

映ることになる。

続いて気になったのが、洗練に関する記述である。「エロティックな部分を洗練されたものとする事で『魅惑的なエロス』として作り直すことに成功している」(pp. 112-113) というが、これは誰の目から見た洗練なのだろうか。タマスギル自身の位置づけなのか、あるいは著者の美的判断によるものなのだろうか。もし後者であれば、それは著者が(新興中間層の観客と自己同一化して?)「粗野から洗練へ」という進化論的図式でタマーシャーの身体的所作を価値判断していることにならないだろうか。

また、本書が示す分析は評者に数々の気づきを与えてくれた一方で、いくつかの分析についてはそれを裏づける民族誌的記述が欠如している。たとえば、インド神話の世俗的なモチーフへの読み替えが描かれた事例に対して「この事例からも理解されるように、タマーシャーやラーワニーがおこなわれる際には、元となる物語を、大衆がより理解しやすい『世俗的』なシーンに作り替えて演じられるのである」(p. 39) と著者は分析しているが、それが大衆の理解を促進するための工夫であることを示す当事者の語りは提示されない。同様に、ラーワニーの歌詞に対する女性観客の解釈や自己投影に対する著者の分析(p. 135) や、男性客にとって「踊り子が自分を眼差ししてくれることも重要なのである」(p. 181) という解釈に対しても、分析や解釈の根拠となる女性客と男性客の声は示されない。本書の発見や解釈が著者と登場人物との間にある深い信頼関係に基づいていること

は読者には明白であり、ここで指摘した不足を補う声や実践を著者が記録しているであろうことも想像できる。だが本書で著者が展開する分析や解釈の根拠としてそれらの声は提示されておらず、その点に歯痒さを覚えざるをえない。

以上、いくつかの問題点を指摘したが、それでも従来インドの芸能研究で周縁に置かれてきた大衆演劇タマーシャーの現代的様相を公共文化の視点から著者が描いたことの意義は大いに評価されるべきである。本書はインドの芸能や都市文化に関心のある読者にとって学ぶところの多い書であるといえるだろう。

北澤直宏、『ベトナムのカオダイ教—新宗教と20世紀の政教関係』風響社、2021年、258p.

今井昭夫\*

ベトナムのカオダイ教は、ベトナムの宗教のなかでは、ベトナム国内外を問わず、研究対象とする研究者が比較的多い宗教である。ベトナム南部タイニン省にある本山は観光スポットともなっており、その奇抜なシンクレティズムは人々の関心を引き付けてやまない魅力をもっている。日本とカオダイ教の関わりは戦前の1930年代後半から始まるが、近年、日本におけるカオダイ研究は盛んであり、たとえば武内房司氏の中国の民衆宗教から明師道・カオダイ教までの伝播・系譜をたどる研究、高津茂氏の教団創設期の儀礼・教

\* 東京外国語大学

義史研究、宮沢千尋氏の「抗仏・親日」期のカオダイ教の動向研究、伊藤まり子氏のベトナム北部のカオダイ教の民族誌的研究など、世界的にみても先端的な研究成果をあげているといっても過言ではなく、本書は、日本でのカオダイ研究の輝かしい歴史にさらに新たな 1 ページを刻むものである。

まず本書の最大の特徴でありユニークで優れた点は、ベトナムにおける各時期の政権側とカオダイ教団側双方の内部文書・同時代資料を用いて歴史を再構成している点である。とりわけカオダイ教団側の内部文書にアクセスできた点は非常に稀で特筆すべきことである。外国人研究者がアクセスするのは容易なことではなかったと思われるが、これは単なる僥倖ではなく、アクセスできるまで手間暇かけてしかるべき人々との関係性を構築した筆者の努力があったればこそと高く評価したい。従来のカオダイ教研究では、教団発行の書籍や伝聞などを参考にした研究がなされてきたが、筆者はプロパガンダに偏らないより客観性の確保を求めて上記資料を駆使し、1950年代から現在に至るまでの教団史を記述した点は貴重な成果であるといえる。ちなみに、カオダイ教のタイニン派とは異なる組織の「カオダイ教普及機関」が2005年と2008年に刊行した『カオダイ教史』全二巻では創設期から1938年までしか扱われていない。

第二に挙げるべき優れた点は、旧南ベトナムのベトナム共和国における第一共和政、軍事政権期、第二共和政の政教関係の変遷をたどり、各時期の違いを浮かび上がらせたことである。従来、第一共和政のゴー・ディン・

ジェム政権についての研究蓄積は比較的多かったものの、軍事政権期や第二共和政の研究蓄積は非常に少なく、第一共和政のイメージを軍事政権期や第二共和政にも投影しがちであった。それが本書では、3つの時期の政教関係の違い（宗教団体への干渉を控える一方、強権による中央集権化→政府による管理不能→政府の譲歩）が明確にされた点は研究上の大きな貢献だといえる。ジェム政権は自らの一族がカトリック教徒であったことから、カトリックを優遇したとされることが多いが、宗教団体への干渉を控え、正しい「宗教」と化した集団に対しては優遇も抑圧もしなかったのである（p. 78）、という本書の指摘は刺激的である。また、従来、ともすると南ベトナム政権による「宗教弾圧」という見方にとらわれがちであったが、「第二共和政期を通し、政府と教団の関係が必ずしも悪いものではなかった点には留意が必要である」（p. 193）との指摘は貴重である。もともと南ベトナムの政権が、政教分離を実現した世俗国家であったかどうかについては、さらなる検討が必要であろう。あるベトナム人法学者は、第一共和政の1956年憲法は前文に「造物主と人類に対する使命を完遂するため」という文言があるように有神性をもっており、第二共和政の1967年憲法においても、憲法の規定に明記されていないものの立憲国会の宣言書には、共産主義的無神論に対抗する有神論的内容が盛り込まれた、と指摘している [Phan Đăng Thanh and Trương Thị Hòa 2013: 135, 146–147].

本書の優れた点の第三に、社会主義体制下

での政教関係の分析で、政権側の方針・政策とカオダイ教団側の動向を突き合わせて考察している点が挙げられる。これによって方針・政策がどこまで浸透したのか、教団側はどう対応したのかがより明らかにされた。かつて評者は拙論のなかで、ベトナムの社会主義体制下の政教関係について国家公認宗教団体を通して考察し、1954～1980年代後半のドイモイ（刷新）以前は宗教統制・抑圧型で、ドイモイ以降は宗教操作・利用型へ転じたと論じたことがあるが〔今井1999〕、公認宗教団体側の動きについては十分にフォローすることはできなかった。本書においては、公認宗教団体となったカオダイ教団の動きにも目配りがされ、公認宗教制度の整備によって、政府が宗教を弾圧することから、宗教が内部の反体制派を弾圧することになったと一歩踏み込んだ分析がされている。また宗教側は間接的な宗教管理体制を被るようになったが、宗教指導者側にメリットを与えている点も否めないとし、政教関係を、国家⇄宗教だけでなく、宗教内部の公認団体⇄非公認団体、教団幹部⇄一般信者と多層的に捉え、社会主義体制と公認教団とのある種の「共犯関係」やもたれ合いを指摘している点が非常に興味深い。扶乩が社会主義体制下で禁じられたことにより、従来の扶乩に依拠した教団ガバナンスから世俗権力を後ろ盾としたものへ転換したという指摘は、カオダイ教以外にも、かつて扶乩を用いていた明師道などにも当てはめて考えられるかもしれない。公認宗教団体においては、高位聖職者の任命や聖職者数の決定などは政府の認可を不可欠として

おり、国家と教会の「協力関係」がみられ、ベトナムの社会主義体制下の政教関係は厳密な政教分離とはタイプが異なるのではないかと評者は考えている。

以上で本書の主な優れた点について述べたが、あらためてカオダイ教研究ひいてはベトナム現代史研究の画期的な研究成果であると指摘しておきたい。以下では、筆者の今後の研究に期待して、幾つかの要望を挙げさせていただく。①1975年以前の北ベトナムにおけるカオダイ教について、1999年の調査によると、カオダイ教の信者は全体で85万6,745人であるが、北部の紅河デルタには545人しかいない（ホアハオ教も同様でもっと極端）〔GS.TS. Đỗ Quang Hưng 2014: 254〕。北部ではカオダイ教はどのようにあまり広がらなかったのであろうか。カオダイ教勃興の原動力になったのは1920年代の扶乩の盛行であるが、これは南部と北部で共通した現象であった。また、1975年以前の社会主義体制下と75年以降から公認されるまでの時期でカオダイ教における政教関係は何か変化があったのだろうか。

②ベトナム戦争期の共産勢力とカオダイ教の関係について。本書では共産側の文書での活動記述が目立つようになるのは1973年以降だとされている。周知のように、ベトナム労働党南部中央局（1951～1975年）と南ベトナム解放民族戦線（1960～1975年）の本部は、カオダイ教本山と同様、タイニン省にあった。カオダイ教は解放戦線の創立時のメンバーにはなっていないといわれるが、本部が近接していたこともあり、何らかの繋がり

はなかったのだろうか。共産勢力との関係について、ベトナムの宗教研究所発行の研究書では、ミンチョンダオ・ハウザン派が1945年以降、一貫してカオダイ教による民族解放闘争の中核を担ってきたことを強調している [Viện Nghiên Cứu Tôn Giáo 1995: 137-141].

③カオダイ教各派の公認について。カオダイ教の公認化以前は、一宗教一公認団体が原則であった。仏教は大乗から上座部までさまざまな宗派があるにもかかわらず、公認団体は「ベトナム仏教教会」(1981年成立)ひとつのみである。カオダイ教は各派ごとに公認されているが、どういった順番で、どの派を選択して公認したのか国家側の意図を知りたいところである。また本書ではタイニン派を中心に研究されているが、各派で国家との政教関係に違いがないのかも気になるところである。

④扶乱なきカオダイ教の行く末について。筆者は本書におけるカオダイ教の歴史を「徐々に脱魔術化を果たしていく過程」(p. 3)だと捉えている。一方、フィリップ・テラーの編著は、社会主義体制下でありながらも多様性をみせるベトナムの宗教事情を「再魔術化」と評するものであった (p. 40)、と指摘している。「宗教の復興」とは公認宗教制度が整備されていく時期と符合すると筆者は断定するが、それだけではなく、公認化の枠外にある民俗宗教の復興でもあったといえるのではなかろうか。扶乱は社会主義体制下で禁じられる一方、1990年代半ば以降、聖母道信仰や「ホーおじさん教」などにおける「レンドン(憑依)」が「民族文化」と扱われ、是認されるようになった。また扶乱の禁

止は教団のリーダーシップ構造の変化をもたらしたが、ベトナム戦争終結後の海外在住ベトナム人信徒によるディアスポラのカオダイ教ではどうなっているのかも参照したいところである (たとえば [Hoskins 2015])。]

#### 引用文献

- 今井昭夫. 1999. 「社会主義ベトナムにおける宗教と政治—国家公認宗教団体を通して」『Quadrante』1: 184-206.
- GS.TS. Đỗ Quang Hưng. 2014. *Nhà Nước Tôn Giáo Luật Pháp*. Hà Nội : Nhà Xuất Bản Chính Trị Quốc Gia - Sự Thật.
- Hoskins, Janet Alison. 2015. *The Divine Eye and the Diaspora: Vietnamese Syncretism Becomes Transpacific Caodaism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Phan Đăng Thanh and Trương Thị Hòa. 2013. *Lược Sử Lập Hiến Việt Nam*. T.P.Hồ Chí Minh : Nhà Xuất Bản Tổng Hợp Thành Phố Hồ Chí Minh.
- Viện Nghiên Cứu Tôn Giáo. 1995. *Bước đầu tìm hiểu Đạo Cao Đài*. Hà Nội : Nhà Xuất Bản Khoa Học Xã Hội.

牛久晴香. 『かごバッグの村—ガーナの地場産業と世界とのつながり』昭和堂, 2020年, 320p.

宗野ふもと\*

ガーナ共和国アッパーイースト州ボルガタンガ地方では、欧米や日本へ輸出するバスケット生産が盛んである。本書は、筆者がフィールドワーク中に抱いた疑問「ガーナの辺境にある小さな農村が、どのようにして世

\* 筑波大学人文社会系