



現代タイ仏教における「ダンマ」の理解と実践ー プッタタート比丘の思想

伊藤, 友美

(Citation)

東南アジア : 歴史と文化, 26:113-136

(Issue Date)

1997

(Resource Type)

journal article

(Version)

Version of Record

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/90001041>



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 ——

伊藤 友美

はじめに

本稿では、現代のタイ仏教の中に、日常的習慣としての仏教を乗り越えて、「ダンマ」の仏教を教えた、プッタタート比丘（1906-1993）について考察する。「ダンマ」という語は、日本語では「法」あるいは「仏法」と訳され、仏教徒が帰依する三宝、すなわち「仏（ブッダ）・法（ダンマ）・僧（サンガ）」の一つである。この語は、タイ語の文脈でも、多義的に用いられてきた⁽¹⁾。特に、現代のタイ仏教の中では、通俗的な仏教理解にかわる、仏教の奥義、本質についての教えを意味している。

これまでタイの仏教研究では、「哲学的宗教」としてのパーリ語經典に基づく仏教教理研究に終始してきたことの反省に立って、民衆の生活の中にいきる「実践宗教」の論理が注目を集めている⁽²⁾。社会人類学者のタンバイアは、実践宗教としてのタイの仏教が、功德の蓄積の論理、タンブンをもとに成り立っていたことを示した⁽³⁾。しかし、19世紀以降、タイのエリート僧の中から、タイの習慣の中に伝わる仏教、すなわち実践宗教の論理を疑問視し、本来的な仏教の大伝統に戻ろうとする試みがなされてきた。その系譜に連なる一人として、プッタタート比丘は民衆の理解してきた仏教における「誤解」を解き、仏教の本質である「ダンマ」を説いてきた。しかし、彼の解釈する仏教は、必ずしも正統教理研究を目的とした「哲学的宗教」ではなく、タイの仏教徒が行うべき仏教実践の論理を提示しているのである。それゆえ、従来の「哲学的宗教」の研究とも、「実践宗教」の研究とも異なる、新たなタイ仏教の実践の論理の形成を、プッタタート比丘の思想の中に見て取ることができるのである。

プッタタートに関する従来の代表的な研究として、まず、スウェアラーは、プッタタートの主要著作の英訳を通じて、欧米への紹介の役割を果たした。スウェアラーは、プッタタートの説法に特徴的な、「ヒト語・ダンマ語」や「空」の概念を端的にとらえている。しかし、プッタタートの思想の歴史的意義については、充分議論していない⁽⁴⁾。次に、ルイ・ガボードは、1988年の著書で、プッタタートの著作をよく網羅し、

その思想的特徴を実存主義的解釈学と論じている(5)。ガボードの視点はブッタタートの思想に引きつけられたタイ人の視線とは一線を画している。彼は、ブッタタートの名声は認めた上で、自分自身は信奉者の一人ではなく、現代タイの宗教思想史家として、ブッタタートの思想がタイ仏教の本流とはなり得ない点を指摘することも辞さないとする(6)。しかし、ガボードは、どのような思想的魅力でブッタタートがタイの人々の尊敬を勝ち得てきたのか、という疑問には答えていない。この点について、ピーター・ジャクソンは、一つの見方を提示している(7)。ジャクソンは、タイ仏教が歴史的に持っていた正統性付与機能に着目し、ブッタタートによる新解釈が、現体制を保証する制度的仏教に対抗する論理になりうると考えられることから、政治的に反体制の進歩的知識人、および中間層の支持を得たと分析している。しかし、ブッタタートの支持者に進歩的エリートが多いことが観察されたとしても、彼らがブッタタートの仏教解釈を政治的な対抗原理となしうるからブッタタートを支持しているとなぜ言えるのだろうか。ジャクソンの研究では、ブッタタートに対する支持を政治的理由に還元したのでは読みとれない、宗教思想としての意義が十分に検討されていない。

ここでは、ブッタタートの主要著作、自伝(8)、およびいくつかの雑誌を参照し、また、ブッタタートの弟子および支持者に対するインタビュー(9)を資料として用い、近現代のタイ仏教の改革史におけるブッタタートの宗教思想としての意義を考察することを課題とする。ブッタタートの思想と対比的に見られがちなタイ・サンガ中央における改革の試み(10)は、実はブッタタートに連続するものであり、またブッタタートの思想が同時代の仏教解釈の混乱の中をいかに打破したものであったかを明らかにする。そして、ブッタタートの宗教思想としての重要性が、慣習として無反省に繰り返される仏教に替えて、苦を滅するために仏教の「ダンマ」を理解し実践するよう教えたことにあったことを示す。最後に、ブッタタートと親しく接した人物の証言から、彼らが刺激的に感じたブッタタート思想の側面を紹介する。

I 「実践宗教」再考の近代タイ仏教

慣習としてのタイ仏教に対する批判と本来的な仏教に帰ろうとする、ブッタタートの思想の先駆的な運動として、19世紀前半における、モンクット親王、すなわち後のラーマ4世によるタンマユット運動が知られている。このタンマユット運動の改革は、第一に經典に即した持戒および儀礼の執行を行うことであった。伝統にしか根拠を持たない慣習はすべて放棄し、經典に見られる戒律のみを受け入れた。この識別のため、モン式の儀礼による再出家やモン式の三衣の着用法、結界の結びかたが採用された。

このほか、托鉢の際の鉄鉢の持ち方、得度式の形式、經典読誦の際のパーリ語の発音、ウポーサタの日の決め方、カチナ衣献上儀礼のときの衣の受け方など、細かいものも多数含まれている。

第二に、ブッダの教説を権威として、これと内容が合致しない注釈書や、おとぎ話と考えられる書物を退けた(11)。モンクットは、根拠のない神話、空想的な宇宙論、迷信的な信仰とみなしたものに対しては敵対的であった。例えば、タイ人の世界観を表すとされた「三界経」やジャータカのような伝説も、經典から排除されたのである。

第三に、モンクットは教理の普及を試みた。モンクットは、彼の弟子たちが、ただ盲目的に經典に表されたブッダの教えに従うことを好まなかった。彼は比丘が自分の読誦する経文やパーリ語の意味、従うべき戒律、振る舞うべき行為の意味を理解することを求めた(12)。

このモンクットによるタンマユット運動は、タイ人がいわば「誤解」して理解、実践を行ってきた仏教に対する自覚的反省を物語っている。そして、出家者に対しては經典に即した正しい仏教、本当の仏教を実践することを、また出家者・在家者の双方に仏教の知的理解を要請しているのである。これは、プッタタートをはじめとした今日の仏教徒の問題意識の先駆けをなすものと考えられる。しかし、彼の運動は、第一の特徴である儀礼や作法などの実践形態によって、在来派と区別されるタンマユット派を形成したにとどまり、第二・第三の改革の普及には限界があった。

タンマユットの改革志向、特に俗信の廃棄と教理普及の面をふたたび汲み上げ、それをさらにタイ・サンガ全体に及ぼしたのは、モンクットの王子でありチュラーロンコーンの異母弟であるワチラヤーン親王の働きによるものであった。

ワチラヤーンの仕事は、第一に仏教の教理教科書と教法試験制度を通じて出家者の知識を高めたこと、そして第二にサンガを中央集権的な全国組織として編成したこと、の二点に集約される。この二つの意味することは、タイ人の習慣として受け入れてきた仏教的世界観を積極的に否認するかわりに、經典に基づく教理の知識を身につけさせようとする教育面でのタンマユット的な発想の全国への普及であった(13)。それゆえ、大衆の誤解の否認と正しい教理の普及をめざした「運動」としてのタンマユットは、ワチラヤーンによって「制度」化されたと言ってよからう。

モンクットと同様のワチラヤーンの問題意識は例えば次のような箇所に見られる。ワチラヤーンは出家前の教理学習を回想して言う。

当時の私の知識と理解は、あるものを選択的に信じるが、すべては信じない近代的な仏法研究者に典型的なものであった。そのような人物は、恥ずべき人物に

よって吹き込まれたと考えられることがらは信じない。私は完全に誤りであることと、それに関連することがらを喜んで明示した。私はそれについてさらに考えることはなく、いわば放置しておいた。…あるエピソードの中には、ブッダの悪魔（マーラ）に対する勝利などがあるが、それが真実でないことは当然であった(14)。

また、従来の教法試験制度の中身はパーリ語の翻訳であった。そのため、たとえパーリ語試験の合格者であっても仏教の教理の理解に通じていたとはいいがたく、パーリ語の知識のない多くの僧は、その基本すら知らないのも当然であった(15)。チュラーロンコーンもワチラヤーン宛の書簡で、「なぜなら彼らには真の（仏法）実践法を学ぶ書物が与えられていないからである」と述べている(16)。

ワチラヤーン改革によって、チュラーロンコーン王やワチラヤーン親王、またモンクット王の憂いた、意味も知らずに丸暗記したパーリ語仏典を唱える者や、正統教理も知らずに『三界経』や『プラ・マーライ』の説教をする地方の僧侶の「誤解」は大きく改善されたといえるだろう(17)。後に見るように、ワチラヤーン改革はブッタタートに大きな影響を与えた。ワチラヤーンが平易なことばで解き明かした教科書は、仏教の教理を身近にし、知的刺激を与えた。しかし、ブッタタートは知識の体系として確立された正統教理に満足できず、より自分自身の内的な苦の消滅を考えるようになるのである。

ところで、ブッタタートがその問題意識を養っていた20世紀前半、これまで信じ込んでいた仏教の言説に疑問が高まり、盛んに議論されていた。例えば、天国と地獄について、次の三通りの姿勢が見られた(18)。

地獄・極楽の实在を主張する立場としては、6段のパリエン保持者、ナーイ・プイ・セーン・チャイの1935年の著書がある(19)。彼の主張は、もしこれらの伝統的な教えが放棄されたら仏教は有効でないというものである。ランドンが解説するところによると、「彼[ナーイ・プイ・セーン・チャイ]いわく、低い階級の人々は地獄への恐怖から罪を犯さない。ある程度教育のある中産階級は、天国への望みから罪を免れ良き行いを勝ち得る。人類のうち最も優れた人々は、ニルヴァーナを求めることによって真実の道にとらえられる。これら3つの根本的な概念は社会的思考において適切な位置付けを持つとき、進歩が保証される。世界は不正のない、静かで平和なところになるだろう。政府の問題ははかりしれず単純なものになるだろう(20)。」このように、地獄・極楽が実在とする世界観を承認する立場は、その実在が事実でなければ現世の秩序を成り立たせる倫理・道徳が失われるがゆえに、それを受け入れているのだという

ことがわかる。

第二に、合理主義的仏教と呼ばれる、非科学的、非経験的な宗教的伝承を否定する立場がある。彼らは地獄・極楽、あるいはブッダの超人的な理解に反対する。彼らの理解する本来の仏教は、科学と同様に合理的・知的であるが、仏教は科学が欠いている倫理と道徳を与えると主張する(21)。例えば9段のパリエンであるブラ・マハー・トーン・スーパは、ブッダは人であり、神ではない、またブッダの教えは宗教ではなく、生き方であると考え。本来の仏教は、すべての時代に当てはまるごとく今日にも当てはまるが、伝統と習慣だけは、時代に適するよう直す必要があるという(22)。このほか、ブッダ・ダルマ協会代表のルアン・ラーチャタカーン・コーサラが考える近代的仏教によると、「ブッダの教えはその人自身の行為に基づいている。もし人が幸せを得ようと欲するなら、自分自身の利益のために行動しなければならない。いかなる祈りや懺悔も頼ることはできず、助けてくれる神もない。ブッダは、科学者であり、彼の心理学の概念は極上のものである。彼の人生の理論は、近代科学のテストに耐える。…彼の教えとは、第一に罪ある行いにかかわらないこと、第二に善き行いをする事、第三に精神を純粋にすることである(23)。」これらの合理主義的仏教徒の特徴は、「迷信」の排除、慣習追従的仏教実践に対する批判に加えて、現世における自力救済の徹底である。この立場の中には、宗教をこの世の倫理・道徳的实践に還元するものから、ブッダの教えを心理的・精神的なレベルで実践することを勧めるものまで、含んでいる。ブッタタートの発想は、このグループの考え方と共通するところが多い。

第三に、非科学的と考えられる地獄・極楽やニルヴァーナについて言及を避けている例がある。広範に用いられたブン内親王の教科書の序文においてプラチャーティボック王は、「他の誰でもなく自分自身に頼るという原理に目覚めることである。この世においてだけでなく、来世においても、善い行いをする者は善い結果を得、悪しき行いは悪しき結果を生む。これが宗教の主動力であり、道徳と品位の基礎である。彼はまた信仰の重要性を強調する。仏法僧を敬うことは、子供がたとえなぜそうすべきか理解しなくても、教え込まれなければならない。カルマと転生は論証できないが、信仰において受け入れられなければならない。」という意見を表明している。ブン内親王もまた、従来の宗教が語ってきた非現実的事柄への言及を避け、キリスト教の教義のように、「われわれはわれわれが人にしてほしいと思うように、われわれも他人にそうすべきである。われわれが嫌うことは他の人も嫌う」と教える。ブッダの例にならって善き行いに励むことと道徳的品位がこの書の強調点であるとランドンは言う(24)。

宗教的言説の中の超自然的な要素を積極的に肯定する立場、否認する立場、言及を

避ける立場の三者に共通してみられるのは、この世での善き行いと道德の実践を強調している点であろう。彼らの強調点はいずれも、宗教が教える倫理・道德がこの世の秩序のために有益であると教えていることである。確かに、倫理・道德は、個人の生き方に規範を与え、社会に秩序を与える働きを持つ。しかし、民衆の仏教実践を支えていたのは、功德ある行いが報いてくれる救い、すなわちこの世と先の世に得られるはずの幸福を信じていたからであった。人は、社会の道德的秩序に奉仕するためだけに、宗教的实践を行うものだろうか。

この当時の文筆家にとって、地獄や極楽の存在が疑わしいものであったことは、どの立場の発言からもうかがえる。だとすれば、ブッタタートがそれらの実在を否定したからといって、それほど画期的な主張とは言えないだろう。現世以外を信じない仏教徒にとって、仏教に帰依することの意味を示すことができた如果说、ブッタタートは、この問題に対して一つの説得的な回答を提示することになる。

II ブッタタートの思想

1 問題意識の形成

グアム・パーニット、後のブッタタート(25)は、1906年、南タイのチャイヤー県(26)プムリアンに生まれた。父シアンと母クルアンの長男として生まれ、弟イーカーイと妹キムソーイの三人兄弟であった。父は中国系タイ人(27)、母はタイ族出身であった。家業は、たいして大きくない雑貨店で、ブッタタートはこの店の手伝いをしながら育った。

ブッタタートの関心事は、「ダンマ」であった。「ダンマ」は普通、「仏法」と訳されるが、ブッタタートがこれを言うとき、タイ人が習わしとしてきた仏教とは区別される、仏教思想の核心を指していると考えられる。彼は、少年時代の寺の説法を振り返り、ジャーカカの他は、本堂、釣り鐘、サーラーなど、何を建てれば功德を積めるかというタンブンの話ばかりで、また「ダンマ」を教える説法はなかったという(28)。タイの仏教社会に生まれれば、社会化の過程で自然に身につけていく、実践宗教としての仏教の論理を越えた、仏教本来の教えに、ブッタタートはどのような手段によって接近したのであるだろうか。まず、その手がかりとなったのは、ワチラヤーン親王が用意したサンガの教育課程の体系であった。1925年、ブッタタートが19歳の年、近所にナクタム学校が開設されたことが刺激となり、誰もが好んで「ダンマ」について議論したという。出家前のブッタタートは、店での商売のかたわら、近所の人やバンコクから派遣されてきた役人たちと、「ダンマ」を論じた。ブッタタートは、ナクタムの3級・

2級・1級の教科書、アビダンマの本などを読み、憶測で議論する彼らよりも正しかったので、「私はダンマを語らせたら強者だった」と回顧している(29)。

僧としてのプッタタートは、彼の関心である「ダンマ」の仏教に、人々を惹きつけていった。プッタタートは、1926年、マハーニカイ派のプムリアン寺で出家し、プラ・グナム・インタパンノーとなった(30)。ナクタム教育の中で得た、仏教の「ダンマ」についての知識は、彼の説法に反映されていった。出家してまだ間もない頃、プッタタートは積極的に説法をかけてでた。彼は日々ナクタム学校で習ったことを説明しながら、お経を読んだという。聞いて意味の分かる説法とは珍しいものだと評判になり、30人から40人ほどの人が集まってサーラーがいっぱいになったという。後にプッタタートの教えは、比較的教育を受けた層の間に受け入れられていくけれども、彼の村に住む村人たちにとっても、彼らがこれまで深く省みることのなかった、仏教の教えは驚きを与えたと考えられる。タイ人は、仏教徒として、經典の仏教の教えとは必ずしも一致しない、暮らしの中に伝わる仏教信仰の論理に基づいて、仏法僧に深く帰依していた。その彼らに意味が解るように仏教を教えたことは画期的なことだったのかもしれない。プッタタート自身はこのことを評して、「大したことではないが、プムリアンに少々革命を起こしたものだ」といっている(31)。

このように、当初のプッタタートの「ダンマ」についての知識の源泉は、ナクタム学校を通じて、タイ・サンガの教育課程で得られるものであり、特別なものではなかった。プッタタートにとって、独自の道を歩む決意をする転換点となったのは、バンコクの寺での経験であった。出家して2年目にナクタム2級に合格すると、それ以上勉強を続けるものはバンコクに行くのが習わしだったので、叔父の強いすすめによって、プッタタートもバンコクのワット・パトゥムコンカーに赴いた。模範的中央としてのバンコクの僧に理想的な出家者の姿を期待していたプッタタートは、バンコクの僧の放縱な生活に幻滅を覚えた(32)。バンコクにおける金銭や女性の問題とともに、安寧な暮らしを保証されて宗教について真剣に考えることをしない僧への不満が大きかった。「頭の古い僧侶たちは時代の変化を認めず、食うもの・使うものに不自由なく快適な暮らしをして、何もしない。多くの僧は世間や金持ちにへつらうばかりで、仏教を求道する人、教育、進歩は選んで除去し、何もしなくてもやってくる福とお供え物に甘んじている。宗教を永遠に正しく保つ真の心を持つことは非常に困難である。お供え物を褒めそやしてへつらうことは簡単だし、そのことによって人を惹きつけるのも容易である。僧はお供え物のために、これまで何もしてこなかった。お供え物やへつらいは、ダンマの達成にとって危険なことであり、清浄行の敵である(33)。」と、述

べている。実践宗教の論理、すなわち在家仏教徒が僧に布施をすることによって将来に善き報いを得られるというタンブンの救いの論理は、僧に何不自由ない暮らしを約束する。プッタタートは、このようなタイの仏教の現状に反発し、「ダンマ」の仏教を求めるのである。

プッタタートの「ダンマ」に関する知的関心に、最も答えたのは、ワチラヤーンの著作であった。バンコク滞在中のプッタタートは、ワチラヤーンの著作を熱心に読んだという。また彼は、ワチラヤーンについて、「現代にあったダンマ解釈を開拓した人物だとみなすことができる。奇跡の解釈も理解可能なものにした(34)。」と評価している。また、当時サンガが時代遅れになるかもしれないという懸念に対し、「懸念していたのは若い僧侶だけだった。年寄りには時代遅れになっていると認めようとしない。毅然として変革に乗り出さないと、年寄りの僧がしてきたことに従うほかなかった。…ソムデット・プラ・マハーサマナチャオ（ワチラヤーン）の時代に開拓が一步前進し、少なからぬ変革が起こったと考えられる。しかしそれを継続させる者がいなかった。それだけ賢い者、能力のある者がいなかったのだ。ソムデット・プラ・マハーサマナチャオがやってのけた限りで、それは止まってしまい死んでしまったのだ(35)。」と語っている。

しかし、教理の体系として整備されたワチラヤーンの「ダンマ」の教育に対して、プッタタートは充分な満足を得られなかった。「もし三蔵の学習の方面をいうならともかく、修行については関わりがない。私たちはワチラヤーン親王の業績は立派なものであったし、十分であったと思う。とはいえ、まだ究極には達してはいないと思う。さらにまだ成すべきことがある。……多大な力を持っているサンガの力でも、まだできないことがあると思う。では私たちはどうしたらいいのか。私たちが真剣に努力したことは、パーリ經典の中のダルマを最も正しく理解することだった(36)。」このように、ワチラヤーンからプッタタートに連続する、「ダンマ」の仏教の系譜が見て取れる(37)けれども、プッタタートはワチラヤーンを越える試みとして、独自の活動を始めたといつてよからう。

教理学習によって「ダンマ」を求めることに、プッタタートは行き詰まりを感じていた。仏教の經典、三蔵の一つを構成する論藏（アビダンマ）はタイ仏教の教理研究の最高峰に位置づけられているが、プッタタートはこれを用いるのものと評していることで知られ、また批判を受けている(38)。プッタタートによると、アビダンマはブッダの教えを哲学的に深めるためにつけ加えられたものであり、「苦を滅するための修行には役に立たない(39)。」「だが、私は決して何かに非難や抗議をするつもりはなく、廃棄

してしまえというつもりもなかった。ただ、人々に苦を減することができるほどに經典に書かれた実践に関心を持ってほしかったのだ(40)。と主張している。ブッタタートが求めていたのは「哲学」に拘泥することではなく、内的な実践を勧める仏教の大伝統であった。それゆえ、ブッタタートがタイ仏教にもたらした改革とは、苦を消滅させるための実践の宗教を説いたことだったのである。

2 ブッタタート独自の歩みの展開

以上のことから、ブッタタートの試みは、「苦を減する」という実践的目的のために「ダンマ」に学ぼうと言う姿勢だったことがわかる。それは彼独自の活動の中にどのように生かされていくのであろうか。1932年にブッタタートが一人立ちを決意してスアン・モークという道場を設立した翌年から刊行している雑誌『ブッタサーサナー（仏教）』は、その当初から現在まで、目的として3つのことを掲げている。すなわち、「三蔵の学習を支援する」、「修行を支援する」、「宗教を広める」ことの3つである(41)。ここでは、これら3つの角度から、ブッタタートのいう「ダンマ」が何を意味しているのかを、より明確にしていきたいと思う。

① 止観法と禅の影響によるダンマの実践

ブッタタートの教理学習の行き詰まりに打開をもたらしたのは、瞑想修行であった。1932年、ブッタタートは、瞑想修行のための森の寺としてスアン・モークを設立した(42)。彼には、特に瞑想の指導者はなく、パーリ經典が彼に模範的な修行のあり方を教えてくれたという。ブッタタートが育ったのは、アラハンと尊ばれる著名な瞑想修行僧を輩出している東北タイではなく、南タイであった。南タイには、比較的「迷信」の要素は薄く(43)、ブッタタートの周辺には瞑想僧はいたけれどもそれを指導する強力な僧は存在せず、その伝統は下火になりつつあった。ブッタタートの自伝で語られるところによると、当時の知識人層による瞑想に対するイメージは、それほど肯定的ではなかったらしい。ブッタタートの少年時代の記憶では、人々は瞑想僧が呪術的な力を有していると考え、畏敬の念を抱いていたという。それゆえ、エリート僧が瞑想に「迷信的」なものという不信感を持っていたとしても不思議ではない。ブッタタートのパーリ語の師匠、ブラ・クルー・チャヤーピワットは、ブッタタートがバンコクを離れて止観法の寺にこもるという考え方に反対であった。その理由は、師匠が当時の多くの人々と同様に、瞑想は時代遅れだと考えていたからであった。スアン・モークでそれを試みたブッタタートは、『アラハンの足跡にしたがって(44)』を著し、それが実践可能であることを示したと述べている(45)。

「実践宗教」としてのタイ仏教には見いだせなかった「ダンマ」を求めて、教理の学習に加え、瞑想の実践を通じて「ダンマ」の体得の道を示したことは画期的なことであった。呪術的な力を養うことを目的とした伝統的な瞑想僧とは異なり、「ダンマ」に導くための瞑想を示したことに、ブッタタートの意義があったと言える。スアン・モークが多くの僧侶が集う「ダンマ修行促進センター」に発展したとき、經典研究と瞑想の両方を行う場としたことは、「先例のない革新⁽⁴⁶⁾」だったと述べている。出家者の実践形態に対する革新だったといえよう。

慣習的な仏教の「誤解」と、単なる哲学的な仏教への知的探求の両方を越えるためのもう一つの方策をブッタタートに提示したのは、禅仏教であった。ブッタタートに顕著な用語である「空の心 (*cit-waang*)」は、禅の影響をよく反映している。ブッタタートは、タイ人に禅仏教を紹介する役割を果たしていた⁽⁴⁷⁾。彼は、後に「大乘的」とであるという批判を受けることになるけれども⁽⁴⁸⁾、彼が初めて大乘仏教について雑誌「ブッタサーサナー」に書いたとき、読者から極めて好評を博したという。その評価は、新しいものを学ばせてくれたことに対する感謝であり、なかにはそれを読んだことを自慢する者までいたという⁽⁴⁹⁾。それでは、禅仏教のどこが一体ブッタタートやタイの人々にとって新しかったのだろうか。

禅は、瞑想と同様、実践に重きを置く。実践とは、タイの「実践宗教」の論理における法施と財施の交換という意味での実践ではなく、いついかなる時にも自分の心をよく見つめるように努めるという意味での宗教的実践である。禅は止 (*samatha*) と観 (*wipatsanaa*) を結ぶ良き技術であるとブッタタートはいう。また、禅と瞑想はともに内的な苦を消滅させる効果的な手段であるともいう。そして友人、シアン・サティアンストとともに、このように語る。「この頃は、上座部も大乘もいらない。我々は苦を消滅できることを証明することならば何でも欲しているのだ⁽⁵⁰⁾」と。

② ブッタタートの仏教伝道

ブッタタートの仏教伝道は、1930年代当時、注目の的であったスリランカのダルマパーラや、タイからローマまで宣教を試みようとしたイタリア人比丘プラ・ローカナート⁽⁵¹⁾とは異なり、外国での伝道を意図していなかった。また、のちにブッタタートは政府による仏教伝道計画の第5管区（南タイ14県）専任伝道機構の長に任命されていたけれども⁽⁵²⁾、彼の伝道に対する姿勢は極めて自発的かつ積極的であった。その特徴は、すでに仏教徒であるタイ人に対して仏教を伝道することである。それがブッタタートの伝えようとするメッセージに他ならない。

まず、ダルマパーラに対するブッタタートの評価を検討してみると、「仏教を伝える

ために、あと25の生を請い願うとはどうかしている。それは外面的な仏教であって、内面の仏教ではない。それは普通の人の信じている仏教である。人が死んだあとに何度何度も生まれ変わるというのは仏教の教えではない。それは世間のことであって宗教が教える道ではない(53)。」と語る。すなわち、人が生まれ変わるという通俗的な仏教理解に反対しているだけでなく、それに対して「内面の仏教」が対置されている点が注目される。

ローカナートに対してはどうだろうか。プッタタートもまた、ローカナートの伝道計画に同行するようにとの勧めを受けていた。これに対し、プッタタートはこう答える。「私は行きたくなかった。私は手短に、タイですべき仕事がある、タイで仏教を広めたいと答えたのだ(54)。」また次のように言う。「インドまでダンマを求めていくとは愚かなことだ。我々は自分の中に、自分自身の心の中に求めなければならないのだ。インドまで行けば行くだけ、見つけどすものは少ない(55)。」

ここから、プッタタートがタイ人に対して伝えようとしていた仏教とは、自己の内面を省察するということだったと言える。そのことは、仏教の大伝統からすれば、何も目新しいことではない。しかし、タンブンによって暮らしを保証された僧にも、タンブンという行いによって功德を保証されることに救いを見出していた在家の仏教徒にも、心の問題はこれまでそれほど省みられることがなかったのではないだろうか。そして心を見つめるための技術として彼が援用したのが、止観法という瞑想と禅の思想だったのである。

③ プッタタートの著作に見られるメッセージ

プッタタートが彼独自のことばで仏教の本質「ダンマ」を語ろうとすると、彼は「ヒト語 (*phaasaa-khon*)」と「ダンマ語 (*phaasaa-tham*)」を使い分ける。彼は「ヒト語とダンマ語」と題した一文を次のように語り始める。

…すでに幾度も説かれてきたことにもかかわらず、みなさんの多くが、深いダンマのレベルで、理解していないことがたくさんあります。みな、その説明をたびたび聞いていながら、いまだに理解しない—それはなぜなのかという疑問が起って来ました。このことをよくよく考えてみると、それは私たちの多くが、普通の言語しか知らないことと関係しているのです。そのことばは、村の衆が話していることば、あるいはごく普通の人が話す言語と言ってもいいでしょう。しかし、みな、ダンマの言語についてはあまり知らず、ほとんど正反対に近いほど異っているもうひとつの言語があることを、考えてみたこともないのです。それはダンマ語なのです。…ヒト語とは、世間一般で使われていることばであり、ダンマを

知らない人々が話している言語のことです。他方、ダンマ語とは、同じように人が話すことばなのですが、深いレベルでダンマを知っている者、真実のダンマを知っている者が、その深さを感じながら語る、それゆえヒト語とは違ったダンマのことばが生み出される言語のことです。それをダンマ語と言います(56)。

彼の意図としては、正統教理をくつがえすためではなく、生まれながらに仏教徒であるタイの人々が、表面的にしか理解していないことばの意味を説明しようとしているのである。例えば、「仏・法・僧」はそれぞれ、仏とは二千年以上も前にインドに生まれてニッバーナに達したゴータマ・ブッダではなく、彼が悟り教えたダンマそのものを指し、法とは經典を収めた本ではなく、悟り得た人物に備わるもの、あるいは自然の法を言い、僧(団)とは黄色い衣を着た僧の集まりではなくダンマすなわち僧の内面に存在する徳全体を意味すると説明する(57)。

ブッタタートの解釈は、さらに、伝統的な上座仏教の世界観に基づく非経験的・超自然的信仰を、心理的事象として読み替えていく。それはルイ・ガボードが「解釈学」と呼んだものである(58)。例えば、「四悪趣(apaya)(59)」と呼ばれる地獄・餓鬼・畜生・阿修羅の四つの生存の在り方について、伝統的には死後に達する四つの状態と文字どおり理解されてきた。ブッタタートはダンマ語によって、これらについての「正しい」理解を教える。地獄とは「炎のように燃える苛立ちの気持ち」であり、畜生の状態に生まれるとは「畜生のように思慮がないとき」のことを意味し、餓鬼に生まれるとは「渴愛に基づく野心」を指し、阿修羅とは「この時この場に起こる人間の意識のなかの恐怖」を指す(60)。つまり非自然的な宗教的言説を脱神話化して、心の中に起こる心理的現象としてとらえていると言えよう。

このような存在論的解釈によって、ブッタタートは人々の関心を彼ら自身の内面へと向けさせた。そして、地獄への恐れや天国への期待よりもむしろ、内面に起こる苦しみ、苦しみの原因、苦しみの消滅、苦しみを消滅させる方法を見つめさせようとした。彼が苦しみの源泉と考えたのが、「我と我所(61)」であった。我と我所の消滅が三蔵および仏教全体の目的であるとブッタタートはみなす(62)。

我と我所からの解放が、「空の心(63)」である。そしてニッバーナの空は単に我と我所のないことを意味するとブッタタートは言う(64)。空や無我は一般に普通の人とは関係ないと考えられていることは誤解であると指摘する。在家の仏教徒がブッダに彼らにふさわしい教えを尋ねたとき、空の原理が彼らの必要に直に答えるといったエピソードを示し、空が道徳の基盤であり、地獄の恐れや天国への期待を基礎とした道徳は無知であり頼りないと突き放す。こうして、ブッタタートは彼の思想形成期の同時代

人の天国・地獄の論争に決着を付けることが可能になった。たとえ天国と地獄の实在が証明されなくても、一人一人が心に空を培うことにより、執着を基礎とした社会の争いを解決し、道徳的秩序が守られるという一つの解釈を示すことができたのである。彼は非科学的な存在の形態を否定、あるいは心理的狀態に還元したとしても、懷疑的になりつつあった生まれながらの仏教徒の信仰の基盤を確かにする役割を果たしたのである。

それゆえ、ブッタタートはもはや功德を積むことを積極的に勧めない。彼は、功德の蓄積による救いの期待にかえて、ニッバーナの救いが出家者と在家者の両方に可能であるばかりか、苦しみから解放される時、まさにこの時この場で達成しようと説く。

「ニッバーナ」ということばは、ダンマ語では、全く完全にすべての事柄において、煩惱(kilesa)と苦(dukkha)を滅し尽くしたことを意味しています。実に煩惱や苦を滅した状態であるときにはいつでも、多い少ないの状況に応じたニッバーナがあるのです。もし煩惱が完全に根絶されたならば、ニッバーナの極みです。…ヒト語では、ニッバーナは如意宝珠の国のことをいいます。ダンマ語では、ニッバーナとは、ここでたった今にでも、煩惱を消し去ってしまうことをいうのです(65)。

Ⅲ ブッタタートの思想の魅力とは——いくつかの証言から——

これまで論じてきたとおり、ブッタタートは「小伝統」あるいは「実践宗教」としての仏教しか知らなかったタイの人々に、「ダンマ」の仏教として、従来の「誤解」を改め、瞑想や禅を用いながら、自己の心の中、内面を省察する仏教を教えた。では、ブッタタートに惹かれてきた人々は、その思想のどこに魅力を感じたのであろうか。ブッタタートが影響を与えたのは、どのような人々であったかについて、ブッタタートの弟子として出家生活を送ったプラチャー・フタヌワット氏は、次の三通りを考える。第一に、ブッタタートに台所の整頓から、読み書き、経文まで、かみ砕いて教えを受けたという、南タイの農民たち、第二に、進歩的知識人、第三に、精神の平安を求める富裕な階層の人々である(66)。ブッタタートが有名になればなるほど、カリスマ性によって大衆を惹きつけることが可能になったであろう。しかしここでは、ブッタタートが、思想について意識的な人々から支持を受けた理由を、考察しようと思う。

現在は枢密院議長を務める法律家のサンヤー・タンマサックは、ブッタタートについて次のように語る(67)。サンヤーがイギリス留学を終えて帰国したばかりの頃、ブッタタートの説法は、新時代の学生や留学してきたばかりの者を驚かせ、「仏教にもまだ

良いものがあるではないかと胸を高鳴らせた」という。ある年の説法で、ブッタタートは、もし私たちがやたらと仏像ばかり拝んで、仏像に病気を治してください、金持ちにしてください、子供や孫たちが立派になりますように、と求めるばかりでは、どうして仏法に至ることができようか、仏法はそのような思いこみを取り除くことにあるのだ、と語ったという。この説法を、若者たちはよく理解したけれども、高位パリエン保持者の高僧、クン・ブラ・ティップバンヤーは、よくも人々に仏像を拝まないようになどと説法したものだ、このような者は共產主義者だから、捕まえて還俗させなければならない、と激しく怒った。その高僧は、当時サンカラートを引退してサンカモントリーだった長老に、ブッタタートを訴えたという。長老は、ブッタタートを呼んで審問した。サンヤーは、この時長老のいるワット・ベンチャマボピットにブッタタートを送っていったが、恐ろしくて同席できなかったという。しかし、しばらくすると、長老はブッタタートに同意するようになり、「それを教えるには時期が早すぎて、皆の理解が追いつかないだろう」と忠告して終わった。

また、作家のシーブーラパーは、ブッタタートとの間に往復書簡を残している⁽⁶⁸⁾。手紙を書いた1951年、シーブーラパーは、改めて仏教について復習しようと取り出した、1940年の『ブッタサーサナー』の一片「仏法に至る道(“Withii Heeng Kaan Khau Thung Phutthatham”)」でも、1951年現在、雑誌『ナコンサーン(Nakhonsaan)』に寄せた説法でも、10年にわたって、ブッタタートが仏教徒による「ダンマ」の実践・修行を望んでいることに、はっとさせられたという。そして、スアン・モークでブッタタートに指導を受けられるよう、要請している。ブッタタートは、これに答え、「あなたが仏教における学びを少し変更して、ブッダが皆に得てほしいと願ったことを得たいという段階を希望していることを、私は非常にうれしく思います…」と述べる。そして、世間では、人々が肉や皮の幸せの中毒になっているけれども、シーブーラパーには、心の清浄、明知、静寂に励むよう勧める。その後、シーブーラパーのスアン・モーク来訪・修行は実現し、その写真も残されている。

ブッタタートが教える、タイの人々の生活の中にとけ込んだ宗教実践とは異なり、心に「ダンマ」を実践することは、それまでの仏教とは違った魅力として、これらの知識人をとらえていることがわかる。それは、単に仏教の中の「迷信」的要素の排除や、脱神話化、合理的解釈によって、近代的な知識人が信じるに足る仏教を説いて見せたばかりではなかった。すでに述べたように、1930年代のタイには、非科学的な宗教の言説に対する懐疑の見解が広まりつつあり、仏教を合理的に解釈した人物もブッタタートばかりではなかった。ブッタタートは、人々を自己の内面に向けさせ、そこ

に仏教の実践の場を示すことによって、タイの仏教に新しい視野を切り開いたのである。

ブッタタートの、やや時代を先取りした教えは、サンヤーやシーブーラパーなどの同時代人から、スラック・シワラック、そして1970年代の学生運動家たちを魅了し続けたのである。プラチャーによると、1970年代、タイの大学の仏教クラブは、今ではすっかりタンマカーイが占めているものの、当時はこぞってブッタタートの著作を読んでいたと言っている(69)。旧来の慣習や権威にとらわれない「ラディカル」さと同時に、仏教の本質である「ダンマ」を教え続けた点で、ブッタタートの思想は魅力的だったのである。

お わ り に

本稿では、タイの革新的な仏教思想家ブッタタート比丘の思想の位置付けについて考察した結果、ブッタタート比丘が、習慣として仏教を実践し、暮らしの中に伝わる仏教の論理に信頼してきたタイの人々に対して、仏教の本質である「ダンマ」を説いたということを明らかにした。いわゆる「迷信」的な民衆の仏教信仰、教理についての無知識に対して、19世紀前半には、体制の中央から改革の試みが始まっていた。それは、全国組織化されたサンガの教育制度を通じて20世紀の初頭から徐々にタイ全国に影響を及ぼしていった。ブッタタートもまた、その影響を受けて育った。そして、彼の周りでも、この世に実体のない非現実的な民衆仏教の世界観に対する疑問が広がりがつあった。特に来世の生存を肯定するかどうかは大きな関心事であり、その実在が否定されると、現在の社会生活における道徳に意義が見出されなくなるのではないか、という懸念が強く存在していた。ブッタタートの思想がタイの特に知識人に対して仏教の教えを新鮮に感じさせたのは、当時すでに他でも試みられていた、合理的仏教解釈だけに留まるものではなかった。ブッタタートは、經典中に語られているように、自分の心の中の苦を消滅させるための仏教、仏教の教えの根幹である「ダンマ」を教えたのであった。仏教理解のレベルでは、内面における苦の省察に導くため、民衆の現世利益への期待を否定する。またさらに、唯一、実在を信頼できるこの世における、自己の心の中に、宗教が語ってきた地獄や餓鬼、あるいはニッバーナがあることを教える。そして、仏教の実践・修行のレベルでは、心の中の執着をなくし「空」の状態を今現在の生活の中に実現するよう、勧める。各個人において、苦の原因である執着の消滅によって「空」が実践されるならば、現世の社会秩序はよりよく保たれることになる。それゆえ、この世の道徳を守るために、来世の天国や地獄の存在にこ

だわる必要がなくなったのであった。このような仏教理解が現実社会で実際に効用を持つかどうかについては、ここでは問わないが⁽⁷⁰⁾、民衆仏教の世界観をすでに共有しなくなった人々にとって、ブッタタートの教えた仏教が帰依のよりどころとしての尊さを示していたと考えられる。ブッタタートの教えに心を惹かれた、彼の支持者たちは語る。彼らが新鮮さを見出したのは、御利益を求めて行ってきた慣習としての仏教を越えた、「ダンマ」の理解と実践・修行があるということであった。

しかし、本稿での議論は、仏教思想史の文脈のみに限定されている。ブッタタートの思想がタイ社会のどのような社会的・思想的変化を反映しているのかについては、いっそうの研究が必要と考えられる。

また、ここでは宗教思想としてのブッタタートの意義に焦点を当てたため、ブッタタートと権力との関係や批判者の論点についての詳しい考察は、今後の課題としたい。

注

- (1) タイの辞書では、「①美德、②宗教における命令、教え、③宗教における品行、実践の原理、④真理、⑤正義、正しいこと、⑥規則、規範、⑦法律、⑧物事」と説明されている。*Photcanaanukrom : Chabap Raachabandit-sathan P. S. 2525* (Bangkok : Boorisat Aksongcaradonthat A. C. T. Camkat, 1982) また石井は、スコータイ刻文、『三界経』、『三印法典』の中にみられる用例から、タイ語化された *thamma* (タンマ) という語が、どのように意味変化しかについて論じている。石井米雄「タイの伝統法 — 『三印法典』の性格をめぐって —」『国立民族学博物館研究報告』(8巻1号) 1983年3月18—32頁。
- (2) 「実践宗教 *practical religion*」という概念は、社会人類学者 E. R. リーチによって提示された。リーチは神学・教理学者の対象である「哲学的宗教 *philosophical religion*」と、宗教共同体のごく普通のメンバーの宗教的規範となっている「実践宗教」と区別した。仏教の研究においては、土着の仏教理解は、パーリ聖典に照らすと、アニミズムとヒンドゥー的「迷信」の入り交じったものとされてきた。「実践宗教」は研究によって、民衆を理解する仏教が明らかにされるようになった。E. R. Leach, "Introduction" in E. R. Leach (ed.), *Dialectic in Practical Religion* (Cambridge : Cambridge University Press, 1968), pp. 1-6.
- (3) S. J. Tambiah, "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, 1968), pp. 41-121.
- (4) スウェアラーは、例えば、次のようにブッタタートを評価している。「ブッタタートの知的聡明さは、タイ仏教の健全さと福利に関する彼の関心にぴったりと合致した。

彼の実践の革新, 知的洞察力, 精神的誠実さは, おそらくソーターパナナの位を得るに値する。」Donald K. Swearer, *Buddhism in Transition* (Philadelphia: The Westminster Press, 1970) pp. 113-114. しかし, 後の著書では, プッタタートの仏法社会主義を評して, 「望みがないほど理想主義的」Donald K. Swearer, *Buddhism and Society in Southeast Asia* (Philadelphia: Anima Books, 1981), p.59. とも述べ, 必ずしも全面的な賞賛に終始しているわけではない。いずれにせよ, スウェアラは, プッタタートのタイ社会における意義について, 明確に論じていない。

- (5) Louis Gabaude, *Une Herméneutique Bouddhique Contemporaine de Thaïlande : Buddhadasa Bhikkhu* (Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1988)
- (6) ガボードは, 次のように分析する。プッタタートは, アニミズム的媒介を持った大衆仏教を否定するので, 彼の純化された仏教は土着の呪術には疎遠な教育水準の高い都市のエリート, 中国系タイ人に広まっている。しかし, プッタタートの精神的な実践は, 外なる悪霊と闘うより困難である。また, 積徳行の動機を奪うので, 僧の利益を奪い, ひいては仏教の体系自体を揺るがすだけでなく, 在家者の道徳的基盤を崩してしまい, 彼が要求する空の心による道徳は実践不能なので人々は社会的義務を果たさなくなる。そして, 彼の創造的は仏教理解は, 伝統的な上座仏教の行ってきた經典への注釈の生産と經典外で許される瞑想修行の自由から乖離してしまう, という問題点を指摘している。Louis Gabaude, "Thai Society and Buddhadasa: Structural Difficulties," in Thai Inter-Religious Commission for Development (ed.) *Radical Conservatism: Buddhism in the Contemporary World* (Bangkok: International Network of Engaged Buddhists, 1990), pp. 211-229.; Louis Gabaude, "Buddhadasa's contributions as a Human being, as a Thai, as a Buddhist," in Sivaraksa, Sulak (ed.) *The Quest for a Just Society: The Legacy and Challenge of Buddhadasa Bhikkhu* (Bangkok: International Network of Engaged Buddhists, 1994), pp. 27-60.
- (7) Peter A. Jackson, *Buddhadasa: A Buddhist Thinker for the Modern World* (Bangkok: The Siam Society Under Royal Patronage, 1988); Peter A. Jackson, *Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1989)
- (8) プッタタートの自伝は, いくつかのものが出版されているが, その中で, 弟子のプラ・プラチャーがプッタタート本人に対して行ったインタビュー録を参照した。(Phra) Prachaa Pasannathammo, *Lau wai mua waisonthayaa: Atchiiwprawat khoong than-Phutthathat* (たそがれ時に語る: プッタタートの自伝) (Bangkok: Samnak-phim-muulanithikoomonsimthoong, 1986) これは, プラチャーの質問およびプッタタートの語った言葉が, そのまま文字化されているので, 生の資料と考えられる。
- (9) 1996年8月, バンコクで Sulak Sivaraksa 氏, Prachaa Hutuanuwatr 氏 (前掲書の

インタビューを行った、元僧侶、Phra Prachaa Pasannathammo) にインタビューを行った。

- (10) 例えば、Jackson, op. cit. (1988, 1989); Sirikanchana Pataraporn, "The Concept of 'Dhamma' in Thai Buddhism: A Study in the Thought of Vajiranana and Buddhadasa" (Unpublished Ph. D. Diss., University of Pennsylvania, 1985)など。
- (11) 石井米雄「仏教徒とクリスチャン—モンクットに見る19世紀シャムの文化摩擦」山本達郎・江藤藩吉監修／石井米雄編『差異の事件誌—植民地時代の異文化認識の相剋』巖南堂書店, 1984年, 239頁。
- (12) R. Lingat, "History of Wat Pavaranivaca," *Journal of the Siam Society*, Vol. XXVI. (1933), p. 80.
- (13) ただし、儀礼などの面でのモンクットの遺産は、タンマユット派が在来派から独立した一管区として認められることによって、在来のマハーニカイ派に対してモンクット改革への同化が強要はなされなかった。よって、タンマユット派とマハーニカイ派の違いは実践形態の上だけとなり、組織的にも教理体系としてもまったく同質なタイ・サンガの一体性が確保された。
- (14) Craig J. Reynolds (trans. & ed.), *Autobiography: The Life of Prince-Patriarch Vajiranana of Siam, 1860-1921* (Athens: Ohio University Press, 1979), p. 30
- (15) 石井米雄『上座部仏教の政治社会学』創文社, 1975年, 180頁。
- (16) 同上, 180頁。
- (17) Reynolds, op. cit., p xxxii.
- (18) これは、Kenneth P. Landon, *Thailand in Transition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1939) に紹介されている、1930-40年代のタイ仏教における議論、分析を加えたものである。
- (19) Pui Seang Chai, *Phutaprachaya* (Bangkok: Supa Akson Press, 1935) cited in *Ibid.*, pp. 257-258.
- (20) *Ibid.*, p. 257-258.
- (21) *Ibid.*, p. 275.
- (22) *Ibid.*, p. 276.
- (23) Nation, October 3, 1936. cited in *Ibid.*, pp. 276-277.
- (24) Princess Phun Phitsmai, *Satsnakhun* (Bangkok: Sophon Phiphatanakorn Press, 1929/30) cited in *Ibid.* pp.268-269.
- (25) プッタタートという名は、筆名である。弟が用いるようになった「タンマタート」という筆名をまねて、「プッタタート」と名乗るようになった。「プッタタート」とは、ブッダに仕えるものを意味する。(Prachaa, op. cit., p.156.) 彼の名は、欧文では、パーリ語のアルファベット表記 Buddhadasa Bhikkhu (ブッダダーサ・ビク) で知られ

ているが、タイ語の発音では「ブッタタート・ピック」となる。

- (26) 現在、チャイヤーは、スラーターニー県の郡 (amphoe) であるが、当時は、チャイヤー県 (cangwat) であった。
- (27) プラチャーのインタビューで、父方の祖父が、中国から来たのか、タイで生まれたのか、よくわからないと、言っていることから、ブッタタートは中国系タイ人の3世あるいはそれ以上ということになる。祖父は、福建省の出身で、元の姓を Koow と言った。ラーマ6世王の氏姓令により、「パーニット (商売という意味)」に改めた。近所で商いをしていたのは、祖父の家だけだったので、そのように名乗ったという。中国人の血を引くことは、それほどブッタタートにとって、大きな意味を持たなかったようである。ブッタタートは、子供の頃、中国人の父を、「ティア」と呼んでいたが、中国人の血を引くことは特に恥ずかしいことでもなく、何か混ぜものがあると感じたことはなかったと言っている。父親は、中国語がほとんど話せず、いくつかの単語がわかるだけだった。(Ibid., p. 15.) ブッタタート自身も、中国語はできなかった。後に、ブッタタートがタイ語訳を行った中国禅の本は、英文からの翻訳である。(Ibid., p. 448.)
- (28) Ibid., pp. 26-27.
- (29) Ibid., pp. 41-43.
- (30) ブッタタートの出家は、二十歳の男性が行う、タイの慣習としてのものであった。出家の頃が近づくと、母が親戚らに相談するようになり、特に誰かが勧めたわけでもなかったが、自分でもその気になっていたという。出家の当初から、すでに納得のいかない論理、特に皆が信じていた天国と地獄については、引き合いに出して批判していたけれども、出家することによって、特別な活動をしようとする意図はなかったようである。慣習として出家生活を過ごした最初の雨安居を終えたとき、弟が家業を継いでくれることになったので、楽しいと感じていた出家生活を続けたという。(Ibid., pp. 54-78.)
- (31) Ibid., pp. 70-71.
- (32) パーリ語試験の合格者であるマハーバリエンにしても、田舎者のように戒を守らず、金銭や女性が今日と同様に取り沙汰されているのに幻滅してしまったという。一度は還俗しようとしてプムリアンにかえったもののそれにもかかわらず、ふたたび勉学の志をおこしてバンコクと同じ寺で学んだ。(Ibid., pp. 82-83.) 二度目は師に個人教授でパーリ語を習いながら、学校には行かず独自に経典・説教集を読み漁った。この間、他にも、ラジオ、詩、レコードなどに興味を持ち、リングフォンで英語の勉強もしていた。ただし、英語はそれほどものにならなかったと言っている。(Ibid., pp. 102-103.)
- (33) Ibid., p. 124.
- (34) Ibid., p. 112.

(35) Ibid., pp. 123-124.

(36) Ibid., p. 137.

(37) 実践宗教としてのタイ仏教の論理を乗り越えようとする問題意識としては、タンマユット運動から、ワチラヤーンのサンガ改革に連なる連続性があると言えるが、タンマユット派はブッタタートに直接の影響を与えていない。モンクットによる改革の結果、タンマユットには保存されたのは、三衣の着用法や儀礼執行の違いのみであった。それゆえ、ブッタタートはモンクットの改革を次のように評価する。「厳格な持戒を推進する新しいニカーイ（派）ができた以外には何とすることもない。…私には直接の影響はなかった。(Ibid., p. 573.)」と述べ、むしろ二派に分かれて問題が起こったことに對し否定的な見方をしている。また經典の改訂に尽したラタナコーシン朝のサンガ改革の歴史は、「大したことは思えない。役に立たない。ブンとカンマに従った式のことだ。(Ibid., p. 572.)」と重要視してない。

(38) アビダンマは、ブッタタートが正しい仏教とは考えないカンマや輪廻転生の教えを含んでいる。カンマや輪廻転生は伝統的なタイ仏教の論理の中では現在のヒエラルヒー秩序の源泉となっていると考えられることから、ジャクソンは、ブッタタートの支持者にとって、それが伝統的タイ仏教の機能とイデオロギー的役割に挑戦する政治的意味を持ったと論じている。(Jackson, op. cit. 1988, pp. 146-150.) しかし、少なくともブッタタート自身はサンガの権威をとりわけ標的にするような態度をとらず、当たり障りなく我が道を行くといった態度をとっているように思われる。アビダンマが無意味だと彼が言ったことに對して、多くの人からそしりを受けたことを認めた上で次のように言う。多くの人が死者の功德のためにアビダンマの書籍を寄贈してくれるが、現実には僧房の屋根裏でネズミの巣になっているだけではないか、と。(Prachaa, op. cit., p. 476.)

(39) Ibid., p. 486.

(40) Ibid., p. 487.

(41) Ibid., p. 138.

(42) Ibid., p. 149.

(43) ブッタタートいわく、南タイは東北タイと違って幽霊の話はさかんではなかったと言っている。(Ibid., p. 19.)

(44) Phutthataat Phikkhu, *Taam Rooi Phra Arahan* (Bangkok: Samnak-phim Sukhaphaap Cai, 1932)

(45) Prachaa, op. cit., pp. 136-137.

(46) Buddhadasa Bhikkhu, *First Ten Years of Suan Mokkh* (Bangkok: The Dhamma Study & Practice Group, 1990), p. 19. ただし、タイ語初版の出版年は明らかではない。

- (47) ブッタタートいわく、当時タイ語で書かれた大乘仏教の本には大したものがあった。唯一役に立つものとしては、ラーマ5世宮廷の評論家がワチラヤーンに報告したものがあるのみであった。ブッタタートは英語の書物から他の仏教の伝統について学んでいた。そして、チャオ・クン・ラッタプリーの要請により、中国禪の始祖、慧能の本を英語からタイ語に翻訳している。(Prachaa, *op. sit.*, pp. 500-501.)
- (48) 例えば、ククリット・プラモートは、公開討論においてブッタタートの禪の影響を受けた言い回しに皮肉を言っている。See Phutthathaat Phikkhu & M. R. W. Kukrit Pramroj, *Wuwaatha Ruang Cit Waang* (Bangkok : Thammasaphaa, No Publication date given)
- (49) Prachaa, *op. sit.*, p. 501.
- (50) *Ibid.*, p. 507.
- (51) ブラ・ローカナートは、1933年、チュラーロンコーン大学で、永久に戦争がなくなるまで仏教を宣べ伝えるつもりだ、と演説してタイの人々を驚かせた。プラチャーティボック王はこの巡礼の旅に資金を提供し、全国から100人の僧がこれに加わった。しかしビルマまで来ると、多くのタイ人僧はジャングルの旅から脱落してタイに帰り始めた。最終的には、ローカナート、パンヤナンタ、サーマネーン・サムルアーンの三名がインドまで到達したところでこの計画は終わった。タイ人も彼らに対する関心を失っていった。cf. K. P. Landon, *op. sit.*, pp. 273-274.
- (52) 1944年には、スラタニー県専任伝道機構長、1949年には、第5管区専任伝道機構長に、就任している。Prachaa, *op. sit.*, pp. 700-701.
- (53) *Ibid.*, pp. 127-128.
- (54) *Ibid.*, p. 130.
- (55) *Ibid.*, p. 178.
- (56) Phutthathaat Phikkhu, "Phaasaa-khon = Phaasaa-tham" in *Phaasaa-khon = Phaasaa-tham* (Bangkok : Thammasaphaa, 1994), p. 3. 初版の出版年は、不明である。
- (57) *Ibid.*, pp. 6-10.
- (58) Louis Gabaude, *op. sit.* (1988)
- (59) 地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・天の六趣（六道ともいう）のうち、「悪行を積んだ報いとして赴かなければならない苦しい生存の在り方をいう。」今野達・田村芳朗・福永光司・中村元編『岩波仏教辞典』岩波書店、1989年、5頁。
- (60) Phutthathaat Phikkhu, *op. sit.* (1994), pp. 24-28.
- (61) Thai : tua-kuu/khoong-kuu ; Pali : ahamkara/mamankara. 「我」と「我所（がしょ）」と漢訳される言葉である。タイ語のニュアンスを生かすと「俺」「俺のもの」となるが、かえってその意味がわかりにくくなると判断したので、ここでは「我」と

「我所」と訳す。「我と我所。自己自身と自己の所有するもの。永遠不変の自我の主体とそれに所属すると考えられるもの。また自我に執着する見解（我見）と自我の所有物に執着する見解（我所見）とを意味することもある。」今野達・他編，前掲書，109頁。

- (62) Buddhadasa, "Me-and-Mine" in Donald K. Swearer (ed.), *Me-and-Mine* (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 89.
- (63) Thai: *cit-waang*; Pali: *sunnata*.
- (64) *Ibid.*, p. 105.
- (65) Phutthathaath Phikkhu, *op. cit.* (1994), p. 15.
- (66) 1996年8月に行ったインタビューによる。プッタタートの支持者についての、弟子の観察からの視点として紹介する。
- (67) Thammakian Kanari, "Sampaath Naai Sanyaa Thammasak Prathaan Ongkhamontri" in *Matichonsutsapdaa* Vol. 8 No. 403 (22 May 1989), pp. 18-20.
- (68) ここでは、雑誌『パチャラヤサーン』に掲載されている、二人の手紙を参照した。
"Toop Panhaa Huacai Nak-kiccakam" in *Pacarayasaan* Vol. 13 No. 1 (Jan.-Feb. 1986), pp. 155-160.
- (69) 1996年8月，インタビューによる。
- (70) 注7で紹介したように，ガボードは，この点をプッタタートの問題点と指摘している。

“Dhamma” Study and Practice in Contemporary Thai Buddhism: Thoughts of Buddhadasa Bhikkhu

ITO TOMOMI

This essay examines the religious significance of Buddhadasa Bhikkhu's (1906-1993) thoughts in contemporary Thai Buddhism. He advocated the understanding and practice of "Dhamma", instead of the unconscious, routine practices of conventional Buddhism, to annihilate the internal sufferings. His teachings marked an epoch in Thai society.

Buddhadasa's trials had historical precedings in the last century. The Thammayut Movement headed by Prince Mongkut had been critical of the 'superstitious' beliefs and the lack of knowledge about Buddhist philosophy since the early nineteenth century. His son and successor, Prince Patriarch Wachirayan Warorot continued this movement to promote scriptural knowledge. The authorized understandings of Buddhist doctrine had

been diffused through the educational hierarchy of the centralized national sangha by the beginning of this century.

Along with this expansion of Buddhist education, questions on the unnatural religious discourses like heaven and hell in the next life were often discussed with suspicion among intellectuals in 1930s. All of three viewpoints on the next life, either positive, negative or neutral, agreed that the moral order of social life in this world would suffer if the actual existence of the next world is denied. It was Buddhadasa who made a breakthrough on the question of morality and mysterious religious discourses by teaching “Dhamma”: the essence of Buddhism.

Buddhadasa started to search for the “Dhamma” of Buddhism, instead of conventional “practical religion” of Thai Buddhism, in Thailand’s national Buddhist education which had been prepared by Wachirayan. First, Buddhadasa tried to learn essential Buddhism in scriptural orthodoxy, but he came to its dead end. He found his way out in the “practice” of Dhamma through meditation practice and Zen style of everyday life. He revived meditation practice in the modern world as a means of capturing the insight necessary to extinguish internal sufferings; rather than a means of cultivating magical power as traditional meditation monks had practiced. Also, he taught to look within oneself by introducing Zen Buddhism to the Theravada Buddhists who were more concerned with merit-making practice to achieve better rebirth. Now his teachings play an active role in the mission of Buddhism to the born Buddhists of Thailand, rather than to the non-Buddhists of foreign countries.

In Buddhadasa’s thoughts, the “Dhamma” of Buddhism which is Buddhism for extinguishing one’s internal sufferings, was essential. On the perceptual level, Buddhadasa denied earthly expectations of religious practice, such as a wish for heaven and a fear for hell, which prevented one’s awareness of internal sufferings. He preached that the unnatural religious discourses about subjects like hell, the hungry ghost and even the nibbana, were all psychological phenomena within the self of individuals living in this world, whose existence was the only tangible reality for the modern intellectuals. On the practical level, he invited people to achieve emptiness of mind by staying away from attachment, either through meditation practice or in conscious everyday life. He believed that it was the practice of internal emptiness that sustained the moral order in this world, instead of behavior based on the religious reward.

Buddhadasa’s disciples and followers remarked that they have been attracted to Buddhadasa’s teaching on practice of Dhamma, rather than his rational, demythologized interpretations of unscientific religious discourses. This suggests that the Buddhadasa’s

efforts to bring the internal practice of “Dhamma” to people's attention, was significant for the contemporary Thai Buddhists.

(連絡先：〒662 兵庫県西宮市大谷町11-6 TEL 0798-26-2233)