

## [研究論文]

## 功德とモラル

## —タイの宗教実践をめぐるモラル・エコノミー試論—

津 村 文 彦

## 1. 「モラル・エコノミー」論と宗教的領域

「経済と倫理」という問題系は過去30年以上に渡って注目を集めてきた。もはや全世界の経済活動に浸透した資本主義経済の市場中心主義、消費主義が現代世界において地球環境や貧困の拡大など様々な問題を引き起こしている。個人主義に立脚した自由競争の徹底に対してなんらかの歯止めが必要という議論は、近年のセーフティネット論を待たずともたびたび提議されてきた。経済における倫理・モラルという問題系は、こうした現代の資本主義的経済とは異なる経済論理を模索する試みとして位置づけられるだろう。

一例として「モラル・エコノミー」論の射程を振り返ってみる。1970年代半ばから80年代にかけて活発に議論された「モラル・エコノミー」論は、ジェームズ・C・スコットによる『モラル・エコノミー』がその嚆矢であった。スコットは、歴史学者E. P. トムソンの「貧民のモラル・エコノミー」概念を出発点として、1930年代東南アジアの農民運動にみられる経済倫理の特徴を分析し、彼らの生産・経済活動から「生存維持倫理」と「互酬性の規範」という道徳的原理を抽出し、それを「モラル・エコノミー」と呼んだ。特に食糧難に直面した際に、共同体の福祉を優先するような経済倫理が見られ、19世紀以降利潤追求を第一の目的とする市場経済が進展するなか、従来の生命維持倫理（サブシステンス *subsistence*）が侵されることへの反発として農民運動を捉えた。

スコットの「モラル・エコノミー」に疑義を呈したのがサミュエル・L・ポプキンである。市場経済の浸透以前から、たとえ一時的には公共の福利を優先するよう見えようとも、東南アジアの農民は、個人的利益と費用との比較考慮のもとに経済活動を行っているとするのがポプキンの主張である（POPKIN 1979）。ポプキンはスコットと異なり「合理的農民」像を念頭に置いていた。農民は新古典派経済理論が想定する「経済人 *homo economicus*」であり、何らかの社会的価値や伝統によって農民が動かされることはないと主張した。

これに始まる「モラル・エコノミー」論争とその後の追跡は本稿の目的ではないが、論争の

---

受付日 2007.4.16

受理日 2007.6.13

所 属 福井県立大学学術教養センター

多くは、スコットの「生存維持倫理」を〈実態〉と解釈するか、〈規範〉と解釈するかの視線の違いに起因する論争と見ることはできる（原 1983）。〈実体〉か〈規範〉かの区別は容易ではないが、〈規範〉としての「モラル・エコノミー」を論じる立場は、現在では多様な経済活動を射程に入れつつ議論を展開しつつあり、扱う領域は異なりながらも、新古典派経済学へのアンチテーゼとしての経済論という点で多くは共通している。広い意味での利潤の追求を「経済」と呼ぶことができるだろうが、この〈利潤〉の内実を〈貨幣的価値の増進〉にもっぱら求めるような経済論への批判として、〈多元的な価値〉を含み混むものとしての経済論を現在の「モラル・エコノミー」論とひとまずは位置づけられるだろう。

1970年代半ばに提起された「モラル・エコノミー」論は、1980年代に「合理性」論争を通じて注目を集めたが、その後の東南アジア研究では「モラル・エコノミー」を標榜する議論は見られなくなった。一方、1980年代半ば以降はアフリカにおいて農民の経済倫理をめぐる議論が活発化した。同じく第三世界と位置づけながらも、生産性が向上し農村社会が変容した東南アジアに対して、アフリカでは農業生産の近代化の停滞が著しい。その背景にある農民共同体の生活規範をある種の「モラル・エコノミー」として捉え直したのが、ゴラン・ハイデンの「情の経済Economy of Affection」であり<sup>1)</sup>、90年代の杉村らによる「アフリカ・モラル・エコノミー」<sup>2)</sup>の議論である。「アフリカ・モラル・エコノミー」論においては「前近代的性格としての側面のみならず、持続的発展・内発的発展などと現地の慣習的世界の連動の可能性」（杉村 2007:27）が議論の焦点であり、より大きな世界と結びつき、迅速な社会変化を経験する現代的な社会状況そのものを取り扱う動態的な研究視角である。杉村によると、モラル・エコノミーとは「生活規範に支えられた生活のかたち」（2007:30）であり、慣習的世界を含み混んだ生活領域が問題化される。ここでの「エコノミー」は、必ずしも市場を媒介とする「経済」に限定せず、文化的特質をも視野に入れており、慣習（規範）と経済・文化を架橋するものであり、制度学派ウェブレンや社会学者ブルデューの議論とも深く関連する。

本論はこの90年代半ばにアフリカ研究において精錬された「モラル・エコノミー」研究と基本的関心を共有するものである。ある共同体の慣習（規範）が、必ずしも市場や貨幣を前提としない経済—文化的実践との間に取り結んでいる関係を描くことにより、その慣習・規範の論理そのものを抽出することを目指すものである。

では、そこでの「慣習」あるいは「モラル」とは何をさすのか。これまでの「モラル・エコノミー」論をみると、論者によって抽出される「モラル」の本質は多様であるが、個人的愛着、親族関係、伝統儀礼といった社会的領域が一般的であった。だが、本論では、宗教的なものを「モラル」と連関させ議論を展開したい。

宗教とモラルの関係性については、マックス・ウェーバーの古典的議論が出発点となろう。ウェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（ヴェーバー 1989）におい

て、プロテスタンティズムの持つ天職観念、禁欲と節約の考えがいかに資本主義の精神の形成に関わってきたかを論じ、近代へ向かう時代の潮流のなかで世俗化する宗教と経済が相互連関する様子を描いた。その意味ではウェーバーの著作は、「ヨーロッパ近代黎明期を舞台としたモラル・エコノミー」と見ることもできるだろう。

ウェーバーの宗教社会学的分析は、プロテスタンティズム研究を軸にしながらも、ヨーロッパ世界の宗教と非ヨーロッパ世界の宗教を比較することを目指したものであった。プロテスタンティズムのほか、カソリック、ユダヤ教、イスラームにおける苦難の神義論を分析し、その現世内的性格が現世における経済的蓄積を許容する宗教倫理と関連することを指摘した一方で、それを非ヨーロッパ世界の諸宗教であるヒンドゥー教、ジャイナ教、仏教、儒教などと対比させた（ウェーバー 1974: 161-170, 1976: 327-330）。特に本稿で問題とする仏教については、苦難からの救済は神秘主義的な瞑想という方途に限られており、徹底的な現世拒否の倫理としてアブラハムの諸宗教と対比的に論じ、それらが西欧近代の資本主義的精神には不適であることを証明しようとした（池田 1994: 18）。こうしてウェーバーは出家者における教義中心的な仏教についてその宗教倫理を分析したが、その一方で、在家者における日常的な仏教については論じなかった。精霊信仰や儀礼、呪術による救済の追究は、ウェーバーにとっては近代化・合理化の進展とともに消失せらるべき存在であり、そこにおいて実践的な救済の追究が見られることはウェーバー自身認識していたにしても（ウェーバー 1976: 332）、それ以上の分析は見られなかった。

だが在家者における日常的な宗教実践は、人びとの行為を内面から律するモラルとの親和性が高く、日々の経済的实践と宗教的領域が深く関係していることは言うまでもない。本稿では、上座部仏教が事実上の国教となっている東南アジアのタイ国を事例として取り上げ、その宗教世界と経済活動との関わりを、「モラル・エコノミー」に留意しながら論じるものである。

## 2. タイの上座部仏教と近年の経済への関心

タイでは9割以上の国民が仏教徒であり、イスラーム、キリスト教、ヒンドゥー教、少数民族の信仰は残りの少数を占める。タイの仏教はスリランカ大寺系の上座部仏教（小乗仏教）で、12世紀末から13世紀にかけて伝わったとされる。タイの王権と宗教との関係は、クメール由来の「正法王」の概念で説明される。一方で、国王は仏教を守護し仏教の正法 *dharma* に依拠して「正法王」として王国を統治するが、他方、支配の正統性原理である正法は僧侶組織であるサンガによって維持される。時代が下るにつれ、支配者側からサンガへの管理は強まる傾向が見られるが、国王と僧侶組織が相互扶助的關係は維持されており、近代以降はさらに国家と仏教との関係が強化されている。

仏教と経済との関係についてはすでに幾つかの議論が見られる。安原和雄によると、近年論

じられる仏教経済思想は、(1) 自然・環境と人間との共生、(2) 物質文明・近代工業文明の限界に着目、(3) 足るを知ることの重視、(4) 私的な利益追求第一主義への疑問、(5) 非市場的・非貨幣的価値の尊重といった5つの特徴があるという(安原 2000: 85)。たとえばシューマッハーは『スモール・イズ・ビューティフル』において、仏教経済学という概念を提示した。シューマッハーによると、西洋の経済は物質的増加を最大化することを目指し、人間にはあまり関心を払わないが、仏教経済学において巨大化と機械化を避け、人間は極端な欲求を抑えることができ、仏教的発展が理想とする「中道」を得られると指摘する。

またエンゲイジド・ブディズム Engaged Buddhism と呼ばれる仏教の社会運動も独特の経済観を提示しつつある。1950年代後半から60年代初めにかけて、東南アジア・スリランカなどで登場した仏教運動であるエンゲイジド・ブディズムは、「苦」が単なる個人の問題ではなく、社会や国家の構造から発生するのならば、社会や国家の変革に仏教が関わることを厭わないとする立場である。従来の仏教では「苦」の原因を個人の欲望・無知に求めたのだが、この仏教運動では個人を超えたレベルでの社会的苦を問題化した(阿満 2005: 255-256)。中心的論者の一人であるスラック・シヴァラクサによると、

「経済学者は〈発展〉を、貨幣と商品の増加で測るが、それは仏教的視点からは食欲の増加に過ぎない。仏教における発展とは、食欲、無知、憎悪を減ぼすことである。近代世界では欲望が充足し満足することが望まれるが、仏教ではその欲望を減少させることにより、精神的な発展を見出す。物質主義的な感覚とは正反対に位置するものが仏教的な価値観である」(SULAK 1992: 44)。

またエンゲイジド・ブディズムと並行して、タイの村落部で「開発僧 phrasong nak phatt hana」と呼ばれる僧侶の仏教運動が1970年代後半より見受けられる。仏教の教えや慣習に基づいて、道路や貯水池などのインフラ整備、寺院の整備や農業・医療・教育の支援、職業訓練や精神的な指導などを行う僧侶のことで、矢野秀武によると「活動の一部は在俗の共鳴者とながり、行政主導型の開発や資本主義的な経済成長を重視した開発から距離を取り、時には政府や企業の活動に対抗して人権や自然環境を保護するという、市民社会的な政治活動として展開することもある(矢野 2004: 64-65)」。

エンゲイジド・ブディズムと開発僧におけるモラル・エコノミーは仏教の経済倫理を考えるうえで、重要な論点であろう。たとえば資本主義経済を批判する際に、仏教的言説のいかなる部分が援用されているかを見ることで、仏教的倫理に根ざした経済像を抽出することも可能であろう。だが、二つの社会運動は共に過去30年の地方村落開発に並行して進展してきたものであり、〈西洋的なもの〉としての資本主義や物質主義への反発がその論説の多くを占めており、言及される仏教的教説の多くはあまりに教義中心的すぎる。本稿では、一部の宗教的専門家の手による議論に限らず、広い意味での宗教的実践にもとづく経済的行為を論じることで、

より日常性の濃い仏教世界のモラル・エコノミーを論じることとしたい。そこで以下では、タイの都市的環境または村落的環境における宗教的实践を例示しながら、分析を進めたい。

### 3. 功德と経済的实践

#### 3-1 出家者と世俗者との間の〈功德〉と〈援助〉

タイの仏教は南伝の上座部仏教の伝統に従い、出家者と在俗者の区別が厳密に存在する。出家者たる僧侶は、仏教的世界観の理解とそれに基づく儀礼・慣習を实践し、227からなる具足戒に従って宗教生活を送る。理念としては解脱の達成を第一に修行生活を行い、苦の原因たるあらゆるものへの執着から解き放たれることを目指す。一方の在俗者は、僧侶とは大きく異なった宗教観を有し、輪廻転生を肯定的に解釈する。前世で行った行為（カンマ *kamma*）により現世の地位や運・不運が決定すると考え、次の転生の時により好ましい状態に生まれ変わることが在俗者の関心の中心にある。（石井 1991a: 38-41）。このカンマを決定する要因がブン *bun* と呼ばれる功德の多寡である。生きている間にできるだけブンを多く実践するとともに、反対の悪徳であるバーブ *baap* を行わないことが本人の徳を高め、現世における個人の運や境遇を良くし、死後はより良き存在として生まれ変わると考えられている。

このブンを生み出す行為は「タムブン *tham bun*」と言われる。「ブンをする／作る」という意味である。タムブンで最も一般的なのは、僧侶を対象とする諸実践である。毎朝の托鉢の僧へ食事を寄進したり、正月や新築祝い、結婚式や葬儀などで知己の僧侶を招き昼食を供応する。また黄衣や歯磨き、石鹸などの日常品を僧侶や寺院に供養するのもタムブンであるし、寺院の建築もまた大きな徳を積むと考えられている（石井 1991b: 124）。この「功德を積む」ことに在俗の関心が収斂したあまり、本来は輪廻転生からの解脱を目指すべき出家もタムブンとして捉えられている。親にとっては自分の子供を出家させることが最大のタムブンであり、自分自身の出家もまた一つのタムブンとされる（石井 1991a: 47）。

在俗者にとっては、僧侶と寺院、つまりサンガ（僧侶組織）が功德の最大の源となっており、彼らに物質的援助を行うことにより、功德という満足感・幸福感を得ることができる。一方の出家者にとっては、タムブンの原理に基づいて在俗者の物質的財政的支援を得ることができるため、僧侶は世俗的事柄に関わる必要がなく宗教的聖性を維持でき、その見返りに在俗者に功德を与える。石井はこのサンガと在家との共生関係を「力学的平衡」と呼ぶ。

「平衡がなんらかの理由によって失われる時、上座仏教は混乱し、その活動は停滞する。しかし、その平衡を破った外力に打ち勝つエネルギーの源泉を発見した時、ふたたび新たな平衡が成立して、仏教は繁栄を回復する」（石井 1991b: 130）。

どちらか一方の側に偏ることなく平衡するという出家者と在俗者の関係性の持続は、世俗の物質的援助と超俗の非物質的功德の交換によって実現されてきたと見ることができるだろう。こ

の交換関係は、出家者と在家者という二者関係に留まるものではなく、その他の宗教的諸相のなかにも見ることができる。

### 3-2 死者への功德の〈転送〉

タムブンにおいて功德を蓄積するのは自分自身ばかりではない。場合によっては死者が功德を獲得することもある。在俗の世界観においては、死後の再生には6つの段階または世界がある。どの段階に転生するかについて、厳格な決まりはないが、生前の功德と悪業の蓄積の度合いによるとされている。最も高く位置づけられているのがテーワダー *theewadaa* と呼ばれる天使的存在で、生前多くの善行を行い功德を蓄積した者のみが転生するとされる。第2が人間 *manut* で、人間として再生する時の境遇には大きな幅があり、どのような状態に転生するかは、功德と悪業の差し引きに左右される。人間の下段階には、夜叉 *yak*、阿修羅 *asra*、餓鬼 *preet*、畜生 *sat* が位置づけられている。

もはや死者となった故人は自分自身で功德を増やすことはできないが、代わりに故人の親族が功德を積むというタムブンがみられる。たとえば、在俗にとって出家はタムブンの一つの形式であるが、すでに死んだ父母の死後の運命をより良いものにするための出家が見られる。「霊前出家 *buwat naasop*」と呼ばれ、死者の子や孫が3-15日ほど短期的に出家する。通常は遺体を荼毘に付す日に得度を行う。生者が出家することによって他界した父母の功德を増すことを願うものと考えられている（石井 1991b: 123）。

また追善供養儀礼 *bun ceek khaaw, thambunuthitsuwankuson*においては、功德を死者に〈転送 *uthit*〉することもできる。〈転送〉したい生者は、儀礼のなかで僧侶の読経に合わせながら、小瓶に入れた水を受け皿などに少しずつ垂らし、故人のことを想う。それによって、転送者が蓄積したブンを故人に〈転送〉することができ、より早く良い境遇での転生が成就するという（石井 1991b: 123）。

もっと直接的な死者に対する働きかけとして、火葬前の遺体の両手にお金を握らせたり、口の中に硬貨を詰め込んだりもする。いつごろから貨幣が儀礼の道具使われるようになったかはわからないが、貨幣は「穢れたものではなく、むしろ福德のシンボル」（林 2002: 159-160）として扱われている。

いずれの場合も、死者の親族が主体となり、死者の次の転生がより早くより良いものであるように懇請することは共通している。生者から死者へは功德（あるいはそのシンボルとしての貨幣）が送られ、逆に死者から生者が直接得るものはないが、故人の幸せな転生の可能性が高まったという満足感を生者は感受する。ここで取り上げた死者をめぐる儀礼は寺院という場に依存し、僧侶も深く関与するが、その功德の取り扱いとはもはや仏教教理からは大きく逸脱している。それらは在俗者の信仰実践に基づくものであり、生者から死者へと功德を〈転送〉する

という身体行為そのものが、死後の転生を初めとする彼らの死生観を強化し、在俗における宗教世界のリアリティが維持される。

### 3-3 象から買い取る功德

功德は、サンガを第一の源泉とするが、在俗者の功德重視の世界観から、サンガを越えた生活領域においても在俗者は功德を得る機会がある。たとえばタイの都市部を徘徊する物乞い象と人びととの関係からも功德のエコノミーを見ることができる。

タイでは伝統的にはクイ族やカレン族などの少数民族によって象の捕獲と飼育がなされ、馴化された家畜としての象は、戦闘、乗用、運搬など様々な用途に用いられてきた。だが20世紀半ば以降、トラックなどの運搬手段が一般化し、森林破壊のため野生象が減少したことなどを受け、伝統的な生業では家畜象の飼育・利用が困難になってきた。象使いの一部は観光産業に積極的に関わり、観光客を乗せてジャングル・トレッキングを提供したり、象の訓練センターを一般に開放して伝統技術をショーとして観光客に上演したりしている。だが観光産業にも参入できなかった一部の象使いは、象とともに都市部の町中を歩き回って、道行く人に「物乞い」をして生計を立てている。現在タイでは3000頭ほどの家畜象がいると考えられているが、違法の森林伐採に関わるもの、観光業に従事するもの、動物園に飼育されるものを除いたおよそ300～600頭ほどがこの物乞い象と推定されており、その多くが東北タイからバンコクなどの都市部へと流れ込んでいる。

象への施しには宗教的意味づけがなされている。そもそも雷や雨を司るインドラ神は神象エラワンに乗っているし、芸術と成功を司るガネーシャ神は頭が象の形をしている。また釈迦の前世物語(本生譚)であるジャータカ物語にも白象はしばしば登場する。象は宗教的でありながら王権の象徴でもある特別な動物であり、超俗的な動物である象への施しは徳を積む行為タムブンとされる。

タムブンとしては、僧侶・寺院への寄進が一般的であるが、仏教的な教えとは直接関係のない俗人への寄付もタムブンと考えられている(森部1978:42)。また大きなタイの寺院では籠に入った鳥や袋に入った魚が生きたまま売られているのをしばしば目にする。それらを購入し、鳥を空へ放ったり、魚を川に流すという放生の実践もタムブンであり(ANUMAN 1986:173-175)、功德は動物からも獲得することができる。この放生の延長上に、街で象にバナナやサトウキビを施す行為を見ることができるだろう(INGERSOLL 1975:224)。

従来携わっていた林業などの仕事を失った少数民族の象使いは、農閑期の乾期に入ると、象とともにタイ東北部より都市部を訪れる。バンコクやプーケットなど外国人観光客の多い地域のみならず、その他の地方都市でも近年は多くの象使いを見ることができる。象使いはバナナやサトウキビを市場で安く仕入れ、それを小分けにして象の背中に積んでおく。象使いは、象

に興味を持って立ち止まる観光客や通行人に小分けにしたバナナやサトウキビを売り与える。一包み当たり20バーツで販売するが、仕入れ価格はその1/5-1/7ぐらいである。象使いにはその差額が収入となり、1日に200kgもの食料を摂取せねばならない象にとっては重要な食餌となる。また買い与えた通行人は宗教的で神聖な動物に食餌を与えることにより、幸福感・満足感とともに鳥や魚を放生したのと同種の功德を獲得する。

バンコクの町中で歩き回る象と象使い、象にバナナを買い与える通行人、この三者関係からは宗教的価値である功德を含み込んだ交換のサイクルを抽出できる。貨幣によってバナナを象使いから購入し、バナナを象に贈与することで功德を獲得するという少し遠回りなタムブンは現代的かつ都市的な宗教実践の一端を垣間見せている。

かつては仏典を貝葉（タラパヤシの葉から作った文書）に筆写して寺院に奉納することで徳を積んだが、貝葉の印刷板が流通する70年代以降は写本の伝統が廃れて、街の仏具屋で購入した印刷版の貝葉を奉納することで、徳を獲得するという。賃金労働によって獲得した貨幣によって物品を購入し、その物品によって功德を獲得する。バナナでも、印刷された仏典でも、貨幣を媒介することで功德へと転換可能になったと解釈することができるだろう。さらにタイ社会において「貧困」の象徴でもある少数民族の象使いに直接貨幣を支払ってバナナを得る行為の裏には、貧者への施しというもう一つの功德獲得の経路が巧妙に仕組まれている。貧者の救済と動物への施餌という二重の施しによる功德獲得の経路を見ると、功德はもはやサンガという宗教的源泉から離れたところにも位置し、その交換可能性は貨幣への親和性の高まりを支えている。

#### 4. 村の守護神への〈願掛け〉と〈お礼参り〉

多くのタイ人は上座部仏教を篤く信仰するが、同時に土着の精霊 *phii* をめぐる信仰も根強く見られる。家族や親族が死んだ場合の死者霊もピーであるし、森や川、田圃に住む自然霊のようなピーも信じられている。土地を司る霊である村落の守護神や家屋霊、地霊、個人や共同体などに災厄を及ぼす多様な悪霊も人びとの日常的現実を構成している。本章で取り上げるのは村落の守護神であるピーの一種と人間との間の願掛けとお礼参りについてである。

「願いが叶えられれば、豚の頭をお供えします」と誓って守護神などに祈願する「願掛け」のことをボン *bon*（またはボンバーン *bonbaan*）といい、願いが成就したあとで誓約どおりに返礼の供物を守護神に対して捧げるお礼参りを、「解く・解きほぐす」という意味の動詞ケー *kae* を使って「ケーボン *kaebon*」という。

筆者の調査村（タイ国コーンケーン県ムアン郡）周辺では、村落の守護神として二種類が信仰されている（地図1）。一つは村落居住域の内部のラックバーン *lakbaan* と呼ばれる木の柱で、もう一つは村落周縁部の森林に位置するドーンチャウプー祠のチャウプー神 *caupuu* であ



る。両者ともに約100年ほど前の開村時に立てられたものとされるが、前者のラックバーンに関しては、70年代以降仏教の篤信者によって破壊された事例が周辺の村落に多く、調査村においてももともとラックバーンがあった所に2002年ごろ仏像が安置されて、仏教的信仰に上塗りされている。ラックバーンには定まった管理者がおらず、定期的な儀礼も現在では行われていない。調査村周辺ではラックバーンをめぐる宗教実践そのものが色褪せつつあるが、他方でもう一つの村落守護神チャウプーをめぐってはすでに述べたケーボンが活発に行われている。

ドーンチャウプー祠は村外れの森の中にある。その昔は牛や水牛などの役畜が老いて死ぬと、この祠付近に埋めたという伝承があり、祠内部には牛や水牛の人形も奉納されている。

チャウプーという守護神はときに虎の姿で現

れると村人には信じられており、祠に悪戯をした子供が帰り道に巨大な虎に道を塞がれたなどの話がまことしやかに語られる。また周辺の森では木の伐採が禁じられており、特に機会がない限り村人は祠には近づきたがらず、チャウプー信仰は彼らの日常的現実の一部を構成している<sup>3)</sup>。

祠には、チャムと呼ばれる祠守りの役職が置かれ、村の寄り合いで選出される。調査村では、チャムに宗教的な専門性は求められず、正直で他の村人から信頼される男性の年長者が話し合いで選ばれている。現在のチャムは70才の男性で、職務としては祠の保守・管理のほか、田植え前と稲刈り後の年2回リアンバーン儀礼 *liangbaan* を執行してチャウプーに供物を捧げる。村内の各戸から2パーツずつを収集し、茅で作った牛の人形、バナナ、黒米・赤米・白米をそれぞれ一握り、蠟燭と線香を供物として捧げる。この儀礼には村人はほとんど参加しないが、村全体の稲作の始まりと終わりを画す重要な農耕儀礼と考えられている。

リアンバーン儀礼以外でチャムが担当する重要な仕事は、村人が願掛けをする時とお礼参りを行う時の付き添いである。チャウプーへの祈願者がいると一緒に祠へ行くのが習わしとなっている。過去には、多くの村落において、チャムにはチャウプーを取り憑ける霊媒的素質が不可欠とされた。チャムを選出する寄り合いのなかで、チャウプーを寄り憑け、取り憑いた人間



地図1 タイ王国

をチャムとして選出するような村落も見られた。現在の調査村ではチャムは霊媒でなくてもよいが、それでもチャウプーはチャムを介して村人の願いを聞き入れるとされている。

願掛けで多いのは、徴兵の免除の祈願、新しいバイクなどを購入した時の無事故の祈願など個人的動機がほとんどである。願掛けに訪れたときには、花・線香・蠟燭を祠に供え、50～100バーツ程度をチャムに手間賃として支払い、願い事とそれが叶った時の返礼をチャウプーに対して約束する。やがて祈願が成就すると、ケーボン *keebon* と呼ばれるお礼参りを行い、願掛けの時に誓願したものをドーンチャウプー祠に奉納する。具体的には、瓶入りの酒や蒸した鶏、絹織物などが一般的で、それに加えてチャムに謝礼を支払う<sup>4)</sup>。謝礼の額は定まっておらず、村人であれば20～100バーツ程度だが、霊験あらたかだと名の知れた祠では、都市部からも祈願者が訪れ、より多くの額を謝礼としてチャムに支払うこともある。ケーボンを怠ると災厄に見舞われるため、通常は祈願が成就するとまもなくケーボンが執り行われる。一方祈願が叶わなかった場合はケーボンの必要はまったくない<sup>5)</sup>。

願掛けからケーボンにいたる一連の流れにおいては、祈願者は、供物を守護神チャウプーに対して、謝礼を祠守りチャムに対して贈っており、財物の流れは、祈願者からチャウプーとチャムへの一方通行であるように見える。だが、祈願者の立場からみるともう少し事情は複雑である。(1)「願掛け(ボン)」によって、自己の欲求を実現させるため守護神チャウプーとの双務的関係を新規に取り結び、(2)チャウプーの守護を受けて祈願成就を果たしたのち、(3)最後に「お礼参り」によって守護神チャウプーとの双務的関係を解きほぐし、「願掛けを解く(ケー・ボン)」という3つのプロセスを経験している。事前に供物を捧げるのではなく、祈願が成就したあとで当初の誓約に従った供物を奉納するというケーボンの慣習は、たとえ相手が守護神という超自然的存在であっても、厳密に等価な交換とみることができる。交換が完了した時点で、祈願者と守護神の間の〈双務契約〉的關係が終了する。祠守りチャムはこの双務契約の証人として位置づけられよう<sup>6)</sup>。

祈願が成就しなかった場合は、守護神との間の願掛けが取り結ばなかったとみなされ、祈願者はそれ以上の出費の必要がない。また大した供物を受け取っていない守護神も「願いを叶えなかった」ことに由来する負債を負うこともない。一方、祈願が成就したにも関わらずケーボンをしなかった場合は、祈願者が超自然的な負債を負うことになり、できるだけ早く精算するためにケーボンを行う必要がある。

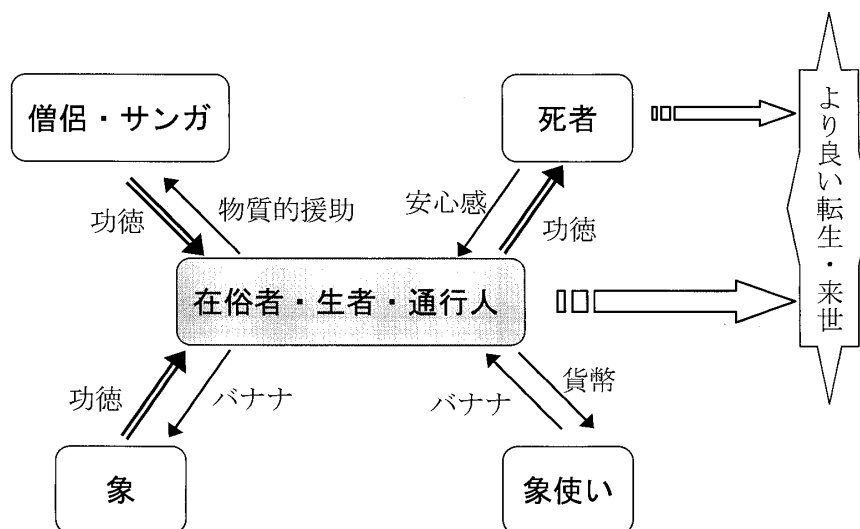
ケーボンには、仏教的功德であるブンの概念が立ち入る隙はまったくない。したがって功德の源泉である僧侶やサンガとの連関はみられないし、またその実践は来世や転生を念頭に置いたものでもない。短期的に結果の判断が付きやすい個人的で現世的な事柄に関する祈願がほとんどである。「〇〇の望みが叶えば、××の返礼を与える」という過不足のない厳密な交換が、前章でみた功德の持つ射程とは大きく異なることについては次章で引き続いて検討する。

## 5 功德とモラル

これまで宗教実践と経済活動との関わりをめぐって、仏教国タイの幾つかの事例を検討してきた。特に僧侶、死者、動物、村落守護神と宗教職能者に関して、功德 *bun* と願掛け *bon* を媒介とする宗教的な交換行為について考察を行ってきた。本稿の冒頭で、貨幣的価値に限らない「〈多元的な価値〉を包含するような経済領域」としてモラル・エコノミーを位置づけたが、それらは貨幣的価値の増進のみにこだわらない一種のモラル・エコノミー的实践と見ることができるだろう。

〈功德〉をめぐる仏教的諸実践の事例においては、僧侶と在俗者の間で〈功德〉と〈物質的援助〉の交換が、在俗生者と死者の間では〈功德〉と〈満足感〉の交換が、通行人と象・象使いの間では〈貨幣・バナナ〉と〈功德〉の交換を見出してきた（図1 仏教的諸実践にみる功德）。功德は基本的には僧侶・サンガを源泉とするものであるが、それを意図的に獲得し蓄積するのは常に在俗者である。在俗者は自らの身体に功德を蓄積させ、それを自分自身のより良き転生と来世のために保持し、また近親の死者のより良き転生と来世のためにそれを転送する。功德は、前世・現世・来世を越えて流通し、また輪廻転生の異なる段階、つまり人間界や畜生界に関わらず交換が可能である。さらに功德は、供物であれ、バナナであれ、貨幣であれ、決まった方法での交換により獲得が可能で、あらゆるものと取り替え可能な万能の交換財と解釈することができる。

図1 仏教諸実践における功德の流れ



貨幣と功德との類似性についてはこれまでにすでに触れた（cf. 林 2002: 168）。経済学者岩井克人によると「それ自体はなんの商品的な価値をもっていない…が、世にあるすべての商品と直接に交換可能であることによって価値をもつ」（岩井 1989: 73）のが貨幣の性質であるという。個別の商品はすべて異なるが、すべての商品が貨幣と直接に交換可能であると圧倒的

多数の人びとが信じることによって、貨幣そのものは単なるモノを越えた価値を持つ。貨幣の交換可能性を人びとに信じさせているものは、貨幣の流通への人びとの確信であり、いわばそれは現実の商品経済である。

では功德はどうか。次元を越えたあらゆるモノとの交換が可能であるのは貨幣と類似するが、貨幣に比べて交換のネットワークは圧倒的に広大である。貨幣によって功德を獲得することも可能だが、それは功德が貨幣に取り込まれているというよりは、はるかに広大な交換可能性をもつ功德の一部に貨幣が取り込まれているとみるのが妥当であろう。貨幣の交換可能性の後ろ盾に商品経済があるのに対し、功德の交換可能性の背景にあるものは、国教ともいえる上座部仏教であり、その在俗的解釈の中軸にある輪廻転生概念である。あらゆる功德は、究極的にはより良い転生と来世のために用いられるものであり、それ以外には通用しない。あらゆるものと交換が可能でありながらも、究極的な用途は来世・転生に限定される点が、同じ交換財である貨幣と性質を異にする。功德をめぐる宗教実践に見られる経済的行為に通底する価値・モラルは、まさに転生と来世での幸せであろう。

功德のもつ特性は、村落守護神への〈願掛け〉 - 〈お礼参り〉と比較するとより際立つだろう。守護神と祈願者との間には過不足を許容しない厳密な互酬的交換が見られ、誓約した供物と超自然的援助が取引される。そこに功德は発生しないし、また誓願を出発点として現世を越えるような指向性も見出されない。もちろん守護神信仰はタイ村落部の精霊信仰に根ざしたものであるが、現世的な個人の欲求を越えるような広い次元に影響力を及ぼすものではない。むしろ村落守護神との間の〈願掛け〉 - 〈お礼参り〉は、等価の交換を要求し、交換ごとに完結する関係であり、現世そのものを決して超越するものではない。

タイの宗教的諸実践を出発点として、貨幣と異なるもう一つのモラル・エコノミーの媒体として功德を位置づけることができる。本稿では扱わなかったエンゲイジド・ブディズムや仏教経済学が語るものも仏教世界の経済倫理ではあるが、それらは出家者にとっての仏教に基づくものであり、在俗者の仏教実践とはずれた位相で展開される〈仏教経済〉である。在俗者の宗教実践から垣間見えたのは、来世でのより良い生まれ変わりを遠くに夢想しながら〈功德〉の蓄積を目指す仏教徒のもう一つの超俗性である。

東南アジアのモラル・エコノミーは、過去40年ほどの急激な経済成長のなかで経済的自立性や生存維持権の問題（サブシステンス）から遊離し、「いわば単なるモラルと単なるエコノミーに分離した」と鶴田は指摘する（2007: 59）。確かに本稿で主題化したタイ東北部においても、農民の多くは近くの街に出かけて日銭を稼ぎ、市場や商店で商品を購入する。市場と貨幣が深く浸透した「エコノミー」はもはや彼らの日常である。だが、市場経済が支配的な現代的場のなかにおいても、共同体的な規範（モラル）とある種の経済論理（エコノミー）とが結節する領域は存在し、それは宗教的な生活領域において最も顕著に表出する。共同体的な慣習・規範

が影響を及ぼしうる領域を喪失しつつある現代の社会的状況においてこそ、宗教的な側面への注目が強く要請される。単なる物質や貨幣の媒介によるエコノミーではなく、本稿で示した功德を媒介とする生活のあり方を描くというやり方が、現代社会における「モラル・エコノミー」論の新たな視座を提供するだろう。

#### 注：

- 1) ハイデンの「情の経済」とスコットの「モラル・エコノミー」論の比較検討については、鶴田（2007）が詳しい。
- 2) その研究成果は、*Tanzanian Journal of Population Studies and Development* 11(2) (2004年)、*African Studies Quarterly*(On-line Journal) 9(1&2) (2007年)、『アフリカ研究』no.70(2007年)などにまとめられている。
- 3) 調査村では一種の慣習法があり、それへの違反とチャウプー信仰が関連している。慣習法への違反は、ピットバーン *phit baan*（村への違反）と呼ばれ、災厄が起こると言われる。村内で犬がやたらに吠えて走り回ったり、死人が相次いだり、交通事故が起こったりするとそれはピットバーンとされ、チャウプーに供物を捧げる。ピットバーンに当たる行為として次のようなものがある。豚や牛などの肉を見えるように売買すること。豚や牛などの肉を見えるようにして持ち歩くこと。村の中心の休憩所 *saalaa klaang* で酒を飲むこと。村内で牛や水牛を殺すこと。チャウプーの森から薪を切り出すこと。仏日や死人の出た日に薪を村外から持ち込むこと。死人の出た日に髪を切ったり、髪を洗ったりすること。死人の出た日に精米をすることなどである。
- 4) ケーボンでの供物は、儀礼終了後20分ほどで自宅に持ち帰る。食事や酒は家族たちで食べるし、絹織物などは普通に使用する。なぜなら「精霊は魂しか食べないから (*phii kin tae winyaan*)」という。
- 5) 新しいバイクの安全祈願の場合には、お礼参りは存在しない。無事故祈願の場合、祈願達成の判断が付かないため、この場合は願掛けのみで完結する。
- 6) 日本における神社の賽銭とお寺のお布施との違いについて、中島隆信は「賽銭が成果（への期待）を取引するための契約金（あるいは頭金）であるのに対し、布施は日頃の仏の慈悲への感謝の意を込めて渡すお礼」と対比している。さらに現世利益における「願掛け」は契約金であり、「お礼参り」は感謝というよりも願いを叶えてくれたサービスへの対価・支払いと分析している（中島 2000:215-216）。

#### 文献

阿満利鷹, (2005) [1994] 『宗教は国家を超えられるか』, 筑摩書店.

- ANUMAN Rajadhon, Phya, (1986) *Popular Buddhism in Siam*, Bangkok : Thai Inter-Religious Commision for Development & Sathirakoses Nagapradipa Foundation.
- 原洋之介, (1983) 「東南アジア農村社会論—地域研究と経済理論—」『東洋文化』第63号, pp.3-26.
- 林行夫, (2002) 「不純にして健全な……」小馬徹 (編)『くらしの文化人類学 5 カネと人生』, pp.152-178, 雄山閣.
- 池田昭, (1974) 「マックス・ウェーバーのアジア宗教観 (I)」『アジア経済』vol.15, no.5, pp.18-35.
- INGERSOLL, Jaspar, (1975) "Merit and Identity in Village Thailand", in SKINNER, G. William and KIRSCH, Thomas (eds.), *Change and Persistence in Thai Society*, Ithaca : Cornell University Press.
- 石井米雄, (1991a) 「概説」石井米雄 (編)『講座仏教の受容と変容 2 東南アジア編』, pp.11-62, 佼成社
- 石井米雄, (1991b)『タイ仏教入門』, めこん.
- 岩井克人, (1998)『貨幣論』. 筑摩書房.
- 森部一, (1978) 「"Merit-making"行為の社会的意味」『人類学研究所紀要』(南山大学人類学研究所) 第8号, pp.37-54.
- 中島隆信, (2000)『お寺の経済学』, 東洋経済新報社.
- POPKIN, Samuel L., (1979) *The Rational Peasant : The Political Economy of Rural Society in Vietnam*, Berkeley : University of California Press.
- スコット, ジェームス・C, (1990)『モラル・エコノミー』, 勁草書房. [SCOTT, Jamec C. 1976 *The Moral Economy of the Peasant*, London : Yale University.]
- シューマッハー, E. F., (1986)『スモール・イズ・ビューティフル』, 講談社学術文庫 [SCHUMACHER, Ernst Friedrich 1973 *Small is Beautiful*, Muller : Blond & White.].
- 杉村和彦 (2007) 「アフリカ・モラル・エコノミーの現代的視角」『アフリカ研究』no.70, pp.27-34.
- SULAK Sivalaksa, (1992) *Seeds of Peace, Parallax Press*.
- 鶴田格 (2007) 「モラル・エコノミー論からみたアフリカ農民経済」『アフリカ研究』no.70, pp.51-62.
- ウェーバー, マックス, (1974)『アジア宗教の救済理論』, 勁草書房.
- ウェーバー, マックス, (1976)『宗教社会学』, 創文社.
- ヴェーバー, マックス, (1989)『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』, 岩波書店.
- 矢野秀武, (2004) 「タイの上座仏教と公共宗教」池上良正ほか (編)『岩波講座宗教 第9巻 宗教の挑戦』, pp.51-74, 岩波書店.
- 安原和雄, (2000)『足を知る経済』, 毎日新聞社.