 吾師求來交把娘
吾師當天求花朶 富貴金花交主郎
當天招專 當地招專 當天交把

當地交把 交把夫妻二人當天承執
當地承領 未京三朝一七花發現身
金銀滿庫 子孫滿堂 衣祿滿身
九童富貴十紙團圓啗 完了
抄書的功錢一百五十文

19

又到勅橋法用

此橋不是非凡之橋陽橋化為
陰橋求^男女橋梁一道化為十道
化為百道化為千々万々之橋
頭通東京道橋尾通到南京西
京北京道通到蓮堂大廟求轉

好^男好^女花^朶回頭轉面伏上△人本
身頭上夫妻二姓清吉男女團圓
准我吾奉太上老君急令勅

又到勅米点花朵用

啍 此米不是非凡之米米是化為老
君之米化為千兵彩馬之米化為收

20

花收朶收^男女之米白米變成白兵紅
米變成紅兵青米變成青兵黑米變
成黑兵黃米變成黃兵化為千兵
彩馬彩馬千々彩々之兵化為尋
花朵之兵招男招女之兵通到福
建蓮堂大廟花夜定点齊花朵

速上吾師橋頭速々回來 准我吾奉

太上老君急急令勅

又到褲橋称花朵用

褲橋三師三童子 褲橋三師三童郎
褲起橋来還弟子 褲轉罡来還弟郎
褲橋決来還弟子 褲轉法来還弟郎
21

又到造橋招花朵用

謹請東方造橋神 又請造橋朱二官
此橋便問(?)橋出世 此橋出世有根源
一拜造橋郎師父 二拜造橋郎二官
借問麻婆接来種 生起麻秧無万条
橋頭童子都来到 好呷擁護架橋梁

一日種麻無万粒 十日種麻無万兜(兜)
莫怪我今回奉你 一年三便斬麻婦
正月一日南風起 便有人功担糞擁
将来斬到大木堆 麻皮将来身上生
麻皮将来呈岸上 麻貫将来便好衍
仙師将来頭執起 琉璃藍上去堆々

22
大姐近前来賀喜 層々執得是頭開
仙人将来頭執去 層々執得水来開
将来江辺洗不淨 江右綾羅便来承
良去良回取分明 脚踏千年黃竹尾
手執萬年牛角梳 左手拋梳右手拋
作日午時取得来 作日午時来抛起

今日午時庁上梁 借問(問)橋頭有己尺
便添七尺作橋梁
陰橋陰木去 陽橋 陽木郎
造起橋梁好走馬 橋下有水好行兵
弟子造橋將起子 便將法水便週全
橋中 有暗穢 便將法水洗邪神

3. 〈架功德橋〉儀礼の唱え言の内容

それぞれの儀礼分節名を抽出すると、1. 報明白架橋花先招花朵、2. 架功德橋招福招祿、3. 傳招、4. 招金招銀、5. 招金招銀(2)、6. 招富貴聰明乖巧、7. 招官圖、8. 招牛馬猪鷄、9. 架橋花招花朵、10. 撓花掃花歌、11. 勅橋法、12. 褲橋称花朵、13. 造橋招花朵となる。3の「傳招」は、「傳○招●」が省略された形かもしれない。その内容を要約すると以下のようになる。

1. 財を生み出す元となる銀魂、銀魄、銀母、銀公、金魂、金魄、母、金公が施主の所へ戻ってくる(傳帰)よう呼びかける。アヘン(烟)も金銀と同列に扱われ、

烟魂、烟魄、烟母、烟公が呼びかけの対象となっている。

2. 「招富貴聰明乖巧用」では、富貴のほか、聰明、乖巧、琉嘍、伶俐、利筆、容姿端麗がもたらされることを祈願する。「招官圖用」では、官職、寿量がもたらされることを祈願する。「招牛馬猪鷄財(用)」では、家畜家禽が傳帰するよう祈願する。それとともに、五穀、衣祿、金銀、子孫、寿命がもたらされることを祈願する。「架橋花招花招梁用」「撓花掃花歌用」では、子宝を祈願する。「花」は子どもの魂を意味する。

注意すべきことは、「架功德橋」と題名の中にあっても、実際の経文の中に「功德を造る」「功德による」といった文言が一つも無いことである。

4. 〈架功德橋〉で使われた儀礼文書

2013年9月20日(八月十六日)ナーン県ソクウエー郡NK村で催された〈架功德橋〉で使われた儀礼文書(司祭した祭司からの聞き書き)は以下の通りであった。「架橋疏*」「堆限表」「堆限引」「解煞表」「解煞引」「洪恩赦」「金銀表」「金銀引」「聰明表」「聰明引」「羅天大進表」「羅天大進引」「羅天大進疏*」「富貴關」「聰明關」「求祿表」「求祿引」「求祿疏*」「求祿割」「錢財關」「福祿牒」「追生牒」「追耗牒」「五谷表」「五谷引」「五谷疏*」「五谷關」「五谷牒」

〈架功德橋〉では、壇を橋の両端、〈橋根〉と〈橋尾〉に設置する。アステリスク(*)が付いている上奏文は〈橋根〉に置く。その他は〈橋尾〉に置き、それらの上奏文は〈玉帝〉宛にを焚焼して祈願を伝える。これらの文書は、最初の「架橋疏」から「洪恩赦」は〈架橋〉の趣意をのべ、一般的な幸運を祈り、災厄を除去し、罪を謝罪する。その後の「金銀表」から「五谷牒」は、金銀、聡明さ、諸神の加護、富祿、寿命、作物の豊穰を祈る内容の書である。これらの上奏文は、通常の〈架橋〉と余り変わらないものであり、〈架功德橋〉独自のものは無い。それを踏まえると、〈架功德橋〉は架ける橋が〈功德橋〉である点を除くと、通常の〈架橋〉儀礼と相同である。逆に言えば、〈架功德橋〉儀礼で〈功德〉を作ることに特化した祈願は見られず、現世利益指向が明確である。

5. 〈功德〉がある／ない

「功德を得る」はfiəu koŋ-ta?という。漢字で書けば〈修功德〉となる。その含意は、1. 〈功德橋〉や〈功

徳寮)を作り、他人の用に供する、2. 善行を行う(悪いことをしない)の二つである。善行には、他人を助ける、喧嘩をしない、嘘をつかない、盗みをしないなどの行為が挙げられる。

逆に、〈功德〉が無いとどうなるかという、1. 何をやってもうまく行かない、財を求めても得られない、子宝に恵まれない等々という事態に陥る。また、2. 死んでから〈地獄〉*tei nuə*に落ちるといふ。〈地獄〉にいる祖先を助ける儀礼〈招地獄〉*tsiu tei nuə*では、紙銭を払って〈買罪〉して、祖先を〈地獄〉から救い出す。これは、功德の転送によって祖先の功德を増やしてその祖先の境遇を改善するのではない。一方、〈功德〉があると死後に良いところへ行けるかという、それはなく、生前に行った〈修道〉*fiəu to*儀礼の段階に応じると説明される。〈修道〉儀礼は、四段階の階梯的な儀礼体系をなす儀礼群の総称であり、より上の段階の儀礼を行うと、受礼者は儀礼的地位が上昇し、守護する精霊の数が増え、死後の行き先もより良くなる。この考えによると、死後の世界における地位は生前に〈修道〉儀礼のどの段階まで修したかにより、善行による〈功德〉の多寡によるものではない。こうした説明は複数の祭司から聞いている。

6. 考察

1) 〈功德〉の因はなにか

まず、「R → 〈功德〉 → 利益」という図式のRに入る儀礼・行為は何か?という〈修功德〉の問題がある。その内容から、Rはa)〈功德橋〉などの儀礼か、b)善行ということになる。a)は、広い意味ではb)に入ろうが、〈功德〉を手取り早く〈修〉するための手段として強く意識されている。寧ろ、積極的に〈功德〉を〈修〉する手段はこれしかない。一般的な善行の結果として〈功德〉を得るといふ観念はあるが、それはあくまでも一般論にとどまり、後で述べる説明原理でしかない。より具体的な〈功德〉獲得の方法として意識されているのは〈架功德橋〉などの儀礼だけなのである。

2) 行動指針／説明原理

行動指針としての〈功德〉は「財、福祿、子ども等を得るために〈功德〉を作る」ということである。これは〈功德橋〉などを造ることで果たされる。一方、説明原理としての〈功德〉は現在の状態を説明するための原理であり、「〈功德〉があったから／無かったから〜だ。」という言い方になる。これは貧乏・子宝に恵まれない等の現在の窮状の説明原理であり、

その原因は「〈功德〉がないから」とされる。また、祖先が〈地獄〉に落ちているのも、「その祖先に〈功德〉がなかったから」として説明される。上に述べた〈修功德〉の内容の「1. 〈功德橋〉や〈功德寮〉を作り、他人の用に供する」は行動指針として、「2. 善行を行う(悪いことをしない)」は説明原理として用いられているわけである。

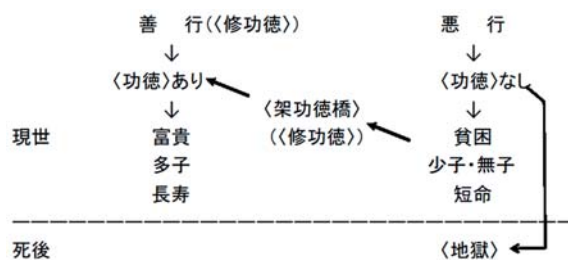
3) 利益の内容と時間的・空間的有效範囲

これは、以前に発表した「地獄抽魂牒」でも示したが(吉野 2013)、要するに、地獄にいる祖先の罪を紙銭を払って帳消しにするのが眼目である。文字通り「地獄の沙汰も金次第」ということになる。ここでは、善行→〈功德〉という論理は説明原理としてしか用いられていない。即ち〈功德〉の不足は金で補うわけである。

7. おわりに

功德の概念は大乗仏教から道教や漢族の民間信仰を通じてミエン社会に流入したと考えられるものの、ミエンにおける〈功德〉は、字は同じであるが、仏教における「功德」とは大きく異なっている。元々の「功德」概念の「善行→功德」という図式を現状や地獄へ落ちた祖先の状態を説明する原理としては用いている。しかし、行動指針としては積極的に善行を積むといった方向へは向かわず、〈架功德橋〉のような儀礼行為により〈功德〉を得て現世利益を獲得しようとするのである。

これを図示すれば以下ようになる。



・〈功德〉が多いことは死後の良い地位に影響しない。〈地獄〉以外の死後の地位は〈修道〉儀礼のランクによって決まる。

文献

吉野晃 2013「ユーミエンの〈功德〉の作り方 覚え書き—〈功德〉概念をめぐって—」兼重努・林行夫(編)『功德の観念と積徳行の地域比較研究』(CIAS Discussion Paper No.33) 京都大学地域研究統合情報センター、pp.102-111.



写真1 通常の〈架橋〉儀礼
2013年6月17日 パヤオ県チエンカム郡PY村



写真4 上の〈功德橋〉落成時の〈架功德橋〉儀礼
2013年5月29日 現地の人が撮影した写真を複写



写真2 〈功德橋〉の例1 手前と奥に二本ある
2013年6月14日 パヤオ県チエンカム郡PY村

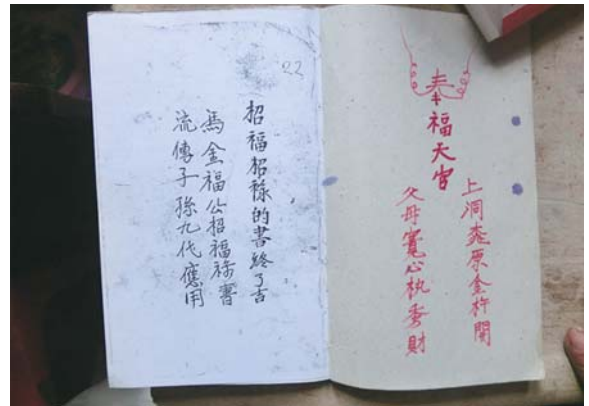


写真5 表紙裏+(0)丁

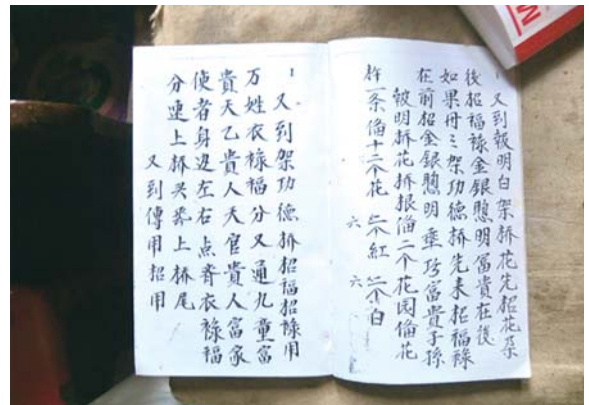


写真6 (0)丁~1丁



写真3 〈功德橋〉の例2 かなり大きな物
2013年6月14日 パヤオ県チエンカム郡PY村

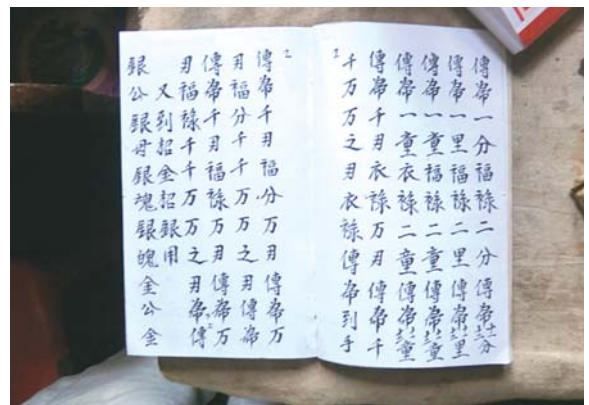


写真7 1丁~2丁

第11章 清末の救劫経にみる公共性

— 19世紀末広東地域における救劫経の普及過程とあわせて —

志賀 市子

茨城キリスト教大学

はじめに

未曾有の社会変動期を迎えた19世紀から20世紀にかけての中国では、末劫（世界の終末）からの救済を主要なテーマとする経典や善書が大流行した。本稿は、清末の救劫経典（善書）に見られる公共性について初歩的な分析を行うとともに、19世紀の広東地域の事例を通して、救劫経の普及過程を明らかにすることを目的とするものである。

「劫」とは元来サンスクリット語のカルパ（kalpa）を漢語に音訳した「劫波」を略した言葉であり、きわめて長い時間の単位や世界が存続する期間の単位を表す仏教用語である。中国思想では、劫の概念は六朝時代（3～6世紀）に仏教や道教に取り入れられ、とりわけ東晋（317-420年）から劉宋期（420-479年）にかけて、中国古来の自然観や讖緯思想と仏教の宇宙論に基づく劫災思想¹が融合し、道教独特の終末思想が形成されたとされる（菊地 2000：87）。

小林正美は、東晋期における終末論を構成する一般的な要素を次の6点にまとめている。

1. 今の世は政治的にも社会的にも混乱しており、人々の行ないは道徳心に欠けていて、まさに末世の状況にある。
2. この世の終末は天地の運行の法則に基づいて近い将来に必然的に起こるものであるから、人の力ではそれを回避できない。
3. 終末時には必ず大災害が起こり、天地は崩壊する。その大災害は主として洪水である。
4. 大災害の後には必ず救世主（金闕後聖帝君・神仙君）が新しい地上に出現して、太平の世が開かれる。
5. 大災害によっては悪人はすべて死滅し、種民や種臣（選ばれた民一筆者注）のみが死を免れて太平の世の到来まで生き延びられる。
6. 種民や種臣になれる者の数は限られており、善行を積んだ者や一定の長生術を実践した者、あるいは

は特定の護符を所持している者だけが種民や種臣に選ばれる（小林 1990：425 - 426）。

劫が尽きようとする末世には、天と地の秩序が乱れ、天候も不順となり、疫病や災害が多発するだけでなく、悪人が横行する。やがて洪水などの大災害によって悪人は淘汰され、善人が生き残り、新しい世が到来する。悪人が横行する末劫の世界、大災害による罪惡の浄化、「善有善報、悪有悪報」（善には善の報いがあり、悪には悪の報いがある）といったモチーフに見られるとおり、劫の由来や性質、またその帰結に強い倫理的意味が付与されている点は、中国思想における劫観念の一つの特徴と言えよう。こうした劫観念が後世の道教経典に受継がれていったことは言うまでもないが、近世以降、その倫理的な性格は、より強調されるようになっていったのではないと思われる。

宋代以降、救劫論的内容を含む道教経典の多くは、「扶鸞」（または「飛鸞」「扶乩」）と呼ばれるシャーマニスティックな降神術を通して得た神々の乩示をまとめた「鸞書」の形式をとるようになった。フランスの道教学者ヴァンサン・ゴーサールによれば、こうした扶鸞経典の中でも、迫りくる大災害から人類を救うという役割において、最も影響力を持ったのは文昌帝君、別名梓潼帝君であった。文昌帝君による救劫経典の中でも最も初期のものが、1194年に乩示された『元始天尊説梓潼帝君本願経』（DZ29）である。この経典では、人々が生み出すさまざまな罪惡が累積され、日に日に激しくなっている状況から、玉皇は劫運が訪れたと判断する。諸天の魔王たちが地上を巡り、戦争を起こし、瘟疫を流布して何万、何億の民を殺戮する。このとき、文昌帝君は元始天尊の推挙を得て、玉皇の命を受け、末世を救うという任務を与えられる。文昌帝君は、人類が絶滅することのないよう、飛鸞によってこの世に顕現し、人心を正すことによって末世を救おうとするのである（ゴーサール 2014：42）。

宋代以降、こうした救劫論的言説を伴った鸞書や経典は、扶鸞結社の隆盛とともに拡大再生産されていく。飛鸞によって人々を教化する役割を果たす神々も、文昌帝君にとどまらず、玄天上帝、呂祖（呂洞賓）、

1 仏教の宇宙論では、宇宙は壊劫・空劫・成劫・住劫の四期を一周期として、その変化を無限に繰り返すとされ、住劫のときに戦争・疫病・飢饉の「小の三災」が発生し、壊劫・空劫・成劫・住劫を一周する一大劫ごとに火災・水災・風災の「大の三災」が起こるとされる（小林 1990：404）。

関聖帝君などと多様化していく。ゴースールはさらに、明清期の救劫経典に見える「劫」の概念を以下の3つに分類している。

①劫数、劫運としての「劫」一病などを含む個人的な災厄を意味し、通常罪に対する罰として発動する。明清期の「劫」には道德律に基づく宇宙という文脈があり、そこでは因果に対する応報がすぐに現れる。

②特別な状況としての「劫」一人類全体が集合的な困難や災厄に巻き込まれる状況を意味する。

③「末劫、大劫」としての「劫」—この世の終わりを意味する。

ゴースールによれば、「劫」という語が示す内容は広範囲にわたっており、選ばれた民を除く全ての人類が絶滅しうる集合的な大災害と個人的な因果応報という二極的な意味合いの間で揺れ動いている」という。本稿で主としてとりあげる19世紀の救劫経でも、劫は確かに両方の意味で使われている。一方では、劫は人類全体を破滅させる戦争や大洪水や疫病の流行という危機的状況として描かれ、他方では、悪行の報いとしての劫、すなわち病死や刑罰や家の没落を意味する。大勢の人々をまきこむ大劫が近づいていることを警告しながらも、同時に経典を誦し、印刷配布することで得られる功（功德）の数を示し、多くの功を積めば積むほど、個人の長寿や科挙及第、家族の富貴や子孫繁栄がかなえられると説くのである。

こうした「個か全体か、という綱の引き合い」（ゴースール2014：40）は、いずれの時代の救劫経典にも多かれ少なかれ見られる要素であるが、時代によってその濃淡は違ってくる。ゴースールは、清代中期に編纂された道教経典の叢書『道蔵輯要』に収録された道教経典や鸞書に見える特徴的な末劫論とくに近代エリート的末劫論と呼び、扶鸞経典の製作に携わったエリート官僚層の宗教性や価値観が反映されたものと見ているが、このエリート的末劫論では、大災害の到来を遅らせるための主要な方法として個人の道徳的な修養が重視され、末劫の訪れる具体的な時期は設定されないことが多い。経典を製作したエリート層は、自己修養によって自分自身を救うことには自信があるが、彼らを取り巻く多くの人々を救うことについてはさほど自信がない（ゴースール2014：57）。要するに、清代初期から中葉にかけて、エリート層によって製作された救劫経典には末劫の到来に対する切迫感や深刻さが希薄であり、不道徳な人々に降される神罰としての劫災が、道徳的修養を積んだ自分たちにも及ぶかもしれないという実感に乏しいのである。

だが、アヘン戦争（1840-1842）や太平天国の乱（1851-1864）が勃発し、未曾有の大災害や疫病が流行するようになった19世紀後半以降の救劫経典では少し状況が変わってくる。末劫の到来に対する危機感が高まり、どちらかといえば個よりも全体、あるいは全体を構成する一部としての個が意識されるようになってくるのである。筆者は1840年以前と以後に製作された救劫経典のすべてを精査したわけではないので、仮説的な見解に過ぎないが、少なくとも1890年代以降広東地域に急激な勢いで拡散していった救劫経典や広東各地の乩壇で製作された鸞書の内容を見る限り、そこには末劫が近づいているという切迫した危機感や階層を越えた運命共同体という意識の高まりを読みとることができる。なぜ個よりも全体が強く意識されるようになったのか、その理由としては、個人の繁栄を一気にくつがえし、社会全体、ひいては国全体を巻き込んでいく大きな劫運の到来が間近に迫っていることを実感するような事態の出現が考えられる。清末広東地域の事例では、いったいどのような事態が大劫と見なされていたのだろうか。

本稿では、先行研究から示唆を得つつ清末の救劫論の公共性について論じるとともに、清末広東の救劫の経典や善書を事例として、救劫論の普及過程とその背景について明らかにしたい。

1. 19世紀の救劫経にみる公共性

劫難の迫り来る年と意識された道光庚子二十年（1840）、四川省定遠県の龍女寺において行なわれた扶鸞儀礼において、『関聖帝君明聖經註解』など救劫の教えを説く十数種類の善書が作成され、広く普及した。王見川は、これらの救劫の善書には、大災劫を降らしめんとしていた玉皇大帝を関帝がなだめ、飛鸞を介して世人を教え導き、善に目覚めさせることを誓うという、いわゆる「関帝飛鸞闡教」というモチーフが共通して見られることを指摘している（王1997：124-127）。このほか、「関帝飛鸞闡教」の別のバージョンとして、「三相代天宣化」というモチーフも広く認められる。「三相代天宣化」とは、人心の極度の荒廃に激怒した玉皇大帝に対して、関聖帝君一人だけでなく、呂祖（呂洞賓）、文昌帝君、観音などを含む三人の神々が玉皇をとりなし、扶鸞という手段を用いることにより、天に代わって徳を広め、人々に行善を勧めるというものである（范1996：114-123）。

こうした1840年代以降に流行する救劫論には、それ以前の救劫経典にはあまり見られないいくつかの

共通したモチーフが見られる。たとえば人間たちの悪業によって黒くなまぐさい悪気が立ち上り、天に充滿した結果、激怒した天（あるいは玉皇大帝）は、地上から悪人を一掃するために、疫神などを遣わしたり、閔帝や呂洞賓や文昌帝君など複数の神々が怒り狂った玉帝をとりなし、「飛鸞闡教」によって民の罪を悔い改めさせることを誓ったりというように、より大衆的、説話的な情景描写が見られる点である。また、アヘン戦争や1890年代におけるペストの流行など、実際の戦乱、災害、疫病の流行が、天によって降された劫災の具体的な例と見なされ、三期末劫説²や無生老母、瑤池金母による救済といった白蓮教や羅教系宗教結社の宝巻の系統をひく終末論が現れることもその特徴の一つである。

さらに、先述したように、個よりも全体、あるいは全体を構成する一部としての個が強く意識されるようになるという点も、1840年代以降の救劫経に比較的共通してみられる傾向である。個よりも全体、あるいは全体を構成する一部としての個というのは、悪業の報いとしての劫が個人やその家族にのみ影響が及ぶだけでなく、劫があまにも大きすぎて、罪を犯していない善人も巻き込まれざるを得ないため、個々人の行ないが社会全体の運命を決定していくのだという劫の公共性が強く意識されるようになっていくという意味である。

ただ1840年代以降の救劫経典に顕著に見られる以上のような特徴は、1840年よりも早く製作された一部の経典にもすでに現れていた。ここでは、近代中国史を専門とする山田賢の「世界の破滅とその救済—清末の救劫の善書について」（『史朋』30号、1998年）を参照しながら、19世紀初頭に作成された救劫経典の思想とその公共性について考えてみたい。

山田賢がとりあげているのは、道光20年（1840）に編纂された善書叢書『陰隲金鑑』（徐澤醇³序）に収録された『文昌帝君救劫宝誥註釈』（以下『救劫宝誥』と略称する）である。冒頭に「嘉慶六年（1801）六月、京都大水災後所降」とあるように、嘉慶六年（1801）6月に北京の大水害の後、扶鸞儀礼に降りた文昌帝君の乩示をまとめたものだが、神の言葉である短い本文の後に長い註釈が付け加えられている。本稿では

2 三期末劫（三期三仏）説とは、さまざまなバージョンはあるが、その基本的なモチーフは、過去世（青陽劫）、現在世（紅陽劫）、未来世（白陽劫）に、それぞれ燃燈仏、釈迦仏、弥勒仏の三仏が降り、人類を救済するというものであり、弥勒下生信仰が根本にある。明清時代の民間宗教における三期末劫には、無生老母による、地上にとり残された九十六億（または九十二億）の「皇胎児女」の「還郷」というモチーフが結びついていることが多い（浅井1990：57-113）。

3 徐澤醇は重慶府知府、湖南按察使、四川総督を歴任した高級官僚。

『救劫宝誥』の原文の一部を示し、その註釈を山田の論文から引用することにした。

『救劫宝誥』では、大災害や疫病を地上の人間たちの悪業によって悪気が天へと蔓延し、激怒した天が罰として降した「劫災」と見なす、清末の救劫経に典型的な劫災観が語られる。劫を免れるためには、罪を悔い改めて悪気を一掃し、清浄なる善気によって世界を浄化しなければならない。以下は劫の発生する由来についての原文とその註釈文である。

「腥聞在上，黒氣触空，是以劫数定，而災害臨也。」

（註釈）凡そ人の呼吸の気は皆天と通ず。善人は善気有り。悪人は悪気有り。淫邪の悪は精に感じ、其の気為るや、腥し。奸詐の悪は陰より起こり、其の気為るや黒し。黒ければ則ち色悪くして見るに堪えず。腥さければ則ち臭い悪くして聞くに堪えず。一人あれば一股の腥黒気有り。百千人あれば百千股の腥黒気有り。億万無数の人有れば、億万無数の腥黒気有り。空中を往来し、一團に盤結（かたま）れば、直ちに薰じて天に迫り、眼は敢えてひらかず、鼻は敢えて臭わず、刀兵水火を降ろさざるを得ず。天を掀げ地を掲げ、的らかに一場を蕩掃し、はじめて乾浄（きよらか）なり。此れ劫数の定まる所以にして、災害の臨む所以なり（山田1998：33—34）。

次に、劫に対して人はいかに対処すべきかについて言及した原文とその註釈文を挙げる。

「使人人能体天地愛人，望人之心而悔過遷善，何至大劫臨頭，如此其慘也？惟天地厚愛人，而人不知。天地厚望人，而人不覺。悪業太重，悪類太繁，尋常災害，掃除不尽。而大劫始臨矣。」

（註釈）大劫の未だ来たらざるに、先ず無数の小災有り。即ち天地、誠めて人に告げ、人に過ちを悔いるを望む所なり。使し人の能く天地の心を体し、此れに従い善に遷り、行いを改むれば、則ち大劫は自ら消ゆるなり（山田1998：34）。

すなわち、大劫が訪れる前には、その警告として無数の小災が発生する。その警告を察知して善行と悔過に励めば、大劫は消滅する。

救劫宝誥の最後は次の一文で締めくくられる。

「為愚夫愚婦講説之。抄写而伝送之。刊印而広布之。勸一人善準五十功。勸十人善準五百功。造福良非浅也。」

（註釈）この訓えを読む者は、第一に必ず自己の不忠・不孝・不義・不弟・不信をもって改め、勉めて孝弟忠信を為し、方めて悔過遷善を教え、方めて劫を度るべし。自己に勧めおわれれば、便ち要ず他人に勧めよ。かれ、我を信じるもまた、要ず勧め、かれ、我を信じざるもまた、要ず勧めよ。かれの信じざるに因りて、便ち心に淡（ひやか）かに おわることなかれ。我、劫を度すれば、更に要ず人の為に劫を度らしめよ。日日また勧め、時時また勧め、一人に遇わば即ち一人に勧め、十人に遇わば即ち十人に勧めよ。我は人に勧め、人もまた人に勧め、此の如く相勧め相勉むれば、我は劫に在らず、人も亦た劫に在らず、世を挙げてみな劫に在らずして、大劫は消ゆるべし。なんと億万無疆の福に非ざらんや（山田1998：34）。

『救劫宝誥』は、大劫を回避するためには、まずは

一人一人が悔過遷善に務め、自己一身の劫を免れた後に、他人に悔過遷善を勧めなければならないと説く。なぜなら、個人が悔過遷善することによってそれぞれが劫を回避できるだけでなく、他人にも悔過遷善を勧め、できるだけ多くの人々が劫を免れることで、大劫が消滅するからである。

山田は『救劫宝誥』に見られる、明代などの善書には見られない特徴として、主に以下の2点を指摘する。第一は、劫とは全体的・最終的破局という発想の存在である。因果応報的な論理によっているが、因果応報の及ぶ範囲がほとんど無制限な空間に向けて開かれている。播かれた原因である自己の行為におりやがて還流してくる報いは、自己一身や自己の子孫の上のみ顕現するわけではない。悪は蓄積され、世界全体の恒常性を脅かすような巨大な報いとなって返ってくる。報いは個別的・限定的ではなく、世界を巻き込んでいく全体性を持つことになる。

第二は、善という挽回手段にも全体性が予定されている点である。悪行がそうであるように、善行も、自己一身や自己の子孫における成功一富や権力の獲得一にのみに限られているわけではない。個人が善につとめ、人を善にいざない、罪過を悔い改め善行を積む人々が蓄積されればされるほど、破滅に瀕しつつある世界の救済、すなわち劫の挽回は確実になる(山田1998:35)。

山田は、明代までの伝統的な勧善の言説は、善行、悪行の報いが個人やその子孫にのみ及ぶ、時間軸上に沿った因果応報のサイクルであったのに対して、『救劫宝誥』は因果応報のサイクルが地域、国家、世界というように、同心円状に、より大きなサイズの空間的範囲へと広がっていくことで、一個人の善行が全体社会を救済するという新しい物語を提供したと結論づけている(山田1998:39)。

だが、善行や悪行の応報が個人とその子孫のみならず社会全体に及ぶという考え方は、最も早くは初期道教経典にすでに見られる。後漢末の民衆道教教団太平道が経典とした『太平清領書』を受け継いだとされる経典『太平経』には、中国の伝統的な生命観や死生観、または後の功過思想の原型となる考え方が反映されているが、この『太平経』を特徴づける重要な思想の一つに「承負」という概念がある(神塚1999:86-87)。

「承負」とは、罪の応報をめぐって罪を犯した本人だけでなく、次の世代にまで受け継がれるとする概念である。神塚淑子によれば、「承負」には二つのレベルがある。一つは個人レベルの承負で、祖先の罪過が子孫に及ぶことである。ここには因果応報を家単位でとらえる中国の伝統的な考え方が反映されて

いる。もう一つは、社会全体のレベルでの「承負」であり、前代に人々が犯した罪の総体が次の世代に引き継がれることで、その罪の応報は、具体的には政情不安、天災、凶作などの形で現れる。『太平経』には、理想の世であった上古から、中古、下古と時代を下るごとに次第に衰退していくという歴史意識が見られ、時間が経てば経つほど社会全体、人類全体の罪の総量も肥大化していく。

こうした社会全体・人類全体の罪の蓄積によって、今の世は自然の災厄や社会的・政治的混乱が深刻の度を極めているとされ、帝王のいかなる努力によっても修復不可能な「承負の極」として描かれる。「承負の極」のである今世は天の怒りが爆発しようとしている時であるが、それと同時に、天地宇宙の循環運動の一つのサイクルが終わり、人間社会に太平の気が到来しようとしている時でもある。太平の気が到来すれば、これまで蓄積されてきた人類の承負は一挙に解消されが、太平の気が順調に到来し、太平の世が実現されるためには、天師を地上に派遣し、天師を介して語られる「天の心」に沿った行為を人間が行なわなければならない。天の心に沿った行為とは、各人の能力に合った仕事をさせること、刑を用いずに徳を用いること、差異が現れればただちに上に報告すること、一人の言を信じずに多くの人の話を聞くこと、君臣民が強調し一体とならなければならない(神塚1999:89)。

後漢末に成立した『太平経』と清末の救劫経との間には、1500年以上の時間的な隔りがあるにもかかわらず、驚くほど共通した要素が見出されることに気付くだろう。要するに人類全体が長期間に渡って蓄積して罪の応報が社会全体に及ぶという考え方は、決して清末期に初めて現れたわけではない。おそらくは王朝が衰退し、社会の秩序が不安定となる社会変動期にしばしば出現し、異なるバージョンを生みだしながらも、繰り返し語られてきたものと言えよう。

『太平経』と近世から近代の救劫経の間には、もちろん相違点も少なくない。『太平経』の、太平の世が実現されるために天師が地上に派遣され、天の心に沿った行為を行なわなければならないという部分は、宋代から明清期の救劫経では、文昌帝君、関帝、呂祖などの神々が飛鸞によってこの世に顕現し、人心を正すという内容となっている。

さらに清末の救劫経になると、人類の側の主体性や能動性がより求められるようになっていく点にも留意すべきである。人々は天から派遣された神々に教えを聞いたり、個人がそれぞれ自己修養に励んだりするだけでなく、周囲に善を勧め、組織的に善を

為し、善を累積させていかなければならない。

19世紀後半以降、中国各地で勃興していく善堂の設立運動もこのような救劫論を背景としていたと言いきらう。清末の救劫経典は、しばしば劫を回避する効果的な手段として、個人が善を積み重ね、組織的に善を実践し、人を善に導く場としての善堂の設立を提唱した。広東省南海県西樵山麓に設立された「雲泉仙館」という扶鸞結社で作成された善書『善与人同録』には、次のような一節がある。

各所に広く善堂を設置せよ。大きいものは大きいなりに、小さいものは小さいなりに、それぞれの良さがある。たとえば省城（広州）の愛育（善堂）、香港の東華（医院）は、とくに際立ったものであるが、災害に見舞われても力を尽くして挽回することができる（218頁）。

山田は、清末の救劫論を、清末から民国期にかけての社会的風潮や「地方自治」の「公共性」と結びつけて論じ、次のように述べている。

清末、救劫の善書が、一個人のささやかな「善」に対しても、このような全世界救済への参与という物語を与えたことは大きな意味を持っていた。…換言すれば、…地域社会や国家の秩序の回復、保持に対して個人がまさに意味を持つ存在として関与していくための回路が繋がれたとも言えよう。…秩序の安定がはるかな高みにおいて行使される権力によってではなく、一つ一つではささやかなものであったとしても、積み重ねていけば大きなものとなる個人々の「善」行により実現される—そのような想念こそが民国初期の「地方自治」を、そしてこれを支える公共性を内側から充填していくであろう。（山田 1998：39）

中国近代史を専門としない筆者は、山田の言うように、清末の救劫論が本当に、民国期以降地方社会において推進されていく地方自治を支える思想的基盤となっていたのかどうかという点についても検証する術を持たない。だが、ここで清末の救劫論の「公共性」について、改めて考察してみることは決して無駄な作業ではないだろう。

溝口雄三は、中国における「公」の概念を大きく3つに分類している。一つは公門、公家、公民など朝廷・国家に関わる「政治的な公」である。第二は共同性や顕然（あらわ・おおっぴら）という意味を含む「社会の公」である。三つめとして、公の概念である均・通から、平分、公道、公正などの政治・社会・道徳レベルの道義・原理の公と物の自然に順うという自然レベルの公が派生し、両者が相互補完的に「天下的な公」を形成している（溝口 1995：54-55）。

清末の救劫論が説く「一人一人が善を為し、また善を他人にも勧めよ」という実践は、国家や地方政府などの「政治的な公」に強制されたり、「政治的な公」の利益のために行なわれるわけではない。また人間

関係を円滑にするための「社会的な公」に基づく行動原理とも言えない。清末の救劫論において想定されている公とは、第三の倫理的、道義的な公と自然の道理に順じる自然レベルの公、すなわち「天下的な公」に近いだろう。言葉を換えて言えば、天の理という超越的、道徳的、自然的秩序の下での公平性と言うこともできる。個人がいくら自己修養に励んでも、大劫が到来すれば、社会的地位や富や社会資本としてのネットワーク＝コネの多寡にかかわらず、巻き込まれる可能性がある。したがって貧しい者は貧しいなりに、富裕なものは当然その富を惜しまず、一人一人が日々ささやかでもいいから善を行ない、善を蓄積し、最終的には大劫を回避しなければならない。こうした考え方が浸透していけば、個人々の「善行」は「利己」にとどまらず、「利他」的の行為として再評価され、階層を越えて、共同していかなければならないという意識が高まるのは必至である。

では、十九世紀末の広東地域において製作された救劫経は、実際にいったいどのようなメッセージを含み、どのような状況下で作成され、流布していったのだろうか。次節からは、広東地域における救劫経典を事例として、その内容と普及過程について見ていきたい。

2. 19世紀広東地域における救劫経の普及—『文武二帝経』を中心に

ここでは光緒十七年（1891）六月、広東高州府信宜県の文武二帝宮内の乩壇において降筆された二つの救劫経『文昌帝君救劫葆生経』と『関聖帝君救劫永命経』（以下それぞれを『文帝葆生経』と『武帝永命経』と略称し、二経を合わせて指す場合は『文武二帝経』と略称する）⁴をとりあげたい。

二つの経典のうち、最初に作成されたのは『武帝永命経』だった。光緒辛卯六月二十三日の夕方、関聖帝君誕の預祝儀礼が終了した後、子刻（夜十一時）から降筆され、明け方に完成した。『文帝葆生経』はその後、六月二十八日の夕方から夜にかけて降筆された（5頁）。

『文武二帝経』の本文は、次のように始まる。

吾道徳圓通。久證真位。憫憐劫運。普度群生。職贊昊天。司仕流之桂録。尊齊太乙。掌混元之輪迴。現九十化身。現身說法。歷億萬千運劫歷劫。救民開化人間。飛鸞處處。頭跡天下。駕鶴方方。…（6頁）

冒頭の「吾道徳圓通、久證真位、憫憐劫運、普度

4 『文武二帝経』には多くの版本があるが、ここでは筆者が香港で入手した己酉年（1969）香港從善堂重刊版を用いる。引用箇所付した頁数はこの版本に基づく。

群生」の部分は、嘉慶年間に北京の扶鸞結社覺源壇で編纂され、『道蔵輯要』に収められた『文昌帝君救劫経』（またの名を『元皇大道真君救劫宝経』）の冒頭の一節「真君曰、吾道德圓通、久證真位、茲以劫運可念、遂願救度衆生」⁵に酷似している。そのあとに続く文言は、宋代の降筆文献『元始天尊説梓潼帝君本願経』の一節「號曰梓潼、居昊天之上、齊太乙之尊、位高南極、德被十方、掌混元之輪迴、司仕流之桂祿、考六籍事、收五嶽形、歷億千萬劫、現九十餘化、念念生民、極用其情、是以玉帝授之如意、委行飛鸞、開化人間、顯跡天下…」⁶が下敷きになっていることは明らかである。おそらく『文帝葆生経』の降筆を担当した乩手は、こうした宋代や清代の文昌帝君の降筆経典をほとんど諳んじており、それがそのままこの日の乩示に反映されたと考えられる。ところどころ語順が違っていたり、言葉が省略されたり、あるいは付け加えられたりしているのは、乩示という表現形式の持つ性質—その場で臨機応変に発せられ、即興性が強い—から来るものであろう。

続いて『文帝葆生経』では、人々の心が順朴で美しく純真であった中古の時代に対して、義理人情が希薄となり、人心が荒みきった今世の世運が描かれる。「人類が犯す悪業の数々によって、罪孽は天にあふれ、腥いにおいが地に満ち、水が東海に流れ尽くしても、その汚穢を濯ぐことができない」という状況となる。激怒した玉皇が人類の善悪の記録の洗い直しを命じた結果、「劫運はまさに一転し、兵戈は絶えず、骸骨は山を成し、疫癘がたびたび流行する」（9頁）。民の苦しみをまのあたりにした文昌帝君は深く憐れみ、関帝、呂祖とともに、玉皇大帝の面前に七日間にわたって跪き、再生の機会を与えてほしいと願い出るのである。

…吾目民艱。関心世乱。深憫峯黎庶。苦求赫赫玉皇。大開方便之門。廣予再生之路。偕同関呂二帝跪奏。通明七天。懇竭斯誠。准如所請。…望彼輩早出迷律。宝筏仍撐。願斯民同登覺岸。（15頁）

ここには道光庚子二十年（1840）以降に作成された救劫経に典型的な「三相代天宣化」のモチーフが見られる。また『武帝救劫永命経』の中にも、「…歳在庚子初時。吾偕文 呂二帝跪奏。通明七日。尽竭精誠。哀求恩准群真。宏施大澤。隨處飛鸞開化。…領旨迄今。數十年來未息。普天之下。…」(24 - 25頁)という一節があることから、『文武二帝経』の製作者たちが、宋代に遡る文昌帝君の降筆文献を下敷きとしながらも、道光庚子二十年を「三相代天宣化」や「関

帝飛鸞闡教」の始まりの年とする新しい救劫論を意識していたことは明らかである。

ではなぜ『文武二帝経』は、光緒十七年（1891）のこの年には降筆されたのだろうか。その直接的なきっかけとなったのは、光緒十六年（1890）の十月から翌年の七月にかけて、高州府とその周辺地域において猛威をふるったペスト禍ではなかったかと考える。まず呉川県を襲ったペストは信宜県へと向かい、東鎮墟とその郊外では二月から三月にかけて千人近い死者が発生した。梅棗の死者は四月までに三千人余に達した⁷。『文武二帝経』はおそらく、疫病の大流行という、現実味を帯びた末劫への差し迫った危機感の中で作成されたのである。

『文武二帝経』では、劫を回避するために、一人一人が勸善の書を参考にし、功過格を実践することを勧める。

日宣月講。引參勸善之書。夕惕朝乾。功過之格。行之一載。可免一身之災。行之三年。可免全家之劫。五年所求如願。十載入聖超凡。一人遵行。一人得福。千家同志。千家消殃（31頁）。

今降経文。伝授下界。開化人心。深獲吾悦。可冀群生悔悟。消此大劫矣。如果此方善士。先行印送万卷。流通四海。伝勸一人能誦。善当百功。十人当千功。伝大富貴。大豪傑者。千千功。…如力不能者。勸人施送一卷。准三功。出資者另十功。寒民出資。其功加倍。見即先行。功又加倍。以此推行。將功補過。…小則救己。成人濟物。大則為聖。成仏証仙。歷祖超昇。佳兒聯降。全家免劫。五穀豐登。以至人享高壽。国楽昇平。…(38 - 39頁)

経文を誦したり、印刷することを勧めれば、功德を積むことができる。多くの功を獲得すれば、劫を免れることができる。貧しくとも経巻を一卷分の寄付を行えば、その功は倍になる。まず行動を起こし功を獲得することで、過を消し、一家全員が劫を免れるだけでなく、五穀豊穰、子孫繁栄、長寿といった恩恵を享受することも可能であると説いている。

『文武二帝経』ではまた、「奨励すべき善事の大きなものとして、たとえば善堂、義学、義倉、医院、茶亭設立を提唱する」（7頁）という一節があり、善堂の設立をまっさきに挙げている。

広東における善堂の勃興は、同治十年（1871）に広州府城に設立された愛育善堂が嚆矢とされる。広東の善堂には、道教系の神々を祀り、扶鸞儀礼を行い、道教を中心とする三教合一の宗教思想を色濃く反映すると同時に贈医施薬、施棺施葬などの善挙を行う、「道堂」と呼ばれる道教系善堂が数多く含まれる。多くの道堂は中国各地から集められた善書や道書、ま

5 朱珪編『元皇大道真君救劫宝経』（『蔵外道書』3）905頁。

6 『元始天尊説梓潼帝君本願経』（DZ29）、2頁。

7 光緒十六年刊本『高州府志』（『中国方志叢書』台北：成文出版社、1967年）、巻末附、34頁。

たは道堂内の扶鸞儀礼で降された乩示をまとめた鸞書を刊刻して無料配布する善書局を兼ねていた。

19世紀末広東における道堂の興隆は、1890年代に各地で猛威を振るったペストの流行と密接な関係がある。『嶺南瘟疫史』によれば、ペストは1867年に雲南から広西北海に伝播した後、粵西に入り、続いて広東沿海や内陸地区に蔓延していった。ペストの大流行地は1867-1892年に粵西の廉州、高州、雷州、瓊州、1894年前後は珠江デルタ地域、とくに広州と香港、その後1898年には粵東の潮汕地域へと移動した(頼、李2004)。いったんある地域にペストが大流行すれば、人々は一縷の望みを託して乩壇を設け、扶鸞儀礼を行って神々に薬の処方を求める。流行がおさまった後も、一部の乩壇は活動を継続し、資金を集めて道堂の設立に至ることがある。劫からの救済を説く救劫の言説は、こうした道堂の扶鸞儀礼を介して、繰り返し語られ、テキスト化されることによって、人口に膾炙していったと考えられる。

3. 広東地域における『文武二帝経』の普及過程

『文武二帝経』は、1891年に降筆されてからまたたくまに高州府とその周辺地域へ拡散していった。前節で述べたように、『文武二帝経』は、印刷して配布するだけでも「災を消し、劫を免れる」と説いたため、災厄に見舞われた人々は争って経を増刷して配り、経を受け取った人々がさらにそれを増刷して配るといように、ネズミ算式に拡散していったのである。『文武二帝経』の巻末に収められた「靈驗記」からは、『文武二帝経』がいつ、どこで、どんな人々によって、どのような目的で広まっていったのかがわかる。

信宜県新平に住む陳光文は、光緒十七年八月に重い病に罹り、医者も匙を投げてしまった。光文の妻とその息子は父親の病氣平癒を祈願し、扶鸞に救いを求めた。すると土地神が降り、「善行を施し、『文武二帝経』を印刷して配布せよ」と命じた。妻と息子は文武二帝宮に詣で、『文武二帝経』五十冊を印刷して神前に供えた。すると病人はたちまちのうちに回復した。「靈驗記」によれば、人々が『文武二帝経』を印刷し広く配布した目的は、病氣平癒祈願が最も多い。

『文武二帝経』は粵西地域の外にも拡散した。光緒十八年(1892)、商売で信宜県を訪れた広州府南海県の商人麥福基は、広州へ『文武二帝経』二十巻を運んでくれと頼まれた。二十巻の経典は相当な重さのはずだが、不思議なことに麥はまったく重さを感じず、まるで神が助けてくれているかのように足どりは

軽やかだった。途中で陽江に差しかかったとき、暴風雨で渡し船が遅れていたにもかかわらず、麥が船に乗ったとたんに大雨は止み、快晴となった。麥はこうして無事に経典を広州に届けることができた。

別の版本の「靈驗記」には次のようなエピソードも掲載されている。広東省三水県南畔郷の紳士鄧某は、七十歳になっても跡継ぎが出来なかった。そのため、『文武二帝経』を多くの部数印刷し、配布した。ある日鄧が清遠太和古洞の扶鸞儀礼で問事したところ、神仙から「その功德少なからず」と褒められ、翌年には待望の男の子を授かった⁸。

こうした靈驗譚が示すことは、『文武二帝経』は、各地の仙館や道堂や乩壇を訪れた人々、また靈驗譚を人づてに聞いた人々が媒介者となり、各地に運ばれ、増刷され、拡散していったという点である。

ただ、ここで留意しておかなければならないのは、『文武二帝経』を印刷し、配布した人々の多くは、実際には自分や家族の病氣平癒、子孫繁栄など利己的な目的のためそうしたのであり、必ずしも大劫を回避しなければという使命を感じていたとは限らないという点である。ペストの死者があふれていた時期、『文武二帝経』の編纂、刊行に直接携わった地域エリート層の間では、大劫への危機感はあるいはもっと強かったのかもしれない。だが、「喉元過ぎれば熱さを忘れる」のことわざどおり、ペストの流行がいったん沈静化すれば、全体としての大劫よりも個人とその家族の禍福に関心は移っていったのだろう。

『文武二帝経』はさらに東に運ばれ、光緒二十二年(1896)十一月、汕頭の慕道仙館において、新たに降筆された観音菩薩の序を付して重刊された。『文武二帝経』は国外にも運ばれた。1909年には、ベトナム北部南策(現在のハイズオン省)仁里村の善壇「止善壇」において翻刻されている⁹。また文昌帝君、関帝、呂祖を祀る祠廟であり、漢籍の一大出版センターでもあったハノイの玉山祠が作成した「玉山祠経書蔵版目録」(1918年版)にも『文武二帝経』の書名があることから(游2012:81)、20世紀初頭までには、すでにベトナム北部に広く流通していたと見られる。

8 『文武二帝葆生永命経真経』香港：陳湘記書局、出版年不明、101頁。

9 河内漢喃研究院図書館蔵。止善壇版『文武二帝経』には、1896年汕頭慕道仙館に降りた観世音菩薩の序が無く、表紙の扉の後ろに信宜復善堂の対聯を掲載するなど、広東、香港に流通した版本とは異同が多い。止善壇版『文武二帝経』の底本は、広州や汕頭を経由せずに信宜県から直接ベトナム北部に運ばれた、オリジナルに近い版本であった可能性が高い。

おわりに

本稿は、中国における積徳行や功德の観念と関連する劫災観に注目し、清末の救劫論にみる公共性について考察した。善有善報、悪有悪報という因果応報のサイクルを決定づけているのは、天の理という超越的、道徳的、自然的秩序（天はどちらかといえば抽象的な存在だが、時には玉皇大帝に象徴されるように擬人化されることもある）である。それは絶対的な存在であり、時には情け容赦なく劫災をもたらし、人々を苦しめる。劫は個人や家族レベルにとどまらない。社会全体レベルの大劫は、自己を中心として家族から地域へ、さらに国家や世界へと同心円状に善を行う人々の範囲を拡げることによって、回避しなければならない。清末の救劫経典では、個人個人の悪行が社会全体の運命を決定していくのだという劫の公共性が強く意識されるようになり、組織的に善を実践し、人を善に導く場としての善堂の設立が提唱された。救劫論の浸透が清末の善堂設立運動を支える心性の一つとなったと考えることは十分可能であろう。

辛亥革命以降、広東の多くの善堂は、近代化の名の下に寺廟や善堂に対する統制が強化されていく中で、しばしば取締の標的となり、淘汰される危険にさらされることになった。多くの善堂がとった生き残りの方策とは、慈善事業を積極的に行い、社会的な評価を高めることであった。広州にベストが大流行した1894年に設立された省躬草堂という道教系善堂は、「善堂は国家行政に協力する公益法人である」という新しい善堂観をいち早く掲げ、その具体的な取り組みとして、公衆衛生という観点から伝染病患者の届出や種痘接種を開始し、さらに軍や政府の呼びかけに応え、薬品の供出や被災地への賑済事業に力を注いでいく（志賀2007）。こうした省躬草堂の事業における公共性の意味の変遷を、「倫理的、道徳的な公」から「政治的な公」や「社会の公」への移行と見なし、それを「近代化」と呼ぶことも可能かもしれない。だが省躬草堂は、1927年に南京国民政府成立した後、「神祠存廃標準」や「寺廟管理条例」などの宗教政策が打ち出され、破除迷信運動が吹き荒れた時期にあってさえ、扶鸞儀礼を中止することはなく、神々の指針を仰いでいたのであった。表面的には国家を利し、社会を利する「公益法人」を名乗りながらも、善堂の根本には依然として、天の理という超越的、道徳的、自然的秩序という意味での公が存在したのである。

今後、積徳行をめぐる地域間比較研究において、

中国の道教思想から若干の問題提起をすれば、「倫理的、道徳的な公」または超越的、道徳的、自然的秩序としての天の理に相当するものが他文化にも認められるのかどうか、功德を積むという行為が個人とその係累のみならず、社会や国家の運命とどのように関わると考えられているのか、という2点を挙げておきたい。

引用文献

- 浅井紀
1990『明清時代民間宗教結社の研究』東京：研文出版。
- 王見川
1997「台湾『閔帝当玉皇』伝説的由来」王見川、李世偉共著『台湾の民間宗教と信仰』台北：博陽文化、213 - 240 頁。
- 神塚淑子
1999「『太平経』の世界」野口鐵郎ほか編『講座道教1 道教の神々と経典』東京：雄山閣出版、76-92 頁。
- 菊地章太 2000「道教の終末思想」野口鐵郎ほか編『講座道教4 道教と中国思想』東京：雄山閣出版、84-109 頁。
- ゴースール、ヴァンサン (Goossaert, Vincent)、梅川純代 訳
2014「近代道教の終末論—明清期における扶鸞と士大夫層における終末論の勃興」武内房司編『戦争・災害と近代東アジアの民衆宗教』東京：有志舎、38-62 頁。
- 小林正美
1990『六朝道教史研究』東京：創文社
- 志賀 市子
2001「近代中国の扶鸞結社運動—台湾の「鸞堂」を中心に」野口鐵郎ほか編『講座道教5 道教と中国社会』東京：雄山閣出版、237-258 頁。
- 2005「化劫救世」の願い」綾部恒雄、野口鐵郎編『結社の世界史2 結社が描く中国近現代』東京：山川出版社、200 - 216 頁。
- 2007「民国期広州の道教系善堂—省躬草堂の活動事業とその変遷」『中国—社会と文化』第22号、148 - 164 頁。
- 范純武
1996「清末民間慈善事業と鸞堂運動」中正大学修士論文。
- 溝口雄三
1995『中国の公と私』東京：研文出版。
- 山田賢
1998「世界の破滅とその救済—清末の〈救劫の善書〉について」『史朋』30号、32 - 41 頁。
- 頼文、李永宸
2004『嶺南瘟疫史』、広州：広東人民出版社。
- 游子安
2012『善書と中国宗教』台北：博陽文化出版。



第12章 「善行」に包摂される功德

——チベット、ボン教徒の「ゲワ」概念と社会動態——

小西 賢吾

京都大学

1 はじめに

筆者は本プロジェクトにおいて、チベット高原の宗教実践にみる「功德」観念の諸相をフィールドから解明すべく研究を進めてきた。拙稿 [小西 2013] において指摘したように、チベット文化圏の功德をめぐる実践の理解に向けては、「ゲワ」(*dge ba*¹ 善行)の概念が重要なキーワードになる。本稿ではゲワ概念のより詳細な検討を行い、関連する諸概念との関係を明らかにする。ゲワは、すべての生きとし生けるものに対する利他的な行為を是とする倫理的側面を持つ。それが単なる「いいことをする」こと、そして現世や来世での救済とどのように連関しているのかを検討していく。

そこでは、人びとのリテラシーも重要な論点となる。チベット語は文語と口語の差が大きく、僧侶と俗人の間の宗教的知識の差が大きい。また本稿の調査地はチベット社会と漢族社会の境界に位置するという特徴を歴史的にもち、中華人民共和国成立後は漢語教育も浸透したため、「功德」や「宗教」といった語彙が流入している。このような漢語の概念と、チベット語の概念の関係にも留意する必要がある。

もう一つの論点は「功德」と社会・文化の動態である。1978年の改革開放をきっかけとする宗教の再構築を経た2000年代以降のチベット高原において、ゲワをめぐる宗教実践はどのような社会的文脈に位置づけられるのか。ここでは、前稿でも論じた2009年のチホルテン (*mchod rten* 供養塔) 建設において、2000年代後半を代表する社会建設理念である「和諧(調和)」とゲワの呼応について考察する。

2 調査対象の概要

2-1 チベット高原の宗教の輪郭

チベット高原では、チベット仏教とボン教(ボン教)という二つの要素が複雑に関係しあうなかで、宗教

をめぐる理念と実践が形成され存続してきた。ボン(*bon*)ということばは多義的であり、それをクリアカットに定義するのは困難であるが、ここではチベット仏教との関係を踏まえてその輪郭を素描する。

チベット仏教は、主に2つの時期に分かれてチベット高原へと伝播した。まず「前伝期」(*snga dar*)は、8世紀後半、吐蕃として知られるヤルルン王朝のティソン・デツェン王による仏教の国教化を中心とする時期である。王朝の衰退に伴い、仏教もまた衰退したが、11世紀後半になって西チベットの王イエシェー・ウーがインドからアティーシャを招請し、主にインド後期密教が伝わった。この時期以降は「後伝期」(*phyi dar*)と呼ばれる。12~13世紀に、チベット仏教の各宗派が樹立された。14世紀にはツォンカパによってゲルク派が樹立され、後のラサのダライラマ政権の基盤になった。ここにおいて、戒律(根本説一切有部律)に基づく僧伽と、顕教(中観派を中心とする哲学)、密教の修習という僧院の枠組みが確立された。

反面、ゾクチェンなどの瞑想実践や、ボン教に由来するとされる諸儀礼は周縁化された。ボン教徒はボンポ(*bon po*)と自称する。仏教徒は自称チューパ(*chos pa*)であり、ボン教徒からはバンデ(*ban de*)と呼ばれる。仏教伝来以前のボン教徒は、王家の祭司としての役割を担っていたといわれる。彼らが伝承していた儀軌は、中央アジア起源で、7世紀頃にチベット高原西部に存在したとされるシャンシュン王国を経由して伝わったとされる。

筆者の主な研究対象は、ユンドゥン・ボン(永遠なるボン)と呼ばれる体系で、シェンラブ・ミボ(トンパ・シェンラブ)によって「タジクのウルモルンリン」から伝来したとされる。11世紀以降チベット仏教と相互影響の中で教義を構築してきた。その教義は、現世利益を求めるものから、顕教、密教、ゾクチェンに及ぶ。実践の最終目的として、サンジェー(*sangs rgyas* 完全な清浄、ブッダ)の境地を得ることが掲げられる。この意味では、もう一つの「仏」教ということもできる。2000年代には、中国に活動拠点218カ所 [Nagano&Karmay 2003] があり、ほかにインド・ネパール・欧米にも存在する。その多く

1 チベット文字表記はワイリーの転写法 [Wylie 1959] に従い、重要な概念について併記する。

がゴンパ (*dgon pa*) と呼ばれる僧院である。

現在のユンドゥン・ボンの教義の大枠 (律を含む) は仏教と共有され、8世紀以前の「ボン」との直接的な連続性は実証できない。それは、王家が受容したインド仏教／それ以前に西チベットからカシミール、ウディヤーナなどに広がっていた仏教／そして各地域の「名も無き宗教」[スタン 1993] を取り込んで発展し、多くのテキストが書かれ、時に地中から「発見」されてきた。「ボン教徒」「仏教徒」という帰属意識は、巡拝の方向や僧侶の服装、奉じる尊格、師匠の系譜などによって表面化するが、個々の実践を徹底的に分析しそれらの起源を確定することは困難である。

ボン教における「聖なる」存在は、サンジェーのほか、セムパ (*sems dpa'* ボサツ)、そしてボンキョン (*bon skyong*) やシユンマ (*srung ma*) と呼ばれる護法神、祖師、土地神などである。「ラ」(*lha*、「神」という概念は、こうした多様な存在を包摂しており、シウエラ (寂靜尊)、チョウオラ (憤怒尊)、ユルラ (土地神) などの呼称がある。

僧院や各世帯で行われる多くの儀礼は、特定のラをイダム (*yi dam* 本尊) として勧請、供応し、本尊と一体化することでその力をもって敵の調伏や長寿、平安などの現世利益を実現する、密教的ないしボン教的²要素を持っている。また儀礼を通じて力をモノに込め聖化する行為はチンラブ (*byin rlabs* 加持) とよばれ、その力の大きさは、ラの種類と儀礼を行う者の力量に左右される。

以上をまとめると、ボン教をふくむチベットの宗教は、大乘仏教的要素 (空思想や菩薩行) と、密教的要素 (力の利用／儀礼ベース／師からの厳格な伝授) が複合しており、僧伽の存在感は比較的希薄である。そしてそれらの基盤として、土地神、創世神話、祖師の系譜、儀礼の意匠などを想定することができる。

2-2 調査地におけるボン教

本稿の主要な調査地は、中国四川省北部、阿壩藏族羌族自治州松潘県 (現地チベット語でシャルコク *shar khog*) のS僧院 (ボン教、僧侶94人 (2009年)) とS村 (人口689人 (2007年)) である。ほぼすべてが藏族 (チベット族) であるが、県内には漢族、回族も多く居住³する。期間は2005年7月から2013年8月にかけて、のべ18ヶ月であり、使用言語はチベット語⁴ (シャルコク方言、ラサ方言)、漢語 (四川方言、

2 ボン教徒は儀礼において残虐な供犠を行ったり、邪な目的のために儀礼を行うというようにしばしば仏教徒から偏見を持たれてきたといわれる。

3 2006年時点で松潘県の人口は69,613人、そのうちチベット族29,341人、漢族23,123人、回族10,521人、羌族6,549人、その他79人であった [阿壩州人民政府 (編) 2006:386]。

4 チベット語は文語と口語の差異が大きく、文語が読み書き

普通話) である。

2000年代後半のシャルコク地方では、僧侶はタバ (*grwa pa*) やアク (*a khu*) と呼ばれる。アクは父方オジを指すことばと同じであり、特におよそ30代以上のある程度研鑽を積んだ僧侶に対する敬称として用いられる。かれらは出家とともに戒律を受け、生涯僧侶としての生活を続ける。戒律はゲニエン (*dge bsnyen*、居士に相当) の4戒、ゲツル (*dge tshul*、沙弥に相当) の25戒、ゲロン (*dge slong*、比丘に相当) の250戒に大きくわけられる。強制的な還俗が行われた1950年代～70年代を除いて、還俗の要因は主に結婚によるもので、1980年代以降把握しうる限りでS僧院では10人程度が還俗している。僧侶は、入門の際に自分の意志で僧侶になろうとしているのかをラマ (*bla ma* 師僧) から厳しく確認される。それゆえ、還俗は、自分の決意に背くことにもなるため大変な恥とされる。

ただし、日常的には僧侶は戒律ではなくその職能や専門性によって区別されている。村での儀礼を主ななりわいとする者はジョンチョクパ (*grong chog pa*) と呼ばれ、基本的なチベット文語の読み書きと儀礼の作法を身につけている。他方、僧院にとどまり、あるいは山中の洞窟などにこもって研鑽に励む者もみられる。テキストの暗記と問答を通じて、顕教に相当する教理哲学を修める者はツェンニーパ (*mtshan nyid pa*) と呼ばれ、研鑽を積んでゲシェー (*dge bshes* 善知識) と呼ばれる学位を取得することができる。また、堂や洞窟に籠もって密教の修行やゾクチェンの瞑想修行をする者はドゥプタワ (*sgrub grwa ba*) と呼ばれ、3年間の参籠修行を終えた者はトクデン (*rtogs ldan*) の尊称で呼ばれる。またリンポチェ (*rin po che*) という尊称で呼ばれる者は、しばしばラマ (*bla ma* 師僧) としての役割を果たす。かれらはトゥルク (*sprul sku* 化身、生まれ変わりによる継承) といった出自による決定と、学識や人格の魅力などによって推戴される面がある。

出家者と在家者の境界は時にあいまいで、学僧以外の僧侶は僧院に集住せず、衣食も自分で調達する。普段僧服を脱いで世俗の仕事で生計を得、儀礼時のみ僧侶となる者は37人 (2007年) にのぼる。また、密教やゾクチェンの実践資格は、僧侶であることを

できるのは僧侶や高等教育を受けた者に限られる。特に歴史書や小説などとは異なり、宗教に関わるテキストの読解は僧侶としての訓練や師匠からの口伝を経なければ困難である。こうしたテキスト自体が特別な意味をもつものとみなされ、部屋の低い場所や足下においたり、またいだり踏んだりすることは禁じられるという規範が広く共有されている。漢語については、中国建国後に初等教育を受けた60代以下の人びと、特に男性は漢語四川方言の日常会話能力を有する。より若い世代、現在20代以下の人びとは男女ともに問題なく漢語で会話できる。

条件としていない。

僧侶をめぐることばを整理すると、ゲニェン、ゲツル、ゲロン、ゲンドゥン（僧伽）、ゲシェーなど、ゲワの「ゲ」"dge" に彩られた用語が頻出することに気づかされる。そして、僧院を宗教実践の核とするチベット社会では、ゲワは社会動態とも密接に結びついている。

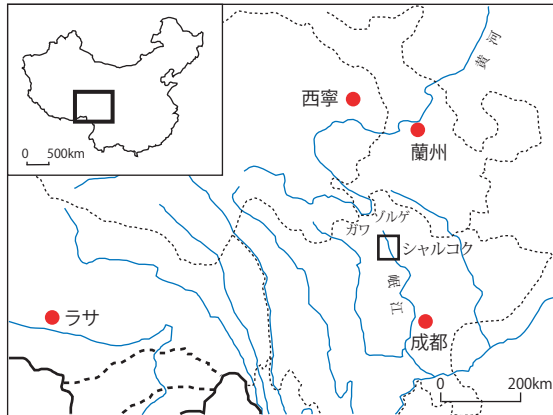


図1 調査地の位置

3 「ゲワ」概念の多様な位置づけ

3-1 文語チベット語としての意味

前稿 [小西 2013] で検討したように、ボン教の聖典では、ゲワだとみなされる行為を通じてソナム (*bsod nams*) やヨンテン (*yon tan*) が蓄積され、それが現世と来世によい結果をもたらすことが示唆されている。ゲワと利他的な行為の関連性が指摘されるとともに、ゲワを基礎としてソナムが蓄積され、ヨンテンにつながるという因果関係が示されている。これはチベット仏教とも共通する枠組みであり、中長期的未来における救済に向けた出発点がゲワであると位置づけられている。

9世紀に仏典のチベット語訳のために編纂されたサンスクリットとチベット語の対照語彙集である『翻訳名義大集 (マハーヴィユトパッティ)』 [榊編 1981] では、ゲワは *kuśala*, *śubha*, *kalyānam* の3つに対応し、ソナムは *punya* と *sukhallikā*, ヨンテンは *gunah* となっている。中国で改革开放後に編纂された『蔵漢大辞典』 [張編 1993] の第一義では、ゲワは「好事」と「善良の行為」、ソナムは「福」と「善報」となっている。ヨンテンは、「本領」「知識」「効能」「功德」となっている。

これについて、ボン教徒の知識人は以下の通り解釈する。シャルコク出身で現在フランス在住のK氏 (70代男性) は、「ゲワは宗教実践のみならず、より

一般的に『いいこと』を含んでいる。ソナムは、ツォクニー (*tshog gnyis* 2つの集まり、二資糧⁵⁾) のひとつ。ソナムの集まりはゲワによって得られる。ヨンテンは、ツォクニーを集めた結果。知識というニュアンスもある」と説明する。

ここからは、サンジェーの境地をえるという究極的な目標に対して、「ゲワを行うことによって、ソナムが集められる。ツォクニーを完成するとヨンテンになる」という階梯がよみとれる。ゲワとは特定の行為を指すだけではなく、「利他的である」「いいことをする」という倫理的側面との親和性が高い。その点を実際の用法の事例から見ていきたい。

3-2 シャルコクにおける「ゲワ」と関連する概念の用法 (2013年8月)

シャルコクのチベット語では、「よい」「わるい」を表す二種類の対義語が存在する。それは、ゲ *dge* / デイク *sdig* (善/悪 evil) と、ザン *bzang* / ゲン *ngan* (良/悪 bad) である。ゲに名詞化語尾のワがついたものがゲワであり、ゲワ・シェゴラレー (*dge ba byed go ra red*) という表現がよく使われる。シェ *byed* は、「～する」の意の動詞である。また、ゲワ・ドゥパ (*dge ba sgrub pa*) という表現も多い。ドゥパ *sgrub* は成就する・成すを意味し、「善を達成する」というニュアンスになる。

基本的にこの表現は他者の行為に対する「名指し」であり、自分の行為についてはゲワを為しに行くとは言わない。ゲワとみなされること、例えばマントラの詠唱、僧院や聖山の巡拝、僧院への寄進などを行う際には具体的な行為を述べるのみである。一方、後にも見るように、ゲワは特定の定型的な行為にとどまらず、柔軟に解釈されうる。そこで軸となるのは、利他的であることをよしとする態度である。以下では、2013年8月の調査をもとに、ゲワと関連する概念の解釈を検討する。

僧侶T氏 (1968年生まれ、男性、S僧院のロボン (主任教師)) は、「われわれの方言では、ゲワ・ドゥパとゲワ・シェバはだいたい同じ意味。」「ゲワ・ドゥパとソナム・サクパはまったく同じ。」と説明する。ソナム・サクパ (*bsod nams bsags pa*) は「ソナムを集める」意であり、「積徳」と解しうるが、口語ではもちいられない。サクパ (*bsags pa*) という動詞そのものは英語の *save* の意味で、「金を集める (貯める)」

5 ツォクニーは、ソナムのツォクとイエシェー (*ye shes* 智慧) のツォクからなる。チベット仏典では菩薩行としてのバルチン・ドゥク (*phal phyin drug* 六波羅蜜) の実践 (布施、持戒、忍辱、精進、三昧、般若波羅蜜) によって得られるとされ、特にソナムのツォクは布施、持戒、忍辱によって得られる。

などのように、口語でも用いられる。その他、T氏によると以下のポイントからゲワは説明された。

①「為人民服務」：無我、利他としてのゲワ

「ゲワとは、身・口・意すべてを為人民服務（人民のために働くの意）すること。それがゲワだ。もっとも良いゲワとはこれだ。もっとも大きいゲワとはこれだ。最も困っている時に何かしてあげたり、何か言ってあげたり。儀礼をしたりするのはたしかにゲワではあるが、最もゲワなのは、口の中で為人民服務すること。身体のゲワは、なんでも人のためにする、与えること。心の中に、一つもわるいことを考えなくて、安定しているのが心のゲワだ。」（括弧内筆者注）

②ゲワが指す行為の範囲の広がり

「文化のない人（チベット族の俗人をさす）は、ゲワとは山を廻ったりすることやサンジェーの像を造ったりすることだと考えていて他のことは思いつかない。またディクパとは殺生、牛を殺したりすることだと考えていて他のことは思いつかない。しかし、それだけとは限らない。ゲワとは最も大きいものだ、何が最も大きいものかという、身口意すべてを為人民服務するのがゲワだ。ゴミが落ちているのを人に良くないと思って拾うこと。これもすべてゲワだ。」（括弧内筆者注）

③「人びとはソナムを理解できない」

「ソナムは普通の人にはわからない。話すことができない。その意味は聞いてもわからない。辞典が読めて文化のある人は読んで分かる、それは文語だから彼らはわからない。みんなゲワとしかいわない。以前は彼らはゲワとは山をめぐることなどだと考えていたが、私はこの十年少しずつ少しずつ教えて、少しずつ理解するようになった。一番良い方法を、彼らは知らない。」

④ヨンテン＝漢語の「功德」「文化」

「ヨンテンというのは漢族がいう『功德』という意味。ヨンテンには何でもある。『文化』⁶ということだ。「善でないことのヨンテン（*mi dge ba gyi yon tan*）」もありえる。ゲワはヨンテンだが、ヨンテンがゲワとは限らない。例えば戦いのヨンテンというのものもある。戦いの時に、人を傷つける。人を傷つけるにも『文化』というのがある。『文化』は何にでもあるが、ソナムとゲワはそうではない。」

これに対して、俗人からの解釈を見てみよう。以下では異なる言語能力を持った4つの事例をとりあげる。

① Q氏（40代男性、教員）とR氏（30代男性、公務員）：二人とも高等教育を受けており、俗人の中でも宗教的知識は豊富である。漢語・チベット語の読み書き、口語ともに堪能。

T氏の発言のように、彼らにとってソナムはあまりなじみのないことばである。彼らはソナムについて「普段はあまりソナムとはいわない。良いことをして、漢語でいう『福氣』がある人のことをソナムチェン（*bsod rnam can* ソナムを持つ人）と呼ぶ。」と述べる。ここで注意すべきなのは、「ソナムを持つ」という言い方は、単なる「運がいい」を意味していないことである。幸運を司る概念としては、ヤン（*g.yang*）とよばれるものがあり、偶発性の高いものである。これに対して、それまでの行為、ゲワの結果としてソナムを持っていると彼らは解釈している。それでは、ゲワとは具体的に何であろうか。彼らは、「ゲワとは、心と気持ちの問題。悪いことをしないと、放生とか。不殺生。気持ちをもっていることが重要。心の問題。」『ゲワ・シェゴラレー』と、同じ意味で使うのは『ペンパシェ *phan pa byed*』、『ペントク *phan thogs*』（いずれも「他者を助ける」の意）だ」と説明する。ここからは、他者を助けるという意味がゲワとかなり重なっていることがわかる。

また、あるおばさんが五体投地でラサまでいった⁷、という話題になった際に「それはゲワ・ドゥパだ。Rのアイ（祖母）は家族の誰にも告げずにそれに参加して出て行った。後から家族が気づいて追いかけたけど、もうそうなったら行かせるしかなかった。」という感想が述べられた。ゲワをなすことの結果としては、「それはなによりもツェシマ（*tshe phyi ma* 来世）のこと。生きていうちにいいことをしておけば、パーチェ（*bar chad*⁸）にあっても怖くない。ラサに行った人たちが、途中で不慮の事故にあってしまったとしても、それはいいことだ。」と述べる。

このように、ゲワは利他という価値観と結びつくほか、行為だけではなくその背後にある考え方、姿勢が重要だという点が強調される。以下の事例ではそれがより端的に表れている。

② Y氏（70代女性）：チベット語の口語のみ可能。

6 この場合「文化」には、知識や教養、能力といったニュアンスがある。現代中国の漢語では、教育レベルやリテラシーの有無を表現する時に「文化の有無」で表現することが多い。

7 近年シャルコクでは5、60人のグループでラサに五体投地で向かう巡礼が流行してきた。メンバーはほとんどが俗人、女性が多かった。2010年はロサル（チベット暦新年）のあとに出発し、8月頃に帰還した。

8 パーチェは、それまでうまくいっていたことが突然の障害によって遮断されるという意味を含み、「テレビを見ていたら突然電気が消えた」と例えられるように予想外のトラブルの側面を強調する概念である。ここでは不慮の事故による死を意味する。

漢語は読み書き、口語ともほとんどできない。

「ゲワとは何かって？それはもう、アク・Tが言うとおりにするのがゲワ。ほかのことはわからない。『考えが良ければ地と道も良い』 *bsam pa bzang na sa dang lam yang bzang* といって、良い心をもっていないと巡礼をしても意味がない。」彼女の解釈では、下線を引いた部分からわかるように、「よい」の意のザンとゲワが混交している。そして、宗教指導者である僧侶の言動とゲワが結びついている点も重要である。

「いいことをする」についてももう少し見てみよう。

③ B氏とS氏（20代女性、村近辺で土木作業や農作業などの賃労働）：中等教育を受け、チベット語の初歩的な読み書きができる。漢語は読み書き、口語とも堪能。

「ゲワは、まず不殺生。それから悪いことをしない。友達にやさしくするとか。自分のためだけではなく、すべてのもののことを考えることがゲワだと思う。」

『『いいことをする』は、ゲワ・シェパの他に、ショパ・アザ (*spyod pa a dza* 行動がすばらしい) ということが多い。表面上の行動だけではなく、内面のことも重要。」

「ゲワの結果は、来世にも影響する。でも例えば子供のころにいいことをすると、大人になってからいいことがあるという考え方もある。うちの母は子供の頃あまり知らなかったけれど、大人になっている寺で教わっていいことをしたので、来世にいいことがあると思う」

彼らにとってゲワとザンはほぼ同じ位相で捉えられているが、漢語の「宗教」概念の影響が見られることもある。

④ U氏（20代女性、シャルコク出身で成都市の大学院生）：普段はほとんど漢語で生活し、チベット語の口語はあまり話せない。

彼女は、「一般に『いいことをする』はザン・シェ (*bzang byed*) だと思う。誰かが他人をよく助けるとか。ゲワは、宗教的な感じがする。放生とかがゲワ。行動よりもどちらかという心理的な感覚がする。」と述べる。「宗教」という概念でボン教の実践が切り取られたのはこの事例だけであった。

僧侶とゲワの関わりについては、僧侶や僧伽自体が福田になるという解釈は否定される。「信仰 (*dad pa*) というのは、トンパ・シェンラブを先生とみることで、道を歩いて行くようなもの。われわれ僧侶は、一緒に歩く友達のようなもの。そういうことだよ。それをわからないとよくない。」(T氏) とされる。各

世帯での儀礼を行ってもらい、謝礼を僧侶に渡す行為はゲワかどうか、という問いに対しては、「ゲワではあるがゲワは小さい」という話が僧侶・俗人双方から聞かれた。それは、自分のための行為であるからという説明であった。

ここから見えてくるのは、まずゲワをなすことが現実的には良い来世や、現世での報いへの期待に結びつく傾向がある。そしてゲワは行為の様式だけではなく「心の持ちよう」というように、心理的側面、具体的には利他的な態度が重要視される傾向がある。テキスト上ではゲワに明確な定義があるが、口語的用法ではザン、アザなどのことばで表現される「いいこと」一般と混ざり合っていた。こうした解釈は、宗教指導者としての高僧の言動にも影響を受ける。T氏がゲワに関することを人びとに少しずつ教えたことと述懐していたように、僧院を中心とする地域社会における倫理観とゲワは密接に関連している。その一方、漢語の「宗教」というカテゴリーでゲワが切り取られる場合もある。実際に、シャルコクは均質な言語環境にあるわけではなく、政策や教育を通じて常に漢語由来の概念が流入し混交している。それは、個々の宗教実践と社会変容の関係を見る際にも不可欠な背景の一つである。

4 ゲワをめぐる実践—チホルテン建設の「合法性」をめぐる

前稿 [小西 2013] で論じたように、チホルテン (*mchod rten* 供養の対象、供養塔) の建設は、ゲワと関連する概念が複雑にからみあいながら人びとを突き動かして遂行される大規模な宗教実践である。

S村のチホルテンは、2007年から建設計画が開始され、2009年6月から5ヶ月をかけて完成した。これは僧院の行事ではなく、すべてが村の事業として進められた。県の建設許可を得るために村民委員会のメンバーが奔走し、資金は政府からの補助を得ることなく、すべてS村の住民（出稼ぎ者⁹など、常住者でないものも含む）からの寄付によって調達された。寄付額は村民委員会の前書記が記録しており、公表はされていないが最高額は書記の家をはじめ数軒が1万円を出したという。外枠の建設作業は、出稼ぎで人手が足りないために漢族の業者に委託し、内部への供物の納入とそれに伴う儀礼はS村のチベッ

9 出稼ぎ者は増加を続けており、行き先はラサなどの西藏自治区の都市から、広西チワン族自治区の南寧市や浙江省などの漢族居住地区まで多岐にわたる。夏期には薬の原料となる薬草採集のために多くが遠方の山間地に入り、村は無人かと思えるほどの状態になる。

ト族と僧侶が行った。

チョルテンの内部に納められた埋蔵物は、ほぼすべてが村の全世帯からの寄付によるものであった。建設費の寄付とあわせて現金換算すると、世帯の年間収入の少なくとも3分の1に達した。筆者の主要なインフォーマントであったW家の場合、同居する家族10人の総収入が年間約10000元のところ、約4000元を費やしている。チョルテンは、建設そのものがゲワであることに加え、生活用品や現金の大量の納入による蕩尽の興奮、主導者である高僧の求心力などによって人びとが突き動かされてきた。

チョルテンという多面的なシンボルの中には、ゲワの側面と、より即物的な力の側面が共存している。テキストベースの説明としては、チョルテンはサンジェーの身体を象徴し¹⁰、高僧の聖遺物をはじめとして様々な埋蔵物をおさめ、巡拝や埋蔵物を納めることでゲワをなす場所とされる。しかし、聖山や僧院の巡拝に比して、完成したチョルテンへの巡拝や、供物を捧げるなどの実践はほとんどみられなかった。人びとの間では、完成後の塔は村(デワ *sde ba*)や家族をまもっている存在だから「いいもの」だ、として言及されることが多かった。

これは、カヌン (*kha gnon*) と呼ばれる、村の入り口で悪霊や敵の攻撃をふせぐ防御手段としてのチョルテンの性質 [Karmay 2009] が強調されたものである。その背景となるのは、埋蔵される高僧の聖遺物や聖典類、建設の際に繰り返し行われる密教儀礼とその主催者である高僧T氏によって塔がチンラブ(加持)されたことによる。前稿でも言及したように、チョルテンは隣村の土地神の山に相対して建てられており、T氏には加持を施したチョルテンにより村をまもるという知識があった。ここでは、村をめぐるラの力のせめぎあいが想定されている。

しかし他の大多数の人びとには、その知識は共有されていなかった。ただしチョルテンの場所が村にとって特別な場所であるという認識は多くの人びとが共有していた。チョルテンの前には、1980年代にシャルコクのある高僧が建てたツァコン(ツァツァとよばれる土製の小型の神像を大量におさめた堂で、封印してある)があり、さらにそのそばには、朽ち果てたタルチョ(経文が書かれた旗)で覆われた盛り土がある。それは、「昔の偉大な僧侶」が建てたものであり絶対に動かせないものであるといわれる。

10 チョルテンはクテン (*sku rten* サンジェーの身体)、スンテン (*gsung rten* サンジェーのことば) とともに、帰依の対象の一つとしての「ボン」を構成する、この文脈ではトクテン (*thugs rten* サンジェーの意志) と呼ばれる。サンジェー(ブツダ)は、ボン教の場合トンパ・シェンラブであると説き及されることが多い。

ここでは場所のもつ力とその背後にある歴史性が強調される。

いずれにせよ、チョルテンが影響を及ぼす範囲はS村を中心とする小さなまとまりを想定している。ここでは村と家族の(抽象的な)平安、地震などの自然災害の回避、気候の安定などが効果として言及される。

村を平安に保つという目的は、倫理観としてのゲワ概念とも呼応する。「チョルテンを作ることは家族にとっても村にとってもみんなにとってゲワだ」(50代男性、S村、2009年)「チョルテンを建てるということは、(S村に限らず)みんなにとってよいということ」(T氏、2013年)といった見解がある。

また、「ものをいれればいれるほどゲワだ」というように、大量の財の投入とゲワは関連づけられる。チョルテンに財を捧げることは、「いいこと」であるとともに、チョルテンの力を保証しているのである。こうした力は、しばしば具体的なモノによって補強されている。ゲワと対置されるディクパの源としての「三毒¹¹」をおさえるため、チョルテンの基層部には三毒を象徴する豚・蛇・ニワトリの図版の上に大量の石で蓋をし、さらに各世帯から持ち寄った古い銃や刀剣類を乗せることは、これを端的に示している。

こうしたチョルテンとゲワとの結びつきは、チョルテンの建設を「合法化」する際に利用される。それが胡錦濤時代の社会建設のスローガンであった「和諧(調和)」概念との接合である。ある僧侶は以下のように語る。

「最初県政府はチョルテンを建てるのには反対だった。いろいろと衝突もあったが、このチョルテンを立てる意味は和諧のためだということで、その意味の漢訳として和諧塔の文字をいれることで建設が許可された。」(2013年8月、S僧院管理委員会の僧侶(40代))

前国家主席の胡錦濤が2006年の第16回6中全会において提示した「社会主義和諧社会の建設に関する若干の重大問題の決定」とそれに続く決定の中で、宗教は国家による適切な管理の下で社会主義社会と調和しながら社会の進歩を支えるべきであるという主張がなされた[龚2011]。宗教活動に高度な「合法性」が要求される現代中国社会において、ゲワを和諧概念と接合させていくことで、人びとが実践の正当性を確保したことが読み取れる。チョルテンやゲワはその意味が多様な側面から解釈されうるがゆえに、よりマクロな社会動態に対応できるチャンネルを持ち得たのである。

11 ドゥーチャク ('*dod chags* 「むさぼり・執着」、貪)・シェドン (*zhe sdang* 「怒り」、瞋)・ティムク (*gti mug* 「無知」、癡)

5 おわりに

ゲワを為すこと、ゲワを達成することは、究極的にはサンジェー、ブッダの境地を得ることを目指す実践であるが、来世や現世の近未来の境遇の好転が念頭におかれることが多い。ゲワは、ソナム、ヨンテンといった概念とともに、チベット仏教を含めた大乘的な菩薩行システムの一環に位置づけることも可能と考えられるが、ほとんどの人びとにはゲワを為すことがエッセンスとして共有される。ゲワを為すことが、なんらかのよい結果をもたらすという基本的回路がそこでは形成されている。ゲワは、心理面と行為の双方を方向付ける概念であり、利他の意味が強いため、一般的な「いいこと」と混交し、その焦点がぼやけていく。この点については、回向の問題や死者儀礼も含めた今後の検討が必要であり、関連する説話なども今後収集していきたいと考えている。

リテラシーとの関わりでは、チベット語の概念と漢語の概念の接合が今後どのような変容をもたらすかが注目される。特に「宗教」、「功德」といった概念からの影響が見られる。それは俗人若年層のチベット語能力（口語・文語ともに）の低下とも関連している。ゲワが含意する利他的、調和的な価値観は、「為人民服務」や「和諧」といった社会主義の政治理念と親和性を持つ場合があり、それが現代中国における宗教活動の「合法性」を担保する側面を指摘できる。こうした概念の布置を図2に示した。

チョルテン建設という実践レベルでは、ゲワと力の要素が混在していた。人びとを建設に駆り立てる動機は、「いいことをする」という指向であった。それは高僧の求心力とも連動していた。また、建設現場での「財の投入」や「銃や刀剣で悪を抑える」といったリアルな経験を通じて、チョルテンに力がこめられていくことも観察された。チョルテンが生む多層的な共同性は、2つの側面から捉えることができる。村と家族を守る防御壁としての内向的側面は、僧院と高僧の影響圏を浮かび上がらせる。出稼ぎの増加によって村の常住人口は減少する中、居住を前提としない共同性の核としての側面を持つ。また、ゲワを為す場としての外向的側面は、一切衆生に開かれた理念的共同性を体現するものであり、それは「和諧」と接合することでチョルテン自体の「合法性」を担保していたのである。

このように、本稿は中国四川省のチベット社会におけるボン教徒の事例から「功德」をめぐる諸概念の連関、特に人びとの心理・行為を方向付ける「ゲワ」

の諸相を明らかにし、それが実際の社会的行為をいかに成立させるのかを素描してきた。特に、まだ萌芽的な問題意識ではあるが、宗教をめぐるチベット語方言の概念と漢語概念との接合や距離という論点は、漢字文化の影響を少なからず受けている諸地域との本格的な比較に向けた視点を提供すると考えられる。この点については、今後さらなる調査を進めていきたい。

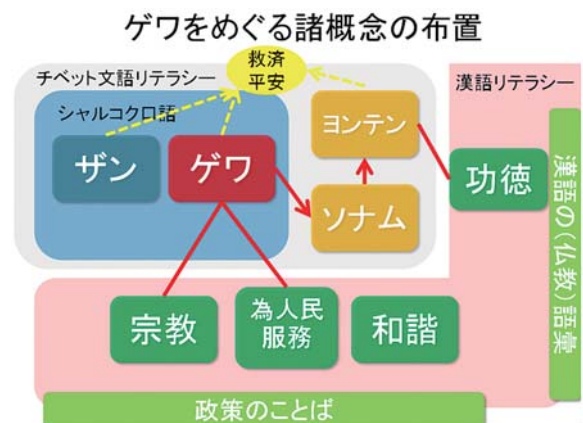


図2 シャルコクにおける「ゲワ」をめぐる諸概念の布置

参考文献

- 阿壩州人民政府（編）
2006『阿壩州年鑑』成都：巴蜀書社。
龔 学増
2011「中国共产党的宗教 - 国家観」『西北民族大学学報（哲学社会科学版）』2011年第3期：13-24。
Karmay, Samten G
2009 A New Discovery of Ancient Bon Manuscripts from a Buddhist stūpa in Southern Tibet. *East and West* 59 (1-4):55-84.
小西賢吾
2013「チベット、ボン教徒の実践における「功德」をめぐる概念とその役割」兼重努・林行夫（編）『功德の観念と積徳行の地域間比較研究』（CIAS Discussion paper No.33）pp.71-80。
Nagano, Yasuhiko and Karmay, Samten G. (eds.)
2003 *A Survey of Bonpo Monasteries and Temples in Tibet and the Himalaya* (Senri Ethnological Reports 38) Osaka: National Museum of Ethnology.
榊亮三郎（編）
1981『翻訳名義大集』京都：臨川書店。
Snellgrove, David
2010 (1967) *The Nine Ways of Bon*. Boulder: Prajna Press.
松潘縣志編纂委員会（編）
1998『松潘縣志』北京：民族出版社。
スタン, R. A.

1993『チベットの文化（決定版）』山口瑞鳳・定方晟（訳）、東京：岩波書店。

Wylie, Turrell

1959 A Standard System of Tibetan Transcription. *Harvard journal of asiatic studies* 22:261-267.

張典（主修）、松潘懸地方志編纂委員会（編）

2007（1924）『松潘懸志』松潘：松潘懸地方志編纂委員会。

張恰菝（編）

1993『藏漢大辭典』北京：民族出版社。

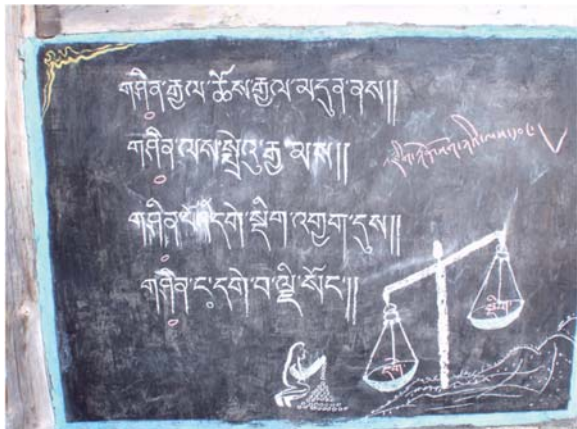


写真1 僧院の学堂の入り口にチョークで描かれた絵（2013年8月撮影）
死後ゲワとディクパが天秤で量られるようすが以下の偈頌とともに描かれる。
『死の主、法の王の御前において
死の主のしもべ猿が
秤で死者のゲとディクを計るとき
死者、私のゲワが重かった』



写真2 チョルテンに刻まれた「和諧塔」の文字（2013年8月撮影）

第13章 ビルマ仏の流通と功德のネットワーク

長谷川 清
文教大学

1. はじめに

中国において公認されている「宗教」は、大乘仏教、上座仏教、チベット仏教、イスラーム、プロテスタント、カトリック、道教である。今日の宗教実践をめぐる状況は、1950年代以降の混乱した時期における中断を経て、1978年以後の改革開放と宗教政策のもとで復興を遂げた結果として、再び立ち現われてきたものである。いずれの宗教実践も中国政府の宗教部門によって管理された状態にあるが、この点は「宗教活動場所」として公認された施設以外での布教や活動を認めていない点に端的に表れている。仏教の場合、寺院は中国仏教協会及び各省・自治区、さらに下位にある仏教協会の支部組織によって管理されている。筆者は1980年代後半から、雲南省の西双版纳、徳宏両地区のタイ族社会を比較する形で調査研究を進めているが、村人たちが協力し合って寺院を再建する現場にしばしば出くわしてきた。その現場が持っていた雰囲気や現在の状況から回顧する時、それは文化大革命の時期に中断した宗教活動を立て直す動きの一環であった。こうした宗教復興の過程については今日、多くの研究者が注目し、現地調査に基づく事例研究もほかに蓄積されつつある（川口・瀬川編 2013）。

従来、各種の漢訳経典や各時代の仏教信仰の実態、仏教思想などをめぐる歴史研究が中心となるなかで、人びとによってどのように実践されているかについての検討が今だ不足している中国の仏教研究の現状に対し、本稿では1980年代以降の仏教復興の一つの側面に焦点をあてる。足羽は、中国南部の宗教復興現象が華僑社会の動態と深く関わっている点に注目し、厦門地区の古刹として知られる南普陀寺を事例として検討した。海外華僑のトランス・ナショナルなネットワークを背景にして同寺院が復興し、資金や僧侶など、様々な資源のフローがそれに深く関与しているとしたのである（足羽 2000）。筆者は足羽の分析視角に異議を唱えるものではないが、資源のフローには仏像なども含まれ、その動きには在家信者

と僧侶との関係が重要な要因として関わっている点を検討していくべきであると考えている。1980年代以降、中国各地の仏教寺院がどのような経過をへて復興されてきたかについては、仏像の流通なども含めてみていくことが必要なのである。

以下では、1980年代から90年代に、再建され始めた中国内地の仏教寺院にミャンマーの玉仏（緬甸漢白玉仏、以下、ビルマ仏と略する）をさかんに寄進し、積極的に寺院復興を支援した一人の、ミャンマーから帰国した華僑女性に焦点をあてる。彼女はその名を傅鳳英といい、ミャンマーとの国境に面する徳宏州瑞麗市に拠点を築き、ミャンマーと中国との間で再開された国境貿易や宝石ビジネスに従事した。その一方で、寺院復興に必要なビルマ仏を求めてこの地にやってくる中国内地の僧侶を積極的に支援し、自らも私財を投じて購入したビルマ仏を多数、寺院に寄進し続けた人物である。いろいろと調べていくうちに、ウェブサイトで紹介される寺院関連の情報において仏像の寄進者として彼女の名前がしばしば登場することが確認でき、フィールド調査で得た資料との総合が可能である点が明らかになった。

しかし同時に問題点も存在する。まず、これらの情報は寺院の概況を紹介した程度の短い記述である。民族誌のデータとして用いるにはあまりにも断片的である。にもかかわらず、1980年代以降の中国仏教の動向を知る上で有力な手がかりを提供する。今後は調査対象を限定し、集約的なフィールド調査を進めていく必要がある。

2. 寺院の建立と積徳行

仏教でいう功德はパーリ語やサンスクリット語に由来する。上座仏教圏の場合、地域・民族によってその力点は異なるとはいえ、基本的には初期仏教の僧団組織、聖俗の関係、パーリ語に基づく経典などの共通性を保持しており、功德に関わる宗教実践もそれらの関係性のなかで行われている。タイ、ミャンマー、カンボジアなどで功德概念や関連の儀礼行

為はそれぞれの民俗的観念と結びつき、多様な展開を見せているが、功德を積む行為としては、寺院の建設やパゴダの建立、仏像や経典の寄進、施食、僧侶・見習僧への喜捨、出家慣行、通過儀礼や年中行事など、様々な機会がある（林 2011）。

これに対し、漢訳仏典が流布する地域では功德観念は大乗仏教の経典に依拠している。「功德」という用語自体が、サンスクリット語の語彙を「功」と「徳」という本来別々の意味内容を持つ漢字の合成によって置き換えたものであり、翻訳語である。ここから予想されることは、仏教以外の伝統的観念が漢字文化圏の仏教実践には混在してくるのではないかという点であり、中国仏教をめぐる議論ではつねにその点の検討は重要な課題であった。中国仏教の特徴として、「福田」概念の拡大、儒仏道の「三教」、民間信仰との混淆、慈愛によって衆生を救済するとされる観音への信仰などがあげられ、広く支持されている（道端 1958、鎌田 1978）。

今日、中国でも在家信徒にとって寺院建立や仏像の寄進は功德を積む重要な機会である。これらは上座仏教圏との明確な差異を意味するものではない。大乗仏教の多くの経典の中には仏像を製造することによって得られる功德や利益が説かれるが、漢訳仏典の集大成としての『大正藏目録』には、様々な功德を積む行為についての経典がある。『仏説作仏形像経』、『仏説造立形像福報経』、『大乘造像功德経』、『造像度量経』、『造塔功德経』、『仏説造塔延命功德経』などがそれであり、念仏、経典印刷、写経、放生、造像、造寺、浴仏などを行えば、功德が得られる点が説かれているのである。そして、それは漢字文化圏の共通の宗教的知識として普及している。中国社会の民間には数々の善書が印刷物の形で流布していたが、それには「十大功德」が説かれ、その実践によって功德を得ることの意義を強調するのである（道端 1980:139-142）。近年、インターネットの普及によって、中国各地の寺院は僧侶を通じて功德を積むことを呼びかけているが、仏像の寄進などが説かれる「十大功德」とは善書で説かれものと同じ内容となっている点に注目しておきたい¹。

いずれにしても民間において一般の人々に広まっている経典・教義のエッセンスや実践レベルの儀礼行為では、功德の獲得方法に関して上座仏教と大乗仏教との間に明確な境界を引くことは難しいばかりでなく、後者における道教や民間信仰との混淆は常態なのである。

1 「十大功德」については多くの寺院がウェブサイトで言及している。たとえば、少林寺のウェブサイト「印造仏経仏像の十大功德和福報」を参照（出所：<http://www.shaolin.org.cn/>、アクセス日：2014年12月10日）。

これに対して、視角的に上座仏教と大乗仏教（中国仏教）の差を示すのは寺院建築と仏像であろう。後者において寺院を構成する主要建築には山門、天王殿、大雄宝殿、藏経楼、鐘楼塔などがあり、「七堂伽藍」といわれる。また、重要な仏殿には前あるいは左右（東西）に伽藍殿、祖師殿、観音殿、薬師殿のような建物が配置される。この他、僧房、厨房、食堂、庫院、参拝者のための宿泊施設、仏塔などがある（白化文 2003）。

寺院における諸施設の配置や機能分化に関しては、1980年代以降における仏教復興の問題としても今後、注目していくべきであると思われる。本稿との関連で特に注目したいのは、玉仏殿、玉仏楼などの名称で呼ばれる施設の存在である。これは規模の大きな寺院には、上述の基本施設とは別個に、独立した施設として建立されている場合が多い。そして、ここにはミャンマーから招来された大型の涅槃仏（中国語では「臥仏」と呼ばれる）や釈迦仏坐像、その他が配置されており、人びとの参拝の対象となっている（写真1・2）。

初期仏教において「仏」と言えばゴータマ・シッダツ



写真1 玉仏殿（2013年8月26日、筆者撮影、北京市靈光寺）



写真2 玉仏殿内部のビルマ仏（2013年8月26日、筆者撮影、北京市靈光寺）

タ（Gotama Siddhattha、釈迦）を指したが、大乘仏教の発達とともに、弥勒仏、阿弥陀如来などの様々な「仏」の像が造られるようになり、それらの諸仏、諸菩薩に加護と救済を求めるといった信仰様式も普及していく。中国では2世紀後半から仏像の造像が始まったが、雲崗石窟、竜門石窟の開削など、5、6世紀には独自の展開を遂げ、おびただしい数の仏像の製造とともに、仏像の様式がインド風から中国風へと変化していった。仏像建立による功德については『仏説作仏形像経』に言及があり、廣大無辺であるとされる（島田 2011）。また仏像の素材には、木彫、石造、乾漆、塑造、鑄造（金・銅・鉄）などがあるが、ここで注目したいのは漢白玉（白色の光沢がある玉石）で造られた仏像である。中国各地の寺院に供奉されてきた漢白玉仏がどこで産出された原石を加工したのかについて不明な点も多いが、今日広くビルマ仏（緬甸漢白玉仏）として周知されているのは、ミャンマーのマングレー付近で産出された漢白玉を加工して造られた仏像である。

清代になると、ミャンマーとの玉石貿易がさかんになり、様々な漢白玉の製品が中国側に運ばれた（藍



写真3 ビルマ仏（2012年8月21日、筆者撮影、徳宏州瑞麗市）。



写真4 ビルマ仏（2012年8月21日、筆者撮影、徳宏州瑞麗市）。

勇 1992)。そうした中には仏像も含まれていたが、名利と呼ばれる歴史のある寺院では、僧侶がインドやミャンマー方面に修行や布教、巡礼の旅に赴いた際に、現地の在家信徒からの寄進を受けて仏像を招来することが行われた。北京の北海公園の南門外にある团城承光殿、上海の玉仏寺、福州の崇聖寺・雪峰寺及び漳州の南山寺（福建）、成都の文殊院や新都の宝光寺（四川）などには民国期以前に招来されたビルマ仏が供奉されている（王・王 1996）。これらの寺院には、上海の玉仏寺のように、ビルマ仏の存在が靈驗あらたかな名利としての権威をさらに高め、人々の厚い信仰を集めているところがあるが、玉仏殿などの施設を有している（写真3・4）。

3. 寺院復興をめぐる僧侶と在家信徒

文化大革命で紅衛兵による破壊が大規模に展開した。「封建迷信」を排除するとし、寺院、道観、教会などが壊されたが、「四旧」（旧思想、旧文化、旧風俗、旧習慣）を破壊するというが目的であった。その結果、各地の寺院では仏像、経典などが破壊や焼却の対象になったのである。こうした状況に対し、宗教政策の再開以後、寺院復興を必要とするコミュニティや在家の人びとの側で、統一戦線部や宗教事務部門や仏教協会などの媒介により、還俗していたかつての僧侶や在家信徒のなかから寺院の復興を進める動きが起こり、住職が不在となって荒廃していた状況からの回復がめざされていく。復興の担い手は寺院に再び止住しはじめた僧侶や尼僧などであるが、一般の在家信者（居士）も重要な役割を担った。復興の推進者には様々なタイプの人物があったが、後述するように、在家の側の主体的な動きも見逃せない。聖俗の双方からのアプローチによって寺院の復興が進んでいくのである。中国内外の在家信徒からの寄進をもとに、山門、天王殿、僧房、大雄宝殿などの主要な寺院施設の建設が進められていくが、こうした状況のなかでビルマ仏の需要が高まった。それは中国人の伝統的観念において玉石製の物品を珍重する傾向があり、漢白玉はヒスイ（翡翠）と並んで、特別に高い価値を与えられていたことにも理由がある（馬 2009）。

こうしたなかで、寺院復興において仏像を招来する行動を僧侶がとっている点は興味深い。住職役の僧侶のなかには、集まった復興資金をもとにミャンマーに自ら赴き、仏像を招来してくる意欲を起す人物も多くいた。海外の華人・華僑からの高額の寄進は仏像を招来する際の有力な資金源だった。一般

にミャンマー産の玉石は高額であったからである。大雄宝殿など、寺院施設の基本が整った段階で招来された仏像に対する開眼儀礼が行われたが、地方政府的財政的支援や在家信徒の寄進によってビルマ仏を新たに招来した寺院の事例も多くある。2000年代に入ってからもそうした寄進が続いているが、特に1980年代後半から1990年代には寺院再建が中国全土で繰り返された。そして2000年代に入ると招来するビルマ仏の大きさを競い合うような現象も起きている。

4. 寺院復興とビルマ仏

1980年代から90年代に進行した寺院復興において傅鳳英が仏像を寄進したことが確認できた寺院の事例を以下に示す。表1に示したように、彼女の寄進は1980年代から90年代の前半に集中している。

事例1 河南省白雲寺

白雲寺は河南省民権県の西南20km、龍山晩期の遺跡の上にある。最盛期には540ムーほどの寺領地を有し、僧侶は1250人ほど止住していたとされる。貞観元(627)年に建立されたが、最初は観音堂であった。開元(713-741)年間に第4代方丈の一明和尚によって再建された。名利としての評判が高く、白馬寺(洛陽)、少林寺(嵩山)、相国寺(開封)とともに中州の四大名寺と称された。清朝の順治帝はこの寺院で出家し、康熙帝が彼に会うために3回ほど白雲寺を訪ねたという伝説がある。

このような由緒ある名利も文化大革命では甚大な破壊にあい、仏像はすべて壊された。宗教政策の緩和にともない、1988年河南省仏教協会の印法和尚が第43代方丈として派遣された。印法和尚は俗名を黃順才という。1903年、平頂山市郊外黃島郷黃道南村(河南省)に生まれた。生家は貧しかった。1924年、出家を決意し、1933年には上海の下讓老和尚を師と仰ぎ、曾家灣太山小廟(河南省桐柏県)で出家し、釈印法と称した。修行に励み、河南や湖北にある多くの寺院を遍歴した。その間、仏典を学ぶだけでなく、医学や薬学、鍼灸、武術なども修得した。1942年、帰原寺(湖北省漢陽市)において得度した。中華人民共和国の成立後、河南省仏教協会のメンバーになったが、文化大革命の開始後は水廉寺(河南省桐柏県)で製薬工場を創業する一方、県城で診療所を開いた。1983年、河南省仏教協会の常務理事となり、87年、白雲寺の方丈を任じられた。

和尚は白雲寺に移った後、周囲の村落を回って診

察や病気の治療、薬の処方をしてだけでなく、治療を受けるために寺院にやって来る者に対しても熱心に応じた。そして、貧しい人からは費用をとらなかった。白雲寺を復旧することになった時、人びとは自発的に寄進を行い、建設工事を支援した。

和尚は傅鳳英と連絡を取り、寺院復興の協力を求めた。彼女は寺院に1尊の仏像もないことを知り、和尚にミャンマーに赴くことを薦め、現地の案内にも尽力した。寺院の修復の費用に関しては、和尚は20年来の医者としての活動や製薬業で得た資金をあて、在家の人びとからの寄進なども使って建築資材を購入し、技術者を募った。また資金不足を補うために、自ら北京、天津、上海、南京、蘇州、杭州、常州、鄭州、開封などを回り、さらには四川、雲南、貴州、広東、広西にまで赴いた。こうして得た資金によって、天王殿、玉仏殿、観音殿、三聖殿、大雄宝殿などを復興した。また、タイに3回、ミャンマーには5回赴いたが、1回目のミャンマー訪問は8ヵ月に及んだ。こうしてビルマ仏を大小あわせて400余りを招来した。金額にして1000万元以上に当たる。傅鳳英は長さ3.2mの涅槃仏1尊を寄進したという(写真5)²。

事例2 甘肅省永明寺

永明寺は甘肅省甘谷県大像山の寺院である。言い伝えでは、後秦の弘始3(401)年、西域から中国に入った渡来僧のクマーラジーヴァ(鳩摩羅什)が涼州から長安に来る際にここを訪れたという。大像山の峰には、高さ23.3mの釈迦牟尼仏の石窟があるので、別名、石窟寺ともいう。馬祖道一禪師(709-788年あるいは688-763年)が叢林を創設した。唐末五代から宋元にかけて叢林制度は完成した。明朝にな



写真5 寄進されたビルマ仏(出所: <http://www.tzsnw.com/Article/201402/17/285492.html>)

2 「白雲寺」『百度百科』参照(出所: <http://baike.baidu.com/subview/26172/5733940.htm>、アクセス日 2014年12月10日)。

表1 傅鳳英によるビルマ仏の寄進

寺院の名称	所在地	寄進年	記述内容
卧仏寺	雲南省保山市	1988年	一九八八年底, 由緬甸華裔仏教弟子聯合贈送一尊身長一.八丈, 重達九.六吨, 神態仿原卧仏の白玉仏雕像, 從緬甸接到寺内供奉。(出所) http://www.china84000.com/Article/jdy1/jdy1/yunnan/200609/1627.html
白雲寺	河南省商丘市	1988年	玉仏殿内の10余尊玉仏, 均是緬甸白玉雕琢, 宝石嵌銀, 形象逼真。特別是釈迦仏の入涅槃法相, 長達3米余, 為当前国内所稀有。這是傅作義將軍的姑母老居士從緬甸特意為白雲寺進獻的。白雲寺是供奉玉仏最多。(出所) http://baike.baidu.com/subview/26172/5733940.htm
浚源寺	甘肅省蘭州市	1989年	宝殿里供奉着釈迦牟尼仏、阿弥陀仏、薬師仏、迦葉、阿難等, 均系雕塑藝術家何鄂先生於1989年所塑; 宝殿兩側還有工芸師劉積功塑造的十八羅漢像, 將宝殿烘托得猶神聖。此院東廂為地藏殿, 供地藏王、文殊、普賢菩薩, 亦為銅鑄。院西廂為玉仏殿, 系旅居緬甸的爱国老華僑傅鳳英捐供。(出所) http://lz.gansudaily.com.cn/system/2014/08/04/015123438.shtml
万寿寺	陝西省漢中市	90年代初	90年代初, 漢中市仏教協會在城西重建万寿寺後, 緬甸華僑居士傅鳳英捐獻白玉雕觀音像6尊, 在緬甸仏協主席、前總理吳努協助下運出緬甸, 現置於該寺。(出所) http://www.sxssdq.cn/dqzlk/dfz_sxz/hzdqz_3/201012/t20101220_288373.htm
白龍寺	四川省峨眉山	1991年	大雄宝殿隔壁, 還供奉着一尊釈迦牟尼玉仏像, 這尊漢白玉仏高1.8米, 雕琢古朴, 宝像庄嚴, 是傅作義將軍之妹傅鳳英1991年所贈。(出所) http://baike.baidu.com/subview/189844/9244993.htm
馬儿藏寺	甘肅省定西市	1992年	悉於1986年4月初8日破土動工, 修建大殿三間, 齊房四間。87年至90年先後塑造彩画仏像等至91年9月19日一期工程告竣, 初次圓滿道場, 期間共塑三如来, 三大菩薩, 現存山門寮房等。一九九二年緬甸華僑傅鳳英老居士, 贈送了玉仏二尊, 迎奉寺内。(出所) http://www.fjsy.net/syIndex.aspx?syID=3596
海藏寺	甘肅省武威市	1992年	寺内無量殿供奉的一尊長3米, 重3.5吨的釈迦牟尼漢白玉卧仏和在大雄宝殿供奉的一尊高1.8米, 重2吨的釈迦牟尼漢白玉坐像, 是1992年由蘭州籍緬甸華僑傅鳳英居士捐贈。(出所) http://www.gsszsjw.gov.cn/WebSiteForms/DetailForm.aspx?id=43b88f8f27b44583b34f55536d59004
黄金寺	甘肅省隴南市	1993年	最讓黄金寺馳名的是從緬甸運来的四尊漢白玉仏像, 分別為釈迦牟尼坐像與三世仏立像。釈迦牟尼坐像, 高約150厘米, 結跏趺坐, 頭頂、眉、眼、嘴等部施淡彩, 神態安詳。三世仏立像, 同真人大小, 通身施彩, 姿態各異。四尊玉仏, 採用圓雕、鏤雕、線刻等多種雕刻手法, 將其安然的形態, 纤巧柔美的手勢, 行雲流水般的衣紋, 簡潔明快地展現在世人眼前。可以說, 如此雕刻精緻的玉仏, 是玉仏造像中的精品, 世所罕見, 有着很高的藝術價值。(出所) http://lnb.gansudaily.com.cn/system/2010/12/29/011829545.shtml
南郭寺	甘肅省天水市	1993年	西配殿原有銅質鑲金坐仏三尊, 為西方三聖(注四)。像高2.2米以上, 造型精美, 神態生動, 衣褶自如, 線條流暢。為唐代所鑄, 属国家稀有瑰寶。不幸在1970年被毀。現視緬甸華僑傅鳳英女士贈玉石觀音菩薩坐像一尊。左側堂房原為孤魂殿。(出所) http://tianshui.cncn.com/jingdian/nanguosi/info_33195.htm
後五泉靈岩寺	甘肅省蘭州市	1993年	現矗立在夜雨岩溝南台階地上的靈岩寺大雄宝殿是1993年由仏門弟子捐資修建, 内塑釈迦牟尼巨像和各護法神像, 金身鑲彩, 栩栩如生。緬甸華僑居士蘭州人傅鳳英老太太捐贈的漢白玉仏也供奉在大殿内。(出所) http://www.gs.xinhuanet.com/history/2010-08/02/content_20508950.htm
青烟寺	甘肅省定西市	1993年~1998年	供:釈迦牟尼坐像(銅質鑲金, 高1.50米)、地藏王菩薩及觀世音菩薩、阿弥陀仏、大勢至菩薩西方三聖(皆為緬甸玉, 高1.70米, 重1000公斤)、護法韋陀天尊、伽藍聖衆兩菩薩(皆屬銅制, 立像)。後殿為大雄宝殿。“大雄宝殿”匾額四字, 出自趙朴初先生手筆。殿内有釈迦牟尼及西方三聖四尊玉制坐像(像高、重与前殿諸像相同), 殿内玉仏系緬甸華僑傅鳳英居士及帰国華僑袁志凌先生鼎力資助。於1993年—1998年前後兩次接回定西。(出所) http://dxck.ct7ji.com/news/content.htm?id=2011122614131903121220177
草堂寺	陝西省盧縣	1994年	緬甸華僑仏教徒傅鳳英居士(女)年已九十五歲, 身體還很健康。她學仏多年, 悲願宏深。雖身居異国, 而对祖国仏教事業十分關注。她得知祖国政府宗教政策的英明, 深感欣慰。并認為作為一个仏教徒首先要報国家恩、報仏祖恩, 盧縣草堂寺是姚秦鳩摩羅什訳經的聖地。羅什是一位偉大的仏學家, 他所訳的經論, 使衆生离苦得樂, 凡為仏教徒必作感恩思想。傅居士為報祖德, 庄嚴道場, 特發心給草堂寺奉獻卧仏玉像一尊, 這尊漢白玉釈迦如来涅槃聖像, 長七米, 重十二吨, 雕琢精細, 線條流暢, 身披金袈裟, 側卧玉蓮台, 宝相庄嚴, 栩栩如生。傅居士著其子袁志凌居士長途護送到京, 於農曆三月十九日迎請入寺奉安, 參加奉安法会的仏教徒千余人, 盛況空前。(出所) http://www.chinabuddhism.com.cn/fayin/dharma/9407/199407044001.htm
永明寺	甘肅省甘谷縣	1994年	改革開放後宗教政策得以落實, 甘谷仏教協會成立, 在党和政府的支持下, 永明寺被正式批准為宗教活動場所。身為仏協理事的本達法師感於永明寺有名無殿, 恩師重托。和師弟本和法師, 徒弟覺來法師帶領四衆弟子, 收回了大仏, 財神殿, 靈岩寺, 三聖殿等部分殘缺的石窟和破旧的殿宇, 於一九九二年依山勢破土動工, 舉行大雄宝殿奠基儀式。三年來經諸山長老, 各地信衆的帮助和本寺僧人來的努力, 於九四年先後建成有:山門, 天王殿, 鐘鼓樓, 客堂, 齋堂, 丈室, 影堂, 伽藍殿, 祖師殿, 大雄宝殿等, 在這期間香港聖一法師应邀來寺弘法指導, 捐款十多万元。在緬甸華僑傅鳳英居士的護持下, 請来了六尊緬甸漢白玉仏菩薩造像, 更顯臨上名利之宝光。(出所) http://baike.baidu.com/view/764319.htm#sub9853121
善法寺	浙江省台州市	1994年	1994年4月以来, 95歲高齡緬甸華僑傅鳳英居士陸續向該寺饋贈24尊大小不一玉仏。其中一尊高1.8米釋迦牟尼玉仏重達2噸。這些玉仏均採用漢白玉精雕細琢而成, 法相莊嚴, 具有較高價值。1995年3月29日其中4尊, 於1995年3月29日由南善法寺隆重舉行為期七天的玉仏天光水陸法会。(出所) http://www.xtfg.org/siyuan/%E6%B5%99%E6%B1%9F/taizhou/2014/0801/18280.html
法泉寺	甘肅省白銀市	1994年	殿内另一尊立在蓮花台上的玉石觀音是從頂銜接来的。法泉寺於1994年10月從緬甸迎來五尊玉石仏像, 即玉石觀音站立像、地藏王像、釈迦牟尼坐像、釈迦牟尼卧像、弥勒仏坐像。這五尊玉石仏像均為緬甸華僑傅鳳英為感謝本土護法, 能使她長壽健康而送的。傅鳳英是甘肅人, 今年94歲。 http://tour.gansudaily.com.cn/system/2006/11/27/010194311.shtml
玉仏寺	四川省巴中市	1994年頃	美籍華僑傅鳳英是傅作義的姑姑, 她并不認識唐老, 僅看到唐老的仏學論文就立即開悟。為了表達自己的敬意, 特地花七十萬元在緬甸請購一尊玉仏送給唐老, 當唐老收到成都軍區代贈的這尊玉仏時, 立即贈家鄉巴中市玉仏寺, 并捐款請求構建玉仏寺; 成都的黃心善也從緬甸請回1.8米坐式玉仏送唐老, 唐老又即轉贈給玉仏寺。此玉仏寺自一九九四年二月開始動工, 耗資四千万, 目前已竣工。玉仏寺興建於巴中市南龕山腹地, 面積為八百餘平方米, 設大雄宝殿、藏經樓、諸仏殿、禪院碑林, 還準備修建四衆仏學院等, 市委市政府決定, 待玉仏寺竣工後, 恭請仏學家唐仲容教授及其季子唐思鵬榮煇梓里, 育才弘法利生。(出所) http://www.360doc.com/content/07/03/16/21/2873_400118.shtml
西來寺	甘肅省張掖市	1995年	現在金剛殿内供奉的一尊漢白玉卧仏, 是原籍蘭州的緬甸華僑傅鳳英贈送的釈迦牟尼涅槃像, 卧仏由一整塊漢白玉雕成, 身長4.5米, 面容端庄秀麗, 神態自若, 形象優美, 雕刻工藝精湛。漢白玉卧仏身後為十大弟子拳哀像, 表情各異, 栩栩如生。在卧仏前還供奉木雕毗盧遮那仏, 木雕送子觀音和地藏王菩薩。(出所) http://blog.163.com/zhf_1573/blog/static/5294450720071089234305/
光馬白台寺	山西省新絳縣	1997年	玉仏寺位於光馬村以西300米, 白台寺的北面。該寺的興建, 源於1997年8月10日106歲的美籍華人傅鳳英女士將玉仏饋贈於白台寺, 由於白台寺年久失修, 不能安置仏像, 故新建玉仏寺供藏。寺内玉仏為緬甸釈迦牟尼卧式玉仏, 長7.3米, 卧高1.87米, 厚1.5米, 重15.3吨, 是我国目前最大的玉仏。玉仏寺的興建, 也從側面反映了白台寺在仏教界的重要地位。(出所) http://7529267.blog.163.com/blog/static/3525202009101305415728/
天香閣	山東省濰澤市	?年	荷澤牡丹園内有個卧仏殿, 殿内供奉着本師釈迦如来, 系整塊緬甸玉雕琢而成。長5.4米, 重25吨, 是山東省重大的玉卧仏, 由傅作義之女傅鳳英女士無償捐獻。 http://www.longwenhua.net/userlist/longculture/newshow-16465.html

(出所) インターネットのウェブサイトより収集。最終アクセス日: 2015年2月12日。簡体字を常用漢字に改めた。

り、大像山以西の金仙寺石窟、華蓋寺石窟などの石窟寺群は大像山永明寺と総称された。当時、永明寺は伏羌県（現在の甘谷県）にあった24寺院の筆頭であり、臨濟宗の勢いが強かったが、しだいに叢林制度は衰退に向かった。清末から民国初期に浄土宗がさかんとなったが、1947年、当時の永明寺の方丈、敬玄和尚は戒壇を設立した。1960年、敬玄和尚の病没後、その弟子であった本逢法師が引き継いだ。本逢法師は1928年、甘谷県西関南巷の生まれた。幼い時から聡明で、靈感が強かったという。1947年、甘谷県報恩寺西禪院の敬玄和尚のもとで出家し、同年、永明寺で具足戒を受けたが、その後は大像山に留まっていた。

改革開放の時代になると、甘谷県仏教協会が成立し、永明寺は「宗教活動場所」として批准された。仏教協会の理事でもあった本逢法師のもとで1992年から大雄宝殿の再建が始まり、永明寺及び周囲の10か所以上の大小寺院を復興したが、94年には山門、天王殿、大雄宝殿、鐘鼓楼、客堂、齋堂、丈室、影堂、伽藍殿、祖師殿が完成した。法師は香港から聖一法師を迎えて10万元以上の寄進を集めたという。また、2度にわたってミャンマーに赴き、傅鳳英の支援を受けて菩薩像6尊を招来した。95年3月、寺院の落成と仏像の開眼式が盛大に行われた³。

事例3 甘肅省法泉寺

法泉寺は甘肅省靖遠県の古刹の一つとして知られる。1950年代に国家2級文物保護単位の指定を受け、60年代には省級の文物保護単位となったが、文化大革命の時期に破壊された。1988年、靖遠県法泉寺文物保護領導小組と法泉寺維修委員會が成立し、張玉仙がその責任者となった。彼女は古刹の再建に尽力し、8年間に及ぶ奮闘の結果、23の石窟を修復したという。93年、法泉寺は再び省級の文物保護単位に指定された。大仏殿、五方仏、十方仏窟、八仙窟、無量祖師窟、鴻文閣、演陽宮、三教洞、藥王洞、地藏王洞、雲封橋、覺世亭などを修復し、さらに靈霄殿、書香閣、紫軒閣、天橋、山門、靈台、碧玉堂、天峰塔などを新築した。その後、九華山から8尊の木造仏像、ミャンマーからビルマ仏5尊（観音立像、地藏王像、釈迦牟尼坐像、釋迦牟尼卧像、弥勒仏坐像）を招来した。ビルマ仏はいずれも傅鳳英が寄進したものである。

張玉仙の経歴は以下の通りである。1947年靖遠県に生まれた。幼名は仙仙だが、道号（道士の尊称）

は玄玉、仏名は慧禪である。文化大革命の期間、靖遠県の烟洞溝に送られ、村の小学校で教師を1年ほど勤めた後、靖遠県城に戻り、農場で16年間働いた。また、靖遠県二軽公司商店に1年ほど務めた。その後、靖遠県文化局博物館の職工となり、政協委員として、法泉寺の修復を担当した。彼女は靈感があり、人の吉凶禍福を見ることができ、また、病氣治療は面会しなくても病人の姓名を知るだけで病状や病名が分かり、薬を処方したという。道医として民間治療を行い、巨額の資金を得たが、それらは法泉寺の復興にあてた⁴。

5. 仏像の寄進と功德

傅鳳英という名前を初めて聞いたのは、瑞麗市内の観音廟における聞き取り調査であった（写真6）。当時、観音廟を管理していたのは袁志凌（1933年生以下、袁氏）という男性であったが、傅鳳英の長子であった。彼によれば観音廟を建立したのは傅鳳英であり、それは1982年のことであった。筆者が調査で訪ねた時、すでに彼女は他界しており、その遺影が観音廟の本堂の一角に置かれていた（写真7）。傅鳳英の存命中、袁氏は甘肅省や陝西省の寺院へのビルマ仏の運搬作業や寄進に携わったのである。そのことを記録した以下の資料がある。すなわち、1989年9月、蘭州の五泉山濬源寺で盛大なビルマ仏の開眼法要が行われた。これは高さ1.8m、重量2トンの仏像であった。午前9時から完成した大雄宝殿のなかで開眼儀礼が行われたが、その場には中国仏教協会副会長、甘肅省仏教協会副会長、甘肅省政治協商委員会副主席の活仏で唐倉・丹貝旺旭活が臨席し、傅鳳英の長子である袁志凌居士がビルマ仏を寄進する文書を読みあげたとしている。開眼儀礼には、省市の道教、イスラム教、カトリック、プロテスタントにかかわる宗教団体の責任者も参加し、2000名ほどの規模であったという⁵。

以下は、筆者が瑞麗市の現地調査において袁氏から聞き取った内容と傅鳳英に関わりをもった人物（瑞麗市の政府関係者であると思われる）の記述に基づいている。この人物は傅鳳英と関わる間に、傅鳳英

3 「甘肅象山永明寺釋本逢」
（出所：<http://www.sanyuanfojiao.org.cn/html/news/2008-9-3/200893653753685532.html>、アクセス日：2014年12月14日）。

4 「法泉寺簡介」『每日甘肅網旅游頻道』（出所：<http://tour.gansudaily.com.cn/system/2006/11/27/010194279.shtml>）、「文章汇集_靖遠法泉寺吧」（出所：<http://tour.gansudaily.com.cn/system/2006/11/27/010194489.shtml>）、「民間奇人張玉仙-林子的日志」（出所：<http://hyszw.net/home.php?mod=space&uid=2239&do=blog&id=2596>）以上、アクセス日：2014年12月10日。

5 「1989年9月、蘭州五泉山濬源寺隆重舉行玉仏入寺儀式」（出所：<http://www.baohuasi.org/gnews/20131230/20131230297365.html>、アクセス日：2014年12月10日）。



写真6 観音廟 (2012年8月29日、筆者撮影、瑞麗市)

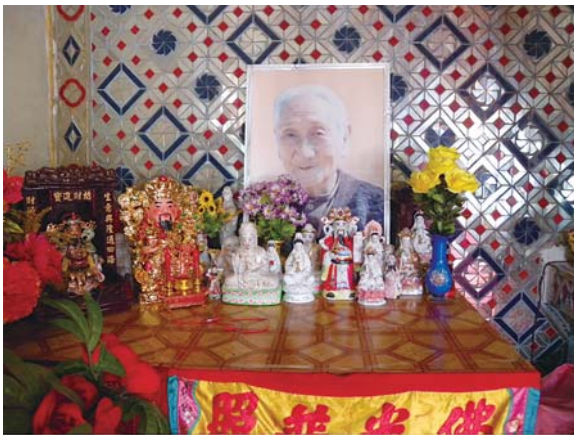


写真7 観音廟内に置かれた傅鳳英の遺影 (2012年8月29日、筆者撮影、瑞麗市)

が彼女に語った内容をもとに、ウェブ上にかなり長い内容の文章を発表したのである⁶。

傅鳳英は甘肅省の蘭州に生まれた。生年は1905年である。甘肅省の副省長の娘であった。山西省出身で民国期に山西省第4師長を務めた軍人・政治家の傅作義(1895～1974)と親族関係にあり、父方の叔母であった。夫は黄埔軍官学校の出身であり、1930年代から40年代にかけての時期には援蔣ルートの物資輸送に従事し、抗日遠征軍の営長を務めた。国民党との関係が深かったため、日中戦争の終結後、ミャンマーのヤンゴンに移った。彼女は華僑中学で教師をして生計を立てたが、縫製の仕事で成功し、使用人を雇って経営するまでになった。ウー・ヌ首相夫人とも交流があったという。1968年、ミャンマーで起きた排華運動によって縫製工場は閉鎖となった。難を逃れるために、ミャンマーとの国境地帯の瑞麗に移った。ミャンマー側の知人や華僑などとの関係を活かし、モーゴックで翡翠などを仕入れ、それを

6 以下のウェブサイト情報を参照。「説説说说“干媽”1-20、有関干媽的照片一、二-K57論壇」(出所：<http://k57.com.cn/disppbbs.asp?boardid=6&id=21339&authorid=&page=0&star=1>～24、アクセス日：2015年12月13日)。

瑞麗に運んで商売をしたのである。

彼女は再び衣食の憂いがなくなってから、自分の一生を回顧した時、自分の背後には無数の「冤魂債鬼」があり、そのため死後に地獄に落ちるのではないかと恐れるようになった。かつて甘肅から四川、雲南方面への貨物運送に携わっていた時、馬帮と土匪の争いで起きた殺傷行為で命を落とした人びと、ミャンマーの野人山(カチン山地)において「冤死」せざるを得なかった青年兵士や女性たちの無念の死に対して、どのようにして償うのか。彼女は地獄の入口を恐れるあまり、まずやるべきは潔斎精進して念仏を唱え、超度(施餓鬼)をすることであると考えた。また、野人山で無残に死んでいった中国軍の兵士たちの惨状を知るにつけ、これらの人びとの「冤債」(前世から負わされている債務)を償い救済する方法として、自分が死ぬ前に懺悔、贖罪することを決意したのである。その一つの方法が観音廟を建立することだった。この方式は民国期には広く流行していた。帰国華僑が中国領となっている土地を入手するのは難しい面もあったが、人脈を活用して弄安村(タイ族村落)の一角に用地を確保して観音廟を建立したのである。

当時、中国は文化大革命が終息したばかりであった。宗教政策が戻ってきたという雰囲気は国内には満ちていた。各地の著名な古刹も復興に取り組み始めたが、かつて寺院にあった玉仏はほとんどが破壊されてしまっており、無傷のものは皆無に近いという状態であった。それらはほとんどがミャンマーから招来したものであり、寺院の側でも再度ビルマ仏を招来することを望んだ。しかし購入するには多額の費用が必要であり、仮に寺院関係者や僧侶が寄進を募っても、資金不足は否めなかった。彼女はこうした事情を知り、観音廟の建立後、ミャンマーに赴くために瑞麗にやって来る僧侶などを支援することにしたのである。

彼女による仏像の寄進行為に影響を与えたのは、唐仲容の文章である。彼が書いた仏教学の論文を読んだ後、さっそく彼女はミャンマーで1尊のビルマ仏を70万円で購入し、唐のもとに贈った。唐はこの玉仏を成都軍区で受け取り、すぐに郷里である巴中市の玉仏寺に運び、資金を募って玉仏寺を再建した⁷。彼女の仏像の寄進先をみると、甘肅省が圧倒的に多い。蘭州市、天水市、武威市、張掖市など、7つの市

7 唐仲容(1920-2002)は四川章巴中市石城郷に生れ、中国を代表する仏教学者の一人である。16歳で失明したが、1982年に仏教関係の雑誌である『法音』に仏教関係の論文を多数発表し、中国内外で高い評価を得ている(出所：「唐仲容居士」『歡迎光臨仏教文化旅游網』http://www.360doc.com/content/07/0316/21/2873_400118.shtml、アクセス日：2014年12月13日)。

に位置する寺院に仏像を寄進している。これは彼女が蘭州出身であること、彼女の父親がかつて副省長を務めていたことなどから関係者も多いことが考えられる。それ以外では四川省、陝西省、浙江省、雲南省などの寺院に寄進の範囲が及んでいる。

表1に挙げた寺院のうち、筆者が現時点で訪れているのは雲南省保山市の臥仏寺のみである(写真8)。この寺院にはミャンマーから招来したビルマ仏(涅槃仏その他)があることで知られるが、1961年4月6日、ウー・ヌ首相夫人が袈裟をまもって参詣し、寄進をしたことがあるという。文化大革命の期間に破壊され、人民解放軍の部隊が進駐していた。1985年2月、部隊から返還されたのにもない、保山市政府はこの寺院を復興することを決定した。傅鳳英はこれを聞き、1988年6月10日、長さ1.8丈、重さ9トンのビルマ仏(涅槃仏)を寄進したのである⁸。彼女がここにビルマ仏を寄進した理由は抗日戦争期の体験を動機としている。夫が「滇西大戦」で負傷して臥仏寺に避難していたことがあり、北京から彼を探しに赴いた際、ここの尼僧から世話を受けた。これが



写真8 臥仏寺(2012年8月29日、筆者撮影、保山市)



写真9 寄進されたビルマ仏 http://www.panoramio.com/user/396026?with_photo_id=96517763

⁸ 2012年8月29日、現地調査。

縁となり、涅槃仏を寄進したのである(写真9)。

このように傅鳳英が行った寄進行為の動機の根底には、抗日戦争期の苦難に満ちた悲惨な戦争体験がある。前述した事例1も同様の動機である。抗日戦争の時期に、彼女は夫とともに桐柏県清冷寺に避難したことがあり、その時に釈印法和尚と知り合い、後に和尚から白雲寺には1尊の仏像もないこと告げられ、1988年に多数のビルマ仏を寄進したのである。

一般の在家信徒ではこうした寄進行為を行うだけの財力は持ち合わせない。彼女はミャンマー滞在中に宝石ビジネスで活路を開き、ミャンマー国内にいる国民党軍関係者やミャンマー側の政治家、軍人、地方官員なども幅広い人脈のネットワークを保持していた。こうした社会関係と資金を活用し、ビルマ仏を求める寺院側の要望に応えることができたのである。それは、戦争によって翻弄された自分の生涯を振り返り、自分と縁のあった人びとの追善供養を行うとともに、造寺造仏、写経の功德を積むことによって自己の極楽往生を願う行為であったと考えられる。国境貿易や宝石ビジネスの蓄財を寺院復興を願う人びとやその動きが開始された中国社会にビルマ仏の寄進という形で還元したのである。

6. 結びとして

本稿が扱った問題は、筆者が雲南省のフィールド調査のなかできわめて偶然に収集した断片的な民族誌のデータをもとに、中国各地の寺院に関するウェブサイトを検索していく過程で浮かび上がってきたものである。断片的な情報を丹念に集めてみると、東南アジアに移住した華僑が仏教寺院の復興に関与していることが明らかになったが、今後はいくつかの寺院を選び、聞き取り調査を行う必要がある。華人・華僑が中国の仏教復興に関わったことについての事例研究は極めて少ない。フローの領域をいかにとらえるかが問題であるが、ここでは在家・施主側と僧侶・寺院側のトランスナショナルなネットワークをつないでいるものがビルマ仏である。管見の範囲では、ウェブサイトで涅槃仏の所在を確認できた寺院は江蘇省だけでも天寧寺(常州)、大明寺(揚州)、万福禪林(揚州)、高旻寺(揚州)、海清寺(連雲港)、慈雲禪寺(淮安)、九蓮寺(東台)、延福寺(昆山)、茅山景德禪寺(興化)、開原寺(無錫)、定慧寺(如皋)、広福禪寺(南通)などがあり、その他、北京、上海、天津、河北、河南、湖北、福建、浙江、江西、四川、遼寧、吉林、山東、黒龍江、雲南などの各省にも分布している。ほぼ「漢伝仏教」と分類される地域に

ビルマ仏が広まっていると推測される。そして、それらは1980年代から90年代、さらには2000年代に入ってから寺院復興の過程においてミャンマーから招来され、また海外から寄進されているのである。そして、おそらくこれらの寺院には、ビルマ仏を供奉する施設が存在しているはずであり、今後の調査によってその実態を明らかにしていきたい。

人・モノ・カネ・情報などの国境を越えた動きが地域社会の動態を大きく特徴づけている点が指摘されているが、これまでほとんど等閑視されていた中国各地の寺院の復興過程の解明には、トランス・ナショナルなネットワークや聖物を含めた宗教資源のフローに目を向けることが必要である。中国の内と外でそれらがどのように結びつき、どのように人びとが関係しあっているかをローカルな宗教実践の磁場としての寺院を対象に、複眼的な視点から検討することは、東南アジアと東アジアを〈架橋〉していくうえで、有力な方法の一つではないかと思われる。

参考文献

- 足羽與志子 2000 「中国南部における仏教復興の動態—国家・社会・トランスナショナリズム」 菱田雅晴編 『現代中国の構造変動5』 東京大学出版会。
- 白化文 2003 『漢化仏教と仏寺』 北京出版社。
- 林行夫（編集協力） 2011 『新アジア仏教史 04・静と動の仏教—スリランカ・東南アジア』 佼成出版社。
- 鎌田茂雄 1978 『日本仏教のふるさと』 東京大学出版会。
- 川口幸大・瀬川昌久編 2013 『現代中国の宗教—信仰と社会をめぐる民族誌—』 昭和堂。
- 藍勇 1992 『南方丝绸之路』 重慶大学出版社。
- 馬寶忠 2009 『玉出雲南考』 香港天馬出版有限公司。
- 道端良秀 1958 「中国佛教の民衆化」 『講座 佛教 第四卷 中国の佛教』 大蔵出版、105-130 頁。
- 同 1980 『中国仏教と社会との交渉』 平楽寺書店。
- 島田明 2011 「仏塔から仏像へ」 高崎直道 監修 『シリーズ大乘仏教 3 大乘仏教の実践』 春秋社。
- 末木文美士・曹章祺 1996 『現代中国の仏教』 平河出版社。
- 王介南・王全珍 1996 『中緬友好兩千年』 德宏民族出版社。
- ワンク, D. L. 2000 「仏教復興の政治学」 『現代中国の構造変動5』 東京大学出版会。

CIAS Discussion Paper No.46

編・著 長谷川 清・林 行夫 編

積徳行と社会文化動態に関する地域間比較研究

—東アジア・大陸東南アジア地域を対象として—

発 行 2015年3月15日

発行者 京都大学地域研究統合情報センター

京都市左京区吉田下阿達町46 〒606-8501

電 話：075-753-9603

FAX：075-753-9602

E-mail：ciasjimu@cias.kyoto-u.ac.jp

<http://www.cias.kyoto-u.ac.jp/>

