

日本宗教史論を参照したタイ仏教論構築の試み

片岡 樹（京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究科）

はじめに

本稿は、タイ国を事例に、日本宗教論との比較という視座から、東南アジア宗教論の新たな理解の可能性を検討するものである。日本との比較を念頭においたタイ宗教論としては、矢野（2017）による研究をその代表例としてあげることができる。矢野は近代日本のいわゆる国家神道体制（島藺 2001）との対比から、タイ国では国家介入的な公認宗教制度の下で、祭祀システムの中央集権化と並行して行政・教育制度を通じた教化システムの整備が行われてきたことを明らかにしている。そのほか筆者はかつて、近代日本における神社非宗教説との対比で、タイ国における廟祭祀が法的に非宗教とされ、国家の宗教行政の埒外に置かれていること、および、そうした状況が、近代国家建設の過程で西欧起源の用語である **religion** を翻訳する過程で、その規格に合わない現象が一種の二級宗教として析出されるという同時代のアジア諸国に共有される経験の一環を構成していることを論じてきた（片岡 2014）。これらは近代日本との比較からタイ宗教の説明を試みるものであるが、本稿では少し視座を変え、中世日本の宗教モデルの適用可能性を考えてみたい。

東南アジア大陸部における宗教論は、冷戦期を通じて開放体制を維持してきたタイ国を中心に、多くの議論が積み重ねられてきた。その代表例として、僧院組織（サンガ）と社会や国家との関係をモデル化し、その歴史的推移を明らかにした石井の研究（石井 1975）や、村落の儀礼システムにおける仏教と精霊祭祀の機能分業や、サンガと王権との相互補完的關係、あるいは森の隠遁僧崇拜が仏教システムの維持に果たす役割に着目したタンバイアの研究（Tambiah 1970, 1976, 1984）などがあげられる。

これらの先行研究に対して、近年では特にサンガ中心主義とシンクレティズム理解について、さまざまな批判と修正が加えられている。まずサンガ中心主義については、従来の研究に、仏教とサンガを同一視する傾向がややもすると見られたことに対し、現代のタイ国では国家による中央集権的管理の結果としてサンガ機構が地域のローカルな宗教的伝統をじゅうぶん反映させることができなくなって活力を失い、宗教現象はむしろサンガによる規制の外で活況を呈するようになってきているという指摘が、オコナーやジャクソンによって行われている（O'Connor 1993, Jackson 1997, 1999）。

サンガ中心主義的なアプローチの相対化は、国家が公認する仏教の外部をも視野に入れることを当然ながら要請する。ここで問題となるのがシンクレティズムの図式である。たとえばタイ国の宗教は、シンクレティズム論に従う限り、仏教と精霊祭祀という二つ

のシステムが重層的に並存する二重構造として提示されることになる。はたしてこの図式は妥当なのか。この点に関しマクダニエルは、土着精霊祭祀やヒンドゥー行者崇拜やインド占星術などの非仏教的要素を含め、タイ仏教徒が信仰・祭祀の対象とするものをすべてレパートリーと呼ぶことを提唱する (McDaniel 2011, 2013)。何が正しい仏教で何がそうでないかについて、研究者が価値判断をする必要はないという立場である。したがって、タイ国の宗教の現場で演じられているのは、仏教とアニミズムやヒンドゥー／バラモン教のシンクレティズムなのではなく、それ全体をタイ仏教として理解すべきということになる。またパッターナは、シンクレティズムの前提となる、仏教や精霊祭祀という制度の存在自体を否定する。ポストモダン状況下の現代タイ国の宗教には、もはや首尾一貫した制度などは存在せず、そこにあるのは破砕された断片の集合でしかないのであり、そうである以上それはシンクレティズムですらないのだという主張である (Pattana 2005)。

マクダニエルやパッターナによるラディカルな批判は、タイ宗教論の新たな視角を切り開くうえで一定の妥当性をそなえているが、しかし問題がないわけではない。レパートリー論についていえば、あれはレパートリーです、これもレパートリーですと呼ぶのは、結局何も論じていないに等しいのではないか。同様の難点はパッターナの議論にも当てはまる。人々の信仰や祭祀活動の中に何らかの規則性を見いだす作業を研究者自身が放棄してしまつては、そこからは何も生み出されないだろう。そこには、従来のサンガ中心主義やシンクレティズムに代えて、どのようなシステムとしてタイ宗教を描きたいのかについての代案がないのである。カンヤーが指摘しているように、ひとつひとつのレパートリー (パッターナ流に言えば断片) は等価でないのであり、そうである以上は何らかの序列化の原理によって組織されていると考えるべきだろう (Kanya 2017)。問題はその作業をどうするかである。仏教を主たる触媒とし、タイ系、インド系、中国系のさまざまな神々や施設や職能者などが包摂されているようなシステムをどう記述するか? この点に関し、本稿で提案したいのが日本中世史研究における顕密体制論なのである。

1. 顕密体制論という補助線

顕密体制論というのは、日本中世史研究者の黒田俊雄が、中世期の日本宗教をとらえ直すべく提唱した概念である (黒田 1980, 1994)。黒田によれば、顕密体制というのは、中世における正統的・支配的なイデオロギーである顕密主義を具現化した宗教構造であり、それは中央における権門と大寺社との癒着、および、地方における荘園制度を通じた権門・大寺社による系列化によって構成される。なおここでの系列化というのは、教義上の本末関係ではなく、異端派、改革派、神社など雑多な要素を含むものである。

黒田の顕密体制論は、いくつかの点において、従来の日本中世宗教史の理解に大きな

変更を迫るものとなっている。そのひとつは、宗派単位の宗教観をしりぞけたことである。宗派単位の宗教観とは、たとえば鎌倉時代に浄土宗、日蓮宗等が成立したという前提で、それぞれの宗派単位の歴史を記述する観点である。しかし黒田によれば、そもそも新仏教諸派は近世まで独自の宗派として公認されず、それ以前はあくまで天台、真言を中心とする既存顕密仏教内部の改革派ないし異端派として存在し続けていたに過ぎなかった。いっぽう南都北嶺の既存宗派は諸宗兼学を基本とし、いずれも密教を主軸としており、この既存顕密仏教が総体としてオーソドクシーを形成していたというのが中世の現実に近いと黒田は指摘する。また黒田によれば、いわゆる鎌倉新仏教が独立の宗派を形成していなかったのと同様に、神道もまた中世においては仏教と対等な独立した宗教としては存在していなかった。顕密体制下での神社や神道は、あくまで権門寺院の系列下で発展したのであり、そこでの崇拜対象たる神々もまた、この世での仏の化身として位置づけられていた。神官は仏教寺院の支配下で非出家者（俗人）としての立場で神に仕えていたという意味で、当時の神社や神道は、仏教に従属し、その世俗部分を担当するものであったとみることができる。

この顕密体制論は、いくつかの点でタイ宗教論にも大きなヒントを与える。第一に、仏教教団が（宗派の別なく）総体として一個のオーソドクシーを形成し、そこでの分派は理論上想定されていなかったという顕密体制論の発見は、現代タイ国の宗教状況にもかなりの程度あてはまる。現代タイ国において、公認仏教教団はマハーニカーイ、タンマユット、華宗、越宗（華宗と越宗は大乗系）の4教団に限られ、新宗教運動として知られるタンマカーイやサンティアソークも独立した教団としての公的認知を受けることなく、前者はあくまでマハーニカーイ派内の分派に、また後者は単なる異端派としての地位にとどまっている（タンマカーイ、サンティアソークについては福島 1993 も参照）。

第二に、顕密体制が単なる諸宗の神学的統一を意味するのではなく、あくまで権門寺院と王権とが王法仏法相依論によって相互に正統化し合う癒着関係によって基礎づけられるとする洞察も（平 1994）、タイ仏教論の理解を助ける。石井やタンバイアによる仏教王権の図式がまさにそのようなものであったことを想起されたい（石井 1975, Tambiah 1976）。ここからは、日本の経験に由来する諸概念がタイ国の宗教のみならず王権や政教関係の理解にも大きく貢献しうる可能性が開けるだろう。

第三に、今述べた点は、顕密体制論における別所や聖の位置づけにもあてはまる。既成教団から距離を置く隠遁者としての聖や、山で彼らの拠点となった別所について、黒田は、一見すると反体制的に見えるそうした宗教活動が、実際には別所が信者を集めて既成教団の拠点に転じていく過程を通じ、むしろ既成教団を補完しつつその辺境への影響力拡大を推進する役割を果たしていたと指摘している。これもまた、タンバイアがのちにタイ仏教における森の聖者崇拜をめぐる動態法則として提示するものを（→ Tambiah 1984）先取りしたとみることができる。

第四に、これが本稿にとっては最も重要なのだが、神祇崇拜（神・神社・神官）が仏教（仏・寺・僧）にとっての世俗としてその従属部分を構成する、という顕密体制論の知見は、現代タイ国の多元的な宗教状況を説明する上でもじゅうぶん適用可能なのではないかと思える。この点に関し参考になるのが、日本の民間信仰研究に黒田顕密論を応用した白川（2007）と中西（2006）の議論である。特に白川は、神道＝固有信仰と仏教がそれぞれ別個に存在し、それがのちに習合したという一般的な神仏習合の理解をしりぞけ、神祇崇拜はそのはじめから顕密仏教システムの構成要素として発展してきたと主張し、神仏習合に由来する日本の民間信仰を、オーソドクシーとしての顕密仏教のもとに、種々の従属部分が雑多に結びつく多配列クラスとしてとらえなおすことを提唱している。

この白川の主張は、仏教を主たる触媒とし、タイ系、インド系、中国系のさまざまな神々や施設や職能者などが包摂されているようなシステムをどう記述するか、という上述の問題を考える上で、大きな示唆を与えるものであることがわかるだろう。以下では、主に大乘仏教寺院や中国廟（および善堂）の事例から、顕密論を手がかりに、多民族国家タイ国の多配列的な宗教状況を再検討することにした。

2. 「タイ仏教」の制度化

1) 1902年サンガ法

まずは近代以降のタイ国において、国家主導による仏教の制度化がいかに進展してきたのかを確認する。

後述するように、現在みられるような全国規模の4宗派（ニカーイ）による仏教教団というのは、1902年に制定されたサンガ法に由来する。19世紀末に行政の中央集権化が行われる以前のタイ国（当時はシャム）では、各地に半独立的な地方国や服属国がみられ、それぞれの地方国・服属国が独自に仏教教団サンガとその長たる法王（サンカラート）を擁していた。シャム王権（中央政府）の監督が及んでいたのは19世紀半ばでも首都の44か寺（すべて王立寺院）のみであったという（Reynolds 1973）。また現在では宗派と訳されるニカーイも、この時点ではまだ、単に個別の師弟関係の連鎖を意味するにすぎず、したがって師弟関係の数だけニカーイが存在していた。

この状況を一変させたのが、1902年サンガ法の成立である。同法により、サンガ組織の全国統一が実現し中央集権的指揮系統が確立したほか、寺院の設置基準や僧侶の資格についても一律に法制化されることとなった。サンガ組織の全国統一とあわせ、教理試験の導入も行われ、国家による全国一律の僧侶の質保証もめざされるようになった。これら一連の改革の結果として、各地で維持されてきた地方独自の經典知識（文字を含む）や儀礼慣行なども、バンコクが一元的に掌握する教理試験と人事権により、バンコク標準のものに塗り替えられていくことになった。

1902年サンガ法がもたらした、タイ史上類例を見ない巨大な国家仏教組織を、石井は中世ヨーロッパのカトリック教会との対比からエクレスシアという言葉で表現し、「サンガの外に救いなし」ともいうべき宗教的救済財の独占状況が成立したと主張している（石井 1975）。

2) 大乘仏教教団の制度化

タイ仏教教団が近代国家の主導で強力に再編されていく中で、上座仏教以外の雑多な要素はタイ国の宗教システムの中にどのように収容されていったのか。まずは大乘仏教教団の事例から見ていくことにしたい。先ほどはタイ国の公認仏教教団を4宗派と述べておいたが、そのうち大乘系の華宗、越宗については、実はその法的地位が長期間にわたりあいまいであり続けた。華宗と越宗のうち、最初にタイ国に持ち込まれた大乘仏教はベトナム系の越宗である。18世紀後半のベトナムでの政変を受け、フエの亡命王族らが1776年にバンコク周辺に入植して甘露寺を建てたのがそのはじまりとされている（桜井 1979: 75, 段 1996: 86-87, Prawat Kanthawai Pha Kathin: 42-43）。なお甘露寺はいったん無住となって荒廃するが、のちに1909年に華宗寺院として再興されている（Prawat Kanthawai Pha Kathin: 44, 73-74）。いっぽうの華宗は、1871年に龍蓮寺が完成したことをもってはじまる。その開山祖師は広東人の続行で、彼はラーマ5世王から僧爵位とともに華宗大尊長（華宗サンガの長）に任命されている（段 1996: 44）。

とはいえ、僧爵位の授与や大尊長の任命は、必ずしも大乘仏教教団の法的公認を意味したわけではなかった。たとえばラーマ6世紀に発せられたワチラヤーン親王の教書では、1902年サンガ法制定前のサンガの状況についてふれるなかで、同法の施行時には、華宗と越宗の僧は公式には僧として扱われなかったと記している（石井 1975: 372-403）。このことは、僧侶の身分を規定した同法が、依然として大乘僧に関する規定を欠いていたことを意味する。

19世紀末から20世紀初頭にかけての大乘仏教教団は、国王からの僧爵位の授与が個別的行われるという形で国家による保護を得ていたが、それは大乘教団をサンガ法上の教団としてタイ国家の法制度内に位置づけるよりも、代表者に個別的に爵位の授与や幹部職の任命を行うことでコントロールするという方法に拠っていたわけである。こうした個別的な主従関係を越え、華宗教団が組織として明確に位置づけられるようになるのは1962年サンガ法以降のことである。

実際、この当時はタイ国内に華宗の得度施設はなく、20世紀半ばまでは僧侶はみな中国で得度していた。つまり大乘仏教とは、端的に外国人の宗教であったわけである。大乘僧の国産化への試みが始まるのは、華宗の場合は1947年にカンチャナブリ県に普仁寺が建立され、そこに華宗ではじめての布薩堂（得度施設）が認められてからである。

大乘仏教寺院の法的地位に関する問題が最終的に解決するのは、1962年サンガ法、およびそれを受けて発せられた1977年の文部省令3号によってである。この省令によ

り、初めて大乘教団の幹部役職者に関する人事制度、寺院の設立、統廃合に関する基準が明確化された。また同省令では、大乘教団の大尊長の任免権がタイ・サンガの法王に属すること、幹部役職者の任命に関しては、大尊長の助言を得てタイ・サンガの法王が人事権を行使することが明記された。寺院の認定に関しても、大尊長の助言を得てタイ・サンガの法王が許認可権を行使することと規定されている。上述のごとく、従来は国王が幹部僧を個別的に（僧爵位の授与とあわせて）大尊長に任命していたものが、大乘教団の法的地位の明確化に伴い、大乘教団は上座仏教サンガの従属的部分として組み込まれることになったわけである。

3. 神と仏

1) 廟の法的地位

タイ国の大乘仏教教団は、越宗 16 か寺、華宗 18 か寺の計 34 か寺から構成されている。ちなみにタイ国全土の寺院数は約 3 万か寺であるから、その勢力は寺院数でみる限り、仏教全体の千分の一に過ぎない。しかしタイ国における大乘仏教のプレゼンスは、寺院数だけでははかれない部分がある。それは廟活動への僧侶の派遣である。

タイ国において廟とは何か。廟はタイ語でサーンチャオと呼ばれ、それは内務省令（廟に関する内務省令）を根拠法規とし、内務省地方行政局の管轄を受けている（Kataoka 2012, 片岡 2014, 2015）。正規の宗教施設は文化省（2002 年省庁再編以前は文化省）に登録するので、つまり廟は非宗教施設として国家から認知されていることになる。公認廟は私立廟と国立廟に大別される。これは廟用地の所有権に基づく区分で、前者は私有地、後者は国有地である。これは、廟には法人格が認められず、したがって廟が土地登記の主体となりえないという事実を反映している。廟とよく似たカテゴリーとして善堂というものがある。善堂は慈善事業を目的とする中国系の団体で、多くの場合は廟を併設し、廟の参拝者からの収入を慈善活動の原資とする。また善堂の多くは財団法人ないし一般社団を名乗り、やはり内務省地方行政局に登録している。廟との違いは、財団法人や一般社団として登録している善堂には法人格が与えられることである。そのため、土地を含め多くの財産を保有・運用する必要がある廟や、より安定した法的地位を望む廟は善堂を名乗る傾向が認められる。したがって善堂もまた、財団法人（一般社団）の名目で宗教活動を行う団体ということになる。実際にタイ国における財団法人には、公認宗教制度の外側で、未公認宗教団体が合法的に活動する上での受け皿として機能している側面がある（片岡 2015）。

ところで、廟（以下では善堂も含めて廟として総称する）が非宗教施設だということは、それが仏教サンガと競合する独立の公認教団を形成しないまま、世俗にありながら仏教の補完的部分を構成することを可能にする。以下ではその具体例を見てみることにする。

廟が世俗にあって仏教の一環を構成するというのは、廟の祭神にみることもできる。これはすでに別稿で述べたことだが、多くの廟では神と仏が無差別に祀られている。主祭神にかかわらず観音が合祀されているほか、観音や釈迦・阿弥陀・薬師を主祭神とする廟もみられる。正規の大乗系寺院でも配神には中国廟の神々と同じものが祀られているので、パンテオンの構成はしばしば廟と寺院とでほとんど同じものとなる。ならば寺と廟の違いは何か。これはつきつめていえば僧侶の常駐の有無(による法的地位の相違)に帰着する(片岡 2014)。

2) 仏教教団の施主としての廟

廟に専門の職能者がいないということは、廟行事に際しては外部の宗教者に司式を委託する必要が生じるということの意味する。表はバンコクの廟が施餓鬼供養にどこから宗教者を招聘するかを示したものである。ここで施餓鬼と呼ぶのは潮州語で施孤、タイ語ではティン・クラチャート、テー・クラチャートと呼ばれる行事で、旧暦七月に各地の中国廟で行われる無縁死者供養である。表からわかるように、多くの廟では華宗か越宗の寺院から僧侶を迎えている。そのほか一部の廟では念仏社に司式を依頼しているが、この念仏社というのは、供養儀礼のパフォーマンスを行う在家者の団体である。つまり廟にとっては僧侶の招聘が唯一の選択肢というわけではないが、少なくともバンコクの場合、それが有力な選択肢となっている。

廟が仏教寺院から僧侶を招いて儀礼を行うという事実からは、いくつかの含意を読み取ることができる。第一に、このことは、廟の神々への奉仕に際して僧侶による神前読経が行われるということの意味する。宗教者の選択に際し、神の領域は必ずしも仏の領域から分離されておらず、むしろ神は仏の論理に従属する形で祭祀空間を構成しているわけである。第二に、廟と仏教寺院は宗教施設として同じ次元に立つのではない。前者は後者に対して施主の関係、つまりサンガに対する在家者の立場に立つ。大乗仏教寺院からこれをみれば、集金力の高い廟が重要なクライアントとして寺院経済を支えているということの意味する。いいかえれば、廟というのは、中華街の富を仏教教団に流し込む世俗(在家)部門での集金窓口として機能しているわけである。

3) 多配列的な祭祀

次に、広義のタイ仏教における多様な祭祀対象(「レパートリー」)が、仏教傘下の多配列システムを形成している例を見てみたい。その前にまず指摘しておく必要があるのは、中国廟がタイ仏教寺院の敷地内に寄生する傾向である。タイ仏教寺院内に観音像が寄付されたり、中国系の土地神廟が置かれていたりというケースは非常に多い(片岡 2015)。また、中国系の参拝者をあてこんで財神や太歳神(厄年の厄を払う神)のコーナーを設けている寺も少なくない。日本式に言えば境内社である。先に述べたように、中国廟は公認宗教施設としての認知を求めるわけではないので、同一の敷地に複数の宗

教施設が多重登記するという問題は生じない。なお、タイ仏教寺院内に境内社を設ける傾向は中国廟に限られない。インド系のガネーシャ崇拝や、やはりインド系のルシー（仙人）の廟なども、同様に認められる。

以上の指摘を念頭に、多配列的な祭祀の諸相を見てみることにしよう。まず事例に取り上げるのは、バンコクの義徳善堂である。これは南天大帝という土地神とプーピラムというルシーを主祭神とする廟を構え、バンコクに三か所ある同善堂の廟のうち一つはフアラムポーン寺の境内社となっている。この善堂は無縁死者供養や施棺（葬儀を出せない貧困家庭に棺桶を寄付する）で知られ、フアラムポーン寺（タイ仏教寺院であるが中華街に近く華僑華人系住民の葬儀サービスにほぼ特化している）の葬儀を支援し、火葬についてはやはりバンコク市内のタイ仏教寺院であるサパーン寺に委託している。またこの善堂は、タイ仏教の在家奉賛団体としての性格も有しており、毎年行われる創立者の命日供養ではバンコクのサケート寺から僧侶を招いて大規模な法要を行うほか、命日供養の場では仏像鑄造式を行い、寄付者からの浄財を集約して各地のタイ仏教寺院に仏像の寄進を行っている。ところで、義徳善堂の主祭神である南天大帝というのは、サラブリ県の古刹であるプラプッタバート寺の土地神として祀られる存在であり、またそのタイ語名チャオポー・カオトックは、アユタヤ王の従者としても描かれている。もうひとつの主祭神であるプーピラムというのは、インド系宗教の伝統に属する在家の行者（ルシー）であり、呪術や超能力で知られた存在である。

次に地方の事例として、最北端チェンライ県の廟祭祀をみると、県庁所在地であるチェンライ市の本頭公廟は、タイ仏教寺院であるドーイトーン寺の境内に、ガネーシャなどととも祀られている。本頭公というのは中国系住民が祀る土地神で、各村落や地方都市、あるいは市場ごとに守護神として祀られている。本頭公は土着の諸神格と習合する傾向が強く、チェンライではかつてのランナー王国（前近代に現在のタイ国北部で栄えた王国）の始祖であるマンラーイ王（チェンライ市の創建者でもある）と習合して祀られている。ちなみに、チェンライの本頭公については、タイ仏教寺院の境内社であるものの、廟の管理自体は市内の徳教系善堂である明德善堂が行っている。徳教というのは1940年代に中国の広東省潮州地方で始まった新宗教で、自動筆記（日本のこっくりさんに相当する）による神託にもとづいて善書を配布する等の活動をその特色とする。中国共産党政権の成立後は活動の中心を香港や東南アジアに移し、現在では潮州系移民を中心に各地で善堂ネットワークを形成している。明德善堂は、施餓鬼と九皇勝会（旧暦九月九日の菜食祭り）に際しては萬仏寺（チェンライ県内の華宗寺院）から僧侶を招聘して儀式を行う。

チェンライ市の北方に位置するメーチャンでも本頭公が祀られている。これはメーチャン市内の華商がチャオポー・キウタツヤン（メーチャンとチェンライ史を隔てる山の土地神）という土着の守護霊を勧請して本頭公と呼んで祀っているものである。メーチャンの本頭公廟は、自ら単立の善堂（財団法人）を設立し、施餓鬼は行わないが九皇

勝会には萬仏寺から僧侶を招聘している。

チェンライ県最北端のミャンマー国境の交易都市メーサイでも本頭公が祀られている。メーサイの本頭公は、かつてヤンゴンから本頭公が飛来しここに洞窟（カエル洞窟と呼ばれる）を発見して定着したことに由来すると伝えられている。その由来を反映し、本頭公廟ではカエルの姿の土着の守護霊とともに祀られている。メーサイにはやはり徳教系の光明善堂という善堂がある。光明善堂はその敷地内に観音堂を置くほか本頭公廟、崇山伯公廟を管理している。崇山伯公廟というのはメーサイ市南郊にあるタム・プラー寺の境内社となっており、同寺はかつてビルマ人ルシーが飛来して仏塔を建立したとの伝説が残されている。なお光明善堂は施餓鬼に際しては近在のタイ仏教寺院から上座仏教僧を招聘して儀式を行う。

おわりに—新たな日泰比較へ—

今述べた事例で、上座仏教、大乘仏教、徳教、中国系民間信仰、タイ系民間信仰、インド系仙人崇拜などを截然と切り分けるのは不可能に近い。とはいえ、これらが一貫した論理によってつなぎ合わされているというわけでもないので、むしろ家族的類似というのが適切かもしれない。その意味でもこの宗教状況は多配列的である。この多配列構造が全体としてタイ「国家仏教」システムを聖俗両面から補完しているのである。

こうして得られたタイ宗教の像は、黒田の顕密論を展開した白川の多配列モデルに非常に近い。もちろんタイ宗教と顕密体制との相違も多い。荘園などの具体的な土地支配に基礎を置いていた日本の権門システムとは異なり、タイ国における寺社間の系列化はより緩やかである。また、タイ国における神仏習合には、本地垂迹などの理論武装が伴わない。タイ国において仏教寺院がクライアントとして廟を系列化しているとはいえ、それは中世日本の寺社関係のような直接の主従関係ではない。そこでは日本以上に多配列性が卓越しているといえる。

ここで冒頭の問いに戻る。本論の冒頭では、近代タイ宗教を形容する概念として、石井によるエクレスシア論にふれておいた。本稿を通じて見えてきたのは、近代タイ国で創りだされてきたのは、エクレスシアというよりはむしろ顕密体制だったのではないかという点である。大乘仏教を人事権と教学の兼修でその従属部門に取り込み、雑多な神祇を施主として世俗部門に包摂し、仏法と王法の相互依存（鎮護国家）を前提に存在する「国家仏教」システムとしての近代タイ仏教は、顕密と評するのがより適切であるように思われる。

現代タイ国の宗教状況が顕密的であるとして、しかしここにはひとつのねじれがある。明治維新と神仏分離による顕密体制の最終的解体が近代日本をもたらしたとすれば、それとは逆に、タイ国では近代国家の中央集権化が顕密的体制を作り出してきたとみることができるともかもしれない。ここからは日本とタイ国の近代史の比較という、より大き

な論題が浮上するはずであるが、それについては今後の課題としたい。

表: バンコクの廟行事への大乘僧の派遣

	施餓鬼の日程	施餓鬼の念経	九皇勝会の念経
蓬萊京都九道閣	六月十四日(十三日から一週間)	在家の念仏社	
七聖媽廟／新興壇	七月十八日	景福寺(越)	景福寺(越)
大聖仏祖廟			自分たちで拝む
報徳善堂	七月二十四日～二十八日	普門報恩寺(華)	慶雲寺(越)
紫真閣	七月二十六日	自分たちで念経	仙仏寺(華)
順興宮	七月初八	慈濟寺(越)	慶雲寺(越)
南海観音宮	七月二十七日	普仁寺(華)	無
三聘娘宮	七月二十一日	慈濟寺(越)	慈濟寺(越)
新興宮	七月十二日 (2017年の場合)	慶雲寺(越)	無
純正慈善院		純正慈善念仏社	純正慈善念仏社
ソewart本頭公廟	七月初六	慈濟寺(越)	
新本頭媽廟	七月初三	翠岸寺(越)	
城隍廟	七月十七日	普門報恩寺(華)	
関帝古廟	七月二十一日	慈濟寺(越)	
福蓮宮	七月十八日	慶雲寺(越)	
タラート・ノイ本頭公	七月二十五日	慶雲寺(越)	
天華医院	七月二十三日	慶雲寺(越)	
バーンラック本頭媽	七月十日	龍蓮寺(華)	
義徳善堂	七月初七～初九	大光仏教社	
普覚仏教社	七月二十九日	慶雲寺(越)	
ヤオワラート観音古廟	七月二十三日	祥光精舎	
トンプリ三奶廟	七月十八日	福世庵	
パーク・クレート玉観壇	七月十八日	普頌皇恩寺(華)	普頌皇恩寺(華)
世覺善堂	七月二十日	景福寺(越)	無
呂帝廟	七月二十日～二十二日	在家の念仏社	在家の念仏社

参考文献

石井米雄

1975 『上座部仏教の政治社会学—国教の構造—』創文社.

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巻1号: 1-42.

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宗教、タイ仏教、そして世俗—」『東南アジア研究』52巻2号: 172-207.

白川琢磨

2007 「神仏習合と多配列クラス」『宗教研究』81巻2号（通巻353号）: 25-48.

黒田俊雄

1980 『寺社勢力』岩波新書

1994 「中世における顕密体制の展開」『顕密体制論—黒田俊雄著作集第二巻—』法蔵館、45-182頁。

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号: 73-117.

島蘭進

2001 「国家神道と近代日本の宗教構造」『宗教研究』75巻2号: 525-550.

平雅行

1994 「黒田俊雄氏と顕密体制論」『歴史科学』138: 15-29.

段立生

1996 『泰国的中式寺廟』泰国大同社出版

中西裕二

2006 「”ネイティヴの人類学” のもう一つの可能性—黒田俊雄と神仏習合の人類学的理解から—」『文化人類学』71巻2号: 221-242.

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—上座仏教社会における—』京都大学学術出版会、383-414頁。

矢野秀武

2017 『国家と上座仏教—タイの政教関係—』北海道大学出版会

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.
- 1999 “Royal Spirits, Chinese Gods, and Magic Monks: Thailand’s Boom-time Religions of Prosperity.” *Southeast Asia Research* Vol. 7, No. 3: 245-320.
- Kanya Wattanagun
- 2017 “Karma versus Magic: Dissonance and Syncretism in Vernacular Thai Buddhism.” *Southeast Asian Studies* Vol.6, No.1: 115-137.
- Kataoka, Tatsuki
- 2012 “Religion as Non-religion: The Place of Chinese Temples in Phuket, Southern Thailand.” *Southeast Asian Studies* Vol. 1, No. 3: 461-485.
- McDaniel, Justin T.
- 2011 *The Lovelorn Ghost and the Magical Monk: Practicing Buddhism in Modern Thailand*. New York: Columbia University Press.
- 2013 “This Hindu Holy Man is a Thai Buddhist.” *South East Asia Research* Vol.21, No.2: 191-209.
- O’Connor, Richard A.
- 1993 “Interpreting Thai Religious Change: Temples, Sangha Reform and Social Change.” *Journal of Southeast Asian Studies* Vol.24, No.2: 330-339.
- Pattana Kitiarsa
- 2005 “Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand.” *Journal of Southeast Asian Studies* Vol. 36, No. 3: 461-487.
- Prawat Kanthawai Pha Kathin: Anuson nuang nai Warokat thi Phrachao Worawongtheu Phraongchao Sirat Phra Worachaya nai Somdet Phra Boroma Orasathirat Sayam Makut Rachakuman Sadet Song Pen Prathan Thawai Pha Phrakathin*. 2014, Wat Thip Wari.
- Reynolds, Craig J.
- 1973 “The Buddhist Monkhood in Nineteenth-Century Thailand.” Ph.D. thesis, Cornell University.
- Tambiah, S. J.
- 1970 *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1976 *World Conqueror and World Renouncer A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. 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.