

カオダイ教ハノイ聖室の民族誌的研究
—ベトナム北部地域の都市における女性たちの社会関係—

伊藤まり子

博士（文学）

総合研究大学院大学

文化科学研究科

地域文化学専攻

平成 23 年度

(2011 年度)

目次

図・表・写真リスト	vi
凡例	viii
序章	1
はじめに	1
第1節 問題の所在	2
1-1 ベトナム社会研究の流れ	2
1-1-1 村落の社会構造に関する研究の変遷	3
1-1-2 モラル・エコノミー論	7
1-1-3 ドイモイ以後の新たな村落社会研究の展開	8
1-1-4 ベトナム女性に関する研究	12
第2節 対象	16
2-1 首都ハノイ聖室	16
2-2 カオダイ教	18
2-2-1 カオダイ教創設の歴史と各宗派	20
2-2-2 教義	24
2-2-3 組織体系	24
第3節 調査の概要	28
第4節 論文の構成	29
第1章 ハノイ聖室創設の歴史	31
はじめに	31
第1節 首都ハノイ聖室誕生—1930年代～1945年	32
第2節 抗仏期におけるハノイ聖室の活動—1945年～1954年	35
2-1 ホー・チ・ミンのハノイ聖室訪問	36
2-2 第1次インドシナ戦争下における混乱と安定	36
2-3 南北ベトナム分断期におけるハノイ聖室の活動	38
第3節 ベトナム戦争期の聖室活動—1960年代～1975年頃	41
3-1 「連絡委員会」の組織	41
3-2 北爆下におけるハノイ聖室の「愛国運動」	42
3-3 南北ベトナム統一と本山との連絡再開	45
第4節 現在の社会・政治的位置づけ	46
4-1 タイニン派タンロン聖室との合併	46

4 - 2	ドイモイ期における宗教活動の「再生」	47
4 - 3	ハノイ聖室の政治的特徴	48
第2章	ハノイ聖室の組織と活動	51
	はじめに	51
第1節	聖室の組織と活動	51
1 - 1	聖室施設の名称	51
1-1-1	事務室	54
1-1-2	「宝殿」施設	55
1-1-3	客室棟	62
1 - 2	聖室の空間的特徴と行動規定	63
1 - 3	在家女性が集う部屋	64
第2節	組織	66
2 - 1	職位の序列	66
2 - 2	ホ・ダオの運営	67
第3節	聖室活動	68
3 - 1	宗教的活動	68
3-1-1	儀礼参加	68
3-1-2	読経会	71
3-1-3	聖室の清掃	71
3 - 2	社会的な活動	71
第4節	ハノイ聖室に集う女性たち	72
4 - 1	在家信徒の社会的特徴	72
4-1-1	性別	73
4-1-2	年齢	74
4-1-3	出身地	74
4-1-4	入信年代	75
4-1-5	入信に影響を与えた人物	75
4 - 2	女性信徒のライフストーリー	76
4-2-1	シウー「事実婚」であること	76
4-2-2	ランー未婚の選択から「子」育ての選択へ	78
4-2-3	ヒエンー子供のできない女性の経験	81
4-2-4	ザウとタイー寡婦友達	82
第5節	女性たちの相互行為と「語り」の共有	85

第3章 ホ・ダオの理想と現実	89
はじめに	89
第1節 ホ・ダオの概念	89
1-1 「教理」におけるホ・ダオ	89
1-2 「家族」としてのホ・ダオ	91
1-3 ホ・ダオ代表者の位置づけ	92
1-4 ホ・ダオの宗教的行為―「修行 (tu hành)」	93
第2節 ホ・ダオとしてのハノイ聖室信徒集団	96
2-1 ホアの「聖室」生活	96
2-2 ホアのホ・ダオ観	98
2-2-1 「聖室」訪問と儀礼参加	99
2-2-2 日常の中でのダオの遵守	100
第3節 理想的なホ・ダオの実現	103
3-1 儀礼前	103
3-2 本儀礼	103
3-3 説法会	104
第4節 ホ・ダオの現実	106
4-1 活動の現状	106
4-2 ホアの苦悩	106
4-3 ホアの位置づけ	109
第5節 ホ・ダオの揺らぎ	111
 第4章 在家信徒の宗教的行為	 113
はじめに	113
第1節 「ダオ・ミン」とは	113
第2節 ダオ・ミンの行為主体	113
2-1 中心メンバー	114
2-2 「道友」	116
第3節 信徒としての徴し	117
3-1 「天板」の所有	118
3-1-1 「天板」の形態	118
3-1-2 「天板」をめぐる語り	118
3-1-3 「天板」形態の相違の背景	120
3-2 「白いアオザイ」の着用	121
3-2-1 「道服」の型	121
3-2-2 自／他表象としての「白いアオザイ」	123

3-3	クン・ライー跪拝行為ー	123
3-3-1	クン・ライの型と習得方法	124
3-3-2	ダオ・ミンを確認する契機	124
第4節	信徒の積徳行為	126
4-1	読経	126
4-1-1	二つの読経期間	126
4-1-2	読経のとりくみ	127
4-2	菜食	128
4-2-1	菜食の3つのレベル	128
4-2-2	在家信徒の菜食へのとりくみ	129
4-2-3	「苦しい修行」としての菜食	130
4-3	見舞い	133
4-3-1	参加者と見舞い品	133
4-3-2	相互関係の基礎となる見舞い	133
4-4	聖室の清掃	135
4-4-1	掃除の班と内容	135
4-4-2	清掃の「評価」	135
4-5	南部地域への「巡礼」	136
4-5-1	巡礼の行程	136
4-5-2	巡礼中の信徒たちの生活	138
4-5-3	巡礼に対する意識	139
4-5-4	「他者」との交流による集団意識の生起	139
第5節	ダオ・ミンの編成	140
第5章	二つの儀礼と相互行為	143
	はじめに	143
第1節	仏母儀礼	143
1-1	ベトナム社会における聖母信仰	143
1-2	カオダイ教の世界観と仏母信仰	144
1-3	ハノイ聖室における「仏母礼」の準備	146
1-3-1	儀礼前の清掃	147
1-3-2	儀礼用具の設置	148
1-3-3	供物の購入と配置	149
1-4	ハノイ聖室における「仏母礼」の過程	151
1-4-1	開式の儀礼	151
1-4-2	女性信徒たちによる「ハウ (hầu)」	152

1-4-3 本儀礼	153
1 - 5 「仏母礼」にみる信徒の行為と関係性	154
第2節 死者儀礼	157
2 - 1 伝統的な死生観	158
2 - 2 カオダイ教の死者儀礼	160
2-2-1 葬送儀礼	160
2-2-2 供養儀礼	165
2 - 3 ハノイ聖室の死者儀礼と信徒の関係性	168
第3節 小括	173
終章	175
参考文献	181
謝辞	195

図・表・写真リスト

図 1	インドシナ半島略図	ix
図 2	ハノイ市を中心とする北部地域略図	x
図 3	ホーチミン市を中心とする南部地域略図	x
図 4	ハノイ市内略図	xi
図 5	ハノイ聖室移転地図	xii
図 6	カオダイ教分派図	23
図 7	カオダイ教組織体系図	25
図 8	カオダイ教職位図『九重台 (cửu trùng đài / クウ・チュン・ダイ)』	26
図 9	カオダイ教組織図『協天台 (hiệp thiên đài / ヒェップ・ティエン・ダイ)』	27
図 10	ハノイ聖室一階の間取り図	53
図 11	ハノイ聖室の「宝殿」概念図	62
写真 1	首都ハノイ聖室	52
写真 2	敷地内から見た宝殿施設外観	52
写真 3	ハノイ聖室の中庭。	53
写真 4	事務室内正面	54
写真 5	事務室内全体	55
写真 6	「報恩祠」内部	56
写真 7	「祖先の祭壇」	57
写真 8	「宝殿」内部	58
写真 9	「天板」上の神像	59
写真 10	「天板」右隣にある「関帝聖君」の祭壇	60
写真 11	「天板」左隣にある「観音菩薩」の祭壇	60
写真 12	「八卦台」	61
写真 13	客室棟 2 階の吹き抜けのスペースで、供物の調理をする女性信徒たち	63
写真 14	在家女性が集う客室棟一階の一室	65
写真 15	スワンの自宅の「天板」	119
写真 16	中心メンバーのリーダー格であるザウの自宅の「天板」	120
写真 17	「礼生」の正装をした在家女性	122
写真 18	「夏経」に取り組む女性信徒たち	128
写真 19	南部地域からハノイ聖室を訪れた信徒夫婦（左側）を菜食でもてなすハノイ聖室の男性信徒（右側）	129
写真 20	信徒が儀礼用に自宅で作った菜食料理	130
写真 21	バンチンダオ派本山のベンチェー聖会内における菜食の調理の様子	132

表 1	性別信徒構成表	73
表 2	世代別信徒構成表	74
表 3	出身地別信徒構成表	74
表 4	入信年代別信徒構成表	75
表 5	紹介者別信徒構成表	75

凡例

(1) ベトナム語表記について

1 人名について

本論文では、著名な人物以外の人々については実名を出さず、ベトナム名の仮名でカタカナ表記した。なお、歴史上の人物（例えばホー・チ・ミンなど）は、本名をカタカナ表記し、ベトナム語表記を括弧内に添えた。敬称は省略させていただいた。

2 地名について

対象とするハノイ聖室がハノイ市内にある唯一のカオダイ教宗教施設という時点でかなり特定されてしまう。したがって本論文中に出てくる地名は、原則的には実際の名称を使用してカタカナ表記し、ベトナム語表記を括弧内に添えた。

(2) 写真について

本論文に掲載している写真はすべて筆者撮影のものである。

(3) 図と表について

本論文で使用する図と表は、引用を掲載してあるもの以外、筆者が作成したものである。

(4) 通貨単位について

ベトナムの通貨単位はドン（đồng）である。本論文が依拠する資料を収集した長期フィールドワーク期間中のレートは、1U S ドルが 15600 ドン、日本円にしておよそ約 105 円から 114 円であった。本論文では、105 円で換算した。

(5) 暦について

首都ハノイ聖室の活動内容に関しては、儀礼歴が旧暦に従っていることから、それに従った。



図1 インドシナ半島略図



図2 ハノイ市を中心とする北部地域略図



図3 ホーチミン市を中心とする南部地域略図

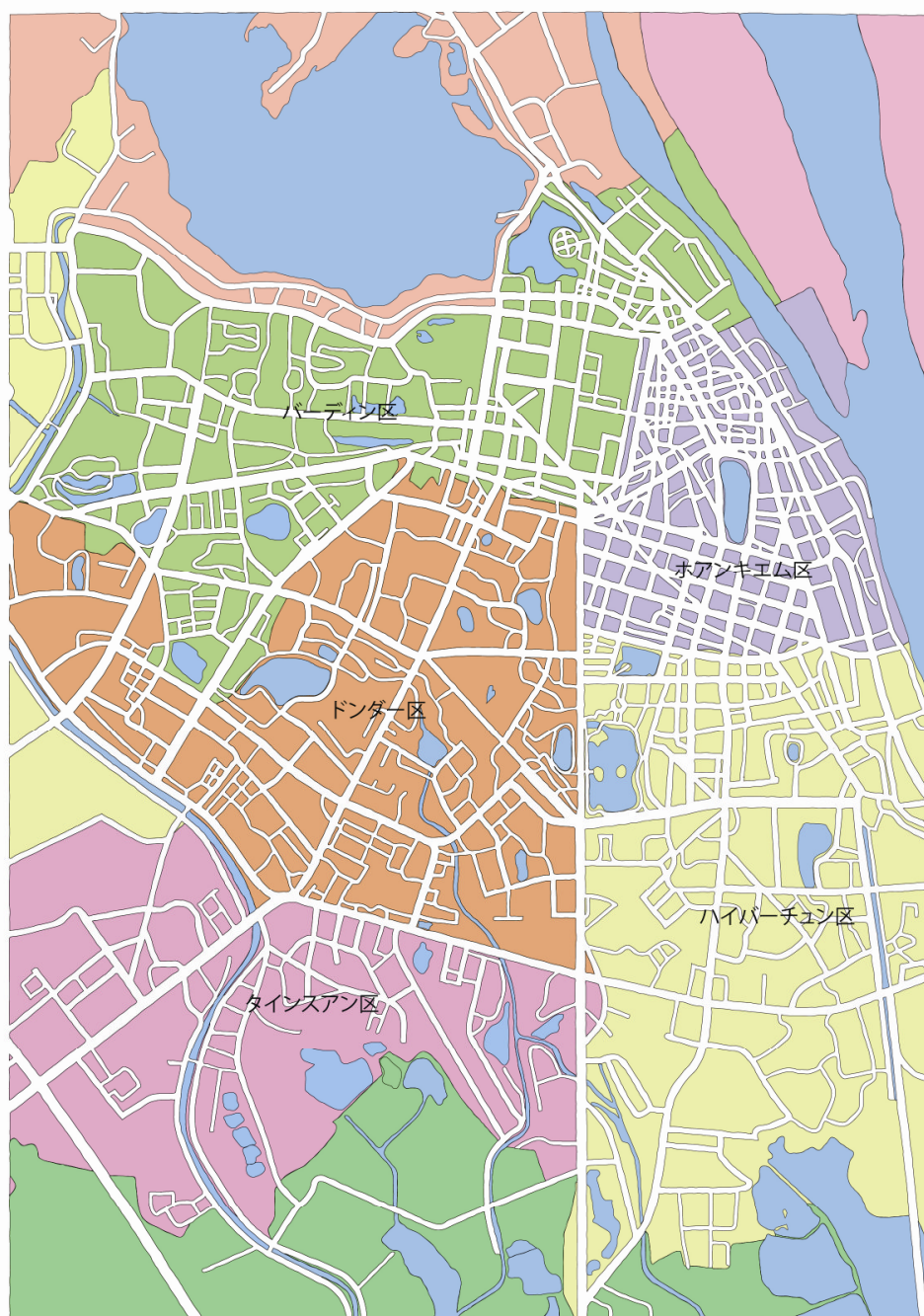


図4 ハノイ市内略図



図 5 ハノイ聖室移転地図

序章

はじめに

ベトナム社会主義共和国の首都ハノイにおいて、ある小さな宗教組織が活動している。1937年に創設されたその組織の現在の構成員は、主に高齢の女性たちである。彼女たちは、組織所有の宗教施設を定期的に訪れ、儀礼等の活動をおこなっている。

本論文は、この女性たちが、宗教施設に集い、そこでさまざまな活動に参加することを通じて、どのような関係をいかに構築しているのか、またその関係が、ベトナム北部地域の都市に生きる彼女たちにとって、どのような意味をもつのかを考察しようとするものである。

本論文の記述の大半は、特定の宗教的な場における女性たちの活動と相互行為の描写、およびその考察から構成される。それと同時に、その活動と相互行為に関連する女性たち個々人の経験—ライフストーリー—の叙述も含まれている。すなわち本論文は、都市の宗教施設に集うベトナム女性たちに関する民族誌的研究である¹。

ベトナムの人びとの社会関係に関連する研究は、一定の蓄積がある。とりわけ北部地域における紅河デルタ流域の村落社会に関する研究は、枚挙にいとまがない。

しかし、都市に暮らす人びとに焦点をあてると、その研究は、それほど多くないことが指摘できる。加えて、女性の関係性をめぐる問題にいたっては、夫婦関係に代表されるジェンダー研究や、あるいは家族、親族研究の領域内で理解される傾向が強い。特に、父系原理が理想として強調されるベトナム北部地域のような社会を対象にした場合、家族・親族内における男女間のポリティクス関係に女性を位置づけて考察した研究が主流となっている[cf. Gammeltoft 1996, Mai Thị Tu and Lê Thị Nhậm Tuyết 1978, Werner and Belanger (eds.) 2002, Drummond and Rydström (eds.) 2004]。

この論文が対象とする、都市に暮らす女性の背景には、一つ目に父系原理のみでは捉えることができない社会的境遇がある。二つ目には、彼女たちの日常が、ある側面においては非血縁者間での関係性を基盤として展開しているという点がある。以降では、本論文の問題の所在を述べたのち、その分析の観点となる先行研究を概観し、論文の主題の位置づ

¹ 本論文における「民族誌的研究」の意味は、以下に述べる 森の論に依拠している。すなわち民族誌的研究とは、「著者自身がフィールドワークを通して観察し、経験したことについて、具体的に記述することをとおして、その対象とする社会を描き出そうとする作品」である。そして、「叙述の対象として何に注目し、そこからどのような意味をひきだそうとするかは著者の解釈による。記述されるフィールドは、その位置を地図上に特定することができ、記述内容はあくまで個別的な情報であるが、その具体的な記述が、空間的に隔たった他の社会について考察するうえで、比較の視覚を与えるものとなることを意図している。その記述は、抽象によらず、具体的で個別の叙述の遠近法を介して一般性にいたろうとする意図を含んでいる[森 1999:3]」。

けを明らかにしていく。

第1節 問題の所在

ベトナムは、1986年にドイモイ政策が施行されて以降、約20年の間で、政治、経済的側面において大きな変化を経験した。それにともなう急速な都市化ないし近代化は、ハノイやホーチミンに代表される都市を変容させ、周辺に広がる村落にも変化をもたらしたといわれている。とりわけ首都であるハノイの変化は著しい。近年は、2008年に「ハノイ拡大計画決議案」が国会で採択され、政府主導のもとでの都市開発事業が進められてきた。地理学者のウィリアムが、ハノイを「文脈化された空間 (contextual space)」と表しているように[William2000:3]、現代のハノイは、断片化されたさまざまな個人、モノ、情報などが行きかう空間として位置づけることができるだろう。本論文で対象とするハノイ聖室に集う女性たちは、このような加速度的な変化を経験する都市空間としてのハノイを主な生活基盤として生きる個人である。

しかし、ベトナムの都市に暮らす人びとの生活世界を対象とした人文・社会科学的な研究は、他の地域社会と比較しても決して多くはない。ベトナムにおいて外国人が人類学的長期調査を実施すること自体、政情や調査に関する制度上の問題から困難がつきまとうことは周知のとおりであるが²、都市に暮らす人びとに関する研究が些少であることの理由には、ベトナム社会研究におけるこれまでの学問的視座も深く関連している。

本節では、ベトナム社会研究のなかでも、とりわけ「共同体」概念とそこでの社会関係に関連するこれまでの研究の流れを概観し、対象とするハノイ聖室に集う女性たちの関係をどのように捉えていくのか、本論文の視点を示していく。

1-1 ベトナム社会研究の流れ

これまでの人文・社会科学研究のなかでのベトナム社会へのアプローチでは、村落が重要な舞台として注目されてきた。人類学が、村落の社会構造をみることで社会概念の抽象化を試みてきたように、ベトナム社会に対するアプローチも、同様の系譜を辿ってきたといえる。そして、このような村落を重視する視点は、都市に生きる個人を対象とする本論文にも関連している。なぜなら、ハノイ聖室に集う女性たちの大半は、北部地域一帯の出身村落からハノイに移住したもののたちであり、その意味において彼女たちは、村落と都市という二重の社会 / 文化的コンテクストを生きる個人といえるからである。以下では、村落社会の構造に関する研究の変遷、モラル・エコノミー研究、ドイモイ以降の新たな村落研究の展開、そしてベトナム女性に関する研究の4つの視点から、これまでのベトナム社会研究の流れを概観していく。

² ベトナム社会を対象とする人類学的研究の「困難さ」に関しては、[檜永 2003]を参照のこと。

1-1-1 村落の社会構造に関する研究の変遷

ハノイが位置する北部地域は、東洋史学の厚い研究の蓄積に加えて、フランス植民地期末期の 1940 年代から、村落構造と村落内部における親族組織の研究が取りくまれてきた。グルーに代表される研究は、当時既に人口過密状態であった紅河デルタ地域における村落の社会政治生活を検証することで、国家からの「自律性」を保った「自給的」かつ「閉鎖的」なベトナム村落のイメージを形成し、均質的なベトナム村落像を提示した[グルー1945、Benedict1947、Spencer1945]。

19 世紀初頭のベトナムは、阮朝の官僚制を利用するかたちで省、府、県の範囲までの統治が進められたが、県以下には「総 (tổng / トン)」、「社 (xã / サァ)」、「村 (thôn / トン)」の行政単位が続き、「社」および「村」が最末端の行政単位として自治制を維持していたとされる。「王法も村の垣根まで (phép vua còn thua lệ làng)」というベトナムの諺が取りあげられながら、国家権力からも保障される村落自治の確立と村落の外部に対する「封鎖性」に特徴づけられる村落構造が指摘されてきたのである。

「社」と「村」は、竹垣などの外壁や門を構え、隣村との境界が明確に示されていた。それぞれは共有田や、集会所となる「亭 (đình / ディン)」、宗教施設としての「殿 (đền / デン)」を所有していた³。また村落の構成員である住民は、「内籍民 (nội tịch / ノイ・ティック)」と「外籍民 (ngoài tịch / ゴアイ・ティック)」の二つに区分されていた。「内籍民」は人頭税を「社」、「村」に納める有産者で、村落内政治に参加する権利を有しており、「外籍民」は、無産者および移住者で、納税の義務がないものたちであった[白石 1993: 71]。

他方、村落内結合の強さと自律性を支えたのは、知識階級である「文紳 (văn thân / ヴァン・タン)」や役人からなる支配者層と、多数の農民によって占められる被支配者層からなる明確な序列 (等級) にもとづいた社会関係であった。支配者層 / 被支配者層からなる社会階層制は、英仏による植民地化以前の東南アジア社会一般に言われることであるが、ベトナムの場合は、儒教的な規範にもとづく政治的、社会的、文化的序列にしたがった明確な階層によって支配者 / 被支配者の社会関係が支えられていたことが特徴とされる[Nguyễn Hồng1959]⁴。

また、その社会関係を支えるものとして人びとが重視したのは、儒教的な道徳性であったとされる。歴史学者のマーは、「単なる政治的・経済的地位とは異なり、道徳的契約こそが農民が文紳に与える絶対的な信頼と尊敬の基礎であった。とりわけ、大きな危機の際に、人びとは文紳を『靈魂 (linh hồn / リン・ホン)』として、社会の精神的支えとした[Marr1971:83]」ことを指摘する。被支配者層である農民は、このような村落の儒教的規範と世論による絶対的な支配のなかに位置づけられる存在として描かれてきたのである

³ 「殿」は、正確には「つちへんに殿」。漢越文字である字喃のひとつである。

⁴ この関係は絶対的なものではなく、村落内の序列は職位の購入や名声の獲得を通じて上昇可能で、動的な性質のものであったことも指摘されている[Nguyễn Hồng1959]。

[Pasquier1907:54]⁵。

他方、村落内結合の強さと強い自律性が明確に現れる場の一つが「亭」であったことは、仏領期の 1930 年代にはベトナム人研究者によってすでに指摘されている。「亭」とは、村落政治がおこなわれる場であり、主要な守護神を祀る宗教施設であった。「亭」では、男性の知識階級が主体となって、村落の守護神を祀る祭祀が執りおこなわれた。それは、村落を秩序化する社会階層と超自然的な力のつながりを確認するための行為であり、祭祀執行を通して村落の歴史、慣習、道徳性が具体的に示され、それが村落のアイデンティティを表象していたと解釈された[Dao Duy Anh 1985 (1938)、Nguyen Van Khoan 1930]。

以上のようなフランス植民地期の諸研究が提示した北部地域の村落像とは、自律的で、国家の干渉からは相対的に自由な地方行政団体であり、また社会階層も貧しい学識者や評判のよい老人たちのなかから選挙された有力者と、均質で平等な住民たちによって構成されるものであった[桜井 1987: 9]。

ところで、ベトナム北部地域の村落では、フランスによる植民地支配のなかで、従来の儒教的規範に支持された村落内の社会関係が大きく変化したことも指摘される。すなわち、植民地政府が制度化した金納による税制と土地政策をつうじて⁶、経済的な地主－小作関係による村落支配体制が構築されていく一方で、儒教的規範にもとづいた序列によって裏打ちされていた従来の村落内社会関係の秩序が弱まったのだという[岩井 1992:71]。ただし、こうした中でも、村落の自治性を支えていた「共同体精神」は残ったとも指摘される。ベトナムの歴史学者であるグエン・ホン・フオンによると、植民地化以前に、村落自治の全権を担っていた「先旨 (tiên chi / ティエン・チ)」とよばれる地位にあるものたちは、植民地化によって実質的な権限は縮小されたものの、精神的な地位においては最高位に位置づけられていたという[Nguyễn Hồng 1959]。これらの点から岩井は、植民地期における村落で

⁵ また、「内籍の民」は、さらに、「官員層 (lop quan viên / ロップ・クワン・ヴィエン)」「非官員層 (lop không phải quan viên / ロップ・コン・ファイ・クワン・ヴィエン)」の二つの階層に区分された。この官員層のなかで最高位についたのが「職位 (chức sắc / チュック・サック)」とよばれる科挙合格者や、官吏、元官吏からなる「文紳 (văn thân)」の儒教的知識階級にあるものたちで、2 番目が村役人層である「職役 (chức dịch / チュック・ジック)」であり、「郷職 (hương chức / フオン・チュック)」ともよばれた。村落はこうした儒教的知識人と郷職が、その下に従属する名誉だけの地位が与えられた老人層、「丁民 (dân đinh / ザン・ディン)」と規定される一般の平民、17 歳未満の低年齢層を支配するかたちで成立していた[Nguyễn Hồng 1959]。

⁶ 村落内では、富裕層と郷職とよばれた役人層が公田を私有化し、それに加えて納税できない農民の土地も私有地に加えて地主化することで経済力を強めた。彼らは、獲得した財力で官職を買い、村落政治の中枢に関与していくことで、政治的権力をも持つようになり、村落政治を独占するようになった。

は、行政的な主導権を握る「公式の」リーダーシップと、精神的地位の高い「先旨」や「文紳」などの「非公式の」リーダーシップの間に深い乖離が生じ、小作人に転じた農民も、経済的には地主層に大きく依存しながらも、精神的には昔からの社会関係で結ばれ「非公式」のリーダーシップに期待を寄せいていたと主張している[岩井 1992:71]。

ベトナム村落社会に関するもうひとつの議論として、1950 年代に入り、エンブリーに代表される人類学者によって提唱された「ルースな構造 (loosely structured)」概念をめぐる一連の流れがある[Embree 1950]。

東南アジアにおける平地民の諸社会のなかでも、とりわけタイ社会を中心に展開したこの議論では、タイ社会を、個人主義的、規律、規則、組織等の欠如、日和見主義あるいは状況主義的な行動、階層間の上下の変化の非厳格さ、時間間隔の寛容さなどの点から特徴づけることで、日本やベトナム社会の対極に位置づけた⁷。

そのなかで、東南アジアの諸社会における社会関係の理解の枠組みとして提示されたのが「二者間関係 (dyadic relationship)」の議論であった。「ルースな構造」を基盤に成立する社会においては、村落という枠組みは存在しないし、場のエトスの厳格な規定もないと考えられた。したがって社会の構成員は、傍らに、あるいは目の前にだれがいて、それとどういう関係にたっているか、ということ意識して行動する。こうした行動の論理は「二者間関係」の論理といわれ、東南アジア社会は、この二者間関係のうえに成り立っていることが指摘された。加えてこの関係は、「動員拡大可能な関係」であり、「ある種の間がもつ一身帰属的な能力であって、その能力が大きければ大きいほど、二者間関係の積み重ねによるネットワークも拡大できる」と考えられ、そのひろがりがある人間関係の圏を形成すると理解された[矢野 1984:67]。タイ社会を中心とした農村研究では、家族および親族関係やあらゆる生活の単位が、どのような二者間ネットワークにもとづいて形成されているのかに焦点があてられた。また、親族関係の理解にも、この原理にもとづいて「集団ではなくカテゴリーであり、ある目的のための行為集団がこのカテゴリーを基礎に形成される」とするキンドレッド概念が用いられた[Kemp and Hüsken 1991:7]。

さらに、「ルースな構造」概念にもとづく二者間関係の議論は、ハンクスやケンズ等が重視したパトロン・クライアント関係の議論にも影響を及ぼした。ハンクスは、パトロン・クライアント関係を「自発的で、双方からその関係性を断ち切ることができる。また相互互惠性のもとに成立し、双方にとって都合がいい限り、あるいは何か大きな出来事によって双方の友好的な関係に亀裂が生じない限り継続する」と主張した。そしてタイ社会は、ある個人をパトロンとして構成されとりまき集団が、他のとりまき集団と協力することによって、より広範囲なサークルとなることから秩序立てられていることを指摘した[Hanks 1975]。

⁷ その後、「ルースな構造」概念は、タイ社会を中心とする社会研究の進展を促す一方で、エバース等によって資料的裏付けが弱い点や個人行動のレベルに収斂される分析である点などが指摘され、再検討されていた[Evers(ed.) 1969、水野 1981、北原 1993]。

他方、上ビルマ村落を対象とした田村は、「他者や公的な事象に対して無関心な個人」によって無秩序ななかにあると考えられてきた上ビルマ村落の社会関係をめぐる従来の議論を、「親しい関係」を意味する「*khinmin*」とよばれる社会関係の質に注目することで批判的に検討した。そこでは、村落内における宗教、経済、政治的な活動における個人的な相互行為が「親しい関係（*khinmin*）」を基盤に展開しており、その関係は仏教的イデオロギーにもとづく積徳行為の互酬性の遂行と非遂行によって支持されていることを指摘した。そして上ビルマの社会関係は、決して無秩序ななかにあるわけではなく、「親しい関係（*khinmin*）」に根ざした関係が柔軟に機能することによって、村落の調和が保たれていることを明らかにした[Tamura1983]⁸。

以上のような、東南アジアの平地民社会に関する議論の展開では、前述のグルーの研究を引き継ぐかたちで構築されてきたベトナムの画一的な村落の秩序形成のイメージの再考を促す契機ともなった。ベトナムの南部地域を「ルースな社会」、北部地域を「タイトな社会」として捉える村落社会像が新たに提示されたことで、それまでのベトナム村落を特徴づけてきた村落の「伝統的な」自律性は、あくまで「限定的なもの」であったことが指摘されたのである[Marr2004:31]。その後、ヒッキーやウッドサイド、桜井等は、それまでの研究で構築されてきた画一的な村落像を批判的に捉え、村落個別の歴史性と地域性に着目した村落研究を展開していった[cf. Hickey1964、Rambo1973、Woodside1979、桜井・石澤 1977、桜井 1988、白石 1993]。

例えば、阮朝の行政機構を中国との比較から分析したウッドサイドは、従来強調されてきた国家に対するベトナム村落の自律性が、本来はなかったとし、19 世紀前半に入ってから、村落内有力者が国家に対抗しうるような権力をもちはじめたことを指摘した[Woodside1971]。また桃木は、ベトナム村落のルースな側面に着目しながら、村落が、国家の統治によってようやく固定化される、「東南アジア的」特質を持つことを主張した[桃木 1994:117]。桜井は、村落共有田制度の歴史的展開に注目し、ベトナム村落の自律性の形成が経済的な利害関係から成立したという、新たな「伝統」村落の形成史を描いた。彼は、15 世紀から 19 世紀にかけての北部地域村落では、16 世紀までに耕作可能地の水田開発が相当進んでおり、さらに度重なる飢饉と搾取に抗しえた小農民たちが、没落者を不断に流民として排出してきたこと、そしてもともとは国家の所有地であった村落内の公田を村落共有田として管理し、住民間の相互扶助に利用することで、「法人」としての村落秩序を強化していったことを指摘した[桜井 1987]。加えて、北部地域紅河デルタには、6000 もの村落がそれぞれの行政組織にもとづき分布しており、それら村落群における水田耕作では、堤防維持と乾季稲耕作のための灌漑システムを維持するために村落の共同システムが必須

⁸ 田村は、*khinmin* を *intimate relationship* と英語訳しているが、西欧近代における家族や恋人といった関係の質として概念化された *intimate relationship* との関連から *khinmin* を検討するにはいたっていない。

となることから、社会結合の強化が図られてきたことも主張した[桜井 1995:2]。

以上で述べてきた研究の流れからも明らかなように、フランス植民地期におけるグーラの研究から、桜井に代表される地域研究にいたるベトナム社会研究の進展には、中国をはじめとする東アジア地域社会と、東南アジア地域社会の双方に関する社会構造論が深く影響を及ぼしてきた。ベトナムは、東南アジアの華人社会を除けば、最南端の儒教社会ともいわれ[宮沢 2000:185]、とりわけ本論文が対象とする北部地域村落社会は、儒教的規範にもとづく自治機能が発達したことが特徴とされてきた。その背景には、ベトナムが約 1000 年間におよび中国の支配下にあったことから（北属期）、儒教的な思想を重用し、文化的、社会的に中国から様々な影響を受けてきた歴史的事実がある⁹。この点から古田は、ベトナム北部地域の社会的特性を「小中華」と表している[古田 1995]。他方でベトナム社会の村落は、東南アジア的な性質も包含していることが指摘されてきた。この視点は、以降で概観するモラル・エコノミー研究にも明示されている。

1-1-2 モラル・エコノミー論

歴史学的アプローチを中心としたベトナム村落研究は、全体論的視点にもとづいた「伝統的」な共同体としての村落の自律性の検討から進展してきた。それに新たな視点を投じることになったのは、ジェイムス・スコットによるモラル・エコノミー論と[スコット 1999]、サミュエル・ポプキンによるポリティカル・エコノミー論であった[Popkin 1979]。彼らは、農民運動をとりあげ、村落生活の主体である農民に注目し、そのモラルや行動を動態的に捉えることで、近代の農村社会と農民反乱の関係を明らかにしようとした。

スコットによると、東南アジアの伝統的な農村社会では、生存維持をすべての構成員に保障する倫理と社会関係が存在し機能していたという。彼はこれをモラル・エコノミーと表した。そして、ビルマのサヤー・サンの乱とベトナムのゲティン・ソヴィエト運動を事例にしながら、農民たちのモラルは、「国家や地主には、農民の生存維持を保障する義務がある」という規範意識によって形成されており、植民地統治や市場経済化の浸透にともなう近代化が、村落のモラル・エコノミーを破綻させたとして、農民たちを抗議行動へと駆り立てた過程を描きだした。

他方ポプキンは、ベトナムの農民を、意思決定にもとづいて合理的に行動する個人として理解することを前提に議論した。彼は、農民の行動は、個人の利益を追求するために合理的に計算されており、村落内の社会関係は、個人利益のリスクに対する評価と投資への戦略としての選択であると主張した。

⁹ 中国（北国）によるベトナム（南国）の支配は、起源前 111 年、現在の広東周域にあった南越を漢の武帝が滅ぼし、現在のベトナムの北部地域、中部地域に交趾、九真、日南の 3 群をおいたことに端を発する。その後ベトナムは、939 年にゴ・クエン（Ngô Quyền）が南漢を破りコーロア王位に就き、土着の独立王権を成立させるまで、約 1000 年の長きにわたり中国による支配下にあった。この時期は「北属期」とよばれる[cf. 石澤・生田 1998:165]。

スコットとポプキンの議論は、それぞれに問題も指摘されてきた。前者に関して言えば、東南アジアの農民の道德、倫理、正義について分析することを課題としながらも、それをベトナムやビルマの文脈に則してではなく、ヨーロッパの農民の経験にあてはめて説明しているという点があった[高田 1985:184]。それに加えて、スコット自身が属するアメリカ社会の価値観に頼った解釈が随所にみられる点も指摘されてきた[白石 1980:112]。後者に関しては、個人主義的人間像を安易に取り込むことが批判的となった。そのため、彼らの議論は、「ベトナムがみえない」としてベトナム研究者のあいだで長らく批判されてきた。

しかし、現代の農民たちを対象にして、その統治のモラルを人類学的に研究した加藤によるスコットとポプキンの研究への評価からは、ふたりの研究が、ベトナム固有の文脈から完全に逸脱した議論ではないことがわかる。加藤は、ふたりの研究を次のように評価している。スコットの議論は、「ゲティン・ソヴィエト運動の少なくとも前半における主張と行動をうまく説明している。また国家には生存維持保障の義務があるとする規範意識は、たしかに現代にいたるまでさまざまな場面で実際に現れている」。加えて、ポプキンによる個人主義的人間像の視点の導入に関しても、「合理的な個人像はベトナムの人々の自己理解の一部であり、合理性の追求は社会主義革命のイデオロギーでもあった」とする。そして、前者に関しては、「このような生存維持倫理をベトナム社会のそれぞれの時代の固有の語彙によって精緻に検討することは、依然としてベトナム村落研究の重要な課題のひとつである」ことを指摘する。後者に関しても、合理的個人の視点に基づいて、村落内の個々人の損得計算や離合集散を徹底して研究することができれば、多くの興味深い事実が判明するはず」として評価している[加藤 2009:36]。

その後、ベトナム社会をフィールドとした社会調査研究は、政情不安と戦争によって長らく阻まれることになる。ヒッキーによる南部地域の村落に関する民族誌的研究はあるものの[Hickey1964]¹⁰、実証的な研究がベトナム社会を対象に取り組みられるようになったのは、ドイモイ政策の施行を通じて市場経済化が進んだ1980年代後半に入ってからのことであった。

1-1-3 ドイモイ以後の新たな社会研究の展開

1986年、ベトナム政府は、市場経済化政策としてのドイモイ政策を打ち出した。その影響は、政治経済のみならず、研究や文化活動面にも顕著にあらわれ、外国人に対する現地調査の門戸も開かれるようになった。1990年代に入り、末成、宮沢や、ハイ・ヴァン・ルオン、マラーニーら人類学者が、長期フィールドワークにもとづいた実証的な村落調査を

¹⁰ ヒッキーは、1958年から1959年にかけて、南部地域のロンアン省カインハウ村を対象にフィールド調査をおこない、当時のメコンデルタ村落における生活世界を民族誌的に描きだした。ここでは、当時、すでにメコンデルタにおいて浸透していたカオダイ教に関する記述も含まれている。

取りくみはじめた。

先駆者となったカナダ在住のベトナム人人類学者ハイ・ヴァン・ルオンによる一連の研究は、それまでのベトナム社会研究に新たな展開をもたらしたといえる。彼は、北部紅河デルタ地域の村落を対象にして、人類学的研究領域の基層ともいえる親族呼称をとりあげ、その社会的機能を検討した。またフランスによる植民地化、その後の社会主義革命、そしてドイモイ政策をへた経済発展が村落社会にどのような影響を与えたのかを歴史人類学の視点から考察し記述した民族誌を精力的に発表した。その後も、ジェンダーや身体、医療といった幅広いテーマを切り口にして、戦後から現代にいたる紅河デルタ村落における研究を続けている[Lương Hy Vân1990、1992、1993、1998、2003]。

他方、末成、宮沢、住村等に代表される日本人人類学者による村落研究も、戦後のベトナム社会研究に大きな貢献を果たしている。とりわけ彼らが北部地域の村落を対象に、集中的に取りくんだのは親族研究であった。それには、戦前の研究も反映されている。

1940年代のスペンサーによる紅河デルタ村落を対象とした親族研究以来、ベトナムの親族集団は顕著な共系性が指摘されてきた[Spencer1945]。これら既存のベトナム村落研究が、強固な結合をもつ村落構造の解明を主題としながらも、家族 / 親族組織についての分析的な研究はなおざりにしてきた点を批判した末成等は、人類学的長期フィールドワークにもとづいた家族 / 親族研究に取りくんだ。そのなかでも彼らが注目したのは、村落内におけるさまざまな儀礼祭祀の行為集団である父系親族集団「ゾンホ (dòng họ)」である。

ゾンホとは、一般的に、明確な父系によってたどれる男性と、婚入した女性、養子などの明確な成員権を持つ構成員からなり、永続性を持ち、革命以前は香火田 (祖先祭祀用の共有田) を、革命後も共同墓地、祠堂、家譜などの共有財産を持つ社会集団として説明される。ゾンホの構成員は、出生から葬送をへて、祖先となった後も、ゾンホの関係内において各儀礼が執行される。村落内結合が強い北部地域の村落は、複数のゾンホの集合体であり、また村落内においては、村落内婚が尊重され、基本的には、異なるゾンホ間での婚姻が結ばれる[宮沢 2000:186]。末成や宮沢は、こうしたゾンホの概念を長期的なフィールド調査を通じて再考し、理念としての父系出自と、村落生活上で認識されている系譜や親族関係のあり方との間のズレを指摘した[末成 1998]。

他方末成は、ゾンホのもう一つの特徴として、家族・親族内における女性の地位の高さや、「外族 (ngoài tộc / ゴアイ・トック)」とよばれる母方・妻方親族とゾンホとの関係にも注目している¹¹。さらに、村落内における未婚や離婚、寡婦としての女性が出生集団で受け入れられる度合いが高い点を、中国や韓国の事例と比較しながら提示している[末成 1998]。そしてこれらの点から、近年のゾンホの研究では、単系出自集団としてのリネージやクランといったカテゴリー集団ではなく、「エゴ中心の単方原理から規定される父方キンドレッド」として解釈する視点から、その父系的側面と共系的側面の共存状況の具体的検討が進

¹¹ 「外族」の対になるのは「内族 (nội tộc / ノイ・トック)」である。エゴを中心に、その父系親族集団は「内族」とよばれる。

められてきた[檜永 2006:4]。

ところで、複数のゾンホによって構成されたベトナム北部地域村落のなかで、個人はゾンホと出身村落における儒教的規範や論理で規定された存在として捉えられる傾向が強かった。そして個人を規定するこうした規範や論理には、「ティン・カム (tình cảm / 情感)」というベトナム社会固有の「徳 (đức / ドウック)」ないし「道徳 (đạo đức / ダオ・ドウック)」的価値観が作用することが繰り返し言及されてきた[cf. Malarney2002、Rydström2003]。

マラーニーによると、村落では「村の精神」を意図する「ティンラン (tình làng)」のなかで村人の理想的な「道徳世界 (moral world)」が描かれる。これを支えるのがティン・カム関係であるという。彼は、ティン・カムを *sentiment* あるいは *emotion* と英訳し、これを介した関係を、「義務 (obligation)」や「共感 (sympathy)」、あるいは「同情 (compassion)」によって結ばれる関係の質とは異なる、「礼儀正しさ」や「相互の敬い」、「要求に応じた協力」といった「道徳性 (morality)」として認識される行為を介して顕在化する感情的な関係の形態であると指摘する。そしてベトナム社会では、「ベトナムは貧しい国だが、ティン・カムに非常に満ちている (Việt Nam là nước nghèo mà rất giàu tình cảm)」という言葉が一般に唱えられることをあげ、ティン・カムへの重視には、社会に支配的な階層制が影響している点を指摘する。つまり人びとは、理念としてのティン・カムを主張することを通じて、彼らが現実世界において不断に直面する階層制による格差を軽減し、平等性の論理を貫こうとしているのだという[Malarney2002:129-130]。

加えてマラーニーは、現代のベトナム村落に暮らす人々の「道徳」が、「伝統」と「革命」とのあいだで再構築されながら生成されているという示唆的な視点をも提示している。彼は、ハノイ近郊農村における地方幹部の選挙をめぐって、二人の村落リーダーが失脚するという出来事を事例にして、共産党や国家が地方幹部に求める「道徳」が、地域主義を超え、「人民の利益に従い」、「人民のため」の指導力を発揮する「革命的道徳 (đạo đức cách mạng)」である一方で、村落住民がリーダーに求めることは、「人民に対してよくはからうこと」であり、また「人民と生活をともにする」ティン・カムのある態度であったと言及する。ティン・カムのある態度とは、すなわち、村落住民の利益を守るためには納税額を偽ったり、あるいは住民の結婚式や葬式には参加して、家族や親族とともに幸せや悲しみを分かち合うといった行為をさす。村落住民は、ティン・カムのある生き方をしているものや、豊かなティン・カムの持ち主を、「道徳がある」人物としての評価の基準にするのだという。マラーニーは、この事例を通じて、共産党や国家が地方幹部に求める「道徳」と、村落住民が地方幹部に求める「道徳」の差異を描きだし、村落住民たちにみられる多様な「道徳」のあり方を、「道徳の複数性」として主張した。

さらに、マラーニーは、現在のベトナム村落は、人々のあるべき「道徳的人格 (a moral person)」について、ふたつの言説が混在している状況であることを主張する。ひとつは、上述した「革命的道徳」であり、もうひとつは、「非革命的道徳」である。前者は、国家と共に生きる住民としてのモラルであり、民主、男女平等、集団労働、平等分配、合理性、

科学、党の指導、革命的目的への参加などを規範とした未来指向性のものであるという。そして後者は、むらの情義、道徳的生活、礼儀正しさ、尊敬、高齢者の尊重、助け合い、情感などを含む過去を志向する、国家の枠組みの外で語られるものである[Malarney2002:211]。

彼によると、1940年代以降、共産党は、「文化」を様々に再定義しながら、「革命的道徳」を具現化してきた。40年代は「新しい文化 (văn hóa mới)」の建設を謳い、60年代に入ると「大衆の文化 (văn hóa quần chúng)」を、その後は「社会主義的文化 (văn hóa xã hội chủ nghĩa)」を提唱した。と同時に、党は、「新しい人間 (con người mới)」や、「新しい社会 (xã hội mới)」、「新しい文化的家族 (gia đình văn hóa mới)」といった、「新しさ」というレトリックを導入して、言説を生みだしてきた。そのなかで「新しい人間」は、愛国、平和、労働、人民、社会主義、科学と、また「新しい社会」は、集団労働、秩序、規律、民主制、平等主義などと結びつけられた。さらには、幸福や人道主義、民族性、愛国、無産階級、解放などの言葉とも結びつけることで、「新しい道徳」とその言説を生みだしてきたのだという。その一方で、「伝統」は「古い道徳」に結びつけられ、「一掃されるべきもの」とされた。婚姻儀礼や葬送儀礼、亭での儀礼も禁止の対象となった。

この「新しい道徳」、すなわち「革命的道徳」を、村落の人々に浸透させていく過程で中心的な役割を果たした人物が、革命の指導者であるホーチミンであった。彼は、自身の思想のなかで「革命的道徳 (đạo đức cách mạng)」と表した新たな道徳的型の決定者となり、人びとのあるべき「革命的ふるまい」を指し示したのである。そしてそれは、現在の村落生活における文化概念や道徳性にも、大きな影響を残しているのだという[Malarney2002:53-54]。例えば、葬送儀礼では、盛大な楽隊による先導や、豪勢な供物を供えることよりも、死者と生者の感情の交流や、遺族の支援をしようとする近隣者による感情を介した参列が、「あるべきふるまい」として指導された。村落住民側も、改革を通じて葬儀が「平等」となり、ティン・カムにもとづいた葬儀への参列が見受けられるようになったという。また、社会階級の違いを超えて、葬儀に参列するようになったともいう。マラーニーは、村落住民のこうした語りから、革命的道徳の導入が革命以前の「古い社会」に混乱やジレンマだけを引き起こしたわけではなく、住民側もそれを積極的に受け入れてきたと分析している[Malarney2002:145-212]。

加藤は、マラーニーによって示された「道徳」とその言説にまつわる「革命」および「非革命」という二つに区分が、現代の村落住民の語りの中では、さまざまに結びついて顕在化することを指摘している。例えば、マラーニーが非革命的道徳の側に分類している互酬性の論理は、合作社時代の公定的な言葉の中にあり、生産工場の目標と結びついた革命的道徳として登場し、一方革命的道徳の側に分類している平等主義は、過去志向の規範意識とも密接に結びついているのだという。そして、「現代の村落社会におけるモラルの語りかたを論じるうえでは、革命と伝統という分類を念頭に置きつつも、それらの独特の連結や

対立のあらわれを個々の事例のなかで描いていく必要がある」と指摘している[加藤 2009:43]。

加藤は、現代のベトナム村落住民による討議の場を対象にして、そこに、住民が相互に相手を一貫性のある社会的行為主体として呼び出そうとする「主体構成の連鎖性」としての「闘争の場」を見いだそうとする。その過程で注目したのは、さまざまな「統治のモラルの語り」であった[加藤 2009:15]。

加藤によると、ベトナム村落の「自主管理」をめぐる討議の場において、村落住民、リーダー、地方幹部は、「思いのほか内容の濃い白熱した討議を展開」している。加藤はそれを、国家が村落に対して丸投げする「自立せよ、そして助けあえ」という困難な課題をなんとか消化していこうとするプロセスであり、そこでの語りの応酬は、統治責任を果たすべき主体（法人格）を相互に呼び出そうとするプロセスであると捉える。ただし、その呼びかけのかたちは、さまざまに変化するため、そこで生起する「あるべき住民」や「あるべき統治者」のイメージも、当該の課題を克服するための暫定的な解決にすぎない場合もあるのだという。そして、ベトナム村落における住民や住民リーダー、そして地方幹部が語る「自主管理」的な統治についての想像力には二つの種類があると分析する。一つ目は、「ヨコにつながる住民同士の互酬的、相互干渉的な『助けあい』のモラルによって語られる秩序のイメージ」である。二つ目は、「タテにつながる、『請う側』と『与える側』のあいだの再分配のモラル」である。それは、「官」と「民」とのあいだのモラルとして表われることもあるのだという。

以上の点から、彼は、ベトナムの村落住民にとっての「自主管理」を、「ヨコのモラルの『助けあい』を理想として語りながらも、実際には、タテのモラルに依拠しながら国家の要請に呼応しつつ、国家に対峙するという二価性の場に足をふみいれていくこと」であると主張する[加藤 2009:221]。

加藤の論考では、現代のベトナムにおける村落住民を主体的な個人として捉え、その語りを分析している。そして村民にとってのモラルが、マラーニーが提示したような、「伝統」と「革命」という明確な支配の構図で区分されるものとしてではなく、「自主管理」をめぐる討議の場での呼応のプロセスにおいて生起するモラルとして捉えている。このような加藤の視点は、本論文がとりあげるハノイ聖室の代表者のホアの語りにも見いだせる点である。

1-1-4 ベトナム女性に関する研究

本論文との関わりにおいて、もうひとつ整理しておかなければならないのは、ベトナムの女性に関する研究の流れである。

まず、フランス植民地期において、ベトナムの女性像がどのように描かれてきたのかについてから述べていきたい。フランス植民地政府は、阮朝による官僚制を利用しながら統治を進め、そのなかには女性に関わる法律の制度化も含まれていた。しかし、黎朝期（15

世紀)に定められた「国朝刑律」が、女性の財産権を認めていた一方で、その後の阮朝が定めた「皇越律令」では、それに関する規定がほとんどなかった。そのためフランス植民地政府がそれにもとづき相続、夫婦財産、婚姻契約等に関する近代法を制定しようとした際には、混乱を極めたという。そこで植民地政府は、「アンナン法諮問委員会 (Comite Consultatif de Jurisprudence Annamite)」を設立し、住民の法と慣習に対する知識の収集に取り組んだ。宮沢のまとめによると、この報告では次の3点が指摘された。一つ目は、女性を含む均分相続への意識が強い点、二つ目は、妻と夫それぞれの所有財産に区別が見られる点、そして三つ目は、直系男子がいない場合の祭祀の継承は、直系女子とその子孫が担い、それを通じて双系血縁的祭祀集団の形成の可能性がみられる点である。その後、この調査に関しては、方法の不明瞭さなどが指摘されているが[Lusteguy1935 : 31-35、宮沢 1996: 331]、植民地官吏によるこれらの調査報告を通じて、ベトナム女性が高い地位を享受しているとの主張が定説化していったとされる¹²。

ただし、このようなベトナム女性像は、植民地主義に対する民族解放運動と共産主義の台頭とともに、その後検討されていくことになる。すなわち、儒教的規範にしたがった階層制や父系制において、女性は、親や男性に従属的な存在であったことが指摘され[cf. Mai Thị Tu và Lê Thị Nhâm Tuyết1978]、女性の権利向上や男女平等が唱えられるようになったのである。そこでは、女性の就労や教育の機会、結婚 / 離婚の自由が主張され、新しい「自律した」ベトナム女性像が描かれるようになった[Hue-Tam Ho Tai1992]。

女性をめぐる研究との関連では、民族運動やベトナム戦争によるジェンダー差への影響も注視されるようになった。ウェルナーは、ベトナム戦争期におけるベトナム女性が、政治経済の領域にも進出した点を[Werner2002]、またホワイトは、北部地域における社会主義化への移行のなかで、村落内農業におけるジェンダー規範が変化した点を指摘している[White1988]。

その後、戦況が悪化したことで実証的な調査が困難になったことは、前述の村落研究と同様である。人類学的視点による女性およびジェンダー研究は、1980年代後半まで待たなければならない。そして、ドイモイ政策以降になると、社会主義化の影響によって儒教的規範がどのような変化を遂げたのかという点に関する人類学的研究がとりくまれるようになった。なかでも、市場や家族あるいは世帯を基盤とした経済活動のなかで、ジェンダー規範にもとづいた役割分業がどのように成立しているのかに関心が向けられた[cf.Einhorn

¹² インドネシア・バリの女性の仕事観を調査した中谷は、「東南アジア女性の地位が高い」とする定説が、東南アジア地域社会にみられる二つの特徴を根拠とすることを指摘する。第一に、女性たちの経済活動が広範囲にわたっており、家計をあずかる役目も女性が担っていることである。第二に、双系制と呼ばれる、父方、母方の両方を辿って親族組織が形成されるシステムをもつ社会が多いため、女性も男性の兄弟と同様に、称号や財産を相続する権利をもっていたり、自分自身の財産を結婚後も管理したりできるという点である[中谷 2003:13-14]。ヨーロッパの探検家や植民地管理による報告書等を端緒とするこうした女性像は、ベトナム女性に対する視点にもあてはめることができる。

1993、Elgar1995、Lương Hy Vân1989]。

これらの研究は、先述した親族研究の流れと連動している。つまり、革命期を経て、長らく不問に付されてきたベトナムの親族体系と家族に関する社会的機能の調査が進められるなかで[cf.末成 1998]、ジェンダー研究も進展してきたのである。そこでは、父系原理によって規範化される家族および親族のなかでのジェンダー関係が、婚姻や労働の視点から問われるようになった。さらに近年では、東南アジアの他の地域社会と同様に、経済発展にともなう女性の社会進出が指摘されるようになったことを背景として、独身者あるいは離婚経験者として生きる女性たちを対象とする研究もわずかながらとりくまれている[cf. Werner and Belanger (eds.) 2002]。

以上のようなジェンダー研究のなかでも、以下に示すライドストロームとガムルトフトによる民族誌的研究は、村落における女性の生活に着目した先駆的な研究といえる[Gammeltoft1999、Rydstrøm2003]。

ライドストロームは、北部地域村落における女性の身体をめぐるモラリティについて研究した。彼女の民族誌では、ベトナム村落に暮らす個人—とりわけ女性—が、強力な父系原理のイデオロギーによって規定された存在であることを前提に議論が展開していく。彼女は、まず、「白い紙」に例えられる子供の身体に注目して、子供が父系親族集団との親密な関わりを通じて村落の「善良な (tốt)」村人となることを期待されながら育てられること、また学習の過程においては「善良な道徳 (đạo đức tốt)」としての「情感 (tình cảm / ティン・カム)」が、身体に描きこまれていくことを指摘する。父系原理によって規定された、あるべきベトナム女性像が、学習を通じて身体化されていくのである。ここで示される父系原理に規定された女性とは、すなわち、出生時は父方ゾンホの構成員と捉えられるが、婚姻を機に夫方ゾンホへと移動し（ただし姓が変わることはない）、その死後も夫方ゾンホの祖先として祀られる。また、出産した場合は、子供は夫方ゾンホの構成員となり、夫方の姓を名のるようになる、という人生過程を送る個人としての女性をさす。

ライドストロームによると、女兒の身体は、当初「外族」である母方親族集団内に位置づけられ、年配の女性親族によって「情感 (ティン・カム)」が教え込まれる対象となる。なぜなら父方親族集団である「内族」内に位置づけられ、父系親族集団の歴史（過去、現在、未来）と、父系親族集団によって組織される特定の社会集団を具現化するものとして認識される男児の身体とは異なり、女兒の身体は男児より劣位にあると考えられ、「情感 (ティン・カム)」の学習を通じて、それを身体化し、実践していくことが必要とされるからである。それを通じて、女性は、家族内あるいは村落内の社会関係における調整や調和に関与し、自己の社会的位置づけを上昇させているのだという[Rydstrøm2003: 36-50]。

ライドストロームは、「村落の男児と女兒は、文化的な型、すなわち歴史的に創りだされた意味の体系に導かれながら自らを作っている。そしてその過程において自己の生活をかたちづくり、秩序や局面、方向性を与えている[Rydstrøm2003:165-166]」と主張する。この

論によれば、村落に生まれた個人の主体構成は、儒教的父系原理というイデオロギーと、村落内の地縁によって構成される社会関係をつうじて可能となる。特に女性は、その関係内において、「情感（ティン・カム）」の実践を通じて、「道德性」を身体化し、ようやく「道德的主体」となることができるのである。

ライドストロームは、「情感（ティン・カム）」を、村落の成員が秩序ある行動をとることを保証するための「道德」、つまり規範を構成する一要素と捉え、ベトナムにおける個人が、あるいは個人（特に女性）の身体が、「情感（ティン・カム）」の実践をつうじて階層制や父系原理といった権力作用にいかにかかっているのかを描出している。

近代国家や地域の法律のなかで規定され、あるいは周縁化される個人が、こうしたインフォーマルな社会統制を通じて自己のアイデンティティや主体性を確立していく「抵抗の実践」への着目は、従来の人類学においても大きな関心事となってきた。しかし、彼女の議論は、ベトナム村落に生きる個人が、父系親族関係と村落内の地縁にねざした社会関係のなかで、父系原理にもとづき生成される道德性に支配された存在として描かれていることは否めない。

他方、ガムルトフトによる民族誌的研究は、モラルを自己言及的な課題として捉え、その現場での構築 / 再構築過程を描きだしているという点において興味深い議論といえる[Gammeltoft1999]。彼女によると、村落女性の身体は、3つのモラルの「間」に位置づけられているという。

一つ目は、儒教的伝統による家族観のモラルである。女性は、親や夫、夫方両親との関係内において、娘として、妻として、嫁としての「あるべき態度」によって規定されている。とりわけ婚姻後の女性は、夫および夫方両親との関係の中で、出産と家事、農業労働の担い手としての義務が課され、なかでも出産は、夫方親族集団を継承するための男児を出産することが期待されることから、男児を誕生するまで出産し続けることになる。出産を繰り返し、育児や家事、農業の長時間労働を強いられる女性の身体は、過剰に酷使されている。しかし、それが伝統的モラルとして村落住民の価値基準となっているため、女性たちの身体は、そのモラルによって規定されることになる。

二つ目は、政府が掲げた家族政策にもとづくモラルである。家族政策は、少子化を選択し、「よりよい家庭環境」を子供に与えることで、幸福な家族を築くように各家庭に求める内容でもあった。そこでは、多産こそが貧困の原因であり、むしろ少子化こそが経済的豊かさをもたらす代替案であることが主張される。政策は、保健省傘下の家族計画普及員が村落の女性たちに避妊の重要性を説き、体内への避妊器具の挿入を推進したことで急速に浸透した。「多産と貧困」対「少子と豊かさ」という構図の導入によって、「少子によってもたらされる経済的豊かさが幸せな家族である」という新たな家族観が構築され、それに関するモラルの言説が新たに生成しているのだという。それは女性たちの思考様式にも徐々に浸透し、少子の肯定を促し、避妊具の挿入を受け入れる者が増加したのだと指摘する。ただしこうした現象が、女性の苦悩を増長させることにもつながっていることも指摘

する。なぜなら、避妊具の挿入は、女性たちに身体的苦痛を与え、日常生活への支障をきたすほどの悪影響を及ぼしているだけではなく、夫との性交渉における問題も生じさせ、夫婦間関係の苦悩をも抱えることになっているからだという。儒教的モラルのなかで、妻としての女性は、夫に従順であることが求められる。女性は、夫の要求に応じて性的に喜ばせることが、モラルある態度として理解される。したがって、性交渉を求める夫を拒絶することは、モラルに反することになる。しかしそれは結果的に妊娠への可能性につながる。そのため、避妊具の挿入を再び選択した女性は、ふたたび身体的苦痛を被ることになるのである。

そして三つ目は、ドイモイ政策以降の経済的な発展にともない生成された新たなモラルである。個人の生き方にも多様な選択肢がもたらされたことで、女性が自己の意思決定や個人の権利をとることはじめたことが背景にある。儒教的伝統にもとづくモラルでは、夫やその両親に従属する存在として位置づけられる女性が、近代制度の導入や、経済的な自立を通じて自己を変容する契機をみだし、道徳的主体を構成しているのだと指摘する。

このようにガムルトフトは、現代のベトナム村落の女性を、儒教的伝統にもとづいた家族観に起因するモラルと、現政権によって提言された家族計画によって生成された近代的なモラル、そしてドイモイ政策による経済発展によってもたらされた新たな選択肢から生じた現代のモラルの「間」に位置づけられた存在として捉える。彼女は、医療人類学者のクラインマンに依拠しながら、女性たちが経験するモラルの交錯した状況を、「ローカルなモラル・ワールド」として描きだした。

理念として強調される父系原理のなかでの「伝統的な」女性観や、現代の社会状況における思考様式の変化にともなう新たなモラルの生成は、本論文において対象とする女性たちを理解するための背景として重要な視点といえる。

その反面、これらの研究における個人の実践への注目、女性を社会的劣位におかれるものとして捉えた上で、その抵抗に注視するあまり、女性個人を父系原理や階層制といった明確なタテの権力関係のなかからのみ捉え、それ以外の関係性の広がりの可能性を見落としていることが考えられる。

第2節 対象

2-1 首都ハノイ聖室

本論文が対象とするのは、カオダイ教「バンチンダオ派 (phái Ban Chinh Đạo / ファイ・バン・チン・ダオ)」所属のハノイ聖室と、そこに集う信徒である。ハノイ聖室は、フランス植民地期末期の 1939 年に¹³、南部地域ベンチャー省にあるバンチンダオ派本山の「ベンチャー聖会 (Hội Thánh Bến Tre / ホイ・タイン・ベンチャー)」による中北部地域への布教

¹³ 「phái」とはベトナム語で「宗派・派」を意味する。

の過程で創設された¹⁴。第1次インドシナ戦争、北部地域のフランスからの独立と社会主義化、そしてベトナム戦争、南北ベトナム統一後の80年代に入ってからむかえたドイモイ政策にともなう社会変容を経て、現在ではハノイ市内にある唯一のカオダイ教信徒集団として、約50名の信徒が同聖室に集い信仰活動にとりくんでいる。信徒は、現在の代表者を務める女性出家者ホアの1名を除き、他はすべて在家信徒で、そのうちの3分の1以上が60歳代以上の女性によって構成される。そのなかで、聖室活動の中心的な担い手は、代表者と、主に50歳代から80歳代の在家信徒からなる17名の「中心メンバー」である。また、儀礼などの聖室活動に恒常的に参加する信徒は40名前後となっている。

本論文では、主に代表者のホアと中心メンバーの実践と相互行為に注目する。中心メンバーの女性たちには、二つの共通点がある。一つ目は、未婚、離縁を選択、経験しているか、夫の早世によって寡婦としての人生を送る女性であるという点、あるいは息子の夭折や自身の病気など、人生に何らかの困難さを抱えている点である。二つ目は、ベトナム中北部地域に広がる各地の出身村落を離れ、ハノイに移動した後、定住し、四半世紀以上をハノイという都市で過ごしてきた経験をもつという点である。こうした経験を有する個人は、従来の研究ではほとんど扱われてこなかったが、上述の特徴を鑑みると、信徒たちがハノイで社会生活を営むなかで、ベトナム南部地域で成立しハノイに布教されたカオダイ教への入信をライフコースのひとつとして選択したことは、自らのアイデンティティを再構築するための生存戦略として、または父系原理が支配するベトナム社会への抵抗として捉えられるかもしれない。さらにそうした個人が集うハノイ聖室は、排除されるものとしての個人が宗教的实践を通じて構築する、他者に対しては閉じられた共同体として描かれるのかもしれない。

このようなハノイ聖室と、そこに集う信徒個人を捉えていくうえで有効となるのは、近年の人類学における共同代 / コミュニティ概念を再考する視座であろう。なかでも伝統的な共同体概念を批判的に捉え、その脱 / 再構築の必要性を主張する小田の論によれば、コミュニティとは外部に対して閉じられていると同時に開かれている社会空間であり、家族、村落、地域社会から近年しばしば論じられる自助グループ、ネットワークや創発的連帯などを含みうる状況的概念として捉えられる。それは、人びとが日常の実践における想像力や感覚を駆使してさまざまな社会関係や他のコミュニティとの関係性を接合し、あるいは境界によって閉じた社会空間として切り取っていく場であるとする[小田 2004:245]。

共同体と個人を捉える視点に依拠しながら本論文が具体的に取りあげるのは、信徒個人がハノイ聖室を介して構築する関係のなかで生起する二つの言語的实践である。ハノイ聖室は、カオダイ教の教義上において「ホ・ダオ (hồ đạo)」という「教区」あるいは、「信仰の家族」を示唆することばを通じて集団規定される。ホ・ダオは個人をハノイ聖室所属の信徒として規定する公的なカテゴリーであり、異なる聖室に所属する信徒、あるいはカオ

¹⁴ ベンチャー聖会は、ベンチャー省の所在地から「アンホイ聖会 (Hội Thánh An Hoi / ホイ・タイン・アン・ホイ)」ともよばれる。

ダイ教信徒以外の他者に対する明確な境界性を示す基準となる一方で、擬似的な家族関係内の紐帯を強調する閉じられた性質をもつ。このホ・ダオは主に、聖室代表者のホアによって語られる。

しかし、在家信徒、特に活動の中心を担う中心グループは、ホアが展開するホ・ダオの言語的实践を否定的に捉え、彼らが対峙する現実世界に則した規範と関係性に対応する、ホ・ダオとは異なる言語的实践を展開している。それが「ダオ・ミン (đạo mình)」と「タン・マツ (thâm mật)」である。「私 / 私たちの道 (信仰 / 方法)」を意味するダオ・ミンは、ホ・ダオと同様に自己と他者との区別を包含することばである。しかし、ホ・ダオとは異なり、むしろ個人の選択にもとづいたさまざまな宗教的实践やそれを介した関係のあらわれとして使われている。一方タン・マツは、「親密」となる漢越語で、中心メンバーの関係を示唆することばとして使われる。ハノイ聖室の信徒は、このダオ・ミンの概念を文脈に応じて使い分けながら、彼女たちの生に意味や価値をみいだす規範や論理の遂行の可能性を繰り返し創造し、タン・マツな関係を構築 / 再構築している。

本論文は、これらを民族誌的に描きだすことを通じて、村落やそこでの既定の価値観に埋め込まれたなかにある個人を、あるいはそれを基盤としながら新たな価値観を生成する個人を前提にして議論されてきた従来のベトナム社会研究からはこぼれおちた女性たちの存在を、捉えなおす試みであるといえる。

2-2 カオダイ教 (Đạo Cao Đài)

ここでは、カオダイ教に関する既存の研究を参考にしながら、本論文が対象とするハノイ聖室に集う女性たちの宗教的背景を概観する。

カオダイ教 Đạo Cao Đài (ダオ・カオ・ダイ) は、1920 年代前後に、当時はコーチシナ直轄植民地であったベトナム南部のサイゴン (現ホーチミン市) 周辺で信仰されていたベトナム固有の宗教である。英語では「Caodaism」と表記され、漢字表記すると「高台道」となる。

後述のように、1926 年に宗教教団として正式に組織され、教団成立当初から民族主義的色彩の濃い宗教団体であったことから、政治当局の関心を強く引いた。1934 年に当時の仏領インドシナ総督府治安政治局 (Direction des Affaires Politiques et de la Sûreté) によってまとめられた報告書はそれを端的に示している。日本では、大岩がカオダイ教の教義や教団組織に関する初めての報告を寄せているが、大岩の関心もまた、西欧列強からの民族独立の気運高まる当時のベトナムの政治動向と少なからず結びついたものであった[大岩 1941]。したがって、これに連なるその後のカオダイ教研究を整理すると、次の 3 点が主たる研究主題として浮かびあがる。

一つ目は、カオダイ教の成立とその宗教的特徴に着目した研究である。カオダイ教がタイニン省で創設されるまでの歴史的経緯や、立法、行政、宗教をそれぞれ担う三つ機関によって構成される運営組織、また既存の宗教 (仏教、儒教、カトリック) と聖母信仰をは

じめとした土着信仰（道教的要素のつよい信仰実践）を習合させた教義体系が注目された。二つ目は、フランス植民地政府による圧政下で支持者を拡大する要因となったミレニアニズム的性格である。最後に、それ以後ベトナム南部地域を中心に民族解放運動を牽引した政治性の強さである。以下に記す先行研究では、これら 3 点に関して総括的にまとめ、それぞれに見解を提示している[cf. Blagov 2002、Fall 1955、Gobron 1949、Hickey 1964、Hue-Tam Ho Tai 1983、Oliver 1976、Smith 1970、Werner 1976、大岩 1940、高津 1985、1986 (a) (b)、1988、1995]。

近年ではカオダイ教の特質を、ブラゴフが主に歴史学の立場から再考している[Blagov 2002]。彼は、カオダイ教の教義の基盤である「三教 (tam giáo / タム・ザオ)」の思想の形成とその社会背景を 13 世紀の陳朝期に遡って考察し、組織および教義成立の背景にあるベトナムの「伝統性」を指摘している。次に、創設期から、ベトナム戦争後にいたるまでの活動（主に、タイニン派 (phái Tây Ninh / ファイ・タイニン) に焦点を当てている）の傾向について論じ、現在のベトナム政府による宗教政策に対するアメリカ政府の対応にも言及している。また、これまでまとまった研究がなされていないバンチンダオ派をはじめとした各宗派の概説的な成立史や活動にも一章を割いている。

中でも本書の最大の貢献は、ベトナムの伝統と近代の経験の接合をカオダイ教の中に見出そうとした点であろう。結論としてブラゴフは、カオダイ教（タイニン派）が、当代のベトナムにおけるいかなる政治体制とも折り合いがつかなかったことを指摘する。しかし政治的抑圧下でも活動の持続性は驚異的で、今後もベトナム国内に限らず、世界レベルでの活動持続の可能性があるという。彼が「近代への跳躍 (leap into modernity)」を本書の副題に掲げているのは、ベトナム社会が経験した近代化の過程での、カオダイ教のこうした持続的な活動を指摘してのことである。

他方で、カオダイ教の活動の様態、とりわけベトナム戦争後のそれに関しては研究の蓄積が浅く、未だ不明瞭な点が多い。また、信徒の活動に関する研究は、ほとんどとりまかれていない。ブラゴフも、各下部組織とそれに所属する信徒たちの具体的な日常的実践等に関してはふれていない。近年、1975 年以降のバンチンダオ派に関する論考を著したジェイムズは、儀礼の実践、特にカオダイ教の特質の一つに挙げられてきた降霊術「機筆 (cơ bút / コォ・ブット)」を介した宗教的实践に主眼をおいているが[Jammes 2005]、カオダイ教信徒個々人の生きられた経験、つまり彼らの生活世界を描きだしてはいない。

私は、1999 年以降、ハノイ聖室を対象として、ハノイ聖室とそこに集う信徒たちの自宅を訪問しながら、彼らの生活世界に注目しながら調査をおこなってきた。カオダイ教の各本山およびそれに連なる下部組織はあくまで南部地域に集中しており、ハノイ聖室がカオダイ教の「周縁」に位置づけられる点是否めない。しかしベトナム社会における宗教の「再生」が取り沙汰される近年、多様な宗教的実践の現状に関する外国人研究者からの報告がなされる一方で[cf. Taylor 2005]、カオダイ教を含む仏教や、カトリックといった組織宗教に所属する信徒たちの宗教的実践やその生活世界に関した論考はいまだ些少といえる。ハノ

イ聖室に所属する信徒たちが、聖室という場に集いながら、その生活世界において展開する瑣末なやり取りに注目した本論文は、従来不問に付されてきた「カオダイ信徒」個人の姿を描きだすことをも目指している。

以下では、上述した先行研究のなかで論じられてきたカオダイ教の創設の歴史、教理、組織（宗派、組織形態、職位形態）、政治活動について概観する。

2-2-1 カオダイ教創設の歴史と各宗派

カオダイ教の萌芽期は 1920 年代前後とされる。その母体は、当時、ベトナム南部の人々の間で流布していた交霊術を行う会で、従来のカオダイ教史では主に二つの集団があげられてきた。一つ目は、南部地域のフー・コック島で下級官吏を務めていたゴー・ヴァン・チエウ (Ngô Văn Chiêu) とその同僚らによるものである¹⁵。チエウは、母親の病治しのために同僚らと交霊術をおこない、そのなかで「玉皇上帝高台天翁大菩薩摩訶薩 (Đức Ngọc Hoàng Thường Đế Cao Đài Thiên Ông Đại Bồ Tát Ma Ha Tát、以下、玉皇上帝)」が降霊したという。これをきっかけに彼は、玉皇上帝の最初の弟子となったとされる。また彼は、このとき空中に見た「天眼 (thiên nhãn / ティエン・ニャン)」を玉皇上帝の表象としており (写真 9)、これが教団創設の後にも継承されている。

二つ目は、サイゴン (現ホーチミン市) で下級官吏や地主といった資産家、知識階級等が取り組んでいた交霊術の会である。会では、「AẤẤ」を名乗る神がたびたび降霊し、人びとを驚かせていたが、1925 年 12 月 24 日 (新暦) の交霊術で、その神がようやく「カオダイ」であることを告げ、それをきっかけにして、カオダイを神格とする信徒集団が形成された。構成員のなかには、インドシナ連邦総督評議会議員兼コーチシナ植民地評議会議員であったレ・バン・チュン (Lê Văn Trung) も含まれていた [大岩 1940:267 - 268]。その後、彼らは、フー・コック島からサイゴンに戻ったチエウの噂を聞き、チエウに教団としての組織化と活動資金の提供を申し出た。そして新たな宗教教団が創設されることとなった [cf. Blagov 2002、Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo 2006、Oliver 1976、Smith 1970、Werner 1976]¹⁶。

二つの交霊術の会を基盤に組織された宗教組織は、1926 年に、当時のコーチシナ総督府にカオダイ教設立を申請し、その認可をうけて、「大道三期普度 (Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ / ダイ・ダオ・タム・キー・フォー・ド、以下カオダイ教)」を正式に創設した (後にタイニン派として他宗派と区分される)。

創設後、組織の基盤づくりの中心となったのは、チエウとチュンをはじめ、その後タイ

¹⁵ 後に改名しゴウ・ミン・チエウ (Ngô Minh Chiêu) となる。

¹⁶ チエウの活動では、「扶鸞 (phủ loan / フォー・ロアン)」とよばれる宗教的行為をおこなっていた [Gobron 1950]。扶鸞は、自動書記現象を用いた中国の伝統的な交霊術のひとつとされる [志賀 2003]。当時のベトナムの人びとの間では身近な宗教的行為のひとつであり、チエウの活動もそうしたなかに位置づけられた。

ニン派のカリスマ的な宗教職能者として指導力を発揮したファム・コン・タック (Phạm Công Tắc) や、後のバンチンダオ派創設者であるグエン・ゴック・トゥオン等であった。また、彼らに追随した 247 名の賛同者の多くも、下級官吏、教師などの知識階級や、華人系の資産家あるいは地主階級で、彼らが教団組織の中核として組織運営に尽力したという。

しかし教団は、創設後すぐに内部分裂を起こした。まずは、初代教宗（信徒の職位体系のなかでの最高位にあたり、いわゆる教祖をさす。職位体系については後述する）となるはずであったチェウが活動形態に意義を唱え、組織から離脱して独自の宗派を創設した。したがって教団は、チュンが教宗となって活動することになった。加えて、その後も活動資金や政治活動に関する考え方の相違から対立する者が後を絶たず、分派が繰り返された。ハノイ聖室が所属するバンチンダオ派もそのひとつである。ブラゴフによると、バンチンダオ派の分派の理由は、チュンやタックによる活動資金の横領をトゥオンが指摘したこととされる[Blagov2002]。それによって両者の関係に亀裂が生じ、結果としてトゥオンは彼らと和解することなく、独自の宗派であるバンチンダオ派をベンチャー省に設立したという。バンチンダオ派に関しては、後述する。

カオダイ教の急速な発展は、こうした分派の繰り返しが一因となっていることが指摘されている。信徒の指南書としてカオダイ教各宗派内で流布している『カオダイ問答 (Cao Đài Vấn Đáp) (1999)』によると¹⁷、分派によって新たに設立された各宗派の成立年、および本山の所在地は、以下の通りである。

1. 「タイニン派 (phái Tây Ninh)」、1926 年、タイニン省
2. 「カオダイ道チェウミン派 (phái Đạo Cao Đài Chiêu Minh)」、1926 年、カントウ省 (1932 年)¹⁸
3. 「ティエンティエン派 (phái Tiên Thiên)」、1927 年 (1928 年)、ベンチャー省
4. 「カオダイ・カウコウタムクワン派 (phái Cầu Kho Tam Quan)」、1927 年 (1930 年)、ビンディン省
5. 「カオダイ・チョンリー派 (ミンチョンリー派、phái Minh Chon Lý)」、1930 年、ティエンザン省

¹⁷ 『カオダイ問答』は、カオダイ教の布教を目的として 1965 年にホーチミン市に設立された超宗派独立組織である「カオダイ教理布教協会 (Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo)」が編集、出版した[Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo 1999]。組織に所属するカオダイ教研究家や、指導的立場にある信徒らが、出典は定かにしていないが、既出の文献をもとに編纂した教義や教史などの概説書のひとつである。カオダイ教教理布教協会のみならず、タイニン派やバンチンダオ派等の大きな宗派等で流布している。

¹⁸ 創設者であるゴウ・ヴァン・チェウが独立して信仰活動を開始したのが 1926 年、その後カントウ省に祖廟として活動場所を設立したのが 1932 年とされている。

6. 「ミンチョンダオ派 (phái Minh Chon Đạo)」、1932 年、カマウ省
7. 「バンチンダオ派 (phái Ban Chinh Đạo)」、1934 年、ベンチュー省
8. 「白衣連団チョン・リー派 (phái Bạch Y Liên Đoàn Chon Lý)」、1936 年、
キエンザン省
9. 「チュエンザオカオダイ派 (phái Truyền Giáo Cao Đài)」、1956 年、ダナン省
10. 「カオダイ・チエウミンロンチャウ派 (phái Cao Đài Chiêu Minh Long Châu)」、
1956 年、カントウ省
11. 「大道教理布教協会 (Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo)」、1965 年、
サイゴン (現ホーチミン市)

また、図 6 は、ブラゴフをはじめとする先行研究から得られた知見にもとづいて、各宗派の分派の年譜を示したものである。カオダイ教が創設されて 30 年の間に、8 つ以上の組織に分かれ、独自の活動形態をとっていることがわかる¹⁹。

図 6 に示した宗派以外にも、より小規模な活動組織があったことも指摘されている。例えば、ミンチョンダオ派の指導者であったカオ・チェウ・ファット (Cao Triều Phát) によって 1935 年に組織された「中華会 (Trung Hoa Học / チュン・ホア・ホック)」や、同年にカオダイ教統一を目的に組織されたとされる超宗派組織「カオダイ大道連団 (Cao Đài Đại Đạo Liên Đoàn / カオ・ダイ・ダイ・ダオ・リエン・ドアン)」等がそれにあたる。しかし前者の動向はその後定かではなく、後者は内部分裂により瓦解したとされる。その後はタイニン派を除く主要宗派によって「蓮華統会 (Liên Hoa Thống Hội / リエン・ホア・トン・ホイ)」が設立され、同様の活動を開始した経緯も報告されている。

さらに、1930 年代にミンチョンリー派から分派した「タム・キー・グエン・グエン・バン・バン派 (phái Tam Ky Nguyen Nguyen Ban Ban)」や、女性だけで信仰活動を行うグループなども存在するとの指摘もある[Blagov2002、Đong Tan 1972、Oliver 1976]²⁰。

現在のカオダイ教は、政府による宗教政策にもとづき、8 宗派と 1 協会が国家公認宗教団体として認可され、ベトナム全土 61 省のうち 43 省に 987 の聖室ならびに「天板 (後述)」を構える。全体の信徒数は、国勢調査 (1999 年) によると 150 万人、バンチンダオ派の紀要『記念特集カオダイ開道 80 年』によると 320 万人と報告される[Hội Thánh Bến Tre (ed.)]

¹⁹ 図 6 で示した各宗派の設立年数は、ブラゴフをはじめとした外国人研究者らによる先行研究と、大道教理布教協会、ベンチュー聖会、タイニン聖座などの宗派が編纂した内部資料双方にもとづく。宗派によっては、掲載されている設立年が不確定なものもあり、今後可能な限り正確な年数を確認していく必要がある。

²⁰ このように今日カオダイ教を信仰する集団は、図 1 以上に分派し一宗派として組織化されたり、あるいは、宗派としては認識されないまでも、規模の小さな宗教集団として独立した活動を展開していると考えられる。

$2004]^{21}_{\circ}$

そのなかで、ハノイ聖室が所属するバンチンダオ派は、ベトナム南部地域のメコンデルタの中州に位置するベンチャー省にある。前述したように、同派は、1934 年にタイニン派から分かれたグエン・ゴック・トゥオンと、レエ・バ・チャン (Lê Bá Trang) という二人の男性によって創設された。

現在バンチンダオ派は、カオダイ教系各宗派のなかでもタイニン派に次ぐ第 2 位の規模にあり、ベトナム全土 25 省において、聖室が 36 か所、修復中の聖室が 58 か所、信徒集団であるホ・ダオが、206 ヶ所で活動しており、信徒数は約 77 万 8000 人とされる。その中で、ハノイ聖室は北部地域の中央聖室であり、また第 4 章でふれる「ドゥ・タイン聖 (Thánh Thất Do Thánh / タイン・タット・ドゥ・タイン)」は、ホーチミン市の中央聖室にあたる[Hội Thánh Bến Tre2004]²²

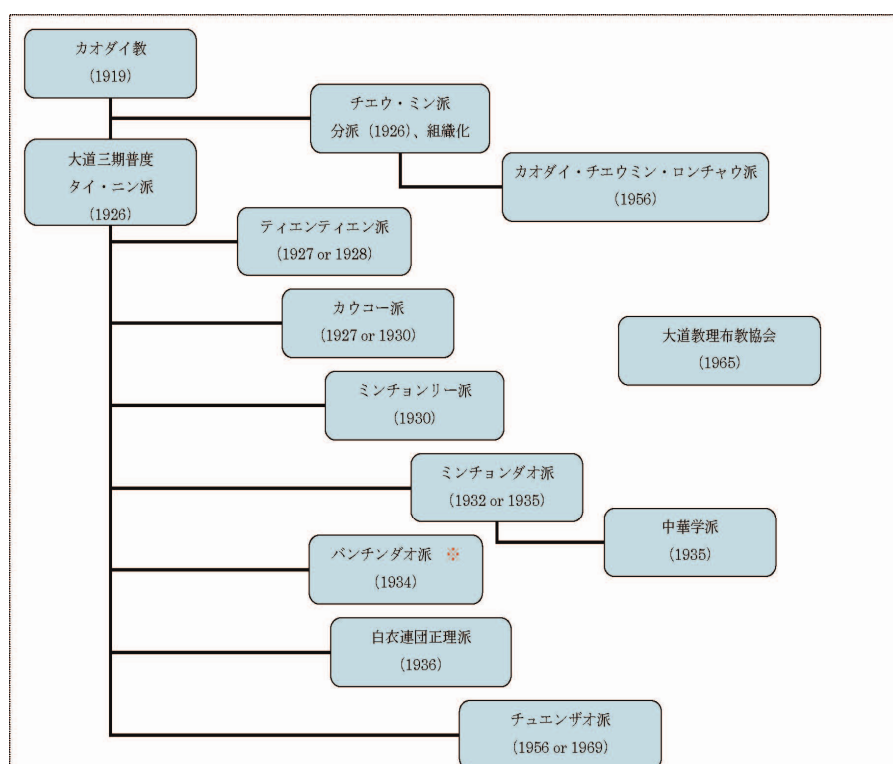


図 6 カオダイ教分派図

²¹『記念特集カオダイ開道 80 年』は、バンチンダオ派本山のベンチェー聖会が、カオダイ教成立 80 年を記念し編纂し、バンチンダオ派各聖室に対し配布した信徒向けの記念誌である。同記念誌によると、編者は聖会の運営を組織する「管理班」で（第 3 章で詳述する）、内容は各聖室の代表者や信徒の寄稿によって構成される。そのため掲載される聖室数などを含めた情報は、基本的に同派内部による統計に基づいており、その信憑性を推し量ることは難しい。ここでは参照として提示した。

²² バンチンダオ派創設史に関しては[Blagov2002:136-140]が詳しい。

2-2-2 教義

カオダイ教の教義である「教理 (giáo lý / ザオ・リー)」は、1920年代から30年代にかけて、神格からの啓示にもとづき構築されている。神格の啓示は、主に先述した「機筆」とよばれる交霊術で得ており、当時のサイゴンやタイニン省において、信徒たちが盛んにおこなっていたことが指摘されている。そこでの啓示は、その後、以下に示す主要な7つの教典として明文化され、それは今日も信徒たちのあいだで用いられる。

一つ目は神の啓示を集めた『聖言協撰 (Thánh Ngôn Hiệp Tuyên / タインゴンヒエップトゥエン)』である。カオダイ教教団の組織化についてと、教えの目的が記されている。二つ目は『新律 (Tân Luật / タン・ルワット)』である。職位者と信徒の役割等がまとめられている。三つ目は『世律 (Thế Luật / テェ・ルワット)』である。世俗世界における信徒の生活のあり方について述べてある。四つ目は宗教施設で行われる各種儀礼の行い方について述べられた『浄室 (Tĩnh Thất / ティン・タット)』である。五つ目は、宗教施設に関する組織化と職位者の義務について記された『法正伝 (Pháp Chánh Truyền / ファップ・チャイン・チュエン)』である。そして六つ目と七つ目は、聖職者の役割と反体制的な活動に対する制裁を記した『議定 (Nghị Định / ギィ・ディン)』と『道律 (Đạo Luật / ダオ・ルワット)』がある[Werner 1981:10]。

そもそも「カオダイ」とは、先にも述べたように、漢字表記にすると「高台」であり、英語では「The Highest Palace / The Supreme Palace」、仏語では「La Palais Très Haut / Le Palais Suprême」と訳され、「神格が位置する場」として説明される[Nguyễn Đức 2000a]。宮沢によると、その語源は、中国の春秋時代の思想家老子によって書かれた『道德経』や、キリスト教の旧約聖書にある[宮沢 2009:265]。

他方で、カオダイ教は、主に信徒たちの間で「大道三期普度 (Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ)」の名でも呼ばれている。大道三期普度とは「第3期の救済」を意味する。カオダイ教の世界観では、宗教の歴史が3つの時代に区分される。第1期は古代から紀元前7世紀までであり、バラモン教とユダヤ教が創設された時代をさす。第2期は紀元前7世紀から19世紀までの儒教、道教、キリスト教、イスラム教、ゾロアスター教が創設された時代をさす。そしてこれら既存の宗教は、世界に平和をもたらすことができなかったとしてカオダイの神が降臨し「第3期の救済」としてカオダイ教を創設したと考えられている。

カオダイ教の教理は、「三教 (tam giáo / タム・ザオ)」とよばれ、儒教、道教、仏教の3つの教えと、カトリックを習合させたものからなる。したがって信仰の対象となる神格は、至高神である玉皇上帝を頂点とする三教の神々である、孔子、老子、仏陀と、イエス・キリスト、そして観音菩薩、李太白、姜太公 (太公望) によって構成される。またビクトル・ユーゴーやジャンヌ・ダルク、孫文などの、歴史上実在した人物も聖人として祀られる。

2-2-3 組織体系

次に、カオダイ教の組織体系について述べる。上述した各宗派は、基本的に共通した組

織体系をもつ。それは、各宗派が、タイニン派から分派したことに起因している。したがって、分派した後も教団設立の際に体系化された教義や組織体系を踏襲している場合が多い。

図7は、バンチンダオ派を例にとった組織体系である。「ホ・ダオ (họ đạo)」あるいは「ホ (họ)」とよばれる末端の信徒集団によって構成される。ホ・ダオとは、端的に言うと行政単位に設けられた教区をさす。カオダイ教の信徒は基本的に特定のホ・ダオに所属しており、その成員として位置づけられている。また、ホ・ダオは、「聖室 (thánh thất / タイン・タット)」、あるいは「聖浄 (thánh tịnh / タイン・ティン)」とよばれる宗教施設を所有している。大都市には各地域のホ・ダオを統括する中央聖室がある。例えば、ハノイ聖室はバンチンダオ派の北部地域中央聖室とされている。そして各聖室 / 聖浄は、本山である「聖座 (tọa thánh / トア・タイン)」、あるいは「聖会 (hội thánh / ホイ・タイン)」に所属する。

宗派は、「教宗 (giáo tông / ザオ・トン)」とよばれる教祖を頂点に、行政機関である「九重台 (cửu trùng đài / クウ・チュン・ダイ)」と(図8参照)、立法機関である「協天台 (hiệp thiên đài / ヒェップ・ティエン・ダイ)」の2つの機関から運営される(図9参照)。二つの機関は、それぞれに、さまざまな役職すなわち「職位 (chức sắc / チュック・サック)」をもつ信徒によって組織されている。

頂点にたつ教宗は、宗派組織の立法権を含む全権を有する存在である。また、至高神の子供のなかの「長兄 (anh cả / アイン・カー)」であると同時に、至高神の教えを守護する代表者としても位置づけられ、至高神と同等に信徒に教えを諭す立場にある。信徒は、職位体系のいずれかに位置づけられるが、その大半は世俗の一般信徒を意味する末端の「道友 (đạo hữu)」である。また職位体系は、男性と女性に大別される。上述の二つの機関は、男性によって構成されており、女性は「女性派 (nữ phái / ヌウ・ファイ)」とよばれる独自の職位体系の中に位置づけられる²³。

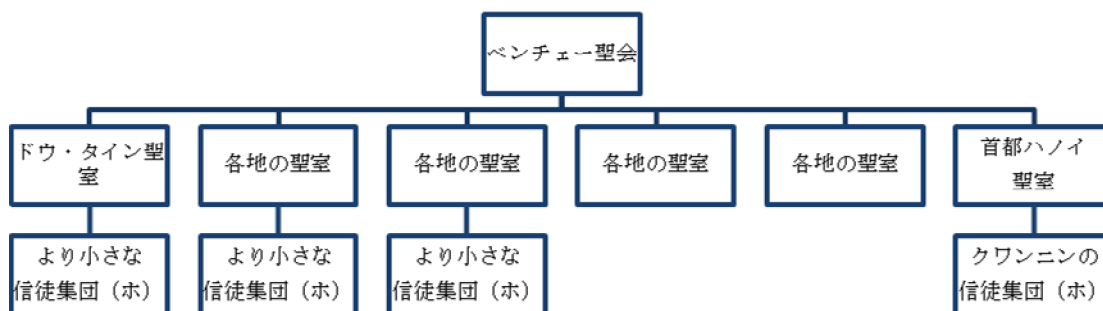


図7 カオダイ教組織体系図

²³ カオダイ教信徒の職位体系は、[高津 1986ab、1988]が詳しい。

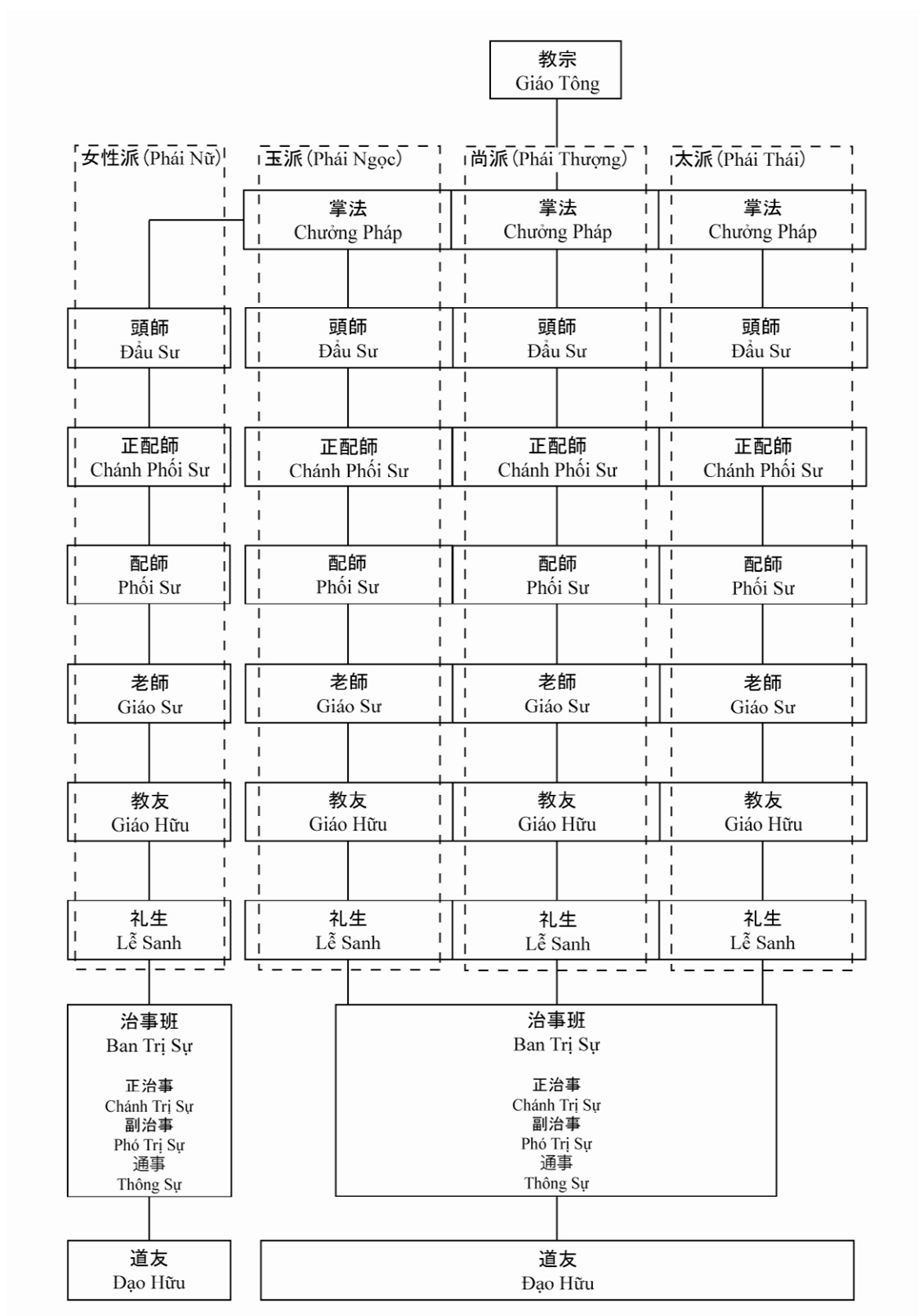


図 8 カオダイ教職位図『九重台 (cửu trùng đài / クウ・チュン・ダイ)』（『聖言』を参照し、筆者作成）

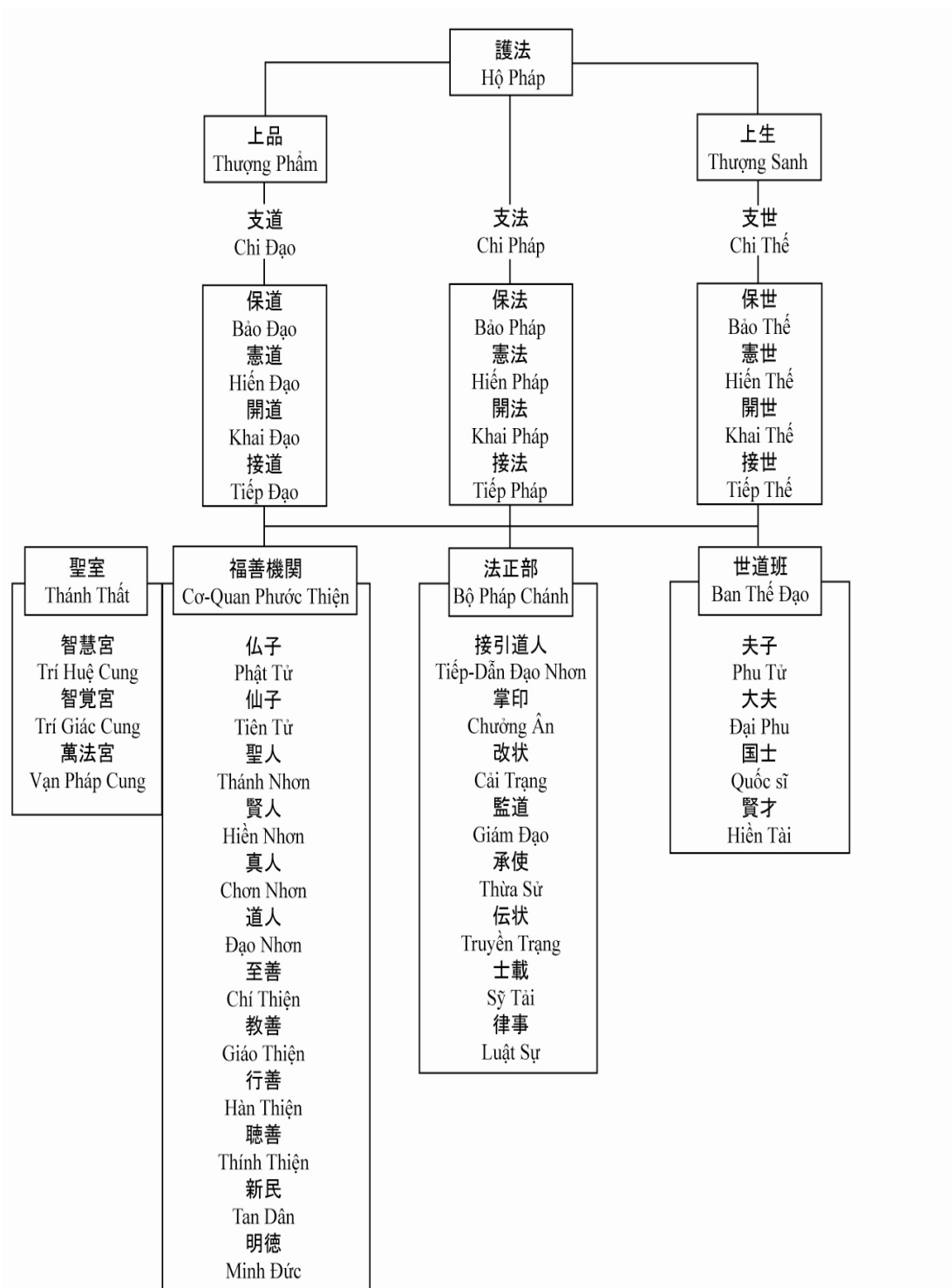


図9 カオダイ教組織図『協天台 (hiệp thiên đài / ヒエップ・ティエン・ダイ)』(『聖言』を参照し、筆者作成)

第3節 調査の概要

本論文であつかう資料は、私が2000年9月から2008年までの間、数度にわたってベトナム社会主義共和国の首都ハノイ市と、ホーチミン市およびベンチャー省でおこなってきた現地調査で収集したものである。なかでもハノイ市の首都ハノイ聖室を対象にした調査が、最も長期的なものとなった。

外国人研究者がベトナムで学術調査を行う場合、基本的にはベトナム側の研究機関あるいは大学等に所属し、調査許可を取得する必要がある。しかしながら、研究対象とするテーマや地域によっては、調査許可の取得が困難な場合もあり、私が対象とする宗教も、その一つに含まれる。特に現政権との対立を過去に経験し、その後活動の制限を受けてきた歴史的経緯のあるカオダイ教に関して人類学的に調査することは、きわめて困難であることが、研究者の間では長らく共通の認識となってきた。こうした状況のなかで私が調査をおこなうことができたのは、まさに幸運だったとしか言いようがない。ベトナム宗教史研究者の大西和彦が、ハノイ市内にもカオダイ教系宗教施設があることを教示してくれたことが、私と首都ハノイ聖室との「出会い」となった。

第一回目の長期調査(2000年5月から2001年9月まで)は、修士課程在籍中にベトナム語の習得を目的としてハノイ国家大学ベトナム語学科に留学した際におこなった。ハノイ聖室へは、ベトナム語を習いはじめて3ヶ月が過ぎた頃から通うようになり、少しずつ関係の構築につとめた。当初は、聖室代表者であるホアと、在家信徒との良好な関係を構築することを第一とした。その後代表者ホアのライフヒストリーの聞き取り調査に着手し、それを修士論文としてまとめた[伊藤 2002]。ライフヒストリーの聞き取りは、テープレコーダーとICレコーダーを使用した。録音は研究資料として使用することを本人に伝え、了解を得たうえでおこなった。また録音した内容は、ベトナム人の知人にベトナム語によるテープお越しを依頼し、その後私が、テープを繰り返し聞き直ししながら、起こされたベトナム語文章との整合性を確認した²⁴。

第二回目の長期調査(2004年3月から2005年10月まで)は、ハノイ市社会科学院民間文化研究所に研究員として所属し、調査許可を取得した。この間は、ハノイ聖室から徒歩で5分程度の場所にあるベトナム人の家に滞在し、そこからハノイ聖室に通いながら調査をおこなった。調査は主に、在家信徒の活動に注目した。信徒と同様に、儀礼、読経、奉仕活動、その他政府主催の宗教指導会や独立記念日記念祝賀パレード、さらに南部地域への巡礼といったあらゆる聖室活動に参加した。それと同時に、信徒個人の自宅を繰り返し訪問し、個別のインタビュー調査をおこなった。また2004年7月に1週間、2007年10月に2週間の計3週間、ホーチミン市のカオダイ教系独立組織である大道教理布教協会と、ハノイ聖室の本山となるバンチンダオ派ベンチャー聖会での調査もおこない、ホーチミン市におけるカオダイ教信徒の活動状況の把握につとめた。同協会での調査は、ハノイ聖室

²⁴ ここでの調査は、大東文化大学大学院アジア地域研究科における留学奨学金制度を利用しておこなった。

代表者の庇護の下、協会副書記に対する組織の構造と活動に関するインタビュー調査と、協会活動の自由な観察、質問表を使った信徒個別の社会的属性に関する情報収集をおこなうことができた²⁵。

第3回目の調査は、第2回目の調査の補足として、2008年10月にハノイ聖室で3週間、大道教理布教協会でも1週間おこなった²⁶。

なお本論文は、第二回目の長期調査と2008年の補足調査において収集した資料に、その大部分を依拠している。また、調査はすべてベトナム語でおこなった。

第4節 論文の構成

本論文は、序章と終章を含めて全7章から構成される。

序章では、論文の目的を述べ、関連する先行研究を概観し、この論文における問題を位置づけた。

続く第1章は、本論文が対象とする首都ハノイ聖室という場が、どのように形成されてきたのかを、歴史的、政治的視点から検討する。

第2章では、ハノイ聖室の施設と組織、活動内容について記述する。それをふまえて、聖室に集う女性たちの社会的属性（性別、出身地、年齢、入信年数、紹介者等）に関して、数量的な資料を用いながら、およその傾向を抽出する。その後、ハノイ聖室に集う女性たちのなかでも、中心メンバーとして聖室活動に関わる5名の女性に焦点をあて、彼女たちの入信の契機に関連するライフストーリーを記述する。

第3章から第5章が本論の核論にあたる。女性たちが、ハノイ聖室に集い宗教活動に参加するなかで頻繁に用いる「ホ・ダオ」と「ダオ・ミン」というふたつの言葉に着目して、それに関連する宗教的行為と信徒間の相互行為がどのように展開し、それを介していかなる関係が構築されていくのかを、具体的な事例を提示しながら記述していく。

第3章では、「ホ・ダオ」という言葉に注目する。ホ・ダオとは、端的に教区を意図する。ハノイ聖室では代表者のホアが頻繁に用いる言葉である。ここでは、教義上、ホ・ダオがどのように定義されているのかを整理したうえで、ハノイ聖室に視点をうつし、ホ・ダオという括りで女性たちの行為を管理しようとする代表者ホアの語りと行為を述べ、ホアによって語られる理想としてのホ・ダオが、現実にはどのような状況にあるのかを明らかにする。

一方、在家信徒たちがハノイ聖室という場を介した宗教的知識や行為との関連で語るのは、「ダオ・ミン」という言葉である。第4章では、在家信徒たちをカオダイ教信徒として徴しづけるものとしての宗教的行為と、信徒たちがとりくむ積徳行為について述べ、信徒

²⁵ ここでの調査は、日本科学協会・笹川科学研究助成を得ておこなった。

²⁶ ここでの調査は、総合研究大学院大学文化科学研究科の「スチューデントイニシアティブ実践教育プログラム」の助成を得ておこなった。

たちが言うダオ・ミンの言葉とそれにまつわる実践が、どのような行為によって編成されているのかを明らかにしていく。

第 5 章では、カオダイ教の数ある儀礼のなかでも、信徒たちが重視する仏母儀礼と死者儀礼の 2 つの儀礼に注目し、信徒たちが、ハノイ聖室においてダオ・ミンを編成するさまざまな宗教的行為を共同しながら関係を構築していく過程を明らかにする。

結論となる終章では、本論の記述を整理し、序論で述べた目的と問題の所在をふりかえりながら、あらためて主題を検討する。

第1章 ハノイ聖室創設の歴史

はじめに

本章では、ハノイ聖室という場に焦点をあて、それが歴史的・政治的にどのように形成されてきたのかを明らかにする。ここでは、1930年代の聖室創設期、抗仏戦争期、ベトナム戦争期、そしてドイモイ政策以後の4つの時期にわけて、ハノイ聖室の活動を時系列に述べていきたい¹。

¹ ここでの記述は、主に以下に示す二点の文献資料にもとづいている。一つ目は、ハノイ聖室の現代代表者ホアによる回顧録「首都ハノイ聖室の歴史 (Lịch Sử Thánh Thất Thủ Đô Hà Nội)」である[Ngô Thị Bình 2004]。これは、ハノイ聖室の本山であるベンチャー聖会がカオダイ教創設80年を記念して刊行した紀要に掲載するために彼女が執筆したもので、後述するレ・アイン・ズン (Lê Anh Dũng) による著作の内容を参考にしながら、ハノイ聖室の歴史に加えて、それとともに歩んできた彼女自身の人生録を回顧的にまとめている。

二つ目は、そのレ・アイン・ズンによる『カオダイ教ハノイ聖室の歴史 (Lịch Sử Đạo Cao Đài Thánh Thất Hà Nội)』である。本著は、ハノイ聖室前代表者のトオ・ヴァン・フォー (Tô Văn Phô、以下、フォー師)、現代代表者のホア、そして1950年代に北部地域でカオダイ教各宗派の統一組織を指揮したカオ・チュウ・ファット (Cao Triều Phát) の息女二人、すなわちチェン・クオック・ルエン (Trần Quốc Luyện) とフン・ティ・モク・チャム (Phùng Thị Mộc Trâm) の計4名を対象に、ズンによるインタビューを介した口述資料にもとづいており、ハノイ聖室の創設史に関する最も包括的な資料である。筆者であるレ・アイン・ズンは、ホーチミン市 (thành Phố Hồ Chí Minh) に拠点をおく超宗派のカオダイ教組織「大道教理布教協会 (Cơ Quan Phổ Thông Giáo Lý Đại Đạo)」に所属する信徒であると同時にカオダイ教研究家でもあり、これ以外にもカオダイ教に関するいくつもの論考を発表している。[Lê Anh Dũng 1993]。

この他に、北部地域におけるタイニン派の布教活動に関してタイニン派の信徒レ・クアン・タン (Lê Quang Tấn) が記した『カオダイ教北部 (ハノイ) への布教 (1935-1945) Đạo Cao Đài Phổ Truyền Ra Bắc Việt (Hà Nội) (1935-1945)』も参考にしている[Lê Quang Tấn 1956]。1945年までのタイニン派による布教活動の様子を記した同書は、題目が示すように、専らカオダイ教創設期のタイニン派の活動を扱っている。したがって他宗派に属するハノイ聖室に関する記述は含まれていない。しかしタイニン派は中北部地域でのカオダイ教布教に最も早く着手した宗派であり、当時の布教状況を知る貴重な資料といえる。

なお、ハノイ聖室を創設当初から知る者はすでに皆他界しており、インタビューを介した聞き取り調査は不可能であった。

第1節 首都ハノイ聖室誕生—1930年代～1945年

カオダイ教の布教活動に中北部地域でいち早く着手したのは、タイニン派であった。タイニン派は、カオダイ教の最大宗派である。同派は、1930年にハノイでの活動を進めながら、現在のハタイ省やハイフォン市でも布教活動をおこなった。

それと同時期にハノイでは、ブイ・ヴァン・ホア（Bùi Văn Hòa）という男性がカオダイ教の布教活動に従事していた。彼は南部地域でカオダイ教タイニン派に入信し、教理を学んだ後ハノイに戻り、現在のホアンキエム区（quận Hoàn Kiếm）にあるハンベール通り（phố Hàng Bạc）にはじめてカオダイ教の祭壇を奉じた。彼の南部地域訪問と滞在の理由は明らかではないが、ハノイ周辺の各村落に赴き、カオダイ教の教理が他の宗教と異なり秀でているかを、人びとに伝え歩くかたちで布教活動をおこなったという[Lê Quang Tân1956: 8]。彼の活動が、後にタイニン派による聖室建設につながっている²。

この時代、中北部地域におけるカオダイ教各宗派による布教活動は、確認されている限りにおいてタイニン派とバンチンダオ派の二宗派に限られる。なかでも当時のハノイにおいて最も活発にカオダイ教の布教活動を実施していたのは、ブイ・ヴァン・ホアが所属していたタイニン派であったと考えて差し支えない³。

タイニン派による布教から7年後の1937年、バンチンダオ派が中北部地域への布教活動に着手した⁴。この年、バンチンダオ派教宗のグエン・ゴック・トゥオン（Nguyễn Ngọc Thương）が⁵、男性信徒トオ・ヴァン・フォー（Thơ Văn Phơ、後のフォー師）とともに中北部地域巡行を実施した。フォーは、トゥオンが帰省した後もハノイにとどまった。そして2年後の1939年に、聖会から新たに派遣された男性信徒グエン・ヴァン・クイー（Nguyễn Văn Quý）とフィン・ミン・クウ（Hùynh Minh Cù）とともに3人で、北部地域におけるバンチンダオ派の活動を本格的に取り組みはじめた。これが、後の「首都ハノイ聖室」のはじまりである⁶。

最初の聖室は、現在のバクマイ通り（phố Bạch Mai）沿いにあった。そこでのフォー等3名の生活は困窮していたものの、入信する信徒は着実に増えつづけ、布教活動もおおむね

² 最大宗派であるタイニン派は、1930年初頭の段階から中北部地域での布教活動を始めており、ハタイ省やハイフォン市でも聖室を有していた[Lê Quang Tân1956]。

³ これ以外の宗派による中北部地域の布教活動は明らかではないが、1950年代に入り、タイニン派から分離したチュエンザオ・カオダイ派（phái Truyền Giáo Cao Đài）が、中部地域の港湾都市ダナン市に本山を構えている。

⁴ バンチンダオ派は、創設当初よりタイニン派に次ぐ信徒数を抱える一大宗派であった。グエン・ゴック・トゥオンとレエ・バ・チャンによる新宗派創設にあたっては、多くの信徒が賛同し、当時タイニン派として活動していた135聖室のうち96聖室がバンチンダオ派へ改派したといわれている[Trần Hương2002:22]。

⁵ 教宗とは、いわゆる教祖を指す。

⁶ 「首都ハノイ聖室」という名称は、南北統一（1975年）以降使用されている。それ以前は「ハノイ聖室」であった。

順調であったという。しかし、その後聖室は、数回の移転を繰り返すことになる（図4）。

バクマイ通り周辺は、1930年代から40年代初頭にフランス人建築家によって建設されたルネ・ロバン病院（Hôpital René Robin、現在のバクマイ病院の前身）があるなど、当時から人通りの多い賑やかな地域であった[William2000:122]。フォーなど3名は、この通り沿いに借家して仮設の祭壇を設け、信仰活動を開始した⁷。彼らの活動は徐々に近隣住民に知れわたり、創設4ヶ月目には100名近くの入信者があったという[Lê Anh Dũng1993: 15]。

しかしほどなくして、家賃未払いによってバクマイ通りの借家を引き払うこととなった⁸。当時の彼らの生活の様子を知ることのできる具体的な資料はないが、レエ・クァン・タンは、タイニン派布教者の生活が、食料の調達もままならず、僅かながら入手した食事も南部地域出身の彼らにとって馴染みのないものであったと記している[Lê Quang Tấn1956: 14]。

1939年5月（旧暦）、開設の地であるバクマイ通りの借家から転居を強いられた彼らが次に落ち着いた先は、旧市街にあるマーマイ通り（phố Mã Mây）であった⁹。入信したばかりの女性ヴォン・ティ・トン（Vương Thị Tổng）が自宅の提供を申し出たという。

マーマイ通りから西側一帯は、11世紀以降発達した商業地区で、北部地域における経済活動の中心地となってきた。今日でも、「旧市街」を意味する「phố cổ（フォー・コオ）」とよばれるこの地域には、通りごとに数多くの専門店が立ち並んでおり、ハノイに暮らす人びとの経済活動を支えている。また、ハノイを訪れる多くの外国人が集う観光地のひとつでもある。したがって、最初の聖室を構えたバクマイ通り周辺が住宅地であったことと比較すると、商業地域であるマーマイ通り周辺は多少様相の異なる環境であったといえる。フォーら3名は、トンの自宅にカオダイ教の神々を祀る祭壇「天板（thiên bàn）」と祖先を祀る祭壇、そして「八卦台（bát quái đài）」を設置して活動を再開し¹⁰、毎月1日と15日の「朔望礼」と、各神格、精霊の聖誕祭、記念儀礼等の「大礼」を執りおこなった¹¹。周辺環境は変わったものの、その後も新たな入信者は後を絶たず、その数は約200名に達したという。入信者の増加の報告を受けたバンチンダオ派の本山ベンチェー聖会は、ハノイ聖室創設後に入信した者の中から男性1名と女性2名に「教士（giáo sĩ）」の職位を与え、他の

⁷ バンチンダオ派教宗グエン・ゴック・トゥオンは、1937年にフエ（当時のアンナン）布教を試みたが、フランス植民地政府からこの地域の統治を委託されていた朝廷（バオダイ帝）から活動の許可を得ることが適わなかった。その後、北上してハノイでの布教許可を植民地政府に申請したが、これも却下されている。その後の活動に対して、当局による妨害があったかどうかは定かではない[Lê Anh Dũng1956]。

⁸ 当時、家賃はひと月3ドンであった。なお、1931年当時のハノイでの米価は100キロ当たり9.40ドン[Bernald1934]。

⁹ この通りがマーマイ通りと呼ばれるようになったのは1945年以降のことで、それ以前はハンマー通り（phố Hàng Mã）とハンマイ通り（phố Hàng Mây）の2つの通りに分かれていた[Từ Điện Hà Nội1993: 272-273]。

¹⁰ カオダイ教の祭壇については、序章で述べたとおりである。

¹¹ 「朔望礼」は毎月1日と15日（旧暦）におこなわれる定例の儀礼で、「大礼」は、カオダイ教の各神格を祀るための年中儀礼をさす。詳細は第2章と第5章で述べる。

在家者の指導にあたらせた¹²。

同年7月（旧暦）、フォーら3名は、新たに教士となった3名に聖室活動を任せてベンチェー聖会に戻った。しかし実質的な指導者の不在は、ハノイ聖室における信徒たちの活動に混乱をきたし、活動拠点もマーマイ通りのトン宅から、ハントウエン通り（phố Hàng Thuyền）にあったホアン・ドゥック・ヒュウ（Hoàng Đức Hữu）という男性宅へ移った。土建業を営むヒュウの家には、職人たちが頻繁に出入りしていた。カオダイ教は、職人の間にも徐々に広がり、入信者数の増加につながった。当時、ヒュウと彼のもとで働く職人集団は、ハノイ聖室の中でも最大グループを形成したという¹³。

フォーらが南部地域のベンチェー聖会に戻ってから約一年半後の1940年12月、ベンチェー聖会本山からはハノイ聖室の新代表にフン・ヴァン・トイ（Phùng Văn Thôi）が派遣された。着任当初、トイは、引き続きヒュウ宅を活動拠点としていたが、その後聖会からの支援を受けてティンイエン通り（phố Thịnh Yên）に一軒家を買取り、そこを聖室とした¹⁴。

そしてそれから8ヶ月後、ハノイ聖室は4回目の移転をすることとなった。信徒らに対して立ち退き命令があったようだ[Lê Anh Dũng1993: 21]。その命令が、誰によっていかなる理由で申し渡されたのかは明らかではない。立ち退きを余儀なくされたトイと在家信徒らはブイティスワン通り（phố Bùi Thị Xuân）に再度家屋を購入し、現在のハノイ聖室所在地であるホアマー通り（phố Hoa Mã）に移動する1946年までの6年間、そこを拠点に活動した¹⁵。そしてフン・ヴァン・トイのもと、在家信徒の婚姻儀礼などが執りおこなわれていたことが記されている。

ハノイ聖室がこのように移転を繰り返した背景には、その財政基盤が脆弱であった点があげられる。創設から1年半の間に、家賃の未払い、実質的な指導者の不在、また立ち退き命令などの理由によって4回の移転を繰り返した。この点から、安定した活動を維持するのは決して容易ではなかったことが推測できる。

カオダイ教各宗派の運営の財政基盤は、基本的に信徒から寄進された土地で、信徒らの労働奉仕によって収穫された作物を換金して得られた資金による。信徒の労働は積徳行為としての「功果（công quả）」とみなされ、信徒を輪廻転生からの解脱へと導くとの観念に

¹² カオダイ教の職位に関しては、図7、8を参照されたい。

¹³ 職業上の付き合いやパトロン-クライアント関係を経て信仰が広がった同様の事例がブラコフによって報告されている。彼によると、南部地域でのカオダイ教の成立には、地主層が深く関係している。教団創設の際に入信した地主は、自分のもとで働く小作人たちに対して地代の減額を誘い水に入信を勧めたとのだという[Blagov2002]。

¹⁴ このときの土地と家屋の売買がどのような手続きでなされたのかは明らかではない。レ・エ・アイン・ズンの記述でも明示されていない。

¹⁵ ブイティスワン通り（phố Bùi Thị Xuân）は、1941年当時、フランス語名でDuvigneau通りと呼ばれていた。

結びつけられると同時に、小作人として生活苦にあえぐ多くの農民に食を提供し、実際的な生活の扶助にもなった。こうした信仰と労働の循環によって、各宗派組織はその運営を維持していた。

しかしハノイ聖室は、その運営の基盤となる資金を信徒の布施に頼るほかなかったといえる。土地は、植民地政府による土地登記法による管理下にある上、当時の北部地域一帯は人口過密地域で、入信者が聖室に土地をあらたに寄進するなど不可能な状況であったことが考えられる。加えて人びとは、新しい信仰に対して布施をするほどの経済的余裕がなかったことも推測に易い。こうした点から、活動の拠点となる土地や建物の購入はおろか、借家の家賃の支払いにも困るような状況であったのだろう。

その一方で、実数は不明であるものの、繰り返しの聖室移転が新たな信徒を獲得するための契機になっていたこともうかがえる。聖室を移転するたびに、近隣の住人などが入信し、信徒数が増加していったという記述が繰り返される。この点から、カオダイ教の信仰が、ハノイに暮らす人びとに受け入れられたと断定することは難しいが、少なくとも、ハノイという都市に集まるさまざまな社会階層の人びとにカオダイ教が知られるようになったことは指摘できる。例えば、最初の創設の地となったバクマイ通りは、現在も、ハイバーチュン区を南北に走る主要道で、南北を縦断する一大幹線道路である国道一号線につながる。周辺には、バクマイ病院のほか、国際病院や国立大学も設立され、その支道には隙間なく商店や住居が立ちならぶ。すなわち、当時から現在にいたるまで交通の要所であることが指摘できる。

また、2番目の移転先となったトンの家は、ハノイのなかでも最も活気のある商業地区にあり、彼女の自宅も活動場所を提供できるほどの広さの自宅を所有する商家であったことが、レエ・アイン・ズンの著作にも記されている。

さらに3番目の活動拠点に自宅の一部を提供したヒュウは建築業を営み、そこに出入りした職人にカオダイ教入信者が広がったことで、一時的にひとつのグループを形成するまでになっている。トンの家は、現在のハノイ聖室で最高齢の女性信徒クイの婚家でもある。また現在ハノイ聖室での信仰活動に参加している70歳代から80歳代の2世信徒のなかには、両親がハノイ近郊に居住し、商売を営んだり、労働者として生計を立てていたと語るものも少なくない。こうした点から、創設時期のハノイ聖室は、南部地域におけるカオダイ教各宗派を構成する地主層や農民層とは異なり、当時のハノイやその周辺に居住し、何らかの商業を営む人びと、あるいは労働者階級の割合が高かったと思われる。すなわちハノイ聖室は、その創設当初から都市型の宗教集団として形成されてきたといえるだろう。

第2節 抗仏期におけるハノイ聖室の活動—1945年～1954年

1945年は、ハノイ聖室の政治的位置づけが大きく変化した年といえる¹⁶。本節では、1945

¹⁶ 歴史学者のマーは、1945年をベトナム近代史のなかで最も重要な年とする。彼はこの年

年以降の社会主義化から南北ベトナムが分断する 1954 年までのハノイ聖室の活動を述べていく。

2-1 ホー・チ・ミンのハノイ聖室訪問

1945 年の 8 月革命を経てフランスから独立し、ベトナム民主共和国（以下、民主共和国）が建国されたベトナム北部地域では¹⁷、労働党政権によって社会主義化政策が進められる。その過程で、祖先崇拜を含むさまざまな伝統儀礼は「封建的」とみなされ、またカオダイ教や仏教、カトリックなどの宗教組織は、国民統合をめざす共産党の競合勢力として統制の対象となった[今井 1994:158]。政府によるこうした動きは、その後の宗教政策のなかで核となる信仰体系の分類、すなわち「信仰」、「宗教」、「迷信・異端」の概念の区分へとつながっていく。また対外的には、ベトナム民主共和国の独立を不服とするフランスとの間に第 1 次インドシナ戦争が勃発する。

こうした社会・政治状況のなかで、1946 年 11 月、ハノイ聖室では、「英雄烈士 (anh hùng liệt sĩ)」を供養する儀礼が執りおこなわれた。英雄烈士とは、民族独立を志して革命運動に参加し戦死した兵士を指す。当時のハノイ聖室代表者であったトイが司式したこの儀礼には、民主共和国初代主席となったホー・チ・ミンが参加している。また儀礼執行の翌月には、トイのもとに、当時内相を務めていたトン・ドック・タン (Tôn Đức Thắng) の名で書状も届けられた¹⁸。書状には、「ハノイ聖室を北部カオダイ教の代表として、その愛国精神を歓迎すると同時に、民主共和国成立とともに制定された憲法のもとで信仰の自由の権利を認めること」が記されていた[Lê Anh Dũng 1993: 22]。ホー・チ・ミンの聖室訪問と、政府から書状が届けられるという出来事は、同政権がハノイ聖室の活動を公的に認可したことを示すと同時に、その統制の対象としてハノイ聖室を組み込んだことをも示唆している。民主共和国政府から送られたこの書状は、現在でもハノイ聖室施設内に掲げられている。

2-2 第 1 次インドシナ戦争下における混乱と安定

供養儀礼から数日後、トイは、ハノイ西隣のハタイ省ハ・ドン市（現ハノイ市ハ・ドン区）のある村落に疎開することになる。疎開先は、ハノイの知人に紹介された男性教師宅であった¹⁹。疎開当時、この男性がすでにカオダイ教に入信していたかどうかは定かではないが、トイの疎開を契機に、男性は「礼生 (lễ sanh)」の職位を授かり、自宅を活動場所と

を、西欧で生まれた政治イデオロギーとしての資本主義とベトナムを独立へと導いた共産主義に代表される近代的そして唯物的な思考が、伝統的な儒教的思考にとって代わった年として位置づける[Marr 1995:1]。

¹⁷ ベトナム戦争期のベトナム民主共和国は、俗名で「北ベトナム」と呼ばれた。

¹⁸ トン・ドック・タンは、ベトナム共産党の指導者のひとりで、1947 年にベトナム民主共和国内相、1951 年にベトナム労働党中央委員、1955 年ベトナム祖国戦線中央委員長など、党・政府と大衆団体の要職を歴任し、1969 年のホー・チ・ミンの死後、国家主席に就任した人物である[栗原 1999: 243]。

¹⁹ 男性の氏名は不明である。レ・アイン・ズンの著作にも記されていない。

して開放し、信仰を維持したという。また彼は、同じ省内の別集落に疎開している信徒たちとの連絡係も担い、相互の安否確認に努めたという。

1947年にトイがブイティスワン通りの聖室に戻ったとき、ハノイは旧市街地域を中心に大きな戦禍を被っていた。ハノイ聖室施設も損壊したため、トイは再び移転することとなった。

そして彼が1948年に移転先として定めたのが、現在のハノイ聖室が位置する土地であった²⁰。そこは、ブイティスワン通りから歩いて5分程度のホアマー通り（phố Hoa Mã）沿いで、かつては「友愛会（Hội Ái Hữu）」と呼ばれる同業者組織の本部があった場所だという。1945年以降の戦争によって組合は移動したが、建物は放置されたまま戦禍で大きく破損していた。トイは、400平方メートルの土地と建坪60平方メートルの建物の賃貸契約をハノイ市と交わした。現代表者のホアによれば、同年ハノイ聖室は、民主共和国政府から土地と施設に関して永代使用を保証する書状を受け取ったという²¹。

新生したハノイ聖室では、まず、カオダイ教の至高神を表象する「天眼（thiên nhãn）」、神格を祀る「天板（thiên bàn）」、祖先を祀る祭壇（bàn thờ）、そして儀礼の執行を知らせる合図に使用される釣鐘を設置して、「ハノイ聖室落成記念儀礼（lễ Kỷ Niệm Khai Thành Thánh Thất Hà Nội）」がおこなわれた。儀礼には、教士や礼生などの職位者をはじめ、道友（đạo hữu）と呼ばれる多くの一般信徒が参加した[Lê Anh Dũng 1993:31-33]。

こうしたなか、1940年の着任以来ハノイ聖室代表を務めてきたトイが²²、突然南部地域の故郷ミトーの家族のもとに帰ってしまう²³。故郷へ戻ったトイに代わって本山であるベンチャー聖会がハノイ聖室に派遣したのは、かつて（1937年）バンチンダオ派教宗トゥオンとともにハノイに来たトオ・ヴァン・フォー（以下、フォー師）であった²⁴。

着任後のフォー師は、まず、指導者の突然の帰郷に動揺したハノイ聖室所属の在家者たちのもとを訪れ、その活動の安定を図ることに意を注いだ[Lê Anh Dũng 1993:37]。フォー師の働きによって、ハノイ聖室の活動は再び軌道にのり、カオダイ教の創設祝賀儀礼「開明大道記念儀礼（lễ Kỷ Niệm Khai Minh Đại Đạo）」を催すことができるまでの安定を取り戻した。カオダイ教のなかでも「大儀礼（lễ lớn / レエ・ロン）」と呼ばれるこの最重要儀礼の際に撮影された写真には、道服を着た10代から20代の若手の男性信徒と女性信徒がそれぞれ

²⁰ 現代表ホアによれば、このとき在家信徒たちの入信を証明する入門証も失われたという。したがって、当時のハノイ聖室の信徒に関する基礎的な資料は現存しないことが考えられる。

²¹ この書状の所在について、私はこれまで複数回ホアに尋ねてきたが、実物はまだ確認されてない。一方、ハノイを中心とする北部地域は、当時、本拠地を東北の山岳地帯に移して抗戦体制を固める民主共和国に代わり、フランスによって再統治されていた。したがって民主共和国政府とハノイ聖室との間で取り交わされたという聖室の設置許可や設置場所の賃貸契約をめぐるこの交渉が、両者の了解のうえに成立していたと断定することは難しい。

²² トイの行動に対し、ベンチャー聖会は彼の職位を剥奪している[Lê Anh Dũng 1993:35]。

²³ 現在のティエンザン省ミトー市。

²⁴ フォーの前のハノイ滞在は、1937年から1939年の2年間であった。

れ約10名ずつ集まって写っており、この当時、少なからず若手信徒が活動に参加していたことを示している。

ここで、当時ハノイで活動していたタイニン派所属の「タンロン聖室 (Thánh thất Thăng Long)」に関してもふれておく²⁵。先述したように、当時のハノイにはバンチンダオ派に所属するハノイ聖室のほかに、タイニン派所属のタンロン聖室があった。1950年当時、タイニン派にはファム・コン・タック (Phạm Công Tắc) というカリスマ的指導者がいた。タックは、宗教的指導者として強力な力をもつ存在として、南部地域の信徒の間で絶大な支持を獲得し、当時はホー・チ・ミンに次ぐ社会的影響力を備えた人物であったと言われていた[高津 1999]。彼の北部地域カオダイ教聖室歴訪の記録によると、当時のタンロン聖室は、兵役逃れのために出家した若い男性出家者を多く抱えていたとされる²⁶。また、タックはハノイ聖室にも足を運び、タイニン派への改派を促したという。ハノイ聖室では、代表者であるフォー師が改宗を拒絶し、組織としての意思を誇示したが、所属信徒の数名がタックのカリスマ性に魅了され、一時的にタンロン聖室に移籍したといわれている。実父がそのひとりであったというある男性信徒は、一時的にしる、「ファン・コム・タックが来たとき、父はあっというまに夢中になった」と語っている。

2-3 南北ベトナム分断期におけるハノイ聖室の活動

1954年、ベトナム民主共和国政府は、ラオスとの国境にある地方都市ディエンビエンフー (Điện Biên Phủ) での戦闘に勝利した。そしてジュネーブ協定締結をもって第1次インドシナ戦争が終焉を迎えると、それまで主に山間部においていた本拠地をハノイに戻した。これ以後、ベトナムは北緯17度線を軍事境界線として南北に分断され、一般的には北部地域を拠点とするベトナム民主共和国が「北ベトナム」、南部地域を拠点とするベトナム共和国が「南ベトナム」と呼ばれるにいたった。分断後、若干の平和を回復した北ベトナムには、ホー・チ・ミンの帰還を歓喜する声があふれた一方で、社会主義化を懸念する人びとは南ベトナムへと移動した[Turley 1975: 374]。こうした政治情勢のなか、翌1955年には、フランスを軍事支援していたアメリカ軍の後ろ盾をえて、ゴ・ディン・ジエムを大統領とするベトナム共和国が「南ベトナム」に成立した。以後「ひとつの国土」としてのベトナムには、北緯17度線を国境とする「ふたつのベトナム」が併存することとなった[遠藤 2004: 35]。

この南北ベトナム分断は、北部地域で活動していたハノイ聖室を含むカオダイ教の各聖室と、南部地域にある各本山（聖会）との関係に少なからぬ影響を与えた。聖会との連絡は難しくなったため、信徒への職位授与などの活動が滞るようになった[Lê Anh Dũng 1993: 47]。また1951年に入信した現在のハノイ聖室代表者ホアによれば、大儀礼に参加するため

²⁵ タンロン聖室の名称は、ハノイの旧名であるタンロンに由来している。

²⁶ 出家によって兵役を逃れることができたという事実に関しては、戦時下における宗教活動の状況を把握する上でも今後具体的に調べる必要がある。ここでは、レ・アイン・ズンによる論考に依拠しているに過ぎない。

に、入信後毎年慣行していたベンチャー聖会訪問が、南北ベトナム分断を境にかなわなくなったという²⁷。

ここで、宗教をとりまく当時の政治状況を述べておきたい。1950年代前半から北部地域では、ベトナム民主共和国政府による宗教組織の政治的統合が推し進められていた。今井によると、共産党は、各宗教のなかに党・国家シンパの統一組織を設立して祖国戦線に組み入れ、宗教を組織的にコントロールしたという。例えば仏教では、1945年の8月革命後に「救国サンガ」・「救国仏教」が組織され、それを基盤にして1948年に「ベトナム統一仏教会」が結成された。キリスト教については、1952年には「抗戦カトリック連絡委員会」、1955年には「プロテスタント協会」が北部地域で相次いで組織された。民族統一を唱える共産党の動きは南部地域にも波及し、「抗戦カトリック会」が結成された。その後、共産党およびベトナム民主共和国政府によって、バチカンと直接的な関係をもたない「祖国と平和を愛するベトナム・カトリック教徒連絡委員会」も結成された[今井 1994: 165-166]。

さらに、「北」の民主共和国政府は、1955年に社会主義政権が成立して以降初の宗教政策となる「宗教問題に関する主席令」を公布した[今井 1994]²⁸。民主共和国政府および共産党は、成立以来、憲法上では一貫して信仰の自由を保証してきた²⁹。ただし、ここでの自由とは、政府および共産党の政策に従うことを前提とした「自由」であり、そうすることで、政府は宗教勢力をも民族統一戦線に組織しようと努めてきたとされる。政権樹立後はじめての宗教政策となったこの主席令でも、ベトナム民主共和国の人民が「宗教を信仰する権利、もしくは信仰しない権利を有す」として、「信仰の自由、祭祀の自由は人民の権利」であること、また宗教施設の保護を保証し、宗教活動のために土地を所有することを許可した。それには、1954年の南北分断以降、社会主義化の進む北ベトナムから、約56万人のカトリック信徒および約20万人の仏教信徒が南ベトナムへ移住したことが影響している。社会主義国家建設のためにあらゆる組織を取り込み、支持を拡大する必要があるとして、民主共和国政府は、宗教に対する柔軟な政策を盛り込んだのだという³⁰。その一方で、政府および共産党が示す「信仰の自由」は、「愛国心」や「公民の義務」を前提としていた。宗教の布教には、「聖職者は信徒に愛国心、公民の義務、ベトナム民主共和国の人民政権と法律

²⁷ こうした活動が再開されるのは、1975年のベトナム統一以降のことである。1976年にフォー師が分断以降はじめてホーチミン市に入り、新しい「天眼」の図像をハノイ聖室にもちかえたことが記録されている[Lê Anh Dũng 1993:32]。

²⁸ 宗教問題に関する主席令は、全体で5章立てとなっており、第1章「信仰の自由の保障」、第2章「各宗教の経済・文化・社会活動に対して」、第3章「各宗教の土地問題に対して」、第4章人民政権と各宗教の関係、第5章「施行規則」から構成される[今井 1994:167]。

²⁹ 1946年憲法第10条では、「すべてのベトナム公民は、ひとしく言論、出版、集会、結社、信仰、居住、旅行（国内外）の自由を享有する」ことが述べられている。1959年憲法第6条では、「ベトナム民主共和国の公民は、信仰の自由をもち、宗教を信仰し、または信仰しない自由を有する」ことが規定された[今井 1994:163]。

³⁰ この主席令では、「デン（道教寺院）、仏教寺院、教会、学校、病院、および他の社会・文化機関を守る」ことが明記され、その価値が認められていた。

を尊重する意識を教育する義務」が課せられた。また、宗教組織の人事・施設に関する規制や反政府的行為への牽制も示された[小川 1998: 23]。こうした政策を通じて政府は、宗教活動の基盤となる宗教施設を、社会・文化機関と捉えて、宗教を操作し、利用しながら、祖国戦線の傘下に組み入れ、政治的統合にむけた組織化を図っていったのである[今井 1994]³¹。

さらに 1957 年になると、民主共和国政府は、結社設立に関する条項を盛り込んだ主席令 102 号を公布して結社設立を認可制とした。この主席令の着目すべき点は、「愛国運動」への参加を「国家公認宗教団体」の設立の条件とした点である。政府は、この条件を満たして公認された宗教組織に「法人 (pháp nhân)」格を与えた。この主席令によって、各宗教組織は、公的な「団体」として北部地域の社会主義化および戦時動員体制に信徒を動員する役割を担うこととなった[今井 1996]。しかしその一方で、前述したように、1950 年代前半から、カトリック信徒や仏教信徒などの多くが数十万人規模で南部地域に移動し、それによって寺院などの宗教施設自体の放置あるいは別用途への転用などが見受けられるようになった[今井 1999:186]。

宗教をとりまく以上のような社会状況による影響は、カオダイ教各宗派にも及んだ。すなわち、1955 年の「カオダイ統一救国 12 宗派 (Cao Đài Cứu Quốc 12 Phái Hợp Nhất)」の結成がそれにあたる。同組織は、1948 年に南部地域バックリュウ省に本山を構えるミンチョンダオ派の指導者カオ・チュウ・ファット (Cao Triều Phát) によって結成され、ジュネーブ協定締結後に一旦解体された第一世代のカオダイ教系超宗派組織「カオダイ統一 12 宗派 (Cao Đài 12 Phái Thông Nhất)」を前身とする[Blagov2002:132]。「愛国運動」に賛同し活動していたファットが、北部地域に活動拠点を移し、1955 年になってふたたび各宗派に結成を呼びかけたのであった。同年 2 月には彼の名で、北部地域にあるカオダイ教系の全組織が民主共和国の「救国」と「国家建設」に参加する意向が表明された。これらの活動の拠点となったのがハノイ聖室であった。

以後、北部地域におけるカオダイ教は、1975 年の南北ベトナム統一まで、超宗派的な活動を展開したことが指摘できる³²。そのことを示すように、ホアの手記には、1955 年にタン

³¹ フランスからのベトナムの解放を掲げたベトミンの解散 (1955 年) 後、これを継承しながら、広範な異なる立場の人びとを共産党主導で集結させ、統一的な政治連合団体として組織したのが、「ベトナム祖国戦線」である。現在でも、政治団体、政治・社会団体、経済団体などに分類されたさまざまな組織—農民会、労働総同盟、女性連合会、軍隊・公安、仏教、カトリック、カオダイなどの各宗教団体、高齢者教会等—によって構成され、共産党の底辺を支える広域翼賛団体として位置づけられる。そのねらいは、共産党と国民を直接結びつけ、そして共通の政治思想のもとに団結させて行動を統一することにある[小高 2004:269-273]。

³² 1935 年に、タイニン派からファットを含む数名が分派し創設されたミンチョンダオ派は、愛国的集団として知られていた。特に 1945 年以降、同派の主要施設が多いベトナム最南端のカマウ省をベトミンが支配したことで、彼らの活動はベトミンの保護下におかれていた。したがって第 1 次インドシナ戦争では、主要な宗教施設の大半がフランス軍によって破壊

ロン聖室とハノイ聖室それぞれの職位者が参加する合同の聖母儀礼がファットによって組織されたことが記されている。また、1960年にタイニン派タンロン聖室前で撮影されたという写真には、タイニン派タンロン聖室の信徒とバンチンダオ派ハノイ聖室の信徒が一緒に写っている。写真には、「ベトナムカオダイ連合班連絡事務所 (văn phòng liên lạc của Ban Liên Hiệp Cao Đài Việt Nam) にて」という但し書きがあり[Lê Anh Dũng1993:58]、この時代の宗教組織とそれに属する個々人が、宗派という区分を超えて救国戦線に動員されていたことを示している。

第3節 ベトナム戦争期の聖室活動—1960年代～1975年頃

アメリカによる空爆が本格的にはじまった1960年代に入ると、ハノイ聖室は一層政治色の強い活動を展開していった。本節では、ベトナム戦争期におけるハノイ聖室の状況を述べていく。

3-1 「連絡委員会」の組織

1960年に入り、民主共和国政府は第1次5ヶ年計画と山地移住計画を発表した³³。当時の北ベトナムでは、急激な人口増加が起こっていた。1960年当時およそ65万人だったハノイの人口も、翌61年には90万人に膨れあがったという[Turley1975: 378]。人口に対する耕地比率も悪化し、潜在的な失業者を生み出していた[村野 1979:75]。ハノイでも、この計画にもとづき食糧の配給、住民登録、「社会秩序と安全保障の維持」と称した大衆動員などの義務化が人びとに課された。また行政区の再編成もおこなわれた。

宗教に関して言えば、政府は、1957年に制定した主席令102号にもとづいて「信仰の自

され、指導者を含む信徒の多くが逮捕や殺害の対象となった[Oliver 1973:132]。ファット自身も逮捕され、長らくフランス軍による監視下に置かれていた。こうした経緯からファットは一層民族運動に傾倒していったとされる。彼は、1947年「カオダイ教統一救国12宗派」を組織し、同時に若手信徒によって構成されるゲリラ組織「青年道德団 (Thanh Niên Đạo Đức Đoàn)」も設立した。同組織は、ベトミンの救援活動部隊としてフランス軍とも交戦したという。ファットが民族運動を進める一方で、タイニン派は「南部仏印進駐」を進める日本軍に協力し、1943年には、1万人以上の若手信徒を日本軍の歩兵として送り込んでいたという[Tran My Van1996]。その後タイニン派は、ファットの組織に加わるも、カオダイ軍の指揮官をしていたチャン・クワン・ヴィン (Trần Quang Vinh) や、カンボジアに避難していたファム・コン・タックらの帰還によって、反フランス、反ベトミン姿勢を強めていく。当時のタイニン派の活動に関しては、[Tran My Van1996]や、[Blagov2002]が詳細に記している。

³³ 第一次インドシナ戦争終了後、共産党政府は1960年までに土地改革を中心とする経済の社会主義改造 (1955年～57年までの「経済復興3ヶ年計画」1958年から1960年までの「経済発展と改造・文化発展3ヶ年計画」) を段階的に実施し、戦前までの経済水準に回復させた。その後1961年からは、重工業建設や国防の強化を基本方針と掲げる第1次5ヶ年計画に着手した。その中で政府は、人口・労働力の再配置をはかるために過剰人口の一部を過疎地域に組織的に移住させた。

由」を堅持しつつも、生活の改善や政治・思想のレベルの向上を重視した「進歩的」思想教育、マルクス・レーニン主義の浸透を積極的に目指した。今井の言葉を借りれば、当時の「共産党・国家が最終的に目指したものは、帝国主義およびその手先による宗教を利用する陰謀を失敗させ、各宗教における反動的な政治的影響を取り除き、大衆を党の指導に従う宗教の下におき、民族解放闘争と社会主義国家建設を進める」ことであった。この点から今井は、この時期の「信仰の自由」を、「愛国者」または「革命者」であることを前提とした党指導のもとでの「自由」とみなす[今井 1994:165]。こうした指導方針に則った宗教への介入によって、仏教やプロテスタント、カトリックなどの各宗教組織では、「連絡委員会」が組織されていった³⁴。また、周辺村落の宗教施設は、倉庫や疎開してきた学生などの教育施設として使われるようになった。

ハノイ聖室もその例にもれない。ホアの回顧録によると、ハノイ聖室は統一戦線傘下のカオダイ教連絡事務所やいくつかの社会活動の場として使用されるようになった。例えば、政府が公表する政策やニュースを聞くためのクラブとして、また文化や歴史を学習する教室として、信徒やその子供達などがハノイ聖室に集った[Ngô Thị Bình 2004:17]³⁵。古田によると、この時期の北部地域村落では、集団化政策にもとづき組織された合作社が開く学習会や、合作社の運営による音楽などの文化サークル「文工隊」が、人びとの「文化活動」の中心となっていたという[古田 1999:157-158]。これらは、村落地域における宗教活動を抑制していた政府が、人びとの欲求を満たすために提供した代替としても機能したとも言われている[小川 1998: 43]。

3-2 北爆下におけるハノイ聖室の「愛国運動」

1966 年以降になると、アメリカによる本格的な爆撃がはじまった。いわゆる北爆である。ハノイ聖室の信徒たちは、政府の避難勧告命令にしたがい次々と疎開したため、聖室活動は中断を余儀なくされた。代表者のホアは、疎開先での信仰活動について、簡単な形式での礼拝をおこなう程度であったとだけ語り、それ以上のことは語ろうとしなかった。また、彼女の回顧録である「首都ハノイ聖室の歴史」や、レ・アイン・ズンによる『カオダイ教ハノイ聖室の歴史』にも、この時期のハノイ聖室の活動は記されていない。そのなかで唯一知り得るのは、当時の聖室代表者フォー師が赤十字活動を通じて「愛国運動」に参加していたということである。

1954 年の南北分断によってベトナムには「ふたつのベトナム」が成立したが、第 1 次インドシナ戦争終結後、東南アジア一帯に共産圏が拡大することを懸念したアメリカは、ベトナムに対して本格的な軍事介入を試みた。アメリカは、反共政策としてゴ・ディン・ジ

³⁴ 同時代の南部地域における宗教政策に関しては、[今井 1999]が詳細を記述している。

³⁵ 小学校教師をしていたホアは、当時ハノイ聖室で開かれた教室でも教師として子供たちの指導をしたと語っていた。また 40 歳代後半のある女性信徒は、当時の記憶を僅かながらも覚えていると述べ、ホアの生徒であったことを語ってくれた。

ェム（Ngô Đình Diệm）を大統領とするベトナム共和国（サイゴン政権）を建国した。その後、南部地域で旧ベトミン勢力に対する弾圧が深刻化すると、北の民主共和国政府は南北統一の目標を掲げ、南ベトナム解放戦線を組織した。こうしてベトナム戦争ははじまった。

しかし1963年にアメリカが画策した軍事クーデターによってジェムが暗殺されると、サイゴン政権は混乱に陥った。以後、アメリカはサイゴン政権への軍事支援の限界を悟り、戦争の早期収束を目指して1964年から北部地域に対する本格的な爆撃を開始した[cf. 遠藤2004、松岡2001、吉沢2009]。

ハノイを中心とする北部地域一帯では、この北爆で86万トンもの爆弾が投下された[古田1999:37]。政府は、子供と高齢者を対象に避難勧告を出し、その後も約5万人規模で周辺村落地域への疎開を実施した。それによって、1966年後半までに、約75万人であったハノイ人口の4分の3が避難したといわれている[Fabian 1966:461]。加えて政府関係機関の多くもハノイ郊外に再配置された。1972年以降ハノイとその周辺が直接的な攻撃対象になると、ハノイ聖室が位置するハイバーチュン区を含めたハノイの中心地域も空爆の被害を受けた。生命の危険を身近に感じた住民の避難が本格化し、最も攻撃が激しかった時期には、72万人がハノイを離れたという[Turley 1975: 381]。

そのなかでフォー師は、聖室を守るためにひとりでハノイに残留した[Lê Anh Dũng1993: 62]。加えて彼は、赤十字会（Hội Chữ Thập Đỏ quận Hai Bà Trưng）としての工作活動で活躍した。特にハノイ市内の中心を南北に走る大通りのひとつであるフエ通り（phố Huế）がアメリカ軍による空爆を受け、民間人に被害がでた際には、被災者の救援活動や遺体の身元確認、身元不明の遺体の葬送儀礼とその後の埋葬に従事した。フォー師を敬愛してやまないホアは、その時のフォー師の活動の様子を回顧録「首都ハノイ聖室の歴史」に記すと同時に、私に対しても幾度となく彼の思い出を語った³⁶。以下に示すのは、その一部である。

「サウ兄さん（フォー師に対する呼称）は布教活動をおこなわなかったが、日頃から出家者特有の服装で社会活動に従事していたので、サウ兄さんがカオダイ教の出家者であることは周囲の多くの人びとが知っていた。それを通じて、誰が言うわけでもなく、自然にカオダイ教ハノイ聖室が愛国主義にもとづく宗教集団であるという理解も広まった」

ハイバーチュン区の赤十字会副主席として「医療団（đoàn y tế）」とともに救援活動をおこなっていたフォー師の活動は、ハノイ聖室を、愛国主義を掲げる宗教組織としてハノイの人びとに認識させる契機となったとホアは述べる。

フォー師のこうした活動は、民主共和国政府にも注目され、後に彼は政府や祖国戦線、赤十字会から表彰を受けた³⁷。ハノイ聖室もまた、ハイバーチュン区の祖国戦線や赤十字会

³⁶ 詳細は拙稿[伊藤2003:68-74]を参照されたい。

³⁷ フォー師は、1985年に第1等抗戦勲章、1990年に祖国戦線から人民大団結の業績を讃

の会議場、選挙などの掲示会場および投票会場、正月であるテト（ngày tết）には同区内の貧困家族に対する慈善活動を通じて、「愛国運動」の場として使用されていた[Lê Anh Dũng 1993、Ngô Thị Binh 2004]。

ベトナム戦争が本格化してからの北部地域では、宗教組織を含むあらゆる組織が「愛国運動」の名のもとに公認団体として組織化された。上述したようなフォー師の活動や宗教施設の援用も、こうした「愛国運動」に関わる活動の一環であった³⁸。

また、北爆の激しいこの時代において、ハノイ聖室のある女性信徒は、当時の様子を次のように語っていた。

「いつものように友だちと仕事に就いていたら、工場近くに爆弾が落ち、数人の友だちがその犠牲になりました。私は事務作業だったので、爆弾が落ちた建物とは別棟だったから助かりました。生産隊だった友だちの体が、あちこちにばらばらになって。急いで他の友だちと遺体を集めて避難しました³⁹」

1968 年になると、民主共和国政府は、アメリカとの政治的和解を目指した交渉を開始したが、その最中もアメリカ軍による攻撃は続いた。反戦運動が広がっていたアメリカ国内では、『ニューヨーク・タイムズ』などで、「北爆が軍事目標に対する限定された爆撃ではすでになく、『無差別爆撃』になっている」とも報道された[吉澤 2008: 157]。

他方、民主共和国政府は、ハノイの首都機能を維持するために、北爆によって破壊されたさまざまな社会サービス網の修復に取り組むと同時に、防衛態勢づくりを急速に進めた[cf. Maclear 1981、McCarthy 1981、Salmon 1967]。

1972 年には、12 月 18 日から延べ 12 日間、ハノイおよびハイフォンを対象にしたアメリカ軍による集中的な爆撃が実施された。いわゆる「クリスマス爆撃」である。ハノイだけでも、広島型の原爆 2 個分に当たる 4 万トンもの爆弾が投下されたといわれ[吉澤 2009: 179]、ハノイ駅駅舎やバクマイ病院、またホー・チ・ミンが独立宣言をした広場のあるバーディン区、商業地域で人口密度も高いカムティエン通り（phố Kham Thiên）周辺、そして民間人

えた勲章、同年赤十字会から医療および人命救助活動を讃えた賞を受けている。ハノイ聖室の女性たちによると、1998 年にフォー師が死去した際には、ベンチャー省本山での葬送儀礼に、政府関係機関や祖国戦線の幹部らが弔問客として参列し、新聞などのマスメディアでも取り上げられたという[Xua và Nay 2000: 21-22]。

³⁸ 他の宗教組織に関しても、例えば仏教では、「ベトナム統一仏教会」のもとに「仏教救国会」や「仏教振興運動」が組織され、仏教の布教や救済活動の他に、祖国への奉仕・平和守護を指針に掲げた「愛国運動」に参加していた[今井 1999: 188]。

³⁹ 2006 年 7 月、私が女性信徒の自宅で昼食をとった後、ベトナム戦争を題材としたドラマを見ていた際に、彼女が述べた内容より。

の集住地域でも大きな被害を出した [Turley1975: 386-367]。こうした状況が変化するのは、南北ベトナムが統一する直前の 1974 年からのことである。

3-3 南北ベトナム統一と本山との連絡再開

1973 年 1 月 27 日のパリ協定調印によってベトナム戦争は休戦をむかえた。しかし南部地域では、その後も対立する諸勢力間で戦闘が続いた。南北ベトナムの統一を望む民主共和国政府は、1975 年初頭に南ベトナムに大攻勢をかけ、同年 4 月 30 日にサイゴンを「解放（陥落）」して南北ベトナムを統一した。そして、翌 1976 年、「北」の民主共和国政府が主導するベトナム社会主義共和国が成立した。

ハノイには疎開した人びとが徐々に戻りはじめていた。元来の住民に加えて、戦争で家族を亡くしたり、爆撃によって住む家を失った者などが、社会的支援を求めて周辺各地からハノイに集まった。それによって 1972 年までにハノイの人口は 120 万人に達しようとしていた[William2000:176]。そのなかには、戦争の被害を受けてはいないものの、混乱に乗じてハノイに移住した約 10 万人の人びともいたという。1974 年の国勢調査では、正式な居住許可をもたない住民が多く確認されている[Turley1975:384]。

人びとのハノイへの流入は、新たな社会問題を引き起こした。なかでも住宅不足は深刻で、家主が疎開して空き家となっていた家が無許可で使用していたものもいたとされ、ハノイ聖室も「1969 年から 1974 年まで、問題を抱えたある家族が聖室に滞在し、苦悩した」ことがホアの回顧録で触れられている[Ngô Thị Binh2004:18]。ホアは、「彼らのハノイ聖室からの退去をハノイ市にもかけあつて進め、実際に彼らが聖室から移動するまでに多くの時間と労力を費やした」と述べる。

レ・アイン・ズンの記録に限らず、ホアの回顧録においても、第 1 次インドシナ戦争以降、「愛国運動」は盛んに言及されるものの、儀礼の執行や信徒の様子などはほとんど触れられていない。しかし、終戦が近づいた 1974 年 10 月 14 日、15 日（旧暦）になり⁴⁰、ようやく儀礼に関する記述が表れる。ホアの回顧録によると、このとき、カオダイ教の創設 50 年を記念する儀礼が執行されたという。儀礼は、疎開先からハノイに戻った信徒に加え、政府宗教委員会や祖国戦線の幹部などが出席し、盛大に催されたとされる[Ngô Thị Binh2004:18]。また、1975 年に南北ベトナムが統一したことで、ハノイ聖室は、分断以来途絶えていたベンチャー省の本山との連絡を回復した。ホアはその時の様子を、「涙を流して喜んだ」と記している。加えて郵便事情も回復したことで、南部地域の各聖室と相互に「自由の喜び」を分かち合う手紙を送りあったとも述べている[Ngô Thị Binh2004:19]。

では、南北ベトナム統一後、社会主義化が進められた南部地域において、宗教はどのように位置づけられていったのだろうか。今井は、ベトナム戦争中に活性化していた南部地域の諸宗教の政治的統合が、政府にとって大きな課題であったことを指摘している[今井

⁴⁰ 1974 年旧暦の 10 月 14 日、15 日は、新暦で 11 月 27 日、28 日にあたる。

1999:187]。1977年、政府は、民共和国政権下で制定した宗教政策に、反国家、反社会主義体制的行為への処罰に関する規定を加えた政府評議会議決 297 号「宗教に関する政策」を公布し、各宗教組織に対して社会主義体制への同調を促した。また、この時期には宗教組織による教育・文化・福祉活動などが抑制され、宗教施設や財産は地方の人民委員会によって接収されるとともに、聖職者の逮捕、再教育キャンプへの収容が相次いだ[今井 1999:187]。そして 1980 年代初頭に入ると、それまで北部地域でのみ展開していた「国家公認宗教団体」を、全国規模で組織化していった。

第4節 現在の社会・政治的位置づけ

本節では、現在のハノイ聖室の社会・政治的位置づけを、カオダイ教各組織および現ベトナム政府との関わりに着目しながら述べていく。

4-1 タイニン派タンロン聖室との合併

1986年、ハノイ聖室は、政府の指導にもとづき、タイニン派タンロン聖室を吸収合併した。ハノイ聖室の代表者ホアによると、タンロン聖室の指導者の不在が理由であったとされる⁴¹。タンロン聖室は、実質上廃止となり、聖室施設は取り壊された。現在、聖室跡地には祖国戦線のハイ・バー・チュン区事務所が建設され、タンロン聖室の形跡を記すものは何も残っていない。

この合併を経てハノイ聖室は、首都ハノイで活動する唯一のカオダイ教組織となり⁴²、正式名称を「カオダイ教首都ハノイ聖室 (Đạo Cao Đài Thánh Thất Thủ Đô Hà Nội)」と改めた。なお、これをきっかけにして、3名の信徒がタンロン聖室からハノイ聖室に移籍している⁴³。

宗派の異なる聖室同士が合併した背景には、これまで述べてきたような、北部地域におけるカオダイ教の活動と、ベトナム戦争後に政府が進めた南部地域の宗教組織に対する社会主義政策がある。前述したように、南北が分断していた時期の北部地域では、民主共和国政府による宗教政策にもとづき、「国家公認宗教団体」制度が施行された。それを通じて仏教やカトリックは大規模に組織化されたものの、各宗派の本山が中南部地域に集合しているカオダイ教に関しては、下部組織である聖室レベルが、宗派を取り扱うかたちで組織化されたに過ぎず、その規模も小さかった。

ベトナム戦争後、政府は南部地域においても「国家公認宗教団体」を制度化し、共産党

⁴¹ この件に関する記述は、ホアを含むハノイ聖室の在家信徒（かつてタンロン聖室に所属していた信徒も含む）による口述資料に依拠している。文献資料は、未だ収集できていない。

⁴² 2008年にハノイ市の行政区が改編されたことで、それまでハタイ省に位置していたタイニン派所属の聖室が、ハノイ市管区と改められている。

⁴³ それ以外の信徒に関しては、仏教等の他宗教に改宗するなどして、カオダイ教の信仰をやめてしまったと、あるハノイ聖室所属の男性信徒は言っていた。

の競合勢力になりうる全ての宗教組織の小規模化や組織体系の刷新を徹底した。仏教やカトリックは、従来の組織を統合するかたちで「ベトナム仏教教会（Giáo Hội Phật Giáo Việt Nam）」、「カトリック団結委員会（Ủy Ban Đoàn Kết Công Giáo）」として再組織化された。カオダイ教各宗派も例にもれず、高職位者の政治教育や宗教施設などの閉鎖などが相次いだ。特に、かつてベトミンと対立した経緯のある最大勢力のタイニン派は⁴⁴、政府の厳しい監視下に置かれた⁴⁵。

他方ハノイ聖室が所属するバンチンダオ派は、執行部が「愛国運動」への支持を掲げていたこともあり、タイニン派ほどの「弾圧」は免れた。ハノイ聖室の当時の代表者であるフォー師の「愛国運動」における活躍も、バンチンダオ派に対する高評価につながっていた。こうして、ベトナム戦争後、ハノイ聖室とタンロン聖室の二つの聖室は、前者が首都ハノイに唯一あるカオダイ教組織となり、後者が廃止されるという、相反する道程を進むことになったのである。

4-2 ドイモイ期における宗教活動の「再生」

ところで1986年は、政府がドイモイ政策を施行し、ベトナム戦争後に一層低迷したベトナムの経済状況の回復を図った年でもある。さらに1990年代に入ると、ソ連邦を含む東側諸国の民主化が進んだことを受けて、政府は新たな「党の思想的基盤・行動の指針」として、「ホーチミン思想」を提唱し、ベトナムが社会主義を維持していくための意義を示した[遠藤2004]。ドイモイ期と呼ばれるこの時期は、政府が従来の社会主義路線に大きな変更を加えた時期といえる。

ドイモイ政策施行後のベトナム社会では、市場経済化やグローバル化が急速に進んだなかで、旧来の社会主義モデルによる秩序が崩壊し、それに不安を募らせた人びとが心の拠り所としての伝統文化や宗教、信仰を求めるようになったことが指摘されている。こうしたなかでの政府による「ホーチミン思想」の提唱は、従来の社会主義化の過程で排斥されてきた封建的な伝統文化や宗教を、再び肯定的に評価し、その「再生」を促したという[古田1996:15]。

このような官民双方の連動を背景にして、政府は、それまでの宗教政策を緩和する姿勢を示したといわれている。1990年代以降のベトナムでは、それまで「迷信・異端」とされてきた憑依儀礼をとまなう民間信仰などが再び活発化したり、また各地域における宗教施設も再建される動きがみられるようになったことが指摘されている[Taylor,P2007]。宗教組織に関して言えば、政府は、「ベトナム福音聖会（Hội Thánh Tin Lành Việt Nam）」、「ホーチミン市イスラム教代表委員会（Ủy Ban Đại Đoàn Giáo Hội Hồ Chí Minh）」、「ホアハオ教代表委員会（Ủy Ban Đại Đoàn Hoa Hào Giáo）」、そしてカオダイ教各宗派—ハノイ聖室が所属す

⁴⁴ ベトミン（Việt Minh）とは「ベトナム独立同盟」の略称。

⁴⁵ 南北統一後の政府によるタイニン派への対応に関しては、ブラゴフが詳細を記述している[Blagov2002]。

るバンチンダオ派も含めた 9 宗派と 1 協会－を、新たな公認団体として徐々に認可し、公的な活動の許可を与えはじめた[遠藤 2006]。

バンチンダオ派の下部組織であるハノイ聖室も、現在はこの政策下に位置づけられている。ある男性信徒は、「ドイモイ政策が施行されて以降（1986 年）聖室活動が通常に戻り、各種儀礼の執行や宗教施設の修復、増築が可能になった」と言う。実際、1992 年には、神格を奉じる「天板」と祖先のための祭壇を配する「宝殿（bửu điện）」施設が、2000 年には来客棟が新たに増築されている（聖室施設については第 2 章で詳述する）。聖室活動の「再生」を示唆するこのような動きは、ドイモイ期以降の出来事として捉えることができるだろう。

4-3 ハノイ聖室の政治的特徴

ベトナムの首都ハノイ市にある唯一のカオダイ教系組織となったハノイ聖室は、以下の点において他のカオダイ教各宗派所属の聖室にはみられない特徴的な活動をしている。

一つ目は、カオダイ教各宗派の代表として、国慶節や独立記念日などの国家行事や式典、政府機関関連の会議、さらには各国大使館をはじめとした海外諸機関主催の行事に招待されることが多い点である。例えば 5 年に一度開催の独立記念日の大祭で実施される国民参加の行進には、カオダイ教系組織の代表としてハノイ聖室の在家信徒の大半が式典に参加し、バーディン広場内のホー・チ・ミン廟から見下ろす国家主席、首相らに敬意を表する⁴⁶。また近年では、ホアがアメリカ大使主催の宗教関係者との親睦会に招待された。彼女は、ハノイ市内で開催される国際宗教会議にも、南部地域の聖会代表者とともに参加する。

こうした政府とハノイ聖室との関係は、カオダイ教の各宗派本山が、中南部地域に位置しているという地理的な条件のみならず、前述したような、ハノイ聖室特有の社会主義的経験が背景にあることが考えられる。ここでいう社会主義的経験とは、すなわち 1950 年代以降、ベトナム共産党政権が取り組んできた社会主義的改造のなかで、人びとが経験してきた生活と思考様式ないし意味の体系の変化をさす。ハノイ聖室の文脈に則して述べると、北部地域における社会主義化の過程（1945 年以降）では、特定の宗派が取り払われたなかでの「愛国運動」に参加してきた点や、前代表者であるフォー師の活躍があげられる。また現代表者のホアは、これまで私がおこなってきたインタビューのなかで、「信仰の世界においては至高神を、社会においてはホー伯父さん（ホー・チ・ミンの通称）を敬愛している」と表現したり、「ホ・ダオ内での悩みがあるとホー伯父さんに語りかけ、解決策を探る」と語っている。聖室執務室内にある彼女の指定席の頭上には、ホー・チ・ミンの肖像画が掲げられてあり、それを眺めることも彼女の日課になっていた⁴⁷。こうしたことは、彼女が

⁴⁶ バーディン広場は、1945 年にホー・チ・ミンがフランスからの独立を宣言した場所である。現在は、ホー・チ・ミンの遺体を祀るホー・チ・ミン廟があり、国家の記念行事等で使用される。

⁴⁷ 代表者ホアのホー・チ・ミン崇拝に関しては、拙稿[伊藤 2003]を参照されたい。

ホー・チ・ミンを敬愛し、現政権を支持する立場をとっていることを示唆している。これらの点に加えて、現在は、若手の男性在家信徒の一人が政府宗教委員会の幹部となり、カオダイ教担当部署に所属している⁴⁸。以上の点から、現代におけるハノイ聖室の位置づけを理解するには、信徒たちがいかに社会主義を経験していたのかについて、代表者であるホアと在家信徒たちそれぞれの立場からみていくことが重要といえる⁴⁹。

このような特徴は、特定の宗派に所属する一介の聖室にはみられない点であり、ハノイ聖室特有のものといえる。ハノイ聖室が所属するバンチンダオ派だけに限らず、カオダイ教各宗派に所属する信徒たちにとっても、ハノイ聖室の存在は無視できない状況にある。とりわけ、かつて宗派が取り払われたなかで「愛国運動」に参加していた経緯や、ハノイ市にある唯一のカオダイ教系組織ということもあり、現在のハノイ聖室は、さまざまな異なる宗派が、宗派という括りを超えて交差する超宗派的空間となっている。例えばハノイ聖室施設は、チュエンザオ派やタイニン派をはじめとする他宗派の信徒たちが、ハノイ市での投宿先として利用することがある。仕事の研修で短期間のハノイ滞在が必要になった中部出身の信徒、新婚旅行をかね北部旅行をしている信徒夫婦、もしくは土地の利用権に関する政府機関との交渉を目的として北上した高齢の信徒、長期的な病気療養にハノイ市内の病院を訪れた信徒、ハノイ市内の大学への進学を契機に礼拝の場を求めてやってくる若手信徒などが、ハノイ聖室に集まってくる。

以上のようなハノイ聖室の特徴は、2006年11月にハノイ聖室でおこなわれた儀礼「ホー・チ・ミン主席の首都ハノイ聖室訪問60周年記念礼（lễ kỷ niệm 60 năm chủ tịch Hồ Chí Minh đến thăm Thánh Thất Thủ Đô Hà Nội）」（以下、「記念儀礼」）において象徴的に表れていた。この記念儀礼は、ホー・チ・ミン主席が1946年にハノイ聖室で執行された英雄烈士の供養儀礼に出席し（本章第2節で詳述）、北部地域でのカオダイ教の活動を認可してから60年の筋目を祝ってはじめておこなわれたものである。代表者のホアがバンチンダオ派に呼びかけ、政府宗教委員会の協力を得て開催された。記念儀礼では、ホー・チ・ミンの肖像画を祀る祭壇が特設されたほか、聖室施設の周囲の外壁も特注の横断幕で覆われるなどして盛大に執りおこなわれた。またその様子はテレビや新聞などのマスメディアでも伝えられた。参加者は、南部地域から、バンチンダオ派を筆頭とする7宗派の代表者とその信徒たちと、政府関係機関代表者から構成され、総勢300名以上となった。儀礼の執行を担ったのは、バンチンダオ派本山のベンチェー聖会代表者とホアであった。

そして記念儀礼のあとは、政府が市内にある迎賓館に7宗派代表を招待し、首相を囲んで会談や記念撮影などがおこなわれた。この儀礼は、上述した社会主義化政策をへて形成されてきた政治的特徴のあるハノイ聖室にカオダイ教各宗派が集結し、現政府との協調関係を公的に表明するために準備された場であったと考えることができるだろう。そこには、

⁴⁸ 中心グループのある女性メンバーの長男（33）で、ハノイ聖室の在家信徒であり、政府宗教委員会の幹部でもある。

⁴⁹ 塩川は、「文化」としての社会主義という視点の重要性を指摘する[塩川1999:38-39]。

政府による宗教組織の「管理」と、カオダイ教各宗派組織による活動「再生」の動きという双方の政治的思惑が交錯していたことはいうまでもない。なお、最大宗派であるタイニン派は、招待されていたにもかかわらず、個別の理由によって参加を辞退しており、このときの7宗派には入っていない。ホアによると、その参加辞退の理由は、カリスマ的指導者としてタイニン派の指揮をとっていた初代護法のファム・コン・タックの遺骸が、カンボジアからタイニン聖座に戻されるための記念儀礼の開催であったという。タックは、1950年代に、活動に対する抑圧を受けてカンボジアに逃れ、当地で亡くなっている。この点も、上述したような政府とカオダイ教各宗派の政治的関係を証左しているといえるだろう。

本章では、ハノイ聖室が創設された1930年代からベトナム戦争の終結、そしてドイモイ政策によって市場経済化が急速に進んだ現代にいたるベトナム社会の歴史的・政治的変遷を背景として、ハノイ聖室という場がいかに形成されてきたのかを記述してきた。次章以降では、宗教的活動の場としてのハノイ聖室に焦点をあてて、宗教的活動を基盤とする信徒たちの相互行為と関係の構築がどのように展開しているのかを記述していく。

第2章 ハノイ聖室の組織と活動

はじめに

本章では、まず、現在のハノイ聖室の施設、組織の編成、活動内容を紹介する。そして聖室に集う女性たちの特徴について、個別のライフストーリーをまじえながら記述する。

第1節 聖室の組織と活動

1-1 聖室施設の名称

ハノイ聖室は、住宅と食堂が立ち並ぶホアマー通りの一角にある。裏手に高層な造りの民家やホテルが迫り、隣には、客で賑わう食堂が軒を連ねる。

敷地は、上部に防犯用の鉄の柵がついた1メートル70センチほどのコンクリート製の白塗りの壁に囲われており、内側には数種類の木々が植樹されている。通りに面した南面の鉄製扉が、聖室へのただ一つの出入り口となる。この正門は、毎月2回の朔望日といくつかの大儀礼日以外は、基本的に固く閉じられている。

建物自体は、その一部がカオダイ教施設特有の三角屋根が突き出た2本の塔を有する造りである。外壁は、南部地域のカオダイ教施設に多く見られるような赤、黄、青のトリコロールカラーからなる鮮明な色使いとは異なり、暖色の落ち着いたクリーム系の色で塗装されている。カオダイ教施設とわかるような異彩を放つ目立った外装ではないため、門上に記された「首都ハノイ聖室 (Thánh Thất Thủ Đô Hà Nội / タイン・タット・トゥ・ドー・ハ・ノイ)」の文字を注意深く見なければ、それがカオダイ教宗教施設と判別することは難しい(写真1)。

約70㎡の敷地内に入ると、小さな前庭があり、左手に前代表フォー師の記念碑がある(写真2)。記念碑は、1998年にフォー師が亡くなった後に建立された¹。聖室を訪れた所属の信徒は、施設内に入る前に必ずこの碑に拝礼する。記念碑前には、陶製の鉢に入った植木が整然と並べられ、季節の花を咲かせている。

ハノイ聖室の施設は三棟からなる。正門を入れて正面に建つのが、事務室(phòng văn phòng / フォン・ヴァン・フォン)を擁する建棟である²。その左手には「宝殿(bửu điện / ビュウ・ディエン)」施設が併設する。正門右手には、事務室の建棟と半分向き合うかたちで、客室

¹ フォー師は、本山のベンチェー聖会に戻り亡くなっている。葬送儀礼は、ベンチェー聖会でおこなわれ、ハノイ聖室からもホアを含む20名の在家信徒が参列した。

² 「宝殿(bửu điện / ビュウ・ディエン)」は、カオダイ教の用語で「正殿(chánh điện / チャイン・ディエン)」とも呼ばれる。



写真1 首都ハノイ聖室



写真2 敷地内から見た宝殿施設外観、手前はフォー師の記念碑



写真3 ハノイ聖室の中庭。左手の木の陰に、敷地への入り口である鉄製の扉がみえる

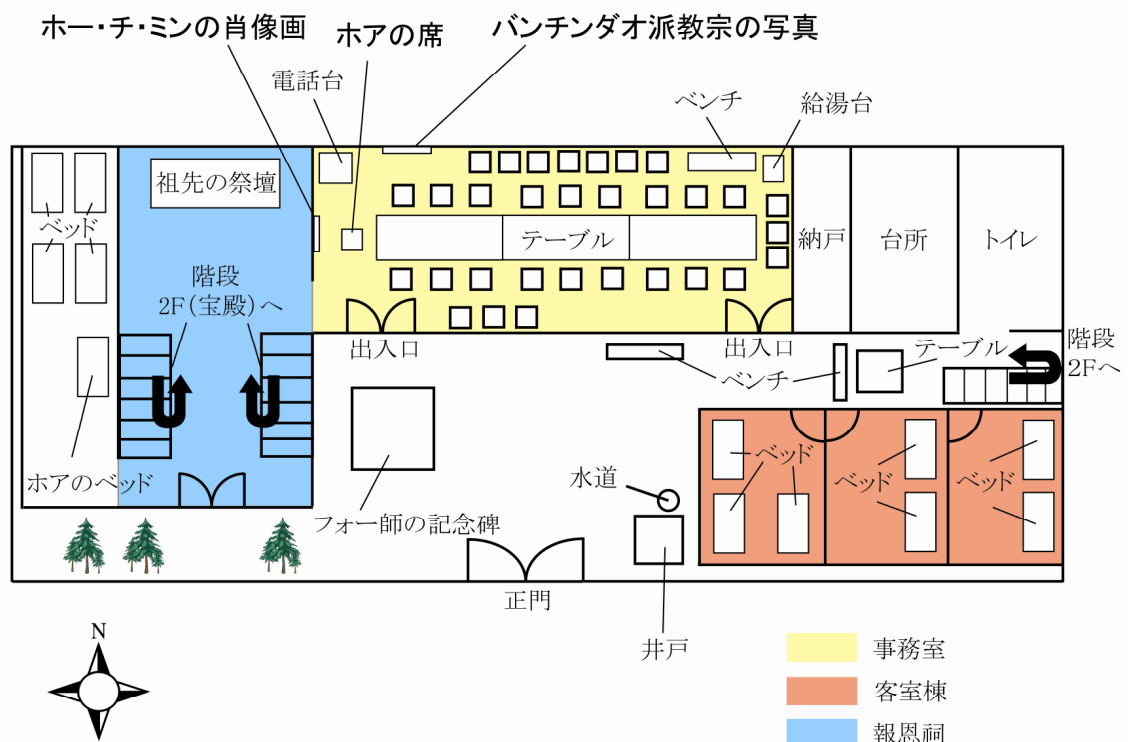


図10 ハノイ聖室一階の間取り図

棟 (nhà phòng khách / ニャー・フォン・カイック) が建つ (図 10)。各建棟を表す固有の名称はない。「宝殿」などのカオダイ教特有の名称や、「客室」といった一般名称はあるが、ハノイ聖室の信徒が日常的にこうした語を使うことはない。それぞれの部屋への移動は、文脈に合わせて「(中に) 入る」を意味する「ディーバオ (đi vào)」といった動詞や、「あらら」を意味する「キア (kia)」などの指示代名詞によって表わされる。ただし「宝殿」に行く行為に関しては、「レン (lên)」の語が使われる。「(高いところに) のぼる」ことを意味するこの語を信徒の誰かが発したときには、「宝殿」に行くことを示唆していると、みなが共通に理解する。

1-1-1 事務室

事務室は、儀礼後に行われる説法や会議のほか、事務作業や事務連絡、応接室としても用いられる。代表者のホアは、食事や睡眠を含めて一日の大半をここで過ごす。「宝殿」施設に近い西側と客室に近い東側の二カ所に出入口があり、信徒はいずれかの前で靴を脱ぎ、事務室やその先の「宝殿」施設に出入りする。室内には、約 40 人分の椅子と長テーブルが置かれており、「宝殿」施設側を上座としてホアが中央に座し、その右側に男性、左側に女性がそれぞれ職位の階級と年功序列に従って席に着く。また壁には、ホアの席の頭上にホーチミンの肖像画が、北側にはバンチンダオ派の標語である「慈悲 (từ bi / トゥー・ビー)・博愛 (bác ái / バック・アイ)」の文字と、同派の教宗グエン・コック・トゥオンの写真が掲げられている。



写真 4 事務室内正面。「宝殿」施設が奥に続く³

正面には、故ホー・チ・ミン主席の肖像画が飾られている

³ この写真は、2011 年 9 月の補足調査で撮影した。2005 年から 2006 年の長期調査中にはなかったテレビが購入され、事務室正面に設置されていた。



写真5 事務室内全体

事務室の並びには台所と男性用トイレがある。ホアは炊事を全くしないため、台所には最低限の炊事道具しか備え付けられていない。電気炊飯器はあるが、主に供養儀礼等で祭壇に供える菜食の準備や、外部からの宿泊者のための食事の準備が必要な時にのみ使われ、日頃はほとんど使用されない。ちなみにハノイ聖室内には、近年ハノイの一般家庭に普及しているガスコンロや冷蔵庫はない。そのため料理の用意をする必要がある場合には、聖室活動を支える中心グループの女性たちがそれぞれの自宅で個別に調理したものを聖室に持ち込むか、あるいは事務室の建棟の屋上で、練炭や携帯コンロを使い煮炊きする。水は敷地内にある井戸から電気ポンプで汲みあげる。飲料水としてだけでなく調理やトイレ、掃除といったハノイ聖室内におけるすべての活動にこの水を使用する。皿洗いや洗濯等の水仕事は、この井戸の周辺でおこなわれる。トイレは水浴び場と兼用で、1畳程度の部屋の中央に間仕切りを設けてふたつの個室に分かれている。水浴びに使用する水は、個室の外に置かれた水甕に貯めて使う。使用後は、電気ポンプで井戸から汲み上げ、手桶で注ぎ足す。近年ハノイ市内の一般家庭に普及しているシャワーはない。

1-1-2 「宝殿」施設

「宝殿」施設は、一階の「報恩祠 (báo ân từ / バオ・アン・トゥ)」と、二階の「宝殿」からなる。一階の「報恩祠」には、祖先が祀られている。ここで供養儀礼などの通過儀礼がおこなわれる。

南側入り口からみて正面に、「祖先の祭壇 (bàn thờ tổ tiên / バン・トー・トゥ・ティエン)」がある。祭壇上の壁に、祖先を意味する「七祖九玄」と漢字で書かれた板が張られ、ここが祖先の霊を祀ることを指し示す。それを挟むようにして、向かって右側には男性の、祖



写真6 報恩祠内部、水色のカーテン奥は「祖先の祭壇」

先の霊が、左側には女性の祖先の霊が祀られることを意味する「諸真霊男派 (chư chơn linh nam phái)」および「諸真霊女派 (chư chơn linh nữ phái)」という板が、それぞれ貼られている。これは、天界で至高神に仕える祖霊たちの功績を讃える意味を示している。

祭壇は2段からなる。上段の中央にバンチンダオ派教宗であるグエン・ゴック・トゥオン⁴の遺影が飾られ、その前にはベトナムで一般的な、祖霊を祀るための香炉が置かれている。それを挟んで右側が男性の故人、左側が女性の故人の遺影が、実際の血縁関係や出自原理とは無関係に並べられている。下段には、向かって右側に花瓶に活けられた花が、左側には果物が供物として供えられる。そして最も手前にもう一つの香炉が置かれる。ハノイ聖室で執行される各儀礼では、この香炉に線香が焚かれる。

⁴ 伝統的な死生観では、あの世にいる祖先の魂は、生前同様の生活をしていると考えられている。そのため子孫たちは、祖先が生活に必要な食料や紙製の日用品などを祭壇上に供える。それら供物は、香炉に供えられた線香の煙をつたってあの世に送られると考えられる。死者儀礼の詳細については第5章で詳述する。



写真7 「祖先の祭壇」

「報恩祠」の左横には6畳程度の部屋が設けられている。この部屋には5台のベッドと「大礼」用衣装を保管する収納棚が置かれている⁵。以前は、聖室に止住する出家者が使っていた。現在は、施設内に止住するホアがベッドのひとつを占有しているが、この部屋自体が彼女の私部屋になっているわけではなく、朔望日には男性が儀礼用の道服に、「大礼」日は「礼士 (lễ sĩ)」の役職のあるものたちが儀礼用の衣装に着替えるための部屋として使う⁶。

二階は「宝殿」である。神格を祀った「天板」と「八卦台」が備えられている(図11)。「宝殿」内の配置は、「天板」が天界の領域、信徒の跪拝するスペースが人間界の領域、そして「八卦台」が人間を律する法界の領域として理解され、信徒の自己修行を導くための

⁵ 「大礼 (lễ lớn)」とは、カオダイ教の諸神格や創設記念日などにまつわる、カオダイ教の儀礼のなかでもとりわけ重要な年中儀礼をさす。

⁶ 「礼士 (lễ sĩ)」は、「大礼」のみでみられる信徒の役割である。第5章で詳述している。



写真8 「宝殿」内部、正面の肖像画はバンチンダオ派教宗グエン・ゴック・トゥオン、その奥にカオダイ教の神々を祀った天板がある

見取り図と考えられている[Bui1991]。

天界は、神格がいる領域であり、各神格を祀る「天板」および関帝聖君と観音菩薩（仏母ともよばれる）の祭壇が奉じられている。写真7の中央に写るのが「天板」である。「天板」は2層からなる。第一層目では、各神像が祀られる。最上段には至高神である玉皇上帝を象徴する「天眼」の絵が掲げられ、その下、中央に「太極燈（đèn Thái Cực / デン・タイクック）」とよばれるランプがある⁷。「太極燈」の下に各神像が続く。上段左から孔子、仏陀、老子が、次に観音菩薩、李太白、姜帝君、そしてその下中央にイエス・キリストの順でそれぞれの像がならぶ。イエス・キリストの左右には、一対の鶴の置物がある。第二層目では、各神像への供物が供えられる。各神像に最も近い場所には、左から茶葉の入った茶碗、中央に酒の入った3つのグラス、右に真水が入った茶碗がおかれる⁸。それらをすべ

⁷ 世界を照らす光の象徴と考えられている。

⁸ カオダイ教の世界観では、酒の入った3つのグラスは、人間の感情に関わる重要なエネルギーを表している。またそれぞれが仏教、キリスト教、道教の宝玉を表していると同時に、天・地・人類をも表象している。さらにその天・地・人類は、天が太陽・月・星を、地が火・水・空気を、人類が細胞、気、心を表している。真水とお茶の入ったそれぞれの茶碗は、至高神によって人類にもたらされた精霊を表すが、前者は右側の陽の側に置かれており、神から降臨された善良な精霊を、後者は右側の陰の側にあり、世俗的な感情によって支配された有害な精霊を表している。

て挟むように、向かって左側に果物皿、右側は花がいけられた花瓶がおかれる⁹。そして、この供物の前には、バンチンダオ派教宗のグエン・ゴック・トゥオンの肖像画が中央に立てかけられており、その前に香炉と、香炉を挟むかたちで左右に一对の電燈がおかれている。礼拝と儀礼の際には、この香炉に線香が立てられる¹⁰。天板の前には、飾り蓋のついたもう一つの香炉が置かれ、それを挟むかたちで左右に一对の鶴の置物がある。

「天板」の左右には、左側に関帝聖君を祀る祭壇が、右側には観音菩薩を祀る祭壇が奉じられている。祭壇上には、関帝聖君と観音菩薩それぞれの肖像画がたてられており、その前にも右側には花が、左側には果物が供えられ、その前に香炉と、それを挟むかたちで一对の鶴の置物が置かれている。

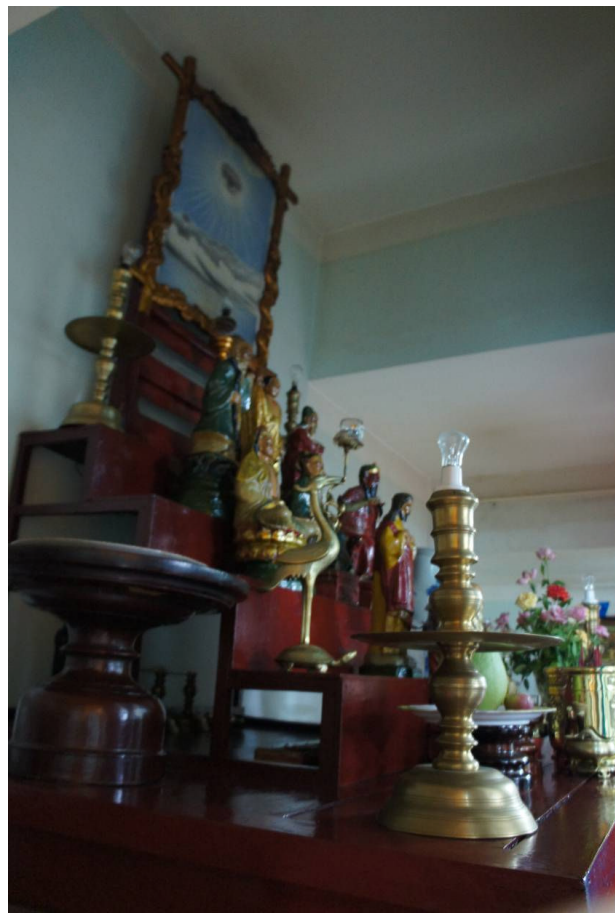


写真9 「天板」上の神像、最上部は至高神の表象「天眼」

⁹ 「天板」上の花と果物は、人間の身体の形成に不可欠な要素とされる細胞の再生産を表象している。

¹⁰ 一对の電燈は、左側が陰、女性、月などの象徴で、無機的な万物の法則を表象しており、右側は、陽、男性、太陽などを象徴し、有機的なものを表象している。



写真 10 「天板」右隣にある「関帝聖君」の祭壇



写真 11 「天板」左隣にある「観音菩薩」の祭壇。

「天板」にむかって信徒たちが並び跪拝する場所は、人間界の領域として捉えられる。「天板」下には、右側に祭祀道具の一種である木魚「モォ (mō)」がおかれ、左側には同様に祭祀道具で鈴（リン）とよばれる鐘の一種が置かれている¹¹。信徒は、職位の序列にしたが

¹¹ 「天板」は、北斗七星の方角に設置されている。これはカオダイ教各宗派に共通の初代教祖ゴー・ヴァン・チュウが至高神と初めて交信した際に、至高神の表象である「天眼」が北斗星の下に現れたことに由来する。



写真 12 「八卦台」

って座する¹²。

法界を表象する「八卦台」は、天界と対になる「天板」と対になる。法界は、万物を律する法が封じられた領域と考えられている。高さ 160 センチメートル程度の台の上には、「気」と漢字で書かれた図像が置かれ、宇宙の起源を表象する。台上には、その図像の前に、律法の基礎となる儒教・仏教・道教のそれぞれの統合を意味する一対の旗が建てられている。また、台上には、「天板」同様に花と果物、そして真水、お茶、酒が供えられ、その前に、香炉と、それを挟むように一対の電燈が置かれている。

「八卦台」のうしろにはベランダにつながる扉がある。その左側は儀礼の際に経を唱える「読経班 (bàn đọc kinh)」の立ち位置となり、右側には儀礼の際に「天板」に供える、茶・水・酒を準備する場所が設けられている¹³。この奥には階段があり屋根裏に続いている。屋

¹² 以上のような「天板」上の配置は、陰と陽の統合によって成立すると考えられている。

¹³ 本来、「八卦台」の両側には、儀礼の際の読経を主体的に担う「読経班」の立ち位置となっており、右側に男性、左側に女性の若者の信徒で結成されたそれぞれの「読経班」が並ぶ。ハノイ聖室の場合は「読経班」を構成するほどの男性がいないため、40 歳代以上の女性のみで構成された「読経班」が右側の位置に立って読経する。左側には男性礼生が待機し、儀礼の補佐をしている。

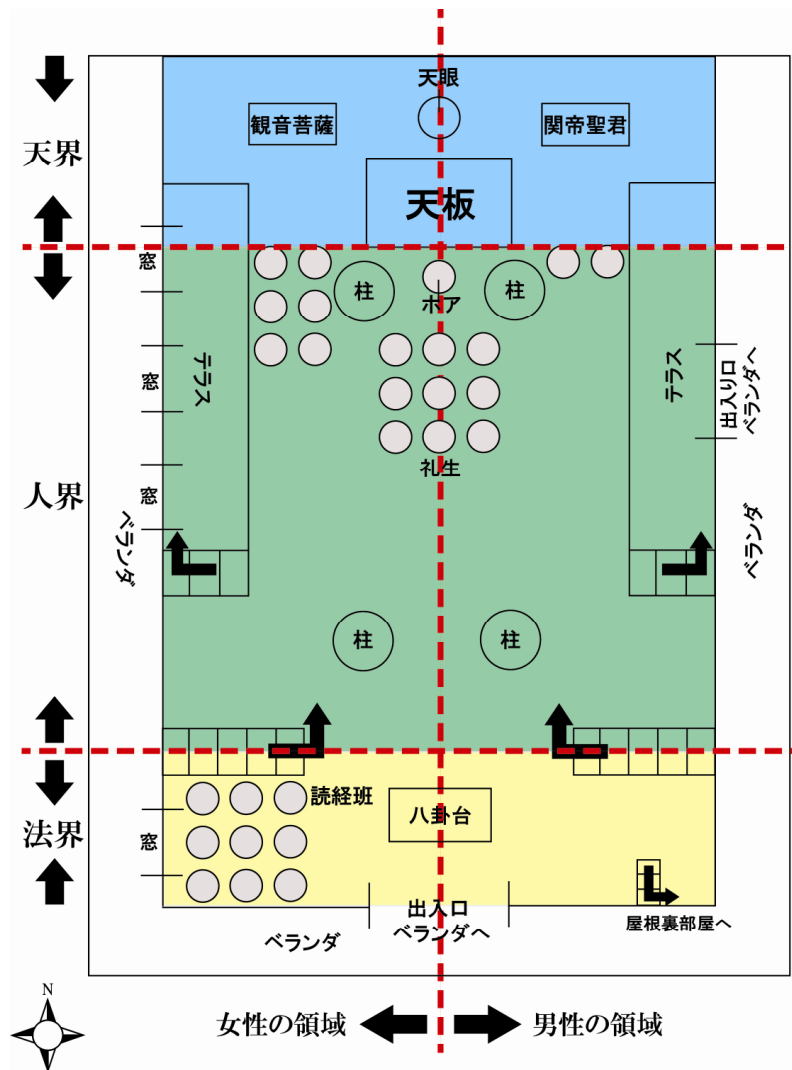


図11 ハノイ聖室宝殿施設2階概念図

根裏には、「大礼」の際に掲揚する「大道三期普度」の旗の掲揚台と、太鼓と鐘が安置されている。

先にも述べたように、「宝殿」は、中央の天板に向かって右手が男性の領域、左手が女性の領域として区分されている。これは「宝殿」施設全体に共通しており、左右にある二つの階段は、事務室に近い東側が男性用、西側が女性用と定められている。

1-1-3 客室棟

客室棟は2階建てである。一階部分には、5畳程度の部屋が二つと女性用トイレ兼水浴び場があり、1階には大広間がひとつある。1階の2部屋にはそれぞれベッドが備え付けられている。ただし、入口の門に近い部屋は、主に、中心メンバーの女性たちの着替え、あるいは、休憩のための部屋として使われている。



写真 13 客室棟 2 階の吹き抜けのスペースで供物の調理をする在家女性たち

二階の大広間には、備え付けの家具はなく、大人数の来客があった際の雑魚寝部屋として使用される。例えば、また、それと向き合うかたちでとられた 3 畳程度の吹き抜けのスペースは、在家信徒が料理する際に使われる。

1-2 聖室の空間的特徴と行動規定

ハノイ聖室施設には、次のような特徴がある。一つ目は、聖室施設は、1 メートル 60 センチ程の高さのあるコンクリート製の外壁によって周囲を囲まれており、敷地内への出入りは正門ひとつに限られる点だ。したがって、この正門が閉じられてしまうと、外部から敷地内の様子を見るにしても、敷地内から外をみるにしても、その視界はかなりの割合で遮られることになる。

二つ目は、代表者のホアがすべての鍵を管理している点である。ホアは、ハノイ聖室に一人で暮らしている（これに関しては第3章で詳述する）。防犯のことも考慮して、普段は、彼女が一日の大半を過ごす事務室を除き、入り口の正門の鉄扉を含めて、すべての部屋の扉に鍵がかけられている。したがって、信徒が聖室を訪れたときは、呼び鈴を鳴らすか、外壁の上部に開けられた飾り穴から大声で事務室内にいるホアを呼び、開錠を願う。また、事務室以外の部屋を使用するときは、ホアから鍵を借用する。鍵は、信徒たちが自由に借用できるものではなく、必ずホアの許可を得ることが必要とされる。

ハノイ聖室のこうした空間的特徴によって、聖室内における信徒たちの行動は、ある程度制限されることになる。代表者のホアから留守番を頼まれることの多い治事の女性シウ

は¹⁴、聖室に一人残ると、出入り口の鉄の扉の片側を開けて、外の風景を眺めながら次のように言う。

「チュア (chùa) の中は本当につまらない¹⁵。こうやって扉を開けないと外の様子も見えないし、誰かが来るわけでもないから、長い時間ひとりきりになる。ここにいても何もすることがないし、さみしいものだよ」

現在のハノイ聖室は、このような「外の様子も見えない」また「誰かが来るわけでもない」、外界から一定の距離がとられた空間であると捉えられている。信徒たちの宗教的行為は、このような空間のなかで展開しているといえる。

加えて、ホアによる鍵の占有は、信徒たちに精神的な制約をもたらしている。例えば、第3章で詳述するように、信徒がハノイ聖室を毎日訪れる「夏経」の最中に¹⁶、ホアから入り口の扉の鍵を開けてもらえず、敷地内に入れない事態が生じた場合、彼女たちは、中に入るためにホアとの交渉が必要とされる。信徒たちは鍵を開けてもらえるまで、扉の外でひたすら開錠を請いながら、待たなければならない。

敷地内に入った後も、信徒は、施設内を自由に過ごすわけではない。彼女たちの行動様式は、いくつかの点から説明できる。儀礼や読経が始まるまでの間は、中庭、事務室、客室棟一階のいずれかの部屋で過ごす。中庭の場合は、母屋の外壁を背に入り口を向いて置かれた木製のベンチに座ったり、入り口付近に立って外を眺めながら雑談に興じるが、事務室に入る場合は、体調を崩して所定のベンチや「報恩祠」の左横にある部屋のベッドで寝ていることが多いホアのそばに行き、彼女の体を交代でマッサージしたり、彼女の話し相手になる。それ以外は、客室棟の一室で、「宝殿」施設に入る時間になるまで待つ。

以上のように、ハノイ聖室の空間的特徴は、そこに集う信徒たちに物理的にも精神的にも大きな条件を課し、信徒個人の意思による行動の選択に制限を与えているといえる。もちろん、ホアは信徒たちを一方的に管理しているわけではない。しかしながら、視界の遮断とホアによる鍵の占有によって、信徒たちの行動は少なからずホアの監視下に置かれることになる。

ただし、こうしたハノイ聖室にも、在家信徒たちがホアの視線から免れることができる一定の距離をとって、行動できる部屋がある。それが来客棟一階の左端の部屋である。

1-3 在家女性が集う部屋

ハノイ聖室の在家女性は、聖室を訪れると来客棟一階の一番左端に位置する 5 畳程度の

¹⁴ 「治事」とは、信徒の職位のひとつである。詳細は、序章第1節 (p.12) を参照のこと。

¹⁵ 「チュア (chùa)」とは仏教寺院をさすベトナム語である。ハノイ聖室の信徒は、ハノイ聖室を日常的に「チュア」とよぶ。

¹⁶ 「夏経」とは、4月から8月 (旧暦) までの4カ月間に、ハノイ聖室で毎日とりくまれる読経会をさす。「夏経」に関しては、第4章で詳述する。

広さの部屋に集う。この部屋は、同様の面積の右隣の部屋も含めて、聖室での「修行」を目的とする信徒が滞在するために造られた、信徒に解放された部屋である。ハノイ聖室の在家信徒やカムファー＝ホ・ダオの在家信徒がハノイ聖室に来た際に、あるいはバンチンダオ派の他のホ・ダオ所属の信徒や他宗派の信徒が、ハノイを訪れたときの投宿先として用意された。

部屋の中には、木製のシングルベッドが3台と小さなサイドテーブルが1つ、それとアルミ製の衣類かけが1台置いてある。また各ベッドの上には、枕と蚊帳がそれぞれに備えられている。天井には扇風機もつけられており、宿泊のための最低限の設備が整えられている。また、中庭と道路に面して窓がある。

聖室にホアしかない普段のハノイ聖室では、この部屋は施錠されており、入ることはできない。在家信徒が聖室を訪れ、敷地内にいる場合にのみ解錠される。

「朔望礼」や「大礼」など¹⁷、多くの信徒が聖室を訪れる場合には、最初にハノイ聖室に来た中心メンバーの誰かが、ホアから鍵を借りてこの部屋と隣の部屋の2部屋を解錠する。女性信徒たちは、混雑具合を確認して、二つの部屋のいずれかに入り、着替えをしたり、儀礼までの時間を過ごす。なお、隣部屋では、朔望礼の日に、ハイ・バー・チュン区の赤十字から派遣された医師が、高齢者の健康診断をおこなうこともある。

在家信徒のなかでも中心メンバーの女性たちは、この二つの部屋のなかで、正門に近い端の部屋を主に使う。彼女たちは、普段から個人の「白いアオザイ」を部屋の中の衣類掛



写真 14 在家女性が集う客室棟一階の部屋

¹⁷「朔望礼」とは、毎月1日と15日の朔望日におこなわれる定例の儀礼。「小礼」ともよばれる。詳細は、本章第2節で述べている。

けに、かけたままにしている。また、「夏経」の期間に入ると、4カ月のあいだ、毎日聖室に「帰る」ため、「白いアオザイ」に限らず、女性メンバーの私物がベッドの下や窓枠の隙間などに置かれるようになる。こうした行動は、他の「道友」にはみられない、中心メンバーの女性特有のものである。部屋は、理念上は、双方ともに在家信徒に対して平等に開かれた空間とされるが、左端の部屋は、中心メンバーの女性たちによる占有度がとりわけ高いことが指摘できる。

この部屋には二つの特徴がある。一つ目は、ホアが部屋のなかに立ち入らない点だ。ホアが部屋のなかに入り、ベッドなどに座って中心メンバーの女性メンバーと話をすることはなく、また外からなかの様子を覗き込むようなこともほとんどない。二つ目は、女性たちがいったん部屋のなかに入ってしまうと、ハノイ聖室の敷地内以上に、その視界が外部から遮断されるという点である。道路と中庭に面した窓が二ヶ所あるものの、道路側の窓が開けられることはあまりない。また、中庭側もたまに開けられる程度である。

このような特徴のあるこの部屋は、代表者ホアの思考様式にもとづいた規範化が強調されるハノイ聖室敷地内にあつて、唯一ホアの目が届かず、その規範性からも解放されていると同時に、外部への視線、あるいは外部からの視線も隔てられた空間であるといえる（ホアによる在家信徒の規範化については第3章で詳述する）。そのなかで中心メンバーの女性たちは、他のメンバーと直接肌が触れあうぐらいの距離に身体をおくことになる。密室に近い空間で、女性たちはさまざまな話題を語りあい、語られた話題を相互に共有するようになるのである（部屋のなかでの女性たちの語りについては、本章第5節で詳述する）。

第2節 組織

信徒は、二つの基準にもとづき区分される。一つ目は出家者と在家信徒の区分である。ハノイ聖室では、出家者はホアのみで、それ以外はすべて在家信徒である。

二つ目は職位の有無である。ハノイ聖室の信徒は、「正配師 (chánh phối sư / チャイン・フオイ・ス)」のホア、そして「礼生 (lễ sanh / レエ・サイン)」、「正治事 (chánh trị sự / チャイン・チィ・ス)」、「副治事 (phó trị sự / フォー・チィ・ス)」、および「通事 (thông sự / トン・ス)」の職位者たちと、職位のない「道友 (đạo hữu / ダオ・ヒュウ)」の順に序列化される¹⁸。

2-1 職位の序列

ハノイ聖室の信徒の職位において最上位にあたるのはホアである。ホアは「正配師」の職位にある。「正配師」は、「頭師 (đạo sư / ダオ・スウ)」を筆頭に、8つの職位から体系化されるバンチンダオ派内の女性組織の第2位にあたる。同派には、現在、ホアを含む2名

¹⁸ 職位の序列に関しては、序章の図8と図9 (p.26-27) を参照のこと。

の女性正配師がいる¹⁹。ホアは、バンチンダオ派組織の全体のなかでの高職位者に位置づけられるのである。彼女は、ハノイ聖室を含む北部地域一帯のバンチンダオ派傘下組織の運営に関する全権を、同派教宗のグエン・ゴック・トゥオンから委任されており²⁰、ハノイ聖室における儀礼の執行を司るだけでなく、活動や財政など、聖室にかかわるあらゆる事柄を監督する権限を有している。また本山であるベンチャー聖会や政府当局との連絡や交渉の任も基本的に彼女が担う。ベンチャー聖会の組織運営にも携わっており、年に3回の運営会議では、執行部側に座する。

次は、「礼生」の職位者たちである。84歳を筆頭にして、80歳代3名、70歳代5名、60歳代1名の女性たちと、50歳代の男性1名の計10名から構成される。礼生たちのなかで最上位に位置づけられるのは、50歳代の男性である。彼は、礼生のなかでは最年少で礼生歴も短い。カオダイ教の教理にしたがった組織体系のなかでは、男性が女性の上に位置づけられることから、ハノイ聖室の礼生のなかでも最上位にあり、ホアの代理で儀礼を執行する権限が与えられている。

職位者として最下位には、「正治事」1名と「副治事」2名、および「通事」たち2名がいる。彼らは、後述する「治事班 (bàn trị sự / バン・チ・ス)」に所属している。

これ以外は、「道友」とよばれる職位のない者たちで、いわゆる一般信徒である。ハノイ聖室の信徒の大半がこれにあたる。

2-2 ホ・ダオの運営

このように区分されるハノイ聖室の信徒は、「ホ・ダオ (họ đạo)」とよばれる信徒集団に所属している (ホ・ダオの詳細は第3章で論じる)。ホ・ダオの運営は、ホ・ダオ代表者であるホアを筆頭に、「管理班 (bàn cai quản / バン・カイ・クワン)」と「治事班」の二つの班体制によって支えられている。

「管理班」は、ホ・ダオの運営を指揮する役割を担う。班長 (hội trưởng / ホイ・チュオン) と副班長 (hội phó trưởng / フォー・ホイ・チュオン) が1名ずつおり、班長は先に述べた礼生の男性が、副班長は46歳の道友の女性がつとめる。その傘下に「儀礼部 (phòng lễ / フォン・レエ)」、「修理部 (phòng thờ / フォン・トオ)」、「労働部 (phòng công / フォン・コン)」、「財務部 (phòng lương / フォン・ルオン)」の4つの部署が配置されている。それぞれの部署には1名ずつ担当者がおり、「儀礼部」は礼生の男性が兼任し、「修理部」、「財務部」は、それぞれ40歳代の道友の女性が、「労働部」は40歳代の通事の男性が担当している。

「治事班」は、信徒たちの世話をする役割を担う。班長である「正治事」1名を筆頭に、

¹⁹ 序章でもふれたように、カオダイ教各宗派の職位体系は男性を主体として構成されており、女性組織の職位体系も、男性のそれに倣った形式をとる。職位体系については、図8を参照のこと。

²⁰ 教宗のグエン・ゴック・トゥオンは故人であるが、バンチンダオ派では、その地位を永代としている。

副班長である「副治事」が2名、班員である「通事」が2名の5名から構成される。77歳になる道友の女性が班長を務め、副班長には68歳の礼生の女性と60歳の「道友」の女性、「通事」は57歳の道友の女性が担当している。

なお、この二つの班の班員は、5年に一回行われる選挙で選ばれる。

ホ・ダオの組織の設営は、基本的に、カオダイ教の教理に準じたものであり、ハノイ聖室が所属するバンチンダオ派に限らず、カオダイ教各宗派全体に共通してみられる形態をとっている²¹。序章でも述べたように、カオダイ教の組織形態には、その基礎理念を構成する「三教」—儒教、道教、仏教—のなかの、儒教的価値観が反映されており、明確な男女の区別にもとづく体系的な組織構造が特徴とされる。宗派内では頂点を司る「教宗」のもとに、行政組織である「九重台」と立法組織である「協天台」という2つの機関が置かれ、その傘下に様々な組織が体系的に配置される。男性は職位序列に従って組織の中に位置づけられ、それぞれの役割を担う。一方、女性も男性同様に職位によって序列化されるが、女性組織である「女性派 (phái nữ)」として一括して扱われ、女性のみで体系化された組織のなかにも組み込まれる (図8参照)。

ただし、ハノイ聖室では、以上のような職位あるいは役職の明確な区分は、なかば形骸化している。信徒は、担当の仕事のみに従事しているわけではなく、実際には、相互に仕事を共働したり、分担することで聖室活動を運営している。とりわけ、80歳代1名、70歳代5名、60歳代3名、そして50歳代2名の女性たちと男性2名からなる13名の信徒たちが、活動の中心的なメンバーとして積極的に携わっている。

第3節 聖室活動

ハノイ聖室の在家信徒が、聖室で取り組む主な活動は、大きく二つに分けられる。一つ目は、儀礼、読経、説法会への参加および聖室施設の管理など、広くカオダイ教の信仰に関連する宗教的活動として分類できるものである。二つ目は、政府主催の行事等への参加といった、社会的な性格のつよい活動である。

3-1 宗教的活動

3-1-1 儀礼参加

在家信徒が最も重視する宗教的活動は、儀礼への参加である。儀礼は、通過儀礼と年中儀礼の二つに大別できる。

通過儀礼は、子供を対象とした「聖浴儀礼 (lễ tắm thánh / レエ・タム・タイン)」、婚姻儀

²¹ ただし、カオダイ教系組織のすべてがこの組織形態をとっているわけではない。例えば、ホーチミン市にある大道教理布教協会は、「宗派」という組織形態ではない。また信徒は、他の宗派のように「職位」にもとづいて序列化されるのではなく、同協会に所属する協会員であって、協会を運営するそれぞれの役職によって序列化される。

礼、葬送儀礼、そして供養儀礼から構成される。聖浴儀礼は、子供の額に聖水をたらすという行為が含まれることから、形式的にはカトリックの洗礼儀礼と似ているが、聖浴を受けることでカオダイ教信徒になることを意味するわけではなく、むしろ子供のための邪気払いの意味合いが強い。これらの他に、一種の通過儀礼として、カオダイ教に入信する際の「入信儀礼 (lễ nhập môn / レエ・ニャップ・モン)」がある。通過儀礼は、「宝殿」と「報恩祠」の双方で儀礼が執り行われる。調査期間中には、聖浴儀礼が1回、入信儀礼が2回あったのみで、それ以外は、葬送や供養などに関わる、いわゆる死者儀礼が多かった²²。

年中儀礼は、各神格にまつわる儀礼とカオダイ教の歴史的事象を記念する祭礼から構成される。これらは主に「大礼 (lễ lớn / レエ・ロン)」とよばれ、概ね「宝殿」で執り行われる。

ハノイ聖室の儀礼暦は、バンチンダオ派の儀礼暦を基本としながら、それにハノイ聖室独自の儀礼、すなわちハノイ聖室創設記念儀礼やフォー師の寂滅儀礼等を加えて儀礼暦が編まれている。以下に示すのが、ハノイ聖室における年中儀礼の儀礼暦である。なお、儀礼は、12月25日のイエス・キリスト生誕儀礼を除いて、すべて旧暦にしたがっている。

- ・ 1月1日：「元旦記念礼 (lễ kỷ niệm ngày nguyên đán)」
通常毎月1日は朔望儀礼日であり、午後17時から始まるが、元旦に限っては午前11時から儀礼をはじめる。この日は、信徒が家族をつれて聖室に集まり、ホアに挨拶をする
- ・ 1月8、9日：「玉皇上帝即位礼 (lễ Vua Trời tức Vua Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế)」
カオダイ教至高神である玉皇上帝が降臨した日を祝う儀礼（大礼）
- ・ 1月14、15日：「上元礼 (lễ Thượng Nguyên)」
新年の始まりを祝う儀
- ・ 2月14、15日：「太上道祖聖誕礼 (lễ Vía Đức Thái Thượng Đạo Tổ)」²³
カオダイ教諸精霊のひとりで、道教の始祖である老子の誕生を祝う儀礼（大礼）
- ・ 4月8日：「釈迦無二聖誕礼 (lễ Vua Đức Thích Ca Mâu Ni, Giáo tổ Tiên Đạo)」
カオダイ教諸精霊のひとりで、仏教の開祖である釈迦無二の誕生を祝う儀礼（大礼）
- ・ 4月18日：「姜太公生誕礼 (lễ Vua Đức Khương Thái Công)」
カオダイ教諸精霊の道教神の姜太公の誕生を祝う儀礼（大礼）

²² ベトナム語で「lễ / レエ」とは儀礼を意味する。正確には「nghị lễ / ギ・レエ」であるが、省略語である「lễ」が一般的に繁用される。

²³ 太上道祖（太上道君）とは、神格化された道教の始祖、老子である。

- ・ 6月19日：「観音菩薩聖誕礼 (lễ Via Đức Quán Thế Âm Bồ Tát)」
カオダイ教諸精霊のひとりの観音菩薩の誕生を祝う儀礼（大礼）
- ・ 6月24日：「関帝聖生誕礼 (lễ Via Đức Quan Thánh Đế Quân)」²⁴
カオダイ教諸精霊のひとり、関帝の誕生を祝う儀礼（大礼）
- ・ 7月14日、15日：「中元礼 (lễ Trung Nguyên)」
- ・ 8月15日：「瑤池金母と九位天女聖誕礼 (lễ Via Đức Diêu Trì Kim Mẫu Vô Cực Từ Tôn tức Đức Phật Mẫu và Cửu Vị Tiên Nương)」
カオダイ教の諸精霊のひとりで、万物の母と表象される瑤池金母、あるいは仏母瑤池と呼ばれる仏母の誕生を祝う儀礼（大礼）
- ・ 8月18日：「李太白聖誕礼 (lễ Via Đức Lý Đại Tiên Trường)」
カオダイ教諸精霊のひとりの李太白の誕生を祝う儀礼（大礼）
- ・ 8月27日：「孔子聖誕礼 (lễ Via Đức Khổng Thánh Tiên Sư)」
カオダイ教諸精霊のひとりの孔子の誕生を祝う儀礼（大礼）
- ・ 10月15日：「開明大道記念礼 (lễ kỷ niệm ngày Khai Minh Đại Đạo)」
カオダイ教が創設された日の記念儀礼（大礼）、および下元儀礼 (lễ Hạ Nguyên)
- ・ 11月14、15日：「ハノイ聖室開室記念礼 (lễ kỷ niệm ngày Khai Thánh Thánh Thất Thờ Đô Hà Nội)」
- ・ 12月25日（新暦）：「イエス・キリスト聖誕礼 (lễ Via Đức Gia Tô Giáo Chủ)」
カオダイ教諸精霊のひとりイエス・キリストの誕生を祝う儀礼（大礼）

以上の年中儀礼にくわえて、毎月1日と15日の朔望日には「朔望礼」がある²⁵。これは「小礼 (tiêu lễ / ティウ・レエ)」とよばれる。

ハノイ聖室の信徒たちはこれら全ての儀礼に参加するわけではない。信徒たちは、月2回の「朔望礼」のほかは、4つの「大礼」、すなわち至高神である玉皇上帝の降臨を祝う「玉

²⁴ 関帝あるいは関帝聖君とよばれる。後漢三国志時代の武将として知られる関羽が神格化されたもので、中国を中心に主に商売の神として信仰される。

²⁵ 「朔 (sóc / ソック)」とは陰暦の1日を、「望 (vọng / ボン)」とは陰暦の15日を指し、それぞれ新月と満月にあたる。

皇上帝即位礼」、仏母の生誕を祝う「瑤池金母と九位天女聖誕記念礼」、カオダイ教創設を記念する「開明大道記念礼」、そしてハノイ聖室の「開室記念礼」にのみ参加する。それ以外の儀礼日には、中心メンバーの1人ないし2人が参加する程度か、ホアが一人でいつもの「四時礼拝」をおこなうだけにとどまり、他の在家信徒がハノイ聖室を訪れることはほとんどない。

3-1-2 読経会

読経会は一年のうち夏と冬の2回、一定の期間内に連日おこなわれる。「夏経 (kinh hè / キン・ヘ)」とよばれる夏の読経期間は、4月1日から7月1日までの4ヶ月間、「冬経 (kinh mùa đông / キン・ムア・ドン)」とよばれる冬の読経期間は、1月1日から2月1日までの1ヶ月間である。信徒たちは、この期間になると、毎日夕方6時ごろから聖室に集まり、夜7時から「宝殿」で1時間の読経に取りくむ。信徒たちが読む経は、『四時経 (kinh tứ thời / キン・トゥ・トイ)』、『断孽経 (kinh đoạn nghiệt / キン・ドアン・ギェット)』、『弥勒真経 (Di Lạc Chơn kinh / ジー・ラック・チョン・キン)』、そして『救難経 (kinh cứu khô / キン・キュー・コオ)』である。『四時供』は、「宝殿」でおこなわれる全ての儀礼で最初に読まれる、読経の基本となる経だ。それ以外は、読経会でのみ読まれる経である。それぞれに、自らの過ちに対する自省を促す内容や、世界の成り立ちに関する内容、苦難からの救済を請願する内容が示されている。信徒たちは、これらを一時間徹して読経する。

読経の後は、ホアによる説法会がある。8時過ぎからはじまる説法会は、10時を過ぎることも珍しくない。説法会では、ホアがカオダイ教の組織内で編纂され、流通している本を読むことが多く、カオダイ教の成立史が主な内容である。教理の内容や至高神の玉皇上帝の教えに関して説かれることはあまりない。

読経会と説法会に参加するのは、基本的に、聖室活動の中心メンバーに限られる。時折、それ以外の「道友」も読経会に参加するが、説法会には参加せず、大方帰宅する。

3-1-3 聖室の清掃

在家信徒は、聖室内の掃除を担当制でおこなっている。毎週日曜日の朝に40歳代から50歳代までの女性信徒によって構成される1班5名からなる3班が二週間ずつ交替でおこなう。彼女たちは朝7時頃から聖室施設に集まりはじめ、それぞれに掃除をはじめめる。

加えて、いわゆる大掃除を年に数回おこなう。祭壇上の神像や周囲の置物、花瓶などに積もった埃を払い、金属製のものは灰汁を使って研磨する。大掃除は、主に中心メンバーが取りくむ。清掃に関しては、第5章で詳述する。

3-2 社会的な活動

ハノイ聖室の在家信徒は、政府が主催した行事にもしばしば参加する。第1章でも述べたように、こうした活動は、カオダイ教各宗派所属の下部組織である聖室レベルが関与す

ることは希なことであり、その意味においてハノイ聖室特有のものといえる。調査期間中にも、二つの行事があった。

一つ目は、2005年の独立記念日に開催された祝賀パレードとその事前練習である。これは、各民族、各宗教、各団体組織などのそれぞれの代表が政府からの参加要請にもとづき参加する5年に一回の国家行事である。ハノイ聖室では、政府からの連絡を受けたホアが、事前に参加者を募り、政府の役人による指導のもとでおこなわれる2回の事前練習への参加をへて、30名の信徒が当日のパレードに参加した。

二つ目は宗教委員会主催の宗教政策勉強会である。宗教政策勉強会は、地区内の各宗教組織を対象にして、朝8時からお昼までの3時間、祖国戦線事務所でおこなわれた。講師は、政府宗教委員会の幹部が務めた。仏教、カトリック、プロテスタントそれぞれの代表にまざって、ハノイ聖室からはホアとともに約20名の在家信徒が参加した。

なお、このふたつの政府関連行事では、政府から参加者個々人に対して参加費が配給された。参加費は、前者が一人当たり30万ドン（約2019円）、後者では一人当たり2万ドン（約134円）であった。

第4節 ハノイ聖室に集う女性たち

本節では、ハノイ聖室に集う在家女性たちについて述べていく。とりわけ、聖室活動を支える中心メンバーに着目し、彼女たちの個別のライフストーリーをまじえながら、聖室に集う女性たちの像を描いていきたい。

4-1 在家信徒の社会的特徴

ハノイ聖室には2007年10月現在で、約50名の在家信徒が所属している²⁶。ここでは、

²⁶ ハノイ聖室の正式な所属信徒数について確認を取ることができなかった。入門の際に入門証明書を聖室に提出し、それは聖室代表者によって保管されているという話を数名の高齢女性から聞いたため、代表者に問い合わせたところ、すべてベンチャー聖会に提出しているため、ハノイ聖室には存在しないとの答えが返ってきた。しかし2007年10月にホーチミン市内にある「ドウ・タイン聖室 (Thánh Thất Đô Thành)」にて補足調査を行った際に、私は、代表者が保管している入門証明書を見せてもらい、入門証明書は各聖室保管であることを確認している。この点から、ハノイ聖室代表者のホアが、何らかの理由で私に入門証明書を見せなかったことが考えられる。ただし、その後ハノイ聖室において近年使用されている入門証明書の書式を見せてもらうことができた。その書式は、ドウ・タイン聖室を含む南部地域のバンチンダオ派傘下の各聖室で使われているものとは異なり、ホアによって作成された簡略式のものであった。

なお、本論文で提示している信徒数は、以上の理由から、私がフィールドワーク中に収集した信徒による語りと、儀礼等で聖室に集まった人数から推測したおおよその数値である。ひと月の間で聖室に信徒が最も多く集まる朔望儀礼への参加人数が、2004年6月から2005年10月までの期間で、最多で47名、平均値は約30名程度であることを考慮しても、約50名という数値は差ほどのずれではないだろう。

そのなかで、「朔望礼」にほぼ毎回参加している信徒 30 名を対象にして、性別、年齢、出身地、入信年数、入信の際の紹介者、そして親族内における信徒数に関するアンケート調査をおこない、それぞれを項目別に表にまとめた。以下にみていきたい(表 1、2、3、4、5)。

4-1-1 性別

まず表 1 では性別について記してある。

表 1 性別信徒構成表

表を見ても明らかなように、儀礼に訪れる頻度の高い信徒 30 名のうち、男性は 2 名のみで、それ以外は女性に占められる。

	男性	女性	合計
人数	2 名	28 名	30 名

表中の男性の数は、現在ハノイ聖室に集う男性の実数と大差ない。実際、調査中に私が出会ったハノイ聖室の男性信徒は 4 名であった。このような極端な男女比の偏重は、バンチンダオ派を含めたカオダイ教全体のほかの組織に類を見ない、ハノイ聖室の特徴といえる。

男女比の偏差は、聖室の役職の構成にも関わってくる。カオダイ教各宗派組織は、全般的に女性が多いと言われているが、組織の運営に携わる要職は基本的に男性によって占められる。それはカオダイ教の教理が、上述で示したような三教、すなわち儒教、仏教、道教を基層として体系化されたものであり、とりわけ組織体系には儒教における理念が反映されているからである。したがってカオダイ教では、組織上、男性と女性が明格に区分される。組織の中核の役割も、男性が担うように構成されている。したがって女性信徒の割合が多い本山のベンチェー聖会やホーチミン市の中央聖室であるドウ・タイン聖室においても、代表者や組織運営に直接的に関わる役職は、年功の序にしたがった男性によって占められている。

ハノイ聖室も、第 1 章でも述べたように、ホアが現在の座に就くまでの歴代の代表は、本山のベンチェー聖会から派遣された男性であった。参照したレ・アイン・ズンの著書『カオダイ教ハノイ聖室の歴史』のなかでも男性職位者の名前が数多く挙がっており [Lê, Anh Dũng 1993]、聖室運営に携わる男性数が決して少なくなかったことがわかる。また現在の信徒のなかには、他界した両親がそろって信徒であったという 2 世代目や、夫も信徒で、かつては聖室にも頻繁に通っていたのだが、現在は病気で儀礼に参加できないと語る女性もあり、ハノイ聖室にも男性の信徒がある程度はいたことが推測される。しかしながら現在は、代表者のホアを筆頭に、それを支える職位者も 17 名中 15 名が女性によって占められている。男性職位者は 2 名に過ぎない。また男性信徒は、その世代も 40 歳代、50 歳代のみで、60 歳代以上の男性信徒は道友を含めてひとりもない。

また、本節で扱う資料は、調査期間中に私が参与観察した「朔望礼」に、ほぼ出席していた 30 名の信徒にアンケートをとって収集したものである。

表2 世代別信徒構成表

	10代	20代	30代	40代	50代	60代	70代	80代	合計
人数	-	-	1名	6名	9名	3名	8名	3名	30名

4-1-2 年齢

表2では、信徒を年齢別に区分した。30歳代が1名（39歳）、40歳代が6名、50歳代は最多の9名と、世代があがるほどに増え、60歳代になると、3名と減少するが、70歳代は8名、80歳代の信徒も3名おり、70歳代以降の信徒が合計11名と、30名のうち3分の1を占めていることがわかる。また、信徒の平均年齢を算出してみると、約61歳（60.96歳）となった。年齢の年代別多寡のみに注目すると、50歳代が最も多く、この世代が聖室活動の主力になっているようにも思われる。実際、毎月2回の「朔望礼」には、ハノイ聖室内で若手と称される40歳代、50歳代の年代が多く集まる。しかし、家計を担うこの世代は、普段から仕事が忙しく、聖室活動に割ける時間も限られるという。したがって聖室活動への参加形態は、「朔望礼」やいくつかの主要な「大礼」の参加に限られているのが現状である。この世代のなかで聖室活動を支える中心グループに関わっているのは、未婚で治事の女性と、孫の世話を夫に任せることができる治事の女性、姉と妹も信徒である礼生の男性、そして母親と嫁も信徒であるという自営業の男性治事の4名に過ぎない。

近年は、新たな入信者も少なく、2004年に亡くなった母親の信仰を継承して入信した40歳代の女性が1名と、礼生の80歳の母親の勧めで2005年に入信した40歳代の男性が1名の、2名のみである。したがって、必然的に信徒の高齢化が進むと同時に、聖室活動の主力は、中心グループを構成する60歳～70歳代の高齢信徒が担っている。

4-1-3 出身地

表3は信徒を出身地別に分類したものである。これを見ると、ハノイ市出身者は3名にとどまり²⁷、多くは北部地域一帯の地方出身者であることがわかる。このうち最も信徒が多いのは、ハイフォン市の7名で、次いでハタイ省が6名²⁸、以下バクニン省、およびナムディン省、タイビン省、ニンビン省、ハナム省、タインホア省がそれぞれ1名ずつとならぶ。

表3 出身地別信徒構成表

ハイフォン省	7名
ハタイ省	6名
ハノイ市(※1)	3名
バクニン省	3名
ゲアン省	1名
タイビン省	1名
ナムディン省	1名
ニンビン省	1名
ナムハ省	1名
タインホア省	1名
未調査	5名
合計	30名

²⁷ ハノイ市出身と語る3名のなかでも、中心の市街地出身のものは1名（フランス植民地期以前からハノイの中心地となってきた旧市街とよばれる商業地区）で、他の2名は市街地周辺の村落の出身者である。

²⁸ 2008年のハノイ都市計画によって、ハタイ省の一部は、現在ハノイ市に統合された。

このほかに、ベトナム中部地域のゲアン省の出身者が1名いる。信徒たちに共通するのは、大半が北部地域内の出身地からハノイに移動し、定住していることである。現在のハノイ聖室に集う在家信徒の大半が、このような移住者によって構成されているといえる。

4-1-4 入信年代

信徒の信仰歴や入信年代については、どのような傾向が見られるだろうか。表4に整理したように、ベトナム戦争以前の1930年代後半に2名、戦争開始期の1950年代は新たな入信者がいない。しかし経済状況が最も不安定であったとされるドイモイ政策施行期前後の1980年代に入ると10名、1990年代には6名が入信している。そして、ベトナムが急速な経済成長を遂げた2000年以降の入信者は3名と、決して入信者がいなくなったわけではないが、一時期より比べると減少傾向にある。

入信年代から入信歴を概算してみると、5年に満たない信徒が2名、6年から10年が1名、11年から15年が最多の6名、16年から20年が4名、21年から25年が4名、26年から30年が5名、31年から35年が3名、そして36年以上が3名おり、最長入信年数は約70年となっている。また不明の2名に関しても、他界した両親が信徒であったり、当人が幼少の頃から信仰しているという語りから、信仰歴は35年以上である可能性が高い。

4-1-5 入信に影響を与えた人物

最後に、入信に影響を与えた人物について述べておく。表5をみるかぎり、母親や両親の信仰を継承して入信した者が12名と最も多い。そのうち、母親が強く入信を働きかけたケースが8例を数える。その場合の母親は、夫の早世を経験した寡婦である傾向が高く、彼女たちのなかには、夫の死を契機にカオダイ教に入信したという者が数名いた。

次に多いのは、婚姻後、義父母、すなわち夫方の両親の勧めによって入信したという6名の女性である。このうち4名は入信に影響を与えた人物として義母を挙げ、内1名は夫との離婚後も信仰を維持している。また、母方祖母をさす「外祖母 (bà ngoại)」から入信を勧められたケースが2例ある。

以上の点から、一つの傾向として、家族内における女性から女性への信仰の継承がみられ、その結果として現在のハノイ聖室の在家信徒は、女性の信徒数が多くなっていること

表4 入信年代別信徒構成表

	1930年 代	1940年 代	1950年 代	1960年 代	1970年 代	1980年 代	1990年 代	2000年 代	不明	合計
人数	2名	-	1名	-	4名	11名	6名	3名	3名	30名

表5 紹介者別信徒構成表

	職場の知人 (女性)	近隣の知人 (女性)	義父母	実父母	実母	義母	外祖母	不明	合計
人数	4名	5名	2名	4名	8名	4名	2名	1名	30名

が指摘できる。

一方、職場の知人や友人の紹介を理由とする者が4名、自宅が近隣の知人による紹介が5名いる。ただしこの場合も、女性の知人あるいは友人間での紹介がほとんどで、男性間での事例はなかった。また近年は、先述のような家族内での継承はあるものの、地縁や社縁といった社会関係を通じて入信する者はほとんどいないことも一つの特徴として指摘できる。

4-2 女性信徒のライフストーリー

ハノイ聖室の活動は、在家信徒のなかでも特定の17名の信徒によって支えられている。そのうちの4名は、親からの継承でカオダイ教を入信したものたちだが、それ以外は、未婚や離婚を経験していたり、夫を戦争で亡くして寡婦となった女性、あるいは息子が夭折したり、自分が病気を抱えていたりなどの問題を抱えた女性たちである。ここでは、そのなかの5名のライフストーリーをとりあげて、彼女たちの社会的境遇を描いていきたい。

4-2-1 シウー「事実婚」であること

54歳の女性シウは、中心グループのなかでも数少ない中堅メンバーのひとりで、通事の職位にある。未婚で²⁹、両親も戦争で亡くし、戦争孤児となった彼女は、自宅の近所の高齢女性に「あそこだったら葬式をあげてくれる」と、ハノイ聖室を勧められたという。それがきっかけで、1992年からハノイ聖室に集うようになり、カオダイ教に入信した。

現在シウは、通事の職位として、聖室の帳簿の管理や儀礼の準備を担う。また儀礼での読経を先導する係りと、ホアがハノイ聖室を留守にするときの留守番役もシウがつとめている。そのため、中心メンバーの他の女性と比較すると、彼女は、聖室で過ごす時間が長い。ある日の聖室で、シウから入信の経緯を聞いていると、彼女が以下のような話をはじめた。

『夫』はとても優しい人なのよ。幼い頃から知り合いだったの。でも、従軍した先で家族をつくってしまって、それからは会うこともなかった。それがあるとき偶然ハノイで再会したの。私の名前を呼ぶ声が聞こえるから振り返ってみると『夫』だった。少し話をして別れたんだけど、ついてくるのよ。ついてこないでって言ってもついてくるから……」

未婚のシウが「夫(anh/アイン)」と呼ぶ男性は、彼女と法的な婚姻手続きを介した相手ではない。「夫」には、現在も田舎に妻と成長した3人の子供たちがいる。しかし「夫」は

²⁹ 未婚であることの理由をシウは語ったことはない。ベトナムでは、戦況が最も激しい時期に婚姻可能な20歳代を迎えたこの世代の男女比が、男性の戦死を背景にして極端に偏重しており、独身の女性が多いことが指摘される[cf. Belanger and Hồng 2002]。

現在、ハノイにあるシウの家で、彼女と2人で同棲生活を送っている。「夫」が田舎の本妻のもとへは、年に数回帰る程度だという。

シウは笑いながら話しを続けた。2人は幼馴染であったという。私は「お互いに好意を持っていた仲だったのか」と聞いてみた。彼女は、「まだ子供だったから」と、答えをはぐらかした。

その後、彼はベトナム戦争に北ベトナム軍の兵士として従軍し、2人は離ればなれになった。そして彼が従軍先の村落で妻を娶り子供をつくったことを、シウは友人から伝え聞いたのであった。「当時はよくある話だった」と彼女は語る。

戦争が終わり20年近く経った90年代半ばに入ってから、シウはハノイで偶然、彼に再会した。シウは言う。「自分はやせこけているうえに外の仕事で真っ黒に日焼けして、久しぶりに会ったというのに、顔をあわせるのが本当に恥ずかしかった」。しかし、「シウ、シウ」と彼女の名前を呼びながら、しつこく後ろをついてくる「夫」の話に仕方なく耳を傾けると、田舎の妻とはうまくいっていないらしく、そんな「夫」が不憫に思えてならなかったのだという。そして二人は一緒に住み始めた。「まさか今のような関係になるとは思っていなかった」。

「夫」と同居をはじめた当時、シウはすでにカオダイ教に入信し、ハノイ聖室での活動にも中心メンバーとして参加していた。両親が戦死し、孤児となったシウを、近所の高齢の女性がハノイ聖室へ誘ったのがきっかけであった。「お前は独身だし、あの寺だったら葬式をあげてくれる」。高齢女性はそう言ってシウの身の上を心配し、前代表者であったフォー師にシウを紹介してくれたのだという。フォー師は、シウの境遇を聞き、聖室活動への参加を認めて、当時「教士」の職位にあったホアに彼女の教育を任せた。そしてホアは、未婚のシウがゆくゆくは出家し、自分とともに聖室を担う人材として活動してくれることを期待して指導したのだという。シウ自身は、まだ出家の意思を固めたわけではなく、ホアに対しても明確な答えを伝えてはいなかったが、出家の道も一つの選択として考えてはいたらしい。また、ホアが自分に期待していることもわかっていた。

そのため、ホアに「夫」とのことをどう説明したらいいのか、シウは言い出すことができなかった。何よりも、姦淫は、カオダイ教の「教理」に反する行為であった。彼女は、「夫」のことを話したら、破門されるかもしれないと考えた。

1998年にフォー師が亡くなり、ホアがハノイ聖室の代表を受け継いだのち、シウは、「夫」と連れ添って、ホアに報告した。「夫」の素性を説明し、現在一緒に住んでいることを話した。ホアは、後継者として育ててきたつもりでシウが、「教理」に反する行為で自分を裏切っていたと、シウのハノイ聖室への出入りを禁じた。半ば破門の判断が為されたのであった。

しかしシウは、その後も聖室に通い続けた。「時間がたてば、先生もわかってくれるだろう。チュア（ハノイ聖室の意）にきていたほうがみんなもいるし、お前も安心だろう」と、中心メンバーのリーダー格である礼生の女性ザウから助言されたのだという。シウは、ホ

アから完全に無視され、他のメンバーの前で、大声で罵倒されることもあったが、儀礼への参加を続けた。また中心メンバーとして聖室活動にそれまでと同様に関わった。2000 年によろしく完成した客室棟の建築にも、可能な限り聖室に通い続け、煉瓦積みやタイル貼りの作業に加わった。そうしている間に、少しずつホアの態度も変化したという。

近年は、年初めの挨拶に「夫」を連れてホアに挨拶をするようになった。ホアは、彼女が「夫」のバイクで聖室まで来たときには、祭壇からおろした供物の果物を「禄」として手渡してくれるようになったという。中心メンバーは、シウの境遇や「夫」との関係を知っており、中でもリーダー格のザウは、聖室までシウを送ってきた「夫」を見かけると声をかけ、体の調子や田舎にある実家の様子などを聞くなどして、気を配っていた。

バイクをもたないシウは、通常、自宅から聖室まで 40 分かけて自転車で通っている。深夜 11 時の「夜の儀礼」が終わると、帰宅は 12 時を過ぎるという。「今の家に引っ越す前は、真っ暗闇の田んぼの真ん中を帰らなければならず、ある日の帰り道では子供の幽霊をみたこともあった」と語る。また、「ホア先生は本当に怖い。最近是一段と厳しくなった。以前はあんなにくちうるさくはなかったんだけどね。でも、ほかのおばさんたちもいるし、慣れているから」と、ハノイ聖室に通い続ける理由を述べる。

私は、「子供はできなかったの？」とシウに聞いたことがあった。「一回できたのだけれど、流産してしまったのよ。悲しいけれど仕方ない。もうすでに 40 を過ぎていたしね」との返事がかえってきた。「今は、新しい家も買って、『夫』と生活していけるからそれでいいのよ。『天板』が小さいから、ゆくゆくは作り直したいとは思っているけれどね。『夫』もそれを気にかけてくれている。『夫』は本当に優しいんだよ。私が疲れていると、料理を作ってくれたり、体をさすってくれたりするんだ。こうやってね」そう言いながら、シウは「夫」がやってくれるように、彼女自身の小さな肩をさすってみせた。

4-2-2 ラン—未婚の選択から「子」育ての選択へ³⁰

ランは、1943 年ベトナム中部のゲアン省の農家に生まれた。ハノイ聖室に集う女性たちのなかでは、唯一の中部地域出身者だ。

生まれてすぐに父が亡くなり、ランを産んだばかりの母は、彼女を自分の両親に預けた後、ほかの男性と再婚した。そのため彼女は母方の祖父母によって育てられた。10 代半ばの頃、祖父母が他界すると、その後ランは再婚した母親の家に身を寄せた。幼い頃から身体が丈夫ではなく、医者には出産ができないからと結婚をとめられた。「子供ができないのだったら、結婚もできない。当然だろ？」と、苦笑いをしながらランは私に教えるように言った。

³⁰ ランは、私のキーインフォーマントである。彼女は、信仰歴も長く、他の信徒と比べてもカオダイ教の教理を体系的に理解し、説明することができた。私が、調査中わからないことがあると、彼女に聞くことも多かった。そうした頻繁な相互交流のなかで、時間があれば彼女の自宅を訪ねるようになり、そこで過ごす時間が少しずつ長くなった。

21 歳で共産党傘下の青年団に入団し、その後当時の交通省水運局の専門学校に通った。22 歳のとき、糖尿病が原因で右目が見えなくなった。医者「片目では（生活が）大変だ」と、ランが勉強を続けることに反対したが、「止められても勉強は続けたのよ。3 年半で学校を卒業したの。入学するときは、算数などの入学試験があつて、私は中の上の点数をとったのよ。当時は 10 点制ではなく 5 点制だったから、私は 4 から 5 の点数をとったわ」と医者の反対を押し切って学校に通い続け、卒業したことを語った。確かに、ランは中心メンバーのなかでも「知識がある」と、他のメンバーから一目置かれている。他のメンバーは文字を書くことも恥ずかしがる一方で、ランは臆することなくペンをとる。本山のベンチャー聖会を訪ね、聖会の幹部たちと会食した際には、自分で詠んだ詩をみなの前で披露し喝采をうけた。「勉強が好きだった」とランはいう。

青年団に入団した後、彼女は幹部候補生にまで昇格した。「幹部は人民の指導をする立場だから、何をするにもまず一番先頭をきって活動しなければならなかったの」とランは語気を強めた。ハノイに来たのも、青年団の活動に関連してのことであつた。そして病気が原因で団の活動をやめたのち、1974 年に当時働いていた職場の同僚の女性チンに誘われて、カオダイ教に入信した。

入信の際、ランは当時礼生の職位にあつた男性の「養子」となった。ベトナムでは、法的な手続きはふまない、比較的柔軟な養子縁組の慣習がある³¹。ランの場合は、ハノイに家族や親戚のいないランを不憫に思った彼が後ろ盾となってくれたのだという。カオダイ教の入信に際して、男女 2 名の紹介者を必要とすることがきっかけとなつたのだという。彼の実子がカオダイ教の信仰を継承していないことも、ランを養子に迎えることの原因であつたという。

その後ランは、自分と同じ専門学校を卒業し、異なる部署で働いていたチュンを聖室に誘った。ランより 4 つ年下のチュンは当時ランの自宅の 2 軒隣に住んでいた。また職場には、ランより先に入信していたチエンもいた。礼生としてフォー師の補佐をしながら信仰活動に取り組む養父や同僚の存在もあり、ランは少しずつ聖室活動に関与するようになった。「昔は、姉妹（女性信徒間で使用される相互の呼称）で経の暗記を競争して、それは楽しかった」と、ランはかつての聖室活動の様子を振りかえる。

養父が亡くなったとき、養父が使っていたカオダイ教の教典はランが譲りうけた。そして、その後も中心メンバーの一人として聖室活動に積極的に関わってきた。ホアのことを、姉を意味する人称詞「チ (chi)」で呼んで慕い、ホアのために自宅で調理した食事を聖室に運んだり、通院などの個人的な用事がない限りは、儀礼がなくとも聖室を訪問し、ホアとともに時間を過ごした。このようなランの姿勢をみて、ホアはランに「礼生」の職位への

³¹ 末成によると、北部地域における個人間の擬制親族関係の形態として養子関係がある。養子関係は、2 種類あり、一つ目は子どもがいない場合に、幼児を請い自分の子どもとして育てる形態である。二つ目は、相互に尊敬ないし見所があるとして結義をかわる「結義養子」である[末成 1998:318-319]。

昇格をもちかけた。「ランやシウが止住できるように、個人の部屋もつくったのだ」と、ホアは、シウと同様に、ランも出家させたいと考えていたことを述べている。しかしランは、ホアの申し出を辞退した。「私のように体が弱くては姉さんのような生活はできない。礼生になるということは、姉さんとともに聖室に止住して修行するということだから、私は礼生になることを断ったんだ」。ホアからの申し出を断った後も、ランの聖室活動に対する態度やホアとの関係に変化はなかった。左目への過度の負担からか頭痛を抱え、週に一回通院し、処方してもらった薬を飲む毎日だが、ランの生活はこれまでと変わらず、聖室に頻繁に通い、儀礼に参加し、ホアの体調を気づかった。

2004年11月に、私は、バンチンダオ派本山のベンチャー聖会で開かれる「開明大道記念礼」に参加するため、ランを含めた6名の信徒とともに南部地域の巡礼へと出かけた。そして、これまでのランの人生を考えさせられる出来事に遭遇した。

バンチンダオ派の聖地「白雲殿 (Bạch Vân Điện / バック・ヴァン・ディエン)」に向う途中に、私は急性胃腸炎でメコンデルタの田舎の病院に担ぎ込まれた。白雲殿は、教宗のグエン・ゴック・トゥオンがバンチンダオ派を創設する前に隠遁した場所で、海岸に面した山腹にある。3人の出家者が守人を務めているが、そこまでの道のりは、外灯もない未舗装の山道で、途中には急な斜面もある。ホアは、「この病人を抱えてどうしたらいいものかと、みなが困惑していた」と、後日語っていた。

そのなかで、病院の診察台に寝かされた私の頭を抱えながら、ランが繰り返し私に言った「私もずっと一人だったんだ、一人で生きてきたんだ。だからお前のことはよくわかる。お前を一人にはしない。安心しなさい。私がそばにいるから。安心しなさい」

それまで、ランのライフストーリーを聞き取ってきた私にとって、ランの口から発せられたことばは、彼女の聖室活動に対する態度を、改めて考えさせた。

ランとハノイ聖室の活動との関わりに変化が生じたのは、2006年に入ってからのことであつた。代表者のホアには「田舎で老母の介護をしている」と言って、聖室に行く頻度も減った。こうした生活の変化について、ランは以下のように語りはじめた。

「ホア先生には内緒にするんだよ。まだこのことは言っていないんだから。私は田舎に帰って母親の世話をしていることになっているからね。ザウ姉さんとチエン姉さんは知っているけれど、その二人以外にはまだ言っていないんだからね」

ランが言う「言っていない」こととは、現在彼女が、義妹が産んだばかりの男の赤ん坊を、自分の養子にむかえて育てていることであつた。「64歳にしてできた『子供』だと彼女は笑う。ランは赤ん坊をあやししながら、自身のことはおばあさんを意味する「バー (bà)」と自称しながらも、赤ん坊に対して「コン (con)」、つまり「子供」と呼びかけた。

ランの義妹は、ゲアン省の実家で、90歳を超えた寝たきりの母親の世話をしながら暮ら

している。彼女とランは、異父姉妹の関係にある。40 歳になる義妹は独身で、ベトナムでは「エイ (é)」、すなわち「売れ残り」と揶揄される女性であった。その義妹が家族のある男性との間に子供をつくり 41 歳で出産した。つまり義妹は、未婚の母となったのである。「田舎だと色々とうるさくて育てるのが大変だし、義妹は母親の看病もあるから私が養子として引き取ってハノイで育てることにしたんだよ。だからこの子は私の『息子』なんだ。」と、ランは、普段より少々早口で私に説明した。時間があればハノイ聖室へと通っていたランの生活が、「子供」中心の生活へと一変した。

ランは言う。「義妹は未婚だったけれど、子供はいたほうがいい。でも赤ん坊を抱きながら年老いた母の世話は無理だろう。何よりも、田舎だから何を言われるか……。」ランは、義妹の妊娠を知らされたとき、田舎に帰り、生まれてくる赤ん坊は自分の養子としてハノイで育てることが義妹にとっても赤ん坊の教育にも良い、と義妹を説得し、田舎に住む義弟たちも、ランの意向に賛同したと語る。

義妹の出産とそのあいだの老母の介護で、ランは田舎とハノイを行ったり来たりしていたため、聖室に行く時間はなかった。そのあいだ、ホアには電話をして体を気遣うことばをかけながら、自分は田舎で寝たきりの母親の世話していることだけを伝えた。そして赤ん坊を連れてハノイに戻ってから、ホアにはそう言い続けた。

その一方で中心メンバーのリーダー格である礼生のザウと、同じく礼生でランとはかつて同じ職場で働いていたチエンには頻繁に連絡し、ほかのメンバーの様子や聖室の様子を聞き、自らの近況も報告した。話題は紙おむつにかかるひと月の出費や突然赤ん坊が発熱し数日間入院したことなど、「子ども」のことばかりになった。ランの毎日の忙しさを知るザウは、「苦勞を背負って」と、ランを不憫がっている。

私は、ランの自宅を訪ねたある日、「以前、『一人で生きてきた』と言っていたけど……」と話を切り出した。「子ども」を腕の中で寝かしつけながら「そんなこと言ったかね……」と、ランは笑いながら、小さな声で言うだけで、それ以上の答えは返ってこなかった。

4-2-3 ヒエン—子どものできない女性の経験

今年で 76 歳になるヒエンは、ハノイから 140 キロほど南下したタインホア省で生まれた。「父親は教師をして、母親は小作人として常に働きに出ていた、家は貧乏だったよ」。10 代後半で同じ村の男性のもとへ嫁いだが、「朝から晩まで働いていた。生活は本当に大変だった」。そして彼女は、数回の流産を経験した。「妊娠しても 4 ヶ月目で流れてしまうんだ。そりゃそうだよ、外での労働が本当に大変で、食べるものもないし、子供がおなかにとどまっていないんだ。体を休める暇もなく働いていたよ」。

その後、ヒエンは婚家から離縁を言い渡された。「ある日義父が、私の夫に第二夫人を連れてきたんだ。その娘に子供ができて、私は結局離縁されてしまった」。子供ができないことを理由に、40 歳代に入って、婚家から離縁を言い渡されたヒエンは、1970 年になって、実兄を頼りハノイに移住した。

ハノイで生活し始めてから数年後に、彼女は養子をむかえている。彼女はその時の様子を次のように語った。「道を歩いていると、赤ん坊の鳴き声が聞こえるんだ。声の方に近づいてみると、男の赤ん坊が捨ててあったんだよ。抱き上げてどうしたらいいものかと思ったけれど、私には子供がいなかったし、一人で暮らしていたから、近くの公安に頼んで養子として育てることにしたんだ。それが今の『息子』だよ。外での労働でお金を稼いで、なんとか食べさせることができた」。

「息子」は今年（2006 年当時）35 歳になる。結婚し、嫁との間に 2 人の息子もできた。「きっと『縁（duyên / ズエン）』があったんだよ。戦争中なのに、あんな道端に捨てられて生きていたんだから。私が通りかからなかったら、『息子』は死んでいたよ、きっと」と、彼女は「家族」の話をすると、必ず「縁」という表現を強調する。

50 歳を過ぎた頃から、ヒエンはハノイ市内にある仏教寺院を訪ね歩くようになった。「誰かから誘われたわけではないけれど、ひとりで色々な寺を訪問して歩くなかで、長兄の娘が行っていたハノイ聖室にも行ってみようと思ったんだ。そして白いアオザイを着て儀礼に出るおばさんたちをみて、私も参加するようになった。経も 1 回で覚えたんだよ。知り合いもできたしね。嫁も入信して、1998 年に礼生になったんだよ。お前（私を指して）は嫁に会ったことがあるはずだよ。仕事が忙しいから、聖室に行く時間はあまりないけどね。」ヒエンは現在、共働きの「息子」夫婦に代わって小学校 1 年生と 3 歳になる 2 人の男の孫を世話しながらも、朝夕と日に 2 回の読経を日課にしているという。聖室での儀礼には、孫を隣人に預けて参加している。また、夏と冬の読経には、「6 時過ぎには嫁も帰ってくるから毎日参加できる」という。

ハノイ聖室で、中心メンバーの女性たちが、祭壇上の道具の掃除をしていた日のことである。「宝殿」の鶴の置物を磨きながら、76 歳になる礼生のフオンが、息子の仕事の不安をため息まじりに話した。一緒に作業をしていたヒエンは何も言わずにフオンの話を聞いていたが、しばらくしてこう切り返した。「でもあなたはいいじゃないか。5 人も子供がいる。私は子供ができなかったんだよ。それから考えたら幸せなことだよ」

私が彼女の自宅を訪ねたときの彼女の決まり文句がある。『縁』があったのは、『師（thầy / タイ）』のおかげだからね³²。お前（私の意）と出会えたのも、タイが与えてくれた『縁』あってのこと。また遊びにくるんだよ」

4-2-4 ザウとタイー寡婦友達

礼生のザウ（74 歳）は中心メンバーのリーダー格である。彼女は、50 歳半ばまで野菜や日用品を扱う小売業を営んでいたが、仕事を辞めたあとの身のふり方をどうしようかと悩んでいたという。ベトナム北部地域の村落に暮らす女性は、50 歳前後になると、村落内にある仏教寺院への活動に参加し始める習慣がある。主な活動は、地域ごとに偏差があるが、

³² 「師（thầy）」は、ベトナム社会一般において「教師」を意味する言葉だが、ハノイ聖室の信徒は、カオダイ教の至高神である玉皇上帝もこの言葉を使ってよんでいる。

旧暦で毎月1日と15日の朔望日の儀礼への参加、村落内での葬送儀礼での葬列の先導やその後の49日の法要での世話等である。また自分が亡くなった場合も、この活動を通じた社会関係が葬送儀礼やその後の法要において重要となる。ザウも、同様に、仕事の合間にハノイ市内の近隣の仏教寺院を訪ね、参加できそうな場所を探して歩いた。しかしザウは言う。「どれも居心地の良いものではなかった」。

ある日、ザウはハノイ聖室の前を通りかかった。ハノイ聖室では、儀礼がはじまる前の時間だったらしく、「白いアオザイ」を着た信徒が「宝殿」に上がっていく様子が目に入った。門から中の様子をうかがっていると一人の男性が話しかけてきた。「どうぞ中に入ってください」。あとからわかったことだが、声をかけてくれた男性は当時の聖室代表者フォー師であった。中に入ったザウは儀礼の様子に驚いたという。「みんなが真っ白いアオザイで整列していて、本当に『厳格 (nghiêm trâm / ギェム・チャン)』だった。今まで見てきた儀礼とは全然違っていた」ザウは次のようにも言った。「私もチュア (ハノイ聖室の意) に『帰る』以前は、『ハイバー寺』にも行きました³³。50歳代半ばになって仕事も辞めていたからね。でもあそこに来る人たちは儀礼が終わるとさっさと帰ってしまう。ダオ・ミンのような親密な関係はまったくなくて、本当につまらないものでした」³⁴。

ザウは、ハノイ聖室に訪れた後、自分の店の客だったタイも誘って一緒に聖室に通うようになった。その後、近所に住む2人の友人 (クイン70歳とズエン64歳) も誘い、4人で連れだってハノイ聖室まで行き来した。

4人の女性たちには、夫を戦争で亡くしたという共通点があった。なかでもザウは、夫がどこで死んだのかもわからない。彼女が31歳の時に、幼い子どもを4人残して戦死した夫の遺骨は、現在もみつかっていない。ザウの家にある祖先の祭壇上には、不鮮明な夫の似顔絵が額縁に入れて飾られてあるだけである。夫の両親もザウが子どもを連れてハノイに疎開しているあいだに亡くなった。そしてザウは三男一女の4人の子どもを連れて故郷のニンビン省を離れ³⁵、当時すでにハノイにいた実姉を頼って移住したのであった。その後どうやって子どもたちを養ってきたのか、ザウは詳しく語ったことはない。ただ「野菜や日用品を扱う商売をして生計をたて、タイともそれで知り合った」と言うだけであった。

私がハノイ聖室でザウに出会ったとき、彼女はすでに礼生の職位者であった。長男と3男の嫁も入信させて、中心メンバーのリーダー的存在として聖室活動を支えていた。

他方、家庭では、3男家族と同居していた。夏は洗濯やアイロンがけのいきとどいた綿のシャツを着て、冬になると娘が編んだクリーム色のセーターを着て、首には翡翠のネックレスをかけてくる。服装自体は、ベトナムの高齢女性一般にみられるものだが、手入れの

³³ 『ハイバー寺』とは、ハイ・バー・チュン区内にある仏教寺院であると同時に、ベトナムの歴史上の人物のチュン姉妹を祀ることに名前の由来がある。数名の尼僧が止住しており、儀礼日には、周辺に住む多くの女性信奉者たちが集っている。

³⁴ 「ダオ・ミン」とは「私 / 私たちの道 (方法)」を意味する言葉である。詳細は第4章で述べる。

³⁵ ハノイから南へ約114kmにある省。

届いた身支度からは、他の高齢の女性信徒よりも経済的な安定を思わせた。そうした彼女を慕って個人的な相談をもちかける信徒も少なくなかった。

私がタイの自宅を訪問したときのことであった。彼女の家に遊びに来ていた親戚の男性が、次のような話を私にしてくれた。「戦地で亡くなった父親の遺骨探しを依頼するのに、とてもあたる霊媒師がいる」。近年ベトナムでは、戦死者の遺体探しが一つの社会現象となっている。戦争に従軍したまま、死亡場所や遺体の特定ができないまま息子の戦死を伝えられた遺族が、霊媒師による託宣を頼って息子の死亡場所や遺骨を探すのだ。戦死者を「戦争烈士」として祀り上げ、国民を統治するための一つの装置とするベトナム政府も、近年ではこの現象を公認している。タイの親戚の男性も、こうした流れの中で、自分の父親の遺骨を探しているとのことだった。わたしが興味深く話を聞いていると、タイが口を挟んできた。「ザウも最近夫の遺骨を捜しに霊媒師のところにいったはずだよ。あれどうなったんだろうねえ。私が紹介してあげただけだ」。

それまでザウは、私に対して、カオダイ教の至高神と諸精霊に対する信仰心のみを語り、『迷信・異端』はしない」と断言していた。そして、ハノイ聖室での信徒間の関係が親密であることを、誰よりも強調していた。しかしザウは、夫の遺骨探しをタイたちには相談し、実際活動もしていた。私はザウに直接聞いてみることにした。「タイおばさんがこんなことを言っていたのだけれど……」と話を切り出すと、ザウは驚いた表情をみせ、言葉少なげに語りだした。

「タイとはもうずいぶん長い付き合いだからねえ。あの人も夫を戦争で亡くしているだろう。お互いにずいぶん苦勞したよ。タイはまだ夫が大佐までやって死んでいるけれど、私の夫はどこで死んだのかもわからない。私が生きている間に見つけ出したいと思ってね。タイが自分の親戚の話を教えてくれて、私も行ってみようとおもったのさ。でも、このことは誰にも言うんじゃないよ。ホア先生にも言うんじゃないよ」

リーダー格として信徒たちの統率を図るザウが、自分の個人的な悩みを相談する相手は、旧知のなかであるタイとクインであった。彼女たちには戦争寡婦という社会的境遇を生きてきた関係にある。

最近タイが体調を崩し、またザウ自身も事故にあって足に怪我を負ったため、二人がそろって聖室を訪れる姿は見られなくなった。しかし二人は、電話で連絡を取り合っては、お互いの近況を話しあうという。私がザウを訪ねたときも、「タイが届けてよこしたんだよ」と、タイが彼女の娘に届けさせたばかりの、足の怪我に効くという薬草を見せてくれた。そして「お前、これからタイの家に行くか？」と私に聞くと、返事を聞かずして、「これを届けてほしい」と、違う薬草を戸棚から出してきた。特に用事はなかったが「届けに行く」と私が告げると、テーブル上にあった果物も、薬草を入れた袋とは別にして袋に入れはじめる。「電話をしておくから、まっすぐ行くんだよ。タイによろしく伝えておくれ」。ザウ

はそう言いながらも、その指はすでに、私の訪問をタイに伝えようと、電話のダイヤルを押しはじめていたのであった。

第5節 女性たちの相互行為と「語り」の共有

前述したように、聖室に「帰った」中心メンバーの女性たちの行動は、ホアの考え方と価値観によって、一定の規範性をおびたものとなる一方で、客室棟一階の部屋のなかでの女性たちは、比較的自由な行動が可能となる。家族自宅から持ってきたおやつをつまみあい、冗談を言い合い大声で笑うこともある。「白いアオザイ」に着替えるときは、手の届きにくい脇の下の位置にあるホックをかけあう。高齢者は、若年者に近寄り、ホックをかけてくれるようにと無言で合図を送る。こうしたやり取りは、部屋の外では、基本的に見られないものである。

部屋のなかと外との空間実践の違いが顕著にあらわれるのが、「夏経」の期間である。読経期がはじまったばかりの頃は、女性たちも張り切ってハノイ聖室に集まり、部屋のなかでの雑談も絶えない。ひまわりの種や蒸し芋、果物などをもってきては、早めに来たメンバー同士がベッドに寝転がって、おやつを食べながら雑談に興じる。それは、読経時間間際まで続き、5分前ごろになってようやく急いで着替えを始めるほどである。そして、一旦外にでるとメンバーは一様に無口になり、「宝殿」施設に向かう。

読経がちょうど1ヶ月目を過ぎた6月頃になると彼らの疲労はピークをむかえる。ハノイ聖室施設に到着し、在家坊に入るや否や、彼らはすぐさまベッドや床に座り込んだり寝ころんで、会話もなくお互いの顔を見合す。その後トーンの落ちた声で、その日の参加者は誰か、体調不良で読経を欠席する者は誰か、全部で何人集まるかを確認し、自分はどれほど疲労が蓄積し、現在どのような病気を抱えているか、お互いの身体の状態を報告しあう。読経が始まったばかりの頃のような大きな笑い声が部屋のなかに湧きおこることもない。

中心メンバーの女性たちは、部屋のなかで、ひとつのベッドの上に2名、3名と身をよせあって座ったり、寝転びながら、おしゃべりに興じる。とりわけメンバー個人の家族と健康に関して、そしてハノイ聖室の活動と代表者のホアに関してが、主な話題になる。

家族に関する語りでは、夫や子供、そして両親や親族にいたるまで、家族に関わるさまざまな話題が話される。したがって、彼女たちは相互の家庭環境の事情をおおよそ把握している。例えば、通事のホイアンが、夫の親族について話始める。「この前、夫の親族が家譜をつくりなおしたんだよ。夫は8人兄弟姉妹の末の息子だから、その仕事に直接はかわっていないけれど」。すると、礼生のヒエンがたずねる。「アンさんは最近元気なのか」。「アン」とは、ホイアンの夫の名前である。ホイアンの夫はカオダイ教の信徒ではないため、聖室を訪ねることはない。しかし、日頃から客室棟の部屋で話をしている彼女たちは、互いの家族構成はもとより、家族、親族に関するある程度の情報は共有しているのだ。

他のメンバーに関しても同様である。通事のシウが聖室に「帰らない」日が続くと、「シウは最近姿を見せないが、どうしたんだ」と誰かしらが心配しはじめる。すると、ホイアンが『夫』の体調が悪いらしくて、田舎にかえっているみたいだよ」と言う。彼女たちが「夫」と表現するのは、シウが同居する内縁の「夫」である（前節で詳述）。シウと「夫」との関係は、メンバーたちの間では周知の事実だ。このように、当人が直接話さずとも、他のメンバーが報告することで話題が共有されることもある。私の家族についての話題も、いつのまにか共有されていた。

他方、自己の健康に関する語りは、生死にかかわるような重篤な疾患ではなく、高齢者に特有の関節痛、腰痛、視力の衰え、高血圧にともなうさまざまな軽度の疾患などが話題となる。中心メンバーの女性たちの誰もがそうした何らかの病いを抱えている。部屋では常に、その病いがいかに深刻な状態か、それによって自分がいかに苦しい状況に置かれているかを語りあう。白内障によって視力がおち、それが原因で転倒したことや、気候の変動からくる偏頭痛による不眠症、原因不明の背中での痛みで寝返りがうてないなど、転倒時のシーンの回想や、痛みを示唆する身振りなどもあわせて、個別の症状が語られる。それと同時に、効能があるとされる治療法や薬に関する知識、その使用法や薬が売られる薬局の場所に関する情報も詳細に語られる。

家族の話題にしても、健康の話題にしても、女性たちにとっては深刻な問題であるわけではない。女性メンバー誰もが経験している日常生活といえるだろう。ホイアンは次のように言う。

「毎日孫の世話と家事に追われて、本当に大変です。孫の学校への送迎は夫がやってくれるからまだしも、長女の娘と長男の生まれたばかりの娘の世話をしていると、時間はあっという間に過ぎます。小学校に通う長女の娘は、学校行事も多く、そのための準備も私がしています。遊戯会の衣装の準備や、宿題の確認。それをしていたら、他の事なんて何にもできません。今は社会もかわって昔とは違うので、なかなかホ・ダオ活動と両立させるのは大変ですが、でもこうやってここでみんなと話をしている時間は、私がおもてる唯一の自由な時間ですし、みんなに家事の大変さもわかってもらえます。ホア先生に説明してわかってもらえなくても、みんなが助けてくれますから。お互いの家族の話をすることで、まるで自分のことのようにみんな考えてくれるのです」

あるいは、道友のブオンは、次のように言っていた。

「みんな、ここが痛い、あそこが痛って、年寄りなんだから当たり前のことです。こうやって話すことで、痛みをわかちあっているのです。そこでいい薬や治療法がわかれば試してみて、また誰かに教えることもできます。私も目が見えなくて、この前道路で転んでしまって、こんなに青あざができてしまって、数日間聖室に来られなかったけど

(ひざの内出血を見せながら)、一人で家にいるよりは、ここに来て誰かと話をしていたほうが、楽しいだろ？家でじっとしていたところで、治るわけでもないしね」

部屋の中では、女性メンバーと代表者ホアとの確執に関する話題も語られる。第3章で詳述するように、現在のハノイ聖室では、代表者ホアと在家信徒の女性たちの「修行」をめぐる解釈のズレが、聖室活動に対する考え方の違いとなって表面化しているのである。その結果、中心グループは、ホアから毎日のように批判されているのだ。批判の対象は、中心メンバー全員を対象となる場合もあれば、個人が対象となることもある。中心メンバーの女性たちは、多かれ少なかれ、誰しもが個人的に批判された経験をもっている。したがってそれぞれの経験は、個別の事象であるものの、その経験は共有されている。礼生のチエンはそうした経験を有する者の一人である。彼女の場合は、ホアによる暴力行為にまで発展した、近年稀にみる衝突であった。

「私が雑巾がけをしようと思ったら、姉さん（ホアの意）が私の雑巾を取り上げて、手でこうやって殴りかかってきました。本当に恐ろしかった。私は何度も許し求めたのですが、姉さんの怒りはおさまらなかった」

普段は、代表者のホアに対する敬意を表す彼女たちも、部屋では、率直な愚痴をこぼす。チエンのような一言がきっかけとなって、ホアに対する抵抗の語りが繰り返されることになる。なかには、第2章でも述べたように、「あのばあさんは」とホアへの敬称も取り払われた批判も含まれる。ただし、抵抗の語りは、大概リーダー格のザウがそれをうやむやにすることで終息する。したがって、ホアと中心グループという対立が表面化することは決してない。このことについてザウは次のように語る。

「先生（ホアの意）は、本当に苦しく、寂しい人生を送っている人です。結婚もせず、家族もなく、たった一人でチュア（聖室の意）に暮らすことがどれだけ苦しいことか。それを考えたら、何も言えなくなります。他の者たちもそれはわかっているのですが、やはり、あまりにも批判されると愚痴も言いたくなるのです。でも、私たちは、先生とけんかをするつもりなんてないのです。ただああやって『タン・マツ』な仲間たちとおしゃべりをするだけで、お互いがわかりあっていればそれで問題ないのです」

ホアに対する抵抗の語りは、女性メンバーの間の秘密として部屋のなかに留めおかれる。そうしてメンバー間で共有されることで、ある程度形骸化され、抵抗の増幅を回避していく。

以上のように、中心メンバーの女性たちは、部屋に集い、「語り」を共有することによって、それぞれの個別の過去の経験や、現在の家庭環境、あるいは聖室活動への考え方など

を理解しあうようになる。そして、こうした行為が成立する関係を、リーダー格のザウは「親密」を意味する「タン・マツト」な関係と表現する。次章以降では、ハノイ聖室の信徒たちの関係の質とその構築過程を、より具体的に言及していく。

第3章 ホ・ダオの理想と現実

はじめに

ハノイ聖室に集う女性たちは、「ホ・ダオ (họ đạo)」と「ダオ・ミン (đạo mình)」という二つの言葉を使い、自分たちを一つの集団として規定し、他者から区分する。前者は代表者ホアによる会話の中で、後者は中心メンバーを含む在家信徒による会話の中で日常的に使われる言葉である。この二つの用語はどのような意味で用いられるのだろうか。

「ホ・ダオ」は、カオダイ教の教団組織の中のある集団を指示する用語として、教団内では明確に定義づけられている用語である。「ホ・ダオ」、「ダオ・ミン」という二つの用語がどのような指示内容をもつ用語としてハノイ聖室の信徒たちの間で用いられているのかを明らかにするために、本章では教団組織内で定義されている「ホ・ダオ」という用語の意味から説明する。次に、代表者ホアのライフストーリーをふまえながら、その行為や発言を取りあげ、彼女がホ・ダオをいかに捉えているのかを検討する。最後に、ホアと在家信徒との相互行為の分析から、ホ・ダオの現状を明らかにする。

第1節 ホ・ダオの概念

1-1 「教理」におけるホ・ダオ

ホ・ダオとは、宗派の本山となる「聖会（あるいは聖座）」を頂点とする組織のなかで末端の信徒集団をさす（図6参照）。

以下で紹介するのは、教典『新律（タン・ルワット/Tân Luật）』に明記されたホ・ダオの規約である[Tòa Thánh1992: 9]¹。なお、訳文中の「ホ」はホ・ダオの略語である²。

- ・ どこでも一つの「ホ」を設立し、独自の「聖室」を持つことが許される。その統括は、職位者にあたらせる。(Nơi nào có đông tín riêng một Họ, đặt riêng một Thánh Thất có một vị chức sắc làm đầu cai trị.)

¹ 序章でもふれたように、『新律』はカオダイ教の教理を構成する複数の教典のうちの一つである。カオダイ教が設立された翌年の1927年に成文化され、教団内部で公布された。その内容は、①各職位の体系と役割、②その人数、③信徒が守るべき教則、④ホ・ダオの設立、⑤五戒、など全9章から構成され、そのうちホ・ダオに関しては、第4章部分で述べられている。

² ここでは、日本語訳のあとに原文を付している。『新律』は、従来の日本語訳として[高津1986a]があるが、本論文では、ホ・ダオの特徴に着目して、今回改めて訳出している。

- ・ 「ホ」の設立には、「教宗」の許可を必要とし、その地域の権力者の許可を必要とする。(Sự lập Hộ phải có phép Đức Giáo Tông và phải do nơi quyền người.)
- ・ 「ホ」所属の信徒は、「ホ」の代表を務める職位者の命令に従わなければならない。その土地の人々と同じように、教理に反して（土地の規範を）勝手に変更することはできない。(Bổn đạo trong Hộ phải tuân mạng lệnh của chức sắc làm đầu trong Hộ, nhưt nhưt phải do nơi người, chẳng đặng tự chuyên mà trái Đạo.)
- ・ 「ホ」所属の信徒は、毎月の「朔望日」である2日間は、儀礼への参加と説法を聞くために、聖室に滞在しなければならない。喪に服しているものは除く。(Một tháng hai ngày sóc vọng bổn đạo phải tựu lại Thánh Thất sở tại mà làm lễ và nghe dạy. Trừ ra ai có việc được chế.)
- ・ 職位者は「聖室」で、毎日子の刻、卯の刻、午の刻、酉の刻に4回の小儀礼 (tiểu lễ) をおこなわなければならない。時間はそれぞれ、朝の6時、昼の12時、夕方6時、そして深夜12時の定刻に礼拝をしなければならない。儀礼の前には、鐘をならす。これら礼拝の時間がきたら、「ホ」所属の信徒 (bổn đạo) は、それぞれに「聖室」を訪れ、読経をおこなう。(Chức sắc giữ Thánh Thất mỗi ngày phải làm tiểu lễ bốn lần theo từ thời Tỳ, Ngọ, Mẹo, Dậu. Mỗi thời phải cúng đúng 6 giờ sáng, 12 giờ trưa, 6 giờ tối và 12 giờ khuya. Đồ một hồi chuông trước khi hành lễ. Trong mấy thời này, bổn đạo muốn đến tụng kinh tùy ý.)

布教活動を通じて新設されたホ・ダオは、基本的にその土地の名を冠してよばれる傾向にあり、布教活動に従事した職位者がしばしばその代表者になる。ホ・ダオ設立後、本山である「聖会」は、代表者の求めに応じて、そのホ・ダオの中から別の職位者を新たに任命し、ホ・ダオ活動の補佐にあたらせる。こうして、ホ・ダオの代表者を中心に、地域にねざしたカオダイ教の信徒集団の形成につとめる。

ホ・ダオが設立されると、成員となる信徒は代表者の管理下におかれ、その命令に従うことが『新律』には定められている。基本的には、ホ・ダオが所有する「聖室」で月2回の「朔望礼」とその後の説法に参加することや、菜食、積徳行為といった宗教的行為に従事すること、また毎日4回の「小礼」をおこなうことが求められている。これを「四時礼拝」とよぶ。他方、信徒の活動は、土地の規範に反してはならないことも規定されている³。

³ 例えば、ある地域において慣習化されているさまざまな祭礼や各種の通過儀礼などがカオダイ教のそれと異なる場合、ホ・ダオの活動はその土地の規範に合わせて柔軟に実施されたことが考えられる。それが、カオダイ教信仰が、それほど抵抗を受けることなく布教先

カオダイ教の教理と土地の規範が整合しない場合は、土地の規範が優先される。

なお、カオダイ教に関わる用語の定義と解説をまとめた『カオダイ辞典』によると[Đức Nguyễn (ed.) 2000c:1469-1470]、ホ・ダオを、英語の parish、仏語の paroisse と同一視できる行政区分上の「区」あるいは「県」レベルを範囲とした「教区」に相当すると説明している。こうした語用は、ベトナムのキリスト教（カトリック）の信徒集団でも認められる⁴。

1-2 「家族」としてのホ・ダオ

ホ・ダオは本来、「ホ (họ)」と「ダオ (đạo)」の二つの名詞からなる言葉である。ここでは、それぞれの語を区分し分析的に検討することで、『新律』では明記されないホ・ダオのもう一つの意味を示していく。

そもそも「ホ」とは、「一家、一族」あるいは「姓」といった意味をもつ親族集団に関連する言葉で、ベトナムの人びとは日常的に使用する。カオダイ教やキリスト教といった、特定の信仰をもつ個人だけが使用する言葉ではない。

他方「ダオ」とは、漢越語表記では「道」であり、「ダオ・ニョー (đạo nho)」、「ダオ・ファット (đạo phật)」、「ダオ・カオダイ (đạo cao đài)」が、それぞれ儒道、仏道、そしてカオダイ道と翻訳できるように、ベトナムの人々が宗教や信仰を表す際に使われる。例えば、「あなたはどのダオに従っていますか？ (Anh / Chị theo đạo nào?)」という場合、宗教や信仰は何かと尋ねており、すなわちダオとは宗教あるいは信仰を意味している。

さらにより広義では、「社会秩序をただすために従うべき道」、また「哲学の体系」などといった、社会秩序の生成に関わる倫理体系にも共通する言葉として理解される。この語を含む「ダオ・ドゥック (đạo đức)」や「ダオ・リー (đạo lý)」という言葉は、それぞれに「道徳」、「道理」と漢訳され、ベトナムの人々の生活世界を秩序づける倫理として理解される。例えば、亡くなった母親に対しては敬愛の念を、父親に対しては尊敬の念をもって祭祀を執りおこなうことが「ダオ・コン (đạo con)」、つまり「子の道理」であると説明される[Gammeltoft 1999:173]。すなわちダオとは、個人を取りまく生活世界を秩序化するための倫理体系と捉えることができるだろう。

カオダイ教の信徒の文脈に則した場合、この倫理体系としてのダオの基盤となるのがカ

の各地域で信徒を獲得した要因の一つであると考えられる。

⁴ カオダイ教の組織構造が、カトリックのそれを模倣している点は序論でも述べたとおりである。タイニン派は、カトリックとの差異化を図るために、ホ・ダオを、「トック・ダオ (tộc đạo)」という言葉に改めたほか、行政区分に合わせたそれぞれのカテゴリー集団として、省単位を「チャウ・ダオ (châu đạo)」、区 / 県単位をトック・ダオ、村 / 社単位を「フオン・ダオ (hương đạo)」と再規定した。しかし現在は、信徒の減少や政府による行政区の再編成などの理由から、新たに設けたこれらのカテゴリー集団はあまり機能していない[Đức Nguyễn (ed.) 2000c:1470]。

オダイ教の教理あるいは世界観であり、ひいてはカオダイ教信仰として理解される。したがって、家族を意味する「ホ」と、信仰や宗教さらには秩序の生成に関わる倫理体系をも意味する「ダオ」が結びつき創りだされたホ・ダオという言葉は、カオダイ教信仰を共有する他者同士をつなぐ理念上の関係のあり方、すなわち擬似的な家族関係を表す言葉として捉えられていることが指摘できる。その背景には、人間が、「世界の父」たる玉皇上帝と「世界の母」たる仏母の間の「子供」であり、互いに「兄妹姉妹」関係として結ばれていると理解するカオダイ教の世界観がある。これに従えば、カオダイ教の信徒にとって、同一のホ・ダオに属する個人は互いに「兄弟姉妹」であり、彼らの主な活動の場としての「聖室」は、彼らにとっての「家」となる。すなわちホ・ダオという言葉は、単なる地理的な条件にもとづき規定された教区としての意味に加えて、信徒の生き方を規定する倫理体系としてのダオを共有する個人によって形成された、擬似的な家族関係という意味を内包した言葉なのである。

1-3 ホ・ダオ代表者の位置づけ

ホ・ダオの管理および運営は、代表者がつとめる。このことについては、教典のひとつである『内律 (nội luật / ノイ・ルワット)』の第1章のなかの、「ホ・ダオの代表者について」に明記してある⁵。

- ・ 一つあるいは複数の村落によって構成され、道友数を500名以上抱えるホ・ダオは、それぞれ教宗による許可のもと、独自の「聖室」を建てることできる。(Mỗi họ đạo gồm một hay nhiều làng có số đạo hữu trên năm trăm người, được tạo một cái Thánh Thất song phải có phép của Đức Giáo Tông ban cho.)
- ・ 各ホ・ダオの代表は、「教友」あるいは「礼生」の職位者が務める。(ホ・ダオ内の) 全職位者のなかでも俗世を捨てた者(出家者)が選出されることが望ましい。仏教寺院における住職やカトリック教会の牧師と同様に、「聖室」に止住して、ホ・ダオ内の諸事を治め、道徳的な「修行」に関しても習熟した者でなければならない。
(Mỗi họ Đạo có một vị Giáo Hữu hay là Lễ sanh làm đầu. Vị này được chọn lựa trong hàng chức sắc phé đời. hiến thân vào Đạo, thì tốt hơn, phải ở tại Thánh Thất mà điều đình họ Đạo, phân phần giải hoà các việc đạo đức tu hành, cũng như một ông sư ở chùa Phật, như ông Cha sở ở nhà thờ vậy.)
- ・ ホ・ダオの代表者である職位者は、他の地域における「聖室」のことも配慮して「四

⁵ 『内律 (Nội Luật / ノイ・ルワット)』の第1章「ホ・ダオの統治について (Về Việc Cai Trị)」の中の「ホ・ダオの代表 (Đầu Họ Đạo)」[Tòa Thánh Tây Ninh 1992:21-22]。なお、『内律』は、これまで日本語訳がない。

時礼拝」、「朔望礼」および各儀礼を執行しなければならない。(Chức sắc Đầu họ Đạo phải lo cúng tứ thời sóc vọng chúng lễ via khác nơi Thánh Thất.)

- ・ ホ・ダオ内の職位者（出家者）のための食料や衣類といった生活用品に関しては、節制するべきであるが、それらは信徒による布施によって集められたお金の中から捻出する。(Phần nuôi dưỡng cơm áo cho vị chức sắc này về trong Họ Đạo phải chịu, xuất trong số tiền của bốn Đạo hành hương dựng cúng.)
- ・ ホ・ダオ代表者の職位者の権限にもとづき、「聖室」内の諸事を補佐するための治事班をおく。(Dưới quyền chức sắc Đầu họ Đạo có một Bàn trị sự để giúp việc điều đình trong Thánh Thất.)
- ・ ホ・ダオ代表の職位者は、「善行班」に対しても権限を有している。出家者が亡くなった際には、「善行班」の任務にしたがって、埋葬することが求められる(Ban Hành thiện để y như củ cũng dưới quyền chức sắc Đầu Họ Đạo. Chừng nào các nhà tu sắp đặt rồi, phận sự của Ban Hành Thiện lần lần sẽ nhập vào đó.)

以上のように、ホ・ダオの代表者は、「教友」ないし「礼生」の職位者がつとめる（図 8 参照）。「聖室」に止住することが義務づけられ、宗教的知識の習熟が求められることから、出家者であることがより適しているとされる。これらの条件を満たしたものが、ホ・ダオの組織、運営に関する権限を有する代表者となる。また代表者の生活は、ホ・ダオの成員、つまり信徒の布施によって賄われることも記されている⁶。

1-4 ホ・ダオの宗教的行為 — 「修行 (tu hành)」

カオダイ教の世界観としてのダオは、信徒が取り組む「修行 (tu hành)」を通じて可視化される。ダオの観念に基づく、世界は、「世道 (thế đạo / テェ・ダオ)」とよばれる人間の住む領域と、「天道 (thiên đạo / ティエン・ダオ)」とよばれる神格および精霊たちが住む領域の二つから成り立っており、なかでも「天道」は 12 の界層から構成されている。また、二つの領域は、それぞれ人間の肉体と精神を支配する領域として捉えられ、世界の平和は両者が分離することなく相互補完的な関係を維持することによって保たれると考えられる

⁶ この点から、代表者は信徒に対してダオを指導し、信徒は代表者の生活を経済面から支えることで、両者間の互酬関係が成立していることが考えられる。ただし、ホアの生計に関して言えば、出家以前から 30 年以上務めた小学校教員としての給与とその退職金が政府から支払われており、その貯蓄が彼女の生活の経済基盤となっている。したがって、彼女の生活は、すべて信徒たちの布施によって賄われているわけではなく、個人的な消費活動に関しては独立生計が可能となっている。

[Gobron 2010:38-41]⁷。死者の魂は、葬送儀礼後に聖室で執行される供養儀礼を介して、この「天道」を一層ずつ上昇し、最終的に最上界の玉皇上帝のもとに還るとされる。

ダオの究極の目的は、「世道」に住む人間が、教理を遵守することを通じて人類愛に到達し、現世に天国を実現すること、そして信徒が「修行」を通じて悟りを開き、自己の精神を生と死の輪廻から解脱させて、「天道」に在る玉皇上帝と再び合一することにある。また信徒は、「修行」に励むことで、善と真実に至り、差別のない平和な世界を享受できると考えられている。

「修行」は、いわゆる顕教的な手段と密教的な手段の二つに分けられる。顕教的な手段とは五戒の遵守、すなわち殺生、盗み、姦淫、飲酒、欺きの忌避と、日常の礼拝である「四時礼拝」、菜食、そして積徳行為を指す。カオダイ教では、積徳行為を「功」という言葉で表し、「功程」、「功扶」、「功果」の三つからなる「三功」として理解される⁸。教理では、この「三功」を除く項目がベトナム社会一般で求められる倫理的行為であると示されている。また、人間にとって、他者—あらゆる生命体を含む—とのかかわりの中に自己を位置づけるうえで不可欠な集団的、社会的行為であると解釈されている[Bui1991]⁹。

他方、密教的手段とは瞑想を指す。信徒は、瞑想を通じて至高神と対峙し、第2の身体ないし超自然的身体を形成することを目指す[Bui1991]。なお、ハノイ聖室では、瞑想はおこなわれていない。

ところで、顕教的な手段の一つである礼拝は、「クン・ライ (cúng lay)」とよばれる跪拝行為が基本となる¹⁰。クン・ライは、信徒がダオの世界観を身体的に表現する行為として理解されている。信徒は、「四時礼拝」や各儀礼のなかで、読経とともにクン・ライを繰り返す、ダオの世界観を学習していく。クン・ライは、以下に述べる5つの所作から構成される。

- i. 左手の親指を、「ティ (tý)」とよばれる薬指の付け根につけた状態で手を握り、その状態の左手に右手を重ね合わせて握る。
- ii. 胸の前で左腕が上、右腕が下の状態で両腕を水平に重ねる。
- iii. iの状態の手を額中央、胸、下と直線的に下ろしてまた額中央に戻す。
- iv. 頭をたれ、iの状態の手を額中央、左こめかみ、右こめかみの順につけ、額中央に戻す。

⁷ 死者儀礼に関しては第5章で詳述する。

⁸ 「三功」については、第4章で詳述している。

⁹ それぞれの宗教的行為については、第4章で詳述する。

¹⁰ クン・ライという言葉は、「供える」を意味する「クン (cúng)」という語と、「手を合わせてひれ伏す」行為を意味する「ライ (lay)」という二つの語からなる。

した時点で頭を垂れながら、直線的に胸、下と下ろし、胸の位置に戻す行為を4回繰り返す。

v. 立ちひざの状態、iを保ち、iiiをおこなったあとに両手を広げて床につけ、頭を4回床につける。この頭を床につける行為は、「ガット (gât)」と呼ばれる。

それぞれの所作では、ダオの世界観が表される。まず、iの所作で重要な「ティ (tý)」とよばれる左手薬指の付け根は、至高神のいる天界を表象している。カオダイ教では、ティの位置を親指で定めた左手に右手をかぶせる行為を、「バットアンティ (bắt ấn tý)」とよび、「天を確定する」ことを意味する。これは至高神である玉皇上帝に対して敬意を表すための行為とみなされている¹¹。また、iiiの所作では、額が天界を、胸が人間界を表しており、地界もあわせた3つの相互補完性が表象されている。最終的には人間の魂が、天界の至高神と統合することを示唆している。信徒たちはクン・ライ（跪拝）を繰り返しおこなうことで、ダオの世界観を体現していることになる。

信徒は、「宝殿」に入る前に、その入り口でiを保った状態でiiiをおこなう。その後、「天板」の正面に立ちivをおこなう。ivでは、それぞれの動作にあわせながら、手を額中央に置いた時点で「南無仏 (Nam mô Phật)」、左こめかみで「南無法 (Nam mô Pháp)」、右こめかみで「南無僧 (Nam mô Tăng)」と声をださずにつぶやく。その後、額中央、胸中央、下に直線的に下ろしながら頭を垂れる所作の間も、1回目では「南無高台天翁大菩薩摩波達 (Nam mô Cao Đài Tiên Ông Đại Bồ Tát Ma Ha Tát)」、2回目では「南無観世恩菩薩摩波達 (Nam mô Quan Thế Âm Bồ Tát Ma Ha Tát)」、3回目では「南無李太仙兼教宗大同三期普度 (Nam mô Lý Đại Tiên Trường kiêm Giáo Tông Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ)」、4回目では「南無協天大帝観聖帝君 (Nam mô Hiệp Thiên Đại Đế Quan Thánh Đế Quân)」とつぶやく。次に自分の真後ろにある「八卦台」に向きをかえ、「南無主仏、主仙、主聖、主神 (Nam mô Chư Phật, Chư Tiên, Chư Thánh, Chư Thần)」とつぶやきながらiiiを一回する。ここまでの一つのまとまりである。それを、関帝聖君と観音菩薩の祭壇の前でも、それぞれに同じように繰り返す。

「宝殿」に入った信徒は、「四時礼拝」および儀礼がはじまるまでのあいだ、「天板」を挟んで左に男性、右に女性に向き合って並び¹²、iとiiを保ち立ったままで待つ。この二つを組み合わせた所作は、神格および他者に対する最敬礼を意味する。儀礼執行の準備を担

¹¹ 左右の手は陰陽を表象しており、両掌を重ね合わせることは、陰陽間の連関を表す。この陰陽の統合を通じて世界とあらゆる生命体が形成されると考えられる。額中央は至高神のいる天界を、左こめかみは大地を、右は人間を表象する。また胸の位置に戻す行為は、天界、大地、そして自己の心を統一させたことを表している。これを3回繰り返すことで、一回目は、至高神に対して、二回目はその他の諸精霊たちに、三回目は人類に対する敬意を示すことを表している。

¹² ハノイ聖室の場合は、女性信徒が多いことから、本来男性の領域である「天板」右側にも女性信徒が座する。これについては、次章以降で詳述する。

う役職にない限り、信徒はこの姿勢を保つ。なお、カオダイ教の宗教的活動以外の社会的な活動—例えば政府機関関連の式典等—においても同様の姿勢がとられる。

はじまりを知らせる太鼓とリン（鈴）が鳴り終わると、信徒は正面の「天板」を向き、たち膝となり、ivの所作をとる。その後、リン（鈴）に合わせて読経をはじめる。読経は、「四時礼拝」では經典の『四時供』のみを、他の儀礼の場合には『四時供』に加えて各儀礼用の経を読む。『四時供』は、基本となる経であり、いずれの儀礼でも必ず読まれる。読経の最中にもクン・ライ（跪拝）をおこなう。『四時供』を構成する経が一つずつ読み終わるたびに、vを繰り返す。

ハノイ聖室の信徒も、「宝殿」施設の階段を上りきった「宝殿」への入り口から、このクン・ライの所作をはじめる。信仰歴が長い信徒ほど、それぞれの所作が身についている。例えば左手を右手にかぶせるバットアンティなどは、日常的に左手の薬指がつけ根の位置にある傾向が強い。また信徒のなかには、自宅から外出する際に、身の安全を願掛けするために、バットアンティの状態で先述の五つの言葉を発してから出かけることを慣習とするものもある。

第2節 ホ・ダオとしてのハノイ聖室信徒集団

ハノイ聖室代表者のホアは、日頃から頻繁にホ・ダオを語る。本節では、はじめに、ホアの「聖室」での暮らしを概観する。その後、彼女がホ・ダオをいかに語るのか、またそれをめぐって彼女はどのような行動をとるのかを、具体的な事例をあげながら述べていく。

2-1 ホアの「聖室」生活

ホアは、20歳で出家し¹³、カオダイ教に入信した。その後ベトナム戦争中の疎開を除き、ハノイ聖室に止住しながら、出家者としての生活を送る。

ホアは、「四時礼拝」を基軸として一日を過ごす。朝、4時半過ぎに起きると、5時からの礼拝のために身支度を整える。普段着兼寝間着としている綿製の白いシャツの上に、カオダイ教信徒用の白いアオザイを羽織り、黒いポリエステル製のズボンはアオザイと組になる白いものに履きかえる。腰まで伸びた白髪は、頸のつけ根あたりで団子状にまとめなおす。冬になるとその上に毛糸で編まれたカーディガンを着て、頭からスカーフを巻いた防寒の装いに変る。普段のこうした彼女の装いは、ベトナムの高齢女性一般に見られるものと何ら変わりはない。しかし、彼女は、礼拝や儀礼に臨むとき、そして外出するときは、「道服」とよばれる白いアオザイに必ず着替える。それがカオダイ教出家信徒の正装なの

¹³ ホアの生家は、ハノイ聖室施設からバイクで15分程度のところにある。現在は、弟夫婦家族が居住し、ホアの亡父母の祭壇も管理している。ホアは、祖先祭祀や婚姻儀礼など特別な行事がない限り、生家に帰ることはない。「出家以来一夜も生家で過ごしたことがない、出家者である私の帰るところはここ（ハノイ聖室）だから」というのが彼女の口癖である。

である。「レェ（礼拝 / 儀礼）は、『師（thầy）』に仕える時間だから¹⁴、礼儀を尽くさなければならない。外出のときに白いアオザイを着るのは、私は（カオダイ教の）出家者なのだから当然のこと」とホアは語る。

身支度が整うと、礼拝を行う前の準備のために「宝殿」施設に入る。薄暗い「報恩祠」の室内に電気を灯すと、2階への階段をゆっくりあがる。

「宝殿」では、まず、「天板」に茶、水、神酒を供え、線香を手向ける。そして1階に下り、「報恩祠」の祭壇上にも線香を手向ける。礼拝前の準備のためのほんの少しの階段の上り下りで表情をゆがませる。体調を崩しがちな最近のホアには、数段の階段の上り下りが苦痛に感じられるのだという。

「天板」上の準備が整うと、「宝殿」の天井裏にのぼり、鐘と太鼓を鳴らし、礼拝の合図をする。ここでも足下に気をつかい、転ばないように段差に注意する。そして鐘と太鼓を鳴らし終えると、また注意深く屋根裏からの階段をおり、「宝殿」の「天板」前に跪き、読経とクン・ライをはじめる。約40分間、たち膝の姿勢で読経しながら、クン・ライを繰り返す。礼拝を終えると、一階におり、灯した「宝殿」施設内の電気をすべて消して、普段着に着替える。

その後、事務室で朝食をとるが、毎朝必ず食べるわけではない。体調が良いときは、供物として供えておくには熟れすぎた果物を祭壇から下ろして食べたり、隣の商店から買ってきたフランスパンを、何もつけずにつまむ。出家者は菜食を遵守しなければならない。ホアは肉類、卵、香辛料等を一切口にしないが¹⁵、在家信徒によると、彼女の菜食は極端な偏食なのだという。彼女が普段食べるものは、上述のようなフランスパンか供物の果物、野菜ジュース、あるいはサツマイモを蒸したもの等と限られ、在家信徒によって差し入れされた野菜粥や副菜を、積極的に食べることはない。彼女は「食べ慣れないものは、気持ちが悪い」といって退け、長年食べてきた限られた食材のみを食すのである。

その後、午前中は、事務室にて、バンチンダオ派本山のベンチャー聖会から送られてきた会報に目を通したり、読書をする。前庭の落ち葉が気になれば掃き掃除をする。天気が良いれば自分の衣類の洗濯をする。そして8時頃になると、私がハノイ聖室に通い始めた2000年頃は、自転車に乗ってひとりで出かけていた。行先は、大方、「聖室」に顔を見せなくなった高齢信徒や病氣療養中の信徒の自宅で、体調を崩していないかと様子を窺いに行ったり、見舞いの声をかけに行くのであった。また、婦人連合や赤十字団体等の支部会にも自転車が出かけていた。近年は、高齢で自転車をこぐことができなくなったため、出かける機会も減った。気にかかる信徒がいる場合にのみ、治事の男性在家信徒アインフンに依頼してバイクで連れて行ってもらうようになった。支部会への参加には、2004年以降は、

¹⁴ 「師（thầy）」とは、カオダイ教の至高神である玉皇上帝に対する呼称である。ベトナム語では、一般的に教育に携わる男性を指す言葉として使われる。

¹⁵ 信徒は、出家 / 在家、職位の順位、個人の修行のレベルにあわせた菜食の規約がある。

礼生の男性在家信徒アインマイに任せるようになった¹⁶。

ホアの一日の活動内容は、体調の善し悪しに左右される。体調が悪いときは、所定の長椅子に一日中横になり、体を休めていることが多い。そして礼拝の時間になると、「礼拝の時間がきた (thời cúng rỗi)」と独り言を言いながら、「道服」の白いアオザイに着替えて準備をし¹⁷、「宝殿」の「天板」前に跪く。

11 時の礼拝が終わると、空腹感を感じた場合は果物を口にする。ここでも、朝食と同様に、祖先の祭壇上の供物のなかでも足の早いバナナやパパイヤをよく食べる。在家信徒が自宅で調理した粥や副菜が定期的に届けられるが、それを食べることはあまりない。食べ終わるとテーブルの上に置いてある白湯を飲み、所定の長椅子に寝転がるが、「寝転んでも頭が痛くて一睡もできない」ことが多いという。体調がいいときは、再び読書をはじめ。そして 17 時の礼拝の時間がくると、再び道服に着替えて準備をし、「宝殿」の「天板」前に跪く。

本山であるベンチャー聖会にも頻繁に電話をかける。ハノイ聖室の近況報告や、自身の健康状態、またはベンチャー聖会で暮らす高齢出家信徒らの様子が主な話題となる。ただし、いつもホアの方から「長くなると悪いから」と電話代を考慮して、数分間話して電話を切る。切ったあとは電話帳を眺めながら、ほかに誰か電話をかけ忘れたものがないなかったかどうか確認するのが癖になっている。

このようなホアの生活は、基本的に恩給と在家信徒の布施で賄われている。彼女はかつて小学校教員として務めていた。55 歳で退職してからは、毎月政府からの恩給を受けている。それは彼女が死亡するまで支払われる。恩給の具体的な金額はわからないが、ホアひとりが生活する分にはさほど不自由しない程度の額であるらしい。食費は、供物にしていた果物や近隣の店からしばしば購入するフランスパンと野菜ジュース、あるいは中心グループのメンバーが自宅で調理して届けた菜食（野菜入りの粥や、野菜と豆腐の炒め物等）を食しているの、ほとんど経費がかからない¹⁸。「聖室」の電気代、水道代、供物代等は、在家信徒による布施でまかなわれ、「通事班」の女性信徒がそれを管理している。ホアの生活費は、実質、入院等で想定外の支出がない限り、ほとんどかからない。ホアは政府から月々支払われる恩給を、毎年 2 回の南部訪問の旅費や聖会への献金、あるいは 2000 年に完成した客室棟の建設費等に充て、あとは貯蓄にまわしているという。

2-2 ホアのホ・ダオ観

ここでは、ホアの言動から、彼女のホ・ダオ観について検討していく。

ホアは、ハノイ聖室の信徒個人に対しても、自分と同様に「修行」に努め、ホ・ダオ

¹⁶ 彼は、ホアが自分の後継者として期待する信徒の一人である。

¹⁷ 道服については次章で詳述する。

¹⁸ フランスパンは、私の調査当時（2004 年 3 月から 2005 年 10 月）1000 ドン（約 7 円）、野菜ジュースはコップ 1 杯 2000 ドン（約 15 円）であった。

に対する責任をもつようにと指導する。とりわけ中心メンバーに対しては、「聖室」訪問と儀礼への参加に加えて、「聖室」内における瑣末な行為に関しても厳しく指導する。

2-2-1 「聖室」訪問と儀礼参加

信徒に対するホアの指導の重点は、信徒が「聖室」を頻繁に訪れることにある。ホアと信徒たちの間では、「聖室」への訪問を「聖室に『帰る (về)』」と表現するが、ホアは、信徒たちに対して「ホ・ダオの一員として聖室に『帰る』ことが責務である」と繰り返し説教し、信徒たちが「聖室」で「四時礼拝」と儀礼に参加することを指導する。

ここで、2004年4月から2005年3月までの約1年間で（新暦）、ハノイ聖室でおこなわれた年中儀礼と信徒個人にまつわる通過儀礼を含むすべての儀礼を以下にみてみたい¹⁹。なお、信徒の自宅でおこなわれた葬送儀礼は、括弧に入れた。

- (4月) 朔望礼2回（入信儀礼も含む）、大礼1回、供養儀礼2回
- (5月) 朔望礼2回、大礼1回、供養儀礼3回、（葬送儀礼1回）
- (6月) 朔望礼2回、大礼1回、供養儀礼2回、（葬送儀礼1回）
- (7月) 朔望礼2回、大礼1回、供養儀礼3回
- (8月) 朔望礼2回、大礼1回、供養儀礼3回
- (9月) 朔望礼2回、大礼1回、供養儀礼1回
- (10月) 朔望礼2回、大礼1回、供養儀礼3回
- (11月) 朔望礼2回、大礼1回、供養儀礼2回
- (12月) 朔望礼2回、大礼1回、供養儀礼2回
- (1月) 朔望礼2回、供養儀礼1回、（葬送儀礼1回）
- (2月) 朔望礼2回、大礼2回、供養儀礼1回
- (3月) 朔望礼2回、大礼3回、ハノイ市郊外に新しくできたタイニン派聖室の落成記念儀礼1回、供養儀礼3回、（葬送儀礼1回）

こうした儀礼は、上述のとおり、毎月4回から5回おこなわれており、あらかじめ日取りも決まっていることから、平日になることが多い。

このような儀礼への参加に加えて、信徒たちは、夏の4ヶ月と冬の1ヶ月の読経とその後の説法会への参加も求められる。さらに、中心メンバーは、職位者が担うそれぞれの仕事もある。

このような活動のすべてを、ホアは、ホ・ダオの一員としての「責任」として捉えている。したがって、信徒は、彼女の指導を厳格に守ると、聖室活動のためにかなりの時間を費やすことになる。とりわけ中心メンバーの日常生活は、聖室活動によって追われることになる。

¹⁹ なお、2005年10月は、私が日本に一時帰国したため、資料の収集が叶わなかった。

2-2-2 日常の中でのダオの遵守

ホアは、教理上で明文化されない瑣末な行為をも指導の対象とする。彼女はそれらとダオとを関連させ、守るべき「修行」として信徒一特に中心メンバーに説教する。そしてここでも、ホ・ダオの一員として「責任」をもつことが強調される。以下では、具体的な事例をみていきたい。

事例 1: 祖先の祭壇の掃除をめぐるやり取り

「夏経」の期間中の出来事である。18時半頃になると、19時から「宝殿」ではじまる読経にあわせて、中心グループのメンバーが聖室に集まりだす。この日も、私が聖室を訪れたときには、すでに礼生の女性ザウ、道友の女性ランをはじめ、5名の女性メンバーと、通事の男性アインフンが到着していた。女性たちは、読経開始時刻の夜7時近くまで、客室棟一階の左端の部屋でくつろぎ、アインフンはバイクの見張りをしながら前庭で過ごしていた²⁰。

左端の部屋のなかで、治事のチュンがぼやきはじめた。「読経後の姉さん（ホアを指す）の説法が毎日2時間で、家に帰るのは23時過ぎ。疲れ過ぎて体調が回復しない」。他の女性たちの表情からも、疲れが溜まっている様子うかがえる。交わされる会話も少なく、皆がぐったりとベッドに横になっていた。

その後、白いアオザイに着替え「宝殿」施設の2階「宝殿」で約1時間の読経を終えて、一階の「報恩祠」に下り、祖先の祭壇の前でそれぞれが礼拝をしていると、代表者のホアが「祭壇をみて何も感じないのか」と彼女たちに詰問しはじめた。彼女たちは祭壇を見ながら考えているが、誰も答えようとはしなかった。すると通事の女性シウが、祭壇上の果物用皿と、茶碗が定位置から微妙にずれて置かれていることを、控えめな態度で、言葉を選びながら指摘した。それを聞いた礼生の女性チェンが思い出したように「掃除をした時に、戻し忘れた」と告白し、ホアに謝罪をはじめた。しかしホアは、チェンの謝罪の言葉を聞き終えないうちに、彼女たちに対する批判をはじめた。こめかみの血管が浮き出るほどの剣幕で、こぶしを握り締め、唾を吐き散らしながらわめきたてた。怒りの矛先はチェン一人に留まらず、その場にいる中心メンバー全体に向けられた。

「こんな状況では、ハノイ聖室ホ・ダオの祖先に対する敬意の念を失ったも同然である。私が死んだら、きつこのハノイ聖室は、今の様な状態を維持することはできないだろう。うちのホ・ダオは、茶碗の置き方すら何回教えても覚えられないものたちなのだ。ホ・ダオの一員として、責任を感じないのか。あなた方に「聖室」の管理ができるわけではない」

チェンは繰り返しホアに謝罪し、今後二度と間違わないことを主張するが、ホアはなか

²⁰ 聖室敷地内だが、バイクの盗難予防に、必ず通事職の誰かが見張り番をする。

なか聞き入れなかった。30分ほどそうしたやり取りをした後、ようやくホアの怒りも落ち着きはじめ、中心メンバーは、着替えをしに客室棟左端の部屋へと移動することができた。そしてホアとのやり取りに疲れきった様子で、口数も少なく着替えをはじめた。ザウは、チエンに目配せをして、「いつものことだから、気にしないように」と言葉をかけた。

この出来事は、チエンが祭壇上の茶碗の位置を誤ったことがきっかけであった。ホアは、このことをチエンという特定の信徒個人の問題としてではなく、中心メンバー全員の祖先の霊に対する敬意の念の消失と聖室維持に対する責任の欠如とも結びつけて、問題化した。ホアが、信徒個人の微細な行為を、ダオの観念として結びつけながら、ホ・ダオ全体の問題として焦点化するこうした出来事は、ハノイ聖室の日常になっていた。もう一つ事例を提示したい。

事例2: 電球をめぐるやり取り

客室棟とトイレの間の通路には、木製のテーブルと椅子が置いてある。中心メンバーの女性たちは、「大礼」や供養儀礼の準備などのために、長いあいだ聖室内で過ごす時、ここで食事をとったり、準備の相談などをして時間を過ごす。ただし、夜になると小さな豆電球一つしか明かりがなく薄暗いため、中心メンバーの間では、電球の交換をするべきという意見が内々ででていた。

代表者のホアが、本山のベンチェー聖会で開かれた会議に出席するため、2週間ほどハノイ聖室を留守にしたときのことであった。中心メンバーの女性で通事のシウと礼生のムオイが留守を預かり、聖室で寝泊りすることになった。留守番役の彼女たちを気遣って、聖室には他の女性メンバーが交替で訪れた。メンバーは、ホアがいないこともあって、食事を取りながら、あるいは何かの作業をしながらおしゃべりをして過ごしていた。ホアが聖室にいるときの緊張した様子とは異なる、寛いだ雰囲気が見られた。

一週間が過ぎた頃、様子を見に聖室を訪れた若手の男性信徒ティエンが、電球の薄暗さを指摘し、新しい電球との交換を提案した。中心メンバーも、かねてから思っていたこともあり、反対するものは誰もいなかった。翌日、彼は新しく購入してきた蛍光灯を早速取り付けた。それまで薄暗かったその場所は明るくなり、そこで作業をする中心メンバーの女性たちも一様に満足した。

二週間後、代表者のホアがハノイ聖室に戻って出来事は起こった。夕方近くになり、電気をつけたホアが、電球が新しくなっていることに気がついた。そして数分もしないうちにひどい剣幕で怒り出した。

「誰が変えたのか、ここはこんなに明るくなくてもいい場所のはずだ。あちら側の電気を明るくするのであればまだしも、なぜこの電球を変える必要があるのか。あなた方は私が留守にしている間の数日間、ここでご飯を食べていたから暗く感じたのだろう。でも、普段はここが明るい必要なんてないのだ。なんてもったいないことをしているの

だ。サウ兄さん（フォー師の意）がいたときは、このようなもったいないことはしなかった。兄さんは、どんなものでも大切に使っていたから。指先程度の紙の切れ端ですら取っておいて節約をしたんだ。いつも穴の開いたボロボロの服を着て修行していたのをあなた方も覚えているでしょう。サウ兄さんがどれほどダオに厳格だったか。それなのに、うちのホ・ダオは、まったくダオを理解していない。ホ・ダオの一員としての責任を何もわかっていない。そろって話し合いをして意見を出し合わなかったのか。そうすればここを明るくすることが無駄であることくらい気がついただろう」

ホアの意見を聞いていた中心メンバーたちは、電球を変えた若手の男性信徒のティエンの名前をあげた。ティエンは、通事の女性チュンの息子で、政府宗教委員会の幹部を務める役人である。ホアは、彼には信頼をおいていた。ホアがティエンのことを可愛がっていることを知る中心メンバーは、彼の名前を正直にあげれば、ホアの怒りもおさまると思ったのだという。しかし、彼女の怒りは収まるどころか、一層激しさを増した。

「そろいもそろって本当にうちの『ホ』は、愚か者ばかりで、ティエンが変えようとする前に話し合いをして意見を出し合えば、きっと変える必要がないことに気がついたはずだ。こんな場所を明るくしたところで無駄なだけで、電気代がかかるだけじゃないか。ダオを理解していれば、常日頃修行に励んでいれば、こんなことにはならないのだ。私のように、ホ・ダオを責任をもって指導するものはいないのか。まったく」

こうしたホアの強い主張に対して意見するものはなく、中心メンバーは口を閉ざすだけであった。結果的にホアの意向によって電球は元に戻され、その場所は再び薄暗くなった。

ここでは、「電球の交換」をめぐるホアと中心メンバーとのやり取りが展開している。ホアは、信徒たちの行為を「無駄」と表して否定したのであった。教理では、在家信徒の布施によって賄われる聖室生活に節制が求められている。その意味においては、信徒たちに対するホアの指導は教理に則した内容であった。ホアは、それと関連付けながら、中心メンバーが、ホ・ダオの一員としての責任を怠っているとして、叱責したのであった。

以上のようなホアが指導する微細な事柄は、枚挙にいとまがない。ここであげた二つの事例は一部分に過ぎず、ホアはこの他にも信徒たちのさまざまな行為についてホ・ダオに対する「責任」と関連付けながら指導していた。例えば、事務室内の椅子に着席する際には、床に傷がつかないように椅子をむやみにひかない。椅子の並べ方は、左右対称になるように、かつ縦のラインも一直線に揃わせる。テーブルの上には花と茶器セットを手前のテーブルに置くのみで、それ以外のものを長時間おきっぱなしにはしない。「朔望礼」でホ・ダオが集まったときに使われる茶器の洗い方は、あまり強くこすらず、柄がとれないように優しく洗って、布巾で拭くときに水滴一つ残さないようにしっかり拭く。使った布

巾は定位置に干す。フォー師の慰霊塔前の鉢植えは、一定の決まった間隔で置き、むやみに動かさない。

こうした点は、中心メンバーが聖室施設を頻繁に訪問し、ホアとの相互交流を図るなかで知りえることであった。

第3節 理想的なホ・ダオの実現

毎月1日と15日（旧暦）におこなわれる「朔望礼」は、ホアが理想とするホ・ダオが実現する数少ない機会である。ここでは、「朔望礼」におけるホアの態度を述べていく。

3-1 儀礼前

本儀礼当日の16時頃になると、ホアは髪や着衣を整えて、信徒の「帰り」を待ち始める。最初に聖室に「帰った」信徒が、外壁の外から事務内にいるホアを呼ぶと、ホアは門扉を開錠して彼らを迎え入れる。これ以降、門扉は、引き続き他の信徒が出入りするため開け放たれる。信徒が多く集まる時にのみ見られる光景である。

概ね通事のシウや礼生のチエンなど、中心メンバーが、いち早く聖室に「帰る」。彼女たちはホアに向かって挨拶をするが、ホアがそれに応えることはない。その後、彼女たちは、ホアから客室棟の鍵を借り、一階の左端の部屋とその隣の部屋の鍵を開けて、他の信徒が「帰る」ための準備をはじめめる。儀礼が始まる時刻が近づくにつれて、信徒が徐々に集まりだし、前庭は彼らが乗ってきたバイクで埋まる。

中心メンバーを除く信徒は、敷地内に入ると、客室棟一階の左端の部屋かその隣の部屋に入室し、着替えをしながら儀礼のはじまりを待つ。ほとんどが、事務室内のホアに挨拶をすることもなく、客室棟の部屋にまっすぐ向かう。30名ほどの女性たちで双方の部屋はいっぱいになり、着替えをするのも困難なほどである。男性信徒の3、4名は、聖室に「帰る」と、「報恩祠」左隣の部屋で着替える。

他方ホアは、儀礼のための準備をする。神格に献上するための上奏文の用意や、儀礼終了後の説法会で信徒たちに報告する資料と「天板」に備えられた供物に関するそれぞれの担当者への説明と指示など、矢継ぎ早にこなしていく。そしてこれら一連の作業を済ませ、儀礼開始10分前頃になると、「白いアオザイ」に着替え、「正配師」用の白い頭巾「ルップ（lup）」をかぶり、正装する²¹。

3-2 本儀礼

夕方5時になると、信徒は「宝殿」に入り、左手を右手に重ねるバットアンティの所作で儀礼のはじまりを待つ。ただし、ホアが「宝殿」に入らない限り儀礼ははじまらない。ホアは概ね10分程度遅れて「宝殿」にあがってくる。時には、ホアがなかなかあがってこ

²¹ ルップは、女性派の高職位者が着用する儀礼用の白い頭巾をさす。

ないため、中心メンバーが、ホアの様子を窺いに、階下におりることもある。

ホアが「宝殿」に上ってくる気配を感じると、信徒たちはおしゃべりをやめ、静かになる。そして彼女が定位置につくのを見計らってから、通事らが目で合図しあい、ようやくリン（鈴）が鳴らされ、「朔望礼」がはじまる。そのあいだホアは、一言も話すことはない。したがって、他の信徒たちもおしゃべりを慎む。

「宝殿」では、職位の序列と年齢順にしたがって信徒が整列する。「天板」を正面にして中央の最前列にホアが、そのうしろに女性の礼生が年齢順に三名ずつ並ぶ。「天板」を挟んで男性の領域である右側と女性の領域である左側は、それぞれに職位者である礼生が先頭となり、その後ろに職位のない道友が年齢順につづく。ここで、ホアを筆頭とするハノイ聖室としてのホ・ダオの組織体系が可視化される。

その後、読経班の先導によって『天道経（Kinh Thiên Đạo / キン・ティエン・ダオ）』が読まれ、クン・ライ、すなわち跪拝の所作が繰り返される。読経の合間に、ホアが、ハノイ聖室の日々の安寧への感謝と祈願が書かれた上奏文を恭しく読みあげる。そのあいだ、ホアの読むスピードに合わせて、礼生の男性アインマイと通事の女性シウが太鼓とリン（鈴）を鳴らす。ホアが読み終わるのを見計らって、「読経班」の最前列に控えていた通事のチュンがホアに近寄り、火をつけたマッチを差し出して、上奏文に火をつける。そして燃え上がる上奏文が香炉に置かれると、チュンはそれを観音菩薩の祭壇隣にある台に置き、奉納する。ここでは太鼓とリンが多少早く鳴らされ、ホアによって読みあげられた上奏文が、至高神を頂点とするカオダイ教の諸精霊たちに奉納されたことが強調される。その後はまた読経とクン・ライが繰り返される。「朔望礼」でのすべての読経がおわると、「天板」前に並んでいたホアたちは左右に分かれて並ぶ。その後「読経班」全員が「天板」前に進みでてクン・ライをする。信徒全員がクン・ライを終えると、儀礼の終了をしらせるリン（鈴）と太鼓がならされる。

「宝殿」での「朔望礼」が終わると、信徒たちは一階の「報恩祠」におりる。供養儀礼等の死者儀礼がある場合、信徒たちは祭壇を左右に囲んでたち、ホアによって誰のための儀礼であるかが告げられた後、儀礼開始の太鼓の音を合図にして全員で読経をはじめ。そのあいだホアは、祭壇上の祖先に対して茶や水を繰り返し供える。その後ホアの指示にしたがい、信徒たちが順に祭壇前に出て、礼拝をする。

「報恩祠」での儀礼がない場合、信徒は祭壇前で簡単な礼拝をして、すぐに客室棟に移動し、着替える。ホアは、「宝殿」に多少居残り、「天板」上の花を確認したり、供物について「通事班」の信徒たちに指示をだす。その後、階下に降りて、供物の分配の差配に気を配りながら、事務室の所定の席につく。

3-3 説法会

説法会は、事務室で行われる。信徒たちは、中央のテーブルにそれぞれ着席する。ここでの席順も、職位の序列と年齢順が守られる。ホアが上座となる最前列の中央に座り、そ

れを挟むかたちで右側が男性、左側が女性と配置される。男性は、礼生のアインマイが筆頭で、その後年齢順にアインサウ、アインフンと並ぶ。女性も同様に、礼生の中でも最高齢のクイが筆頭となり、80歳代、70歳代礼生、通事と、職位の序列と年齢順にしたがって席につく。50歳代、60歳代の通事たちは、祭壇から下ろした果物を他の一般信徒に分配したり、茶を準備する役割がある。そのため席につかないか、あるいは仕事が終わった後に下座の空いている席に座る。

職位者以外の信徒たちの席次は、年齢順と入信年数の原則にゆるやかにしたがってはいものの、職位者ほど厳格ではない。また女性が圧倒的に多いため、男性側にも着席する。

通事による果物の分配が終わる頃、ホアは事務連絡をはじめる。本山のベンチェー聖会からの報告がある場合は、アインマイがホアに代わって代読する。それが終わると、ハノイ聖室の活動について連絡をはじめる。供養儀礼や病人の見舞いの予定などを信徒たちに伝え、それぞれへの参加を指導する。その間、隣同士雑談している者がいると、治事らが私語をやめるように注意する。そして連絡が一通り終わると、体調がよいときには席を立てて背筋を伸ばし、声のトーンを落とした穏やかな語り口で説法をはじめる。

「ハノイ聖室ホ・ダオは、ここに掲げられた（事務室壁のバンチンダオ派教宗グエン・ゴック・トゥオンの写真をみながら）長兄のもと、兄弟姉妹として互いに慈しみあいながら『修行』しています。儀礼がある日はもちろん聖室に帰り、厳かに『師』に仕え、日々の安寧を報告しなければなりません。なぜなら『師』は、私たちの『父』であり、ホ・ダオは皆、その『子ども』だからです。『子ども』たちが『親』を敬うのは当然のことです。そして『子ども』同士も、『兄弟姉妹』として互いを思いやらなければなりません。病気のものがいれば皆で見舞い、何か問題を抱えているものがいれば、解決できるように手を取りあって協力し合わなければなりません。それこそが、私たちが守るべき『師』の教えなのです……」

説法は、ホアがこれまでの出家生活において、どのようにホ・ダオの活動に取り組み、それを統括してきたか、といった過去の経験談とカオダイ教の教理を関連させた話題が語られることが多い。教典の一節やバンチンダオ派教宗の詩が冒頭で読まれることもあるが、大半は、ホアが理想とするホ・ダオのかたちが語られる。すなわちそれは、信徒たちが聖室という「家」に集い、教理を基礎とするホアのダオ観念に従った「修行」に努めながら、相互に敬意を示し配慮しあう関係である。

それは、ホ・ダオの代表者としてのホアの態度にも表われる。アオザイは常に純白さを保つ。跪拝行為の姿勢は乱れることがない。通事の信徒たちの仕事である果物の分配にも気を配り、信徒全員に果物がいきわたったかを必ず確認したうえで、儀礼に参加しなかった信徒に対しても家族や近隣の信徒に届けさせる。高齢者や病身の信徒に対しては、他のものよりも形や色のいい果物を与え差異化を図る配慮をする。説法会で若手の信徒が雑談

をしても、声を荒げることはなく、治事が諫めてこれをやめさせるのを待って、話を続ける。秩序化され、調和がとれた信徒集団としてホアが描く、理想のハノイ聖室ホ・ダオが実現される瞬間といえる。

第4節 ホ・ダオの現実

本節では、信徒たちに視点をうつす。ここでは、ホアが理想とするホ・ダオのあり方に対する信徒たちの言動に着目し、ホ・ダオをめぐる信徒たちの意識と態度を検討していく。

4-1 活動の現状

ハノイ聖室に集う信徒の活動には、現在、以下に示す二つの傾向がみられる。一つ目は、毎日の「四時礼拝」には、在家信徒がほとんど参加しないという点だ。したがって、聖室の「四時礼拝」では、ホアが毎日一人でおこなっているのが現状だ。中心メンバーの女性道友ランや男性礼生のアインマイが、ときおり日中の聖室を訪れ、ホアとともに昼11時の礼拝に参加するが、それは聖室に一人で止住しているホアを心配して、様子を見に訪れるのであって、個人の「修行」として「四時礼拝」に取り組むことは二義的なものとして語られる。

二つ目は、在家信徒が、特定の儀礼への参加のみを重視する傾向である。第2章でみたような数ある年中儀礼の中でも、ハノイ聖室の信徒が参加するのは、「朔望礼」以外、「開道記念礼」、「玉皇上帝聖誕礼」、「ハノイ聖室開室記念礼」、そして「仏母礼」の4つに偏重している。この4つの儀礼日には、聖室にも比較的の信徒が集まり賑やかになる。しかしそれ以外の儀礼に関しては、ホアだけが気につけ、彼女が単独でおこなうか、中心グループのメンバーが2、3名集まり、四時礼拝同様の読経で簡素に執りおこなう。儀礼日であるにも関わらず、聖室施設に成員の姿はなく、施設内は閑散としている。

三つ目は、在家信徒の関心が、上述のカオダイ教の神格にまつわる多数の儀礼よりも、葬送儀礼や供養儀礼といった死者儀礼に向かう傾向にあるという点だ。信徒たちは、死者儀礼には、それが平日であったとしても時間の都合をつけて参加する。

したがって、普段のハノイ聖室は、ホアが一人で過ごしていることが常態化している。すなわち、現在のハノイ聖室では、ホアが理想とするホ・ダオのかたちが展開していないといえる。

4-2 ホアの苦悩

ホアは、ハノイ聖室ホ・ダオの現状に対して日頃から不満を募らせており、中心メンバーに対して、それを厳しく糾弾している。このようなホアの不満は、ある儀礼日に、ホアが中心メンバーの女性二人にむかって言い放った以下のような語りで、頻繁に示される。

「うちのホ・ダオときたら、どうしてこうも愚か者ばかりなのだろう。今日は儀礼日だというのに、(聖室に)『帰った』のはこれだけだ(中心メンバーの二人を指して)。きつとうちのホ・ダオは誰も覚えていないんだよ。今日がレェ・バ・チャン師の亡くなった日であるということを。ここに写真が掲げられてあるのに、これが誰であるか知らないのだろう。昔はよかった。ホ・ダオみんなが聖室に集まって、儀礼というといつも賑やかだった。『修行』にも熱心に取り組んだ。『兄弟姉妹』がみんなで競って読経したものだ。ところが今はどうだい、修行をするどころか、教理を学ぼうとするものなんて誰一人としていやしない。『聖室』のことを考えているのは、いつも私一人、私一人だよ」

レェ・バ・チャン師とは、バンチンダオ派の開祖のひとりである。その寂滅日には、儀礼をおこなわなければならない。しかし、儀礼日当日のハノイ聖室には、中心メンバーの女性二人しか集まらなかった²²。ホアは、この現状に対して不満を露呈したのである。

信徒たちの活動に対するホアの不満は、以上のような信徒たちの活動状況に関してだけではない。ホアの後継となる出家者がいないということも、彼女の不満を増幅させる一因となっている。

ホアはこれまで3名の女性を出家者候補として指導してきた。一人はラン(64)である。ホアは、未婚のランが出家することを望み指導してきた。しかし病気がちであることを理由にして、ホアに対しては現在まで明確な返事をしていない。ホアは数年前、彼女に対して「礼生」の職位への昇格を告げたが、彼女はそれも体調を理由に辞退した。それ以来、ホアからは出家の話題もだされなくなったという。

二人目はラップ(60歳)である。彼女は、19歳のときに許婚から裏切られたことが原因で結婚式があげられず、その後出家を覚悟してカオダイ教に入信した。以来、独身を通している。ホアもゆくゆくは彼女が出家するのだと思い、ホ・ダオの指導的立場になる候補者として教育してきた。しかし、2000年に入ってラップが自宅を新築していたことを伝え聞き、ホアは彼女に「出家の意思があるのであれば、家を建てる必要はないのではないか」と問いただしたのだという。するとラップは、「年老いた父親の看病があるため出家はできない、家は父親の介護のために建てた」と弁解し、それ以来ホアとの関係にもひびが入った。彼女は、「朔望礼」への参加も滞るようになり、聖室活動全般から距離を置くようになった。結果的に出家の話もなくなった。

三人目はシウ(57歳)である。シウも、身寄りもなく未婚だったことから、ホアは彼女が出家するだろうと見込んで指導してきた。しかし、ある日、かつての恋人と再会し、内縁関係となったことをホアに報告し、破門の宣告をうけた。その後、中心グループの女性たちから引き留められ、聖室に通い続けるうちに、徐々にホアの怒りもおさまったが、出家の話を持ち出されることはなくなった。

²² グェン・ゴック・トゥオンと共にタイニン派から出奔し、バンチンダオ派を創設した人物。ハノイ聖室には、創設者のひとりとして、彼の写真も掲示されてある。

このように、ホアが期待をかけて指導してきた女性たちが、それぞれに個別の理由で出家を拒んだため、現在のハノイ聖室には、ホアの後継者となる出家者がいないのだ。また、彼女たち以外にも、聖室の管理をまかせようと期待していた男性信徒アインサウ夫婦やアインマイ夫婦も、それぞれの妻が病気になるなどして、聖室を任せるには難しい状況だ。アインマイは、妻も熱心な信徒で、ハノイ聖室の活動を支えることが期待されていた夫婦だった。だが、数年前に妻が軽度の脳腫瘍を患い、身体の半身に麻痺が残ったため日常生活がままならなくなった。アインマイは、妻の介護と仕事のために聖室活動に参加することが難しくなった。しかし姉のホイアンが中心メンバーであり、妹のハーイも信徒であることから、ホアやハノイ聖室との関係が完全に絶たれることはなく、また、アインマイ自身も頻繁にホアと連絡をとったという。「現在は妻の様態も安定し、少しずつ聖室を訪れ儀礼に参加できるまでに回復したため、ホアの代行を務める程度の余裕を持てるようになったのだ」と彼は語る。ただし、ホアが望むような出家者として、聖室に止住しながら信徒たちを統括していくことは不可能な状況である。近年は、ホアの体調が悪化していることもあって、少しずつ仕事を移行しているが、聖室に止住することを、アインマイ当人は考えていない。

このようなホ・ダオの現状に対するホアの不満が顕在化する機会が、夏と冬の読経の時期である。読経期間は、第2章でも述べたように、陰暦の1月1日から2月1日までの「冬経」と、4月1日から8月1日までの「夏経」のふたつの期間からなる。中心メンバー13名が主な参加者で、時々他の信徒もそれに加わる。期間中は毎日19時から1時間、「宝殿」で読経に取り組む。そして読経後は、ホアによる説法が定例となっている。ただし、近年はこの時間が、ホ・ダオの現状に対する批判に費やされる。以下に示すのは、ある日の説法会でのホアの発言である。この日の説法会は、カオダイ教史の一節の読み聞かせであった。途中ホアが、信徒たちに対して、内容についての問いを投げかけたところ、その答えが明確ではなかったことをきっかけに、それまで穏やかだった説法の時間は一変した。

「『礼生』も『通事』も職位があるだけで、何の意味もない。あなたたちはダオを理解しているのですか。『師』の教えを理解しているのですか。それでも『礼生』や『通事』の職がつとまるのですか。あなたたちがこのような状態だから、いつまでたってもうちのホ・ダオは墮落した状態なのです。儀礼日もわからない愚かものばかりなのです。このようなホ・ダオを率いている私の責任を理解するものなど、うちのホ・ダオにはいないのです。『聖室』のなかにはいつも私一人だけで、他にはこの『聖室』のことを心配するものなんて、誰一人いない。私が死んだら、いったいこの『聖室』はどうなってしまうのだろう。これほどの責任をひとりで背負っている私の心臓は、私の体は、そう長くはもたないでしょう。もうすぐ死んでしまうでしょう。あなた方は、それを望んでいるでしょう」

「夏経」の期間には、ホアによる苦悩の語りが夜の11時近くまで連日続く。ホアを止めることができる者は中心メンバーの中に誰もいない。ホアの怒りを少しでも鎮めようと、メンバーはホアに敬意を払い、彼女の存在への感謝とその重要さを繰り返し述べる。しかし、ホアの剣幕が止まることはなく、自分のこぶしで胸やテーブルをたたき、頭をかきむしり、顔をくしゃくしゃにしながら、怒りを表現する。彼女たちは、ホアの腕を抑えたり、テーブルに自分の手のひらを差し出すなどして、ホアの手が痛まないように配慮する。

ホアによる苦悩の語りが生み出される背景には、上述のようなハノイ聖室の活動の現状がある。信徒たちが特定の儀礼に偏重している傾向や聖室活動に対する無関心な態度の露呈、そしてホアの後継者となる出家者の不在といった状況にある現在のハノイ聖室ホ・ダオは、ホアが求めるホ・ダオの理想とはかけ離れたものである。したがってホアの語りには、理想と現実の乖離に焦る彼女の感情が投影される。だからこそホアは、より一層ハノイ聖室という場の共有と、そこでのダオの実践の必要性を説法の中で強調するのだ。

4-3 ホアの位置づけ

在家信徒たちは、代表者のホアをどのように捉えているのだろうか。ここでは、私がフィールドノートに記した、ある夏の日のある出来事を抜粋して記述し、ホアと信徒たちの微妙な関係をみてみたい。

夏の読経期間中のある日のことである。開始時間の19時より少し早い18時半ごろ聖室を訪れると、門の外から中にいるホアを呼ぶ二人の女性信徒、チェンとムオイに遭遇した。チェンは到着したばかりの私に駆け寄ってきて、「いいところに来た。お前から先生（ホアを指して）に門をあけてくれるよう頼んでもらえないか。呼び鈴を一度鳴らして、中にいる先生を呼んでくれ。いいかい、呼び鈴は1回だけ押すんだよ。そうしないと先生から怒られるからね。お前は先生からかわいがられているから、きっと先生も門を開けてくれるだろう」という。どうやら二人はホアから聖室内に入れてもらえず、途方に暮れていたらしい。私はチェンの言うとおりに呼び鈴を1回だけ鳴らし、「先生」と、施設内に向って数回彼女を呼んだ。1回だけ押すというのは、ホアの言いつけらしい。

外壁の隙間から中の様子を覗き込んでみると、無表情で土色の顔色をした、髪の毛もぼさぼさなホアが、おなかを掻きながら事務室からあらわれたのが見えた。ホアは、無言で門の鍵を開けると、そのまま再び事務室に戻っていく。ようやく施設内に入ることができたチェンとムオイは、緊張した面持ちで事務室に行く。チェンが静かに「姉さん、こんにちは」とホアに向って挨拶をする。ホアはあいかわらず無言のままで、所定のベンチに具合が悪そうに寝転がっている。

そうしているあいだに中心メンバーが次々と聖室に集まってきた。彼女たちは、寝転がるホアに寄り添い、彼女の体調を心配する言葉をかけながらホアの体をさす

ってマッサージをしたり、食事を摂るように促したりしている。そして読経の始まりの時間がくると、ホアから「宝殿」にあがることを促され、いそいそと客室棟の左端の部屋に移動しアオザイに着替え、「宝殿」にあがり読経をはじめる。機嫌の悪いホアとそれを気づかう中心メンバー。いつものハノイ聖室の光景である。

私はフィールドワーク中に、代表者のホアと中心メンバーのこうしたやり取りを幾度も目にしてきた。近年のハノイ聖室の日常といっても過言ではない。日頃のホアは、儀礼の場で見せる毅然として、かつ穏やかな態度とは異なり、彼女が抱える苦悩のあらわれや体調の悪さからくる不機嫌さを隠すことなく中心メンバーに見せている。

とりわけ「夏経」がとりくまれる約4ヶ月間は、こうしたホアと彼女たちのやりとりが連日展開する。その過程で、出家者としてホ・ダオへの「責任」を果たすことを強調するホアに対する敬意や肯定的な評価は、日増しに批判へと変化し、「口うるさいばあさん」といったホアに対する悪口が口をついてではじめる。中心メンバーに対するホアのふるまいは、「出家して、家族もなく、『聖室』で一人で暮らしているからしかたのないもの」と語られるようになるのだ。「さみしい女性なんだよ」と、少しの皮肉をこめながら86歳になる礼生のクイーは言っていた。

また、ホアは、「私は出家してから55年間ずっと『聖室』のことを考えてきたのです。私は出家者としての人生をハノイ聖室ホ・ダオと共に歩んできたのです」と、自分がいかにハノイ聖室ホ・ダオの活動に尽力してきたのかを繰り返し中心グループに主張していた。こぶしをふりあげ、眉間にしわを寄せながら声をあげ、涙ながらに訴える。しかし、こうした彼女の訴えも、「あのばあさんは、聖室にただで、教理なんて何も分かっていない。話すことはいつも歴史ばかりだろう。何かダオについて話しているのを聞いたことがあるかい。いつもうるさくわめいてばかりで、ダオを理解していない証拠だよ。」と一笑されるようになる。そして「あれでは誰も寄りつくはずがない。話しすぎだよ」と、彼女の気難しさだけが焦点化されるのだ。

このようなホアのふるまいが原因となって、「聖室での留守番もほかに誰も留守番をする人なんていない」と、通事の女性シウが言う。彼女は、留守番が積徳行為としての「功果」であることを理解しながらも、「ここ（ハノイ聖室）で一言も話さないで、ただ居るのは、本当にさみしいことだよ。もちろん經典を読んだり、そうじをしたり、することはあるけれども、それだけではつまらない。それにあのばあさん（ホアの意）は本当に気難しいだろ。この前なんて、居ない間に雑巾を洗濯して干しておいたら、干し方がなってないって怒られたよ」と、ホ・ダオ活動への消極性とホアへの批判を関連付けて語っていた。また、私に向かって「お前もホア先生と一緒に食事をしていきなさい。ホア先生も喜ぶだろう」と言って留守番に誘い、聖室での「暇な」時間を解消したり、私を代役に立てて、素早く帰り支度をして家路につく信徒もいた。

中心メンバーは、ホアに対してあくまで敬意を示し、直接批判することはない。彼女と

のやりとりのなかで不条理さを感じながらも、ホアの健康を心配し、ホアをなだめすかすことで、その場をやり過ごそうとする。しかし、気難しい彼女と長時間一緒にいることを、可能な限り避けたいとも考えている。

ホアは、ハノイ聖室を、「自分のいるべき場所」と言い、ホ・ダオという「家族」の代表者として「責任」を果たすことを強調するが、その一方で信徒たちは、ホアを、「家族もなく、独り身で、『聖室』に暮らすかわいそうな女性」として捉えている。そして、彼女のそうした境遇が、ホ・ダオを強調する要因となっていると考えているのである。

第5節 ホ・ダオの揺らぎ

中心メンバーによる代表者のホアの位置づけは、近年、彼女たちの態度にも少しずつ顕在化しはじめている。

例えば、信仰年数が70年近い礼生の女性フオンは、ホアの言動に嫌悪感を抱き、彼女の出家者およびホ・ダオ代表者としての資質に対して疑問を口に呈しはじめている。彼女はホアへの反発を、儀礼の不参加という態度でホアに示した。また、86歳になる礼生のクイーは、孫の結婚式をホアに報告しないというかたちで、ホアに対する批判的な態度を表していた。信徒は通常、自分の血縁関係者にまつわる慶弔事を、ホ・ダオの代表者に報告する。近親者の場合は、ホアを含む中心メンバーを儀礼に招待することが慣例となっている。夫やその両親も信徒で、かつ自身も職位者を務めてきたクイーが、それを知らないはずはない。彼女の選択は、こうした慣例に背く行為であった。

さらに、通事の女性ホイアンの事例を見てみよう。彼女は、ホアからホ・ダオの活動への参加態度を批判されたことに対して、以下のように反論していた。

「先生（ホアの意）、私の家は、息子夫婦が共働きなので、その間の孫の面倒は私がみなければなりません。嫁いだ上の娘の子どもも、小学校から私の家にまっすぐ帰ってきて、娘が迎えに来るまで待っているのです。午後は二人の孫の世話をしているのです。小学校への送り迎えやら、お遊戯会の準備やらで、私はなかなか家を離れることができません。決して怠けているわけではないのです。先生の言い分もわかりますが、私が外出してしまうと、孫の世話をする者がいなくなってしまうのです。昔とは違って、今は社会が変わってしまったのです。昔のような活動することは難しい。どうかかわってください」

ホイアンの意見に共感する在家信徒は少なくない。信徒それぞれの生活スタイルが変化したことによって、「昔のようなホ・ダオ活動することは難しい」ことを、メンバーのみなさんが自覚している。そのため、ホアが理想とするホ・ダオの維持は不可能であるというのが、彼女たちの現在の共通認識となっている。ホイアンのホアに対する反論があった日の帰り道、私は道友のランに対して「このままの状態では、ハノイ聖室ホ・ダオはなくなって

しまうのではないですか。『聖室』には誰も帰ってこないし、ホア先生も病気がちだし、これからどうするのですか」と問いかけた。するとランは、「『聖室』には帰りたいものが帰ればいい。みんなそれぞれに都合があるのだから、無理をすることないんだ。ダオさえ守ってれば問題はないんだよ。『聖室』もなくなりはないよ。ダオ・ミンとはそういうものだろ」と言って私の問いを払拭した。

第2章でも述べたように、ハノイ聖室に集う多くの女性たちは、ベトナム北部地域において重視される父系親族集団や出身村落にねざした社会関係から、一時的にでも切り離された存在である。彼女たちは、ハノイという都市に移住し、新たな生活基盤を確立していく過程で、ハノイ聖室ホ・ダオへの帰属を選択した。そこでのホ・ダオは、父系親族集団や出身村落での社会関係の代替として位置づけられていたことが考えられる。

教典のひとつである『内律』によると、ホ・ダオの活動は、帰属の土地の慣習に従うことが説かれていた。そのことは、カオダイ教の信仰が、地域にねざしたなかで寛容に解釈されながら取りくまれる「修行」を基礎としていることを示唆しており、こうした特徴が、カオダイ教の急速な信仰の普及を促したのであろう。その意味において、ホ・ダオは、地域性を反映した「閉鎖的」かつ「同質的」な性質を孕む信徒集団として形成される可能性もある。

しかし、ハノイという都市に位置づけられるハノイ聖室の場合は、明確な土地性ではなく、代表者であるホアという個人の価値判断や思考様式が基盤となって組成されていた。彼女は、それをダオに関連づけながら信徒たちに主張し、擬似的な家族共同体としてつなぎとめようとする。理想を現実化しようとするホアの強力な言動によって、ハノイ聖室ホ・ダオとしての「閉鎖的」かつ「同質的」な共同体の実現が信徒たちには課せられることになるのだ。

他方、在家信徒たちは、そうしたホアの主張に対して批判的な態度を示す。彼らは、それぞれの社会的背景に則したなかでダオを解釈し、「修行」としてのさまざまな宗教的行為を実践し、それを「ダオ・ミン」という言葉で表現する。次章では、彼らがダオ・ミンと表す宗教的行為を、具体的に述べていく。

第4章 在家信徒の宗教的行為

はじめに

ハノイ聖室では、ホアが、ホ・ダオを強調する一方で、在家信徒は「ダオ・ミン (đạo mình)」の言葉を使いカオダイ教信仰を語る。本章では、このダオ・ミンの言葉に着目して、在家信徒の宗教的行為を述べ、信徒たちのダオの解釈とその実践を明らかにしたい。

第1節 「ダオ・ミン」とは

「ダオ・ミン」とは、「ダオ」と「ミン (mình)」の二つの語からなるベトナム語である。ここでは、この二つの語を区分して、分析的に述べていく。

ダオに関しては、前章で述べた通りである。他方「ミン」とは、「私」もしくは「私たち」を意味する。

この二つの語からなるダオ・ミンという言葉は、逐語訳すると「私 / 私たちの信仰 / 道」となる。ベトナム語の文法上、正確には、ダオとミンの語のあいだに「～の」を意味する格助詞の「クア (của)」が入り、「ダオ・クア・ミン (đạo của mình)」となるが、口語体では、一般的にクアを省略することが多く、ハノイ聖室の在家信徒の場合でも発音されない。

ダオ・ミンは、ベトナムの社会一般において聞かれる言葉で、とりわけ宗教的な領域で使用される傾向にある。例えば、特定の宗教集団に所属する信徒は、自分の信仰する宗教をダオ・ミンと表し、他の宗教と区別する。すなわち、カオダイ教信徒が言うダオ・ミンとは、カオダイ教をさし示す。

なお、ベトナム語には、日本語の「宗教」と英語の「religion」に相当する言葉として「tôn giáo (トン・ザオ)」がある。また「信仰」、「belief」には、「tín ngưỡng (ティン・グオン)」があてはまる。「tôn giáo (トン・ザオ)」と「tín ngưỡng (ティン・グオン)」は、主に政府が宗教政策等で用いる行政上の用語であり、定義もそれぞれに異なる¹。ベトナムの人びとのあいだでは、ダオの語が、宗教と信仰の別なく、双方を含む領域をさし示す言葉として多用されており、それとの関連からダオ・ミンの語を用いることも浸透している。

第2節 ダオ・ミンの行為主体

ハノイ聖室の在家信徒は、ホ・ダオ活動内における職位を主な基準として、大きく二つにわけられる。一方は、主に職位者によって構成される中心メンバーである。もう一方は、

¹ それぞれの違いは、第1章で詳述した。

主に「道友 (đạo hữu)」とよばれる、いわゆる一般信徒に分類されるものたちである²。以下にみていきたい。

2-1 中心メンバー

ハノイ聖室の活動を支えるのは、主に職位のある、女性 14 名、男性 3 名の計 17 名から構成される中心メンバーである。中心メンバーは、職位別にみると、「礼生」が女性 5 名、男性 1 名、「正治事」が女性 1 名、「副治事」が女性 2 名、「通事」が女性 2 名、男性 2 名となる。残りの 4 名は職位のない女性の「道友」で、そのうちの 1 名は礼生への昇格を辞退している。「中心メンバー」という用語は、前述の通り、他の信徒との区別のためにここで用いるものであって、彼らの自称ではない。在家信徒たちが、中心メンバーと「道友」を区別するために使う固有の用語は特にない³。

中心メンバーは、それぞれに地縁関係、社縁関係、親族関係のいずれかを介して入信しており、また入信歴には 10 年から 30 年以上と個人差がある。

彼らは、74 歳のザウという女性の礼生をリーダー格としながらも、比較的对等かつ固有な関係によって結ばれている。とりわけ女性のメンバーたちは、この関係を基盤にして聖室活動に関与している。

彼女たちが関わる聖室での活動は多岐にわたる。「朔望礼」や特定の「大礼」、死者儀礼への参加はもちろんのこと、夏と冬の読経とその後の説法会にも、ほぼ毎日参加する。信徒としてのこうした宗教活動に加えて、各職位者は、教理に則した個別の職務にしたがって、各種儀礼の準備や儀礼執行時の補助、聖室施設の管理、そして出家者であるホアの世話等、聖室に関わる活動の全般を担っている。そして職位のない「道友」4 名は、人手が必要な大掃除などに参加し、職位者たちを手伝う。

代表者であるホアと中心メンバーとの相互交流も頻繁にみうけられる。前章でも述べたように、彼女たちは、ホアの苦悩の聞き役である。また彼女たちは、聖室で暮らすホアの食事や体調管理のサポートもする。教理上では、こうした活動は信徒の積徳行為である「功果」とみなされる。ただし、ホアの高圧的な態度を主な理由として、中心メンバー以外の他の在家信徒は、ホアから距離をとっているため、ホアの生活の直接的なサポートは、実質上中心メンバーが担っている。

これらの活動を通じて、中心メンバーの女性たちは聖室に「帰る」頻度が高く、共に過ごす時間も長い。また彼女たちは、聖室以外でも、日頃から頻繁に連絡を取りあっている。近隣に居住するメンバー同士は互いの自宅を訪問しあい、また遠方に住むメンバーとは頻繁に電話連絡をとる。そして、聖室活動に関する事柄はもちろんのこと、個人的な話題も

² 信徒たちが日常において「道友」という語を使うことはほとんどない。ここでは、「中心メンバー」との違いをわかりやすくするために「道友」の語を使っている。

³ しいてあげるとすれば、第2章の組織体系で述べた「管理班」と「治事班」、あるいは個別の職位が用いられるが、普段はほとんど使われない。

さまざまに話しあっている。

彼女たちは、長年の聖室活動を通じて、さまざまな経験を共有しながら、彼女たち特有の関係を構築してきた。そこでは、職位や年功の序列の理念が取り払われた、比較的对等な関係性が保たれている。

その関係は、第2章でも述べた来客棟一階の部屋内での彼女たちの発言や行為に顕著にあらわれる。例えば、部屋の中での彼女たちの位置関係があげられる。部屋の中における女性たち個々人の配置は、比較的変動する。例えば、着替えるときに、自分の身体をドアの扉で隠すために入り口の壁ぎわを好む者もいれば、出入りの利便性から入り口近くを選択する者もいる。あるいは早く聖室に到着した場合には、奥のベッドに身を横たえて待つ場合もある。リーダー格であるザウが、下手のベッドで着替えをする場合もあれば、職位のない道友のブオンが奥のベッドで寝転がっていることもある。部屋の中のどこに座るか、あるいはどこで着替えるか等の身体の配置には、個人の比較的に自由な意思が反映されている。ベトナム社会における年齢の序を重んじる道德観念や、既述のようなカオダイ教の職位の序列が、部屋の中での女性たちの位置関係に反映されることは、ほとんどないのである。女性たちは、5畳という空間に、多いときで15名が入り、おおよその定位置を確認して、譲りあいながら休憩や着替えをするのである。

それに加えて、女性たちの間でつかわれる呼称にも、彼女たちの対等な関係は表われる。彼女たちのあいだでは、「呼捨て」が慣習化しており、特に10年以上の関係を経たもの同士はその傾向が強い。ベトナム社会では、年長者が自分より若年のものを「呼捨て」することはさほど問題視されないが、自分より年長者あるいは社会的地位の高いものに対して、相応しい呼称を使わなかったり、敬称をつけなかった場合は、敬意を欠いた行為とみなされる。そこには、理念としての年功の序や父系原理にもとづいた道德的規範が、厳格ではないものの反映されるのだ。

ハノイ聖室の中心メンバーも、代表者のホアに対して、年齢の近いものであれば、「姉さん」を意味する「chị/チ」、あるいは50歳代以下の者は、女性の「先生」を意味する「cô/コォ」を使って呼び、彼女に対する敬意を示す。またホアの前では、メンバー同士を相互に呼捨てすることもなく、理念上のふるまいがとられる。しかし、ホアの監視がなく、彼女たちだけの場合には、呼捨てが頻発する。とりわけ左端の部屋では、それが顕著にみうけられる。リーダー格のザウは、彼女たちの関係について次のように言う。

「ヒエンもタイも、ここにいるものたちはみんな知り合って長い『タン・マツ』な仲です。何にも気を遣う必要はない。何かあれば、それぞれに助け合っています。仏教のお寺ではこうはいかないでしょう。儀礼が終われば、みな別々に帰るだけで、親しくなることなんてありません。私たちとは違うのです」⁴

⁴ 2004年7月、聖室でチュンと二人での会話から。

彼女たちは、このような固有の関係を「タン・マット (thân mật)」な関係と表している。これに関しては、終章で、改めて検討する。

2-2 「道友」

「道友」とは、いわゆる一般信徒をさす。彼らは、親族関係や地縁関係を介してカオダイ教に入信している⁵。入信の契機となったこの関係性は、入信後の聖室活動の基盤にもなっている。聖室までの行き来の同伴相手や儀礼前後の雑談相手、説法会での席の並び方、そして聖室の掃除当番などにそれがあらわれる。

「道友」がハノイ聖室に「帰る」のは、基本的に儀礼に参加するためである。ただし、彼らは、第2章で述べたようなカオダイ教の数ある儀礼すべてに参加するわけではない。月に2回の「朔望礼」と、玉皇上帝生誕記念儀礼、仏母儀礼、開道記念儀礼の3つの大儀礼(年中儀礼)、そして死者儀礼にのみ参加する傾向が強い⁶。彼らが、儀礼への参加以外で聖室に「帰る」ことはほとんどない。40歳代から50歳代のなかには、毎週日曜日に当番制になっている聖室の清掃に参加しているものもいる⁷。ある60歳代の女性の「道友」は言う。

「私の家族は、祖母の代から信仰しています。私の嫁が4世代目にあたるの。1日と15日の儀礼と日曜日の「功果」(ここでは、聖室の清掃を特定している)にはチュアに帰るわ。ダオ・ミンでは、1日と15日はチュアに帰ると決まっているからね」

彼女の語りにみられるような活動への認識は、大半の「道友」に共通するものであるが、掃除に参加するのは少数派である。

ハノイ聖室での活動を通じて入信後に新たに知り会った「道友」同士の関係は、入信年数の長短や入信の際の後見人との関係によって個人差はあるが、相互の距離が適度に保たれた関係といえる。「道友」たちは、儀礼日に聖室に「帰る」と、客室棟一階の部屋で着替えをしながら、老親や自分の体調について、あるいは子供たちのことなど、互いの近況を報告しあう。

しかし、儀礼のあとの説法会が終了するや否や急いで席を立ち、帰り支度をはじめ、個々に、あるいは仲間とともに家路につく。聖室に居残り、「道友」同士で教理の勉強をしたり、あるいはおしゃべりに興じるものはいない。

代表者であるホアとの関係も同様である。「道友」個々人がホアと話しをするのは、死者儀礼等の儀礼の執行が個々に必要な場合や、家族や知人の道友が病気になったことの報告

⁵ 第2章、入信の経緯において詳述。

⁶ 仏母儀礼と死者儀礼については第5章で詳述する

⁷ 聖室の清掃は、主に40歳代から50歳代の女性の在家信徒が、当番制で取り組む。ただし、この世代のすべての女性が参加しているわけではない。ホ・ダオ内に、義母や夫、兄弟姉妹などがある女性が主に参加している。聖室の清掃は、教理上、積徳行為である「功果」に含まれるが、それを重視して、清掃当番への参加を積極的に申し出る信徒はいない。

などの機会に限られる。それ以外は聖室に「帰った」際に挨拶をする程度で、気軽に話しかけることはない。ホアもまた、自分から「道友」たちに直接話しかけることは稀である。中心メンバーの女性たちに対するように、ホアがその苦悩を「道友」たちに語ることはない。

他方、「道友」のなかには、儀礼に参加する機会以外でも聖室に「帰る」ものが2、3名いる。儀礼用供物の準備などを手始めにして、徐々に中心メンバーの活動に参加しているものたちである。退職年齢を控えた50歳代前半の女性たちに見られる傾向である。彼女たちは、中心メンバーの活動への参加を通じて、聖室に「帰る」頻度も必然的に増え、退職後は、中心メンバーとして、より積極的にホ・ダオ活動に関わるようになる、いわば中心メンバー予備軍である。50歳をむかえたある女性は言う。「亡くなった母親の葬式をあげてもらったことをきっかけにして入信したのだけれど、これまでは仕事が忙しくて、あまり聖室にも帰ることができなかった。退職後は、(中心メンバーの)おばさんたちを見習いながら活動を手伝っていきたい」

また、「道友」によっては、中心メンバー内の特定の個人と、親族関係あるいは地縁関係にあるものも少なくない。親族関係は、母―子、兄弟姉妹、義母―嫁、あるいは叔母―甥／姪の関係が、地縁関係では自宅が近所の友人関係が多い。中心メンバーに、このような関係者がいる「道友」の場合、当人は中心メンバーではなくとも、関係のあるメンバーからの要請で、彼女たちの活動に関与することもある。そうすると、中心メンバーと接する機会も多く、同じように参加する他の「道友」はもとより、中心メンバーとも、聖室を介した相互の関係を頻繁にもちあうようになる。

以上のように、「道友」には、中心メンバーの活動に参加することを通じて、他の「道友」との交流をもつものもでてくるが、大半の「道友」は、日常生活で他の「道友」と会う機会は限られる。また近隣に居住していたり、親族関係にない限り、「道友」同士が会う機会は、聖室に「帰る」以外にほとんどないともいう。したがって「道友」たち個々人は、ホ・ダオという集団内で生じるうる個人への束縛にとらわれることなく、その参加形態を選択することが可能であるといえる。このような限られた相互交流のなかで構築される「道友」個々人の関係性は、適度に一定の距離を保ちながらも、必要に応じて関わりをもつ性質のものであるといえる。

第3節 信徒としての徴し

本節では、ハノイ聖室に集う人びとを、カオダイ教の信徒として徴しづけるものについて述べていく。とりわけ、彼らがダオ・ミンとの関連のなかで重視する3つの行為、「天板」の所有、クン・ライとよばれる跪拝行為、「道服」の着用に着目する。

3-1 「天板」の所有

カオダイ教の在家信徒の特徴のひとつは、自宅に「天板」を所有していることである。「天板」は、祖先の祭壇とは別に設けられる。カオダイ教の教典のひとつである『新律』において、入信し信徒となったものは、カオダイ教の神格を祀るための祭壇、すなわち「天板」を自宅に設け、個別の「修行」の場とすることが規定されている。聖室に「帰る」ことが叶わない信徒は、自宅の「天板」にむかって「四時礼拝」をおこなうことが求められるのだ。「天板」は、聖室の「宝殿」にある「天板」を縮小して模倣した形態をとり⁸、自宅のなかでも最も清潔な場所に設置することが理想とされる。

3-1-1 「天板」の形態

ハノイ聖室の在家信徒のなかでは、礼生の女性フオンが所有する「天板」が、信徒たちが理想とする型に最も近いものである。彼女の「天板」は、タテ 150 センチメートル、ヨコ 120 センチメートルほどの大きさの、木製漆塗りで、在家信徒のなかで最も大型のものである。「天板」上には、中央の最上位に「天眼」図、その下に電燈と各神格の立像が並び、その下の段の右側に果物をのせた皿、左側に花瓶に生けられた花、その下には「天板」に向かって左側にお茶、右側に真水、そのあいだに 3 つのコップに入れられた酒、その下に香炉、香炉を挟んで左右に電燈が置かれている。そして「天板」の前には、光沢のあるサテンのカーテンがかけられ、左右に結ばれている。フオンの「天板」は、神像に関してはもちろんのこと、それぞれの小物の配置にいたっても聖室の「宝殿」内にある「天板」を正確に模倣しており、教典に則した形態をとっている。

礼生の女性スワンも、フオンと同様に、大型の「天板」をもつ。5 階建ての現在の家を新築した際に、最上階に「天板」と祖先の祭壇用の部屋を設け、新たに造りなおしたものだ。部屋に入るとすぐ左手に「天板」が設置され、その右手には祖先の祭壇が置かれている。「天板」上には、フオンのものとは異なり各神格の立像はなく、至高神の表象である「天眼」図を壁中央に掲げた形式をとっている。

他方、治事の女性シウや道友の女性ランの「天板」は、フオンやスワンとは異なり、簡素な形式をとる。壁に「天眼」図を貼り、その前に 30 センチ程のスチール製あるいは木製の棚をつくって、供物としての花や果物、そして水を捧げ、香炉を置いている。また、通事の女性ホイアンの「天板」は、香炉と電燈一本、そして供物としての花と果物を供えた棚を、天井近くに設置した形態をとる。脚立等に乗らないと届く高さではなく、よくみなければ「天眼」図が貼ってあることもわからない。さらに、中心メンバーのリーダー格であるザウでさえも、簡略な「天板」の形式をとっている。

3-1-2 「天板」をめぐる語り

最も理想的な「天板」を持つフオンは次のように言う。

⁸ 「天板」の形式については、第 2 章の聖室施設の名称で述べた通りである。

「ダオ・ミンはこうして必ず自分の家に『天板』をもたなければならない。うちの『天板』は夫の両親が造ったもので、義父は、『礼生』の職位者だったから、家にもダオに従った『天板』を置いたんだよ。当時はタイニン派だったから、『天板』を設置した時は、タンロン聖室ホ・ダオの代表者が家に来て、天板安置儀礼をしてくれたんだ。今は私が管理している。朝と夕方の5時には、ここに座って読経をするのが私の日課になっている」

スワンも、フオン同様に毎日朝5時と夕方5時の2回の読経を日課にすることにふれながら、自宅「天板」を次のように説明する。「息子が家を建てたときに、『天板』を置くためにこの部屋を作ってくれた。ダオ・ミンでは『天板』を、家のなかで一番高くて清潔な場所に置かなければならないんだ。ここはいいだろ。『天板』をおくのにちょうどいい。ここで私は朝と夕方の2回読経をする」



写真 15 スワンの自宅の「天板」。水色のカーテン上部の陰に、至高神の表象である「天眼」の図が掲げられている

他方、シウは「こんなに小さな『天板』だから、人に見せるのは恥ずかしいのだけど……。『夫』がつくってくれたんだよ。本当はもう少し大きな『天板』を家のなかに作りたいのだけど、今はお金もないし、これで十分だと思っているよ」と言いながら、私を屋上の



写真 16 中心メンバーのリーダー格であるザウの自宅の「天板」

角につくった屋根付きの「天板」に案内してくれた。またランも新築した自宅の最上階に作った「天板」を見ながら、「今までは家が狭かったから、適した場所に『天板』を置くことが適わなかったけれど、ようやく『天板』のための部屋を設けることができた。次は、もう少し大きな『天板』にしたいと思っているけれど、今は経済的に難しい」と言う。

さらにホイアンは、棚のうえの供物を並べ替えながら、「ダオ・ミンでは、『天板』をもたなければならない。でも家族では、私しか（カオダイ教を）信仰していないし、家も狭いから、小さな『天板』しか置くことができないんだ」と私に説明してくれた。

3-1-3 「天板」形態の相違の背景

信徒が所有する「天板」の形態に相違がみられる背景には、彼女たちをとりまく個別の家庭環境がある。

フオンやスワンのように大型の「天板」を所有する信徒の場合は、自分の親の世代からカオダイ教を信仰している。例えば、フオンの場合は、亡くなった夫とその両親が、タンロン聖室ホ・ダオに所属する信徒で、生前は「礼生」の職位者を務めていた。「天板」は、彼らがつくったもので、それ彼女が引き継いだ。彼女たち以外にも、比較的教理に従った大型の「天板」をもつ信徒が3名いるが、いずれも親世代から信仰と「天板」を継承している。

ただし、このようなケースは少数派である。ハノイ聖室の在家信徒の大半は、シウ、ホイアン、ランのように「天眼」図と、香炉、花や果物の供物を置く簡略化した「天板」を所有している。彼女たちはその理由を、個別の家庭環境や経済状況にあると語る。例えば、ホイアンの場合は、フオンとスワンと同じように、亡くなった両親から信仰を継承した二

世信徒である。しかし婚姻した男性（夫）は宗教には興味がなく、カオダイ教信徒でもない。3人の子供も信仰していない。家族はホイアンがカオダイ教を信仰していることについて何も言わないが、自宅の祭壇に関しても無関心であるという。すなわち彼女の場合は、非信徒との婚姻が、「天板」の形態を選ぶ際に影響をあたえていると考えられる。

シウとランの場合は、経済的な理由をあげる。未婚の彼女たちは、ホイアンのように、夫や家族の意向に気を遣う必要はない。しかし、「天板」を造る費用は、全て個々人の負担となる。経済的な支援を期待できる家族がいないのである。そのため教典に則した形式の「天板」をもつことは叶わないのが現状である。

『新律』では、「天板」を設置する部屋が信徒たちによる個別の「修行」の場として示されている。実際に、フオンやスワン、シウ、ランを含めた在家信徒のなかには、「天板」のある部屋を読経の場として語る信徒は多い。しかし「天板」の形式的な面に関しては、高い位置に設置する点と、至高神の図像、香炉と供物を置く点が守られる以外は、柔軟な対応がとられており、それが問題視されることもない。

3-2 「白いアオザイ」の着用

カオダイ教の信徒は、信徒特有の衣装である「道服（đạo phục / ダオ・フック）」を着て、儀礼に参加する。ハノイ聖室の在家信徒は、道服との関連においてもダオ・ミンを語る。

3-2-1 「道服」の型

「道服」は、ベトナムの民族衣装アオザイの形状に似た、白色の上衣と長ズボン一組を基本形とする。男性信徒は、これに黒い帽子を被る。

「大礼」では、性別、職位に応じて、上衣の色と装飾、帽子等の小物が異なる。男性は、「教士」以上の職位者になると、職位の所属先ごとに赤、黄、青に分かれた上衣を着用し、帽子もそれに対応したものを被る。女性は、白色の上下一組で統一されているが、「礼生」以上の職位者はルップとよばれるベールを被り、ハスの花の飾りがついた止め具をつける。ルップは、高職位者になると形状が異なる。「道服」に関する規則は、宗派によっては、小物の色や形状に多少の相違があるが、基本的には共通している。

ハノイ聖室が所属するバンチンダオ派の場合、女性信徒の上衣は、上述のようなアオザイ同様のタイプと作務衣型で裾が長めのタイプの二種類ある。これらの上衣に幅広のズボンを組み合わせるのが基本形となる。男性に関しては、上述のものと相違はない。

在家信徒は、「道服」を「白いアオザイ（áo dài trắng）」と通称する。なぜなら、ハノイ聖室には、青、赤、黄色の色鮮やかな道服の上衣を着る高職位の男性信徒がいらないため、信徒たちの「道服」は白一色で統一されるからである。

「白いアオザイ」は、信徒が行き慣れた仕立屋で個別に仕立てることができる。しかし彼らのあいだでは、バンチンダオ派のホーチミン市中央聖室であるドウ・タイン聖室に仕立



写真 17 「礼生」の正装をした在家女性

てを依頼することが好まれている。ドウ・タイン聖室では、作務衣型のアオザイを仕立ててもらえるのだ。信徒たちは、後述する「南部地域への巡礼」に参加すると、ドウ・タイン聖室をホーチミン市での投宿先とし、そこで仕立てを依頼する。巡礼に参加していない信徒も、参加者を通じて仕立てを注文することもある。

在家信徒が「白いアオザイ」を着るのは、基本的に、聖室での礼拝と儀礼への参加のときである。加えて、政府関連の行事に参加するときも、それを着用していく。彼らにとって「白アオザイ」は、カオダイ教信徒としての象徴なのである。

「白いアオザイ」が、在家信徒の普段の雑談のなかで話題にのぼることはあまりない。しかし、仕立てたばかりの新しいアオザイを持参した信徒がいると、彼女たちの関心は、それに向けられる。「生地素材は何か」、「上衣の仕立ては現代風のタイトなタイプより、ゆとりがあるのがダオ・ミンの正式なかたちだ」、「詰襟の角は四角より、丸いほうが上品である」、「ズボンの裾が短すぎるのではないかなど、彼女たちはそれぞれに意見を述べ、ダオ・ミンの形式に則しているものかどうか評価する。彼らは、下着が透け過ぎない素材の生地、白無地で、身体の線が強調されない程度に、多少ゆとりのある型に仕立てることが好ましいと考えており、それがダオ・ミンに則していると捉えている。例えば、若手の信徒は、白地に白糸で模様が入った生地や、光沢感のあるサテンの生地を使い、アオザイ同様に身体の線が露骨に強調される仕立てを好む傾向にある。そうしたデザインの「白い

アオザイ」を儀礼で着用すると、高齢の女性からダオ・ミンの型に反するとして注意を受け、先述のような型を仕立てることを助言される。

3-2-2 自 / 他表象としての「白いアオザイ」

在家信徒は、ダオ・ミンと他の宗教との区分にも「白いアオザイ」を用いる。ある在家女性は次のように言った。

「ダオ・ミンは『白いアオザイ』を着る。他の宗教は茶色や黄色などの、色や模様の入ったアオザイを着たりして『ぐちゃぐちゃ (lung tung / ルン・トゥン)』している。しかしダオ・ミンでは白しか着ない。私をはじめて儀礼に参加したとき、白いアオザイを着た信徒が整列した光景は本当に神秘的だった。みんなそろって同じ白を着るということが大切なのだ。ダオ・ミンには規則があって、白いアオザイを着ることもその一つなのだ」⁹

語りのなかでの茶色や黄色とは、大乘、あるいは上座部仏教僧が着る袈裟を指し、色や模様の入ったアオザイとは、カトリックの女性信徒が公的な場で着用していた鮮やかな色物のアオザイをさす。在家信徒は、色や模様のある異なる宗教の信徒の正装を「ぐちゃぐちゃ」していると形容し、そこには秩序や統一性がないことを示唆する。それに対してダオ・ミンが着用する「白いアオザイ」は、「厳荘さ (ngiem trang)」や「秩序だったこと」を表すものとして形容する。

しかし、在家信徒は、日常生活のなかで個別に「白いアオザイ」を着用することはない。また、儀礼の際も、着用するのは聖室に到着してからのことである。女性は客室棟一階の部屋で、男性は「報恩祠」左隣の部屋で、自宅から持参した「白いアオザイ」に着替えるのである。信徒の自宅でおこなわれる葬送儀礼にも、彼らは聖室施設に集合し、普段着から「白いアオザイ」に着替えた後に、集団で儀礼の会場となる信徒の自宅に向かう。個別に会場に赴く場合でも、それを持参し、その場で着替える。したがってハノイ市内で、「白いアオザイ」を着たハノイ聖室の在家信徒が、単独で行動する姿を目にすることはない。ハノイ聖室の近隣に暮らす住人以外、ハノイ市内の人びとが、「白いアオザイ」を着用した彼らを目にする機会はほとんどない。

3-3 クン・ライー跪拝行為ー

クン・ライとは、跪拝行為をさす。カオダイ教信徒が、「四時礼拝」や儀礼において、聖室の「宝殿」にある「天板」にむかって繰り返す、最も基本的な宗教行為である。

⁹ 2005年9月の国慶節を祝うパレードに参加した際に、他宗教の衣装をみながら、ハノイ聖室の在家信徒が述べていた。

クン・ライを構成する5つの所作は、前章の第1節(p.94-95)で述べた通りである。教典上では、聖室に「帰り」、「四時礼拝」と儀礼において「宝殿」の「天板」に向かいクン・ライを捧げることが理想とされる。ただし、聖室に「帰る」ことが不可能な場合には、自宅の「天板」に向かって、クン・ライを奉じることと許される。

3-3-1 クン・ライの型と習得方法

ハノイ聖室の在家信徒がクン・ライを奉じる機会は、先述のように限られている。彼らは、一日4回の「四時礼拝」に規定通り取りくみクン・ライを奉じることよりも、むしろハノイ聖室の「宝殿」でクン・ライを構成する5つの所作を、いかに正確に、そして「上手(giỏi)」に遂行するかを重視する傾向にある。私が、通事のホイアンに対してクン・ライに関する質問をしたところ、彼女は次のように言っていた。

「ダオ・ミンのクン・ライは、基本の動きが決まっているだろ。お前（私を指す）だってわかっているはずだ。まずはその動きを守ることが大切なんだ。めちゃくちゃに拝めばいいというわけではない。リン（鈴）の音に合わせることも大切だ。あれを無視しては、美しい動きができない。リンの音に合わせて、額の中央、左、右と手を持っていく。そしてゆっくりと手を下におろす。ガットするときも4回むやみに頭を下げればいいというわけではない。これもペースが重要なんだ。全ての動きがつながるようにすることが大切。ひざまずいているときだって背筋を伸ばしてアオザイの裾もきれいに整えなければならない。それでこそ、ダオ・ミンの儀礼の荘厳さが保たれるんだよ。私の母はそうやってクン・ライしていたし、私にも厳しく教えたものだ。クン・ライを正確にしなければならぬと、何度も言われたものだ」

新規入信希望者がクン・ライを習得する際には、入信の後見人となる親族や知人が指導にあたる。クン・ライの習得に要する時間は、1時間もかからない。入信希望者は、クン・ライの基本的な所作を学習した後、入信前の練習期間に入る。そのあいだは、聖室に頻繁に「帰り」、「四時礼拝」や儀礼参加、聖室の清掃などを通じて「修行」に務めることが求められる。その過程で、他の信徒と共にクン・ライを繰り返し奉じ、「正確な(chính sách/ チン・サイック)」型を習得していく。そして約1年の練習期間を経て、ようやく入信儀礼がおこなわれ、正式な入信が認められるのだ。練習期間を経て入信儀礼をおこなったばかりのある女性「道友」は、涙を浮かべながら次のように言っていた。「これで、ようやく正式な信徒になることができた。亡くなった母の意思にも沿うことができた。本当に安心した」

3-3-2 ダオ・ミンを確認する契機

クン・ライに関するこうした語りは、日頃から聞かれるわけではない。大半の在家信徒にとって、クン・ライはすでに習得済みの行為であり、前章で述べた、左手に右手を重ねるバ

ット・アンティのように、所作によっては慣習化している。そのため、普段は、在家信徒が自分のクン・ライの所作と他者のそれとを比較したり、意見したりする光景はみられない。

しかし、新たな入信者やハノイ聖室の在家信徒ではない他者がクン・ライを奉じるとき、在家信徒はその所作に注目し評価する。それは彼らにとって、ダオ・ミンを確認する契機にもなる。以下の事例をみてみたい。

事例：新規入信者リーのクン・ライをめぐる

2005年に、ハノイ聖室では、礼生のスワンの末子にあたる40歳代の男性リーの入信儀礼が「宝殿」で執行された。儀礼には、40名近くの在家信徒が参列し、リーの入信を見守った。儀礼がはじまり、リーがクン・ライを「天板」に向かって捧げる段になったときのことであった。リーは、通事のシウが鳴らすリン（鈴）にあわせたクン・ライのタイミングと、その基本形の所作を正確に習得していなかったため、治事の女性チュンから「拝みなさい（cúng đì）」との声がかかる始末となった。彼は慌ててクン・ライをしたものの、その所作はカオダイ教のクン・ライの所作とは異なるうえに、女性信徒たちが「上手」とは評価できない、ぎこちないものとして捉えられた。リーのクン・ライの「不正確さ」を見た母親のスワンは、儀礼中にも関わらず顔をしかめ、リーに次の所作の指図を小声でだしはじめた。スワンは、リーのクン・ライに我慢ができず口をだしてしまったのである。その結果スワンは、儀礼後にホアから他の在家信徒たちの前で叱責を受けることとなった。

リーは、彼の後見人が、母親である礼生の女性スワンだったことから便宜が図られ、その指導も彼女に委ねられていた。スワン（80歳）の家族は、彼女の亡くなった実母の代からハノイ聖室ホ・ダオに所属しており、スワン自身も約50年の信仰年数をかぞえる。現在は、二人の娘と長男の嫁、そしてその子供たち、すなわちスワンの孫の世代も入信し、ハノイ聖室のホ・ダオの中では家族間継承が定着した一族の一つになっている。この点もリーへの指導がスワンに一任された背景にあった。しかしリーは、練習期間中も聖室に「帰る」ことはなく、聖室活動へもほとんど参加せずに入信儀礼を受けたのであった。その結果、彼は、ダオ・ミンの所作の型から逸脱したクン・ライをおこない、母親のスワンも含めて叱責を受けることになったのである。

儀礼終了後、在家女性たちがこぞって話題にしたのは、リーのクン・ライに対する評価とスワン家族についてであった。ある女性の道友は次のように言っていた。「リーのクン・ライは、基本の所作を全く無視している。美しくないし、ダオ・ミンとは異なる」その言葉に、他の女性の道友が追随した。「結局母親（スワンをさす）が無理強いして入信させたから、（リーは）覚えようもしないのだ。本当ならば1年間の『修行』が必要なのに、スワンさんがホア先生にお願いしたのだろう」さらに治事の女性が追い打ちをかけた。「あの家族（スワンの家族の意）は、信仰してからは長いが、スワンばあさんはすでに（高齢で）弱っているし、娘たちもダオ・ミンには熱心に関わらない。チュアに帰るのも、『朔望礼』か、当番日の清掃ぐらい。それ以外は何も関わらないじゃないか。そのほうが彼女たちは

都合がいいんだよ」

リーのような新たな入信者のクン・ライは、在家信徒たちの注目の的になる。そこでは、クン・ライの所作の評価を通じて、ダオ・ミンが確認される契機にもなるのである。

第4節 信徒の積徳行為

カオダイ教では、信徒の積徳行為を、「功果 (công quả / コン・クワ)、功程 (công trình / コン・チン)」、「功夫 (công phu / コン・フウ) からなる「三功 (tam công / タム・コン)」と総称する。

一つ目の「功果」とは、カオダイ教と社会の双方に有益な行為に携わることを指す。具体的には、病気の信徒の見舞いや聖室の清掃活動などがあげられる。二つ目の「功程」とは「修行」を指し、教典に含まれる「五戒 (ngũ giới cấm / グウ・ゾイ・カム)」、「四大条規 (tứ đại điều qui / トウ・ダイ・ディエウ・クイ)」、「世律 (thế luật / テェ・ルワット)」に明記されている規則を守り、菜食を維持することを示す。そして三つ目の「功夫」とは、教理、律法の理解のために教典を学び、毎日4回の礼拝(四時礼拝)ないし瞑想をおこない、至高神と対峙することである。これは信徒に「知恵 (trí huệ / チィ・トゥエ)」の獲得を促す行為とされる。

このような「三功」から構成される積徳行為は、それぞれ相関関係にあり、三つをそれぞれに実現することで信徒は精神の「進化 (tiến hoá / ティエン・ホア)」を遂げることができると考えられている。

ただし、ハノイ聖室に集う信徒がダオ・ミンと関連して語る積徳行為は、すべて「功果」として捉えられている。「功果」には、元来「功程」である菜食、「功夫」としての読経、そして「功果」に属する見舞い、清掃活動の4つの行為が含意される。信徒たちは、これら4つの行為を、先述のような3つにもとづいた区分によって分類していない。この点から、信徒たちが「三功」の区分を明確に理解していないことが推測される。なぜならハノイ聖室の信徒たちは、「功扶」に含まれる教理勉強や瞑想には、あまり取りくんでいないからである。すなわちハノイ聖室の信徒は、第3章で述べた「修行」のなかでも、顕教的な手段は取り組んでいるが、密教的な手段に関しては、取り組んでいないのである。では、彼らの言う「功果」を構成する具体的な行為を、以下にみていこう。

4-1 読経

4-1-1 二つの読経期間

読経は、夏の最も暑い4月から8月にかけての約4カ月間の「夏経」と、冬の霧雨が続く12月から1月にかけての約1カ月の「冬経」から構成される¹⁰。双方ともに、夜7時から1時間、聖室の「宝殿」の「天板」前でおこなう。その後は、11時過ぎまでホアによる

¹⁰ 「夏経」と「冬経」の期間は、双方ともに旧暦にしたがう。

説法がある。

読経に参加するのは、主に中心メンバーの女性信徒たちである。読経期間中の女性メンバーは、夜7時からの読経にあわせて、6時半ごろから聖室に「帰り」はじめる。その後、客室棟一階の部屋で「白いアオザイ」に着替えて、7時5分前頃になると「宝殿」にあがる。

4-1-2 読経のとりくみ

信徒は、「宝殿」に入る際に、まず入口でのクン・ライの所作の一部－左手の親指を薬指の付け根につけた状態で手を握り、その状態の左手に右手を重ね合わせて、額中央、胸、下と直線的に下ろしてまた額中央に戻す行為－を3回繰り返す。その後、「天板」、関聖帝君、観音菩薩それぞれの祭壇前でも同じ所作をおこなったのち、左右に別れて整列して待ち、治事によってリン（鈴）が鳴らされたら、「天板」に向かって跪くか、あぐらをかき、クン・ライを繰り返しながら、読経をはじめる。最初に、『四時供』を読む。ここまでは、「四時礼拝」と同様の行為である。その後信徒は、読経期間中に読む経を唱えはじめる。跪いた姿勢をとっていた信徒のなかには、ここで胡坐に座り直すものもある。経は、『Kinh Cứu Khổ（救苦経 / キン・キュウ・コウ）』を10回、『Di Lạc Chơn Kinh（弥勒真経 / ジイ・ラク・チョン・キン）』を1回読む。この二つの経では、治事の女性チュンが木魚を叩いて拍子をとる。『四時供』ではクン・ライをとともうが、他の二つの経ではともなわない。およそ1時間読経すると、通事のホイアンがリンを鳴らして、終了をしらせる。

読経を終えると、女性メンバーたちは「宝殿」から客室棟一階の部屋に移動して、「白いアオザイ」から普段着に着替える。そして事務室に集まり、椅子に座って、代表者のホアによる説法を聞く。これが2時間以上続く。したがって読経期間中のメンバーたちの帰宅時間は、毎晩深夜11時を過ぎる。

説法会における中心メンバーと代表者のホアとのやりとりは、第3章で述べたような問答の繰り返しである。メンバーたちは、体力的にも精神的にも疲労が蓄積する。こうした状況をみて、私は、「なぜ無理して読経に参加するのか」と尋ねたことがあった。すると、高齢者を中心に『功果』だから仕方がない」という答えが口ぐちにかえってきた。



写真 18 「夏経」に取り組む女性信徒たち

4-2 菜食

カオダイ教の「修行」には、菜食も含まれることは前章で述べた。『新律』の第3章「ダオを守る人 (về người giữ đạo)」の第12条には¹¹、動物性食品や特定の植物性食品の忌避が明記され、出家者と在家信徒それぞれに菜食が課せられている。乳製品に加えて、ねぎやごま、にんにくなどの嗜好性のある調味料を使用した植物性食品も忌避の対象となる[CƠ QUAN PHỔ THÔNG GIÁO LÝ ĐẠI ĐẠO 1999: 120]。カオダイ教の信徒は、ダオに含まれる五戒にもとづき、殺生を慎み、他者の生命に対する慈悲の姿勢を示す「功果」として、また心身を十分に研鑽し、健康を保つための個人の「修行」として菜食を捉えているとの解釈もある[Bui1991]。

4-2-1 菜食の3つのレベル

菜食には、取り組む期間の長短に基準にして、3つのレベルがある。一つ目は「束の間の菜食」を意味する「ルック・チャイ (lục chay)」のレベルである。「菜食を探す」期間、つまり信徒が菜食の意義を見いだす期間とも捉えられている。ルック・チャイでは、ひと月のうちに1日、8日、14日、15日、23日、そして30日（旧暦）の6日間を菜食の日とする。二つ目は、「初級の菜食」を意味する「タップ・チャイ (thập chay)」のレベルである。タップ・チャイでは、ひと月のうちで、1日、8日、14日、15日、18日、23日、24日、28日、29日、30日の10日間を菜食の日とする¹²。そして、最終的には、「完全な菜食」を意味す

¹¹ 『新律』第3章「教えを守る人 (về người giữ đạo)」第12条。

¹² ルック・チャイの期間中で、30日のない月は29日を代替日とし、タップ・チャイの期

る「アン・チャイ・チュオン (ân chay trường)」のレベルに達することが理想とされる。

菜食の取り組みは、信徒個別の意思に任されている。新たな入信者は、練習期間内の「修行」として、ルック・チャイからはじめ、その後タップ・チャイに移行することが求められる。その後、徐々に期間を延ばしていく。期間を延ばしていく場合にも、ある程度の規則があり、1月、7月、10月のそれぞれの月を菜食期間としたのち、180日間連続して菜食にとりくみ、その後1年間の菜食を維持した後、アン・チャイ・チュオンへと完全に移行することが理想とされている。

この規則に従って、出家者と在家信徒では菜食への取り組み方が異なる。出家者は生涯「完全な菜食」を守ることが原則とされる。この場合、出家後すぐにアン・チャイ・チュオンに入るものもいれば、上述の段階をへて徐々に菜食を習慣化していくものもある。

一方在家信徒も、出家者同様に徐々に菜食の期間を増やし、それを常態化していくことが奨励されるが、アン・チャイ・チュオンを厳格に守らなければならないわけではなく、個人の意志や生活スタイルにあわせて、上述した三つのレベルのいずれかを選択する。したがって、菜食期間以外は、動物性の食品も摂取することもできる。

なお、在家信徒は、自らが動物を食用として屠殺することは、五戒の一つである殺生の禁止に反するため禁忌とされる。



写真 19 南部地域からハノイ聖室を訪れた信徒夫婦（左側）を菜食でもてなすハノイ聖室の男性信徒（右側）

4-2-2 在家信徒の菜食へのとりくみ

ハノイ聖室の在家信徒は、私に対してダオ・ミンを説明するときに、必ずといっていいほど菜食をとりあげる。とりわけ高齢の信徒にその傾向が強い。「ダオ・ミンでは菜食を守

間中では、27日が代替日となると、細かく規則化されている。



写真 20 信徒が儀礼用に自宅で作った菜食料理

らなければならない。」という語りは、調査期間中よく耳にした言葉である。

彼女たちにとっての菜食とは、「束の間の菜食」を意味するルック・チャイか、「初級の菜食」を意味するタップ・チャイへの取り組みを示唆している。したがって、彼女たちの多くが、ひと月のうち、6日間、ないし10日間を菜食で過ごしている。

「完全な菜食」を守るものは、代表者のホア以外に、礼生のヒエンと道友のランとラップの3名のみである。ヒエンは言う。

「私は入信後すぐにアン・チャイ・チュオンをはじめて、今までずっと続けている。今までずっとだよ。他の人は『苦しい (khô)』ことだと言うけれど、私はすぐに慣れて、『苦しい』と思ったことは一度もない。菜食は、身体を健康に保ってくれる。ダオ・ミンではアン・チャイが『修行』のひとつだからね」

彼女は、入信してから20数年来、菜食を維持してきたという。私がヒエンの自宅を訪ねると、彼女は昼ごはんを私にふるまいながら、以上のように、菜食について必ず語っていた。

4-2-3 「苦しい修行」としての菜食

ヒエンの語りにもみられるように、ハノイ聖室の信徒は、菜食を「苦しい修行」としても捉える傾向がある。とりわけ若手の信徒は「日中働いているのに、菜食をしていては疲れてしまう」といって、菜食への取り組みを肯定しない。そのため、6日間のルック・チャ

イを選択するか、あるいは取り組んでいないものもある。

こうした背景には、菜食をめぐる信徒たちの社会環境が影響しているようだ。ベトナム北部地域の人びとは、日常生活で菜食することは稀で、ハノイ市内にも菜食レストランは2、3軒を数える程度しかない（2006年当時）。信徒たちは、「北部地域では、人びとが手軽に菜食を摂るような状況ではない」と言う。その際に、信徒たちが比較の対象とするのが、南部地域における菜食である。

ハノイ聖室の在家信徒は、「南部地域の一般の人びとは、日常生活のなかで比較的菜食に慣れ親しんでいる」という。実際、菜食を提供するレストランも数多く、宗教団体が運営資金を獲得するために、敷地内で菜食レストランを経営している場合も少なくない。ホーチミン市内でも有数の観光地として有名なある大乘系仏教寺院なども精進料理屋を併設させ、信徒に限らず、観光客も訪れて賑わっている。カオダイ教も例にもれず、ホーチミン市内にあるカオダイ教系組織の大道教理協会もその一つである。1965年に開設されたこの組織は、1995年から菜食レストランの経営をはじめ、現在では調理場、給仕係を含め24人の職員が働いている。ホーチミン市の中心地である1区に位置し、近隣には比較的大きな市場や商店街が軒を連ねる。レストラン自体が往来の激しい通りに面していることもあり、昼時にもなると、菜食をとる一般客で店内が大変な混雑となる。メニューの種類も豊富で、ベトナムの麺料理の一つであるフォーから、煮物、揚げ物、鍋料理に至るまで、様々な菜食料理を提供している。また、ワゴンに並べられた数種類の副菜から好みの品を選んで白飯とともに食べるワンプレート形式の菜食の売店も店の外で経営しており、値段も150円程度と安いことから、こちらを好んで食す客も少なくはない。利用客は、この組織内で生活する出家者やそこで働く関係者に限らず、一般客も多い。

また、各聖室では、聖室に止住する出家者のために菜食料理を調理する環境が整っている。バンチンダオ派のホーチミン中央聖室にあたるドウ・タイン聖室もその一つだ。ドウ・タイン聖室では、「治事班」に所属する女性の在家信徒が、毎食の食事を用意する。聖室内には、二つの大きな竈を備えた調理場が設けられている。竈の奥の空きスペースには、食材となる大量の野菜が常に積まれており、担当の信徒たちは、調理場でこれらの野菜を調理し、出家者の菜食を毎日準備する。またそれを食する出家者の生活も規則的である。出家者は、「四時礼拝」後に、集まって必ず食事をする。食事の前後には、信徒全員がテーブルを囲んで立ち、『食前の経 (kinh ăn cơm)』と『食後の経 (kinh ăn cơm rồi)』を唱える。若手の出家者と高齢の出家者がそろって食事をとることはほとんどなく、高齢の出家者がまず食事を取り、そのあとに若手が食事をする傾向が強い。食事のメニューは、朝は白粥と辛味のある味噌などの一菜、昼は薬物野菜や、豆類など、数種の野菜の炒め物やゆで野菜が2、3品と、タロイモをベースにしたとろみのある汁物、野菜の入ったとろみのない汁物、それに白飯である。夕食も、昼と同様の品数と白飯で構成される。食事の形態は共食で、男女に別れてそれぞれにテーブルを囲む。男性信徒は入り口近くの正面のテーブルで、女性信徒は竈近くの奥のテーブルを囲む。信徒には、椀に盛られた白飯が個別に配膳され、



写真 21 バンチンダオ派本山のベンチャー聖会内における菜食の調理の様子
「大札」の2日間は、500名以上の食事を用意する。

各テーブルの中央に置かれた副菜の大皿と汁物の大椀に手を伸ばす。

他方、ハノイ聖室の在家信徒にとって菜食の模範となるはずの代表者ホアの食事は、第3章でも述べたように、不規則でかつ偏食である。2000年まで、ホアの食事は、彼女とともに聖室に止住していた女性出家者の道友ミエンが担当していた。しかし、ミエンが聖室を去ってから、ホアの食事を含めた身の回りの世話は中心メンバーが担っている。食事は、主にリーダー格のザウと道友のランが自宅で調理したものを届けているが、ホアは、それを積極的に食することはない。また、南部地域における聖室施設での食事のように、「四時礼拝」の後に定期的に食事をする習慣は、少なくともここ数年はみられない。したがって、ホアが説法会において、教典に示されるような菜食の意味をメンバーたちに伝えることもない。むしろ彼女たちは、ホア自身の食に対する執着のなさを、節約や儉約として捉える。それが、彼女たちにとっては、菜食が「苦しい」というイメージを喚起させる一因となっていると思われる。中心メンバーのリーダー格であるザウは、ホアの菜食の取り組みを次のように言う。

「先生（ホアの意）は本当に難しい人だ。それに先生は本当に辛く、大変な人生を送っている。食事には一切こだわりがなく、朝にフランスパンを食べて、それ以外食べない日もある。だからあのようにやせているのだ。他に楽しみもなく、いつもチュア（ハノイ聖室をさす）のことを考えてばかり。少しは栄養のあるものを食べないと。だから私は時々野菜を入れた粥や野菜の炒め物を作っては、息子や知り合いに頼んで届けているの

だ」

菜食は、ハノイ聖室の在家信徒にとって、ダオ・ミンを構成する「修行」の一つと語られることに違いはない。しかし、北部地域の人々にとって、菜食が日常的な行為ではないことや、本来は模範となるはずのホアの食生活から喚起される否定的なイメージによって、菜食を「修行」として自覚し、積極的に取り組もうと考えるものは少数にとどまっている。信徒たちのあいだでは、ダオ・ミンとの関連から、菜食の遵守の理念は語りながらも、現実には個別の事情に合わせながら柔軟に取り組む姿勢が共有されているのである。

4-3 見舞い

信徒の見舞いも「功果」を構成する行為のひとつである。ハノイ聖室の信徒のなかに、病気や怪我で長期的に療養している信徒がいる場合、当人の家族や、仲のいい信徒を通じて代表者のホアあるいは「治事班」の班長である正治事の女性タイに連絡が入る。それを受けてホアは、「治事班」に見舞い金や見舞品の準備を指示し、在家信徒たちによびかける。

4-3-1 参加者と見舞い品

見舞いに参加するのは、主に中心メンバーの女性たちである。ホアが日取りを決めると、女性たちは聖室に集まり、その後バイクタクシーなどを使って当事者の自宅を訪問する。当事者の家族が家にいる日時が設定されることから、主に休日の午前中が多い。

見舞いでは、見舞われる信徒に対して見舞い品が手渡される。品目は、現金と果物、砂糖ないしコンデンスミルクである。信徒一人当たりが負担する見舞金の額は、見舞う信徒との関係性にもよるが、2万～5万ドン、日本円にして約150～350円である。通事の女性シウが、聖室に「帰った」信徒から集金する。果物は、中心メンバーのリーダー格であるザウが用意することが多い。見舞う日の朝に市場で仕入れ、聖室に持参する。砂糖ないしコンデンスミルクは、主に1キロの砂糖が2袋か、コンデンスミルクの缶詰2缶のいずれかが用意される。これは、通事の女性チュンが購入を担当している。これらの見舞い品をもって、信徒たちは病気や怪我で療養中の信徒の自宅を訪れる。

なお、それほど長期の療養ではない場合にも、見舞い品が準備されることもある。その場合は、自宅への訪問は控えられ、聖室を訪れた療養中の信徒の家族に見舞い品を手渡すか、あるいは当人の自宅に治事の信徒が単独で届ける形式がとられる。

4-3-2 相互関係の基礎となる見舞い

信徒の自宅への訪問をともなう見舞いは、信徒個別の社会的背景を知るきっかけにもなる。以下では、見舞いの一事例をとりあげ、見舞いに参加した信徒たちの行為と言動をみてみたい。

事例：礼生チンへの見舞い

2006年に、中心メンバーの10名が、礼生の女性チンの見舞いをおこなった。チンは、2000年から糖尿病が悪化し、長らく入院生活が続いていた。そのあいだ、代表者のホアや、メンバーが個別で病院に見舞いに行くことはあったが、ハノイ聖室ホ・ダオとしての見舞いは、彼女の病状を配慮しておこなわれてこなかった。

2006年にチンが退院し、自宅に戻ったことが代表者のホアに報告されると、ホアはメンバーに見舞いを提案し、「治事班」のメンバーたちによって準備が進められた。

チンの自宅は、ハノイ聖室からバイクで20分程度の距離にある。中心メンバーは、ある日曜日の朝8時に聖室に集まった後、それぞれのバイクや、バイクタクシーに分乗し、チンの自宅に向かった。

チンの自宅に到着した中心メンバーの女性たちは、チンの嫁のワインから迎えられると、チンへの見舞い品として持参した砂糖と果物を手渡して挨拶をし、その後はワインから促されて自宅の見学をはじめた。チンの自宅は、前年につくられたばかりの新築で、階段や壁は大理石が使われ、各部屋にはガラス張りのシャワールームが併設された造りであった。メンバーたちは階段を上るたびに感嘆の声をあげ、最上階の祭壇部屋では、「天板」の造りも確認して一階にもどった。

一階では、嫁のワインがぶどうやオレンジの果物でメンバーたちをもてなした。それは、彼女たちがもってきた果物よりも高価で、メンバーの女性たちは、それをみて苦笑いをしていた。

帰路についた中心メンバーの女性たちが話題にしたのは、チンの病状ではなく、彼女の家の経済的な豊かさについてであった。ハノイ聖室の信徒にとって病人の信徒への見舞いは、普段会話でしか知ることのない個人の生活の様子を直接目にする機会となる。入信歴が30年以上と長いチンは、出家者ではないものの、前代表者のフォー師の時代から、ハノイ聖室ホ・ダオを支える中心メンバーの信徒のひとりとして聖室活動を支えてきた。糖尿病が悪化する以前は、経理を担当していたという。また、チンの娘のチャウと息子の妻のワインも入信させており、さらに礼生のヒエンは、彼女の父方叔母にあたる。チン自身、病気が悪化する前は、中心メンバーのひとりとして聖室活動を支えていた。したがって、中心メンバーの女性たちは、聖室活動を通じて、チンの息子が会社を経営しており、経済的に裕福で、彼女の長い入院生活もそうした経済力に支えられていることは知っていた。

しかしながら、中心メンバーのなかで、実際に彼女の生活環境を見たことがあるものは、親戚にあたるヒエンのみに限られていた。見舞いは、チンの生活環境をメンバーたちが実際にみる機会になったのである。

教典にしたがえば、見舞いは「功果」のひとつであり、信徒個人の積徳行為として理解される。しかし、自宅への訪問という行為をとまなう見舞いを通じて、信徒たちは個別の社会的背景を知りあう。それは、信徒同士の相互の関係の構築を促すものとなっているのである。

4-4 聖室の清掃

4-4-1 掃除の班と内容

聖室の清掃は、毎週日曜日の午前中におこなわれる。40歳代から50歳代の女性から構成される5人一組の三つの班が、隔週で当番を務める。三つの班は、基本的に親族関係にある者同士を中心に構成されており、それに年齢や地縁などを基準にして、他の信徒が加わっている。

清掃の内容は、庭の掃き掃除、窓の外枠の煤とりと水拭き、事務室の掃き掃除と床の水拭き、「報恩祠」、「宝殿」の掃き掃除と窓枠の水拭き等がある。定められた手順はなく、聖室に早く到着したものから適宜はじめる。

ただし、5人一組とはいうものの、実際5人全員が集合することはほとんどなく、何らかの理由により1、2名は欠席する。したがって、実質3名で清掃にとりくんでいる場合が多い。また、日によっては、清掃のあいまにホアが外出するため、バイクで送迎あるいは留守番など、清掃以外の仕事加わる。

4-4-2 清掃の「評価」

清掃の出来栄えに対する「評価」は、代表者であるホアの一言である。第3章で述べたようなホアによる規則によって判断される。例えば、指で窓枠の埃を確認し、納得がいかない場合はやり直しとなる。テーブルと椅子の配置も、テーブルの両側面に12脚ずつ並んだ椅子が一直線に整列していなければならない。また整頓する際は、床に傷がつかないように椅子を軽く持ち上げて出し入れしなければならない。床拭きに使用した雑巾の干し方や、使用したほうきの立てかけ方にも決まりがある。こうしたホアの厳しい管理のもと、それに準ずる清掃が信徒には求められる。ホアの求めに反した場合には、ホアによって厳しく注意される。そのため信徒は、ホアとの接触をできる限り短時間で終わらせようと、清掃をできる限り早く済ませ、帰宅しようとする。清掃後も聖室に居残り、ホアとともに「四時礼拝」に参加したり、聖室で一日を過ごそうとする信徒はいない。清掃を速やかに終わると、彼女たちはそそくさと帰宅の途につく。調査期間中に、私が清掃に加わった場合などは、私に聖室の留守番とホアの相手を任せ、足早に聖室を出て行くものもいる。清掃方法に関してホアから責め立てられ、たたかれたことをきっかけに、数ヶ月間聖室活動に参加しなかった信徒もいるほどである。

他方で女性たちは、同じ班内の信徒と協力して清掃に取り組むことも重視する。例えば、グループ内の誰かが何らかの理由で清掃を休んだ場合、それに対して不満を露にするものはいない。ある信徒は休んだものに対し「来るとは言っていたのだけど、もしかしたら体調でも悪いのでしょうか」と、清掃を無断で休んだこと自体を咎めることはせず、むしろ休んだ信徒の体調への配慮を優先させていた。また、「協力することによって短時間で清掃を終わらせることができる」とある信徒は語る。

彼女たちのこうした意識の背景には、ある種の協力関係が働いている。ある信徒は「孫

の世話で忙しくて、清掃に来られないことがある。みなそれぞれに都合があるのだから、お互いに助け合うことが必要なんだ」と言う。

こうした点から、ハノイ聖室の信徒にとっての清掃活動は、グループ内における信徒間の協調性を喚起する行為となっている。

4-5 南部地域への巡礼

ハノイ聖室の代表者であるホアは、10月の「大礼」である開道記念儀礼への参加のために、毎年バンチンダオ派の本山であるベンチェー聖会を訪れる¹³。その際にホアは、在家信徒にも参加をよびかける。年によって、5、6名の在家信徒が参加を希望する。

信徒たちはこれを単に「南部行き」と表現するが、行程の大半がカオダイ教ゆかりの聖地を巡る巡礼である。そして、信徒たちは、この南部地域への巡礼も、「功果」として表現する。

4-5-1 巡礼の行程

巡礼は、10月14日と15日（旧暦）におこなわれる「開道記念礼」にあわせて予定が組まれる。「大礼」のひとつであるこの儀礼は、カオダイ教全宗派組織でおこなわれる。ハノイ聖室でもこの日は「開道記念礼」が執行され、40名前後の信徒が聖室に集まる¹⁴。

バンチンダオ派本山のベンチェー聖会では、定例の年次集会があわせておこなわれることから、各地域のホ・ダオ代表者が参加する。それにあわせて1000名近くの在家信が参列する。したがって、ベンチェー聖会の敷地近隣は、「白いアオザイ」を着た多くの信徒で賑わうことになる。

ハノイ聖室の在家信徒は、「開道記念礼」への参加を主たる目的として、10月の第2週目から約2週間の日程で南部地域への巡礼を計画する。以下に述べるのは、2005年の巡礼の行程である。参加者は代表者のホアと1名の「通事」の女性と5名の「道友」の女性たちであった。

ハノイ聖室の信徒たち一行は、ハノイからホーチミンまで列車を使って移動した。出発日のお昼頃、列車の出発時刻にあわせて、信徒はそれぞれにハノイ駅前に集合した。代表者のホアは、ハノイから片道38時間を要する、中級クラスの6人用ソフトベッドのチケットをまとめて購入し¹⁵、出発日に信徒それぞれに手渡した。その後、ホアと在家信徒は、家

¹³ 代表者のホアは、毎年1、2回はバンチンダオ派本山のベンチェー聖会を訪問している。開道記念儀礼および玉皇上帝生誕儀礼と、それにあわせて開かれる定例の年次集会への参加が目的である。高職位者である彼女は、執行部として年次集会への参加が求められており、その都度、南部地域を訪問している。

¹⁴ 代表者のホアが不在の場合は、礼生の男性アインマイが儀礼の執行役を務める。

¹⁵ 最速の上級クラスの列車は30時間で、値段も中級クラスより高い。また客席は、ハードシート、ソフトシート、ソフトベッドの3タイプがあり、ソフトベッドは6人用と4人用のコンパートメント形式に分かれている。値段もそれぞれのグレードにあわせて高くなる。列車の切符は、ハノイ駅に勤務している中心メンバーのリーダー格ザウの嫁ガーが担当す

族の見送りを受けながら、列車に乗り込んだ。6人用のコンパートメントは、2畳程度の広さの室内に、左右に分かれて、上、中、下と3段ずつベッドがある。車内での信徒たちは、昼間は真ん中のベッドを壁側にあげてスペースをつくり、一番下のベッドに座っておしゃべりをした。列車が停まる途中の駅では、列車から外に下りて地域の特産物を買ひ、皆で分けあって食べていた。

ホーチミンのサイゴン駅には、早朝5時に到着した。ホーチミン市中央聖室であるドウ・タイン聖室の信徒たちが迎えに来ており、中型のワゴン車に乗り込んでドウ・タイン聖室の施設まで移動した。施設に到着すると、ハノイ聖室の信徒たちは、ドウ・タイン聖室で用意された菜食の朝食でもてなされ、その後2時間ほど休憩した。そして、朝8時頃に白いアオザイに着替えて、タイニン省にあるタイニン派本山のタイニン聖座に向かった¹⁶。タイニン聖座は、カオダイ教創設の地である。「カオダイ教信徒であれば必ず訪れなければならない場所なのだ」と、巡礼に参加した信徒は口々に言っていた。タイニン聖座敷地内では、「宝殿」施設、庭園、仏母が祀られた「遙池宮」、「教宗」が暮らした宮殿など見た。その後、カオダイ教が創設されて最初の活動場所となった「ゴォ・ケン寺 (chùa Go Ken / チュア・ゴォ・ケン)」や、タイニン省内にあるバンチンダオ派の聖室にも立ち寄り、南部地域での初日の予定を終えて、ドウ・タイン聖室に戻った。

二日目は、朝8時に中型のワゴン車に乗り、ブンタウ省にある¹⁷、バンチンダオ派の聖地にむかった。「白雲殿 (Bạch Vân Điện / バィック・ヴァン・ディエン)」とよばれるこの地は、バンチンダオ派の教宗のゲン・ゴック・トゥオンが、バンチンダオ派を開派する際に隠遁した地と言われている。現在は、山中に聖室を立て、3人の男性出家者が守人をしながら生活する。聖室は、舗装のされていない山道を1時間登った先にある。電気は自家発電で、岩肌をくりぬいた洞窟が、訪れた信徒たちの宿泊施設となる。ハノイ聖室の信徒たちは、その日は「白雲殿」に一泊した。

三日目は、「白雲殿」からの帰途を、バンチンダオ派所属の2カ所の聖室に立ち寄りながら、ホーチミン市のドウ・タイン聖室に戻った。

四日目の朝になり、ハノイ聖室の信徒たちはベンチャー省に移動し、バンチンダオ派の本山であるベンチャー聖会を訪れた。メコンデルタの中州に位置するベンチャー省には、その日の朝にハノイ聖室の信徒たちを迎えにきた、ベンチャー聖会の男性信徒とともに、ミトー市からフェリーに乗って移動した。その後、ベンチャー省に到着すると中型ワゴン車でベンチャー聖会に向かった。同聖会に到着したハノイ聖室信徒一行は、聖会施設内の

る。ホアからの依頼を受けて、ガーが購入しホアに届ける。ガーもハノイ聖室の信徒(道友)である。

¹⁶ タイニン派の本山であるタイニン聖座は、観光地化されており、ホーチミン市内にある旅行代理店で組まれたツアーで訪れた外国人観光客の訪問も多くみられる。

¹⁷ ブンタウ省は、ホーチミン市の東、120キロほどにある海岸に面した地域である。「白雲殿」がある山も海岸に面しており、教宗は、海にそそりだした岩の上で、瞑想したと伝えられる。ブンタウ省の位置は、図3を参照のこと。

女性用客室棟の一室に荷物をおくと、ベンチャー聖会関連施設を訪問した。教宗のグエン・ゴック・トゥオンを祀る祭壇が奉じられた施設「浄舎 (tỳ xá / ティ・サア)」や、女性出家者が止住するための施設、高職位者用墓地などを巡った¹⁸。その後、聖会施設内で食事を取り、「宝殿」での「四時礼拝」に参加したのち、聖会内で昼食をとって休息した。夕方5時の「四時礼拝」が終わり、夕食をとると、定例の年次集会がはじまった。高職位者であるホアはこれに参加し、他の在家信徒は宿泊棟で休んだり、施設内を散策した。そして深夜11時から、「開道記念礼」を構成する「夜礼」がはじまった¹⁹。信徒たちは白いアオザイに着替えて参列し、読経とクン・ライ（跪拝）を繰り返した。参列した信徒数が多いため、全ての信徒がクン・ライを奉じ終えたのは、2時近くであった。その後信徒は、客室棟の部屋に戻り、就寝した。

五日目の朝、ハノイ聖室の信徒たちは、朝5時の「四時礼拝」に参加したのち、朝食を聖会施設内でとった。そして儀礼開始の時間までは、ハノイ聖室前代表者のフォー師の生家を訪ねた²⁰。午後になって、ベンチャー聖会に戻ったハノイ聖室の信徒たちは、本儀礼までの時間をベンチャー聖会周辺の散策にあてた。その後夕方5時の本儀礼の時間になると、儀礼に参加した。本儀礼は、夜の儀礼以上に信徒が集まった。聖会の「宝殿」には入りきれず、一般信徒である「道友」たちは外にあふれていた。ハノイ聖室の在家信徒も、クン・ライの順番が回ってくるまで、「宝殿」の外で読経をしながら待っていた。本儀礼は、夜の9時近くまで続いた。その後の説法会は、夜の10時過ぎまでおこなわれ、信徒たちは、引き続き11時の「四時礼拝」に参加して、儀礼の一日を終えた。

六日目の朝、ハノイ聖室の信徒たちは、ベンチャー聖会から、ホーチミン市の中央聖室であるドウ・タイン聖室に戻った。そして、その後は、4名の信徒が、ホーチミン市内あるいは近隣に住む親戚や知人宅へと移動し、残り2名の信徒は、ドウ・タイン聖室で復路の列車に乗車するまでの2日間を過ごした。

4-5-2 巡礼中の信徒たちの生活

ハノイ聖室の信徒たちは、ドウ・タイン聖室やベンチャー聖会に投宿しているあいだ、一日4回の「四時礼拝」を基軸とした生活を送る。朝4時半に起床し、5時の「四時礼拝」にとりくむと、皆で朝食を摂る。各地のカオダイ教関連施設を巡るあいだも、「宝殿」を訪れた際には、必ずホアを筆頭にして並び、クン・ライ（跪拝）をおこなっていた。そのため、巡礼のあいだは、そのほとんどを「白いアオザイ」で過ごしていた。また一日3回の食事は、各施設で提供される菜食を食していた。

¹⁸ ベンチャー聖会の高職位者用墓地には、ハノイ聖室の前代表者であるフォー師のストゥーパもある。

¹⁹ 「開道記念礼」は「夜礼」と本儀礼の二部構成となっている。

²⁰ 現在、フォー師の生家は、バンチンダオ派所属の聖室となっており、彼の親族や周辺の住む人びとがカオダイ教の信仰活動をしている。ハノイ聖室の信徒たちが訪れたときは、「開道記念礼」の執行を控えて、所属の信徒たちが集まり賑わっていた。

4-5-3 巡礼に対する意識

巡礼に参加したことのあるハノイ聖室のある女性の道友は、次のように言っていた。

「私はこれまで2回ベンチェーに行きました。一回はフォー師が亡くなった1998年のこと。そして2000年が2回目です。1回目は葬儀だったので、ハノイ聖室から20名近くが一団となってベンチェーに行きました。2回目ではようやくタイニンや、そのほか（カオダイ教関連の）いくつかの場所に行くことができました。あのときは本当に楽しかったですね。汽車での移動中は、途中の停車駅で買った蒸鶏肉を皆で分けて食べたり、早朝のサイゴン駅に到着してドウ・タイン聖室に移動してからは、タイニン聖座やゴォ・ケン寺を皆で訪問しました。みなでたくさん写真も撮りましたよね。やはり、ダオ・ミンの起源であるタイニン聖座や関係する場所に行かなければなりません。それが『功果』になるのですよ。ホア先生も言っていたじゃないですか」

ハノイ聖室の在家信徒は、その大半がバンチンダオ派の本山であるベンチェー聖会を訪問した経験がある。上述の語りにもみられるように、前代表者のフォー師の葬送儀礼が同聖会で開催された際に、ハノイ聖室からは20名以上の信徒が参加したという。しかし、前項で述べたような2週間の日程での巡礼に参加した経験のあるものは、決して多くはない。家事を担い、あるいは仕事に出ている女性信徒にとって、2週間という日数の確保は、容易なことではないのだという。しかし信徒たちは、ハノイに戻った参加者の話しや、写真をみることで、巡礼の行程を具体的に知ることができる。そうした信徒間のやりとりを通じて、信徒たちは一様に、巡礼をダオ・ミンの「功果」として捉えるようになるのである。

4-5-4 「他者」との交流による集団意識の生起

ハノイ聖室の信徒たちは、カオダイ教系組織の大半が集中している南部地域から遠く離れていることから、普段はあまり他のホ・ダオ所属の信徒との交流をもつことができない。巡礼は、ハノイ聖室の信徒たちにとって、他の聖室や、聖会所属の信徒たちと交流する機会にもなる。ある道友の女性は次のように言う。

「普段、電話でしか話したことがなかったドウ・タイン聖室やベンチェー聖会の『兄弟姉妹たち』に会って話をすることができました。私たちにとって南部は遠いので、なかなか行くことができない。でも、ダオを通じた『ホ（＝家族）』であることに違いはない。この期間にさまざまな話しをしてみたい」

このように、巡礼に参加したハノイ聖室の信徒は、他のホ・ダオとの関係を、信仰で結ばれた擬似的な「兄弟姉妹」であることを強調しながら、頻繁に会うことのできない他のホ・ダオ所属の信徒との関係や交流を重視する態度を示す。

しかし、こうした発言は、巡礼の日数が増えていくごとに変わり始める。ハノイ聖室の信徒たちは、他の聖室、あるいはベンチュー聖会での活動に参加することを通じて、自分たちと、ダオの解釈や実践の異なることに気づきはじめるのだ。例えば、読経は速度と抑揚には明確な異なりがあった。南部地域の信徒たちの読経は速度も速く、抑揚にもさほど変化がない。それに比べてハノイ聖室の信徒の読経は、経文の各単語の声調に合わせて明確な抑揚があり、速度も遅い。クン・ライ（跪拝）の所作も、基本形に変わりはないが、読経の速度に合わせて取り組まれることから、必然的にその間合いやタイミングが微妙に異なる。ベンチュー聖会の女性出家者が止住する施設で読経に参加したある信徒は、次のように言っていた。

「あんなに速い読経ははじめてだ。私たちとは大違いだ。私たちは木魚のリズムにあわせて、程よい速度で詠むから、経文も理解できるけれど、あの人たちの読経は、ついていくのがやっとで、何を詠んでいたのかわからないくらいだった。あの人たちはいつもあのように速い読経をしているのだろうか。クン・ライもあれではまるで運動しているみたいだったよ」

また、菜食に関しても同様の反応がみられた。巡礼中は、各宗教施設で多彩な菜食料理が提供されるが、北部地域では、あまり使われることのない野菜やココナツミルク、湯葉等を食材に使ったメニューが多く、ハノイ聖室の信徒たちにとっては食べ慣れないのである。ハノイ聖室の信徒たちは、それを口にこそするが、箸は進まず、移動のたびに果物等を購入しては空腹を補うことになる。

ハノイ聖室の信徒たちは、巡礼がはじまった当初こそ、他のホ・ダオとの関係を「家族共同体」と表現し、理念上の関係を強調していた。しかし他のホ・ダオ所属の信徒たちとの交流の過程で、ハノイ聖室所属の自分たちと、他のホ・ダオ所属の信徒たちとの違いを明確に意識するようになっていった。巡礼によるこうした気づきは、ハノイ聖室の信徒たちにとって、ハノイ聖室に帰属する信徒同士の関係を改めて考える契機となっていたといえる。

第5節 ダオ・ミンの編成

本章では、ハノイ聖室の在家信徒による宗教的行為に着目して、信徒たちが語るダオ・ミンという言葉が、どのように編成されているのかを述べてきた。

ハノイ聖室の信徒たちは、カオダイ教の信徒であることを徴す要素として、「天板」の所有や、「白いアオザイ」の着用、クン・ライ（跪拝）の所作をあげる。ただし、それぞれに対する信徒たちの取り組みは、教理とは異なる形式で展開していた。

「天板」は、信徒の社会的背景にあわせた形式が選択され、「白いアオザイ」も、高齢の

信徒たちが好ましいとするアオザイの型があった。またクン・ライは、それを構成する所作の型が評価の対象となり、教典に従って一 4 回取り組むことを配慮する信徒はほとんどいなかった。また、積徳行為に関しても同様であった。カオダイ教の積徳行為が「三功」とよばれる 3 つの「功」から構成されることは、既述のとおりである。ハノイ聖室の信徒は、この 3 つのなかのひとつである「功果」だけを語り、それ以外の 2 つに関しては、それぞれの言葉を発することもなかった。そして本来は、別の分類にあてはまる行為も含めて、読経、菜食、見舞い、聖室の清掃、南部地域への巡礼の 5 つの行為をすべて「功果」と捉え、ダオ・ミンの積徳行為としてあげていた。すなわち信徒たちは、カオダイ教の教理を自分の現実生活に則して再解釈しながら、比較的寛容な形式で取り組んでいるといえる。

在家信徒による教理の解釈を示すこのような特徴は、信徒たちによる神格の認識をみることで、より理解できる。以下に示すのは、私とある道友の女性信徒が聖室で交わした、神格についての会話である。

(私) 「(神様で) 一番大切なのはなんですか？」

(女性信徒) 「まずは、タイに祈りを捧げます。そのあとに祖先に。そして最後にチョイかな。」

(私) 「チョイって？」

(女性信徒) 「あ、チョイ・ファットです。これであって？正しい答えかしら？」(周囲の女性たちに尋ねる)

日頃から、信徒たちがカオダイ教の神格を示すために用いる呼称には、「師 (thầy / タイ)」²¹、「チョイ (trời) / オンチョイ (ông trời)」²²、「玉皇上帝 (Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế / ド

²¹ 「師 (thầy / タイ)」とは、ベトナム語で、一般的に「男性教師」をさす言葉として汎用されるが、宗教的な場面でも、教えを施す「神」を指す言葉として使われることが多い。カオダイ教の場合では、至高神である玉皇上帝を指す。ホアの説法でも、玉皇上帝の教えを述べるときに、しばしば用いられる。カオダイ教の教典を含むさまざまな関係資料には、「師曰く」というニュアンスの「タイ・ザイ (thầy dạy)」という言葉が頻出する。

²² 「チョイ (trời)」は、一般に天、空、天の神を意味する語である。ベトナムの人びとは、「チョイ」の前に、人称代名詞の一つで、高齢の男性を意味したり、社会的地位の高い男性に対する敬称として使われる「オン (ông)」をつけ、「オンチョイ (ông trời)」として用いることが多い。オンチョイは、「万物の創造神」を明示する語として理解される傾向にある。なお、驚きや惜しみといった感情を表す場合には「チョイ・オイ (trời ơi)」という言葉を多用するが、これは、ニュアンス的に、英語の「Oh, my god」に近い。

ウック・ゴック・ホアン・トゥオン・デェ)」²³、「祖先 (tổ tiên / トオ・ティエン)」²⁴、そして「仏陀 (đạo Phật / trời Phật / ダオ・ファット・チョイ・ファット)」の5つがある²⁵。信徒たちは、神格をさし示すこの5つの呼称をたびたび用いる。しかし、彼女たちは共通の解釈にもとづいて、それぞれの呼称を使っているわけではない。上述の会話は、それを表す内容といえる。

会話の相手となった女性信徒は、入信年数が10年になる。彼女の義母は中心メンバーのひとりであり、義母を介して彼女自身も聖室活動に参加する機会が比較的多い。以上のやりとりでは、彼女が、タイと祖先、そしてチョイを神格として認識しており、タイが最高位に、その次に祖先が、そしてチョイが3番目に位置付けられることが示されていた。

ここで注目したいのは、後半のやりとりである。私が「チョイ」に関して再度聞き返すと、彼女は「チョイ」が「チョイ・ファット」を意味すると言い直したものの、それが正しい答えなのかどうかを、周囲にいた信徒たちに確認したのであった。そして彼女の態度を見た中心メンバーである女性の道友ランから、「ダオ・ミンではチョイとはタイのことだよ」と、答えを正されることになったのだった。

ハノイ聖室の在家信徒は、この女性のように、神格の認識を明確にもたない傾向が強い。ランのように、他者からの質問に窮することなく返答できる者のほうが少数派といえる。ただし、信徒たちは、こうした状況を問題視することはない。たとえ間違った認識をしていたとしても、周囲にいる誰かが、その場で正す程度で、それが原因となって批判されたり、信徒間の関係から排除されることはない。すなわち、こうしたカオダイ教の世界観の理解を、彼女たちはさほど重視していないといえる。

以上の点から、ハノイ聖室の在家信徒は、不可視なものとしてのカオダイ教の世界観や「師」の教えの詳細についての理解には重点を置かず、それを可視的に理解するための行為や型、ないしそれに関連する知識の理解に対して、より価値をおいていることが指摘できる。そして、これらの行為や型とそれをめぐる知識に関しては、信徒間で厳格な統一が図られているわけではなく、信徒個々人が自分を取りまく現実生活のなかで再解釈をし、たとえ多少の逸脱があったとしても信徒間の相互の関係内で許容されながら、実践しているといえる。信徒たちは、こうした実践知を相互に利用しながら「私 / 私たちの道 (方法)」としてのダオ・ミンを編成しているのである。

²³「玉皇上帝 (Đức Ngọc Hoàng Thượng Đế / ドウック・ゴック・ホアン・トゥオン・デェ)」は、カオダイ教の至高神の固有名称である。

²⁴「祖先 (tổ tiên / トオ・ティエン)」は、血縁、非血縁双方を含む「祖先の霊」を指す。

²⁵「仏陀 (đạo Phật / trời Phật / ダオ・ファット・チョイ・ファット)」は、逐語訳すると「仏道 / 天仏」となり、仏陀を指し示す。「仏母 (phật mẫu / ファット・マウ)」とよばれる女神信仰の最高位に位置付けられる仏母も、コンテキストによって含まれる場合もある。

第5章 二つの儀礼と相互行為

はじめに

本章では、ハノイ聖室の在家信徒が取り組む儀礼に焦点をあてる。カオダイ教では、月例の「朔望礼」以外に、一年を通じて数多くの儀礼がある。しかし、ハノイ聖室の在家信徒は、これらすべての儀礼に参加するわけではない。第2章で述べたような年中儀礼のなかの「仏母礼」と、通過儀礼のなかの死者儀礼には、より多くの信徒が参加する。本章では、この二つの儀礼過程における信徒の相互行為を記述する。

第1節では、「仏母礼」を取りあげる。はじめに、ベトナム社会における聖母信仰について概観したのち、それとの関連からカオダイ教の世界観と「仏母礼」について述べる。それをふまえてハノイ聖室における「仏母礼」での、儀礼の準備と役割分担、そして儀礼の行程を、女性信徒たちの相互行為に注目しながら記述する。第2節では、通過儀礼のなかの死者儀礼に着目する。ベトナム社会における死生観を述べたのち、ベトナム社会における一般の葬送儀礼と比較しながら、カオダイ教の死者儀礼について述べていく。その後、ハノイ聖室に視点をうつして、死者儀礼における信徒たちの相互行為を述べていく。

第1節 仏母儀礼

カオダイ教の年中儀礼の多くは、第2章でも述べたように、「大礼 (lễ lớn)」と表され、特に重視される¹。ハノイ聖室では、「大礼」のなかでも4つの儀礼、すなわちカオダイ教が創設されたことを記念する「開道記念礼」、至高神の生誕を祝う「玉皇上帝生誕礼」、「ハノイ聖室創設記念礼」、そして「仏母礼」に多くの信徒が参加する。それ以外の儀礼は参加者も少なく、儀礼によっては大半の信徒が聖室に「帰る」こともない。

この4つのなかでも信徒たちが最も盛りあがる儀礼が「仏母礼」である。他の3つに関しては、信徒たちは月例の「朔望礼」と同様に、儀礼が終了するとすぐに帰宅してしまうが、「仏母礼」における信徒たちの様子には異なりがみられる。

1-1 ベトナム社会における聖母信仰

はじめに、後述するカオダイ教の「仏母礼」を理解するために、ベトナム社会における聖母信仰について述べておく。

ベトナムでは、「聖母道 (đạo thành mẫu / ダオ・タイン・マウ)」、すなわち聖母信仰が民間信仰の中枢をなすと考えられている²。神格の頂点には、男神の玉皇上帝が君臨し、「聖母

¹ カオダイ教の年中儀礼については、第2章を参照のこと。

² ベトナムの聖母信仰研究で著名な民俗学者ゴ・ドゥック・ティン (Ngô Đức Thịnh) は、

(thành mẫu / タイン・マウ)」ないし「公主 (công chúa / コン・チュア)」とよばれる女神がそれに連なるとされる。玉皇上帝は、村落の守護神として「亭 (đình / ディン)」とよばれる宗教施設で祀られる傾向が、各地域の村落に共通してみられるが、聖母や公主に関しては、地域に特有の神話や伝説にもとづいてそれぞれに神格化され、「殿 (đền / デン)」とよばれる宗教施設で祀られている。

聖母信仰の特徴は、「婆童 (bà đồng / バー・ドン)」とよばれる女性霊媒師や、「翁童 (ông đồng / オン・ドン)」とよばれる男性霊媒師による憑依儀礼をとまなうことにある[大西 2004]³。憑依儀礼では、霊媒師が楽隊にあわせて踊りながら諸神格に祈りを捧げ、自分の身体に神格を降臨させて、その言葉を伝える。

霊験あらたかと評判な聖母や公主のデンには、不安や悩みからの救済や、現世利益を願う多くの信奉者が各地域から集まる。デンは、それが位置する地域の住民や行政によって管理されていることが多いが、そこには、さまざまな地域からの参拝者が集まる。ベトナム全土から多くの人びとが巡礼地として参拝するデンもある。こうした聖母信仰とその儀礼は、ベトナムの人びとにとって最も馴染みのある女性の神格にまつわるさまざまな実践の総体と考えられているのだ[cf. Taylor 2004a, Watson 1985, Weller 1987]。

1-2 カオダイ教の世界観と仏母信仰

カオダイ教の世界観では、第3章でも述べたように、玉皇上帝と仏母が世界を創造したと考えられている。こうした観念には、上述のような聖母信仰が反映していることはい

聖母信仰が、主要民族であるキン族に限らず、近隣に居住する各少数民族を含めベトナム全土に広く見られる文化現象のひとつであると指摘する[Ngô Đức Thịnh 2007]。

³ 1990年以降ベトナムにおいて、憑依儀礼は伝統文化との関連から再考されるようになった。ただし、それ以前は、宗教政策上、「異端」や「迷信」として捉えられ、「弾圧」の対象となり、活動が制限されてきた。

また、憑依儀礼を介した聖母信仰に対しては、ベトナムの主要宗教である仏教の関係者らも、「社会悪」と捉えて、批判の対象にした動きもある。タイラーによると、数人の著名な僧侶が、聖母の精霊とのパトロン-クライアント関係を基盤とグラスルーツな信仰の定着に対して、「それらに関わるさまざまな宗教的行為を非論理的な懸念すべき活動とみなす」

と言及をしたという。彼らは、仏教信仰にねざした宗教活動が、ベトナム社会に秩序を取り戻し、近代的で豊かな発展をもたらすものであると強調した上で、聖母信仰をはじめとする民間信仰や呪術、精霊信仰を、「時代遅れ」の「非現実的なもの」とみなした。その際彼らが同時に非難の対象としたものがタイにおける仏教実践であり、近代化の過程において立ち現れた自己認識によって仏教徒が合理化した点を指摘し、それを批判した[Taylor 2004a]。このような政府による取り締まりや仏教側からの聖母信仰に対する批判は、ベトナム社会における聖母信仰が、そこで生を営む人びとと生活世界を支配する強力な力を発揮してきたことを裏付けるものと捉えることができる。そしてハノイ聖室の信徒による仏母儀礼への傾倒は、ベトナム社会における人びとの生活世界にねざした聖母信仰のあり方を反映したものといえる。

までもない。信徒は、玉皇上帝を「父 (cha / チャー)」、仏母を「母 (mẹ / メ)」⁴、そして自分を「子 (con / コン)」として捉えている。

カオダイ教の世界観にもとづく、精霊の住む天上界は12層からなる。玉皇上帝は、最上層である12層目に存在している。他方、仏母は、「瑤池金母 (diêu trì kim mẫu / デウ・チィ・キン・マウ)」、あるいは「仏母瑤池 (diêu trì phật mẫu / デウ・チィ・ファット・マウ)」とよばれる⁵、それに仕える9人の仙女とともに表される。「瑤池 (Diêu Trì / デウ・チィ)」とは「瑤池宮 (diêu trì cung / デウ・チィ・クン)」という池の略称で、仏母が居住する神殿を表象する。また9人の仙女は、「九位仙娘 (cửu vị tiên nương / キュウ・ヴィ・ティエン・ヌオン)」あるいは「九位女仏 (cửu vị nữ phật / キュウ・ヴィ・ヌウ・ファット)」とよばれ、それぞれに呼称がある。第1位から順に、ホア (Hoa)、カム (Cầm)、トゥエン (Tuyền)、ザム (Gấm)、リエウ (Liễu)、フエ (Huệ)、レエ (Lễ)、バック・リエン (Bạch Liên)、カオ・ティ・キエット (Cao Thị Khiết) とよばれる。ホアからリュウまでは、ベトナムの聖母信仰に由来しているが、フエは、フランス革命のシンボルであるジャンヌ・ダルクの転生とされる⁶。またレエは、1900年に南部地域のサイゴン (現ホーチミン市) に近接する華人街であるチョロン (現在の第5区あたり) で誕生した実在の人物ヴオン・ティ・レエ (Vương Thị Lễ) をさし、バック・リエンは中国に実在した女性の生まれ変わり、そしてカオ・ティ・キエットも実在した人物と考えられている。これらはいずれも、カオダイ教の教理や組織体系といった基層の形成に使われた交霊術の一種である「機筆 (コオ・ブット)」(序章で既述) を介して降臨した神格であるとされる。

9人の仙女は、精霊が住む領域の天界を構成する各層の管理人という役割がある。彼女たちは1層から9層までの各層を管理しながら、仏母による万物の創造を補佐する存在として位置づけられている。死者の魂は、9人の助けを借りて、この階層を一層ずつ上昇し、最終的に、天地宇宙の起源でもある最上層の「混源天 (hỗn nguyên thiên / ホン・グエン・ティエン)」に到達して、至高神のもとに還ると考えられる。

玉皇上帝と仏母には、それぞれを祀るための固有の儀礼がある。前者は、10月14日、15日 (旧暦) におこなわれる「玉皇上帝生誕礼」、後者は8月14日、15日 (旧暦) におこなわれる「仏母と九位仙女生誕礼 (以下、『仏母礼』)」である。双方ともにカオダイ教の儀礼

⁴ 仏母に対する「母」という呼称は、ハノイ聖室の信徒に限られるわけではない。2005年に短期調査した仏教系非政府団体「積徳会 (Hội Tích Đức / ホイ・ティック・ドック)」所属の女性たちも、「母」と呼んでいたのを確認している。この団体は、100名近くの女性仏教信奉者によって構成れる。共産党傘下の大衆団体である女性連合の幹部をつとめた経験のある女性が代表をつとめている。彼女たちは、各地域の仏教寺院のなかでも、とりわけ尼僧が管理者を勤める寺院を通じて、貧困や災害支援を中心とした社会活動を積極的におこなっている。

⁵ 中国の民間信仰では、西王母として知られる。

⁶ ジャンヌ・ダルクは、カオダイ教の聖人のひとりとされる。ヨーロッパに起源のある人物では、ビクトル・ユゴーも聖人として祀られる。タイニン派の本山であるタイニン聖座では、カオダイ教の教典を指し示すユゴーと孫文等の絵が掲げられている。

のなかでは「大礼」に分類される。

第2章でも述べたように、カオダイ教では、「大礼」が、以上のふたつを含めて11ある。繰り返しになるが、これらを儀礼暦に沿って述べると、①「玉皇上帝生誕礼」(1月9日)、②「老子生誕礼」(2月15日)、③「釈迦仏生誕礼」(4月8日)、④「姜太公聖誕礼」(4月18日)、⑤「観音菩薩生誕礼」(6月19日)、⑥「関帝聖君生誕礼」(6月24日)、⑦「仏母と九位仙女生誕礼」(8月15日)、⑧「李太白生誕礼」(8月18日)、⑨「孔子生誕礼」(8月27日)、⑩「開道記念礼」(10月15日)、⑪「キリスト生誕礼」(12月25日)から構成される。①から⑩までは旧暦に沿っておこなわれるが、⑪は新暦にしたがう。

各儀礼は、信仰を司る「礼士 (lễ sĩ / レェ・シィ)」をともなつて、カオダイ教の宗教施設である「聖会」ないし各「聖室」で、儀礼日の前夜から執行される。職位者たちは職位の序列に応じた正装の「道服」で参列し、多くの「道友」がそれに連なる。とりわけ本山である「聖会」には、各地域の「聖室」からも信徒が集まるため、1000名近くの信徒で賑わうことになる。すなわち、以上のような「大礼」は、カオダイ教信仰の中枢をなす各規格にまつわる最も重要な年中儀礼として捉えられているのである。

ハノイ聖室でも11の「大礼」が予定はされるが、多くの信徒が集まるのは4つの儀礼に限られる。すなわち、「開道記念礼」と「玉皇上帝生誕礼」、「ハノイ聖室開室記念礼」、そして「仏母礼」である。

1-3 ハノイ聖室における「仏母礼」の準備

「開道記念礼」、「玉皇上帝生誕礼」、「ハノイ聖室開室記念礼」の3つと、「仏母礼」は、その儀礼過程において相違がある。3つの儀礼は、他の「大礼」にも共通してみられる、カオダイ教の旗の掲揚と、「礼士」をともなう儀礼の執行方法によって特徴づけられる。他方、「仏母礼」の場合は、それに加えて、「仏母礼」だけにみられる「ハウ」とよばれる宗教行為が加わる。また、儀礼の準備にも違いがある。これらの点から、儀礼に取り組む信徒たちの反応は、他の「大礼」とはあきらかに異なる。とりわけ女性信徒たちは「仏母礼」をより重視しているように見うけられる。男性の礼生アインマイは、「仏母礼」の日に聖室が女性信徒で賑わう様子を見ながら、「この儀礼は女性のためのもの」という。こうした背景には、上述の「仏母礼」の特徴が関連しているようだ。

「仏母礼」は、他の儀礼よりもその準備に時間と労力を費やす。なかでも、準備を担うハノイ聖室の中心メンバーの女性たちは、聖室に集いながら、その準備を長時間にわたって共に取り組む。

儀礼の準備は、主に3つの仕事にわけられる。一つ目は聖室の清掃、二つ目は儀礼執行に必要な道具のセッティング、そして三つ目は供物の購入と配置である。女性メンバーたちは、ホアから事前に出された指示にしたがって、儀礼の数日前からこれらにとりかかる。ホアからの指示は基本的に指名制で、事務室に集まった女性メンバーそれぞれに、経験則にねざして仕事を割り当てていく。そして「それぞれの仕事に責任を持って取り組むよう

に」と念を押す。女性メンバーはそれに従って、各人さまざまな仕事を担当することになる。ここではあくまでホアを代表とするホ・ダオとしての活動が全面に強調される。

しかし仕事に取り組む際に、中心メンバーが実際に基盤とするのは、女性の礼生で、メンバーのリーダー格にあるザウによって陣頭指揮がとられる相互の関係である。それぞれに割り当てられた仕事に関して何らかの疑問や問題が生じたとき、メンバーは、ホアの耳には入らないようにザウに相談をもちかけ、他のメンバーの意見も取りいれながら、ホアの意思に反しないようにと話し合あって決めていく。それはホアの目に留まらないような、あくまで彼女たちの間での秘密裏のやり取りである。仕事の内容に則して具体的にみていこう。

1-3-1 儀礼前の清掃

清掃は、儀礼日の前週に、気温のあがらない朝の早い時間からはじめ、午前中いっぱい取り組む。朝 7 時頃になると、女性メンバーたちが聖室に集まりはじめる。大幅に遅れるものはいない。時間の厳守は、常日頃からホアに指摘されていることであり、それを破ると他のものにしわ寄せがくることをメンバーたちは熟知している。そのため準備の日程が決まると、彼女たちは独自に時間の確認をし、相互に注意しあう。リーダー格のザウは言う。

「ホア先生がこの時間といったら、その時間ぴったりに従わないといけない。でもそれぞれに都合があるだろ。なかには時間に間に合わないものだっている。お互いにそれぞれの事情を知っているもの同士だから助けあえるんだ」

メンバーは、聖室に到着すると荷物を客室棟一階の部屋におき、それぞれの担当の仕事にとりかかる。高い窓枠を拭く作業は、メンバーのなかでも、若年で共に通事をつとめるホイアンとシウが担当する。はしごや脚立にのぼって雑巾で水拭きして煤を取り払っていく。各施設内は、中堅の礼生チエンと通事のチュンが分担する。「宝殿」施設、事務室、来客棟のそれぞれを、ほうきで掃き、そのあと床と窓枠を水拭きする。70 歳代から 80 歳代の高齢者は、2、3 人ずつのグループに分かれて中庭で車座になり、「天板」および祭壇上の道具や、置物を磨く作業を担当する。4 名の礼生ムオイ、ザウ、ヒエン、フオンと、正治事のタイ、そして道友のブオンらがそれに取り組む。毎年の慣例であることから、皆が手なれた様子で淡々と仕事をこなしていくが、それでも聖室施設全体を隅々まできれいにするため、2 日程度を要する。

この間女性メンバーたちは、ホアの目を気にしながらも、他愛もない冗談から、それぞれの家族のこと、自分の体調のこと、誰かの噂話などを話題にして、会話を楽しむ。例えば、息子の仕事が忙しすぎて、いつも自分は一人だと愚痴をこぼす礼生のフオンに対して、ヒエンが次のように言う。

「でも、あなたには5人も子どもたちがいるから幸せだよ。私は一人も産めなかった。養子にした今の息子が結婚して二人の子どもをもうけたけれど、まだ小さいから生活は楽じゃないよ」

女性たちは、互いの境遇や家庭環境をすでに熟知したうえで、会話を進める。数日後の「仏母礼」も話題にのぼる。そうしたなかで小さな笑いもおこる。

「数年前の『仏母礼』は、雨で大変だった。(男性の通事である)アインフンのバイクで市場に行ったら、道路が水浸しでバイクが止まってしまったんだ。仕方がないから歩いてチュア(ハノイ聖室の意)まで戻ったんだよ。覚えてるかい」

作業が終わると、入念に磨かれた道具等を、「天板」と祖先の祭壇上にふたたび配置する。位置を間違えると、代表者のホアによる厳しい叱責は免れないため、メンバーたちは、リーダー格のザウを中心に皆で確認を取りながら「正しい」位置に「正しい」角度で配置しなおしていく。そして最後にホアによる確認をもらう。特に「宝殿」施設と「天板」に関しては、厳しいチェックが入る。メンバーは皆神妙な面持ちでホアの様子をうかがう。作業が終了した時には、皆が安堵の表情を浮かべる。その後、客室棟1階の部屋に戻って帰り支度をしながら、ホアからの注意を特に受けることもなく、準備が無事に終了したことを喜びあうのだ。

1-3-2 儀礼用具の設置

儀礼日前日になると、中心メンバーは聖室に「帰り」、儀礼のための用具のセッティングにとりかかる。「仏母礼」は、「宝殿」内で、他の儀礼とは全く異なる特別な用具の準備が必要とされる。まず、「天板」左側の祭壇に飾られた観音菩薩の模倣図が「天板」前の中央に移動され飾られる。その手前には、小さなテーブルと9客の椅子が置かれ、9人の仙女が「帰る」ための場所がつくられる。これがこの儀礼での祭壇となるのである。テーブルと椅子には、色彩豊かなレースのかかったカバーをかぶせ、テーブルの上には香炉、花、果物、それぞれの仙女のためのお茶を置く。香炉には、特別に香りのよい香が焚かれる。香は、他の儀礼では黄色で長い棒状の線香が使用されるが、「仏母礼」では、小さな円錐形のものが用意される。ホアは「母は、美しいもの、そしていい香りを好む。特に香は絶やさぬように常に焚いておかねばならない」という。テーブルや椅子のカバーは、儀礼日が近づくと、事前にリーダー格のザウやチェンが洗濯をし、修繕の必要があるかどうかを確認しておく。儀礼日数日前に、私がザウの自宅を訪ねると、彼女は、洗いたてのカバーを一枚ずつ見直しながら、縫い代の綻びを直していた。ザウは言う。「(来週)『仏母礼』があるだろ。そのための準備だよ。チェンと二人で分担してやってるんだよ。終わったかどうか、確認の電話をいれてみようかね」そのあと彼女はチェンに電話をしてカバーの確認をした

のに加え、儀礼日当日の打ち合わせもしていた。香に関しては、市場で商店を営む通事のチュンが購入の係りを請け負っている。

1-3-3 供物の購入と配置

儀礼のための供物の購入とその配置は、礼生で中心メンバーのリーダー格であるザウが担っている。果物は、儀礼が終了すると「天板」から下ろされ、信徒たちに「禄（lúc / ロック）」として分配するため、分配のしやすい種類の果物が選ばれる傾向にある。また花は、赤、黄、白の色彩豊かな3種類の花が花瓶に生けられ、「天板」上の定位置に置かれる⁷。ザウは、儀礼の前日に、これらの供物を市場で購入し、いつも使うバイクタクシーに配達を頼んで、ハノイ聖室に届けてもらう。果物はバナナ、オレンジ、リンゴなど、ザウの見立てによって選別された実が供えられる。

リーダー格のザウは、かつて市場で小商いをしていたこともあり、果物や花の見立てについて代表者のホアから一任されている。そのため、常日頃から、「天板」用供物の購入はザウの仕事として任されている。「天板」上は常に見栄えのいい果物と花が供えられていることを重視するホアの意を汲んで、ザウはホアから指示があると早朝の市場に出かけて、新鮮で色と形の最も好いモノを購入するのだという。彼女は、ホアから依頼されると、体調が悪かったとしても、できる限り早朝の市場に出かけ、自分の目で確認して購入し、聖室に届けるという。それが自分の責任なのだ」とザウはいう。私がザウの自宅を訪れると、「チュア（聖室を指す）に『帰った』か。（『天板』の）バナナはどうだった。緑色のバナナがのっていたか」と、しばしば私に確認をとった。近頃は、足の痛みや高血圧による体調不良から、自らが頻繁に聖室に行き見届けることができないため、より一層気にかかるのだ。

ザウのこうした意識は、「仏母礼」でも顕著に表れていた。聖室に到着した彼女は、代表者のホアに挨拶をすると、そのまま「宝殿」にのぼり、供物の確認をはじめた。早朝の市場で購入したばかりの数房のバナナは、「真っ青で房も太く大ぶりで、『天板』の果物用高杯に供えると一層見栄えがいい」と、ザウ自身も納得した様子を見せる。高杯に備えられたバナナの角度の確認も怠ることはない。その後、礼生のチェンが「宝殿」に上ってきた。「ザウの見立てには信頼をおいているが、『仏母礼』ということもあって気になってのぼってきたのだ」とチェンは語る。「宝殿」のなかでのおしゃべりはタブー視されているため、チェンは小さな声で、実が大きく美しい緑色のバナナであることを告げると、ザウは無言で笑いかけていた。瑣末なやり取りではあるが、供物の見立てや配置に関する知識をふたりが共有しているからこそ成立することといえる。彼女たちはその後、代表者のホアを呼び、最終的な判断を委ねていた。

儀礼の供物や香、食事のための食材などの購入費用は、在家信徒による布施が基本的には充てられる。購入を担う中心メンバーは、代金を立て替えておき、ホアに金額を報告後、支払いがなされる。ただし、儀礼中に必要な菜食の準備にかかった食材費に関しては、す

⁷ 3色はカオダイ教の教理の基層となる「三教」－ 儒教・仏教・道教－を象徴するという。

べてに対し返金があるわけではない。とりわけ、女性メンバーが自宅で個別に調理したものに関しては、調理をした信徒の負担でまかなわれる場合が多く、これもハノイ聖室に対する布施の一部として捉えられる。なかでもリーダー格のザウは、これらを積極的に負担し、他のメンバーの負担を軽減している。ザウが「いいから、いいから」という素振りで、厳密な金額をうやむやにしたり、あるいは他のメンバーより多めに負担することは頻繁に見受けられる光景である。

中心メンバーの女性たちの役割は、これだけではない。前述したように、「仏母礼」には、クワンニン省のカムファー＝ホ・ダオも参加する。彼女たちは、儀礼当日の早朝にハノイ聖室に到着し、翌日の儀礼が終了するまで、来客棟 2 階に滞在する。その間、彼女たちの食事等の世話は、中心メンバーが担う。

食事は、ハノイ聖室内に台所設備が整っていないことから、メンバーがそれぞれの自宅から私物の電気炊飯ジャーを聖室に持ちこみ白飯を炊き、また副菜は、空芯菜などのゆで野菜や、簡単な煮物はハノイ聖室で練炭を使用し調理するなどして用意する。それ以外のスープや春雨入りの炒め物など、作業に時間のかかる副菜に関しては、ザウとチェンが自宅で調理し、家族にバイクで運ばせる。これらの調理も、リーダー格のザウがおおまかな指揮をとり、礼生のチェンや治事のホイアンが、主に調理を担当する。ザウの嫁で、道友のセップが手伝いに加わる場合もある。

食事時になると、通事のシウ、ホイアン、チュンが給仕を担う。ご飯茶碗と人数分の箸を事務室内のテーブルに並べる。時間を見計らってカムファー＝ホ・ダオの女性たちが席に着くと、ご飯を盛り、それぞれに手渡す。副菜は、皿に分配し、それを「mam (mam)」とよばれる丸盆に並べテーブルに配置する。ひとつのmamを 5 人程度で囲み共食する。シウ、ホイアン、チュンの 3 名は、彼女たちが食事をしている間、近くに待機し、彼女たちの要求に対応する。礼生のチェンは調理後の後片付けをし、ザウやムオイら 70 歳以上の高齢者は、客室棟の前にあるテーブルで、食事が終わるのを待ちながら雑談に興じる。その間、翌日の朝食の相談や、聖室施設に来る時間などの申し合わせをする。

このように、中心メンバーの女性たちは、儀礼日当日も聖室内を忙しく動きまわる。礼生のチェンは、「儀礼のなかでもこの儀礼が一番忙しい。他の儀礼よりも準備も大変だし、みなで協力して準備をしないととても手がまわらない」と、女性メンバーたちの相互の協力の重要さを語る。

このような女性メンバーの相互の協力は、リーダー格のザウと彼女を慕うメンバーとの関係が基盤となっている。日頃から聖室の仕事全般に目を配らせているザウは、他の女性メンバーからの信頼も篤い。他の儀礼より準備に時間のかかる「仏母礼」は、ザウの差配を通じた女性たちの調和のとれた相互行為が顕著に目立つ場となるのだ。

リーダー格のザウは、代表者のホアの前では決して指示は出さず、ホアが席をはずし中心メンバーのみになった時に意見を述べるか、ザウの自宅から他の信徒に電話で連絡をして取りまとめる。メンバーの調整役をするザウの様子をみて、私は、ザウに対して、彼女

の自宅で、「ハノイ聖室ホ・ダオとしての代表者はホア先生だけど、ザウさんはおばさんたちの代表のようなものですよね」と尋ねたことがあった。するとザウは、「この子は何を言い出すんだい」と私の言葉を慌てて制し、「私は他の者たちと同じ立場であって、一人の『礼生』にすぎないよ。代表でもなんでもない、ただ、自分ができるところをやっているまでだよ」と言うのであった。

現在のハノイ聖室の活動や、信徒間の関係が、ザウの差配によって成立していることは、中心メンバーのなかでも共通の認識となっている。しかし、あくまでホアの立場に敬意を示しながら、自己顕示することなくメンバー間の協調性を重視しようとするザウの謙虚な態度を慕って、現在の女性メンバーの関係性が成立しているといえる。そして、この関係性は儀礼の際のやり取りにも顕著にあらわれ、ザウが他のメンバーに仕事を依頼するときには、長年の付き合いのなかで共有されてきた知識が効果的に反映されるのである。

一方その他の道友たちは、ハノイ聖室を訪れると、客室棟 1 階の部屋に入り、白いアオザイに着替えながら、仲のいい者同士がグループをつくって集まり雑談に興じる。雑談の内容はさまざまで、家族、病気、時節に関してなど、話題に事欠くことはない。忙しく立ちまわる中心メンバーの女性たちの様子を見て、手伝おうとするものもいなければ、メンバーが、彼女たちに対して仕事を依頼することもない。

1-4 ハノイ聖室における「仏母礼」の過程

儀礼日当日の早朝、カムファー＝ホ・ダオの信徒 20 名がハノイ聖室に到着した。中心メンバーの女性のなかで、治事のシウと礼生のムオイは前夜から聖室に宿泊した。また道友のランは、7 時前には聖室に「帰り」、シウとムオイに加わってカムファー＝ホ・ダオを迎え入れていた。その後は、8 時からの儀礼の開始にともない、ハノイ聖室の道友たちが続々と聖室に集まりはじめ、ハノイ聖室は 50 名以上の女性の信徒で賑わった。儀礼は、以下のように進化した。

1-4-1 開式の儀礼

朝 8 時に開式の儀礼がおこなわれる。これは、「仏母礼」の開始を、仏母と九人の仙女に報告し、仏母たちの降臨を願うための儀礼で 40 分程を要する。儀礼後は、「天板」前に設置した仏母の肖像画、およびテーブルと椅子に、仏母と 9 人の仙女が降臨したと捉えられるようになる。

信徒たちは、白いアオザイに着替えて「宝殿」にあがる。「宝殿」に入る前の所作は、第 3 章で述べた通りである。男性礼生のアインマイが「宝殿」屋上にある釣鐘と太鼓を鳴らし、儀礼のはじまりを告げる。それに続いて「八卦台」左隣に立つ治事のシウがリン（鈴）を鳴らすと、信徒たちは、それぞれの位置に、立ち膝もしくはあぐらを組んで座る⁸。「天板」

⁸ クン・ライ（跪拝）は立ち膝が基本形だが、長時間立ち膝ができない高齢の信徒などはあぐらを組む。

前に設置された仏母の肖像画とテーブルの前には、ホアを先頭にして、その後ろには、礼生のなかでも高齢者のクイーとスワンが跪いた。それ以外の信徒は「天板」を挟んで右側の男性の領域と左側の女性の領域に、それぞれ礼生の信徒を筆頭にして跪いた。その後、リンにあわせてクン・ライ（跪拝）し、『四時経』の読経がはじまった。

信徒たちは、読経の進行とともにクン・ライを繰り返した。『四時経』の読経が終わると、代表者のホアと礼生の男性アインマイが「宝殿」施設の屋上に上がり、至高神の象徴である「天眼」が描かれた三色からなる旗を掲揚した。アインマイが叩く太鼓に合わせながら、ホアが旗を揚げはじめた。その間信徒たちは、ベランダに出て、旗の掲揚を見守った。それが終わり、二人が再び「天板」前に戻ると、信徒たちも「宝殿」内に戻って並びなおし、治事のシウが鳴らすリンにあわせて、信徒全員でクン・ライ（跪拝）を捧げた。そして儀礼は終了した。

1-4-2 女性信徒たちによる「ハウ（hầu）」

開式の儀礼の後、信徒たちは「宝殿」を退出して、17 時から始まる本儀礼まで聖室敷地内で待つことになる。そして、その待ち時間のあいだ、男性信徒は、聖室の敷地内で中心メンバーの女性たちの仕事を手伝いながら過ごすが、女性信徒たちは、仏母儀礼にのみ見られる特有の行為である「ハウ（hầu）」を「聖殿」で取り組む。「ハウ」とは、逐語訳すると「側に仕える」を意味する。

「ハウ」は、特別の所作をとまなうわけではない。左手の親指を薬指のつけ根に添えて握る「バット・アンティ」の所作のまま、胸の前で左腕が下、右腕が上になるように腕を組み、中央にあるテーブルと椅子に向かって左右並んで立ちながら読経を繰り返す一連の行為をさす。これは、第3章で述べたククン・ライ（跪拝）の i と ii の所作にあたる。

女性信徒は、夕方 5 時からの本儀礼が始まるまでの間の数時間、交替で聖殿にあがり、仏母と九人の仙女が降臨しているとされるテーブルと椅子の後ろに左右両側 3 名ずつ、計 6 名が立ち「ハウ」にとりくむ。「仏母礼」が、女性の儀礼と呼ばれる所以のひとつは、ここにある。

「ハウ」は、高齢の職位者から最初にとりくみはじめ、徐々に若年の信徒へと順番がまわされる傾向にある。そしておおよそ一巡すると、それ以降は、希望者が率先して「ハウ」に取り組む。儀礼が始まった当初、要領を得ていなかった私が敷地内で手持ち無沙汰にしていたところ、中心メンバーの女性である道友のブオンから「お前はもう『ハウ』したか」と尋ねられた。私は、最初その意味がわからず『「ハウ』とは何か』と聞き返すと、彼女はあきれ顔をみせながら、「お前は知らないのかい、ダオ・ミンでは母に『ハウ』して、自分や家族の健康や繁栄を祈るんだよ。まだだったら、早く（『宝殿』に）あがって『ハウ』してきなさい」と言った。そのやりとりを見ていた周囲の高齢者たちも一様にうなずき、私を促した。その後、私が「宝殿」にあがると、「宝殿」内には 20 名ほどの女性信徒たちがいた。そのうちの 6 名が「ハウ」に取り組み、残りは「ハウ」の順番を待ちながら、読

経していた。中心メンバーで道友の女性ランが順番を待っていたので、そばによって私も「ハウ」することを告げた。すると彼女は、「おばさん（自分をさす）と一緒に『ハウ』しなさい」と自分の隣に入れてくれた。

6名の女性信徒が「ハウ」に取り組むあいだは、「ハウ」の順番を待つ複数名の信徒も「宝殿」内で読経をおこなう。したがって仏母儀礼の二日間の「宝殿」は、常に読経が途絶えることがなく、この点も、他の「大札」には見られない、仏母儀礼特有の光景といえる。

「ハウ」する時間は信徒によってまちまちで、読経が1回終わればやめるものもいれば、そのまま2、3回と続けるものもある。ランは言う。『『ハウ』することは、仏母に対し忠誠を誓うことであり、ダオ・ミンの『修行』のひとつを守ることの表われなんだ』また『『ハウ』することにより、自己や家族の安寧が仏母と九人の仙女によって保証されるのだ』と説明するものもある。さらに、自分の家族に関する願掛けでもあり、「母」である仏母が、「子ども」である信徒たちの願いをかなえてくれるのだとも言う。信徒たちは、儀礼日の間中、2回、3回と交代して「ハウ」する行為を繰り返す。信徒たちは、他の「大札」にはない、「仏母礼」ならではの行為である「ハウ」を一様に重視しているのである。道友の女性ランは続けて言った。

「これは女の儀礼だから、男がここで仏母に『ハウ』することはないんだよ。仏母は、私たちがいつも優しく見守ってくれている。だから、それに感謝して、女がすべて『ハウ』するんだ。私たちが、仏母に感謝の気持ちをもって従順に『ハウ』して、家族や社会の安寧を祈るんだ。みんなが楽しみにしているから一年のうちでこの儀礼が一番賑やかになるんだ」

女性信徒は、「ハウ」する番を待つあいだ、「宝殿」内の混み具合を確認しながら、「聖室」内で他の信徒と雑談をして過ごす。こうした時間は、「玉皇上帝生誕礼」を含む他の「大札」には見られない光景である。すなわち「仏母礼」は、女性たちが長時間にわたりハノイ聖室内で共に過ごす唯一の儀礼なのである。

1-4-3 本儀礼

夕方5時になると、本儀礼がはじまる。「ハウ」とは異なり、本儀礼には、開始の儀礼と同様に、男性信徒も参加する。礼生の男性アインマイが鐘と太鼓を叩いて儀礼の開始を告げると、信徒たちが配置につく。ここでの配置でも、代表者のホアを筆頭に、在家信徒たちは、職位の序列と性別にしたがって並ぶ。

カオダイ教の「大札」では、すでにふれたように、「礼士」とよばれる役を担う4人の信徒が儀礼を進めていく。「礼士」は、「大札」でのみみられる役割であり、神格と信徒の媒介者としての役割をもつと考えられている。本来は、カオダイ教の教理や儀礼を学び、その後高職位者を志す若手の男性出家信徒によって担われる。しかしハノイ聖室ではそれに

あてはまる信徒がいなかったため、治事の男性アインサウと治事の女性のシウ、ホイアン、トゥエットが「礼士」をつとめた。

「礼士」は、儀礼のあいだ、仏母の祭壇の左右両側に一名ずつの一組と、「八卦台」の左右に一名ずつの一組に分かれて立つ。そして信徒たちの読経にあわせて、線香、茶、酒、水を順にホアに手渡していく。礼士がそれぞれをホアに手渡すまでのあいだに読まれる経は、『天道経』に含まれる「献花 (dâng hoa / ザン・ホア)」、「献酒 (dâng rượu / ザン・ジウ)」、「献茶 (dâng trà / ザン・チャ)」である。「八卦台」側の「礼士」が、経の順にあわせてそれぞれを持ち、足を高くあげながら恭しく運ぶ行為を繰り返す。上げた足を着地させる際には、漢字で「心」を書くようにすり足をする。そして、祭壇前に立つ「礼士」に手渡したのち、代表者のホアに渡される。

その後ホアが、仏母と九人の仙女に対し、ハノイ聖室での儀礼が無事執行されたことと、日頃聖室に平和と安寧ともたらせてくれていることに対する感謝の念を記した上奏文を読みあげる。そして火をつけて燃やされ、仏母と九人の仙女の祭壇上にある香炉に奉納される。その後、仏母と9人の仙女それぞれのための経である『仏母経 (kinh phật mẫu)』と『九位天娘経 (kinh cửu vị tiên nương)』が順に唱えられ、信徒全員のクン・ライ（跪拝）が終了すると、代表者のホアと礼生の男性アインマイが「宝殿」の屋上にのぼり、朝に掲揚した幡をおろす。在家信徒もベランダに出て、それを見守る。その後は、信徒たち全員が「宝殿」内に戻り、再び配置についてクン・ライを奉じる。そしてアインマイが儀礼の終わりの言葉を太鼓の音とともに告げ、儀礼は終了する。

本儀礼のあとは、事務室で、ホアによる説法会が1時間弱もたれる。それが終了すると、道友の信徒たちはそれぞれに帰宅しはじめる。カムファー＝ホ・ダオも、帰宅の途につく。他方、中心メンバーは、「宝殿」内のテーブルや椅子を簡単に片づけて、7時からの読経に備える。そして1時間の「夏経」を、通常通り唱えたのち、その日は帰宅していく。

翌日は、「仏母礼」の片づけをおこなう。中心メンバーで、治事の女性シウと、治事の男性アインフンが、主にこれを担う。前日に、簡単に片づけておいたテーブルや椅子を、保管場所である事務室隣の物置部屋にしまう。その後、シウは、「宝殿」を掃き掃除したのち、水拭きをした。高齢の女性メンバーは、夕方6時ごろに聖室に「帰る」。リーダー格のザウト、礼生のチェンが、来年の「仏母礼」に備えて、テーブルと椅子のカバーを自宅で洗濯したのち、聖室で保管しておく。

1-5 「仏母礼」にみる信徒の行為と関係性

「仏母礼」では、女性信徒が、儀礼への参加のみならず、他の信徒と雑談に興じながら共に聖室で過ごす様子が見られる。とりわけ中心メンバーの女性たちは、数日前から取りかかる儀礼の準備や、カムファー＝ホ・ダオの食事の用意などを協力して担うため、共に過ごす時間も長い。「仏母礼」をめぐる一連の過程を、彼女たちは「vui vẻ / ヴイ・ヴェ」、すなわち「楽しい」と表現する。準備に参加していた女性メンバーの一人である道友のブ

オンは、次のように言った。

「ダオ・ミンの『仏母礼』では、ここ（ハノイ聖室）で、みんなで交代しながら『母』に『ハウ』する。夜もあるから、ここで寝るものもいる。そして起きて、また『ハウ』する。私も泊まっていくし、他のおばさんたちも泊るんだ。みんなで夜までおしゃべりをしながら寝て、『ハウ』を交替するんだよ。こういう機会は、一年に一回きりなんだよ。そりゃあ楽しいにきまってるだろ」

ブオンの語りに示されるように、女性たちは、一年に一度の「仏母礼」を心待ちにしている。「仏母礼」に対する彼女たちの意識を表すこうした様子は、他にも見うけられた。仏母に供えるための香の購入を依頼されている通事の女性チュンは、「いつも使っている香とは違って、これは本当に香りがいい。一年のうちでこの儀礼でしか使わないものだから、これを買に行くときは、なんだかうれしいものだよ」と語る。またカムファー＝ホ・ダオの在家信徒たちの到着にあわせて、大量の食器を洗いながら、通事のシウとホイアンは普段より長時間おしゃべりに興じることになる。

カムファー＝ホ・ダオの信徒たちのための食事を準備するときも同様の光景が見うけられた。初日は礼生の女性チェン、ムオイ、通事のシウ、そして道友の女性ランが早朝から聖室に詰めていた。彼女たちは、代表者のホアからカムファー＝ホ・ダオの女性信徒たちの宿泊場所となる客室棟 2 階の大部屋の鍵を預かり部屋を開けると、朝食の準備をしながら、その到着を待った。通事のシウは言う。

「今日は、クワンニン（カムファーの意）のホ（ホ・ダオの意）が来るだろう。たくさんの人でチュア（聖室をさす）も賑やかになる。準備は大変だけれど、皆で協力するから、それほど苦ではない。たくさんの人が集まるのは本当にうれしいことだよ」

聖室で、留守番のために一人で過ごすことが多いシウは、大勢の信徒が集まり、聖室内が賑わうこの儀礼では、仕事も楽しく感じるのだという。これを聞いていた礼生のムオイもおどけた表情で笑みをうかべる。

その後の食事の準備でも、中心メンバーの女性たちは、冗談を言いあったり、お互いの味付けについて意見を言ったりと、寛いだ様子で調理を進める。ふざけてつまみ食いの真似をしようとするリーダー格のザウを、チェンが呆れながらたくふりをする。そのチェンは副菜を皿に盛りつけながら菜箸で少量をつまんでは、その様子を見ている私に向かって「食べてみろ」と世話を焼く。またザウは、準備で忙しい他の女性メンバーのために自宅で用意してきた食事を、タイミングを見てふるまうことで、労をねぎらう。

本儀礼がはじまり、仏母と 9 人の仙女に「ハウ」する順番がまわってくるのを待つあいだも、女性たちは客室棟 1 階の部屋に集まり、床やベッドに寝転がりながら雑談に興じる。

「ハウ」するために白いアオザイに着替えながら、胸囲の大きさを競ってふざけあう高齢の信徒を前に、若手の信徒が笑い転げる。それを横目に、ベッドの上に座ってひまわりの種をおやつに食べながら礼生のヒエンは次のように言った。「家にいても、息子夫婦は仕事だから、私が孫の世話と家事をしなければならない。だから普段は外出もできない。今日は朝から夕方までここで話をしながら、みんなと楽しむことができる」。カムファー＝ホ・ダオの信徒たちと中庭で立ち話をして近況を報告しあうものもいる。

高齢の女性メンバーのなかには、礼生のヒエンに限らず、日頃は共働きの子ども夫婦に代わって家事や孫の世話があり拘束されるものが少なくない。彼女たちにとって「仏母礼」への参加は、普段の忙しさから解放され、他の女性メンバーとの雑談を自由に楽しむ時間になっているのだ。

一方で、40歳代から50歳代の通事の女性たちは、それぞれの仕事をこなすために、聖室敷地内を動きまわっている。トゥエットは、「もう『ハウ』しましたか」と他の信徒に聞きながら、「ハウ」していない若手の信徒がいると「宝殿」に連れてあがり、タイミングを見計らいながら、手際よく指図する。普段は物静かな彼女が、若年者に対してイニシアチブをとるのは、この儀礼ならではの光景である。またシウやホイアンは、カムファー＝ホ・ダオの信徒らにふるまう食事のための食材の買い出しに市場に出かける。送迎は通事の男性アインフンがつとめるのだが、聖室近くの市場に行くと言って、バイクに3人乗りをして出かける。シウが「出発」とおどけた調子で声をかける。礼生の男性アインマイは、こうした女性たちの様子を眺め、笑顔をうかべながら次のように語る。

「これは女性の儀礼だから、俺たち男は関係ないんだ。女性ばかりが集まって話をしながら楽しんでいる。俺の居場所はないよ。白いアオザイを着た高齢のおばさんたちが、まるで学生のように騒いでいるだろ」

実際のところ、「仏母礼」には男性信徒も参加している。開始の儀礼や本儀礼では、礼生のアインマイによる太鼓と鐘によって儀礼がはじまる。また治事の男性アインフンによるバイク送迎は、中心グループの女性メンバーの仕事において重要な助けとなる。彼らも、「仏母礼」では、それぞれに重要な役割を担っている。

しかし、女性のみ許された「ハウ」という行為をとまなう「仏母礼」を、信徒は女性のための儀礼として捉えている。また女性たちは、順番に「ハウ」に取り組みながら、それを待つあいだに、他の信徒との相互の交流をもつ。女性同士ならではの雑談を楽しみ、ハノイ聖室で長時間過ごすのである。他の儀礼とは異なり女性が主体となる場面が多いのは、「仏母礼」の特徴といえる。

夜になり、11時の礼拝を終えると、信徒たちの多くは12時頃にいったん帰宅するが、中心メンバーの女性数名は聖室の宿泊棟一階の部屋に泊る。この日は、礼生のムオイ、通事のシウ、そして道友のブオンの3名が泊まることになった。宿泊棟の2階の大部屋に宿泊

しているカムファー＝ホ・ダオの信徒たちは、仮眠を取りながら、交代で夜通し「ハウ」に取りくんでいた。

シウ、ブオン、ムオイは、12 時過ぎになって部屋のベッドに横になり、部屋の電気を消したが、その後も話をしていた。

「一人でチュア（ハノイ聖室をさす）にいるときとは大違いだよ。『仏母礼』では、みんなとおしゃべりをしながら時間を過ごすことができる。冗談を言い合って騒いでいても、ホア先生も見ても見ぬふり。怒ることもない。『仏母礼』は、村の祭りに参加しているような気分になるよ。チュアがいつもこうだったらいいのに……」

シウが話すその隣のベッドでは、ムオイが民謡を口ずさんでいた。

カオダイ教の「仏母礼」においては、一定のメンバーが特定の宗教施設で長時間過ごすという特徴がある。そこでは、女性にのみ許された「ハウ」という行為への共同を通じて、「仏母礼」が女性のための儀礼であるという意識が少なからず共有されていく。とりわけ女性信徒が圧倒的に多いハノイ聖室では、すでに述べたように、「ハウ」という行為をともなわない「玉皇上帝生誕礼」や「開道記念礼」を含め、他の「大礼」への参加が軽視される一方で、「仏母礼」への参加は重視される。

以上で述べてきた「仏母礼」の過程は、女性たちが、儀礼行為のみならず準備や待ち時間での相互の交流を通じて、より親密な関係性を構築していく過程ともいえる。それぞれの場面における彼女たちのふるまいや相互行為がそれを表していた。なかでも中心メンバーの女性たちにとっては、メンバー間の連帯性が生起していくひとつの契機となっているといえるだろう。

第2節 死者儀礼

カオダイ教では、信徒個人にまつわる通過儀礼もおこなわれる。通過儀礼には、第2章でも述べたように、聖浴儀礼、婚姻儀礼、葬送儀礼、そして供養儀礼がある。また、入信儀礼も、このなかに位置づけられる。

ハノイ聖室でも、信徒個々人の要請に応じて、それぞれに通過儀礼がおこなわれる。調査中におこなわれたものとしては、「聖浴儀礼」が1回、入信儀礼が2回あった。婚姻儀礼に関しては、かつてハノイ聖室で婚姻儀礼をあげたという50歳代の一組の夫婦信徒がいるにとどまり、近年はほとんどおこなわれていないという。これらに対して、葬送儀礼は4回、供養儀礼は30回以上おこなわれた。すなわち近年のハノイ聖室では、通過儀礼の大半が葬送儀礼とその後の供養儀礼によって占められているのである。したがって、ハノイ聖室の在家信徒は、年間を通じて極めて頻繁に死者にまつわる儀礼に参列している。対象となる故人によっては、参列する信徒に入れ替わりもあるが、中心メンバーの女性たちに関

しては、執行される儀礼のほとんどの参列している。

本節では、死にまつわるこれらの一連の儀礼を「死者儀礼」と呼び⁹、それに関連したいくつかの出来事を紹介しながら、儀礼過程における信徒たちの発言と行動、そして信徒間の相互行為に着目する。それを通じて彼女たちの関係性を述べていく。

2-1 伝統的な死生観

ハノイ聖室の在家信徒による死者儀礼の理解のために、まずは、ベトナム社会における伝統的な死生観について述べておきたい。

マラーニーによると、ベトナムの人びとは、人間の身体が3つの要素から構成されると考えている。一つ目は、呼吸し、生命を維持するために身体を構成する物理的な諸器官である。二つ目は、「魄 (vía / ヴィア)」である。魄は、男性は7つ、女性は9つあるとされる。三つ目は、「靈魂 (linh hồn / リン・ホン)」である¹⁰。諸器官と魄は、死を迎えると機能が停止し、消滅するが、靈魂は存在し続け、生前と変わることなく意識や感覚、感情をもった状態で死んだ場所にたえずむのだという。このときの靈魂は、非常に傷つきやすい

⁹ ここでは、「祖先祭祀 (ancestor worship)」の語ではなく、「死者儀礼 (worship of the dead)」を使用している。以下に、その理由を述べておく。従来の人類学において、祖先崇拝とは、「ある集団の現成員の生活に死亡したかつての成員が影響を及ぼす、また及ぼすことができるという信仰に基づく宗教体系」であり、『崇拝』行為をおこなう現成員と、これを受ける死亡した成員の関係は、『子孫』と『祖先』の関係として認識される」信仰形態をさす。また、「一定の儀礼を通しておこなわれる『子孫』から『先祖』へのコミュニケーション」を一般に祖先祭祀とよぶ。つまり祖先祭祀は、血縁関係あるいは出自原理に基づく社会集団を基盤として実施される宗教的行為といえる。

一方「死者儀礼」は、「死者が超自然的な力を備えることを認める観念」をめぐる儀礼行為であり、「対象となる死者の超自然的効力は血縁集団の範囲を超えた広がりを持ち、またどのような死者が尊崇の対象となるのかは、基準が血縁、出自原理とは別のところに求められる」ものである。ハノイ聖室で執行される死者をめぐる儀礼は、生前ハノイ聖室ホ・ダオに所属し、他の成員とともにホ・ダオ活動に参加していたものを対象としておこなわれる。儀礼への参加者は、所属の成員と、死亡した成員の血縁関係にある家族および親族（非成員も含む）によって構成されるが、成員によっては血縁関係にある家族/親族が参列しない場合もある。そうした場合は、成員のみの参加によって実施される。成員間の関係は、第2章で言及したように、血縁関係に限らず、地縁や、職業にもとづく縁などの社会関係が基盤となる。ここで実施される死者をめぐる儀礼が、そうした関係性の集合体を基盤として実施される儀礼であること、また崇拝の対象となる死者もハノイ聖室＝ホ・ダオ所属であった成員であることが条件となる以外、そこに血縁や出自原理は求められない。これらを鑑み本論では、「死者儀礼」の語を用いている。

¹⁰ 末成は「靈魂」を「魂 (hồn / ホン)」と述べている。

ため、生者の助けを必要とする。また、霊魂が平安を得るには、生者の世界から「あの世 (thế giới khác / テェ・ゾイ・カック)」へ旅立つ必要があるのだという¹¹。

「あの世」は、生者の世界である「この世」とよく似ており、霊魂はそこで生前同様の生活をする。ただし霊魂は、「あの世」での生活に必要なものを、生者から与えられない限り、得ることができない。そこで、葬送儀礼および供養儀礼によって構成される死者儀礼の執行が必要となる。死者儀礼では、食物やお金、衣服などを供物として供え、線香を奉じる。これらの供物は、線香の煙を通じて「あの世」に届けられると考えられている [Malarney2002:113-119、マラーニー2008:16-17]¹²。したがって、ベトナムの死者儀礼は、霊魂があな世でも生前同様の安定した生活を得るための手段であり、適切に執行することが重視される。なぜなら、不適切な方法でおこなうと、霊魂が怒りや不満を抱え、生者の世界であるこの世に対して、病や不幸などの災厄をもたらすと考えられるからである。

また、故人の臨終の場所が明らかな場合は、魂の所在もはっきりしている。したがって魂を「あの世」に送り出すための死者儀礼も形式にのっとって容易におこなうことができる。しかし、故人の臨終の場所がわからない場合には、その魂は浮遊すると考えられており、所在がわからないため、死者儀礼をおこなうことはかなわない。死者儀礼の執行がかなわない死者の身体（この場合は、物理的な意味）が消失すると、その魂を「この世」に縛り付けられると考えられる。すると魂は怒って「亡霊 (con ma / コン・マー)」となり、遺族や周囲の者たちに災厄をもたらすと信じられているのだ [マラーニー2008:14-15]。

これまでの研究では、こうした一連の死者儀礼の場において、人びとは礼物や礼拝とい

¹¹ 末成によると、死後、「魂 (hồn)」と「魄」は空に飛び立ち、遺体の周囲をうろつくが、葬送儀礼の一過程の「復魂儀礼」によって「遺体に帰し一つになるように」遺族が呼びかけると、魂はバナナの梯子を伝って降りてきて位牌に入り、魄は遺体に入るという観念がある [末成 1998: 340]。2005 年 11 月に、私がハノイ聖室信徒たちの南部地域へ巡礼に同行したときのことだが、タイニン聖座敷地内にある庭園を訪れたハノイ聖室の信徒が、幾層にも実をつけたバナナの木を見て驚愕の声をあげ、記念撮影に興じていた。ここでの彼らの行為は、「魂はバナナの階梯を伝って位牌に入る」という末成の記述に通定しており、興味深い。

¹² 葬送儀礼の執行には、遺体（死者の身体）の所在が重視される。ベトナムでは、自宅などで天寿を全うして迎えた死は、遺体の所在も明らかで、霊魂も戸惑うことはないことから「良い死」と表され、葬送儀礼も通常通り執行される。一方、不慮の事故や故郷から離れた地での死は、霊魂がショックを受けどこかに逃げ出してしまうと考えられる。この場合葬送儀礼とその後の鎮魂儀礼の執行を適切な手続きで行うことが困難となる。形式上の執行は可能だが、遺体の所在が不明確であるため、霊魂はこの世にとどまり、「あの世」へと旅立つことができない。こうした霊魂は「亡霊 (con ma)」となり、さまざまな災いをもたらすと考えられる。

った行為の形式を重視するのではなく、むしろ「適切な」死者儀礼を執りおこなうための3つ社会関係をより重視している点が指摘されてきた[cf. Malarney2002、末成 1998]。3つの社会関係とは、故人と家族・親族との関係、故人とその近隣住人を含む知人・恩人との関係、親族と近隣住人を含む知人・恩人との関係をさす。これらの関係が重視されるのは、一生の総決算として捉えられる葬送儀礼への参列や手伝いのものが少ないことが、故人にとってもその子孫にとっても最大の「恥辱」とされるためであるという。したがって、それを避けるために、ベトナムの人びとは、普段の付き合いに気を配っているのだと末成は指摘している[末成 1998:351-352]。

2-2 カオダイ教の死者儀礼

カオダイ教の死者儀礼にも、ベトナムにおける死生観は反映している。ただし、いくつかの相違も指摘できる。以下では、末成による民族誌との比較から[末成 1998:331-375]、その行程をみていく。

2-2-1 葬送儀礼

葬送儀礼は、以下に示す5つの行程を故人の自宅でおこなう。信徒たちは、白いアオザイを着用して故人の自宅に集団で訪問する。そして、代表者が行程に則してさまざまな行為をおこなうなかで、信徒たちは整列し、行程に則した読経を奉じていく。

① 「タン・リエム礼 (lễ tẩn liệm)」

「タン・リエム儀礼 (lễ tẩn liệm)」は、臨終前におこなう儀礼である。病気、あるいは老衰等で臨終を迎えようとしている信徒がいる場合、その家族は信徒の状態をみてホ・ダオ内の「通事班」に連絡をする。「通事班」はその旨を代表者に報告し、信徒たちにも臨終目前の信徒の自宅に集まるよう連絡する。

臨終前の信徒の自宅では、ホ・ダオ代表者が、自宅の「天板」の至高神に対し「三宝 (tam bửu / タム・ビュウ)」を奉じる。「三宝」は、真水、酒、茶から構成される。次に、至高神に対して上奏文「ソウ・タン・コウ (sở tân cổ)」を奉じ、新たな死を報告する。その後、信徒たちとともに『四時経』を読み、跪拝 (クン・ライ) をする。ここでは、臨終を迎えようとしている信徒の家族もクン・ライをする。家族がクン・ライを奉じるあいだ、信徒たちは死に逝くものの魂が安らかに浄華するための読経をはじめる。読まれるのは、臨終を迎えようとしている魂の浄華を促す経『Cầu hồn lúc hấp hối (カウ・ホン・ルック・ハップ・ホイ)』と、魂を送り出すための経『Đưa linh hồn (ドゥア・リン・ホン)』である。上奏文の「ソウ・タン・コウ」は、のちに信徒の家族によって聖室に持ちかえられ、聖室内の「報恩祠」に奉納される。

末成によると、村落での一般的な葬送儀礼も、臨終前の当事者を祭壇脇の寝台に寝かせ

て着替えをさせることから始まる¹³。ただし、カオダイ教の葬送儀礼でみられるような、新たな死を至高神に対して報告する行為はなく、またこの時点での読経もない。その点に違いがみられる。

② 「タイン・フック・ファット・タン (thành phục phát tang)」

臨終を迎えると、「タイン・フック・ファット・タン (thành phục phát tang)」とよばれる行程に入る。いわゆる納棺までの儀礼である。納棺は3日間以内におこなわれるべきと考えられている。

喪主は亡くなった時刻にあわせて、ホ・ダオの代表者にこの行程に入る時間と日取りの決定を要求する。それが決まると、遺体を、香草を煮詰めた水で拭き清潔にしたのち、白いアオザイに着替えさせる¹⁴。遺体を仰向けにして、その両手を袋で包み、三角形の白い布で顔を覆う。

そのあいだ、信徒たちは、信徒の臨終を告げる経『Tuyệt khý (トゥエット・キー)』を読み、棺の準備もする¹⁵。そして、新たな死を近隣の者に知らせる「ファット・タン (phát tang)」をする。その後、「アン・タン (an tang)」、すなわち遺体の入棺をおこなう。ここでは、入棺を意味する経である『Nhập mạch (ニャップ・マック)』を読む。

未成の報告によると、村落の葬送儀礼では、臨終後は、遺体を湯灌して手袋と靴下をはかせる。またビンロウ、たばこ、小銭等、食料をポケットに入れるなどしてもたせる。これは、陰府への道中に使用する船賃ないしは車代、また陰府で近所の人や各機関に挨拶にまわるための贈り物であるという。また寝台の上には、「亡霊飯」と香炉、燭台を置く。亡霊飯は、殻をむいたゆで卵をのせた山盛りのご飯に削りかけの竹箸をさしたものである。卵が必ずそえられるのは、全ての食べ物の象徴としてだという。またこのあいだに、知らせを受けたゾンホ¹⁶、親戚、近所の男性が、棺の注文やテント張りなどをはじめ、女性たちは調理や買い物、高齢者はビンロウを削り、喪服を縫いはじめて、それぞれに葬送儀礼の準備にとりかかる。喪服ができあがると、子孫や近親者は、故人との関係に応じた喪服を着用し、「発喪 (phát tang / ファット・タン)」の儀礼をする。棺桶が到着すると、遺体を納

¹³ 臨終後では、霊魂が着られないので、息のある時に着替えさせるのだという[未成 1998:332]。

¹⁴ 高職位者が亡くなった場合は、本山のベンチャー聖会敷地内にある墓地に埋葬される。遺体は、防腐処理が施された後、4メートル80センチの布でまかれ、その上から正装の道服を着せ、新たに建立されたストウパ内に、椅子に座った状態で埋葬される。生前に、男性派頭師(序列2位)の職位にあったハノイ聖室の前代表者フォー師は、この埋葬法がとられた。

¹⁵ 棺桶は、各地域の聖室レベルでは、専門店に依頼することが一般的である。一方本山のベンチャー聖会では、聖会組織内で用意される。組み立てには、遺体の腐敗臭が漏れるのを防ぐために、もち米でつくったおかゆに「ガク (gach)」という染色用の植物の汁を加えてよく混ぜたもの、あるいは落花生油と石灰を混ぜたものを使い、板の隙間につめるのが理想とされる。

¹⁶ ゾンホとは、父系親族集団をさすベトナム語である。詳細は序章を参照のこと。

棺する前の準備を施す。それから「タイクン (thầy cúng)」とよばれる符水師が到着し、魔鬼払いをおこなう。そして遺体を入棺する。入棺後は「復魂礼 (lễ phục hồn / レェ・フック・ホン)」をおこない、タイクンの指示にしたがって、ゾンホおよび近親者が読経する。それが終わるとタイクンは帰り、楽隊が演奏をはじめ、弔問を受けつける[末成 1998:331-333]。

カオダイ教では、タイクンをよぶことはなく、ホ・ダオの代表者の指示にしたがって、他の信徒とともに読経することが教理上の行程である。ただし、ハノイ聖室の信徒にまつわる葬送儀礼を見る限り、故人の家族の意向によっては、タイクンが呼ばれ、魔鬼払いをおこなうこともある。

③ 「カオ・トゥ・トォ (Cáo Tử Tổ)」

次は、祖先に報告するための「カオ・トゥ・トォ (Cáo Tử Tổ)」の行程に入る。ここでは、亡くなった信徒の家族が、土地の守護神の祭壇に、菜食をのせた盆、あるいは果物や菓子、飲み物等を供物として供える。と同時に、祖先の祭壇にも同様の供物を供え、最初に、至高神に対して報告のための読経と、跪拝 (クン・ライ) をしたのち、線香を奉じる。

その後、祖先の祭壇前で、同族の成員が亡くなったことを祖先の霊に知らせ、安寧を求める経『Kính Cầu Tổ Phụ (キン・カウ・トゥ・フ)』と、輪廻からの救済を求める『Kính Cầu Khô (キン・キュウ・コウ)』を読み、跪拝する。この跪拝は、クン・ライとは異なる、ベトナム一般にみられる祖先の祭壇前での所作がとられる。すなわち、左手に右手を重ねて、胸の前で複数回上下させたのち、跪拝する行為である。またこのあいだに、親戚や隣人等の弔問をうける。なお楽隊が葬礼用の音楽を演奏することもある。

葬送儀礼での読経は、故人の魂に宿った「熱」を絶つために、一ヶ月のうち10日間あるいはそれ以上の菜食を維持している信徒のみが許される。また、喪主は故人の家族の家長 (男性) がつとめるが、儀礼の進行自体は、ホ・ダオの代表が取り仕切る。このような一連の過程を経て出棺した後に、墓地での埋葬となる。

末成によると、一般には、遺体の入棺にもタイクンがともなう。死者の靈魂に悪い影響を与えるのを防ぐために、棺と死者に呪符を貼るのだという。近親の男性が入棺をおこなったのちに、復魂礼をおこない、タイクンが死者の魂を祭壇上の旌に宿すために、木魚を叩きながら読経し、それにあわせて喪主である息子や嫁、その子どもたちが掛け声をかける。その後、楽隊による演奏がはじまり、弔問を受けつける。

弔問は、遺族のなかでも年配のリーダー格の者が、悔やみの挨拶をうけ、定型化した謝意および埋葬と宴会への招待の言葉を、相手の年齢や身分にあわせて使い分け述べるのだという。その際の弔問客が、3種類にわけられることを末成は指摘する。一つ目は、礼物を持って正式に弔問に訪れるものたちである。これは「phúng viếng (フン・ヴィエン)」とよばれる。二つ目は、礼物を持たずに弔問に訪れ、祭壇に線香をあげて拝礼したのち、先客と共にお茶を飲んで帰るものたちである。彼らは「đi viếng (ディ・ヴィエン)」とよばれる。

そして三つ目は、遺族と「悲しみを分かちあう」ために訪れるものたちで、「xưởng chia buồn (スオン・チア・ブオン)」とよばれる。地域内の長老格が多く、拝礼することなく年寄りの席に加わり、しばらく時を過ごして帰る[末成 1998:334-345]。

この「悲しみを分かちあう」行為に関しては、マラーニーも次のように指摘している。すなわち、「北部地域の葬送儀礼では、参列者たちが埋葬前に遺族に対して「悲しみを分かちあう」ことを示唆する言葉をかける慣習がある。「chia buồn (チア・ブオン)」とよばれるこの行為は、参列者が、愛する家族を亡くした者たちの気持ちをいたわり、元気づけることを意図すると同時に、遺族は、より多くの者たちが家を訪れてくれることによって、彼らが自分たちの哀しみの一部分を持ち去ってくれると考える文化的背景が反映されている[Malarney 2002: 129]」。

弔問がひと段落する夕方の食事時に、遺族たちが葬儀費用の負担額と規模、方法について話しあいをもうける。それは、誰が葬儀の責任を持つかを正式に決めるものであって、出棺の際に「誰が杖をつくか」と共に重要な事柄である。話しあいは、第三者も聞こえる半ば公開の場でおこなわれることから、家族内に留まるものではないことを示唆している。

埋葬は、亡くなってから3日目にされる¹⁷。朝、自宅から出棺する。出棺の際には、娘、嫁が、「道転がり (lăn đường / ラン・ドウオン)」とよばれる行為をして、息子は、「杖つき歩き (chống gậy / チョン・ガイ)」をして、故人に対する「孝」を表現する。

葬列は、先頭に旌、その後高齢の女性たちによる「幡 (phương / フオン)」の行列、花輪、太鼓叩き、リーダー、棺、会葬者たちの順となる。墓地に到着してからは、地域の仏教寺院で活動する高齢の女性たちによる読経が続くなかで、埋葬される。埋葬後は、故人の自宅に仮祭壇が設置され、写真、紙の仮位牌、香鉢、花、供物が供えられる。また近親者は、翌朝にも墓を訪れ、線香をあげる。

自宅では、庭に祭壇を設けてタイクンをよび、「送神の礼 (lễ tống thần / レエ・トン・タン)」がおこなわれる。これは、冥界に入るための手続きをする役目をもった神を送るための儀礼である。祭壇には、供物をのせえた盆「マム」を供える。タイクンが読経し、悪運を切るための儀礼をおこなう。その後、宴会を開く。宴会は、会葬者を招いた正式な宴会と、その後手伝いのものための2種類の宴会がある。宴会が終わると、後片付けと掃除がはじまる。

カオダイ教における葬送儀礼を、末成による報告との比較からみたとき、どのような特徴があるだろうか。

一つ目は、信徒が弔問する際には、白いアオザイを着用するという点である。一般の弔問客は普段着で個人の自宅を訪れるため、その違いは明らかである。

二つ目は、信徒たちは儀礼の場で集団となり、整列してクン・ライの一部の所作を維持

¹⁷ 末成によると、8月革命後は、24時間以内に埋葬を行うことが指導されていたが、社の「政権」でも、3日目の埋葬を大目にみていたとされる。

しながらカオダイ教の読経を奉じ¹⁸、読経が一通り終了すると形式に則って礼拝し、集団で帰る点である。

このように、ハノイ聖室の信徒たちによる葬送儀礼では、白いアオザイの着用や形式に則した読経とクン・ライという一定の規則性を帯びた行為が顕著に見うけられる。一般の弔問客は、家族や知人が個別のグループで故人の自宅を訪れ、それぞれに礼物を捧げたり、挨拶をして三々五々に帰宅するため、そのふるまいは明らかに異なる。そのため、信徒のなかには、この点を儀礼の「厳荘さ (ng nghiêm trang / ギェム・チャン)」と表現し、入信理由にあげるものもいた。

三つ目は、故人の自宅の「天板」において、カオダイ教の至高神である玉皇上帝に、新たな魂が逝くことの報告をする点である。これは、死者の魂が、その後の供養儀礼を経て、12 層からなる天上界を一層ずつ昇っていくための準備の過程である。信徒たちによって読まれる経には、死者の魂を邪鬼から守り、陰府へ導くための意味も込められている。読経の合間には、ホ・ダオ代表者が、祭壇に真水、茶、神酒を繰り返し捧げ、死者の魂が陰府の道中をスムーズに進むように祈願する。教理上ではタイクンは呼ばず、信徒たちの読経と代表者による行為の繰り返しが、魔鬼払いの役割を果たしているとされる。その点では未成の報告との相違がみられるが、ハノイ聖室の信徒の葬送儀礼を見る限り、タイクンを呼ぶ場合もあり、故人の親族の意向が反映される点も考慮しなければならない。

四つ目は、祭壇に供えられる「亡霊飯」は、菜食が守られる点である。未成によると[末成 1998:333]、死者の魂は、生きていた時と同様に食糧を必要とすると考えられることから、「亡霊飯」は、茶碗に山盛りに盛られた御飯にゆで卵をのせたものが置かれる¹⁹。またその後、羽をむしった鶏肉を丸ごと蒸したものと、数種の惣菜を供える場合もある。しかし、カオダイ教では、菜食が人間の「進化」を促す重要な「修行」のひとつと位置づけられており、死後の世界でも菜食が重んじられる。したがって祭壇上には菜食の膳が供えられる。これは、供養儀礼でも同様である。

五つ目は、葬儀費用についてである。葬儀費用は基本的に故人の家族が工面する。信徒たちは、ホ・ダオとして儀礼に参列するだけであり、葬儀費用を出すことはない。また、礼物を持っていくこともない。未成が指摘しているように、葬儀費用の負担と規模や方法の決定には、儀礼の責任者となる喪主の決定にも大きく関連している。したがって、カオダイ教が、遺族に信仰されていない場合には、家族内の誰が費用をより多く負担したかによって、カオダイ教の手続きがとられるかどうかが左右される。

ところで、葬送儀礼におけるカオダイ教信徒の集団性に着目すると、信徒たちの葬送儀礼における位置づけは、仏教の経を捧げる高齢女性の集団に近似していることが指摘でき

¹⁸ すなわち左手の親指を、「ティ (tý)」とよばれる薬指の付け根につけたままで手を握り、その状態の左手に右手を重ね合わせて握り、胸の前で左腕が下、右腕が上の状態で両腕を水平に重ねる所作である。各所作に関しては第3章で詳述した。

¹⁹ 卵は、全ての食糧の象徴であると考えられている。

る。この仏教の経を捧げる高齢女性の集団とは、故人の地域内にある仏教寺院で活動する任意の女性団体である。女性は、退職年齢となる55歳前後をむかえると、それぞれの地域内における同様の団体の活動に参加するようになるのだという。そして地域内に死者がでると、経をあげに故人の自宅を訪れ、出棺の際の先導も担う[宮沢 1999]。地域をともにする彼女たちは、故人やその遺族と「情感 (tình cảm / ティン・カム)」を介した関係にある人びとであり、葬送儀礼の場では「悲しみを分かち合う (chia sẻ buồn) もの」として位置づけられる。葬送儀礼におけるカオダイ教信徒集団と仏教の高齢女性の集団の相似は、後述するハノイ聖室の信徒をめぐる葬送儀礼の事例でも明らかのように、葬列における先導の役割において、双方が競合することからも指摘できる。

2-2-2 供養儀礼

供養儀礼は、主に3つの儀礼から構成される。すなわち「求超礼 (lễ cầu siêu / レエ・カウ・シェウ)」、「小祥礼 (lễ tiêu tượng / レエ・ティエウ・トゥオン)」、「大祥礼 (lễ đại tượng / レエ・ダイ・トゥオン)」である。

供養儀礼は、参列する信徒が故人の自宅を訪れる葬送儀礼とは異なり、聖室の「報恩祠」でおこなわれる。儀礼の執行者は、ホ・ダオの代表者であり、信徒と故人の家族、および親族が参列する。ここでも信徒は、「白いアオザイ」を着用する。故人の家族および親族も、信徒である場合は「白いアオザイ」を着用するが、非信徒は普段着のままである。なお、故人の家族および親族は、ベトナムにおける一般的な葬送儀礼と同様に、故人との関係の近縁に即して色の異なる鉢巻を巻く。故人との血縁関係が、いわゆる3親等以内のものは、白い鉢巻、それ以上は黄色、赤と異なる。また、祭壇に供えられる供物は、葬送儀礼同様に菜食が重視される。以下では、それぞれの供養儀礼の行程に則して、末成による報告と比較しながら述べていく。

① 「求超礼」

「求超礼」は、至高神と諸精霊に対して、死者の魂を輪廻から救済し、解脱へと導く過程である。魂を天上界の9番目の階層まで一層ずつ送りだすことが目的であり、亡くなってから9日目から、9日毎に9回おこなわれる。儀礼の行程は以下のとおりである。

まず、「宝殿」の「天板」前で儀礼がおこなわれる。ここでは、故人の家族のなかでも、カオダイ教の信徒のみが参加する。非信徒は、「宝殿」の壁面で儀礼の進行を見守る。「朔望礼」と同様に整列した信徒たちによって『四時供』が読まれ、跪拝(クン・ライ)を繰り返す。その後、故人の家族が、死者の魂の救済を求める上奏文「ソウ・タン・コウ」をもち、「天板」前に跪く。この上奏文は、葬送儀礼の最初の行程で準備され、その後自宅の祭壇に供えていたものだ。「カウ・シェウ礼」の第1回目、自宅から「聖室」に移されるのである。読経が続くなかで、上奏文はホ・ダオの代表者に手渡され、火がつけられて香炉に入れられ、至高神の玉皇上帝に奉納される。故人の家族は、読経にあわせて、「天板」

の至高神と諸精霊に対してクン・ライ（跪拝）を奉じ、その後他の信徒も職位者から順にクン・ライを奉じる。

「宝殿」での儀礼が終わると、信徒と故人の家族は階下の「報恩祠」に移動し、祖先の祭壇の前で儀礼をおこなう。ここでは、信徒、非信徒問わず、参列している故人の家族全員が参加する。祖先の祭壇上の中央には、故人の名前が記された紙が貼られた位牌が置かれる。

故人の家族と親族は、喪主を筆頭にして、故人との血縁関係が近いものから3人ずつ祭壇の前に並び、跪く。信徒たちは、それを挟むかたちで男女別に左右分かれて立つ。その後、故人の家族および親族は、信徒の読経に従って跪拝する。ここで読まれる経は、死者を弔うための経『Kinh Điều (キン・ディエウ)』である。『Kinh Điều』は、7つの経、すなわち、「求超礼」のはじまりを意味する『Điều tang (ジェウ・タン)』から、父母のための経『Kinh tụng cha mẹ qui liễu (キン・トゥン・チャー・メ・クイ・リエウ)』、祖父母のための経、『Tổ phụ qui liễu (キン・トゥン・トオ・フ・クイ・リエウ)』、夫のための経『Kinh tụng chồng qui liễu (キン・トゥン・チョン・クイ・リエウ)』、妻のための経『Kinh tụng vợ qui liễu (キン・トゥン・ヴォ・クイ・リエウ)』、そして早世した子どものための経『Kinh tụng huynh tỷ mất phần (キン・トゥン・フィン・ティ・マン・ファン)』、親族全般のための経『Kinh tụng bà con qui liễu (キン・トゥン・バア・コン・クイ・リエウ)』から構成されている。信徒は、それぞれの経を泣きながら読経する。故人の家族と親族は、信徒の読経にあわせて、故人と自分の関係が、それぞれの経に対応するように並び順を変え跪拝する。読経中は、ホ・ダオの代表者によって祭壇上のガラスのコップに水、茶、酒の「三宝」が繰り返し注がれる。読経が一巡し、故人の家族と親族の跪拝が終わると、その後は信徒たちの跪拝の番となる。職位の序列に従って、祭壇正面に並び、順に跪拝していく。

② 「小祥礼 (lễ tiêu tượng / レエ・ティエウ・トゥオン)」

「小祥礼」は、故人の命日から281日目におこなわれる儀礼である。故人の魂を10番目の「虚無天 (hư vô thiên / フウ・ボオ・ティエン)」に送り出すことが目的とされる。それと同時に、死に対峙した家族の悲しみを、時間の経過とともに癒していくための儀礼としても位置づけられる。

参加者は、「求超礼」と同様に、故人の家族・親族と、信徒たちである。ここでは、カウ・シェウ儀礼と同様の行程がふまれたのち、最後に「小祥礼」のための経である『小祥経 (Kinh Tiêu Tượng / キン・ティウ・トゥオン)』が読まれる。

③ 「大祥礼 (lễ đại tượng / レエ・ダイ・トゥオン)」

「大祥礼」は、二つの儀礼、すなわち「チュウ・フック礼 (lễ trừ phục / レエ・チュウ・フック)」と「サア・タン礼 (lễ Xá tang / レエ・サア・タン)」から構成される。故人の命日から581日目におこなわれ、故人の魂を12番目の「混源天 (hỗn nguyên thiên / ホン・グ

エン・ティエン)」に送り、至高神のもとに還すと同時に、遺族の喪明けを告知する目的がある[ĐỨC Nguyễn (ed.) 2000b: 975-976]。

この儀礼も、「求超礼」と同様に、故人の家族と親族、そして信徒が参列する。故人の家族が「宝殿」の「天板」前にて至高神と諸精霊に対して『四時経』とクン・ライ（跪拝）を奉じ、魂の救済祈願をしたのち、「報恩祠」に移動して、ホ・ダオの代表者の指示に従いながら、死者の魂のための礼拝をおこなう。なお、「サア・タン礼」では、故人の家族および親族が巻いている鉢巻を、ホ・ダオの代表者が切り、家族の正式な喪明けが告げられる。これによって、特定の故人に関連した一連の死者儀礼は終了する。

その後は、故人の家族による任意となり、故人の命日に聖室で鎮魂儀礼をおこなうものもあれば、それ以上は聖室施設での儀礼をおこなわないものもある。

末成の報告では、初七日から四十九日まで、7日ごとに供養儀礼をおこなうことが記されている。初七日では、「供仏」、「薦亡」、「浴亡」、「供粥」の四つの行程をおこない、それぞれで読経しながら供え物をし、故人を思っ大で声で泣く。第2週目の儀礼では、子孫が墓に行って土盛りを直して拝む。また自宅の仮祭壇でも、お供えをして読経する。その後、第6週目まで自宅の仮祭壇にお供えをして読経を奉じる。その後、第7週目となる四十九日と五十日には、前日に墓参りをして、夕食後に、親族や知人が礼物をもって故人の自宅を訪問する。当日は、午前8時からテントを張って、仏教寺院、同族の祖先を祀る各祠などに礼に行く。喪家では、冥具を燃やし、宴会を開く。葬送儀礼後のこれらの行事には、一族内外と、「情感」を介した関係にある近隣者や恩人友人などが集まる。なお、故人が女性の熱心な仏教信奉者であったり、身寄りのない者である場合には、地域内の仏教寺院でこれらの行事をおこなうこともあるとされる[末成 1998:331-371]。

このように見えてみると、カオダイ教の一連の供養儀礼には、いくつかの特徴があげられる。一つ目は、「求超礼」が9日ごとにおこなわれる点である。カオダイ教の世界観については前節で述べように、死者の魂は、12層ある界層を一層ずつ昇り、最終的に12層に位置する至高神のもとに還ると考えられており、9層までは9人の仙女がそれぞれの界層で魂の昇華を手助けする。そのための手続きが、「求超礼」と考えられているのである。

二つ目は、執行場所が「聖室」であるという点である。一般的には、葬送儀礼同様に、故人の自宅、あるいは仏教寺院でおこなわれるが、カオダイ教の信徒の場合は、所属するホ・ダオ所有の聖室内にある、共同の祭壇が奉じられた「報恩祠」で執りおこなわれる。その際、故人の位牌は「報恩祠」の祭壇上に置かれる。

三つ目は、儀礼で供えられる供物が、葬送儀礼同様に菜食が守られる点である。9回の「求超礼」では、果物等が供えられるだけだが、「小祥礼」と「大祥礼」では、ココナツのミルクで炊かれたおこわと数種の総菜が祭壇に供えられる。準備は、故人の遺族がつくって聖室に持ち込み、祭壇に供える場合もあるが、基本的にはホ・ダオ内の「治事班」所属の信徒

が担う。

故人の自宅でおこなわれる葬送儀礼では、儀礼の執行の責任は故人の子供、とりわけ長男とその家族にあり、その意味においてカオダイ教の信徒たちは儀礼の周縁に位置づけられるが、聖室で、カオダイ教の教理にしたがいながら、ホ・ダオの代表者によって執行される供養儀礼は、カオダイ教の信徒たちが、儀礼の中心に位置づけられることがわかる。また、一般の供養儀礼とも、矛盾することなく並行して執りおこなうことも可能である。

他方、カオダイ教の信徒だけでおこなわれる他の年中儀礼等と比較すると、供養儀礼は、非信徒である個人の家族も参加することから、その意味においては、他者に開かれた儀礼として捉えることができる。そうしたなかで参加者が、特定の場を共有し、規則性のある行為を共同することによって、他者に対してカオダイ教の存在を示すことになる。以降では、ハノイ聖室でおこなわれた死者儀礼の事例をみていく。

2-3 ハノイ聖室の死者儀礼と信徒の関係性

2005年4月から2006年4月にかけての1年間に、ハノイ聖室の信徒に関連する死者儀礼は30回以上あり、その大半が供養儀礼であった。信徒たちは、死者儀礼がおこなわれるたびに、「白いアオザイ」を着用して信徒の自宅を訪れ葬送儀礼に参列し、「宝殿」および「報恩祠」での供養儀礼に臨んだ。以下では、死者儀礼の事例を取りあげ、そこに可視化される女性たちの関係性について述べていく。

事例1: ズエンの葬送儀礼

まず採りあげるのは、ある在家女性にまつわる葬送儀礼およびそれに続く供養儀礼のひとつの事例である。

① ズエンの死の知らせ

2005年、女性「道友」のズエンの葬送儀礼がおこなわれた。ズエンは、新築工事中の自宅を下見していた際に、工事途中の上階部分から転落死した。ズエンが病院に運ばれたとき、彼女の家族はハノイ聖室の代表者であるホアに連絡をいれた。病院に駆けつけたホアは、家族から事情を聞きながら、ズエンの様子を見守った。そして家族とホアが見守るなか、医者によってズエンの臨終が告げられた。

その後ホアは、「通事班」班長で「正治事」の女性タイと中心メンバーのリーダー格である礼生の女性ザウに連絡をして、すぐに中心メンバーを聖室に集めた。そして、ズエンの死について、事故の状況や病院搬送後の医師らの対応、ホアが魂を見送るための読経をおこないズエンの死を見取ったこと、そして葬送儀礼の予定についての内容をメンバーに報告した。

ズエンは中心メンバーではなかったが、リーダー格のザウと正治事のタイ、そして道友のクインとともにカオダイ教に入信してから、彼女たちと同じように聖室活動に関わって

きた。ザウとタイを通じて、必然的に代表者のホアと中心メンバーとの関わりもあった。とりわけ入信をともにした上述の3名と、礼生の女性ヒエンとは自宅が近かったこともあり、聖室への行き来に同伴した関係で、日頃から連絡を取りあっていた。

②

信 徒

たちの弔問

代表者のホアからの報告が終わると、中心メンバーの女性たちは全員でズエン宅を弔問することになった。女性たちは、白いアオザイに着替えるために事務室を出て、一端客室棟1階の左端の部屋に入った。すると誰からともなく、すすり泣きをはじめた。リーダー格のザウは、「先生（ホアの意）が待っている。早く着替えて外に出なさい。はやく（通夜に）行かなければ」と、他のメンバーを促した。ザウ本人は、若手の信徒の手を借りなければ立っていることもできない状況であった。メンバーたちは、彼女の呼びかけに応えるように、急いで身支度を整え、ズエンの自宅に向かった。

ズエンの自宅に到着した後、代表者のホアはズエンの遺族に対して悔みの言葉を述べ、中心グループは、白いアオザイを着て納棺されたズエンの遺骸を取り囲んで読経をはじめた。そしてその直後、リーダー格のザウをはじめ高齢のメンバーたちが泣きはじめた。とりわけザウと正治事のタイは、若年の者に支えられて立ちながら、嗚咽に近い状態で読経を続けた。

③

葬 送

儀礼への参列

死から3日後に葬送儀礼がおこなわれた。この日は陰暦の15日にあたり、通常ならば「朔望礼」の日である。しかし、「朔望礼」はおこなわれずに、信徒たちはズエンの葬送儀礼に参列した。葬送儀礼は午後3時からの予定であった。信徒は、午後2時にハノイ聖室に集合し、白いアオザイに着替えると、貸切りバスでズエンの自宅に向かった。

葬送儀礼では、カオダイ教の教理に則り、菜食の亡霊飯が供物として供えられた。読経は、ハノイ聖室の信徒たちが最初に奉じ、次に近隣の高齢女性たちによる仏教の読経が続いた。その後、出棺の際には、ハノイ聖室の信徒が隊列を組み先導した。信徒の先頭には通事のシウがたった。彼女は、「上生（thượng sanh / トゥオン・サイン）」²⁰と漢字で書かれた旛をもって歩いた。そのあとには、同じく通事のホイアンが鐘を鳴らしながら歩き、他の信徒たちとその後ろに続く仏教徒の女性たち、家族、親族、近隣住民たち隊列とズエンの遺体はいった棺を先導した。

出棺の際に、参列者たちは大通りに停車されたバスとズエンの家のあいだの約20分を歩かなければならなかった。高齢の参列者のなかには、隊列への参加を辞退する者も多くいた。足腰も弱く、白内障で視力も弱くなった高齢者にとって、この20分の徒歩は安易なこ

²⁰ カオダイ教の世界観では、あらゆる生命体のなかで最高位の存在を意味する。

とではない。ハノイ聖室の高齢の信徒たちは、若手の信徒に支えられながら葬列に加わった。「先導もなしに、ズエンはどうやって『師（至高神の意）』のもとに帰るんだ」と、後にリーダー格のザウが語っていた。「私たちは知りあって長いし、お互いをよくわかりあっている。若いものらが私の体を支えてくれたのは、私がズエンの棺の先導をしたいことを理解してくれていたからだよ」と語ったのは、体調不良が続き、最近では聖室活動への参加もままならない「正治事」のタイであった。その後、棺はバスに乘せられ、埋葬地となる市営墓地に向かった。その後ろを、遺族や親族、そしてハノイ聖室の信徒がそれぞれのバスに乗って追隨した。墓地に向かう途中、バスのなかでは通事の女性ホイアンが言った。「先月の15日の儀礼（『朔望礼』の意）の時は、ズエンはまだいたんですね」同じく通事のシウがホイアンのほうをふり向き、無言で目をあわせた。私の隣の席に座っていた道友のランと礼生のチエンは、ホイアンの言葉を耳にして顔をゆがませていた。

④

墓 地

でのやりとり

ハノイ市近郊の市営墓地に到着すると、埋葬場所までの道のりは、連日の雨でぬかるんでいた。そのなかを、ズエンの娘ホアーら近親者とともに、ハノイ聖室の代表者ホアと中心メンバー、そして複数名の道友が埋葬に立ち会った。雨は降っていなかったが、ぬかるみはひどく、信徒たちの白いアオザイには、泥の斑点が付き、ズボンの裾は広範囲に茶色く滲んでいた。アオザイの白さを重視する彼女たちは、国家行事等で外を歩かなければならないとき、汚さないようにと気遣って行動する。彼女たちにとっては、通常、汚れは忌々しく感じられる。そのことをあらわすように、入信して3年の女性道友のニュンが、ズボンの裾をたくしあげながら、「泥だらけになってしまった、家に帰ってすぐに洗濯をしないと」と何気なしに言う。すると通事のホイアンが「ここでそんなこと言うもんじゃない。洗えばすむことではないか。みんな同じだ」と語気を強めてニュンをたしなめた。

⑤

供 養

儀礼と娘ホアーの入信

ズエンが亡くなってから9日目に、供養儀礼の「求超礼」の第1回目、ハノイ聖室の「報恩祠」でおこなわれた。代表者のホアは遺族に対して、儀礼の日程とそのための準備を事前に告げていた。そして当日、亡くなったズエンの兄弟姉妹、子どもたち夫婦、孫らが聖室に集まった。ホア、中心メンバーの女性たち、道友らが30名程参加した。遺族側の代表者は、ズエンの娘ホアーがつとめた。彼女は、「母親が事故で亡くなり、自分が祀っていくことになったから、入信することを決心した」と言う。

ホアーの入信を後押ししたのは、ハノイ聖室の代表者であるホアが勧めたこともあるが、ズエンが生前から親しくしていた中心メンバーのリーダー格のザウと通事のタイ、道友のクイン、そして礼生のヒエンによる影響力もあった。

ズエンは、彼女たち4人と自宅が近所という地縁関係にあり、なかでもザウ、タイ、クインらの誘いで、カオダイ教に入信した、旧知の仲であった。中心メンバーの活動にも彼女たちを通じてとりおり参加し、とりわけ高齢の女性メンバーとは子どもを含め家族間での交流もあった。ただし、ザウの嫁、そしてタイとクインはそれぞれの実娘が、母親（義母）の信仰を継承して入信していたが、ズエンの娘ホアーは入信しておらず、聖室活動にかかわることも一切なかった。ズエンの葬送儀礼以降、この3名はズエンの娘を気遣い、供養儀礼に関しても日程やホアとのやり取りなどの手助けをした。タイは、「ズエンの娘は、母親を急に亡くして大変だ。その悲しみを分かちあって、力を貸してあげたいと思っている。これからあの子がダオ・ミンに入り（入信して）、母親の供養儀礼を無事つとめられるようにね」と言っていた。その後も彼女たちは、娘のホアーに対してハノイ聖室活動の連絡をしたり、便宜をはかるなどのさまざまな手助けをするようになった。ホアーによると、彼女たちはホアーに対し、次のように繰り返し言ったという。

「お前がお母さんの魂を祀らないでどうするのだ。ほかに誰かいるのか。わからないことがあったら、私たちが必ず力を貸すから、何も心配することはない。お母さんのためを思うのであれば、お母さんの信仰に従うべきだ。入信すれば、皆とともにここでお前たち家族の悲しみを分かちこともできるし、何よりもここほど丁重に供養儀礼を営んでくれる場所はない」

ホアーは「求超礼」の当日に、彼女たちの助言にしたがい仕立てたばかりの白いアオザイを着て、遺族側の代表として儀礼に参加したのであった。

ハノイ聖室の信徒は、道友ズエンの死者儀礼に関して、一様に評価していたといえる。他方、以下に示すアインサウ家族の葬送儀礼に対しては批判的な態度を露わにしていた。

事例2: アインサウの実母の葬送儀礼

2006年7月に、道友の男性アインサウの母親が亡くなり、葬送儀礼が営まれた。葬送儀礼は、アインサウの実兄にあたる長男が喪主を務めたが、実質的な責任者となったのは、アインサウの実姉であった。現在ドイツで生活する彼女が、儀礼費用の大半を負担したことで、儀礼の形式も彼女の意向が反映された。カオダイ教を信仰せず、ハノイ聖室との関係をもたない彼女は、カオダイ教の信徒の弔問を受け入れながらも、教理とは異なる方法をとった。そこでは、菜食ではない亡霊飯が供えられ、仏教信奉者の高齢女性による読経が優先された。また出棺での先導も彼女たちがおこなった。先にも述べたように、近年のハノイ聖室の信徒をめぐる葬送儀礼において、こうした儀礼の形式は決して珍しいものではなかった。しかし信徒たちは、アインサウ一家の葬送儀礼に対して、一様に批判的な姿勢を示した。通事のチュンや道友のブオンは「亡くなった母親も、アインサウ夫婦もダオ・ミンに従わなければならないのに。葬儀費用を出したサウの姉の言いなりになってしまっ

て……、アインサウとフオングがしっかりしていれば、こんな葬式にはならなかったはずだ。ホア姉さんに相談もなくするからこうなるのだ」と非難した。それを聞いていた中心メンバーのリーダー格であるザウは、「アインサウも大変なんだ、娘を嫁に出す費用だって必要みたいだし。姉には何も言えなかったのだろう。嫁のフオングも体調が落ち着いたのだから、以前のようにもう少し気が利いたらいいのに」と、彼らの立場を考慮しながらも、苦言を呈して言葉を濁すのであった。

アインサウ一家の葬送儀礼が、とりわけ批判の対象となった背景には、近年になって悪化したアインサウ夫婦とハノイ聖室代表者のホア、そして他の信徒との関係があったといえる。

アインサウ一家は、亡くなった母親の親の代から4世代にわたってカオダイ教信仰を継承してきた、信仰年数の長い一族のひとつである。アインサウとその妻のフオングは、婚姻儀礼をハノイ聖室でおこなっており、現在は3人の娘も含めて家族全員が信徒という珍しい一家だ。また、アインサウの実兄も、かつては信仰しており、その妻トゥエットは現在でも信仰を継続し、近年は中心メンバーへの仲間入りをしつつある。そのためハノイ聖室の信徒たちは、アインサウ一家を、ハノイ聖室とのつながりが深い家族として捉えてきた。母親は、高齢で寝たきりになってから聖室に「帰る」ことが叶わなくなっていたが、彼女の長男の嫁であるトゥエットと末子であるアインサウ夫婦、そしてその3人の娘は、ハノイ聖室の活動に参加していた。私がハノイ聖室に通い出したばかりの2000年に、施設内での私をふるまいに気遣い、さまざまな情報を提供してくれたのは、当時、通事の職位にあったアインサウの妻フオングだった。代表者のホアは、アインサウ夫婦の信仰態度を評価しており、次期後継者の候補として考えていたという。

しかし、アインサウの妻のフオングが糖尿病を患ってから、彼らとホアの関係に変化が生じはじめ、それは、他の信徒たちとの関係にも影響を及ぼすようになった。フオングの度重なる通院と薬代は彼らの家計を圧迫し、アインサウは、家計を支えるために昼夜働き、また3人の娘は、母親の看病のほか、高齢で寝たきりの祖母の介護と家事を担ったという。日常的な忙しさからアインサウ一家は、聖室活動から次第に距離をおくようになり、一時期は聖室に「帰る」こともなく、代表者のホアとの連絡も途絶えがちになった。代表者のホアにしてみれば、一時的にでも活動から足が遠のき、連絡もしてこなくなった彼らの態度が、彼らへの信頼と期待に対する裏切り行為と感じられたのだと中心メンバーの女性は言った。そのためフオングの病状が回復し、家計も多少安定したアインサウ夫婦が再び聖室に「帰る」ようになると、ホアは厳しく彼らの態度を糾弾したのであった。ホアは、アインサウを他の信徒の前で批判し、以前のように熱心に活動に取り組むことを要求した。信徒たちのあいだでは、アインサウが「性格が穏やかだが、自己主張もなく、妻のフオングの言いなりになっている」と揶揄されていた。それもホアの気に障った点であったのだと通事のシウは言う。意見を求められても自分の考えを主張することがないアインサウを、ホアは「愚か者 (nguòi ngu)」と繰り返し罵った。

また、中心メンバーで、アインサウの実兄の嫁トゥエットは、「あんな夫婦、殺してしまいたい」と、ホアを支持する立場をとるのであった。

以上のような、ハノイ聖室の信徒たちが展開する死者儀礼の特徴は、以下に記す3点をあげることができる。一つ目は、死者儀礼を構成する供養儀礼は、ほぼ固定したメンバーが、聖室という特定の場に幾度も集まり、儀礼の執行を繰り返しているという点である。

二つ目は、そこでの行為は、「白いアオザイ」の着用や読経とクン・ライ（跪拝）などに構成されるダオ・ミンを表象する行為を、一定の規則性にしながら共同することを通じて、その「厳粛さ」という儀礼の形式が強調される点である。

三つ目は、儀礼の過程では、ダオ・ミンを編成する行為の共同を通じて、信徒個々人が、非血縁者の他者同士である信徒間の関係内における連帯を生起させていると同時に、非信徒である個人の家族たちも儀礼に参加することを通じて、感情を共有しその関係のなかに巻きこまれていくことで、新たな関係を構築していく契機にもつながるという点である。儀礼の場でみられた信徒個々人のふるまいに、そのことが表われていた。

第3節 小括

本章では、二つの儀礼とそこでの在家信徒たちによる発言や行為に着目して、信徒たちの関係構築の過程を記述してきた。ハノイ聖室に集う信徒たちは、数あるカオダイ教の年中儀礼のなかでも「仏母礼」を重視していた。また人生儀礼では、死者儀礼への参加が多かった。

ハノイ聖室において執行されるカオダイ教の「仏母礼」は、ベトナムの民間信仰の中心として位置づけられる聖母信仰を背景にして体系化された宗教実践である。ただし、聖母信仰が、それぞれの地域に根ざしながらも、さまざまな人びとが集うという意味においては開かれた場として展開しているといえる。一方で、カオダイ教の「仏母礼」は、聖室という場において信徒のみが参加し、とりわけ女性信徒が主体となって、準備や儀礼に深く関りながら執行されているという特徴があった。すなわち「仏母礼」は、出身村落からハノイに移動し、人生で何らかの「困難さ」を経験してきた女性信徒たち個々人が、場を共有し、行為を共同していく過程で、さまざまな感情をも共有していくことを通じて、内部での関係を構築していくものである。

他方、死者儀礼を構成する葬送儀礼と供養儀礼に関しては、非信徒である他者との関係のなかに位置づけられていることが指摘できる。葬送儀礼は、故人の自宅において、故人の遺族、すなわち喪家が儀礼のイニシアチブをとっておこなわれる。したがって故人が信徒であったとしても、葬送儀礼自体は一般の形式が優先され、カオダイ教の形式は周縁に位置づけられる傾向にある。しかしそれは、カオダイ教の存在を外部にむかって表現する契機にもなっているのだ。「白いアオザイ」を着た信徒たちが整列して読経を繰り返す行為は、葬送儀礼の過程で信徒たちを極めて目立たせていた。

供養儀礼に関しては、聖室で、信徒たちが主体となっておこなわれるという点で、葬送儀礼とは性質が異なるといえる。しかし、非信徒である故人の遺族が参加する意味においては、これもまた他者との関係のなかで展開している儀礼であったことが指摘できる。実際に、葬送儀礼が入信のきっかけとなり、供養儀礼を通じて、信徒たちの活動に徐々に参加していったという信徒も数名いる。

終章では、中心メンバーの女性たちがメンバー同士の関係を表する「タン・マツト」という言葉に着目したい。それを通じて、ハノイ聖室という場に集う女性たちの関係を、あらためて検討していく。

終章

本論文の目的は、ハノイに暮らす女性たちが、ハノイ聖室という特定の宗教施設に集い、さまざまな宗教的活動に参加するなかで、どのような関係をいかに構築しているのか、またその関係が彼女たちにとって、どのような意味をもつのかを明らかにすることであった。本章では、これまでの記述をまとめながら、本論文の主題をあらためて検討していく。

序章では、村落研究を基盤として進展してきたこれまでのベトナム社会研究を、北部地域の村落構造に関する研究、モラル・エコノミー論、ドイモイ以降のベトナム社会研究、そしてベトナム女性に関する研究の 4 つの視点にわけて整理し、その延長線上に本論文の視座を位置づけた。

それをふまえて、第 1 章では、ハノイ聖室という場が、歴史的にどのように形成されてきたのかについて述べた。そこでは、フランス植民地期末期の 1930 年代から、北部地域の社会主義化とその後のベトナム戦争を経て、1986 年に施行されたドイモイ政策による社会経済的な発展をむかえたベトナムの歴史的変遷のなかで、ハノイ聖室という場が、都市化と政治化によって特徴づけられていくプロセスを描いた。

第 2 章では、はじめに、現在のハノイ聖室の施設、信徒たちの組織体系および活動内容の 3 点について概観した。ここでは、ハノイ聖室の施設全体が、ホアによって管理されているなかで、客室棟一階にある部屋に限っては、在家信徒に解放された空間になっていることを指摘した。次に、ハノイ聖室に集う女性たちの社会的特徴について言及した。そこで明らかになったことは、以下の 2 点である。一つ目は、ハノイ聖室に集う高齢の女性の大半が、ベトナム戦争中から戦後にかけて、北部地域一帯の出身村落からハノイに移住し、新たな生活基盤を組成してきた経験をもつという点である。二つ目は、聖室の活動を支える中心メンバーは、未婚、離婚を経験していたり、戦争で夫を亡くし戦争寡婦となった女性、あるいは子供の夭折や自身の病気などの経験をもつ女性であるという点である。これらの点から、ハノイ聖室に集う女性たちは、地理的な空間や属性を共通にしないが、人生の一時期において何らかの「困難さ」を抱えた経験のある女性たちであったことが明らかになった。そして、異なる属性や経験をもつ女性たちが、ハノイにおいてそれぞれの生活を新しく組み立てていくなかで、ひとつの帰属の場として選択したのがハノイ聖室であったことを指摘した。

続く第 3 章から第 5 章では、ハノイ聖室に集う女性たちの関係について具体的に述べていった。その際に注目したのがホ・ダオとダオ・ミンという二つの言葉であった。

第 3 章では、代表者のホアが頻繁に言及するホ・ダオという言葉を取りあげた。ホ・ダオとは、信徒を特定の集団として括る教義上の概念であり、地理的な区分にしたがった「教

区」という意味にくわえて、擬似的な家族共同体としての意味も含意していた。教義によると、ホ・ダオに所属する成員としての信徒は、活動基盤となるそれぞれの地域の規範に反しないような活動を維持することが言及されていた。その点から、ホ・ダオに帰属する信徒個々人は、それぞれの地域内の規範を守りつつ、カオダイ教の宗教的活動に参加し、ホ・ダオとしてのコミュニティをかたちづくってきた可能性があった。このようなホ・ダオの特徴は、南部地域社会の地域性のなかで、地域基盤を強化する役割の一助となってきたのかもしれない。

転じて、都市に流入してきた人びとが活動するハノイ聖室では、一定の地域社会の背景がなく、代表者ホア個人の考え方や価値観が大きな影響力となって、信徒たちの行為の統制がとられていた。すなわちホア自身の思考様式が、地域の規範に替わるものと為っていたと思われる。彼女はそれをカオダイ教の「修行」として語ることで、彼女が描く理想的なホ・ダオの実現を目指していた。ホアが理想としたホ・ダオとは、すなわち信徒たちが聖室という「家」に集い、ホアのダオ観念にしたがった「修行」につとめながら、相互に敬意を示し配慮しあう関係であった。このようなホアによる理想のもとに、聖室内における在家信徒たちの行動には、一定の規範に従うことが求められ、それにあてはまらない場合には、ホアからの批判の対象となっていた。

しかし、在家信徒たちは、ホアが語る理想上のホ・ダオに対して積極的にくみしているわけではなく、そうした信徒たちの意識は、聖室活動への不参加や、その関係から距離を置くという選択、あるいはホアに対する直接的な意見の申し入れなどによって徐々に表面化しつつあった。

第4章では、在家信徒たちがハノイ聖室を介した宗教的行為を言及する際に使うダオ・ミンという言葉に着目した。ダオ・ミンは、「私 / 私たちの信仰 / 道（方法）」を意味する。それは、信徒たちが、信徒たちの社会的文脈に則したなかで解釈しているカオダイ教の「修行」を指し示していた。

信徒たちがダオ・ミンを構成するものとして理解している宗教的行為は、主に二つに大別された。すなわち彼らをカオダイ教信徒として徴しづける行為と積徳行為である。これらの行為をめぐる信徒たちの実践では、不可視なものとしてのカオダイ教の世界観や「師」の教えの詳細についての理解はさほど重視されず、それを可視的に理解するための行為や型、ないしそれに関連する知識の理解に対して、より価値がおかれていることが明らかになった。また、そうした行為や型とそれに関する知識は、信徒間で厳格な統一が図られているわけではなく、多少の逸脱があったとしても信徒間の相互の関係内で許容される傾向があった。ハノイ聖室の在家信徒たちは、信徒同士の関係内において、差異のあるかたちで共有されている知識を実践し、それを相互に利用しながら「私 / 私たちの信仰 / 道（方法）」としてのダオ・ミンを編成していることが明らかになった。

ハノイ聖室に集う女性たちによって編成されるダオ・ミンの構成要素となる宗教的行為は、儀礼において顕在化していた。第5章では、カオダイ教の儀礼の中でも、より多くの

女性が参加する二つの儀礼を取りあげ、そこでの彼女たちの相互行為に着目することで、彼女たちの関係の構築過程について記述した。

カオダイ教の儀礼は、定例の「朔望礼」のほかに、主に年中儀礼と人生儀礼に大別される。ハノイ聖室の在家信徒たちは、数ある儀礼のなかでも、年中儀礼の「仏母礼」と、人生儀礼のなかの死者儀礼に積極的に参加する傾向があった。

ハノイ聖室の在家信徒が、「仏母礼」を重視する背景には、それが、女性主体の儀礼であるという点があった。「仏母礼」では、他の儀礼にはない「ハウ」とよばれる行為がとりくまれる。「ハウ」は、女性にのみ許される行為であり、女性たちは聖室に長時間滞在しながら、交互に「ハウ」に参加していた。そして、「ハウ」の順番を待つ間は、知り合いの信徒たちと雑談をするなどして交流を図っていた。「ハウ」という行為の共同とそれにとまなう長時間の場の共有のなかでの対話は、「仏母礼」ならではの特徴であった。

こうした信徒の中でも、とりわけ聖室活動を支える中心メンバーの女性たちは、「仏母礼」のための事前の準備や、儀礼の最中のさまざまな役割も共同していた。またそこでの共同は、ホアによる理想としてのホ・ダオの関係よりも、むしろ中心メンバーのリーダー格の女性が差配する、比較的对等な関係によって成立していた。そして彼女たちはこの関係を、「タン・マツト（親密）」と表していたのであった。

他方、死者儀礼を構成する葬送儀礼と供養儀礼をみると、信徒の自宅でおこなわれる前者に関しては、一般的な葬送儀礼との競合からハノイ聖室の信徒が儀礼の「周縁」に位置づけられている傾向にあった。しかし後者では、ハノイ聖室内にある共有の祖先の祭壇の部屋で、聖室代表者の執行によっておこなわれており、ハノイ聖室の信徒たちが主体となっていた。この点から、死者儀礼と供養儀礼は、性質の異なる儀礼であったといえる。しかしハノイ聖室の在家信徒が、他者である非信徒との関係のなかで取りくむ儀礼であるという点では、双方ともに共通していた。つまり葬送儀礼は、故人の自宅でおこなわれることから、信徒たちは、非信徒である他者のなかで「白いアオザイ」を着用し、固有の経を整列して読経する。信徒たちによるこのような行為の共同は、他者に対してカオダイ教の存在を示すことにつながっていた。また供養儀礼では、故人の遺族が聖室を訪れ、共に儀礼に参加していた。この点から、死者儀礼は、信徒にのみ開かれ、非信徒である他者が参加しない「仏母礼」とは性質が異なっていたといえる。

ただし、双方の儀礼はともに、ハノイ聖室の在家信徒たちにとって、特定の他者とともに、場を共有し行為を共同する機会となっていた。彼らは、それを通じて生じるさまざまな感情をも共有しながら、親密な相互行為を展開していた。とりわけ中心メンバーの女性たちは、「仏母礼」と死者儀礼における親密な相互行為を通じて、メンバー内での関係を再編していることが明らかになった。

結局、ハノイ聖室に集う女性たちにとってのハノイ聖室は、差異のある経験や境遇をもつ女性たち個々人が、ハノイにおいて自己の生活の一部を組み立てていくための規範を獲得する場であったといえる。ただし、そこでの女性たちの関係性は、代表者のホアによっ

て、聖室という「家」に集い、彼女の指導に従いながら相互に配慮しあう理想が語られながらも、実際には、個別の実践を利用しながら構築していく、比較的对等な、差異のある関係であったといえる。中心メンバーの女性が語る「タン・マツ」な関係とは、まさにこの関係を表していたといえるだろう。

以上のような、ハノイ聖室に集う女性たちの関係性を、より深く検討していくうえで参考になるのが、近年のコミュニティ（共同体）概念をめぐる一連の議論であろう。

とりわけジーン・レイブとエティエンヌ・ウエンガーによって設定された「実践コミュニティ」は、ブルデューが主張した実践理論にもとづき[ブルデュー1977]、従来の徒弟制における学習過程を、そこにみられる特徴的な参加のあり方と、技能や知識の習得過程に注目しながら再検討し、新たな理論的モデルとして提示されたものであった[レイブ・ウエンガー1993:1-5]。実践コミュニティとは、ある集団への新規参加者が、そこへの「参加」という実践を通じて、技能や知識を学習していく場をさす。レイブとウエンガーによって著された『状況に埋め込まれた学習』では、メキシコにおけるマヤの産婆や、リベリアにおける服の仕立屋などの事例にみられる徒弟制に、実践コミュニティの典型が見いだされた。とりわけ彼らが注目したのは、その参加のあり方であった。特定の集団に新たに参加する新人は、集団内において正統的な立場におかれるが、だからといって集団内の仕事や活動のすべてに対してただちに参加できるわけではない。新人は、一定の期間、実践コミュニティの「周辺」に参加しながら、そこでの実践の全体像をつかんでいくことが求められる。レイブとウエンガーは、周辺的位置から、技能や知識にたけた熟練者の位置、すなわち集団の中心に向かってのめりこんでいく参加の様式を「正統的周辺参加」とよび、近代の学校教育とは異なる学習過程として主張したのであった[レイブ・ウエンガー1993:71-104]。

田邊は、レイブとウエンガーによって提示された実践コミュニティの概念を、次のように明記する。すなわち、「実践コミュニティとは、個々人が従事している行為について、そのやり方と意味を共有し、社会的な広がりや歴史的な変化のなかで共有されてきた資源を利用しながら、レパトリーを形成し、実践を遂行していく集団」である[田邊 2003:134]。そして、北タイの霊媒カルトにおける儀礼実践を取りあげ、そこでの身体を中心とする相互行為とそこに集まる人びとの対話的な関係によっていかに実践が組織され、個々人がそのやり方を身につけていくのかを検討し、実践コミュニティとしての霊媒カルトを捉えようとした[田邊 2003:142-179]。その後は、エイズ自助グループを対象にしたコミュニティ内の相互扶助活動に関する研究を通じて、実践コミュニティ概念の検討を進展させている。そこでの実践コミュニティとは、「具体的な人びとの生と社会関係が、現実の実践を通じて築きあげられていく場」であり、「さまざまなレベルの権力関係と人びとの社会的実践が交錯した所に形成されている場」をさす[田邊 2002:19-20]。そして、「人びとの生の実践を捉える枠組みであり状況としての多様なコミュニティでは、そこにおける個々人の特性およびそれらをつなぐ相互関係もけって同質的ではなく、異質な関係としてとらえなければ

ならない」ことを指摘している[田邊 2008:8]。

現代のハノイ聖室に集う在家信徒たちと彼らの活動は、上述したような実践コミュニティとして理解することが可能なかもしれない。そうであるのならば、実践コミュニティとしてのハノイ聖室では、とりわけ中心メンバーの女性が、自己と他者とのあいだで繰り返される行為と対話から生起する相互行為を展開し、差異を前提とした、比較的対等な権力関係を再編させていた。第4章で述べた客室棟一階の部屋のなかでの相互行為と語りの共有や、第5章で述べた二つの儀礼では、女性たちが、場の共有と行為の共同を通じて、より親密な関係を構築していく過程が明らかになった。

以上の点をふまえて、本論文で明らかにしたことは、以下の4点である。

一つ目は、ハノイの歴史的変遷のなかで形成されてきたハノイ聖室という場は、都市化と政治化によって特徴づけられる点である。

二つ目は、現在のハノイ聖室には、出身村落からハノイという都市に移住した背景を持ち、また未婚者、離婚経験者や戦争寡婦、あるいは子どもの夭折や自身の病気など、人生の一時期においてなんらかの「困難さ」を経験している女性が多く参加している点である。

三つ目は、現在のハノイ聖室の活動は、代表者個人の思考様式にもとづいた統治のベクトルが作用しながらも、実際には、在家信徒個々人の実践によって展開している点である。

四つ目は、在家信徒たちは、ハノイ聖室の活動を介した場の共有や行為の共同を通じて、相互に親密な関係を形成している点である。

そしてこうした点から、ハノイ聖室を実践コミュニティとして捉えることの可能性について言及した。

しかし、本論文では、いくつかの問題点が残されている。まず、ハノイ聖室を、都市という社会的状況に則して検討することができなかった点である。ベトナムの都市を対象とした近年の研究では、ホーチミン市を舞台に展開する都市文化の消費を市場コミュニティのあり方から考察した研究や[Drummond and Thomas (ed.) 2003]、ハノイ市の旧市街を対象に、そこに生きる人々のライフ・ヒストリーを収集し、分析する試みがある。これらの研究を視野に入れながら、ハノイ聖室のような宗教集団を対象にして、都市化の進展するハノイ市において形成される人びとのネットワークやコミュニティの様態を改めて検討していくことで、都市的状況におけるベトナムの人びとの生活世界を理解していくことが可能となるだろう。

この点は、次の課題とも関連する。本論文では、ハノイ聖室に集う女性たちの宗教的活動のみに焦点をあてたことで、彼女たちの生活世界を断片的にしか描くことができなかった。彼女たち個々人の生活世界は、ハノイ聖室の活動だけで完結しているわけではない。むしろ聖室での活動は、彼女たち個々人の家族、親族との関係や、近所づきあいを介した、

さまざまなネットワークとそこでの日常的実践を組織する一部分に過ぎないのである。彼女たちの日常生活に着目することを通じて、都市に暮らす女性の生活世界の全体像が、ようやく明らかになるといえる。

他方で、本論文では、ハノイ聖室の女性たちのなかでの個別の関係の検討までふみこむことができなかった。例えば、出家者ホアと在家信徒の関係は、従来の宗教研究で指摘されてきた、出家 / 在家の関係の構図では捉えることができない様態が示されていた。また、在家女性個々人の関係も、ザウという一人の高齢女性がリーダー的存在となりながら、女性たち個々人の個別のネットワークをとりまとめていた。それは、ベトナム女性の連帯が、何を基盤に生起するのかを示唆するものであったといえる。さらに、女性たちの活動を手助けしていた男性信徒の位置づけの理解も、女性間関係を考えるうえでは重要な点といえるだろう。

本論文では、ハノイ聖室を実践コミュニティとして捉える可能性を指摘した。今後は、以上の点を視野にいれながら調査を継続し、分析を進めるとともに、実践コミュニティの概念をめぐる理論的な検討を深めていきたい。

参考文献

邦語文献

石澤良昭・生田滋（編）

1998 『世界の歴史 13 東南アジアの伝統と発展』中央公論社。

伊藤哲司

2001 『ハノイの路地のエスノグラフィー—関わりながら織る異文化の生活世界』ナカニシヤ出版。

伊藤まり子

2002 「カオダイ教・ハノイ聖室の形成と歴史的変遷—信徒ホアのライフヒストリーを通して」大東文化大学大学院アジア地域研究科アジア地域研究専攻提出修士論文。

2003 「カオダイ教・ハノイ聖室の形成と歴史的変遷—信徒ホアのライフヒストリーを通して」『ベトナムの社会と文化』第4号：34-87、風響社。

2011 「宗教と『ホー・チ・ミン崇拜』—カオダイ教組織の「記念儀礼」という社会主義的経験」小長谷有紀・後藤正憲共編『社会主義的近代化の経験—幸せの実現と疎外』：207-233、明石書店。

印刷中「カオダイ教バン・チン・ダオ派『首都ハノイ聖室』の位置づけ—80年聖会年次大会の報告を事例に」『ベトナムの社会と文化』第9号、風響社。

今井昭夫

1994 「社会主義ベトナムにおける宗教と国民統合」五島文雄・竹内郁雄編『社会主義ベトナムとドイモイ』pp.156-190、アジア経済研究所。

1996 「近代ベトナム知識人における「宗教」と「国民」：グエン・チョオン・トからグエン・アン・ニンまで」『東京外国語大学論集』52: 331-341。

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: クアドランテ:四分儀』no.1：184-206。

2004 「現代ベトナムにおける宗教政策—2004年「信仰・宗教法令」を中心に」『東京外国語大学論集』第69号：157-174。

今井昭夫・岩井美佐紀（編）

2004 『現代ベトナムを知るための60章』明石書店。

岩井美佐紀

1992 「土地改革期における北部ベトナム村落の変容：村落内の社会関係を中心に」『地域研究』vol9：64-116。

1995 「家族と社会主義」桜井由躬雄（編）『もっと知りたいベトナム 第2版』pp.264-278、弘文堂。

1999 「ベトナム北部農村における社会変容と女性労働：バックニン省チャンリエット

村の事例から」『東南アジア研究』36(4): 525-545。

- 2005 「ベトナムの家族・親族と近代化に関するレビュー」加藤譲治、岩井美佐紀、晨晃、花澤聖子、林史樹（編）『東アジアの近代化と社会変動プロジェクト：ベトナム・台湾・中国・韓国・日本における家族と近代化に関する基礎研究』（http://www.kuis.ac.jp/icci/publications/pj_results/eastasia.htm）。

遠藤聡

- 2004 「ホーチミン思想：イデオロギーかシンボルか」『現代ベトナムを知るための 60 章』pp.258-263、明石書店。
- 2006 「ベトナム：信教の自由『信仰・宗教法令』を中心に」『外国の立法』229: 183-192、国立国会図書館調査及び立法考査局。
- 2008 「首都ハノイ拡大計画」『外国の立法』、国立国会図書館調査及び立法考査局。

大岩 誠

- 1941a 「高台教」『新亜細亜』3 (3) : 66-79。
- 1941b 『安南民族運動史概説』ぐろりあ・そさえて。

大西和彦

- 2002 「ベトナムの正月行事と民間信仰」『アジア遊学』第 46 号 : 96-104、勉誠出版。
- 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』: 198-201、明石書店。

小川 有子

- 1998 「ドイモイ下におけるベトナムの『伝統』復興に関する一考察：北部村落の『伝統的』祭礼と共同集会所『亭』の変遷を通して」東京外国語大学地域文化研究科提出修士論文。

小田 亮

- 2004 「共同体という概念の脱構築—序にかえて」『文化人類学』69(2) : 236-248。

檜永真佐夫

- 2003 「ベトナム現地調査指南」『ベトナムの社会と文化』第 4 号 : 150-162。
- 2006 『黒タイの系譜認識と祖先祭祀：家霊簿資料を例として』東京大学大学院総合文化研究科博士学位申請論文。

加藤敦典

- 2009 「統治のモラルの民族誌—「自主管理」の時代を生きる中部ベトナム村落住民の政治人類学的研究—」大阪大学大学院人間科学研究科学位申請論文。

北原淳

- 1993 「タイ研究における“Loose Structure”概念」『東南アジア—歴史と文化』22: 180-200。
- 1997 『社会変容と女性—ジェンダーの文化人類学』ナカニシヤ出版。

グルー、ピエール

- 1945 『東亜研究叢書第二十巻 佛印の村落と農民』（内藤莞爾訳）生活社。

小高 泰

- 2004 「大衆団体—現在の祖国戦線とその姿」 今井昭夫・岩井美佐紀（編）『現代ベトナムを知るための 60 章』、269—273、明石出版。

桜井由躬雄

- 1987 『ベトナム村落の形成—村落共有田＝コンディエン制の史的展開—』創文社。
1995a 「ドイモイ下のベトナム村落」桜井由躬雄（編）『もっと知りたいベトナム』（第2版）、170—178、弘文堂。
1995b 「ベトナム紅河デルタ村落研究報告：東南アジア地域辺境と人口緻密地帯」『百穀社通信』1：1—25。

桜井由躬雄・石澤良昭（編）

- 1977 『東南アジア現代史Ⅲ—ヴェトナム・カンボジア・ラオス』、山川出版社。

塩川伸明

- 1999 『現存した社会主義—リヴァイアサンの素顔』、勁草書房。

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。

白石昌也

- 1980 「ジェームス・スコット『農民のモラルエコノミー』に関する覚書—紹介と批判」『アジア研究』26—4：95—120。
1993 『東アジアの国家と社会 5 ベトナム革命と建設のはざま』東京大学出版会。

末成道男

- 1998a 「ベトナムの父系集団—ハノイ近郊村落の事例より」『東洋文化』78：39—72。
1998b 『ベトナムの祖先祭祀—潮曲の社会生活』風響社。

スコット、C ジェイムス

- 1999 『モーラル・エコノミー：東南アジアの農民叛乱と生存維持』（高橋彰訳）、勁草書房。

高岡弘幸

- 1999 「村の葬送儀礼と国家——ベトナム北部・紅河デルタ農村の事例より」『ベトナムの社会と文化』第1号：117-133。

高田洋子

- 1985 「スコット・ポプキン論争をめぐって」『東南アジア 歴史と文化』14：183-187。
2003 「法と植民地主義—ベトナムにおけるフランス近代法導入をめぐる一考察」『法史学研究』第27号：1—22。
2009 『メコンデルターフランス植民地時代の記憶』新宿書房。

高津 茂

- 1985 「護法ファン・コン・タック小史試訳：カオダイ教聖典の考察（1）」『アジア・アフリカ文化研究所研究年報』20：88-108。

- 1986a 「カオダイ教の『新律』について：カオダイ教聖典の考察」『史苑』45(1)：72-56。
- 1986b 『『法正伝注解』訳考〔1〕—カオダイ教聖典の考察—』『東洋大学アジア・アフリカ文化研究所研究年報』第21号：15(174)-29(160)。
- 1988 『『法正伝注解』訳考〔2〕—カオダイ教聖典の考察—』『東洋大学アジア・アフリカ文化研究所研究年報』第23号：63(144)-78(129)。
- 1995 『『李教宗の八道議定』について—カオダイ教聖典の考察』『東洋大学アジア・アフリカ文化研究所研究年報』第30号：131(54)-140(45)。
- 1999 「1946～1948年のカオダイ教(1)—国教への夢—」『史苑』第60巻第1号：61-83。
- 2005 「解放後のカオダイ教」『アジア・アフリカ文化研究所研究年報』39：32—50。

田辺繁治

- 2002 「日常実践のエスノグラフィー語り・コミュニティ・アイデンティティ」田辺繁治・松田素二（編）『日常実践のエスノグラフィー語り・コミュニティ・アイデンティティ』pp.1-38、世界思想社。
- 2003 『生き方の人類学—実践とは何か』講談社。
- 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』講談社。
- 2010 『「生」の人類学』岩波書店。

田辺繁治（編）

- 1993 『実践宗教の人類学—上座部仏教の世界』、京都大学出版会。
- 1995 『アジアにおける宗教の再生—宗教的経験のポリティクス』京都大学出版会。

田辺繁治・松田素二（編）

- 2002 『日常実践のエスノグラフィー語り・コミュニティ・アイデンティティ』世界思想社。

田村克己

- 2005 「ベトナム北部の女神信仰—成長する信仰」『民俗文化の再生と創造—東アジア沿海地域の人類学的研究』pp.69-82、風響社。

坪井善明

- 1994 『ヴェトナム「豊かさ」への夜明け』岩波新書。

筒井淳也

- 2003 『親密性の社会学—縮小する家族のゆくえ』世界思想社。

デランティ、ジェラード

- 2006 『コミュニティ—グローバル化と社会理論の変容』（山之内靖、伊藤茂訳）、NTT出版。

土佐桂子

- 2006 「菜食がもたらす社会空間」田辺繁治編『社会空間の人類学—マテリアリティ、主体、モダニティ』pp.350-371、世界思想社。

中谷文美

- 2002 『「女の仕事」のエスノグラフィーバリ島の布・儀礼・ジェンダー』世界思想社。
- 2003
- 西井涼子・田辺繁治（編）
- 2006 『社会空間の人類学—マテリアリティ・主体・モダニティ』世界思想社。
- 林行夫
- 2009 「大陸部東南アジア地域の宗教と社会変容」林行夫編『〈境域〉の実践宗教—大陸部東南アジア地域と宗教のトポロジー』pp.3-23、京都大学学術出版会。
- 林行夫（編著）
- 2009 『〈境域〉の実践宗教—大陸部東南アジア地域と宗教のトポロジー』京都大学学術出版会。
- 速水洋子
- 2009 『差異とつながりの民族誌—北タイ山地カレン社会の民族とジェンダー』世界思想社。
- 古田元夫
- 1995 『ベトナムの世界史—中華世界から東南アジア世界へ』東京大学出版会。
- 1996 『ベトナムの現在』講談社。
- ブルデュー、ピエール
- 1991 『構造と実践』（石崎晴己訳）藤原書店。
- ベルトー、ダニエル
- 2003 『ライフストーリー—エスノ社会学的パースペクティブ』（小林多寿子訳）ミネルヴァ書房。
- 松岡完
- 2001 『ベトナム戦争—誤算と誤解の戦場』中央公論新社。
- マラーニー、ショウン キングスレー
- 2008 「戦死者とともに生きる—現代ベトナムにおける遺骨と凶事、そして収束する物語」『Quadrante:クアドランテ:四分儀』no.10：7—32。
- 水谷乙吉
- 1943 『安南の宗教』高山書院。
- 水野浩一
- 1981 『タイ農村の社会組織』創文社。
- 水野兼悟、石上圭太郎、城所哲夫
- 2000 「ベトナム都市開発・住宅セクターの現状と課題」『開発金融研究所報』第2号：5-13。
- 宮沢千尋
- 1996 「ベトナム北部における女性の財産上の地位—19世紀から1920年代まで—」『民族学研究』60巻、第4号：330—341。
- 1999a 『ベトナム北部村落構造の歴史的変化（1907–1997）』、東京大学大学院総合文化研

究科提出博士論文。

- 1999b 「ベトナム北部の父系親族集団の一事例」『ベトナムの社会と文化』第1号：7-33、風響社。
- 2000 「ベトナム北部の父系出自・外族・同姓結合」吉原和男、鈴木正崇、末成道男編『＜血縁＞の再構築－東アジアにおける父系出自と同姓結合』：185-211、風響社。
- 2001 「ベトナム南部諸宗教の人類学的研究に向けて」『ベトナムの社会と文化』第3号：80-101、風響社。
- 2009 「ベトナム南部メコン・デルタのカオダイ教の政治化と軍事化」宮沢千尋編『社会変動と宗教の〈再選択〉－ポスト・コロニアル期の人類学的研究』：255-287、風響社。

村野勉

- 1979 「北ベトナムにおける国内移住計画－第1次5カ年計画期（1961～65）－」『アジア経済』XX-3：71-88。

桃木至朗

- 1994 「ネットワークのなかで－ベトナムの『中国化』」『変わる東南アジア史像』池端雪浦（編）：109-129、山川出版。

森明子

- 1999 『土地を読みかえる家族－オーストリア・ケルンテンの歴史民族誌』新曜社
- 2005 「大都市と移民－ベルリンにおける「外国人」カテゴリーと「多文化」意識－」『国立民族学博物館研究報告』30（2）：145-229。
- 2008 「ソーシャルなるものとは何か」『民博通信』No.121：2-5、国立民族学博物館。

矢野 暢

- 1984 『東南アジア世界の構図－政治的生態史観の立場から』日本放送出版会。

吉澤南

- 2009 『ベトナム戦争－民衆にとっての戦場』吉川弘文館。

レイヴ・ジーン／エティエンヌ・ウェンガー

- 1991 『状況に埋め込まれた学習－正統的周辺参加』（佐伯胖訳）産業図書。

欧越語文献

Bélager, Danièle and Khuất, Hồng Thu

1999 Young Woman's Experiences of Sexual Relationships and Abortion in Vietnam. Reproductive Health Matters 7: 71-82.

2002 Too Late to Marry: Failure, Fate or Fortune? Female Singlehood in Rural Northern Việt Nam. In J. Werner and D. Bélanger (eds): Gender, Household, State: Đổi Mới in Việt Nam. pp89-110, Cornell University.

Benedict, Paul K.

1947 An Annamese Kinship Terms. Southeastern Journal of Anthropology 3: 371-392.

Bernald, Paul

1934 Le Problem economique indochinois, Nouvelles Editions Latines.

Blagov, Sergei

2002 Caodaism: Vietnamese Traditionalism and Its Leap into Modernity. Nova Science Publishers, New York.

Bourdieu, Pierre

1977 Outline of a Theory of Practice, Cambridge: Cambridge University Press.

Bousquet, Gisèle and Nora Taylor (eds.)

2005 Le Việt Nam au féminin. Les Indes Savantes, Paris.

Cannell, Fenella

1999 Power and Intimacy in the Christian Philippines. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 109, Cambridge University Press.

Đặng Nghiêm Vạn (Soạn giả)

1995 Bước Đầu Tìm Hiểu Đạo Cao Đài. Nhà Xuất Bản Khoa Học Xã Hội, Hà Nội.

Dao Duy Anh

1992 (1938) Việt Nam văn hóa sử cương. Paris, Đông Nam Á.

Desai, J.

1995 Vietnam through the Lens of Gender: An empirical analysis using household survey data. Poverty Alleviation Unit, Directorate of National Planning, Government of Mozambique.

Do, Thien

2003 Vietnamese Supernaturalism: Views from the Southern Region. Routledge Curzon.

Drummond Lisa and Rydstrom Helle (eds.)

2004 Gender Practices in Contemporary Vietnam. Nias Press.

Drummond Lisa and Thomas Mandy

2004 Consuming Urban Culture in Contemporary Vietnam. Routledge Curzon.

Eisen, Arlene

1984 Women and Revolution in Vietnam, Zed books.

Embree, John F.

- 1950 Thailand: A Loosely Structured Social System. American Anthropologist 52: 181-193.

Endres, W Kirsten

- 2001 Local Dynamics of Renegotiating Ritual Space in Northern Vietnam: The Case of the *Dinh*.
SOJOURN Vol 16, No 1: 70–101

Evers, Hans-Dieter (ed.)

- 1969 Loosely Structured Social Systems: Thailand in Comparative Perspective. Yale University Press, New Haven.

Fabian, Ferenc

- 1966 Hope Amidst Ruins. Far Eastern Review LIV(9): 461.

Fall, B Bernald

- 1955 The Political-Religious Sects of Viet Nam. Pacific Affairs Volume 28, Issue 3: 235–253.

Gaetano, Arianne M. and Tamara Jacka

- 2004 On the Move: Women in Rural-to-Urban Migration in Contemporary China. Columbia University Press.

Gammeloft, Tine

- 1999 Women's Bodies, Women's Worries: Health and Family Planning in a Vietnamese Rural Community. Curzon, Press, Richmond.

Gobron, Gabriel

- 1948 Histoire du Caodaïsme: Bouddhisme Renove. Dervy, Paris.
1949 Histoire et Philosophie du Caodaïsme. Dervy, Paris.
1950 History and Philosophy of Caodaism, Saigon, Tứ Hải.
2010 History and Philosophy of Caodaism: Reformed Buddhism, Vietnamese Spiritism, New Religion in Eurasia. Wildside Press, LaVergne.

Ha, Van Tan (ed.)

- 1996 Mot cuoc dieu tra ve tinh hinh an uong cua nguoi Viet Nam Gop Phan Nghien Cuu Van Hoa Viet Nam (Nhưng công trình nghiên cứu của Giáo sư Tiến sĩ Nguyễn Văn Huyền) Tập II, Nhà Xuất Bản Khoa Học Xã Hội.

Hickey, Gerald Cannon

- 1964 Village in Vietnam. Yale University Press, New Haven.

Hue-Tam Ho Tai

- 1983 Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam. Harvard University Press, Cambridge.
1992 Radicalism and the Origins of the Vietnamese Revolution. Harvard University Press, Cambridge.

Hum, Dac Bui

- 1991 Caodaism: A Novel Religion. Publisher Chân Tâm.

Kemp, Jeremy and Frans, Husken

- 1991 Cognatic Kinship in Southeast Asia. In F. Hüsken and J. Kemp (eds.), Cognition and Social Organization in Southeast Asia: 1-11, KITLV Press, Leiden.

Kleinen, John

- 1997 Facing the Future, Reviving the Past: A Study of Social Change in a Northern Vietnamese Village. Institute of Southeast Asian Studies, Singapore.

Lê, Anh Dũng

- 1995 Tìm Hiểu Kinh Cúng Tứ Thời. Nhà xuất bản, Thuận Hóa, Huế.
1996 Lịch Sử Đạo Cao Đài Thời Kỳ Tiềm Ẩn 1920-1926: Có sửa chữa và tăng bổ. Nhà xuất bản, Thuận Hóa, Huế.

Lê, Ngọc Hoa

- 1993 Lễ Hội Cao Đài Tây Ninh. Unpublished MA Thesis, Khoa Học Văn Hóa, Bộ Văn Hóa Thông Tin Trường Đại Học Văn Hóa Hà Nội, Hà Nội.

Lê, Thi

- 2001 Cuộc sống của Phụ Nữ Đơn Thân ở Việt Nam. Nhà Xuất Bản Khoa Học Xã Hội, Hà Nội.
2005 Single Women in Việt Nam. Thế Giới Publishers, Hà Nội.

Lê, Thị Nhâm Tuyết

- 2001 Images of the Vietnamese Woman in the New Millennium. Thế Giới Publishers, Ha Noi.

Lương Hy Van

- 1989 Vietnamese Kinship: Structural Principles and the Socialist Transformation in Northern Viet Nam. The Journal of Asian Studies 48(4): 741-756.
1990 Discursive Practices and Linguistic Meanings: The Vietnamese System of Person Reference. John Benjamins, Amsterdam.
1992 Revolution in the Village: Tradition and Transformations in the North Viet Nam, 1925-1988. University of Hawaii Press, Honolulu.
1993 Economic Reform and the Intensification of Rituals in Two Northern Vietnamese Village, 1989-1990. In B. Ljunggren (ed.): The Challenge of Reform in Indochina. pp.259-292. Harvard Institute for International Development, Cambridge.
1998 Engendered Entrepreneurship: Ideologies and Political Economic Transformation in a Northern Vietnamese Centre of Ceramics Production. In R. W. Hefner (ed.): Market Cultures: Society and Morality in the New Asian Capitalisms:290-314, Westview, Boulder.
2003 Gender Relations: Ideologies, Kinship Practices, and Political Economy. In Hy V. Luong (ed.): Postwar Vietnam: Dynamics of a Transforming Society: 201-223, Rowman & Littlefield, Lanham.

Mai Thị Tu và Lê Thị Nhâm Tuyết

- 1978 Women in Vietnam, Foreign Language Publishing House, Hanoi.

Malerney, Shaun Kingsleya

- 1997 Culture, Virtue, And Political Transformation In Contemporary Northern Viet Nam. The Journal of Asian Studies 56, no.4. pp899-920.
- 2002 Culture, Ritual and Revolution in Vietnam. Routledge Curzon, London.

Marr, David G

- 1971 Vietnamese Anticolonialism 1885-1925. Berkeley University of California Press.
- 2004 A Brief History of Local Government in Vietnam, in Benedict. J. Kerkvliet and David, G. Marr(eds.) Beyond Hanoi: Local Government in Vietnam, Singapore: ISEAS Publication.

Ngô Đức Thịnh

- 2007 Đạo Mẫu Những Vấn Đề Chung. Nhà Xuất Bản Khoa Học Xã Hội

Nguyễn Hồng Phong

- 1959 Lịch sử truyền giáo ở Việt Nam. Hiện Tại, Saigon

Nguyen Van Khoan

- 1930 Essai sur le d'ing et le culte du g'nie tut'laire des villages au Tonkin. Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient 30: 107-139.

Oliver, Victor 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.

Paspuier, Pierre

- 1907 L'Annam D'Autrefois: Essai Sur La Constitution De L'Annam Avant L'Intervention Francaise. Augustin Challamel Éditeur, Paris.

Pham Van Bich

- 1999 The Vietnamese Family in Change – The Case of the Red River Delta. Curzon

Popkin, Samuel C.

- 1979 The rational peasant: the political economy of rural society in Vietnam. Berkeley, University of California Press.

Quang, Huy (ed.)

- 1993 Tu Dien Hà Nội – Địa Danh. Nhà Xuất Bản Văn Hoa – Thông Tin.

Rambo, Terry A.

- 1973 A Comparison of Peasant Social Systems of Northern and Southern Vietnam: A Study of Ecological Adaption, Social Succession and Cultural Evolution. Southern Illinois University Press, Carbondale.

Rydstrom, Helle

- 2003 Embodying Morality: Growing up in Rural Northern Vietnam. University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Spencer, Robert F.
- 1945 The Annamite Kinship System. Southwestern Journal of Anthropology 1: 284-310.
- Scott, James C.
- 1976 The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia. Yale University Press, New Haven.
- Smith, R. B.
- 1970 An introduction to Caodaism II. Beliefs and Organization. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 33:573-591.
- Tamura, Katsumi
- 1983 Intimate Relationships in Burma. East Asian Cultural Studies. Volume XXII, No1-4: 11-36, The Center for East Asian Cultural Studies.
- Taylor, Keith W
- 2002 Preface. In J. Werner and D. Bélanger eds: Gender, Household, State: Đổi Mới in Việt Nam. pp.7-13, Southeast Asia Program, Cornell University.
- Taylor, Philip (ed.)
- 2004a Goddess on the Rise: Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam. University of Hawaii Press.
- 2004b Social Inequality in Vietnam and the Challenges to Reform. Vietnam Update Series, Institute of Southeast Asian Studies.
- 2007 Modernity and Re-enchantment: Religion in Post-revolutionary Vietnam. Vietnam Update Series, Institute of Southeast Asian Studies.
- Trâm, Hương
- 2002 Đêm Trắng Của Đức Giáo Tông. Nhà Xuất Bản Công An Nhân Dân.
- Tran, Huy Lieu (ed.)
- 1960 Lịch sử Thu du Hà Nội. Viện su hoc.
- Tran Thi Van Anh and LE Ngoc Hung
- 2000 Women and đổi mới in Vietnam. Woman Publishing House, Hanoi.
- Waibel, Michael
- 2006 The Production of Urban Space in Vietnam's Metropolis in the course of Transition-Internationalization, Polarization, and Newly Emerging Lifestyles in Vietnamese Society. TRIALOG 89-2: 43-48.
- Watson, James L.
- 1985 Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ('Empress of Heaven') along the South China Coast 1960-1960. In D. Johnson et al. (ed.): Popular Culture in Late

Imperial China. 292-324, Chinese Popular Culture Project, University of California, Berkeley.

Weller, Robert

1987 Unities and Diversities in Chinese Religion. University of Washington Press, Seattle.

Werner, Jayne S.

1976 The Cao Dai: the Politics of Vietnamese Syncretic Religious Movement. Unpublished Ph. D. Dissertation, Department of Anthropology, Cornell University.

1981 Peasant Politics and Religious Sectarianism: Peasant and Priest in the Cao Dai in Vietnam. Cellar Book Shop.

Wherner and Belanger (eds.)

2002 Gender, Household, State: Đổi Mới in Việt Nam. Cornell Southeast Asia Program Publication.

William, Logan S.

2000 Hanoi — Biography of a City. University of Washington Press.

William, Turley S.

1975 Urbanization in War: Hanoi, 1946–1973. Pacific Affairs Vol. 48, No.3: 370–397,

Woodside, Alexander

1971 Community and Revolution in Modern Vietnam. Houghton Mifflin, Boston.

ベトナム政府出版物

BAN TÔN GIÁO CHÍNH PHỦ (Social Republic of Vietnam Government Committee for Religious Affairs)

2005 Tài Liệu Phổ Biến Nghị Định Của Chính Phủ Hướng Dẫn Thi Hành Một Số Điều Của Pháp Lệnh Tín Ngưỡng Tôn Giáo. Nhà Xuất Bản Tôn Giáo

2006 Religion and Policies Regarding Religion in Vietnam.

General Statistical Office

1992 Vietnam Population Census-1989. Completed Census Results

NHÀ XUẤT BẢN CHÍNH TRỊ QUỐC GIA

2004 Pháp Lệnh: Thủ Đô Hà Nội.

2005 Pháp Lệnh: Tín Ngưỡng, Tôn Giáo Và Nghị Định Hướng Dẫn Thi Hành.

カオダイ教内部出版物

1962 Ngũ Giới Cầm.

CƠ QUAN PHỔ THÔNG GIÁO LÝ ĐẠI ĐẠO

1983 Khai Đạo-Từ Khởi Nguyên Đến Khai Minh (Lịch Sử Đạo Cao Đài Quyển 1). Nhà Xuất Bản Tôn Giáo, Hà Nội.

1999 Cao Đài Vấn Đáp.

2006 Yếu Điểm Giáo Lý Đại Đạo. Nhà Xuất Bản Tôn Giáo, Hà Nội.

ĐỨC Nguyên (Soạn giả)

2000a Cao Đài Từ Điển: Giáo lý-Triết lý-Danh nhân-Thành ngữ-Điện tích. Quyển 1. Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ Tòa Thánh Tây Ninh.

2000b Cao Đài Từ Điển: Giáo lý-Triết lý-Danh nhân-Thành ngữ-Điện tích. Quyển 2. Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ Tòa Thánh Tây Ninh.

2000c Cao Đài Từ Điển: Giáo lý-Triết lý-Danh nhân-Thành ngữ-Điện tích. Quyển 3. Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ Tòa Thánh Tây Ninh.

Hội Thánh Cao Đài Ban Chính Đạo

1927 Tâm-Luật, Nội-Luật, Thế-Luật và Ngũ Giới-Cấm Giới-Nghĩa.

1998 Kinh Cúng Tứ Thời và Quan Hôn Tang Tế,

2004 Kỷ Yếu Kỷ Niệm 80 Năm Khai Đạo Cao Đài.

HUỆ Chơn

1986 20 Câu Vấn Đáp Giới Thiệu Sơ Lược Về Tôn Giáo Cao Đài (Văn Vấn)-. Ban Giáo Lý thánh thất Bàu Sen

LÊ, Anh Dũng

1993 Lịch Sử Đạo Cao Đài Thánh Thất Thu Đo Hà Nội.

LÊ Quang Tấn

1956 Đạo Cao Đài Phổ Truyền Ra Bắc Việt (Hà Nội) (1935-1945). Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ Tòa Thánh Tây Ninh.

NGÔ Thi Bình

2004 Lịch Sử Thánh Thất Thu Đo Hà Nội.

TOÀ THÁNH TÂY NINH

1992 Kinh Thiên Đạo và Thế Đạo.

新聞記事

Chủ tịch nước ký lệnh số 18/2004/L/CTN

ホームページ

(財)自治体国際化協会シンガポール事務所、「ベトナムの行政制度と行政改革の動向」『開学の行政政策』 <http://www.clair.or.jp/j/forum/forum/gyosei/093/INDEX.HTM>、2010年8月3日現在

謝辞

本論文の執筆に際しては、非常に多くの方々からご助言、ご助力を賜った。迷い、立ちどまることの多い私を温かく見守りながら、ご支援してくださったすべての方々に、心から感謝の意を表したい。

総合研究大学院大学在学時の指導教官であった田村克己先生、副指導教官であった森明子先生からは、研究計画の段階から論文完成にいたるまで、約10年にわたりご指導いただいた。私の偏りがちな視点に対して人類学的思考のあり方を説いてくださりながら、より広い知見へと導いてくださり、また稚拙な文章に対して科学論文としての文章の書き方をご指導してくださった。平井京之介先生は、論文の方向性に迷い、書くことの意味をも見失いかけていた私に救いの手を差し伸べ、ふたたび書きはじめるための後押しをしてくださった。論文執筆に際して基礎となるロードマップづくりをご指導してくださり、それを通じて研究の作法、研究に対する姿勢をご教授してくださった。小長谷有紀先生からは、公私にわたってご指導していただいた。論文にも目を通していただき、論旨に関する有益なコメントをしていただいただけではなく、より広い視点から自分の研究を見つめ直しながら、知的生産活動を楽しむことの大切さを教えていただいた。

大学院の授業では、一年生ゼミ、論文ゼミを通じて、朝倉敏夫先生、韓敏先生、庄司博史先生、白川千尋先生、新免光比呂先生、竹沢尚一郎先生、塚田誠之先生、そして松山利夫先生（現平安女学院大学教授）に貴重なコメントをいただいた。また、宇田川妙子先生、檜永真佐夫先生、杉本良男先生、鈴木七美先生、三尾稔先生からは、折に触れて個別にご指導いただいた。

伊藤正子先生（京都大学）、大西和彦先生、末成道男先生（元東洋大学）、宮沢千尋先生（南山大学）からは、ベトナム留学に際してご助言をいただくと同時に、ベトナム研究の基礎を指導していただいた。さらに、私をベトナム研究へと導いてくださった杉山晃一先生（元東北学院大学）、学部時代からお世話になっている富永千津子先生（元宮城学院女子大学）、八木祐子先生（宮城学院女子大学）、研究生時代に指導してくださった嶋陸奥彦先生（現ソウル大学）、沼崎一郎先生（東北大学）にも御礼を申し上げたい。

そしてベトナムでの調査では、Ngô Đức Thịnh 先生（元ベトナム社会科学院・民俗文化研究所）に、多大なる便宜を図っていただいた。先生のご理解がなければ、ハノイ聖室を対象とした長期フィールドワークはかなわなかったかもしれない。

総合研究大学院大学の先輩方、同期の仲間、後輩の方々にも、さまざまなかたちでご支援いただいた。高正子さん、飯國（高城）有佳子さん（大東文化大学）、米山知子さん、佐藤吉文さんには日頃から相談にのっていただき、叱咤激励していただいた。また提出前には、小谷（河上）幸子さん（京都外国語大学）、伊藤悟さん、宮脇千絵さん、緒方しらべさ

ん、窪田暁さん、大森裕巳さんに内容のチェックをお手伝いいただいた。

さらに、岩佐光広さん（高知大学）、加藤敦典さん（東京大学）、吉本康子さん（国立民族学博物館）には、研究会やその他の機会を通して、示唆的なアドバイスをいただいた。

無知ゆえの怖いもの知らずで、ハノイ聖室の門を叩いてから早 13 年がたとうとしている。あの日、門扉を開け、私を聖室の中に招き入れてくれたのは、他でもない代表者のホア先生だった。彼女が私を受け入れてくれなかったら、そしてその後の調査を快諾してくれなかったら、この論文の執筆は不可能だっただろう。次のベトナム訪問では、このハノイ聖室の「物語」の完成を、彼女の墓前で報告したい。

また、時に妹に対するように、時に娘に対するように、そして時に孫に対するように私に接してくれたハノイ聖室の女性たちとの出会いは、他者といかに向き合いながら生きていくのかを真剣に考え続けるという、貴重な経験を私にもたらしてくれた。

今にして思えば、「関係」にまつわる本論文の主題は、日頃から人間関係で思い悩むことの多い私が、まずは自分という存在と向き合うように課せられた命題だったのだと思う。そこから何が見いだせたのかは、まだわからない。しかし、「一人で生きてきた」というランの言葉がふと脳裏をよぎるとき、彼女の人生を考え、それに照らし合わせて、自分の生きてきたこれまでの道のりを思い返し、そして今後の道のりに思いを巡らすようになった。

ベトナムでの「帰る」場所ができた。私の「帰り」を待っている彼女たちに、感謝の気持ちを届けたい。本当にありがとう。

（2012 年 6 月 8 日）



正誤表

(目次)

- ① 誤 第3章 2-1 97 ページ → 正 96 ページ

(図・表・写真リスト)

- ① 誤 図 10 33 ページ → 正 55 ページ
② 誤 写真 1 32 ページ → 正 52 ページ
③ 誤 写真 3 33 ページ → 正 53 ページ

(序章)

- ① 誤 20 ページ 2-2-1 8 行目 写真 5 → 正 写真 9
② 誤 25 ページ 図 7 より小さな信者集団 → 正 より小さな信徒集団

(第1章)

- ① 誤 32 ページ 24 行目 図 4 → 正 図 5
② 誤 37 ページ 13 行名 「天板 (thiên bản) を祀る祭壇 → 正 「天板 (thiên bản)」、
祖先を祀る祭壇
③ 誤 38 ページ 12 行目 改宗 → 正 改派

(参考文献)

- 181 ページ 誤 参考文献 → 正 参考文献