

# みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

## Monks Living in a City : A Case Study of Yangon in Myanmar

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2014-08-26 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 藏本, 龍介 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.15021/00003814">https://doi.org/10.15021/00003814</a>

# 都市を生きる出家者たち

—ミャンマー・ヤンゴン事例として—

藏 本 龍 介\*

## Monks Living in a City: A Case Study of Yangon in Myanmar

Ryosuke Kuramoto

スリランカや東南アジア大陸部に広がる上座仏教徒社会では、「近代化」と総称される社会変動が、都市部を中心に出家者の経済基盤を大きく揺るがしている。それでは出家者たちは、都市部においてどのように生活を成り立たせているのか。本稿の目的はその実態を、ミャンマー最大都市ヤンゴンを事例として明らかにすることにある。そして①布施を呼び寄せる出家者の特徴、②都市僧院の布施調達活動の実態、③都市部における在家仏教徒組織の役割を分析することによって、「都市の生き方」を浮かび上がらせる。現在、上座仏教徒社会では、急速な都市化が進展しつつある。したがってミャンマーを事例として、出家者は都市をいかに生きうるかという問題を解明することは、現代社会における出家者の行方のみならず、先行研究によって出家者とその存立を支えていると分析されてきた上座仏教徒社会そのものの行方を占う上でも、重要なケーススタディーとなりうるだろう。

In the Theravāda Buddhist societies of Sri Lanka and Southeast Asia, social changes which are collectively known as “Modernization” are shaking the economic basis for monks, especially in cities. How do monks make a living in the modern city? The purpose of this paper is to clarify the current situation of monks’ urban lives by investigating the example of the biggest city in Myanmar, Yangon. I confine my attention to the unit of monastery, because it is there that monks live together with others, rather than on their own. The construction of this paper is as follows. Firstly, I confirm the current situation of monasteries in Yangon. I indicate that many have accu-

---

\*東京大学大学院総合文化研究科学術研究員

**Key Words** : Myanmar, Theravāda Buddhism, monks’ urban life, monastic economy  
**キーワード** : ミャンマー, 上座仏教, 出家者の都市生活, 僧院経済

mulated there due to its expansion and economic development, although they are unevenly distributed because of the difficulty in acquiring land. Secondly, I analyze the economic basis of urban monasteries from three points of view; [1] the features of monks which attract urban people, [2] the fund-raising activities of monasteries, and [3] the role of Buddhist lay organizations. This may be an important case study for the prediction not only of the future of monks but also of the Theravāda Buddhist societies, the existence of which has been analyzed by previous studies to be supported by monks.

はじめに	2.3 僧院分布の偏り
1 都市という問題	3 都市僧院の経済基盤
1.1 共生モデル	3.1 「市場価値」の高い出家者たち
1.2 共生モデルの限界	3.2 都市僧院の布施調達活動
1.3 ミャンマー概要	3.3 セーフティーネットとしての在家仏教徒組織
2 ヤンゴンの僧院概要	4 結論・考察
2.1 ヤンゴンの歴史	
2.2 僧院の集積	

## はじめに

「上座仏教 (Theravāda Buddhism)」の出家者は、都市という環境をいかに生きているのか。本稿ではこの問題を、出家者の経済的な問題、つまり「カネ」を中心とする財の問題に注目して検討する。

様々なモノやカネといった財は、宗教と相反するものとして捉えられがちである。たとえば現代日本において宗教が「胡散臭い」と語られるとき、その背景には聖職者や宗教組織者による「あくどい」資金集めや、莫大な財の蓄積への批判があることが多い。宗教に関わる以上、財に拘泥すべきではない、というわけである。このように宗教を経済とは無関係なある種の「聖域」とみる傾向は、宗教研究にもみられる。つまり宗教研究においては、新興宗教教団の集金システムやビジネスモデルの真相解明といったジャーナリズム的な研究を除けば、宗教の経済的な問題を取り扱っている研究はほとんど存在しない。しかし現実の宗教は、どこまでも財との密接な関わり、い

いかえれば「世俗」との絡み合いの中にある。ある宗教が掲げる理想がいかに高邁なものであったとしても、信徒がその理想の実現に向けて実際に生きるためには、様々なモノやカネといった財が必要不可欠なのである。

この点について、本稿が対象とする上座仏教の出家者は、根深いジレンマを抱えている。なぜなら出家者は、「律<sup>1)</sup> (P: vinaya)」と呼ばれるルールによって、自ら財を獲得することを禁じられているからである。つまり一切の経済活動・生産活動を行ってはならない。物質的な生活基盤を在家者（一般信徒）の布施に依拠する乞食（托鉢<sup>こつじき たくはつ</sup>）によって日々の生活の糧を得ること）というあり方が、出家生活の大原則である。出家者の正式名称である「比丘 (P: bhikkhu)」とは、「乞う人」を意味する。こうした律を守る出家生活こそが、上座仏教の理想的境地である「涅槃 (P: nibbāna)」を実現するための、唯一ではないが最適な手段であるとされる。しかし布施というのは結局のところ、布施者の自発的な善意に基づくものであるから、十分に得られるとは限らない。したがって律を守るならば、財の必要性という経済的現実に対処できず、出家生活自体が成り立たない危険がある。

こうしたジレンマは、近代化と総称されるような社会変動の中で、都市部を中心としてさらに先鋭化している。それでは出家者は、都市という環境をいかに生きることができなのか。いいかえれば、都市部の出家者たちは、実際に財をどのように獲得し、経済基盤を構築しているのか。本稿の目的は、この問題を、ミャンマー（ビルマ）最大都市ヤンゴン（Yangon）を事例として明らかにすることにある。それでは出家者にとって、都市とはどのような環境なのか。そこにはどのような問題があるのか。この点を明確にするために、まずは先行研究の議論を確認しておきたい。

## 1 都市という問題

### 1.1 共生モデル

律に制約された出家者は、実際にどのように財を獲得しうるのか。この問題について、現地調査に基づいた議論を蓄積しているのが、1960年代以降に本格化した、東南・南アジアの上座仏教徒社会に関する文化人類学的研究である。初期の研究（1960～1970年代）の重要な成果の一つは、出家生活が成立する仕組みを、理念的なモデルとして提出した点にある。ここではそれを「共生モデル」と呼んでみたい。共生モデルによれば、上座仏教徒社会には出家者集団——これを「サンガ (P: sangha)」とい

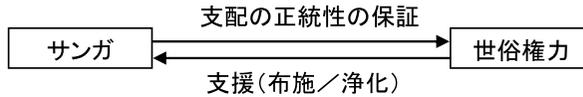


図1 サンガと世俗権力の共生関係

う——と在家者（世俗権力／一般信徒）の共生関係が成立している。具体的には、①国家レベルと②地域社会レベルという二つのレベルに分けられる。

①国家レベル

国家レベルにおけるサンガと在家者（世俗権力）の共生関係についての最も基本的なモデルは、タイをモデルとして提示されたいわゆる「上座仏教国家モデル」(cf. 奥平 1994a)である(石井 1975; Tambiah 1976)。その特徴を図示すると図1のようになる。

仏教徒の支配者である世俗権力（王権）の正統性は、仏教を振興し、「仏法 (P: dhamma)」に基づいた統治を行うことによって保証される。そのために最も重要な存在がサンガである。なぜなら仏法の担い手である清浄なサンガの繁栄こそが、国家における仏教繁栄の証であると同時に、世俗権力が仏法に基づいた正しい統治を行っていることの何よりの証となり、仏教徒である臣民たちの支持を得ることができるからである。したがって世俗権力はサンガへの支援を惜しまない。上座仏教徒社会における理想的な王である「転輪聖王 (P: cakravartin)」とは、このようにサンガを庇護し、仏法に則った統治を行う「仏法王 (P: dhammarāja)」でなければならない。またそれは過去の善い業によって王になった「カルマ王 (P: kammarāja)」の義務でもある (cf. 高谷 1990: 403-404)。

それではこうした世俗権力によるサンガ支援とは、具体的にはどのようなものなのか。この点について、石井米雄による簡潔なまとめを引用しておこう。

国王による「浄いサンガ」の維持、ないし「不浄なサンガの浄化」は、積極的・消極的のいずれか二つの方向をとって現れる。まず積極的な方向とは、日常生活の糧を得る煩わしさから比丘たちを解放し、彼らがひたすら修行に専心することができるような条件を整えることである。寺院を建立、修築し、田地やこれを耕作するための労働力(寺院奴隷など)を施入することなどがこれに当たる。

これに対し消極的な「浄化」は、サンガから不純分子を排除する方向をとる。サンガは、自治・自律を建前とする集団であるが、ときに、サンガの内部に発生した不浄分子(破戒僧)を、みずからの力では排除できない場合が発生する。このとき、サンガの外にいる国王は、「仏教の擁護者」としての立場において、不純分子である破戒僧に還俗を強制することによって、これをサンガから強権的に排除し、サンガの清浄性回復に貢献する。

(石井 1989: 835-836)

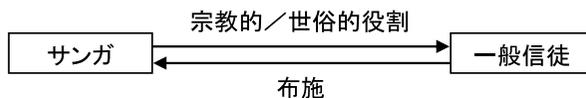


図2 サンガと一般信徒の共生関係

このように世俗権力によるサンガ支援は、具体的には、布施（サンガの物質的支援）および浄化（不浄分子の排除）という二つの要素をもっているとされる。世俗権力は、支配を正統化するためにサンガを支援（布施／浄化）する。その一方で、そうした世俗権力の支援が、サンガの物質的基盤を形成し、サンガの腐敗を防止するという点において、サンガの持続的な活動を可能にしている。こうしたサンガと世俗権力の共生関係が、上座仏教徒社会における国家のあり方を根底で支えており、その基本構造は現代においても成立していると分析された。

## ②地域社会レベル

次に地域社会レベルについてみてみよう。地域社会レベルにおける、サンガと在家者（一般信徒）の共生関係は、図2のように図示することができる（石井 1975; Bechert 1966; Gombrich 1971; Spiro 1970; Tambiah 1970 など）。

一般信徒はなぜサンガに布施をするのか。その背景にあるのは「輪廻転生 (P: *samsāra*)」, 「業 (P: *kamma*)」, 「功德 (P: *puñña*)」といった仏教的な世界観である。一般信徒の仏教実践の要は、善行によって功德を積み、自分の業を善くすること、それによって輪廻転生の中で良い生まれ変わりを果たすことにある。そして善行の中でも最も一般的なものが布施、つまり自分のもっているヒト（労力）・モノ・カネを、他者に提供するという行為である。布施の対象は、誰であってもよい。ただし布施によって得られる功德の大きさは、布施の受け手の清浄性によって異なるとされる。この点において、世俗から離れ律遵守の清浄な生活を送るサンガは、一般信徒に功德をもたらす存在、つまり「福田 (P: *puññakhetta*)」として、布施の最上の受け手であるとされる。一般信徒がサンガに対して惜しめない布施を行う理由はここにある。つまり一般信徒にとってサンガとは、布施を最も功德ある善行へと変えてくれる、かけがえのない装置なのである。

ただし、地域社会におけるサンガの役割はこのような宗教的な役割だけにとどまらない。サンガには、聖なる力を行使する、教育や医療を担う、伝統・文化を保護する、子供に読み書きを教える、知識人として一般信徒の相談相手になる、現世利益的な呪術や占いを行使するといった世俗的役割も期待される。これに関連して石井は、村落

における僧院の機能として、学校、貧困者福祉施設、病院、旅行者の宿泊所、社交機関、娯楽場（祭りなど）、簡易裁判所、芸術的創造と保存の場、共有財産の倉庫、行政機関の補助施設、儀礼執行の場、といった諸点を挙げている（石井 1975: 52）。

このように地域社会レベルにおいて、サンガは地域住民によって支えられ、地域住民のために宗教的・世俗的な役割を果たすというように、地域住民との互酬的な結びつきの中で維持されている、というのが先行研究の基本的な論点である。そしてこうしたサンガと一般信徒の共生関係こそが、地域社会の継続性を支えていると分析された。

## 1.2 共生モデルの限界

以上、共生モデルの具体例として、①国家レベルと②地域社会レベルに応じた二つのモデルを紹介した。このモデルにおいては、律に規定された経済的条件は、出家生活の阻害要因とはならない。それどころか律遵守の生活を送る出家者こそが、国家や地域社会の存立を可能にするという重要な役割を担っており、それゆえに世俗権力や一般信徒から安定的に布施を獲得するための不可欠な手段となっているという共生関係が示されている。

一方で 1970 年代末以降、サンガと在家者の関係には矛盾があると指摘するような研究も現れる。これらの研究は、こうした矛盾ゆえに現実の出家生活は、〈土着化と原理主義的改革〉（Carrithers 1979, 1983; Tambiah 1984）、〈富裕化と清貧〉（Aung-Thwin 1985）のあいだを、振り子のように揺れ動くものとして捉える。ただし共生モデルを前提としているという点で、共生モデルの修正版とでも評価できる議論となっている。

こうした理念的な共生モデルは、国家や地域社会を静態的なものとして捉えるならば、一定の説得力をもちいる。しかしそれゆえにこのモデルは、変動著しい現代社会の状況を分析するにはそぐわない。なぜなら、植民地国家・近代国民国家への転換、都市化、市場経済化、近代教育の普及、交通・通信の発展など、いわゆる「近代化」と総称されるような社会変動によって、都市部を中心として、サンガと在家者（世俗権力／一般信徒）の関係もまた大きく変容しているからである。

第 1 に、植民地化や近代国民国家建設という課題の中で、世俗権力という巨大なパトロンは喪失・縮小していく傾向にある。こうした状況はサンガの「民営化」の動向、つまりサンガの経済基盤の担い手が、世俗権力から一般信徒へと移っていくという動向として捉えることができるだろう。もちろん王朝期においても、一般信徒の布

施はサンガにとって重要なものであった。特に世俗権力からの布施が届きにくい地方においては、一般信徒の布施がサンガにとって主要な経済基盤だったと考えられている。たとえばメンデルソン (M. Mendelson) は、ミャンマー王朝期の状況について、王都およびその周辺のサンガを中央サンガ、それ以外のサンガを地方サンガと区別した上で、王の影響力は中央サンガに限られており、地方サンガは相対的に自律していたと主張する (Mendelson 1975: 57-58)。ここから地域に根付き、地域に支えられ、一般信徒との相互関係の中に存在していた地方サンガ、というイメージが浮かび上がる。その意味では「民営化」の影響は地方においては小さかったであろう。しかし王の布施への依存度が高かった都市部においては、「民営化」の影響がより切実な問題として現れる。つまり世俗権力の布施に頼らないような生き方を模索することが必要となる。

第2に、しかし、都市部においてはサンガと一般信徒の関係も揺らいでいる。たとえば田辺繁治が、1970年代以降の上座仏教徒社会を含むアジア各地における「宗教再生」現象について以下のように述べているように、都市部においては、一般信徒の宗教的ニーズが多様化・変化する傾向にある。それゆえに都市部におけるサンガ／一般信徒の関係は、村落部のように固定的・安定的なものとはなりえない。つまり出家者にとって都市部の環境は「市場化」しているといえる。

産業化の進む中心部においては、成功のチャンスへの期待、消費欲望の拡大、さらに予期せぬ災厄や病気への不安といった社会的不確定性の蔓延は、人々の宗教への傾斜を促している。階級や集団の細分化、そして個人の経験の差異化が進むなかで、宗教はそれに対応しながらセクトあるいはカルトなどの形態を取りながら幅広く分化していく。そこでは宗教はもはや村落や親族などの共同性と結びついたものではなく、むしろ個人的な選択の対象となっているのである。 (田辺 1995: 27)

それではこうした「民営化」や「市場化」といったマクロな変化の中で、都市部の出家者たちはどのようにその生活・修行を成り立たせているのか。つまりどのように財を獲得しているのか。この問題についてスリランカやタイを事例とする先行研究では、出家者による世俗的サービスの拡大が指摘されている。たとえばスリランカ最大都市コロンボでは、1970年代以降、現世利益的な「神霊信仰」の勃興を背景として、仏教とは関係のない神々を祀る社を境内に設置する僧院が増加していることが報告されている (ゴンブリッチ、オーバーセーカラ 2002: 150-165)。またタイにおいては、「開発僧」や「環境僧」といわれるような出家者による社会福祉的なサービスの登場 (櫻井 2008; 西川・野田編 2001 など) や、世利益的・商業的なサービスの提供——護符 (お

守り)などの呪物の「商品化」、葬式のビジネス化(野田 2001: 176)、仏像・儀礼祭具・僧院の敷地の貸出など(林 2005: 65-67)——といった事例が報告されている。

このような出家者による世俗的サービスの活性化は、一般信徒の多様なニーズに応えることによって生き残りを模索しようとする、出家者の生存戦略として捉えることが可能だろう。しかしその一方で、律に規定された出家者は、ある種の変わりにくさを抱えている。実際、タイにおいては、布施の強要が社会問題となったり、呪物の「商品化」傾向については「黄衣ビジネス」といった批判が常套句化したりしているという状況がある(cf. 林 1997: 90-92)。したがってこうした出家者による世俗的サービスが、どこまで可能なのか疑念が残る。また先行研究では、新しく動態的な現象にばかり焦点が当てられる傾向があるため、このように世俗的サービスに従事する出家者が、どれくらい一般的なのか判断しにくい。

これらの問題を克服するためには、都市を生きる出家者たちが、財の必要という経済的現実にもどのように対処しているのかという日々の暮らしぶりを、より具体的に、そしてより包括的に検討する必要があるだろう。そこで本稿ではこの問題を、ミャンマー最大都市ヤンゴンを実例として検討してみたい。その際、本稿では特に、「僧院——特定の地域的限界(界, P: *sīma*, M: *thein*)にいる出家者たちによって構成され、生活・修行・日課を共にする共住集団——という単位に照準を合わせる。なぜなら出家者は個人ではなく、僧院という単位で生活しているからである。つまり都市僧院はヤンゴンにおいてどのように経済基盤を構築しているか。これが本稿の問いである。

現在、スリランカや東南アジア大陸部に広がる上座仏教徒社会では、急速な都市化が進展しつつある。したがってミャンマーを実例として出家者は都市をいかに生きるか、という問題を解明することは、上座仏教徒社会における出家者の行方のみならず、先行研究によって出家者がその存立を支えていると分析されてきた上座仏教徒社会そのものの行方を占う上でも、重要なケーススタディーとなりうるだろう。またミャンマーは長らく現地調査が難しかったという事情から、その重要性に比するだけの研究が十分に行われているとはいいがたい。したがってミャンマー仏教の現状に関する一次的なデータを提供することも、本稿の一つの貢献になりうると考えている。

本稿の構成は以下のとおりである。まず本稿の分析対象であるヤンゴンにおける僧院の現況について確認する。そしてヤンゴンの地理的拡大・経済的發展とともに、ヤンゴンには多くの僧院が集積している一方で、その分布には偏りがみられることを示す(2)。次に、都市僧院の経済基盤という問題について、①「市場価値」の高い出家者たちの特徴、②都市僧院の主体的な布施調達活動の実態、③セーフティーネットと

しての在家仏教徒組織の重要性を分析する (3)。以上を踏まえて最後に、結論と展望を述べる (4)。なお、ミャンマーでの現地調査は、2006年7月から2009年9月にかけて断続的に合計1年8ヶ月間行った。本稿の記述はそこで得られたデータに基づいている。

### 1.3 ミャンマー概要

最後に本稿の舞台となるミャンマーの概要について記しておきたい。ミャンマーは東南アジア西北端に位置し、7管区 (M: tain:, 2011年以降 tain: dei tha gyi: へと名称変更<sup>2)</sup>) と7州 (M: pyi ne) から構成されている連邦国家である。人口は約5,900万人 (2009年の推計値)、面積は約67.7万平方キロメートル (日本の約1.8倍) である。人口の約70%をビルマ族が占めており、全体として人口の約80~90%が上座仏教徒であると推定されている。

次に出家者についてみると、他の上座仏教徒社会と同じく、ミャンマーの出家者は、①正式な僧である「比丘 (P: bhikkhu, M: poun:gyi:, ya.han:)」と、②見習僧である「沙弥 (P: sāmaṇera, M: kouyin)」に分かれる。沙弥は、未だ律を授けられていないが、十沙弥戒<sup>3)</sup>を守り、比丘に準じた生活を送ることが求められる。表1および図3をみてもわかるように、ミャンマーにおける出家者 (比丘/沙弥) 数・僧院数は上座仏教圏で最大規模を誇っており、その増加率は人口増加率を上回るペースとなっている。

ミャンマーの歴史は、①王朝期、②植民地期、③独立後に区分できる。王朝期は幾多の王国の興亡によって特徴づけられる時代である。次の植民地期は、ミャンマーが植民地支配を受けていた時代である。最後の王朝であるコンバウン朝は、3次に渡る英緬戦争の結果、1852年に下ミャンマーを、1886年には上ミャンマーを併合され、イギリス領インドの一部となった。その後、1943年からの日本占領期を経て、最終

表1 主要上座仏教国の人口 (仏教徒割合)・出家者 (比丘/沙弥)・僧院数

国名	人口 (仏教徒の割合)	出家者	比丘	沙弥	僧院	統計年
タイ	約 6,400 万 (約 95%)	321,604	251,997	69,607	35,616	2008 年
ミャンマー	約 5,900 万 (約 89%)	544,710	252,716	291,994	58,345	2009 年
スリランカ	約 2,000 万 (約 70%)	39,106	17,718	21,388	10,131	2006 年
カンボジア	約 1,380 万 (約 95%)	57,350	24,929	32,421	4,237	2007 年
ラオス	約 560 万 (約 67%)	19,795	8,055	11,740	4,140	2005 年

出所) タイ (村上 2011: 213), ミャンマー (全国版「雨安居僧籍表」(2009)), スリランカ (橘堂 2012: 21), カンボジア (小林・吉田 2011: 273), ラオス (吉田 2009: 786) より筆者作成。

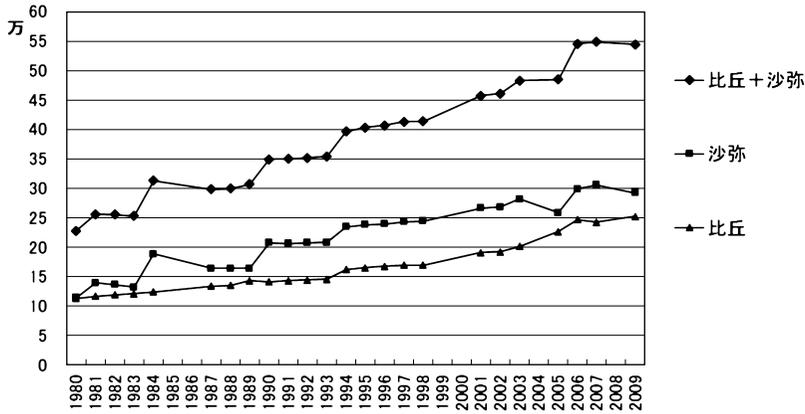


図3 ミャンマーの比丘・沙弥数の変遷

出所) 1980年～1984年に関しては Tin Maung Maung Than (1988: 44), 1987年～1998年に関しては飯國 (2002: 136), 2001年以降については全国版「雨安居僧籍表」[各年]を参照して筆者作成。

的に1948年に完全独立を果たす。最後の独立後とは、独立から現在までの時代を指す。初代首相となったウー・ヌ (U Nu, 1907–1995) は、議会制民主主義のもとで新しい国家の運営に乗り出したが、仏教の政治利用などで政治の混乱を招いた。そのような状況を打開すべく、1962年に国軍司令官のネー・ウィン (Ne Win, 1910–2002) がクーデターで全権を掌握し、軍事政権が始まった。1974年に形式的に民政移管されたが、1988年の民主化運動を機に、国軍が再びクーデターで政治の表舞台に現れ、軍人による「国家法秩序回復評議会 (SLORC)」(1997年に「国家平和発展評議会 (SPDC)」へと名称を変更) が20年以上に渡り政治を主導した。しかしその後2010年11月に総選挙が行われ、それを受けて2011年3月にテイン・セイン (Thein Sein) 大統領率いる新政府が発足し、SPDCからの民政移管が実行された。以降、新政府は積極的に対外開放・民主化を推し進めており、その動向に注目が集まっている。

さてそこで重要なのは、他の上座仏教徒社会と同じくミャンマーでも、このような歴史においてサンガの「民営化」が進展しているということである。以下、その具体的変遷を確認しておこう。まず「都市=王都」のサンガにとって、最大のパトロンとなっていたのは王であった。詳細は不明だが、ミャンマーの仏教史書<sup>4)</sup>には、歴代の王たちが個人的に帰依する高僧に僧院や称号を布施し、出家者の生活必需品である「四資具 (M: pi'si: lei:ba:, 衣食住薬)」に関して全面的な責任を負っている姿が描かれている。また、クトウドー・パゴダ (Kuthodaw Pagoda) 建設 (1868年)、シュエダゴン・パゴダ (Shwedagon Pagoda) への傘奉納 (1871年)、第5回仏典結集開催

(1872年)といった各種の仏教支援事業で有名なミンドン(Mindon)王(在位1853-1878)は、①僧院の建設・修復、②日常的な衣食の支援、③教学振興(=仏教試験開催)など、サンガ支援にも積極的に取り組んでいたとされる。たとえば1878年時点で、毎月約400トンの米を、王都マンダレー(Mandalay)およびその周辺の1,659僧院(15,346僧)に布施していたという記録がある(Hla Hla Mon 2006; Myo Myint 1987)。こうしたミンドン王の布施により、マンダレーは仏教の中心地として栄えていた。

しかしこうした状況は、ミャンマーがイギリスに植民地化されると一変する。最後の国王であるティーボー(Thibaw)王(在位1878-1885)を排して新たに世俗権力を掌握したイギリス植民地政府は、ミャンマーの歴代王たちのように仏教のパトロンとなることを拒否した。つまり宗教不介入政策をとり、仏教への関与を避けた。このような立場をとった背景には、インドでの対ヒンドゥー教徒政策の失敗があった。つまり19世紀前半、インドにおいてイギリス植民地政府は、国民の多数が信仰するヒンドゥー教の重要性を認め、ヒンドゥー僧院の管理・保護などの支援を積極的に行った。しかしこれがかえって宗教問題への介入と受け取られ、ヒンドゥー教徒の反発を招いたため、最終的に宗教不干涉政策をとった。そしてこれが新しい植民地となったミャンマーにも導入されたのである(Smith 1965: 39-43)。

このように植民地化を契機として、サンガは世俗権力による経済的支援を失うことになる。その影響は、王による布施への依存度が高かった旧王都マンダレーおよびその周辺で特に深刻だった。もちろん世俗権力による布施がなくなっても、一般信徒による布施は引き続き行われた。しかし王たちが果たしていたような規模の布施は、一般信徒には代替不可能なものであった。そのためミンドン王やティーボー王によって建てられた仏教施設は、1900年頃までにほとんど消失したといわれている(Woodward 1988)。

それに対し独立後、世俗権力がミャンマー人の手に戻ると、国家による仏教支援もまた復活することとなる。たとえば独立後、最初に発足したウー・ヌ政権(1948-1962、一時中断あり)の仏教に対する立場は、1951年の宗教大臣の演説に明確に現れている。そこでは植民地化は仏教に対して、①サンガの分裂、②サンガと在家者の疎遠化、③教育の世俗化、④サンガ組織の衰退といった悪影響を与えたこと、そして独立を達成した現在、危機に陥った仏教を保護し、その復興に努めることは政府の責務であるという認識が示されている(Houtman 1990: 56-57)。

こうした方針のもと、ウー・ヌ政権は数々の仏教振興事業を実行した。具体的には

政府内に「仏教評議会 (BSC)」を設立し、宗教省と協力しながら、パリー語大学および仏教講師法 (1950年)、サンガ裁判所法 (1951年)、パリー語教育組織法 (1952年)、仏教国教化推進法 (1961年) の制定、第6回仏典結集開催 (1954-1956年) などを行っている (生野 1975: 222-223)。こうしたウー・ヌの政治的態度について、サーキスヤンス (E. Sarkisyanz) は、「仏教社会主義 (Buddhist Socialism)」と評している。それはマルクス主義のように物質的な幸福の平等ではなく、仏教に基づいた精神的な幸福の平等を目指すものであった。つまり「仏教社会主義」とは、理想の「仏法王」の姿を近代的な装いのもとで追求しようとしたものに他ならない (Sarkisyanz 1965: 210-228)。しかしそれは非仏教徒を含む国民国家建設という課題とぶつかり、国政の混乱を招いた。したがって1962年のクーデターによって実権を握ったネー・ウィン政権 (1962-1988) は、政教分離の方針を打ち出し、ウー・ヌ期の仏教支援政策を悉く廃止することとなる。

それに対し1990年以降に実権を握った SLORC / SPDC 政権 (1990-2011) は、ネー・ウィン政権の世俗主義の立場から、再びウー・ヌ政権のような仏教保護主義へと一見、回帰しているようにみえる。その背景には、SLORC / SPDC 政権の正統性という問題がある。つまり SLORC / SPDC 政権はそもそも、1988年に生じた反ネー・ウィン政権の大規模な民主化運動の混乱を武力で抑える形で登場した、暫定的な政権に過ぎなかった。しかし1990年の総選挙において、アウン・サン・スー・チー率いる「国民民主連盟 (NLD)」が圧勝すると、SLORC / SPDC 政権は政権移譲を拒否し実権を握り続けた。このように SLORC / SPDC 政権は、成立当初から支配の正統性という問題を抱えていたのである。

そこで正統性を獲得するために試みられたのが、「仏法王」のイメージを利用した支配の正統化であった。つまり歴代王の功績をたたえるモニュメント・博物館の建設、王宮の復元によって「仏法王」のイメージを喚起しつつ、パゴダ<sup>5)</sup> (仏塔) の建設・修復事業を推進することによって、そうした「仏法王」の系譜に自らを位置づけようとした (Philip and Mercer 1999: 41)。こうした文脈において、宗教省による高僧への称号の授与といったサンガ支援も活発化する。具体的には、それまで3種類 (学僧2種、三蔵法師1種) だった出家者の称号が、1991年に13種類 (教学指導3種、瞑想指導3種、説法3種、仏教布教4種) に拡充され、毎年、受賞者を表彰する大規模な儀礼が宗教省によって開催されるようになった。

また、政府高官がパゴダ建設を視察したり、各種の布施儀礼に出席したりする様子は、国営テレビ・新聞・ラジオ・雑誌などの各種メディアによって、毎日のように伝

えられ、「仏法王」というイメージが盛んに喧伝されている。しかし非仏教徒を含む国民国家建設という課題があるため、かつての王たちやウー・ヌ政権のように国家予算を投入できるわけではない。この点について宗教省高官にインタビューしたところ、現在、予算を使っているのは、国家サンガ組織の運営、試験合格者や称号授与者への褒賞、国境地域での布教活動の補助だけであるとのことだった。それ以外の仏教支援事業の財源は、①公務員からの半強制的徴収、②名誉・利権と引き換えに一般信徒から布施を募る、といった仕方では確保されている (Jordt 2007; Schober 1997)。したがってその派手な印象とは裏腹に、実際の支援規模は限定的なものにとどまっている (cf. Matthews 1993)。

このようにミャンマーでは植民地化を契機として、都市部を中心にサンガの「民営化」が進行し、また独立後も、非仏教徒を含む国民国家建設という課題の中で、国家(政府)によるサンガ支援は不十分なものとどまっているといえる。したがって都市部のサンガは、都市住民との関わりの中で、つまり市場的な環境の中で、経済基盤を構築する必要がある。それでは都市部のサンガは生活に必要な財をどのように獲得しているのか。以下、最大都市ヤンゴンの状況を分析していこう。

## 2 ヤンゴンの僧院概要

### 2.1 ヤンゴンの歴史

上述したように、本稿の対象は、出家者個人ではなく、出家者の共住集団としての僧院である。そこでまず、ヤンゴンにはどのような僧院があるのか、その現況を確認しておきたい。

そもそもヤンゴンとはどのような都市なのか。ヤンゴンは、中央平原部の西方を流れるエーヤーワディー川の支流(フライン Hlaing 川)と、東方を流れるスィッタウン(Sittaung)川の支流(バゴー Bago 川)が合流する場所にある(図4)。この二つの支流はヤンゴン河となってマルタバン(Martaban)湾へと流れ込んでいる。つまりヤンゴンは外洋と中央平原部を連結する交通の要衝に位置する。

ただしヤンゴンが交易拠点として経済的に繁栄するのはそれほど古い話ではない。18世紀中頃までこの地はモン族の漁村ダゴン(Dagon)として知られ、シュエダゴン・バゴダ(前出)の門前として祭礼の時期などには巡礼者でにぎわったものの、政治的・経済的な中心となることはなかった。同地が交易拠点としての中心性を帯び始めるの

1. 商業中心地 (6郡)	8. Sanchaung	15. Thaketa	22. Shwe Pyi Thar
2. Pazundaung	9. Bahan	16. Yankin	23. Dagon Seikkan
3. Ahlone	10. Tarmwe	17. South Okkalapa	24. South Dagon
4. Dagon	11. Kamaryut	18. North Okkalapa	25. North Dagon
5. Mingalar Taung Nyunt	12. Thingangyun	19. Insein	26. East Dagon
6. Dawbon	13. Hlaing	20. Mingalardon	27. Seik Gyi Kya Naung To
7. KyeeMyinDaing	14. Mayangone	21. Hlaing Thar Yar	28. Dala

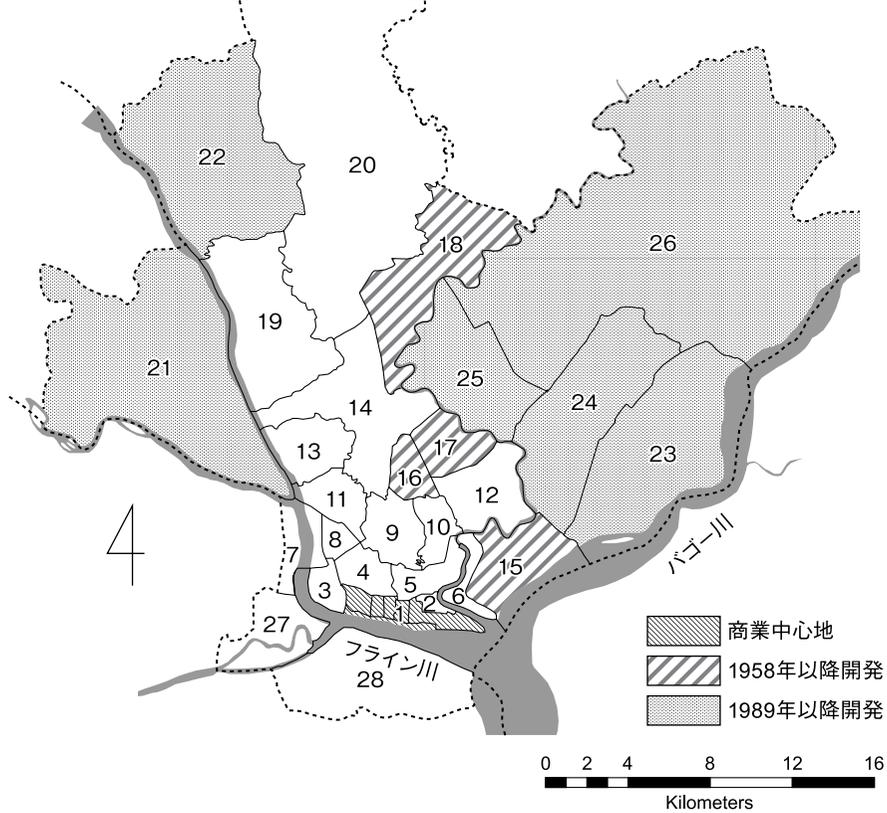


図4 ヤンゴンの地図

は、コンバウン朝の創始者アラウンパヤー (Alaungpaya) 王が1755年にミャンマー中央部統一のための戦勝を祈念し、同地を「ヤンゴン (敵が尽きる)」と改称してからのことである (長田 2006: 7-8)。

その後、1852年の第2次英緬戦争によって下ミャンマーがイギリスに併合されると、戦争によって壊滅したヤンゴンは、植民地都市ラングーン (Rangoon) として再建される。その都市計画によって、約2平方キロメートルという小さな碁盤目状の町がフライン川に沿って誕生した (ナン・ミヤ・ケー・カイン 2000: 154)。この領域は

現在でもヤンゴンの「商業中心地 (M: myou.de:)」となっている (地図中 1)。

そしてイギリス植民地政府が、エーヤーワディー川下流域デルタ地帯を開発し、大穀倉地帯へと変貌させると、ラングーンは米輸出経済の要として急速な発展を遂げる事となる (長田 2006: 11)。ラングーンの人口は、誕生した当時はわずか 36,000 人程度であったが、20 年後にはほぼ 10 万人、独立直前の 1941 年には 50 万人になった (ナン・ミヤ・ケー・カイン 2000: 154)。こうした人口増加の大部分は、膨大なインド人移民の流入の結果であり、したがってラングーンはインド人街とでも呼びうる様相を呈していた。

こうした状況は 1948 年の独立を契機に一変する。独立と同時に多くのインド人移民が帰国した一方、村落部からラングーンへと人口が流入した。その結果、住民構成を大幅に変えながら、ラングーンは東西二つの川に囲まれた領域を北方へと拡大していく。ただしこうした人口流入はラングーンの工業化というプル要因ではなく、共産主義者と少数民族の反乱による地方村落部の治安の悪化というプッシュ要因によるものだった。したがってラングーンにはスラムが形成されるようになり、その改善策として政府は 1958 ~ 1960 年に衛星住宅地区 (地図中 15 ~ 18 の斜線柄部分) をつくり、スラム地区の人々をそこに強制的に移住させた<sup>6)</sup> (ナン・ミヤ・ケー・カイン 2000: 155)。

その後ネー・ウィン政権期 (1962-1988) に入ると、ビルマ式社会主義路線による経済停滞の影響で、都市のインフラ整備が遅れ、都市化は大きく停滞する。また国内移動、特にラングーンへの流入が厳しく制限されたほか、経済の国有化に伴い、経済手段を奪われた中国・インド系移民が 10 万人規模で国外に流出したこともあり、人口増加率も低かった (西澤 2000: 17)。

ラングーンが再び都市としての活気を取り戻すのは、都市の名称を再びラングーンからヤンゴンへと変更した SLORC / SPDC 政権期 (1990-2011) に入ってからである。積極的な市場経済化と対外開放政策による経済成長によって、再び高い人口増加率を記録するようになる。ミャンマー入国管理省の推計によれば、1980 年時点で 230 万人であったヤンゴンの人口は、2008 年時点で 660 万人まで増加している。また 1989 年以降、政府は新しい衛星住宅地区の開発に着手し (地図中 21 ~ 26 のドット柄部分)、その結果、1983 年時点で約 350 平方キロメートルであったヤンゴンの都市域は、現在は約 770 平方キロメートル (東京都の約 3 分の 1) にまで拡大している。

1990 年以降、ヤンゴンの開発を担っているのは「ヤンゴン都市開発委員会 (YCDC)」である。この組織は、①州/管区 (上述)、②「県 (M: kha.yain)」, ③「郡

(M: myou.ne)], ④「地区／村落区 (M: ya'kweʔ / kyei:ywa ou'su.）」という地方行政組織とは別個のもので、都市としてのヤンゴンにはヤンゴン管区にある4つの県をまたぐ形で、33の郡から成立している。ミャンマー第二の都市であるマンダレーも同様の形態である。そこで混乱を避けるため、以下では「ヤンゴン」、「マンダレー」と表記する場合には都市を意味することとし、管区に言及する場合には「ヤンゴン管区」、「マンダレー管区」と表記することにする。

## 2.2 僧院の集積

それではヤンゴンには現在、どれくらいの僧院があるのだろうか。2009年現在、ヤンゴンには2,940僧院あり、そこで53,776人の出家者（比丘31,423人、沙弥22,353人）が生活している（全国版「雨安居僧籍表」2009年）。ただし一口に僧院といっても、その規模は様々である。表2はヤンゴンにある2,542僧院（2003年時点）の僧院規模の分布を示したものである。たとえば出家者数が1～10人の僧院は、1,381僧院あることを示している。

これをもてみてもわかるように、ヤンゴンにある大多数（全体の約85%）の僧院は、出家者数30人以下の小規模・中規模僧院となっている。それに対し、あくまでも目安であるが、出家者数が30人を超えるような大僧院のほとんどは、出家者の高等教育機関である「教学僧院 (M: sathindaiʔ)」であるといつてよい。ミャンマーでは、10代から20代にかけての若い出家者は、仏教教義・仏典を学び、各種の仏教試験の受験勉強をするのが一般的である。ここでいう仏教試験とは、仏典やパーリ語の知識を問う試験のことであり、宗教省主催の各種試験——初・中・上級からなる「基本試験 (M: pa.hta.ma.byan samei:bwe:)」や「仏教講師試験 (M: danmasa.ri.ya. samei:bwe:)」など——が一般的である。また民間の仏教徒組織が主催する試験も存在している<sup>7)</sup>。そこでこうした試験勉強のための教育機関となっているのがこうした教学僧院である。

表2 ヤンゴンにおける僧院規模の分布

規模 (人)	1～10	11～20	21～30	31～40	41～50	51～60	61～70
僧院数	1,381	550	216	97	25	65	53
規模 (人)	71～80	81～90	91～100	101～110	111～120	121～130	131～140
僧院数	39	26	10	15	16	9	7
規模 (人)	141～150	151～200	201～300	301～400	457	660	1,205
僧院数	7	10	10	3	1	1	1

出所) ヤンゴン管区「雨安居僧籍表」(2003年)より筆者作成。

(データ総計2,542僧院, 1僧院は人数不明)



写真1 教学僧院の講堂（筆者撮影）



写真2 教学僧院での授業の様子（筆者撮影）

さて、ヤンゴンの僧院の設立年については正確なことはわからない。しかしその多くは、ミャンマーの独立後、ヤンゴンの地理的拡大・経済的發展に伴い設立されたものであると思われる。近年の変化に限定していえば、2003年時点で2,542僧院だったのが、2009年現在は2,940僧院まで増加している。つまり6年間に398僧院が増えた計算になる。これは同期間のヤンゴン管区全体の増加分の90%近くを占める。また約116%という増加率は、ミャンマー全体の僧院数の増加率109%を大きく上回っている。

その背景として指摘できるのは、新たに自分の僧院を構える際、都市部に構えたがる出家者が多いということである。若い出家者たちは、基礎的な教学が一通り終わると、さらに専門的な教学に進んだり、瞑想修行を行ったりするなど、それぞれの興味・関心に応じて多様な道を歩む。そして機会に応じて自分の僧院を構え後進を育てるということとなる。もちろん、すべての出家者が住職になれるわけではない。その場合は他人が住職を務める僧院に、寄生しながら生活し続けることになる。ただしこのことは、常に住職の管理下に置かれることを意味する。したがってそれを嫌う出家者や、自分なりの生活・修行をしたい出家者は、自前の僧院をもとうとする。そして最近では以前にも増して、こうした出家者の独立志向が強まっているといわれている。

それではなぜ出家者たちは都市部に僧院を構えたがるのだろうか。出家者たちへのインタビューから推察するに、その理由は第1に、人口が多く経済規模も大きい都市部は潜在的な布施の規模が大きく、したがってより快適な生活を送ったり、村落部では不可能な活動（教学僧院など）を行ったりしうるからである。第2に、村の僧院につきまとう、ある種の「しがらみ」から脱することができるからである。たとえばヤンゴンの「国家仏教学大学（M: naingando pa.ri.ya'ti. thatha.na te'ka.tho）」——近代的教育・研究手法を取り入れて創設されたミャンマーにおける仏教学教育・研究の最高学

府（奥平 2005: 33）——で修士号を獲得し、現在は大学で教員補助をしているシャン州出身のある比丘（33歳）は次のように語る。

村の比丘にはいろいろな仕事がある。たとえば年中行事や冠婚葬祭など、村の行事に参加する必要がある。それから村の子供たち（沙弥を含む）の世話がある。子供たちにミャンマー語の読み書きや仏教の基礎を教えるほか、町の教学僧院や政府の学校へ送り出す。ほかにも、村人のための雑多な用事がある。村人の相談を聞いたり、伝統的な薬を処方したりする。村人がテレビを買いたいときは比丘に頼む。村人の中には町に出たことがない者もいて、テレビの買い方がわからないからだ。町に用事があるときは、村の代表として比丘が行くことが多い。村人は比丘を頼る。だから村に住む限り、比丘は村人の問題を自分の問題として考え、村人のために活動しなければならない。

このように村の僧院は、村人のための「よろず屋」的な役割を期待される。もちろん、村人に対するサービスを積極的に捉え、進んで村に入ろうとする出家者もいる。しかし、村では望むような出家生活が送れないと考える出家者も多く、その傾向は高学歴のエリート僧に顕著である。上述の比丘も、決して村の出家者を卑下しているわけではないと断った上で、自分は村ではなく都市に僧院を構えたいという希望を述べていた。

以上のように、多くの出家者たちが都市部に僧院を構えたがる背景には、村落部と比べたときの、①潜在的な布施の規模の大きさと、②望むような出家生活を送ることのできる自由度の高さがある。それゆえに都市という環境は、多くの出家者たちにとって村落部よりも魅力的な場所なのである。そして数ある都市の中でも、その歴史的経緯・経済規模・人口の多さから、最も可能性に満ちた都市が、最大都市ヤンゴンである。それゆえにヤンゴンには多くの僧院が集積していると考えられる。

### 2.3 僧院分布の偏り

その一方で、ヤンゴンに僧院を構えることは、それほど容易なことではない。村落部・都市部を問わず、出家者が自分の僧院を構える方法は、①既存の僧院を引き継ぐ、②新たに僧院を建設する、という2通りがある。最も手間がかからないのは、既存の僧院を引き継ぐことであるが、そうした機会は豊富にあるわけではない。そうすると新たに僧院を建設するしかないが、ヤンゴンのような都市部では、土地の入手自体が困難である。

第1に、ヤンゴンの地価は高い。ミャンマーでは不動産と車が主要な投資対象となっており、特に都市部の不動産価格は常に上昇傾向にある。僧院を構えるためには

土地が必要であり、そうした土地は出家者自らが購入するか、あるいは布施してもらう必要があるが、いずれにしろ多額の費用が必要となる。

第2に、都市部には「宗教用地 (M: *thatha.na myei*)」の認定という問題がある。ミャンマーでは、僧院に限らず、宗教関連の施設として利用する土地は、宗教省によって宗教用地として認定されることによって、無税かつ半恒久的な権利が保障されることになっている。しかしそれは同時に、宗教用地を民間利用するのは極めて困難になることを意味する。したがって僧院への土地の流出が続けば、都市空間はサンガに占有されかねない。それは都市の経済活動にとっては大きな障害となりうる。そのため行政側は、宗教用地の認定に慎重であり、特に都市部においてはなかなか新しい宗教用地が許可されないという状況になっている。

このような土地をめぐるサンガと国家のせめぎ合いは、ミャンマー歴史研究者のアウントゥイン (M. Aung-Thwin) の議論を彷彿とさせるものである。つまりアウントゥインは、ミャンマー王朝期のバガン (Bagan) 時代 (1044-1287) を直接的な事例として、布施によって国家の富が不可避免的にサンガへと流出し、それが国家財政を掘り崩すという構造を指摘している (Aung-Thwin 1985: 138-149)。現代都市部における宗教用地の認定という問題は、まさに国家の富の流出をいかに防ぐかという問題として現れているといえよう。

このように一方では都市に進出しようとする出家者たち、もう一方ではそれを阻むような都市の経済的・政治的な条件がある。その結果、ヤンゴンにおいては、既に宗教用地として認可されており、それゆえに無償で入手できるような土地に、僧院分布が偏るといふ現象がみられる。以下、その具体例として、①古い僧院の土地、②バゴダの土地、③政府が指定した土地についてみてみよう。

#### ①古い僧院の土地

第1に、古くから (主に植民地期) からある僧院の土地に、新たに僧院が増加するという傾向がある。上述したように、最初期のヤンゴンの都市域は、川沿いの僅かな領域に過ぎず、その郊外には広い森が広がっていた。その時代には僧院用の土地を容易に、しかも広大に入手することができた。しかし都市域の拡大とともに、そうした土地は都市域に飲み込まれていくことになる。その結果、都市空間には巨大な空隙が出現することになる。こうした土地は宗教用地として認められ、道路敷設など都市整備の過程で一部を接収されることがあるとしても、基本的には出家者のものとなっている。商業中心地の北方に広がる市街地には、こうした土地が散見される。ここでは

その事例としてサンジャウン(Sanchaung)郡(図4中の8)を取り上げてみたい(図5)。

現在のサンジャウン郡は完全に都市化されており、南北を走るピー(Pyi)通りと東西を走るバゲヤ(Bagaya)通りが交わるミュニゴン(Myenigon)交差点は、ヤンゴン屈指の繁華街の一つとなっている。しかしそのようなサンジャウン郡にも、19世紀以来の古い僧院の土地に由来する、広大な宗教用地が広がっている。それが地図の斜線柄で示した部分である。たとえば道路を挟んで隣接している西側の土地は、1845年にチーミンダイン(Kyimyindaing)の「地区長(M: myou. dhagyi;）」であった在家者が、僧院建設のために当時のターヤワディー(Tharrawaddy)王(在位1837-1846)から宗教用地としての認可を受けたという記録が残っている<sup>8)</sup>。サンジャウン郡には2003年時点で128僧院あるが、その内の104僧院がこの土地に集中している。また中央部やや東寄りの土地もまた、古くから僧院だった土地で<sup>9)</sup>、2008年時点で1つの僧院と9つのティーラシン院(尼僧院)が存在している。

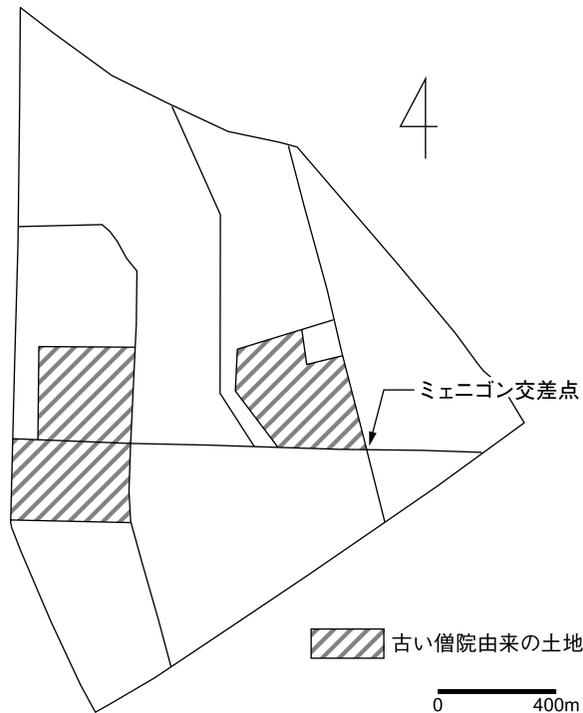


図5 サンジャウン郡の僧院分布  
出所) ヤンゴン管区「雨安居僧籍表」(2003)を利用して筆者作成。

②パゴダの土地

第2に、歴史のある大パゴダの土地に僧院が集積するという傾向がある。「パゴダ (Pagoda)」とは仏塔を意味し、①聖遺物 (仏歯・仏髪) を納めたもの、②ブツダの八種類の聖具を納めたもの、③大仏を安置したもの、④仏典を取めたものの4種がある (生野 1975: 48)。ミャンマーでは、ブツダおよびパゴダはともにパヤー (M: paya:) と呼ばれており、パゴダはブツダの象徴として、あるいはブツダそのものとして信仰されている。日本においては僧院とパゴダは同じ敷地内にあることが多いが、ミャンマーにおいては、両者は空間的に分離しており、機能的にも全く異なる。つまり僧院が出家者の修行空間であるとするれば、パゴダは在家者の信仰空間として、在家者の様々な宗教的ニーズを満たす信仰空間となっている (生野 1975: 44; 奥平 1994b; 高谷 1993: 127-128; Moore 2000)。

ここで重要なのは、在家者にとって、パゴダは僧院と並んで主要な布施対象である

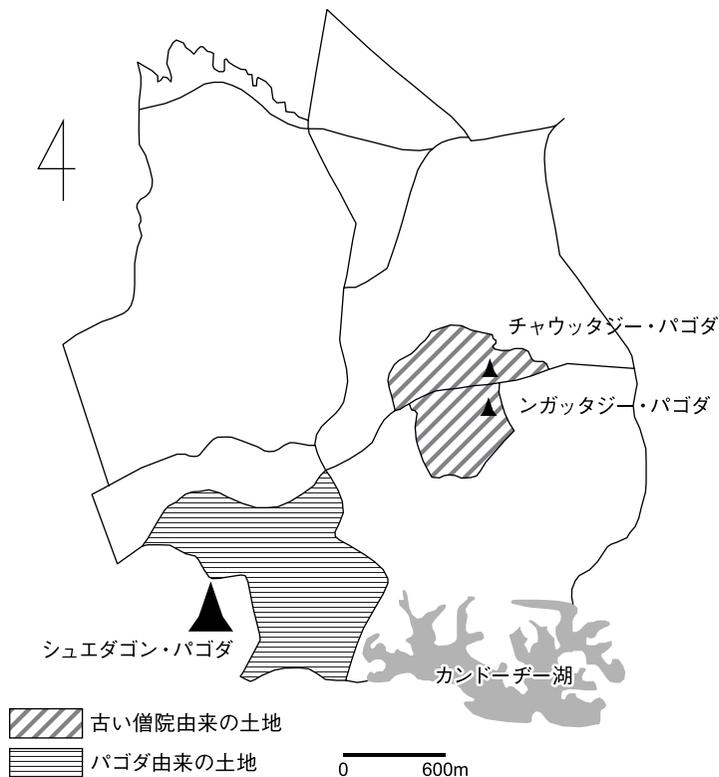


図6 バハン郡の僧院分布  
出所) ヤンゴン管区「雨安居僧籍表」(2003)を利用して筆者作成。

ということである。それゆえに、歴史のある大パゴダは広大な土地を所有していることが多い。パゴダの土地は歴代王によって布施された宗教用地であり、植民地化といった歴史の過程でその規模を縮小されているが、現在でも一定の規模を有している。そこでこうしたパゴダの土地は、僧院、在家仏教徒組織、仏具店、喫茶店などに無償もしくは有償で貸与されるのが一般的である。したがって都市域にあっても、歴史的な大パゴダの周辺には仏教的な空間が広がっている。その好例は、ミャンマー最大の聖地であるシュエダゴン・パゴダである。

図6はシュエダゴン・パゴダに隣接するバハン(Bahan)郡(図4中の9)の僧院分布を示したものである。バハン郡にある252僧院中、173僧院(約70%)が、地図の斜線柄と横線柄部分の土地に集中している。この内の横線柄部分が、シュエダゴン・パゴダの宗教用地を含む地区である<sup>10)</sup>。現在、シュエダゴン・パゴダの境内および周辺には、多くの僧院のほか、仏具店や、在家仏教徒組織・省庁が管理する「講堂(M: danma.youn)」など、仏教関連施設が多く建ち並んでいる。なお、バハン郡にはンガッタジー・パゴダ(Ngak Htat Gyi Pagoda)とチャウッタジー・パゴダ(Chauk Htat Gyi Pagoda)という有名な大仏が存在しているが、ここは上述したような19世紀半ば以来の古い僧院の土地であり、これらのパゴダは20世紀に入ってから、むしろその僧院の土地を譲り受ける形で建てられたものである。

### ③政府が指定した土地

第3に、政府があらかじめ僧院用にあてがった土地に僧院が集積するという傾向がある。その事例は古くは植民地期からみられる。2003年時点で商業中心地には81僧院あるが、その内の66僧院(674人=比丘433人、沙弥241人)が約300メートル四方の土地にまとまり、全体としてタイエッター(Tayettaw)僧院群という名前が付されている。タイエッター僧院群の土地は、19世紀後半は、ドイツ人クラブを含むヨーロッパ人の住宅街であった(桑野2009:206-208)。その後20世紀初頭までには、この土地は僧院用の土地となり、都市開発の過程で立ち退きが必要になった僧院に分配されたようである。建物の多くは植民地期のものがそのまま利用されており、したがってヨーロッパ風の建物に出家者が居住しているという状況になっている。

同様の現象は、独立後、政府が衛星住宅地区を開発する際にも生じた。つまり政府は衛星住宅地区内にあらかじめ宗教用地を設定し、そこに都市開発の妨げになるような僧院を移動させたほか、残りの土地を希望する僧院に分配した。たとえば図7は北オッカラパ(North Okkalapa)郡(1958年以降に開発、図4中の18)とシュエピター

(Shwepyithar) 郡 (1989 年以降に開発, 図 4 中の 22) の僧院分布である。2003 年時点で北オッカラパ郡の約 80% (162 僧院 / 205 僧院), シュエピター郡の約 81% (116 僧院 / 143 僧院) が地図の斜線柄部分の土地に集積している。

以上, ヤンゴンにある僧院の概要について確認した。規模が様々な多数の僧院が, 分布に偏りをもちながら都市に存在していることがわかる。ただしヤンゴンに僧院を構えたところで, 実際にそこで活動していけるかは別問題である。なぜなら都市部は村落部と比べて, 固定的・安定的な布施を期待しにくい, 市場的な環境だからである。それではヤンゴンの僧院は, その活動に必要な財をどのように獲得しているのか。以下, その実態と背景をみてみたい。

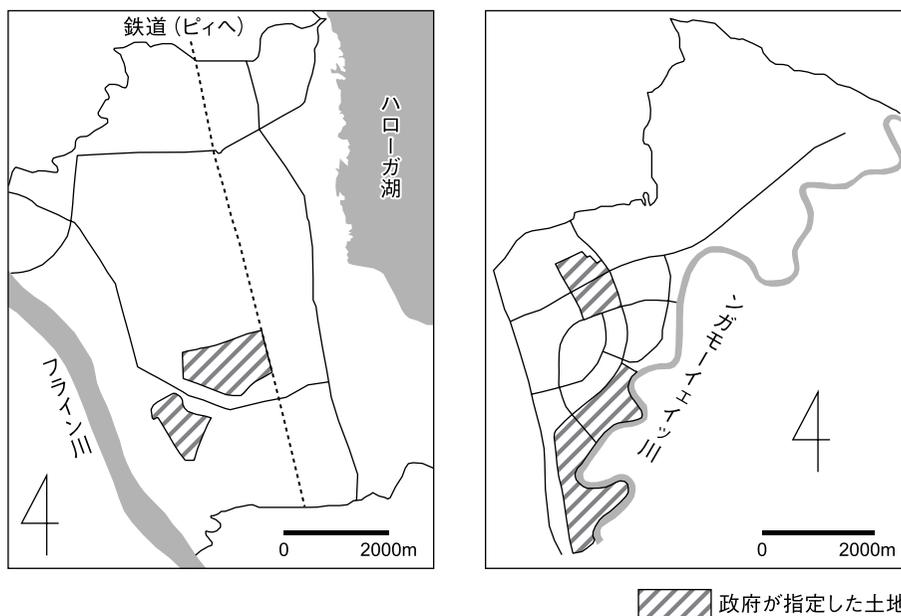


図 7 シュエピター郡 (左) と北オッカラパ郡 (右) の僧院分布  
出所) ヤンゴン管区「雨安居僧籍表」(2003) を利用して筆者作成。

### 3 都市僧院の経済基盤

#### 3.1 「市場価値」の高い出家者たち

この問題を考える上でまず指摘しておきたいのは、僧院によって潜在的な布施調達力の大きさが異なるという点である。布施先が限定される村落部に対し、多くの僧院・出家者がいる都市部においては、在家者は布施先を自由に選ぶことができる。そこでその選択を左右する重要な要素となっているのが出家者の特徴である。この点について、たとえば日本においては、仏像・歴史的建造物・庭園など、僧院は種々の「見世物」を有している場合がある。こうした見世物はそれ自体が多くの人々を惹きつけ、それゆえに観光地となっている僧院も多い。その一方で、ミャンマーの僧院はこうした見世物に乏しい。その理由の一端は、僧院とパゴダの分離にあるだろう。つまり巡礼客・観光客を惹きつけるような見世物は、パゴダに集中しているのである。それでは都市部においてはどのような出家者が人気なのか。いいかえれば「市場価値」が高いのか。

上述したように、この点についてスリランカやタイを事例とする先行研究では、出家者による世俗的サービスの活況が指摘されている。同様の状況は、ヤンゴンにおいてもみられる。たとえば現世利益的なサービス、特に各種の占いに長けた出家者のもとには、宗教の枠を超えて熱狂的な信者たちが集っている。こうした信者には事業を営む裕福な都市住民が多く、出家者の助言によって事業がうまくいった際には、莫大な額の返礼を行うことも珍しくない。したがって「ヤンゴンで最も裕福なのは占いをやっている僧院だ」といわれる状況になっている。また、社会福祉的なサービスを行う出家者は、海外の支援団体（NGO、財団、ロータリークラブなど）や大使館による格好の支援対象になっており、そのためヤンゴンでも近年、在家者に世俗教育を行う「僧院学校（M: poun:dogyi:thin pinnyayei: kyaun:）」が増えつつある。

その一方で、出家者による世俗的サービスには批判も多く、サービスの受給者以外の都市住民は、こうした出家者に積極的に布施しようとしなない。つまりこれらのサービスに従事する出家者たちは、それゆえに「福田」としての価値が低いとみなされる傾向にある。そのため、たとえば僧院学校は、海外の支援団体によって大きな建物が建てられても、日常的な布施に事欠くという事態に陥っているものも少なくない。それに対し、これとちょうど表裏一体の関係にあるのが、出家者としての生活・修行を

着実に行っているような出家者の人気である。

第1に、これは都市部に限ることではないが、一般的に「法臘 (M: wa, 出家年数)」の多さが重要である。この点において、見習いに過ぎない沙弥と、正式の出家者である比丘とでは、在家者から尊敬される度合いが格段に異なる。また同じ比丘でも、10法臘以上経過し「長老 (M: hsa.yado)」と呼ばれるようになると、その度合いは一層高まる。

第2に、高い学位（仏教試験合格、海外大学の博士号など）・称号（上述）・国家サンガ組織の重役（国家サンガ大長老委員会のメンバーや地方組織のサンガ長など）をもっている出家者が人気である。こうした学位・称号・役職は、新聞・雑誌・看板などに出家者の名前が載せられる際には枕詞のように付与されおり、都市住民に対して出家者としての自分の価値を最も簡潔に訴えることができる手段となっている。たとえば仏教試験の最高峰とされるのは、1949年から政府が開催している「三蔵法師試験 (M: ti.pi.ta.ka.da.ra. ti.pi.ta.ka.ko.wi.da. ywei:hkyeyei: samei:bwe:)」であるが、初めての三蔵法師となったミンゲン長老 (U Vicittasarabhivamsa, 1911–1993) など、合格者 (2009年時点で13名) は国民的な英雄として極めて大きな尊敬を受けている。

第3に、以上のいわば「教学 (P: pariyatti)」系の出家者だけでなく、「体験的修行 (P: paṭipatti)」系の出家者も人気である。これは具体的には瞑想修行や、律遵守の厳格さによって判断される。こうした出家者たちは、その修業の成果によって、悟りの境地である「阿羅漢 (P: arahant, M: ya.handa)」もしくはそれに準ずる悟りを得たと噂され、カリスマ的な人気を誇る場合がある。このような厳格な修行者たちは、在家者の居住空間（村や町や都市）から離れた「森 (阿蘭若, P: araṇña, M: to.ya.）」を拠点とすることが多かったが、近年は「瞑想センター<sup>11)</sup> (M: yei'tha)」の普及に伴い、ヤンゴンなど都市部にも増えつつある。

さらに近年は、瞑想指導や教義解説（説法、作家活動、仏教講座）など、仏教的なサービスを行う出家者も人気を集めている。その背景には、都市化や教育水準の向上といった変化に伴い、都市住民がより主体的な仏教実践（瞑想実践・教義学習）への関心を強めていったことが指摘できる。もっとも都市住民の主体的な仏教実践への関心が高まっているという傾向は、他の上座仏教徒社会でも観察される。たとえばタイ都市部では1970年代以降、こうした動向が「新仏教運動 (New Buddhist movement)」と呼ばれるような社会現象として現れている (cf. Jackson 1989; Taylor 2008)。具体的には、①輪廻や地獄・天国といった概念を心理学的概念として読みなおす独自の教義解釈に基づき、膨大な著作を通じて在家者でも涅槃は可能であるという言説を提示し

たプッタタート (Phutthathat) 長老 (1906–1993) (伊藤 1997; Jackson 2003), ②メディア戦略やイベントの開催といったマーケティングの手法を用いて, 独特な瞑想法を普及させたタンマガーイ (Thammakai) 寺 (矢野 2006; Mackenzie 2007 など), ③奢侈の否定といった禁欲的な生活スタイルと, 社会的実践・勤労といった世俗内活動を強調することによって, 日常倫理的な修行を在家者として行うという道筋を示したサンティ・アソーク (Santi Asok) (福島 1993) などである。

しかし重要なのは, タイにおいてこれらの運動は, いずれも伝統的なサンガの枠組みの外部から生じているという点にある。たとえばプッタタート長老は, 幼少期から出家生活を送っているという点では伝統的な出家者の系譜に位置づけられるが, 大乘仏教の影響を強く受けた教義解釈をするなど, 既存サンガに批判的な立場をとる。次にタンマガーイ寺の設立・拡大を担ったのは, 初代住職のタンマチャヨー (Thammachayo) 長老 (1944～) をはじめ, 在家者として大学に通い, あるいは海外留学を経験したエリートたちである (矢野 2006: 第5章)。サンティ・アソークの創始者であるポーティラック (Samana Phothirak) 長老 (1934～) もまた, テレビ・キャスターとして有名だった (福島 1993: 390)。それに対しヤンゴンではむしろ, 出家者としての専門的な知識・経験が, 都市住民から重宝されるという傾向がある。つまりヤンゴンでは, 世俗的サービスを行う出家者よりも, 出家者としての修行に専念するような「出家者らしい出家者」の方が, 都市住民から広範な支持を獲得しているという状況がみられる<sup>12)</sup>。

### 3.2 都市僧院の布施調達活動

以上, ヤンゴンにおいて人気がある出家者の特徴について整理した。こうした特徴をもつ出家者がいるような僧院は, 潜在的に布施調達力が高いといえる。つまり都市住民は, 「雨安居衣布施式<sup>13)</sup> (M: wazothingan: hse<sup>ʔ</sup>ka<sup>ʔ</sup>hludan: bwe:)」や, 「カテイン衣布施式<sup>14)</sup> (M: ma.habounka.htein hse<sup>ʔ</sup>ka<sup>ʔ</sup>hludan: bwe:)」といった僧院における年中儀礼や, 人生儀礼 (出生・沙弥出家または女子の穿耳式・結婚・葬式など) といった機会において, こうした出家者 (僧院) を対象として布施を行う傾向にある。ただしたとえ人気がある出家者がいるからといって, それだけで必要十分の布施が自然と集まってくるような僧院はごく一部である。したがって実際には, 各僧院は自発的な布施調達活動を行い, 四資具 (出家生活に不可欠な衣食住薬という4種のモノのこと) をはじめとする生活必需品を確保しているという状況がある。ここに, 先行研究では等閑視されていた都市僧院の生態をみることができる。以下, その具体的様相についてみ

てみよう。

### ①「食」の調達方法

第1に、出家生活において最も重要なのは、日々の「食」の確保であり、その方法は①「托鉢 (M: hsun:khan, 鉢を携えて村や町の中を歩き、料理の施しを受けること)」、②僧院での調理、③在家者からの「招待食<sup>15)</sup> (M: hsun: ka<sup>2</sup>, hsun: sa:pin.)」に大別できる。ただし僧院で調理するためには食材を購入する必要があるし、また在家者からの招待食も毎日あるものではない。したがって托鉢は、出家者が主体的に食料を調達できる唯一の手段として、重要な意味をもっている。さらに托鉢は、都市住民との関係を築くためにも重要な手段となっている。つまり出家者は托鉢を通じて都市住民と接点を持ち、そして托鉢を通じてその関係を深めることができるのである。この点についてある長老 (50代, 教学僧院住職) は、次のように述べる。

托鉢に行って十分な食事が得られなかったからといって、次の日は場所を変えるようではだめだ。毎日通い続ければ、在家者も準備しようという気持ちになる。托鉢というものは徐々に進展するものである。たとえば初めは施食を断られても、10日くらい経つと、一さじの白飯を布施するようになるかもしれない。さらに時間が経つとおかずも加わる。「家に来てください」と招待食の誘いがくるかもしれない。さらに食事以外にも四資具など必要なものを支援してくれるかもしれない。托鉢には「精進 (P: viriya)」が必要である。

ただし一口に托鉢といっても、その方法は様々である。集団で行く「集団托鉢 (M: tan: hsun:)」か、個人で行く「個人托鉢 (M: daba: hsun:)」か、あるいは、あらかじめ托鉢に応じることを約束した家々を回る「訪問托鉢 (M: htain hsun:)」か、そうではなく在家者の家の前で立ち止まり布施をしてくれるか様子をうかがう「立ち止まり托鉢 (M: ya<sup>2</sup> hsun:)」か、といった違いである。僧院全体で托鉢を組織化する場合もあれば、個々人に任せる場合もある。また、托鉢に向かう時間帯も様々である (朝食前か後かなど)。ここで実際の托鉢の事例をいくつか紹介しておこう。

#### 〈事例1〉S僧院 (2008年8月訪問)

S僧院はヤンゴン管区タムウェ (Tamwe) 郡にある教学僧院で、訪問時は比丘50人、沙弥91人が生活していた。この僧院の名物は、住職を初め、僧院にいる出家者全員で行う集団托鉢 (雨安居以外は毎日) である。托鉢コースは複数あり、コース周辺の住民には、事前に案内しておく。托鉢はまだ薄暗い4時30分に始まる。早朝にもかかわらず、家の前で多くの在家者たちが待ち受けている。出家者たちがその前を通ると、一人一人の鉢に白飯を入れていく。おかずがある場合は、付き添いの在家者が僧



写真3 集団托鉢（筆者撮影）



写真4 個人による訪問托鉢（筆者撮影）



写真5 鉢の白飯をカゴに移す出家者たち（筆者撮影）



写真6 施食を積んだ僧院のトラック（筆者撮影）

院から持参した弁当箱におかずを移す。S 僧院の周辺は、食堂や喫茶店が多いため、施食の量も多いという。そのためもあって、出家者たちの鉢はすぐに白飯で一杯になる。そこで僧院のトラックが先回りして待機しており、鉢の白飯を大きなカゴに移せるようになっている。こうして出家者はまた空になった鉢を持って托鉢を続けるのである。

一見、非効率的なやり方ではあるが、住職によれば、一人一人の鉢に白飯を入れるということが、在家者にとっては大きな功德になるのだという。この托鉢はコースにもよるが、大体1～1時間半ほどで終わる。僧院でも調理をするが、それによって1日で出家者たちが消費できる以上の食事を得ることができる。余った食事は、ヤンゴン郊外のタンリン（Thanlyin）郡へとトラックで運び、貧しい人々に分け与えている。

#### 〈事例2〉U 僧院（2008年2月訪問）

U 僧院はヤンゴン管区ミンガラドン（Mingaladon）郡にある教学僧院である。訪

問時に比丘 11 人、沙弥 35 人の合計 46 人が生活していた。設立は 1996 年と比較的新しい。元々水田だった土地を、U 僧院の住職が知り合いの長老から譲り受けて僧院を建てたとのことだった。U 僧院では毎日、朝と昼、僧院で調理をしている。食材は、在家者からの布施（米、豆、魚醤、油、野菜などの布施がある）を利用したり、僧院内の菜園で野菜を育てたりしている。足りなければ市場で購入する。しかしそれだけでは不十分なので、毎日僧院で組織して托鉢に出ている。

托鉢は 8 時 15 分に出発する。若い沙弥たちは、3 グループに分かれ、周辺の 3 つの地区を集団托鉢で回る。一方、年長の沙弥や比丘たちは、僧院から 6 キロほど離れた地区まで、僧院の車で向かい、そこで個々人に分かれてそれぞれ担当する家々に訪問托鉢の形式で回る。そしてそれが終わると再び車で僧院に戻る。わざわざ遠方まで行くのは、その地区には僧院が少なく、托鉢に応じてくれる家が多いからだという。住職によれば、こうした方法によって確保できる食事は 60 人分程度とのこと、それ以上の学生（沙弥や比丘）を受け入れるのは難しいとのことだった。

### 〈事例 3〉B 僧院（2008 年 3 月訪問）

ヤンゴン管区東ダゴン（East Dagon）郡にある B 僧院は、2005 年に設立された新しい僧院である。訪問時点で、比丘 6 人、沙弥 8 人が滞在していた。比丘 3 人が教師として、沙弥たちに基礎的な仏教教育を行っていた。将来的には大きな教学僧院にしたいとのことだった。B 僧院では毎日、住職以外の出家者たちが集団托鉢の形式で托鉢に出ており、それによって毎回 100 人以上の食事を得ている。当然のことながら個人では持ちきれないので、リヤカーを引いて托鉢に出ている。余った食料は近隣にある孤児院を兼ねた僧院学校に布施している。托鉢が順調である理由について、住職は次のように説明する。

托鉢のルートは、曜日毎に変えている。毎日だと準備が大変だが、一週間に一度なら準備しやすい。また、托鉢に行くときには毎日、時間どおりに行くように注意している。僧院によっては、在家者の招待食がある場合や、あるいは雨安居には托鉢に出ない場合もあるが、そのように出家者が気まぐれだと、在家者の側も準備しなくなるからである。

以上は托鉢が上手くいっている事例である。その秘訣は集団托鉢であることと、規則正しさにあるといえよう。もともと、托鉢に困難を抱えている僧院も少なくない。たとえば貧困地帯や僧院密集地帯に僧院が立地している場合は、托鉢場所を探して、バスを乗り継ぐなどしてかなり遠方まで行く必要がある。また近年は集合住宅化の進展によって、托鉢は以前よりも難しくなっている。あるいは僧院規模も影響す

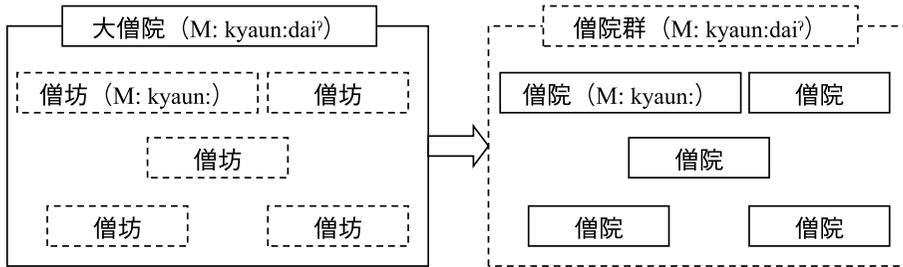


図8 大僧院（教学僧院）の解体

る。教学僧院のように、出家者数が多くなるほど食事の確保は難しくなる。

この点に関連して、大僧院（教学僧院）の解体という現象に言及しておきたい。都市部の大僧院には、時間の経過と共に、その内部の僧坊がそれぞれ自律的な僧院に変質し、教学僧院全体としてのまとまりが失われていくという傾向がみられる。その傾向は、古い教学僧院が多いマンダレーやパコック（Pakokku）において顕著であるが、ヤンゴンにおいても観察される。

こうした現象が生じる理由の一端は、出家者数が増えるにつれて、食事の世話を僧院が一括して試みることができなくなることにある。そのような場合、食事の確保は各出家者が居住する僧坊単位に委ねられる。つまり僧坊毎に托鉢に行き、布施を獲得するようになる。そのような生活を送る内に、僧坊毎に信者がつくようになり、僧院全体の代替わりなどを契機として、こうした僧坊が僧院として自律化するのである。その結果、複数の僧坊からなる教学僧院は、複数の僧院からなる僧院群と呼ぶべき存在となる。ミャンマー語では、こうした僧院群は大僧院と同じく「kyaun:dai?」と呼ばれ、そしてその内部の僧院も僧坊と同じく「kyaun:」と呼ばれる。したがって名称だけでは、どちらかの区別がつかない場合もある（図8）。このように食事の調達には適正規模が存在するといえよう。

## ②「衣」の調達方法

次に「衣」の調達方法に関してみてみよう。出家者は律に定められた「袈裟 (M: thingan:)」しか着用してはならない。ただし袈裟の調達はそれほど困難なものではない。なぜなら袈裟は、ヤンゴンにおいて最も一般的な布施となっているからである。上述したような僧院における年中行事や在家者の人生儀礼など、あらゆる布施の機会に袈裟が伴うといっても過言ではない。したがってヤンゴンにおいては、袈裟は供給過多となる傾向がある。住職や長老クラスになると、年間で数百着の袈裟の布施を受

けることも珍しくない。こうした袈裟は、若い出家者や相対的に袈裟が少ない村落部へと再分配される。

しかし中には、実際の着用には耐えないような袈裟も少なくない。律に則った特殊な製法で、小片を縫い合わせて一枚の布に仕立ててつくる袈裟は、在家者の伝統的な衣装である「ロンジー (M: lungyi)」と比べても高価なものである。ヤンゴンにある有名な袈裟屋では、8,000～34,000 チャット (≒800～3,400 円) の袈裟を取り扱っていた (2008 年当時)。袈裟の布施が増える雨安居衣布施式やカテイン衣布施式が近くなると袈裟の値段も上がる。平均月収が 10 万チャット (≒1 万円) に満たないミャンマーでは、決して安い買い物ではない。そのため袈裟屋へのインタビューによると、売れ筋は 1 万チャット (≒1,000 円) 以下の袈裟であるという。しかしこうした袈裟は生地が薄いため托鉢に行くと右肩・右脇のあたりがすぐに破れてしまう、通気性が悪いといった問題がある。

こうした「着られない袈裟」は、実際には在家者に知られないように転売されている。雨安居衣布施式やカテイン衣布施式が終わると、仲買人や袈裟屋が密かに僧院をまわり、袈裟を買い取っている。出家者が自分で売りに行く場合もある。たとえば 1 万チャット (≒1,000 円) の袈裟は、3,000～4,000 チャット (≒300～400 円) 程度で買い取られている。こうして買い取られた袈裟は、再び布施市場へと環流していき、出家者の元へと届くのである。

このように袈裟の布施は、ある意味で非常に非効率的である。1 万チャットの袈裟を 3,000 チャットで売るよりも、はじめから 1 万チャットの現金やその他の物品をもらった方がいい。しかし出家者の側から、「袈裟ではなく金銭で布施して欲しい」であるとか、「袈裟はたくさんあるから米が欲しい」などとはいえない。在家者の功德に関わる問題だからである。それゆえにヤンゴンの多くの僧院では、着られることのない大量の袈裟を甘んじて受け取っているという状況にある。

### ③「住」・「薬」の調達方法

最後に、「住」・「薬」の調達方法についてみてみよう。まず薬についていえば、ヤンゴンの病院では、出家者を無料で診察してくれるところが多い。また、僧院内に無料の診療所が開設されるケースも増えつつある。あるいは医師がボランティアで僧院をまわることもある。したがって軽い病気や怪我程度であれば、それほど問題にならない。問題になるのは、手術や高額な薬が必要となるような場合である。同様に「住」、つまり土地や建物の入手や建物の修復などもまた、多額の費用が必要となる。

こうした場合は、僧院に住み込む寺男・寺女や、あるいは僧院の支援者である在家者たちが「勸進人 (M: nei<sup>7</sup>banhsou)」となって、布施集めに奔走する。その方法は、①新聞・雑誌・看板などでの告知、②月割り方式や貯金箱方式での布施集め、③「バデーダー樹 (M: ba.deithabin)」と呼ばれる基金の運用など多岐に渡る。第1に、新聞などでの告知は、功德を積む機会を提供するという態度で行われる。たとえば食堂を新築するための新聞広告であれば、「A長老のA僧院で、現在、食堂として用いるための建物を建築中です。そのために布施することができます」という形式で提示される。第2に、月割り方式とは、希望者に年間どれくらいの布施をしたいかを尋ね、それを月割りで毎月少しずつ布施していくという方法、貯金箱方式は、あらかじめ僧院が布施用の貯金箱を配り、一定期間後にそれを回収しにくるという方法である。どちらも、布施をしたいが、あいにく手持ちが少ないという在家者に配慮した仕組みとなっている。第3に、バデーダー樹基金とは、ミャンマーの説話においていわゆる「カネのなる木」のことを指すバデーダー樹に由来する基金で (cf. 池田 1995: 105)、元金をそのまま残して、利子だけを利用する (利率は2007年当時で10%程度であった) という特徴がある。つまりバデーダー樹寄金に布施をすれば、「永遠に布施を続けることができる」という触れ込みで、近年、都市僧院ではこの制度を導入するところが増えてきている。

ただしこれらの方法をとったとしても、必要な布施が得られるとは限らない。そもそも在家者の手伝いを得られない場合もある。こうした事態に多くの都市僧院は直面している。その場合は僧院関係者に頼ることになる。出家者は通常、いくら困窮しようとも、自分から在家者に布施を頼むことはできない。しかし例外として認められているのが、こうした関係者である。

第1に、両親や親戚がいる。出家することによって、家族の一員ではなくなるが、家族の絆が失われるわけではない。第2に、出家したときの「師僧 (M: u.pa.ze hsa.yado)」(多くの場合は村の僧院の住職) がいる。師僧と弟子の関係は、父と子の関係にたとえられるように、生涯に渡って強い結びつきをもつ。師僧には弟子の面倒をみる義務がある。それはしばしば財政的な支援にまで及ぶ。

第3に、「比丘の檀家 (M: ya.han: da.ga)」と呼ばれる在家者がいる。「比丘の檀家」とは、比丘の日用品——三衣 (袈裟)、帯、坐具、鉢、剃刀、針・糸、水こし、サンダル、歯ブラシ、石鹸、洗剤など——をはじめ、様々な金銭的な支援をする責任をもつ在家者を指す。比丘の個人的なパトロンであるといってよい。比丘出家するときには、かならず「比丘の檀家」をみつけないければならない。したがって比丘であれば誰

でも、1人以上の「比丘の檀家」を抱えている。それ以外にも在家者の希望があれば、形式的に受具足戒式 (P: upasampāda, 比丘の出家儀礼のこと) を行うことによって、何人でも増やすことができる。実際には「比丘の檀家」は、上述した両親・親戚・師僧と重なることも多い。ただし貧困家庭出身の場合 (そして実際に出家者の多くはそうである)、両親や親戚の支援には限界があるし、師僧も高齢であればいつまでも支援できるわけではない。そこでできるだけ両親・親戚・師僧以外の他人から「比丘の檀家」をみつけることが、出家生活を安定させるためには望ましいとされている<sup>16)</sup>。

第4に、「四資具 (衣食住薬) の檀家 (M: pi'si: lei:ba: da.ga)」と呼ばれる在家者がいる。「比丘の檀家」と同様に個人的なパトロンであるが、その責任は「比丘の檀家」ほど強くない。それゆえに「比丘の檀家」になる場合には、その度に形式的に受具足戒式を行う必要があるのに対し、「四資具の檀家」の場合は、在家者の側から「四資具が必要なお知らせください」などといえは済む。

第5に、「僧院の檀家 (M: kyaun: da.ga)」と呼ばれる在家者がいる。僧院に土地や建物の布施をした在家者のことを指す。このような在家者は、継続して、あるいは世代を跨いで、その僧院の四資具を世話するべきであるとされている。ただし1950年代のヤンゴンの状況について既にメンデルソン (M. Mendelson) が「建物の布施者が、世代を超えてその建物の面倒をみるという習慣は失われつつある」(Mendelson 1975: 130) と述べているように、現在では僧院の布施は一回限りのものとなり、「僧院の檀家」としての義務を果たす在家者は少ない。また最近では土地や建物が高額であるため、「複数世帯で合同して (M: su.paun:)」布施を行うことが増えていることも影響している。

出家者が病気になったとき、建物の修築が必要になったとき、その他、布施が必要となる機会においては、こうした関係者たちに頼る。そして関係者の多くは、出家者の出身地域や出身民族の者たちである。つまり都市僧院の一部は、都市社会に生きながらも、村や民族の支援によってその経営を成り立たせている。その代わりに都市僧院は、村出身の出家者や、学業や仕事のために都市で生活したい村人の面倒をみる。あるいは住職が少数民族出身者であれば、その民族の支援を受け、その民族のために役立つ僧院となることが期待される。それによって都市部と村落部、あるいは管区地域と少数民族地域を結びつけるという役割を果たしているという側面がある。このように都市僧院は、世俗的なヒト・モノ・カネの循環を促す結節点にもなっている。

### 3.3 セーフティーネットとしての在家仏教徒組織

以上、都市僧院の主体的な布施調達活動について概観した。こうした活動を通じて、都市僧院は市場的な環境を生き抜いているといえる。その一方でヤンゴンには、市場的な環境を緩和するような、ある種のセーフティーネットも存在している。それが次にみる在家仏教徒組織の活動である。

在家仏教徒組織の起源は、植民地期にある。ウッドワード (M. Woodward) によれば、19世紀末の植民地化を契機とした王の廃位によって生じたのは、誰がどのようにサンガを支えるかという経済的な問題であった。王朝期においては、王による布施と国家プロジェクトの境界は曖昧であり、ゆえに税金を基にした国家財政がサンガを支える基盤となっていた。しかし植民地化によってこうしたシステムは崩壊する。王族や地方の藩王、あるいは商人といった一個人では、国家の代わりができない。したがって大規模な資金を調達しうる新しいサンガ支援システムをいかに構築できるかが重要な課題として浮上したのである (Woodward 1988: 78)。

この問題に関して、ウッドワード自身は、旧王都マンダレーにおける仏教施設の修繕事業に注目して、植民地期以降は、「仏法王」ではなくカリスマ的存在を主体とし、そして税金ではなく一般信徒の布施を財源とするという形で、新たな仏教支援システムが構築されたとする。たとえば仏教施設の荒廃が進んでいたマンダレーでは、1907年以降、ウー・カンティ (U Khanti) という元出家者の隠遁者が、未来仏として人々の信仰を集め、一般信徒の自発的な布施を結集し、それによって仏教施設の大規模な修繕を実現したとされる (Woodward 1988: 87-88)。しかしカリスマとはそもそも個別的・突発的であるがゆえに、それを結節点とした仕組みがどこまで一般的であったかは疑わしい。より大局的にみれば、植民地期に登場した新しい仏教支援システムとしてより重要なのは、在家仏教徒組織の勃興であった。

この点についてターナー (A. Turner) は、1890年代から1910年頃にかけて、各地の都市部を中心に在家仏教徒組織が誕生し、新しい技術 (新聞・雑誌・出版) を利用しつつ、仏教護持のための様々な活動を行うようになったことを指摘している (Turner 2009)。こうした在家仏教徒組織の中心的な担い手となったのは、新しい近代教育制度の下で育ち、都市部を中心とした経済発展に後押しされて登場した、植民地官僚、商人、知的専門家 (弁護士、医者、教師など) といった新興中間層である (cf. 根本 2002)。

彼らの多くは、植民地化が自分たちのかけがえのない伝統である仏教の存続を脅か

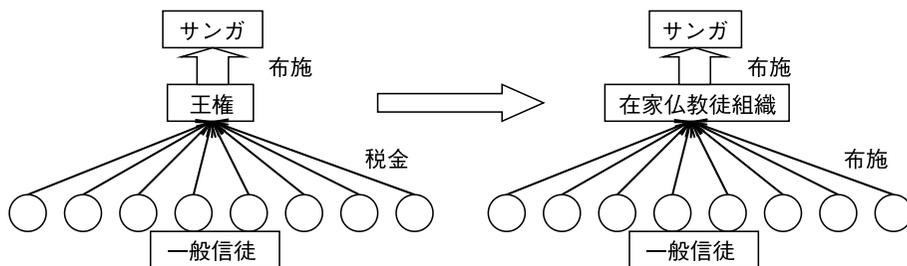


図9 サンガ支援システムの変化

しているという共通認識をもっていた。特に王の廃位は実際的な影響以上に、理念的な影響を与えた。つまり仏教の守護者であった王の不在を仏教存続の危機であると受け止め、それゆえに自分たちが仏教の運命をにぎっているという強い使命感をもつようになった。そして出家者への物質的支援、仏教施設の修繕や聖遺物の保存、出家者のための仏教教理試験の開催など、王朝期において王たちが果たしていたサンガ支援に積極的に取り組むようになる。たとえば独自の仏教試験を開催した組織としてゼディンガナ・パリヤッティ・ヌガハ協会 (Zediyingana Pariyatti Nuggaha Association, ヤンゴン, 1894～) やパリヤッティ・タータナヒタ協会 (Pariyatti Thāthanahita Association, マンダレー, 1898～), サンガへの食料支援を目的としたマルン市場米布施協会 (Malunze Rice Donating Society マンダレー, 1896～) などがある<sup>17)</sup> (cf. Turner 2009: 82-89)。

在家者の中には、布施するモノやカネがあり、布施したいという気持ちはあっても、布施に伴う労力の大きさから実行に移せないでいるような人々がいる。在家仏教徒組織の活動は、こうした在家者に布施の機会を積極的に提供し、気持ちと実行の狭間をうまく埋めることができたといえる。このように在家仏教徒組織の活動が画期的だったのは、組織的な活動によって一般信徒からの布施を集積し、個人では不可能な規模の仏教支援事業を行いうる仕組みをつくったところにある。その変化を図示すると図9のようになるだろう。

こうした在家仏教徒組織の活動は、独立後、さらに広範に展開していくことになる。上述したような、独立後の瞑想ブームを牽引している瞑想センターもその一例である。そして現在のヤンゴンにおいて、都市僧院のセーフティーネット的な役割を果たしているのが、都市の地区レベルで活動している「施食協会 (M: hsun:laun: a.thin:)」である。ここではその事例として、ヤンゴン有数の繁華街であるフレードン地区の施食協会の活動を紹介しておきたい。

〈事例4〉 フレーダン地区施食協会（2007年11月・12月，2008年7月訪問）

フレーダン地区施食協会は、ヤンゴン管区カマユッ（Kamayut）郡のフレーダン（Hledan）地区において活動している施食協会で、1959年に設立された。メンバーはすべてボランティアの地区住民によって構成されている。この施食協会の主な活動は、雨安居期間中の毎週日曜日に、フレーダン地区の僧院に対して施食することにある。2007年は、雨安居期間の4ヶ月<sup>18)</sup>、全16回の日曜日において、カマユッ郡にある19の僧院に居住する527名の出家者に対して施食を行った。

施食の準備は前日の土曜日の日中、市場で材料を買うところから始まる。この施食協会で布施する料理は、調理するのが簡単な豚肉料理である。500名強の出家者のために必要な材料は、豚肉10万チャット（≒1万円）、米25,000チャット（≒2,500円）の合計12万5,000チャット（≒12,500円）である。調理は日が変わる午前0時頃から始まる。まず2～3時間かけて、500名分の白米を炊きあげる。その後4～5時頃まで、豚肉を煮込む。5時を過ぎると、招待した僧院から出家者が続々と托鉢しにやってくる。

こうした施食にかかる費用は、布施を受け付ける仮設ステージをつくったり、家々を回ったりして、フレーダン地区にある約1,000戸の地区住民から集めている。2007年は、全部で360万チャット（≒36万円）集まった。その内、施食に費やした金額は材料費と諸費用を合わせて220万チャット（≒22万円）だったので余剰が出た。近年はこうした余剰が出るほど布施が集まるようになったので、これを利用して



写真7 施食協会による施食の様子（筆者撮影）

2003年から地区において説法会を開催している。

このような雨安居期間の施食と並んで、この施食協会の重要な活動となっているのが、「生米布施式 (M: hsun:hsansein: laun:bwe:)」の開催である。この布施式は年に1回、ダディンジュツ (Thadingyut) 月 (10月頃) に行われるもので、調理した食事ではなく、生米をはじめとした各種の食料や、石鹸や歯ブラシといった出家者の日用品、金銭などが布施される。2007年に行われた布施式においては、地区の19僧院から、出家者の人数に応じて1～4名の代表者、合計27僧が招待された。

布施式はまず、くじ引きから始まる。くじによって、地区住民から布施された「バデーダー樹 (M: ba.deithabin)」を、各僧院に分配するためである。ここでいうバデーダー樹は、上述した基金を意味するのではなく、布施するモノヤカネをツリー状に飾ったもので、くじの景品となるものである。その後出家者たちは、仏像をのせた御輿に先導されながら、列になって地区の各通りをめぐり歩く。通り沿いには地区の住民が、様々な食料や日用品を用意して待っており、次々と出家者に布施していく。そうした布施は大量にあり、各僧院から手伝いに来ている在家者が、リヤカーに乗せて運ぶほどであった。これらの布施は各僧院に持ち帰った後、僧院にいる出家者の間で分配される。布施の少ない僧院にとっては、多くの日用品を入手できる貴重な機会となっている。

このように施食協会とは、施食・布施儀礼といった機会を設けて地区の住民から布施を集めて、それを地区の僧院に還元する組織であり、ヤンゴンの各地区に無数に存在している。地縁的なつながりが希薄な都市において、地区レベルで一般信徒と僧院を結びつける媒介項としての役割を果たしているといえる。



写真8 路上で出家者を待つ地区住民 (筆者撮影)



写真9 バデーダー樹 (筆者撮影)

## 4 結論・考察

ミャンマー仏教の現状を考える上で、最も重要なマクロ社会学的な変化は、仏教の保護者であった王の消滅と、それと表裏一体の関係にある、一般在家者の表舞台への登場にある。植民地化以前、「都市＝王都」であった時代には、都市の出家者にとって、王というパトロンへの支援が重要な意味をもっていた。しかし国民国家の枠組みにおいては世俗権力の支援はますます縮小傾向にある。また、村落共同体との固定的・安定的な関係を期待できる村落部とは異なり、都市部においては出家者／在家者関係は流動的で不安定である。こうしたサンガの「民営化」、あるいはサンガを取り巻く環境の「市場化」は、確かに都市部におけるサンガの経済基盤を大きく揺るがすものである。それでは出家者たちは、都市部においてどのように生活を成り立たせているのか。本稿の目的はその実態を、ミャンマー最大都市ヤンゴンを実例として明らかにすることにあつた。

この問題について、本稿の議論をまとめると、以下ようになる。第1に、村落部と比べ、①潜在的な布施の規模の大きさと、②自由度の高さがある都市部は、出家者にとって魅力的な環境であるということである。それゆえにヤンゴンには大小様々な僧院が集積している。そもそも出家という生き方は寄生的である。それゆえに人口が多く経済規模も大きい都市部は、こうした生き方をする上ではある意味では最適な環境であるといえよう。

第2に、一部の都市僧院は、そこに滞在している出家者の諸特徴ゆえに、都市住民からの布施を引き付けている。具体的には、「出家者らしい出家者」が求められる傾向にある。つまり布施があるから出家者がいるというよりは、出家者がいるから布施がある状況となっている。その意味で、出家者による世俗的サービスが卓越しているスリランカやタイの状況とは、大きく異なっている。

第3に、しかしそれだけで十分な布施が得られる都市僧院はごく一部であり、したがってほとんどの都市僧院は、主体的な布施調達活動を行っている。たとえば都市僧院は、托鉢や勧進活動、あるいは在家者向けのサービスなど、様々な手段を通して、都市僧院とのつながりをつくっている。その一方で、都市住民からの布施が十分に得られない場合は、出身村・出身民族との互酬的なつながりに依拠しているという側面も明らかになった。同時に、地区レベルにおいて都市僧院を下支えしている在家仏教徒組織の重要性も指摘した。こうした都市僧院の生態は、先行研究では等閑視されて

きた問題であり、その意味で本稿の最も大きな貢献であるといえるだろう。

このようにヤンゴンを事例とした分析から浮かび上がってくるのは、律の制約を受けながらも、柔軟にその生活を紡いでいる出家者たちの姿である。そこにはスリランカやタイを対象とした先行研究で指摘されているような、大きな変化は観察されない。しかしこのことは、ヤンゴンの出家生活が今後も保守的な状態を維持し続けることを保証するわけではない。なぜならスリランカ・タイとミャンマーは、近代化の進展の仕方が大きく異なるからである。たとえばミャンマーでは1962年から長期に渡った軍事政権下で、鎖国的な経済政策や外国からの経済制裁などにより、俗に「タイの30年前」と評されるように、経済面では大きく後れを取っている。つまりタイ都市部において出家生活のある種の世俗化を推し進めたような社会変動を、未だミャンマーは経験していない。この点について2011年の民政移管以降、ミャンマーにおける民主化・市場経済化の進展は著しいものがある。それゆえにスリランカやタイのような変化は、すぐそこに迫りつつあるものであるのかもしれない。あるいは、ミャンマーの出家者たちは、スリランカやタイとは異なる、第3の道を切り開くことができるのか。その行方を引き続き注視していきたい。

## 謝 辞

本稿は2013年に東京大学大学院総合文化研究科に提出した博士論文の第3章を加筆・修正したものである。執筆に際しては、東京大学の福島真人先生および、査読者から極めて有益かつ確かなコメントを賜った。また現地調査は、文部科学省科学研究費補助金（2006～2007年度）、三島海雲記念財団、松下国際財団（共に2008年度）、澁澤民族学振興基金、小林節太郎記念基金（共に2009年度）による研究助成によって可能となった。ここに記して深く御礼申し上げます。

## 注

- 1) 本稿では仏典用語であるパーリ語を「P:」、ミャンマー語のローマ字表記を「M:」で表す。なお、仏教用語については、ミャンマーにおいてもパーリ語が用いられる場合がある。その場合は、パーリ語として「P:」で指示する。
- 2) 新名称については、地域や地方域といった訳語が当てられている場合もあるが、本稿では管区という訳語を維持する。
- 3) ①殺生をしない、②盗みをしない、③一切の性行為をしない、④嘘をつかない、⑤酒を飲まない、⑥午後に食事をとらない、⑦歌舞音楽を楽しまない、⑧化粧や装飾品で身を飾らない、⑨大きいベッドや高いベッドに寝ない、⑩金銭を受領・使用しない。
- 4) 『Vamsadipani』(1799年, Prank 2004), 『Thathanalinkara-sadan』(1831年, 池田2007), 『Sāsanavamsappadīpikā』(1861年, 生野1980) など。

- 5) バゴダには、①聖遺物（仏歯・仏髪）を納めたもの、②ブツダの八種類の聖具を納めたもの、③大仏を安置したもの、④仏典を収めたものの4種類がある（生野 1975: 48）。
- 6) 広島大学・高谷紀夫教授のご教授によれば、ヤンキン（Yankin）郡もまた、この時期に開発された衛生住宅都市とのことなので、同様に斜線柄で示している。
- 7) ミャンマーの仏教試験については生野（1975: 186-199）に詳しい。
- 8) 雑誌『ネ・ラー（Nei La.）』（320号、2009年6月26日）に掲載されていた、この地域の開拓者の子孫の記録による（Win Zo U 2009）。
- 9) 僧院でのインタビューによれば、この土地は植民地期に、ある比丘が瞑想修行をしていた場所だった。そこで比丘に帰依する一般信徒たちが、この一帯で狩猟が行われないように植民地政府に宗教用地として申請し認可されたとのことである。
- 10) その縁起によれば、この地域一帯を支配していたモン族のシンソーブ（Shin Saw Pu）女王（在位 1453-1472）は、現在のヤンゴンの主要な都市域に匹敵する広さの土地をシュエダゴン・バゴダに布施したとされる。その後、植民地化に伴いそのほとんどを接収されるが、独立後は再び権利が認められ、1971年時点でバゴダ周辺の約110エーカーが宗教用地となっている（Win Pe 1972）。
- 11) 瞑想センターとは、出家者・在家者を問わず、希望者がより気軽に瞑想を体験できる機会を提供することを目的とした組織である。伝統的な「瞑想僧院（M: ka.ma.htan: kyaun:）」が、少数の出家者たちが瞑想修行に専念するような僧院であり、通常は人里離れた森にあることが多いのに対し、瞑想センターの特徴はその開放性と簡便性にある。つまり瞑想センターは通常は町中にあり、修行期間も数日からせいぜい数週間程度のものであることが多い。
- 12) 現代ミャンマーにおける出家者の社会的影響力の変化という問題については、藏本（印刷中）にて論じた。詳しくはそちらを参照のこと。
- 13) 通常、雨安居入りのワーズー月（7月頃）の満月の翌日に行われる。
- 14) 雨安居明けのダディンジュッ月（10月頃）の満月から次の満月までの1ヶ月間のどこかで行われる。
- 15) 招待食とは、在家者が結婚式や葬式、あるいは家族の誕生日や命日といった機会を始めとして、出家者に布施をして功德を積みたい場合に、出家者を招待して施食することを指す。在家者の家に出家者を招待することもあれば、在家者の側から僧院に出向くこともある。招待食を受ける人数は、数人単位から僧院全体に及ぶこともある。
- 16) 筆者がヤンゴンの国家仏教学大学の学生の比丘50人に対して行ったアンケート（2007年3月実施）によると、「比丘の檀家」の内訳は次のようになっている。他人（28人）、両親（15人）、師僧（2人）、親+師僧（2人）、親+他人（2人）、師僧+他人（1人）。
- 17) この内、マルン市場米布施協会の活動については藏本（2011）で紹介している。
- 18) 雨安居は通常は3ヶ月間だが、4年に1度、4ヶ月になる。2007年はちょうど4年に1度にあたる年だった。

## 引用文献

### 〈邦文〉

飯國有佳子

2002 「出家と在家のはざま：ビルマ、仏教女性修行者（ティエラシン）の事例から」『EX ORIENTE』6: 131-152。

生野善應

1975 『ビルマ仏教：その実態と修行』東京：大蔵出版。

1980 『ビルマ上座部佛教史：『サーサナヴァンサ』の研究』東京：山喜房佛書林。

池田正隆

1995 『ビルマ仏教：その歴史と儀礼・信仰』京都：法蔵館。

2007 『ミャンマー上座仏教史伝：『タータナー・リンガーヤ・サーダン』を読む』京都：法蔵館。

藏本 都市を生きる出家者たち

石井米雄

1975 『上座部仏教の政治社会学』東京：創文社。

1989 『仏教と国家』金岡秀友、柳川啓一監修『仏教文化事典』pp. 832-839, 東京：佼成出版社。

伊藤友美

1997 「現代タイ仏教における『ダンマ』の理解と実践：プッタタート比丘の思想」『東南アジア：歴史と文化』26: 113-136。

奥平龍二

1994a 「上座仏教国家」池端雪浦編『変わる東南アジア史像』pp. 90-108, 東京：山川出版社。

1994b 「ビルマの仏塔信仰：その伝統と現実」『南方上座仏教の展開と相互交流に関する総合研究（平成4・5年度文部省科学研究費補助金成果報告書）』, pp. 10-22。

2005 「ミャンマー上座仏教の制度改革：「国家仏教学大学」創設の意義、成果及びその役割」『パース学仏教文化学』18: 31-44。

長田紀之

2006 『植民地期ラングーンにおける都市計画と住民：1920年代前半の開発トラストをめぐる』, 修士論文, 東京大学。

橘堂正弘

2012 「スリランカ仏教の宗派・サンガ組織・サンガ法」『アジア仏教の現在 III（龍谷大学アジア仏教文化研究センター2012年度第1回国内シンポジウム）配布資料』pp. 7-24。

藏本龍介

2011 「ミャンマーにおける仏教の展開」奈良康明・下田正弘編, 林行夫編集協力『静と動の仏教（新アジア仏教史第4巻スリランカ・東南アジア編）』pp. 165-205, 東京：佼成出版社。

2014 「近代化を生きる出家者たち：上座仏教徒社会ミャンマー・ヤンゴンを事例として」『宗教と社会』20: 17-32。

桑野淳一

2009 『東洋の真珠ヤンゴン』東京：連合出版。

小林 知・吉田香世子

2011 「カンボジアとラオスの仏教」奈良康明・下田正弘編, 林行夫編集協力『静と動の仏教（新アジア仏教史第4巻スリランカ・東南アジア）』pp. 265-322, 東京：佼成出版社。

ゴンブリッチ・リチャード, ガナナート・オーバーセーカラ

2002 『スリランカの仏教』島岩訳, 京都：法藏館。

櫻井義秀

2008 『東北タイの開発僧：宗教と社会貢献』松戸：梓出版社。

高谷紀夫

1990 「ビルマの信仰体系と政治権力」阿部年晴ほか編『民族文化の世界（下）：社会の統合と動態』pp. 395-415, 東京：小学館。

1993 「ビルマ儀礼論の展開：祭祀空間としてのバゴダをめぐる」田邊繁治編『実践宗教の人類学：上座部仏教の世界』pp. 102-134, 京都：京都大学学術出版会。

田邊繁治

1995 「アジアにおける宗教の再生：宗教的経験のポリティクス」田邊繁治編『アジアにおける宗教の再生：宗教的経験のポリティクス』pp. 3-29, 京都：京都大学学術出版会。

ナン・ミヤ・ケー・カイン

2000 「ミャンマーの都市化と経済発展」『立命館国際地域研究』15: 141-163。

西川潤, 野田真里編

2001 『仏教・開発（かいほつ）・NGO：タイ開発（かいほつ）僧に学ぶ共生の智慧』東京：新評論。

西澤信善

2000 『ミャンマー経済改革と開放政策：軍政10年の総括』東京：勁草書房。

根本 敬

2002 「ビルマのナショナリズム：中間層ナショナリスト・エリートたちの軌跡」池端雪浦

- ほか編『植民地抵抗運動とナショナリズムの展開：19世紀末～1930年代（岩波講座東南アジア史第7巻）』pp. 213-240, 東京：岩波書店。
- 野田真里  
2001 「タイ近代化・都市化における新仏教運動と開発（かいほつ）僧／尼僧」西川潤, 野田真里編『仏教・開発（かいほつ）・NGO：タイ開発（かいほつ）僧に学ぶ共生の智慧』pp. 169-209, 東京：新評論。
- 林行夫  
1997 「仏教の多義性：戒律の救いの行方」青木保ほか編『宗教の現代（岩波講座文化人類学第11巻）』pp. 79-106, 東京：岩波書店。  
2005 「タイ」文化庁編『海外の宗教事情に関する調査報告書』pp. 53-93, 東京：文化庁。
- 福島真人  
1993 「もう一つの『瞑想』, あるいは都市という経験の解釈格子：タイのサンティ・アソーク（新仏教運動）について」田辺繁治編『実践宗教の人類学：上座部仏教の世界』pp. 383-414, 京都：京都大学出版会。
- 村上忠良  
2011 「タイの仏教世界」奈良康明・下田正弘編, 林行夫編集協力『静と動の仏教（新アジア仏教史第4巻スリランカ・東南アジア編）』pp. 211-259, 東京：佼成出版社。
- 矢野秀武  
2006 『現代タイにおける仏教運動：タンマガーイ式瞑想とタイ社会の変容』東京：東信堂。
- 吉田香世子  
2009 「『ラオス・サンガ統治法』および宗教関連資料」林行夫編『〈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』pp. 783-812, 京都：京都大学学術出版会。

〈英文〉

- Aung-Thwin, Michael  
1985 *Pagan: the Origins of Modern Burma*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Bechert, Heinz  
1966 *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*. Frankfurt a. M.; Berlin: Metzner.
- Carrithers, Michael  
1979 The Modern Ascetics of Lanka and the Pattern of Change in Buddhism. *Man (N. S.)* 14: 294-310.  
1983 *The Forest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and Historical Study*. Oxford: Oxford University Press.
- Gombrich, Richard F.  
1971 *Buddhist Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Hla Hla Mon  
2006 *Theravada Buddhism in the Reign of King Mindon*. Ph.D. Dissertation, University of Yangon.
- Houtman, Gustaaf  
1990 *The Tradition of Practice among Burmese Buddhists*. Ph.D. Dissertation, University of London.
- Jackson, Peter A.  
1989 *Buddhism, Legitimation, and Conflict: the Political Functions of Urban Thai Buddhism*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.  
2003 *Buddhadasa: Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand*. Bangkok: Silkworm Books.
- Jordt, Ingrid  
2007 *Burma's Mass Lay Meditation Movement: Buddhism and the Cultural Construction of Power*. Athens, Ohio: Ohio University Press.

藏本 都市を生きる出家者たち

- Mackenzie, Rory  
2007 *New Buddhist Movements in Thailand: toward an Understanding of Wat Phra Dhammakaya and Santi Asoke*. New York: Routledge.
- Matthews, Bruce  
1993 Buddhism under a Military Regime: the Iron Heel in Burma. *Asian Survey* 33(4): 408–423.
- Mendelson, E. Michael; edited by John P. Ferguson  
1975 *Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*. Ithaca: Cornell University Press.
- Moore, Elizabeth  
2000 Ritual Continuity and Stylistic Change in Pagoda Consecration and Renovation. In *Proceedings of the Myanmar Two Millenia Conference, December 15–17 1999. Part 3.*, pp. 156–191. Yangon: Universities Historical Research Centre.
- Myo Myint  
1987 *The Politics of Survival in Burma: Diplomacy and Statecraft in the Reign of King Mindon, 1853–1878*. Ph.D. Dissertation, Cornell University.
- Philip, Janette and David Mercer  
1999 Commodification of Buddhism in Contemporary Burma. *Annals of Tourism Research* 26(1): 21–54.
- Pranke, Patrick Arthur  
2004 *The “Treatise on the Lineage of Elders” (Vamsadipani): Monastic Reform and the Writing of Buddhist History in Eighteenth-Century Burma*. Ph.D. Dissertation, University of Michigan.
- Queen, Christopher S. and Sallie B. King (eds.)  
1996 *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany: State University of New York Press.
- Sarkisyanz, Emanuel  
1965 *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*. The Hague: M. Nijhoff.
- Schober, Juliane  
1997 Buddhist just Rule and Burmese National Culture: State Patronage of the Chinese Tooth Relic in Myanmar. *History of Religions* 36(3): 218–243.
- Smith, Donald Eugene  
1965 *Religion and Politics in Burma*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Spiro, Melford E.  
1970 *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*. New York: Harper & Row.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja  
1970 *Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.  
1976 *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. Cambridge: Cambridge University Press.  
1984 *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: a Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, James L.  
2008 *Buddhism and Postmodern Imaginings in Thailand: the Religiosity of Urban Space*. Burlington, Vt.: Ashgate Publishing Company.
- Tin Maung Maung Than  
1988 The Sangha and Sasana in Socialist Burma. *Sojourn* 3: 26–61.
- Turner, Alicia  
2009 *Buddhism, Colonialism and the Boundaries of Religion: Theravada Buddhism in Burma, 1885–1920*. Ph.D. Dissertation, University of Chicago.
- Win Pe  
1972 *Shwe Dagon*. Rangoon: Printing and Publishing Corporation.
- Woodward, Mark R.  
1988 When one wheel stops: Theravada Buddhism and the British raj in upper Burma. *Crossroads*

4(1): 57-90.

YCDC (Yangon City Development Committee)

2003 *Township Maps and Data of Yangon City*. Yangon: Yangon City Development Committee.

〈緬文〉

Win Zo U

2009 San:jaun:ya<sup>2</sup>yaza.win hnin ba:gaya kyaun:dai<sup>2</sup>. (サンジャウンの歴史とバゲヤ僧院) *Nelar* No. 320 (26.June.2009)

〈統計資料〉

TW (Thatha.nayei: Wungyi:htana, 宗教省) 各年 *Wazothanga sayin:*. (『雨安居僧籍表』)