

## 問題提起

### 南伝上座仏教と現代

南伝上座仏教の教義を日本の仏教との比較によって明らかにし、この実践形態を、タイとミャンマーにおける実例にそって検討し、宗教のトランスナショナル性について、その限界と可能性を考える

#### 分派分立

積尊によって創められた仏教は、その実践過程で諸種の形態や考え方を生み出してきた。おおきくは上座仏教、大乘仏教、密教などに分けられるが、とくに前二者については、現在、上座仏教がスリランカ、東南アジア大陸部、大乘仏教がチベット、中央アジアを通過して中国、朝鮮、日本で定着したとして、地域との関連でその展開の違いが指摘される。密教は、かつて東南アジアでも信仰されていたようであるが、大乘仏教の一部と考えられているように、チベットや中国、日本で発達した。またそれぞれの区分内においても、宗派や教派が存在し、おのおのはその独自性を主張し、教義や実践形態も一様でない。

上座仏教にあつては、スリランカ大寺派やミャンマーにおけるシュエジン派、ツェダンマ派など、タイにはマハーニカイ派とこれに並ぶタマユット派、カンボジアにあつてはモハーニカイ派とトアンマユット派などが存在するにいたつた。また大乘仏教では、中国の天台宗、華嚴宗、摂論宗など多くの宗派を生み出し、日本では真言宗、浄土真宗、法華宗などとして、禅宗も曹洞宗と臨済宗として受け継がれた。上座仏教では、教義内容そのものや教派の始祖が問題にされることはそれほどでもないが、天台宗は智顛、華嚴宗は杜順、浄土真宗は親鸞というように、それぞれには特定の教義や開祖が存在する。菩薩信仰を中心とする大乘仏教と、八正道の実践による個人的な輪廻からの解脱を説く上座仏教の違いによるものである。

分離分派は、何も仏教に限ったことではない。キリスト教にあつても、東方諸教会や正教会などが分立し、その後カトリックと正教会に分離し、前者はプロテスタントや聖公会、さらにはまたそれぞれが多く宗派や教団を抱えるにいたる。7世紀に成立したイスラム教も、すぐにシーア派とスンナ派に分離し、前者は十二イマーム派やイスマール派などが派生し、後者は法源の扱い方や、解釈の違いによりハナフィー学派、シャーフイー学派、マーリク学派、ハンバル学派に分かれ、それぞれ実践形態も異なる。始源のかたちが、時間の経過に耐え、そのまま現代にいたることはなく、宗教は教義より実践であるといわれるゆえんがここにある。

分立は、基本的に、相互の否定の中から形成されたものであり、それぞれは教えの真正性を主張してやまない。仏教にあつては仏典の解釈やその実践、抛るべき菩薩、重視する仏典の違いにより、あるいは仏典そのものの作成を通じてのことによる。もちろん、開祖あるいは後継者の並外れた学識やカリスマ性により、僧伽とこれを支える信徒集団が形成・拡大したということもある。ともあれこれらは、宗教そのものに内在する運動法則によって姿態変換を繰り返してきたといつてよい。

## 住民統合の手段

ところが世界史的にみると 19 世紀以降、宗教は国家の枠内に閉じ込められることになる。実践の様式は憲法の下位におかれ、いづこも政教分離が国是となる。いっけん宗教によって成り立っているような国家においても、国際関係においてはナショナルな利害が優先され、国家間においては、同一の教えを奉じていても、争いが頻発するようになる。国家は宗教に、住民統合のための文化的象徴としての役割をもとめ、これをとおしてアイデンティティが均質化していくことを期待するにすぎない。

それまでの政治体制が、現世を超えた法理に従い、これによって正統化されなければ成立しなかったことからすれば、いまやこれとは真逆の事態が出現したことになる。たしかに近代以前においても、たとえば『立正安国論』は、宗教にたいする国家の優越を説いた。邪法が放置され、住民もまたこれを信奉するのであれば、兵乱や外からの侵略がもたらされる、国家が邪法を禁じて謗法者に対して布施をやめ、正法を奉ずることによって、国中は安穩で天下は泰平となるとする。上座仏教圏においても、王国政府にとって不都合な、あるいは対立するような僧伽は、国家の梃子入れによる新戒壇の設立により、その勢力を弱めるなどして、これをコントロールしていた。

とはいえ、前近代の政治権力は、宗教の提示する世界観のなかでしか、その正統化をはかることができなかった。宗派や教団組織が、全面的に世俗権力の末端として組み込まれたようになっていても、その実、王室は神仏の力をかりなければ、その支配を貫徹することができない。王国を導くのは、あくまでも仏法であり神であった。いっけん宗教は世俗の権力に従属しているようではあるが、実はこれを成り立たせる上で不可欠な存在であったのである。この段階で宗教指導者が論じる「領土」や「国民」や「国家」は、近代的な意味でのそれとはまったく異なった内容のものであったといわねばならない。

いまや宗派や教団の分立に加え、ミャンマー仏教、タイ仏教、シャン仏教、日本の禅宗など、ネイションあるいはエスニシティごとの宗教が出現する。ビルマ族の仏教、シャン族の仏教、モン族の仏教等として、それぞれが独自性・真正性を主張し、他民族のそれと差別化を図っていく。外からみれば同じ上座仏教を信仰しているようであるが、他はそれぞれ教義から逸脱したり、民間信仰や他の宗教と混交したりして、その純粋性を失っているとする。わが民族の僧伽こそは釈尊の教えを正統に守っているとして、独自の戒壇設立をめざす。

## 宗教の脱構築

こうして教理の純粋性を主張することは、けっきょくはネイションなりエスニシティの独自性を明らかにするためのものとなってしまふ。かつて宗派や教団を分立させた、經典の解釈や依拠する仏典や教義の違いは、国民や民族の特色を示すものとして理解されるようになる。明治以降の日本では、国家が神道を使って国民統合をはかり、仏教は祖霊供養を宗教実践の中心に位置づけるよう求められた。仏教の側でも、この理論化をはかるとともに、末木文美士が指摘するように位牌と墓を管理する機関として、天皇を頂点とする家父長制的秩序を維持することに貢献する存在になってしまう。

いまや、仏教が本来有した、苦からの解放や安寧な社会の実現は、民族の繁栄をとおしてなされるものと理解されるようになった。国境と一元化された制度を有する国民国家が成立し、平等なものたちの同志的な結合が求められるようになる。国民国家は、民主主義、社会主義、フェミニズム等を超越し、他からの自律性・独立性を要求していく。住民は国民・

民族に対して感情的に関与し、これを不可欠なアイデンティティとして感受するようになり、宗教も、国民国家によって国別に変容させられ、この存立に奉仕するものとなっていく。

かつては教義から逸脱しているか否かが、宗教実践の最重要関心事であった。現状を打破するためには、より原形に接近することも試みられ、これによって教派や教団の正統性が主張された。ところが、現在ではその違いを文化による改変とみて、相互に相対化することにより、自己の正統性を主張する。たしかに教えの実践には、既存の生活様式が深くかかわるので、それぞれに異なる形態が生み出されるのは当然のことかもしれない。しかし、だからといって尾張の仏教、三河のイスラム教という主張はなされない。やはり日本の仏教、タイの仏教、インドネシアのイスラム教となってしまう。

教義が実践に移される過程で、文化がその変容にかかわるということになれば、当該の文化をどう認定するかという問題がある。文化のいかなる様式が、宗教を変容させたのか。これを明確にしておかないと、変容が自然化されてしまう。前近代においては、指導要領は厳守され、時間割や教科書が異なっていたに過ぎない。文化や伝統は、近代とともに国民国家や民族が生み出したもので、これを媒介にした指導要領の変更は、その実践が文化の一部として回収されてしまうことに結果する。

## 文化と宗教

いずれの宗教にあっても、一人の人間として神や他者を意識し、これとの関係のなかで、その生き方を説いたのではなかったのか。仏教にあっては、前世・現世・来世の時間軸の中で、因果応報の理を説き、これからの解脱に向けてのプログラムが、その基本思想であった。キリスト教もイスラム教も、神に愛されることを通して、永遠の福楽の世界に到達できるとし、この地上での実践を規定した。基本は他者としての自分、もしくは神が意識され、これが個人の行動を律していた。

仏教の中心課題のひとつである寄進は、いっけん他者の供養、社会に向けての行為として社会化されているように見える。私財をなげうち、仏塔や寺院を建立し、自分の善行功德を仏教の繁栄や他者にめぐらす。これはしかし、他者のために自己を犠牲にし、社会のためにつくしているのではない。あくまでも積徳という自己の利益のために行った行為が、付随的に、ある意味自動的に、他者や社会のためになっているということである。

ところがいまや個人は、「国民」（あるいは「民族」「家族」「会社」等々）のような中間的アイデンティティにとらわれることなく、自らに向き合うことも、他者とかかわりあうこともできなくなった。すべてはまず社会やネーションのためとして、その行為が評価される。しかもその基準たるや、当該の社会で選び取られた文化や価値観であり、個人の利害に根差したものは少ない。教派や教団も、まずは社会や会社のためとして、国家主義や他国の侵略を教理の面からささえ、教勢の拡大を図ってきた。

人間は一人で生きることはできず、他との調和は必要であろう。そのためには、自我の発動は、できるだけ慎まなければならない。しかし、他者のために自己が存在するのではなく、自己の存在が他者のためにもなるようでありたい。どうすれば国家や民族を介在せずに、直接他者と関わりあうことができるのか。宗教のもつ普遍性によって文化の政治性とこれに囚われているわが身を相対化し、他者との新たな関係を構築するにはどうすればよいのか。仏教のトランスナショナル性を、今一度捉え直してみたい。

(伊東利勝)

## 南伝上座仏教と日本の仏教

浄土真宗誓教寺 藤本 晃

南伝上座仏教と日本の仏教を比較するなら、当然、釈尊の流れを継ぐ上座仏教が「正統」で、日本の仏教はかなり中心から外れた亜流という結論になってしまう。「上座仏教も釈尊の直系とは言えないではないか」などと強弁する人もいるが、それでも日本の仏教と比べれば月とスッポンです。

だから今日はそんな結論の見えている教学の問題を議論するのではなく、むしろ相互理解によって「いいとこ取り」できるのではないかということを示したい。

まず日本仏教の特徴を把握する。日本への仏教の導入が、飛鳥時代のはじめから比丘サンガではなく国家公務員として始まったこと。江戸期までに宗派の分立が進んだこと。宗派分立は仏教の戒律、修行、そして悟り？まで各宗派バラバラにしてしまった感がある。初期仏教の部派分裂より大きくかけ離れた「仏教の分裂」である。ところが日本では宗派分立はそんなに大きな問題と思われず、これまで当たり前前に馴染んできたように見える。

むしろ明治時代の西洋式学問研究の方法が、仏教を骨抜きにしたのではないか。文献研究の座学だけ認められ、修行や瞑想などの実践部門は座学へのフィードバックとしても考慮されなかった。

戦後の「現代仏教学」も、近代仏教学を踏襲して始まった。ところが僧侶や仏教学者が座学で胡坐をかいているうちに東南アジアの地域研究が進んで生きた上座仏教が日本に知られるようになった。修行愛好者が東南アジアに行き、上座仏教で短期修行を気軽におこなうようになった。みずから実践することで、文献だけでは分からない仏教信者の生活、持戒、修行、そして悟りさえも、五感で知るようになった。

南伝上座仏教と日本の仏教との違いが、文献だけでなく実践としても明らかになった。では、日本の仏教を捨てる？ 明治にショックを受けたように、南伝上座仏教を拒否する？

両者の長所を取って、日本人お得意の方法で「上座仏教に学ぶ日本の仏教」を実践してはどうだろうか。それはどんなものになるだろうか。

## タイ仏教徒社会の宗教実践～動態の諸相～

京都大学・教授 林 行夫

2006年頃から定点観測的調査をしているタイ＝ラオス国境のある地域では、かつては両国間で出家者の往来が盛んで、今は欧米人が「森の寺」で瞑想している。他方で、バンコク近郊での短期出家プログラムには日本人も参加してタイで仏教と巡り会う。いつでも出家して俗人にもどることができるタイ仏教は現実主義的な構えをもつ仏教であり、その明解さが実践に関心をもつ外国人をとらえる。「日本では仏教の研究は盛んだが、仏法を生きて実践する姿がない」。明治期にタイに渡った日本人僧侶が記したこの印象は現在も通用するようである。書承の大乗仏教とは異なり、口伝の上座仏教は地域や国家を越えて戒統を維持してきた。行いを重視する仏教である。東南アジアでは法制度が宗教を制御するというより、人々の日常生活を超える世界との関わり方が、各地域に慣習として自前の宗教実践をうん

できた。外来宗教の仏教は、自分のために功德を積み僧俗を結びつける土壌の上に花を咲かせ、人々の創意による行いの仏教としての生命力を得ている。他方で、近代社会はこの多様な実践の温床を浸食する。西欧列強の植民地化を免れるためタイは中央集権化を進め、20世紀初頭には仏教実践も国家が統括する仕組みを整えた。仏教大学も創られ、仏教は研究や勉学の対象ともなる。しかし、地域ごとの多様な実践が一律になったわけではない。生活にねざす仏教徒の実践は、制度さえ一つの環境として適応させる仏教を創る。実践に優劣をつけ、単一の論理で格付けするのも近代の力であるが、それが貫徹していないところが、仏教が農村や都市で多様な姿をとりつつ生きた宗教として実践され続ける理由の一つである。それは、昨今いわれる文化多元主義にもみえる。より精確には自文化中心的他者放任主義とでもいえるかもしれない。実践者から戒を受け、時に過ちながらも戒を自身の一部としていく実践とそれに基づく知のあり方は、タイではまだ力強く継承されている。

### ミャンマーにおける「パラウン仏教」の創出とその実態について

津田塾大学・准教授 小島 敬裕

本発表では、現代ミャンマーにおいて「パラウン仏教」の存在が主張されるようになった経緯と、そのシャン州における実態について紹介する。

パラウンは、山地でおもに茶の栽培を生業とする少数民族であり、その売買を通じ、盆地に住むシャン族や平地のビルマ族らと接触してきた。そのため、パラウン族は、母語とともにシャン語を話し、仏教儀礼の際にもシャン語で礼拝、シャン文字で書かれた仏典を使用すると先行研究では記述されてきた。しかし発表者の調査によれば、現在ではパラウン語で礼拝し、パラウン文字の仏典を用いる村落も増加している。本発表では、その変容過程と実態を、文献資料と現地調査によって明らかにする。調査は、2011年から2016年にかけて、シャン州を中心に、ヤンゴン、マンダレーでも行った。

その結果、先行研究の記述通り、1960年代頃までは、パラウンが儀礼においてシャン文字またはヨン（タム）文字で書かれた仏典を朗読していたことが確かめられた。また現在でもシャン族と隣接して居住する地域ではこのような実践が見られる。しかし特に1970年代以降、「越境」によって異民族や異なる地域の文化に習熟した人々が、自らの民族語による仏教実践を築くべきだと考え、儀礼におけるパラウン語使用の増加をもたらした。特にエリート僧らは、平地の仏教実践を吸収しつつ、単なる同化には向かわせず、パラウン独自の新たな実践を主体的に築き、「パラウン派」の創出を目指した。

しかし「パラウン派」の内実には注意を要する。というのも、パラウン語はサブ・グループ間の差異が大きいため、各グループの言語・文字で仏典が創出されている。さらに同じサブ・グループ内でも、地理的条件による言語環境の相違や、村落内の世代を異にする在家仏教徒のリーダーの判断によって、差異が拡大していく。その結果、仏教儀礼においてパラウン語の使用が増加する傾向は共通するものの、サブ・グループごとの、さらには村落ごとの実践には多様性が生じる。こうした多様な実践に対し、エリート僧たちも標準化までは試みていないことを示す。