

## 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—

片岡 樹\*

### Thai Buddhism Reconsidered from the Viewpoint of Chinese Temples: Reflections on the Case Study of Phuket, Southern Thailand

KATAOKA Tatsuki\*

This paper aims to reconsider existing arguments on “Thai Buddhism” by referring to legal status and activities of Chinese temples. Chinese temples in Thailand have dropped from the officially recognized domain of “religious places” since the Thai government translated the western concept of religion as *satsana*. This means that the vast majority of Chinese temples have flourished outside the government’s control of officially registered religions. Nevertheless, Chinese temples provide venues for lay Buddhists to worship Buddhism-related deities, and indeed, worshippers at such Chinese temples are also Buddhists in an official (statistical) and broader sense.

In Phuket, such Chinese temples as non-religious places occupy considerable parts of locally practiced Buddhism, and their activities run contrary to previous assumptions on “Thai Buddhism” provided by a series of Sangha-centric arguments. These facts remind us that the Sangha-centric view on “Thai Buddhism” is too narrow to articulate its actual components. Actual “Thai Buddhism” has always relied on such “non-religious” elements as Chinese temples to sustain itself.

#### 1. はじめに

本稿は、中国廟の視点からタイ国の宗教、特にタイ仏教を検討することで、石井米雄らが体系化してきた従来のタイ仏教論の限界を明らかにし、それをより広い視野のもとにとらえ直すことを目的とする。石井は近現代タイ仏教の要諦を僧院すなわちサンガに求め、このサンガを軸に政教関係や僧俗関係の構造を明らかにしてきた。政教関係についていえば、仏法の守護者という国王の自己規定が、サンガとの相互依存関係と王権の正当化を伝統的にもたらしており、近代化のなかでタイ国家は、まさにこのサンガの再編による伝統の再活性化を通じ、国家

---

\* 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

2013年11月19日受付, 2014年4月7日受理

としての正統性を一貫して保持することに成功してきた [石井 1975]。また僧俗関係についていえば、衆生救済ではなく出家者自身の解脱を志向する上座仏教の僧院が、在家者にとっての福田（功德の源泉）とみなされることで、結果的に解脱志向の仏教と積徳志向の仏教が、僧院において相互補完的に交差することを可能にしてきた [石井 1991]。

タイ国の僧院が、王権を正当化し俗人の積徳志向を吸収する全国規模の組織となったのは、1902年に制定されたサンガ法によってである。半独立的な地方国の廃絶と中央集権行政の導入と軌を一にして進められたサンガの統一と集権化は、国家によって保護された仏教の巨大なモノポリー組織を作り上げたといえる。近代タイ国において、仏教的救済財をこの単一サンガが独占していくという意味で、中世ヨーロッパのカトリック教会にも比肩しうる「エクレシヤ」が成立してきたというのが石井 [1975] のタイ仏教理解である。サンガが仏教における唯一の焦点として析出されてきた結果として、「サンガの外に救いなし」ともいうべき状況が、国家主導で強力に作り出されてきたというわけである。

一見してわかるように、このモデルは非常に整合性が高い。この完成度の高いモデルをさらに継承・発展させ、その射程を広げることが後世の研究者の使命だとすれば、そのためには、当然ながら石井がやり残した部分に目を向ける必要が生じる。それは端的に言えば、1902年サンガ法とそれがもたらした僧院組織の外からタイ仏教を見直すということにほかならない。

サンガ外での仏教徒の活動のひとつとして本稿でとりあげたいのは、タイ国の中国廟である。中国廟はタイ全国に存在するが、不幸なことに、中国廟はタイ仏教論とあたかも無関係の研究主題であるかのような合意が研究者のあいだに存在してきたように思われる。廟の主たる参詣者と目されるタイ華僑華人<sup>1)</sup>のほとんどが自らを仏教徒とみなしていると、これまで再三指摘されてきたにもかかわらず、である。これには2つの理由が考えられる。ひとつは、タイ仏教論の側がサンガに過度に関心を集中させてきたことである。そのため中国廟というのは、タイ仏教を論ずるうえでは見当違いな主題、華僑華人研究に従事する者のみが排他的に取り扱うべき主題となってしまった。そしてタイ華僑華人研究の側は、スキナーによる「中国人からタイ人への同化」というスキーム [Skinner 1957] への賛否がその中心的論題となってきたという事情もあって、華僑華人社会・文化における中国性 (Chineseness) の有無を検証する作業をほとんど自己目的化してきた。華僑華人の宗教信仰のなかで上座仏教の要素がどのよ

---

1) 本稿では煩を承知であえて華僑華人という表記を用いる。それは東南アジアにおける中国出身者とその子孫への言及に際しては必ず華人と呼ばねばならない（華僑と呼んではならない）という、近年の研究者たちのあいだで突如成立した奇妙な合意に率直に違和感を覚えるからである。華僑か華人かという論争は、一時居住外国人を意味する「僑」の字を、ホスト国に帰化した者に対して用いるのは不適切だという指摘に端を発している。このことは筆者も承知している。しかし筆者の経験による限り、タイ国で華僑なり華人なりと呼ばれる人たちが中国語で自分たちに言及する際には、華僑という語が華裔という語と同程度かそれ以上の頻度で用いられている。またタイ国には、華僑報徳善堂、華僑医院、華僑互助社など華僑の名を冠する施設が多くみられるが、これは非タイ国籍者専用施設という意味ではない。

うに処理されているかは論じられてきたものの、<sup>2)</sup> 中国廟をタイ仏教論全体のなかに位置づけなおす試みは、(第5節の後半でみるような一部の例外を除けば) タイ仏教論、タイ華僑華人論のどちらからもなされてこなかったといえる。本稿はそのギャップを埋めるための試みである。

中国廟がタイ仏教を再検討するうえで興味深いのは、単に華僑華人が仏教徒を標榜しているからだけではない。中国宗教研究の泰斗である楊慶堃によれば、伝統的中国宗教は、制度化ではなく分散化、世俗権力との併存ではなく世俗権力への従属・融合を基調としてきたという意味で、中世カトリック世界のエクレスシアとは正反対の方向に発展してきたと指摘している [Yang 1991]。つまりタイ国の中国廟は、タイ仏教論が提示するエクレスシア的宗教像と、中国宗教論が提示する反エクレスシア的宗教像のまさに交点に位置するのである。ではこうした視点(反エクレスシア的かもしれない世界からエクレスシア的とされてきた世界を見直す視点)を導入することで、タイ仏教がどのようにみえてくるのか。これが本稿の検討課題である。

以下ではまず第2節において、タイ国への中国系移民の流入、および彼らが持ち込んだ宗教の概況について確認する。続いて第3節では近代以降のタイ国における宗教政策と、そこでの中国廟の位置づけを整理する。以上の考察から明らかになる中国廟の特殊な位置づけをより具体的に理解すべく、第4節では事例研究の舞台としてプーケットをとりあげ、そこでの廟の法的地位、祭神、祭祀活動を、それを取り巻く制度宗教との関連で検討する。第5節ではまず、第4節までで得られた知見を中国宗教論一般の文脈に置き直し、中国宗教論からみたタイ中国廟の独自性を検討する。さらに同節の後半では、そうした特徴をもつタイ中国廟から既存のタイ仏教論をとらえ直す可能性を提示することを試みる。この一連の作業を通じ、タイ国における宗教の再定義の過程で中国廟が非宗教として位置づけられてきたこと、それが国家によるサンガの制度化と並行関係にあること、さらに「タイ仏教」はその外延部において、そうした公式には非宗教とされる要素に依存して成り立ってきたことを明らかにしたい。

## 2. タイ華僑華人と仏教

### 2.1 タイ国への中国移民と中国宗教の移入

タイ国(旧称シャム)では古くから中国大陸との人的交流が行なわれてきたため、中国からの移民は長い歴史をもつ。しかし18世紀末における、潮州人を父にもつタクシン王によるトンブリー朝(およびそれを継いだバンコク朝)の創設は中国出身者のプレゼンスを高めることとなり、さらに19世紀半ば以降の行政近代化に際しては、経済建設のための安価な労働力として中国からの移民が大規模に導入されるようになった。<sup>3)</sup> この移民ラッシュは20世紀前半を通じ、1949年の中華人民共和国の成立まで継続する。そうして流入してきた人々とその子孫

2) そうした例としては Boonsanong [1971], Tobias [1977], 村嶋 [2002] などを参照。

3) 中国からタイ国への移民史の概略については、主に Skinner [1957] を参照されたい。

たちが、タイ国における華僑華人社会を構成している。

では、彼らはどのような宗教を持ち込んだのだろうか。劉麗芳と麦留芳が行なったバンコクとシンガポールにおける中国系寺廟の比較研究によれば、シンガポールと比した場合のバンコクの特徴は、大乘仏教寺院の少なさであるという [劉・麦 1994]。バンコクで最も古い中国廟は 1786 年に建てられたのは、本頭公を主祭神とする暨南廟である [劉・麦 1994: 28-29, 137]。本頭公というのは、東南アジアで独自の発展を遂げた土地神であり、一部地域では福德正神などと同一視されている。<sup>4)</sup> この本頭公を含め、19 世紀半ばまでの中国廟はすべてが道教・民間信仰系のものであり、最初の中国系大乘仏教寺院は、暨南廟から 101 年遅れた 1887 年によりやく建てられている [劉・麦 1994: 29]。1915 年までにバンコクに建てられた大乘仏教寺院はわずか 4 ヲ所にすぎず、しかもそのうちのひとつは正式な寺院ではなく小寺 (サムナクソン) である [劉・麦 1994: 140]。

ここで少しだけ付言しておく、中国系大乘仏教 (華宗) の進出の遅れは、それ以前に大乘仏教寺院や大乘僧がバンコクに存在しなかったことを必ずしも意味しない。19 世紀末以前には、主にベトナム移民が大乘仏教 (越宗) の担い手となっていた。バンコクの越宗寺院に関する桜井の調査によれば、ラーマ 1 世時 (在位 1782-1809) とラーマ 3 世時 (在位 1824-1851) に多くのベトナム人がシャムに移住し、国王から集落や寺院の建設を認められ、またベトナム僧に対し国王から僧位が授けられている [桜井 1979: 75-76]。つまり最初期の越宗寺院の建設は、暨南廟とさほど年代が変わらないことになるわけである。シャムでの華宗の開祖である続行も、当初はそうした越宗寺院を拠点とし、のちに新たに華宗寺院を建立しているように [村嶋 1989: 126]、華宗そのものが越宗を足がかりにつくられた側面も強い。

このようにバンコク周辺では、18 世紀末より道教・民間信仰系の廟と越宗大乘仏教が、19 世紀末に華宗の大乘仏教がそれぞれ持ち込まれているが、数のうえでは道教・民間信仰系の廟が大乘系を凌駕しているのが現状である。<sup>5)</sup> ではバンコク以外の地方はどうかというと、ほとんどの県で大乘仏教寺院 (華宗、越宗ともに) を欠いており、中国系の神仏を祀る施設は廟に大きく傾斜している。バンコクにおける大乘仏教寺院の少なさが、シンガポールと比較した場合の顕著な特徴だと先に述べたが、しかしそれでもバンコクはタイ全国のなかでは例外的に大乘仏教寺院が多い場所なのである。

中国系宗教の担い手は廟や仏教寺院に限られない。慈善団体としての善堂もまた、中国系宗教の重要な一環を構成する。善堂というのは身寄りのない死者の埋葬、施棺、救急隊活動、貧民への食糧や日用品の配布等の慈善活動を行なう団体で、そのほとんどは、特定の宗教者

---

4) 本頭公についてはここでは深く踏み込まない。片岡 [2012] を参照されたい。

5) バンコクにある華宗寺院は龍蓮寺、永福寺、甘露寺、普門寺の 4 ヲ所、越宗寺院は会慶寺、慶雲寺、広福寺、景福寺、普福寺、翠岸寺、慈濟寺の 7 ヲ所である。両者を合わせても 11 寺にすぎない。

(僧侶など)や神を崇拝しつつ活動を行なうため、宗教的側面も帯びている。最も代表的な善堂は、20世紀初頭に設立された、バンコクを拠点とする報徳善堂(大峰祖師を崇拝する)で、そのほかにも明聯(主に八仙祖師を崇拝する)や蓬萊逍閣(何野雲仏祖を崇拝する)、義徳善堂(南天大帝を崇拝する)など、疑似宗教団体的性格をもつ多くの善堂ネットワークがタイ国全土で活発に活動を行なっている[玉置 2006]。東南アジアで発展した中国系新宗教として知られる徳教会の傘下組織の多くも、タイ国内では公には善堂(登記上は財団)として活動を行なっている[Formoso 2010: 59-65]。このように慈善団体もまた、宗教活動の場を広範に提供している。中国系宗教を実践する場合は、必ずしも華宗寺院だけではなく、廟や越宗寺院<sup>6)</sup>さらには善堂など多様な施設にまたがって発展してきたことをここでは確認されたい。

## 2.2 タイ社会への同化と宗教

先に述べた、タイ国における中国系仏教寺院の少なさであるが、これについては劉と麦は、ホスト社会における上座仏教寺院の存在が、初期移民の中国系仏教寺院への需要を相対的に減じたのだらうと推測している[劉・麦 1994: 30]。大乘と上座部の差を無視するならば、読経や拝仏の機会はあらかじめ用意されているわけである。これはいいかえると、移民とホスト社会とのあいだの宗教的障壁が非常に低かったことを意味している。

この中国からの移民たちは、少なくとも19世紀初頭にはすでに自らを仏教徒とみなしていたことが、複数の西洋人観察者により報告されている[Skinner 1957: 129]。本国で大乘仏教にすでに馴染んでいた彼らは、上座仏教寺院への参拝に躊躇することもなく、仏教徒タイ人が崇拝する対象をも自分たちの宗教のなかでも受け入れてきた。<sup>7)</sup>たとえば鄭和の別名は三保公であるが、この三保は音のうえでは三宝に通じるため、鄭和崇拝は仏教と習合したかたちで人々には理解されている。またタイ人仏教徒が「国の柱」として崇拝するラック・ムアンは、城隍神と同じ神として崇拝される[Skinner 1957: 129-131]。

華僑華人がごく自然に仏教徒を自称することについて、(前述のように)スキナーは中国人からタイ人への同化、という大きな枠組みのなかでとらえている。しかしこの事実は、中国移民が上座仏教に同化した、という単純なストーリーだけを反映しているわけではない。いうまでもなく、そうした同化の結果として、上座仏教の指導的な僧に登りつめた華僑華人も多く輩出されているが[村嶋 2002]、その一方で、華僑華人と土着タイ人仏教徒との仏教に対する態度には、特に出家慣行の面で有意な差があることも指摘されている[Boonsanong 1971]。生涯に一度は出家すべきという規範は、ホスト社会に文化的に同化したかにも見える華僑華人のあ

6) 越宗においてはベトナム語読みによる漢文経典が用いられ、越宗の寺院や僧侶はしばしば「ワット・チーン(中国寺)」「ブラ・チーン(中国僧)」と呼ばれており、在家者からは事実上中国仏教と同一視されている。

7) この種の宗教的習合を通じ、人々が中国系住民としての意識と仏教徒としての意識を両立させてきた点についてはTobias [1977]も詳細にふれている。

いだで必ずしも共有されていないというのである。

移民もホストもどちらもが仏教徒を名乗りうるという宗教的障壁の低さは、一面では多様な現実を糊塗する役割も果たしている。タイ国では身分証としての国民 ID カードの登録にあたり、宗教は記入するが民族は記入しない。つまり中国出身者とその子弟でタイ国籍を取得した者は、法的身分としては「仏教徒タイ人」なのであってそれ以上でもそれ以下でもない。この「仏教徒タイ人」のなかには、いわゆるタイ人 ethnic Thai のほかに、同化の程度がさまざまに異なる中国出身者とその子孫も含まれる。<sup>8)</sup>

ここには 2 つの異なった含意がある。第一に、中国からの移民はタイ国籍を取得しさえすれば公的には「仏教徒タイ人」のカテゴリーに自動的に吸収されるということである。第二に、そのいっぽうで、こうした民族的出自を問わない方法は、華僑華人が多様な宗教実践を「仏教徒タイ人」のカテゴリーのもとで維持することを可能にする。この 2 つは同化と差異化という点では正反対の関係にあるが、その両者が同時に稼働しているということになる。

そうした事例をいくつか挙げてみよう。たとえば先にもふれた、劉麗芳と麦留芳のバンコク寺廟調査では、廟の圧倒的多数は 1915 年以降の創建によるものであり、特に 1956 年以降に廟の建設が活発になっていると指摘されている [劉・麦 1994: 7]。つまり第二次ピブーン政権 (1948-1957) 下での華僑華人のタイ社会への同化が政府主導で強圧的に進められるなかで、<sup>9)</sup> むしろ中国廟は増加し続けてきたことになる。いいかえると、華僑華人のタイ社会への同化と中国系宗教の維持・発展というのは、ゼロサム的な二者択一の関係にあるのではなく、双方が同時に進展しているわけである。

李道緝によるタイ国の中国系社団の調査でも、類似の傾向が示されている。彼によれば、1960 年時点での中国系社団数 151 のうち、1945 年以降に設立されたものが 94 を占めるという [李 1999: 240]。またタイ国の大手華字紙『世界日報』の 1992 年 1-8 月の記事に登場する社団数 889 のうち、善縁性社団 (慈善団体) は 279 を占め最大となっており、1960 年のデータと比べると、善縁性社団は 32 から 279 へと 8.7 倍の増加をみている [李 1999: 242]。華僑華人のタイ仏教徒への同化は、それと同時に、中国系宗教の施設に詣でる自称タイ仏教徒を大量に生み出してきたといえる。

ここで参考になるのがジャクソンの論考である。彼は上座仏教徒タイ人に広まりつつある観音崇拜について、それが「タイ人の中国化と中国人のシャム化という同時並行現象から生じた [Jackson 1999b: 271]」とする解釈を示したうえで、次のように論じている。

8) これは華僑華人に限らない。その他の仏教徒少数民族も、法的には「仏教徒タイ人」である。

9) ピブーン政権 (1938-1944, 1948-1957) は、その反華僑政策をもって知られる。特に第二次ピブーン政権は反共を旗印としたこともあり、共産化直後の中国と、そこから華僑華人を通じての共産主義思想の流入を警戒し、華校や華字紙への規制強化など、強制的なタイ語化政策を行なった。[Skinner 1957] が詳しい。

中国系タイ人 Sino-Thai とタイ民族 ethnic Thai 双方における観音崇拜の勃興、および観音の上座仏教への統合は、中国系宗教の要素を流用するタイ文化の新たな開放性を反映している。(中略) 高度経済成長ブームの時期を通じ、中国系タイ人は自分たちがタイ人であり、なおかつ上座仏教への信仰のなかに中国的要素を持ち込むことで彼らの文化遺産に忠実であることが両立しうると感じ始め、上座仏教の儀礼への参加に際して彼らの中国性 Chineseness を過小評価する必要を感じなくなった [Jackson 1999b: 293].

このジャクソンの指摘は重要である。現代タイ国における中国系宗教は、華僑華人が同化したのかしていないのかという二者択一的な問題よりは、華僑華人の同化と中国系宗教のホスト社会への拡散の同時進行という文脈におかれていることに我々の注意を喚起するからである。そのように考えると、20世紀以来続いている中国系宗教の施設の増加についても、新たな視角からとらえ直すことができるようになる。自らを仏教徒タイ人とみなす華僑華人たちが持ち込んだ宗教がタイ社会内でどのようなニッチを与えられ、それがホスト社会とどのような関係にあるのか。それが次節以降の課題である。

### 3. タイ国の宗教政策と中国廟

#### 3.1 「宗教」の誕生

タイ国家、タイ社会と中国系宗教との関係を考えるうえでは、タイ国における宗教政策のあり方について簡単に整理しておく必要がある。

現代のタイ語で宗教一般をさす語はサーサナーである。ただしそうした用法は比較的新しい。前近代シャムでは従来、無限定にサーサナーという場合、それは仏教を意味していた。国王には伝統的に「サーサナーの擁護者」の称号が与えられるが、ここでのサーサナーとは仏教をさすものであった [石井 1977: 347-348]。比較宗教の中立的用語としての「religion」という概念がまだ成立していなかったと考えられる。

ただし19世紀半ば以降にキリスト教宣教師が相次いで到来するに及び、仏教以外の宗教にサーサナーを用いる機会が増え始める。たとえば1848年に出版されたタイ語版カトリック公教要理の題名は『カム・ソーン・プラ・サーサナー・クリスタン』である。直訳すれば「キリストのサーサナーの教義」であり、サーサナーを宗教と同義に用いていることがわかる [石井 1999: 9, 14]。また1878年には、チェンマイでのキリスト教への布教妨害事件に際しラーマ5世が発したのが、キリスト教布教の自由を認める、いわゆる宗教寛容令 Edict of Religious Toleration である [Wells 1958: 59-64]。ここではキリスト教が「サーサナー・プラ・イエスー」すなわち「イエスのサーサナー」として言及され、「あるサーサナーが正しいか間違っているかはそれを信じる人に属する問題である」として、宗教の選択の自由が明記されている [Prasit 1984:

169]. ここでは明らかに、サーサナーは諸宗教を意味する一般名詞として用いられている。

ラーマ 5 世の後を継いだラーマ 6 世は、仏教を国民建設の中核に位置づけ、上からのナショナリズムを鼓吹したことで知られる。しかし石井 [1975: 289-290] やベラ [Vella 1978: 220-221] によれば、ラーマ 6 世が行なったプロパガンダのなかでサーサナーという語は、常にキリスト教を含む宗教一般の意味で用いられている。英国への留学経験の長いラーマ 6 世にとっては、キリスト教に対して仏教の価値を擁護することが差し迫った課題であり、そのため彼のサーサナー理解はおのずと仏教と他宗教との並立を前提とするものとなったといえる。

サーサナーという語の用法の拡張に伴い、「サーサナーの擁護者」という国王の称号についての解釈もまた、「諸宗教の擁護者」へと意味を拡張していく。たとえば 1925 年にはタマサックモントリー教育相が、国王は仏教、イスラム教、キリスト教などすべての宗教の庇護者であると発言していることを村嶋 [1996: 196] が指摘している。

サーサナーの再定義は、1932 年の立憲革命によってさらに進められる。この新たに制定された憲法では、「サーサナーの擁護者」という国王の地位を継承するいっぽう、「サーサナー信仰の完全な自由」という条項を導入することとなった。サーサナーを仏教と訳すと、この新条項は意味不明なものとなってしまふ。この問題の調整として、サーサナーの英訳には「religion」をあてることとなり、「サーサナーの擁護者」は「諸宗教の擁護者」にその含意を変更した。これにより、サーサナーは各宗教を横並びに記述する抽象概念として明確に位置づけられることになり、西洋近代に範をとる「宗教」概念の成立が、公式には法的に定着したことになる [石井 1977].<sup>10)</sup> 実はこの「サーサナー＝宗教」という理解の成立は、同時にほかの何かを宗教の領域から切り落としていくのであるが、これについては後述する。

### 3.2 タイ国の宗教政策

サーサナー概念の拡張とほぼ時を同じくして、上座仏教の制度化も開始される。そもそも 19 世紀後半までのシャムにおいては、「国王の支配が及んだ寺院は、王立寺院というきわめて少数の、特権的寺院だけに限られて」おり、「全国に分布し、その数において、王立寺院をはるかに凌駕する私立寺院は、まったく未組織のまま、地方の有力者や住民の支持を受けて、個々に存在し続けていたものと考えられる」のである [石井 1975: 153-154]。

こうした著しく限定的な国家の支配が劇的な変容を遂げる契機となったのが、1902 年のサンガ統治法制定である。これにより全国の寺院・僧侶が国王の任命する法王のもとに組織され、さらに同時期に導入された僧侶への教法試験の統一は、各地方独自の仏教実践を大幅に周

10) ただし、この一連の過程を経て「サーサナー＝仏教」という理解が「サーサナー＝宗教一般」という理解に完全に転換したわけではない。それを示すのが「民族・宗教・国王 (チャート・サーサナー・ブラマハーカサット)」という国是である。この国是の曖昧さについては、コーエンが的確な指摘を行なっている。すなわち、「民族・宗教・国王」のうち「民族」「宗教」については、それぞれ「タイ国内のすべての民族・すべての宗教」という解釈と、「タイ族・仏教」とする解釈とが矛盾を伴いつつ併存しているというものである [Cohen 1991]。



縁化することとなった。この制度改革がもたらした帰結は、「仏教による国家体制の強化と、タイ・サンガの『エクレスシア』化であった」[石井 1975: 147]。なおここで注意を要するのは、サンガ法というのはあくまでサンガすなわち出家者集団の統一的管理を目的とした立法であったことである。国家による宗教の管理とは、まずもって聖職者の管理を意味したのであった。

前述のように、サーサナーを宗教一般とする解釈が定着するにともない、同格の諸宗教が国王の保護下に並立することを前提とする公認宗教制が成立することとなった [cf. 矢野 2010b]。ではこの公認宗教制は、どのように展開されてきたのか。<sup>11)</sup> それに先立つバンコク王朝初期（18世紀末-19世紀初）には、宗教行政とはすなわちサンガ対策であった。それは宗務局（クロム・タンマカーン：僧侶の戒律違反等を扱う）、僧務局（クロム・サンカカーリー：サンガの儀礼を扱う）、学士院局（クロム・ラーチャバンディット：経典等を扱う）によって担われていた。19世紀末の行政改革の過程で1889年には宗務局が僧侶、学校、病院を管轄下に収めることとなった。その後も省庁・部局の再編は続くが細部を略して大まかな経緯のみを述べると、1941年に新たに教育省が設立され、宗務局（クロム・タンマカーン）をクロム・カーン・サーサナーに改称して教育省傘下の部局とすることとなった。以下ではこの改称後のクロム・カーン・サーサナーを宗務局と呼ぶことにする。

その後は、1969年に「多様な宗教に関する宗務局規定」が公布され、憲法・法律に抵触しない教義と五千人以上の信徒をもち、布教活動を政治的手段としない団体を国家が保護する「宗教団体」として認定し、さらに1981年以降は、新規の宗教団体を認可しないことが決定された [林 2004: 225]。続いて2002年には大規模な省庁再編が行なわれ、教育省は文化省に改称された。それと同時に、仏教のみを管轄する国家仏教庁が、宗務局から独立した機関として新設された。そのため現在は、仏教については国家仏教庁と宗務局が管轄し、その他の宗教については宗務局のみが管轄するという制度になっている。<sup>12)</sup> 現在公認されている宗教は仏教、イスラム教、キリスト教、バラモン教、ヒンドゥー教、シーク教である（表1参照）。

このようにサンガ政策をモデルとして開始されたタイ国の公認宗教制には、いくつかの特徴を見出すことができる。その第一は、それが国王による各教団への保護というかたちをとることである。国王による僧侶・僧院への保護という伝統的政教関係を、仏教以外の宗教にも拡張したためである。これはいいかえれば、国家の宗教行政における関心が聖職者、および聖職者団体としての教団に集中するという点でもある [石井 1977]。第二には、今述べたことの帰結として、国家による一般信徒への関心が相対的に希薄となる点が挙げられる。

今述べた点をもう少し詳しくみてみよう。表2はタイ国内の公認各宗教の信者数と宗教施

11) 以下の記述は林 [2009]、Sutthiwong [2001] による。

12) 宗務局と国家仏教庁との分離に至る経緯や両者の役割分担（ないし重複）については矢野 [2010a] が、それ以外の政府官庁による宗教活動については矢野 [2012] が詳しい。

表 1 公認されている宗教団体

宗教名	教団名
仏教	タイ・サンガ (マハーニカーイ, タンマユット), 華宗 (チーンニカーイ), 越宗 (アナムニカーイ)
イスラム教 キリスト教	ローマ・カトリック教会, タイ・キリスト教団, サハキット・クリスティ アン・ヘン・プラテート・タイ, バプテスト教会財団, タイ国セブンスデー・ アドバンテスト財団
バラモン教, ヒンドゥー教, シーク教	サムナック・プラーム・プラチャーチャクルー・ナイ・ブララーチャワン, ヒンドゥー・サマージ協会, ヒンドゥー・ダルマ・サバー協会, シュリー・ グル・シン・サバー

表 2 タイ国の宗教人口と宗教施設

	タイ全国の宗教人口 (人)	宗教施設数
仏教	57,357,862	30,685 (寺)
イスラム教	2,977,434	3,109 (モスク)
キリスト教	1,012,871	640 (カトリック教会) 213 (プロテスタント教会)
バラモン教, ヒンドゥー教, シーク教 その他	21,125 96,886	25
合計	61,466,178	

出所：『1997 年度宗務局年次報告』より [Krom Kansatsana 1998: 94].

設数を示したものである。ここでいう宗教施設 (サーサナサターン) というのは、公式には、「出家者 (ナック・ブアット) が居住し、宗教儀礼に用いられる場所」と定義される [Samnakkhangn Khan Kammakan Kansuksa haeng Chat 2000: 5]。宗教施設として公認されるためには、聖職者の常駐と儀礼の執行が必要ということになる。いっぽうで信者数というのは自己申告にもとづくもので、政府統計では宗教名のみを答えることが求められているため、教団ごとの信者数は政府の宗教統計には反映されない。参考までに仏教各宗派の状況をみると (表 3)、そこでは寺院と僧侶の数字のみが公表されており、在家信者の宗派帰属についてはデータが提供されていない。このことは、上座仏教 (マハーニカーイ, タンマユット) と大乘仏教 (華宗, 越宗) とが信者統計のレベルでは一括して仏教として扱われるということも意味している。

在家者への無関心という事実は、在家者主体の活動が盛んな大乘仏教への過小評価を伴う。実際にタイ国では、華僑華人を主たる担い手とする大乘系の在家者団体が多く活動しているのだが [村嶋 1989: 126; 劉・麦 1994: 31-32], これらの団体はその性格上自前の僧や寺院をもたず、それゆえ表 1 の公認宗教団体のなかに名を連ねることはない。タイ国の宗教行政

表3 仏教寺院数の宗派別内訳

	私立寺院	王立寺院	合計
マハーニカーイ	28,982	199	29,181
タンマユット	1,433	52	1,485
華宗	8	0	8
越宗	11	0	11
合計	30,434	251	30,685

出所：『1997年度宗務局年次報告』より [Krom Kansatsana 1998: 84].

におけるサンガ仏教バイアスは、出家僧に重きをおかないタイプの仏教をアプリアリに視野の外に出してしまうのである。

仏教が事実上の準国教となっていることから、タイ国はいわゆる仏教国家とされ、そこでの仏教が上座仏教をさすこともまた自明視されている。表2の数値からは、タイ国の総宗教人口の93.3%を仏教徒が占めているという帰結を引き出すこともできる。しかし実のところ、この数字には大乘仏教徒が含まれており、それが信者レベルでどの程度の比率を占めているかのデータは公表されていない [矢野 2013a: 108]。もっといえば、統計上の仏教徒が主に公認仏教寺院にのみ参詣すると想定すべき根拠はどこにもない。公認の上座仏教寺院以外の場所で神仏を拝む者もまた、この93.3%という数字に含まれているとみるべきである。

### 3.3 「非宗教」としての中国廟

仏教徒タイ人としての華僑華人のあいだでは、中国廟が宗教活動の中心として一定の比重を占めるとして、では中国廟というのは前述の宗教行政カテゴリーのどこに位置を占めるのであろうか？ 実は、どこにも位置づけられないというのが答である。中国廟は、宗教行政とは別のチャンネルで公認を受けているためである。中国廟は、行政上のカテゴリーとしては文化省宗務局の管轄する宗教施設ではなく、内務省地方行政局に登録し、その県別総数は、同局が発行する『全王国廟登録一覧』 [Krom Kanpokkhong 2000] に記載されている。

廟行政の根拠となるのは、宗務局関連の法や規定ではなく、内務省の「廟に関する省令」(1920年)である。<sup>13)</sup> 同省令の第1条では、「この省令は、政府の所有あるいは保護下にある廟に対してのみ適用される」と述べられ、第2条第1項では、「廟(サーンチャーオ)という語は、崇拜対象物を安置し、たとえば中国人など一部の人々の信念(ラッティ)にもとづいた儀式を行なうために建てられた場所をさす」と定義されている。<sup>14)</sup> この省令は、1913年の地方行政法の手続きを補うために制定されたものである。同法第123条での、「寺院あるいはその他

13) この省令に関しては *Prachum Kotmai pracham Sok Lem 34 (2464/1921)* を、地方行政法に関しては *Prachum Kotmai pracham Sok Lem 27 (2457/1914)* を参照した。

14) 現在のタイ語では廟はサーンチャオであるが、この省令ではサーンチャーオという表記が用いられている。

の、大衆の中心となる積徳場所（クソンサターン）については、郡行政が管轄しその保護者を監督する。なんびともそれを侵害・圧迫してはならない」という規定に関し、寺院以外の「大衆の中心となる積徳場所」の監督・保護について明確な規定がなかったことへの対応である。すなわちこれは、公有地や公共施設の財産権保護について定めたものであり、それをふまえた「廟に関する省令」にもとづく廟の管理は、サンガ統治法にもとづく仏教対策とは立法趣旨の根本がそもそも異なっていることを確認されたい。

ただし、「廟に関する省令」や地方行政法を一見すればわかるように、そこでは積徳（クソン）という言葉が用いられ、また「廟に関する省令」第 12 条では、廟の管理者の資格について、「その信念（ラッティ）に対する信仰をもっている者」と規定している。これは明らかに宗教を念頭においているようにみえるが、ならばなぜ廟が非宗教施設となるのか。

ここで鍵となるのがラッティである。サーサナーが近代以降は「宗教 (religion)」と訳されるようになったと先に述べた。これは事実なのだが、厳密にいうとサーサナーと「religion」のあいだには若干のニュアンスの違いがある。矢野 [2013b] によれば、近代シヤムにおける宗教概念の再編成の過程で、サーサナーとラッティとのあいだに境界線が引かれ、前者があたかも宗教の訳語であるかのごとく提示されてきたという。そこではサーサナーは教義が整備され、また肯定的な価値を帯びた存在とされ、いっぽうラッティは「価値の高いサーサナーより、劣るか信頼性を欠く、新興のサーサナー、不完全なサーサナー、あるいは世俗の信条や見解、というニュアンスももつ」概念として提示された。ラッティのなかには道教や一部新興宗教などの未公認宗教、明確な教義体系をもたない民間信仰のほか、純粋に世俗的な政治イデオロギーも含まれている。教義の体系化や聖職者養成の組織化を欠いており、国家からみて宗教と呼ぶに値しない思想信条すべてがラッティだといいかえてもよい。

サーサナーを宗教と訳すならばラッティは宗教ではない。「廟に関する省令」は、ようするに廟はラッティであるから宗教ではないと言明したわけである。<sup>15)</sup> 中国廟をラッティの施設として認める以上は、そこで神仏を拝むことも当然織り込み済みである。<sup>16)</sup> 「宗教＝サーサナー」という合意の成立は、別の定義を用いれば宗教とみなされたかもしれない存在が公然と宗教行政の外に位置を占めるようになったことを意味する。

こうしてみると、現在のタイ国では、礼拝施設の所轄官庁が国家仏教庁（仏教のみ）、文化省宗務局（公認諸宗教）、内務省（廟）に分散し、正規の宗教行政の外にまであふれ出てしまっていることがわかる。<sup>17)</sup> 逆にいえば、正規の宗教行政は礼拝施設の一部しか管轄してい

15) 中国廟が宗教施設として扱われなかったもうひとつの理由として考えられるのは、1930 年代末にピブーン政権が華僑同化政策へと全面的に舵を切る以前のタイ（シヤム）政府は、中国人移民の帰化を原則として認めてこなかったという点である（この経緯に関する議論としては村嶋 [1993: 347-349] が詳しい）。

16) 同省令の制定期の運用を分析した小泉 [2007] は、同省令にもとづく廟の管理が内務省の過剰な干渉を招き、信教の自由に対する侵害が行なわれないかが当初より議論されていたことを明らかにしている。

ないのである。公的文脈で用いられるサーサナーという語は、仏教の同義語から宗教一般をさす語へと意味内容を拡張してきたが、しかしこの広義のサーサナーのそのさらに外部に、まだ宗教的活動の広大な余地が残されている。

中国廟が宗教行政から脱落することが、どのような事実を覆い隠しているのかをみてみよう。まず第一に、公式の宗教行政に占める中国系宗教のプレゼンスが極端に小さくなる。表3が示すように、大乘仏教寺院の数は華宗に越宗を加えてもわずか19にすぎない。しかもそのほとんどはバンコクとその近郊に集中している。これが、宗務局が把握している中国系宗教施設のすべてである。そのいっぽう、廟についてみると、2000年現在における政府公認の中国廟の全国総数は657であり [Krom Kanpokkhong 2000]、大乘仏教寺院数の34.58倍に達している。しかもこの中国廟は全国に散在しているのであり、全国的にみれば、大乘仏教寺院を有するバンコクはむしろ例外に属する。その例外的に大乘仏教寺院を擁するバンコクにおいてすら、廟の総数は未登録廟も含めれば1,000以上にのぼると推定されており [村嶋 1989: 125]、やはり数のうえでは廟が大乘仏教寺院を圧倒している。公認宗教制のレンズからは、こうした点がすべて不可視になってしまう。

第二に、仏教徒たちの宗教活動は、必ずしも国家が認定する仏教寺院にのみ収斂するわけではない。その典型が廟である。表4は、政府の統計にもとづき、県ごとの寺院と廟の数を比較して順位を付したものである。大まかにいって、寺院数で上位を占める県は廟数では下位に位置し、廟数で上位を占める県は寺院数では下位に位置する傾向が認められる。廟数では1位のバンコクは寺院数では28位にすぎず、寺院数では東北部・北部の県がバンコクを上回っている。しかもそれらの県は、廟数ではほとんどが最下位(59位)である。また東北部や北部とは対照的に、南部と東部はおおむね廟の順位が高く寺院の順位が低い。

このように、国家が認定する制度仏教に比した場合の廟の相対的なプレゼンスには地域差がみられる。ここで確認しておく点、廟は宗教施設とは認められていないため、廟の熱心な信者たちも宗教統計のうえでは仏教徒に含まれる。廟順位で上位に位置する県(バンコク周辺、東部、南部)は、そうした仏教徒を比較的多く含んでいると考えられる。しかしまさに廟が宗教施設でないため、国家の宗教行政とそれが想定する宗教(仏教)の視点からは、そうした実情がすべて不可視となってしまうことになる。

もっとも、寺院の数はそれだけでは制度仏教への関与度の地域差をそのまま反映しているとは言い難い側面もある。寺院の規模や県の人口が一樣ではないからである。表5は、1寺院あたりの人口と僧侶1人あたりの人口、見習僧1人あたりの人口を比較したものである。この数字が大きいに人口あたりの寺院、僧侶、見習僧の密度は希薄となる。たとえばバンコクの1

17) それ以外にも、寺院とは別に単独で建てられた仏塔遺跡は文化省芸術局の管轄下になるほか、一部の中国廟が「積徳場所(クソンサターン)」としてやはり芸術局に登録する場合がある。

寺院あたり人口は、全国平均の 6 倍以上となっている。つまり顕著に寺院密度が低いといえるが、僧侶（および見習い僧）1 人あたりの人口は、やはり全国平均を上回っているものの、それは寺院密度の場合ほど極端ではない。簡単にいうと、バンコクの寺院は総じて大規模化しているのであり、寺院が少ないことと僧が少ないこととはイコールでない場合があるのである。

寺院、僧侶、見習い僧の密度という 3 つの項目すべてが突出して全国平均を下回っている（つまり人口の数字が極端に大きい）県の代表はプーケットである。1 寺院あたりの人口は平均

表 4 各県の寺院と廟の数にもとづく順位

		寺院順位	廟順位
バンコク	中部	28	1
ノンタブリー	中部	58	28
パトゥムターニー	中部	61	36
サムットプラカーン	中部	65	32
アユタヤ	中部	23	7
アーントーン	中部	53	37
サラブリー	中部	26	44
ロップブリー	中部	14	44
シンブリー	中部	59	37
チャイナート	中部	50	44
ウタイタニー	中部	49	32
ナコンサワン	中部	14	24
カンペーンペット	北部	38	44
ピチット	北部	31	22
ペッチャブーン	北部	22	44
ピサヌローク	北部	27	37
スコータイ	北部	47	28
ターク	北部	59	44
ウタラディット	北部	42	37
ランパーン	北部	12	59
チェンラーイ	北部	7	59
プレー	北部	40	44
ナーン	北部	32	53
バヤオ	北部	30	59
チェンマイ	北部	4	32
ランブーン	北部	35	53
メーホンソーン	北部	64	59
ウドンタニー	東北部	6	59
ノーンカーイ	東北部	11	59
ルーイ	東北部	19	59
サコンナコン	東北部	10	59
ノーンプアランブー	東北部	42	59
コーンケン	東北部	5	59

マハーサーラカム	東北部	9	53
カーンラシン	東北部	16	59
ローイエット	東北部	2	53
ウボンラーチャターニー	東北部	3	53
ヤソートーン	東北部	21	59
シーサケート	東北部	8	59
ナコンパノム	東北部	13	59
ムクダハーン	東北部	39	59
アムナートチャルーン	東北部	46	59
ナコンラーチャシーマー	東北部	1	18
チャイヤプーム	東北部	17	44
ブリーラム	東北部	18	59
スリン	東北部	24	24
プラーチンブリー	東部	36	24
ナコンナーヨック	中部	56	19
チャチューンサオ	東部	44	11
サケーオ	東部	55	59
チョンブリー	東部	37	3
ラヨーン	東部	48	10
チャンタブリー	東部	45	4
トラート	東部	66	28
ナコンパトム	中部	54	2
スパンブリー	中部	25	13
カンチャナブリー	中部	29	13
サムットサーコーン	中部	68	13
ラーチャブリー	中部	34	6
ペップリー	中部	51	4
サムットソンクラーム	中部	62	8
プラチュアブキリカン	中部	67	28
ナコンシータンマラート	南部	56	16
スラータニー	南部	20	24
チュムボーン	南部	41	23
プーケット	南部	74	19
トラン	南部	71	11
バンガー	南部	63	17
クラビー	南部	69	19
ラノーン	南部	76	37
ソンクラ	南部	33	9
バットルン	南部	52	44
サトゥーン	南部	75	32
パッタニー	南部	69	37
ヤラー	南部	73	37
ナラーティワート	南部	72	53

出所：[Krom Kanpokkhong 2000: 84-88; Krom Kansatsana 1998: 152-153].  
 県の配列は [Krom Kansatsana 1998], 地域区分は [Krom Kanpokkhong  
 2000] による。

表 5 各県の寺院・僧侶・見習僧あたり人口

		1 寺院あたり人口	僧侶あたり人口	見習僧あたり人口
全国平均		2003.13	326.08	1003.58
バンコク	中部	12835.91	401.44	1265.19
ノンタブリー	中部	4467.37	416.98	2437.95
パトゥムターニー	中部	3585.09	175.38	511.31
サムットプラカーン	中部	7945.25	558.36	1080.09
アユタヤ	中部	1479.23	244.56	2168.37
アーントーン	中部	1424.49	200.41	870.04
サラブリー	中部	1251.61	244.03	2254.78
ロブプリー	中部	1213.17	161.58	1378.30
シンブリー	中部	1284.61	192.91	810.37
チャイナート	中部	1511.75	218.09	2659.77
ウタイタニー	中部	1409.77	601.26	11831.96
ナコンサワン	中部	1817.80	203.90	1058.55
カンペンペット	北部	2462.19	234.96	1657.35
ピット	北部	1536.99	220.13	2496.03
ベッチャブーン	北部	2107.46	986.39	3844.38
ピサヌローク	北部	1880.27	596.21	1605.70
スコタイ	北部	2387.47	248.54	1432.48
ターク	北部	2722.19	661.75	991.94
ウタラディット	北部	1756.29	263.59	831.45
ランパーン	北部	1226.04	1218.65	1658.17
チェンラーイ	北部	1471.66	541.89	378.00
プレー	北部	1715.30	637.99	1239.31
ナーン	北部	1251.77	831.67	552.88
パヤオ	北部	1218.19	364.34	222.11
チェンマイ	北部	1420.31	2132.37	1173.76
ランブーン	北部	1130.09	5603.99	1199.68
メーホンソーン	北部	1863.50	488.34	428.20
ウドンタニー	東北部	1582.25	843.81	1639.00
ノンカーイ	東北部	1140.57	215.36	585.15
ルーイ	東北部	1186.28	268.97	469.95
サコンナコン	東北部	1357.65	385.23	325.82
ノンブアランブー	東北部	1779.77	328.13	402.31
コーンケー	東北部	1599.39	430.33	1166.80
マハーサーラカム	東北部	1157.59	232.26	817.18
カーンラシン	東北部	1587.77	321.86	680.24
ローイエット	東北部	1109.18	218.68	819.50
ウボンラーチャターニー	東北部	1485.95	216.95	456.89
ヤソートーン	東北部	1088.00	493.14	2528.74
シーサケート	東北部	1768.03	292.52	879.70
ナコンパノム	東北部	1082.37	677.25	712.54
ムクダハー	東北部	1108.77	213.58	530.36
アムナートチャルーン	東北部	1359.41	207.95	596.27



ナコンラーチャシーマー	東北部	1660.74	436.57	1291.03
チャイヤブーム	東北部	1922.13	335.56	1449.03
ブリーラム	東北部	2628.28	436.53	1572.06
スリン	東北部	2803.80	273.18	1023.15
ブラーチンブリー	東部	1286.71	135.26	497.01
ナコンナーヨック	中部	1300.94	120.61	1382.24
チャチューンサオ	東部	2313.90	210.98	3246.55
サケーオ	東部	2835.24	309.24	2577.49
チョンブリー	東部	3281.72	197.35	1915.33
ラヨーン	東部	2173.03	185.66	375.64
チャンタブリー	東部	1775.12	204.18	1670.34
トラート	東部	1921.97	250.46	1155.75
ナコンパトム	中部	3986.59	257.20	1399.45
スパンブリー	中部	1756.13	234.76	1131.42
カンチャナブリー	中部	1786.17	270.67	807.50
サムットサーコーン	中部	4163.93	148.87	991.41
ラーチャブリー	中部	2232.59	211.18	1754.52
ペップリー	中部	2094.16	212.14	1855.80
サムットソンクラーム	中部	1225.93	108.10	1184.14
ブラチュアプキリカン	中部	2382.73	192.65	952.38
ナコンシータンマラート	南部	8133.99	287.48	875.18
スラータニー	南部	1701.76	495.15	2441.25
チュムボーン	南部	1639.60	471.13	1534.36
プーケット	南部	7458.26	1541.37	38534.33
トラン	南部	8590.50	492.54	1358.50
パンガー	南部	1728.72	310.11	2693.59
クラビー	南部	4625.63	757.65	1562.44
ラノー	南部	6466.83	764.55	2984.69
ソンクラ	南部	3290.55	496.69	1443.29
パッターン	南部	2382.51	339.90	3161.69
サトゥーン	南部	8855.17	901.05	6114.29
パッタニー	南部	7884.46	2880.86	5706.85
ヤラー	南部	12271.46	2347.00	15907.44
ナラーティワート	南部	10511.65	1368.25	26489.36

出所：[Krom Kansatsana 1998: 79-83].

の3倍強、僧侶1人あたりの人口は平均の約5倍、さらに見習僧1人あたりの人口に至っては平均の30倍以上である。これはようするに、プーケット県においては人口に比して寺院が少なく、1寺院の規模が小さいため僧侶も少なく、また若年層の一時出家慣行がほとんどみられないということを意味している。話を先回りしていうと、これはプーケットでは中国廟がある程度まで寺院や僧侶の役割を代替しているためである。ではプーケットの廟は同県の「タイ仏教徒」社会のなかでどのような位置にあるのかを次節でみてみよう。

## 4. プークットの事例から

### 4.1 プークットの歴史的背景

プークットでは、従来はこの島の北部のタラーンがアンダマン海に向けた交易拠点として栄えてきたが、19 世紀以降は鉱山開発に伴い、島の南部に位置する現プークット市（ムアン郡）とその周辺が新たな島の中心として開発されてきた。そしてこの開発は、主に英領海峡植民地（特にペナン）からの福建人たちの導入によって進められた。そこでは、英国がマレー半島の植民地化を進めるのに用いた政策—すなわち中国系秘密結社の頭目の行政官への抜擢と徴税請負など、行政を秘密結社の頭目の自治に事実上委ねてしまう方法—がそっくり模倣された点の特徴である [Phuwadon 1988]。さらに 19 世紀末から 20 世紀初頭にかけては、行政の中央集権化により全国的に州県制が導入されるのだが、プークットを含むマレー半島西海岸ではプークット州総督に海峡植民地出身の福建人リーダーである許心美が任じられ、その管轄下の各県知事を彼の一族が独占するなど、許氏の支配下に一種の国家内国家がつくられ、華僑華人主体の地方都市として独自の発展を遂げてきた [Cushman 1991]。そしてそれに歩調を合わせ、中国廟の建設も行なわれてきた。1855 年には市街地中心に清水祖師を祀る福元宮が建てられ、『華僑華人百科全書』によればこれがプークットで最古の廟ということになっているが [華僑華人百科全書編輯委員会編 2000: 379-380]、1809 年にはプークットで会党の存在が確認されており [邱 2003: 60-61]、会党は一般に廟の祭祀を伴うことを考えると、19 世紀初頭にはすでに廟の建設が始まっていた可能性が高い。そのいっぽう、現在に至るまで大乘仏教寺院は建設されていない。

次に、現在のプークットにおける宗教のあり方を、統計資料の数字から検討してみよう。表 6 はプークット県の宗教人口と宗教施設の内訳を示したものである。県人口に占める仏教徒の比率は 72.6% であり、タイ全国では仏教徒が 9 割を越えていることを考えると相対的に低めである。これはイスラム教徒人口が約 4 分の 1 を占めるという南部タイ特有の事情による。なお当然ながら、廟の信者というカテゴリーは存在しない。大乘仏教寺院が県内には存在しないため、大乘系の仏を本尊とするものはすべて廟である。

ではプークットの仏教には、統計のうえからはどのような特徴が見出されるであろうか。先にみたように、プークットでは寺院 1 ヶ所あたり、僧侶 1 人あたり、見習僧 1 人あたりの人口が全国平均に比して極端に大きい。つまり彼らは、仏教に関する公式の想定とは異なるかたちで仏教への関与を維持しているものとみなしうる。これを廟に関する数字と比較してみよう。プークット県の人口は、全国人口の 0.4% を占めている。仏教寺院数は全国で 30,685 であるのに対しプークット県には 31 であるから、寺院数からみたプークット県の全国比は 0.1% である。やはり人口の割に寺院が少ない。いっぽう廟（国立廟）は全国に 657 あり、プークット県内にはそのうち 10 ヶ所が位置している。その全国比は 1.5% であり、人口の割に廟が多い

表6 プーケット県の宗教人口と宗教施設

	県宗教人口	宗教施設数
仏教	167,878	31 (寺)
イスラム教	59,017	38 (モスク)
キリスト教	2,874	3 (カトリック教会) 0 (プロテスタント教会)
バラモン教, ヒンドゥー教, シーク教	1,437	2
その他	0	0
合計	231,206	

出所：『1997年度宗務局年次報告』より [Krom Kansatsana 1998: 99].

ということになる。つまりプーケットでは寺院数においてはその全国比が人口の全国比を下回り、廟数に関してはその全国比が人口の全国比を上回っているのである。以上を総合するならば、プーケット県の仏教においては、他県で寺院や僧侶が担う役割のかなりの部分を廟が代替しているものと考えざるを得ない。

県内の仏教寺院の創建年を示した表7を参照されたい。県内各郡の平均創建年をみると、ムアン郡（県庁所在郡）は1913年、タラーン郡は1824年、カトゥー郡は1851年となる。タラーン郡の寺院が平均して古く、ムアン郡の寺院が顕著に新しいことがわかる。つまり現在の県庁所在郡は、元来上座仏教の伝統が希薄なところで、中国系移民の誘致によって発展してきたことをこのデータは物語っている。郡ごとの寺院と廟の数を比較した次の表（表8）をみると、各郡の違いがより明確になる。ムアン郡では廟の数が寺院数を大きく上回っており、タラーン郡では寺院数が廟を凌駕している。つまり仏教活動に際し、タラーン郡においては上座仏教の影響が相対的に強く、ムアン郡では廟に押され気味である。寺院の創建年代の相違は、こうした違いをも反映している。

#### 4.2 プーケットの中国廟

次にプーケットの廟について、具体的にみてみよう。まず法的地位からいうと、筆者が実見した全43カ所中、国立廟は10カ所、私立廟は14カ所、未登録は19カ所である（表9参照）。国立廟と私立廟はどちらも公認廟であるが、未登録廟はその性格からして、行政の公式な資料には名前が登場しない。そのため、表9に掲げた以外にも、未確認の廟が残されている可能性がある。なお、イスラム土地神廟6カ所はすべて未登録である。

先ほど筆者は、廟が（文化省宗務局ではなく）内務省の管轄下にあることをもって、正規の宗教行政は礼拝施設のごく一部しか管轄していないと述べたが、実をいうとこの表現もじゅうぶんではない。内務省の廟管理もまた、実際には礼拝施設のごく一部しか管轄していないのである。多くの廟は宗務局どころか内務省の監督さえ受けていない。

表7 プーケットの仏教寺院とその創建年代

寺院名	宗派	郡	創建	結界の勅許
キッティサンカラーム	マハーニカーイ	ムアン	1832	1929
カチョンランサン	マハーニカーイ	ムアン	1880	1882
コーシットウィハーン	マハーニカーイ	ムアン	1902	1912
チャイヤターラーラーム	マハーニカーイ	ムアン	1837	1843
テープニミット	マハーニカーイ	ムアン	1937	1966
サワーンアーロム	マハーニカーイ	ムアン	1837	1966
ナーカーラーム	マハーニカーイ	ムアン	1976	1978
ラッティワナラーム	マハーニカーイ	ムアン	1964*	1957
ウィチットサンカーラーム	マハーニカーイ	ムアン	1918	1934
スワンナキーリーケート	マハーニカーイ	ムアン	1939	1939
チャルーンソムナキット	タンマユット	ムアン	1962	1965
ターウォーンクンナーラーム	タンマユット	ムアン	1976	1980
ソーパナワナーラーム	マハーニカーイ	タラーン	1867	1893
テープワナーラーム	マハーニカーイ	タラーン	1978	1982
チューンタレー	マハーニカーイ	タラーン	1917	1939
シーセントーン	マハーニカーイ	タラーン	1792	1807
ムアンマイ	マハーニカーイ	タラーン	1932	記載無
モンコンワラーラーム	マハーニカーイ	タラーン	1757	1912
プラナーンサーン	マハーニカーイ	タラーン	1758	1767
プラトーン	マハーニカーイ	タラーン	1785	1880
テープカサットリー	マハーニカーイ	タラーン	1476	1532
タールア	マハーニカーイ	タラーン	1787	1981
アナーマイカセーム	マハーニカーイ	タラーン	1883	記載無
マイカーオ	タンマユット	タラーン	1957	1958
アヌバートクリッサダーラーム	マハーニカーイ	カトゥー	1901	1938
カトゥー	マハーニカーイ	カトゥー	1883	1951
スワンナキーリーウォン	マハーニカーイ	カトゥー	1769	1892

出所：[Samnak-ngan Phra Phutthasatsana Changwat Phuket n.d.]

\* 廃寺の再建完成年

表8 郡ごとの寺院と廟の数

	仏教寺院	廟
ムアン	12	27
タラーン	12	8
カトゥー	3	6

\* 廟は国立廟のほか私立廟、未登録廟を含む。

プーケットの中国廟ではどのような神格が拝まれているのだろうか。表10はプーケット県内の廟の祭神の内訳である。祭神を無理に制度宗教の言葉で色分けすれば、大乘仏教系の仏を主祭神とするものは清水祖師を含めても8つのみであり、それ以外は道教ないし中国民間信

表9 ブーケット中国廟の祭神と法的地位

漢文名称	タイ文名称	所在地	主神	祭神		政府登録		財団
				配神		国	私	
1 仏祖庵	ブッチョー	ムアン郡	観音仏祖	大勢至菩薩, 保母娘娘, 十八羅漢, 清水祖師, 関府聖帝, 福德正神, 城府王爺, 金花娘娘, 七星娘娘, 註生娘娘, 鉄府元帥, 天上聖母, 太歳爺, 九天玄女, 虎爺, 獅爺, 如来仏祖, 地藏王菩薩, 大聖仏祖 (阿弥陀仏) ほか	○	○		○
2 観世音菩薩	チャオメークワンイム・プ ラポーテイスアット	ムアン郡	観音菩薩	マーホーイー, 九天祖, 天上聖母, 財神爺, 大勢至菩薩, 福祿寿, 阿弥陀仏, 清水祖師, 地藏王, 関帝君, 福德正神, 虎爺公			○	
3 天后宮 (福州公所)	メーヤーナーン / マー チョーポー・サムサーン	ムアン郡	天上聖母	福德正神, 福德夫人, 地主爺, 虎爺, 関羽, 財神, 済公	○			
4 福元宮	ホックグワンケン / チョー スーコン	ムアン郡	清水祖師	二祖 三府王爺, 観音仏祖, 普度公, ルアンポー・チェム, 三世諸仏, 福德正神, 関聖帝君, 八仙祖師, 三忠王	○			
5 勝徳廟	センテックベオ・クワンイ ンタイスー / ポトコン	ムアン郡	本頭公	普度公, 媽祖, 観音, 閻羅王, 西方三聖, 華陀仙師, 張府天師, 関聖帝君, 太白金星, 許大真人, 虎爺, 城隍	○			○
6 汾陽堂	コイセンオン	ムアン郡	廣澤尊王(郭聖王)	郭子義, 十三太保, 虎爺			○	
7 網寮斗母宮	バーンニアオ	ムアン郡	三忠王	九皇大帝, 田府元帥, 張天師, 関羽, 王孫大使, 開漳聖王, 祖師公 (清水祖師), 郭聖王, 池府元帥, 本頭公, 普庵仏祖, 三王府, 観音仏祖, 虎爺, 洪公法主, 張公法主, 簫公法主, 済公ほか			○	○
8 水礁斗母宮	チュエイトウイ	ムアン郡	田府元帥	九皇大帝, 三府王爺, 四府元帥, 観音仏祖, 清水祖師, 玄天上帝, 天上聖母, 郭聖王, 中壇元帥, 洪府王爺, 四祖王爺, 張天師, 協天大帝, 保生大帝, 本頭公, 虎爺ほか		○		○
9 瑞文堂	スイブントン / ローロン	ムアン郡	清水祖師	福德正神 (本頭公), 司命爺君, 地藏王, 虎爺, 釈迦牟尼仏, プラ・シワリー, 阿弥陀仏, ルアンブー・トウアット, ソムデット・トー, ルアンブー・ポーター・ナン・ナスー, 蘇進明, 玉皇上帝, 九皇仏祖 (九皇大帝), 靈官大帝, 諸神明, 観音仏祖, 韋馱菩薩, 天上聖母 (媽祖), 弥勒仏, プラ・プロム, プラブーム・チャオタイー, 九天玄女, 三官大帝, 廣澤尊王, 文殊菩薩, 蔡府天師, 五顯大帝, 三澤尊王, 大宋三忠王, 田府元帥, 張府天師, 太歳大元王, 王孫大使, 太上老君, 玄天上帝, 葉師仏, 善才童子, 山西太子, 李府三太子, 日月大使, 廣澤尊王, 斗母天尊, 普庵仏祖, 林府大師			○	

漢文名称	タイ文名称	所在地	祭神		政府登録		財団
			主神	配神	国	私	
10 青龍宮	チェンオン	ムアン郡	江府王爺	劉府王爺, 田府元帥, 李府王爺, 雷府王爺, 朱府王爺, 池府王爺, 林府王爺, 鐘府王爺, 関羽, 中壇元帥, 玄天大帝, 観音仏祖, 天上聖母, 清水祖師, 本頭公, 虎爺, 松樹公 (敷地内の小祠) ほか		○	
11 雲山宮	リムタイスー/サームコン	ムアン郡	林府大師	朱府王爺, 李府王爺, 劉府王爺, 張府王爺, 鐘府王爺, 中壇元帥, 虎爺, ポーター・ベート・ローリアン (小祠)	○		
12 玉溪宮	ヨックケケケン	ムアン郡	清水祖師	九皇大帝, 田府元帥, 虎爺, 観音仏祖, 天上聖母, 三府王爺, 本頭公, 福德正神 (敷地内の小祠), 土地公 (同) ほか		○	
13 太原堂	チョーオン	ムアン郡	忠懿尊王	観音, 媽祖, 虎爺, 本頭公, 関羽, ルアンポー・チェム ほか			○
14 定光堂	セーンタム	ムアン郡	開漳聖王	福德正神, 王孫大使, 虎爺公, 註生娘娘, 観音仏祖		○	○
15 九龍堂 (普吉林氏 宗親会)	キウレントン	ムアン郡	媽祖?				○
16 瓊州会館	ハイラム	ムアン郡	水尾聖娘	地主神ほか			○
17 彤雲宮	タイスー・トゥンカー	ムアン郡	林府大師	千手観音, 媽祖, 観音, 関羽, 大伯公, 張天師, 清水祖師, 虎爺		○	
18 鳳山寺	ホンサンシー	ムアン郡	廣澤尊王			○	
19 九天宮	キウタイアケンケン/サパー ン・ヒン	ムアン郡	九天玄女	中壇元帥, プラデン・オンタム, 玉皇上帝, 如来仏, 観音, 弥勒仏, 八仙祖師, 清水祖師, 六祖, 大聖仏祖, 関帝君, 張天師, 太歳爺, 本頭公, 池府王爺, 郭聖王, 三太子, 観音菩薩, 王母娘娘, 媽祖, 濟公, 富貴仏ほか		○	○
20 協天宮	クワンテンケン/サパム	ムアン郡 (コ・ケー オ)	関羽	関羽, 中壇元帥, 廣澤尊王, 玄天上帝 (サムデーコン), 観音, 三皇府, 清水祖師, 保生大帝, 虎爺		○	
21 紫蓮宮	テークン/ナーポーン	ムアン郡 (ラワーイ)	関羽 (協天大帝, 山西夫子)	福德聖神, 池府王爺, 観音, 地藏王, 虎爺		○	
22 三官大帝	サームカイコン/バーン クー	ムアン郡	三官大帝	司命竜君, 九皇大帝, 関羽, 張天師, 観音, 媽祖, 梁蘭伯, 虎爺, ト・タミー			○
23 三世諸仏	サムセーチュエーフット	ムアン郡	三世諸仏 (釈迦牟 尼, 阿弥陀, 薬師)	観音菩薩, 大勢至菩薩, 地藏王菩薩, 弥勒仏菩薩, 福德正神, 三太子, 協天大帝, 陳府聖王 (王孫大使と同じ), 太上老君, 大聖仏祖, ポーター・ト・セ, 虎爺, 韋駄菩薩			○

漢文名称	タイ文名称	所在地	祭神		政府登録 国私未	財団
			主神	配神		
24 七星娘	チッチアオ	ムアン郡	七星娘	本頭公, 関羽, 虎爺, ト・セ	○	○
25 福山宮	ホックサンケン	ムアン郡	福德正神(本頭公)	觀音, 媽祖, 地藏王菩薩, 虎爺, ト・タミー, ト・サミン		○
26 雲從庵	チョースーコン(ナーカー)	ムアン郡	清水祖師	如来, 郭聖王, 觀音仏祖, 媽祖, 協天大帝, 中壇元帥, 虎爺		○
27 協天大帝	チャオポー・クワンウー (クークー)	ムアン郡	協天大帝 (関羽)		○	
28 龍聖壇	タイーコントウア	ムアン郡	玉皇上帝	玄天上帝	○	
29 内杼斗母宮	カトウー	カトウー郡	田府元帥	九皇大帝, 大伯公, 玄天老爺, 三王府, 帝君, 張天師, 清水祖師, 郭聖王, 王孫大使, 林府太師, 大聖仏祖, 觀音ほか	○	
30 忠勇祠	トンヨンスー	カトウー郡	死者の位牌		○	
31 福善堂	ホックシエントン	カトウー郡	福德正神	虎爺	○	
32 福善壇	ホックシエントウア	カトウー郡	福德正神			○
33 源福宮	グワンホックケン	カトウー郡	福德正神			○
34 福生宮	ホックセーケン/チャオ ポー・スア	カトウー郡	福德正神	虎爺, 三忠公, 青府王爺, テーパーラック (觀音), ター・ブラーン・ノイ, ト・サミンラー	○	
35 武當山 玄天上帝	トウントーン	カトウー郡	玄天上帝	中壇元帥, 協天大帝, 張府天師, 觀音仏祖, 虎爺, 地主	○	
36 福龍宮	リムセンチョー/ゴーチン イン/タールア	タラーン郡	保生大帝	觀音, 清水祖師, 関羽, 福德正神 (本頭公), 張府天師, 郭聖王, 協天大帝ほか	○	
37 金土王宮	キムスーオン/バーンコー ン	タラーン郡 (テープ カサット リー)	金土王 (觀音の別 名)	觀音菩薩, 九天玄女, 弥勒菩薩, 媽祖, 金面祖師, 福德 正神, 張天師, 田府元帥, 虎爺	○	
38 三王府 (金飛殿)	サームオンフー/チューン タレー	タラーン郡 (チューン タレー)	三府王爺 (朱府, 衝府, 雷府)	玉皇上帝, 九皇大帝, 觀音仏祖, 虎爺	○	
39 雲山宮	リムタイスー	タラーン郡 (チューン タレー)	林府太師	觀音仏祖, 福德正神, 清水祖師, 虎爺公, ター・ペート	○	

漢文名称	タイ文名称	所在地	祭神		政府登録		財団
			主神	配神	国	私	
40 柴連宮	テークン／バーン・パーサク	タラーン郡	閔羽	三府王爺，觀音，媽祖，三保仏祖，地藏王菩薩，六十太歳爺星君			○
41 五顯大帝	ゴーヒアンタイテア／イアオチアン／バーンキアン	タラーン郡	五顯大帝	玉皇上帝，張天師，閔羽，郭聖王，老爺，九皇大帝ほか			○
42 協天大帝	ヒアプテイアン／ナムトク・トーンサーイ	タラーン郡	閔羽	ブラメー・ウマー・テーウイー，シヴァ，ブラ・プロム，觀音			○
43 武當山宮	プートンサンケン／パークローンチープ	タラーン郡	玉皇上帝	玄天上帝，張府天師，閔羽，田府元帥，三王府，吳府王爺，觀音，虎爺			○
イスラム土地神廟							
44	サーン・ポーター・ト・セ	ムアン郡	ト・セ	パヤー・グー，ポーター・キーレック，天公（玉皇上帝）			○
45	サーン・ポーター・ト・セ	ムアン郡	ト・セ	パヤー・グー，メーヤー・ナーン，天公			○
46	サーン・ト・ヒン・カーオ	ムアン郡	ト・ヒン・カーオ	天公			○
47 卓他米	サーンチャオ・ポーター・ト・サミー	ムアン郡	ト・サミー	玄天上帝，ト各種（虎仙先師の写真もあり），ウイーラサトリー，弥勒仏，ルアンポー・チェム，虎爺，地主（チャオテイー）			○
48	バーン・ト・イェート	カトゥー郡	ト・イェート，ト・ヤー	ト・タミー，ターフアイ，觀音，ポラーイ，ト・サミン，ルアンポー・チェム，ルアンポー・クラライ，李府民天，ウイーラサトリーほか			○
49	バーン・ト・セ	カトゥー郡	ト・セ・ゼーン	ト・セ・カーオ，ト・セ・ダム，ト・ヤー，ト・タミー，ポープ・ルシープラーム，ブラ・シーワテプ，サミン（赤白黒の虎），ルアンポー・チェム，ポーター・キーレック，觀音，閔羽			○
その他							
50 福建會館		ムアン郡	福德正神	忠懿尊王，開漳聖侯，張天師，閔聖帝君，ルアンポー・チェム			○
51 清普洞	クソクタム	ムアン郡	何野雲仏祖	東流仏祖，八尊聖仏，南斗星君，北斗星君，觀音菩薩，福德正神			○
52 普吉徳教会振縁閣	チンウアニコ	タラーン郡	徳徳社諸仏仙真	孔子，釈迦牟尼，太上老君，イエス・キリスト，ムハンマド			○



表 10 中国廟の祭神（実見した全 43カ所中）

	道教, 中国系民間信仰	35
主祭神	本頭公・福德正神	6
	関羽・協天大帝	5
	林府太師	3
	廣澤尊王・郭聖王	2
	王爺類	2
	媽祖・天上聖母	2
	玉皇上帝	2
	田府元帥	2
	その他	11
	大乘仏教系（清水祖師を含む）	8
配神	清水祖師	4
	観音	3
	三世諸仏	1
配神	大乘仏教系を含む	28
	上座仏教系を含む	3
	ヒンドゥー教／バラモン教の神格を含む	2
	イスラム教の土地神を含む	5

仰の系統に含まれる神を祀っている。主祭神レベルでみる限り、仏教の流れに属する神仏は少数派である。ただし配神のレベルでみると、大乘仏教系の仏を祀る廟が 28カ所、上座仏教系の崇拜対象をもつ廟が 3カ所、イスラム教徒の土地神を祀るのが 5カ所、バラモン教／ヒンドゥー教系の神を祀るのが 2カ所であり、ほとんどの廟では仏教系の礼拝対象を一部に含んでいる。そのほか、観音や阿弥陀仏など一見して大乘仏教系とわかる仏以外にも、仏と称される諸神格が存在する。その一例はたとえば清水祖師である。清水祖師は宋代の僧で、のちに神格化され崇拜対象となった人物である。<sup>18)</sup> 清普洞（蓬萊逍閣）の主祭神である何野雲仏祖というのは、元末明初に潮州で活躍した人物であり、その名の通り仏とされている [蓬萊逍閣 2004: 26-28]。また瑞文堂では九皇大帝が九皇仏祖の名で祀られている。九皇大帝というのは南タイからマレー半島にかけて盛んに信奉されている神であり、基本的には道教的の世界観を体現するとされているが、<sup>19)</sup> 瑞文堂においてはこれが広義の仏としても表現される。<sup>20)</sup> このように、制度上は仏教とみなすことが難しい諸神格も、廟に関する当事者レベルでは「仏」の一環を構成している。大乘系の仏を祀る廟のなかには、そのパンテオンの構成からはほとんど仏教寺院といってよ

18) 『福建民間信仰』では清水祖師を福建省の「仏教俗信」のひとつとして紹介している [林・彭 1993: 294-309]。

19) ブーケットの九皇崇拝については [Cohen 2001] を、マレーシア側からみた九皇崇拝については [Cheu 1996; 原田 1979; 宮田 2005] を参照。なお九皇崇拝を道教との関連で論じた文献としては [王 2002] も参照されたい。

20) これはバンコクでは一般的な傾向である。たとえば段立生 [1996: 21-22] はバンコクの九皇仏祖を仏教系の神として分類している。なおバンコクと南タイの九皇崇拝をめぐる温度差については [Maud 2005] が詳しい。

いものも存在する。たとえば九天宮は主祭神こそ九天玄女であるものの、配神として観音、弥勒仏、如来仏等を祭壇の中心に祀り、出家僧が常駐しないことを除けば大乘仏教寺院とパンテオンの構成においてほとんど差がない。同じことは観音、大勢至菩薩、阿弥陀仏、地藏王菩薩等を集中的に祀る仏祖庵や、釈迦、阿弥陀、薬師を主祭神とし配神に観音、大勢至菩薩、弥勒仏、地藏王菩薩を擁する三世諸仏廟についてもいえる。そのほか、上座仏教の流れに属する仏や高僧もまた崇拝対象として合祀されている。福元宮、太原堂、福建会館に祀られているルアンポー・チェムというのは 19 世紀後半のプーケットの上座仏教僧で、強い霊力をもっていたことで知られ、現在でも県内各地で崇拝されている。<sup>21)</sup> また前述の瑞文堂でも、プーケット県（ルアンポー・ポーターナンクスー）、パッターニー県（ルアンポー・トゥアット）、バンコク（ソムデット・トー）のかつての高僧がそのほかの諸神格とともに合祀されている。

ようするに、ほとんどの廟では何らかのかたちでの拝仏が可能であり、そしてそうした施設が数のうえでも正規の仏教寺院を凌駕している。ただし「仏」たちが祀られるのは主に配神のレベルであり、しかも大乘系諸仏を主祭神とする廟でも、仏教の流れに属さない諸神格が大量に合祀されている。また諸神仏の無差別な合祀は、必ずしも大乘仏教や上座仏教にのみ限られるわけではない。たとえば前述の瑞文堂にはプラ・プロムと呼ばれるバラモン＝ヒンドゥー教の土地神が祀られており、また協天大帝廟（表 9 の 42）では主祭神の関羽のほかに配神として大乘仏教系の観音、そのほかバラモン＝ヒンドゥー教系の諸神格が祀られている。

そのほか、ムスリムの土地神を主祭神とする廟もプーケット県内各地に散在している。ポーター・トあるいはトを称号にもつ神がそれで、これはプーケットの先住者がムスリムであったと考えられることに由来する。<sup>22)</sup> それぞれの神は、それぞれ特定の地域の守護神とされ、「ト＋固有名詞」という名称をもつ。<sup>23)</sup> そうしたムスリムの土地神を主祭神とする廟は、筆者が確認しただけで 6 ヶ所ある。表 9 のうち、「イスラム土地神廟」と分類したのがそれである。金曜を祭日とし、主祭神に対しては供物に豚肉や酒を献ずることが禁止されるなどのイスラム色が強調されるが、神像を焼香によって拝むという点には中国廟の影響が多分に見出される。

廟の祭神の内訳においても、それらは著しくシンクレティックである。イスラム教徒の土地神を主祭神とする廟 6 ヶ所のうち、配神に大乘仏教系の崇拝対象を含むのが 4 ヶ所、上座仏教系の崇拝対象を含むのが 3 ヶ所、道教、中国系民間信仰の対象を含むのが 6 ヶ所であり、すべてが何らかのかたちで中国廟の崇拝対象を含んでいる。

21) ルアンポー・チェムは 1876 年にプーケットで発生した華僑華人秘密結社による反乱を撃退して以来、超能力をもっているという噂が広まったといわれている [Damrong 1944: 8-15]。

22) 別の場所で筆者は、プーケットにおけるイスラム土地神崇拝について論じておいた [片岡 2012]。

23) ト（あるいはトッ）というのは、長老への敬称としても用いられるマレー語で、タイ国南部のマレー人たちのあいだでもそうした用例がみられる [フレーザー 2012: 86-87]。南タイ・西海岸のサトゥーン県において、仏教徒たちのあいだでも土地神としてのトが祀られている事例については西井 [2001: 107-114] が言及している。

これらの廟はその大部分が漢語の名称をもたず、主祭神がイスラム教徒であることから、その他の中国廟とはいささか異なっているが、しかし主祭神の属性以外は実質的に中国廟と大幅に性格が重なる。そのいっぽう、一部の中国廟もまたイスラム土地神を配神として合祀している。それはト・タミーを祀る三官大帝廟、ト・セを祀る三世諸仏廟と七星娘娘廟、ト・タミーとト・サミンを祀る福山宮、ト・サミンラーを祀る福生宮である。また、これらイスラム土地神廟がそれぞれ有する霊媒は、しばしば中国廟の霊媒を兼務しているか、あるいはかつて中国廟の霊媒をつとめた経験をもつ。こうみてくると、中国廟とイスラム土地神廟との違いは、どちらを主祭神にするかの違いにすぎないともいえるのであり、両者のあいだに明確な一線は引きにくい。イスラム土地神廟はすべて行政上は未登録であるが、中国廟にも未登録廟が多く含まれているため、公的なカテゴリーによって両者の違いを示すこともまた不可能である。

以上から明らかになるのは、中国廟とその周辺においては、神仏分離が徹底して不在だという状況である。上座仏教、大乘仏教、道教、バラモン教、ヒンドゥー教、イスラム教、一部新興宗教、土着精霊、中国系民間信仰の無差別な混在といいかえてもよい。ただしこの表現は誤解を招くかもしれない。なぜなら、特定の神を特定の宗教的伝統とセットで囲い込む努力が一切なされていないためであり、その結果としてほとんどの廟は、どの制度宗教に排他的に属すべきかを判定しにくい。ならばそこにみられるのは、制度宗教の集合体というよりは、むしろ制度宗教による色分けそのものの拒否というべきかもしれない。<sup>24)</sup> そもそも廟は宗教施設でないのだから、実はどの宗教に属すかを明確にする必要ははじめから存在しないのである。

#### 4.3 制度宗教とその隣接領域

廟の宗教的アイデンティティの曖昧さは、廟とそれ以外との線引きをも著しく曖昧にする。そのひとつが廟と財団との境界線である。中国系の慈善団体は、前述のようにしばしば宗教的な性格を有しているが、その多くは財団として（内務省に）登録している。プーケットの場合、宗教的性格を強くもつ財団の典型例は蓬萊追閣第十追閣（クソンタム財団）で、そのプーケット支部は清普洞という廟を兼ねている（表9）。同じく表9に掲げた普吉徳教会振縁閣もまた、徳教会の支部をなす慈善財団である。これらは拝殿の構成自体は廟とまったく同じであるが、廟としては未登録である。ただし未登録であることは、それが廟でないということの意味するわけではない。また、財団を名乗っているから廟ではないということにもならない。

再び表9を参照されたい。蓬萊追閣や徳教会のような全国規模の善堂の支部ではなく、あくまで単独の廟であり、なおかつ財団を称しているのは、仏祖庵、勝徳廟、網寮斗母宮、水確

24) この事実は、制度宗教先にありきのシンクレティズム論に対して重要な批判を投げかける。たとえば三尾[1999: 231]は、「中国的宗教」の事例から、シンクレティズム論を次のように批判する。「シンクレティズムの発想は、ある宗教文化をいくつかの個別の純粹宗教が融合、混濁、折衷したものであるとして捉えるというものであるが、漢民族の民間信仰は、むしろ、ある総体としての民間信仰の中から、洗練された教義を持ち、経典を有し、組織を形成する教理的な宗教もしくは成立宗教が分岐していった、と考える方が妥当であろう。」

斗母宮、定光堂、九天宮、七星娘娘である。このうち仏祖庵、勝徳廟は国立廟を、水碓斗母宮、定光堂、九天宮、七星娘娘は私立廟を兼ねる。網寮斗母宮は廟としては未登録である。このように、財団としてのみ登録している施設、財団と廟の双方で登録している施設、廟としてのみ登録している施設、廟としても財団としても未登録の施設が混在しており、廟と慈善財団とのあいだにはかなり広範な重複領域がある。

財団のほかに、廟とよく似た施設として同郷会館がある。これは華僑華人の出身地に応じて組織されるものであり、プーケットには福建会館のほか、潮州会館、広東会館、瓊州（海南）会館、福州公所がある。このうち特定の祭壇をもたないのは広東会館のみであり、ほかの会館はいずれも、何らかの宗教性を含んでいる。福建会館のタイ語名はサマーコム・ホッキエンであり、サマーコムというのは任意団体一般を示すタイ語である。その点で会館は廟とは本来異なる団体であるが、会館はしばしば祭壇を中心に構成されるため、構造上は廟に限りなく接近する。プーケットの福建会館もその例であり、福德正神を主祭神とする礼拝施設をも兼ねている（ただし廟としての登録は行っていない）。

そうした傾向をより端的に示すのが瓊州会館（海南会館）であり、そのタイ語名はサーンチャオ・ハイラム（海南廟）である。中国語名による限りは会館であり、タイ語名に従えば廟だということになる。ちなみにこのサーンチャオ・ハイラムは私立廟として内務省に登録している。廟と会館が名実ともに一体化している例である（福州公所もまた天后宮を兼ねている）。

もうひとつ、廟との境界線を引きにくいのが私邸内の祭壇や小祠である。明確に廟を名乗っているもの以外でも、霊媒等の私邸が祭壇を設けそこに信者が参拝するケースがみられる。この場合は廟ではなくサムナックと呼ばれる。常時一般に開放されているかどうかが両者の違いだといわれるが、私邸内の祭壇と廟との実際の線引きは曖昧である。表9では掲げていないが、プーケット県ムアン郡にある、八仙祖師（そのうち李鉄拐）の霊媒のサムナックを一例に挙げると、そこは霊媒の私邸であるが、別棟に観音、李鉄拐、水尾聖娘、太上老君を祀る祭壇を擁し、火曜、木曜、日曜には霊媒が信者の相談を受けつける。そのほか、神の誕生日には霊媒による憑依を伴う儀礼が行なわれ、多くの参拝者が参集する。この種のサムナックは、参拝可能な日が定められているとはいえ、その一点を除けば、パンテオン、霊媒の存在、定期的な儀礼の執行という点では廟とまったく遜色がない。また、表9の協天大帝廟は個人的信心から私邸敷地内に設けられた廟であるが、ほかの廟も初期には私邸内の祠として出発するケースが多いため、これは必ずしも例外的ではない。私邸内の祭壇や祠と廟とは、相対立するものというよりは、むしろゆるやかな連続線上にあると考えたほうがよい。

廟と私邸内の祠との中間に位置するのが、それぞれの姓集団がもつ祖廟である。プーケットには陳氏の定光堂、王氏の太原堂、郭氏の汾陽堂および林氏の九龍堂がある。このうち定光堂は私立廟（および財団）として登録しているが、ほかの3つは未登録である。

以上からは、何をもって廟とみなすかは著しく恣意的だということがわかる。<sup>25)</sup> 未登録廟があまりにも多いため、国立廟、私立廟とそれ以外の類似施設、という線引きも困難である。廟として登記している施設のなかにも財団や会館、祖廟を兼ねているものもあり、慈善財団のなかには国立廟、私立廟、未登録廟が、会館や祖廟のなかには私立廟と未登録廟がそれぞれ含まれている。そしてその外延は、私邸内の小祠や霊媒の私邸とのあいだでぼやけていく。

#### 4.4 サンガに収斂しない仏教

プーケットにおいては、仏教系の神仏を主祭神とする廟も一定数存在する。一方、大乘仏教寺院は皆無である。では大乘仏教寺院が存在せず、中国系の神も仏もいずれもが廟で拜まれるという事態は何を意味しているであろうか。

そのひとつは、神仏を拜む儀礼における僧侶の役割の低下である。プーケットの廟などで行なわれる儀礼に際しては大乘系の漢文經典の誦経が不可欠とされ、この誦経は福建語で誦経(ソンケン)と呼ばれる。これに対し、上座仏教僧によるパーリ語經典の誦唱はタイ語でスアット・モンと呼ばれ、両者は概念のうえで明確に区別されている。このソンケンを行なう職能者は誦経員、師父、あるいは師父のタイ語訳であるアチャーン等の呼称をもつ(以下ではソンケン要員と表記)。これらソンケン要員は仏僧ではなく、漢文經典に通じた俗人である。<sup>26)</sup> ソンケンの知識は個人的師弟関係によって継承され、そこには資格制度もソンケン要員の組織も存在しない。彼らは廟とは別に自宅を構え、随時廟に招かれてソンケンを行なう。彼らは別の職業をもっている場合もあり、また複数の廟でソンケンを受け持つ者もいる。ようするにソンケンとは俗人がひとつまたは複数の廟との契約によって行なうフリーランスの活動である。このように廟の組織というのは、僧侶の起居を大前提とする仏教寺院のあり方と根本的に異なっている。端的に言えば、廟での拜仏に際して僧侶の介在がまったく必要とされていないのである。

ここでタイ国の宗教行政について想起されたい。俗人によるソンケンは、そもそも僧侶など聖職者の管理を前提とする宗教行政の対象外である。行政側からみれば、ソンケンというのは民間の俗人が勝手に念仏を唱えているにすぎない。出家者の存在を前提とするサンガ法は、在俗職能者による念仏を管理すべき制度上の根拠をもたない。僧侶不在の「仏教」儀礼は、廟が宗教行政上は不可視となる傾向を助長している。

25) では具体的にはどのように恣意的なのか、つまりどのような理由で名乗り方を変えるのか、廟と慈善財団の違いは、端的に言えば寄付金の取扱いに関するものである。慈善財団への寄付金は租税法上の控除対象となるので、それが大口寄付者へのインセンティブとなる。廟が大規模化したり多額の寄付を必要とする場合などに、しばしば慈善財団に改組するのはこれが理由である。それ(寄付金の取扱い)以外について言えば、ある施設が何を名乗るかを決めるのは、活動の優先順位の相対的な違いである。公共の礼拝場所の提供が主目的であれば廟となり、同郷者の親睦が主目的であれば会館となり、社会活動が主目的であれば善堂(慈善財団)となる。

26) なおプーケットには道士は存在しない[Cohen 2001: 186]。ただしここで若干のニュアンスを補足しておく、プーケットのソンケン要員に個別に質問すると、「仏家(フッカ)」「道家(トウカ)」という表現によって、自分が仏教系、道教系どちらの經典により傾斜しているかのアイデンティティを示す場合がある。

バンコクではしばしば、廟の儀礼に際しては僧侶を招いて読経が行なわれる。漢文經典に通じた大乘僧を華宗や越宗の寺院から招くことができるからである。それに対し大乘僧のいないプーケットでは、自前で調達した俗人のソンケンをもってそれを代替する。いいかえれば、プーケットの中国廟は既成の公認宗教施設への依存度が低く、自己完結性が高いわけである。そしてまさにこの自己完結性の高さが、今述べた不可視性を強めてもいる。

次に救済財の問題を考えてみよう。プーケットの中国廟をめぐる宗教実践が、仏教的要素を含みつつもタイ・サンガの外部に大幅に依存して営まれているのだとしたら、救済財としての功德のあり方もまた再考されねばならない。タイ仏教論の教科書的理解としては、積徳すなわちタンブンとは第一義的には福田としてのサンガに対して行なわれるものであるとされる [cf. 小野澤 1982]。ではプーケットでは一般的にどのような行為がタンブンスなわち積徳と呼ばれるのか。それを列挙すると、たとえば廟への参拝や寄付、俗人宗教者を招いてのソンケン、上座部仏教の僧侶による読経、僧侶や僧院への寄進、蓬莱道閣など慈善団体への寄付、施餓鬼会への寄付、赤十字への寄付、会館への寄付、泰華学校<sup>27)</sup>への寄付などである。一見してわかるように、積徳の対象は仏教教団のみに限らず公共活動全般に広がっている。こうしたタンブンの用法は、およそサンガには収斂しない。しかしこれは見かけほどには異常なことではない。

ここで少々回り道をして、華僑華人の積善思想からタンブンをとらえ直してみよう。中国大陸における善挙は、元来は非宗教的行為としての慈善活動を意味するものであったが、のちに善堂、善会の普及とともに宗教思想との結合がみられるようになる。そうした宗教色をおびた慈善結社が東南アジアの華僑華人のあいだに普及し、タイ国の場合、これらの善挙もまたタンブンの行為としてホスト社会からも受け入れられるようになった [玉置 2007]。

善挙がタンブンの一環を構成するのであれば、もはやサンガの介在の有無をタンブンの必須条件とみなす必要はなくなる。ここでタンブンを思い切って広義にとらえれば、それは公共目的のために私的財産を犠牲にする行為としていいかえることができそうである。そこではサンガへの物質的貢献というのは、あくまで選択肢の一部を構成するにすぎず、当人の身体を差し出すという出家行動は、さらにその一部にすぎない。タイ国の華僑華人のあいだで出家主義が低調であることは従来も指摘されてきたが、広義のタンブんに照らせば、それは当事者レベルでは決して不自然ではないのである。

ところで、高額寄付者の名簿を貼り出すことによる積徳のインセンティブというのは、廟に限らず、会館、学校、慈善財団でも同じスタイルが用いられている。露骨ないい方をすれば、功德を金額によって公表し競わせる制度である。<sup>28)</sup> もちろんこれは、一見してあまり宗教らしからぬ活動をも大幅に含むことになるが、これまでみてきたように当事者レベルでは「宗教」

27) プーケット市内にある県内で一番古い、中国語による私立小中学校。

28) 同じ点についてコフリンが、バンコクの天華医院や報徳善堂などの事例から指摘している [Coughlin 1960: 57-58]。

の輪郭自体がはっきりしない以上、「宗教的行為」と「非宗教的行為」の区分に過度にこだわることは生産的ではない。そもそも廟は「非宗教」なのであるから、そうした線引き自体が実ははじめから成り立っていないのである。

しかし翻って考えてみれば、主流派上座仏教においてもそうした傾向はあるのではないか。功德が金額によって換算され、在家信者が寺院や仏教儀礼の華美さを競う傾向というのは、拝金主義であり仏教の墮落であり地域社会の荒廃の徴候だとみなす意見<sup>29)</sup>があるいっぽう、当事者レベルでは金銭もまた信仰の表現なのであり、教義上は金銭（煩惱）と救済とが二律背反の関係にあるとしても、実践面では両者は必ずしも矛盾していないという解釈も成り立つ [林 2002]。また櫻井 [2008: 215] は東北タイの事例から、仏教寺院が提供する功德が、個人の富を公共目的に還元させるうでの結節点として機能している点に注目している。こうした理解を経由させて考えると、中国廟とそれを取り巻く人々にとっての功德概念というのは、上座仏教の実践面でのそれと比した場合、実は見かけほどの差はないということもできる。<sup>30)</sup> プーケットの中国廟の事例が示しているのは、功德を梃子に富の再配分を行なうシステムのなかで、僧院や僧侶（つまりサンガ）以外の功德の媒介者が、サンガと並行しつつ、しかも「非宗教」として共存しているということである。

## 5. 「分散型宗教」と「エクレシア」

### 5.1 タイ中国廟と中国宗教論

前節までの考察で明らかになるのは、タイ国での中国廟は、隣接する非宗教施設との境界線が曖昧で世俗のなかに埋め込まれており、広義の仏教を標榜してはいるもののそのパンテオンは多義的かつ未分化であり、僧侶の重要性が著しく低く、国家の宗教行政によるコントロールの外に放置されているという点である。実はこのこと自体は、タイ中国廟にのみ特殊な状況というよりは、中国宗教一般の傾向を代表しているとみたほうがよい。

この点は、タイ中国廟の事例を楊慶堃の中国宗教論と対置することでより明瞭になる。彼によれば、中国の宗教の大部分は分散の宗教 *diffused religion* の類型に属するものと規定されている。分散の宗教というのは彼の用語で、宗教が世俗的社会制度のなかに分散して組み込まれ、前者が後者の一部として吸収されている状態を呼び、世俗的社会制度から分離され独立し

29) たとえば鈴木 [2003] は東北タイにおけるそうした傾向を憂慮している。

30) 教科書的な理解からいえば、上座仏教の在家信者による積徳は来世以降でのカルマの改善をめざすものであり、中国廟の現世利益指向のそれとは大きく目的が異なるようにもみえる。しかしこの見かけ上の違いもまた、相対的なものにすぎない。タイ上座仏教の在家信者たちがカルマの時間軸を大幅に短縮し、積徳の果実を現世内に求める傾向についてはこれまでも指摘されてきた。また積徳によって改善されるべきカルマは自身の来世だけでなく、功德の回向を通じて物故者をも対象とする。そのいっぽうで中国系宗教が提供する積徳に際しても、現世利便的な功德の売買と、死者供養を通じた来世志向とが共存している。

た機能を担う制度的宗教 institutionalized religion と対置される [Yang 1991: 294-295]. 分散的宗教は制度としての独立性が低く、そのパンテオンは雑多であり、ある寺廟や神がどの宗教に属しているかは多くの学者にとっても謎であるが、しかしこの疑問は一般の人々の宗教生活にとって何ら意味をもたない [Yang 1991: 340]. また前近代中国では大部分の施設が国家の許可を得ずに建てられており [Yang 1991: 214-215], なおかつほとんどの宗教施設に僧が不在で、寺廟の活動は僧侶抜きに住民たちによって担われており、そのことが制度化された僧院の相対的な弱さとなっていた [Yang 1991: 309-310].

楊慶堃の一連の指摘は、ほとんどそのままタイ国（特にプーケット）の中国廟の描写に重なる。つまりタイ国の中国廟は、中国本土で分散的であったのと同程度に分散的なのである。ではこの分散的宗教が、東南アジアの土壤に移植された場合はどうなるのか。

東南アジアの中国系宗教の比較研究を行なっている陳によれば、中国仏教は中国文明の伝統と仏教の伝統の双方に属しており、しかも当事者たちは仏教徒と「中国宗教 Chinese Religion<sup>31)</sup>」の信者とを区別することに意義があるとは考えていない [Tan 1995: 139-140]. ただしそのなかで強いて両者を区別するならば、中国仏教と区別される「中国宗教」というのは、

中国文明の宗教であり、歴史的にこの文明の一部となってきた宗教である。そうである以上、中国人たちは、彼らの生活様式の一部となっているこの複雑な信仰と実践のシステムに対し、特別の名前を与える必要を感じてこなかった。この点において、彼らは、我々が「宗教」と呼ぶような土着の複合体が特別の名前をもたないオラン・アスリ（半島部マレーシアの先住民）やサラワクのイバンなどといった民族と同様である [Tan 1995: 140].

ここで陳のいう「中国宗教」が、楊のいう分散型宗教におおむね対応することがわかるだろう。ここには2つの含意がある。ひとつは、「中国宗教」は名前のない宗教だということであり、もうひとつは、そうであるがゆえに広義の仏教の一角をも構成しようということである。したがって、中国系宗教の動態は、いっぽうに名前のない宗教としての「中国宗教」を、その対極により純化された形態としての中国仏教を、さらに両者の中間に折衷的な形態（名前のない宗教がとりあえず便宜的に仏教を称する等）を置いた連続線の幅のなかにあるということができる。では東南アジアという環境は、この構図にどのような力学を加えるのか。この点について陳志明は、中国系宗教の活動が放置されているマレーシアやシンガポールでは、中国仏教が「中国宗教」に組み込まれていく傾向が強いのにに対し、そもそも「中国宗教」を認めないインドネシアにおいては、「中国宗教」を仏教に帰属させようとする圧力が働いていると述べて

---

31) ここでは大文字が使われているので、一般名詞と区別すべくカギ括弧表記した。



いる [Tan 1995: 154]. 東南アジア諸国家の宗教（特に中国系宗教）に対するスタンスが、中国系宗教の発現形態をめぐる力学を規定するという、当たり前だが重要な指摘である。

上述の陳の論考は、タイ国については言及していないが、本稿でみてきた事例から考えれば、タイ国における中国系宗教の位置づけはマレーシア・シンガポールに近いことがわかる。ただしタイ国でそうなる理由は独自のものである。改めて確認すると、タイ国においては、

- 1) ホスト社会の側に仏教が確立していたため、華僑華人移民の大乗仏教寺院へのニーズが当初より低く、大乗仏教寺院の数自体が低水準で推移したこと、
- 2) 仏教が準国教の地位にあり、中国廟もまたこの準国教と競合しない限りにおいては放任されたこと、
- 3) そもそもタイ政府の宗教（仏教）政策が僧侶と僧院の統制を主目的としていたため、常住の僧侶をおかない廟はその関心外となってきたこと、

などにより、中国廟は、正式な仏教教団の外側に放置されてきたのである。したがって中国廟は名前のない宗教のまま、雑多なパンテオンを整理する必要を感じずに発展してきた。廟の信者たちが仏教徒を名乗る限り、宗教的アイデンティティの曖昧な中国廟の活動は、直接にはタイ国の準国教体制をおびやかさないのである。

さらにいうと、タイ国の場合、「ラッティ＝非宗教」という建前がこうした傾向を助長している。制度的宗教と分散的宗教という楊慶堃の二分法に従うのであれば、前者がサーサーナーに近く後者がラッティに近いことがわかる。これは「中国宗教」が仏教とは別の宗教を名乗るということの意味しない。「中国宗教」は前述のように特別の名前をもたず、またタイ国の公認宗教制度のもとでラッティに分類された中国廟は、自身の固有の宗教名をもつことを求められてこなかった。またラッティは宗教としての資格において仏教と対等ではなく、ラッティの信奉者は公認宗教として認められた宗教のどれか（おそらく仏教）の信者であることを公式には名乗る必要がある。ラッティとしての「中国宗教」の帰依者が統計上の仏教徒の一角を構成する、という、本稿で再三述べてきた事態は、まさにそうした背景のなかで構成されてきたのである。つまりタイ国における仏教というのは、その外延にエクレスシアの論理とは対立する分散型宗教の要素を含んで成り立っているわけである。

## 5.2 タイ中国廟とタイ仏教論

中国廟の事例をもとに、中国宗教論を経由させながらタイ仏教の世界をみていくと、エクレスシアの反対側に出てしまう。この対比から明らかになるのは、タイ国における仏教というのが、国家によって保護される制度的宗教としてのサンガ仏教を中心とする構図の外延に、分散的宗教としてのラッティが従属的に組み込まれ、しかもラッティはラッティであるがゆえに公認宗教制度の枠組みの外に放置する、というかたちで成り立っていることである。

「タイ仏教＝単一サンガによるエクレスシア」という固定観念をいったん保留したうえで、シ

ンガポールの仏教について述べた下の文章を読めば、これは中国廟の視点からみたタイ仏教の姿と大幅に重なって見えるはずである。

仏教は多人種的なシンガポールにあって、唯一の主要な宗教ではないにしても、主要な宗教のひとつとみなされている。しかしよくみてみると、「仏教」という言葉が実際には、シンガポールの、宗教実践や信仰が必ずしも仏教經典によって規定されていないようなさまざまな人々によって用いられている宗教的ラベルであることがわかる。(中略)シンガポールの人口の約 50%が自分自身を「仏教徒」と称している。しかしこの単一の宗教的ラベルの用法にもかかわらず、シンガポールの「仏教徒」たちは単一の宗教を共有しているわけではない [Wee 1976: 155]。

サンガを中心にタイ仏教をみる視点から考えれば、シンガポールとの比較は驚くべき暴論かもしれない。しかしもしタイ仏教を、単一の国営サンガの論理のみが貫徹する世界であると考えたとすれば、それは仏教というラベルのもとで展開されている現実の複雑さの大部分を見落とす結果になるだろう。実際に全国一律の単一の国営サンガというものの自体が、20 世紀の初頭になってようやく歴史上初めて誕生したものにすぎないのである。

この極論をもう少し進めるならば、そもそも 20 世紀初頭のサンガ法が全国の僧院を強制的に単一のピラミッドに押し込んだとして、はたしてそれをもってタイ仏教という単一の実体がサンガを中心に成立してきたといえるだろうか。この点に関し矢野 [2013a] は、そもそも近代以降のタイ国ではエクレスシアなど形成されてこなかったと指摘している。エクレスシアというのはいうまでもなく中世のカトリックに範をとる用語法であり、王権と結びついた単一の教会が人々の救いを排他的に独占する状況(「教会の外に救いなし」)を念頭においている。矢野の問いというのは、そもそも近現代のタイ国の仏教徒社会において、「サンガの外に救いなし」といえるような状況が成立してきたのかというものであり、彼の答は端的にノーである。彼によれば、タイ仏教徒社会における非正統的な行為(僧侶が提供する護符の配布や呪術的なサービスなど)は、知識人たちの非難的にはなっても取締りの対象にはならず、「中世カトリック教会と異なり、上座仏教サンガに救済を強制するほどの力は無かったし、王権・国家もそこまで介入してこなかった」[矢野 2013a: 112-113]。ようするに、サンガは昔も今も救済財を独占などしてこなかったという指摘である。

タイ国で行なわれてきた民族誌的研究のいくつかも、これを傍証する。サンガ中心の仏教理解においては、僧院の外にいる在家者たちの宗教活動もまた、積徳を僧院への寄進と同一視する論理によってサンガに収斂することになる。ところが実際には、サンガは必ずしも功德の排他的な源泉ではなく、あくまで功德の供給源のひとつにすぎない。いくつか例を挙げると、たとえ

ばタイ国の平地仏教徒農村で調査を行なったキングスヒルは、功德を獲得できる条件について列挙するなかで、僧院への寄付に加え、人間、動物を含むあらゆる衆生への贈与もまた功德を生み出すとみなされていることを指摘している [Kingshill 1965: 145-148]。またタイ国内のシャン（タイ語系仏教徒少数民族）農村で調査を行なったタンネンバウムは、シャンの農民たちのあいだでは祝福と功德という2つの概念が同一の民俗語彙によって表現され、しかもその功德や祝福の与え手としては、僧侶のみならず両親、年長者、村長、富裕な地方有力者など、自分より地位が上と考えられるあらゆる人々が想定されている [Tannenbaum 1996: 195-196]。ようするに、「サンガの外に救いなし」どころか、救いはサンガの外に（も）あふれているのである。ならば、サンガの関与抜きに拝仏や積徳が成り立っている中国廟もまた、タイ仏教世界の一般的傾向を少し大げさに表現しただけだということになる。

タイ仏教が、実際には複数の宗教的伝統のシンクレティックな複合体として存在していることを指摘したのがカーシュである。彼によれば、高度に抽象的な仏教倫理と在家の実践者たちとのあいだには巨大な溝があり、その溝を埋めているのがバラモン教などであるという [Kirsch 1977]。サンガ中心的な視点からすれば、今述べた溝は在家者のサンガへの積徳行為によって埋められるわけだが、それとは別の手段も並行して存在することにカーシュは注意を喚起する。<sup>32)</sup> この視点をさらに進めれば、そうしたニッチを埋めているのはバラモン教のみに限られず、中国系宗教もまた同様ということができるだろう。<sup>33)</sup>

ジャクソンによれば、「仏教エクレシア」の図式が前提にしていたような、国家（特に宗務局）がサンガの管理・統制を通じてタイ国の仏教全体に支配力を及ぼすという図式そのものが、1990年代以降急速に妥当性を失いつつある。政治家たちの宗教への関心の減退のみならず、サンガそれ自体の機能不全やエリート僧の醜聞などにより、サンガのピラミッドの頂点を国家が支配するという上意下達的な中央集権構造が有効性を失い、それにかわって、周縁の宗教者たちが行なうラーマ5世崇拝や観音崇拝など、タイ仏教をめぐる近年の重要な変化は、もっぱらサンガの外で展開されるようになってきているという [Jackson 1997, 1999a, 1999b]。この点に関しては、ジャクソンのほかにもパッタナーが同じような視点を共有している [Pattana 2005]。彼らが一致して指摘するのは、1990年代以降の急激な変化は、サンガ機構自体の硬直化のほか、経済成長、都市化、消費主義の盛行などが新たな宗教的ニーズを呼び込んだことで

32) 実はこの点は小野澤も指摘している。彼によれば、出家による解脱を断念した在家者に対しては、僧院への積徳と呪術的行為との2つの方法による現世利益の獲得手段が提供されている [小野澤 1982]。

33) この点と問題意識を共有する論点として、マクダニエルがその近著において、タイ仏教徒の崇拝対象としてヒンドゥー教、バラモン教系の伝統に属する神、廟、祠などが人気を集めている事実、および、そこでの祈りには仏教で用いられる文句が流用されている事実、さらに、そうした参拝者たちがそもそも仏教とヒンドゥー教、バラモン教との違い自体に興味がないという事実を指摘し、にもかかわらずそれらが従来のタイ仏教論の枠組みから恣意的に取り除かれていたのではないかという疑問を展開する [McDaniel 2011: 153-158]。

もたらされているという点である。

タイ国の仏教における重要な変化がサンガの外で生じているという彼らの指摘は正しいとして、しかしサンガ仏教の空洞化ははたして近年突然生じた傾向なのだろうか。たとえばオコナーは、そもそも国家主導で 20 世紀初頭に行なわれたサンガの強制的中央集権化が、サンガ空洞化の長期的傾向を作り出したと指摘している。従来は地方ごとの伝統に支えられ、地元の在家者のニーズをくみ上げてきた僧院は、サンガ改革の結果、地域社会ではなくバンコクの代弁者になり、地域の仏教的伝統を抑圧する側に回ってしまった。それが人々の寺院離れをもたらし、人々は制度としての僧院ではなく、個別の僧侶や個別の護符に頼るようになってきたというのである。また、国家が宗教をコントロールするうえで、「受け入れ可能な」仏教の条件を狭く設定しすぎたため、それがかえってサンガの外での宗教の活性化をおしすすめるという逆説を招いてきているという [O'Connor 1993: 334-336]。

つまりタイ国における制度外の宗教のダイナミクスというのは、むしろ近代国家による仏教の制度化それ自体が 20 世紀を通じて生み出してきた副産物だということになる。これは中国廟についてもあてはまる。20 世紀初頭にサンガの中央集権化と中国廟の非宗教化が同時に進行したことが、サンガ外での中国宗教の事実上のフリーハンドをもたらしてきたことはすでにみたとおりである。タイ仏教というのは、サンガの外のみならず、国家が規定する「宗教」の外にも依存してこれまで維持されてきたのだということができる。<sup>34)</sup> まさにそうした「宗教外の宗教」ともいべきニッチを占めてきたのが中国廟なのである。

## 6. お わ り に

ドゥアラ [2011] は近年の論文で、19-20 世紀の日本、中国、およびインドネシア（の土着化した華僑華人たち）のあいだで、宗教に関しきわめて似通った経験が相互参照的に共有されてきた経過を明らかにしている。そこでいずれも問われていたのが、西洋の強圧下で進められる近代化において、宗教をどう翻訳・再定義するかという課題であった。そしてその過程で、現実に存在する神仏崇拝のどれが宗教でどれが宗教でないかが、東アジアと東南アジアをまたいで共通の争点となっていた。実際に近代以降の東アジア、東南アジア諸国では、「宗教」概念の翻訳と並行し、それぞれの宗教施設／団体には、自らを宗教と位置づけるか位置づけないかの判断が迫られることになったのである。

この点からみれば、本稿でみてきた事例は必ずしもタイ国にのみ特殊な問題ではなく、近代以降の東アジア、東南アジアで広くみられた共通課題の応用問題である。土着の宗教概念は、

---

34) 矢野 [2009] は、現在のタイ仏教においてはサンガよりは学校が宗教知識の継承媒体となっていることに注意を喚起している。そこでの政教関係の焦点もまた、従来いわれてきたような王権とサンガとの相互依存よりは、学校教育カリキュラムや、さまざまな政府機関が関与する仏教プロジェクトなどに移っている。

新たに導入された「religion」との対応関係のなかで再定義されねばならず、そうである以上は、存在論的に対等な諸宗教の併存を前提に、それぞれの宗教に名前をつけねばならない。この一連のプロセスからは、現実に存在する多くの神仏崇拝が脱落することになり、宗教のようで宗教ではない存在がその副産物として生み出されてきた。たとえば最もわかりやすい例として、近代日本では宗教という訳語の定着過程において、民衆教化のシステムをもたない神社神道が非宗教と規定され、宗教行政の外にその位置を占めるようになっていったことはよく知られている〔島薮 2001〕。現代の中国では、外部の観察者が宗教と呼ぶであろう事象を、「宗教」「民間信仰」「封建的迷信」の3つに分類する。このうち民間信仰というのは、礼拝施設は存在するものの、体系的な教義や聖職者の訓練システムをもたないものをさし、これは公式には宗教として認知されない〔足羽 2003〕。インドネシアでは、国家が定める複数の公認宗教が存在するが、その厳しい条件（預言者や聖典の存在など）にあてはまらない施設や団体は、宗教とは別に自らを「信仰」と規定する場合がある。ここでの「信仰」とは、宗教のようで宗教でない存在ということになる〔福島 1991〕。現代のベトナムにも、「宗教」と「信仰」「迷信異端」の区別が存在し、公式には宗教たりえないが迷信異端として禁圧するには及ばない施設や団体が、この非宗教としての信仰というやや奇妙なカテゴリーを与えられている〔宮沢 2001〕。

これらはもちろんほんの一例にすぎないが、ここに共通するのは、現実に存在する神仏崇拝の実態に比して、新たにつくられてきた宗教カテゴリーが狭すぎるという点である。そのため現実に存在する宗教の無視しえぬ部分が宗教の外に取り残されてしまうのであり、そうした「二級宗教」を収容するカテゴリーが、宗教の外に設定されるわけである。日本の神社非宗教説も、中国、インドネシア、ベトナムにおける「宗教」と「信仰」の区分も、またタイ国の公認宗教（サーサナー）と中国廟（ラッティ）との区分も、そのいずれもが、国家による宗教カテゴリーの再編成が一種の「二級宗教」を副次的に生み出し、それを宗教から隔離したことの結果である。この過程をもたらしてきたのが、宗教とは教義や教団が体系的に組織されているものに違いない、という合意である。<sup>35)</sup>

ここで冒頭のタイ仏教論に戻る。中国廟の視点を経由した後でタイ仏教論を振り返った時に気づくのは、石井らが体系化してきたサンガ中心的なタイ仏教論それ自体が、この近代以降の狭すぎる宗教カテゴリーを前提とし、それによって守られてきたという点である。再びジャクソンの指摘を引こう。

タイ宗教の変化の方向を理解するうえで、我々はもはや、仏教に関する法や公式声明、あ

35) 一見してわかるように、これはウェーバー宗教社会学が想定する「合理的宗教」の類型とまったく同じである。ようするに「合理的宗教」だけを宗教とみなすというかなり偏った宗教理解がアジア各地で一般化されてきたことになる。

るいは宗教に関する国家権力の介入にのみ依存するわけにはいかない。大げさにいえば、我々は僧院の外をこそみるべきであり、その視点を百貨店やショッピングモールや市場に移さねばならない。なぜならこうした場所こそがまさに現代タイ国における宗教性が最も活発に表出されているのであり、そこでは民間のタイ宗教が商品化され、パッケージ化され、市場化され、消費されているからである [Jackson 1999a: 50].

これは 1990 年代以降に急速に進行した消費主義の影響を念頭においた指摘であるため、宗教の商品化が特に強調されているが、実際にはこの視点はもう少し広げることができる。中国廟の例が示しているのは、1902 年のサンガ法で国営サンガの輪郭が定まり、1920 年の内務省令で廟がラッティ＝非宗教と規定され、1878 年の宗教寛容令から 1932 年の立憲革命にかけてサーサナー＝宗教一般とする理解が公式に定着するという一連の過程のなかで、現実のタイ宗教の少なからざる部分が、サンガどころか宗教の外に出てしまっていたということである。「我々が僧院の外をこそみるべき」なのは、単にジャクソン（やパッター）がいうように、現代が消費主義やポストモダンの時代だからなのではない。僧院の外をみないと現実の仏教徒社会の動態が把握できないほどに、仏教や宗教そのものの領域が、国家によって狭く切り取られてきたからなのである。ならば、これまでのサンガ中心のタイ仏教論というのは、結局のところ、この恣意的に狭く切り取られた宗教像を前提にしていたのではないか。幅広い宗教現象のうち、教義、教団が体系化された部分だけを切り取ったうえで、そこでの教義や教団の体系性や一貫性を同語反復的に論じてきたのではないだろうかという疑問が生じるのである。

ここからはさらに根本的な疑問が派生する。実をいうと、本稿で我々がみてきた風景というのは決して新奇なものではない。町に中国廟があふれ、仏教徒を自称する人々がそうした廟で雑多な神々からなるパンテオンを拝むという光景は、少しでも宗教に関心をもってタイ国の都市部で暮らしたことのある人にとっては、ありふれた日常の光景にすぎない。にもかかわらず、タイ仏教を論ずる文脈においては、この我々の目の前で展開されていたはずの仏教徒の日常が跡形もなく消去されてきたのである。「彼らは中国系の人々だから」「あれは大乗仏教だから」「この神は中国の神だから」云々という理由が、そこでは暗黙裡に採用されてきたはずである。つまりタイ仏教論というのは、仏教の名のもとに展開される現実をありのままに観察するのではなく、「タイ人の純粋な上座仏教」のあるべき姿を研究者自身がアプリアリに措定し、その理念型に沿って現実を取捨選択することで成り立ってきたということになる。この点に関しマクダニエルは、実はタイ国の仏教がいちばんみえていないのは、ほかならぬタイ仏教研究者なのではないかというラディカルな問いかけを行なっている [McDaniel 2011]。彼はそこで、呪術使いや幽霊や占星術師があたかも存在しないかのように成り立っているタイ仏教論に疑問を呈しているのだが、観音や本頭公やソンケン要員たちもまた、呪術使いや幽霊や占星術

師たちと同様にタイ仏教徒の日常（マクダニエルの用語法によれば「レパートリー」）を構成している以上、彼の問題提起は中国廟の事例にもそのまま適用可能である。

ここで誤解がないようにあえて繰り返せば、中国廟を中心とする信仰の体系は、サンガ仏教と並立し、二者択一の関係にあるわけではない。中国廟がラッティであり非宗教であることをもって、国家が公式に定めるサンガ仏教から制度上隔離されるということが意味するのは、両者の競合ではなくその逆である。中国廟は公式の宗教施設とは別のカテゴリーに属するのであれば、それは中国廟がサンガ仏教の僧院と同じ土俵の上で競合しないと宣言しているに等しいためである。同じ人が仏教寺院と中国廟の双方に参詣することは問題視されず、それによって仏教徒としての資格が問われるわけでもない。つまり僧院と中国廟は信者を奪い合う必要がない。また中国廟がどれだけ増えてもそれ自体はサンガ仏教の正統性を脅かさない。そもそも中国廟の活動は宗務局や国家仏教庁の関知するところではない。つまり広義の仏教という枠組みのなかで、僧院と中国廟とは互いに競合することなく相互補完的に存在しているのである。

最後にタイ国の中国系宗教研究についても少しだけ述べておく。タイ国における中国系宗教の研究は、前述のようにもっぱら華僑華人研究の一環としてなされてきたため、そこでは中国的要素がいかにかに継承されているかが議論の焦点となってきた。しかしタイ宗教論／タイ仏教論が「僧院の外をこそみるべき」ならば、中国系宗教への視点は、単にタイ華僑華人研究の枠を越え、タイ宗教に関心をもつ幅広い聴衆により多くの問題を提起できるはずである。本稿では主に中国廟を取り扱ってきたが、そのほかにも中国系宗教には、善堂、在家仏教団体、同郷会館、宗親会、中国系新興宗教、霊媒カルトなど、既存のサンガ制度の外で現実のタイ宗教に活力を与えるアクターたちが多く備わっている。中国系宗教の研究をタイ研究一般へと開いていくことで、これまでみえなかったタイ社会／タイ宗教のもうひとつの姿を検討する新たな視点をタイ研究に注入することができるだろう。中国系宗教を広義のタイ仏教研究のなかに位置づけることで、そうした可能性がみえてくるのである。

## 引用文献

### 邦文・中文

- 足羽與志子. 2003. 「モダニティと『宗教』の創出」池上良正ほか編『宗教とはなにか』岩波講座宗教1, 岩波書店, 85-115.
- 石井米雄. 1975. 『上座部仏教の政治社会学—国教の構造』創文社.
- \_\_\_\_\_. 1977. 「タイ国における《イスラームの擁護》についての覚え書」『東南アジア研究』15(3): 347-361.
- \_\_\_\_\_. 1991. 『タイ仏教入門』めこん.
- \_\_\_\_\_. 1999. 「パルゴア神父とモンクット王—タイ王室とキリスト教」『上智アジア学』17: 1-16.
- 王 琛発. 2002. 『従北斗真君到九皇大帝』馬來西亞道教聯合總會.
- 小野澤正喜. 1982. 「宗教と世界観」綾部恒雄・永積昭編『もっと知りたいタイ』弘文堂, 105-142.

- 華僑華人百科全書編輯委員會編. 2000. 『華僑華人百科全書・社区民俗卷』中国華僑出版社.
- 片岡 樹. 2012. 「土地神が語るエスニシティと歴史—南タイ・プーケットの本頭公崇拜とその周辺」『南方文化』39: 97-116.
- 邱 格屏. 2003. 『世外無桃源—東南亜華人秘密会党』三聯書店.
- 小泉順子. 2007. 「シャムにおける中国廟に関する一考察—『廟に関する省令』（1921年）をめぐって」『東洋文化研究所紀要』150: 17-52.
- 桜井由躬雄. 1979. 「在泰京越南寺院景福寺所蔵漢籍字喃本目録」『東南アジア—歴史と文化』8: 73-117.
- 櫻井義秀. 2008. 『東北タイの開発僧—宗教と社会貢献』梓出版社.
- 島菌 進. 2001. 「国家神道と近代日本の宗教構造」『宗教研究』75(2): 319-344.
- 鈴木規之. 2003. 「農村社会の変容と仏教—開発僧のいる農村を事例として」綾部恒雄・林行夫編『タイを知るための60章』明石書店, 236-239.
- 玉置充子. 2006. 「タイ華人団体の慈善ネットワーク」『海外事情』平成18年10月号: 87-100.
- . 2007. 「東南アジアの華人コミュニティータイ・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」岩崎育夫編『新世代の東南アジア—政治・経済・社会の課題と新方向』成文堂, 181-217.
- 段 立生. 1996. 『泰国中式寺廟』泰国大同社出版.
- ドゥアラ, P. 2011. 「二〇世紀アジアの儒教と中国民間宗教」武内房司編『越境する近代東アジアの民衆宗教—中国・台湾・香港・ベトナムそして日本』明石書店, 199-220.
- 西井涼子. 2001. 『死をめぐる実践宗教—南タイのイスラム・仏教徒関係へのパースペクティブ』世界思想社.
- 林 行夫. 2002. 『「不純にして健全な…」—タイ仏教徒社会におけるカネと功德』小馬徹編『カネと人生』雄山閣, 152-178.
- . 2004. 「隠蔽される身体と〈絆〉の所在—制度宗教の表象とタイ仏教危機論」池上良正ほか編『絆—共同性を問い直す』岩波講座宗教6, 岩波書店, 215-243.
- . 2009. 『「タイ仏教」と実践仏教の位相—東北農村のタマカーイにみる制度と教派の展開』林行夫編『〈境界〉の実践宗教—大陸部東南アジア地域と宗教のトポロジー』京都大学学術出版会, 235-304.
- 原田正己. 1979. 「マレーシアの九皇信仰」『東方宗教』53: 1-21.
- 福島真人. 1991. 『「信仰」の誕生—インドネシアにおけるマイナー宗教の闘争』『東洋文化研究所紀要』113: 97-209.
- フレーザー, T. 2012. 『タイ南部のマレー人—東南アジア漁村民族誌』岩淵聡文訳, 風響社.
- 蓬萊道閣. 2004. 『蓬萊五道閣創閣卅六週年暨七星台落成紀念特刊』
- 三尾裕子. 1999. 「漢民族の民間信仰—『中国的宗教』論への一視角」末成道男編『中原と周辺—人類学的フィールドからの視点』風響社, 221-239.
- 宮沢千尋. 2001. 「ベトナム北部における社会主義市場体制と『宗教』『民間信仰』『迷信異端』」森部一編『文化人類学を再考する』青弓社, 173-215.
- 宮田義矢. 2005. 「マレーシア華人の九皇大帝信仰」『アジア遊学』84: 76-80.
- 村嶋英治. 1989. 「タイ国における中国人のタイ人化」岡部達味編『ASEAN 諸国における国民統合と地域統合』日本国際問題研究所, 115-141.
- . 1993. 「タイ華僑の政治活動—5・30 運動から日中戦争まで」原不二夫編『東南アジア華僑と中国—中国帰属意識から華人意識へ』アジア経済研究所, 263-364.
- . 1996. 「タイにおける民族共同体と民族問題」『思想』863: 187-203.
- . 2002. 「タイにおける華僑華人問題」『アジア太平洋討究』4: 33-47.
- 矢野秀武. 2009. 「タイにおける国家行政の仏教活動—仏教式学校プロジェクトの事例から」『駒澤大学文



- 化』27: 1-33.
- \_\_\_\_\_. 2010a. 「タイの宗教行政に関する基礎資料－国家仏教庁および文化省宗教局の事業と予算配分」『駒澤大学文化』28: 1-45.
- \_\_\_\_\_. 2010b. 「国家仏教と宗教行政－タイの政教関係を再考する」『宗教学論集（駒澤大学）』29: 91-114.
- \_\_\_\_\_. 2012. 「現代タイ国家行政機関における宗教関連行政－中間報告」『駒澤大学文化』30: 121-144.
- \_\_\_\_\_. 2013a. 「近代における政教関係の発展途上国モデル－タイの政教関係に見る国家介入と公定化を事例に」『駒澤大学文化』31: 91-120.
- \_\_\_\_\_. 2013b. 「タイを流れる欧米宗教学の微風－サーサナー（宗教）と Religion をめぐるタイ宗教学の模索」『宗教学年報』30: 51-70.
- 李 道緝. 1999. 「泰國華社の変遷與發展」陳鴻瑜編『邁向 21 世紀海外華人市民社会之變遷與發展』台北：中華民國海外華人研究学会, 229-252.
- 劉 麗芳・麦 留芳. 1994. 『曼谷与新加坡華人廟宇及宗教習俗的調查』民族学研究所資料彙編第 9 期, 中央研究院民族学研究所.
- 林 国平・彭 文字. 1993. 『福建民間信仰』福建人民出版社.

#### 英文・タイ文

- Boonsanong Punyodyana. 1971. *Chinese-Thai Differential Assimilation in Bangkok: An Exploratory Study*. Ithaca: Cornell University Southeast Asia Program.
- Cheu, Hock Tong. 1996. The Festival of the Nine Emperor Gods in Malaysia: Myth, Ritual, and Symbol, *Asian Folklore Studies* 55: 49-72.
- Cohen, Erik. 1991. *Thai Society in Comparative Perspective*. Bangkok: White Lotus.
- \_\_\_\_\_. 2001. *The Chinese Vegetarian Festival in Phuket: Religion, Ethnicity and Tourism on a Southern Thai Island*. Bangkok: White Lotus.
- Coughlin, Richard J. 1960. *Double Identity: The Chinese in Modern Thailand*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Cushman, Jennifer W. 1991. *Family and State: The Formation of a Sino-Thai Tin-mining Dynasty, 1797-1932*. Singapore: Oxford University Press.
- Damrong Rachanuphap. 1944. *Nithan Boranakhadi*. Bangkok: Chakranakun.
- Formoso, Bernard. 2010. *De Jiao*. Singapore: NUS Press.
- Jackson, Peter A. 1997. Withering Centre, Flourishing Margins: Buddhism's Changing Political Roles. In Kevin Hewison ed., *Political Change in Thailand: Democracy and Participation*. London and New York: Routledge, pp. 75-93.
- \_\_\_\_\_. 1999a. The Enchanting Spirit of Thai Capitalism: The Cult of Luang Phor Khoon and the Post-modernization of Thai Buddhism, *South East Asia Research* 7(1): 5-60.
- \_\_\_\_\_. 1999b. Royal Spirits, Chinese Gods, and Magic Monks: Thailand's Boom-time Religions of Prosperity, *Southeast Asia Research* 7(3): 245-320.
- Kingshill, Konrad. 1965. *Ku Daeng: A Village Study in Northern Thailand*. Bangkok: Bangkok Christian College.
- Kirsch, A. Thomas. 1977. Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation, *Journal of Asian Studies* 36(2): 241-266.
- Krom Kanpokkhong. 2000. *Thamniap Thabian Sanchao Thua Racha-anachak*. Bangkok: Krasuang Mahatthai.
- Krom Kansatsana. 1998. *Rai-ngan Kansatsana Pracham Pi 2540*. Bangkok: Krom Kansatsana, Krasuang

- Suksathikan.
- Maud, Jovan. 2005. The Nine Emperor Gods at the Border: Transnational Culture, Alternate Modes of Practice, and the Expansion of the Vegetarian Festival in Hat Yai. In Wattana Sugunnasil ed., *Dynamic Diversity in Southern Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books, pp. 153-175.
- McDaniel, Justin T. 2011. *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand*. New York: Columbia University Press.
- O'Connor, Richard A. 1993. Interpreting Thai Religious Change: Temples, Sangha Reform and Social Change, *Journal of Southeast Asian Studies* 24(2): 330-339.
- Pattana Kitiarsa. 2005. Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand, *Journal of Southeast Asian Studies* 36(3): 461-487.
- Phuwadon Songprasert. 1988. Buranakan haeng Chat lae Kandamrong Khwampen 'Chin': Nai Boribot khong Prawatsat Phak Tai. In Kusuma Sanitthawong na Ayutthaya ed., *Roirao nai Sangkhom Thai?: Buranakan kap Panha Khwammankhong khong Chat*. Bangkok: Sathaban Suksa Khwammankhong lae Nana Chat, Chulalongkorn University, pp. 177-212.
- Prasit Phong-udom. 1984. *Prawattisat Sapha Khritchak nai Prathet Thai*. Bangkok: Church of Christ in Thailand.
- Samnak-ngan Khana Kammakan Kansuksa haeng Chat, Samnak Nayok Rathamontri. 2000. *Rai-ngan Sathiti dan Satsana khong Prathet Thai Pi 2542*. Bangkok: Office of the Prime Minister.
- Samnak-ngan Phra Phutthasatsana Changwat Phuket. n.d. *Prawat Wat Changwat Phuket*. Phuket: Samnak-ngan Phra Phutthasatsana Changwat Phuket.
- Skinner, G. William. 1957. *Chinese Society in Thailand: An Analytical History*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sutthiwong Tantayaphisalasut. 2001. Khwampenma khong Krom Kansatsana lae Ngan Phra Satsana. In *Rai-ngan Kansatsana Pracham Pi 2544*. Bangkok: Krom Kansatsana, Krasuang Suksathikan, pp. 3-30.
- Tan Chee Beng. 1995. The Study of Chinese Religions in Southeast Asia: Some Views. In Leo Suryadinata eds., *Southeast Asian Chinese: The Socio-Cultural Dimension*. Singapore: Times Academic Press, pp. 139-165.
- Tannenbaum, Nicola. 1996. Blessing and Merit Transfer among Lowland Shan of Northwestern Thailand. In Cornelia Ann Kammerer and Nicola Tannenbaum eds., *Merit and Blessing in Southeast Asia in Comparative Perspective*. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies, pp. 181-196.
- Tobias, Stephen F. 1977. Buddhism, Belonging and Detachment: Some Paradoxes of Chinese Ethnicity in Thailand, *Journal of Asian Studies* 36(2): 303-326.
- Vella, Walter F. 1978. *Chaiyo!: King Vajiravudh and the Development of Thai Nationalism*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Wells, Kenneth E. 1958. *History of Protestant Work in Thailand, 1828-1958*. Bangkok: Church of Christ in Thailand.
- Wee, Vivienne. 1976. 'Buddhism' in Singapore. In Riaz Hassan ed., *Singapore: Society in Transition*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, pp. 155-188.
- 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.

法令集・タイ文

*Prachum Kotmai pracham Sok Lem 27-34 (1914-1921)*