OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	マレーシアにおける華人民間教派の現在 ： いくつかの展開方向
Author(s)	黄, 蘊
Citation	大阪大学中国文化フォーラム・ディスカッションペーパー. 2010, 2010-2, p. 1-23
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/13594
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

Osaka University
Forum on China

Discussion
Papers
in
Contemporary
China
Studies

No.2010-2

マレーシアにおける華人民間教派の現在
――いくつかの展開方向――

黄　　蘊

大阪大学中国文化フォーラム・ディスカッションペーパー No.2010-2

マレーシアにおける華人民間教派の現在
――いくつかの展開方向―― *

2010 年 2 月 10 日

黄　蘊†

* 本稿は 2009 年 8 月に大阪で開催された第三回「現代“中国”の社会変容と東アジアの新環境」国際シンポジウムでの口頭発表を改編したものである。

† 関西大学文化交渉学教育研究拠点・研究員。
yunhuang7168@hotmail.com

はじめに

民国初期という社会変動期にあった中国社会では、夥しい数の民間宗教結社ないし民間教派が勃興した。それらの宗教結社は「化劫救世」という社会的機運の中で誕生するものが多く、新たな社会秩序の出現を希求しつつ、自らも一種の使命感のもとで社会実践に参与する傾向が強かった。こうした教派は明清時代を通して培われてきた民間宗教のイデオロギーを継承しつつ、新しい時代の機運の中で成長し、また時代の要請に見合った展開をみせていたといえる[1]。

民国初期の代表的な教派として、同善社、救世新教、道院、一貫道などが挙げられる。これらの教派はいずれも全中国的に組織を増やし、民間宗教結社として様々な階層の信者を集めた[2]。また、宗教実践のなかでもとりわけ慈善救済事業を重視していた。とくに民国期の災害時、戦時中などの救済活動において重要な役割を果たした[3]［宋 1997；吉岡 1974; 酒井 1996］。

一方、1949 年の社会主義政権の誕生後、多くの民間教派は香港や台湾、東南アジアの華人社会へと流れ、それらの地で新たな展開を遂げることとなる。マレーシアの華人社会でも、多くの民間教派が綿々とその命脈を保ち、宗教の世界において「伝統中国」の世界観を部分的に維持、継承している。なお、本稿では華人という語を政治性とは別に、一括して中国系住民をさす語として用いる。

しかし、そこには課題もある。移民社会という社会環境で生き残るには、現地化が不可欠だからである。また、本系との断絶による師承・修行制度の破綻、人材の断層といった問題も起こり、それらが民間教派の伝承、発展のネックともなっている。

21 世紀の現在において、東南アジアの華人社会では近代中国に起源をもつ民間教派はどのような展開を遂げているのか、その存在と活動にどのような意義があり、そこからどのような社会的現実が読み取れるのだろうか。本稿は、マレーシアの中でも華人住民が多く、かつ華人の伝統文化が比較的よく保存されてきたペナンにおいて活動展開を続けてきたいくつかの民間教派を取り上げ、民間宗教結社存続の社会的土壌と関係の社会状況について検討を行いたい。

Ⅰでは、民間教派の活動の基軸となる内修たる修行と外修たる慈善活動について、それらの近代における理念的系譜を跡付ける。現代マレーシアの華人民間教派の教団理念、活動を考察するにあたり、これまで培われてきた民間宗教結社の遺産がどのように解釈され、継承されてきたのかが重要な切り口となっているからである。続いてⅡでは、ペナンにおける華人住民の宗教信仰

---

[1] 本論では、結社された、もしくは組織化された宗教教団のことを宗教結社と定義する。華人の民間宗教結社を教派別に捉える時、（華人）民間教派という表現を用いる。なお、民間宗教という表現を、組織された民間宗教結社と、非組織化の一般的な民間信仰を総括するものとして使用する。

[2] 同善社、救世新教、道院のいずれの信者層の中には有力官僚、北洋軍閥の軍人、富商層などの各界名士が多数含まれていた。とくに同善社と道院は士紳層の宗教結社としての性格が濃厚で、道院のリーダーに当時国務総理を務めた銭能訓、熊希齢といった政府高官が名を連ねていた。彼らの宗教世界観とその言動は、近代化に向かう 20 世紀初期の中国社会の葛藤の一面を映し出したものといえる。

[3] 中でも道院は 1922 年に各種の慈善事業を担当する機関である紅卍字会を設立し、また全国的な慈善ネットワークを構築することを通して、大規模な慈善救済を展開していた。その事業に病院や学校、孤児院などの施設の運営のほか、自然災害、内戦、日中戦争時の被災者救済などがあり、重要な社会救済の役割を担っていた［宋 1997］。

の概況、本稿で扱ういくつかの華人民間教派の全体状況を概観してみる。Ⅲでは、本稿の考察対象となる道院紅卍字会、真空教、一貫道、そして徳教、宗教慈善結社である「南洋同奉善堂」の教団活動、信者たちの実践について、それぞれ具体的に検討を行う。本稿は、上記のいくつかの教団の展開方向、それぞれの直面している問題を分析することを通して、華人民間教派ないし民間宗教結社をめぐる重層的な社会状況、信者である華人住民の多様な希求、志向性を明らかにし、現代マレーシアにおける華人民間宗教結社の置かれている現実を浮き彫りにしたい。

Ⅰ．修行と慈善について――近代の理念的系譜

本章では、民国初期とその後に続く多くの民間教派における修行と慈善という二つのキー・ポイントについて、その近代の理念的系譜と関連の社会背景を明らかにしていきたい。修行は民間教派において、内修ともいい、後述するように信者たちが養生、また得道するための実践法のことをいう。近代の著名な青蓮教系列の教派である同善社、帰根門などは、いずれも厳格な師承・位階制度を確立し、呼吸法（内丹）を基本とする修行の実践を展開していた。例えば、同善社では修行の程度に応じ、天恩・証恩・引恩・保恩・頂航に至る位階が設定されている［Topley 1963: 374-375］。こうしたシステムと修行の実践は、今日マレーシアの同善社においても維持されている。他方、慈善、もしくは「行善」は、伝統倫理・規範の範疇に入るものであったが、それが清末民国初期の社会的混乱のなかで一部では宗教的意味が付与されるようになった。「善」は救世、社会秩序の回復と結びつくように意味づけられ、民間教派においても善の実践を信者の「外修」とみなし、内修と合わせて強調するようになった。本章では、明清以来民国初期にかけての民間宗教結社ないし民間教派展開の全体的流れと関連の社会背景をまず概観し、その上で個人の修行と慈善はそれぞれ何を意味し、その両者がいかなる状況の中で民間教派の二つのキー・ポイントとなったのかを整理したい。本章では修行と慈善にまつわるその近代の理念的系譜を明らかにし、続きの二つの章において今日マレーシアの華人民間教派の展開におけるこうした文化伝統の維持、変容を考察していきたい。

民国初期、軍閥の割拠による内戦状況や、自然災害の頻発は、社会不安を生み出し、その中で多くの新興宗教結社が続出し、民衆の参加をひきつけていた。この時期は宗教のルネッサンスとも呼ばれるほどだった［武内 2001:67］。政治社会的に不安定な状況の中において、人々は宗教の世界に目を向け、そこに生きる指針、新たな秩序の出現を希求していたのである。

こうした新興宗教結社の中には、清代の民間教派の系譜を引くものもあれば、いわゆる「扶鸞結社」がのちに教団に発展したものもある。扶鸞とは、中国古来の降神術のことであり、文字を媒介とすることが特徴である。前者の代表として、清代の青蓮教系結社である同善社、一貫道などがある。また後者には、救世新教、道院が含まれている。清末には扶鸞を中心とする結社が続出し、それらが民国期において大きな組織力をもつ教団に発展するものも少なくない。救世新教、道院はその中の典型である。そのほか、純粋に儒教、伝統倫理の掲揚を主旨とする道徳学社、万

国道徳会といった結社もある。いずれの宗教結社も「化劫救世」という時代の機運を背景に教団展開を遂げていたが、救世新教、道徳学社、万国道徳会といった結社はもと官僚、政府高官という旧勢力層と結びつき、反宗教という当時の時代風潮に対し、伝統的宗教倫理観を守ろうとする姿勢を明確にもっていた[4]［酒井 2002］。こうした宗教結社の活動は当時の中国社会の様々な局面、すなわち、社会不安の深化、その中での大衆の神意への傾斜、また伝統と近代との衝突を表していたのである。

明清以来、中国社会では、民間宗教結社の盛行が顕著となっていた。モンゴル族の王朝である元が滅び、明に入ると、中国社会の人口は大きく増加する。そのなかで伝統的な仏教、道教はその経典の難解さ、制度などの面において民衆のニーズを満たすことができず、代わりに通俗的な民間宗教ないし教派が時代の要請に応えるかたちで次々と登場した［李 1999:55-57;63-64］。明清時代の民間教派は「宝巻」という庶民に分かりやすい表現で書かれた経典を用い、儒仏道三教の教義を独自に組み換えた上、新たな世界観をも生み出していた［浅井 1992:49］。明代中期に生まれその後の民間宗教に大きな影響を及ぼした羅教は、阿弥陀浄土信仰と弥勒下生信仰、禅宗の悟りといった仏教の諸要素と道教的本体論とを結びつけ、無生父母という最高神を創出した。また後の多くの民間宗教に継承される無生父母の住まう家郷への帰還、人類の本来の霊性の回復をめざす救済観を唱えた［浅井 2001:30-31］。そのほか、明清時代の民間教派の多くはその修行法に道教の内丹法を取り入れた。上述の清の青蓮教系結社は、いずれも内丹法の修行を教義の重要な一部としている。このように、民間教派は、仏教、道教的知識に独自の解釈を加えつつ、自身の新たな発展をはかっていた。

民間教派の展開にとって、道教的要素は修行法の面においてとくに重要な役割を果たしているといえる。中国民間宗教研究の専門家馬西沙は、明清以来正統派としての道教の衰退が（仏教にも同じことがいえる）その影響力の低下を意味するのでなく、反対にそれが民間宗教の世界において引き続き発揮することになり、また新たな進展をもみせていると指摘する［馬 1999:96-97］。そのうち、とくに道教の内丹法の理論と実践が多数の明清民間教派に影響を与え、多くの教派の経典宝巻に関係の記述と修行法が記されている。

総じて、明清時代から民国期にかけて、宗教の世界における民間宗教ないし教派の盛行は、儒仏道という三教の通俗化のかたちをもって展開され、そのうち道教的世界観の継承が中軸としての役割を果たしてきたといえる。現中国道教協会会長の任法融氏は、中国人が古来より道、つまり宇宙の大道に回帰することに対する信仰をもち、そのために各種の修行の方途を考えてきたという［Porter 2009］。民間宗教の世界観はそうした主旨そのものをもち、教祖の思想、経典のもとで修行を重ね、長生不老、得道することはその究極的な目標となっている。それと関係して、修行は、一貫して民間宗教諸教派の中心的な一環として重視されてきた。

[4] 民国期に入ってから、当時の国民政府は儒教、道教、民間宗教などに対し、抑圧の政策を取っていた。五四運動以後革新的知識人たちからの儒教批判、宗教への攻撃も激しくなった。その中で、伝統宗教倫理を守ろうとする宗教界の防衛運動が起こった［酒井 2002:132;146-147］。

儒教倫理宣揚の宗教結社は別として、民国期に生まれた民間宗教結社多くは、それまでの民間宗教の世界観、つまり自己の修養を通して、「得道」、すなわち彼岸的救済を得るということを軸にしていた。そのための方途として、今もう一つの伝統となる「内功外果」の理念が受け継がれている。“内功”とは上述の内丹の一連の修練を指し、“外果”とは他者の救済、すなわち“善挙”を行うことを意味する。内丹法と善の重視は、もともと別個の伝統に属していたが（善行は、本来伝統倫理の一部とみなされていた）、この両者は清末になると青蓮教の展開のなかで顕著な結びつきをみせ、また後の社会状況に合わせ、民間宗教結社の文化伝統として定着してきた。以下本章では、この「内功外果」、つまり自己の修行と善行との結合がいかにして実現され、重視されるようになったかについてその理念的系譜をたどり、本稿で行うマレーシアにおける華人民間教派の展開を考察する上での礎としたい。

青蓮教（先天大道とも称する）は、清中期に貴州、雲南、四川を中心に拡大した羅教系の教派で、喫斎を重視する大乗教と、道教的養生論を説く皇極金丹論の流れとが合体したものであった［武内 1994:80］。道光年間に青蓮教は二度の大弾圧を被った後に分裂し、その中から清末民国初期にかけて同善社、帰根門、一貫道など近代における代表的な教派が分立してくることになる［浅井 1990:383-392］。この青蓮教において、自己の救済と他者の救済とを結びつけた「度自度人」と称される観念の重視がなされ、それが後の民間教派のイデオロギーの中心を作った。

青蓮教の救済思想には、「無生父母」信仰と道教的内丹論という清代民間宗教の基本的モチーフが含まれている。それらが同教派の西南布教に大きな功績を残した第十二祖袁無欺によって新たな発展をみせた。道光七年（1827 年）に青蓮教が受けた弾圧を契機に、袁無欺は信徒個人の精神的肉体的救済のみをめざす内丹論を拡大し、他者の救済という“度人”を奨励することを説いた。“度人”の内容に布教・善書の刊行・慈善が含まれ、こうした観念はのちに青蓮教の積極的な社会実践の契機をつくることになった［武内 1990:78;1992:62-63］。

民国期の著名な教派の一つである同善社は「度自度人」ないし「内功外果」の観念を明確に打ち出した教派として注目される。同善社は 19 世紀末期に登場した青蓮教系結社の中の改革派で、その教義においては、「内功」「外果」の双方が重視された。“内功”とは静座による修行法のことであった。一方、“外果”の実践としては、日常的な慈善事業を行う善堂を各地の同善社の地方組織が設立し、貧困者救済の活動を展開していた。そのほか、学校の開設、臨時の救済活動なども社会実践の一環として進められていた［武内 2001:77-79］。

同善社のこうした教義的な特徴は、青蓮教の思想的系譜を引くものであると同時に、当時の社会風潮の影響をも受けているといえる。善の実践を通して乱れた社会秩序の回復並びに救世をめざす潮流は、清末に扶鸞結社運動として全国的にみられる。扶鸞信仰は明清時代を通してあらゆる階層に広く普及したもので、それが 19 世紀末期災害頻発の社会状況の中において、救劫の善書の刊行、善堂設立の直接的な触媒となったのである。人々は扶鸞を通して得た神の乩示を根拠に、様々な形で慈善活動の展開に取り組んでいた［志賀 2003:151-157］。こうした一般社会の潮流と

善に対する熱意は、同時期の民間教派にも影響を与えたものと思われる。

1920 年代にそれまでの青蓮教系結社の影響と当時の社会的流れを受けた教派として、道院、救世新教などが誕生した。道院と救世新教はともに扶鸞結社として出発した新興教派であり、その教義に自己の修養に努める内修と、善行の実践たる外修という「内外兼修」説が説かれた。信徒たちは教義に従い、静座などによる内修と同時に、大規模な社会慈善救済事業を展開していた［吉岡 1974:218;245］。道院と救世新教にみられるこうした個人の内面性の修行と外的実践の両者を結びつけた教義は、それまでの民間教派の影響を受けたものであり[5]、清末以来民間宗教結社の育んできた文化伝統として定着したものといえよう。

以上のような「度自度人」、「内外兼修」の観念は、民間宗教結社の中で個人の修行と慈善の実践に集約され、それらに対応する位階の判定と奨励制度も多くのところで設けられていた。青蓮教系の諸教派はいずれも修行の程度に応じた厳格な位階制度を発展させ［武内 2001:75］、救世新教も信徒の内修と外修の成績判定を行っていた［吉岡 1974:218］。一方、そうした実践を奨励する制度として、生前と死後における爵位授与が設けられていた。武内氏の研究によると、清末四川省の同善社信者の入教動機は“天爵”という爵位の授与とともに、多額の寄付による死者への爵位授与、「済度」も人々を引き付けるところであったとされる［武内 1990:85-86］。このように、内丹法といった個人の修行と、社会救済や寄付といった慈善行為は清末以来民間宗教結社の重要な二つのキーポイントとなり、それらの実践によって獲得する功徳も明確なかたちで示されていたのであった。

Ⅱ．マレーシアにおける民間教派の概況――ペナンを中心に

清末から民国初期の混乱期、中国大陸で相次いで生まれた民間教派は、同時期、そうした混乱を避けて東南アジアに移住した移民によって、各地に広がっていった。こうした民間教派の多くは、1949 年以後、香港、台湾、または東南アジアの華人社会へと本拠地を移したため、それらの地はいわゆる民間教派存命と展開の新たな舞台となった。今日まで諸民間教派は、香港、台湾、東南アジアの華人社会において、その命脈を保ち続けてきたと同時に、これらの地域間での宗教ネットワークを構築してきた。

東南アジアのなかでも華人人口の多いマレーシアには、華人民間教派が多数伝来している。なかでもペナンは、華人人口が多数を占め、マラヤ地域において最初に海峡植民地になった地域として、華人移住の歴史が古く、それに伴い民間宗教の領域における文化遺産そのものも豊かといえる。本稿では、ペナンにおいて一定の勢力をもつ道院紅卍字会、真空教、一貫道、そして徳教、宗教慈善結社である「南洋同奉善堂」を取り上げ、それぞれの教団路線と信者たちの実践について分析を行いたい。その前に、これらの教派ないし宗教結社がマレーシアにおいてどのように活動を展開しているかについて全体的状況を概観してみよう。

マレーシアにおける華人の宗教信仰の中で、多様な民間信仰ないし民間宗教は、大伝統となる

[5] 実際道院の設立にかかわった最長老の一人がもと同善社の信者であり、また 1928 年に同善社が禁圧されて以後多くの信者が道院へと入信していった［武内 2001:81］。

仏教、道教、キリスト教、一部で信仰するイスラーム教、ヒンドゥー教以外に、もっとも庶民の生活に密着し、その浸透度ももっとも高いものといえる［黄 2007:27-28］。信仰形態として、家の神壇において関帝、観音などの神を拝むのが一般的で、また、地域コミュニティの大伯公廟、関帝廟といった民間信仰の廟、道教系の神壇も重要な信仰の媒介である。そのほか、教団のかたちをとる民間宗教結社がある。いずれのかたちであれ、大多数の華人はこうして民間宗教と密接にかかわっているのは確かである。そのなかで、民間宗教結社はいわゆる民間宗教の信仰を組織化したものとして、そこに明確な思想的伝承、独自な宗教世界観の存在が認められる。その意味で、民間宗教結社は、もっとも明示的なかたちで、伝統的な宗教知識と世界観が維持される場となっているといえる。

ペナンに伝承されている民間宗教結社は、上であげているいくつかの結社を始めとしている。それらの結社は、「南洋同奉善堂」を除き、いずれも歴史的系譜を有するものとして知られ、今日も一定の規模を保ちつつ活動を展開している。そのほか、民国期の著名な教派である同善社もペナンにおいてその命脈を保っているが、信者たちはひそかに修行を展開しているため、一般的に知られない存在になっている[6]。

各教団の信者数については、信者に流動性があるため、正確なデータを得るのが難しい。教団の数からおよその信者数とその社会浸透度を推測するしかないのが現状である。道院紅卍字会は、マレーシアで五つの分会をもち、そのうちの一つがペナン道院で、そこは 600 人の会員を有しているという[7]。真空教は、マレーシアで 115 件の道堂と称する施設を有している。ペナンに五つの道堂があるが、それぞれの道堂の固定信者の数を推定するのは難しい。一貫道には、複数の分派があり、大小様々な教団施設の総数は 1000 以上あるといわれる。そのうちペナンに 20 間以上の道場があり、一番大きい道場に 200 人の信者がいるという。最後に、徳教と「南洋同奉善堂」は、上記の三つの教団と比べ、やや位置づけが違うもので、前者は扶鸞を中心とする新興の宗教慈善団体で、後者は慈善結社であり法律の面でも、活動の面でも宗教教団化していない[8]。徳教の全国における教団数は 200 以上で、ペナンに九つの徳教組織がある。そのうち、一番大きい徳教組織である「紫雲閣」に 400 人の会員がいるという。「南洋同奉善堂」はシンガポールから伝来した潮州人の慈善結社として、マレーシアに三つの分会をもち、そのうちの一つがペナンにある。700 人の会員を有しているという。

これらの教団は、名目的な慈善活動の対象はともかく、いずれも信者がほぼ華人に限定され、

---

[6] 同善社は 1928 年に国民政府に禁圧され、その後シンガポールにおいて南洋聖教総会という名前をもつ海外支部が設立され、以来シンガポールとマレーシアにおいてその教団の展開が続けられてきた［Topley 1963］。ペナンに同善社の支部が三つあり、筆者はそのうちの二つを訪ねたが、いずれも郊外にある隠遁施設のような雰囲気だった。

[7] 道院及び下にあげるいくつかの教団の信者数は、筆者が 2009 年 3 月 15 日から 26 日までペナンで行ったインタビュー調査による。

[8] 徳教の位置づけに関しては微妙なところがあり、また南洋同奉善堂は正式に宗教教団とはいえない。本稿では論述の便宜上、徳教と南洋同奉善堂を含む考察対象となる宗教結社の活動を論じる際、「教団活動」という表現を用いる。

活動範囲も華人社会にとどまっている。例えば、ペナン道院では長年漢方医と西洋医の診療所を開き、無償で診療を行っている。慈善活動の名目的な対象は華人社会にとどまらないが、少数のインド系住民以外、その受益者のほとんどが華人である。同様に、宗教活動について普遍的な教理を掲げているところでも、その参加者は華人に限定される。

では、これらの華人宗教結社はそれまでの民間教派における修行と慈善といった伝統をどう受け継ぎ、自らの宗教的実践に結び付けているのだろうか。修行（内修）に関しては、多くの団体で人材の断層が起こり、従来の修行制度が維持できなくなっている現状がある。道院、真空教などはみな人材不足の問題を抱えている。一番典型的な例として、同善社ではその位階制度の中に高位指導者として天恩・証恩・引恩・保恩・頂航に至る位階があるが、現在シンガポールとマレーシア地域では最下位の天恩となる指導者しかいないため、今後の修行の伝承が危ぶまれている。総じて、上記のほとんどの教派において、自己の修行を通して、大道に帰還する、もしくは“天爵”を得るという最終目標に変化がないものの、現実としてそれに至るシステムそのものが完全に機能する状況ではない。

一方、慈善（外修）に関しては、多くの教団が慈善を自らの宗教理念の実践の一環に組み込んでいる。その中で、商人層を中心とする徳教団体においては、慈善行為が商人の社会的名誉と地位獲得の媒介との意味が大きい。富を築いた商人は金銭的寄付を通して慈善に寄与し、その交換として社会的地位を手にすることが保証されるのである。

以上のように、マレーシアの華人社会では、旧来型の民間教派が伝承されていると同時に、ローカル社会に新たな成長した宗教結社の存在も確認される。それらはいずれも近代化の進展に伴う社会環境の変化、伝統知識をもつ人材の減少という状況におかれている。その中で修行と慈善に対する解釈、それぞれの実践の方途においてはバリエーションも生じている。以下では、本稿で扱う教団の展開について具体的に考察を行うこととする。

Ⅲ. 民間教派（民間宗教結社）の展開にみられる三つの方向性

ペナンで展開している民間教派ないし民間宗教結社は、教団活動、教団の展開方針、また宗教教団としての教化体制の有無を基準に、伝統型、近代型と教化体制不完全もしくは欠如の地域密着型の三つのタイプに分けることができる。道院紅卍字会と真空教は、教団活動と教団の展開方針において、旧来型の民間教派の展開路線を踏襲し伝統型とみなされる。それらに対し、一貫道は大胆な改革を行い、教育システムの構築を中心とする新しい教団路線を切り開いたことで近代型といえる。最後に徳教と「南洋同奉善堂」は、宗教教団としての教化体制を十分に備えもっていないため、完全なる宗教団体足らず、地域社会のニーズに密着する展開方針をもつタイプとなっている。では、これらの教団は具体的にどのような宗教的実践、また教団活動を展開し、いかなる人たちに支持されているのだろうか。

１）伝統型――道院紅卍字会、真空教

道院紅卍字会と真空教は、ともに清末民国初期の混乱する世を救うという「救世」の社会機運

の中で生まれた新興教派である。両者は 20 世紀初期マレーシアに伝播されてからも従来の宗教イデオロギーを維持し、また伝統型の教団路線を続けてきた。まず、道院紅卍字会についてみよう。

道院は 1921 年に山東省の済南に成立した新興宗教教派である。その端緒は 1916 年頃から活動を始めた扶鸞集団に求められる。初期のメンバーたちは、一連の扶鸞活動を続けていた中で個人的な修身処世のことだけでなく、神から道を修め、社会救済に取り組むようという乩示をもらった。そのうち決定的な出来事としてのちに道院の根本経典とされる『太乙北極真経』が、1920 年の 10 月から 3 ヵ月に渡り扶鸞を通して伝授された（図 1）。この真経を伝授された 48 人のメンバーは、「化劫救世」という神意に答え、1921 年に済南において道院を設立し、伝道団体としての活動を始めた［吉岡 1974:224-226］。以来、道院は急速に教勢を広め、1940 年頃全国 20 以上の省区において 264 ヶ所の組織を設立した［酒井 2002:234-236］。

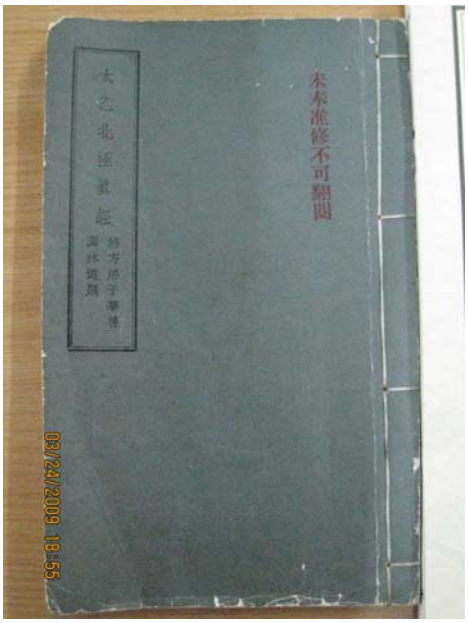

図 1『太乙北極真経』

道院の理念と活動は、伝統的善堂、扶鸞結社のそれを受け継ぐところが多く、いわゆる善行によって劫を化すことを目標にしていた。一方、その修行法はそれまでの民間教派の枠組みを継承し、静座による内修と外修の兼修を基本としていた。なお、道院は儒教、仏教、道教、キリスト教、イスラームの五教を崇敬し、宗教の大同一致を強調している。その最終的にめざすところは、五教の根本である先天の大道にあるという［吉岡 1974:242-244］。

外修である慈善活動をよりシステム的に展開するために、1922 年に道院は慈善事業を担当する外郭団体世界紅卍字会を設立し、各種の慈善と戦時賑済事業にあたっていた［宋 1997:10,21-35］。道院の名称に関しては、民国期の反宗教の風潮の中で、1928 年に扶鸞を行う教団に対する禁圧令が出され、道院もその対象にされたため、以後対外的に紅卍字会の名称を使うようになった［宋 1997:36］。

道院の海外布教として、関東大震災の慰問賑済をきっかけに、1924 年に日本の神戸に道院が設立された。その後台湾、香港、シンガポールへの布教も始まった［酒井 2002:214-215,314-316;吉岡 1974:238］。東南アジアでは 1936 年にシンガポールで世界紅卍字会南洋総会が設立され、そこからシンガポールからマレーシアへの布教によって、マレーシアに前後にして五つの道院分会ができた。

ペナンの道院紅卍字会は 1958 年に設立された。『世界紅卍字会檳城分会四十周年記念特刊』によると、ペナン道院の設立は台湾、シンガポールの道院信者と地元ペナンの関係者の協力によって実現できたという。当初、入信者はあまり多くなかったが、1980 年代に入ると信者が徐々に増

加し、1986 年に新しい教団施設が建設された。160 万リンギ（約 5000 万円）であった建設費のうち、シンガポールの南洋総会から半分、台湾から５分の１の建設資金の援助があったという（図 2)。今日においても、マレーシアの道院分会は、シンガポール、台湾、香港の道院との交流を続け、とりわけシンガポールとの関係は親密である[9]。

ペナン道院の活動は従来の活動内容を踏襲し、教典の誦頌、静座、教理の共修会が内修の実践として、無償医薬サービス、福祉救済が外修の実践として行われている。道院の事務は六院という六つのセッションによって担われている。それらは統院（行政担当)、坐院(静座担当)、壇院(扶鸞、乩示担当)、経院（教典誦頌担当)、慈院（慈善事業担当)、宣院（布教担当）である。これらのセッションにそれぞれ主席責任者一人と、副責任者一名から数名が任命される。信者たちはこうしたシステムのもとで、内修と外修の実践を行い、めざすところは将来的に大道に帰還することであるという[10]。実際、道院の神壇の両側にそれぞれ「祀勲室」と「祀霊室」があり、それぞれ過去功績のあった信者と、なくなった一般信者の位牌がまつられている。前者に関しては、扶鸞を介して該当者の生前の行いを評価し、九つのレベルの「果位」という爵位の中の一つがその人に授与される[11]。このような功徳を積んだ結果が明示的に提示されることは、信者たちの実践の原動力につながるものと見て、ほぼ間違いなかろう。

図２ 現在のペナン道院の外観

ペナン道院の信者層と彼らの個人世界についてみよう。1936 年にシンガポールで設立された世界紅卍字会南洋総会は、広州の道院から伝わったもので、以来、シンガポールとマレーシア地域では、広東人のネットワークを伝って、道院の信者が集められてきた経緯がある。ペナンはもともと福建系華人の多い地域だが、そこでもやはり広東人どうしの連携を通して信者が増えていった。

しかしながら、その後、ペナン道院の信者は年々減少し、2009 年現在での登録会員は 600 人であるものの、実際に活動している信者の数は数十名程度にとどまっている。そのうち、大半が広東人であり、父母もしくは祖父母世代の影響を受け、入信しているケースも少なくない。信者の約半数は、英語教育を受けたもので、彼らの教理に対する理解度は必ずしも高いとはいえない。

[9] 2009 年 3 月 24 日にペナン道院で行ったインタビューによる。
[10] 筆者は 2007 年 8 月、2009 年 3 月の２回にわたって、ペナン道院で聞き取り調査を行った。以下の内容は全部上記期間中に行われた聞き取り調査による。
[11] ペナン道院では、扶鸞が行われていないため、そうした判定はシンガポール、台湾の道院によってなされている。神からの乩示もそうしたところから送られてきている。

教内の集会の場では、英語による説教を広東語に、または広東語を英語に訳すことで信者同士のコミュニケーションがはかられている。

信者たちには、教師や公務員、高度な技能を必要とするプロフェッショナル、主婦などが多く、会長や理事などの役員には、社会的に地位の高い人がついている。

現会長Ｔ氏が入信した経緯とその後の活動についてみてみよう。Ｔ氏は家が道院の隣だったことで、子供の頃から道院に入信していた。60 歳を過ぎる現在まで、Ｔ氏は総務を皮切りに会長職まで 50 年以上道院に奉仕してきた（図 3）。Ｔ氏は元公務員で、周囲からも押され、また自身も定年後道院の活動により力を捧げようと考えていたため、会長の職についた。道院に入信し、20 歳代で総務を務めた時期から、Ｔ氏は、仕事の面で昇進などを経験し始めたという。マレーシアでは、公務員としてマレー人が優遇されるのが一般的であるが、Ｔ氏は華人で、大卒の学歴がないにもかかわらず、高い地位の職に抜擢されてきた。また仕事を離れた家庭の面でも、個人の病気などの面でも道院の最高神である「老祖」の庇護を受け続けてきたと、強く感じている。こうした経験をもとに、Ｔ氏の信仰心はより強固になり、自身の体験談を布教の材料として若い世代の会員に語っているという。Ｔ氏は現在の道院の低迷状態を憂うが、自身の信仰心に変わりがないので、今後も奉仕し続ける決意である。Ｔ氏と似たような体験をもつ中堅信者はほかにも何人かいる。しかし、その数が減少していることが今日、道院が直面する最大の危機といえる。

図３　Ｔ氏

以上のように、ペナン道院は伝統型の教団活動を行っている。また、ほかの地域の道院分会とのネットワークを築き、相互の往来と交流を展開することで独自の宗教世界を維持しようとしている。しかし、上で述べたとおり、現在道院が直面する最大の問題は人材の不足である。扶鸞を担える人材がいないのは、その一つの例である。道院では修行、知識などの面において扶鸞の担い手に対する要求が高く、そうした人材を育成するのは決して簡単なことではない。また、教典、教理を解説できる高位指導者や、古典知識に詳しい信者が減り続け、教典、乩示を十分に読み解けない人が多くみられる。現在、ペナン道院では慈善や大学生への奨学金貸与といった社会活動を通して、新世代の参入を集めようとしているが、その成果がどれだけ上がるかはまだ不透明である。

次に、もう一つ伝統型の宗教結社である真空教についてみよう。真空教は 1862 年に江西省においてのちに真空祖と称される廖帝聘が創設した新興教派である。マレーシアの真空教団体発行の真空教解説書である『空中読本』、『真空祖師』によると、廖祖は６年間仏教ならびに羅教の諸経

典の研鑽を積んだあと、儒教、仏教、道教の三教教理を融合した新しい教派を創立したとされる。開教のきっかけは、「衆生を済度しようと思うならば、斎戒を破棄するべきである」という神託によって悟った結果であると伝えられる。すなわち、苦行を嫌う民衆社会への接近、民衆に近い方法で庶民を救うことを主旨として、新教派をつくったのである［野口 2005:189］。

真空教の基本教典として『報空宝巻』、『無相宝巻』、『報恩宝巻』、『三教宝巻』があり、いずれも教祖である廖祖が作成したものとされる（図 4）。これらの宝巻は羅教の五部六冊の翻案であるとされ、真空教自体のものは「複本帰原、帰一帰空就是」の 10 字に尽きるとの研究がなされている［野口 2005:190］。真空教の基本原則となるのは「五皈四考」である。五皈（帰依の五つの項目）とは、皈依・皈中・皈正・皈一・皈空をいい、四考（四つの試練）とは、考真・考直・考願・考捨をいう。五皈の中で、皈依は仏教用語でもあり、皈中・皈正は儒教的で、皈一・皈空は道教的といえる。五皈はいわゆる三教融合のイデオロギーそのものを表している。四考は個人の行為の道徳的規範といえるようなもので、民間教派の外修に相当するといえる。

図４ 真空教の基本教典

『空中読本』によると、真空教の宗教的実践としてアヘン吸飲者に対する救済が開教当時から行われていた。当時アヘン中毒者の増加が社会問題になったため、廖祖は「接清化濁」すなわち、飲茶、静座、跪拝（跪いて拝むこと）を通して、清に接して濁を化するという方法でアヘン吸飲者に対する治療を行っていた。一ヵ月の間にたちまち一万人以上を救済した。その後、真空教はたちまち多くの信者を集めた。廖祖は自分の弟 2 人以外に選ばれた 3 人の信者を弟子に迎え、ともにアヘン吸飲者の救済と布教に携わっていた。また、多くの人を救うために、「放花」――家畜を殺し、人間の劫の身代わりにするという救済法を考案し、アヘン吸飲者の救済のみならず、他の痼疾の治療にもあたっていた。

真空教の施設は道堂と称し、本拠地江西省尋鄔県に総本山となる道堂が置かれ、1890 年に隣接する県にも設置されるようになった。そこから中国全土への波及が広まり、1937 年までに中国国内の 13 省に 205 ヵ所の道堂を数えた。さらに、真空教は 1926 年から海外の華人社会へと伝播し、1937 年までに東南アジア各地に 182 ヵ所の道堂が設立された［羅 1962:82-98,186-199］。

東南アジアへの真空教の伝播はシンガポールから始まり、現在シンガポール天霊総道堂はシンガポールのみならず、東南アジア全域の道堂を束ねる中心にもなっている。1962 年にはシンガポール・マレーシア地域で 260 あまりを超える道堂が数えられ、その増大には、救済を求めるアヘン吸飲者の存在が多分に関係している［野口 2005:197-198］。

マレーシアでは、1960 年代、70 年代が真空教の全盛期であった。その後、教団が徐々に縮小し、今日 115 間だけが残されている[12]。ペナンでは現在 5 間の真空教道堂があり、そのうちの「真空祖師道堂」は廖家の直系子孫によるものである。現在の継承者によると、1947 年に祖父世代が共産政府の弾圧を逃れるために中国から南洋に渡り、1953 年に現在の道堂を建てたという[13]。

マレーシアにおける真空教の現在の衰退は、アヘン吸飲者に対する治療という社会的ニーズが消滅したことに大きく関係する。また 1970 年代までは、各地のアヘン吸飲者の治療所が恣意的に真空教の看板を掲げていたこともあり、現在の衰退を印象づけるものとなっている。今日ペナンの真空教道堂がともに抱える問題は、信者の減少と伝道する人材の不足である。「真空祖師道堂」の現堂主である廖福生氏によると、多くの人が真空教とはアヘン吸飲者の集まるところというイメージをもつため、それが真空教の社会的イメージが悪化する一因とされる。また、教内における知識人が少なくなり、道堂で伝道する宗教指導者たる道長はほとんどいない。父の後を継承した堂主本人も、父ほどの知識を有しておらず、真空教の諸経典を深く理解することもできないとの自覚をもっている[14]。

一方、ペナンの真空教道堂の中で、現在の社会的状況に合わせ、新たな生き残りの道を探りつつあるところもある。「復本原道堂」はその一例である。この道堂は現堂主の父の世代に広東省から伝来したもので、堂主H氏（50 代）が、長男（30 代）とともに信者に対する宗教サービスを展開している（図５）。以前のアヘン吸飲者への治療の代わりに、「放花」という救済法を用い、不慮の死を遂げたものに対する供養サービスや法事などを行っている。また、伝統的な宗教実践である飲茶、静座を信者に伝承し、「接清化濁」の主旨で信者の精神の清めなどを行っている。堂主のH氏とその長男によると、地域社会にはこうした信者の宗教的ニーズが依然存在しており、新たな形での宗教サービスを提供することで、道堂の存在理由がまだ残っているとの見解である[15]。

図５ 道堂内の様子

ペナンにおける真空教道堂は、基本的に伝統路線を踏襲していることがわかる。それぞれの真空教道堂では信者の要請に応じて、宗教サービスを提供することが活動の中心となり、教義に従い、修行を行う信者はほとんどいない。以前はアヘン除去という社会的ニーズによって教団勢力

[12] 筆者は 2007 年 8 月、2009 年 3 月の２回にわたって、ペナンで真空教の三つの道堂において聞き取り調査を行った。真空教の教団数は 2009 年 3 月 25 日の「復本原道堂」での聞き取り調査による。
[13] 2007 年 8 月 17 日にペナンの「真空祖師道堂」で行ったインタビューによる。
[14] 2007 年 8 月 17 日にペナン「真空祖師道堂」で行った廖福生氏へのインタビューによる。
[15] 2009 年 3 月 25 日にペナンの「復本原道堂」で行ったインタビューによる。

の拡大が遂げられたが、その盛行は修養・医療結社としてのもので、特定の時代の産物であるといえる。肝心なところの教理の伝道は必ずしも成功に行われてこなかったことが現在の衰退の背景になっていると考えられる。各真空教道堂は基本的に独自に活動を展開しており、教団としての結束性が弱い状況の中で変革が生み出される可能性は低い。伝道を指導する立場の人材が著しく欠如している中で、真空教道堂は地域社会の宗教ニーズに依存するかたちで、現状維持の道を歩んでいるといえよう。

2）近代型―― 一貫道

以上の伝統路線を固守する道院と真空教に対し、一貫道は同じく歴史ある教派として大胆な改革を行い、近代的な教団に変身しつつあるといえる。

一貫道は青蓮教の系譜をひく教団である。一貫道の成立時期に関しては諸説あるが、『馬来西亜一貫道総会大会成立特刊』によると、一貫道は先天道を源流とし、1886 年に第十六代祖師劉清虚によって「一貫道」という教名を定めた。1905 年に路中一が最高神の老母に第十七代祖師に任命され、その後の 1930 年に張天然が第十八代祖師に任命された。実際、一貫道は路中一の時期において、農村に深く根を下し、また張天然の時期において全国的に拡張するようになった［酒井 2002:386-388］。そのため、今日の一貫道諸団体では、路中一が白陽初祖として、張天然とその妻の孫慧明（張天然とともに伝道に携わった）が白陽二祖として崇められている。

一貫道の教義の核心にあるのは、無生老母信仰と三期末劫、三曹普渡の思想である。無生老母信仰は明、清以来民間宗教に流行した「無生父母」信仰を継承したもので、三期末劫とは、明末以来民間宗教結社で説く世界の三つの時期において劫が来るという観念である。一方、三曹普渡は一貫道独自のもので、最高神の老母が世の中を救済するということを意味する。なお、一貫道の教義においてはもともと儒教、仏教、道教の三教を基本とし、とりわけ儒教を強調していたが、民国初期の他の宗教結社の影響を受けて、五教一致という普遍思想を説くに至った［酒井 2002:381］。

一貫道の宗教儀式としては、扶鸞が重要であった。扶鸞で得た乩示の多くは一貫道の教典にされたほか、重要な事項の決定や布教においても扶鸞は決定的な役割を果たしていた［李 1990；酒井 2002:383-385］。信者たちの実践として、自己の修養という「内功」と他人への布教という「外功」が重視され、それらの実践は個人の功徳の獲得に直接つながるものとされ、また救済を得る道でもあるとされていた［李 1990:67-68］。一貫道は 1949 年前後において台湾にその本拠地を移し、そこからさらに世界各国へと伝播していった。

マレーシアにおける一貫道の展開は 1948 年に潮州からの伝播でできた「元光堂」から始まる。その後、1970 年代以後台湾から複数の一貫道分派が伝わり、大小様々な「仏堂」と称する施設が設立されるようになった。今日その総数は 1000 以上あるといわれている。マレーシアにある複数の一貫道分派の中で「発一崇徳」と「宝光」の二つが最も規模が大きく、そのうち「発一崇徳」

の全国における「公共仏堂」と称する施設は 77 間あるという[16]。2003 年に「発一崇徳」支派の呼びかけにより、マレーシア一貫道総会が設立され、全国の一貫道諸分派が始めて統合されるようになった［蘇 2003］。一貫道信者の数に関しては統計がないが、教内の関係者によると、信者数は 100 万人以上だという。その正確性は別にして、一貫道の波及度とその影響力の大きさはそこからうかがえるものである。

マレーシアの一貫道諸分派のほとんどは台湾から伝わったものであり、かくして台湾から大きな影響を受けてきた。台湾では一貫道は 1970 年代に大きな転換期を迎えた。1970 年代以後の経済発展に伴い、伝統文化に回帰するという社会的潮流が台湾において生じ、一貫道諸団体はそうした社会状況に合わせ、徐々に扶鸞などの宗教的神秘要素を放棄し、儒教、仏教、道教の三教教典を伝道の中心にすえるようになった。儒教知識、伝統倫理の教化が教団活動の中心になり、信者層もビジネス階層、大学生などへと拡大し、そうした中で教団の知識化の転換がはかられてきた［宋 1994:212-213］。

マレーシアでは「発一崇徳」分派が最も早く台湾における一貫道の教団路線の影響を受け、1990 年代から儒教教育を展開し始めた。具体的に『論語』、『大学』、『中庸』などの儒教教典を教材とする勉強会を設け、また教内の人材を育成するための教育カリキュラムを組み、七つの段階のクラスからなる人材育成システムを構築した。その教育システムのもとで、一貫道の伝道師である講師、高位の宗教指導者たる「点伝師」が育成され、人材の拡充が行われてきた。さらに「発一崇徳」分派は児童向けの儒教教典学習クラスを設け、同時に教典誦頌のコンテストを組織するといったことを通して、社会的に儒教、伝統文化学習の潮流をリードした。信者層には、ビジネスマン、サラリーマン、主婦といった層のほかに、大学生、学校の教師などの知識階層の参入も見られる。筆者は 2006 年にクアラルンプールにある「発一崇徳」の総本部で、多くの大学生の参加を目撃し、彼らの参入動機に儒教などの伝統文化教育が大きな要因となるとのことを実感した[17]。

ペナンでは一貫道の仏堂は数十間にのぼり、そのうち「宝光」という分派の「天威仏堂」は一番大きな「公共仏堂」である。「天威仏堂」は 1999 年に全マレーシアの「宝光」派の仏堂から金銭的サポートを得て立てられ、現在 200 名の信者を有している。「宝光」派の基本方針は、「発一崇徳」分派と同じように、儒教教育の重視のほか、人材育成のための

図６「天威仏堂」で行われている信者のイベント

[16] 2006 年 3 月にクアラルンプールにある「発一崇徳」の総本部で行ったインタビュー調査による。一貫道の施設は、信者の家におく「家庭仏堂」と地域の総本部である「公共仏堂」の二種類からなる。
[17] 2006 年 3 月にクアラルンプールにある「発一崇徳」の総本部で行った聞き取り調査による。

教育カリキュラムを組んでいる。その教育カリキュラムの全課程を受けた卒業生は、個人の家において「家庭仏堂」を開くことができる。これは、大きな功徳とみなされ、信者に奨励されるところとなっている。

「宝光」派の基本方針の下、ペナンの「天威仏堂」では、例えば、儒教教典学習のプログラムとして児童クラス、青少年クラスと成人クラスが設けられ、信者以外の一般参加をも集めている。そのほかの定例活動として、地域の小さな仏堂の信者たちは定期的に「天威仏堂」に集まり、信者の入信といった宗教儀式や法会をそこで行っている。「天威仏堂」では大学生などの入信は少ないが、若年層から中年の信者が多いのが特徴である（図 6）。一部の信者の話によれば、入信動機には、伝統倫理の学習を通して、自己の修養に努める、などであるという[18]。総じて、多くの人に通じてみられるのは、伝統倫理知識の伝授という知識化、またきちんとした教育システムに代表される近代的な教団システムが一番信者を引き付けるポイントである。

「発一崇徳」と「宝光」分派のように、今日マレーシアの多くの一貫道組織は、知識化と近代化に向けて、教団の変身をとげつつある。その代表的な指標となるのは、扶鸞が最小限にとどめられていることである。いわば、神権（神の動員力）に頼るという従来の教団路線から脱却し、近代的な制度のもとで教団運営を進めることが今日の一貫道の方向になっているのである。上述の教育システムは、そうした教団運営の支えとなる人材を確保するために有効に機能していると言えよう。今日、一貫道では個人の内修（内功）を教典の学習に限定すると同時に、知識教養の習得を売り物として新たな道を切り開いている。一方、外修（外功）については、従来のどおり布教が重視されている。慈善活動の展開はまだ大規模になされていないが、今後そちらにも力を入れていく方針である。

３）教化体制欠如もしくは不完全な地域密着型

ペナンで展開している華人民間宗教結社の最後のタイプとして、徳教と「南洋同奉善堂」があげられる。II でふれたように、徳教と「南洋同奉善堂」の位置づけはやや特殊なもので、前者は完全な意味でいう宗教教団と一般の華人アソシエーションの中間に位置し、後者は教団化していない慈善結社である。両者に宗教結社としての教化体制が不完全、もしくは欠如しているが、いずれも地域コミュニティのニーズに密着することで人々の支持を得ている。なお、両者は、いずれも潮州地域に起源をもつ信仰をもち、潮州人を主な信者にしている。

徳教の展開について筆者はこれまでいくつかの論考において考察を行っており［黄 2007,2008］、以下ではこれまでの論考に依拠しながら、徳教の概況を紹介したい。まず、徳教の成立について、徳教は 1939 年に中国の潮州地方において神のお告げをきっかけとする、いわゆる扶鸞結社としてスタートした。初期には儒教、仏教、道教の三教への信仰を標榜し、孔子、釈迦、老子像を掲げていた。三教の教えに通じるところの多い「徳教心典」が 1942 年に扶鸞を介してもたらされ、それが徳教独自の教理とされ、徳教の基本教典とされるようになってきた。なお、徳教では「徳徳

[18] 2007 年 8 月、2009 年 3 月 24 日に「天威仏堂」で行った聞き取り調査による。

社諸神」と呼ばれる道教、儒教、仏教系の諸神を拝んでいる。関帝が最高神とされている。

徳教創始の主旨はこの時期の扶鸞結社と同様に、善行を通して、自己と他者の救済に努めることであった。その主旨のもと、施医贈薬、施棺といった慈善活動を展開した。徳教の組織は「徳教会」と称し、初の徳教会は紫香閣だった。以来扶鸞で得た神の乩示を根拠に、「紫」の字を冠した徳教会が潮州地方において増設されていった。1949 年までに潮州地方において 20 以上の組織ができたが、徳教会は依然として扶鸞慈善結社としての性格が濃厚で教団としての形式を整えるには至らなかった。

徳教の東南アジアへの伝播は、1947 年のタイへの伝播が始まりである。のちに香港経由でシンガポールにも伝わり、さらにマレー半島へと伝えられていった。1957 年、シンガポールとマレーシア地域の九つの徳教団体が連合して「南洋徳教総会」が設立され、統一した祭壇の形式とその他の規則が定められたことで、教団としての形が整い始めた。この時期のもう一つ大きな変化としては、教義の拡大があげられる。東南アジアの多宗教的環境に即して、従来の三教に、キリスト教とイスラームを加え、五大宗教の信仰へと教義を拡大していったのである。

マレーシアでの徳教の活動は、伝統的な扶鸞と慈善活動を中心とし、主として潮州人の信者を増やしてきた。教勢の拡大には、潮州会館を媒介とするなど潮州人のネットワークが存分に活用された。今日マレーシア全国で徳教会の数は 200 以上に上る。諸徳教団体は「マレーシア徳教連合総会」のもとで相互の連携をはかりながら活動を展開している。

一方、1980 年代以後、徳教会の活動には変化がみられる。多くの徳教団体は、従来の扶鸞と慈善に加え、文化、教育活動に対する地域の華人住民のニーズに応えて各種の文化、社会活動をも展開するようになった。この結果、徳教会の組織としての性格はより多角化し、宗教慈善センターという従来の性格以外に、文化親睦団体的な側面をも備えもつようになった。

しかし、徳教会は葛藤をも抱えているのである。それは、徳教会には、伝道する専門の宗教職がいないだけでなく、宗教教化、修行のシステムそのものも存在していない。多くの信者は扶鸞とそれを介する神の力のみに引き付けられ、独自の宗教理念に拘束されていないため、信者の流動性は極めて高い。近年、徳教の理論的基盤を固め、教化体制を整えようとする努力もみられるが、思ったような成果は遂げられていない。

ペナンには、徳教会が九つあり、潮州系を中心とする華人住民の宗教慈善センター兼親睦団体という位置づけをもつ。そのうち一番規模が大きいのは紫雲閣である。紫雲閣は、1954 年に設立された歴史ある徳教会で、ペナンで慈善事業の面において名声を博している。紫雲閣の登録会員は 1600 人というが、常時活動に参加している会員は 100 人前後である。そのリーダー層には、潮州系の企業経営者が名を連ねている。彼らの金銭的なサポートによって、教団運営と各種慈善活動が可能となっていると言っても過言ではない。

紫雲閣の慈善活動には、例えば、漢方医療を無償で提供する診療所の運営などがある。診療所の受診者は、その 8 割以上が地元の華人住民であり、残りの 2 割はインド系住民である。ほかに

病気患者、貧困者に対する救助、老人ホーム、孤児院などへの寄付といった活動が展開されている。こうした慈善活動は、華人のみを対象としているわけではないものの、やはり華人住民が主な受益者となっている。

一方、紫雲閣の文化社会活動には、合唱団と気功のサークルがあり、地元の華文学校との共催による教育関係のイベントもしばしば組織されている。地元社会への浸透度と知名度はともに高いといえる。

紫雲閣の信者層には、中小企業の経営者、ビジネスマン、商店主、主婦などが含まれている。先に述べたように、紫雲閣のリーダー層は、そのほとんどが財力のある企業経営者によって占められている。彼らが徳教会に積極的にかかわっているのは、神への信仰心のほか、慈善の展開に金銭的サポートを提供することで社会的名誉と地位を獲得し得るからである。マレーシアではマレー権威主義とエスニック政治という社会環境の中で、華人住民の政治離れという状況が続いてきた。このため、ビジネス界での成功者は、各種の華人団体に参加し、そこで社会的貢献をすることで名誉と地位を手にしようとする傾向がある。徳教会は慈善の展開を伝統とする団体として、その格好の場となっているのである。紫雲閣ではこれまで数名の有力なリーダーが慈善に対する貢献でダトゥー（Dato）という称号を授けられ、社会的名誉を手にしてきた。

徳教会は商人階層を中心とした華人住民の各種のニーズに柔軟に対応し、多角的な活動を展開してきた。徳教団体は、従来の民間教派のように確たる宗教的世界観やそれを背景とした制度を有していないが、代わりにその多角性と柔軟性ゆえに多くの人を惹きつけている。このような徳教の教団形態は、いわゆる信者たちのニーズに合わせて、一部の宗教要素だけを選び取り、できたものといえる。すなわち、宗教儀式や慈善、文化活動を教団活動に選択し、教理の深化、それに基づく宗教的修行が軽視されてきたのである。こうした行為は、商人などの華人大衆層による民間宗教の再構成といえよう。

次に「南洋同奉善堂」についてみよう。「南洋同奉善堂」は、慈善活動を行う善堂の伝統を受け継ぎ、その性格は任意の慈善結社といえる。その結社化は、潮州地方由来の信仰である宋大峰信仰を中心になされた。「南洋同奉善堂」はまずシンガポールにおいて潮州人を中心に結社され、その後マレーシアのジョホール州、スランゴール州に伝わり、最後にペナンへは 1967 年に伝わってきた。「南洋同奉善堂」に関する文献資料は皆無に近いので、以下ペナンの「南洋同奉善堂」での聞き取り調査に基づき、その活動状況を紹介したい[19]。

ペナンの「南洋同奉善堂」の正式名称は「南洋同奉善堂ペナン分堂」といい、「分堂」という名称からも他地域とのネットワークを前提としていることが窺える。南洋同奉善堂は、マレー人が多く住む郊外にあり、華人住民に関して言えばこの地域にとりわけ潮州人が多い。ペナンの「南洋同奉善堂」には 700 人の会員がおり、その七割は潮州人だという。善堂の主な活動は、貧しい人に対する「施棺、施米」（棺と米を贈呈すること）と「贈医施薬」という無償の医薬サービス

[19] ペナンの「南洋同奉善堂」での聞き取り調査は 2006 年 3 月と 2009 年 3 月において実施した。

の提供である（図 7）。また、30 人からなる仏教式の法事チームがあり、貧しい人に対して無償で法事サービスを提供している。宗教活動の面では、かつては扶鸞を行っていたものの、数年前に扶鸞の担い手がなくなったのち、後継者が見つからなかったため、現在扶鸞は停止している。

「南洋同奉善堂」では宋大峰信仰が組織結束の中心となっている。宋大峰は宋の時代に潮州地方で慈善に身を捧げた仏僧であり、清以来宋大峰の精神を称え、またそれを受け継ぐための善堂組織は、潮州地方を始め、海外の潮州人社会にも広まってきた。マレーシアでは宋大峰信仰を中心とする善堂、善社との名称をもつ潮州人の慈善結社は、ほかにも数箇所ある。ペナンでは「南洋同奉善堂」は唯一の潮州人の善堂組織である。宗教的意味のほか、「南洋同奉善堂」は、地域の潮州人の親睦団体との色彩も濃く帯びている。筆者が何回かそこを訪れた際みた光景は、中高年の会員たちが善堂でおしゃべりなどをしながら午後のひと時を過ごすものだった。中には、会員歴 40 年以上、総務などの要職を務めた信者が、職から引退した後も、毎日善堂に通って来るといった場合もみられる。

図 7「贈医施薬」の看板に中国語とマレー語の両方が表示されている。

ペナンの「南洋同奉善堂」は宋大峰の慈善精神に基づき、創設以来地道に慈善活動を展開することで地元社会において信頼を集めてきた。もと総務のＴ氏によると、「南洋同奉善堂」はペナンではよく知られる慈善団体であり、その慈善事業に寄付する人は後を立たたず、ある団体からは乗用車の贈呈もあったという。

ペナンの「南洋同奉善堂」はこうして、教理や教団体制がないという意味で宗教教団化していないものの、宋大峰信仰とその慈善の理念をもとにして、地域社会に根を張るかたちで、庶民の共感と支持をえているのである。その地域社会における位置づけは、地域住民が気軽にアクセスできる宗教、慈善センターというものだといえる。なお、マレーシアのほかの「南洋同奉善堂」分堂、シンガポールの本堂との相互連携と交流も行われており、相互にサポートしながら、慈善事業を展開している。

おわりに

本稿では、マレーシア・ペナンにおける華人系民間教派を取り上げ、それらの今日的な性格について明らかにしてきた。華人系民間教派のなかには、中国大陸に起源をもつ民国期以来の民間教派とともに、地域社会の状況の中で伝統的な信仰に基づきながらも新たに発展の契機を得た宗教結社も存在している。そうした民間教派を取り巻く重層的な現実は、華人社会の多様な側面を反映しているものといえる。すなわち、今日のマレーシア華人社会においては、伝統的宗教世界

観や高位の宗教的知識を継承しようとする担い手が存在すると同時に、地域社会の状況または個々の信者の需要に応じて、民間宗教の要素とその信仰形態を新たに組み替えようとする人たちも少なからず存在する。言い換えれば、それは、民間宗教に代表される伝統的な知識をそのまま継承、維持しようとする社会的土壌がある一方で、伝統を現地化させながら維持しようとする土壌も存在するということでもある。

本稿で取り上げた華人民間教派ないし民間宗教結社の展開はそうした社会状況を具体的に物語っている。道院紅卍字会、真空教（同善社）などの教団は伝統路線を踏襲しようとしているが、人材の断層とそれに由来する高位指導者の不在という深刻な課題に直面している。現実問題として、修行制度がほぼ成立しなくなり、また本系との断絶により、師承制度も破綻の危機にさらされている。これに対して、一貫道は、地域社会の状況に合わせた大胆な改革を行い、教団の近代化、教育制度を通した会員の知識化を進めたことで教勢の拡大に成功している。他方、徳教と「南洋同奉善堂」は、伝統的信仰要素を地域社会の状況に適応させながら維持し、信者のニーズに密着することで支持を集めている。こうした異なる民間教派の展開から、まず、マレーシアの華人社会における高位の宗教的知識を伝承することの難しさがうかがえる。一方、華人社会では、身近な宗教、慈善サービスに対するニーズが高いと同時に、宗教教団の近代化、知識化への志向性も同時進行のかたちで存在することが浮き彫りになった。

いずれにせよ、マレーシアでは華人民間教派ないし民間宗教結社は、華人大衆に対し、宗教サービスを提供しているのみならず、伝統的な宗教世界観と伝統文化を伝承する重要な役割を担っている。もはや中国本土には存在しない民間宗教世界の世界観と一部の高位宗教知識は、このようなかたちで東南アジアの華人社会で維持されているのである。

その一つの象徴として、清末以来民間宗教結社が生み育んできた、内丹法に代表される修行（内修）と慈善という外修との二つの文化伝統は、今日多くの民間宗教結社において、実践の方途に違いがみられるものの、その精神が受け継がれている。

一方、ペナンのように華人住民が多数を占め、華人の伝統文化の厚みのある地域では、多くの華人宗教結社が共存していると同時に、信者の争奪をめぐる相互競争の局面もみられる。例えば、道院では、かつて会長と副会長を務めた二人のリーダーが徳教会の扶鸞に魅かれ、道院を離れ、徳教会へと参入していったケースがあった。また、徳教会の信者の中にも、徳教の理論性の浅さに満足できず、一貫道や新興仏教団体へと移った者もいる。

本稿で扱った華人の民間宗教結社は、こうして華人大衆の多様なニーズを受けて、その展開を続けてきた。そうした展開を支えているのは、とりもなおさず華人大衆の伝統的価値観と現実的需要への希求そのものである。それらの希求と地域社会の様々な要素が相互に交渉するなかに、今日の民間宗教結社の多様な局面が生み出されるのだが、道院、真空教が直面する人材の断層をめぐる深刻な課題からも窺えるように、いかに伝統を地域性と近代性とに接合させるかは、移民社会における民間教派が宗教的実践や慈善活動を展開する鍵であるといえる。

文 献

日本語文献

浅井紀（1990）『明清時代民間宗教結社の研究』東京 :研文出版.
――（2001）「宝巻流宗教結社と道教」野口鐵郎ほか編『道教と中国社会』東京 : 雄山閣 pp. 29-45.
黄蘊（2007a）「マレーシアにおける徳教の教団的展開」『宗教と社会』第13号 pp.75-103.
――（2007b）「マレーシアにおける民族と宗教」『東アジアの窓』創刊号：22-32.
――（2008）「徳教のトランスナショナルな拡大とネットワークの構築」『東南アジア　歴史と文化』東南アジア学会　第 37 号 pp.60-84.
酒井忠夫（2002）『近・現代中国における宗教結社の研究』（酒井忠夫著作集６）東京 : 国書刊行会.
志賀市子（1999）『近代中国のシャーマニズムと道教』東京 : 勉誠出版.
――（2001）「近代中国における扶鸞結社運動――台湾の『鸞堂』を中心に」野口鐵郎ほか編『道教と中国社会』東京 :　雄山閣 pp. 237-258.
――（2005）「化劫救世の願い」野口鐵郎編『結社が描く中国近現代』 山川出版社 pp.200-216.
武内房司（1990）「清末四川の宗教運動――扶鸞・宣講型宗教結社の誕生」『学習院大学文学部研究年報』37 pp.59-93.
――（1992）「清代青蓮教の救済思想――袁無欺の所説を中心に――」『中国――社会と文化』 7 pp.53-68.
――（1994）「清代青蓮教帰根門派の展開」『学習院大学文学部研究年報』41 pp.79-95.
――（2001）「慈善と宗教結社――同善社から道院へ」野口鐵郎ほか編『道教と中国社会』東京 : 雄山閣 pp. 67-85.
野口鐵郎（2005）「医療と健康をめざして――真空教」野口鐵郎ほか編『結社が描く中国近現代』山川出版社 pp.186-199.
吉岡義豊（1974）『アジア仏教史中国編Ⅲ　現代中国の諸宗教（民衆宗教の系譜）』東京 :佼成出版.

英語文献

Clart, Phillip 1997　The Phoenix and the Mother:the Interaction of Spirit Writing Cults and Popular Sects in Taiwan. *Journal of Chinese Religions* 25: 1-32.
Debernardi, Jean 2004　*Rites of Belonging: Memory, Modernity and Identity in a Malaysian Chinese Community*. California: Stanford University Press.
Jordan, D.K. and Overmyer, D.L. 1986　*The Flying Phoenix:Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*. Princeton: Princeton University Press.
Overmyer, D.L. 1999　Quan-zhen Daoist Influence on Sectarian “Precious Volumes”(Bao-juan) from the Seventeenth Century. In *The Anthology of Daoism and Chinese Popular Religion Studies*. Li Zhitian(ed.),pp.73-93. HongKong: Xuefeng Cultural Enterprise Press.
Porter, Bill 2009　*Road to Heaven: Encounters with Chinese Hermits*. Counterpoint Press. Tan, Chee-Beng
―― 1985　*The Development and Distribution of Dejiao*. The Institute of Southeast Asian Studies.
Topley, Marjorie 1963　The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26(2) : 362-392.

中国語文献

李豊楙（1999）「救劫與渡世：道教與明末民間宗教的末世性格」『道教與明末民間宗教研究論集』香港：学峰文化事業 pp.40-72.

李世瑜（1990(1948)）『現代華北秘密宗教』上海：上海文芸出版社.
梁景之（2004）『清代民間宗教與郷土社会』北京：社会科学文献出版社.
梁其姿（1997）『施善與教化』台北：聯経出版.
羅香林（1962）『流行於贛閩粤及馬来亜之真空教』香港：中国学社.
馬西沙（1999）「道教與清代八卦教」『道教與明末民間宗教研究論集』香港 :学峰文化事業 pp.94-117.
馬西沙・韓秉方（1992）『中国民間宗教史』上海：上海人民出版社.
宋光宇（1987）「従一貫道談当前台湾的一些宗教文化」『九州学刊』第 5 期 pp.59-70.
——（1994）「試論四十年来台湾宗教的発展」『台湾経験（二）社会文化篇』台北：東大図書公司 pp.175-224.
蘇慶華（2003）「馬来西亜一貫道的歴史及其発展近況」『馬来西亜一貫道総会大会成立特刊』pp41-44.
王見川（1995）「同善社早期歴史（1912-1945）初探」『民間宗教』1 台北：南天書局 pp.57-82.
——（1996）『台湾的斎教與鸞堂』台北：南天書局。
——（2000）「台湾一貫道研究的回顧與展望」王見川・李世偉編『台湾的民間宗教與信仰』台北：博揚文化 pp.181-212.
鄭志明（2004）「東馬徳教会的発展」『世界宗教学刊』第三期 pp.87-113.

宗教団体刊行資料

檳城徳教会紫雲閣（1998）『籌募重建新閣基金縁起』.
檳城徳教会紫雲閣（2001）『檳城徳教会紫雲閣創閣 47 周年暨新閣落成記念特刊』.
檳城徳教会紫雲閣（2004）『今日紫雲——檳城徳教会紫雲閣創閣 50 周年金禧記念専輯』.
馬来西亜一貫道総会（2003）『馬来西亜一貫道総会大会成立特刊』.
馬来西亜徳教聯合総会（2003）第 33 期.
世界紅卍字会檳城分会道慈会訊小組『道慈会訊』第 6 期、第 9 期.
世界紅卍字会檳城分会（1998）『世界紅卍字会檳城分会四十周年記念特刊』.
星馬真空教誦経団（刊行年不詳）『真空祖師』.
東甲真空教復本堂（刊行年不詳）『空中読本』.

大阪大学中国文化论坛 讨论文件 No.2010-2
Discussion Papers in Contemporary China Studies, Osaka University Forum on China No.2010-2

马来西亚华人民间教派的发展:试论几个不同之路向

黄　蕴

The Developments of Chinese Popular Religion Sects in Contemporary Malaysia：Focusing on several directions

HUANG Yun

提要

在 20 世纪前半期的中国社会，各种民间教派此起彼伏地兴起，呈现出一种蔚为壮观的景象。这些民间教派大多以无生父母信仰为中心，持一种千年王国式的救赎观，另外它们也结合个人的修行与慈善救济于一体，开展了相应的社会活动。这些教派可以说是在承继了明清以来民间宗教之意识形态的同时，配合新时代的需求也进行了相应的变革。

自 1949 年在中国大陆诞生新政权后，多数的民间教派遂将其据点转入港、台，乃至东南亚的华人社会，其后更开始了在彼地新的发展。今日在马来西亚等东南亚地区的华人社会，许多源自近代中国的民间教派绵延不绝地保留了其道脉传承，在宗教这一领域内部分性的保存了属于传统中国的世界观。但在移民社会这一社会环境下，如何在地性地发展成为了必然的方向，同时，有关如何传承、发展各自的道脉也产生了各种问题。与教派母体关系之切断所引发的传承乃至修行体系的崩溃、人材的断层是其中大的问题点。

在 21 世纪之今日，流传于东南亚华人社会的民间教派有如何之发展，它们的存在及其活动有何种意义，从中我们又可以看到何种社会现实呢？本文将针对马来西亚的数个华人民间教派抑或民间宗教团体，即红万字会、真空教、一贯道、德教及南洋同奉善堂进行相关考察，旨在厘清它们的发展路线及活动方针。

本文所列举之华人民间教派抑或民间宗教团体可以分为三种类型进行考察，即传统型、现代型、宣教体制不完善或欠缺的在地发展型。道院红万字会和真空教因因袭传统民间教派的发展路向可被视为传统型。与之相对，一贯道因进行大胆的改革而开辟出新的发展方向属于现代型。最后，德教和南洋同奉善堂属于体制不完善的宗教团体，它们可被归类为以地区需求为导向的在地发展型。这三种不同的发展路向其实正代表了华人民间教派赖以生存的社会环境的不同层面。本文将从华人对传统价值观之企求、现实利益需求、当地社会环境之要素这三者间的交涉碰撞的角度进行相关的探讨。

担当委員（宮原　曉）