

【書評】

黄 蘊

『東南アジアの華人教団と扶鸞信仰  
—徳教の展開とネットワーク化』

徳教の宗教性はいかに論じうるか？

片岡 樹

本書は、中国大陸からもたらされ、東南アジアで独自の発展を遂げた宗教である徳教をとりあげ、マレーシアを中心にその教団としてのあり方を分析したものである。こう書くと、本書はいかにもよくある東南アジアの中国系宗教に関するモノグラフであり、そうである以上はその他の研究者にとって関係ない、という印象を与えるかもしれない。もちろん決してそうではない。むしろ逆である。本書が凡百の東南アジア華僑・華人宗教論と一線を画しているのは、本書全体を貫く軸が、まさに中国研究者以外の読者を想定した明快なメッセージとストーリーによって支えられていることによる。

まずは本書の内容を紹介しよう。序章では、本書の問題提起として、東南アジアの徳教について、その宗教性と教団的発展に着目して分析を行うという著者の立場が示されている。著者によれば、これまでの徳教論では、その善堂に類した社会的機能が論じられることはあっても、徳教教団そのものに

内在する宗教性のありかたをめぐる矛盾や葛藤、あるいはその矛盾や葛藤を経て変貌を続けているダイナミズムについてはあまり注目されてこなかったという。したがってこの点を軸に徳教を描き直すことが本書の課題となる。

第一章は東南アジア徳教会の前史である。そこでは、徳教の成立を、中国本土の潮州人社会における、慈善活動の伝統と扶鸞（自動筆記による降霊術）結社の伝統とが交差する地点で成立したものと見通しが提示される。20世紀前半の中国における政治的・社会的混乱の中で、この二つの伝統の融合が進められ、そこから生まれた徳教は、1949年の共産中国の成立と相前後して活動の場を香港、さらにはタイ、マレーシア、シンガポールへと広げていくことになる。その過程を担ったのが東南アジア各地に存在する潮州人移民のネットワークであり、扶鸞を通じて下された神意に従って各地に教団の基礎を作っていた潮州人の初期指導者たちであった。

第二章では、徳教を受け入れた東南アジアという土壌に関する説明がなされている。徳教は普遍的教義を掲げるものの、実際に徳教を支えているのは各地の華僑・華人社会であり、そのため東南アジアにおける華僑・華人社会のあり方が、徳教教団の性格を規定する上で死活的な重要性を帯びてくる。そのなかでも特に著者が着目するのが、中国系宗教における内修と外修のバランスという問題である。大まかに言って、内修とは教理学習や精神修養に、外修とは慈善などの社会的実践に対応する。中国本土においては、この二つの要素のバランスこそが民間宗教結社の発展を支えてきたのだが、商人が多く知識人が少ない東南アジア華僑・華人の社会的環境においては、そのスタイルをそのまま維持することが難しい。そのため、従来型の内修モデルに固執する団体はじり貧を余儀なくされている。それに対し、徳教を含む一部民間宗教結社は、外修を重視し内修を大幅にそぎ落とすことで教勢を拡大している。その意味では、現在の徳教というのは、中国系宗教による、東南アジアの社会的環境への新たな対応の形態とすることができる。

第三章では、主にマレーシアを舞台に、この徳教がもつ教団としての独自性について検討が行われている。著者によれば、外修に偏った教団運営がなされている徳教は、「完全なる教化体制は確立されておらず、極めて宗教色の薄い教団スタイル」（190頁）になって

おり、その限りでは「完全な意味の宗教組織と一般の華人アソシエーションの中間に」（188頁）位置づけることができる。にもかかわらず徳教が何らかの宗教性を主張しうる根拠となるのが、ほかならぬ扶鸞による神人直接交流であり、これは信者たちを徳教に惹きつける大きな因子となっている。ただし徳教を支える担い手として大きな役割を果たしている商人たちは、一種の占いとしての扶鸞には関心があっても教理学習には冷淡であり、そのため扶鸞への依存がかえって教義の整備を遠ざけてしまう結果ももたらしている。

第四章では、徳教を成り立たせる三つの重要な要素として、潮州人性、商人イデオロギー、および扶鸞によってもたらされる神意をとりあげ、それぞれ考察を加えている。徳教の展開と拡大が、事実の上で東南アジア各地の潮州人コミュニティの存在に依存してきた結果、徳教そのものが潮州人としてのサブ・エスニシティと同一視される傾向が存在しているものの、著者は徳教における潮州人性を、「あくまで徳教が展開する上での一つの契機」にすぎないと位置づける。徳教教団の上層ポストはおおむね有カスポンサーである商人たちによって独占されており、この商人中心の教団運営が、徳教の実利志向を強めている。これら商人たちは、スポンサーとして教団の運営を主導することで、その反対給付として神からの保護を得ようとしており、その限りでは両者のあいだに相互依存的な関係

が存在するのだが、商人のリーダーシップと神意（を媒介する扶鸞）が常に一致するとは限らない。徳教教団では人意と神意を結合させた「人神共同」の意志決定が重視されるが、このねじれを生み出さうる構造には潜在的な緊張関係が内包されている。

第五章で扱われるのは、教団としての徳教の宗教性の強化をめぐる試行錯誤である。そこにはいくつかの論争点がある。まず扶鸞は継続すべきか否か。そもそも徳教は宗教なのかそうでないのか。もし教義の整備による理論建設がなされるべきだとして、それをいかにして実現するのか。扶鸞についていうと、一部の徳教会においては、神からの託宣として扶鸞の中止が命ぜられたため、それ以後は人間主導の教団運営に切り替えているが、大多数の徳教会は扶鸞の維持を望んでおり、神託に依存しないかたちでの教義や教化体制の整備には依然として多くの問題が横たわっている。徳教が宗教かという根本的な疑問に対しても、その答えは一樣ではない。一部徳教会は徳教の宗教化を明確に拒否し、あくまで道徳修養の場との位置づけから修養術の理論化をめざしているのに対し、ほかの徳教会の中には、宗教としての理論武装をこそ進めるべきだという意見も存在する。このように各教会のあいだで、徳教の根本的な位置づけに関する問題について見解が一致していないため、全体として教義や教化体制を確立・統一するにはほど遠い状況である。にもか

かわらず、理論構築への必要性自体は問題意識として共有され始めている。

第六章では、近年マレーシアの徳教団体が、近隣諸国の姉妹団体との交流を強化し、また世界各地の徳教団体が、国境を越えた連携を強めている現状に関する分析がなされている。著者は、こうした国際的な活動の活発化について、徳教会自身もつ「自身の位置づけがはっきりしないことによる不安や不確定性の裏返し」ではないかと分析する。扶鸞と潮州人ネットワークに依存しながら場当たりに教団を拡大してきた徳教にとって、ネットワークはあるが教義は存在しないという問題をどう克服するかが次の課題となる。そのためには、諸外国の徳教会と問題意識やそれへの処方箋を共有する必要がある、やはりネットワークの拡大こそがその答えだということになるのである。「つまり、組織の拡大化、ネットワーク化こそが徳教の存在形態なのである（304-5頁）。」

終章は本書のまとめである。徳教とは移民社会における宗教創出のダイナミクスを示す典型的な例であり、ここでは文人層が薄く商人が卓越するという東南アジア華僑・華人社会を背景に、「理論的深化と宗教的修行を抜きにして、神信仰と互助・親睦性という二つの要素を結合させ（313頁）」るという徳教独自のスタイルが形成されてきた。しかし、「近年では実利的な神信仰中心のスタイルから、精神的なものの追求という転換の兆しがみられ（314頁）」

ており、そのなかで各教会はさまざまな試行錯誤を行っている。最後に、この教団の中核に位置する精神性（スピリチュアリティ）こそが、前近代の扶鸞結社から徳教が受け継いだ遺産であり、徳教の事例は、現代社会に根強く生き続けるスピリチュアリティのあり方について我々に再検討を促していると述べ、本書の論考がしめくくられている。

以上が本書の内容である。本書のユニークな点は、まずなにより手堅い理論的考察に裏打ちされたストーリー構成であるといえる。評者のみるところ、本書のストーリーを展開させる最重要のキーワードは内修と外修、および神意と人意である。著者はこの二つの緊張関係のセットを軸に、徳教教団の発展を鮮やかに活写している。

本書が挙げる内修と外修という争点は、その他の宗教についてこれまで論じられてきた、信仰と行為との対立をめぐる問題群に接続可能である。本書の徳教の事例で興味深いのは、このうち前者を犠牲にして後者を強調したことが、移民社会のニーズとうまく合致することで徳教教団の拡大を可能にした、という点である。もちろんすべての中国系宗教が東南アジアで成功したわけではなく、内修にこだわった教団は衰退の運命をたどることになる。徳教の場合は外修に極端に傾斜したことが成功をもたらしたが、まさにそれゆえに、内修の不在が問題視されるようになってい、というのが、本書が示す現在進行中の徳教教団の動態である。

そこで問われているのはまさに、内面的信仰と外面的行為規範のいずれを重視するかという、宗教研究における古くから新しい問題の再演にほかならない。この点に切っ先が届いていることが、単なる華僑華人研究の範囲を越えて本書の議論の射程を広げることを可能にしている。

ここで改めて気づかされるのは、東南アジアにおける宗教の復興というテーマを我々はアプリアリに信じ込まされてきたのではないのか、という疑いである。現代の東南アジアにおいて、あらゆる宗教のあらゆる側面が一律に拡大するなどということはよく考えればあるはずがないのだが、しかしそう言わねばならないような奇妙な強迫観念というのは、間違いなく研究者の間に存在していた。かつての世俗化論を暗黙の仮想敵とする宗教研究者がつくりあげた、「現代東南アジアの宗教は必ず復興・再生・発展の図式で描かねばならない」という合意が、必要以上に我々の学問的営為を拘束していたのかもしれない。本書の内修と外修という切り口は、そうした問題にもひとつのヒントを与えてくれる。

神意と人意をめぐる緊張関係、およびそこから生じる理論建設の問題というのは、ウェーバー宗教社会学でいうカリスマ支配とその合理化の問題として読み替えることができる。教団官僚から見た場合、神のお告げというのは一種の危険思想である。教団リーダーの言い分と違う神託がいつでももたら

されうるならば、教義の維持や組織の運営自体がおぼつかなくなるからである。この宗教的カリスマという危険思想は、新たな運動を始める際には突破力を持つが、教団を安定的に確立するにあたっては骨抜きにされなければならない。

こうしてみると、現代の徳教会が直面している課題というのは、まさにこの、神人直接交流によるカリスマを軟着陸させて、その活力を教義や教団の中に移し替えていくという、いわゆる合理化過程に伴う問題そのものにほかならないことがわかる。その象徴的なターニング・ポイントとなるのが、扶鸞の中止をめぐる混乱である。神託によってもたらされたこの中止命令は、人間中心の教団運営と、神託に依存しない教義の確立とを要請する。預言者なきあとに残された人々が、これまでの預言をかき集め、それを教義書に編纂して教団が管理する、という、あまたの宗教団体がたどってきた道の入り口に、いま徳教はさしかかっているということになる。しかしウェーバー自身が指摘しているように、この合理化過程は、その推進者である教団そのものの内部で激しい抵抗を引き起こしがちである。本書の徳教の事例を通じて我々は、このプロセスがいま我々の眼前で繰り広げられているのを目の当たりにするわけである。

評者の個人的な意見だが、これまでの東南アジアにおける華僑・華人宗教論においては、ややもすると中国研究

の手法に基づいていかにも中国的な指標を拾い集め、中国的伝統が東南アジアでも継承されていることを確認する、という、中国研究者以外のほとんどすべての人にとってまったくどうでもいい争点が過剰に主題化される傾向があったように思われる。それに対し、本書はウェーバーを名指しこそしないものの、ウェーバー宗教社会学の伝統をしっかりとふまえつつ、地に足の着いた宗教論を展開しているため、中国研究に何の興味も愛着もない東南アジア宗教研究者にとっても読み応えのある作品に仕上がっている。凡百の華僑・華人宗教論とは違う、と冒頭で述べたのはそういう意味である。

もちろん評者が本書の議論のすべてに同意するわけではない。以下では評者が本書と意見を異にする部分について述べることにするが、その目的は本書の評価を下げるのではなく、あくまで相互の立場の違いを了解した上で生産的な議論を呼び込むためである。

先に述べたように、内修と外修に着目する著者の視点は、徳教教団の動態を説明する上で非常に説得的である。しかしいっぽう、これは諸刃の剣としての側面ももつ。たとえば本書では、内修を欠落させて発展してきた徳教教団にとって、このアンバランスを補うためには理論建設が必然的に不可避となるとの主張が展開されている。しかしそれは本当に必然なのか？内修の不在というのはそんなに問題視しなければならないことなのだろうか。

本書では随所に、教義や教化体制の未整備を理由に、徳教が宗教教団として不完全だという指摘がなされている。だからこそ、この不完全性を克服するためには理論建設が必要だ、と説かれるわけだが、しかしそもそも宗教としての不完全性を云々するためには、「完全な宗教」という理念形を必要とする。では「完全な宗教」とは何なのか？ここで著者は「宗教かくあるべし」という規範的な姿を独断的に持ち込んでいないだろうか。一例を挙げると、本書では「多くの信者にとって、そうした大衆的な神信仰の習性から抜け出し、宗教的なるものへと転換するというのは、そう簡単ではない（285頁）」と述べられているが、大衆的な神信仰が宗教的でないという断定は、かなり偏った価値判断であろう。

経験的というならば、キリスト教など一部のいわゆる「世界宗教」を除けば、古今東西の宗教（と呼ばれうるもの）の圧倒的多数は、そもそも教義や教化などの要素を抜きに、儀礼や社会的実践の体系として維持されてきている。もし教義や教化を宗教の第一義的な基準とするならば、世界のほとんどの宗教は宗教でないということになりかねない。つまりごく一部の例外的な宗教にしか当てはまらない条件を特権化する、独善的な宗教論になってしまうのである<sup>1</sup>。

<sup>1</sup> そうした議論の典型的な例としてアサド(2004)を参照。そのほかトゥッカーは、タイ山地民の例から、宗教における「内面

もちろん本書を注意深く読めばわかるように、実は徳教の現状が宗教としては欠格状態だという認識は、ほかならぬ徳教指導者たち自身が抱えている危機感でもある。つまりこの点は、著者が勝手に決めつけているのではなく、当事者たちもまた主観的にそう考えているのである。しかしそうであれば、本書の論述スタイルはなおさら軽率といわざるを得ない。伝聞形（「教団リーダー誰某によれば・・・」という話法）としてカギ括弧の中で記述しておけばよい問題を、著者自身の言葉として語ってしまうために、徳教が宗教として不完全だ云々という言明が、はたして当事者の主観的認識を示すのか、それとも著者の個人的な宗教観を開陳するものなのかが非常にわかりにくくなってしまっているためである。

さて、この難点を補正したうえで読み直してみると、本書が描く現代東南アジアの徳教のあり方は、アジア全体の宗教をめぐる問題の布置を考える上で重要なヒントになるかもしれないことに気づく。マレーシアにかぎらず、西洋近代的な基準を受け入れて近代国民国家の建設をめざしてきたアジアにおいては、それぞれの宗教は、「宗教になる」か「宗教にならない」かの選択

---

的イデオロム（個人の信仰を中心とする宗教観）」と「外面的イデオロム（社会的行為規範を重視する宗教観）」の相違を検討し、前者の宗教モデル（主に近代キリスト教に起因する）を、後者の宗教モデルによって成り立つ社会に安易に当てはめることの危険性を指摘しているのも、こちらも参考にされたい（Tooker 1992）。

を迫られてきた。隣国インドネシアの例を挙げれば、津田(2006)が描いているような、一部中国廟による宗教としての公認取り下げなどが後者のケースにあてはまる。いっぽうで、もし前者を選択するのであれば、それは往々にして無から有を発明するような作業を伴う。同じくインドネシアにおいて、バリ・ヒンドゥーや儒教が「宗教になる」上で、その欠格条件(明確な教義や教化体制を欠き、社会的実践の中に埋め込まれてきた儀礼主義)を「発見」することを通じ、自らを宗教として「発明」していったことなどはそうした例であろう<sup>2</sup>。

本書の徳教の事例もまた、こうした論点の配置の中に置きなおすことで、近現代東南アジア宗教論の大きな問題系に接続することが可能である。たとえばペナンの紫雲閣はおそらく「宗教にならない」型の極を示しており、反対にマレーシア聯誼会やシンガポール紫新閣は「宗教になる」型の極に沿った展開をめざしているように見える。その一方、用がある時だけ参拝しに来るサイレント・マジョリティはたぶん、あいまいな態度をもってこの両極のあいだで日和見を決め込んでいるのだろう。そう考えれば、本書に出てくる徳教人士たちは、まさしく現代東南アジア宗教の縮図なのである。

インドネシアの事例が明らかにする

---

<sup>2</sup> バリ・ヒンドゥーについてはギアーツ(1987)を、儒教については北村(2009)を参照。

ように、この「宗教か宗教でないか」という争点は、もっぱら教団と国家との交渉過程にかかわってくる。では徳教はどうなのか?実はこの点が、本書に関して少々物足りない。本書の徳教論が提示してくれる「縮図」を立体的に発展させるためには、どうしても座標軸に国家を書き込む必要があるからである。本書に登場する東南アジア各国(マレーシア、シンガポール、インドネシア、タイ)は、いずれも互いにかなり異なった宗教政策を有しており、当然ながらそのなかで徳教にあてがわれたニッチも異なっている。では徳教の教団的展開に際し、現代マレーシアという環境、あるいはマレーシア国家との交渉という因子はどのように作用しているのか。この点に関しもう少し聞きたかった。

この指摘は、あるいは無い物ねだりに属するかもしれない。本書が舞台としている社会とは、あくまで南洋華僑・華人社会であってマレーシア一国ではないからである。しかし本書は、今述べたような視点を考慮に入れることで、非マレー・ムスリムからのマレーシア宗教論へと展開しうる可能性を強く秘めている。著者自身も本書の中で引用しているように、アッカーマンとリーは、イスラム教を国教とするマレーシア国家の宗教政策が必然的にイスラム教保護の問題に偏るため、結果的に非ムスリム宗教に対してはかなりの自由度が与えられている、という視点から、マレーシア・非ムスリム世界

における新宗教運動の活況を論じている (Ackerman and Lee 1988)。ではマレーシア徳教の場合、このムスリムと非ムスリムとの非対称性をどのように操作することでその生存空間の拡大をはかっているのか。この点についてあと一歩か二歩踏み込んでいけば、著者の研究は (華僑・華人研究、文化人類学、宗教社会学のほか) マレーシアをはじめ東南アジア各国をフィールドとする地域研究者のあいだでさらに多くの読者を獲得することになるだろう。

もっとも、地域研究者としての著者の将来に向けた今の注文は、ひよっとすると著者に対してもそれほど無い物ねだりではないかもしれない。側聞するところでは、著者は現在、徳教以外にもマレーシアの非主流派宗教運動のいくつかについて研究に着手しているという。次回作を含め著者の今後の論考に注目していきたい。

最後に著者と出版社に対してひとつだけ注文がある。本書 186 頁は明らかに落丁である。前後のページのどちらとも文が繋がっていない。これではせつかくの力作がキズモノになってしまうので惜しい。可能な限り正誤表などでの対応を望みたい。

## 〈参考文献〉

- アサド、T. (2004) 『宗教の系譜—キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』(中村圭志訳) 岩波書店。
- ギアーツ、C. (1987) 「現代のバリにおける『内面的改宗』」『文化の解釈学 [ I ]』(吉田禎吾ほか訳) 岩波書店、291-324 頁。
- 北村由美 (2009) 「交渉成功—インドネシアにおける儒教の再公認化と華人」『華僑華人研究』6 号、20-39 頁。
- 津田浩司 (2006) 「中国寺院か仏教寺院か?—スハルト体制下インドネシアの交渉される華人性—」『南方文化』33 輯、67-106 頁。
- Ackerman, Susan E. and Reymond L. M. Lee (1988) *Heaven in Transition: Non-Muslim Religious Innovation and Ethnic Identity in Malaysia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Tooker, Deborah (1992) “Identity Systems of Highland Burma: ‘Belief’, Akha Zan, and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-religious Identity.” *Man (N.S.)* 27: 799-819.  
(風響社、2011 年、350 ページ)

(かたおか・たつき 京都大学)