

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、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 21<sup>st</sup> 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、例年のない寡雨が続いた。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