



船津鶴代・永井史男（編）、『変わりゆく東南アジアの地方自治』（アジ研選書28）アジア経済研究所，2012，275p.

本書は、10年以上の歳月を経て地方分権化が常態化した東南アジア諸国において、地方自治の制度化がどのように進展してきたかを読み解こうとした成果である。

東南アジア諸国における地方分権化は、経済開発が政治的自由に優先するいわゆる「開発独裁」の時代が終わり、両者の両立を目指す民主化の時代が訪れるなかで、当初は欧米型市民社会にそのモデルを求める傾向をみせていた。しかし、年月が経ち、各国で中進国化が進み始めると、公共サービスの決定・配布方法へ関心が向けられるようになり、各国個々の社会経済の実態に見合った形で制度構築・定着が行われることが不可避となった。

本書で取り上げられたのはインドネシア、タイ、フィリピン、マレーシアの4カ国であるが、マレーシアを除いて、各国とも地方分権化・地方自治の制度変化を論じる章とその具体的な状況をケース的に分析する章の2章を揃えている。章ごとにばらつきはあるが、各章とも「ガバメント」「ガバナンス」の2つを切り口として論じようと試みている。

本書では、第1章において「ガバメント」を政府による公共サービスの配布、「ガバナンス」を政府以外の多元的な主体（住民や住民組織、NGO、NPO、PO、民間企業、各種団体、国際機関など）が政府と協力して公共サービス配布を行うための自発的参加、と定義している。本書も指摘するように、とくに「ガバナンス」の定義は様々であり、本書内の各章での使われ方も同一ではないが、本稿では第1章での定義に沿って述べていきたい。

本書の構成と内容

本書は8章から成る。第1章「変わりゆく東南アジアの地方自治」（船津鶴代・永井史男・秋月謙吾）は、本書の意義と目的を提示するとともに、

分析のキーワードとなる「ガバメント」「ガバナンス」の定義づけを行う。著者は、先行研究の多くが先進国の経験から抽出された「あるべき分権化」論に立脚することを批判し、時系列の長期的変化を念頭に置いた各国地方分権化の制度分析とその特徴の比較の必要性を強調する。その際、「ガバメント」と「ガバナンス」の制度概念の組み合わせの違い、すなわち「誰の資源を用いて、誰が公共サービスの中身を決め、それをいかに配布するのか」を観察することで、各国の地方分権化における政治・行政と住民の関係変化が東南アジアの地方をどう変化させていくかを論じられる、としている。

第2章「逆コースを歩むインドネシアの地方自治」（岡本正明）は、インドネシアの地方自治制度の歴史の変遷を追いつつ、スハルト体制崩壊後、従来の「集権的ガバメント」から「分権的ガバメント」へ一気に進む一方で、地方自治体の「ガバメント規律」が不足するため、中央政府が再中央集権化や地方自治体に対する「ガバメント規律」の強化を進めている実態を明らかにする。インドネシアの地方分権化は、汚職の分権化、官僚の政治化、自治体の家産制化など数多くの問題を抱えていることから、中央政府の代理としての州知事の役割強化、首長公選制の見直し、自治体新設手続の見直しなどを通じて、むしろ、スハルト体制期の地方自治制度・再中央集権化へと、逆コースに向かう可能性を指摘している。

第3章「インドネシア分権化時代の村落改革」（島上宗子）は、過去10年余の分権化に伴う村落改革を歴史的な脈絡の中に位置づけ、村落改革が実際に村落へ何をたらしたかを論じている。著者によれば、スハルト政権期に1979年デサ行政法に基づいて村落へ「ガバメント」が浸透して画一化が進んだが、地方分権化が謳われた1999年地方行政法で180度方向転換し、村落自治に基づく「ガバナンス」が模索された。この村落改革では固有自治と民主化が柱となったが、同時に両者は相矛盾する側面をも見せた。その後、2004年地方行政法によって村への県・市政府のコントロールが強まり、行政組織末端の「ガバメント」として村落を画一化する方向性が現れた。これは第2章の結

論にも呼応する。

第4章「タイの地方自治」(永井史男)は、タイの地方制度・地方自治制度を歴史的に概観し、タムボン自治体創設など1990年代以降の地方分権化の進展に焦点を置きながら、タイの地方自治体の「ガバメント」規律とその能力の評価および公共サービス供給における「ガバナンス」の導入について論じる。タイの地方自治制度では、従来から中央政府による地方自治体への「ガバメント規律」が基本的に強いが、近年の地方分権化に伴う業務・財政・人員の増大で、さらなる「ガバメント」能力強化の必要に迫られている。そこで、「ガバメント」によるサービス供給の限界を住民団体やNGO/NPOによる自治体との協働、すなわち「ガバナンス」で補完する動きが表れていることが論じられている。

第5章「タイ農村部基礎自治体の創設と環境の『ガバメント』」(船津鶴代)は、第4章と同様の基本認識に立ちながら、環境問題における「ガバメント」に焦点を当てる。まず、農村におけるタムボン自治体創設によって農村部の「ガバメント」の制度が「地方統治ライン」から「地方(自治)行政ライン」へ変化し、公共サービスに住民の意思がより民主的に反映される「ガバナンス」の余地が生まれた。しかし環境問題では、問題解決を図る「中間組織」として農村自治体が「ガバメント」上の機能を果たし難い状況にあり、その成否には、自治体首長の政治的基盤の強弱、中央・地方政府の公的支援を主体的に活用する能力の高低、住民団体の持続的参加の有無などが反映される。

第6章「フィリピンの地方政府」(佐久間美穂)は、地方自治制度の形成過程を歴史的に辿り、1991年アキノ期以降の分権化が地方自治体に起こした変化を分析する。著者は、中央と地方の政治的綱引きの結果として進められた点で、フィリピンの分権化を戒厳令期以前の漸進的な分権化の延長線上に位置づける。そのうえで、アキノ期以降、「中央集権的で脆弱な官僚制」と「地方割拠的な政治」との狭間にある地方首長が法的権限・財源・人事権を与えられたことで、地方レベルで「ガバメント」が実現し得る環境ができ、住民参加もまた、票とばらまき型の個別利益との交換からよ

い行政サービス提供へと変化し始めたことを指摘する。ただし、それはまだ地方首長の資質に依拠し、制度的保障はまだ不十分である。

第7章「フィリピン沿岸州自治体の環境『ガバナンス』」(西村謙一)は、フィリピン・バターン州の総合沿岸管理事業を取り上げ、市民と地方政府との協力による政策実施事例の検証と「ガバメント」と「ガバナンス」の関係が地方政府の政策パフォーマンスにどのような影響を与えているかを論じる。まず、フィリピンの沿岸管理事業における問題として財政問題、地方首長の関与不足、利益配分における利害対立、丁重な住民参加の4つを挙げる。次に、バターン州総合沿岸管理事業における州政府、住民参加、民間セクターの関与を分析し、「ガバナンス」の推進が「ガバメント」を強化し、強化された「ガバメント」を中心に「ガバナンス」が政策効果を向上させるというメカニズムを抽出し、その鍵を二つの領域間に形成された公式・非公式の人的ネットワークに求めている。

第8章「多民族社会マレーシアの地方行政」(河野元子)は、開発体制の浸透に伴う連邦一州の関係とそこでの「ガバメント」の変化に着目しながら、マレーシアの地方行政の変遷を論じる。まず、連邦制国家であるマレーシアの中央地方関係や地方行政制度を紹介し、新経済政策(NEP)の地方行政制度への影響、末端行政機関である村落安全開発委員会(JKKK)の創成、マハティール期のNEPとJKKKの変遷を論じた後、通貨危機後の地方行政についてトレンガヌ州での中央与党・統一マレーシア国民組織(UMNO)政権とイスラーム野党の汎マレーシア・イスラーム党(PAS)が握る州政権との政治的攻防を軸に分析する。マレーシアでは中央UMNO政権による集権的「ガバメント」が支配的な状況にまだ変化はなく、末端行政組織JKKKを政党末端組織としても一体化させ、集権的「ガバメント」を貫徹させた。一定水準の住民サービスを提供してきたこの仕組みが容易に崩れるとは考えにくい、と著者は結論づけている。

本書の意義と課題

本書は、東南アジア各国の地方分権化が様々な形で進むなか、分権化が地方自治や地域社会に与

えてきた影響について、概観的ながらも、現時点までの変遷を示すとともに、各国間の比較の材料を提示している。同時に、「ガバメント」「ガバナンス」という視点を入れ、行政サービスという観点から、中央と地方、政府と多元的な主体との関係がどう変容してきたかを明らかにしようと努めた。東南アジア各国では、各国ごとの試行錯誤はあるものの、政府における「ガバメント規律」強化への取り組みと同時に「ガバナンス」手法の導入を試みるという流れができつつあることが一般的結論として読み取れる。ただし、「ガバメント」「ガバナンス」の解釈と定義が、第1章と他章とで必ずしも同一ではないため、編者の意図した「誰の資源を用いて、誰が公共サービスの中身を決め、それをいかに配布するのか」について、各章の分析にばらつきや濃淡が出てしまった点が惜しまれる。

最後に、本書の課題として2点挙げたい。第1に、財政負担軽減という理由から、政府自身に多元的な主体へ行政サービスの一部を補完してもらう「ガバナンス」の需要がある点を考慮する必要がある。インフラ整備など中進国化に伴う財政需要は増大する一方、それを賄う税収の伸びも外国援助供与も期待できないなか、政府には歳出における「集中と選択」が一層必要になる。取引費用の大きい住民サービスは中央から地方へ委譲し、現場では住民団体やNPO/NGOにコストシェアリングを求める事業が一般化している。このような観点から「ガバメント」と「ガバナンス」の関係を分析する必要もあると考える。

第2に、インドネシアのイスラーム組織、タイの仏教界、フィリピンのキリスト教会などの既存組織がこれまで社会のなかで果たしてきた役割を、単に政府による行政サービスの補完と捉えるのではなく、より積極的に「ガバナンス」に含めて考える視点である。元来、各国とも行政サービスは量的に不十分であり、セーフティネットの面からも、これら組織が住民に身近な現場で教育・保健・金融など種々のサービスを提供してきた。中進国化に伴ってサービス需要が質量ともに増えると予想されるなか、これら組織の役割は従来とどう変わるのだろうか。これは、ほぼすべての公共

サービスを政府が提供し、それが瓦解し始めた日本における「新しい公共」の議論にも繋がるものであると考える。

(松井 和久・JAC ビジネスセンター)

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』東京：風響社、2011、352p.

本書は、マレーシアやタイを中心に東南アジアで拡大を続ける華人教団「徳教」を事例に、移民による宗教創出のダイナミズムを文化人類学的に探求した力作である。著者が平成19年度に大阪大学に提出した博士論文『華人教団徳教の人類学的研究——マレーシアにおける移民と宗教のダイナミズム』を加筆・修正したもので、2003～08年にマレーシア、シンガポール、タイで断続的に行った調査とその後の補足調査に基づく。

まず、本書のキーワードである「扶鸞」について、「まえがき」等に基づき整理しておきたい。扶鸞（扶乩）は、志賀〔2003〕が「中国のこっくりさん」と表現した通り、自動筆記による中国伝統の交神術を指す。扶鸞では、柳の枝で作った「乩筆」を1～2人の霊媒（乩掌）が支え持ち、盤上に字を書くことで神託を得る。そのメッセージは通常、深遠な詩文の形式でもたらされる。子供たちが放課後に興じる日本の「こっくりさん」とは異なり、扶鸞は言わば高次の文字文化に属するもので、その権威性と神秘性が知識人をも魅了してきた。明清以降の中国においては、扶鸞の神託が「善書・鸞書」として広範に流布し、道徳教化の役割を果たした。さらに、清末民初には、社会的危機を回避する（救劫）ために、神託に従い組織的な善を実践する扶鸞結社運動が中国全土で巻き起こり、そこからいくつかの新興教団（著者は「民間教派」と呼ぶ）も生まれた。

徳教はこうした流れのなか、1939年に広東省東部の潮州で創設された扶鸞結社である。第二次世界大戦後、徳教は中国の社会主義化とともに活動停止を余儀なくされ、マレー半島やタイの華人社会に拠点を移した。そこで儒教・仏教・

道教・キリスト教・イスラーム教の「五教同宗」を唱え、祭壇には儒教・仏教・道教の神々を奉じ、扶鸞と慈善活動を中心に、商人層を核とする華人大衆のさまざまな需要を満たし、組織的拡大を遂げた。徳教団体は今日、マレーシアでは100、タイでは80を超え、トランスナショナルなネットワーク化も起こっている。

しかし本書で詳述される通り、徳教は教団としての理論基盤が脆弱で、宗教団体と定義するには不確定な要素がつきまとう。著者は徳教を「地域社会に点在する廟と制度化した教派宗教の中間に位置する」(p.21)とする一方、「完全な意味の宗教教団と一般の華人アソシエーションの中間」(p.46)とも評する。本書は、こうした宗教と世俗要素が混合した「あいまいな」教団形態を持つ徳教がローカルな文脈の中で立ち現れてくるプロセスを、序章に続く6章と終章を通して考察した。

序章では、著者の問題意識を示し、移民と宗教、エスニシティをめぐる研究の枠組みを概括した後、東南アジアにおける華人宗教に関する先行研究を整理し、本書の課題を明らかにする。著者は、先行研究では徳教の特殊性とその背景となる社会状況、展開を可能にした社会的文脈が十分論議されていないと指摘した上で、徳教の展開を移民による宗教創出のプロセスと捉え、移民がいかにローカルな社会状況に合わせ、大伝統なる文化要素を取捨選択しながら自らの宗教を創出してきたのかというダイナミズムを解明すること、および華人のスピリチュアリティの探求を考察することを目的として挙げる。

第1章「徳教の前史——扶鸞結社と徳教」では、徳教が生まれた社会背景を検証するため、近代中国における道德教化、慈善と宗教との結合および清末民初の扶鸞結社運動、徳教が生まれた潮州地方における慈善と宗教との結合の社会的土壌について概観した後、1939年の誕生から1949年までの徳教の組織的拡大や活動状況をたどる。

清末民初に起こった救劫論のなか、潮州ではローカルな大峰祖師信仰と結びついた慈善結社「善堂」が数多く設立される一方、既存の宗教結社の善堂化が進み、徳教も慈善活動の展開に乗り出した。また、初期の徳教の創設に貢献した「儒商」

(儒教的教養を持つ商人)による論説や經典によって、徳教は扶鸞結社から脱皮し、独自の理論や世界観を構築した。

第2章「東南アジアの華人コミュニティと華人民間教派の展開」では、マレーシア、シンガポール、タイにおける華人コミュニティの変遷を概観する。次に、マレーシアの華人民間教派(教理体系を明確な形で備える教団。道院紅卍字会、一貫道等)の歴史と現状を示し、徳教も含めて類型分類を試みる。

著者によると、マレーシアの華人民間教派は、改革に成功した一貫道を除いて勢力を失っている。華人民間教派の基軸が「内修=修行」と「外修=慈善」であるのに対し、徳教には内修が欠如する。内修を必要としないことが間口を広げ徳教の拡大を可能にしたとも言えようが、近年、それに反し理論建設を強化しようとの動きが出ているという。

続く第3章、第4章では、著者が主要調査地であるマレーシアで実施した関係者へのインタビューの結果が反映されている。第3章「マレーシアにおける徳教の教団の展開」は、同国の徳教の組織的拡大、活動を見るとともに、参加者たちの思惑、行動に焦点を当て、教団のメカニズムとその背後にある社会状況を明らかにする。

マレーシアの徳教には五つの系列がある。潮州から直接伝わった「紫」系列以外は、マレーシア生まれの扶鸞結社が後に徳教の連合組織に加入したものだ。これに関し、著者は、徳教は積極的に類似組織を取り込み統合することで拡大してきたと指摘する。次に、ベナンの「紫雲閣」を取り上げ、参加者の語りを分析する。

第3章の考察を受けて、第4章「徳教と潮州人性、商人イデオロギー、または神意」では、徳教と潮州人コミュニティ、潮州系商人との関係性、慈善の意義、神権などについて議論を展開する。

著者は、徳教の特性として、「潮州人性」と「商人イデオロギー」および「扶鸞を介した神意」を挙げる。著者によると、徳教は一般の華人任意団体と同じ権力構造を有し、商人層が絶対的な力を持つ。商人イデオロギーは徳教の世俗性の顕著な表れである。また、潮州系商人のネットワークは、今日でも徳教の発展にとって重要な「資産」とされる。

扶鸞の神意に関する問題は、続く第5章「徳教の教団イデオロギーをめぐる論争と理論建設」でも検討される。著者が繰り返し指摘するように、徳教には教団としては多くの不備が見られるが、それに対して、内部から変革を求める声が出ている。路線変更は、まず1960年代末に「扶鸞の廃止」をめぐる論争として現れた。徳教団体は「扶鸞推進派」と「扶鸞廃止派」に分かれ、結果的に推進派が多数を占めるに至ったが、扶鸞の権威や信憑性にまつわる対立は解消されていない。

もう一つの問題である教理建設では、さらに意見が分かれ、一部の団体は、理論化による徳教の近代宗教化を主張している。こうした宗教性の強化をめぐる問題は、「徳教は宗教か」という存在に関する論争にまで発展した。普遍性を強調し、「道徳」「宗教を越えるもの」とする主張が強まっているが、統一した見解には至っていない。

第6章「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」では、近年盛んになっている徳教のトランスナショナルな教団展開とネットワークについて考察する。著者は、ネットワーク化と組織の拡大性こそが徳教の本質的な性格であり、海外布教や世界大会の開催などトランスナショナルな展開は、関係者の危機意識や教団変革への期待感の反映であると同時に、徳教の展開バージョンとして必然的な動きだと分析する。

終章では、以上の議論を「華人教団の特殊な一形態」「移民による宗教の創出」「信仰の意識化」「スピリチュアリティの探求」という四つの観点から総括し結論を述べている。

評者はこれまで、タイをフィールドに潮州系の華人慈善団体の生成やネットワーク形成について調査してきた。徳教は直接的な調査対象ではないが、本書のテーマは評者の関心領域と重なり、示唆するところが大きかった。東南アジアの華人宗教に関する先行研究には相当の蓄積はあるが、ある信仰が組織化される動的なプロセスを分析した研究は多いとは言えない。そのなかで、徳教という教団としての位置付けが難しい組織を取り上げ、広範かつ地道なフィールドワークを通して、アクターのさまざまな交渉の中で立ち現れるダイナミ

ズムを描き出したことは本書の大きな意義であろう。その上で、以下、評者なりに感じた点をいくつか述べてみたい。

第一に、著者は、徳教の展開をローカルな社会的文脈のなかで探求する必要性を強調するが、本書には、ホスト社会が持つ宗教的文脈からの考察が少ないように思われる。そのため、徳教がホスト社会でいかなる位置づけにあるのかは今ひとつ伝わってこない。

例えば、上座仏教が社会的規範の基礎をなすタイでは、「タンブン（喜捨）」の慣習が華人系慈善組織がタイ社会から広く受け入れられる要因となっている。著者はタイの徳教では善堂など類似の潮州人団体を吸収する動きがあるとする（p.207）が、その一方で、タイでは善堂が大きな影響力を持ち、徳教とは別の類似組織も確固として存在する。マレーシアで現地生まれの慈善扶鸞結社が徳教の系列として吸収されたのに対し、タイでは異なる状況にあるのは、やはり両国の社会的・宗教的文脈の違いに理由が求められるよう。

第二に、著者は、徳教を制度化された教派宗教と廟の中間に位置する存在と見なし、特にマレーシアについて民間教派と比較する一方、新興仏教教団については言及するに止まる。しかし、マレーシア各地に拠点を網羅する台湾の慈濟基金会等の新興仏教団体は、第2章（p.136）で触れられる「信者争奪」には当然関わってくる存在であろう。ローカルな社会で徳教とこれらの団体がいかに対抗しているかについても考察があれば、徳教の置かれた社会的文脈がより明確になったのではないだろうか。

第三に、第4章で提示される「潮州人性」「商人イデオロギー」、というキーワードについて、定義が明示されていないため、具体的に何を指すのかわかりにくい。「潮州人性」が「華人性（Chineseness）」に準ずるサブ・エスニシティのレベルの概念であることは理解できるし、徳教の拡大に潮州人ネットワークが重要な役割を果たしたことは間違いないだろう。しかし、本書の「潮州人性」は、ある箇所では「潮州語を話すこと」、あるいは「潮州系商人のネットワークそのもの」を指し、別の箇所では「構築」されるエスニシティ

を指すように読み取れる。「商人イデオロギー」も、やはり著者の意味するところが明確ではない。これらを徳教を特徴づける重要な要素とするならば、著者の定義を示す必要があったのではないか。著者はまた、潮州人について、「相互の結合と組織的連携をもっとも重視する」とともに「教育の推進、エスニック文化の継承を重視することで知られる」とする(p.102)。これらは、著者の実感でもあろうが、他の方言集団にもある程度当てはまることではないか。違いがあるのならば、その根拠やいかにして生じたのかという考察がほしかった。

このほか、序章で目的として挙げられた扶鸞とスピリチュアリティに関する分析が、終章でまとめられているのみなのは、少々残念に思われる。著者が「あとがき」で述べている通り、扶鸞には科学では証明できない魅力がある。著者の徳教研究がさらに進み、著者が目指す通り、移民研究および現代におけるスピリチュアリティ研究にまで成果が広がることを期待したい。

(玉置充子・拓殖大学海外事情研究所)

言及文献

志賀市子. 2003. 『中国のこっくりさん——扶鸞信仰と華人社会』大修館書店.

梶永真佐夫. 『黒タイ年代記——「タイ・プー・サック」』(叢書 知られざるアジアの言語文化5) 東京: 雄山閣, 2011, 163p.

黒タイの年代記『タイ・プー・サック (父祖の征戦物語)』を紹介・翻訳した本書は、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所の叢書シリーズ「知られざるアジアの言語文化」の第5冊目である。本叢書は、自らの国家をもたず、近代領域国家の周縁に置かれている少数民族が自身の言葉で語った口頭伝承や文献を和訳して紹介しようとするシリーズである。但し、アジアと言っても現在刊行されているものは、中国雲南から大陸東南アジア北部にかけての、近年、独自の歴史・文化を持つ「タイ(シャン)文化圏」として知られるようになってきた地域のものである。本書は、

その中でも特に研究蓄積が少なかった黒タイの年代記を扱った貴重な業績である。著者は、人類学者として黒タイ村落において長期の滞在型臨地調査を行う一方、黒タイ出身の研究者カム・チョンに長年師事して黒タイ文書の文献研究を進め、多くの文献の翻訳・注釈などを発表してきた。評者も、黒タイが居住するベトナム西北地方を対象に歴史研究を行っており、ベトナム留学中には同じくカム・チョンの下で学んだ言わば弟子であるが、先生のカム・チョンをはじめ、調査先の黒タイ村落などで、常々著者の黒タイ語の言語能力の高さと黒タイに関する該博な知識に対する評判を聞くにつれ、それに比しての自分の非才に恥じ入るばかりであった。このような不肖の弟子であり、日頃よりその学恩を受けている評者が、著者の作品を評するのは甚だ僭越とは知りつつ、研究対象を同じくしながら歴史学という異なるディシプリンに身を置く人間として、あえて筆を執らせていただく。

本書は、解説、年代記テキスト日本語訳・注、コラムの3つの部分からなっている。年代記の内容紹介を兼ねて解説部分を紹介すると、まず「黒タイの文化的特徴」「村落生活の現状」(「」内は節タイトル。以下同)で、著者の臨地調査の経験をふまえ、黒タイ社会の基本的なイメージがつかめるように配慮された記述がなされる。続く「文字文化」においては、黒タイ文字文書及び識字についての説明を通して黒タイ社会と文字との関わりの概観が示され、続く「年代記」で、黒タイ社会において継承されている各種年代記『クアム・トー・ムオン』『クアム・ファイン・ムオン』『タイ・プー・サック』の文献学的情報が説明され、同じく黒タイの首領達の事績を記した年代記であっても、内容のみならず、記述スタイルや用途が異なっており、『タイ・プー・サック』は数年に一度催される大祭礼で役職者達により唱歌される韻文作品であることが示される。最後の「カム・チョン版タイ・プー・サック」では、『タイ・プー・サック』の写本テキストの伝承者であり、著者の師でもあるカム・チョンの生涯及び本書の底本となる写本テキストの内容、形式などが述べられ、『クアム・トー・ムオン』との記述内容の比較から、相

補関係にある2つの年代記は、各地に残る黒タイ首領に関する種々の伝承を下敷きに成立したものであると推測されている。

訳・注部分については、まえがきで書かれているように、全体の7分の1しか訳されていない。これは、著者が『タイ・プー・サック』の読み方を学んでいたカム・チョンが2007年12月に亡くなり、その解釈を受け継ぐことができなくなってしまったためである。本書の目的は、カム・チョンがついに自身で公開することができなかった『タイ・プー・サック』の解釈を一部であれ世に残すことにあるとする。とはいえ、詳細な解説部分、そして訳注を補う形で本書後半に配された関連コラムが加わることで、著者の手になる黒タイ民族誌として読むことも可能である。また、古文書に用いられる黒タイ文字は、外形上区別のつかない文字が多く、声調記号も付されていないなど、その解説は困難を極める上、主語が明示されない、意味の切れ目が不明確といった特徴を持つ年代記の記述スタイルが読解をさらに難しくしている。その中でも、比喩・諧謔表現に満ちた修辭的難解さゆえ、黒タイの知識人ですら忌避する傾向にあるという『タイ・プー・サック』がベトナム語以外の外国語に翻訳されるのは、評者が知るかぎり世界初であり、¹⁾この韻文作品を日本語に訳出するという難業を成し遂げた点は高く評価されよう。

もう1つの本書の特長であり、評価すべきは、本書にちりばめられた約120点の写真(全163ページ中)の存在である(そのほとんどは著者自身が撮影)。それ自体が貴重な資料であると同時に、例えば、「籠にぎゅうぎゅうのニワトリが、ことごとく霊になる」(p.57)という表現があれば、現在黒タイの村落で用いられている「ニワトリ用の籠」の写真が載せられる、という具合で、読者が年代記の世界に容易に入ってゆくことができる仕掛け

となっている。テキストを生み出し、現代まで継承してきた社会の姿を示そうとするこうした著者の姿勢は、「村落生活の現状」など現在の黒タイ社会の姿に関する記述やテキストの伝承者のライフ・ヒストリーに紙幅を割いている点とともに、モノとしてのテキストに注目し、テキストを生み出し、継承する社会との関わりを射程に入れようとする近年のテキスト論の動向とも呼応するものである。²⁾

一方で、問題と感じられる点もないわけではない。まず、やや細かい点になるが、本書20ページの黒タイ首領の肖像写真に「20世紀初頭までの黒タイ首領に関しては、中国の皇帝風の衣装を着た肖像写真がしばしば残っている」というキャプションがついている。しかし、両角を横に長く伸ばした円幪頭と呼ばれる被り物が特徴的なこの装束は、阮朝ベトナム文官の礼装であり(cf.『大南会典事例』巻78礼部、冠服)、植民統治下でも継襲された阮朝行政システムの中における官人としての黒タイ首領の一面を表している写真である。キャプションは、それ自体が、読者が写真から受け取るイメージを左右する重要なテキストであるので、より正確な記述が求められよう。また、注釈において、ロー・ヌア(ヌアは黒タイ語で「上」もしくは「北」の意)という地名が、扇状地上流部カムオン・ロー北部か不明とあるが(p.51、注71)、ベトナム漢文史料を見れば、ロー・ヌアは北ではなく上流部を指すことは明らかである[岡田2012: 11-12]。こうした地名比定などには、ベトナム・中国・ラオスなどの外部史料が力を発揮することも多く、それらへの参照があれば、より正確な訳注が作られたはずである。

以上にあげたのは、些末な指摘であるが、一方、文献資料を用いて研究する人間として大きな違和感を覚えたのが次に述べる著者とテキストとの「距離感」である。まず、翻訳という行為の時点で著者の解釈が介在するのであるから、テキストの原文がないことが惜しまれる。基本的に個人間で

1) 黒タイ年代記として比較的名が知られ、研究者に利用されてきた『クアム・トー・ムオン』についても、タイ系言語者集団の起源に関心を持つ歴史言語学者達により海外に紹介されてきたのは、黒タイの始祖伝説を記した冒頭部分のみであったが、著者は、すでに全文の訳注を公開している[樫永2003]。

2) モノとしてのテキストに関わる全ての行為を研究対象としようとする、こうした新しいテキスト論については、著者も執筆者として名を連ねている齋藤[2009]を参照されたい。

継承される黒タイ文字写本は、そのアクセスは非常に難しく、本書が底本としているのも、カム・チョン自身が手写了した私蔵本である。底本の原文を参照することができないのは学術的価値を大きく損なうことを意味しよう。もっとも、この点は、テキストの内容紹介を通じて広く一般読者に少数民族社会の世界観を伝えることに主眼を置く叢書シリーズ全体の編集方針によるもので、無いものねだりは承知の上であるが、あえて指摘しておきたい。編集企画面について付言すれば、テキストの世界観を伝えることを目的とするならば、ネイティブ・スピーカーがテキストを朗読した音声ファイルをCDあるいはオンライン・リソースとして提供するなどの工夫はあってよいのではないかと思われる。とりわけ『タイ・プー・サック』のような韻文テキストの場合、文字情報のみならず、独特の韻律と節回しによる音声的情報が内在されているのであり、テキストの音声的要素が読者に伝わらない点は残念である。もう一点、著者とテキストとの距離感に関して、より大きな違和感を感じさせるのは、注釈部分である。圧倒的な量で付された側注のおかげで、『タイ・プー・サック』の難解な文章を前にしても読者は立ち往生せずにすむわけであるが、その注解の主体が、著者であるのか、著者が教えを受けたカム・チョンなのか明瞭でないのである。「カム・チョンから受け継いだ筆者の理解を明示し、読者の理解を補うために詳細な訳注をつけた」(p.33)とあり、解釈主体を明示していない注の多くの部分はカム・チョンの解釈に拠っていると思われるが、一方で「カム・チョンは／カム・チョンによれば～という」といったカム・チョンの解釈を相対化して記述している箇所や、著者自身の解釈と推測される記述も混在している。一般的な文献学の作法としては、注解の主体を明示する工夫が必要であったのではないだろうか。また、本書解説部分(p.33)で言及されている『タイ・プー・サック』のヴオン・チュンのベトナム語訳について、その解釈はカム・チョンとは異なる部分も多く、本書訳注においても他の解釈の可能性としての言及があってもよかったように思われる。

とはいえ、上に問題点としてあげた点について

も、本書が伝承者カシナガ・マサオによって作られた新しい黒タイ年代記のテキストと考えれば、意味のない指摘であるのかもしれない。そもそも黒タイ文字テキストは、口承を含めた黒タイ社会に伝わる各種文芸と相互参照の関係にあり(p.17)、テキストの内容自体も書写を繰り返す過程で、変容を蒙るだけでなく、その継承に際しては、読み方の暗誦、意味解釈の伝授を伴うものである。そして、口授により伝承者間で継承される解釈は、各伝承者の独自の研究、見識により、追加、修正されてゆく。著者が解釈を習ったカム・チョンの知識の中には「あまたの伝承者の知識と、熱情、感傷の血潮がとけこんでいたはず」(p.v)であり、本来文字化されない知識の総体から生まれる解釈は、渾然一体となって、もはや解釈主体を分かつことはできない。ここで注意しなければならないのは、各々伝承者たちは恣意的な解釈を積み重ねてきたわけではない。伝承者達を結びつけ、解釈を拘束するのは、口授により直接伝達される知識だけではなく、同じ社会を生きた経験の共有である。著者は、長年にわたり、カム・チョンから文書読解の指導を受けただけでなく、黒タイの村落において長期の滞在調査を行い、かつてカム・チョンが、古文書解釈のため、各地の知識人を訪ね、「西北地方の道という道、村という村を徒歩で行き尽くした」(p.24)後を追うかのように、各地の黒タイ村落を駆け回った。外国人研究者としては、おそらくもっとも多くの道を踏破し、もっとも長い時間を同地方で過ごしたであろう著者にして、はじめてこのテキストの伝承者となりえたのである。黒タイのテキストは伝承者を離れては存在しえない。そして、伝承者の手により新たに写本が作られれば、古い写本はその役割を終るのである。黒タイ文字の写本に古い年代を持つものが残っていないのは、書写媒体の耐久性によるだけでなく、こうしたテキスト継承のあり方由来のものであろう。著者はまえがきにおいて、本書の上梓を、社会との生きた関わりを失ってしまっている年代記への供養といえるかもしれない(p.iv)、と述べているが、いや、この年代記テキストは新しい伝承者を得て蘇ったというべきであろう。まずは、貴重な黒タイのテキストが遠い日本

の地で新たな生を得たことを喜び、著者の黒タイ文献研究のさらなる展開を期待したい。

(岡田雅志・大阪大学大学院文学研究科)

参考文献

樫永真佐夫. 2003. 「(注釈) クアム・トー・ムオン——ムオン・ムオイの黒タイ年代記」『ベトナムの社会と文化』4: 163-243.

岡田雅志. 2012. 「タイ族ムオン構造再考——18-19世紀前半のベトナム, ムオン・ロー盆地社会の視点から」『東南アジア研究』50(1): 3-38.

齋藤 晃 (編). 2009. 『テキストと人文学——知の土台を解剖する』東京: 人文書院.

床呂郁哉; 西井凉子; 福島康博 (編). 『東南アジアのイスラーム』東京外国語大学出版会, 2012, 414p.

東南アジアの文化や社会、そして政治を理解するうえで、イスラームに着目することの重要性は大きくなっている。東南アジアにおいて、イスラームの宗教的営為を重視する生活習慣は、年々広がりを見せている。ヴェールを着用する女性の割合は増加し、イスラーム関連書籍の市場は拡大の一端を辿っている。また、イスラーム金融が最も盛んな地域のひとつが、東南アジアである。さらに、イスラーム世界において最大のムスリム人口を擁するインドネシアでは、バリ島で爆弾テロ事件が2回発生し、2009年には、首都ジャカルタでも外資系ホテルで爆弾事件が起きた。いずれもイスラーム過激派による犯行とされ、9.11同時多発テロ以降、国際社会の大きな注目を集めている。また、フィリピン南部では、少数派のムスリムによって分離独立を求める武装闘争が続いている。以上のように、東南アジアにおいて、イスラーム的規範が社会の広範囲に浸透し、政治的、経済的に重要な意味を持つようになった。言い換えるなら、現代の東南アジアを語る上で、イスラームは看過できない重要な要素となっている。

東南アジアのイスラーム研究の嚆矢となったの

は、紛れもなくクリフォード・ギアツの研究であろう [Geertz 1960]。その後、各国社会における個別の事例研究が蓄積され、それと同時に、東南アジア全体のイスラームを扱った研究も上梓されるようになった。たとえば、初学者に向けた概論 [Hooker 1983] や、9.11後の東南アジアにおけるイスラームの変容を、政治と社会の双方から論じた論集 [K.S. Nathan and Mohammad 2005]、そして、東南アジアのイスラームが中東地域との関連性に基づいて発展してきた点を明らかにした論集 [Tagliacozzo 2009] などがあげられる。

本書は、こうした研究蓄積を踏まえ、東南アジアのイスラーム、そしてムスリムによる多様な宗教的営みを包括的に描き出し、各国社会を構成するうえで不可欠な要素のひとつとして位置付けることを試みた論集である。現地調査にもとづいた人類学的研究、歴史学や政治学など、異なる研究方法をとる執筆陣が、それぞれの観点から東南アジアのイスラームについてアプローチしたのは、邦書としては本書が初めてである。その点で、研究者や大学院生に加えて、学部生や駐在員などの企業関係者を広く対象読者とした本書は、極めて画期的試みとして位置づけることができるだろう。

以下で、本書の内容について簡潔に紹介している。

本書は、5部16編の論文から構成される。第I部の「イスラームと知の伝達」では、イスラームの知を中東地域から東南アジアに伝える役割を担う留学と、宗教書の流通について3論文が収められている。第1章では、エジプトのアズハル大学へ留学したフィリピン・マラナオ社会のムスリムを分析した。マラナオ社会のムスリムにとって留学は、達成すべき目標であると同時に、留学先では広範な人的ネットワークが構築されていることが明らかにされた。第2章では、インドネシアからイエメン・ハドラマウト地方への留学生が増加している点に焦点をあて、留学がイエメンからの移民の子孫に限定されない、より開かれたものとして人々に選択されていることが明らかにされた。第3章では、19世紀から20世紀の島嶼部において、宗教書であるキターブの流通が当該社会のイスラーム化に影響を与えていることが浮き彫りにさ

れた。

第II部の「紛争と平和構築」では、マイノリティとしてのムスリムが分析の対象となっている。第4章では、フィリピン南部で継続するミンダナオ紛争において、分離独立運動と連動したイスラーム運動の実態が明らかにされた。次の第5章、第6章の両編は、いずれもタイ南部が舞台である。第5章では、ムスリムと仏教徒の通婚や暴力事件についてフィールド調査をもとに考察し、国家によるムスリムへの偏見が、南部のローカルな文脈においても再生産されていることが指摘された。第6章では、タイ南部のイスラーム教育の中心であるパタニにおいて、国家が長らくムスリムを辺境化した結果、教育のあり方に変容がもたらされていることが明らかにされた。

第III部の「イスラームをめぐる法と政治」では、各国家の公共的領域におけるイスラームの役割が取り上げられている。第7章では、フィリピン国内のイスラーム法制度適用を、シャリーア裁判所の設置に着目して分析した。そして、シャリーア裁判所という制度が存在することによって、ムスリム女性が自らの権利を主張する場が担保されていることが明らかにされた。第8章では、米国植民地下のフィリピンでアラブ系米国人の行政官であったナジェーブ・サリビーの著作を精査し、サリビーがモロを周縁化された存在として位置付けることで、モロの復興を主張したことが示された。第9章では、民主化後のインドネシアにおけるイスラーム政党の発行する出版物の動向を分析し、政治イデオロギーだけでなく、娯楽的要素が多分に含まれていることから、政党が人々の嗜好を反映させた戦略的出版を行っていることを明らかにした。第10章では、東南アジア6カ国におけるイスラーム裁判制度の特徴を俯瞰し、それぞれの共通点と相違点、特徴や課題が検討された。

第IV部の「イスラームと社会」では、主として民族誌的、社会学的手法にもとづいて、各国社会のムスリムによる日常的な宗教的営為が論じられている。第11章では、マレーシアの中間層が住む郊外のニュータウンにおいて、礼拝所であるスラウを中心に住民コミュニティが広がっており、コミュニティが、スラウを核とする宗教的ネット

ワークと住民組織、そして地方政治の連携のもとに構成されている点が指摘された。第12章では、インドネシアのジャワにおいて、女性のヴェール着用率が拡大した要因について、通説である女性の主体的選択、というよりはむしろ、近年ではヴェールを着用しなければならないという内外の圧力が拡大するなかで、ヴェールの着用が社会規範になりつつある実態が描き出された。第13章では、タイ南部の一村落におけるダブリーギー・ジャマートの宣教活動に着目し、宣教活動が村落の政治・社会、経済、信仰のあり方に変容をもたらした点が綿密なフィールド調査によって明らかにされた。

第V部の「イスラームとビジネス」では、近年東南アジア経済の大きな潮流となりつつあるイスラーム金融やハラール・ビジネスについて論じられている。第14章では、マレーシアにおけるハラール認証基準をめぐる、各国・地域間の思惑や利害関係の対立により国際連携や統一基準策定が困難である実態が明らかにされた。第15章では、前章と同じくマレーシアにおけるハラール政策を、国民統合と国際社会における同国の地位確立を同時に成し遂げようとする国家プロジェクトであると位置づけた。第16章では、マレーシアとインドネシア両国のイスラーム金融に関して、統計データをもとに両国におけるイスラーム金融運用の実態について明らかにされた。

以上のような多様なテーマを扱った本書の意義は、次の2点に整理できるだろう。

第1に、東南アジアのイスラームについて多角的かつ包括的に論じた概説書として位置づけられる点である。イスラームに関する基礎的知識を知るためのコラムも充実しており、初学者、専門家の双方にとって随時参考に値する書籍と言える。また、近年、国際的なイスラーム主義運動との連動性において注目されるフィリピンやタイ南部の紛争、そして東南アジア経済を席捲しつつあるイスラーム金融といった重要なテーマにも目配りがされ、豊富な事例が紹介されている。

第2に、イスラームが関連する多くの文化・社会・政治的な問題に対して、多様なディシプリンからアプローチしたことで、結果として東南アジ

アのイスラームの多様性を浮き彫りにすることに成功している点である。

こうして本書は、あらゆるかたちで社会に介入するイスラームと、その宗教的営為の主体であるムスリムを十分に理解することなく、各国の社会、さらには東南アジア自体を語ることは困難である、ということを示しているのである。

他方、本書にはいくつかの問題もないわけではない。

第1に、欧語による先行研究との差異化が必ずしも明確ではない点である。冒頭で取り上げた先行研究でみられた東南アジアのイスラームの概説と比較して、新たに明らかになったのは何かが、若干不明瞭である。邦書としては初めての試みとはいえ、先行研究との差異化に明言しておくことは必要と思われる。

第2に、東南アジアのイスラームを包括的に論じるとした本書の位置づけにもかかわらず、提示された事例に偏りがみられる点である。具体的には、第1部において3編の論文のうち2編は、いずれも現代の中東地域への留学が対象とされており、その他1編は宗教書をめぐる歴史の変遷が論じられている。「イスラームと知の伝達」というタイトルから、中東留学によって得られた知と、本国における知の再生産の様相、あるいはイスラーム教育の実態に関する内容を読者は想像するが、本書ではいずれも取り上げられていない。また、東南アジアにおけるイスラーム教育は重要な論点だと考えられるが、本部ではその記述はみられない。

第3に、多彩な事例を提示することによって東南アジアのイスラームの多様性が浮き彫りとなったものの、多様性が何を意味するのか、また、多様性を踏まえたうえで、東南アジアのイスラームとは何なのか、といった踏み込んだ議論はなされていない点である。多様性を提示した個々の事例が、翻って東南アジアのイスラームに対する一貫した視点の構築を困難にしている。言い換えるなら、本書は東南アジアのイスラームを考察するうえで重要なポイントを明示しているものの、それが東南アジアのイスラームを総体的に理解することには必ずしも繋がらないのである。もちろんこれらの問題点は、極めて困難な課題であることは

評者自身も理解している。しかし、これは今後の東南アジアのイスラーム研究において取り組むべき重要な課題であることは間違いない。

とはいえ、評者によるこのような批判は、本書の意義を貶めるものではない。逆に、本書は今後の東南アジアのイスラーム研究を志す初学者に対する導きの書であり、何よりも邦書としては初めて東南アジアのイスラームを包括的に扱った研究、として極めて重要な成果である。ぜひ多くの読者に読まれることが求められる。

(木下博子・京都大学イスラーム地域研究センター)

参考文献

- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hooker, M. B., ed. 1983. *Islam in Southeast Asia*. Leiden: Brill.
- K. S. Nathan; and Mohammad Hashim Kamali, eds. 2005. *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for 21st Century*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Tagliacozzo, Eric, ed. 2009. *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Durée*. California: Stanford University Press.

飯國有佳子、『現代ビルマにおける宗教的実践とジェンダー』東京：風響社，2011，316p.

本書は、現代ミャンマー（本稿では「ビルマ」ではなく「ミャンマー」を用いる）でのフィールドワークに基づき、農村社会の特に女性の宗教実践について明らかにした民族誌である。著者も指摘するように、ミャンマーの宗教研究においては、上座仏教と精霊信仰を二項対立的にとらえ、男性が仏教に、女性が精霊祭祀に関与するという図式で説明する傾向が見られた。そして出家可能な男性こそ「正統」な仏教の担い手であると研究者に認識され、出家できない「二級の仏教徒」としての女性は研究対象になりにくかった (p.2)。これに対し、著者は本書で女性の実践に注目し、「これ

まで女性の視点を抜きに語られてきた仏教と精霊信仰の複雑な関係を異なる視点から捉えなおすとともに、仏教に内包される男性中心主義の相対化に必要な視座を導き出す」(p.3)ことを目指した。以下、各章の具体的な内容について紹介しよう。

第一章では、調査地であるザガイン管区R村の地域史と、村落の政治、生業活動におけるジェンダー差について記述する。

第二章では、村落における宗教施設、儀礼、宗教組織について紹介する。村人の中でも女性は、ほぼ全ての世代が年齢や婚姻状況に応じて様々な宗教組織に積極的に参加する。一方の男性は、宗教実践を担う少数の年配者と、まったく関与しない大多数の者に二極化する傾向があることを指摘する。

第三章では、世帯単位の宗教活動における女性の役割について述べる。仏教教理に由来する女性への不浄視、危険視は、日常生活の中で不断に再構築される。しかし女性は常に男性より劣位に置かれるわけではなく、世帯内での宗教的責務を果たす他、世帯代表として儀礼に参加し、パゴダや僧侶に齋飯を捧げるといった重要な役割を担うことを示す。

第四章では、仏教儀礼で繰り返される行為のジェンダー差についてとりあげる。ジェンダーの非対称性は、特に儀礼の場において顕在化し、より強固な形で再構築される。その一方で村の女性たちからは、自身の儀礼における行為が仏教への篤信さにおいて男性より卓越していることを示すと捉え直すような語りが聞かれる。そして女性は教義上、劣位に置かれたとしても、押しつけられた文化的正統性を再定義することによって自らの劣位を相対化する可能性を持っていると論じる。

第五章では、世帯単位で行われる精霊祭祀シンゲーティンと在家女性との関わりについて述べる。ミャンマーにおいて、男性はボンヤカンと呼ばれる仏教的な力を生得的に多く持つと考えられており、これらは精霊の超自然的な力に対して優位にある。一方、仏教的な守護力が少ない女性は、精霊から攻撃される危険があるため、祭祀によって精霊を慰撫せざるを得ない。男性が精霊祭祀に関わろうとしないのは、精霊信仰的な「界」への参

入を女性に押しつけた結果なのだとする。

第六章では、二つの雨乞い儀礼、すなわち僧侶が護呪経文を唱誦する仏教的な儀礼と、村の守護霊祭祀が取り上げられる。著者が調査を実施した年は、例年にない寡雨が続いた。これを村の守護霊の怒りによるものと年配女性たちは解釈し、村人から人望のある女性が、村長の妻に代わって守護霊祭祀を実施すると村長に申し出た。それに対し、村長は無言を貫く一方で、精霊祭祀と同日に仏教的な雨乞い儀礼を実施した。著者はこの村長の行為について、男性仏教徒としての威信を下げることにつながる精霊信仰を村民の女性に押しつける一方で、自らは仏教的な雨乞い儀礼を開催し、村落社会における卓越化を図ったものと分析する。そしてこの事例から、「男性=仏教、女性=精霊信仰」というカテゴリーを前提とするのではなく、各行為主体の文化的正統性をめぐる闘争の過程を緻密に分析することが重要だと結論づける。

以下ではまず、著者と同じく上座仏教徒社会の研究に携わってきた立場から、本書の持つ意義について述べておきたい。

上座仏教は、東南アジア大陸部を中心とする地域の人々が信仰している。各地で保持されている経典は均質性を有しながらも、その実践には地域ごとの多様性が存在する。なぜなら仏教は、それぞれの国家や社会と深く関わりながら実践されてきたからである。

人々によって「生きられる」仏教、すなわち実践仏教の研究は、1960年代に盛んになる。特に欧米の人類学者がおもにタイやミャンマーの農村でフィールドワークを行い、いくつかの重要なモノグラフを著した。しかしその後の冷戦時代を迎え、タイ以外のフィールドは閉ざされてしまう。そのため、植民地化や社会主義化を経験せず、伝統的な王室を現在まで保持するタイの事例に基づくモデルを、仏教徒社会の他地域の事例にまで適用する傾向も生んだ。タイ以外の地域における調査研究が再び可能になるのは、冷戦が終結した1990年代以降のことである。

上座仏教徒社会のなかでも、ミャンマーは最多の寺院数、出家者数を誇っており、人類学者によるフィールドワークも早くから行われた。1961年

から62年にかけて調査を行ったスパイロは、この時期における代表的なモノグラフを著している。スパイロの研究は、著者も批判するように上座仏教と精霊 (*nat*) 信仰を全く異なる2つの宗教体系として別個に扱う [Spiro 1967; 1970] という問題点を抱えていたが、1962年のネーウィンによる軍事クーデターの発生以降、外国人による調査の困難な時代が続いたため、村落部での実践を扱った研究の大きな進展は見られなかった。1988年にネーウィン政権が終焉を迎えると、都市部における短期間の調査が制限つきながらも可能となったが、農村部における定着調査が困難な状態は、2012年現在に到るまで基本的に変わっていない。

こうした状況において、著者は2001～03年までの間に合計6カ月間の村落調査を実現した。農村での調査を行ったモノグラフに限って言えば、スパイロ以来、約40年の空白を埋める成果である。まずはこのことを、重要な到達点として強調しておきたい。ミャンマー農村部での調査環境が急激に改善される見通しが立っていない現状において、本書は広く東南アジア農村研究者の参照に耐える貴重な民族誌的データを提供している。

上座仏教徒社会研究として高く評価されるべきなのは、著者が綿密なフィールドワークに基づき、村落における在家信者の宗教組織や日常的な儀礼の過程に関する詳細な記録を残したことである。同じ仏教徒社会においても、宗教組織や儀礼には地域ごとの多様性が見られるが、具体的な差異や共通性を明らかにした研究は、いまだ発展の途上にある。今後、他地域における実践との比較研究を行うことによって、従来のタイの事例に基づくモデルを相対化し、上座仏教徒社会研究への新たなパースペクティブを提示できる可能性がある。

しかもミャンマーにおける仏教徒社会研究では、女性修行者ティーラシンのようなある意味で特殊な女性の実践に注目が集まり、村落部に居住する女性在家信徒の実践についてはほとんど明らかにされてこなかった。そうした意味でも、このモノグラフの誕生は画期的なことである。

また「男性＝仏教、女性＝精霊信仰」という枠組みでとらえられがちだった先行研究の議論に対し、むしろ日常生活における権力関係の視点から

男性と女性の宗教実践を描き出す手法は、教義にもとづく「正統」な仏教の枠組みを相対化し、村落社会における仏教実践の現実を明らかにする方向性を示している。

しかし疑問を感じる点もいくつかある。まず第四章の議論から検討しよう。ここで著者は、仏教儀礼の際の坐列構成と跪拝回数の男女差に注目する。坐列構成は男性が前、女性が後ろと定められ、跪拝回数は男性が少なく、女性が多い。なぜなら女性は教義上、男性に比べて宗教的・精神的劣位におかれているため、このような行動をとらなければならないのだと著者は説明する。その一方で、「(男性は)自尊心が高いから、(跪拝を)したくないのではないか」(p.161)といった女性の語りを挙げ、仏教儀礼における跪拝回数の多さは、「悪徳を減らして功德を得るための積極的な宗教行為」(p.163)として女性がとらえ直したことによると分析する。そしてこのことは、「女性が仏教的な『界』のなかで自らの宗教的位階の上昇を目指す闘争に参加していることを示すと同時に、仏教の男性中心主義性を内側から乗り越える一つの可能性を提示する」(p.165)との議論を展開する。跪拝回数の多さが女性の仏教実践における積極性を示していることには評者も同意するが、問題は最初の「女性は宗教的劣位におかれているため跪拝回数が多い」とする前提である。坐列構成については上座仏教徒社会の他地域でも同様であり、宗教的序列の男女差を反映していると考えてよい。しかし評者の調査経験から言えば、跪拝回数は確かに女性のほうが多い傾向が見られるものの、規範として確立している訳ではなく個人の主体性に任されている。著者は女性の跪拝回数が男性より多いという事実から、坐列構成と同様、宗教的劣位におかれていることによる行動と説明するが、これは一つの解釈に過ぎない。著者の解釈を村の女性の語りによって否定し、女性たちが「宗教的位階の上昇を目指す闘争に参加」し、「仏教の男性主義性を内側から乗り越え」ようとしているのだと主張しても説得力に欠けるように思われる。

次に第五章について検討しよう。ここでは安全祈願・災厄除去を目的とする精霊祭祀シンデーティンが取りあげられる。この儀礼に男性が関わ

らず、女性のみが関わるのは、仏教の男性中心主義的イデオロギーにおいて女性は仏教的な守護力が劣っていることが要因だとする。その結果、「女性は自分とともに家族を精霊の攻撃から護るため、祭祀というかたちで精霊の力を利用する『界』へと参入せざるをえない状況が生じていた」(p.216)と著者は説明する。その論拠となっているのは、シンヂーティンについて「男がしないから女がせざるを得ないんだよ。だって女にはボンが少ないからね」(p.210)と説明する村の女性たちの語りである。女性はボン(仏教的な守護力)が少ない自らのために精霊祭祀に関わるという点は理解できる。しかし男性を含めた家族を精霊の攻撃から護るために女性が精霊祭祀に関わらざるを得ないとするのは、理屈が通っていない。むしろ「自らを含めた家族を護りたい」という思いのために女性たちは主体的に精霊祭祀と関わっているのではないか。第六章でも「寡雨という危機を迎えた村を何とかしなければならぬという義務感」(p.238)から、雨乞いを目的とする精霊祭祀を女性たちが実施した事例が示されているが、こうした記述からは、女性が「やむをえず」関与していると言うよりむしろ彼女たちの精霊祭祀への積極性が感じられる。上述の女性たちの語りは、精霊信仰が仏教より劣るとされる価値観が支配する中で、精霊祭祀への参加を自己正当化するためのものではないだろうか。そして自己の実践に関する他者への語りと彼女たちの本音の部分を書き分けられないまま、宗教的序列の上昇に関する議論に収斂してしまっているのではないだろうか。

もちろん評者は、「男性=仏教、女性=精霊信仰」という図式に戻るべきだと主張するつもりはない。本書の記述からもわかるように、仏教・精霊信仰を問わず、女性は実践の重要な担い手となっている。今後の研究に求められるのは、本書を出発点として、上座仏教徒社会に生きる女性たちがどのような宗教実践を築き、それは彼女たちにとってどのような意義をもっているのか、という事例をさらに掘り起こしていくことである。その作業は、男性側からの視点に偏りがちであった宗教実践の研究に新たな視点をもたらすだろう。

(小島敬裕・京都大学地域研究統合情報センター)

引用文献

Spiro, Melford E. 1967. *Burmese Supernaturalism*. New Jersey: Prentice-Hall.

———. 1970. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. New York: Harper & Row.

鈴木正崇. 『ミャオ族の歴史と文化の動態——中国南部山地民の想像力の変容』 東京：風響社, 2012, 558p.

本書は、人類学者である著者が中国南部において約30年間断続的に行ってきた、ミャオ族に関するフィールドワークと文献調査の集大成である。外国人による中国での現地調査には長期間の断絶があり、再開した1980年代においても調査を行った研究は少ない。ゆえに、改革開放から現在までの激動の時代における少数民族に焦点をあてた本書は、現代中国研究において貴重な一冊と言える。近年の中国少数民族研究は、調査が比較的容易になったこともあり、これまで十分に議論されてこなかった日常の実践に目を向ける傾向にある。本書は、基本的には言説や表象の考察に焦点をおいているものの、80年代から90年代におけるミャオ族の生活や世界観の描写にも多くのページを割いており、現在の少数民族の日常の実践を歴史的な視点から再考する上でも一助となる研究書である。

本書は序文に続いて8つの章から成っている。各章は既に雑誌や書籍に掲載されており、近年行った調査の成果が本書の出版にあたって加筆されている。各章の主題や調査地、及びミャオ族のサブ・グループは必ずしも統一されていないが、序文において、「一貫して探求したのは想像力の変容を多様な手法で明らかにすること」であり、「『想像力の社会史』を描き出すことが目的」と記されている。評者が理解するところでは、「想像力」を著者は世界観や宇宙観、死生観もしくは神話的思考の世界を時に再構築し、様々な目的や意図に応じた実践を支えていく力として述べている。この実践とは、死を乗り越え社会を再生する祖先祭祀、豊作を祈願したり現実に起きた困難に対処する儀

礼、そして民族覚醒や観光化の中で政治性を帯びるようになった「民族文化」であり、それにもとづく歴史意識の表象と言説の生成である。

以下、まず章ごとに順を追ってその概要を述べる。

第1章「ミャオ族の神話と現代——貴州省黔東南を中心に」では、ミャオ族の始祖神話の変容について述べている。この地域にはミャオ語でノンニウ（漢語では鼓社節）と呼ばれる祖先祭祀において語られる、楓香樹を人間の始祖とした神話があった。しかし、民族政策や民族覚醒を背景に、1995年以降ミャオ族の知識人によって特定の人物を始祖とした「蚩尤始祖」言説が文献を通して広められ、現在では定説の如く扱われるようになった。ここにはミャオ族の始祖神話をトーテミズムとみなす漢族からの偏見を払拭するという民族エリートの意図があり、テキスト化された神話は自らの起源を語る際に正統性を確保する手段として活用されるようになったと論じている。

第2章「祖先祭祀の変容——貴州省黔東南雷山県烏流寨の鼓社節」、及び第3章「死者と生者——貴州省黔南三都水族自治県小脳村の鼓社節」では、第1章で述べた鼓社節について貴州省の異なる地域を事例にあげて考察している。第2章は1997年、第3章は1999年に行った調査にもとづいているが、いずれの鼓社節も1950年代からの大躍進や文化大革命による中断を経て復活しており、12年に1度、祖先へ大量の水牛を供養して祀ることと木鼓（第3章の小脳村では代用として銅鑼）を叩くことを中心に行われてきた。

第2章では、祖先祭祀の変化について以下4点を指摘している。

1. 祭祀で祀られる祖先とは父系氏族ないしは父系リネージを基本単位とするものだけでなく、究極の始祖（楓香樹等）も含んでいたが、現在では家での祖先祭祀や死者供養が主体で、神話世界との連続性はさほど意識されなくなった。
2. 1985年以降の出稼ぎの増加によって、普段は疎遠にしている親族や姻族同士が交流する機会としての性格が強められた。
3. 祖先の霊魂の器である木鼓を尊ぶ心情は薄れ、扱い方が変化し、一部の禁忌も忘れ去られるようになった。

4. 祭祀においては、リネージ（房族）の長に代わって村長が重要な役割を担うようになり、行政の関与が増大した。

第3章では、「6 鼓社節の意味」を中心にノンニウ（鼓社節）のノン（食）とニウ（鼓）の意味や、祭祀に見られる祖先との交流を意味する実践について説明している。また、水牛を供養する所以や12年に1度開催する所以も著者の解釈を加えながら述べた上で、鼓社節は世界観を表出する場であるだけでなく、村を越えて人々が牛肉を共食し、恋愛をする場でもあることを指摘している。

第4章「ミャオ族の来訪神——広西壮族自治区融水苗族自治県の春節」では、春節に村々を訪れるモウコウやマンガオと呼ばれる来訪神を中心に、正月行事の様相を1993年の調査をもとに示している。ミャオ族の正月行事の多くは旧暦10月に行っていたが、特に70年代以降、漢族の正月である春節に行くようになった。「漢族の時間」が侵食する一方で、ミャオ族は正月の慣行を漢族と対比して自らの特性であると語るようになったと述べている。こういった動きは近年の観光開発によってより活性化しており、80年代以降に行政主導で新しく作り上げられた正月の祭りでは、ミャオ族文化の特定部分を肥大化し、外部の嗜好に適合させることで「民族文化」を明確にしていく様相が見られた。そして、ミャオ族側がこの「民族文化」をエスニック・アイデンティティの根拠として利用し、再構築していると結論づけている。

第5章「ミャオ族の巫女さんたち——湖南省麻陽苗族自治県の場合」では、漢族の影響が色濃く見られる湖南省麻陽苗族自治県で行った1998年の調査をもとに、漢語で「仙娘」と呼ばれる女性たちについて述べている。彼女たちは霊界に赴いたり神降ろしをすることで神霊や死者の霊と交流する、「走陰」や「差七姑娘」と呼ばれる儀礼を行い、透視力や予言力をもった神霊の意図を伝えることから依頼者の生活上の不幸や悩みに対応する。本章では、これらの儀礼の過程や実践の意味、依頼の内容、仙娘になったいきさつを示した上で、1949年以前の仙娘に関する記述や他の民族・地域の宗教実践の事例と比較し、考察している。

第6章「龍船節についての一考察——貴州省黔

東南台江県施洞鎮」では、黔東南において観光開発が始まる前の1983年と1985年に行った調査をもとに論じている。施洞鎮は清代から「集市」として栄えたこともあり、漢族との交流が頻繁であった。ミャオ族の龍船節は5月5日と5月24日から27日に行われるが、5月5日は漢族の端午節でもあり、龍船競渡が行われる。ここから、「龍船節は漢族の文化の影響をミャオ族風に読み替えている」と述べた上で、龍船節の由来譚の比較や現地での聞き書きをもとに、儀礼の実践では由来譚の内容が再現されていることや、龍船節は男性主体による村落を越えた交流の場でもあることを指摘している。

第7章「銅鼓の儀礼と世界観についての一考察——広西壮族自治区南丹県」では、民族識別工作によってヤオ族に認定されたものの、言語や儀礼がミャオ族と類似している白褲瑶を取り上げ、彼らの世界観と関わりのある銅鼓について、主に1988年に行った調査をもとに考察している。銅鼓は、第2、3章で取り上げた鼓社節で叩かれる木鼓と類似点が多い。一方相違点もあり、白褲瑶は銅鼓を作る技術をもたないため、市場で漢族をはじめとする他民族から購入する。銅鼓にはチワン族の伝承に類する蛙などの紋様があるが、白褲瑶は製作者とは別の意味づけでもって、これらを受容したと述べている。

第8章「貴州省の観光化と公共性——ミャオ族の民族衣装を中心として」では、1980年代後半以降の貴州省における民族観光の発展によって、ミャオ族の民族衣装とその制作がどのように変容したのかを検討している。ミャオ族の民族衣装は日常着であっただけでなく、神話や伝説を表す想像力の媒体であり、歴史や記憶の凝縮物であり、民族や支系などの差異を社会的に識別することができる可視的標識であった。衣装制作の作業を身につけることはミャオ族女性が一人前として認められる基準の一つであり、男性は女性の衣装を見て、配偶者として好ましいか否かを判断したと述べている。しかしながら、1980年代後半以降の観光開発とグローバル化、民族エリートによる「民族文化」の再構築、及び出稼ぎの増加はミャオ族の民族衣装に対する認識と衣装制作を大きく変えた。衣装は芸術品や商品となっただけでなく、観

光化のもとイベント化した儀礼を通じて、国内外の観光客の視覚に訴える重要な道具となった。それによって、素材や技法は変化し、デザインは消費者の好みに応じたものになり、外部の「まなざし」は次第にミャオ族の内部に取り込まれ民族アイデンティティの核となったと指摘している。

本書には終章がないため各章の事例から総合的に議論するという手法はとられていない。しかし、本書全体において重層的に議論されているのは、ミャオ族と漢族をはじめとした「他者」との関係ではないかと、評者は考える。第1章では、漢族が提示した神話に対抗しながらも、漢族からの偏見を払拭すべく、そして文字という漢族の手法を採用しながらミャオ族の歴史が変更されたことを示している。第4章では、ミャオ族の正月の時期が漢族と同様の春節に変更されながらも、正月行事はミャオ族の「民族文化」として強く意識されるようになり、民族観光の流れに取り込まれていった過程を示している。第5、6、7章では歴史的に漢族や他民族の影響を強く受けてきた地域において、漢族文化や他民族文化の影響をどのように取り込んできたのか、そしてそこにはどのような類似性と相違性があるのかを検討している。第8章では、国内外の観光客にまなざされることによって、ミャオ族の民族衣装とそれに関連する実践はどのように変容したのかについて論じている。本書は、ミャオ族と「他者」との関係異なる視点と時間軸から考察しているという点で独創的である。

最後に、評者が感じた疑問について述べたいと思う。本書では、民族エリートは区別して議論されているものの、特に日常の実践や世界観について述べる際にはミャオ族全体を均質化してとらえていると思われる記述・議論が少なくない。例えば、第8章において、「元々刺繍や織物の制作はミャオ族の若い女性にとっては一種のイニシエーションとでも呼べる実践的機能を果たしていた」、「女性は自家製の伝統的な盛装用の衣裳を一式持っていることが普通であった」と、民族衣装の過去の状況を説明している。評者も貴州省においてフィールドワークを行ったが、必ずしもそうとは言えない。民国期から70年代に限って言えば、盛

装用の衣裳を一式持っていた女性は一部の世帯に限られていたし、銀装飾を含む民族衣装は出稼ぎによる収入を得たことによって広く、そして多く所持されるようになったという側面がある。著者も第2章「6 考察」の「③経済の変化」において、「出稼ぎでの収入の増大が、いわゆる『伝統儀礼』に内在する富の蕩尽の機構を保証することにもなった」と指摘している。民族衣装においても同様の変化があり、出稼ぎによる現金獲得が財としての民族衣装や銀装飾の所有を促したのである。いずれにせよ過去の聞書であるため、正誤の判断は難

しいが、本書全体においてインフォーマントの背景がより詳細に提示されているとよかった。

しかしながら、80年代や90年代の中国農村部における調査の困難さは評者の想像を超えるものがある。本書には書かれていないが、調査にあたっては様々な制限があったであろうし、その中で得られた記録にもとづく本書は、これまであまり明らかにされてこなかった中国の一側面を知る上で非常に重要な一冊といえる。

(佐藤若菜・京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科)