

タイ国における中国系善堂の宗教活動
—— 泰国義徳善堂に見る中国系宗教とタイ仏教 ——

片 岡 樹 *

Religious Activities of Chinese Philanthropic Foundations
in Thailand:
Chinese Religion, Thai Buddhism, and Ngi Tek Tung

KATAOKA Tatsuki*

Abstract

This paper examines religious aspects of Ngi Tek Tung (Ruam Katanyu Foundation), a Chinese philanthropic foundation in Thailand, to expand our field of discussion on Thai Buddhism and to reconsider the very concept of religion itself. Ngi Tek Tung emerged from a spirit-medium cult of Khlong Toey slum to become one of the largest philanthropic foundations in Bangkok. Its pantheon is a unique product of the fusion of Chinese religious tradition, Theravada Buddhism, and Thai local beliefs. Ngi Tek Tung's case also shows that the Chinese religion and Thai Buddhism mutually form repertoires for each other. Even though Ngi Tek Tung has the legal status of a secular organization, it provides occasions for merit making targeting recipients in this world as well as in the afterlife. Throughout Ngi Tek Tung's activities, a unique concept of rescue overarches both secular and religious domains. However, Ngi Tek Tung's emphasis on religiosity has been declining after the founder's death, which means the extinction of the tradition of the spirit medium cult. Today's Ngi Tek Tung can be viewed both as a secular foundation to encompass the religious domain and as a religious organization engaged in profane activities. This in-between nature of the religiosity of some Chinese philanthropic foundations poses a challenge to conventional understandings of religion, which have been concentrated on a dichotomy of church-style institutions and traditionalism embedded in communities.

Keywords: philanthropic foundation, *shantang*, Buddhism, Chinese religion, Thailand
キーワード: 慈善財団, 善堂, 仏教, 中国系宗教, タイ国

I は じ め に

本稿は、泰国義徳善堂（以下では義徳善堂と表記）の事例を通じ、従来華僑華人研究の分野でもっぱら論じられてきた東南アジアの中国系善堂を、東南アジア宗教論の文脈に置き直して考察することをめざすものである。

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科: Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University, 46 Shimoadachi-cho, Yoshida Sakyo-ku, Kyoto 606-8501, Japan
e-mail: kataoka@asafas.kyoto-u.ac.jp

華僑華人研究からの善堂へのアプローチは、これまで多くの知見をもたらしてきた。たとえば中国本土において善堂思想がいかに形成され、それがどのように東南アジアに持ち込まれ、移植先でどのような発展をとげ、華僑華人アイデンティティの維持にいかに関与してきたかについての研究などは、中国研究者、華僑華人研究者たちの独壇場であり続けてきた。¹⁾ しかしその一方で、ホスト社会の文脈に即して善堂を位置づけた研究は非常に少ない。移民が持ち込んだ宗教が移植先の環境にどう適応したのか、という視点は提示されても、それと相互補完的に展開されるべきもうひとつの議論、つまり善堂からホスト社会の宗教がどう見えるか、ホスト社会の宗教のなかで善堂がどのような位置を占めているのかという立場からの議論が低調なのである。本稿ではこのアンバランスを補正すべく、以下の二つの目的からタイ国の善堂へのアプローチを試みる。

それは第一には、善堂への着目を通じ、タイ仏教徒の世界をその外縁からとらえ直すことである。中国系善堂とタイ仏教というのは一見するとまったく無関係の主題に見えるが、実はそうではない。ジャクソンやパッタナーが指摘しているように、現在のタイ国においては、華僑華人の同化の結果として、中国系の神仏がタイ仏教徒の崇拝対象に浸透している [Jackson 1999; Pattana 2005]。またタイ国の公認宗教制度において、中国系宗教のための公的カテゴリーは用意されておらず、にもかかわらず華僑華人の大部分が統計上の仏教徒を構成している [片岡 2014]。ならば善堂からどのようなタイ仏教の姿が見えてくるのかを問うことには一定の意義があるだろう。これが本稿の第一の課題である。

第二の論点は、今述べた点に関連する。善堂の事例にもとづくタイ仏教徒の外縁の考察は、そもそも何が宗教で何が宗教でないのかという問いをも惹起することになる。なぜならタイ国の善堂というのはむしろ救急車の運営や災害救助などの世俗活動によって知られており、しかも善堂は法的には財団であって宗教施設でないためである。したがって善堂をタイ仏教の一環として考察することは、すなわち宗教そのものをその最も外縁において問い直す作業にほかならなくなる。

宗教と世俗の境界線上に位置する善堂は、それゆえにホスト国の政教関係を映し出す一種のリトマス試験紙の役割も果たしうる。たとえば陳志明は中国本土とシンガポール、マレーシアの善堂の比較から、各国ごとの次のような特徴を抽出している [Tan 2012: 98]。まず中国においては、宗教そのものへの政府の警戒に対処すべく、善堂はその宗教的側面を極小化し、福利会等の名称で社会福祉事業に特化している。中国系宗教の活動の自由度が高いシンガポールとマレーシアの場合、善堂の母体となる廟の活動そのものは公然と行われるが、前者（華僑華

1) 玉置 [2006; 2007; 2009; 2012a; 2012b], 吉原 [1997], 黄 [2011], Formoso [1996a; 1996b; 2009; 2010], Tan [2012], 林悟殊 [1996], 李志賢 [2006]などを参照。

人が人口の過半数を占める）においては、善堂が政府の福祉政策を積極的に補完しているのに対し、マレー・ムスリム主導の后者においては、善堂は主に政府のマレー人優遇政策からこぼれ落ちる華僑華人社会内部に特化したサービス（福祉事業、文化事業）を担うという差異が生じている。ではタイ国の政教関係は、善堂にいかなる布置を与え、そこからは宗教と非宗教の境界線がどのように見えてくるのか。これが本稿の第二の課題である。

以上の課題を検討するにあたり、本稿では義徳善堂の事例をとりあげる。その理由は、同善堂がバンコクでの活動を報徳善堂と二分するほどの規模を誇りながら、にもかかわらず従来ほとんど研究の対象とされてこなかったことによる。タイ国の善堂に関する研究のほとんどが報徳善堂と徳教会に集中してきたことも含め、²⁾ そこには研究対象の著しい偏りが見られる。その理由として考えられるのは、中国潮州地方における大峰祖師崇拜をタイ国に移植した報徳善堂や、中国本土で設立された徳教会の場合、中国宗教論の知見を応用しやすかったという点である。それに対し義徳善堂は、（本論で後述するように）今述べた条件を欠いていることが、華僑華人研究者の食指を遠ざけてきたといえる。ならば義徳善堂への着目から、従来の華僑華人研究主体の善堂論では見えにくかった側面も見えてくるのではないのか、というのが本稿の当面の見通しである。

以下の本稿ではまず、次章において、タイ国における善堂の慈善財団としての位置づけを確認した上で、霊媒カルトから慈善財団へと成長した義徳善堂の成立過程を概観する。第Ⅲ章では義徳善堂の祭神の検討を通じ、そこで展開される中国系の神々とタイ仏教との相互依存関係を明らかにする。第Ⅳ章では善堂における功德の概念やそれが表出される場としての施餓鬼（普度）をとりあげ、そこでの宗教的価値と世俗的価値との相互補完的な関係について検討する。第Ⅴ章では、創立者の死に伴い従来型の霊媒カルトからの脱却が迫られている義徳善堂が進もうとしている方向を分析し、最終章では以上の考察をもとに、先に掲げた二つの論点への回答を試みることにする。

II 財団という名の宗教

1. 善堂の世俗性と宗教性

夫馬によれば、中国における善堂³⁾の伝統は、明末清初にまでさかのぼることができる。草創期の善堂は、主に地方有力者を担い手とする慈善事業（これを善挙と呼ぶ）を中心としてお

2) 脚注 1) で紹介した文献のうち、玉置、林悟殊は主に報徳善堂を、吉原、黄、Formoso は主に徳教会を事例としている。

3) 夫馬 [1997: 3] の定義では、「善会とは諸個人が自発的に参加し、彼らが『善』と考える事項を共同して行うための結社であり、善堂とはそのために設けられた施設あるいは事務局を置く建物である」とされる。

り、その特徴は「まず何よりもそれが民間人の自発的結社によって公共事業を営むものであった点にある」という [夫馬 1997: 742]。その限りでは、宗教性は必ずしも必須の要素でなかったといえる。しかし清末以降はそれが扶鸞結社や（特に広東省の潮州地域では）大峰祖師崇拜と結合し、宗教的性格を色濃く帯びた善堂が同時期の華僑移民とともに東南アジアへと持ちこまれはじめる [玉置 2007]。⁴⁾ さらにタイ国では善拳の思想がタイ仏教徒にとっての主要な価値であるタンブン（積徳）の思想と共鳴することで、華僑華人の枠を越えて幅広く受け入れられてきた [同上書; 玉置 2012b; Formoso 1996b; 2009]。

元来は宗教結社ではなかった善堂は、その活動面においても両義的な性格を見せる。たとえば可見 [1979: 359-360] は、香港の事例を中心に、善堂の役割として、教育、施棺、医療、社会的弱者の救済、貧民救済、公共施設の建設、防犯、消防、災害救助などを列挙している。また志賀 [2012: 238-240] は、中国広東省の潮州地方における事例から、善堂の活動分野を次のように整理している。

- ① 贈医施薬：中医師による無料診断、薬の処方。場合によっては医院の経営。
- ② 過境接済：越境して流入する難民に食事や宿泊先を提供。
- ③ 施棺収殮：棺桶や墓地の提供、死体の回収、埋葬。
- ④ 消防救護：消防隊、救護隊の組織。
- ⑤ 興辦義学：無料学校や孤児院の経営。

一見してわかるように、これらの活動には、宗教的祭祀と不可分の領域（③）がある一方、必ずしも神格や祭祀集団の存在を必須としないもの（①②④⑤）も多く含まれている。⁵⁾ ではなぜ善堂はかくも雑多な活動を引き受けるのか。夫馬 [1997: 191] によれば、これらは決して一貫性を欠いたものではなく、それぞれが同一の「救済」理念の別の表現であり、「全体から見れば『善拳の体系』というべきものの一部を担当したのであって、その救済対象を人間一般、魚畜、遺骨、水難者、寡婦、貧民などに限定しあるいは拡大したものであった」。つまり一貫性をもった善拳の体系というのが、宗教的側面と非宗教的側面の双方にまたがる救済活動として構想されている点が善堂の特徴だということになる。

善堂の宗教色の濃淡は、個々の善堂がこの雑多な活動内容のどこに強調点をおくかに大きく規定されることになる。その一方の極には、たとえば香港の東華医院のように、贈医施薬に発して病院を名乗るに至った善堂や、婦女の保護から出発し、現在では教育事業を推進する香港

4) 善堂活動と廟活動の一体化は潮州において特に顕著であり、そこでは善堂活動が大峰祖師崇拜や扶鸞（霊媒の自動筆記により神託を得る方法）結社と事実上同義となり、扶鸞結社もまたその活動内容において善堂と一体化していた [志賀 2013: 102-103]。

5) 夫馬 [1997: 187-190] もまた、中国の善堂の活動領域を功過格の各項目と対照させた結果、同様の結論に達している。

保良局のような善堂がある。⁶⁾ 他方、自らが新たな宗教となることを志向し、教団としての組織化を模索する徳教などは、広義の善堂の一角を構成しながら、宗教団体としての自己主張を強めていった例である [吉原 1997; 黄 2011; Formoso 2010]。

タイ国における善堂の歴史は、20 世紀初頭にさかのぼる。19 世紀の東南アジア華僑社会では、秘密結社が移民の社会的ニーズを包括的に満たしていたが、19 世紀末から 20 世紀にかけて、会館など機能特化した目的志向型集団に道を譲り始める [Freedman 1960]。善堂もまた、そうした転換のなかで生じてきた。⁷⁾ タイ国においては、1904 年に華僑各方言集団の協力により泰京天華慈善医院（天華医院）が設立される。現在の天華医院は 1960 年に併設された観音廟が多くくの参詣客を集めているが、これは後世の付加物であり、天華医院の設立趣旨そのものはあくまで贈医施薬である。⁸⁾ 続いて 1909-10 年には、鄭智勇らを発起人として大峰祖師廟が建てられ、それを報徳堂（のちの報徳善堂）と名づけ慈善活動が開始される。報徳善堂は 1937 年に正式に財団として登記し、同年に第一回の修謁（後述）を举行している [泰国華僑報徳善堂 2010: 36-41]。それと相前後して、明聯（泰国仏教衆明慈善聯合会）が 1925 年に、蓬萊道閣が 1950 年に、またタイ国における最初の徳教系団体である紫真閣が 1953 年に玄辰善堂の名で設立されるなど、20 世紀の前半から半ばにかけて、現在のタイ国で大手善堂チェーンと呼ばれる団体が相次いで誕生している [Formoso 1996a; 2010: 60, 66; 玉置 2009]。⁹⁾

善堂の設立ラッシュはその後も続く。李道緝 [1999: 246] の調査によれば、1960-80 年代にも善堂の設立は続き、1988 年の華字紙に登場した 510 の中国系社団のうち、宗教活動を行うのが 78 団体、さらにそのうち 73 団体が善堂によって占められていた。1959 年に活動を開始し、1970 年に正式に善堂として発足する義徳善堂もまた、この 20 世紀後半の善堂設立ラッシュの波に乗って出現したものということができる。

ではこれらの善堂は、タイ国の政教関係の中でどのような地位を与えられているのか。ここでまず指摘しておきたいのは、タイ国においては、「宗教外の宗教」ともいえるべき領域が制度化されているということである。中国系の宗教がタイ国内で占める地位は、① 仏教寺院、② 廟、③ 一般社団（サマーコム/association）、④ 慈善財団（ムーンラニティ/foundation）に大別される。このうち①のみが文化省宗務局の管轄する正規の宗教施設であり、残りは法的には非宗教施設となる。¹⁰⁾

①は僧侶を常駐させ、正規の大乗仏教寺院として公認されているものである。ただしその数

6) 保良局の設立経緯や東華医院との関係については、可見 [1979: 38-39] が詳しい。

7) バンコク華僑社会においてこの転換点を端的に示すのが、秘密結社の頭目から報徳堂の設立発起人に転じた鄭智勇の事例（後述）である [Skinner 1957: 166-167]。

8) 天華医院の歴史と観音堂併設の経緯については泰京天華慈善医院 [1984] を参照。

9) 善堂チェーンというのはフォルモソの用語法である [Formoso 1996a]。

10) この点については片岡 [2014] で詳述したのでそちらも参照されたい。

は非常に少ない。

②は「廟に関する内務省令」に法的根拠をもち、廟として公認されるが、しかしその所轄官庁は内務省地方行政局であり、したがって宗教施設には属さない。

③には仏教社、念仏社などの在家者団体（後述）が含まれる。そのほか徳教会の全国連絡団体である泰国徳教慈善総会もまた、一般社団としての法人格を有する。一般社団と次に述べる財団は、廟と同じく内務省地方行政局を所轄官庁とする。

④は本稿で取り扱う善堂を含むカテゴリーである。善堂のほかにも、既成公認宗教施設が寄付金を運用し社会活動を行う際に財団を併設する場合、タンマカーイのように新宗教運動の担い手が既成仏教サンガ内に財団の名目で事実上の分派を形成する場合 [矢野 2006]、あるいは未公認宗教団体が財団の資格で活動する場合などがこのカテゴリーに含まれる。このようにタイ国における財団は、文化省宗務局が管轄する正規の宗教行政の外で、公認宗教施設の枠に収まらない事実上の教団活動に対する受け皿としても機能している。

もっとも、善堂が公的には非宗教団体であるのは、善堂が善堂として成り立つ上で宗教活動が必須でないからでもある。すでに述べたように、事実上の教団に近い団体から、宗教色が限りなくゼロに近い団体までを幅広く網羅するカテゴリーが善堂であり、その法的受け皿が財団なのである。この点に関し付言すると、宗教結社としての側面をもつ善堂の場合でも、その多くは実際には積善を推奨する以外に特段の教義をもたない。そのため善堂自身が自らのアイデンティティの強調点を、宗教よりは財団としての公益活動に置くという傾向を生み出している [玉置 2012b: 198]。

善堂が財団を名乗るもうひとつの理由は、財団への寄付金が租税法上の控除の対象になることである。そのため大口の寄付者を呼び込むべく、廟が形式上善堂を名乗る場合も多い。このように善堂の多くはその一部に廟を構え、廟の一部は善堂としての資格をもっているというように、善堂と廟との境界線には曖昧な部分もある [片岡 2014]。しかも善堂の中には宗教色がゼロに近い団体も含まれるので、廟や善堂をめぐる宗教と非宗教との線引きが困難な曖昧領域が幅広く認められることになる。

2. 義徳善堂の概略

タイ国における善堂の概況が上記のようなもののだとして、では義徳善堂はそのなかでどのような位置を占めているのか。義徳善堂の創立者である黄恵傑（ソムキアット・ソムサクンルンルアン）氏の葬式本（*Thiraluk Nai Somkiat Somsakunrungruang Adit Prathan lae Phu Kotang Munlanithi Ruamkatanyu*。以下 *Thiraluk* と略称¹¹⁾）は、同善堂の設立経緯を黄恵傑氏自身の

11) 本書はタイ語と中国語の2言語出版であり、それぞれ別個に頁番号が付されている。混乱を避ける

生い立ちとあわせ、次のように説明している。

黄恵傑氏はバンコクの中華街で 1927 年に生まれ、幼少時に勉学のため中国に赴いている。1939 年に彼はバンコクに戻り、最初は両親の商売を手伝いながら中国語を勉強していたが、父のすすめでコーヒーの配達に従事することになった。当時は第二次大戦のさなかであり、1944 年の連合軍のバンコク爆撃に際し、黄恵傑氏自身も爆弾の破片で負傷している [Thiraluk: 12-13]。九死に一生を得た彼は、将来機会があれば他人の援助に全力を尽くそうと誓ったと伝えられている [ibid.: 二九]。¹²⁾

戦後彼は 1959 年にクロントイ・スラムの近くに自分の店を開いたが、顧客の大半はスラムの住人で、彼らは往々にして家族の不幸に際して葬儀の資金を欠いていた [ibid.: 14]。黄恵傑氏がある未亡人から亡夫の葬儀の援助を求められ、棺桶や車両の手配から火葬まですべての面倒を見たことが噂となり、スラムの人々が葬儀のたびに彼を頼るようになった [ibid.: 二九]。事業の拡大にともない、黄恵傑氏はドーン寺¹³⁾に墓地について相談したがすでに墓地が手狭であることが判明したため、それ以後サパーン寺とフアラムポーン寺の協力を得て葬儀を行うようになった。¹⁴⁾ のちに彼はオジのロート氏から、いまのやり方では非合法なので、財団を設立すべきだとすすめられる。しかし彼はタイ語に不安があったため、ロート氏に財団設立手続きを依頼し、1970 年に正式に財団（泰国義徳善堂。ルアム・カタンユー財団）として登記した。それにあたり、ロート氏を董事長（日本語の理事長に相当）とし黄恵傑氏自身は日常管理工作中に責任をもった。また秘書長には妻の王月嬌氏をあてている [ibid.: 三一-三二]。

以上の説明は、義徳善堂の公式出版物のすべてに共通して踏襲されている。ただしそこからは、ある重要な事実が説明から脱落している。その事実というのは、黄恵傑氏のもうひとつの顔である霊媒活動についてである。クロントイにある義徳善堂の旧総堂（現在のクルオイナムタイ分堂）での聞き取りによれば、施棺活動の開始と相前後して、黄恵傑氏には南天大帝（チャオポー・カオトック）とプーピームが憑依するようになったという。これらの神々については次章で詳述する。ともあれ、当初は自宅をサーン・プーピームすなわちプーピーム廟と名乗り、訪れる信者の相談にあたっていた。ようするに、霊媒活動で調達した布施を施棺の原資とし、信者たちを組織して死体回収作業などを行っていたわけである。¹⁵⁾ それを正式に合法化するために善堂（財団）の登記が行われたというのが、上述の設立経緯である。

ため、中国語版から参照する際は漢数字をもって頁数を表記する。

12) この空襲は、報徳善堂のレスキュー隊結成の契機ともなっている。空襲に際し 1944 年に報徳善堂の義務隊が結成されたというのがそれにあたる [泰国華僑報徳善堂 2010: 93]。

13) 同寺については後述する。

14) いずれもバンコクの上座仏教寺院である。サパーン寺はクロントイに隣接し、フアラムポーン寺には義徳善堂の分堂廟が置かれている。

15) そのため草創期からの義徳善堂メンバーはルークシットすなわち弟子と呼ばれる。

その後 1987 年にロート氏が死去すると黄恵傑氏が董事長に昇格し、名実ともに義徳善堂のリーダーとなる [ibid.: 37]。1997 年にはサムットプラカーン県バーンプリーに新たに総堂ビルを建設し本部機能をクロントイから移転している。黄恵傑氏は 2000 年 9 月 1 日に死去し、その後は妻の王月嬌氏が董事長へと昇格し現在に至っている [ibid.: 19]。

現在の義徳善堂は、報徳善堂と並びバンコクの二大善堂を構成しており [中山 2008: 16-18]、両者のあいだには一定の役割分担が存在する。バンコク都内でのレスキュー活動については、チャオプラヤ川を境にバンコク側とトンブリ側とで、義徳善堂と報徳善堂の両者が 1 日おきに役割を交換する取り決めになっている。また施棺活動についても、火葬は義徳善堂、土葬は報徳善堂という役割分担が存在する。身元不明の死者は警察に預けられ、一定の公示期間内に親族が名乗り出ない場合は遺体を報徳善堂に引き渡し、報徳善堂が所有する墓地に土葬する。もし親族が名乗り出て、火葬を望み、なおかつ資金が不足する場合は義徳善堂がそれを援助し、フアラムポーン寺あるいはサパーン寺で葬儀を行い、火葬場についてはサパーン寺が提供することになっている。

義徳善堂の成立経緯のユニークさを理解するには、報徳善堂との比較が有意義である。前述のように報徳善堂は、1909-10 年に鄭智勇によって設立され、1937 年に蟻光炎を初代董事長とし、正式に善堂として発足している。鄭知勇というのは、秘密結社のひとつである三点会のリーダーをつとめる一方でシャム政府から貴族称号を付与された人物であり [Skinner 1957: 166-167]、蟻光炎とは報徳善堂の財団登記の前年にあたる 1936 年に中華総商会の主席となり、登記翌年の 1938 年には潮州会館の財政委員をも兼務した人物である [ibid.: 260; 村嶋 1993: 287-288]。報徳善堂はバンコク中華街のほぼ中心に位置し、その主祭神は潮州系善堂で最もポピュラーな大峰祖師である。また報徳善堂の名前自体が中国潮州で大峰祖師を祀る報徳堂に由来している。¹⁶⁾ ようするに報徳善堂というのは、バンコク潮州人社会エリートの庇護を受けながら、潮州系善堂の伝統の正統な後継者として発展してきた団体だといえる。それに対し、義徳善堂はクロントイ・スラムの救貧団体として発足し、潮州系善堂の一般的モデルとはおよそ異なる霊媒カルトとして成長してきたわけである。

義徳善堂の組織を他の善堂チェーンと比較した場合、もうひとつ際立った特色があることに気づく。それは単一の財団組織のもとに全国展開を達成している点である。義徳善堂は現在、バンコク（ノンタブリ県を含む）のほか全国の 16 県に地方支部を展開している [Ruam Katanyu Foundation 2012]。¹⁷⁾ これがなぜユニークかというと、他の善堂チェーンは、あくま

16) 潮州の大峰祖師崇拝と報徳堂については志賀 [2012: 181-202] を、そのタイ国への移植については林悟殊 [1996] を参照。

17) チャイナート、ロッブリ、シンブリ、サラブリ、アユタヤ、パトゥムタニ、サムットプラカーン、サムットサーコーン、ナコンパトム、ペッチャブーン、チャイヤプーム、ナコンナーヨック、ブラ

で法的・財政的に独立した善堂のネットワークという組織形態にとどまっているためである。たとえば報徳善堂の場合、他の善堂とネットワークを形成することはあってもそれはあくまで横の連絡団体にとどまり、報徳善堂自身が直接活動を指揮するのはバンコクおよびその近隣県に限られている。¹⁸⁾ それとは対照的に、徳教会は泰国徳教慈善総会を全国的な統括組織とし、全国の教会（徳教会では独自の用語で「閣」と呼ばれる）をその傘下に組織している。ただし個々の「閣」はそれぞれ独立した法人格をもつ善堂や一般社団であり、泰国徳教慈善総会の役割はあくまで一種の同業組合的な連絡機関としてのそれである。¹⁹⁾

善堂がその全国展開において、ネットワーク型の緩やかな組織の枠を越えられないことには相応の理由がある。善堂というのは、個々の廟の賽銭を原資として社会活動を行うため、組織上は独立採算にならざるを得ない。義徳善堂がユニークなのはまさにこの点である。実は義徳善堂の地方支部というのはすべて無線局であり、ボランティア隊は配置するが廟は置かれていないのである。義徳善堂はその方針として、地方支部に廟の設置を認めていない。これは地方の廟が独自の財源をもった場合、それを一元的に管理することが困難なためである。いいかえれば、義徳善堂はバンコクから地方に展開するにあたり、廟ネットワークの拡大を全面的に断念し、それと引き換えに類例を見ない全国一元組織を作り上げることに成功してきたのである。

III 義徳善堂と「宗教活動」

1. 義徳善堂の祭神

今述べた理由から、義徳善堂の廟が置かれているのは、現在の新総堂、クロントイの旧総堂（現クルオイナムタイ分堂）、フアラムポン分堂の3カ所のみである。表1はそれぞれの廟における祭神を整理したものである。いずれも南天大帝を主祭神とするほか、プーピームという名の神が合祀されている点が共通する。ではこれらはどのような神なのか。

まずは南天大帝から見てみよう。この神は義徳善堂においては複数の名前をもつ。漢語表記としては南天大帝、南天三大帝、南天門感天大帝などが互換的に用いられており、そのタイ語名はチャオポー・カオトックである。

南天大帝の神像は、虎にまたがった壮年の武人の姿である。また三カ所の義徳善堂廟ではいずれも虎爺が合祀されている。後述するように南天大帝は土地公の一種と考えられており、また土地公が一般に虎爺を乗り物にすることを念頭に置くと、義徳善堂では南天大帝の土地公的

ㄨ チンブリ、ラヨーン、サケーオ、プーケットの各県。

18) 報徳善堂を中心とする善堂ネットワークについては玉置〔2006〕を参照。

19) 徳教会に加盟する各団体については泰国徳教慈善総会〔2007〕による。徳教会の組織構成上における多中心的な特徴についてはFormoso〔2010: 53〕も参照されたい。

表1 義徳善堂廟の祭神

	主祭神	配 神
総 堂	南天三大帝	天后聖母，財神，ポー・プーピーム，虎爺公，斗姥元君，九皇仏祖，玉皇大帝，觀世音菩薩，瑤池金母，太上老君，八仙祖師
クルオイナムタイ分堂	南天大帝	觀音，瑤池金母，天后聖母，ピー・プーピーム，虎爺，八仙祖師，財神爺，太歳爺，老叔伯公
フアラムポーン分堂	南天三大帝	ポー・プーピーム，財神，アマ，觀音娘，八仙祖師，地主，虎爺公

注：南天（三）大帝のタイ語による呼称はいずれもチャオポー・カオトックである。



写真1 義徳善堂廟の南天大帝

性格が、虎のモチーフというかたちで強調されているともいえる。²⁰⁾

義徳善堂以外に南天大帝を祀る廟は、管見の限りバンコクではバーンラムプーの伯公古廟のみである。伯公古廟は南天大帝を主祭神とし、そのほかに協天上帝，炎天大帝，慈悲娘娘，攀台大帝などを合祀している。ここで合祀されている攀台大帝というのは、アユタヤ王に船の漕ぎ手として仕えた忠臣パン・ターイ・ノーラシンのことである [小泉 2006: 242-243]。このアユタヤ王の家臣と南天大帝との結合は、次に述べるサラブリの事例でより顕著になる。

バンコクでは知名度が低い南天大帝について、義徳善堂や伯公古廟ではそれがサラブリー県（プラプッタパート郡）で祀られている神であるとの説明が与えられる。プラプッタパート郡には、アユタヤ期にソンタム王によって発見されたとされる仏足跡で知られるプラプッタバー

20) 虎爺というのは土地公の乗り物であり部下でもあったと考えられていることから、転じて土地公と同一視されるようになった神である [窪 1971: 92; 高 2006: 84-85]。ただしサラブリーの同種廟（後述）の場合、南天大帝の神像は虎に騎乗していない。

ト寺があり、²¹⁾ その周辺は石灰質の奇岩や洞窟に恵まれているため、そうした環境を求めた修行者たちによって、多くの中国廟や齋堂等が置かれている（表 2）。廟や齋堂の大部分は、プラプッタバート寺の付属施設である。このうちクソンサターン、ボーラーナサターンというのはそれぞれ積徳場所、考古学遺跡という意味であり、文化省芸術局が管轄する施設であるが、いずれもプラプッタバート寺の敷地内に置かれている。

プラプッタバート寺周辺に点在する礼拝施設のうち、チャオポー・カオトックを主祭神とするのが南天門伯公廟と南天門老伯公古廟である。このうち後者が最古のチャオポー・カオトック廟とされる。この廟は、アユタヤからプラプッタバート寺に至る参拝路の、同寺への入り口を南から扼すカオトック山の山裾に建てられている。プラプッタバート寺の南の入り口を神界の南門（南天門）に見立て、その土地公（伯公）を漢語で南天門伯公と称したものと思われる。

アユタヤ期にプラプッタバート寺が開山されて以来、国王の親拝のためにアユタヤからの参拝路が整備され、参詣者は南天門老伯公古廟に立ち寄り道中の安全を祈願するならわしとなった。この廟はしばしば山火事により焼失し、その都度建て直さねばならなかった。そのためラーマ 4 世は 1861 年に勅命により廟を再建し、バンコクで作った主祭神の神像を寄付した [San Chaopho Khaotok n.d.]。

表 2 が示すように、南天門老伯公古廟にかぎらず、プラプッタバート寺境内およびその周辺の廟や齋堂の多くでチャオポー・カオトックが祀られている。チャオポー・カオトックの漢語名はいずれも南天門伯公で、そのほか感天大帝という別名も用いられている。同じく表 2 からわかるのは、チャオポー・カオトックの神像の多くがタイ人兵士の姿をとっていることである。これは当地で、チャオポー・カオトックがソントム王の従者と考えられていることの反映である。その最も典型的な例は、ソントム王廟（表 2）にみることができる。当初はここにチャオポー・カオトックは祀られていなかったが、ある日廟守の夢にチャオポー・カオトックが現れ、自分はソントム王の従者なのであるから一緒に祀ってほしいと訴えたため合祀されたという。チャオポー崇拝におけるアユタヤ武将崇拝については後述する。ここではとりあえず、チャオポー・カオトックがその発祥の地において、著しくタイ化した形で祀られていることを確認しておきたい。

プラプッタバート周辺の開拓史について述べた柳澤と縄田によれば、この地域は、1950 年代に政府が補助金をもってバンコクや中部からの入植者を募る以前は深い森に覆われ、人口は

21) 同寺の命名の由来となった仏足跡が発見された経緯は、同寺の刊行物によると次のようなものである [Wat Phraphutthabat 2013: 71]。ブラーン・ブンと呼ばれる猟師がある日、負傷した動物が山中の泉で水を飲んでたちまち快癒したのを見て、不審に思いその泉を調べてみると人の足跡のかたちをしていた。その報告をソントム王が仏典の伝承と照合し、それが仏足跡であったことが判明した。

表2 プラプッタバート寺周辺の礼拝施設

施設名	タイ語名	資格	主祭神	配神	南天門伯公の属性	
					神像	別名
プラプッタバート寺	Wat Phraphutthabat	公認上座仏教寺院				
雷音寺	Wihan Khlhang Lang	プラプッタバート寺院内施設	西天如来仏祖			
ソンタム王廟	Phra Boroma Rachanuson Somdet Phrachao Songtham	ボーラーナサターン	ソンタム王	チャオボー・カオトック (伯公), チャオボー・ヌー (クマーン)	タイ人兵士	伯公, チャオボー・カオトック
普陀仏堂	Rongche Phuttho Bucha	民間の斎壇	西天仏祖	六祖師, 地母娘, 南海観音, 財神 爺, 南天門伯公, 玄天上帝, 虎爺 など	感天大帝と同じ	伯公, チャオボー・カオトック
観音堂	Rongche Kuan Im Tung	クソンサターン	観音娘	三官大帝, 九天娘, 註生娘, 富貴仏, 南天門伯公, 玉皇大尊, 財神爺, 僧 皇, 楊炳麟祖師, 地主, 鄭五皇	感天大帝と同じ	伯公, チャオボー・カオトック
天然古洞	Tham Ton Chan	クソンサターン	(未確認)	如来仏, 大聖仏祖, 伯公 (福德 祠), チャオボー・スア, 九皇大帝		
復陽仏堂	Rongche Mai Hok Iang Hok Tung	民間の斎壇	西天仏祖	感天大帝 (南天門伯公), 観音ほか	タイ人兵士	南天門伯公, 感天大帝, チャオボー・カオトック
清水寺	Tham Prathun	クソンサターン	西天仏祖	清水祖師, 感天大帝 (伯公ほか)		
仙水窟	Bo Phran Lang Nua	クソンサターン	ナーイ・ブラー ン・ブン	観音, 大峰祖師, 財神, 天后聖母, 太歳爺, 大聖仏祖, 南天大帝, 富 貴仏祖	中国式武人像	感天大帝, 南天門伯公 (大 伯公, 二伯公, 三伯公), チャオボー・カオトック
南天門伯公廟	San Chaopho Khaotok	南天善堂を併設	南天門伯公	將軍爺, 昭応祠, 財神老爺, 三法祖 師, 富貴仏, 阿弥陀仏, 四面仏, 大 峰祖師, 九皇仏祖, 虎爺, メー・ト ラニーほか	タイ人兵士	感天大帝, チャオボー・ カオトック
南天門老伯公古廟	San Kao Chaopho Khaotok	クソンサターン	南天門伯公	鄭皇, 阿弥陀仏, 虎爺	タイ人兵士	チャオボー・カオトッ ク, 伯公, 感天大帝
老斎壇	Rongche Kao	クソンサターン	釈迦, 葉師, 阿弥陀	瑤池金母, 観音娘娘, 大聖仏祖, 十八羅漢, 九皇大帝, 大峰祖師, 南天門伯公, 財神爺	タイ人兵士	チャオボー・カオトック



写真2 アユタヤ兵士となった南天門伯公（サラブリ老斎堂）

希薄であり、人々は狩猟を頻繁に行っていたという [Yanagisawa and Nawata 1996: 590-592]。当地における仏足跡発見伝説²²⁾や山の神（チャオポー・カオトック）崇拝は、そうした文脈で理解可能である。ただしサラブリとバンコクを結ぶ中国系宗教の交流はもう少し早くから開始されていたようである。1920年代にバンコクの華宗（中国系大乘仏教）寺院に、広府板と呼ばれる広東の伝統的な読経法を導入したのは、プラプッタバートに清水寺（表2参照）を開いて初代住持となっていた常機和尚と彼が中国本土から招聘した永結和尚であり、1930年代に華宗の第六代大尊長となって華宗の伝統の復興に尽力した普浄和尚もまた清水寺の出身である [陳・蘇 1999: 10-25]。²³⁾ したがって遅くも1920-30年代までには、プラプッタバートの森がひきつけた中国系の修行者たちが、バンコクの宗教界に影響を及ぼし始めていたと見ることができる。そのうえで1950年代以降に進められた急激な開拓が、華僑華人的要素を帯びた中部タイ都市文化の流入をさらに加速したのであろう。

ここから想像されるのは、プラプッタバートの森を舞台に営まれていた信仰が、バンコクとの往來の密接化を受けて華僑華人たちにも流用されるようになり、タイ土着の森の民間信仰と中国的宗教が相乗効果をもって発展してきたという展開である。その展開を典型的に反映するのがチャオポー・カオトックであり、かつまたそれは、1950-60年代にチャオポー・カオトック崇拝集団として出発した草創期の義徳善堂の歴史とも符合するのである。

では、南天大帝と並んで義徳善堂で崇拝されるプーピアムとは、いかなる神格なのだろうか。厳密にいうとプーピアムは、神というよりは20世紀に実在した人物であり、ドーン寺の元住職の師であったという経緯にちなみ、主に同寺周辺で崇拝されている存在である。

22) 脚注21) 参照。

23) ただし清水寺は正式には仏教寺院ではなくプラプッタバート寺敷地内のクソンサターンである。表2参照。



写真3 純正慈善院のプーピーム像

ドーン寺の正式名称はワット・ボロマサートーンといい、潮州会館や潮州義山に隣接していることもあり、現在は華僑華人の葬儀がもっぱら行われる場所となっているが、元来はビルマ人移民によって建てられた寺で、1964年までビルマ人（チャーオ・タワーイ）の末裔が代々住職をつとめていた。プーピームは同寺の最後のビルマ人住職となったルアンポー・クン（カンラヤーウィスット師）の師匠として知られる。ドーン寺境内には、彼の遺徳を顕彰すべく、純正慈善院という善堂が1964年に併設されており、プーピームは現在この善堂で祀られている。純正慈善院の管理人の説明によれば、プーピームというのは俗人修行者で、ウィチャーと呼ばれる呪術や超能力に通じており、ルアンポー・クンは彼からそのウィチャーを学んだのだという。²⁴⁾ ドーン寺のパンフレットによれば、1937年にタイ国がインドシナと戦争²⁵⁾をする際に彼が行った戦勝祈願の法要の席で、会場に神々を勧請していた最中に、会場の真ん中に雷が落ちてきて参加者を驚愕させた。²⁶⁾ これこそがプーピームから与えられたウィチャーだというのである。

以上から明らかなように、義徳善堂における南天大帝やプーピームへの崇拝というのは、潮州人が持ち込んだ善堂思想が、上座仏教やその他の民間信仰（山の神崇拝やアユタヤ武将崇拝、あるいは呪力をもつ俗人修行者への崇拝など）と結びついて発展したものである。また南天大帝がチャオポー・カオトックと呼ばれていることは、義徳善堂がチャオポー崇拝の一環を構成していることも示している。ではチャオポー崇拝とは何か。

24) 林行夫 [1989: 38] は東北タイ農村の事例から、ウィチャー（当地の方言ではウィサー）について、「弾丸や刃物を通さぬ強靱な皮膚、不死身のためのさまざまな処方箋（刺青、薬草、守護力一般）を包摂する知識の総称」と説明している。

25) どの戦争をさすのか不明。あるいは1940年の仏印との領土紛争のことか？

26) 以上のドーン寺、および純正慈善院に関するデータは、両者が発行するパンフレット（いずれも題名なし）による。

2. チャオポー崇拜

森 [1974a: 123] によれば、チャオポー崇拜とは、「Khon song “chao”（神の台座）を霊的仲介者として降臨する天界の Phra Winyan（高貴霊）を chao phou と呼称して祭祀を行い、これに対してさまざまな奇跡の発現を期待する信仰の様式」と定義される。コンソンとは霊媒のことで、またプラ・ウィンヤーンとは、仏教的世界観のなかで把握される天界の神格のことである [森 1974b: 178]。チャオポー崇拜の霊媒たちは憑依状態において自らの身体を傷つけたり、煮えたぎる油に手を入れたりすることでその霊威を顕示する。森によれば、こうしたチャオポー崇拜現象は 1950 年代以降の都市化に伴い都市部を中心に活発化してきたものだという [森 1974a: 144-145]。²⁷⁾

それぞれのチャオポー霊媒は信者の一団を擁し、その点では新興宗教的な要素ももつが、あくまで仏教的世界観のなかに留まり、信者を組織して仏教寺院への寄進活動を行っているように、仏教を補完する在家者帰依団体としての側面も有する。²⁸⁾ たとえば森は、チャオポーおよびその信者が理想とする「善徳積み」として、① 功德衣・野布奉納団の組織、② 出家・得度式の援助、③ 永久建造物（寺院）の建立をあげている [同上書: 141]。

ここでひとつ興味深いのは、森が作成した、1970 年代のバンコクにおけるチャオポー 126 例のリストの中に、チャオポー・カオトックの霊媒が 3 例あげられていることである [同上書: 125-128]。この時期には黄恵傑氏がすでに霊媒として活動を開始していたはずであるが、彼の拠点であったクロントイはこの 3 例に含まれていない。しかしそこからは、黄恵傑氏の複数の同時代人たちがバンコクでチャオポー・カオトックの霊媒として活動していたことが明らかになる。

森が紹介するチャオポーの属性、およびチャオポー崇拜者団体の活動内容には、義徳善堂と共通する部分が多く認められる。森によれば、チャオポーとなる「高貴霊」には一定の傾向があり、アユタヤ朝の将軍や山の神、ルシーと呼ばれる俗人修行者などの霊が憑依し崇拜対象となる場合が多いという [同上書: 森 1974b: 1978]。これらは義徳善堂の神々にそのまま通じる属性である。この視角からみれば、1950 年代に南天大帝（チャオポー・カオトック）やプーピアムの崇拜集団としてバンコクで発展した義徳善堂は、同時期に都市化のなかで勃興したチャオポー崇拜の一類型といえることができる。

義徳善堂自身が発行する資料からも、そのチャオポー崇拜的側面についてうかがいしること

27) パッタナーもまた、近年のチャオポー崇拜を都市化とハイブリッド化に関連づけて説明している [Pattana 2005: 470-471]。ただしこの種の説明が、どの程度一般化可能かは判断が難しい問題である。一例をあげれば、タイ国北部の地方都市や農村には、都市化とは無関係に、一種の土地神としてのチャオポー廟が置かれている。

28) その具体例については森 [1978] を参照。

ができる。義徳善堂は財団登記にあたり、以下の設立目的を掲げている [Ruam Katanyu Foundation 1997: 44]。

- 1) 霊威があると考えられるサーン・ポーブーを拝む場所をつくること。
- 2) 善い行いをさせること、奉公をなし不正を行わないことの価値を理解させること。
- 3) 被災者を援助し福祉を行うこと。
- 4) 積善活動（カーンクソン）のすべてにおいて政府各部門と協力すること。

サーン・ポーブーというのは義徳善堂の前身たるプーピーム廟のことである。世俗団体であるべき財団の設立目的の第一項に、霊媒廟の合法化が掲げられている点が興味深い。第四項という積善活動というのは、ようするに霊媒廟を結節点に慈善活動を行い、それを功德として読み替える、という意味である。霊媒廟を中心に組織される在家者の積徳団体、という自己規定であり、これは上でみたチャオボー崇拝の属性にそのまま重なる。

現在の義徳善堂が公に標榜する活動内容は、同善堂の公刊物において次のように列挙されている [Thiraluk: 50-66]。

- 1) 被災者救援（水害、台風、火災、事故）
- 2) 宗教活動（寺院への寄付、仏像の寄進など）
- 3) 教育（奨学金、校舎の寄付など）
- 4) 慈善食堂（さまざまな行事の機会に無料食堂を設置）
- 5) 施棺（棺桶の寄付の受け付け、棺桶を必要とする者に寄付）

これは大筋では、中国本土や香港の善堂について列挙されている活動内容とほぼ同じといえる。ここで目を引くのは第二の「宗教活動」である。興味深いことに、その具体例のなかには自身の廟活動への言及が一切含まれていない。義徳善堂による慈善の一環として行われる「宗教活動」というのは、あくまで既存の寺院などへの寄進活動なのである。

上座仏教寺院に対する在家寄進者団体ともいうべき義徳善堂の性格を最も端的にあらわしているのが、毎年9月1日に行われる黄恵傑氏の命日法要²⁹⁾である。その午前中は僧侶の読経と仏像鑄造式であり、午後は奨学金その他の寄付活動にあてられる。2013年の命日の場合、バンコクのサケート寺から僧侶³⁰⁾を招いて読経式が行われ、それが終わると董事長らが僧侶に跪拝して寄進を行う。それと並行して中庭では仏像鑄造の儀式が行われる。この仏像は完成後にアムナートチャルーン県のパードーンムアン寺へと寄進される。午後の寄付金授与式は、授与

29) 正式名称は「ルアムカタンユー財団の設立者であり前董事長である『父ソムキアット・ソムサクンルンルアン』を偲ぶ祭日 Ngan Wan Ramluk thung “Khunpho Somikiat Somsakunrungruang” Phu Kotang lae Adit Prathan Munlanithi Ruam Katanyu」である。

30) プロムスティー師。同寺住職代理であり、タイ国サンガ第12区サンガ長と大法臣会議（マハーテラサマーコム）メンバーを兼ねる。

対象の代表者を招き、サケート寺の僧侶の手から順番に寄付金が渡される。表3のリストにあるように、教育、医療に関する寄付がその大半を占めている。

ここからわかるように、黄恵傑氏の命日イベントは、義徳善堂による僧院への寄進と世俗団体への寄付が集中的かつ並行的に行われる場となっている。寄付金授与式が示しているのは、義徳善堂からの寄付が形式上僧侶を介して学校や病院に渡されることである。これはさしずめ、多くの寄付を集めるタイ仏教寺院がなおかつ奢侈を嫌った場合、そうした寄付金を病院等への寄付による慈善事業に振り向けるのと同様である。³¹⁾ またこの命日法要で寄進される仏像については、材料となる金板（溶かして仏像にする）の寄付を義徳善堂廟で受けつけている。つまり義徳善堂廟への寄付は、間接に上座仏教寺院への積徳をもたらすのである。その意味では義徳善堂が行っているのは、上座仏教寺院への寄進つまり積徳を集約・代行することであるともいえる。

命日の儀式においてはサケート寺との密接な関係がやや目立つが、義徳善堂の僧院への寄進活動としてもうひとつ指摘しておかねばならないのは、フアラムポーン寺との関係である。た

表3 2013年の黄恵傑氏命日式典での寄付対象

内 容	寄付対象
奨学金	比丘と沙弥
奨学金	バーンケーオ警察署職員子女
奨学金	バーンブリー警察署職員子女
奨学金	バーンブリー郡公務員子女
奨学金	バーンブリー病院職員子女
奨学金	マスコミ関係者子女
奨学金	義徳善堂スタッフ子女
奨学金	成績優秀な貧困世帯子女
寄付金	各地学校の学校活動および給食への支援
寄付	各地学校への学習用具、運動具の寄付
寄付	各地学校へのコンピューター寄付
賞状、賞金	絵画コンテスト「社会のための心からの献身」入賞者
寄付金	チェンマイ県オムコイ郡オムコイ病院の病棟建築
寄付金	ローイエット県アーツサームロット郡シーサワートレップカーオ学校への校舎、食堂改修費
寄付	プラモンクットクラオ病院への医療機器
* 寄付受け入れ	エー・アイ・エー社より義徳善堂に寄付金、および同社より義徳善堂職員・ボランティアに交通事故保険の寄付

出典：命日式典の式次第による。

31) そうした事例はたとえば Taylor [1993: 295] にみることができる（禁欲的な森林僧がそのカリスマゆえに在家者から莫大な資金を集め、しかしその禁欲主義ゆえに多額の現金を僧院に置くことを好まず、結果的に寄付金の大部分は病院等への寄付に転用されるという例）。

例えば義徳善堂の活動内容のひとつとして挙げられている慈善食堂の支出の一定部分は、フアラムポン寺への月例の施食が占めている [Ruam Katanyu Foundation 2000: 93-117]。また同寺の布薩堂新築に際しては、義徳善堂董事長の王月嬌氏が寄付者の筆頭（1500 万バーツ）を占めており、2 位以下の寄付者を金額において大きく引き離している。そのほか、前述のように義徳善堂廟のひとつが同寺内に併設され、義徳善堂の出版物にはしばしばフアラムポン寺の住職が賀詞を寄せているなど、両者の関係は極めて密接である。霊媒活動を通じて信者からの寄付を集約し、それをもって仏教僧院に大規模な寄進を行うというのは、まさに森が描くチャオポー・カルトの特徴のひとつである。こうしてみると、義徳善堂というのは、1950 年代以来の都市部におけるチャオポー崇拝集団が肥大化した特殊な形態と位置づけることも可能になる。

3. 上座仏教、大乘仏教、葬式仏教

チャオポー崇拝集団としての義徳善堂が上座仏教の在家帰依者集団として機能しているとして、これは、中国系宗教の上座仏教への寄生と言い換えることもできる。実際に義徳善堂とそれに関連した神々や施設を追跡していると、中国系の施設や神々が、上座仏教寺院の存在を与件としてその敷地内に間借りしている事例に頻繁に出会う。

義徳善堂の例についていうならば、すでに述べたように、フアラムポン寺の敷地内に同善堂廟が間借りしている。のみならず、義徳善堂の施棺事業に関しては、フアラムポン寺やサパーン寺が葬儀に協力することが前提となっている。ようするに義徳善堂の活動というのは、宗教団体としての自己完結性を追求するのではなく、あくまで上座仏教寺院を在家者レベルで補完するかたちで成立しているわけである。

義徳善堂の主祭神たる南天大帝の崇拝が、プラプッタバート寺を発祥地とし、南天門伯公を祀る周辺の廟の多くが公式には同寺境内の付属施設となっていた点については前述のとおりである。プーピーム崇拝についても、そのひな型を提供した純正慈善院は、ドーン寺境内に建てられた中国善堂という性格をもつ。

こうした傾向は、必ずしも義徳善堂とその周辺に限った特殊な事例ではない。その他の寄生の実例について、以下にいくつかの例をあげてみることにする。

- ・バンコクのヤーンナワー寺はその中庭に事実上の観音廟を併設しているほか、同寺内のメーチー（女性出家者）室では中国系の神仏が主に祀られている。
- ・バンコクのチャイヤモンコン寺境内には振興善堂という中国系善堂が置かれている。
- ・ナコンパトム県ムアン郡のプラパトムチェディー寺はその境内に本頭公廟を擁している。
- ・チェンラーイ県ムアン郡のドーイトーン寺はその境内に本頭公廟を擁し、この廟は地元にある徳教系の明德善堂の管理を受けている。

- ・チェンラーイ県メーサーイ郡のタム・プラー寺境内には崇山伯公廟なる中国廟が併設されている。なおここでの崇山伯公は南天門伯公との別名ももつ。
- ・チェンラーイ県チェンセーン郡のパーガオ寺では、やはり境内に観音と大歳爺を祀るコーナーが用意されている。

ここで事例がチェンラーイ県に偏っているのは、単に筆者が同県での調査をこれまで長く行ってきたという理由にすぎない。タイ全国を調査すれば、類例は無限に追加可能であろう。義徳善堂の例もまた、そうした傾向のひとつの表現である。

ただし義徳善堂とその周辺から見えてくるのは、単に中国系宗教が上座仏教に寄生しているというだけではない。たとえば義徳善堂とファラムポーン寺との密接な関係というのは、次のような事実にも裏打ちされている。それは、この寺がバンコク中華街に隣接し、境内に16の葬儀会場とひとつの霊安室を擁する、主に華僑華人系住民の葬儀に特化した寺院だという事実である。また、義徳善堂が関わりをもつ仏教団体は、上座仏教サンガの僧院に限られない。後述するように、義徳善堂が毎年旧暦7月に行う無縁死者供養においては、大光仏教社という念仏社団体が儀礼の執行を請け負っている。では念仏社とは何か。志賀〔2012: 205〕は中国潮州地方での調査から、念仏社を次のように特徴づける。

潮汕地域（潮州と汕頭のこと。筆者注）独特の在家仏教徒集団であり、死者の追善供養としての功德法事や盂蘭勝会の儀礼を執り行う「経師組」や潮州独特の民間音楽を演奏する「経楽組」としての機能を持つと同時に、葬儀の互助会的機能や修骸骨を行う掩埋会の機能も同時に備えている場合が多い。念仏社は、善堂の一部門となっているところもあれば、善堂からは独立した組織の場合もある。

志賀のこの説明は、タイ国においてもおおむね妥当する。大光仏教社もまた、死者供養儀礼に際し、読経や音楽の演奏を行う在家者団体である。前述のように、タイ国のこれら念仏社は、公式のカテゴリーとしては一般社団に属する、宗教活動を行う世俗団体ということになる。

つまりはこういうことである。義徳善堂はその廟のひとつをファラムポーン寺内に置き、そこで施棺の寄付を受けつける。死体回収や生活困窮者の葬儀に際しては、そうして寄付された棺桶を用い、ファラムポーン寺で葬儀を行い、サパーン寺が火葬場を提供し、無縁死者の年次供養に際しては大光仏教社が功德儀礼を請け負う。このようなかたちで善堂を中心に、上座仏教の僧院と大乘仏教系の在家念仏社をつないで、死体回収から葬儀を経て追善供養に至る過程を役割分担するネットワークが構成されているわけである。

これと同じことは、修骸（無縁死者の遺骨を掘り返し追善供養を行った上で埋葬する）を行う他の善堂についてもあてはまる。一例として徳教会に属するナコンパトム県の普元堂（普元

堂自身は大乗仏教系の齋堂である）が2013年に行った修骷をあげると、そこでは、そのクライマックスにあたる火化（掘り起こされた遺骨の火葬）に先立って「華僧」つまり大乗僧³²⁾による破地獄、瑜伽焰口などの儀礼が行われ、火化当日には同県ムアン郡の上座仏教寺院であるフオイ・チョーラケー寺が会場となり、そこで僧侶の説法と読経ならびに火葬が行われた後に、同郡内の義山（中国系霊園）に埋葬されるという段取りになっている。³³⁾ここでは徳教会、在家大乗仏教徒の齋堂、大乗僧、上座仏教寺院とその僧侶などの役割分担がひとつの死者供養のプロセスをつくりあげていることがわかる。

ここに見られるのは、上座仏教寺院（葬儀会場や火葬場、僧侶を提供する）、善堂（施棺を含む寄付を調達し在家者に功德を提供する）、在家念仏社や大乗僧（功德儀礼のパフォーマンスを行う）などによって構成される一個の死者供養のシステムである。施棺や死体回収に従事する善堂が死者供養に関与することは当然であり、したがって、他の仏教団体との関わりにおいてそうした要素が前景化することもまた当然である。ここで仮に、仏教をめぐる社会関係の連鎖が、死者供養への関心を突出させたかたちで形成されることをもって葬式仏教というのであれば、善堂をとりまくネットワークから見えてくる仏教とはまさしく葬式仏教にほかならない。³⁴⁾善堂と仏教との関わりからは、タイ仏教の葬式仏教的運用ともいえるべき側面が見えてくるのである。³⁵⁾

ただしそれはあくまで事実の一面である。善堂の顕著な特徴というのは、死者供養への突出した関心が、生者における徹底した現世利益や生者間の富の再配分と分かちがたく結びついていく点にこそある。この点を次章で検討したい。

32) タイ国で「華僧（プラ・チーン）」という場合、大乗仏教の華宗（チーンニカーイ）または越宗（アナムニカーイ）の僧を意味する。

33) フォルモソが調査を行った修骷の事例でも同様に、修骷全体については善堂が組織するものの、遺骨の埋葬に際してはタイ仏教僧が読経に招かれている [Formoso 1996b: 227]。

34) わが国のいわゆる葬式仏教に関する岩田 [2010] の研究によれば、日本仏教の死者供養や祖先祭祀への特化は、仏教の墮落や衰退ではなくむしろ民衆レベルでの定着をこそ示すものであるという。その点からいえば、死者や祖先への関心が強い土壌で仏教が定着に際して葬式仏教化するというのは、むしろ自然だともいえる。

35) 死者への関心が突出した仏教のあり方は、善堂のみにかぎられないかもしれない。マクダニエルは、タイ仏教寺院が例外なく示す地獄や死者への関心が、なぜか西洋のタイ仏教論で一貫して無視されてきた点に注意を喚起している [McDaniel 2011: 122]。またタイ国の華僑華人系仏教徒のあいだでは、僧侶への関心が葬儀での役割に著しく偏っている点もすでに指摘されている [Tobias 1977: 316]。

IV 生者と死者がつくる社会

1. 功德の引換券

善堂をめぐる生者と死者の関係を考察するにあたり、まずは功德の概念をみてみることにしたい。善堂での積徳（タンブン）の顕著な特徴は、その成果が領収書というかたちで表現されることである。その理由は、前述のように、慈善財団への寄付金が租税法上の控除の対象となるためである。善堂廟では、寄付者がこの領収書を廟内の炉で燃やし、神に報告することを勧められるが、それは必須ではない。控除を望む寄付者は当然ながら領収書を持ち帰るからである。ならば、領収書の焼却の有無にかかわらず、金銭の支払いがなされた段階で、すでに金額相当分の功德が加算されたと考えてよいであろう。タイ国の善堂では一般に、線香やろうそく、棺桶、死者への衣装などさまざまな積徳アイテムに単価が設定されて貼り出されているので、参拝者はその価格表にしたがって任意の商品を購入すればよい。その結果として、商売繁盛や無病息災、家内安全など、現世の生活に関する具体的効果がもたらされることが期待される。こうして得られた功德を、善堂ではサーターラナクソンすなわち「公共功德」と称して顕彰する。

これは要するに金銭による救済財の売買であるから、領収書はいわば功德の引換券である。こうした文脈での救済財（ブン＝功德）というのは、むしろ日本語のご利益に近い。³⁶⁾ 善堂に



写真 4 義德善堂の領収書

36) 本稿では慣例に従いブン merit を功德と訳しておいたが、救済財としてのブンには、文脈によってはむしろご利益と訳しておいた方がよい場合がある。さしあたり、タイ仏教徒における功德（ブン）のイデオロギーには、それを自らの行為の集積を意味するタンブン make merit と、相手から与えられるべき正の価値としてのアオープン take merit の二側面があるというタンバイアの指摘が参考になるであろう [Tambiah 1968: 115]。

よる慈善事業の対象が多くは社会的困窮者であることを考えれば、善堂は功德売買の仲介を通じ、寄付者と受益者とのあいだの再分配を行っているともいえる。³⁷⁾ここでの善堂とは、一種の積徳代行業者である。

ここで注意を要するのは、善堂が提供する功德の宗教的含意を強調しすぎると、善堂をめぐるタンブンの全体像が理解しにくくなるという点である。たとえばバンコクの天華医院は前述のように、贈医施薬に特化した善堂である。そうした世俗的な活動目的にもかかわらず、領収書を介した善挙＝タンブンのメカニズムは同じである。³⁸⁾善堂が財団を名乗り、善挙に際しては租税控除の特典を掲げて浄財を募る以上、その形式が同じになることはむしろ当然である。ということは、中国系善堂の善挙＝タンブンにおいては、仮に廟などによる神仏崇拝を経由させなかったとしても、タンブンそれ自体は成り立つということにもなる。³⁹⁾ならば、死者の靈魂の救済はタンブンであり生者への慈善活動はそうでない、というような単純な想定は成り立たない。その端的な例として、以下に義徳善堂が行う施餓鬼をみてみることにしよう。

2. 施餓鬼と功德

死体回収や施棺を行う善堂は、その性格上死者の取り扱いが活動の大きな比重を占める。その延長上にあるのが無縁死者の供養であり、そうした機会を提供するのが、前述の修骷と旧暦7月の中元普度（以下では普度と称す）である。

普度は、施孤、盂蘭勝会、ティン・クラチャート、テー・クラチャートなどの名前でも呼ばれる。旧暦7月に行われる無縁死者の供養であり、日本語でいう施餓鬼である。義徳善堂の普度は、旧総堂たるクルオイナムタイ分堂を会場に、旧暦7月7日から9日まで行われる。そこで中心的な役割を果たすのが、老叔伯公という霊である。老叔伯公が祀られる姿は少々特異で、金箔を貼りつけた人間の頭蓋骨に金紙を丸めて目をはめ込んだものを、神像の代わりに善堂廟内の小祠に安置している。この頭蓋骨は義徳善堂がかつて回収した無縁死者のものであり、義徳善堂の活動によって回収された死者の霊を代表するものとされている。

普度の準備は、旧暦7月6日の夜に老叔伯公の会場への移設をもって始まる。会場最奥部に

37) もっとも、善堂による再分配機能を過剰に理想化するのはあやういかもしれない。タイ国で善堂が広汎に発展しているという事実は、公権力による再分配機能が極度に限定されていることの裏返しかもしれないからである。たとえばニパーボン [2012 (特に 144-149 頁)] は、バンコク中華街における民間の自発的結社による福祉活動をそうした側面からとらえている。善堂の活動が公権力による弱者のネグレクトと共犯関係になりうる点については可見 [1979: 359-362] も参照。

38) 筆者が香港の保良局で寄付を行った際に発行された領収書もまた、義徳善堂や天華医院のものと基本的に同様式であった。本部の中心には閻帝像が祀られてはいるものの、訪問客が閻帝を拝むことは必ずしも想定されていない（一般参拝者向けの線香等は用意されていない）。にもかかわらず、そこには保良局の功德を称える扁額が所狭しと掲げられている。

39) この点については別稿 [片岡 2014] で詳論した。



写真5 老叔伯公

老叔伯公のための臨時の祭壇が紙製の金銀宝山、金銀宝庫とともに設営され、あわせて師台とよばれる南天大帝の台座（次章で詳述）、および紙製の太師爺と地藏王菩薩の像も設置される。午後10時過ぎになると、ボランティア隊員が祠から老叔伯公を取り出し、布で一年分の汚れを拭き取って磨き上げ、目の金紙を新品に交換し、普度の祭壇上に安置する。それ以後、老叔伯公が普度期間を通じてこの儀礼の主役となる。

普度は翌日から3日間続くが、最初の2日間は特に目立った行事はない。老叔伯公を楽しませるために毎晩潮劇が上演されるほか、日中は随時参拝者が訪れ寄付を行う。義徳善堂の普度において最も重要なのは、最終日に行われる功德儀礼である。これは大光仏教社という念仏社団体が請け負う。⁴⁰⁾ 当日の功德儀礼は、臨時に設けられた祭壇（釈迦牟尼、薬師仏、阿弥陀仏、観音菩薩、文殊菩薩、普賢菩薩、大勢至菩薩）前での読経から始まる。それが終わると老叔伯公の祭壇、太師爺像、さらにその裏手に置かれた善堂スタッフの物故者の位牌前へと移動しつつ、この袈裟姿の俗人たちが誦経を繰り返す。

午前中はこの一連の誦経で終わる。午後はまず死者に供えられる金山（キムスア。紙製の金の塔）が中庭に並べられ、仏教社メンバーがその周りを踊る。それにつづき、無縁死者たちに食物が提供される。白飯やその他数種類の料理が大鍋ごと中庭に並べられる。鍋を並べ終わると、線香をもった義徳善堂職員たちが仏教社メンバーに先導されながら鍋の周囲を回り、鍋を取り囲むように座って死者のために祈り、線香を料理の上に挿す。

この死者供養のクライマックスが、過橋（クエイ・キアオ）と呼ばれる儀式である。善堂職

40) 普度の功德儀礼は必ず在家の念仏社が請け負わねばならないわけではない。たとえば天華医院や報徳善堂の場合は大乘僧を招いて行う。

員や参拝者たちが、死者用の提灯（幢幡 —— トンファン ——）を掲げ、仏教社スタッフを先頭に、その後ろには老叔伯公の香炉を捧げもつ死体回収班長、さらに一般参加者が一列になって会場中庭に設置された橋を渡りながら回る。過橋が終わると仏や菩薩の祭壇前で誦経が行われ、普度が終了する。終了後には大士爺像や死者用の紙の供物はすみやかに焼却場で燃やされる。普度の終わりが近づくと、近隣のクロントイ・スラムの住人が物品の配布を求めて並び始める。生者用に寄付された日用品（後述）は袋に分けて順番に彼らに分配し、大鍋の料理もまたクロントイ・スラムでふるまわれる。

義徳善堂の普度に関する以上の概観からは、そこでのタンブンが死者と生者の双方に向けられたものであることがわかる。普度の会場では、大きく分けて2種類の積徳アイテムが山と積まれて参拝者の寄付を待っている。

そのひとつは紙や木でつくられた可燃性の供物である。その例としては、金山のほか、紙製のかばんや衣類等のセット、紙銭などがあげられる。前述の幢幡もまた、このカテゴリーの供物に含まれる。これらのうち金山、幢幡などは無縁死者のためのものであり、紙製かばんなどは寄付者の特定の祖先のために送られる。いずれも寄付者の名前を書いた所定用紙が貼りつけられるが、特定祖先への供物には名宛人も明記される。

もうひとつは、米、飲料水、即席ラーメンなどの日用品である。これは生者のためのもので、儀礼期間中はやはり寄付者の名前が貼り出され、終了後は希望者に分配される。

両者の中間に属するのが、儀礼会場に並べられる料理である。これは大鍋で作られ、鍋ごとに500パーツで寄付者が購入し、自分の名前を書いた紙を貼りつける。儀礼中は無縁死者に供えられ、終了後は袋に分けて希望者に分配される。

つまり普度でのタンブンというのは、必ずしも死者のみを対象にしたものではないのである。生者と死者がともに善堂を介した寄付ないし回向の対象となり、どちらもがタンブンと見なされる。義徳善堂の定期刊行物における普度に関する記事では、まずは旧暦7月には個人の家でも無縁死者の供養があるという説明が与えられ、次のように続く。

しかしながら、これら身寄りのいない人々の霊魂のために各地の寺や廟で行われるテー・クラチャートの儀式は、より幸せが多い。捧げられた供物はそれを必要とする人たちに配られることになるからで、寄付者が持ちこんだ供物に二重の効果があるというのと同じである。すなわち供物をもってきて死者に功德をささげることと、生者に配って施しを与えることとである。それゆえこれは特に大きな喜捨（マハーターン）であると考えられており、その理由から大きな功德を得られると信じられている。[*Warasan Ruam Katanyu* 2013 Vol. 1, No. 2: 17]

善堂の二重の功德観というのは、必ずしも義徳善堂にかぎられない。たとえば吉原 [1997: 128] は徳教会の普度の事例から、それが死者への追善供養としての「施陰」と、この世の貧者に対する慈善活動としての「済陽」の二側面から構成されていることを明らかにしている。ほぼ同様の用語法は報徳善堂⁴¹⁾でも採用されており、むしろこれはタイ国の善堂一般に共通する特徴といってよい。そこにみられるのは、「陰＝冥界」と「陽＝現世」とを相補的な一対のセットとしてとらえる功德観である。善堂による世俗活動とそれがもたらす功德の論理は、まさにそうした背景を念頭に理解可能となる。

3. 生者と死者のレスキュー

今述べたように、善堂の普度においては、タンブンというひとつの概念のもとに、宗教的活動と世俗的活動が包摂されている。義徳善堂の場合それは、普度場で表出される救急活動と死者供養との結びつきに最も端的にみることができる。

供養の対象となる無縁死者は、通常はすぐれて抽象的な存在である。それに対し義徳善堂の普度は、その供養の対象がさきわめて具体的な点に特徴をもつ。義徳善堂の普度で祀られるのは、単なる無縁死者一般ではなく、この1年間に同善堂が自ら回収した無縁死者のことである。その霊魂が宿るのが、髑髏（これもまたかつての死体回収で得られた無縁死者の頭蓋骨である）の姿で祀られ、普度の主役をつとめる老叔伯公である。一般の廟の普度では、供養に際して廟を代表し、施主の資格で読経師とともに死者の霊魂に祈りをささげるのは廟管理委員会の委員長などである。義徳善堂ではその役割を死体回収班の長がつとめる。儀礼のクライマックスである過橋の儀式で、読経師に続いて老叔伯公の香炉を捧げて列を先導するのも彼の役割である。また普度に際しては、死体回収班長とともに善堂職員とボランティア隊員が、会場に並べられた料理に線香をさして老叔伯公に供え、また死体回収班長に続いて列をなして幢幡を掲げ、無縁死者の霊魂を済度する。普度が終わると老叔伯公は常設祠に戻され、善堂職員による日々の供養の対象となる。

普度における老叔伯公の役割を理解する上では、余光弘による台湾の事例分析が役に立つ。彼はそこで、ある霊魂が鬼と見なされるか祖先や神と見なされるかは、祀り手との固定的な互酬関係の有無に規定されるのであり、したがってその地位は、生者との社会関係のあり方に応じて相対的かつ動的であると指摘している [Yu 1990]。この指摘を経由させて考えると、義徳善堂の普度における老叔伯公の取り扱い、同善堂が回収した無縁死者たち（潜在的には鬼である）を、善堂職員たちを祀り手とする擬制的な祖先とすることで、生者との安定した互酬的な社会関係（供養と保護）を確立し、死後の霊魂の救済を達成するものであることがわかる。

41) 報徳善堂では施陰のほかは渡陰、済陽のほかは陽施という語も用いられている。

以上の考察を背景に、義徳善堂の活動をもう一度考えてみよう。すでに指摘したように、義徳善堂は施棺や死体回収からはじまり、現在では全国規模でレスキュー活動を展開し、また救急車を用いた事故処理活動は、バンコクにおいてその役割を報徳善堂と二分するに至っている。普度を検討することで明らかになるのは、これらの諸活動が、普度をもって完結する一つの総体的なシステムを構成しているという事実である。このシステムは、横死者の霊が鬼となって社会に充満することへの予防として理解しうる。災害や事故の現場において生存の見込みある人物に手当てを行うのがレスキュー班や救護班の役割であり、不幸にして命を落とした者は死体回収の対象となる。回収された死体は施棺の対象となり、さらにそのうち祀り手を欠いた無縁死者については、普度によって善堂職員が供養し、以後は老叔伯公という名の一種の祖先神として善堂の祭神に加える。

このように考えてくると、救急車の出動から死体回収、施棺を経て普度に至る過程がすべて、生者と死者の双方を含む広義のレスキュー活動であることがわかる。⁴²⁾ レスキュー活動の過程で命を落とした人については、その靈魂の済度に善堂自身が責任をもつことでようやくレスキューが完成するという論理である。⁴³⁾ 現在では善堂といえば宗教色の希薄な、単なる救急車の運営団体であるように見なされがちであるが、⁴⁴⁾ その大枠をなすのが生者と死者の双方をカバーする広義のレスキューであり、それを動機づけるのが、やはり生者と死者の双方を対象に含むタンブンの理念なのである。ただし現在の善堂の活動において、少なくとも目につきやすい部分では世俗色が卓越しているという指摘もまた、必ずしも間違いとはいえない面がある。この点について、次章で検討を加えておきたい。

V カリスマ以後の義徳善堂

1. 不在のカリスマの着地点

2000年の黄恵傑氏の死後は、義徳善堂廟で行われる儀礼（南天大帝生日、普度）に際し、かつて黄恵傑氏が生前に用いていた霊媒用の台座が南天大帝の代わりに会場に設置されている。この椅子は着席部分におびただしい釘が打ちつけられたものであり、黄恵傑氏に憑依した南天大帝が、そこで靈威を示しながら信者たちに接していたものである。儀礼会場に置かれるこの

42) 広義のレスキュー活動という視点は、フォルモソが徳教会の修骷の事例を通じて示したものである [Formoso 2010: 69, 77]。

43) 同様の論理は天華医院の普度にも見ることができる。そこでは、義徳善堂の老叔伯公に相当するのが「先僑」という名の死者の靈魂であり、これは同医院での病死者をさす。天華医院の第一義的な目的は病人の快癒であるが、不幸にして救いえなかった命については、普度を通じた靈魂の済度に責任をもつという論理である。

44) たとえば中山 [2008] の善堂論がそうした視点を強調している。



写真 6 南天大帝の憑霊用台座

無人の椅子は、黄恵傑氏の死後も彼が南天大帝の化身として義徳善堂廟に君臨し続けていることを示すとともに、霊媒の後継者が不在という事情をも反映している。

すでにふれたように、黄恵傑氏の死後には、妻の王月嬌氏が秘書長から董事長に昇格し、その娘の黄麗君氏が後任秘書長となっている。このように義徳善堂のリーダーシップは世襲的に継承される可能性が濃厚であるが、しかしその後継者たちの中に霊媒はいない。弟子（ルークシット）とも称される信者たちのなかからも、黄恵傑氏の霊媒としての役割を継承する者はいない。つまり黄恵傑氏の死去とともに、義徳善堂はもはや霊媒カルト集団ではなくなっていることになる。

教祖の死去に伴って集団の性格が変容すること自体は、教祖のカリスマに依存して成長してきた新宗教一般に共通する。これはウェーバー宗教社会学の用語でいえば、カリスマの日常化をめぐる問題となる [ウェーバー 1976]。そこで想定されているのは、教祖の教説を教義として編纂し、信徒集団を教団として組織化しつつ、教祖の個人カリスマを教義や教団の中に移し替え、制度化していくなどの一連の合理化と呼ばれる過程である。

東南アジアの中国系善堂でこの理念形に最も近いのは、おそらく徳教会であろう。徳教会は自ら崇拜対象となるようなカリスマ的教祖をもたなかったものの、扶鸞（がもたらす神託）による神人直接交流を軸に、東南アジアで急成長してきた。しかし現在、徳教会の一部では、この扶鸞を廃止し、それに代え、これまでの扶鸞で得られた神託を教義書として編纂し、教団として組織化するという試みが進められているのである [黄 2011: 249-268]。

現在の義徳善堂の特徴は、この徳教会の事例との比較でより浮き彫りになる。徳教会とは対照的に、義徳善堂においては、黄恵傑氏を通じて与えられた神託を保存し編纂するという試みがいっさい行われていないためである。霊媒カルトからの移行に際して義徳善堂がとっている

方法というのは、一面では黄恵傑氏を神格化しつつ、もう一面では同善堂の宗教性そのものを希釈していくというものである。まずは第一の方法について見てみよう。

黄恵傑氏の死後 10 年以上を経過した今でも、彼は善堂内では父（クンポー）と呼ばれている。たとえば 2012 年の彼の命日を記念して発行されたパンフレットでは、義徳善堂の活動が次のように紹介される [Ruam Katanyu Foundation 2012]。

ルアム・カタンユー財団創設者・前董事長であったわれらが父ソムキアット・ソムサク
ンルンルアンが我々ルアム・カタンユー人の模範です。そのためルアム・カタンユー財団
の各部門は、その行動指針を父ソムキアットが遺したものに従っており、これまでも、こ
れからも、われらが父が行ったことを手本とし、それに確信をもって忠実に従います。

ルアム・カタンユーというのは、前述のように義徳善堂のタイ語名である。「われらが父」という呼びかけは、ボランティア隊の隊員証交付式においても繰り返される。ボランティア隊員には隊員証が発給され、その更新式が毎年 5 月に総堂で行われている。当日はまず講堂で董事長の訓示を受けた後、総堂廟に移動し全員が廟内の南天大帝の神像前に整列し宣誓を行う。宣誓が終わると黄恵傑氏の像に向かって黙祷し、最後に董事長から一人一人隊員証が手渡される。

廟内の宣誓で用いられる文句は固定されており、総堂スタッフの指示に従い隊員たちがそれを一斉に朗誦する。その文句とは次のようなものである。

私〇〇〇は、南天三大帝、ポー・プーピアム・サーリッカブットとその他諸神仙、なら
びにルアム・カタンユー財団の創設者であるわれらが父ソムキアット・ソムサクンルン
アンに対し宣誓いたします。私はあらゆる事故被害者や災害被害者への援助を、赤心と道
徳心をもって行い、事故被害者や災害被災者の財産を、自分やほかの誰かの利益のために
略奪しないことを誓います。もし私の行いがこの誓いに反した場合は、恐怖と危険、およ
びあらゆる罪業をわが身の上に甘受します。もし私がこの誓いに従って行動できましたら、
どうか私と家族に幸運と繁栄を賜りますよう。

この宣誓文は、黄恵傑氏もまた南天大帝やプーピアムと並んで宣誓の対象となっていることを示している。宣誓後は上述のように黄恵傑氏の像の前でも黙祷がささげられ、代表者が像に向かって焼香する。黄恵傑氏の死後 10 年以上を経た今も、義徳善堂のスタッフは、この毎年
の隊員証更新の場で「黄恵傑氏の子供」という擬制を確認し、彼を神格化された「わが父」に見立てて宣誓を行うのである。この点に関する限り、今や黄恵傑氏自身もまた、義徳善堂の守

護神となって崇拝されているとみることも可能である。⁴⁵⁾

「われらが父」とともに、黄恵傑氏に対して用いられるもうひとつの呼称が「阿公（アコン）」である。阿公とは祖父を意味する語であるが、同じ語は時に南天大帝の意味でも用いられる。したがって、義徳善堂の廟や儀礼が話題になっている文脈では、阿公というのが黄恵傑氏を意味するのか南天大帝を意味するのかが判然としなくなる。より正確には、そうした文脈においてはすでに、黄恵傑氏自身が南天大帝と同一視されているために両者の境界線が不分明になっているといったほうが適切である。

こうした観点を補強するのが虎のエピソードである。義徳善堂廟では南天大帝が虎にまたがった姿で祀られていることについては、すでに述べたとおりである。ここでユニークなのは、義徳善堂の新総堂廟と旧総堂廟においては、黄恵傑氏が生前飼っていた虎の剥製が虎爺として祀られているという点である。この事実は、黄恵傑氏自身が、憑依時のみならず平素から、虎爺を統御する南天大帝の化身そのものと自己を認識していたことを強く示唆する。そうした点を考慮に入れると、義徳善堂というのはそもそも、南天大帝やプーピラムだけではなく、その化身としての黄恵傑氏をも崇拝対象とするカルト運動としての色彩を、彼の生前から有していたことになる。

黄恵傑氏の死後に義徳善堂が選択したのは、後継霊媒の擁立による霊媒カルトの維持ではなく、むしろ黄恵傑氏を最初で最後の霊媒として崇拝し続けるという方法であった。これはいいかえれば、霊媒の存在が、義徳善堂の活動を維持発展させていくうえで必須でなくなっているということでもある。黄恵傑氏は、霊媒としての集金力を慈善活動に結びつけ、それを公共功德として還元するビジネスモデルをつくりあげた。義徳善堂のユニークさは、チャオポー霊媒崇拝に善堂機能が付着し、後者が前者を凌駕する形で展開されてきた点にある。一過性のカリスマとしての霊媒が去った後に、組織を確立した善堂機能だけが取り残されてしまったと言い換えてもよい。ウェーバーの著名な一節⁴⁶⁾をもじっていうならば、創立者の死までに慈善活動の基礎を確立し終えていた義徳善堂は、もはや霊媒という支柱を必要としなくなっていたのかもしれない。

2. 希薄化する宗教性

カリスマ的な教祖が去った後の対応として、合理化ではなく現世利益崇拝の徹底という方向を選んだ義徳善堂のあり方は、一見するとカリスマ的宗教から伝統的宗教への回帰のようにも見える。しかしもうひとつの見方も可能である。黄恵傑氏の死後の義徳善堂で生じているのは、

45) 創設者の神格化自体は義徳善堂にのみ特有というわけではない。報徳善堂の創立者である鄭智勇もまた、宝くじの当選番号を当てる力をもつ一種の流行神として崇拝されている。

46) ヴェーバー [1989: 365] を参照されたい。

異なる宗教類型間の移動ではなく、むしろ宗教性そのものの希薄化といえるかもしれないのである。

義徳善堂による公式の刊行物のなかでは黄恵傑氏の伝記が頻繁に紹介されるものの、そこで一貫して言及されないのが、(すでに指摘したように)彼の霊媒としての側面である。そうした側面が秘匿されているわけではない。それは、上述のような財団の設立趣旨にも明らかであるし、また義徳善堂廟に置かれている霊媒用の台座や衣装は、霊媒カルトとしての義徳善堂の前身を特に隠しめせず参拝者の前にあらわしている。にもかかわらず、そうした事実への言及は、同善堂の公式の刊行物には見られない。現在発行されている義徳善堂の広報誌『ルアム・カタンユー雑誌 *Warasan Ruam Katanyu*』の記事も、その大半がスタッフ紹介、慈善活動の成果の紹介、あるいは災害救助技術の向上のための国際協力などに関するものである。⁴⁷⁾ 善堂廟の活動に関する記事は、上述の普徳についてふれた1本のみである。かつての霊媒はおろか、主祭神たる南天大帝への言及すら行われていない。義徳善堂の公刊物は、自分たちの慈善活動に南天大帝崇拝がいかに関わっているかについての説明をトータルに欠いているのである。このことは、報徳善堂や徳教会の記念刊行物の場合、必ず冒頭で大峰祖師(報徳善堂の主祭神)や徳徳社諸仙真(徳教会が指定したパントオン)の紹介がなされるのと対照的である。少なくとも対外広報のレベルでは、義徳善堂はその主祭神すら必須の要素とみなしていないのである。慈善活動の成果をアピールする際にはあえて霊媒カルト的性格を強調しない、というのは従来から一貫した義徳善堂のスタイルであり、黄恵傑氏の死を受けて突然そうなったわけではない。しかし黄恵傑氏の死後に後継霊媒が得られないまま同様の傾向が続けば、いずれは義徳善堂のチャオポー霊媒カルトとしての前身自体に対する忘却をもたらすことになるだろう。

そのように考えてきた場合、もはや必要とされなくなった支柱というのはたして霊媒だけなのだろうか、という疑問が生じるわけである。少なくとも公刊物のレベルで見れば、義徳善堂においては宗教性それ自体の希釈が相当程度に進んでいるとみることもできる。そうした宗教性の希釈が、地方進出に際して廟の設立を必要としないという、他の善堂に例を見ないスタイルでの全国展開を可能にしているともいえるだろう。

しかし振り返って考えれば、善堂における宗教性の後退というのはさほど驚くべきことではないのかもしれない。冒頭で述べたように、中国における草創期の善堂が宗教色を伴わない民間の公共事業として始まったのであれば、宗教的要素はむしろ後世の付加物にすぎないともいえるのである。

47) 同誌第1巻第2号では、黄恵傑氏の経歴とあわせて義徳善堂の設立経緯が紹介されている。しかしそこでも、黄恵傑氏が人類愛と愛国心から社会活動を推進してきたという従来通りの説明が繰り返されるのみで、南天大帝やプービームあるいは霊媒活動についての言及は一切見られない[*Warasan Ruam Katanyu* 2013 Vol. 1, No. 2: 13]。

タイ国の善堂に関する従来の研究者の姿勢について、中山 [2008: 89-91] は次のように指摘している。

今日、我が国では、タイにおける華人系慈善団体については、あくまでも伝統的宗教結社や華僑華人という狭い領域だけで捉えようとする研究的傾向が数多く見受けられるのが現実である。だが、このように偏った視点では、現代タイ社会における華人系慈善団体の実像を大きく歪めることになり、華人系慈善団体の優れた側面を大きく見過ごすことが推論できよう。(中略) なぜなら、今日、華人系慈善団体が運営する民間レスキュー部隊レスキュー・ボランティアとして従事するタイの青年たちにとって、華人系慈善団体を宗教結社として認識するものはほとんど存在しないからである。

中山はここで、YMCA を引き合いに出しつつ、宗教的精神によって設立された世俗団体を、無批判に宗教団体と見なしてしまう傾向に警鐘を鳴らしている。レスキュー活動それ自体を宗教から切り離して主題化する彼のアプローチがきわめて一面的であり、生者と死者をともに含めた広義のレスキューを大きく見過ごすものである点についてはすでに見たとおりである。にもかかわらず、この指摘は残りの一面に関しては決して間違いとはいいい切れない。中山の比喻をさらに敷衍するならば、たとえばミッション・スクールはキリスト教会によって設立され、教育活動をその主たる目的とするが、そこでの教育の理念は神の計画の一環として構想されているはずである。ならば、それを単に宗教団体としてのみ位置づけてよいのか。中山の指摘を経由させて見えてくるのは、世俗団体におけるミニマムな宗教性をどうとらえるのかという、より大きな問題にはかならないのである。

VI お わ り に

最後に、本稿の冒頭での二つの問題提起に立ち戻り、義徳善堂の事例分析から得られた知見をそれに沿って要約することで、本稿の結びとしたい。

まず第一の論点、すなわちタイ仏教の外縁が、善堂からどのように見えてくるのかという問題についてである。この点に関し、これまでの善堂研究には、ひとつの暗黙の前提が存在していたように思われる。そこには華僑華人とタイ人という二つの相互排他的な民族集団があり、それぞれが中国宗教およびタイ仏教という自己完結的な宗教システムを擁しているかのごとき前提である。この前提の上に、パンテオンの構成、功德のやりとりや死者の取り扱いをめぐる両者の相互交渉あるいはせめぎ合いが論じられてきたわけである。

しかしこの前提は必ずしも事実を反映していないのではないか。義徳善堂の例が示している

のは、中国宗教といわれるものが、少なくとも部分的にはタイ仏教の関与を前提とし、タイ仏教についても少なくとも一部の寺院は中国宗教による寄生を是認した上で成立している、つまり互いが互いのレパートリーを構成しているという事実である。⁴⁸⁾

善堂という仏教というのはあくまで大乘仏教であって、タイ仏教つまり上座仏教と混同すべきではない、と思われるかもしれない。それぞれが依拠する宗教的伝統の系譜からは当然そうした想定が成り立つわけだが、しかしこの予断は、善堂の活動を現実に即して考察する上では不適切である。義徳善堂をめぐる展開される上座仏教と中国宗教との関係というのは、両者を別々の箱に分類しておいた上で、必要に応じて相互補完的に両者の協力を行う、というものではない。⁴⁹⁾ そもそもチャオポー霊媒カルトとして成立した義徳善堂のパンテオン自体が、両者の相互浸透の産物として成立しているのである。義徳善堂の活動に際しては、大乘系の仏教社のほかに上座仏教寺院の存在もまた与件になっており、それはむしろ善堂、大乘系仏教社、上座仏教寺院などが、一種の葬式仏教ネットワークとでも呼ぶものによって結びついている。これは修妬などの無縁死者供養に際し、大なり小なり上座仏教の寺院や僧侶の関与を伴う他の善堂においても同様である。

マクダニエルは、タンバイアのタイ仏教論への批判として、彼がタイ仏教を歴史的に文脈化しようとするとき、そこで念頭に置かれているのが実はタイ国ではなくインドの歴史であったと指摘している [McDaniel 2011: 194]。⁵⁰⁾ これと同じことが善堂研究にも言えるのではないか。これまでの善堂研究が、タイ国の善堂を通じて見ようとしてきた宗教や歴史というのは、タイ国ではなくあくまで中国のそれであったように思われてならない。端的に言えば、善堂というのはタイ国内で中国を見たい人のためのキーワードだったのである。しかしタイ国でタイ国を見たい人にとっては、善堂をタイ仏教徒のレパートリーの内側に置くことで、いわゆるタイ仏教と中国宗教とのダイナミックな関係が映し出されるだろう。

次に第二の論点、すなわち善堂の事例から宗教そのものの外縁がどのように見えてくるかについてである。ここで確認しておきたいのは、善堂そのものがその発展史において、元来は宗教性を伴わない慈善活動として始まり、中国東南から東南アジアへの伝播過程で神仏崇拝と結びついてきたという経緯である。この事実、善堂の活動が、宗教的な極と非宗教的な極の双

48) レパートリーというのはマクダニエルの用語法である。彼はタイ仏教をあるべきドグマ（正しい純粹仏教とは何か）ではなく、実践者のレパートリーの問題（実際に人々は何を拝んでいるか）として考えることを提唱し、インド起源、中国起源の神々もまたタイ仏教のレパートリーを構成している点に注意を喚起している [McDaniel 2011]。

49) パッターナは、現代タイ国の宗教に生じている特徴が、（シンクレティズム論が想定しているような）複数の箱に分類可能な要素の並存ではなく、分類そのものを無意味にするようなハイブリッド化の進展にあると指摘している [Pattana 2005]。

50) 具体的には Tambiah [1984] をさす。

方をともに包摂しうることを示している。この点とあわせて確認しておきたいのは、善堂における功德（善挙）もまた、祭祀活動と世俗的な活動を架橋し、双方を包摂する論理として提示されていることである。つまり善堂やそれが提供する功德（善挙）の論理というのは、宗教（神仏崇拝としての）と世俗を上位で総合する何かであり、なおかつそれは本質的には宗教的要素を必須としない。あくまで法的には世俗財団を名乗り、廟を擁するものの霊媒の死後は宗教的要素を後退させ、生者への再分配と死者への回向に対し無差別に功德を提供する義徳善堂の姿は、まさにそうした善堂のあり方を反映したものである。そのかぎりでは、善堂を第一義的に中国系宗教結社と見なしうるかは疑わしいという中山の指摘は、必ずしも間違いではない。

ただしこれを逆の視点からとらえることも可能である。生者と死者のレスキューが示すように、義徳善堂の活動は、たとえ生者を対象としたものであっても、神仏を介した死者供養を視野に入れて初めて完結するという性格をもつ。この場合、世俗的側面と宗教的側面にまたがる活動は、霊魂の救済という典型的な宗教的イディオムによって架橋されていることになる。

つまり義徳善堂というのは宗教団体のような世俗団体であり、いっぽうでは世俗団体のような宗教団体である。その活動内容は一面では世俗の論理が宗教の領域を包摂しており、別の一面では宗教の論理が世俗の領域を包摂している。この問いの延長上には、当然ながらそもそも宗教とは何かというより根源的な問いがひかえている。

ここで想起したいのは、カリスマ後の義徳善堂のあり方というのが、伝統的な廟への回帰という側面と、宗教性そのものの後退という側面をともに見せているという点である。ここで楊慶堃による伝統的中国宗教の整理〔Yang 1991〕を確認しておくことは有益である。彼によれば、カトリック教会が聖俗両面に一元的に支配を及ぼした中世ヨーロッパとは正反対に、中国の伝統的宗教（これを彼は「分散的宗教 diffused religion」とよぶ）はむしろ世俗の政治組織の中に個別的・従属的に埋め込まれていたという。この伝統にしたがうかぎり、義徳善堂（あるいはタイ国の善堂一般）の現状は、中国伝統宗教のモデルと大きく異なっていないということもできる。

ただしここで注意を要するのは、善堂と伝統的宗教との違いである。当然のことであるが、善堂というのは共同体生活のすべてを包括するのではなく、あくまで個別の目的に特化した任意団体である。つまり善堂の宗教活動というのは、ウェーバーがモデル化するような、共同体に埋め込まれた伝統的宗教とは異なりつつも、世俗に従属してそこに埋め込まれ、また逆に世俗の領域に宗教的説明を持ちこんでいるわけである。

非教团的・非伝統的でなおかつ世俗のなかに埋め込まれた宗教をとらえる概念としては、市民宗教 civil religion/civic religion というものもある。しかし市民宗教というのは、教団という形式にとらわれずに社会（特に国家）統合における価値の基軸を構成しているようなものをさすのであって、善堂のように、功德の売買による生者と死者の救済という以上の理論化を欠い

た存在に適用するのは無理が多い。⁵¹⁾ ここで我々は、伝統的でも教团的でもない、善堂のような種類の宗教のあり方を記述する用語をじゅうぶんに発展させてこなかったことに不意に気づかされるのである。善堂が示しているのは、宗教とは何かを問う上で我々の宗教論がとりこぼしてきた、まさにこのニッチの重要性である。

現代世界における世俗化や宗教の復興については、これまでも多くが論じられてきた。しかしその一方で、善堂のように、限りなく世俗的な宗教結社、あるいは世俗団体を薄く覆う宗教性といった現象を語る語彙が不十分だったのではないか。⁵²⁾ 善堂という存在は、「宗教」という語に関する我々の理解の混乱を、かなり広い幅でカバーしている。このカバー範囲の広さゆえに、善堂は我々にとって宗教とはなにかを考え直させる契機を絶えず与え続けてくれるのである。

参 考 文 献

- 陳天国：蘇妙箏。1999.『泰国華宗讀仏偈詞譜』番禺：広東人民出版社。
- Formoso, Bernard. 1996a. Chinese Temples and Philanthropic Associations in Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies* 27(2): 245-260.
- . 1996b. *Hsiu-Kou-Ku*: The Ritual Refining of Restless Ghosts among the Chinese of Thailand. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(2): 217-234.
- . 2009. Ethnicity and Shared Meanings: A Case Study of the “Orphaned Bones” Ritual in Mainland China and Overseas. *American Anthropologist* 111(4): 492-503.
- . 2010. *De Jiao: A Religious Movement in Contemporary China and Overseas: Purple Qi from the East*. Singapore: NUS Press.
- Freedman, Maurice. 1960. Immigrants and Associations: Chinese in Nineteenth-Century Singapore. *Comparative Studies in Society and History* 3(1): 25-48.
- 福島真人。2003.「宗教3へのプログラム——境界化、リサイクル、翻訳」『宗教とはなにか』（岩波講座宗教1）池上良正他（編），215-240 ページ所収。東京：岩波書店。
- 夫馬 進。1997.『中国善会善堂史研究』東京：同朋舎。
- 高佩英。2006.『台湾の虎爺信仰』台北：遠足文化。
- 林 行夫。1989.「ダルマの力と帰依者たち——東北タイにおける仏教とモータム」『国立民族学博物館研究報告』14(1): 1-116。
- 黄蘊。2011.『東南アジアの華人教団と扶鸞信仰——徳教の展開とネットワーク化』東京：風響社。
- 岩田重則。2010.「『葬式仏教』の形成」『民衆仏教の定着』（新アジア仏教史13）末木文美士（編），275-326 ページ所収。東京：佼成出版社。

51) 市民宗教論をタイ宗教の分析に応用した例としては、Reynolds [1977] を参照。そこでは上座仏教をもとに構築された国家イデオロギーがその例とされている。

52) この問いに関し、今ここで確定的な回答を本稿では用意することができない。参考までに、最後に福島氏の仮説を紹介しておこう。彼は、共同体の伝統的儀礼主義の類型を宗教1、教団として組織されたものを宗教2とした上で、現代世界における世俗化の結果として既存宗教が訴求力を大きく減退させた後に、そこで培われてきた伝統が宗教的職能者以外の専門家によってリサイクルされる現象を仮説的に宗教3と呼んでいる。彼はそこで、新たに出現しつつある宗教3というのが、しばしば宗教1と類似した外観をとまうとも述べている [福島 2003: 234-238]。このように考えると、義徳善堂から見えてくる宗教性というのは、実はこの宗教3の類型に近いことがわかる。

- Jackson, Peter A. 1999. Royal Spirits, Chinese Gods, and Magic Monks: Thailand's Boom-time Religions of Prosperity. *Southeast Asia Research* 7(3): 245-320.
- 可児弘明. 1979. 『近代中国の苦力と「猪花」』東京：岩波書店.
- 片岡 樹. 2014. 「中国廟からみたタイ仏教論——南タイ、プーケットの事例を中心に」『アジア・アフリカ地域研究』14(1): 1-42.
- 小泉順子. 2006. 『歴史叙述とナショナリズム——タイ近代史批判序説』東京：東京大学出版会.
- 窪 徳忠. 1971. 「台湾の土地神信仰」『宗教研究』44(4): 81-102.
- 李道緝. 1999. 「泰国華社の変遷と発展」『邁向 21 世紀海外華人市民社会之變遷與發展』陳鴻瑜（編），229-252 ページ所収. 台北：中華民國海外華人研究学会.
- 李志賢. 2006. 「宗教儀式，文化認同，商業網絡——新加坡潮人善堂信仰与社群的多層面互動」『民間文化与華人社会』林緯毅（編）69-98 ページ所収. 新加坡：新加坡亞洲研究学会.
- 林梧殊. 1996. 『泰国大峰祖師崇拜与華僑報德善堂研究』台北：淑馨出版社.
- McDaniel, Justin T. 2011. *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand*. New York: Columbia University Press.
- 森 幹男. 1974a. 「タイ国中央平野部の Chao Phou 信仰——第一次予察」『アジア・アフリカ言語文化研究』7: 121-145.
- . 1974b. 「タイ国 Chao Phou 信仰に関する若干の知見」『アジア・アフリカ言語文化研究』9: 175-192.
- . 1978. 「タイ国 Chao Phou 信仰における儀礼と慣行（1）」『アジア・アフリカ言語文化研究』15: 111-142.
- 村嶋英治. 1993. 「タイ華僑の政治活動——5・30 運動から日中戦争まで」『東南アジア華僑と中国——中国帰属意識から華人意識へ』原不二夫（編），263-364 ページ所収. 東京：アジア経済研究所.
- 中山三照. 2008. 『公的補助金に依存しない社会事業の実現——タイにおける華人の慈善活動と民間主体のレスキューシステム』東京：青山ライフ出版.
- ニバーポーン・ラチャタパタナクン. 2012. 「近代バンコクにおける公共事業——道路建設・衛生管理地区・公衆衛生」京都大学博士論文.
- Pattana Kitiarsa. 2005. Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies* 36(3): 461-487.
- Reynolds, Frank E. 1977. Civic Religion and National Community in Thailand. *Journal of Asian Studies* 36(2): 267-282.
- Ruam Katanyu Foundation. 1997. *Munlanithi Ruam Katanyu (Ngi Tek Tung)*.
- . 2000. *Munlanithi Ruam Katanyu*.
- . 2012. Ramluk thung Bida haeng Ruam Katanyu Somkiat Somsakunrungruang 12 Pi thi Chakpai. San Chaopho Khaotok. n.d. San Chaopho Khaotok nai Adit.
- 志賀市子. 2012. 『〈神〉と〈鬼〉の間——中国東南部における無縁死者の埋葬と祭祀』東京：風響社.
- . 2013. 「書評：黄蘊著『東南アジアの華人教団と扶鸞信仰——徳教の展開とネットワーク化』」『華僑華人研究』10: 100-104.
- Skinner, G. William. 1957. *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*. Ithaca: Cornell University Press.
- 泰国華僑報德善堂. 2010. 『百年創堂・世紀善統——華僑報德善堂 100 周年紀念特刊』
- 泰国徳教慈善総会. 2007. 『泰国徳教慈善総会新址落成揭幕大典紀念特刊』
- 泰京天華慈善医院. 1984. 『泰京天華慈善医院八十周年紀念特刊』
- 玉置充子. 2006. 「タイ華人団体の慈善ネットワーク」『海外事情』10 月号: 87-100.
- . 2007. 「東南アジアの華人コミュニティ——タイ・シンガポールにおける潮州系華人慈善団体『善堂』の発展と機能」『新世代の東南アジア——政治・経済・社会の課題と新方向』岩崎育夫（編），181-217 ページ所収. 東京：成文堂.
- . 2009. 「タイの華人系慈善団体における無縁死者供養——『修飮』と『火化』」『拓殖大学海外事情研究所報告』43: 115-124.
- . 2012a. 「潮州地方の善堂の発展——汕頭（スワトウ）市とバンコクの事例から」『拓殖大学華僑研究』創刊号: 86-103.

- . 2012b. 「中国と東南アジアの華人社会 —— 民間信仰と結びついた慈善団体『善堂』」『アジアの宗教とソーシャル・キャピタル』櫻井義秀；濱田陽（編），196-219 ページ所収。東京：明石書店。
- Tambiah, S. J. 1968. The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village. In *Dialectic in Practical Religion*, edited by E. R. Leach, pp. 41-121. 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.
- Tan Chee-beng. 2012. *Shantang*: Charitable Temples in China, Singapore, and Malaysia. *Asian Ethnology* 71 (1): 75-107.
- Taylor, J. L. 1993. *Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Thiraluk Nai Somkiat Somsakunrungruang Adit Prathan lae Phu Kotang Munlanithi Ruamkatanyu. 2003.
- Tobias, Stephen F. 1977. Buddhism, Belonging and Detachment: Some Paradoxes of Chinese Ethnicity in Thailand. *Journal of Asian Studies* 36(2): 303-326.
- Wat Phraphutthabat. 2013. *Ngan Thetsakan Namatsakan Phraphutthabat*. Saraburi: Wat Phraphutthabat.
- ウェーバー, M. 1976. 『宗教社会学』武藤一雄；藺田宗人；藺田坦（訳）。東京：創文社。（原著：Weber, Max. 1972. *Religionssoziologie*. In *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.）
- ヴェーバー, M. 1989. 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄（訳）。岩波文庫。（原著 Weber, Max. 1920. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, pp. 17-206.）
- Yanagisawa, Masayuki; and Nawata, Eiji. 1996. Development of Commercial Cultivation of Field Crops in Thailand: A Case Study in Saraburi and Lopburi Provinces. *Southeast Asian Studies* 33(4): 588-608.
- Yang, C. K. 1991. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Taipei: SNC Publishing.
- 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。
- 吉原和男. 1997. 「タイ華人社会の民衆教団」『宗教の現代』（岩波講座文化人類学第 11 巻）青木保他（編），109-134 ページ所収。東京：岩波書店。
- Yu Kuang-hong. 1990. Making a Malefactor a Benefactor: Ghost Worship in Taiwan. *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* 70: 39-66.

定期刊行物

Warasan Ruam Katanyu

（2014 年 10 月 28 日 掲載決定）