

タンマユット運動の發生

山 田 均

1 序にかえて

タイの佛教僧團（以下サンガ）がタンマユット派とマハーニカーイ派とに分かれていることはよく知られている。両者は同一のサンガ内にありながら同一の場所に住まず、宗教行事を共にしない関係、すなわち「共住」していない関係にある。

タンマユット派は18世紀前半に起こったサンガ内部の「タンマユット運動」に端を發するサンガである。その成立に關して、きわめて特異な條件としてまずあげておかねばならないのは、タンマユット派を「タンマユット運動」として組織し、擴大の過程で指導的役割を果たした比丘が、第一位の王位繼承權を持つ王族であったことである。この事は、サンガ内部の事件であるはずの運動に強い政治性を與えざるを得なかったと言える。すなわち、彼らは當初から、強い政治的關心と、王族としての高い權威を持った指導者によって率いられた集團であったし、他の僧にとってもこのことは常に、強く意識されていたことであつたに違いない。タンマユット派の成立には、佛教サンガが王族の權威のもとに擴大する場合、具體的にどの様な形を取るかという問題が含まれているのである。

本論では、タンマユット派の活動史の内、タンマユット運動の發生過程を取り上げて、指導者の思想を中心に資料を考察し、運動としての性質を明らかにしたい。

2 モンクット親王と當時のサンガ

タンマユット運動を考察する前に、運動の指導者であったワチラヤーン比丘モンクット親王と、背景になった當時のサンガの姿を簡単にみておく必要がある。

モンクット親王は、1804年（2347年）に誕生している。父は後のラーマ2世、母は皇后である。誕生と同時に、ソムデット・ラントゥー・チャオファーに敍せられた。チャオファーは本来國王の正妻の子に與えられる稱號であるが、彼は兩親ともにチャオファーの稱號を持つために、國王の孫であるがチャオファーを許されたのである⁽¹⁾。

1813年（2356年）にチャオファーとしての命名をする水浴式が行なわれた。この式典はアユタヤー時代の慣習を復元したもので、ラタナコーシン朝になってからは初めての試みであり、ラーマ2世期を通じて他の王子に對して行われることのなかった儀式である。さらに1816年（2359年）には、チャオファーとしての元服式も大掛かりに行なわれた。このように二度にわたって、權威を確認する特別な儀式を執り行なったことは、將來、彼を國王として即位させようという、ラーマ2世の意圖を示すものであろう。また、それは、1814年にモン族移住の際に、ビルマ國境までモンクット親王を派遣するなど⁽²⁾、折りに觸れて積極的に示されたものであって、當時の宮廷で、彼が「チャオファー・ヤイ（ヤイには位の高いと言う意味がある）」と呼ばれていたことは、その様な國王の意思が一般にも行き渡っており、彼が將來の國王として見なされていたことを示していると言えよう。

サンガの状況に關していえば、1819年（2362年）に法王ミーの死後、サンガに醜聞が發覺し、法王位を目前にした高僧が失脚した。この間の事情について、ダムロン親王は『ラタナコーシン朝二世王年代記』に次のように記述している⁽³⁾。

法王位にはワット・サケートのソムデット・プラパンナラット（アート）を任命しようとお考えになり、卯年（1819年—筆者注）の4月にはワット

・マハータートへ行列を行なった。しかし、辰年（1820年—筆者注）初めに、コレラの大流行があり、法王位の任命は行なわれなかった。11月に、ソムデット・プラバンナラットについて若い弟子との僧に相應しくない行ないが訴えられ（中略）、プラ・ラーチャーカナの僧位を剝奪した上、王立寺院から追放するという處分に處した。

サンガ内部の醜聞はこれが初めてではない。1816年（2359年）9月に法王ミーが着位した際も、12月に僧の醜聞が訴えられ、三人の高僧が處分を受けている。訴えは、彼等に何人もの子供がいるというものであった。三人は投獄され、ラーマ2世はサンガの綱紀肅正のため、サンガに對する法律『佛教御教書』を編纂せしめている⁽⁴⁾。

これらの記録が表わすものは當時のサンガの世俗化である。佛教の戒律は、法律として見た場合、内部の治安を守る機能も、犯罪の眞偽を問う機能も持たない、不十分な存在である。それは、サンガが本來自發的な修行を行なう場所であり、比丘は隠し事をしないという前提があるからである。戒律は比丘の自發性に支えられて機能しているのであり、この事がサンガの非世俗性に大きな関わりを持っているのである。

このように、宗教的な戒律違反が醜聞として暴かれ、世俗の權威の介入によって高位の比丘が失脚するという状態は、サンガの自發性が否定された状態である。戒律違反とサンガの世俗化とは別次元の問題である。自發性が否定せられることが、サンガの世俗化なのである。しかも、僧の性的タブーに關する問題は重大であり、身の潔白をたてることが不可能である爲に、サンガに與えた悪影響も大きかったと想像される。

この時代のサンガについてのもう一つの興味深い事實として、ラーマ2世の弟、プラオンチャオワースックリー親王が1812年（2355年）、出家後3年にして、ワット・プラチェートッポンの寺長となり、プラ・ラーチャーカナに任じられたことが擧げられる⁽⁵⁾。ダムロン親王の『サンガ史』には、王族で長期間の出家生活を送った人として4人の名が擧げられているが、4人とも、俗世間では王族であっても、出家すれば皆等しい比丘の身分であった⁽⁶⁾。この時代において、初めて、王族が王族であるがゆえにプラ・ラーチャーカナに敍され

るようになったのである。

この時代のサンガは、1816年（2359年）の佛教使節ランカー派遣・教法試験制度改革、ウィサーカブーチャー節復興などの活発な宗教活動の一方で、世俗化が進み、王権がサンガの中核にまで達するようになった時代だったといえるであろう。

1824年（2367年）8月、モンクット親王は王宮内寺院において出家し、ワチラーン比丘となった。和尚は法王ドーン。證人僧は50人。ラーマ5世の『ワット・サモラーイまたの名をワット・ラーチャーティワート寺史』によれば、その年には、宮殿の白象が二頭續けて死ぬという事件が起こったため、出家の儀式は小規模で、行列もなかったという。儀式後、彼はワット・マハータートで三日間を過ごした後、ワット・サモラーイへと移っている。そこで、約三か月の修行生活を送り、王位への準備とする豫定であった⁷⁾。

3 ラーマ3世の即位とモンクット親王

「1824年（2367年）8月黒分4日、ラーマ2世は急病に倒れ、朦朧としたまま、黒分11日にいたって崩御した。病状が急であったために、崩御に際して王位継承に付いて何事の遺言も残すことができなかった。王族、重臣、高僧は會議を開き、チェーサダーボディン親王が王位を継承することを決定した。」

『ラタナコーシン朝二世王年代記』にはラーマ3世の即位について、上記の要旨の簡潔な記録がなされているのみである。ラーマ3世の即位は、当時の王権に関する興味深い示唆を多く含んでいるが、詳しい考察は別の機会に譲りたい。いずれにせよ、ラーマ2世の急死後、王族、高級官僚の會議によって異母兄チェーサダーボディン親王の即位が決定され、モンクット親王は、それに異議を唱えず、比丘の身分のまま雌伏することを決心したのである。後にラーマ4世はパーリ語の著作『概説ラタナコーシン朝年代記』の中で、この間の事情について述べている⁸⁾。

両親ともに王族である純粹な生まれの皇太子を王位に招く事をせず、母親は高貴の血筋ではないが、當時高い地位にあったチェーサダーボディン親

王を王位に即位した。不満を持つ人々も多かったが、計略を用いて、黙らせることができたのだ。

表面上は問題なく行われたチェーサダーボディン親王の即位も、モンクット親王にしてみれば心中穏やかならざるものがあったことを物語る文面である。また、後年のラーマ4世の書簡の中にも次のように失望した気持ちが吐露されている⁹⁾。

當時は自分が先々どうなるものか、まったく判らなかつた。自分の前世において積んだ福分は人より少なくて、自分の命はバナナの木か竹の木のよう、だれも大事に思つて育ててくれようとはおもわないような存在であつた。

モンクット親王（以後、比丘としての名前ワチラヤーン比丘を使用する）は、王位を諦めるとワット・サモラーイに戻り、出家者としての本格的な修行を始めた。『ワット・サモラーイ…』によれば、彼は止観法の修行を志して、ワット・サモラーイとワット・シッターラームで師僧に付いている。前者はラーマ2世の、後者はラーマ3世の出家した寺で、共に止観法で名高かつた。彼がこの2カ所で止観法の修行をすると共に、師僧を求めていくつもの道場に出入りしたという。

ワチラヤーン比丘を含め、當時の王族、貴族は出家修行に際してほとんどの場合、止観法の修行を行なっている。それは、一つにはパーリ語を必要とする三藏經の研究は、短期間の出家者には時間的に無理であり、また、止観法に長じることによって、呪文などの特別な力が備わり、戦争に際して有利になると信じられていたからであつた。彼が止観法を最初修行したのも、そういった、王族としての一般的な判断であつたのであろう。

しかし、止観法の修行はワチラヤーン比丘に失望を與えるだけの結果となつた。ダムロン親王の『御覺書き』には、師僧に質問しても誰も明快な答えをしてくれないとあり¹⁰⁾、また、未刊行資料『ラーマ4世出家のこと』にも、次のように述べられている¹¹⁾。

ワット・サモラーイにおいて雨安居を過ごし、分かつたことは、止観法の方式は寺によって様々で、何事を述べるのでも慣習などの昔のことを引

用して述べる事である。それは、まるで師匠の鼻を借りてきて呼吸をしているようなものである。その、因って來たる理由を眞に指し示すことは出来ない。（中略）（ワチラヤーン比丘は一筆者注）飽き飽きしてしまい、この故に、佛の言葉である三藏經を學習しようと志して、ワット・マハータートに戻った。

もちろん、彼が思わぬ事情から、心ならずも僧院生活を強いられている状況を考えると、急に佛教の眞實を知りたくなってパーリ語の學習を志したとは、考えにくい。筆者は、假説として、當時のワチラヤーン比丘にとって、王族、貴族の出家者が多い止觀法の寺院を去って、ひとまず世俗の権力とは無縁なことをする必要もあったのではないか、と考えている。

4 ワチラヤーン比丘と教法の學習

ワチラヤーン比丘がワット・サモラーイを去ってワット・マハータートに戻ったのは、1825年（2368年）の事であった。ワット・マハータートには出家した當時の自分の僧房が残っており、學僧プラ・ウィチエンプリチャー（プー）について教法を學習し、三年間をそれに費やした。この3年間については、どの資料にも、彼が次第にパーリ語の實力を付けて、熟練の域に達したことが述べられているのみである。『ワット・サモラーイ…』には彼が在家者、出家者を問わず、師匠を求めて勉強に勵んだと記されている。

一方、世俗の世界では、1826年にビルマがイギリスの武力に屈し、領土と賠償金を失うという事件が起きた。同年、タイも「バーネイ條約」「通商條約」を結び、イギリスとの通商が始まった。この時期はタイの指導者層にとって樂な時期ではなかったであろう。しかし、政治的な意味で、とかく身を潛めている必要のあったワチラヤーン比丘にとっては、彼らの目が外國に向いていたことは、かえって好都合であったはずであり、政治的立場から生じる身の危険から離れて、パーリ語の學習に没頭したのであろう。

ワチラヤーン比丘の初期の弟子で、後にソムデット・プラバンナラットの僧位に着いたプラ・タップが後年述べたところでは、1828年に、當時ワット・サモラーイに住していた彼はワチラヤーン比丘に誘われてワット・マハーター

トに移り、プラ・ウィチエンプリーチャー（プー）の學問所とワチラヤーン比丘の學問所の2カ所で教法を學んだという。これをみると、教法を學習することわずか3年で、ワチラヤーン比丘はワット・マハータート内に獨立した學問所を持ち、自分の弟子を養成していたことになる。

この時代のワチラヤーン比丘の活動について具體的なことは殆ど知ることができないので、この學問所とタンマユット運動とを安易に結び付けて考えることは、適當ではないであろう。しかし、後に再びワット・サモラーイに移って獨自の羯磨を開始したときにワチラヤーン比丘と行動を共にした少數の比丘たち、及びワット・サモラーイに移り住むには至らなかったもののワチラヤーン比丘を師匠として仰いでいた比丘たちは、この學問所に集った比丘たちが中心になったと考えるのは自然である。また、その様な學問所が存在しなければ、師匠にしたがって弟子もワット・サモラーイに移るといふような人間關係が結ばれる場がなかったであろう。一方、プラ・タップがプラ・ウィチエンプリーチャーの學問所にも出入りして教法を學んでいたという記述から考えると、ワチラヤーン比丘を中心とする比丘たちは、一般の比丘たちと必ずしも對立した存在ではなかったと思われる。すなわち、ワット・マハータートにおけるワチラヤーン比丘は、教法學習の學問所と弟子とを持っていたが、それは運動組織としての結社性を備えた硬質な存在ではなく、いわば研究會のような柔軟な存在、境界を曖昧にしてある存在であった。筆者は、彼等のグループがその性質を後にワット・サモラーイへ移動してからも保ち續けたことは、戒律の解釋上、大きな意味を持つことだと考えているが、これについては後でももう一度觸れるつもりである。

ワチラヤーン比丘の教法研究の名聲は高まり、ラーマ3世の知るところとなった。ラーマ3世は彼の實力を試みようとして、王宮に招き、高僧の並ぶ前で經典の譯讀を所望した。『ワット・マハータート史』にはこの間の事情が次のように記述されている^[2]。

（ワチラヤーン比丘が教法に秀れた能力を持っているという一筆者注）お噂がナンクラオ王のお耳に入り、國王の御信仰の御氣持を壽ぐ爲に、經典

を譯讀して聞かせてはくれまいかとの御下問があり、チョームクラオ王（ワチラヤーン比丘）はそれをお受けになった。（中略）第1段のダンマバダを譯されると、まったく缺點を指摘する餘地のない譯し振りで、教法の知識が拔群であることが判った。

名目は國王に經典を譯して聞かせるということであったが、實際の内容はワチラヤーン比丘の知識を確かめる教法試験であった。當時の教法試験は法王の居住する寺院で通常行なわれたが、彼の場合は、王族として初めての例でもあったために、御進講という形式をとったものであろう。

この後の結末については、諸資料の記述に少しずつの食い違いがみられ、必ずしも明らかではない。『ワット・サモラーイ…』には、國王がワチラヤーン比丘を教法試験の審査員の一人に任じた事が記されており、また『ワット・マハータート史』には、ワチラヤーン比丘が1級パーリエンと見なされ、プラ・ラーチャーカナに敍されたとある。教法試験の審査員に任じられたのは『ワット・サモラーイ…』の記述と同様である。一方、『御覺書き』は、教法試験が三日を掛けて行われたこと、第5段の經典まで譯したこと、プラ・ラーチャーカナの件に觸れていないこと、教法試験の審査員任命の件にも觸れていないこと、の點で他の史料と異なっているが、パーリエン9段の位を示す團扇を賜ったことが記されており、何らかの位に序せられた事がわかる。試験が三日を掛けて行われたことは、ラーマ5世王の『チョームクラオ王の御生涯についての御教説』にも記述がある。

以上の記述から、ワチラヤーン比丘が1828年（2371年）に王宮の中で特別に教法試験を受けて、極めて優秀な成績を取めたことは確かだと思われる。また、プラ・ラーチャーカナの任命について記述がない史料もあるが、教法試験の審査員に任命されたことは、同時にプラ・ラーチャーカナに敍されたと見なしてもいいであろう。

5 既成サンガに対する不満

教法の學習はワチラヤーン比丘のサンガにおける地位を確固たるものにした。前述のように、彼の實力は、高僧の同席する場で、國王にも認められた。

ワット・マハータートの學問所も、彼が國王公認の實力者となってからは、高位の王族である彼の身分も影響して、さらに名が知れたであろうし、入門してくる有力者の子弟も増えたであろう。

この時期の弟子に、後に法王パワレトワリヤーロンコーンとなるプラオンチャオ・リックがある。リックはラーマ2世の副王王子として1809年(2352年)に生まれており、少年期を王宮でモンクット親王の近くに暮らしている。1822年に沙彌として出家し、ワット・マハータートで出家生活を送っていた。スワタノー比丘の『佛法史』の中に、リックのパーリ語の自傳から、彼が「1829年(2372年)に比丘として出家し、初め和尚ドーンについて教法を學んだが、和尚が、戒律の實踐はすでに廢れてしまい、戒律を學習するのなら昔の記録を學ばなければならないと言うのを聞いて、和尚に對する信仰心が失せてしまった。しかし、ワチラヤーン比丘の學問所で勉強してみたところ、信仰と尊敬の念が起り、タンマウォーラユットの僧に倣って戒律を實踐した」という記述が引かれている³³。リックはタンマユット運動の初期からワチラヤーン比丘と行動を伴にした僧であるから、この記述は参考にすべきであろう。

そうしてみると、1829年(2372年)の時點においてワチラヤーン比丘のワット・マハータートにおける學問所には、ある程度思想的な統一の取れた僧の集團が発生していたように見える。そして、その思想的統一の核となったのは戒律の實踐であって、一般の僧とは異った實踐をしていたらしい事が分かる。

一方、當時のワチラヤーン比丘はどの様な考えを持っていたのであろうか。パワレトワリヤーロンコーンの『ラーマ4世の御生涯について』には、サンガで師匠とされている僧たちは「尊敬や信仰の氣持を生じさせるようなものではない」、サンガは「根が腐ってしまってしっかりと立っていける道理のない木のように、信仰や精進の出で來るところがない」という不満が述べられている³⁴。『ワット・サモラーイ…』にも同様の不満が述べられている。さらに、ダムロン親王の『御覺書き』には「タイの僧が行なっている行ないの條項は、佛陀がお定めになった戒律に大きく外れたやり方である」とあって、ワチラヤーン比丘の不満の内容がタイの僧が保っている戒律の實踐方であったことが判る。

しかし、彼の言う「戒律に外れている」とか「墮落した師僧たち」とは具体的にどの様な状態であったのであろうか。まず、上座部の律 227 カ條が十分に行われていなかったことが考えられる。例えば、女性と関係を持つ、正午を過ぎて食事を取るの類である。また、律以外に律藏に規定されている條項、例えば、出家や羯磨の儀式、羯磨を行なう場所としての结界についての規定などが正確に行われていなかったことも考えられる。

227 戒については、すでに觸れたようなサンガの世俗化につれて、戒律もかなり亂れていたのかもしれない。『ラタナコーシン朝二世王年代記』には前述の事件のほか、1842年（2385年）には品行不正の比丘 500 人餘りを強制的に還俗させ、上位の高僧にも多くの違反者が出たことが記されている。ラーマ 4 世の布告にも僧の破戒についての記述が多く見受けられる⁴⁰。1820年代の後半にも破戒僧が相當に多かったことは想像できる。

しかし、当時の記録に現れる破戒の内容は、主に、女性との性的交渉、博打、飲酒、刀を腰に差して徒黨を組む、等である。これらが僧に相應しくない行爲であることはパーリ語を學習して律藏を讀むまでもなく理解できることであろう。また、これらの行爲がサンガの一般的な状況であったとは、とても考えられない。もしも、多くの比丘が日常的に明白な破戒行爲をしていたとすれば、サンガは人々の歸依所としての價值を失い、同時に經濟的な基盤である信者をも失うことになったであろう。

これが問題になるとすれば、サンガの中にこれらの破戒行爲を慣習として容認してしまう雰囲気がある場合である。本來、サンガはこれら破戒行爲を自らの内部で、告白によって、或いは他の僧の告發によって罪となし、相應しい罰則を與えねばならない。サンガに戒律が存在する以上、違反者が出ること自體は、いわば自然なことである。しかし、その違反者を違反者として告發できない状態になった場合、そのサンガは、共に修行をしていく人々の自發的、自立的な集いという本來の性質を失ったことになる。これは、サンガの本質的な價值に關わる、極めて重大な問題と言わざるを得ない。

『ラーマ 4 世の御生涯について』には、止觀法の僧について、

弟子の誰かが質問すると（師匠は一筆者注）怒ったり、こういう慣習なの

だとか、昔の偉い先生がこの様にしてきたのだとか、話を曖昧にしてみまい、事の因って起こるところを明らかにして學習者に眞理を見せることがない。

とあり、當時のサンガにおいて慣習や前例が大變重視されていたことがうかがえる。これは止觀法の僧についての記述であるが、教法を學ぶ僧にあつても、この傾向は同様であつたと考えられる。筆者は、當時の慣習や前例を重んじる風潮が、サンガ内の戒律違反をサンガ自身が告發し、裁くという自淨作用を妨げ、修行の場としての自立性を消失させており、ワチラヤーン比丘はこの事に強い不満を覺えていたのだと理解している。そして、慣習に覆われていた戒律實踐の各條項、とくにサンガにとって重要な羯磨である授戒式やそのための場所、各儀式、行事、托鉢に用いる鉢に關する規定に至るまでが取り上げられ、検討を加えられ、それらの改革は後のタンマユット運動の可視的な部分となつていく。

ここでワチラヤーン比丘が抱いた不満は、その後のタンマユット運動の思想的な特徴、すなわち、因習を廢する論理的な態度や原典主義につながつていくと考えられる。彼のタンマユット運動の思想が端的に表されているパーリ語の『教法、戒律を讚する偈』に、次のように述べられている⁴⁰。

この世には、様々な話を語り、言い、話すものが大勢いる。誰も、以前はこうこうであつたから、今後もこうこうであろうとか、餘所ではこうこうのようである（から、この場所でもこうこうである—筆者注）とか、話しがちである。過去の事を引き合いに出してきて、未來の事に言及する。（餘所のことを引き合いに出してきて）この場所のことに言及する、等々のことが多いのである。

これらのことは、（聞いても）聞く人がよくよく考えず、自分の目で見えて知り、はっきり見定める目を得ることはない。ただ、先生方がこう言われたのであると引用するだけで、（原典に觸れることなく）自分の考えだけが進んでいくのである。賢者の誰がこんなことに満足するだろうか。

初期タンマユット運動の思想についての研究は、ワチラヤーン比丘のタイ語、パーリ語の諸著作、また、タンマユット運動の初期からワチラヤーン比丘にし

たがった弟子たちの諸著作を出発点にする必要がある。しかし、今まで見てきた若干の資料からだけでも、タンマユット運動の思想的方向性は、ワット・マハータート時代にワチラヤーン比丘が感じていた既成のサンガに對する不満の中に、その萌芽を見ることができる。その不満の内容は極めて宗教的なものである。その意味で、タンマユット運動は本質的に宗教運動であると筆者は理解しており、指導者ワチラヤーン比丘の社會的地位によって、社會的な印象が強いものになったとしても、運動の根本的な性格は変わらないと考えている。

6 モーン人僧からの影響

ワチラヤーン比丘に従う比丘たちは、後にワチラヤーン親王が教書の中でタンマユット派を「マハーニカーイ派から別れてできたサンガで、ラーマン・ニカーイで再び具足戒を受けた僧の傳統を引いているサンガ」であると定義するように¹⁰、戒律實踐についてモーン人サンガを手本にしていた。彼らが衣をモーン人僧のように着ることについて、多くの資料が言及している。初期のタンマユット運動にはモーン人サンガの影響が大きかったと言えるであろう。モーン人サンガ自體はラーマ1世期から國王の後援を受けている。『ラタナコーシン朝一世王年代記』には、國王がモーン人の長老をブラ・ラーチャーカナに任じ、寺長の地位を與えたとあり¹¹、『三印法典』所収「サンガ法」には、モーン人のサンガは法王ただ一人の管轄を受けることが定められており¹²、かなりの獨立性を持ったサンガであったことが判る。ワチラヤーン比丘とモーン人僧團の出会いについて、諸資料に一致して記されている挿話は次のようなものである。

チョームクラオ王はワット・マハータートの布薩堂に入れ（中略）誓いを立てられた。曰く（中略）もしも、未だ、佛陀以來の出家者の血脈がどこの國、町、方角であれ、残っているのであれば、三日、七日のうちに私にその知らせがとどきますように。もしも、その知らせが届かなければ、私は、要するに佛陀の血脈は盡きたのだと心得て、在家として信仰心に従い五戒を守って暮らしましょう。すると、不思議なことにそれから二三日すると、誓いの通り、戒律と佛陀の言葉に通じたモーン人の僧がワチラヤ

ーン比丘の學問所に現れたのであった。

以上は『ラーマ4世の御生涯について』の記述であるが、『ワット・マハータート史』にはそのモーンの僧について、僧名をプッタワンソー、名をサーイと云ったこと、モーン國で授戒の後タイ國に來たこと、ワット・ボウォーンモンコンに住して、プラ・スメーターチャーンの職名を以てプラ・ラーチャーカナに叙されていたこと、さらに、

（プラ・スメーターチャーンは一筆者注）律藏について極めて博學で、チョームクラオ王が戒律の條項に付いて御質問になると、明確な答えを出した。チョームクラオ王はモーン人サンガの（戒律實踐の）の方式に信仰の念をお持ちになり、その方式にしたがって、戒律を實踐されるようになった。

とあって、當時のサンガに不満を抱いていたワチラヤーン比丘が、モーン人のサンガの長老サーイに傾倒し、モーン人僧のように戒律を行ったことが書かれている。もちろん、この挿話をそのまま事實として受け取るのは妥當ではないが、彼がモーン人サンガから戒律實踐の上で大きな影響を受け始めたのが、この時期であったことは想像される。

しかし、兩者の關係はワット・マハータート時代以前に始まっていたと考えられる。サーイは、モンクット親王がモーン人移住民保護のために出兵した1814年（2357年）に、タイに移住して來たという。この時、モンクット親王の後援者の副王マハーセーナヌラックはワット・ボウォーンモンコンを彼らのサンガに獻じており、モーン人サンガとモンクット親王の間にはなにがしかの親近感があつたはずである。サーイは、多分この時からそこに住し、1822年（2365年）に寺長になっている。僧位については一定しないが、王立寺院の寺長でもあり、モーン人サンガの中心人物と見なされていたと考えて良いであろう。

また、1824年（2367年）にワチラヤーン比丘が止觀法の修行に勵んだワット・サモラーイはバンコックの城外にあり、ワット・ボウォーンモンコンとは川を隔てて對岸の位置にある。市街路がなく、交通にもっぱら船を使っていた當時、この2つの寺院は隣同志の關係である。ワット・サモラーイに住して

いたワチラヤーン比丘が、隣の寺のモーン人サンガやその長サーイと何等かの交渉があったと見るのは自然であろう。

ワチラヤーン比丘がモーン人サンガの戒律作法を受容したのがいつ頃かという問題に関しては、『ワット・サモラーイ…』に小暦1187年酉年、すなわち1825年（2368年）と掲げられているが、筆者は、これは少し早すぎ、実際にはパーリ語の學習が終わり、學問所を構え、弟子を抱えてから、具體的には1828年から1829年であろうと考えている。それは、ワチラヤーン比丘の既成サンガに對する不満がある程度高まった時期であろうと思うからで、既成サンガに對する不満は教法學習を通じて生じたと考えているからである。

7 ワット・サモラーイへの移住

ワチラヤーン比丘は既成サンガへの不満が高まり、1829年（2372年）にいたって、ワット・マハータートを去って、ワット・サモラーイへ戻ることを決心する。『ワット・マハータート史』によれば、

ワット・マハータートにいることは大きなサンガの集團の中にあることであり、（戒律の實踐について一筆者注）集團と異なった方式を取ることは互いに嫌悪し合い、疑心暗鬼を生ずることとなる、とお考えになり、ワット・サモラーイに戻られた。

とあり、この事情は『ラーマ4世の御生涯について』においては、さらに強く、

（チョームクラオ王は一筆者注）戒律について觸れられ、ワット・マハータートは心穩やかに暮らせる場所ではない。清淨な修行をする場所ではない。このように戒律を守っていくことは不可能である。

と述べられている。一つには、ワチラヤーン比丘の既成サンガに對する不満が大きくなったこと、さらに彼に従う比丘の集團が大きくなり、必然的に既成サンガの比丘と對立が豫想されたことによって、ワット・サモラーイへ移ることを決めたのであろう。また、資料には觸れられていないがワット・サモラーイが長老サーイの住むワット・ボウォーンモンコンと隣接していることも理由の一つと考えて良いであろう。

1829年(2372年)にワット・サモラーイに移ったとき、ワチラヤーン比丘にしたがってワット・サモラーイに移った比丘は6人であったことが、資料に一致して記されている。この6人の比丘は、學問所時代からの弟子であろう。しかし、學問所の弟子が6人しかいなかったとは考えられない。弟子の集團が大きくなるに連れて、既成の集團との間に問題が生じるようになったのも、ワチラヤーン比丘がワット・サモラーイに移って活動することにした理由の一つだ、と資料から読み取れるからである。『御覺書き』にも、

(チョームクラオ王が一筆者注) お移りになるのにしたがって移ったものもおり、他の寺院に住んで、ワット・サモラーイに集まって来るものもあった。そして、このときから後に「タンマユティカー」と呼ばれる、眞の修行を求める僧の集團ができた。

とあって、弟子の全てがワット・サモラーイに住して行動を共にする集團となったのではないことが判る。

これは、一つには衣食住の全てを在家信者の寄進に頼って成立するという上座部佛教のサンガの性質によると考えられよう。すなわち、市街から離れたワット・サモラーイには多人數のサンガを維持するだけの經濟的な条件がなかったことが考えられる。雨安居の三か月だけであれば、ワット・サモラーイは以前から副王の保護を受けていた寺であって、かなりの人數の僧の生活を支える力があったと想像されるが、それ以外の期間に関しては、やはり、毎日の托鉢で生活を支えていたものであろう。一度に何十人も僧が移り住んだとしたならば、生活が立たなくなり、特定の在家、この場合であれば副王に恒常的な援助を頼まねばならない。これは、寺院にとって健全な姿とはいいい難いであろう。

また、1829年から1836年にワット・ボウォーンニウエートに移るまでは、ワチラヤーン比丘はワット・サモラーイに住んでいたが、ワット・マハータートを去ったわけではない。彼はワット・マハータートに自分の僧房を残してきており、タンマユット運動の活動はワット・サモラーイを據點としながら、自身はワット・サモラーイとワット・マハータートとの間を自由に行き來していたのである。この事は、彼に従っていた弟子にも言えることであろう。彼

等も、それぞれ自分の所屬寺院とワット・サモラーイの間を行き來する二重生活を送っており、ワット・サモラーイの學問所には、こうした不特定の數のタンマユット運動の僧たちがワチラヤーン比丘にしたがって修行していたのである。それは、場所がワット・マハータートから離れて自由になったというだけであって、組織としての活動母體は、依然として、自發的な戒律研究グループであり、既成のサンガとの間の境界は極めて曖昧な状態に保たれていたのである。ワチラヤーン比丘やその弟子も、ワット・マハータートに居住しているときは、そこのサンガと羯磨を共にする義務があり、地方に遊行する際はそこの地のサンガと共に宗教行事を行ない、托鉢に出るのである。

この事は、タンマユット運動を戒律に照らしてみた場合、大きな意味を持ってくる。假にワット・マハータートのワチラヤーン比丘が弟子をともなって寺を去り、別の地で元のサンガと共住しない状態になったとすれば、彼は「破僧」の罪に当たるのである。「不共住」とは、單に別れて住むことではなく、相手をサンガとして認めない状態をいう。この場合、ワチラヤーン比丘のグループは既成のサンガと宗教行事を共有できるのであるから、相手をサンガとして認めているのであり、「破僧」とはいえないのである。筆者は、ワチラヤーン比丘がワット・サモラーイに全ての弟子を連れてきて、集團として、既成サンガに對立しなかったことは、このような戒律上の問題があったのだ、と理解している。

もちろん、「破僧」を行なうことは、ある意味ではたやすいことである。僧を罰することができるのがサンガだけであることと、そのサンガの權威を否定する罪である「破僧」とは、根本的に折り合わない。「破僧」の僧をサンガが罰することは、不可能である。しかし、國教である佛教サンガに對する罪が認められた場合、國王による處罰は必至であり、當時のワチラヤーン比丘の政治的立場から考えると極めて危険なことだと言わざるを得ない。タンマユット運動のグループはワット・マハータートにおけるときと同様に、既成のサンガとの境界を曖昧にしておき、行き來を自由にしておく必要があったのである。

8 結 語

以上、タンマユット派の成立基盤となった「タンマユット運動」の發生について歴史的な概略をたどってきた。ここで「運動」としてのタンマユット運動の性質について結論すれば、優れて宗教的な文脈での運動であったということである。タンマユット運動は純粹に宗教運動である。しかし、その宗教運動が發生する背景にはサンガの内部にまで世俗の權力、具體的には國王の權力が強く影響を及ぼしていたという狀況が前提としてある。すなわち、ワチラヤーン比丘に高位の王族という身分がなければ、彼は國王から實力を公認されることもなく、特別な權威を認められることもなかったであろう。パーリ語を學んで經典を讀み、既成のサンガに不満を持ったとしても、あえて信念にしたがって行動すれば、異端者の謗りを免れないであろう。既成サンガへの不満が宗教運動になるためには、特別な權威を持った比丘が指導者となる必要があり、當時のサンガにとって最大の權威である王族の權威を持ったワチラヤーン比丘だけがそれをなし得たのである。その意味で、タンマユット運動の發生には政治的な要因が指摘されると、言いうるのである。

註

使用した資料名はその都度本分の中に觸れてあるため、ここでは初出の場面においてのみ註をつけ、その後同一資料を引用した際のページ数については省略した。

- (1) チャオファーの稱號についての資格その他は、

King Cunlacomkiao, *Phraraatchaniphon thamniam raatchatrakuun nai krung sayaaam le prakaat waa duai thamniam longsongsookan* (MS)

チュンラチョームクラオ王『シャム國における王族の姓についての慣習、及び水浴式、元服式の慣習についての御文章』(未刊行資料、タイ國立文書館所藏、整理番號五世・ホー1・1ーロー1)に、詳しい。

- (2) カーンチャナブリーは古來タイとビルマとの交通路にあたり、彼は國王として不可欠な地理的知識と軍事上の經驗を得ることができた。また、ビルマ事情に詳しいモン人はタイにとって重要な存在であり、將來の國王として彼等と關係を結んでおくことは大きな意味を持っていた。
- (3) Prince Danrong raachaanuphaap, *Phraraatchaphongsaawadaan Krung ratanakoosin ratchakaan thii 2 lem 2*, Bangkok ; Khurusaphaa, 1962. p. 63.
- (4) 『佛教御教書』のテキストについては恐らく散逸したのではないか。

Siriwat Khamwansaa le Thoongphan Raatchaphak, *Songthai nai 200 pii lem 1*, p. 47. Bangkok, 1983.

シリワット・カムワンサー, トーンパン・ラーチャパック『タイ僧團二百年』第1巻。

- (5) プラチャオ・ワースックリー親王は1851年, ラーマ4世即位にともなって, 第7代法王ヌチットチノロットとして即位。
- (6) Prince Damrong raachanuphaap, “Tamnaan khana song” *Prachum phraniphon kiao kap tamnaan thaang phraphutthasaatsanaa*, Bangkok, 1874 (Cremation Volume). p. 195.
- (7) King Cunlacoemkiao, *Ruang wat samcōraai an mii naam waa wat raachathiwaat*, Bangkok, 1956 (Cremation Volume). pp. 22–23.
- (8) King Cōomkiao, “Phraraatchaphongsaawadaan krung ratanakoosin dooi sangkeep” *Prachum phraraatchaniphon phaasaabaalii nai ratchakaan thii 4*, Bangkok, 1972 (Cremation Volume). pp. 103–104.
- (9) 1851年(佛曆2404年酉年), プラヤー・ウィチットチョンラティー宛て書簡
Krom Sinlapaakoon, *Phraraatchahatthaleekhaa phrabaat somdet phracōmkiao caoyuuhua lem 2*, Bangkok, 1961. p. 48.
タイ國藝術局編『ラーマ4世書簡集』第2巻
- (10) Prince Damrong raachanuphaap, *Khwaam songcam*, Bangkok, 1983 (Cremation Volume). p. 45.
- (11) 國立文書館ラーマ4世期記録, 整理番號224小曆記載なし
“Ratchakaan thii 4 songphanuat”『ラーマ4世御出家のこと』
- (12) Prince Damrong raachanuphap, *Prawat wat mahaathaat*, Bangkok, 1972 (Cremation Volume). p. 258.
- (13) Soō. Wōō., *Phutthasaatsanawong*, Bangkok, 1974. p. 12.
- (14) Pawareetwariyaalongkoon, “Ruang prawat nai ratchakaan thii 4” *Prachum phraniphon phaasaabaalii nai ratchakaan thii 4 phaak 1*, Bangkok, 1968. p. 3.
- (15) Krom Sinlapaakoon, *Prachumprakaat ratchakaan thii 4*, Bangkok, 1961.
藝術局編『ラーマ4世布告集』所収363編にサンガ關係の布告31編が含まれている。
- (16) King Cōomkiao, “Khathaa sansæen phrathamwinai” *Prachum phraraatchaniphon phaasaa baalii nai ratchakaan thii 4 phaak 1*, Bangkok, 1968. pp. 58–71.
- (17) Mahaamaakut raatchawitthayaalai, “Kaan khanasong” *Pramuang phraniphon somdet phramahaasamanacao kromphrayaa wachirayaanaawaroorot*, Bangkok, 1971. p. 10.

『「ラタナコーシン曆121年サンガ法」以前のサンガの狀況に関する教書』

- (18) Thipphaakṛawong, Kromphrayaa, *Phraraatchaphongsaawadaaan krung ratanakoosin ratchakaan thii 1*, Bangkok Khurusaphaa, 1960. p. 30.
- (19) Khurusaphaa, *Kotmaai traam saam duang lem 4*, Bangkok, 1962. pp. 164-228.