HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	宗教と社会開発 : 東北タイの開発僧
Author(s)	櫻井, 義秀
Citation	印度哲学仏教学, 19, 245-275
Issue Date	2004-10
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/839
Type	article (author version)
File Information	HJIB19.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

宗教と社会開発－東北タイの開発僧－

北海道大学大学院文学研究科　櫻井義秀

要旨

本稿では、東北タイの開発僧と呼ばれる僧侶の社会開発実践を紹介する。その際、宗教が社会制度や社会運動として、社会形成に貢献する条件を一般的な開発論と、タイの社会史的コンテキストの中で考察する。

一章では 20 世紀後半のグローバリゼーションと反グローバリゼーションの運動をテロリズムの背景を探るという形で、社会階層論から説明を試みる。

二章において、宗教が社会形成に果たす機能を考察するために、社会開発論における文化的な社会資本論について言及し、宗教制度が社会資本になりうる可能性を論じる。

三章は、タイの上座仏教全体について説明し、開発僧に関わる先行研究の議論を紹介した上で、本稿のハイライトである開発僧の事例を筆者の調査研究の知見から説明する。

1　反グローバリズム的抵抗運動

1-1　絶望としてのテロ

2004 年 9 月 1 日、北オセチア共和国でチェチェン解放を求める武装勢力に学校が占拠され、始業式に参加した生徒や家族千数百名が人質に取られた。3 日特殊部隊が突入し、6 日現在で 335 人が亡くなり、なお行方不明者 260 人がいるという。テロ組織の背後に、イスラーム、ワッハーブ派の過激主義組織を指摘する見方もあるが、現時点では定かではない。

現在、イスラエル、イラク、ロシアでは自爆テロが頻発している。練達の兵士ではなく、使命感に燃えた青年や、絶望的な報復感情に囚われた未亡人が実行しているといわれる。そして、無差別テロよりも酷い、子供の殺戮が行われた。犠牲者や遺族、関係者の怒り、悲しみに言葉もない。テロリスト達は人間として最後の一線を超えてしまったようだ。

テロは、政治的少数派が、独立した個人、集団、或いは国家の地位を認められない場合に、相手側の意志を挫くため、何の瑕疵もない一般市民を犠牲にする。外交に代わる政治として戦争が選択される場合でも、正規の戦いに代えてテロが選択される場合でも、道義的な正当性が粉飾される。しかし、今回のテロで武装勢力の主張するチェチェン解放の大義を認める人はいないだろう。オセット人（共和国の最大民族）やロシア人はもとより、チェチェン人にとっても悲しみと虚しさを残すものだ（以上は各社の新聞報道を参照）。

なぜ、人を絶望に陥れるテロはやまないのか。偏狭な政治的イデオロギーや宗教的信念に囚われてしまう人がいるからというのは直截的答えにすぎる。政治的セクトや宗教的過激主義（或いは「ファンダメンタリズム」や「カルト」）は、自分たちの正義を誰にでも押しつけようとする。しかし、彼等がそのような情念に頼らなければ自己の尊厳を確保できないくらいに、政治への深い絶望があることも事実である。テロの背景には、1991 年と 99

年の 2 回にわたるロシアのチェチェン侵攻があり、数万に及ぶ民間人を殺傷し、独立派との交渉を拒む強硬姿勢が指摘されている。しかし、だからといって手段を選ばない抵抗が正当化されるわけではないし、ロシアやアメリカが唱える「テロとの戦い」には際限のない報復合戦がみえている。

1-2　グローバリゼーションによる格差の増大

1990 年代、世界は社会主義や福祉国家という政治理念を捨て、経済的繁栄をもたらす唯一のメカニズムとして、超大国アメリカが主導する資本主義経済に包含されていった。情報技術・金融システムの発展は、国家の思惑とは別に、一般市民の経済的基盤、生活様式や文化的嗜好まで世界標準に変えていく。世界標準とは最もシェアを取ったもの、影響力があるものの基準に従うということであり、必ずしも公正さに依拠しているわけではない。

ものを買う、所有することへの欲望は文化的障壁をやすやすとこえた。インターネットの情報は、国家やマスメディアによる情報統制に風穴を開けた。消費社会と情報社会に国境はない。誰もが、自分の社会的位置を世界中の人々と比べられるようになったのである。物質的に豊かになり、新しい生活をすることが世界の人々の新たな目標になった。それまで、宗教伝統や政治的イデオロギーによって、思想のあり方、生活様式が決められていた社会に、資本主義経済の文化が浸透していった。最も混乱したのは旧社会主義圏であり、イスラーム諸国である。社会変動に伴う様々な問題を、社会システム内部の変革ではなく、外部要因への反発により（仮想敵を作り）、国家としての求心力を高めようとした多くの地域で、少数民族、少数派の宗教に対する抑圧が発生し、地域紛争の火種になった。

西欧でもアジア諸国でも、新自由主義経済の時代に、社会階層の格差が増大していることが明らかになっている。グローバル化した経済において、企業は低廉な労賃や潜在的市場を求めて多国籍化するので、先進国では産業の空洞化が発生し、職に就けない若者が増大しつつある。産業が移転された新興工業国の国家群では経済が離陸に成功するが、一握りの成功者と大量の低賃金労働者という格差が残ってしまう。その格差を維持してこそ先進諸国から投資を受けられるというわけである。世界の三分の二を占め、産業移転を受けない正真正銘の途上国では、権力者が経済的富を国民や希少資源から得ようとし、内戦や地域紛争を繰り返し、総合的に見れば国力を減じているのが実態である。飢餓や難民が人災として出現しているアフリカ諸国である。

要するに、経済のグローバリズムは、富の一極集中と、庶民の相対的剥奪感と、強国が主張する自由経済の覇権主義に怒る人々を生み出すのである。先進国では、中間層から中下層に地滑り的におちこんでいく階層が、国家に生活や自己の尊厳を保障してもらおうとする。そうした期待を票田とする政治家が、保護主義的経済やナショナリズム的言辞により、雰囲気としての国民の共同性を演出するようになる。途上国では国家に期待できない人達が、「民族」や「宗教」という共同性にすがろうとする。偉大なるものに所属することで自己の尊厳を確保しようという思想や行動は、容易に偉大な理念のために命を鴻毛のご

とく扱う。この度のテロでも、日本の歴史的経験でもそうであった。

1-3　反グローバリズムとしての宗教運動

近年のテロの背景にイスラーム過激主義者の存在が指摘されるが、キリスト教であれ、仏教であれ、過激な政治的宗教セクトは古来ある。しかし、イスラームのファンダメンタリズムと呼ばれる政治的宗教運動は、その多くが西欧列強の帝国主義に対する応答として組織化されたが、世俗国家や西欧との強調に方針を転換したアラブ諸国家に次第にもてあまされ、パレスチナやアフガニスタンの紛争地域で勢力を伸ばしてきた。そして、グローバルな資本主義と政治の枠組みを押しつけるアメリカを敵として、グローバリズムに反感を持つ地域、人々を巻き込もうとしてきた（大塚、2004）。

イスラーム文化圏以外にも、ファンダメンタリズムと呼ばれる政治的宗教運動は存在する（Marty、1993）。ファンダメンタリズムという言葉は元来、聖書無謬と逐語霊感を唱えるアメリカの教派を指すものであった。1980,90 年代のアメリカでは、ファンダメンタル、エヴァンジェリカルと呼ばれる教派の伸長が著しく、1960,70 年代のカルトをはるかに凌いでいる。この時期は長期不況により中間層が中下層に下降移動した時期である。レーガン、ブッシュ両大統領と共和党は、ソ連、イスラームを仮想敵として、愛国的・宗教的レトリックにより、この教派、階層の支持を集めたのである。

日本でもバブル崩壊後の長期不況の中で復古主義的政治、教育改革運動やフェミニズムへのバックラッシュ等が生じている。日本全体の底上げが不可能になり、地域や個人に自助努力、自己責任を求める政府は、経済大国或いは福祉国家としての正当性を国民に訴えることができない。従って、理念としての国家、日本人といったアイデンティティを強調することで国民の共同性を凝らしているように見える。

結局のところ、宗教的過激主義やファンダメンタリズム、ナショナリズムは、グローバリゼーションによる世界の階層化に対するとまどいや不満を表明するにとどまる。階層化により最底辺の位置に押し込められ、上昇可能性の期待を奪われた人達に、世界標準を適用することをやめ、独自の物差しでいこうと元気づけるのがせいぜいである。「ナンバーワンにならなくともオンリーワン」という慰めは、社会を変えていく力にはならない。

グローバリゼーションに対抗するオルターナティブは、精神的なものを物質的生活基盤に変えるもっと地道な営みでなくてはならないと思う。

2　社会開発型の宗教

2-1　社会開発論における社会資本の重要性

社会開発という概念は、途上国の開発政策や ODA 等の開発援助政策において、経済開発の後に強調されるようになった概念であり、直接経済成長に資することはないが、人々の生活基盤を安定化させるために不可欠な医療・教育・福祉等の領域を整備することである。社会開発は単に人道的な観点から必要であると主張されているのではない。公共事業や援

助という形で外部から低開発地域に技術・資金を投入しても、結局のところそれを活用しうる人間がいなければ地域経済の振興は不可能ということが、1960-70 年代までの開発政策の帰結として了解されてきた。そこで、生産性の高い人的資本を育成するべく、人が育ち、学習する環境の整備が目指されるようになった。1980-90 年代、社会開発・人間開発という概念の下、開発援助機関は政府系、NGO/NPO 系共に開発政策を推進していったのである。

しかしながら、そのような包括的社会開発政策にもかかわらず、世界はもとより、日本国内においても産業振興が成功する地域は少なかった。1 章で述べたグローバリゼーションによる産業移転の恩恵を受けた国家群においても地域間の差異は大きい。その理由を説明する議論として注目されてきたのが、「内発的発展」や、「社会資本（social capital）」の諸概念である。

内発的発展とは、論者により定義は異なるものの、地域内部の資源や外部資源を用いながら、地域の主体的発展をなし遂げるという地域開発の理念型であり、独自の開発理念、推進役としてのキーパーソン、地域の生態や社会文化環境のポテンシャルを高く評価する。つまり、開発にとってもっとも肝心なものは人であり、文化であり、それは一朝一夕に外部からの資源導入により形成されるものではないが、その萌芽的なものを大事に育てるならば、いずれ地域の自律的発展がなされるであろうという主張である（川田・鶴見編、1989）。

近年の社会資本概念も同様であり、「調整された諸活動を活発化することによって社会の効率性を改善できる、信頼、規範、ネットワークといった社会組織の特徴（Putnam,1993=2001:206-7）」があってはじめて、その基盤の上に市場経済や産業構造を乗せることができるという議論である。パットナムやアメリカを事例に、地域の民主的政治（分権化と市民の積極的政治参加の度合い）と経済活動の活性化が相関していることを示した。イタリアにおいて、民主的政治の基盤は市民の生活保障的任意団体にあり、これらの起源は中世にまで遡るという。アメリカではトックビル（Tocqueville 井伊訳、1987）が指摘した自発的結社（voluntary association）の伝統がある。つまり、開発には受け皿となる地域住民組織があるか、そのような組織形成の伝統がなければ成功しないということであった。

内発的発展論も社会資本論も、産業化や開発に成功した地域を対象に、市場や政策以外の要因を説明する点では興味深い。しかし、方法論としては、ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（Weber 大塚訳、1988）に見られる地域的・歴史的文化エートス決定論に類似した近代化・産業化の説明でもある。近代化に適合的なエートスは発展した地域にのみ見受けられ、非発展地域には近代化のためのエートスが欠如しているか、近代化に阻害的エートスがあるという。これが、なぜ、西欧にのみ近代化が発生したのかという説明であった。冷静に考えれば後知恵や循環論の類である。文明論としては興味深いが、実践的な開発論では、産業化に適合的なエートスや社会資本が確認されない地域（つまり産業移転による発展も内発的発展もない地域）に、どのようにして開発の

ための社会的基盤を作ることができるのかが問題になる（田中、2004：松宮、2004）。

開発援助の研究では、社会関係資本醸成アプローチなるものが検討され、地域住民同士、住民と援助団体や政府機関の間にどのようにして信頼や互酬的関係が構築され、援助行為が円滑に進み、地域住民のイニシアチブを生み出す局面が支援プロジェクトにより形成されるのかが問われている。結論として、社会資本論で言われていたこれらの社会関係は、短期的には援助行為により仮設的に構築可能である。しかし、援助期間が過ぎ、外部から資源が導入されなくなると、地域住民の間で援助団体や政府に対して失望が生まれたり、援助慣れのメンタリティが生まれて自発性が損なわれたりする危険性も同時に存在しているという（佐藤、2001:201-220）。現実的なアプローチとして、社会資本が予め存在し、なおかつ阻害的なエートスがない地域を選んで開発することがプロジェクトの成果を上げる秘訣であり、その際、何が社会資本になりうるかを見極め、その支援こそが開発論の要諦となる。言うまでもなく、このような社会資本を利用した開発論は、グローバリゼーションによる不均等発展や政治的暴力行為が、人間の生命や生活基盤を根こそぎ奪っていない地域にのみ適用可能という限界がある。地域住民による自力更生のポテンシャルを殆ど奪われた紛争地域、災害地域には、生命を助ける緊急の支援活動が必要である。

さて、開発論においてオルターナティブを目指す一部の人には注目されたが、まだ公認された議論になりえていない課題が、社会資本としての宗教である。本稿が扱う開発僧の事例とは、上座仏教の実践的理念（教義に由来するが、社会生活の場面において説かれる倫理）、キーパーソンとしての僧侶、信頼と互酬性を培ってきた寺院中心の村落コミュニティである。これらの諸要素は内発的発展論にも、社会資本論にも適合的であることから、タイのみならず、日本や西欧でも「仏教によるもう一つの開発」が注目され、西川潤（西川編、2001）、駒井洋（駒井、2001）によって、タイを中心としてスリランカ、カンボジアの事例が紹介されてきた。

筆者自身は彼等が注目した視角には意義を認めるし、事例の紹介も時宜にかなったものと考える。しかし、いささか「宗教」に対する過剰な期待が研究者の間に見受けられ、これが宗教をオルターナティブな理念として捉えすぎ、宗教コミュニティが社会資本になりうるかどうかという本来の開発論からずれていく可能性があることを懸念している。

宗教者、宗教団体が市民社会に貢献し、社会形成の一翼を担うためにはいくつかの条件があり、その吟味を現実の宗教組織や宗教活動に即して行わなければならないと思う。

2-2　世俗化社会における Socially Engaged Religion の概念的位置

この言葉は、市民社会の構築に際して、仏教が積極的に関わっていく姿勢を示すという東南アジア上座仏教圏の Socially Engaged Buddhism を拡大した議論になっている。この関わるという意味合いは、南ベトナム政府に対して抗議の焼身自殺をなした僧侶に典型的な、政権に対する宗教倫理的立場からの批判が一つある（安満、2003）。しかし、ここまでの活動は例外的であり、タイでは資本主義や西欧文明に対する理念的批判が多い。もう一

つの方向が、開発主義の政治が目配りしない福祉的領域を補完しようとする現実的な活動である（末廣、1993）。これは寺院がコミュニティにおいて果たしてきた教育、医療、救貧等の役割を強化するものである。

ところで、タイの仏教学者はもとより、僧侶の活動に着目する西欧の仏教者や研究者が、なぜ、socially engaged という言葉を用いるのであろうか。ちなみにインターネットでこの言葉と仏教ないしはスピリチュアリティ、宗教等の組み合わせで検索すると、一万件以上のサイト・データがある。この点を宗教学の理論動向から考えてみたい。

宗教学の理論的命題の一つに世俗化(secularization)がある。西欧社会の制度宗教であったカトリックやプロテスタント諸教派は、政教分離政策や近代合理主義のために、その政治的・社会的影響力を失い、社会を天蓋のように覆う文化そのものではなくなったというものである（Debbelaere, 1981）。ここからさらに、人権思想、自由主義におけるプライバシーの観念が発達したために、宗教は誰にも侵犯されることのない内心の自由、個人的信仰という形態になったという私事化(privatization)に展開し、そのような信仰は、価値観や心理的癒しを提供する意味のパッケージとして市場の棚に陳列されているに過ぎないという議論に至った（Berger、1974）。

世俗化論はウェーバーの合理化論に典型的であるが、近代啓蒙主義の様々な社会思想が予測した伝統宗教の未来であり、西欧キリスト教伝統に固有の変動である。従って、私事化論は、非キリスト教圏はもとより、世界中に土着化したカトリック社会から見るとかなり偏った議論であったが、日本を含めて急激な近代化・産業化を経験した社会では、社会変動の基本的な構図として受け取られたのである。

しかしながら、世俗化論が支配的であったのは 1960-70 年代であり、1980 年代から「カルト」と呼ばれる新宗教や「ファンダメンタル」な教派の実態調査が進められ、西欧社会は非宗教化していないことが明らかにされてきた。もちろん、これらの諸教団は宗教的マイノリティであるから政治や主流文化に影響力を行使し得ないと世俗化論者にみなされていたのであるが、急成長する教派の票田としての価値を政治家は見逃すわけはなかった。

カサノヴァは、カトリックやプロテスタント諸教派のような伝統宗教も、公平に見て、社会の公共的な領域に介入することが少なくなかったと述べ、公共宗教と呼ばれる宗教の存在形態があることを私事化の反証例とした。公共宗教(Public Religion)とは、1)独裁国家において宗教の自由だけではなく、市民の自由や権利を擁護する役割を果たす、2)戦争による政治や統制されない資本主義に対して警告を発する、3)市民的討議の領域において宗教的倫理に基づく見解を出す（中絶論争等）（Casanova1994:57-58）。

彼の公共宗教論は、宗教と社会との関係をマクロに捉えた議論であり、現政権への批判や市民社会形成の推進役といった役割を宗教制度が担う場合があるというものであった。他方で、従来、福祉（チャリティ）や市民政治（信教の自由）のために活動してきた宗教家、宗教運動もあり、宗教の社会的貢献という機能が、宗教の私事化の中で停滞してきたわけではなかった。福祉国家や社会主義（或いは社会民主主義）政権の下、国家による社

会保障・福祉政策が宗教制度による機能を大幅に上回っていただけである。

ところが、この国家理念が凋落した現在の先進国において、NPO/NGO、市民活動といったサードセクターの役割が注目されており、こうした団体や団体活動の精神的支柱に宗教者が関わる場合が少なくないのである。或いは、社会政策として国民の生活保障が困難か、志向していない国家では、宗教制度や団体の活動は従前の通り、社会的に重要である。この点に積極的に着目したのが、社会開発に従事する活動家や理論家であった。

但し、宗教者、宗教者が関わる社会活動に対する評価は注意を要する。Socially Engaged Buddhism の研究書として評価される Engaged Buddhism には、日本の創価学会の活動例が報告されている（Christopher S.Queen and Sallie B.King,1996）。創価学会は、「日蓮大聖人の仏法を広宣流布することを使命とする仏意仏勅の教団（会則前文）」として、平和・文化・教育活動を推進する日本最大の新宗教であるが、他面、中道主義と人間主義（生命・生活・生存）を党宣言とする公明党を通して、政治に積極的に関わろうとする志向性を有する。戦後、伝統宗教、新宗教共に教団から議員を送り込もうとしたが、ほどなく信者や幹部が直接政治に関わることをやめ、現在は推薦という形での関わりがなされる程度である（中野）。日蓮主義が政治運動化しやすいとはいえ（大谷）、政権与党を目ざし、日本政治のキャスティングボードを握る形で実現した教団は創価学会だけである。

公明党、創価学会への評価は、日本社会において多様であり、政治・文化両面にわたる多彩な活動を重要な社会貢献と見るか、単なる教勢拡大とみなすかは論者の立場によらざるをえない。創価学会インターナショナルという宗教・文化活動だけの海外宣教活動だけをみて創価学会を評価する西欧の研究書には限界がある（Wilson,1994 ;Hammond,1999）。もっとも、信者数五百数十万（平成一二年他文化庁統計による日蓮正宗信者数からの推計）の教団内福祉は、北海道民全体（平成 14 年約 567 万）の福祉に匹敵するわけであるから、明らかに日本の部分社会の形成に寄与しており、日本の代表的な社会開発型宗教運動であることは間違いない。

教団による社会福祉が教団内に留まるのか、外に開かれたものであるのか、或いは、さらに進めて一般社会の人々を主に対象とする福祉であるのかは、重要な論点である。この点を教団外の人々、一般社会に対して十分に説明ができるかどうかが、宗教団体による社会開発、社会福祉活動に課された課題であると言える。

金子は、教義的理念に基づく「救済」と社会的需要としての「救援」を概念として分別する。教団としては、宇宙論的・全人格的な救済を誰に対しても勧めたいが、日本のような世俗化された社会では一般市民の受け入れるところではない。しかし、教団や信者が信仰の発露として社会福祉的活動を一般社会の制度の枠内で推進するのであれば、宗教の効用的価値を社会は認めるであろう（金子、2004:236-256）。天理教では「なるほどの人」という考え方があり、社会の模範的人物になってこそ、その人の信仰が伝わるという。

日本でも明治以降、社会福祉制度が整備される前に、チャリティの精神に基づく多くの学校・病院・養護施設が宗教団体により創設された。宗教的救済よりも社会的救援を優先

して、法律の枠内で寄附行為を定め、一般市民を対象に活動してきた。

現在、社会に積極的に関わる宗教（socially engaged religion）が評価されているが、二つの点が確認されるべきであろう。第一に、社会形成に参画するという意味は、既存の社会を破壊することを含むような社会変革ではなく、一般市民の生活の質を精神的・物質的に向上させることである。このような宗教活動は歴史的に古くからなされてきたが、その過程で宗教理念よりも理念の発露としての社会貢献それ自体を目的とするようになってきた。これは宗教制度・組織による社会的活動の世俗化ともいえるが、宗教という部分社会の特殊な理念と実践が全体社会の普遍的なルールに適合してきた、ないしは福祉制度つくりに貢献した結果でもある。この過程を看過すべきではない。そこから、第二の論点として、教団の教勢拡大を意図した政治・文化活動は宗教活動であっても、公共的な社会活動ではないという評価基準が出てこよう。カルトやファンダメンタリズムと呼ばれる教団の活動は、自分たちのコミュニティを全体社会にまで拡大するか、一般社会からの撤退によってコミュニティを隔離された全体社会として維持しようとする。一般社会との共同を全く意図していないという点で、これらの宗教運動は、socially engaged religion ではない。

第三に、部分社会としての宗教制度の領域に留まる教団と、公共宗教としての位置を確立した教団の差には注意したい。世俗国家として政教分離が進められ、民主主義の理念に宗教を必要としない日本のような社会においては、仏法に基づく社会づくりといった主張は具体的な社会貢献の成果のみが評価される。第一と第二の論点である。しかし、上座仏教が公共宗教であるタイでは、宗教的言説を政治経済、教育文化に適用することが社会的公正の証明になり、保守から革新まで政治的イデオロギーと結びつきやすい。そのため、宗教的言説や活動は、一般社会に是認され、市民を活動に巻き込む可能性が高いという点において、社会に関わる活動をしやすいし、外形的には socially engaged と認められやすい（矢野、2004:68-71）。しかし、市民社会に貢献することを目指した宗教活動が実質的な成果を生み出しているのかどうかという問題に関して、当該国における理念的な評価と、宗教的行為の結果を政治経済的背景から考察する研究者の視点にはずれがある。宗教的言説を政治家も利用するために、宗教的言説や活動には副次的効果が発生しやすく、往々にして宗教者や庶民が望んでいない結果が生まれる。この点において、公共宗教が社会に関わることの評価には慎重さが求められ、開発僧をどのように評価するのかという問題と関わってくるのである（櫻井、2000）。

3　タイの開発僧

3-1　タイの上座仏教概観

タイは国民の 95%が仏教徒であり、憲法に国王は仏教徒でなければならないと定められている。スリランカを経由してタイに伝えられた上座仏教とは、227 の戒律を守る僧侶の僧団（サンガ）と、寺院・僧侶に帰依し、積徳行（タンブン）により功徳を願う民衆の宗教であるといわれる（石井、19）。タイの文化・道徳の中核は仏教であり、クーデターを起こし

た将軍がサンガの大僧正に挨拶に行き、政治的正当性の確認を行うほどである。仏教と王権、国家（政治）が互いに他を規定し、利用する三項構造は、石井（石井、1974)、タンバイア（Tambiah)、ソンブーン（）によって指摘されている。上座仏教は国教ではないが、公共宗教であり、このような基本的構造は、1950 年代末からタイの開発政策を進めたサリット・タナラット将軍・首相によって形作られたものであり、開発主義の産物とも言えよう。

タイでは仏教寺院総数 3 万余のうち、少数の王立寺院、王室から寺院用地を下賜された正式な寺院、未だ下賜されていない寺院、僧侶の修行場等に分けられる。僧団は、ラーマ 4 世が創始したタンマユット派とマハーニイカーイ派（9 割強）の 2 つであり、30 万人弱の僧侶が所属する。都市の名刹・古刹には多数の僧侶がいるが、村落の寺は 1,2 名の僧侶がいるだけのものが多い。黄色の僧衣は皆同じであるが、僧侶の間には仏教教理・パーリ語の国家試験による級位と僧団における職階に従って明確な地位の差異がある。

僧団は国王に任命されるサンカラート（サンガの王）の下、大長老会議が設けられ、これはサンカラートの任命制である。僧団は管区－県－郡の単位でそれぞれに僧団長を置くが、これは地方の行政機構とほぼ同じであり、文部省宗教局とそれぞれのレベルで密接な関わりがある。このような統治機構は 1902 年のサンガ統治法制定以降のものであり、それ以前は王家と関わる都市部の寺院が形成していた僧団以外に、タイ北部・東北部、ミャンマー、ラオスにまたがって頭陀行を行う森林の遊行僧の群れ（師弟関係の集団）や、精霊崇拝と習合した民俗仏教が地方では主流であったといわれている（Kamala、1997)。これらの僧侶たちは、近代国民国家形成の時代に、タイ国家のサンガに組み込まれていった。

日本において仏教は既成宗教の一つであり、民俗宗教の領域では葬送儀礼と深く関わっているが、タイでは仏教が全ての年中行事、通過儀礼と関わっている。男子は 20 歳以後出家し、比丘となることが通過儀礼であり、農村部では今でも若者が雨安居の 3 ヶ月間や親族の追善供養として出家している。都市部では仕事で忙しく、なかなか出家できないようであるが、街中の寺院で僧侶の教説を拝聴したり、瞑想実践したりする中高年の男性も少なくない。女性は出家が許されていないので（比丘尼の伝統がないため)、主に聴聞、寄進の積徳行になる。現在、タイでもフェミニズムから男女を差別する仏教は家父長制の温床として批判されているが、仏教界の反応は鈍い。身体障害者、性同一性障害者も出家できない。しかし、僧侶になれないものも剃髪して寺で修行することは可能であり、メーチーと呼ばれる白衣の女性達が作務を行う姿も見受けられる。

初等教育が義務教育になる以前は、村人の読み書き修得の場は寺であり。男子のみ、沙弥、僧侶として学問することが可能であった。今でも地方では小僧として寺院に起居し学校に通う子供はおり、沙弥になって中等教育を終えた後、バンコクの仏教大学に進学し、修了後還俗するという高等教育への道も開かれている。男子のみ貧しくとも学問ができる。

寺院は地域のコミュニティ・センターであり、功徳を積みにくるもの、病気直し・開運等の様々な祈願、車のお祓い等、庶民は生活全般にわたって僧侶に相談する。高徳の僧侶

や森で長年修行をした苦行僧は神通力を持つと信じられ、僧侶の姿と名前が刻まれた御守り（プラ・クルアン）は希少品であり、専門の流通市場において高値で取引されている。

僧侶の役割は、個人の修行として仏教学を修め、瞑想行を行い、公人としては、福田として在家のものから寄進を受け、願い事をきき、年中行事や人生儀礼を行ってやることである。町の僧侶は学僧か僧団における高位の僧であり、安居歴が長い。地方の村落の僧侶は元々が地域の村人であり、通過儀礼のための一時出家、学習期間、老後等の様々な理由で短期長期の安居歴を重ねており、村人のよろず相談役になっている。

さて、僧団の戒律に従い定型的な務めをなす僧侶の中で、近年、社会的注目を浴びる僧侶がいる。おおまかには三類型がある。1)プッタタート比丘のような社会評論をなす学僧（野津)、2)霊能やカリスマを持つ僧侶、社会活動で注目される有名な僧、3)タンマカーイ寺のように大量の信者動員に成功した特定寺院の僧である（矢野、2002:77-112)。

第一の学僧は、タイの言論界でも健筆をふるったり、各種の講演会でも仏教的な政治経済への見解を述べたりするなど、社会的影響力のある僧侶である。プッタタートに典型的であるが、英訳された教説に感銘を受けてタイで出家したり、上座仏教に魅せられたりする西欧人も少なくない。生活に根ざした仏教というよりは、仏教哲学といったほうが正確であろう。本稿で注目するのは第二の類型に入る僧侶であり、社会的活動によって彼らの独自の教説に注目されるようになった。

第三の類型は、タイでは例外的に積極的に布教する寺院とその支援者集団であり、大学にサークルを作ってセミナーを開催したり、数千人の規模で行をしたりする。彼らのタンマカーイ瞑想法というのも独特であり、自身の内なるタンマカーイ（法身）を感得するメソッドや道具等の教授法、販売方法に批判が集まっている。布教方法、布施の集め方、信者の組織化、及びタンマチャヨーという寺院代表者の傑出したカリスマ性等が、日本でいえば教勢拡大期の新宗教に酷似しており、第一の類型に属する僧侶や大学人、マスメディアから「消費型宗教」とか「カルト」等と評されることもある。日本でも布教している。

タイの上座仏教を全体として見るならば、タイ系諸民族が東南アジア半島部に定着して以来、王家が庇護した鎮護国家の側面と、民衆にも親しまれてきた民俗宗教としての側面を併せ持ち、なおかつ、タイ国民国家形成期において、教理的にも組織的にも合理的な国家宗教に再編されたものである。従って、サンガという一つの入れものに入った宗教的要素は多様であり、人々の求めに応じて様々な救済方法を提示しうる。日本では既成宗教、新宗教という区分があり、なお、救済財の規模や性質、効能において多種多様な新宗教が存在しているのであるが、タイはサンガがそれを包み込んでいるのである。この点を理解しておかないと、次の開発僧をめぐる議論において、多様な僧侶の姿を見逃すことになる。

3-2　開発僧をめぐる議論

開発僧(プラソン・ナック・パッタナー)という呼称はピニット・ラパタナーノンの修士論文が初出と思われる（pinit、1986)。ピニットの指導教員であったソンブーン・スクサム

ラーンは、サリット以降の開発主義体制とサンガ組織の協力関係を分析している（somboon、1977）。なぜ、サンガが開発政策に積極的に関わっていったのか。この答えはタイ国民国家の形成を振り返ってみることで明らかになる。タイ王国は 19 世紀の中盤に植民地勢力によって国境を確定したものの、二十以上の民族、言語を有する複合民族国家であった。国民国家となるためには、国家統合のイデオロギーを必要とする。日本の明治以降の近代化と同様、国語、民族、宗教の一元化によってタイ国民という共同体を作り上げようとしたのである。サンガ統治法や僧団の再編過程はこの一環としてなされたものであった。

二度の世界大戦において独立を保ったタイは、1950-60 年代、東南アジア半島をめぐる東西冷戦体制に巻き込まれ、ミャンマー、中国、ラオス、カンボジア等の社会主義政権国家に囲まれた資本主義国家圏のフロンティアであった。上記の国家と国境を接するタイ北部の山地民や少数民族は国境をまたいで生活していたし、東北タイのラーオ系タイ人はラオスと同民族であった。強力な中央集権型政治を推進してきた政府にこれらの地域住民は長らく不満を持ち続けており、政府は社会主義運動やタイ共産党を徹底して抑圧するだけでなく、これらの運動が貧困地域の住民に約束した自治や経済的繁栄を別の形で提供せざるを得なかったのである。それが、開発政策であった。その原資はアメリカの軍事・経済援助や資本主義国家の ODA であったが、国内においては、王権、サンガをも動員した。

国王の地方巡幸や王室の地域開発プロジェクトが推進された。この時期に地方に設立された国立大学の卒業生全員に、王族が卒業証書を直々に手渡すようになった。サンガも、政府の要請を受けて、地方に教導職の僧侶を派遣した。祖霊祭祀や精霊崇拝を行っていた北部の山地民が村を挙げて仏教徒に改宗するというセレモニーが挙行されたり、山地民へのタイ語教育、福祉政策も進められたりした。王族の慈悲と政府の慈悲、及び仏法の光が国家にあまねくゆきわたらせることによって、タイ国民を形成しようとしたのである。

この時期に僧侶になったものは、開発主義という時代の精神やサンガの方針を受けて開発を意識するようになるのは当然であった。地方では、海外援助 NGO が、1970 年代初頭からクメール・ルージュの迫害やベトナム侵攻を受けてタイ領内に流入したカンボジア難民を助けるキャンプを形成した。彼らはその後東北タイの地域開発にも力を注ぐようになり、現地に NGO 組織を形成し、僧侶や村長、教師といった村の協力者と連携したのである。

開発に従事する僧侶が出現した時代背景はおおよそこのようなものであった。ところで、タイの開発僧は、一見すると奈良時代の鎮護国家仏教の枠を越えて民間伝道、土木治水の社会事業をなした行基に似ていなくはない。行基のカリスマ、信者集団の動員、福田思想の転換など、興味深い論点はある。しかし、僧個人の活動に共通点はあっても、タイの開発僧はタイ近代のコンテキストにおいてしか理解できない（中井、1981）。

日本では、開発僧の社会史的研究よりも（櫻井、2000；泉、2001）、開発僧のオルターナティブな思想性に着目する研究が多い。社会開発論では、地域の社会的資源として文化伝統に着目し、その現代的なイノベーションによって、地域住民のイニシアチブによる地

域発展を促すという議論が主流になりつつあるが、その格好の事例として、開発僧が取り上げられてきた。

内発的発展を促すキーパーソンとして開発僧の思想と行動に注目してきたのが、西川潤、野田真里であり（西川編 2001)、第三世界や周辺化された地域、社会的弱者への支援のあり方をアジアの内発的発展の事例に学んでいる。『仏教・開発・NGO－タイ開発僧に学ぶ共生の知恵－』（西川・野田編、2001）が、現在のところ最も包括的にオルターナティブな開発論の視点から開発僧の事例を紹介した本である。同書において、編者は開発政策による従来型の地域発展を「かいはつ」とし、仏教の自らの仏性を磨いていくという意味での「かいほつ」と区分している。

すなわち、社会学でいう近代化・産業化、或いは経済学でいう資本主義化・商品経済化を経た世界のグローバリゼーションは、地域の文化・精神を失っていく過程でもあり、そのような「かいはつ」に対抗する精神性に根ざした「かいほつ」を目指すべきであるという。その実践例は複数紹介されているが、ここではナーン和尚のケースだけ見てみよう。

開発僧としてタイで最も著名なナーン和尚は、東北タイ、スリン県に在住し、1980-90年の間に、農業だけでは生活できずに出稼ぎや出面で生活をたてる村の復興と村人の精神の陶冶に力を注いだといわれている。村人の貧困の主たる原因は、市場を向いた農業政策と地域開発計画が農民層の階層分解を招いた点と、商品経済に巻き込まれて消費欲求が抑えきれずに、借金してまで耐久消費財を買う、或いは、飲む・打つ・買うといった悪癖にふける男達の問題にあった。まず、森の中の瞑想修行によってモノに執着する自己の客観的姿を見直し、本当に必要でなお可能な事柄を行おうという心境に村人をいざなう。そして、個人としての再生を経験し、出直そうとする村人達と米銀行、水牛銀行等を創設して、高利の金貸しに頼らずに村人だけで資金を融通しあえる社会基盤の整備を行った。このノウハウは地域開発 NGO のものである。その後、社会開発に関心のある僧侶達や市民活動家、NGO とも協力しながら、仏法に基づく開発のネットワークを形成していったのである。

ナーン和尚に続く開発僧達の活動は多彩である。タイ研究者として、開発僧に着目しているのが鈴木規之（鈴木、1998）や浦崎雅代（浦崎、2002）であり、地域の開発を超えて、社会的啓蒙の執筆・啓蒙活動をしたり、身体障害者や日本人旅行者への瞑想指導を行ったりする僧侶や、エイズ患者のホスピスを寺院やコミュニティ・センター内に設置した事例等を紹介している。タイのエイズ問題は、近年政府の予防キャンペーンにより新しい感染者の数が低下しているが、既に発症している患者への対策は、医療費や生活費の補助が不十分である。さらに、エイズ患者は同性愛者、薬物中毒者、風俗産業従事者といった患者への社会的偏見も根強く、寺院の中には信者を戒めるために、前世や現世の悪徳により死病としてのエイズに罹患したという絵図を境内に展示しているところもある。こうしたなかで、一部の僧侶であっても、終末期まで含めたエイズ医療に関わるようになったことの意義は大きい。このように積極的に社会開発に携わる僧侶は、僧侶全体の数パーセントにも満たない。

タイをこえて、上座仏教圏という範囲で僧侶や寺院の社会的活動に期待しているのが、国際社会学者の駒井洋である（駒井 2001:120-124,187-191）。カンボジアは、ポルポトを指導者とするクメール・ルージュによる閉ざされた共産制社会の実験により、国民の三分の一が殺戮され、今なお、撤去されない地雷の残る土地で生活する地方の農民と、急激に外資を導入して消費社会化する都市住民を抱えた国家である。内戦で疲弊した国土で必死に生活基盤を整えようとするカンボジア社会を訪れた駒井は、復興しつつある寺院と持続されてきた人々の信仰心に感銘を受け、将来への希望を仏教に見いだした。しかし、駒井の研究グループが農村部と都市部で実施した住民の意識調査によると、寺院や僧侶に開発の担い手を期待する声は殆どない。駒井はこれを世俗化の影響と見ているが、なお、仏教によって人々の心の平安が保たれているという。しかし、市場経済や西欧化の強大な力は、タイ以上のスピードでカンボジアの生活文化を根こそぎさらっていっているように見える。

以上、開発僧に関わる議論を、タイの社会史と社会開発論において簡単に見てきたが、総じて、社会科学者の方が、仏教の可能性を最大限に評価し、歴史や宗教研究に携わるものの方が、仏教の複合的な社会的機能に注目しているように思われる。筆者は社会学を専攻しているので、社会開発論の問題設定の中で宗教の機能を見ようという方法論をとるが、開発僧の社会的評価には、社会史的理解が不可欠であると考えている。寺院や僧侶が力を発揮できる空間というのは、タイ特有の時代や地域的背景があってのことである。この点に目をこらすことで、タイの開発僧という問題の地平をかなり拡大できるのではないか。

3-3　調査研究による開発僧への知見

筆者はタイ地域研究を農村の社会構造と文化変容という社会人類学的なコミュニティ研究から始め、次第に地域開発の主体として地域住民や NGO/NPO、地域のキーパーソンである僧侶の社会的活動に関心を移していき、1996 年頃から数年間開発僧の事例を調査してきた。これまでに科研報告書や論文で調査資料の一部を用いて知見を述べてきたが（櫻井、1999a,1999b,2000）、全体をまとめるには至っていない。1996-98 年に実施した東北タイ各県にまたがる 30 数ヶ寺の事例と、1997 年に実施したガラシン県のガマラーサイ郡の 80 余りの悉皆寺院調査に基づきながら、開発僧という事例の構図をまとめてみたい。紙幅の関係上、調査方法、調査過程、事例紹介、統計的な分析等は省き、結論のみ述べる。

先行研究の事例ともあわせながら筆者の事例とも共通する要点は次の通りである。

第一に、村と寺、村人と僧侶は不可分の存在であり、これは理念ではなく現実である。村落開発において僧侶・寺院は地域の社会資本であり、寺院の発展に村人の布施が欠かせない。村が貧しければ、村人の布施の総量が減り、寺院は説法所ないしは本堂、布薩堂、庫裡、鐘楼、山門、火葬台といった寺院に必須の施設を建設できない。村のことより寺院の発展を考える僧侶であっても、村の経済状態に無関心ではおれない。また、村人にとっても、寺院はコミュニティ・センターであるし、信心深い村人が仏日や安居期間籠もる場所でもあるので、貧相な寺にしておくわけにはいかない。村の経済状態や村民の協力関係

は、寺の整備状況や清掃のいきとどき具合でうかがい知ることができる。

但し、東北タイでは、村落をめぐっているうちに村の経済とは不釣り合いな、巨大で壮麗な寺院に遭遇することがある。これは 1990 年代のバブル景気を受けてはぶりのよかった資本家や政治家の間で、信心している特定の僧侶に寺院を一式献上するということが流行り、村の寺とは別に、新しい寺院が創建されていったためである。清廉とはいえない経済や政治で儲けた金をマネーロンダリングして宗教的財に転換する、ないしは、寺院を献上することによって得られる最高の功徳という象徴的な社会資本を武器にして、有権者の支持を得るというねらいもあったのではないかと思われる。このような寺は村と殆ど関わりがないか、布施の余剰分がトリックル・ダウンとして村に及び、道路や水道などのインフラ整備に使われる事例も見受けられた。この点が、従来の開発僧研究で見落とされていた観点である。

つまり、寺に布施として集積された資金は寺の発展及び、村落への還流的資金として利用されるというのが第二の論点である。出稼ぎのために人手が不足して、伝統的な労働交換であるゆいが親族間ですら行えなくなった村で、資本や労働力を融通しあって村落の発展を図るということは極めて難しい。NGO/NPO が地域住民の信用組合や共同経営の組織を作ろうとしても、実際はなかなかうまくいかないのが現状である。村落における富農と小作農、或いは、経済成長から取り残された地方農村と、繁栄している都市をつなぐ結節点が寺院である。富農は地位相当の布施を様々な行事で出す。出稼ぎ者は都市で稼いできた金の一部を布施することで安全と家族の幸せを祈願する。社会的名望家を目指す様々な人々が寺に布施を申し出る。このようにして集積された布施は、一定程度の寺の化粧が済んだ後、地域社会へ還元されることで公共財に変わるのである。

つまり、寺院の僧侶は、村の道路や水道の整備、学校への教育資金・機材の寄附、託児所の設置（これは壮年世代が出稼ぎで不在となった村で、祖父母に託された子供達を保育するため、宗教局が寺院に援助するプロジェクトを後追い的に始めた）に始まり、郡や県の中核的寺院では仏法を学ぶ日曜学校の併設、僧侶によってはタイ方医療を用いた施術院の開設にまで及ぶ。こうした文字通りの社会資本を備える原資をかなりの程度、寺院が提供している例が見受けられた。しかも、筆者の調査先では、僧侶も地域の人達も、このような活動を開発僧の仕事とは認識していなかったし、開発僧とも呼ばれていなかったのである。地域における寺院の機能の中に地域開発の項目は含まれており、これが顕在化するかどうかはひとえに寺院にあがる布施の高と、僧侶のイニシアチブである。また、村人の功徳を積もうという信仰心が公共財の形成につながっていることも事実である。

この事態は、タイにおいて皮肉な結果をもたらしている。タイの多くの人々は、国民の一員として、或いは市民社会の一員として、納税や慈善活動、NGO/NPO への支援を行うよりは、寺院に功徳を積むことを選好する。その結果、既に途上国の域を脱したタイに外国 NGO は資金を提供しなくなっているので、タイの NGO/NPO は資金難に陥っている。

以上が、開発僧と開発僧と呼ばれておらずとも地域開発をなす僧侶に共通した論点であ

ったが、先行研究の開発僧の事例とは異なる知見も幾つか得られた。

第一に、1970-80 年代のナーン和尚の時代、或いは 1990 年代前半くらいまでに、政府と地域開発 NGO に主導された農村開発の現場で多く見受けられた、社会資本整備の指導者のとしての僧侶が減ってきていることであった。村長をはじめ、村人に聞いても、僧侶に開発のリーダー的役割を期待している人は少ない。むしろ、僧侶には寺のこと、精神的な事柄をやってほしいと述べる人が多かった。これはタイの農村自体がこの 20 年余りの間に急速に経済の面で底上げがなされた結果であろう。筆者がタイの NGO 活動に最初に関わった 1980 年代中盤、村の中学に自転車を送る活動があった。地方では小学校が子供達の歩ける距離にあるが、中学は村の上位行政区分である区（区は数村で形成され、郡の下位区分）にもない場合が多く、歩いて通えないから行けないという子供達がいたのである。今は、バイクを運転してくる子供達の交通事故の方が深刻な問題である。

既に、1985 年の時点で、先述した開発僧研究者のピニットは、土木治水事業・自助組織形成は、村落の経済レベルに応じて僧侶が全面に出て指導者になるか、後方から後援者の役割を果たすかが決まってくると述べていた。1990 年代中盤にいたって、僧侶は NGO/NPO がやっていた地域開発の領域から撤退したとみてよいだろう。地域開発の中身が、インフラ整備から社会保障・福祉的施設、精神修養に移行しており、それは、鈴木、浦崎等研究が紹介している事例につながる。開発の中身はまさに多様化しつつあり、僧侶・寺院本来の社会的役割の領域に回帰しつつある。実際、瞑想修行を行う道場や僧侶の庵に人々が集まっているのを見かけることが多い。日本の農村地域が 50 年かけて経験した社会変化を数分の一のスピードで経験しているタイの農民達は、日々の暮らしの先に何があるのかを思い悩むことも多いだろうと推察される。

第二に、現在も多面的な社会開発を行い、人々から崇敬を集める僧侶や寺院の特徴は、知識人や NGO/NPO に注目される思想性のある開発僧とは異なり、僧侶のカリスマ的雰囲気や巧みな説法、霊験あらたかな祈祷や施術であることが多い。村人は合法違法を問わず、宝くじの当選番号の予想を僧侶の言動に求めたり、様々な厄災の祓いや各種の祈願を僧侶に求めたりする。師弟相伝の薬草や骨接ぎ・按摩の知識もそれなりの需要がある。東北タイの場合は、僧侶が、モータムと呼ばれる呪医の役割を兼ねているものも少なくない。モータムは出家経験のある在家の仏教徒であるが、精霊崇拝を核とする民俗宗教が仏教の守護力を利用しながら独自の宗教実践を作り上げてきた（林、2000）。高価な町医者よりは、モータムや僧侶の下に通う村人は現在も少なくないし、西欧医学では治療効果の少ない慢性病に悩む町の人達にも信頼されている。現在は、タクシン政権の医療改革により、どんな病気でも 30 バーツ（約 100 円）で診療を受けられるようになったが、それなりの薬が処方される。高額所得者は ICU を付設しホテル並みのサービスを誇る私立病院に行く。医療の谷間を埋めるわけではないが、呪医や祈祷師の活躍する余地は未だある。

この節を要約すると、筆者の知見が先行研究に付加するものは、タイの上座仏教の僧侶が開発に従事するようになった社会史的脈絡と、僧侶に求められる社会的期待が変化して

いく社会変動の脈絡をより明確にしたということであろう。一部の開発に従事する社会的発言力を持つ僧侶が語り、知識人や NGO/NPO の活動家が支援するオルターナティブな人間開発・社会開発の理念は、上座仏教のエッセンスであろう。しかし、そのエッセンスは、公共宗教や民俗宗教としての複合的性格を併せ持つがゆえに、人々の精神をとらえるものとなる。タイにおいてはグローバリゼーションへ対抗する草の根の言説となるが、同時にタイのナショナリズムとも通じる要素があることに注意したい。そのバランスは中道の思想といえども、語り手が考える以上に難しい問題をはらんでいるのではないかと思われる。

タイには上座仏教の思想的な普遍性を説く、国際的文化人のスラク・シワラクをはじめ、政治的影響力もある社会批評家のプラウェート・ワシー等独自の思想家がいる（櫻井、2004）。彼らの思想はオルターナティブでありながら、タイ・ナショナルなものである。タイの仏教に共生の作法を学ぶという日本の研究者は、どのような内発的でオルターナティブな思想を持っているのであろうか。西欧近代主義に飽きたらず、かといって日本的なるものをナショナルなものとして受け入れられずに、アジアという地域性を脱色した普遍主義の観念をたてる思考方法では、タイの思想家達の強靱さにたちうちできないのではないか。アジアに学ぶという姿勢だけでは、およそ日本人が日本人としてオルターナティブを打ち出すことはできないではないかと思われるが、いかがであろうか。

筆者が開発僧に注目するのは、僧侶の実践の論理が地域社会の具体的な脈絡でその有効性を含めて考察することが可能であるからである。そのことによって、思想性だけにとらわれることなく、社会科学として、社会開発に果たす宗教の正味の役割を考えることができると思われる。

4　結びとして

本稿では、東北タイの開発僧と呼ばれる僧侶の社会開発実践を紹介することを目的とした。そのために、社会の形成に積極的に関わろうとする宗教運動が生まれ、また人々の共感と支援をえる時代や社会背景を入念に説明しようとした。

一章では 20 世紀後半のグローバリゼーションと反グローバリゼーションの運動をテロリズムの背景を探るという形で、社会階層論から説明を試みた。資本主義経済体制における勝者と敗者の格差が一定限度を超え、社会成員のかなりの人が自己承認の不安に陥ると、国家や民族、宗教といった自己を超える共同性にすがろうとし、また、それを効果的に政争に用いる人物が出現するようになる。こうしたなかで、反グローバリズムの宗教運動が展開されているが、これは宗教が社会形成に関わるやり方としては適切でないと思う。

二章において、宗教が社会形成に果たす機能を考察するために、社会開発論における文化的な社会資本論について言及し、宗教制度が社会資本になりうる可能性を論じてみた。世俗化した現代社会において、教勢拡大の行動は社会貢献とは認められず、福祉的活動の効果によって宗教的信念の価値を一般社会に問うような姿勢が求められる。

三章は、タイの上座仏教全体について説明し、開発僧に関わる先行研究の議論を紹介し

た上で、本稿のハイライトである開発僧の事例を筆者の調査研究の知見から説明してみた。開発僧として典型的に描かれる僧侶の活動は、瞑想修行による自己の内面の開発と、村落の経済水準を高めるために社会資本の充実を図る地域開発の活動と要約される。先行研究では前者の人間開発の観点が思想的なオルターナティブ性として高く評価されたが、これはことの一面でしかない。現実の開発実践では、一般庶民の布施を用いて社会資本を充実する寺院の機能は、コミュニティ・センターとしての伝統的な寺院の機能に由来するものであったし、人々の崇敬を集める僧侶の能力もまた伝統的なものであった。

最後に、タイの開発僧の事例を宗教の公共的役割の議論へつなげようという議論に一定の留保が必要であることを再度述べておきたい。当該宗教がおかれた社会状況、歴史的経緯をみないと、安易な「学び」論や宗教への期待という議論は、まさに宗教的な言説そのものになる可能性がある。しかし、それにもかかわらず、開発僧の事例においてわれわれが参考にすべき点は多々ある。一つだけ述べれば、地域生活や伝統に埋め込まれた宗教の潜在能力とでもいうべきものである。これは、地域発展の社会資本になりうるが、人と組織の戦略的動員によってのみ、その可能性が現実化することを忘れてはならない。この戦略を期待としてではなく、具体的で実践的な開発論として鍛え上げることが、それぞれの地域社会において求められているのである。つまり、日本社会、或いは北海道社会に根ざした地域発展の発想を出し、実践の段取りを考えるということが、学びの成果でなくてはならない。

参考文献

安満利麿、2003、『社会をつくる仏教ーエンゲイジド・ブッディズムー』人文書院。

Berger, Peter, Brigitte Berger and Hansfried Kellner,1974, *The homeless mind：modernization and consciousness,* Penguin 高山真知子訳、1977、『故郷喪失者たち ：近代化と日常意識 』新曜社。

Casanova, Jose, Public Religions in the Modern World, The University of Chicago Press, 津城寛文訳、1997、『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部。

Christopher S.Queen and Sallie B.King,1996, *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, SUNY

Debbelaere, Karel, 1981, Secularization: a multi-dimensional concept, current sociology vol 29-2 ヤン・スウィゲドー・石井研士訳、1992、『宗教のダイナミックス——世俗化の宗教社会学ー』ヨルダン社。

Hammond, Philip and David W. Machacek, 1999, *Soka Gakkai in America: Accommodation and Conversion*. Oxford University Press 栗原淑江/訳,2000,『アメリカの創価学会 適応と転換をめぐる社会学的考察』紀伊国屋書店。

林行夫、2000、『ラオ人社会の宗教と文化変容—東北タイの地域・宗教社会誌』京都大学学

術出版会。
金子昭編、2004、『天理教社会福祉の理論と展開』白馬社。
川田侃・鶴見和子編、1989、『内発的発展論』東京大学出版会。
Martin E.Marty and R.Scott Appleby1993, 'Introduction: A Sacred Cosmos, Scandalous Code, Defiant Society,' eds. by Martin E.Marty and R.Scott Appleby, *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, The University of Chicago Press, pp.1-19
松宮朝、2004、「内発的発展論の課題とその可能性ー共同体論、ソーシャル・キャピタル概念の検討からー」『現代社会の社会学的地平ー小林甫教授退官記念論文集ー』社会システム科学講座、151-162 頁。
中井真孝、1981、『行基と古代仏教』永田文昌堂、3-82 頁。
西川潤、2001、『アジアの内発的発展』藤原書店。
西川潤・野田真里編、2001、『仏教・開発（かいほつ）・NGO』新評論。
大塚和夫、2004、『イスラーム主義とは何か』岩波書店。

Putnam, R.,1993, *Making Democracy Work,* Princeton University Press.(河田潤一訳、2001、『哲学する民主主義』NTT 出版。)
Sakurai Yoshihide,1999a, 'The Role of Buddhist Monks In Rural Development and Their Social Function In Civil Society, Tai Culture vol.・no.2 Southeast Asia Communication Center　December　pp.108-124
櫻井義秀、1999b、「東北タイ地域開発に果たす僧侶の役割」北海道大学文学部助教授足立明代表「文部省科学研究費　国際学術研究報告書：開発言説と農村開発ースリランカ・インドネシア・タイを事例にー」pp.53-129
櫻井義秀、2000、「地域開発に果たす僧侶の役割とその社会的機能-東北タイの開発僧を事例にー」『宗教と社会』6 号、27-46 頁。
佐藤寛、2001、「社会資本関係の操作性」佐藤寛編『援助と社会関係資本ーソーシャルキャピタル論の可能性ー』アジア経済研究所。
末廣昭、1993、『タイー開発と民主主義ー』岩波書店。
トクヴィル・アレックシス、1987、井伊玄太郎訳『アメリカの民主政治』講談社。
田中夏子、2004、「ソーシャル・キャピタル論から見たイタリアの非営利・共同事業組織研究の意味」『現代社会の社会学的地平ー小林甫教授退官記念論文集ー』社会システム科学講座、97-108 頁。
浦崎雅代、2002、「多様化する開発僧の行方－HIV/エイズ・ケアに関わる開発僧の出現を事例として」『宗教と社会』8:79-92
Weber ,Max, 1905, “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,” *Gesammmelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd.Ⅰ大塚久雄訳、1988、『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、2002、「タイ都市部の仏教運動における自己と社会関係の再構築」宮永國子編著『グローバル化とアイデンティティ・クライシス』明石書店。
矢野秀武、2004、「タイの上座仏教と公共宗教」『岩波講座　宗教 9　宗教の挑戦』岩波書店。
Wilson,Bryan and Dobbelaere, Karel,1994, *A TIME TO CHANT :The Soka Gakkai Buddhists in Britain,* Oxford: The Clarendon Press 中野毅訳、1997、『タイムトゥチャントーイギリス創価学会の社会学的考察』紀伊國屋書店。