HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	脱共同体社会における民俗宗教のダイナミズム ： タイ華人宗教の動態からみる
Author(s)	翁, 康健
Citation	研究論集, 21, 197（左）-216（左）
Issue Date	2022-01-31
DOI	https://doi.org/10.14943/rjgshhs.21.l197
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/84029
Type	departmental bulletin paper
File Information	14_rjgshhs_21_p197-216_l.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

10.14943/rjgshhs.21.l 197

脱共同体社会における民俗宗教のダイナミズム

── タイ華人宗教の動態からみる ──

翁　　康　健

要　旨

本稿は，民俗宗教研究と華僑華人研究の分野に位置付けられ，タイの社会的・宗教的文脈から，タイの華人宗教の動態を把握したうえで，脱共同体社会における民俗宗教のダイナミズムを見出すことをめざす。具体的には，民俗宗教はいかに社会の産業化･都市化に対応できるのかを考察する。そこで，本稿はタイにおける華人宗教の動態を取り上げる。

タイにおいては，産業化・都市化への対応として，宗教実践に新しい現象が現れている。その中で，華人系以外のタイ人でも華人宗教施設を訪ねることが多くある。こういった華人宗教は，血縁，地縁に基づく華人社会を越え，タイの都市化・産業化社会に対応していると考えてよいだろう。では，そういった華人宗教は，タイの都市化・産業化に対してどのように対応しているのか。またどのような社会的意味を持っているのか。

その問いに対して，本稿は華人系以外のタイ人も普遍的に実践している「ゲイ・ビーチョン」（厄払いの儀），「ギンゼイ（齋）」（ベジタリアン・フェスティバル）という 2 つの華人宗教の儀礼に焦点を当てた。その結果，都市化・産業化への対応として，ゲイ・ビーチョンは 100 バーツ（約 350 円）の冊子を購入することで，簡単に厄払いの儀を行うことが可能となっている。また，齋料理を食べて過ごすギンゼイは健康のためだけのものではなく，個人の修養として取り上げられる。

このように，「ゲイ・ビーチョン」と「ギンゼイ」という華人宗教儀礼は，華人のエスニシティ，および血縁，地縁を越えて，消費パッケージ化および，禁欲的な修養によって，産業化・都市化社会における宗教儀礼実践の個人主義化に対応しているとみられる。そして，タイの華人宗教のような脱共同体的な民俗宗教は，共同体に依存していなく，かつ都市生活様式への個人実践に対応できることにより，ホスト社会に広く受け入れられることが可能となると考えられる。

1．はじめに

本稿は，民俗宗教研究と華僑華人研究の分野に位置付けられ，タイの社会的・宗教的文脈から，タイの華人宗教の動態を把握したうえで，脱共同体社会における民俗宗教のダイナミズムを見出すことをめざす。以下は，民俗宗教と華僑華人研究の先行研究を議論したうえで，本稿の課題を示す。

「世界宗教」の展開は，宗教の規範を成してきた共同体的秩序の弛緩と，個人の自立化の過程に位置付けられる（Bellah，1964＝1973）と言われている。島薗（2000：548）は制度化された宗教の変容，また個々人の宗教的コミットメントという観点から，「伝統宗教から新宗教へ，新宗教から新霊性運動―文化へ」という流れを説明したうえで，そこでは共同体的な宗教からより個人参加的な宗教への変化が見て取れると指摘している。生起する社会問題や人々の要求に応えきれない現代社会において，伝統宗教や主流派の教団は霊性・癒し，スピリチュアリティを求める新宗教運動の動きが生じている（櫻井，2017a）。このように，産業化・都市化に伴う脱共同体・個人主義を志向する教団宗教においては新たな動きが見られる。

それに対して，血縁・地縁的な関係によって成り立っている生活共同体を基盤とする民俗宗教（池上，2004：5）は，近代化の過程で起こったさまざまな社会変化，たとえば都市化，産業化，核家族化といったようなものによって，弱体化したことがみられる（井上，2004：28）。農村人口の都市部への移動により，新都市民は，新たに所属するコミュニティを求めた（櫻井，2011a）。こうした動きは東アジア諸国でみれば，日本の高度経済成長期における新宗教の隆盛，韓国におけるプロテスタント教会の伸張，台湾における仏教団体の大躍進に見て取れる（櫻井，2017b）。このように，教団宗教と比べて都市化・産業化社会において民俗宗教のプレゼンスの弱体化が推察される。

他方，生活共同体を維持する統合機能と，脱共同体を志向する挑戦機能とのダイナミズムこそが宗教の展開を可能にした原動力と見なされた（池上，2004：6）と言われている。特に東アジアの場合，キリスト教やイスラーム，ヒンドゥー教や上座仏教といった伝統宗教が維持している地域と比べると，基層信仰の持続性が強い（櫻井，2017b）。すなわち，宗教文化の基層では地域ごとに祖先崇拝や巫俗，卜占といった民俗信仰が日常生活を構成する主要な儀礼となっている（菊池，2008）。実際には現在民俗宗教はまだ存続しており，血縁，地縁に基づく伝統社会と異なる脱共同体社会においても，民俗宗教は何らかのダイナミズムを持っていると考えられる。それを探求する前に，まず民俗宗教はいかに社会の産業化・都市化に対応できるのかを考察する必要がある。そこで，本稿はタイにおける華人宗教の動態を取り上げる。

タイ社会は約 95％の人口が上座仏教徒でありながら，キリスト教，イスラーム教，ヒンドゥー教，シーク教のほかに華人宗教などの宗教文化も持っている。現代のタイ国においては，華人の同化の結果として，華人系の神仏がタイ仏教徒の崇拝対象として浸透している（Jackson,

1999；Pattana, 2005）といわれている。片岡は，20 世紀初頭に上座仏教の中央集権化と中国廟の非宗教化が同時に進行してきた中で，観音信仰などの華人宗教の儀礼が，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を構成し，僧院と中国廟とが互いに競合することなく相互補完的に存在していることを指摘している（片岡，2014a）。こういった事実に基づいて，片岡は，従来の華人研究アプローチが，タイ華人宗教の研究に際して華人アイデンティティに過度に関心を集中させてきた点を批判するとともに，中国廟や中国系善堂の制度的位置づけやタイ仏教との関係を明らかにし，タイ社会の文脈から見る中国系宗教の研究を呼びかけている（片岡，2014a；2015）。このように，華人研究に関して，華人アイデンティティ，中国語教育などの華人政策の延長上のテーマに集中し，「漢学研究」のパラダイムから脱出できていない（王，2002；陳，2013）と言われている。本稿においても，華人エスニシティ・アイデンティティに過度に集中することを華人研究の問題の１つとして指摘する。それを踏まえて，本稿はもう１つの問題を指摘する。

華人研究が華人社会から脱出していないことと関連して，華人宗教研究もしばしば華人の社会ネットワークと結びつける仕方で，研究されている。多くの華人宗教研究は華人としてのエスニック・アイデンティティ，血縁，地縁に基づく親族組織（宗親会），地域組織（同郷会）を研究の対象として取り上げてきた。志賀（2001）は，「共通の神や教理を信じる人々の縁，すなわち宗教を媒介とする縁も，血縁，地縁，業縁という華人の伝統的結合原理と複雑にからみあいながら，華人のネットワーク形成に大きな役割を果たしている」と述べている。また，「華人宗教は，そこに参加する人々が華人としての文化的アイデンティティを再認識したり，ナショナリズムを喚起する場となることも多い」と言われている（志賀，2001）。共同体社会において華人宗教は大きな役割を果たしてきたのは確かであるが，他方で脱共同体社会における役割はあまり見られていないようである。

以上，本稿はタイ華人宗教研究に関する問題について，２点を指摘する。１，研究の射程が華人社会から脱出していないこと。２，血縁，地縁という華人ネットワークに基づく生活共同体に限定されていること。そのため，華人宗教の脱共同体の側面におけるダイナミズムは十分検討されていないままである。他方，タイ華人宗教は，２つの枠組みを超えたダイナミズムを持っていると考えられる。

タイにおいては，産業化・都市化社会の変容への対応として，宗教実践に新しい現象が現れている（矢野，2006）。その中で，華人系以外のタイ人でも華人宗教施設を訪ねることが多いということが指摘されている。こういった華人宗教は，血縁，地縁に基づく華人社会を越え，タイの都市化・産業化社会に対応していると考えてよいだろう。では，そういった華人宗教は，タイの都市化・産業化に対してどのように対応しているのか。またどのような社会的意味を持っているのか。他方，タイは上座仏教社会であり，華人宗教とは異なる宗教的コンテキストを有しているため，どのように華人宗教儀礼がタイ社会に受け入れられているのかということ

も考えさせられる。そのため，まずタイの社会的・宗教的コンテキストやタイ人の宗教実践の行動原理を理解する必要がある。第 2 章はタイの社会関係と宗教文化を紹介する。

2．タイ社会関係と宗教文化

2-1　タイ村落社会と宗教儀礼

タイでいえば，村落の宗教実践が上座仏教という教団宗教に包摂されながらも，慣習的宗教実践の要素を色濃く残している（林，2000）。小野澤は，タイにおいて，人生観・社会観を表象する宗教的象徴は，タイ（民族）の正統宗教である上座仏教と精霊崇拝等の民間信仰のシンクレティズムに見出だせると述べている（小野澤，1986）。従って，櫻井はタイ系民族固有の精霊信仰や守護霊祭祀と共存したり，仏教と民俗宗教が混淆したりすることによる地域社会への影響力を慎重に観察する必要がある（櫻井，2013a：18）と指摘している。

タンバイアの機能主義的儀礼分析によれば，クワン（霊）儀礼，守護霊崇拝，邪霊祓除の儀礼は共同体の秩序を維持し，回復を図る。その秩序は村落レベルでの長幼の序であり，中核的儀礼である仏教儀礼において，子世代が功徳を親世代に転送することで隣接世帯間の互酬的交換が象徴的成立する（Tambiah, 1970）。仏教儀礼における功徳の転送・功徳の分有は現時点で互助関係が進行中の家族や親族間で，また，ある時は将来互助関係に発展する可能性を持つ同世代の他者（非血縁者）を含めた社会権で展開される（林，1989：81-82）。

このように，タイ村落社会における伝統宗教文化においては，仏教，クワン儀礼，守護霊崇拝，邪霊祓除の儀礼から構成される互酬性が村落共同体の形成と密接な相互関係を持っている（Tambiah, 1970）。そういった宗教表象と社会構造の関連は，タンブン（積徳行）の社会圏とでもいうべき，功徳の共有される領域である（櫻井，2005：67）。タンブンについて，林は以下のように説明している。「タンブン（積徳行）とは，三宝（仏法僧）を継承する行い（出家，出家者への食施，寺院施設を建立修復する物財施，持戒，瞑想，写経や納経など）である。ブン（功徳）は，時空間を越える救済財として，来世をふくむ個人の近未来の境遇を向上させる。同時に，近親をはじめとする他者とシェアされる。功徳の位相は，その対概念である悪行とともに当人の社会状況によって変異する」（林，2013：17）。

タイ村落社会の社会結合をもたらす行動原理は，具体的状況における互酬性，世代間関係に規範として効力を持つ互酬性の道徳であり，こういった互酬性の倫理は実際の「共同性」を前提に成立する関係である（櫻井，2005：67）。そのため，タイの家族・親族はタンブン儀礼の場において，社会関係の累積体としての姿を現し，家族―親族―地縁（村落共同体）―人縁（生活拡充集団）の同心円的稠密の度合いを示し，仏教儀礼・クワン儀礼により宗教的正当化を与えられていたと考えられる（櫻井，2005：67）。このように，互酬性を作るタンブンはそういった宗教儀礼実践と村落共同体の形成を促進している。

しかしながら，都市的生活様式に慣れていく農村地域の労働者の輩出により，タイは地域社会の変動と文化変容に直面している（櫻井，2005：68）。都市の競争的性格や消費志向の生活様式が農村の互助共同の慣行や生業依存の生活様式に浸透している（櫻井，2011b；2013b：52）。それに加えて，格差を顕わにする近年のグローバルな変化は，功徳やタンブンの意味を拡散しつつ，合理主義的な読み替えを促している（林，2013）。次は，タンブンの意味に留意しながら，タイの社会変容と伴う宗教変動について紹介する。

2-2　タイ社会変容と宗教変動

20 世紀からの地域開発や経済発展とともに，急成長を遂げるバンコク首都圏と地方農村との経済格差や，経済的弱者としての移動労働者が生み出された（木曽，2007：56）。人口移動のパターンは，農業生産の拡大を中心とする農村間の移動から徐々に農村―都市間の移動へと移った（林，2016）。特に 1970 年代後半から地方都市の労働市場が拡大され，地方都市近郊の農村では通勤兼業農家が増える一方，地方都市から離れた農村では，バンコク首都圏への移動労働がさらに助長された（北原，1990；北原・赤木，1995）。

こういった村落から都市への人口移動と新たな生活様式の獲得に伴い，宗教実践においても，従来には見られなかった様々な現象が現れ始めた（矢野，2006：17）。都市化が進み，地縁社会を基盤とした生活から離れつつある人々の間では，個人選択型の宗教実践が求められてきた（矢野，2014：166）。学歴の高い都市新中間層とその予備軍である大学生を中心に広まっていた仏教運動，個人を対象とした霊媒カルトの増加，新宗教の浸透などがあげられる（矢野，2006：16-17）。矢野（2014：19）は，都市部の新たな仏教運動において，瞑想実践が重視されていることや，伝統的な儀礼よりも個人の内面的な信仰心を強調し個々人が涅槃を目指すといった教説が重視され，個人主義的な実践が特徴的であると指摘している。新たな仏教運動に個人の内面を探求し身体的に経典の意味を感得する傾向を読み取り（林，1991），宗教的個人主義革命と位置付ける者もいる（Taylor, 1990）。あるいはプッタタート師の思想を在家者個々人への修行実践指導という面から捉えている論者もいる（伊藤，1997）。個人を中心とする都市中産階級の形成と大衆社会への対応として，新仏教運動における代表的な組織は，タンマガーイ寺とサンティ・アソークである（矢野，2014：166）。

タンマガーイ寺は，功徳と波羅蜜によって涅槃に至ることを強調し，独特の瞑想実践，守護力信仰，厳しい道徳訓育活動を行っている（矢野，2014：166-167）。タイに伝わる上座仏教の瞑想は，世俗的な価値観を否定しないうえで，世俗的なモノの観方を越えた価値観を提示している，２つの価値観の共存の鍵が瞑想である（浦崎，2013：188）。田辺（2008）は，タイにおける瞑想実践を日常の健康ケア，および人々の生きる実践ためのコミュニティ形成に役立つものとして評価している。タンマガーイ寺は，「拡大しつつある消費社会における個人の欲望に直接対応する体験主義を基礎としながら，新しい組織原理，布教・宣伝が駆使される傾向を持っ

ている」（田辺，1993：17）。

サンティ・アソークは，在家信徒に対しても菜食や八戒を守る質素な生活や勤労活動を奨励している（矢野，2014：168）。「消費社会における欲望を統御し，世俗における禁欲主義を徹底させる方向」を強調している（田辺 1993：18）。

アピンヤーは，タンマガーイ寺では，功徳の観念がモノのように具象化して扱われ，タンブンは簡単に手に入り，消費しやすいようにパッケージ化された既成商品となっている（Apinya, 1993：168）と述べている。そしてサンティ・アソークの場合には，社会変動の激しい状況の中で従来のタンブンではなく，戒律実践と勤労と社会活動を重視することで，消費社会における生活をよりシンプル化する新たな儀礼システムが構築されている（福島，1993）。

このように，この 2 つの新興仏教団体は，人口流出による村落共同体の解体や消費主義などの近代性への対応という特徴を持つ（矢野，2003）。タンマガーイ寺とサンティ・アソークの宗教運動は，伝統的な仏教に飽きたらない都市や地方の住民を，合理主義・個人主義によって再解釈された仏教理念で動員することに成功し，社会に構造変動を引き起こしているのである（櫻井，2008：93）。林はこの論考の中で，村落の寺で行われるタンブンや瞑想は，社会的な関係性をつくる行為と表裏一体なのだが，タンマガーイ式のタンブンと瞑想は，精神浄化や立居振舞いの刷新あるいは心身不調の改善といった，行為者個人を目的とする行為になっている（林，1993：375–377）と論じている。

2–3　小括

以上から，タイの社会関係と宗教儀礼を媒介しているのは，タンブンへの観念であることが分かった。また村落社会と都市様式の社会におけるタンブンのそれぞれの位相があるとみられる。村落社会における社会的コンテキストは共同体社会であり，そこでは，他者への報恩という側面のタンブンにより，互酬的な社会関係が作り出される。その行動原理となるタンブンの特徴は，他者を目的とする行為である。

それに対して，都市様式の社会における社会的コンテキストは個人社会であり，そこには，瞑想・修養という側面のタンブンにより，安寧，心身の制御が求められる。その行動原理となるタンブンの特徴は，個人を目的とする行為である。そして，それらはタンマガーイ寺とサンティ・アソークにより，さらに 2 種類に分けられる。タンマガーイ寺における宗教実践に関わるタンブンの観念は，消費主義により推進される。サンティ・アソークにおける宗教実践に関わるタンブンの観念は，禁欲主義によりに推進される。それでは，タイの華人宗教儀礼はこういった都市様式の社会にどのように応えられるのか。

3．タイにおける華人宗教

3-1　華人宗教とは

華人宗教という言葉を中心として取り上げている研究として，志賀ほか（2001）が編著した『アジア遊学【特集】華人宗教のネットワーク』という本がある。アジア各地をフィールドとした 8 本の論文では，中国，台湾，香港，マレーシア，タイ，ベトナムについて言及され，仏教，道教，キリスト教，民俗宗教のそれぞれのケースを取り上げられている。これらの宗教文化は，ディアスポラとして生きる海外華人の移動とともに，各地の華人社会に越境している。こういった華人ネットワークに基づいて発展した宗教文化は華人宗教として扱われている。

華人宗教に関して，『アジア遊学【特集】華人宗教のネットワーク』で取り上げられている仏教，道教，キリスト教，民俗宗教だけでなく，一貫道などの新宗教を取り上げている研究もある。現代社会の宗教構造について，基層信仰（民俗宗教）・伝統宗教（歴史宗教）・現代宗教（新宗教や外来宗教）の重層性があるとされている（櫻井，2016：39；2017b：15）。その観点に基づけば，華人宗教は 3 つの宗教構造がいずれも含まれている。その一方，華人宗教を民俗宗教として取り上げる研究者もいる。桑野（2017）は，タイの華人宗教を，中国系仏教寺院，華人廟，一般社団法人，慈善財団法人（善堂）という 4 類型に整理している。

本稿で取り上げている 2 つのタイ華人宗教の儀礼は，華人系大乗仏教の寺院と華人廟，善堂ともに行っているものなので，本稿は民間信仰に近い華人廟，善堂だけでなく，伝統宗教の華人系大乗仏教も研究対象をしている。そのため，全体的には華人民間信仰ではなく，華人宗教という用語を使う。ただ，華人系大乗仏教は，基層信仰と伝統宗教の両面がある。本稿は，仏教の制度的内容ではなく，一般信者が関わっている基層信仰の側面に着目しているため，実質的には，民俗宗教について議論を行う。次は本稿の研究対象に基づいて，ここでは，華人系大乗仏教寺院，華人廟，善堂の 3 つに類型される華人宗教について紹介する。なお，先行研究においては，中国廟，中国系宗教という用語が使われている場合もあるが，本稿においては，それぞれ華人廟，華人系宗教と同じ意味で扱う。

3-2　タイにおける華人宗教

最初の華人系大乗仏教寺院は，1887 年に建てられている（劉・麦，1994：29）。1915 年までにバンコクに建てられた大乗仏教寺院はわずか 4 ヵ所にすぎない（劉・麦，1994：140）。1997 年度宗務局年次報告によると，タイにおける華人系大乗仏教は 19 寺（華宗 8 寺；越宗 11 寺）である（Krom Kansatsana, 1998：84）。しかも，そのうちの 11 寺はバンコクにある[1]。シンガポールと比べてのバンコクの特徴は，大乗仏教寺院が少ないということである（劉・麦，1994）。

華人系大乗仏教と比べて，中国廟のほうがより早くタイに持ち込まれた。バンコクで最も古い中国廟は 1786 年に建てられた，本頭公を主祭神とする暨南廟である（劉・麦，1994：28-29；

137)。また，バンコク以外の県で大乗仏教寺院を欠いていることに対して，中国廟は全国に散在しているため，中国系の神仏を祀る施設は廟に大きく傾斜している（片岡，2014a)。2000 年現在における政府公認の中国廟の全国総数は 657ヶ所である（Krom Kanpokkhrong，2000)。非公認の中国廟はその以上がある。バンコクだけでも，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いる（村嶋，1989：125)。

このように，数のうえでは廟が大乗仏教寺院を圧倒しているが，実は，華人廟は宗教ではない立場に位置付けられている。タイ国で宗教（サーサナー）として公認されているのは，仏教，キリスト教，イスラーム教，バラモン教，ヒンズー教，シーク教だけである。従って，華人系大乗仏教寺院は，正規の宗教施設として認められ，タイ国の文化省宗務局により管轄されることに対して，華人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されている。「廟（サーンチャーオ）という語は，崇拝対象物を安置し，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うために建てられた場所をさす」[2] と定義されている（片岡，2014a)。

華人系宗教の担い手は廟や仏教寺院に限られず，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（片岡，2014a)。片岡は，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う団体で，そのほとんどは，特定の宗教者（僧侶など）や神を崇拝しつつ活動を行うため，宗教的側面も帯びている（片岡，2014a）と説明している。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）や蓬莱逍閣（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っている（玉置，2006)。民間信仰と結びついたタイの華人慈善団体による慈善事業は，タンブンの実践として，タイ社会に受け入れられていることがある（玉置，2012)。

実は，華人系の神々を拝める場所は上記の華人宗教施設だけではない。タイ上座仏教寺院の中にも大乗仏教寺院，廟や善堂が併設されている事例は，多くある（片岡，2014b)。たとえば，バンコクのヤーンナワー寺の境内には，観音像やそのほか華人系の神像が置かれ，一種の華人廟のような様相を呈している（片岡，2014b)。筆者は，バンコクのプラッププラーチャイ寺でそうした風景を確認した（写真 1)。

写真 1　華人廟を併設している（筆者撮影）プラッププラーチャイ寺

こういった現象に関して，近年のタイ宗教（タイ仏教）が，中国由来の要素をもその不可欠な部分として含みつつダイナミックに展開しているこ

とを明らかにしている（Jackson, 1999；Pattana, 2005）。マクダニエルもまた，インド系の神々や占星術などとともに，中国系宗教などの要素をも，タイ仏教のレパートリーに含めて分析することを提唱している（McDaniel, 2011）。北タイの都市部では，村落と異なった社会環境に適応できずに心身の不調を訴えるモノが増え，そうした新たな苦悩に対応したシャーマンが近年急増している。村落での濃密な人間から離れたところで，クライアントが個人的な苦悩の緩和を求めるため，中国仏教の観音や香港映画のカンフーを使い，シャーマンに憑依する守護霊として現れるという（津村，2014）。また，ジャクソン（Jachson, 1999）は，観音崇拝が上座仏教タイ人に広まりつつあることで，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，と指摘している。このように，華人の「ホスト社会」への「同化」という主題が，Skinner（1957）を中心に繰り返し論じられてきた（小泉，2006）ことに対して，片岡はそれと同時に華人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（片岡，2014a）と述べている。では，タイの都市化・産業化への対応として，華人宗教はタイ社会に受け入れられているか。それについて，本稿は次の２つの華人宗教儀礼を紹介する。

4．タイ社会における華人宗教の動態

本稿は，産業化・都市化したタイ社会に対応できる華人宗教の活動について，調査を行う。血縁，地縁のような生活共同体に基づく華人宗教儀礼は対象ではない。また，普遍的な華人宗教の活動を取り上げる。つまり，都市でも，地方でも，寺でも，廟でも，見かける活動である。普度勝会，春節祭などの特定の場所で行われている活動については，言及していない。それらを考慮したうえで，筆者は，2019 年 9 月から 2020 年 3 月までタイで滞在調査を行った。主に華人系寺院と華人廟を中心として，華人宗教についての調査を実施した。これら２タイプの華人宗教施設，および複数の地域（バンコク，ナコンサワン，ピサヌローク等）においてフィールドワークを行った上で，華人以外のタイ人が普遍的に実践している「ゲイ・ビーチョン」（厄払いの儀），「ギンゼイ（齋）」（ベジタリアン・フェスティバル）という２つの華人宗教の儀礼に焦点を当てた。

4–1 「ゲイ・ビーチョン」（厄払いの儀）

（１）ゲイ・ビーチョンの概要

ビーチョンとは，厄年である。ビーは年の意味で，チョンは「沖」，中国由来の言葉で，衝突の意味である。そのまま直訳すると，ビーチョンは衝突する年の意味となる。中国語で，「沖太歳」もしくは「犯太歳」という。ゲイ・ビーチョンとは，厄払いの儀である。ゲイは解消する意味である。そのまま直訳すると，ゲイ・ビーチョンは衝突する年を解消する意味となる。中国語で，「拝太歳」，「化太歳」もしくは「安太歳」という。

ビーチョン（厄年）は一番の凶事だと思われている。それは人生が大きく転換する結果をもたらす可能性がある。仕事，金運，健康，恋愛，様々なことに注意しなければならない。自分自身もしくは家族の望むものが失われるかもしれない。この毎年訪ねてくる悪運に対して，ゲイ・ビーチョンにより幸運を招き，邪悪なものを解消することができると信じられている。そして，安寧を得て，善き生活が続く。

運勢の守護神，もしくは太歳爺[3]（Thai sui ya；中国語発音のタイ語表記）とは，60 年[4] のそれぞれの年運勢を守る神様である。もしくは，それぞれの年に対応する 60 名守護神のことである。太歳爺は年の運勢を守るため，中国人にとても尊重，また重視されている神様である。太歳爺に一年の安穏を助けてもらうため，祭祀儀礼を行う。儀式は，新年（西暦正月）もしく，中国春節（旧暦正月）で行う。

中国人は木星[5] でビーチョン（厄年）を数える。生まれる年（十二支；十二生肖による）から 6 年を数えた年は，ビーチョン（厄年）に 100％当たる。また 3 年を数えると，サブ・ビーチョンの年に当たる。太歳とぶつかるため，ビーチョン（厄年），つまり良くない年だと思われるのである。中国人は，１年間の厄を切り落とすため，常に運勢のことに畏敬の念を抱く。もしその年がビーチョン（厄年）に当たらなくても，より良い運勢，繁栄，向上のため，祭祀を行うこともできる。中国人は良い縁起を求めるため，各年にそれぞれ対応する太歳が所在する方向を避ける。家，建物の間取りなどの位置がそれとぶつかると，不幸を経験する可能性がある。

それに基づいて，十二生肖の沖（チョン）概念が用いられる。それと反対として，合（ハァ）の概念もある（表 1 を参照）。合（ハァ）もしくは，調和，和合とは，もし運勢がその年と和合する，または調和する年であれば，一年の幸運がもたらされると思われている。

表 1　十二生肖の「沖（チョン）」と「合（ハァ）」概念

鼠年・沖・馬年（鼠年と馬年は衝突する）	鼠年・合・牛年（鼠年と牛年は和合する）
牛年・沖・羊年（牛年と羊年は衝突する）	虎年・合・猪年（虎年と猪年は和合する）
虎年・沖・猿年（虎年と猿年は衝突する）	兎年・合・犬年（兎年と犬年は和合する）
兎年・沖・鶏年（兎年と鶏年は衝突する）	龍年・合・鶏年（龍年と鶏年は和合する）
龍年・沖・犬年（龍年と犬年は衝突する）	蛇年・合・猿年（蛇年と猿年は和合する）
蛇年・沖・猪年（蛇年と猪年は衝突する）	馬年・合・羊年（馬年と羊年は和合する）

（2）タイ社会におけるゲイ・ビーチョン

筆者は 2019 年の年末と 2020 年の年始にバンコクの「龍蓮寺」（華人系大乗仏教），「甘露寺」（華人系大乗仏教），「報徳善堂」（華人系廟），ナコンサワン県の「本頭公・水尾聖娘廟」（華人系廟），ピサヌローク県の「西天仏堂」（齋堂）においてビーチョン（厄年）儀礼についてフィールドワークを行った。

龍蓮寺，甘露寺，本頭公・水尾聖娘廟，西天仏堂では共通して赤い紙札（写真 2）を使って

いる。報徳善堂は独自のものを使っている。それぞれは太歳爺をビーチョン（厄年）の祭祀対象としている。龍蓮寺と西天仏堂は，60 名の太歳星君の神像を設置しているのに対して，ほかの施設は 1 名だけの太歳爺を設置している。また，甘露寺の紙札の宛名には，青龍爺と書かれているが，この寺では，青龍爺＝太歳爺という扱いがされている。ほかのところでは，紙札の宛名には，太歳爺と書かれており，共通されている。

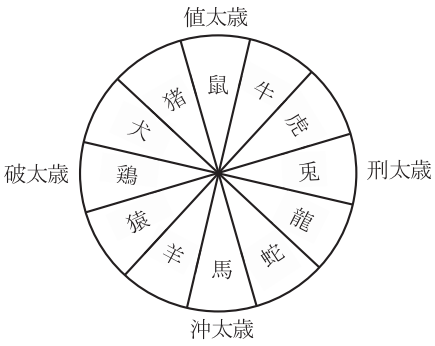

図 1　2020 年ビーチョン（厄年）に当たる

2020 年は鼠年であるため，ビーチョン（厄年）に当たる生肖は，鼠，馬，兎，鶏である。甘露寺の説明によると，鼠年生まれの人は値太歳（75％当たる）となり，鼠の反対側に所在する馬年生まれの人は沖太歳（100％当たる）となり，鼠の左右 3 年の間隔をおいて，兎年生まれの人と鶏年生まれの人はそれぞれに刑太歳（50％当たる）と破太歳（25％当たる）になる（図 1 を参照）。

ゲイ・ビーチョン（厄払いの儀）に関して，龍蓮寺のやり方を紹介する。まずは龍蓮寺の入り口に供え物を購入する。供え物を使わない人もいる。そして，龍蓮寺の中にゲイ・ビーチョン（厄払いの儀）のための紙札を買う（100 バーツ）。これは必須である。紙札の正面は金色（金銭）で，反面は銀色（銀銭），中身は赤となっている。紙札の 1 ページ目の真ん中には，「太歳殿前保運週年四季平安如意吉祥」（太歳堂の前に一年四季の平安，良い縁起，吉祥を守る）と書かれている。左に，祈禱する人の名前を書く。2 ページ目に，「太歳星君　保佑平安　身体健康　順利发財　福星高照　財源広進　万事合想　安楽自在」という祝詞が書かれている。2 ページ目には，祈禱する人の年齢，生年月日と時刻[6] を書く。書き方については，看板に掲示されている。そして厄払いの儀を行う手順は表 2 通りとなっている。

このやり方は，台湾，マレーシアなどのほかの華人社会と比べてかなり簡略化されているといえる。例えば，マレーシア・クアラルンプール・プドゥ地区にある「三山国王廟」で行われている厄払いの儀では，複数の供え物を用意したうえで，霊能者により儀式のサポートが必要である。通常 30 分から 1 時間くらい時間がかかる。タイの場合は，独自に 100 バーツの紙札

表 2　ゲイ・ビーチョン（厄払いの儀）の手順（龍蓮寺の場合）

1	名前・生年月日および時刻を紙札に書く（赤いページ）。
2	紙札を持って，太歳爺を拝む。
3	線香三本をつけて，祈願する。
4	太歳爺を拝んだ紙札で，体を 13 回軽く敲く（他人の代わりの場合は敲く必要がない）。
5	拝んだ紙札を太歳爺の前のカゴに入れる（燃やす必要はない，寺によって読経した後，まとめて燃やす）。

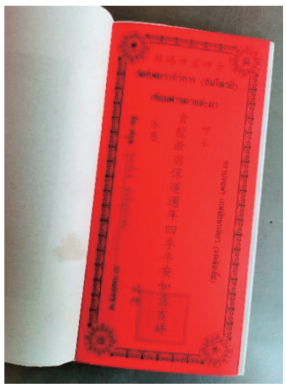

写真 2　厄払いの儀で使う紙札（筆者撮影）

写真 3　西天仏堂の六十太歳星君（筆者撮影）

を購入したうえで，たった数分間で儀式を完了することができる。近年こういった華人の宗教儀礼はタイにも受け入れられるようになっているが，華人，タイ人のほか，外国人観光客も利用する。特に中国人の観光客が多くいる[7]。

ゲイ・ビーチョンの意義に関して，「*これからの悪いことを解消するために，ゲイ・ビーチョンを行う。また，それにより，気持ちを晴らすことができる。ゲイ・ビーチョンによって，安寧を得ることがタンブンの結果だと言える*」とタイ人の A さん（20 代，男性）が話した。

また，「*ゲイ・ビーチョンを行うことにより，悪運への不安が解消され，気持ちを晴らすことができる。ゲイ・ビーチョンを行うため，棺もしくは，死者を纏わせる布*[8]*（それを買うお金）を寄付するなどのタンブンを行う必要がある*」とタイ人の B さん（40 代，女性）が語った。

このように，タイ人は，ゲイ・ビーチョンという華人宗教儀礼を通して，安寧を得る，気持ちが晴らしたりすることができると認識していると見られる。そして，タイ人にとって，凶事や災難に遭わないようにするためには，タンブンが必要である。このように，ゲイ・ビーチョンという儀礼実践を行うため，タンブンが不可欠であるとタイ人が考えている。

4-2 「ギンゼイ（齋）」（ベジタリアン・フェスティバル）

（1）ギンゼイの概要

ギンゼイ（テーサガーン・ギンゼイ；Thesakan kinze）とは，毎年中国旧暦の 9 月 1 日から 9 日までタイにおいて行われている菜食の行事である。この行事は華人の祭祀に由来しており，中国語で，「九皇齋」もしくは「九皇勝会」という。九皇齋の期間中は，野菜・果物・大豆製品を中心にした食事を取る。肉，魚，卵，牛乳と，臭い野菜（ネギ類，パクチー）等を避ける。ギンゼイの「ゼイ」は潮州語「齋」からの借用語である。しかし，「九皇勝会」を 19 世紀にタイに持ち込んだのは福建人だと言われている。そのため，福建人が最も集住しているプーケットがタイの「九皇勝会」の発祥地だと言われている。プーケットのベジタリアン・フェスティ

バルは，主として中国の華南・福建地方の道教的な祭儀と起源的に深いつながりを持つ（山下・岡光，2003）。Elliott（1955＝1995）や劉（1983）などを参照する限り，台湾やシンガポールで見られる修齋儀礼や霊媒儀礼（童乩；タンキー）との共通点も多いことから，プーケットの祭りには，祭儀などにおいて，タイの他地域のものとは異なる独特の要素も観察される（山下・岡光，2003）。本稿はそれいった側面を避けて，伊藤（2009；2010a；2010b）が取り上げたバンコクの事例に基づいて，普遍にタイ社会に行われているギンゼイを紹介する。

伊藤は，『九皇齋 ── 九月の齋食の歴史 ──』というタイ語の本の説明に基づいて，ギンゼイの儀礼について詳しく紹介している。九皇齋の期間中，仏教を信仰するものは，身口意の穢れを離れるため，以下の 3 つの戒を守るとされる。「①他の生命を奪って自己の生命を養うことを慎む，②他の生命の血液を奪って自己の血液に加えることを慎む，③他の生命の肉を奪って自己の肉体とすることを慎む」（伊藤，2009）。そして，齋を行う意義として，以下の三点を挙げる。「①われわれの悪業に向かわないように，②心に慈悲を植えつけ，精神を清らかにするため，③身体を健康な状態にし，長寿を得るため」（伊藤，2009）。また，「一餐吃齋，万霊超生」（食事を一回齋食にすると，数多くの生命が死を免れる）とも言われる（伊藤，2009）。

齋食を実践する人々は，白い服を着用する。伊藤によると，バンコク市中にある大半の華宗寺院・廟・齋堂は，白衣を着用していない人が九皇を祀った本堂に立ち入れることを禁止する。さらに，九皇を祭った祭壇付近には柵が設けられ，柵内への女性の立ち入りを禁じている。女性の月経は不浄と考えられているので，月経中の女性は齋食を行うことは許されているものの，白衣を着用することも，廟や齋堂に出入りすることも禁じられている。九皇齋の期間中，白衣を着用した多数の人々が九皇仏祖を祀る祭壇を設けた寺・廟・齋堂に参拝し，線香・蝋燭を上げたり，読経を行ったり，紙製の供え物を捧げたりする（伊藤，2009）。

ギンゼイの儀礼内容に関して，伊藤は詳しく調査している。筆者は，ここでは主にギンゼイがいかにタイ社会に受け入れられているのかを調査した。

（2）タイ社会におけるギンゼイ

齋の料理・食品・食材を提供する店が目印として，赤い文字で「齋」（もしくはタイ文字で「เจ」）と書かれている黄色い旗を挿している。このような黄色い旗は，ギンゼイ行事の期間には町のいたるところで見られる。

2019 年のギンゼイ期間は 9 月 28 日から 10 月 7 日までであるが，実際にその行事期間以外の時間に，「齋」料理を提供している華人宗教施設もある。筆者が訪ねたピサヌローク県にある「西天仏堂」には，通年で「齋」料理を提供している。施設内での食事は無料であり，持ち帰りの場合は 30 バーツがかかる。

「齋」の黄色いマークは，華人系住民集住地域，いわゆる中華街に限らず，都市の商業地域のいたるところで見られる。さらには，セブンイレブン，BigC，Tesco Lotus などのコンビニやスー

写真 4　西天仏堂の齋料理①（筆者撮影）

写真 5　西天仏堂の齋料理①（筆者撮影）

パーマーケット，レストラン・チェーン店も黄色い「齋」のマークをつけている。また，お菓子や飲み物等の食品も「齋」の黄色いマークを取り上げているため，全国，通年でだれでも「齋」の商品を手に入れることが可能となっている。さらに，タイ仏教寺院がギンゼイ行事を取り上げていることもある。

現在タイにおいては，華人だけでなく，普段が肉を食べ過ぎる食生活を反省して参加するという人も少なくない。タイの調査会社 K リサーチによると，2018 年のギンゼイ期間中に精進料理を重視した人は推計 700 万人と，2009 年の約 6 倍に増えている[9]。

ギンゼイの意義に関して，「*齋料理を食べ，肉料理を食べないことは健康にいいことである。また，齋食主義は，道徳とつながるため，ギンゼイは善きことである。このような善きことをするのは，タンブンである*」とタイ人の A さん（20 代，男性）が話した。

また，「*消化しにくい肉と比べて，野菜と果物は消化しやすいため，年寄りにとっては，とても良いことである。また，肉を食べないことで，悪行を減らすことができる。動物を殺さないことはタンブンである*」とタイ人の B さん（40 代，女性）が語っている。

このように，タイ人は個人の内面的な修養と健康，および他の生物の命を大事にするため，ギンゼイはタンブンであると説明されている。つまり，『九皇齋―九月の齋食の歴史―』で紹介した 3 点の齋を行う意義について，確かにタイ人はそのように認識していることが分かる。

5．考察

ゲイ・ビーチョンでは，100 バーツ（約 350 円）の冊子を購入することで，簡単に厄払いの儀を行うことが可能となっている。これは，儀礼実践の商品パッケージ化として取り上げられ，消費主義の産物だと考えられる。他方，齋料理を食べて過ごすギンゼイは，健康のためだけのものではなく，個人の修養として取り上げられることもできる。これは，禁欲主義に当てはまると見られる。こういった自己に対する安寧，健康をもたらす善きことは，タンブン（積徳行）

の実践の一種としてタイ人に認識されている。そして，地域共同体で行い難くなってきている一部のタイの伝統宗教儀礼について，それらを華人宗教施設の中でも簡単に行えることが，華人系タイ人のみならず，多くの華人系以外のタイ人も呼び寄せている原因であると考えられる。

以上から，華人宗教は消費主義，禁欲主義の側面を持つ儀礼実践を，個人主義的な形態で取り上げたことで，タイ人の都市様式の生活に対応していると見られる。また，そういった華人宗教の儀礼は，タイ社会のタンブンという行動原理に相応しているため，タイ人がそれを受容し，実践するようになっている。そして，こういった華人宗教の儀礼実践は村落社会の共同体主義と異なって，タンマガーイ寺とサンティ・アソークの実践のように，消費主義と禁欲主義な要素を持ち，個人主義的な形態で広まり，タイの産業化・都市化に対応できる側面もあると確認できた。ほかのタイ宗教文化とともに，都市的生活様式で暮らすタイの人々の宗教的なニーズを支えていると見られる。このように，産業化・都市化に対応する華人宗教は血縁，地縁に基づく華人社会を越えて，タイ社会に受容されることを促進させるダイナミズムを持っていることが推察される。ここでは，血縁，地縁に基づく生活共同体的な華人宗教との比較から，脱共同体的な華人宗教の特徴を明らかにする。

多くのタイの華人宗教研究もほかの地域の華人研究と同様に，華人としてのエスニック・アイデンティティ（小野澤，2002），血縁，地縁に基づく親族組織（宗親会）（吉原，1998；2002），地域組織（同郷会）（谷口，2001）について研究されてきた。例えば，宗親会のような組織は，華人エスニシティの拠点となり，華人同姓団体のネットワークを緊密し強化することにより，華人社会の存在感を顕在化され，後続世代の華人としてのエスニック・アイデンティティを喚起し，またそれを維持・強化する（吉原，2002：259）ことが言われている。こういった生活共同体に基づく華人宗教は結束されており，タイ社会との境界線が明確されていると見られる。それに対して，片岡（2014a）は，華人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華人廟の活動は，タイの僧院と競合することなく，相互補完的に存在していると指摘している。それにより，華人宗教がタイ社会に溶け込む可能性がみられ，華人宗教をタイ宗教文化の文脈から研究する視点が提示されている。それを踏まえて，タイ社会に融合した点から，林（2016）は一貫道の視点から華人宗教研究を取り上げた。林（2016）は，1970 年代からタイに広く普及してきた一貫道について，民族のアイデンティティにかかわる華人宗教として扱うのではなく，タイ社会や宗教の文脈から検討を行った。その帰結としては，一貫道の組織は全地域分散の形で，様々なグループが点々と仏堂を配し，その間の華人とタイ人のネットワークを作り上げたという（林，2016）。

本稿において指摘した華人研究の 2 点の問題点に関して，林（2016）は華人社会から離れて華人宗教を研究しているが，共同体（ネットワーク）の視点からは離れていない。それに対して本稿は共同体主義的なものから離れ，産業化・都市化社会における個人的な宗教実践への対応を通じて，脱共同体的な華人宗教の動きを提示している。

華人としてのエスニック・アイデンティティ，宗親会，同郷会を取り上げる従来の華人宗教研究は，血縁，地縁に束縛され，タイ社会との融合はなかなか見られない。タイにおける一貫道の研究は，血縁，地縁の結束を越えているが，一貫道組織への所属というメンバーシップによる束縛がある。それに関わるタイ人もいるが，基本的には一貫道信者になることが条件となる。それに対して，脱共同体的な華人宗教は，関心があれば，だれでも関わることは可能となる。こういった華人宗教はタイ社会に受容されやすく，より大きな可能性があると考えられる。このように，本稿はタイにおける華人宗教への研究を通して，華人宗教のチャイニーズネス，共同体主義から離れる華人研究のパラダイムを再考する視座を提示している。

6．おわりに

キリスト教のような教団宗教は積極的な宣教活動を通じて，他社会の信者を獲得することによってホスト社会に受容されることがある。それに対して，民俗宗教の場合，ほとんど宣教活動を行っていない。しかも血縁，地縁により結束されていることが多い。そのため，排外主義やナショナリズムに陥りやすい（小沢，1988）。従って，民俗宗教は他社会に移動した場合，ホスト社会に受容されにくく，エスニック的な移民宗教として位置付けられていることが多い。ただし，生活共同体の再編により，他社会を包摂することが可能である。例えば，筆者が調査した神戸普度勝会という中国民間信仰に関して，神戸華人は中国人としてのエスニシティだけでなく，神戸人としてコミュニティにも所属している。そのため，地縁に基づく普度勝会は，中国人のエスニシティだけでなく，神戸人のコミュニティにより開催されていることも考えられる（翁，2019）。このように，共同体的な民俗宗教は地縁の再編により，地域社会への土着が可能となるがみられる。しかし，このような動きは依然として，生活共同体に限られている。その生活共同体を越えた社会に受容されることは考えがたいのである。

それに対して，本稿で扱っている「ゲイ・ビーチョン」と「ギンゼイ」という華人宗教儀礼は，華人のエスニシティ，および血縁，地縁を越えて，消費パッケージ化および，禁欲的な修養によって，産業化・都市化社会における宗教儀礼実践の個人主義化に対応しているとみられる。このように，タイの華人宗教のような脱共同体的な民俗宗教は，共同体に依存していなく，かつ都市生活様式への個人実践に対応できることにより，ホスト社会に広く受け入れられることが可能となると考えられる。また，脱共同体主義的な民俗宗教は，産業化・都市化への対応として，血縁，地縁のような共同体による境界線を乗り越えて，ほかの宗教的コンテキストを持つ異民族にも，実践されることが可能となる。「宗教がエスニック・コミュニティの形成の基盤になり，言語や文化の維持・継承・記憶の場となったり，同胞間のネットワーク等を通じて個々人が抱える物心の悩みを解決したりする資源となりうる」一方で，「エスニック・コミュニティにのみに閉じるものではなく，他のエスニシティの人びととの結節点になることもありう

る」（高橋，2015）。それに対して，本稿は脱共同体的な民俗宗教の，異民族の共生社会を築くダイナミズムを見出だした。それはグローバル社会における多文化共生に重要な意味があると考えられる。

最後に，今後の課題について以下のように考えている。まずタイの華人宗教研究の視点からみると，以下の課題が残っている。タンマガーイ寺とサンティ・アソークの宗教実践と比較して，華人宗教儀礼実践はどのような特徴があるのか。また，産業化・都市化への対応とする華人宗教はタイ社会に受容されていることが分かったが，どこまで受容されているのかは本稿において明らかにしていない。華人宗教は異民族文化なのか，それともはやタイ文化なのか，タイ人にとってどのような存在であるのか。今後明らかにする必要がある。また，民俗宗教研究の視点からみると，民俗宗教は産業化・都市化に対応できることが分かったが，地域・階層移動に伴うストレス解消や，成長至上主義のもと地域間・階層間格差が生み出す社会的・精神的剥奪について，具体的にはどのような対応ができるのかを検討することが今後の課題となる。

（おう　こうけん・人間科学専攻）

注

1　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 ヵ所；越宗寺院は会慶寺，慶雲寺，広福寺，景福寺，普福寺，翠岸寺，慈済寺の 7 ヵ所である（片岡，2014a）。

2　タイ国内務省の「廟に関する省令」（1920 年）による。この内容について，片岡（2014a）は詳しく説明している。

3　別称：太歳神，太歳星君，六十太歳星君。太歳：木星の鏡像となる仮想の惑星。

4　十（天）干（甲・乙・丙・丁・戊・己・庚・辛・壬・癸）と十二（地）支（子・丑・寅・卯・辰・巳・午・未・申・酉・戌・亥）の組み合わせで，最小公倍数（陰陽の組み合わせによる）である 60 年（六十甲子）を一周期という中国古代の年数の数え方である。

5　木星の公転周期が 12 年で，十二支（十二生肖）に相当する。

6　年は生肖で書く。分からない項目には「ディ（良い）」と書く。

7　この寺では中国人がゲイ・ビーチョンをビジネス化している現象が見られる。中国にいる人の代わりにゲイ・ビーチョンを行う人がいて，その人たちは，たくさんの紙札を購入している。中には数百冊も購入する人もいる。その行為を防ぐため，2020 年の場合，1 月 4 日より，中国人だけに対して，紙札を一冊 300 バーツに値上げし，3 冊までの購入に制限している。

8　タイにおける華人系善堂などの組織は，救急救命などのボランティア活動を行っていることがある。また，事故でなくなった人に対して，棺や死者を纏わせる布を提供することもある。そのため，普段は人々の寄付を集めている。

9　出所：「タイの「菜食祭」関連消費　健康志向が盛り上げ」『日経ヴェリタス』2018 年 10 月 14 日。（2020 年 10 月 31 日に閲覧）

参考文献

福島真人, 1993,「もう一つの『瞑想』, あるいは都市という経験の解読格子 ── タイのサンティ・アソーク（新仏教運動）について」田辺繁治編『実践宗教の人類学 ── 上座仏教社会の世界』京都大学学術出版会.

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.

────, 1991,「内なる実践へ ── 上座仏教の論理と世俗の現在 ──」矢野暢企画編集代表・前田生文編集責任『講座東南アジア学 5　東南アジアの文化』弘文堂.

────, 1993,「ラオ人社会の変容と新仏教運動 ── 東北タイ農村のタンマカーイをめぐって」田辺繁治編『実践宗教の人類学 ── 上座部仏教の世界』京都大学学術出版会.

────, 2000,『ラオ人社会の宗教と文化変容 ── 東北タイの地域・宗教社会誌』京都大学学術出版会.

────, 2013,「悪行と功徳の社会的展開 ── 東南アジア上座仏教徒社会の構図」兼重努・林行夫編『功徳の観念と積徳行の地域間比較研究』京都大学地域研究統合情報センター.

井上順孝, 2004,「信仰共同体の今―変質しつつある絆」池上良正ほか編『絆―共同性を問い直す』岩波書店.

伊藤友美, 1997,「現代タイ仏教における『ダンマ』の理解と実践 ── プッタタート比丘の思想 ──」『東南アジア ── 歴史と文化 ──』26：113-135, 東南アジア史学会.

────, 2009,「バンコクの九皇斎とタイ華人の信仰（前編）」『タイ国情報』43(6) p.29-40.

────, 2010a,「バンコクの九皇斎とタイ華人の信仰（中編）」『タイ国情報』44(1) p.110-127.

────, 2010b,「バンコクの九皇斎とタイ華人の信仰（後編）」『タイ国情報』44(2) p.89-99.

池上良正, 2004,「絆―共同性を問い直す（序論）」池上良正ほか編『絆―共同性を問い直す』岩波書店.

北原淳, 1990,『タイ農村社会論』東京：勁草書房.

北原淳・赤木攻, 1995,『タイ ── 工業化と地域社会の変動』法律文化社.

菊池章太, 2008,『儒教・仏教・道教―東アジアの思想空間』世界思想社.

小泉順子, 2006,「タイ中国人社会研究の歴史性と地域性 ── 冷戦期アメリカにおける華僑・華人研究と地域研究に関する一考察」『東南アジア研究』43(4)：437-466.

片岡樹, 2014a,「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.

────, 2014b,「華僑華人の宗教 ── タイ社会でのニッチを求めて」綾部真雄編『タイを知るための 72 章』明石書店.

────, 2015,「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」『東南アジア研究』52(2)：172-207.

木曾恵子, 2007,「東北タイ農村における移動労働と女性をめぐる規範 ── 1970 年代以降の女性の移動労働の展開を通して」『タイ研究』7：55-78.

村嶋英治, 1989,「タイ国における中国人のタイ人か」岡部達味『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.

翁康健, 2019,「福建省出身の老華僑と新華僑の協力による神戸普度勝会の継承」『北海道大学大学院文学院研究論集』第 19 号：pp.293-311, 北海道大学大学院文学院.

小野澤正善, 1986,「タイにおける宗教的シンクレティズム」『文化人類学 3』アカデミア出版会.

小野澤ニッタヤー（＝加藤桃子訳），2002,「中国系タイ人のエスニック・アイデンティティ ── ニュージーランドの場合」吉原和男・鈴木正崇編『拡大する中国世界と文化創造 ── アジア太平洋の底流』弘文堂.
小沢浩，1988,『生き神の思想史 ── 日本の近代化と民衆宗教』岩波書店.
林育生，2016,「タイにおける一貫道の組織発展と人間の流動性」『東南アジア研究』53(2)：189-216.
劉枝万，1983,『中国道教の祭りと信仰（上)』桜楓社.
志賀市子，2001,「華人宗教のネットワーク ── はじめに ──」志賀市子ほか編『アジア遊学 ──【特集】華人宗教のネットワーク』勉誠出版.
櫻井義秀，2005,『東北タイの開発と文化再編』北海道大学図書刊行会.
────，2008,『東北タイの開発僧 ── 宗教と社会貢献』梓出版社.
────，2011a,「タイにおける〈都市―農村〉関係の変動と再編―社会的排除・包摂の視点から」『タイ研究』11：89-106.
────，2011b,「東アジアにおける宗教文化変容の比較研究【特集】国際比較調査の困難性と可能性」『社会と調査』7：42-50.
────，2013a,「地域社会の再編とソーシャル・キャピタル」櫻井義秀編『タイ上座仏教と社会的包摂 ── ソーシャル・キャピタルとしての宗教』明石書店.
────，2013b,「タイ上座仏教とソーシャル・キャピタル」櫻井義秀編『タイ上座仏教と社会的包摂 ── ソーシャル・キャピタルとしての宗教』明石書店.
────，2016,「【特集論文】現代東アジアの宗教をどうとらえるか」『日中社会学研究』24：30-44.
────，2017a,「はじめに」櫻井義秀編『現代中国の宗教変動とアジアのキリスト教』北海道大学出版会.
────，2017b,「現代東アジアの宗教」櫻井義秀編『現代中国の宗教変動とアジアのキリスト教』北海道大学出版会.
桑野淳一，2017,『タイ華人廟から都市の出自を知る ── 謎解き町めぐり』彩流社.
島薗進，2000,「現代宗教と公共空間―日本の状況を中心に」社会学評論 50(4)：541-555.
谷口裕久，2001,「雲南系漢人における移住・家族・祭祀 ── タイ北部の事例から」吉原和男・クネヒトペトロ編『アジア移民のエスニシティと宗教』風響社.
高橋典史，2015,「現代日本の『多文化共生』と宗教 ── 今後に向けた研究動向の検討 ──」『東洋大学社会学部紀要』52(2)：73-85.
津村文彦，2014,「精霊信仰とシャーマニズム」綾部真雄編『タイを知るための 72 章』明石書店.
玉置充子，2006,「タイ華人団体の慈善ネットワーク」『海外事情』54(10)：87-100.
────，2012,「中国と東南アジアの華僑華人社会 ── 民間信仰と結ぶついた慈善団体『善堂』」，櫻井義秀・濱田陽編，『アジアの宗教とソーシャル・キャピタル』明石書店.
田辺繁治，1993a,「実践宗教の人類学 ── 上座部仏教の世界」田辺繁治編『実践宗教の人類学 ── 上座部仏教の世界』京都大学学術出版会.
────，2008,『ケアのコミュニティ ── 北タイのエイズ自助グループが切り開くもの』岩波書店.
浦崎雅代，2013,「瞑想と生きる実践 ── 生きにくさに寄り添う」櫻井義秀編『タイ上座仏教と社会的包摂 ── ソーシャル・キャピタルとしての宗教』明石書店.
矢野秀武，2003,「都市の仏教運動と村落イメージ」『アジア遊学』，勉誠出版.
────，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』東信堂.

————，2014，「脱地縁社会とタイ上座仏教」綾部真雄編『タイを知るための 72 章』明石書店.

山下博司・岡光信子，2003，「〈報告〉混在する宗教，融合するエスニシティータイ・プーケットの華人系寺廟における菜食の祭り（ヴェジタリアン・フェスティヴァル）の調査から」財団法人東方研究会編『東方』19：192-205，東方学院.

吉原和男，1998，「宗親総会と大宗祠がつなぐ ── タイの華人社会 ──」可児弘明・国分良成・鈴木正崇・関根政美編『民族で読む中国』朝日新聞社.

————，2002，「タイ華人社会における文化復興運動 ── 同姓団体による大宗祠建造」吉原和男・鈴木正崇編『拡大する中国世界と文化創造 ── アジア太平洋の底流』弘文堂.

Apinya, Fuangfusakul. 1993. “Empire of Crystal ang Utopian Commune: Two Types of Contemporary Theravada Reform in Thailand”. SOJOURN. 8(1): 153-183.

Bellah, Robert N., 1964, “Evolution Religious”. American Sociological Review.（＝1973，河合秀和訳『社会変革と宗教倫理』未来社.）

Elliott, Alan J. A., 1955, “Chinese Spirit-Medium Cult in Singapore”, London.（＝1995，安田ひろみ・杉井純一訳『シンガポールのシャーマニズム』春秋社.）

Jackson, Peter A. 1999. “Royal Spirits, Chinese Gods, and Magic Monks: Thailand's Boom-Time Religionsof Prosperity”. South East Asia Research 7(3): 245-320.

Krom Kansatsana, 1998. Rai-ngan Kansatsana Pracham Pi 2540. Bangkok: Krom Kansatsana, Krasuang 42 Suksathikan.

Krom Kanpokkhrong, 2000, Thamniap Thabian Sanchao Thua Racha-anachak. Bangkok: Krasuang Mahatthai.

McDaniel, Justin Thomas. 2011. “The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand”. New York: Columbia University Press.

Pattana Kitiarsa. 2005. Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand. Journal of Southeast Asian Studies 36(3): 461-487.

Skinner, G. William. 1957. “Chinese Society in Thailand: An Analytical History”. Ithaca: Cornell University Press.

Tambiah, S. J., 1970. “Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand”. Cambridge University Press.

Taylor Jin, 1990, “New Buddhist Movements in Thailand: An ‘Individualistic Revolution’, Reform and Political Dissonance”. Journal of Southeast Asian Studies. XXI(1): 153-154.

陳琮淵，2013，「臺灣的東南亞華人研究 ── 發展脈絡與創新路徑的再思考」楊昊・陳琮淵編『臺灣東南亞研究新論 ── 圖象與路向』洪葉文化.

劉麗芳・麦留芳，1994，『曼谷与新加坡華人廟宇及宗教習俗的調査』民族学研究所資料彙編第 9 期，中央研究院民族学研究所.

王賡武，2002，「海外華人研究的地位」劉宏・黄堅立編『海外華人研究的大視野與新方向 ── 王賡武教授論文選』八方文化.