

シンガポール華人の 伝統宗教の変容と組織化運動

三尾裕子

はじめに

本稿は、シンガポールの華人社会に関し、伝統宗教の変容と、最近数年の間に顕著になってきた宗教再生の現象について、1995年2月から3月にかけての現地調査の資料の整理と初歩的な考察を行うことを目的としている。

シンガポールは漢民族の移民及びその子孫が多数を占める社会である。これら移民は主に19世紀の後半に福建省、広東省及び海南島等を来源地として移住してきた。即ち、彼らの文化的背景は、大陸のこれらの地方文化であり、現在でもそうした文化が基層となっていることはいうまでもない。この点からいえば、シンガポールの華人社会の基本的な文化背景は、同じく同地域からの移民が多数を占めるに到達した台湾とかなりの共通点を有している¹。両地域とも、漢民族の移住以前に既に先住の民族がいたものの、それらの民族は人口も少なく、物質文化の水準や集団としての組織力などははるかに漢民族の方が高く、短期間で漢民族が先住民に対する社会、文化、経済などにおける支配権を握ることになった。また、移住した漢民族の中では福建系が主流を占めている点でも共通性がみられる。更に、台湾は日本の、またシンガポールはイギリスの植民地統治を経験しており、宗主国の文化が直接間接に漢民族の文化の変化に影響を与えている。

しかし、現代のシンガポール社会と台湾社会を比較してみると、それぞれにおいて開花した文化は、起源としての同質性は未だに残しながらも、かなりの相違を見せるようになっている。それには様々な要因が考えられるが、最も大きな違いは、伝統的な漢民族文化に対する両地域の為政者や民衆の対応の仕方であったと考えられる。

台湾では、日本統治時代に「皇民化運動」が推進され、日本語使用の強制、日本式姓名への変更、神道の導入など様々な日本文化が持ち込まれたが、戦後中華民国になってからは、徹底的な日本文化排除が行われ、国民党によって中華文明の大伝統が持ち込まれた。政府は、大陸との対抗関係から、伝統文明の正統な護持者を自認し、また台湾の地方文化については

¹ 但し、台湾の漢民族には海南島出身者はほとんどいない。また、シンガポールの最も初期の中国系移民は、マラッカのパパ・チャイニーズ（既に幾世代にもわたって同地に居住してマレー化の進んだ中国系）であった。

否定的ではあったが、事実上は放任していた。民衆は、光復当初は中華文明の摂取に積極的であったし、また最近では地方文化についても郷土の文化として愛着を持ち、台湾人としてのアイデンティティの源として台湾文化を称揚する傾向が見られる。このように、台湾は、現在ではむしろ大陸よりもかえって伝統文化が温存されているともいえる。

他方、シンガポールでは、イギリス統治時代には為政者は中国系住民に特定の地区を指定して居住させ、彼らを直接コントロールすることは少なかった。このため、中国人は出身地別に独自のコミュニティを作り、の中でそれぞれの言語、習慣等を保持してきた。しかし、独立後は、他の東南アジア諸国との関係上、中国との政治的つながりを意識して切り離さざるを得なかったために、華人の伝統文化をナショナルアイデンティティの根拠とする事は出来なかった。シンガポールでは英語が共通語とされ、伝統文化は久しく保護される対象とはならなかった。

このような背景により、シンガポール華人社会の宗教は、台湾のそれと比べると多大な変化を被っている。本論ではその変化の実態を、比較的伝統を継承している台湾と比較しながら整理していきたい。以下、第2節では伝統的民間信仰の変容を、3節では伝統宗教の近代化、4節で新しい宗教運動について概観する。

1. 華人の神明祭祀

華人の伝統的な宗教信仰は、研究者によって、「シェニズム（神教）」「中国宗教」「民衆道教」など様々に呼ばれている。その実態は、あらゆるものに靈魂の存在を認めるアニミスティックな信仰であり、儒教、道教、仏教などから様々な要素が取り込まれてミックスされた信仰である。シンガポールの場合、華人の祖先は、福建、広東、潮州、客家、海南など主に中国大陸の南西部五つの地域からの移民であるため、現在見られる華人の宗教も基本的にはこれらの地域の地方的な宗教信仰を引き継いでいる。

筆者は、シンガポールにおいて、比較的伝統的な華人の宗教信仰の一部として「神明祭祀」の実態について、いくつかの廟や壇を訪問して聞き取り調査を行った。シンガポールの主な廟の建廟年代、主要な祭祀対象（神明の種類）、廟の来歴などについては、いくつかの網羅的とは言えないものの、かなりの廟をカバーした書が既に刊行されているので、ここでは扱わない²。本論では、むしろ神誕などの祭祀において祭祀組織が形成されているか、形成されている場合どのような組織であるのか等を中心に整理していきたい。具体的には、廟には日常的に運営管理を行う委員会もしくは理事会があるかないか、そして役員はどのように選ばれるのか、また祭はいつ行われ、その祭専管の役員（炉主、頭家など）を選ぶか否か、選

² 例えば、Comber 1958、南風商業出版社編 1951、Lip 1986、劉、麥 1994等。

ぶ場合の方法、また祭の資金の調達方法、集めた資金から公の供物や芸能の奉納などを行うか、そして御輿の練り歩きをするか否か、する場合どのようなルートで行うかといったことを聞き取りした。

以上の項目は、宗教祭祀と社会組織、共同体との関係を知る鍵となると思われる。拠出金、祭祀専管の役員組織、公の供物、劇などの出し物の奉納、御輿の練り歩きなどは、シンガポールの華人と故郷をほぼ同じくする台湾の漢民族の神明祭祀においてはどれも欠かせないものである。これらは、祭祀を支える信徒集団の性格と深く関わっている。台湾においては、ある程度の規模を有する宗教祭祀センターの信者は、村落内の近隣地域、もしくは村落全体、または村落を越えた広域の「祭祀圏」といったある程度の地縁性を有する範囲内の人々ほぼ全体を含み込むことが多い。このような祭祀センターでは、祭の資金は、信徒各戸から成員の数などに応じて拠出されるのが普通であり、「丁銭」、「題丁」等と呼ばれる。そして、負担金を出した家の名簿を基礎として、祭専管の委員会の長としての「炉主」及びそれを補佐する数人から十数人の「頭家」が選ばれる。これらの委員達は、やはり同じ範囲の家を基礎として選ばれ、通常時の運営を行っている管理委員会とは別に、祭の準備を行い、信徒全体を代表する「公の」供物や奉納する劇団の手配などを行う。

また、村落レベル以上の地域に信者を抱える施設では、祭の時に信徒が居住している地域内を御輿が巡行することが多い。この時には、神輿の隊列がなるべくその範囲内をくまなくまわることが望まれている。つまり、神は、自らの管轄内を細かく視察し、信徒の間に何か問題があれば（例えば病気等）それを解決し、管轄内の地域の人々全体の平安をもたらすべく努め、天庭に戻って人々の様子を天公（玉皇大帝）に報告するものと信じられている。もちろん、個人のごくプライベートに壇を開いている場合にはこのようなことは行わない。また、今日村落レベル以上の信徒の広がりを持つ廟等でも、ごく初期においては、非常に限られたごく一部の人々しか信仰していなかった場合もあり、台湾の漢人の祭祀活動が常に地縁性と不可分であるというわけではなく、祭祀センターの勢力拡大の過程の中で村や村を越えた一定の地域に信者がくまなく広がるといった現象が生まれると考えた方が妥当である³。しかし、台北のような都市であっても、ある程度以上の規模を有する廟においてはやはり地縁的な信者組織を持っているのが通常であり、そのような地縁性が、御輿の巡行や祭の運営組織にも反映されている。

繰り返しになるが、台湾における以上のような現象は、漢人の宗教祭祀が、本来的に地縁性を持つということを意味しているのではない。むしろ、その本質は、非常に個人主義的な

³ 台湾漢人の宗教祭祀が、本来地縁性と構造的に結びつくのではないことは、例えば、末成 1985、1991、三尾 1987、1988、1991などを参照。

現世利益志向であると考えらるべきである。個人は、様々な現世的な欲求を、靈魂の助けをも得て達成しようとするので、様々な宗教施設へ重複して出入りしていることが多い。大抵は、居住する村などで、ほとんどの住民が信者となっている大きな廟に参拝したり、その祭祀活動に参加するが、そのほかに靈験があらたかなところがあるという噂を開けば、遠いところでも出かけていくし、逆に通ってみたが効果がないところへは自然と足が遠のく。村の中にある大きな廟は、もとは彼の属する一族もしくは同村内の他の一族の祖先が大陸から移住してきた当初、一族の宗教的シンボルとして信仰してきたものが、靈験があらたかになって信者を拡大し、一定レベルの地域の公的な廟と化したものが多い。それ故、このような廟では、既に述べたように、廟を支える組織が地縁的な原理によって構成され、神に希求されることも社会全体の安寧といったことになる。しかし、人々は同時に個人的な利益も求めており、その廟が地縁性を持つに到ったプロセスとしては、諸個人に対する利益が集積し、ある一定の地域全体を覆い尽くすようになると考えるべきであろう。

ただ、一つ考慮しておかねばならないのは、ある信仰対象が一定の地縁性を持ち得るのは、漢民族がもつ靈魂の世界観と現実の社会との構造的平行関係にも由来するという点である。この点についてはすでに様々な論考が出されているのでここでは論じないが、ひとことでまとめれば、伝統的世俗の社会が皇帝を頂点として諸侯、官僚等が皇帝の命を受けて地方を統治するように、神々の世界においても、玉皇上帝を頂点とした靈魂のピラミッドが漠然と人々の間で認識されており、個々の神は玉皇上帝の命を受けてある一定の地域を管轄すると認識されているのである⁴。

以下、シンガポールの事例を取り上げるが、具体的には、廟の敷地をもつ例として「普忠廟」(トアパヨ)と「福山宮」(クス島)を、HDBフラットの中の私宅に壇をもうけている例として「SL堂」(義順)に言及する。これら3つのケースがシンガポール華人の宗教信仰の典型であるとはもちろん断定できない。ただし、最も伝統的な民間信仰としての祭祀の中心は大別すると、私宅の中にしつらえられる場合と、誰でも自由に出入りが可能な公共性が高い廟宇を持つものとの二形態があり、SL堂は前者に、普忠廟と福山宮は後者に入る。

(a) 普忠廟

普忠廟は、邱府王爺を主神とし、他に大宝三忠王、普庵仏祖、関府大帝などをまつている。廟の建物自体は決して大きくないが、トアパヨの高層アパート群の中に極彩色の屋根が少し不釣り合いな自己主張をしている。福建省に祖廟があるというこの廟は、またマラッカ

⁴ 例えば、Ahern, E. 1981 参照。

にも同じ起源地を持ち同じ神をまつる廟があり、相互に連絡があるという。現在の地には日本占領時代に既に廟があったと管理人はのべているので、50年以上の歴史があると思われる。廟名は、はじめに廟をたてた人の名前に由来しているという。その人はもとはキリスト教徒であったが、王爺に助けられたことを機に廟の建設を思い立ったという。

日常的な活動は、毎月（農曆）2日と16日に行われるセアンスであり、この時には、三忠王が降臨するという。それ以外には、年に四回の大きな祭がある。それらは、この廟でまつられている四種の神の誕生日である。筆者が訪れた時は、残念ながら祭の時期ではなかったので、これらの祭祀がどのように行われるのか具体的に観察することは出来なかった。しかし、聞き取りの範囲では、祭の組織やプログラムは実に簡単なものであった。まず、祭のために信徒から拠出金を募るということはない。また、信徒の中から祭祀専管の役員組織を選出することもない。廟として、信徒全体を代表する形で供物を用意することもなく、また、劇団を雇ってきて奉納することもしないという。供物は、信徒がそれぞれ個別に用意するのみだという。御輿の練り歩きは、神の意志次第で行うときもあれば行わないときもあるのだという。

廟の固定的な信者について具体的な人数などを聞くことはできなかった。一時間程度のインタビューの限界の故でもあろうが、常に廟に出入りして日常の運営に関わる少数の人々の他はかなり流動性が高いようである。管理人によれば、周囲が政府によって再開発され高層アパート群が林立したことにより、かつて廟のまわりに住んでいた人々が移転を余儀なくされたため、遠くへ引っ越していった人が多く、彼らはだんだん廟とは疎遠になっていったとのことである。ただ、現在でも信者には福建出身者が多いという。

（b）福山宮

クス島にある「福山宮」は別名「亀嶼大伯公廟」とも言い、シンガポールでは有名な廟である。亀嶼とは、クス島の漢語名であり、大伯公は廟の主神である。大伯公は、東南アジアの華人社会の民間信仰においては大変にポピュラーな神であるが、どのような役割、性格を持つ神なのかは、様々な伝承がありはっきりしない⁵。この廟では、管理人によれば、大伯公は土地公であるとのことであった。大伯公の誕生日が農曆2月2日で、この日に小規模な祭をやっているとのことであり、この点から考えれば、この廟の大伯公は台湾などで言ういわゆる土地公とみなして構わないであろう。しかし、この廟が有名なのは、2月2日の生誕祭ではなく、毎年農曆9月（廟が建立された月であるという）に行われる巡礼だという。普段のクス島は、シンガポール本島から船で30分程しか離れていないにもかかわらず、平

⁵ 本論では、この点は扱わない。先行研究としては、例えば、窪 1987 を参照。

日には1日に2便、週末でも5便の船が世界貿易センターの埠頭からやってくるだけの比較的静かな島である。海岸線などが整備され、海水浴に来る観光客もいないわけではないが、常設の店舗やレストランはなく、本島に近いセントーサ島に比べれば、にぎわいは天と地ほどの差がある。これが巡礼月になると、毎日臨時便が増発されるほど、多くの人々が巡礼にやってくる。また、飲食店や土産物屋などが多数店を出す。

しかし、これだけ多くの参拝者を集めているにもかかわらず、この廟は日常的な管理運営を行う理事会も、祭専管の組織も持っていないという。廟の管理人によれば、日常的な管理運営は、彼の一族が代々受け継いでいる。また、巡礼月も、信者が個人個人供物を持って参拝に来るのみであり、廟として信徒から決まった額のお金を集めて全信者を代表して供物を用意したり、劇団を勧請したりということはしない。廟の新築、改修にしても、かつて1927年の時に、廟の建て直しのためだけの一回限りの組織を作り、お金を集めて回ったことがあるというが⁶、現在は日常的な信者の寄付から管理人が一存で建て直しや改修を行う。

クス島には、かつては住民が居住していたが、1970年代後半に政府のリゾート開発計画のために強制的にシンガポール本島に移住させられたという。現在、島に居住しているのは、廟の管理人一家のみである。廟に組織基盤が欠如しているのはこのような条件にも起因していると考えられる。

(c) SL堂

SL堂は、義順というシンガポール東北端のニュータウンのアパート群のある家庭の中の壇である。壇主は42歳の女性で、南海観音、荷仙姑（八仙のうちの一人）、済公活仏などが憑依するシャーマンである。筆者が訪れた95年3月現在、彼女は昼間は自動車修理工として働く傍ら、夜に間神のセアンスをしていたが、その後3カ月もしない間に修理工の仕事はやめたという。すなわち、信者の数が増大し、壇の収入だけで生活には困らなくなっている。壇を開いてから十二年ほどが経っており、現在、土地を確保して廟を建設する希望を持っているようである。

毎年農曆2月18日を境にその前後数日間南海観音仏祖の生誕祭を行っている。今年の祭は、私宅の中ではなく、近所にある空き地で行われた。シンガポールのニュータウンには必ず何棟かの高層アパート群の中に広い空き地があり、このような場所で巨大なテントを張って、冠婚葬祭などを行うことができる。95年の場合、祭においては、炉主、副炉主を選出しているが、彼らを補佐するいわゆる台湾で頭家と呼ばれる役員は選出していなかった。炉主や副炉主は、多額の資金を寄付し、様々な奉納品（巨大な線香、標旗と呼ばれる緞帳のよ

⁶ その際の寄付者の名簿は廟に向かって左側の外壁面にはめ込まれた石碑に刻まれて残っている。

表1 S L堂祭典日程表

農暦	陽暦	S L堂祭典
2月14日	3月14日	午後9時 玉皇上帝来駕
2月15日	3月15日	午後3時 玉皇上帝回駕
2月15、16日	3月15、16日	施餓鬼
2月17日	3月17日	午後7時 宴会
2月18日	3月18日	午後7時 「遊街」(シャーマン、神輿等の 練り歩き)
		午後9時 荷仙姑、信徒に「点仏光」
2月19日	3月19日	午後8時 南海観音仏祖及び諸神、信徒を 率いて「蓮花橋」を渡る
2月20日	3月20日	午後8時 善財童子、信徒に「紅包」を配り、祈福
2月21日	3月21日	午後10時半 諸神回駕

うな旗、劇団、獅子舞など)を準備したり、様々な神を招請する際に信徒を代表して祭壇の前に立ち線香を挙げて拝んだりということをするが、祭全体の企画運営、式次第の進行などは全て通常の理事会の理事が行っていた。祭や通常時の運営資金は、信者のお賽銭(「添油香」と呼ばれる)のほかに、祭の会場に様々な置物や額などを並べ、それらを信徒に買ってもらってその利益でまかなっている。

祭のメインの行事は表1の通りであるが、ほとんどが夜に行われる。これは、壇主をはじめ、信徒の多くが昼間は勤めを持っているためであり、また信徒の分布がシンガポール全島に散らばっているため、勤めを終わってからでも参加出来る時間設定になっている。

ここで行事の一つ一つを記述する余裕はない。また、筆者は今回他に一、二のケースを観察したのみなので、このような祭祀のスタイルがシンガポール華人の宗教祭祀活動の典型であるか否かは不明である。ここでは、台湾との比較で目立つ相違点についてのみ特記しておきたいが、それも今後より多くの事例を収集して検証することが必要であることをあらかじめ明記しておく。

筆者にとって台湾との最も大きな差異と思われたのは、「出巡(神輿の練り歩き)」⁷の規模である。S L堂の場合、時間にして約30分、距離にしても往復数百メートル程度、会場となった空き地のまわりを約三分の一周して戻ってきただけのものであった。しかも、沿道の観客も少なく、ただ通りかかった人がながめる程度のものであった。台湾の場合には、既に述べたように、出巡は神が信者の住んでいる地域をくまなくまわることで考えられているので、一日がかり、もしくは村を越えて広い地域に信者を抱えている場合には数日から一カ月以上かかるということすらある。出巡は祭のメインイベントであり、沿道の人々は供物

⁷ 福建系シンガポール人の間では「遊街」と呼ばれている。

を用意して家の前に並べ、神の隊列が通るときには線香を持って拝み、盛大に爆竹を鳴らすなど、できる限り賑やかに神を迎え礼を尽くす。シンガポールでは、爆竹は禁止されており、また出巡自体も交通の妨げになるという理由でなかなか当局の許可をとれないという事情がある。SL堂の場合にも、当初予定していたルートは許可がおりなかったようである。しかし、こうした外的な制約のあるなしに関わらず、SL堂では、台湾のような大がかりな出巡を行う内的な必要性もないと考えられる。それはまさに、台湾における宗教祭祀の地縁性がシンガポールにおいて欠如しているからではないだろうか。SL堂の信者は、必ずしも義順の高層アパートに住んでいる人ではない。政府の方針で、アパートの入居者は、民族の別などを一切考慮せず、あらゆる民族の人が混在するように配置されている。よって、祭祀センターはまわりを様々な民族の住人に取り囲まれていて、信者の地域的組織が作られる可能性はなく、神が管轄する信者の地域というものは成立し得ない。集まってくる信者は、個々の神の靈験を求めてやってくる。SL堂の場合にも、信者はシンガポール島の義順とは全く反対の端のジュロンからもやってくるのである。つまり、巡行はそれを行うべき構造的な必然性を失い、一種のアトラクションと化しているのである⁸。既に述べた祭の運営組織、資金調達、供物や奉納劇等の調達の仕方などもこうした地縁性の欠如の証左であるだろう。

(d) 小括

以上三つの華人の民間信仰の祭祀センターは、地縁的な社会の統合の象徴としての役割を果たす存在と考えることは不可能である。信者は靈験があり、個人の問題をより適切に解決してくれるセンターを求めてあちこちへとさまよい、そのようなところが見つければ、たとえ住んでいるところから多少遠くてもそこへ足しげく通うようになる。そこには、台湾や大陸を含めた西南中国起源の漢民族の民間信仰の最もベースとなる「人間の利益の為に神が奉仕する」（三尾 1995）という思考が貫かれている。

地縁性の欠如については、おそらく以上のような漢民族の民間信仰の個人利益追求という本質的な要素の他にも、シンガポール独自の社会的な要因が考えられるだろう。その一つは、都市性である。しかし、台湾においては、台北のような大都市にある廟であっても、ある程度の地縁性を見いだすことはできるので、単に都市的状況だけが原因ではないと考えられる。より重要な要因としては、政府が推進した再開発計画が考えられる。再開発計画は、従来あった民族（もしくは、下位民族集団）毎の住み分けを解体し、地縁社会の解体を促した。政

⁸ 神輿に乗せる神像の取扱いも、台湾に比べると殆ど注意が払われない。像の中に神の靈魂が宿っているという印象は、見ている者には伝わってこない。人々の注目は、神輿よりもシャーマンの派手なパフォーマンスや信者の子供達が数種類の飾り物を捧げ持って行進する様子等の方に集まっている。

府は1960年に住宅開発局（HDB）を設置し、市中の老朽化したスラムを取り壊して、都市の再開発及び新たな住戸の建設に着手した。そして、1982年までには、人口の約75%が何らかの形の公共住宅に移り住んだという（可児 1985:30-31）。この住宅政策はかなり強硬なもので、ある地域の開発が決定されれば、そこに住んでいた住民は有無を言わず立ち退かせられた。また、移転先については、政府は新しいフラットに全ての民族をバラバラに配置し、ある民族が一家所に固まらないように振り分けた。こうして、かつての同じ方言を話す人々によって形成されていた都市内のネイバーフッドは解体された⁹。かつては、言葉のわかる同士が寄り集まって住み、その中で日常の様々な社会関係が取り結ばれてきた。宗教信仰についても例外ではなかった。同じ言語（華人の場合には、方言）を話す人々は、同じ神をまつり、同じ廟の信者であったが、今では新しい居住地からかつての廟は遠くなってしまった。場合によっては、再開発によって廟そのものが取り壊されてなくなってしまった。現在でも、それぞれの廟では、その歴史的な経緯からある特定の地域に住んでいたある特定の民系（華人の中の下位民族集団）の人々が信者の中核を占めているが、次第にこうした状況は消滅しつつある¹⁰。

2. 華人宗教の近代化－慈忠壇

1で取り上げた諸施設は、様々な変容を経験しているとはいえ華人の民間信仰の中でも伝統を最もよく引き継いでいるものである。本節では、伝統的な要素を残しながら、シンガポールという近代化を遂げた社会状況に敏感に反応した宗教信仰として、慈忠壇を取り上げる。

慈忠壇は、后港のニュータウンの中にあるスーパーモダンな宗教施設である。初めて訪れた人は、まずその変わった概観に驚かされる。普通華人の廟といえば、屋根に極彩色のデコレーションがほどこされ、重く頑丈で厳つい神の絵の描かれた廟門に入ると、中は薄暗く線香の煙がもうもうとし、天井や壁が長年の煙で黒ずんでいる。ところが、慈忠壇は、青銅の屋根には何の装飾もなく、しかも全く壁がない。太い柱が屋根を支えているが、中は明るく風通しがすこぶるいい¹¹。神棚は、階段を上がった二階にあるが、そこにまつられている神

⁹ 例えば、山下 1988:83-85 にみられる広東肇慶人の居住移住を参照。

¹⁰ 民族集団の解体は、華人社会内においては、以上のように民系の解体という形をとってきている。これは、華語の普及という点によっても促進されている。かつての華僑社会においては、人々は自分と同じ方言を話す人とのみ日常的な接触を持ってきたのであり、彼らが帰属意識を持つ集団は、大陸の同じ地域から移住して同じ方言を話す範囲によって確定される集団であった。そこで、政府は華人の狭い地域意識を払拭し、異なる民系の人々の間に共通の華人意識を醸成するために、70年代末より華語運動を展開するようになった。今では、華人は家では年老いた父母や祖父母とは方言を、華人同士では華語（または英語）を、よりパブリックな場では英語を、と何種類もの言語を日常的に使い分けている。

¹¹ 四本柱で屋根を支えていたかつての相撲の土俵を巨大にして二階建てにしたような感じであろう。壁が

の数も三種類と大変に少なく、この点でも通常の廟と異なっている。三種の神とは、大聖仏祖（斉天大聖）、太上老君、黄老仙師である。そのほかの神々は、メインの祭壇の後ろに「衆仙仏」としてまつられ、その下には「地主爺」と呼ばれる土地神がまつられている。

ところで、建物の特異さは、壇主に憑依するところの黄老仙師（以下、仙師とする）のスーパーモダンな思考法に由来するのだという。仙師は、人間界と神の世界とはつながっているのだから、人間界の社会の変化に神も従って変わっていかなくては人々のニーズに神が応えられなくなると考えている。廟の建築についても、今ではもう正統な伝統的廟を作れるような大工はいなくなっているという。だとすれば、まやかしの疑似伝統的廟をたてるよりは、現在の建築技術を生かした廟を建てるべきだどいうのである。そこで、廟の建物は、仙師が託宣によって指示した魯班尺の寸法を、同席させた設計士にメートル尺に直して図面をひかせた。屋根の中心にはステンレススチールを使い、採光なども考え、「明るく誰でも入ってきやすい廟」とする事を心がけた。しかし、何もかも近代化すればいいというものでもなく、保存すべき良き伝統は残さなければならないという。例えば、建築においては風水は十分考慮すべきであるし、信者の把握にはコンピューターのデータベース化が必要だが、他方、「くじ」はコンピューター化すべきではないなど、先進技術と伝統との調和が必要不可欠であるという。

このようにして、慈忠壇は、伝統と近代の双方のすぐれたところを取り入れた廟であるということが最大のセールスポイントであるという。信者の中核をなす理事たちも全て英語教育を受けてきた人々であり、彼らの間及び外からやってきた人との会話も英語もしくは方言が使われ、華語はあまりつかわれていない¹²。近代化しているということは、彼ら廟の運営者にとっては一般の廟と慈忠壇との最大の相違点である。合理的、近代的思考と伝統との程良い調和及びそれを表現した様々な意匠、迷信的な部分や拝金主義を排し、一般の人々への慈善行為に徹するという彼らの信念は、慈忠壇を他の廟と著しく異なるものとしてしている。

現在のこの特異な廟が完成したのは1987年であるが、そもそもこの壇は、1961年にリバーバレー・ロードのショップハウスの二階から始まったという。壇主（女性）は、もともとマレーシアでゴムの採取の仕事をしていたが、ある時大聖仏祖が「玉皇上帝が黄老仙師を下界に下して人々の苦難を救わせる」と託宣して、黄老仙師を彼女に憑依させたという。壇を開いてから四年後には理事会ができていて、現在もその時に黄老仙師によって選ばれた理事が壇を運営しているという。その後、壇のあった一帯は1976年再開発計画により政府に接

ないので、夜間は鉄の鎖のカーテンで外部との仕切をしている。

¹² 英語校出身者は、高学歴で社会的地位も高い傾向にある。信者に英語校出身者が多いことを強調するのは、暗にこの廟がレベルが高いということを示したいがためと思われる。

収され、壇はブキティマへ移るが、信者が増えてすぐに手狭になり、1984年に現在地に土地を買うことを政府に申請し、買収した。

この廟での通常の活動は、毎火木土の夜に行われる「問神」のセアンスである。そのほか、神が縁があるとして認めた「弟子」には神拳、画符、治病等の方法を教授する。「会員」と呼ばれる信者組織もあり、その間では、旅行会のような親睦行事もあるという。会員になるには、シンガポール市民でなければならず、既に会員になっている人の紹介が必要で、しかも理事会の承認を受けることが不可欠であるという。大きな祭典は、毎年農暦4月18日に現廟の落成記念日として「周年記念」の行事を行う。炉主や頭家は選ばず理事会が祭の準備をし、劇団を雇ってきて奉納したり、宴会をする。また、老人ホームに住む老人達に「紅包（祝い金）」を配るなどの慈善活動も行う。

この壇の地縁性の薄さは、度重なる遷移によるものであるが、それだけではなく、宗教信仰の内容にも関わっているようである。例えば、既に述べた「弟子」を採るという制度である。地縁的な廟の場合には、ある地域的な範囲に居住する住民は、すべからくその廟の信者（弟子と呼ばれる）になるのが通常であるが、この廟では、神により弟子が選出される。そこで考慮されるのは神との因縁であり地縁ではない。また、信仰対象が非常に限定されていて、しかも黄老仙師という神は必ずしもどこの廟にでもあるポピュラーなものではなく、信者はおそらく他ならぬこの神の靈験を求めて集まってくるものと考えられる。

この点について参考になるのは、佐々木宏幹によるマレーシアの「黄老仙師慈教」という新興宗教についての報告である（佐々木 1983）。佐々木によれば、黄老仙師慈教（以下、慈教とする）は、1940年代後半に、マレーシアのパハウにおいて客家系の廖俊により創唱されたという。信仰される対象は、齊天大聖、太上老君、黄老仙師の三種のみであり、シンガポールの慈忠壇と同様である。また、問神を行うシャーマン（佐々木によれば「童身」）は、一般の廟のタンキーと異なりトランスに入っても殆ど動かず、合掌して一分ほどで体が小刻みに震える程度である点も佐々木の報告とシンガポールの慈忠壇はほぼ一致する。扱う問題が「治病」を主としている点も同じである。慈忠壇において、黄老仙師慈教という宗教集団の一支部であるかどうかを尋ねたところでは、「慈教」という言葉は始め通じず、何度か聞き直してようやく「黄老仙師慈家一家」と呼ぶ組織があって、マレーシア、シンガポールの黄老仙師廟が集まって、毎年各廟が順番で当番となって集まりを開くという返答を得た。以上の点から考えて、おそらく佐々木氏の言う「慈教」と、「慈家一家」とは同じ組織を指しているものと思われるが、慈忠壇の人々には彼らの廟がマレーシアの慈教の諸廟と同じグループに帰属しているという意識はあまり強くないと思われる。

慈教にも慈忠壇にも共通する最も重要な点は、シャーマンと依頼者の間に、恒久的な師弟関係が作られることである。佐々木も指摘しているように、通常のタンキー信仰においては、

依頼者を恒久的にみずからのもとに関係づけておくメカニズムはない。もし、ありうるとすれば、筆者が先に述べたように、ある地理的な範囲を網羅するように信者が広がった場合のみであろう。その場合でも、信者を意識的に固定化するような入門儀礼などはない。しかし、慈教では、信者には入門式を実施し、簡単な道理書を入門式を終えた信者に渡しその規定を遵守させるなど、信者の固定化を可能にするシステムを作っている。慈忠壇の場合には、入門式の有無や道理書の存在については質問しなかったためか言及されなかったが、弟子として仙師から選ばれるには仙師との面接が必要で、それをクリアすると、慈教の場合と類似した規定を遵守することが要求される¹³。

更にもう二点、佐々木の指摘の中で興味深い点は、黄老先師慈教がマレーシアにおいては超民族的な宗教として発展したこと及び、祭祀する神の数を減らしたりシャーマンに神が憑依する際にほとんどトランスに入っているかどうかわからない程のわずかな動きしか見せない点が、イスラム教を意識した結果であろうという点である。前者は、マレーシアでは少数派の華人が、多数派のマレー系に対して団結する必要から、方言別の宗教活動よりも慈教のように、方言の違いを越えた超民族的な統合のシンボルとなりうる教義や入門式などの形式を整えた求心力を持つ宗教に引きつけられ易いとの見方である。一方後者は、やはり多数派のマレー系が信奉するイスラム教が支配的なマレーシアの宗教環境に適合するような宗教の形式として、出来得る限り一神教に近く、シャーマニスティックな色合いを薄めた体裁を整えたという。

これらの指摘は、シンガポールの慈忠壇においてはもちろん単純にはあてはまらない。佐々木も指摘しているように、シンガポールは華人が絶対的に優勢の社会であり、超民族的な組織を必要とする要因は少ない。それ故、慈忠壇の場合にも潮州系が信者の大半を占めているという。ただし、インタビューの範囲内では廟の関係者は、民系の違う人やマレー系もやってくることをかなり強調していたことは事実である。また、彼らは、廟の建築がスーパーモダンであると主張していたが、見方によってはシンガポールにある比較的新しいモスクの形態にも似ているなど、マレーシア同様イスラム教の影響を受けていると言えなくもない。おそらく、シンガポールでは、宗教信仰においてマレー系との対抗関係を強調する必要がないため、意識化されるレベルでは、「近代」と宗教との調和という点がより強調されたのであろう。ただし、シンガポールにおいては慈教関係の廟は多いとは言えず、社会全体に

¹³ 例えば、牛肉、狗肉、毒物を口にしないこと、九日間の精進潔斎を行うことなど。また、一年目は毎日二枚の符を書いて燃やして飲む、二年めは毎月（農曆）一日と一五日に、三年目以降は農曆正月一日、四月一日、七月一日、十月一日に同様なことをするのだという。慈教では、牛肉と狗肉の禁忌、一年目に毎日符を一枚燃やして飲む、儀礼への参加、毎月一ドルの納入などの規定がある（佐々木 1983）。

対する影響力はマレーシアと比較した場合、小さいと考えられる。

3. 道教總會

1で述べたような最近の華人の伝統的な民間信仰のあり様は、宗教学で既に使い古された感のある「世俗化理論」を思い起こさせる。即ち、人々の宗教離れが進み、本来共同体の中に埋め込まれたものとして存在していた宗教が共同体から離れ、個人の領域の中に後退したというものである。もちろん、昨今の世界大で進行する「ファンダメンタリズム」的な運動や、宗教の再生現象等を見るならば、近代化と宗教衰退が必ずしも結びつかないことはあきらかであり、世俗化理論の妥当性は高いとは言えない。

シンガポールにおいては、宗教がすぐれて個人的領域に関わっていることは否定できない。共同体に埋め込まれた宗教は、シンガポールの社会的条件の下では成立し難い。しかし、このことは宗教の衰退とは結びついてはいないようである。既に、Tong Chee Kiong (1992)等の論考にもあるように、シンガポール華人の宗教をめぐる、もう一つのトレンドは、「知識化」と彼が呼ぶ現象である。それは、統計的には道教（筆者の用語では民間信仰）信徒の数の減少とキリスト教や仏教信者の数の増大として現れている¹⁴。

Tongによれば、道教からキリスト教や仏教への改宗者は、キリスト教の場合には、英語教育を主に受けた者、仏教の場合には華語教育を主に受けた者という違いがあるものの、いずれも比較的高学歴、高収入の華人に多いという。これらの人々にとっては、道教は宗教哲学の欠如した迷信に近い宗教であり、求めるべきは、宗教的な哲学であり、生きて行くための倫理規範なのだという。キリスト教や仏教は、聖典を持ち、それを学習することにより、人生や世界の意味付けについての指針を得ることが可能だという。

キリスト教や仏教が高学歴の人々を引きつけるもう一つの原因は、これらの宗教を標榜する諸団体が、慈善活動に力を入れているからである。特に、シンガポールの仏教は、キリスト教の慈善活動にならって様々な施設一例えば老人ホームを開設したり、医療ボランティアや慰問活動を行っている点に特徴があり、こうした新しい形の仏教は、Associational Buddhismとも呼ばれている¹⁵。

これに対し、近年注目を浴び始めているのが「道教總會」の成立である。これは、いわゆる華人の民間信仰の組織化という、これまでの華人宗教の社会組織の歴史的発展においても

¹⁴ Tongによれば、この他にセンサスでは「無宗教」を選択する者も増加しているという。しかし、このような人々は、全くの「無宗教」であるわけではなく、宗教実践に参加することもあるという。ただ、彼らの認識としては、宗教が彼らの日常生活世界において、大きな意味を持っていないということを示しているという。

¹⁵ 詳しくは、Ling 1993を参照。

例を見ない新しい試みである。道教総会は1990年に正式に成立したが、組織化への動きは80年代末より本格化した。その根底には、シンガポール華人の道教離れへの危機感がある。センサスによれば、1980年にはシンガポール人の29.3%が道教を信仰していたが、88年には13.4%にまで激減しているという（*Straits Times* 1989年11月9日）。この結果を受け、道教の職能者やいくつかの廟の理事等が道教の将来を愁え、討論会を持ち、その中からシンガポールの道教を再生させるために道教の改革を行う団体を組織することを計画するようになったという。その目的としては、道教の教義を宣伝すること、拝金主義的なカルトグループを根絶すること、そして道教と仏教を明確に区別し、一般の民衆に自らが「道教徒」であることを自覚させることであるという。

道教総会は、中国の歴史上登場してきた様々な宗教的秘結社とは異なり、加入儀礼を経て個人に自覚的にメンバーとしての地位を獲得させるのではなく、廟という華人の社会には何処にでもある宗教施設を通してその傘下に入っているごく一般的な信徒をゆるく包み込むという点である。しかも、ねらいとしては、従来の道教的な宗教組織がほとんど地方的なもしくは方言毎（即ち民系毎）の組織化であったのに対し、超民系的組織を作り上げようとしている。シンガポールのような面積の狭い国であっても、これまでは1つの廟に集まる人は同じ民系の人に片寄りがちであったし、また法事を道士に依頼する場合にも、信徒と同じ方言を話す道士に依頼することが多く、民系を越えた交流は信徒の側にも道士の側にも殆どなかった。こうしたことが、シンガポールにおける道教が他の宗教と比べて組織力、凝集力に欠ける原因にもなっていた。

現在道教総会の組織は、社団会員と個人会員の二本立てであるが、主力は社団会員である。社団会員とは、政府に登録をした廟であり、各廟から二名の代表が出て、道教総会の理事を構成するという。現在、社団会員には二十数字の廟が入っているという。しかし、この数はシンガポール全土の廟の数からすれば決して多いとは言えない。廟によっては道教の神をまつているのにも関わらず、道教総会ではなく仏教総会の方に加入しているというものもあるという。

ここで注目すべき点は以下の諸点であろう。まず、迷信ではない道教の哲学、倫理を庶民に普及させようとしている点である。これは、Associational Buddhism やキリスト教を強く意識していることを示している。道教の「教義」が何であるのかは様々な議論があらうが、少なくとも、職能者は従来のように漫然と依頼された儀礼を行うのではなく、人々に儀礼の意義を説明するべきであるということを確認し始めている。会では、読経団を組織し、一般信徒で読経に興味ある人々を募集して道士が読経の仕方を教えたり、道教や道教の諸儀式の意味を教授するというも行っている。また、94年からは「道教文化月」というプログラムをもうけ、一般の人々に道教に関する講座を開いたり、シンガポール大学の教授達に

執筆を依頼して「道教簡述」といった道教啓蒙の書物を発行している。このようにして、道教総会では、道教が道士の金儲けの手段ではないこと、深遠な思想的根拠を持つこと、そして迷信ではないことを強調しようとしている。

また、仏教やキリスト教に倣って道教総会でも慈善事業に力を入れるべきであるという意見も理事の間では出されている。それは、例えば、養老院や幼稚園などの設置であり、こうした事業は道教のイメージアップにつながるだけでなく、新たな信者の獲得または信者喪失傾向の歯止めとなるという目論見もある。

91年には「伝渡大会」も開催した。「伝渡」とは仏教で言えば「帰依」という意味であるという。即ち、道教の信者となることを正式に道教総会が認めるという式典である。このような信者の取り込みも、キリスト教や仏教のような制度化された宗教の形式を強く意識していると思われる。

しかし、一般信徒から道教が迷信に傾く二流の宗教であるという疑惑を招く大きな理由は、道士自身の側にも大きな責任があるといえる。即ち、多くの一般の人々は、道士は例えば仏教の僧侶と比較して、決して厳しい修業をしているとは見えない。修業をすとはいっても、仏教のように出家して寺で戒律を守り、禁欲生活を送りながら仏法を学ぶといったことは異なり、その修業のやり方も、どのようにして専門知識を身につけるかも知られてはいない。シンガポールにはいわゆる修業の場としての道観はなく、個人的に師事した師匠の裁量で知識の伝授が行われるので、道士の技量や修養は、個人個人でかなりの差がみられる¹⁶。場合によっては、「白事（葬式などの凶事）」に関わる儀礼しかできない道士もかなりいる。白事の儀礼は紅事（醮神誕等の大きな儀礼、時間もかかり、プログラムも多い）のように覚えなければならない経文も多くなく、比較的少ない知識でやることができ、短い時間で効率よく収入を得ることもできるという。道教総会ではこのような十分な技量を持たない道士の再教育を重要課題の一つとしている。

また、道教の一部と彼らが考えているシャーマンの間神等も、特に教育程度の高い人々には迷信と映る。道教総会では、シャーマンの活動を全て否定するわけではないが、往々にして彼らの中には金儲けのために偽の憑依をするものがあること、また本来道士でなければできない儀礼行為をシャーマンがやっている場合があることなどに警戒感を持っている。つまり、いかさまのカルトグループを、正当と彼らが考える道教から切り離すことが必要であるという。

以上の他に、道教総会の活動において特に目立つものとしては、外国、特に中国大陸や台湾、香港との交流がかなり意識的に行われているという点である。例えば、既に述べた伝渡

¹⁶ この点は、台湾の道士も同様である。

大会の場合には、台湾の道教総会から道士を招いて行っている。また、同じ91年には、中国道教学会の招きでシンガポール道教総会から二十数名が中国へ行き、北京、上海、杭州、龍虎山等にある道教の関係施設などを参観した。92年には、北京の白雲観という著名な道観の道長を招き、半年間読経団の指導を行ってもらったという。読経の練習はこの時までは、教授者が閩南語を母語とする道士であったため閩南語で行われてきたが、これ以降は北京語で行うことになったという。93年には、中国道教協会及び台湾の中華道教総会から道士を招聘し、「護国祈安清醮暨超度大会」という大がかりな儀礼を挙行した。この試みは、95年10月にも計画されており、次回は中国大陸から北京、龍虎山、武当山の三カ所の道観の道士を招聘する予定である。更に、今後は先に述べた道士の再教育についても、中国大陸から道士を招聘することを考えているという。

道教総会が、他の華人がマジョリティを占める国家、特に中国との関係を強化しようとしているのは、シンガポール華人の持つ、祖国に対する原初的紐帯の故であり、また総会はそれを巧みに利用して道教のイメージアップに結び付けようとしているとも言えよう。かれらが道教振興を訴えるにあたっては、それが中国で唯一土着の宗教であること、よって、華人にとって最もその文化的な根源と結びつく宗教であることを強調しようとしている。現在の中国は、文化大革命などの傷痕をいまだ引きずっており、道教文化が伝統的な形態で保存維持されているとはいえないことはわかっているが、大陸にこそシンガポール華人の文化、宗教の淵源があるという訴えは、道士にもまた一般庶民にも魅力的と言える。

道教総会は若い団体であり、その将来は未だに未知数である。しかし、このような様々な試みは、少しずつではあるが道教の社会的地位の向上につながりつつあるようである。90年には、教育部長が中学三年の「道徳教育」という科目に道教を入れることを決定している¹⁷。また、道教総会ができてから参加している各廟の間の横の連携が密になるといったプラス面も見られるという。「道教の知識化」「科学化」といった挑戦は、漢民族系社会においてはシンガポールが最初の試みであるだけに今後の展開が注目される。

おわりに

今回の調査では、この他華人宗教の変容として、キリスト教、マレー系、インド系の宗教とのシンクレティズムについても若干調査を行った。例えば、「拿督公」とよばれる神の信仰である。拿督公とは、マレー系のダトゥという靈魂の音を漢字で当てたもので、有名なも

¹⁷ それ以前は「宗教教育」という科目の下に仏教、儒家思想、回教、キリスト教の四つの宗教のみがとりあげられてきた。

のとしてはクス島のもがある¹⁸。また、ヒンズー教の寺院に華人が香炉を寄付して華人が参拝に来るようになった例として、スリ・クリシュナン寺院（ウォータールー・ストリート）などがある。しかし、これらの例は、いまの所シンガポールの華人の宗教を全面的に変容させるほどのインパクトを与えるものではない。例えば、スリ・クリシュナン寺院の場合には、参拝に訪れるといっても華人の主目的は、寺院のすぐ近くにある観音の廟へ参ることであり、寺院は通りかかる以上礼儀として参拝するといった程度のことである。ただ、華人は、神である以上、何教の神といって区別する必要性を強くは感じておらず、どんな宗教でも神ならば究極的には人を助けてくれるものと感じているなど、神や宗教に対する華人の見方を考察する上ではこのような事例は興味深い。こうした点については今後更に調査を行い、別稿において検討したい。

¹⁸ 佐々木 1985、窪 1987 で取り上げられていたジャランテンテランのニュータウン内の拿督公廟は、今回の聞き取りでは既に再開発のために取り壊されてなくなっているとのことであった。

参考文献

- Ahern, E. 1981. *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge University Press.
- Comber, L. 1958. *Chinese Temples in Singapore*. Eastern Universities Press.
- 可児弘明. 1985. 『シンガポール海峡都市の風景』 岩波書店.
- 窪徳忠. 1987. 「東南アジア在住華人の土地神信仰」 直江廣治・窪徳忠 編 『東南アジア華人社会の宗教文化に関する調査研究』 南斗書房 pp.1-40.
- 李 焯然・陳 金梁・祖運輝. 1994. 『道教簡述』 道教總會.
- Ling, T. 1993. "Singapore: Buddhist Development in a Secular State". *Buddhist Trends in Southeast Asia*. Institute of Southeast Asian Studies.
- 劉 麗芳・麥 留芳. 1994. 『曼谷與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.
- Lip, E. 1986. *Chinese Temples and Deities*. Times Books International.
- 三尾裕子. 1987. 廟宇活動與地方社區：「以屏東縣琉球鄉漁民者會爲例」 『思與言』 25(3):257-272.
- _____. 1988. 「境の見えない村」 『文化人類学』 5号 pp.83-99.
- _____. 1991. 「台湾漢人の宗教祭祀と地域社会」 『国立民族学博物館研究報告別冊』 14号 pp.103-134.
- _____. 1995. 「廟—信仰と交際のセンター—民間信仰」 笠原政治・植野弘子 編 『アジア読本 台湾』 河出書房新社 pp.228-237.
- 南風商業出版社編. 1951. 『新加坡廟宇概覽』 南風商業出版社.
- 佐々木宏幹. 1983. 「原郷回帰のシンボリズム—マレーシア華人社会のシャーマン—」 『憑壺とシャーマン 宗教人類学ノート』 東京大学出版会 pp.142-173.
- _____. 1985. 「社会変動と宗教—シンガポール華人社会の事例から」 『文化人類学』 2号 pp.249-254.
- 末成道男. 1985. 「村廟と村境—台湾客家集落の事例から」 『文化人類学』 2号 pp.255-260.
- _____. 1991. 「台湾漢族の信仰圏域—北部客家村落の資料を中心にして—」 『国立民族学博物館研究報告別冊』 14号 pp.21-102.
- Straits Times* 1989. nov. 9.
- Tong, C. 1992. "The Rationalization of Religion in Singapore". eds. Ban, Pakir and Tong C., *Imagining Singapore*. pp.276-298.
- 山下清海. 1988. 『シンガポールの華人社会』 大明堂.