

# 「オルタナティブな親密圏」の可能性に関する一考察

—ベトナム北部地域都市の宗教コミュニティに集う女性たちの経験と語り—<sup>1</sup>

伊藤 まり子<sup>2</sup>

## 1. はじめに

1980年代以降の人文社会・科学の学問領域では、コミュニティ（共同体）概念の再考がひとつの大きな潮流をなしてきた [cf. Anderson 1983, Amit 2002a, Cohen 1982, Delanty 2003, Wenger 1998]。ここでは紙幅が限られるため、それらを網羅することは叶わないが、本稿との関連において前提となるのは、実践理論が台頭して以降のコミュニティ概念に関する議論であり、実践を介して構築される個々の生と社会関係から生起する空間あるいは状況として捉えられるコミュニティへの理解である。それは、血縁や地縁を介して構築されると考えられてきた伝統的なコミュニティとは一線を画すもので、田邊の言葉を借りれば、さまざまな権力関係と人びとの社会的実践によって規定される空間であり [田邊 2002]、また平井によれば、よりグローバル化の進んだ現代世界に形成されるコミュニティを意図する「実践としてのコミュニティ」と表現されるものである [平井 2011]。本稿がとりわけ注視するのは、この実践としてのコミュニティはしばしば、現代社会における個々の生にとっての「オルタナティブな親密圏」を創造する空間として論じられる点である。なぜなら、本稿が取り上げる宗教組織「カオダイ教ハノイ聖室（以下、ハノイ聖室）」は、ある意味において、この「オルタナティブな親密圏」が生起するコミュニティとしてみなすことができるからだ。

ハノイ聖室は、ベトナム固有の宗教であるカオダイ教各宗派のなかの第2位の規模にあたるバンチンダオ派のハノイ支部で、首都であるハノイの中心地区において唯一活動しているカオダイ教系組織である。2010年の段階で、信者の大半が、出身村落から都市に移住してきた女性によって占められており、そのなかでも各人の家族/親族関係において何らかの苦悩や困難を経験してきた/経験している者が、活動の中心的な役割を担っていた。具体的には、未婚者、離婚経験者、戦争寡婦といった配偶者のいない高齢者が多く、ハノイ聖室の活動は、そうした彼女たちが「タンマツ *thần mật*」と表現する固有の関係性によって支えられていた。本稿では、ハノイ聖室に集う女性たちのタンマツ関係がどのように実践されているのか考察することを通じて、「オルタナティブな親密圏」という概念の可能性について検討してみたい。次章ではまず、カオダイ教ハノイ聖室コミュニティについて概観する。その後、同コミュニティに集う3人の女性のライフストーリーを取りあげ、対象とする

<sup>1</sup> 本稿は、“Weaving Women’s Sphere: Living in between the public and private in Vietnamese societies”, Atsufumi, Kato (ed.), Brill, Leiden (近刊) に所収予定の、Mariko Ito ‘Living in Intimacy: A Case Study of Women’s Community at Cao daist Temple in Hanoi’ を、日本語訳し、加筆修正したものであることを断っておく。

<sup>2</sup> 国立民族学博物館・外来研究員

女性の経験を描き、その社会的境遇を明らかにしていく<sup>3</sup>。

## 2. カオダイ教ハノイ聖室と女性たち

### 2-1. カオダイ教

カオダイ教は、ベトナムがフランス植民地下におかれていた1920年代の南部地域で成立したベトナム固有の宗教である。その教義は、「扶鸞 *phò loan*」とよばれるお筆先の一種を介する神託を中核に、儒教、道教、仏教、カトリックのそれぞれの要素を習合した体系をなしている。当時のメコンデルタに暮らす農民にとって親和性のある信仰実践であったと同時に、ミレニアリズムとして農民から厚い支持を受けたことから急速に普及したとされる。また、創設時から分派を繰り返し、各宗派が独自の活動を展開してきた。1950年代からベトナム戦争にかけては民族運動としての性格が強まり、当代の政権による弾圧の対象となった。現在は、仏教、カトリックに次いで150万人ほどの信者数を抱えるベトナム第3位の宗教となり、南部地域を中心に11宗派が活動している。

習合宗教であるカオダイ教は、信仰の対象となる神格を複数有している。至高神である玉皇上帝を万物の父とし、仏母を万物の母として、孔子、老子、イエスキリスト、観音菩薩などが神格のパンテオンを構成する。その世界観では、至高神を頂点とする家父長的な家族像を描き、信者たちを擬制的家族関係のなかに位置づける。そしてそれを社会単位の基盤とする世界平和の実現を説いている。

組織は、本山となる「聖会 *hội thánh*」が、「ホ・ダオ *hộ đạo*」と呼ばれる下位単位を管理する形式をとる。ホ・ダオとは各地域の教区を管轄する末端の信者組織で、主に出家者が代表者となり、在家信者の指導にあたる。またホ・ダオは、行政区の規模や信者数によって、「聖室 *thánh thất*」とよばれる宗教施設を所有する。

信者は出家者と在家信者の2つに大別される。出家者は、出家と同時に聖会や聖室などの宗教施設に止住するが、在家信者は自宅から聖室に通い、出家者による指導に従いながら、様々な「修行 *tù hành*」としての宗教行為に取り組むことが求められる。毎日4回の礼拝、菜食の取り組み、毎月2回の月儀礼、各神格に関連する儀礼を含む様々な年中儀礼と信者個別の人生儀礼—婚姻儀礼、葬送儀礼、鎮魂儀礼、入信儀礼等々—への参加に加え、信者間の相互扶助活動なども、重要な「修行」のひとつと捉えられる [cf. Gobron 1949, Fall 1955, Hickey 1964, Smith 1970, Oliver 1972, Werner 1976, Hue-Tam Ho Tai 1983, and Blagov 2002]。そして信者は、このようなカオダイ教の世界観を包括して「ダオ *đạo*」と表現する。

### 2-2. ハノイ聖室ホ・ダオコミュニティ

ハノイ聖室ホ・ダオは、1937年に、カオダイ教の一宗派であるバンチンダオ派によって、北部地

<sup>3</sup> 本稿で扱う民族誌的データは、2000年9月から2001年9月と、2004年3月から2005年10月において行った2回の長期参与観察とその後断続的に行った補足調査で集められたものである。長期参与観察において、わたしは、ハノイ聖室に徒歩で5分程度のベトナム人家庭に下宿し、ほぼ毎日ハノイ聖室を訪れながら、ホアや信者たちと同様に聖室活動に参加した。その一方で、ハノイ市内の信者の家を個別に訪問し、聞き取り調査をおこなった。

域の中央聖室として創設された。布教活動を通じて、ハノイおよび近郊村落に暮らす商人や労働者を中心にその信仰を広め、徐々に信者を獲得した。しかし南部地域とは社会的、文化的背景が異なることから、活動場所が定まるまで数回の転居を余儀なくされた。

1945年には、現在の場所に聖室を構えることができたが、同年8月に起きた独立革命以降は、北部地域で成立したベトナム民主共和国による社会主義化に取り込まれながら、また1954年から1975年までの南北ベトナム分断期においては、同政権の愛国運動に参加しながら組織を維持してきた [Lê Anh Dũng 1993]。

1998年に、当時の代表を務めていた男性出家者が亡くなると、女性出家者であるホアがその後継者として活動の全権を引き継いだ。

2010年の時点では、ホアと約50名の在家信者が聖室活動に取り組んでいた。在家信者の大半は、北部地域一帯の出身村落から、ベトナム戦争中あるいは戦後直後に、個別の理由でハノイに移住してきた経験のある60歳代以上の女性であった。彼女たちの入信経緯は、一つ目にハノイで知り合った知人を介して、二つ目に母親の信仰を継承して、そして三つ目には婚姻後に夫家族に従っての3つに大別された。また彼女たちは、1970年代半ばから2000年にかけて入信しており、入信歴も10年から30年と比較的長期にわたっていた。

これらの在家信者は、主に二つのカテゴリーに分類された。一つ目は何らかの役職に就き中心メンバーとして活動している者たちである。二つ目は、役職をもたない一般信者である。中心メンバーは、20年から30年の入信歴をもつ13名の女性と2名の男性によって構成されており、なかでも女性たちは、上述のように未婚者、離婚経験者、戦争寡婦といった配偶者のいない者たちが大半を占めていた。

### 2-3. 未婚者・離婚経験者・戦争寡婦として生きること

ハノイ聖室ホ・ダオの女性たちは、どのような経験を生き、同コミュニティに参加することになったのだろうか。ここでは、当該地域における女性研究を概観し、女性の位置づけを参照枠として提示したのち、ハノイ聖室ホ・ダオ所属の3名の女性のライフストーリーを紹介していきたい。

近年のベトナム北部地域における女性の研究の多くは、村落に暮らす女性を父系親族集団 *zonh dong họ* のなかに位置づけたうえで、その身体を分析の対象とし、婚姻と母性により強力に規範化された女性のセクシャリティとその背景にあるジェンダー規範を描きだそうとしてきた [Belanger and Hong 2002: 88]。そして、出生すると同時に父方父系親族集団に、婚出後は夫方父系親族集団に組み込まれる女性が、集団内において「あるべき女性」として「娘」、「嫁」、「母」として一の価値観や態度を教育され、それを身体化していくことで、正当な成員として認められていくことを描いてきた [Rydstrom 2003]。すなわち、ベトナム北部地域における女性の生の理解には、父系親族集団との関わりのなかで規範化される身体と、所与のものとしての婚姻そして出産が重要なファクターとして関連づけられてきたのである<sup>4</sup>。もちろん、社会主義化やベトナム戦争、そして市場主義経済の政

<sup>4</sup> ただし、歴史的に女性の財産相続権が認められていた点や、個人の日常的実践において母系親族集団との相互交流が重視される点などから、ベトナム北部地域における父系原理はあくまで理念上のものであり、実際には共系（双系）社会であることが指摘される [cf. 末成 1993、宮沢 2000]。

策の導入によるグローバル化の進展がベトナム女性の生に与えてきた影響と、その後の変化も繰り返して指摘されてきた。しかしその理解は常に、竹村がそのフェミニズム論で展開したように、「次世代再生産」を目的とする生殖セクシャリティと「終身婚的な単婚」に規定される、女性というただ一つの「正しいセクシャリティ」を再生産するメカニズムの存在を前提とするなかで進められてきたといっても過言ではない〔竹村2002〕。したがって、ここで取り上げる3名の女性たちは、以上の枠組みからは「逸脱」とみなされるか、あるいは「周縁」に位置づけられる経験を生きてきた女性といえるのかもしれない。以下にみていきたい。

### 事例1

Lは、1943年のベトナム中部地域の農村で、小作人として働く父母の長子として生まれた。未婚女性であった。彼女が生まれて間もなく、実父が他界したことで、実母は彼女を実家の両親に預けて再婚した。そのため彼女は母方祖父母によって育てられた。その祖父母も、彼女が10代半ばのときに他界した。その後彼女は、再婚した母の元に引き取られ、養父家族とともに生活した。彼女は、幼少のころから身体が弱く、農作業に従事できないばかりか、地元の医師から子供を産むのが難しいと告げられていた。10代後半になり、親戚に誘われて共産党青年部に参加した。そして20歳代になり、青年部のメンバーとともにハノイに移動した。ハノイでは、党の援助をうけて専門学校に入学し、経理を勉強した。卒業後は運輸通信局傘下の工場で事務員として働いた。ハノイ聖室には、職場の同僚から紹介されたことで1973年から通うようになり、翌年正式なカオダイ教信者となった。

Lによると、養父家族に世話になったものの、当時の生活は困窮していた。彼女は農作業の労働力として期待されたが、病弱だったことから彼らが期待するほど手伝いはできず、そのためか養父家族との生活も彼女にとっては「居心地のいいもの」ではなかったという。共産党青年部に志願したのは、革命への支持だけではなく、自分自身で生きていくためでもあり、カオダイ教信者になったのも、自分の決断であったと彼女は語る。

実父の死による父方父系親族集団からの疎外に加え、病弱であることを理由に子供が産めない身体であると告知されたLは、婚姻という選択肢からも疎外され、未婚者として生きてきた。Lは言う。「子供が産めないのだから仕方がない」。彼女は、直接的な言葉で過去の経験を苦悩として語ることはないが、少なくとも前述したような当該地域社会における女性の生の描かれ方とは異なる現実を経験し、それを引き受けながら生きてきたことは指摘できる。

### 事例2

Hは、1932年に北部地域の農村で生まれた。10代で同村内の男性と結婚し、その後4回妊娠したが、すべて流産した。「農作業が大変で、子供が腹にとどまっていなかった。いつの間にか出血し、子供も流れていた」と彼女は語る。彼女が30歳代半ばになったとき、養父の指示により、夫が第二夫人を娶った。その第二夫人は、結婚後ほどなくして妊娠し出産した。夫の家族は、Hに離縁

を申しわたし、Hはそれを受け入れた。その後Hは、ハノイに兵士として駐留していた長兄を頼り移住した。長らく長兄家族と同居し、日雇いの労働者として生計をたててきた。その間、いつもの通り道で偶然男の赤ん坊を拾い、自分の養子とした。「当時は空爆もあって大変だったのだ、私も一人だし、近くの公安（警察官）に聞いたらひきとっていいというから、そのまま育てることにした」のだという。その後1980年代後半に、長兄の娘を通じてハノイ聖室を知り、姪に連れられて宗教活動に参加するようになった。

Hは言う。「他に選択肢はなかった、これが私の『定め』なのだ、子供を産むことができないのだから夫の家族にとって必要ないだろ」。Hのライフストーリーには、ベトナム女性の身体が生殖セクシャリティとして規範化されており、ゆえにそれからの逸脱は、当時の女性を婚入先の親族集団から排除するためのイデオロギーとして強力に作用していたことが映しだされる。しかし、その後のHの偶発的な経験とそれについての語りは、どのように理解することが可能なのだろうか。彼女は、赤ん坊を拾い養子として育てたことや、姪を通じてカオダイ教に入信したことを「縁」と説明する。この点に関する検討は別稿に譲るが、少なくとも、その偶発性、不確定性を視野に入れながら、ベトナム女性の生を存在論的に再考する余地はあるのかもしれない。

さて、次に示すライフストーリーは、中心メンバーのリーダー的役割を担う女性のものである。

### 事例3

Dは、西北地域の農村で1934年に生まれた。10代後半で結婚した同村出身の夫との間には、3男2女の子供がいた。30歳代半ばに、夫がベトナム戦争に従軍した。しかしほどなくして夫が戦死したとの知らせが届いた。夫の遺体は戻らず、どこで戦死したのかもわからなかった。彼女は夫の戦死について何もわからないことが気がかりでならなかった。しかし、夫の父母も既に他界し、一人で5人の子供を育てていかなければならなかったDに、夫のことを考える余裕はしばらくなかった。Dは生計を建てなおすために、政府の集団移住計画で山間部に移住した夫の親族を頼り、一時期子供たちとともに身をよせた。しかし彼らの生活も不安定な状況で、Dと5人の子供を世話する余裕がなかったため、再び移動することにした。次にDが頼ったのは、ハノイに住む実姉であった。ハノイに移住したのは、政府による戦没者遺族制度を受けながら小商いをはじめ、徐々に生活を安定することができた。子育ても一段落し50歳代に入ったころ、当該地域の女性の慣習にならって、仏教寺院の活動に参加しようと周辺の寺院を訪問するようになった。しかし、彼女にとって居心地がいいと思えるような寺院はみつからなかった。その後、儀礼日で信者が集まっていたハノイ聖室を訪問してみると、白いアオザイを着た信者たちが読経していた。Dはその光景に魅了され、活動に参加するようになり、現在では女性信者たちのリーダー的存在となっている。

Dは言う。「子供たちはみな結婚し、それぞれの生活がある。私が心配することはもう何もない。ただ、戦死した夫のことだけは、長い間悩んできた。だから、カオダイ教に入信して、夫の魂を弔いながら家族の安寧を祈ろうと思ったのだ。カオダイ教の葬送儀礼は、仏教よりもずっと厳粛で、信者の

礼拝も厳格さが守られている。また信者たちの関係も親密でいい。私は、夫の魂の救済を祈りながら、その死に場所を探し出そうとしているのだよ。だから、残された時間は聖室活動にささげるつもりなんだ」

ベトナム北部地域では、先述のように、女性のセクシャリティとジェンダーが父系親族集団の再生産に直接的に結びつけられる。そして、処女性の保持と婚姻、結婚後の夫方居住と夫方の父系親族集団の成員としての道徳的ふるまい—嫁として、母として—によってその身体は規定される [Taylor 2002 ; 7]。そのため、未婚者や子供の産めない女性は、血縁の再生産の担い手とはみなされず、女性の生き方からの「逸脱者」として、また父系親族集団内における「周縁者」として位置づけられる。LとHのライフストーリーは、このような女性の経験を端的に表していた。

他方で、夫が亡くなったことにより若くして寡婦となった子供のいる女性もまた、社会的に困難な状況におかれることは想像に難くない。もちろんベトナムにおける戦争寡婦の社会的位置づけは、戦没者遺族制度による支援が補償されたり、革命に命を捧げた「烈士（兵士）」の妻として称賛の対象となってきた点から、政治的、経済的な側面において未婚者や離婚経験者とのコンテクストとは異なる。しかしDの事例をみてみても、幼い子供の養育とそのための経済的基盤の確保は、容易ではなかったことが推測される。

事例として取り上げた3名のライフストーリーのみでは、ベトナム女性の生を一般化することは難しいが、現在のハノイ聖室ホ・ダオの運営を支える女性たちは、その濃淡はあれ、個別の苦悩/困難を経験しながら、激動の現代ベトナム史を生き抜いてきた者たちといえるだろう。以降では、こうした女性たちの「オルタナティブな親密圏」の実践を、より具体的にみていくが、はじめに、代表者であるホアの実践に着目し、出家女性の生活がいかなるものなのか、また在家女性たちはそれをいかに語るのか述べていく。

### 3. 理想的な「家族」の想像－出家者ホアの日常実践

2010年の時点で、ハノイ聖室ホ・ダオのすべての活動は、代表者であるホアによって統括されていた。ホアは20歳で出家して以来、ハノイ聖室に59年間止住してきた、79歳の未婚女性であった。1998年に先代代表者のフォー師が亡くなったと同時に、ハノイ聖室の新たな代表者となった。北部地域出身者で、しかも女性が代表者に就任したのは、創設以来、南部地域の聖会から男性の指導者が派遣されてきたハノイ聖室ホ・ダオ史において初めてのことであった<sup>5</sup>。

ホアは、亡くなる2010年まで、教義に即した修行を「厳格に」取り組みながら、聖室での日常生

---

<sup>5</sup> その背景には、ハノイ聖室ホ・ダオの指導者候補となる出家者の欠如はさることながら、信者数自体の減少による活動の縮小化が影響していたことが推測されるが、他方で聖会側としては、現政府寄りのホアを選出することによって、彼女をバンチンダオ派と政府との仲介者として擁立し、ハノイ聖室ホ・ダオをバンチンダオ派の組織運営のための足場として活用することを構想していたことが考えられる。実際ホアの在任中には、それを裏付ける記念行事が執り行われた。詳細は別稿 [伊藤 2011] を参照されたい。

活を送っていた。

本章では、ホアのライフストーリーを概観したのち、ホアの日常的実践と在家女性たちとの相互行為について述べていく。その際に注目するのは、ホアの語りに頻繁に現われていた「ホ・ダオ *họ đạo*」という言葉である。通常ホ・ダオは、前述したように、末端の信者組織を指す物理的な単位として使用されるが、観念上ではカオダイ教の世界観ダオを共有する信者たちによって形成される「家族」という意味も含まれる。ハノイ聖室コミュニティにおいてホ・ダオは、ホアが理想とする「家族」を強調する際に、最も頻繁に言及された言葉であった。

### 3-1. 聖室での「独り」暮らし－出家者としての人生

出家者ホアは、1931年に5人兄弟の長女としてハノイに生まれた。学校を卒業したのち、ハノイ市内の小学校教員として務めていたが、19歳になって突然病に倒れ、それが完治すると、「病氣治癒の能力」と他者の「将来を予知する能力」が備わっていたという。その当時の様子を、彼女は次のように語る。

ある日、私は一人の少年の病気を完全に治しました。彼は医師から治療が困難であることを告知されていたのに。そのことが起きてから、大勢の近所の人たちが病気を治してほしいと、私の家を訪れるようになったのです。

彼女によると、「病氣治癒の力」は、徐々に周辺住民に知られるようになったが、その後彼女の身に起こった「不思議な経験」によって、彼らの態度は一変したという。

ある日、見知らぬ女性が私の家を突然訪れました。彼女は私に向かって「お前は神の子だ、お前は神の子だ」と繰り返し叫び、立ち去って行きました。その晩私は、それまで見たこともない寺院のような建物の夢をみたのです。それから私は、夢で見たその建物を探したくて、一年間ハノイを歩き回りました。心配した両親は、私を、知人の「婆童 *bà đồng*」に預けようとしたほどでした<sup>6</sup>。その後、私はハノイ聖室を探しました。それからほどなくして、私の行動を見ていた近所の人たちは、私を避けるようになっていきました。当時私には、結婚を約束した許嫁がいたのですが、彼との約束も果たせませんでした。なぜなら私は「神の子」とみなされてしまったのですから…

このことを契機に、ホアは夢にみた建物がカオダイ教の施設であり、見知らぬ女性が言っていた「神」が、その至高神の玉皇上帝であることを知ったのだと語る。そして、ハノイ聖室の当時の代表者であったフォー師を訪ね、カオダイ教について質問したのち、出家してハノイ聖室に止住することを決意したのだった。その後、「病氣治癒の力」や「不思議な経験」は一切なくなったのだという。

---

<sup>6</sup> 「婆童 *bà đồng*」とは、ベトナムの民間信仰である聖母道において神と人間との仲立ちをする女性霊媒師をさす。聖母道は、ベトナムの人々にとって極めて親和性の高い信仰のひとつである [cf. 大西 2004]。

ホアが出家した当時、ハノイ聖室には複数人の出家者が共に生活していた。ある女性信者は、当時の聖室の様子を「出家者も多く、非常ににぎやかだった」と語る。しかしベトナム戦争中に3名の女性出家者が海外に移住し、またその後、残された他の出家者も他界した。1998年に当時の代表者であったフォー師が亡くなったのち、ハノイ聖室には、ホア以外にミエンという一人の女性出家者が残るのみであった。ミエンは、ハノイ聖室ホ・ダオのなかでの役職はなく、代表者であるホアの食事などの世話をしながら、「修行」生活を送っていた。しかし2000年になり、そのミエンが失明し、出身地の親戚に引き取られたことで、ホアは2010年に他界するまでの9年間を、ハノイ聖室にひとりで暮らすことになった。

ハノイ聖室におけるホアの日常生活は、毎日4回一午前5時、11時、午後5時、11時—の礼拝を基準にして過ぎていった。彼女は、通常朝4時に起床し、信者の正装に着替えて整髪すると、「宝殿 *bửu điện*」とよばれる神格の祭壇のある部屋に入り、5時の礼拝と読経をはじめた。それが終わると執務室に移動し、簡単な朝食を摂った。その後は婦人連合や祖国統一戦線の地区会への参加のため、あるいは病気の信者を見舞いに、外出した。10時半ごろになると、ホアは聖室に戻り、着替えたのち11時の礼拝と読経に取り組んだ。午後は、読書や本山への連絡などに時間を費やしながらかし、夕方5時と夜11時には礼拝と読経に勤しみ、一日を終えるのであった。晩年は体調を崩しがちで、床に臥す日が多かったが、それでも礼拝を休むことはなかった。

ホアは、日常においてもダオを「厳格に」守り、それは彼女の極端に簡素な生活に顕在化した。経理担当の在家信者によると、ホアの生活費を含むハノイ聖室ホ・ダオの運営費は、在家信者からの布施とホア自身の退職金から捻出されており、活動のための資金的な問題は特になかった。しかしホアは一切の無駄を省いた生活を「厳格に」守っていた。例えば、在家信者が聖室施設の改善を考慮して、近年ではハノイ市内の一般家庭にも普及しているテレビや冷蔵庫などの家電製品の購入を提案したとしても、ホアが賛同しないことから購入は数年間見送られていた。それどころかホアは、豆電球を一つ交換することにも反対した。またホア自身が、自分のために何かを購入することはほとんどなかった。また食事は、極端な偏食をとまなう菜食で、中心メンバーがホアの健康を配慮しておかゆや野菜を入れたスープなどの菜食料理を届けたとしても、それすら「無用だ」と受けつけなかった。衣料にいたっては、信者がホアに贈った新しいものは、他の者への贈答用に保管し、彼女自身は、何十年も着古したものを修繕し、また時に時間をかけて洗濯し、繰り返し着用していた。ホアは、このように節約しながら蓄財し、他のホ・ダオや本山への寄付金として、また病気の信者にホ・ダオからの見舞金や見舞品として使うのであった。

以上のような、ダオにのっとったホアの日常実践は、59年間の聖室生活の中でホアが身体化した出家者としてのハビトゥスといえる。そしてそれが展開しているハノイ聖室は、彼女にとっての「ホーム」として認識されていたことが考えられる。そのことは、ホアがホ・ダオという言葉を使っている際にも見いだすことができた。

### 3-2. 「孤独な」親密圏

ここでは、ホアがホ・ダオをいかに実践しているのかを理解するために、ハノイ聖室で行われる儀



礼の場での彼女の言動に着目したい。儀礼の場においてホアは、在信信者を指導し、儀礼を執行した。そして儀礼が終わると、ホアは在家信者にむかって、次のように説法した。

私たち、ハノイ聖室ホ・ダオは、教祖である長兄を筆頭にした兄弟姉妹として互いに慈しみあいながら、修行に取り組んでいる。だからあなた方は、儀礼日には聖室に「帰り」、日々の安寧を願いながら、神に奉仕しなければならないのです。なぜなら神は、私たちの父であり、私たちホ・ダオは、神の子供だからです。子供が親を敬うこと、それこそがダオなのです。また子供である私たちホ・ダオは、兄弟姉妹であり、互いに助け合わなければなりません。病に苦しむ者がいれば、その者を見舞い、困難な状況にある者がいれば、その解決のために皆が手を取り合わなければならないのです。それこそが、私たちハノイ聖室ホ・ダオが従うべきダオなのです。

ホアの説法は、ホ・ダオに所属する信者間の関係性にふれる内容が多かった。彼女は、ダオに従いながら相互に助け合う関係の構築を説いていた。また彼女は、信者たちがハノイ聖室ホ・ダオの成員として責任をもつことも強調した。そして「家族」のように、信者たちが聖室に頻繁に集まり、相互に助け支え合いながら過ごすことを求めている。ホアは説法を通じて、在家信者たち個人にハノイ聖室ホ・ダオの成員としての自覚をもたせ、そのアイデンティティを覚醒することを目指していたといえる。

そうした彼女の意識は、信者個人に対する平等な対応や、その理念を分かち合おうとする彼女の態度となって、儀礼後の供物の配分の仕方や、在家信者との日々の相互交流にも顕在化した。彼女は、信者に対する敬意と配慮を示すことで、協調性と集団性によって秩序化されたハノイ聖室ホ・ダオを形成しようとしていたといえる。

しかしながら、ホアの以上のような態度に対して、在家信者は彼女の期待通りの応答を示していたわけではなかった。ある中心メンバーの女性信者は次のように語っていた。

聖室に頻繁に帰る必要はないですよ。私たちはそれぞれ異なった生活状況にあるし、毎日の仕事もある。昔のようにはいかないのです。聖室活動に時間が割けないのは、仕方がないことなのです。それよりも大切なのは、ダオに従うということ。それこそが我々のやり方であり、ダオミンなのです。

彼女が語りのなかで使った「ダオミン *đạo mình*」という言葉は、在家信者がカオダイ教の世界観を示唆するときに使う言葉であり、それについては次章で詳述する。

中心メンバーには、特定の役職に就いている者が多く含まれており、それぞれの役職に応じた役割分担もあることから、一般信者と比べると必然的にホアとの緊密な相互交流がもたれていた。したがって彼女たちは、ホアの性格だけに限らず、ダオとホ・ダオに対する考え方も理解していた。

しかし、上述の語りにもみられるように、彼女たちは、ホアの理想に応えるどころか、むしろそれに反する意見を共有していた。ホアをサポートし、在家信者たちを指導する立場にある中心メンバーと

ホアのあいだには、ダオとホ・ダオの解釈に対する明らかなズレが生じていたのである。

他方、中心メンバー以外の一般の在家信者が聖室を訪れることは、読経期間と儀礼日を除き、ほとんどなかった。また教義の知識についても断片的な理解にとどまり、なかには神格の序列を聞かれて戸惑う者もいた。加えてカオダイ教信者であれば自宅での所有が規定される神格の祭壇に関しても、彼女たちはそれぞれの生活環境にあわせた様々な形式を採用していた。そして、その現状に対して彼女たちは悪びれることもなく、日々の忙しさを理由に笑いとばすと同時に、彼女たちの関係においては、その態度を寛容に許容する姿勢が共有されていた。

そしてホアは、以上のような在家信者の態度を憂い、頻繁に不満を口にするようになっていた。

どうして私のホ・ダオはダオの理解につとめようとししないのか。今日はバンチンダオ派の創設者の一人であるレ・バ・チャン師の儀礼日であるのに、聖室に帰る者は誰一人いない。レ・バ・チャン師の儀礼であることなんて、誰も知らないのだろう。私のホ・ダオは、誰一人としてダオを勉強しようとする者がいないからね。私のホ・ダオは、誰一人としてダオを守ろうとししないからね。ハノイ聖室ホ・ダオの未来を心配する者は、誰もいないのだよ。

前述のように、在家信者たちがハノイ聖室を訪れるのは、読経や儀礼がある日のみで、それ以外の平日のハノイ聖室には、ホア以外誰もいないことが常態となっていた。ホアの代理でしばしば聖室での留守番を依頼されていた中心メンバーの女性も「ここは寂しいから、こうやって扉をあけて外を眺めながら過ごすんだよ」と、聖室内で感じる「孤独さ」を説明していた。周囲からは耳を劈くような喧騒が否応なく入り込んでくるにもかかわらず、聖室施設の内側にいるとまるで世界が違おうと述べる者もいた。それは、ハノイ聖室に居住するホアも同様であったといえる。彼女もまた、孤独と静寂のなかに居たのである。彼女はしばしば、次のような言葉を、中心メンバーに吐露するようになっていた。

誰も帰らない聖室で、私は毎日ひとりで過ごしている。この静けさのなかで、私が何を考えているのか、お前にはわかるか？ 一人での食事はもういやだ。ここでの一人暮らしは寂しすぎる。

このような不満を頻繁にぶつけるようになったホアと在家信者との対立は、近年、より深刻化しており、とりわけ中心メンバーにとって、ホアとの相互交流は悩みの種となっていた。そのためメンバーの一部は時に、ホアに対して反抗的な態度を示した。

しかし、それによってホアに対する排除や軽視の態度を在家信者がみせることはなかった。彼女たちは、ホアに対して何らかの不满を抱えながらも、儀礼日になると聖室に集い、ホアの指示にしたがった。また中心メンバーはホアの日常生活のサポートを可能な限り続けていた。

そうしたホアに対する柔軟な応答を可能にしていたのは、女性信者たちが、タンマツトと表する特有関係で結ばれていたからであった。タンマツト関係については後述するが、彼女たちは、メンバー間で相互にホアについての愚痴を言い合い、そのストレスを軽減することで、ホアとの直接的な対立

を回避し、関係を維持していた。それと同時に彼女たちは、日々の語らいのなかで、ホアに対する評価や敬意を含む様々な感情を表現していた。例えば、前述のようなホアとの対立を、怒りをもって語る者もいれば、代表者としてのホアの資質を称賛する者もいた。ある信者は、ホアがダオについて熟知しているだけでなく、ハノイ聖室ホ・ダオの成員以外の政府関係者や客人に対して適切なふるまい方を知っているというのであった。さらに、ホアの「厳格な」日常生活を振り返りながら、彼女を「かわいそうな女性」と表現する者もいた。ある中心メンバーは、次のように語っていた。

ホア先生は、ハノイ聖室ですっとひとりで生活してきた。彼女は出家者だから、当然結婚もしていないし、家族もない。それが出家者としての責任なのです。だけれど、聖室でひとり居ることが、どれだけ寂しいことか。先生の生活は、苦悩と悲しみの中にあるのです。

彼女の語りには、女性たちがホアを「厳格な」出家者として、あるいは組織を統括するリーダーとしてだけでなく、彼女たちと同様にベトナム北部地域に生きる女性としてもみていたことが映しだされる。

上述したように、ホアは、ダオの「厳格さ」を守りながら、在家信者とともに「家族」としてのホ・ダオ形成の実現を求めている。そのため儀礼後の説法では、協調性と秩序を強調し、またそれを態度でも示した。そのことはハノイ聖室ホ・ダオという組織の代表者である彼女が、理想的な「家族」を形成しようとしていた現われとして理解することができる。人生の大半をハノイ聖室で生きてきた彼女にとって、ハノイ聖室という場は、紛れもなく彼女の「ホーム」となり、そこに集う女性信者たちとの「あいだ」で生起する実践やそれを介した関係は、ホアにとっての親密圏を創造する空間であったと捉えることもできるだろう。しかし、ホアの追及する理念は、女性信者たちを取り巻く現実生活との対比において時に越えがたい溝をつくることとなった。その結果、ホアは、希求してやまない自身の想像上の親密圏のなかで、孤独を生きていたといえるのかもしれない。

他方で、在家信者の女性たちは、ハノイ聖室ホ・ダオを基盤にどのような関係を形成していたのだろうか。

## 4. 異なりを包摂する「親密な」関係

前述のように、ハノイ聖室ホ・ダオの在家信者たちは、中心メンバーと一般信者に大別され、それに即して活動への参加のあり方も異なっていた。この違いは、ダオの理解に関しても表れていた。その解釈は多様で、彼女たちはそれを前提としながら、ハノイ聖室ホ・ダオの活動に参加していた。彼女たちは、そうしたダオの実践のあり方を、「私たちのやり方」を意図する「ダオミン」と表現した。

### 4-1. 儀礼の場での相互交流

在家信者のあいだで生起するダオミンの実践は、彼女たちの固有の関係によって支えられていた。彼女たちはその関係を「タンマツト」と表現した。タンマツトとは、漢訳語すると「親密」となるべ

トナム語である。彼女たちは、このタンマツトを、ホアが強調したホ・ダオとの対比において使用していた。例えば、ある中心メンバーは、わたしに対して、次のように述べた。

私たちは、ホア先生とのあいだで何か問題がおきると、お互いにそれについて話しをするのです。そうすれば、高ぶっていた気持ちも少しは落ち着いてくるのですよ。例えば、ホア先生との間で、何か問題が起きた人がいて、そのことをみんなのあいだで話したとします。すると、ホア先生との関係がより長い誰かが、こうすればよかったんだ、ああすればよかったんだと、それぞれが好き勝手にその人の態度を諫めたり意見を出しあって、より適切な態度を教えるのです。私たちはお互いによく知り合ったタンマツトな仲なのです。だから、ホア先生ともなにかうまくつきあっていけるのです。

彼女の語りに示されるように、中心メンバーの信者たちは、タンマツト関係を、互いによく知る仲として説明した。この関係は、ホアがこだわっていたような秩序や協調性はさほど強調されず、比較的対等な関係であることが指摘できる。こうしたタンマツト関係がより醸成される場のひとつが儀礼であった。

カオダイ教の信者たちは、入信すると毎月1日と15日に行われる「朔望儀礼」への参加が求められる。ハノイ聖室ホ・ダオの在家信者も、聖室に集まり、ホアの指導に従いながら儀礼に参加していた。カオダイ教では、それ以外でも、第1章で述べたように多くの様々な儀礼が執行される。信者たちは当然それらへの参加も求められ、また儀礼の準備を担う者は、その負担も必然的に大きくなる。

しかし、ハノイ聖室ホ・ダオの在家信者たちは、すべての儀礼に参加するわけではなく、「朔望儀礼」のほかに、特定のいくつかの儀礼にのみ参加する傾向にあった。そして、それ以外の儀礼には、仕事や家事、孫の世話などのような個別の事情を理由に参加することはなく、儀礼日に聖室を訪ねることもなかった。

以下では、彼女たちが重視する儀礼のなかで、「仏母礼 *lễ phật mẫu*」とよばれる、いわゆる聖母儀礼に着目して、儀礼空間における信者たちの相互行為を述べ、タンマツト関係がいかに醸成されているのかを記述する。その後、女性たちの日常生活に視点をうつして、タンマツト関係の実践に浮かび上がる関係の濃淡について述べる。

#### 4-2. タンマツト関係が醸成される場—「仏母礼」

仏母礼は8月14日と15日（旧暦）に行われる。数ある儀礼の中でも、ハノイ聖室ホ・ダオの在家信者が最も重視すると同時に、盛り上がりを見せるものであった。仏母とは、「遥池金母 *diêu trì kim mẫu*」を指し、女性信者にとって親和性の高い神格である。信者たちは普段から、仏母を「母 *mẹ*」とよび、自分たちをその「子供 *con*」と位置づけて言及する。そして儀礼では、自分の家族の健康と幸せを祈願する。

ハノイ聖室ホ・ダオの女性信者たちは、その準備も含めて仏母礼を心待ちにしており、それには仏母礼特有のいくつかの理由があった。一つ目は、準備の特異性であった。仏母礼では、至高神の祭壇

の前に、仏母と9人の仙女が坐するための祭壇を特設した。また仏母のための特別な香を焚いた。供物として祭壇に供える花と果物も、色の鮮やかさが重視され用意されていた。中心メンバーは、仏母礼の数日前からハノイ聖室に集まり、準備に取り掛かっていた。とりわけ祭壇を設置する日は、早朝から聖室に集まり、施設内の掃除をしたのち、「仏母と9人の仙女」のための椅子やテーブルを設置して祭壇をつくっていた。

仏母礼の準備は、事前に中心メンバーが集まった際に、ホアが一人ひとりの名前を呼びながら役割を伝え、準備行程の確認をすることが慣例となっていたことから、一見するとホアの指示を仰ぎ進行しているかのように思われた。しかし一端準備がはじまると、メンバーたちは、メンバー内の信者同士で話し合いながら仕事を遂行し、何らかの疑問が生じた場合でも、相互に確認し、意見し合いながら判断していた。そして準備の最中には、家族や健康などの個人的な事柄について、絶え間ないおしゃべりに興じるのであった。このことから、共に仕事をしながら、個人的な事柄を語り合う仏母礼の準備過程は、彼女たちに相互理解を促す場を提供しており、こうした時間の共有を女性たちが心待ちにしていたことが指摘できる。

二つ目の理由は、仏母礼特有の行為にあった。在家信者は、ある一つの行為を交互に取り組みながら儀礼の2日間を過ごした。「ハウ *hầu*」とよばれるこの行為は、神への「奉仕」を意味しており、女性信者たちは、仏母の祭壇の左右いずれかに立ち読経を繰り返すのである。読経を一通り終えると、礼拝してその場を辞し、順番を待つ他の信者と入れ替わることが決まりとなっている。仏母礼に参加したある女性信者は、仏母礼について次のよう語っていた。

仏母礼は女性のためのものです。私たちは、「母」に対して何度も「ハウ」し、次の順番までおしゃべりをしながら待ちます。そして順番がきたら、また「ハウ」をするのです。これが楽しいのですよ。だから、他の儀礼よりも待ち遠しいのです。

正確には、仏母礼は女性だけのための儀礼ではない。しかし、ハノイ聖室ホ・ダオは男性信者が極端に少ないことから、仏母礼の場での男性は聖室の隅に追いやられ、「ハウ」への参加ももっぱら女性たちによって占有されていた。そのため、女性信者のみならず、男性信者も仏母礼に対する上述のような認識をもつようになっていた。儀礼の場で、女性が主導権をとるという非日常性は、女性たちが仏母礼をより重視する理由の一つとなっていた。

そして三つ目の理由は、「ハウ」を待つ間の時間の過ごし方にあった。ハノイ聖室ホ・ダオの女性信者たちは、「ハウ」の順番が回ってくるまでのあいだ、在家信者用の3畳程度の部屋や聖室施設の前庭、客が宿泊するための大部屋などで、他の信者と共に時間を過ごす。例えば、在家信者用の部屋では、10名ほどの女性たちが待つが、設置してあるシングルベッドを2、3名で共有し、その上に寝転がり、あるいは座りながら、様々な話題について会話を交わしていた。その際畳一畳分ほどのベッドでは、それぞれの身体が部分的に触れ合うことになるが、それを気にする者はいない。身近な他者との心理的な近さが物理的な近さとなって顕れるのだ。肌を寄せ合いながらおしゃべりに興じ、そのなかで個人的な事柄を話し合い、互いの理解を深めていく。以上のような仏母礼に関する集合的な経

験を通じて、女性信者たちは親密な相互交流を深め、固有のタンマツト関係を醸成していたといえる。

#### 4-3. タンマツト関係の濃淡

女性信者たちの相互交流は、ハノイ聖室内の活動を介してのみ展開しているわけではなかった。彼女たちは日頃から、聖室活動や私的な事柄を話題にして比較的頻繁に連絡をとっていた。ここでは、第1章で取り上げたうちのLとDの2名の事例を取り上げる。それを通じて、彼女たちが、出身村落からハノイへの移住とハノイ聖室ホ・ダオの活動への参加を通じて構築してきたタンマツト関係をいかに実践しているのかが明らかになると同時に、彼女たちの語るタンマツト関係の濃淡が浮き彫りになる。

##### 事例1

未婚女性Lは、ハノイ聖室ホ・ダオのなかで役職にこそ就いてはいないが、入信歴30年を超える熱心な信者であった。そのLは近年、「子供」の養育のために儀礼に参加する時間もないという。彼女が言う「子供」とは、義妹の息子であった。義妹は、42歳（2010年時点）になる未婚女性であった。彼女は、Lの出身地でもある中部地域の農村で、90歳を超えた母親（Lの実母でもある）の介護をしながら暮らしていたが、婚外妊娠したのだった。相手の男性は同村内に住む既婚者だった。ベトナムにおいて、未婚女性が妊娠し出産することは、不道徳な行為とみなされる。とりわけ義妹が暮らす地域は、伝統的な農村地域として知られていた。義妹の兄たち（Lの義弟たち）や親戚は、彼女の妊娠を恥じ、非難した。彼らは、子供を、村落から遠く離れたハノイに住むLの養子にして、ハノイで育てることを前提に、義妹の出産を許可した。Lはその理由を「村落ではいろいろと面倒だから」と言い、口を濁したが、閉鎖的な村落内での社会関係や、義妹が寝たきりの老母の介護を担っていたことが関係していたと推測される。

Lは、このことを中心メンバーのなかの2名の女性、DとTrにだけ報告した。彼女たちは、Lの境遇を熟知する、中心メンバーのリーダー的存在であった。他方Lは、ホアを含むそれ以外の女性たちには、一切言わなかった。なぜなら婚外交渉による義妹の妊娠は、ダオに反する行為だからである。義妹はカオダイ教の信者ではなかったが、Lがその子供を育てていることをホアが知れば、直ちに説明を求められ、厳しい批判を受けるだろうことは明らかであり、DとTrも、それに共感した。したがってLは、DとTrの2名に相談し、当面はそれ以外の信者に言わないまま、ハノイ聖室ホ・ダオの活動を休むことにしたのだった。Lはその後1年程度、ハノイ聖室を訪れることはなかったが、その間もDとTrとはしばしば電話で連絡を取り合い、互いの近況を報告しあっていた。そしてホアが亡くなった現在は、4歳になったその「子供」を連れて再びハノイ聖室に集うようになった。

##### 事例2

Dは、中心メンバーのリーダー的存在で、入信歴25年の信者である。彼女の夫は、ベトナム戦争で戦死したが、死亡場所はわからず、遺体も見つかっていなかった。そのため、Dは夫の正式な

葬送儀礼をおこなっていなかった。なぜならベトナムでは、葬送儀礼の際に、その遺体が不可欠との観念があったからである。遺体がなければ、死者の魂は浮遊し、遺族に災厄をもたらすと考えられていたのだ。

ベトナム戦争によって多くの戦死者をだしたベトナムの戦後は、浮遊する戦死者の魂の語りにあふれていた。その後現政権は戦死者の遺骨探しを奨励し、そのための霊媒行為を公的に認可した。そして自分の亡くなった家族の遺骨を探すために、多くの人々が「当たる」と評される霊媒者のもとを訪れる様子が新聞等のメディアで報道されるようになった [cf. Kwon 2008]。D は、夫が戦死したことについて、ハノイ聖室ホ・ダオの信者たちにも話していたが、遺骨探しに関しては、旧知の仲で、共にカオダイ教に入信した T にだけ話したに過ぎなかった。中心メンバーのリーダー格である D にとって、他の信仰に頼ったことが公になるのは、できる限り回避したかったのだという。

T によると、D とは、彼女がかつて営んでいた小売店を T が客として訪れたことをきっかけにして徐々に顔見知りになり、その過程で同じ戦争寡婦であることを知ったのだという。それからは遺族補償制度について情報を教えあうなど、家族ぐるみの相互交流を図るようになり、50歳を過ぎたころに、もう一人の女性も誘って、共にカオダイ教に入信した。そしてそれをきっかけにして、二人の関係がよりタンマツになったのだと語る。その後二人は、ハノイ聖室への行き来を25年以上共にしてきたのであった。

二つの事例で示された事象は、当事者である女性にとって、他者に知られることをできれば回避したい内容であったといえる。なぜならそれらは、ベトナム女性の生や信仰という参照枠組みからは「逸脱」とみなされる行為であり、集団から排除されるかもしれないという可能性を内包するものであったからだ。しかし、L と D の事例から明らかになったことは、彼女たちが、不特定多数の他者に対する公開は避けながらも、具体的な他者とのあいだで共有することは主体的に選択していたということである。このことは、その関係内においては、「逸脱」とみなされうるような行為をも包摂されるという「確信」が彼女たちにあったことが指摘できる。すなわち彼女たちは、そうした関係性によってつながれる具体的な他者との「あいだ」でこそ自らの生が生起し、展開し、意味づけられてきたのだということを、誰よりも認識していたのだといえるのかもしれない。

## 5. 結びにかえて

第2章でも述べたようなベトナム北部地域における女性の生をめぐる理解は、親密圏の議論とも切り離して考えることはできない。本稿では、ハノイで活動する宗教コミュニティ「ハノイ聖室」に集う女性たちの実践と相互行為に着目し、それを介して女性たちが形成するタンマツ関係がどのように実践されているのかを民族誌的に記述してきた。以降では、ハノイ聖室に集う女性たちの生とタンマツ関係、そしてベトナムにおける親密圏の議論を見直し、そこから改めて「オルタナティブな親密圏」という概念の可能性について検討することで結びとしたい。

近年、ベトナム政府が社会問題として照射する人口抑制問題や中絶問題、HIV/AIDS 感染拡大の問題などに関連して形成される公的な言説では、女性の身体とセクシャリティを焦点化し、女性をその責任の只中に被投する。この前提には、家族、異性間の親密な関係、セクシャリティといった領域を親密圏と規定したうえで、それが国家再建や市場経済化の導入との関わりで生起する公共圏といかに結びつけられるのかを問う視座がある。それはすなわち、ハーバマスやバトラーの議論を踏襲した二項対立的な親密圏/公共圏の分析枠組みにのっとったものといえる [cf. ハーバマス 1999、バトラー 1994]。

したがって、本稿で扱ったような適齢期を超えた未婚者や子供を産めない女性の生は、女性研究の文脈でも、また親密圏/公共圏に関する議論の文脈においても、集団または分析枠組みからの「逸脱者」あるいは「周縁者」としてみなされてしまうばかりか、その生の存在すらあまり対象化されてこなかったことが指摘できる。すなわち彼女たちが、他者とのあいだにどのような関係をとるむすび、それぞれの生活世界をいかに再編しているのか、彼女たちの現在と未来志向的な実践のあり方が問われることはなかったのである。

本稿では、こうした女性たちの生を照射すべく、ハノイ聖室コミュニティに集う女性たちの実践と相互行為に着目して、女性たちがその生を再編する過程で基盤としてきた新たな関係性としてのタンマツト関係に着目した。

このタンマツト関係を検討するうえでは、ハンナ・アレントの議論と、それを参照しながら斉藤純一を取り組んだ親密圏に関する一連の議論が示唆的な視点を提供してくれるだろう。

アレントは、親密圏を社会的なものに対する抵抗の空間とみなした。それは「内密性」や「内的行為」によって特徴づけられ、誰に対しても開かれた公共的な空間への現れからは厳密に区別されると論じた。そして彼女がその胚胎として提示したのが「現われの空間 (the space of appearance)」であった。アレントは、現われの空間を次のように説明する。多少長い以下に引用したい。

人びとは活動と言論において、自分が誰であることを示し、そのユニークな人格的アイデンティティを積極的に明らかにし、こうして人間世界にその姿を現わす。しかしその人の肉体的アイデンティティの方は、別にその人の活動がなくても、肉体のユニークな形と声の中に現われる。その人が「なに」(“what”)であるか—その人が示したり隠したりできるその人の特質は、天分、能力、欠陥—の暴露とは対照的に、その人が「何者」(“who”)であるかというこの暴露は、その人が語る言葉と行う行為の方にすべて暗示されている。…この言論と活動の暴露の特質は、人びとが他人の犠牲になったり、他人に敵意をもったりする場合ではなく、他人とともにある場合、つまり純粋に人間的共同性におかれている場合、前面に出てくる [アレント 1994 : 291-292]。

ハノイ聖室ホ・ダオに集う女性たちにとってのタンマツト関係とは、自分が「何者」であるかを語り、他の信者と共に在るための空間、すなわち「わたしが他人の眼に現われ、他人が私の眼に現われる空間 [アレント 1994 : 320]」であったと考えることができる。

このようなアレントの議論は、政治思想史家の斉藤純一による親密圏の議論とも決して対抗するも



のではない。彼は親密圏を次のように再定義する。第一に、身体性をそなえた具体的な他者の生/生命への配慮・関心によって形成・維持される「間一人格的な」関係性であり、第二に、その外部において否認あるいは蔑視の視線に曝されやすい人々にとって、自尊あるいは名誉の感情—排斥されていないという感情—を回復し、抵抗の力を獲得・再獲得するための拠り所となる空間である〔斉藤2000:92-99〕。そして、こうした「オルタナティブな親密圏」が、正常・正当なものとして社会的に承認されていない生のあり方や生の経験が肯定されうる余地を創りだしてきたことを指摘する。

このような親密圏に関する新たな視座は、現代ベトナム北部地域において苦悩を生きる/生きてきた女性の生を問ううえでも示唆的といえるだろう。ベトナム戦争とその後の市場主義経済化にともなう急速なグローバル化の只中で、出身村落から都市に移住した人びとが生活を再建することが可能となったのは、さまざまなコミュニティを形成してきたからだと考えられる。そうしたコミュニティでは、背景の異なる者同士が、そこでの実践と相互行為を介して、固有の関係を醸成させてきたことは想像に難くない。ハノイ聖室に集う女性たちもまた、このような過程のなかで、具体的な他者との「あいだ」に、「間一人格的な」関係性としての親密圏を見いだしてきたのではないのだろうか。その意味において、タンマツト関係とは、女性たちにとっての「現われの空間」であると同時に「オルタナティブな親密圏」として捉えられていたといえるだろう。それは彼女たちが、その生の存在を否定されることなく受け入れられ、他者と共に在るということを実感するための空間として創出されていたといえるのである。

## 参考文献

- Amit, V. (2002a) Reconceptualizing Community, in V. Amit (ed), *Realizing Community: Concepts, social relationship and sentiments*, London, Routledge, pp. 1-20.
- (2002b) An Anthropology without Community?, in N. Rapport and V. Amit (eds), *The Trouble with Community: Anthropological Reflection on Movement, Identity and Collectivity*, London, Pluto Press, pp. 13-70.
- Anderson, B. (1983) *Imagined Communities, Reflections on the origin and spread of nationalism*, London, Verso.
- アレント、H (1994) 『人間の条件』(志水速雄訳)、ちくま学芸文庫。
- Belanger, Daniel and Hong, Khuat Thu (2002) Too Late to Marry; Failure, Fate or Fortune? Female Singlehood in Rural North Viet Nam, Werner, Jayne and Belanger Daniele (eds) *Gender, Household, State; Doi Moi in Viet Nam*, Cornell University.
- Blagov, Sergei. (2002) *Caodaism: Vietnamese Traditionalism and Its Leap into Modernity*. Nova Science Publishers, New York.
- バトラー、J. (1999) 『ジェンダー・トラブル—フェミニズムとアイデンティティの攪乱』(竹村和子訳)、青土社。
- コーエン、A. P. (2005) 『コミュニティは創られる』(吉瀬雄一訳)、八千代出版。
- Delanty, G. (2003) *Community*, London, Routledge.
- Drummond, L and Rydstrom, H (eds.) (2004) *Gender Practices in Contemporary Vietnam*, Nias Press.
- Đặng Nghiê m Vậ n (Soạ n giả ) (1995) *Bước Đầu Tìm Hiểu Đạo Cao Đài*. Nhà Xuất Bản Khoa Học Xã Hội, Hà Nội.
- Gammeltoft, T (1999) *Women's Bodies, Women's Worries: Health and Family Planning in a Vietnamese Rural Community*. Curzon Press, Richmond.
- Gobron (1949) *Histoire du Caodaisme: Bouddhisme Renove*. Dervy, Paris.
- (1949) *Histoire et Philosophie du Caodaisme*. Dervy, Paris.
- ハーバマス、J. (1994) 『公共性の構造転換—市民社会の一カテゴリーについての探求』、未来社。
- 平井京之介 (2012) 「イントロダクション」、平井京之介 (編) 『実践としてのコミュニティ』、京都大学出版会、1-37頁。

- Hue-Tam Ho Tai (1983) *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam*. Harvard University Press, Cambridge.
- 伊藤まり子 (2011) 「2011「社会主義的経験としての『ホーチミン崇拜』—現代ベトナム社会における宗教団体の儀礼実践を事例として—」小長谷有紀・後藤正憲 (編) 『社会主義的近代化の経験—幸せの実現と疎外—』明石書店、207-233頁。
- Kwon, Heonik (2008) *Ghosts of War in Vietnam*, Cambridge University Press.
- Lê, Anh Dũng (1993) *Lịch Sử Đạo Cao Đài Thánh Thất Hà Nội*, Thành phố Hồ Chí Minh.
- 宮澤千尋 (2000) 「ベトナム北部の父系出自・外族・同性結合」吉原和夫、鈴木正崇、末成道夫 (編) 『〈血縁〉の再構築—東アジアにおける父系出自と同性結合』、風響社、185-211頁。
- 大西和彦 (2004) 「ベトナムの民間信仰—聖母道—」、今井昭夫、岩井美佐紀 (編) 『現代ベトナムを知るための60章』明石書店、198-201頁。
- Oliver, V. L. (1973) *Caodaism: A Vietnamese Example of Sectarian Development*. Unpublished Ph. D. Dissertation, Syracuse University.
- (1976) *Caodai Spiritism: A Study of Religion in Vietnamese Society*. E. J. Brill, Leiden.
- Rydstrom, H. (2003) *Embodying Morality: Growing up in Rural Northern Vietnam*. University of Hawai'i press, Honolulu.
- 斉藤純一 (2003) 「親密圏と安全性の政治」、斉藤純一 (編) 『親密圏のポリティクス』、211-236頁、ナカニシヤ出版。
- Smith, R. B. (1970) An introduction to Caodaism II. Beliefs and Organization, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 33, pp. 573-591.
- 末成道男 (1998) 『ベトナムの祖先祭祀—潮曲の社会生活』、風響社。
- 竹村和子 (2002) 『愛について—アイデンティティと欲望の政治学—』岩波書店。
- Tanabe, S. (2002) Introduction: Imagined and Imagining Communities, in S. Tanabe (ed.), *Imaging Communities in Thailand: Ethnographic Approaches*, Chiang Mai, Mekong Press, pp. 1-19.
- 田邊繁治 (2008) 『ケアのコミュニティ—北タイのエイズ自助グループが切り開くもの』、岩波書店。
- Taylor, K. (2002) Introduction: Gender and Việt Nam Studies, in J. Werner and D. Bélanger (eds.), *Gender, Household, State: Đổi Mới in Viet Nam*, New York, Cornell South east Asia Program Publication, pp. 7-12.
- Wenger, E. (1998) *Communities of Practice: Learning, Meaning and Identity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Werner, J. S. (1976) *The Cao Đài: the Politics of Vietnamese Syncretic Religious Movement*. Unpublished Ph. D. Dissertation, Department of Anthropology, Cornell University.
- Werner and Belanger (eds.) (2002) *Gender, Household, State: Đổi Mới in Việt Nam*. Cornell Southeast Asia Program Publication.

## 質疑応答

〈八木祐子〉(宮城学院女子大学国際文化学科教授) ご発表有難うございました。では、さっそく質疑応答に入ります。じゃあ、はい、工藤さんどうぞ。

〈工藤さくら〉(東北大学大学院文学研究科) 東北大学の宗教学研究室の工藤です。2つ教えていただきたいのですが、まず入信と出家というのが別に扱われているのですけれども、その状態になるというのは、たとえば名簿に名前を載せるなどの制度的なことなのか、具体的にコミュニティの人間であると認識されるにはどのような過程がありますか。

〈伊藤まり子〉(国立民族学博物館外来研究員) 制度的なところでいいますと、入信儀礼というのが切れ目になるのですが、カオダイ教には入信儀礼以前に、ちょっと省略してしまったのですが、1年間の修業期間がありまして、活動についていけるとかいう練習期間があるのですね。そのなかで信者としてやっていけるかどうか周りの人から試されていくわけですが、その過程で徐々にコミュニティの一員になっていく、という風に私はみえています。

〈工藤〉 用語に関してですが、ホ・ダオに入ってからタン・マツト(親密)な関係というのはどういうことでしょうか？

〈伊藤〉 彼女たちがいうタン・マツトというのは少なくともホ・ダオのメンバー内に限定されたものです。

〈工藤〉 あと、もう1点、タン・マツトに関してなんですが、男性が聖室に若干いるということですが、男性の信者さんたちはタン・マツトな関係にどのように入っているのですか。

〈伊藤〉 いろいろ省略してしまって申し訳ないのですけれども、男性の信者というのは母親からの信仰の継承を経て入信した人たちなのですね。なので、すでにコミュニティに所属する特定のメンバーとの血縁関係というのがあって、幼少の頃からは母親について聖室を訪れるなかで、コミュニティの中の人たちと関係があったという人たちばかりなのです。大人になってから初めてコミュニティをもったという人は基本的になくて、小さい頃からメンバーたちと慣れ親しんで、実際入信したのは大きくなってからだけれども、小さい頃から知り合いだったというような状況の人たちです。入信儀礼をきっかけに、「お、お前もようやく正式信者になったか」といった認識がもたれるくらいで、実はその前から仮のメンバーとして位置づけられてきたという感じです。

〈工藤〉 ありがとうございます。

〈八木〉 今の工藤さんの質問って、もっとどういう風に他の信者とかわるかという話ですか。

〈工藤〉 それも含めてだったのですけれども、タン・マツトというのが、女性信者の関係性のなかで重要という印象を受けました。そういった女性たちの関係性のなかで気さくに話される話題について、そのなかで男性もセクシャルな話題には入れるという意味なのだろうか。

〈伊藤〉 いや、入れないです。それは普通、儀礼などで顕著にあらわれるのですけれども、言い忘れたのですが、代表であるホアさんは、2010年に亡くなっているのです。ホアさんの亡くなったあとの後任の代表者というのが男性です。カオダイ教では、理念上は男女平等が説かれますが、組織体系自体は、基本的に男性優位で成立しています。それは、ベトナム社会一般においてもそうで、公的な

場におけるトップというのは基本的に男性の位置です。そのため、ホアさんがトップに立っていたということのほうが特異な状況だったんですね。ハノイ聖室が、女性が多い集団だというのは、やはり女性がトップだったから、という理由があるかとは思いますが。なぜなら、男性は、基本的に若いんですね。40歳代から50歳台です。活動の中心的な担い手となっている中高齢の女性たちの子供の世代にあたる人たちです。公式な場面には出してもらえるけれど、実はいろんな指図をうけていて、それに従って動いているというような状況です。

〈八木〉他に、いかがでしょうか。

〈松前もゆる〉(盛岡大学文学部准教授) 背景的なところで、次の自分の報告といろいろつながるところもあるので質問したいことがあるのですが。ベトナムで80年代後期～90年代、レジュメの2ページ目の下のほうの Field Site2 というところなのですが、近代的な家族像の追及の一方で、結局、伝統的な女性性というか、女性性の再生産というところに関して、なぜこの時期にそういう女性性を強調するようなものがでてきたのか。それは経済発展というところも関係あるのでしょうか。もう一つの質問は、そうしたベトナム社会における伝統的な女性性を、もう一度追及するようなものが、信仰に集っているようなシングルの女性たちにやはり何らかのプレッシャーであったり、影響として感じられているのかどうかということとか、その性質となにか影響を与えているのかなというのがもう一つですね。

〈伊藤〉そうですね。まず、一点目のご質問についてなのですが、ベトナムの人口というのは、基本的に増加傾向をたどってきました。ただし、80年代、すなわちベトナムにとっての戦後ですが、多くの男性が戦死したことで、人口の男女比に偏重ができました。その後、出兵していた男性が帰還し、再び人口は増加傾向となったわけですが、この時期は、ベトナム政府が社会主義の政策転向にとりくみ、経済発展と国際社会に開かれた国民国家を目指した時期です。そのなかで、政府は、93年～2000年にかけて「ふたりっこ政策」をとっております。すなわち「近代的な家族」づくりを謳い、少なく生んでそこに教育投資をしてより質のいい子供を育て、高学歴でより良い家庭を築いていきましょうと指導しながら、人口抑制したわけですね。そこでは、子供の養育に携わるのはやはり母親であり、家事に勤しむ、子育てに勤しむ女性性が戦後になって再生産されていったといわれています。それとシングルの女性とですね、この点は非常に重要ですね。すみません、これは今後の課題にさせていただきます。

〈松前〉伊藤さんが話をされるなかで、そういうことを彼女たち自身が言ったり、そういうことを聞かされるというようなことはありますか。

〈伊藤〉たとえば私のような存在に対して、彼女たちは、「歳も歳なのにどうして結婚してないのだ」とか、「早く子供を産んだほうがいい」という語りを当然のようにします。その背景には理想的な女性像、つまり子供を産んで家族をつくってという、そういった女性のライフコースに対する認識があるからというのが一つ言えると思います。ただ、そのなかで興味深いことは、「結婚しなくてもいいから子供は産んでおけよ」というような発言が珍しくないのですよね。「なんで。旦那はいたほうがいいでしょう」という話をすると「いや、旦那はいなくてもいい。ただ、子供は作っておいたほうが一人でいるより絶対がいいし、老後があるから」というような語りをします。それが、シングルの女

性に限ったことではなく、少なくともハノイ聖室でのシングルの女性たち以外にもそういった語りを聞いたことがあります。

それと、この発表のなかでは男児の出産というのを求められるという点を強調していたのですけれども、それは確かにそうで最近の男児と女児の人口比を比べましても、男児の方が多いというような統計の結果が出ているのですね。それにもかかわらず、表面的には「女の子でもいい」といった語りが珍しくない。それはなぜかという、女兒は大学に行って、結婚した後も稼ぎながら生家にペイバックしてくれるという認識があるらしいです。社会学系の研究で、ベトナムでは最近特に女子の進学率の伸び率が高いらしいのですが、その背景には女子に教育投資することで、嫁いだ後のペイバックを見込んでというような報告があります。

〈松前〉 嫁ぎ先と義母との関係で道徳を備えた感じもありますけれども、生家に対して親孝行をすることに対しての批判というのはありますか。

〈伊藤〉 はい。ないわけではありません。女性は、婚姻後、婚家に対する孝行が当然視されますし、婚家の父系親族集団に組み込まれます。死後は、婚家の父系親族集団の祖先として祀られることとなります。したがって、嫁が生家ばかりをあからさまに孝行するのは、義父母との確執の原因になります。しかしベトナムの親族関係の特徴は、父系原理が理念上強調されながらも、実際の社会関係においては、母方の親族との繋がりというのも重視されているという点にあります。女性は婚姻後も生家との行き来を煩雑にしますし、たとえば、ハノイ聖室に集う女性では、婚姻後、婚家では信仰していないけれども、実母の信仰であったカオダイ教を信仰しているケースが幾人かみられます。この点から、生家に対する孝行が批判の対象になるばかりではないとも言えるかと思います。

〈富永智津子〉(宮城学院女子大学非常勤講師) かつてのゼミ生が、ベトナム語をマスターして、博論を書いて、研究者の道歩んでいる・・・八木先生のご指導もあったと思いますが、よく頑張っているなど、報告を伺っていて、感慨深いものがありました。単純な質問ですが、ハノイ聖室に集う女性たちの間で世代間ギャップのようなものはありますか？

〈伊藤〉 そうですね。それはあると思います。例えば、ハノイ聖室の中での若手の女性信者とその高齢者のかかわり方をみていても、高齢者というのはどちらかという、いわゆる伝統的な規範というものを保持したがるかといいますか、その中で、細かい話になりますが、「アオザイはこういう形でなければいけない」とか「礼拝の作法は、こうあらねばならない」とか、こういったことを細かく言い出すわけです。しかし、若手の人は、そういうことは学ばずに、コミュニティに入ってきてしまうとか、例えば儀礼の場に高齢者にしてみれば似つかわしくないような髪型で来たりとか、そういういわゆる世代間ギャップみたいなものはありますね。

〈富永〉 ありがとう。もうひとつ教えていただきたいのは、他の宗教団体との違いはどうでしょうか。特に差異化できるような存在なのでしょうか？

〈伊藤〉 そうですね。今後の計画というか、ハノイ聖室のような状況というのは実はベトナムの中ではそれほど珍しくないとは私は思っていて、ベトナムの婦人会であるとか仏教信仰を中心とした活動集団など、そういうところを見ても多分同じような状況ではないかと思っています。そして、そういった他のコミュニティと比べたときの違いというものを見て行ければなあと思っています。

〈富永〉 女性の親密性というのは、アフリカの場合もそうなのだけど、外からはなかなかわからない。平等にみえていても、そこに結構権力関係が絡んでいたりすることもあるんですね。

〈伊藤〉 そうなんですよ。ハノイ聖室に集う女性を見ていておもしろいなあと思うのは、表面的にはタンマットという親密性が強調されながらも、実は序列が隠蔽された状態であるという点だと思うのです。それはハノイ聖室に限らず、普遍的なものであって、男性だと社会的な地位などで公的な場に出る機会が多いからこそ、序列が顕著にみてとれつと思うのですが、女性間関係では、あまり顕著に表れないながらも、そうした序列が見え隠れする場面があって、それがどのような原理で序列化されるかを考えていくことが重要かと思います。

〈富永〉 それから、カオダイというのはベトナム社会にとってどういう存在なのですか？一般の人に、どういう風に思われているの。

〈伊藤〉 北と南で大きく違います。北部地域では、その存在がほとんど知られていないです。それで、南部地域の場合は信者数が基本的に多くて、日常的にカオダイ教の象徴の一つである白いアオザイを着た信者とすれ違うことも多々あります。北部地域の場合は、そもそも信者数が少なく、絶対的なマイノリティなんですよ。また、彼女たちは外に白いアオザイを着て出歩くということもしません。家から普段着で聖室に来て、聖室のなかで着替えて儀礼に参加して、また着替えて自宅に帰っていくというような感じなので、ほとんど知られていないです。この宗教施設自体も、カオダイの寺院だということもほとんど知られていないんですよ。

〈八木〉 怪しい集団だと思われている？

〈伊藤〉 私自身は中に入り込んでしまって、あまり気にしていなかったんですけども実は怪しい集団だと思われているのではないのかなと。怪しい集団というのは、ちょっと語弊がありますが。例えば他者が「ここは何の寺院なの」と質問してくると、信者たちは「仏教寺院だよ」と答えるんですよ。カオダイ教とは言わないんですよ。理由を聞くと、「いや、別にブッダも祀っているし」みたいな答え方をしますが、多分、北部地域ではカオダイ教は共産党に抗した宗教という歴史的な認識という背景があるので、信者たちはあまり公言をしたがらないのではないのかなと、私は思っています。

〈八木〉 ハノイでは、女性たちがカオダイ教のところに集まるのですか。他の人は仏教ですか。

〈伊藤〉 そうです。仏教が主流です。北部地域では仏教信仰が主流で、これは女性の領域として理解されています。女性たちは50歳前後になると、主に自宅近隣の寺院に集う信者組織に加入し、儀礼日に集まったり、各自お布施をするなどして活動するようになります。とりわけ組織の成員が重視するのは、成員およびその家族の葬送儀礼における彼女たちの役割です。こうした活動についてハノイ聖室の女性たちが語るのには、仏教寺院に集う人びとは、儀礼が終わると三々五々帰ってしまう、ですとか、ハノイ聖室のような語らいの時間がないといった内容です。その真意は別として、彼女たちは、そういう形でもって、自分たちと仏教信者たちの差異化を図っています。

〈富永〉 南部では？

〈伊藤〉 彼女たちは、数年に一度、南部地域にある本山で開催される儀礼への参加を目的に、2週間ほど南部地域の旅に出ます。その行程には、カオダイ教各施設への訪問も含まれます。いわゆる巡礼です。巡礼の旅に出ると行く先々は基本的にカオダイ教の施設なので、他のカオダイ教信者と触れ合

う機会も必然的に多くなるのですが、それ以外では、白いアオザイを着ていない限りは、カオダイ教信者であることはほとんどわかりません。ただ、南だと白いアオザイを着ている人も多いので、確認をすることはいいのですが、互いにカオダイ教信者であることは分かるかと思います。ただ、おもしろいのは、呼称では、互いに兄弟姉妹として呼び合い、その親密さを表現するのですが、ハノイ聖室に信者たちは、南に行くと、明らかにお客様扱いされます。南の人たちは、彼らのことをものすごく接待するんです。北と南では、物理的な距離もありますし、歴史的な背景、すなわち、南部分断という意味合いも絡んでくると思います。北部の人びとにとってカオダイ教は、「南」の宗教という認識があります。その場合の「南」とは、単なる地理的な意味であると同時に、反共産圏だった「南」という意味合いも含んでいます。その他方、南の信者にしてみれば、ハノイ聖室は「北」のハノイ聖室、すなわち共産圏としての「北」の、という位置づけが少なからずあるように思います。

〈八木〉 南のカオダイ教のほうは、シングル女性とかもいるのですか。

〈伊藤〉 それは多いと聞きます。というのも、枯葉剤の影響を受けて、その障害児を産んだ女性や、あるいは、戦争寡婦になった女性たちというのはいわゆる駆け込み寺的に集まってきたというのがありますし、社会福祉的な活動というのを各宗派の本山が積極的にやってきて、90年代以降、組織としての活動が現政権から公的に認められてからは特にそれが顕著になりました。そうでした。そうやって、活動の制限をうけたなかでカオダイ教の認知を社会的に維持していこうという理由からだと思いますが。なので、例えば経済的弱者の居住スペースとして宗教施設を開放したりですとか、無料の医療活動ですとか、そういった形で弱者に対しての援助というものを積極的にやっています。

〈杉井信〉(宮城学院女子大学国際文化学科准教授) お金の話が出てきたので聞きたいのですけれども。4ページ目の写真にある本山という非常に立派な建物があって、その一方でハノイ聖室コミュニティの中心になっている女性が困窮していて、その経済面のギャップを感じるのですけれども。また、さまざまな社会的な活動が行われていて、女性がたくさんメンバーとしている。いったいお金はどこから来るのですか。

〈伊藤〉 ハノイ聖室の経営は、代表者であるホアさんが生きていたときは、彼女が小学校教師をしていたことで給付されていた退職金と、あとは信者たちのお布施によって賄われていました。例えば、大々的な施設の工事ですとか、そのときは本山から支援金、お布施という形で支援金が出たりですとか、あるいはハノイ聖室は、非常に政治的な場ですので、政府からお手当が出たりとかがあるようです。

〈杉井〉 宗教に対してですか。

〈伊藤〉 聖室はひとつの教会レベルですので、本山に比べると潤沢な資金があるというわけではありません。写真でお見せした施設に関しては、このタイニン派というのは、カオダイ教各宗派のなかでも一番大きな宗派なんです。そもそもそのタイニン派を作った人たちというのが知識階級であるとか、地主などの資産家階級なんですね。そういった人たちが創設時に土地を寄付したり、私財を投げ打ってこういった施設を作ったわけです。海外へ出ていった越境からも海外から送金があると聞きます。そういった資金獲得を背景にして、組織の活動が展開しているといえます。タイニン派に限っては非常に潤沢な資金があると思われます。現在でも、政府の許可が取れたらですけれども、新たな宗

教施設を作ったりしています。聖室レベルでも、豪華絢爛な施設を作っていたりします。

〈杉井〉 お金持ちの本山がハノイ聖室以外にも、いろんなところに聖室を持ち、必要があればそこに大金を出している。でも、そこに暮らしているような人たちは、それぞれ爪に火をともしような生活で、ぜんぜんお金を使わない。

〈伊藤〉 そうですね。はい。ただ、ハノイ聖室の場合は、ホアの価値観によって統制されていた側面があったので、質素儉約が顕著に表れていたといえます南部地域に行くと信者数も多いですし、出家者数も多いので、彼らの生活というのはホアさんの様子とはまた違ってしています。宗教施設内に個別の部屋をもって、個人所有のテレビがあったりですか、十分な設備が整った状況の中で、出家者としての生活を送っています

〈杉井〉 やっぱりハノイの女性たちの方が、その分、自分で生活しているんですね。

〈伊藤〉 はい。

〈八木〉 ハノイ聖室はカオダイ教の中でかなり特殊なのがわかりますね。

〈伊藤〉 はい。とても特殊です。

〈八木〉 やはりホアさんという人物の影響がかなりあるのでしょうか。

〈伊藤〉 大きかったと思います。かなり私個人の主観的な分析もあるのですが、彼女は非常にカリスマ性があるというか。聖室の外部にしても、集まってくる信者の生活にしても、ホアの周りはかなりグローバル化が進んでいて、消費文化がどんどんどんどん進行してきているわけですね。在家信者の生活もどんどん変化していく中で、ホアさんの生活は一向に変わらなかったんですね。もちろん変わらなかったという、語弊があるかとは思いますが、物質的な面に限っては本当にわたしが調査してからほとんど変わらなかったです。それで、そういった彼女の「厳格さ」みたいなものに惹かれてくるシングル女性というの、やっぱりいました。ホアさんが亡くなって以降、顕著に世俗化が進んで、例えば儀礼のあとにビールが出されたり施設内にエアコンが入ったり、テレビが入ったり、ハノイ聖室の中がガラッと変わってしまったんですよ。そういうのを毛嫌いして一線引き始めている人たちがいます。

〈富永〉 別な言葉でいうと反近代化というか、文明を拒否しているというか。

〈伊藤〉 出家者ですので、ただ厳格に出家生活を守っているといってしまうとただそれだけのことだと思うのですが、ただ、その少なくとも現在のベトナムの社会的な状況ですとか宗教的な側面を見たとしても、稀有な事例だったのではないのかなと思っています。

〈八木〉 ホアさんと同じくらいの年代の女性たちの集まりだったんでしょうね。

〈伊藤〉 そうです。60歳代以上の女性が多かったのです。

〈八木〉 最近、そういうシスター・フッドみたいな研究ね、教え子の菅野美佐子もやっていますが、最近、すごく流行っていると思います。今後、世代交代したり、トップが変わったときに、どのような親密圏が維持されるのかということも興味深いですね。

〈伊藤〉 だんだん高齢者も亡くなっていくという現実的な問題があって、この若い世代がどうこれを引き継いでいくのかというのは私的には非常に面白いところなのですが、

〈八木〉 今のうちにいろんな話を聞いていた方が、いい話がとれますね。その人たちの世代しか経験



していないところを聞いておくというのは大事かと思います。私もチラチラッと聞いていますけれど、インド研究でも、今、高齢者の研究が始まっています。それから、今日は、社会的ネットワークの話だったと思うんですけど、シングル女性も、全く家族と離れているわけではないので、その辺もやっぱり見ていかないといけないかなと思います。先ほど自立しているという話もしていましたけれど、この人たちはどうやって食べているのかな、とか。

〈伊藤〉 そうですね、はい。

〈八木〉 そういう関係性も完全に別じゃない方がいい、見ていく必要があるんじゃないかなと思いました。

〈伊藤〉 おっしゃる通りだと思います。

〈八木〉 他に質問がありますでしょうか。まだ、いろいろ質問があると思うのですが、多分、次の松前さんの発表とも重なるところもあると思うので、一度ここで終わらせたいと思います。どうも有難うございました。

〈伊藤〉 有難うございました。