

文化 (*watthanatham chumchon*)」, 1990 年代以降「土着の知恵 (*phum panya*)」をキーワードとして展開してきた思想・運動[重富 2009]の影響が無視できないのではないか。霊媒術の展開をこうした国家規模の社会的文脈に位置づけると、近代化・グローバル化と宗教復興との関係をより重層的に論じることができたのではないかと思われる。

多元的・創造的に変化を遂げるチェンマイの霊媒術について、今後さらなる研究が蓄積されることを期待する。

(飯田淳子・川崎医療福祉大学医療福祉学部)

引用文献

重富真一, 2009. 「タイにおけるコミュニティ主義の展開と普及——1997 年憲法での条文化に至るまで」『アジア経済』50(12): 21-54.

小原久志, 『「正しい」イスラームをめぐるダイナミズム——タイ南部ムスリム村落の宗教民族誌』大阪大学出版会, 2016, ix+260p.

本書は、タイ南部トラン県にある人口約 1,000 人のムスリム村落「M 村」を対象に、2000 年代前半に行われたフィールドワークにもとづく民族誌である。著者の博士論文をもとにしており、加筆・修正のうえで本書が刊行された。

著者はまず、序章から第 2 章にかけて、北インドで興された、イスラームの改革・復興を目指して布教に取り組む組織タブリーギー・ジャマアト (以下、タブリーグ) が、1980 年代以降にタイで活躍しだしたことをイスラーム復興現象の一環としてとらえ、この組織の村落、国家、トランスナショナルな次元での位置づけを見ることにより、人類学的イスラーム研究、東南アジアのイスラーム研究、タイ研究の三つの領域を相互に関連させつつ、「動態的かつ総合的」な視野を切り開くという、本書の立場を打ち出している。

次に著者は、タブリーグが M 村のイスラームの宗教リーダーと結びつき、村の成人男性に対し「義務」としてダツワ (宣教) に加わるよう、積極的に働きかけていることを指摘する。その結果、

(a) 公的な宗教リーダーでもあり、かつ、タブリーグの活動にも熱心な「ダツワ・グループ」、(b) ダツワにコミットはするがタブリーグの活動を「義務」とまではみなさない「新しいグループ」、(c) タブリーグの活動に否定的な「古いグループ」、という三つのカテゴリが村内に出現したのだという (第 2 章)。

著者はさらに、この 3 グループの差異が、イスラームの知識や理解をめぐる他の脈絡 (宗教教育、民間信仰) においても顕在化したことを指摘する。この村の「超自然的信仰」(船霊、始祖の霊、親族の霊に対する信仰) が「宗教」なのか「慣習」なのかをめぐる判断が、3 グループそれぞれにより異なるのだという。即ち、「古いグループ」は信仰対象によって「慣習」と「宗教」の区別を使い分け、両者を併存させていたが、「新しいグループ」は、「古いグループ」のいう「慣習」も実はイスラームにもとづくものとみなす立場をとり、「ダツワ・グループ」は、「慣習」を否定し、それは「悪行」であるとみなして批判的な姿勢をとったのだと、著者は整理している (第 4 章)。

ところが、2004 年のスマトラ沖地震による津波被害が、信仰の変容を引き起こしたと、著者は議論を進める。「ダツワ・グループ」による、津波は天罰であるとの解釈が村全体に影響力を強め、「古いグループ」はそれまでの「慣習」を「イスラーム的」な仕方実践するようになるなど、全体的にイスラームへの志向性が強くなった側面があると著者はみている。その一方では、「新しいグループ」は、それまで「イスラーム的」な仕方「慣習」を実践していたのを、旧来の形式に「復古化」して行うようにもなったのだという (第 5 章)。

こうした民族誌的知見をもとに、著者は終章において、2004 年の津波以後に見られた動向は、かつて E・ゲルナーが提示した、民間信仰隆盛の極と一神教の志向性強化の極との間を振り子のように揺れるムスリム社会というモデルでは論じきれないと指摘する。むしろ、村の人びとは「信仰対象の掛け持ち」(p. 222) のようにして、イスラーム的な信仰と民間信仰を並行的に実践しているのだと、著者は総括する。

このように整理すると、本書が、まずは人類学

的イスラーム研究の成果を踏まえ、先行研究との学的一貫性を保つ構成をとっていることがわかる。序章におけるレッドフィールドの「大伝統／小伝統」論からエル＝ゼイン、さらにはアイケルマンやロフといった研究者の援用は標準的な手続きに則っている。著者は、ローカルな次元とローカルを超えた次元の双方を重視するこれらの諸研究を、国家やトランスナショナルな次元、すなわちタイ政府の宗教行政・宗教教育やタブリーグの諸活動の事例において検討している。その点で、本書は既存の人類学的イスラーム研究に掲げられていた問題系にタイ南部のフィールドから応答した、実証的かつ実直な試みとして正当に評価されるべき著作である。

特に、2004年の津波後の変化に関する議論は興味深い。著者の整理から、M村の全体状況としては、「古いグループ」の人びとが「イスラーム的」な信仰の領域を拡大させ、一方では「新しいグループ」の人びとが「非イスラーム的」「慣習的」な信仰の領域を拡大させたことがわかる。とりわけ後者は、これまでの人類学的イスラーム研究ではうまく扱いきれない現象と言える。本書の事例にことよせた形で言うなら、従来のこの種の研究では、「ダッワ・グループ」の人びとが村人の宗教実践の一部を「悪行」であると批判し、「慣習」をイスラームに一元化させてゆくような動向に注目する傾向があったからである。しかし、「非イスラーム的」「慣習的」な信仰領域の拡大が同時に生じているという指摘は新鮮である。

このような宗教実践をめぐる錯綜した状況は、何とかして津波による被害を克服し、かついつ襲って来るやもしれぬ津波を避けようとする村人の切実な試みの総体であった。それはまた、アッラーに献身するだけでは満たされない村人の心理的状況を反映したのもでもあったとも言える。(p.222)

評者にとってこの一節は、著者がイスラームに関する民族誌的記述を通して人びとの「生き方」とでも言うべき領域に最も近づいたと見える箇所であった。このように記した時、著者は本書前半部

分にみるような、イスラームをめぐる文化形式の多元性や動態について叙述する次元を一步踏み越え、人びとの「生き方」の側からイスラームを見ているように思われた。慣習をイスラーム的に仕立てた「古いグループ」の人びとも、旧来の形式のもとで儀礼を行うようになった「新しいグループ」の人びとも、両者ともに経験した津波後の暮らしの切迫感が、著者に上記の表現をとらせることになったのではないかと、評者は想像したのである。

また、「ダッワ・グループ」の人びとが「古いグループ」を批判する際の言葉遣いは「悪行」であるが、「新しいグループ」の人びとが「古いグループ」の人びとを批判する時、「彼らはイスラームを知らない」(p.154)と言ったことが、著者によって書きとめられている。この点についても評者は興味を引かれた。「新しいグループ」の人びとはダッワには参加するが、しかし、その活動が「ダッワ・グループ」の主張する「義務」の次元にまで高められることには違和感を表明するのだという。例えば、「ダッワ・グループ」の人びとが喫茶店でダッワへの参加をうながす話を始めたとき、「新しいグループ」の人びとの何人かは席を立ち、その場を去ったと書かれている(p.81)。これは、ある次元まではダッワ・グループに従い、その権威を受け容れつつも、しかし、自前の立場から離れないところが、「新しいグループ」には認められるとらえてよいものと思われる。

これらはいずれも、小さな声、小さな心の動き、小さな所作である。そのせいか、著者はこれらの点を正面から分析に組み入れることはしていない。しかし、こうした「新しいグループ」の動向は、従来の研究に照らした際、重要な意味を持つと考えられる。これまでのイスラーム復興の(例えばアラブ世界での)研究においては、当のムスリム自身が問題化する、共同体の中のイスラーム的「逸脱」が取りざたされてきた。この、「逸脱」を批判するロジックが、もし「ダッワ・グループ」の発する「悪行」という言い方とおおむね並行的だとすれば、「新しいグループ」が「ダッワ・グループ」と微妙な距離を取りつつ発する小さな声には、独特の興行きが備わっていると評者には見

えた。その声には、「悪行」「逸脱」を批判するグループのイスラーム理解にも、また、その批判行為にイスラーム復興の特徴を見出す従来の研究者の理解にも還元しえない、独自の世界があると思えるのである。

これは、ひとつには「ダッワ・グループ」が、「悪行」という批判をしつつも、それ以上踏み込んだ直接的な批判を避けているが故かもしれない。このグループの抑制的な姿勢が、他方で、「新しいグループ」が自前の宗教的行為を発達させる宗教的空間の余地を生みだしていると考えerことはできないだろうか。

さらに、「ダッワに行く」(p.2) と言って出掛けた人びとが警察署を襲撃するという、本書冒頭のエピソード(ただし M 村の例ではない)にも評者は着目したい。これは、タブリーグが一般に「穏健派」として知られるがゆえに、この組織に関連して現れた事態としては異例のことに思える。穏健派の代表格から暴力が生成するとはどういうことなのかと、評者は興味を持った。しかし、これまでのイスラーム復興の議論で指摘されてきたように、「逸脱」による批判のロジックが、「逸脱」とみなされた慣行や存在の力による排除にまで至ったことを想起するなら、「ダッワ・グループ」による「悪行」批判のまなざしの中にも、暴力につながる要素があると考えerことはできないだろうか。

もしこの想定が妥当であるならば、「悪行」という批判の仕方を取らない「新しいグループ」の身振りは、もうひとつのイスラームの態度のありかを示唆しているのかもしれない。そして、その態度の延長線上に津波後の民間信仰再生もあるのだとすれば、本当に「穏健」なものを生成しているのは、タブリーグよりも、むしろ村の多数派を占める「新しいグループ」の生活感覚なのではないのか、という問題が開かれてくると評者は考えた。ならば、著者が M 村で見いだした「新しいグループ」は、イスラームをその一部としながらもそれを包み込んで広がる生活感覚の存在を我々に示しているのであろうか。こうした点に関する著者のさらなる探究を待ち望むとともに、その萌芽に立ちあえたことが、評者にとって本書を読む醍醐味

であった。

(池田昭光・東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所)

乗松 優、『ボクシングと大東亜——東洋選手権と戦後アジア外交』忘羊社、2016、320p.

近年、東南アジア地域研究のなかでスポーツを扱った重要な著作が刊行されている [Kitiarsa 2005; 2013; Creak 2015]。それらの研究は地域研究ではどちらかといえば等閑視されてきたスポーツを事例に、国家の存立機制を抉り出す点に特徴がある。マンダラ国家から国民国家へと転換を図る過程で、いかに臣民の身体の規律訓練が果たされてきたのか。いかに人口学や衛生学と手を結びながら、国民の健康問題が社会防衛論的に構成されてきたのか。いかに異性愛を前提にした両性の分割が、国家理性の保守に貢献してきたのか。一見取るに足らない対象であるように見えるスポーツが、実はこうした国家機軸の深部に届いていることを浮かび上がらせる点に、それらの研究の力点はある。

本書もまた、スポーツを事例に新たな歴史認識を提起する野心的著作である。事例として取り上げられるのはボクシングで、日本とフィリピンの文化交流史を描き直そうとするものだ。日本とフィリピンの国交が断絶していた 1950 年代に、ボクシングの東洋選手権は開始された。本書は外交に先立つスポーツ交流の歴史を紐解きながら、「帝国の秩序が厳格な政治支配からソフトパワーによって調整される時代」(p.30) において、いかに東洋選手権が「日本とフィリピン間における外交の膠着状態を解消する突破口となった」(p.256) のかを明らかにするものである。

本書がユニークなのは、この交流史を描出する上で「アウトロー」(p.87) の世界に着目したことだ。ボクシングはスポーツイベントであると同時に興行でもある。その興行師たちは「海千山千」(p.89) の者たちであり、ときには裏社会とも通じながら、東洋選手権の開催に尽力してきた。日本のボクシングコミッションや主要テレビ局もまた、アウトローとの密接な関係のなかで仕事をしてき