

ギアツの宗教分析論をめぐって

— 宗教研究の方法に関する覚書 —

せき もと てる を
関 本 照 夫

- I はじめに
- II インドネシアの社会変動と宗教
- III 宗教分析の文化的次元
- IV 歴史への態度
- V 現実の分析
- VI おわりに

II インドネシアの社会変動と宗教

この小論はアメリカの人類学者クリフォード・ギアツ(Clifford Geertz)のいくつかの著作をとりあげ彼の研究のめざしているものを摘出して、主に彼の宗教研究の分野の業績に関する位置づけと評価を与えようとする試みである。ギアツは現在のアメリカの人類学界のなかで特に大きな注目を集めている学者であるといわれ、その学問的視野の広さのために日本でも比較的以前から、さまざまな異なった学問分野の研究者に注目されている存在である。だが彼の研究はある意味で未完成の進行中のものであって、既成の大家の評価の定まった業績を紹介するように彼の業績を紹介するのは困難である。こういうのは彼の研究が対象と方法を狭く限定して着実に答えを与えることに甘んじるよりは、問題の枠を大きくひろげ、たえず新しい問題を提示しようとする傾向をもっているからなのである。この傾向は彼の一つ一つの論文、著作の中でというより、彼の研究の全体を通観するときよりはっきり現われてくるものである。したがって本稿では、具体的に限定された課題に即してギアツの業績を批判的に摂取しつつ問題を前進させるといったやり方をあえて離れて、彼の研究の底を流れる基調と考えられる文化体系の理解の方法という問題に焦点をあわせ、筆者の人類学上の問題意識とギアツの問題提起とがふれあういくつかの点を記していきたい。

ギアツが1955年以来発表してきた多数の論文、著作はそれぞれ多かれ少なかれ対象や着想、手法を異にしたものなので、その一部だけを読んで得られるギアツ像は、他の一部のみから得られるものとは全く異なったものになるかもしれない。彼の学位論文であり、おそらく彼の著作のなかでもよく知られている『ジャワの宗教』(注1)は、みずからフィールド・ワークを行なった東部ジャワの一小都市モジョクト(仮称)とこれをとりまく農村における宗教生活の具体的な状況を、まるで百科辞典をみるかのように徹底的、網羅的に記述しつくした大著であって、今日のインドネシア社会について何かを研究しようとするものにとって不可欠の文献となっている。ここでギアツは、ジャワの住民の宗教生活の混濁的な多様な現われを、農民の混濁的、アニミズム的な信仰(アバンガン)、商人のより正統主義的なイスラム信仰(サントリ)、かつての宮廷に根をもち貴族・文人・官吏層に担われる神秘主義的・静寂主義的色彩をおびた信仰(プリアイ)という三つの主要な文化類型の設定によって整理し、それぞれの詳細な描写と特徴づけを行なっている。一見したところ理論的分析というよりはもっぱら記述的展開に終始しているように見えるこの著作にも、やはりその後のギアツの問題設定の方法がうかがえる。それは一つには静態的・微視的な設定ではなく動態的・巨視的な設定ということ、さらには、信仰、儀礼などの観念上の行為を、実体的な社会関係の関数としてただちに社会構造と結びつけてしまうのではなく、それ自体のもつ価値観、様式性をまずそのものとして浮きぼりにしていこうとする行き方である。ギアツのその後の研究を追っていくならば、『ジャワの宗教』の記述的性格の背景はこうした

点に求められるのである。

『ジャワの宗教』に前後してギアツはインドネシアを対象とするいくつかの著作、論文を発表しているのだが、そこでは在来の個別的諸学問の枠組の中にはどこにもおさまりきらないような多様な才能が示された。時に生態学の概念を土台にジャワの農村社会史を巧みにまとめ上げて見せるかと思えば(注2)、また儀礼を静態的な社会の統合、安定のための制度としてとらえる伝統的な社会人類学的手法を逆転して、社会変動の媒体としての儀礼のあり方を描き出し(注3)、さらには今日のジャワ社会における社会的、文化的対立・相剋の見取図を示して変動のベクトルをさぐる(注4)といったことが行なわれた。

『ジャワの宗教』を含むこれらの一連の著述におけるきわだった特徴は、社会変動のメカニズムの追求ということにある。そして社会変動と宗教との相互作用の問題が一つの柱となっている(注5)。しかもギアツのとりあげる社会変動は一個のシステムのなかで何度も円環的に繰り返される構造内的変動ではなく、繰り返す不可能な歴史的分断である。ギアツのインドネシア研究の土台となっている1953~54年のモジョクトの状況は、こうした問題設定にとって非常に興味深い状況であったし、状況自体が方法の枠組を規定しているともいえよう。まずこの地域の現在の住民の歴史が100年程度と新しいことは、変動過程を初めから一貫して追うことができるという点でも、また異なる諸要素が一つの重心をもって安定した配置を作るにいたっていないという点でも、分析を容易にする要因である。ジョクジャカルタ地方であったなら果たしてギアツの示すようなアバンガン、サントリ、プリアイという3種類の区別が、社会分析上有意義なものとなりうるかは疑問である。つまりモジョクト地域は、地理的にも歴史的にも官廷のヒンドゥー・ジャワ的伝統と北部海岸の商人サントリの影響から等距離に位置している。そして時代はちょうど独立戦争が終了し新しい共和国の歩みの始まったばかりの大きな変動期であり、イスラム勢力と共産党との流血の衝突があったマデイウンはこの地域から遠くない。こうしたことがモジョクト地域の政治的・宗教的拮抗関係をとくに尖鋭なものにしたと考えられる。

『ジャワの宗教』の3部構成のなかで、第2部「サントリ」の項がもっとも社会学的な分析の深さを示しているのも、以上のことからすれば偶然ではない。商人を中核とするイスラム正統派は20世紀に入って従来の文化的支配層たるプリアイに対抗して勢力を伸ばしてきた新興

勢力であり、宗教勢力であると同時に自らの政党をもった定型的な政治勢力ともなっている。かくして明確な1個の社会勢力としてインドネシアの近代史のなかに位置を占めている。一方アバンガンとして類型化される農民(注6)は政治的にはもっとも無定型であり、社会変動にたいしては受動的である。ギアツの歴史的問題設定のなかでアバンガンの項がもっとも民族誌的、記述的であり、社会学的分析の面が弱いのは、この原因によるものと考えられる。

だが現実の状況がそうであったからとばかり言うのも一面的であろう。たとえばジャワの近代史において農民はたしかに持続的、組織的な社会勢力として登場してはいないが、半ば宗教的な農民の政治行動は実際各地でしばしば起こっており、単調な日常性の継起を突発的に突き破るこうした事態についても、しかるべき位置づけが与えられねばなるまい。ここで考えなければならないのは、ギアツが単に自分の見聞したものの忠実な記述に終始しているのではなく、対象を見る視角のなかにある前提があってそれが描写の内容、形式を規定しているということである。この時期のギアツのインドネシアの社会変動をとらえる視角の中心となっているものは、『ジャワの宗教』以外の著作、とりわけ『行商人と王子』(注7)のなかにはっきり現われるのだが、インドネシアの近代化への道程における積極的あるいは、否定的な要因とそれぞれの担い手の抽出ということである。ギアツにとってこの近代化は、当時のアメリカの一般的傾向と同じく“資本主義的”近代化を意味するものにほかならず、その特殊にインドネシア的な道程において主導的な社会勢力とその精神的背景はなにかということが問題だったのである。この限りではギアツはベラーなどに代表される近代化の宗教社会学の流れの中に位置づけられる存在であったろうし、人類学という分野のなかに積極的に位置づけるのはむしろかしい存在であったろう。だがこれ以降の時期の著作に目を転じると、この近代化というテーマは消え去って、それに代わってやはり初期の著作のなかにもかい間見られた「文化」「意味」「シンボル」といった概念が論述の要をなす言葉として、ますます頻繁に登場するようになる。

(注1) Geertz, C., *The Religion of Java*, Illinois, The Free Press of Glencoe, 1960.

(注2) Geertz, C., *Agricultural Involution*, Berkeley, Univ. of California Press, 1963.

(注3) Geertz, C., "Ritual and Social Change,"

American Anthropologist, Vol. 59, No. 1, 1957.

(注4) Geertz, C., *The Social History of an Indonecian Town*, Cambridge, The M. I. T. Press, 1965.

(注5) 低開発地域の社会変動という問題設定の下で、この時期のギアツのインドネシア研究の再構成と評価をいちやく試みたものに、間苧谷栄氏の二つの論文がある。「クリフォード・ギアツのインドネシア研究」(『アジア研究』15巻3号 1966年)、「生態学的変動と社会変動」(『一橋論叢』56巻6号 昭和42年6月)。

(注6) ジャワにおいてアバンガンとは「イスラムの教えに忠実でないもの」の意であって、そこにあるのは「正しきイスラム教徒」サントリと「正しからざるもの」アバンガンの二分観念であり、アニミスティックな呪術的色彩の強い農民の信仰パターンのみをアバンガンという名で類型化して、アバンガン、サントリ、プリアイを同一の次元で三つの類型に整理するのは誤っていると筆者は考えるのだが……。

(注7) Geertz, C., *Peddlers and Princes*, The Univ. of Chicago Press, 1963.

III 宗教分析の文化的次元

ギアツはすでに1957年の論文「儀礼と社会変動」において、従来の人類学の機能主義理論が社会変化の問題を有効に処理しえないことの原因を「社会的過程と文化的過程とを等しく取り扱うこと」に求め、「人間生活の社会的諸相と文化的諸相とを分析上区別すること」を提唱している(注1)。文化とは「意味とシンボルの秩序づけられた体系」であり、社会体系とはそのもとに実現される「社会的相互作用のパターン」である。文化にとって特徴的な統合性の性格は論理——意味的なものであり、バツハのフーガ、カトリックの教義、一般相対性理論などの全体的に一貫性に見られるような、様式、論理的内容、意味と価値における一体性である。一方社会体系にとって特徴的な因果論的、機能的統合性は、因果関係の連鎖によって全体が結び合わされている有機体の一体性のごときのものである。とりわけ変動しつつある社会では両者がつねに調和して作用するとは限らず、たとえばある儀礼の文化的な意味や価値が、その儀礼の社会的機能と調和しているとは限らないという点に、この論文におけるギアツの主張がある。この視点は形をかえて後にふれる『イスラムをみつめて』の冒頭に再び現われる。

「宗教の体系的研究において目ざすものというか、ともかく目ざされねばならないのは、単に思想や行動や制度を描写することではなく、それぞれの思想、行動、制度がどのようにして宗教信仰を維持しているのか、あるいはまたどのようにして維持しえないものとなり、時に信仰を妨げるものにすらなるのかを、明らかにすることである。」(注2)

ここでギアツが区別しているのは、「体験への宗教的態度」とそれを支える「社会的装置」とであり、「信仰の搬具」が変化するとき信仰自体には何が起こるのかというのが宗教変動研究の課題なのである。ここに言う思想、行動、制度、信仰を支える社会的装置などと区別された宗教信仰とは、ギアツがパーソンズにならって「宗教分析の文化的次元」ということを語るときに扱われる領域である(注3)。ギアツは文化の規定についてこうも述べている。

「(文化の概念が)意味するものは、諸シンボルに体现された諸々の意味の歴史的に継承されたパターンであり、また人が生活についての知識、態度を伝達し、永続的なものとし、発展させる手段たるシンボル諸形式に表現される継承的な諸概念の一体系である。」(注4)

この規定はアメリカ文化人類学の伝統の上に立ったもので、イギリス社会人類学の流れにおける文化の概念とは異なったものである。以下にそれぞれを代表する三つの文化の規定にかかわる言葉をあげてみよう。

「社会構造は文化の一面面ではない。それは特定の理論の枠のなかで取り扱われる、一定の集団の文化の総体である。」(注5)

「もし社会を社会諸関係の集合とみるなら、文化はその諸関係の内実である。社会は人の要素、つまり人びとの集合とその内部の関係を強調する。文化は集積された資源の要素を強調する。この資源とは物質的と非物質的とを問わず、人びとが継承し、使用し、形を変え、量を増し、伝達していくものである。」(注6)

「文化は行動の、または行動のための、明示的および隠示的なパターンからなり、それはシンボルによって獲得され伝達されたものであって、人間の諸集団の特徴的な達成を構成しパターンの具体化たる文物を含む。文化の本質の中核をなすのは、伝承的な観念、および特にそれに付せられた価値である。」(注7)

結局最初に2例をあげたイギリス社会人類学者は社会構造を規定し、最後にあげたようなアメリカ文化人類学者は文化を規定しようとするのであるが、ギアツが後者

の流れの中に立っていることは明らかである。そしてその伝統の上で、ランガーのシンボルの哲学などの助けを借りて概念を精密化しつつ、静態的なシステム・モデルの提示あるいは共時的構造論を中心とするイギリス社会人類学の伝統に、文化の学としての人類学の構想を対置しようとしているのである。彼のこうした立場の人類学理論の流れの中での位置は、彼が『社会科学国際百科辞典』中の1小項目として執筆した「宗教——人類学的研究」によってより明らかになる(注8)。そこで彼は宗教の人類学的研究の流れを、タイラー、フレイザーらの進化主義、フロイトに源を発する心理学的方法、デュルケイム、ラドクリフ＝ブラウンの社会学的方法のそれぞれについて簡単に跡づけたのち、最近の主要なそして重要な動向として、シンボル形式の分析あるいは意味論的研究をあげている。今日の宗教の人類学的研究の分野ではレヴィ＝ストロースの方法に導かれてとは言えないまでも、その存在に大きく影響されて、それぞれの個別社会において人びとが世界を1個の全体として認識するにあたっての精神的枠組がいかなるものであるかをさぐる認識論的・カテゴリー論的手法が大いに盛んになっているのであるが、ギアツはこうした方向を現状において主要な意義あるものと認めつつも、静態論ではなく動態論をという当初からの一貫した主張をふまえ、特定文化のなかにおける分類体系や象徴体系の図式の提示とは異なった地点で、社会変動、宗教変動にたいするシンボルの作用、世界の認識のしかたを明らかにしようとしているのである。

さらにまたこの小論の中からは、ギアツが宗教的なるものを内在的に理解しようという強い主張もっていることがうかがえる。彼の評価では、ラドクリフ＝ブラウンは聖性という現象それ自体、その神秘や力や魅惑といったものを完全に捨象しており、これと共通の流れの上にある構造分析の諸研究は、宗教的な信仰、実践のなかの独自の感情についての心理学的考察や、宗教的なるものの独自の内容を理解すべき哲学的考察を避けている。そしてマリノフスキーの宗教的感情についての単純な考察は、精神活動についての体系的概念化作業に基礎づけられず、ばらばらな部分的解明に終わっている。レヴィ＝ストロースの宗教の意味論的考察、シンボル体系としての宗教の解明をギアツは高く評価するのだが、それでもなおそれはあまりに主知的であり宗教の情緒的、規範的、社会的要素を無視している点が批判の対象となる。

したがってギアツは、宗教をその固有の独自性におい

て、しかも生活のなかで他の諸分野とからみあったものとして全体的にとらえようとする。彼の方法のなかで宗教の社会的、心理的等々の他の次元への還元をしりぞけることと、これらの他の次元をも含む生活の全体性のなかで宗教の現実の状況を明らかにしようとする事とは、ともに欠かせぬ原理である。だから彼は宗教の固有の本性として「聖なるもの」の姿を抽出しようとするエリアーデ流の行き方には、もっとも強く批判的であり、こう述べている。

「それは宗教表現の現象形式の歴史と形態学のみを残して他のすべてを科学的分析の領域外に置いてしまう。部族社会の信仰と実践の研究は一種の文化の古生物学に還元される。それが唯一目ざすのは、バラバラな朽ちかけた断片から『古代人の精神世界』を再構築することにすぎない。」(注9)

(注1) Geertz, "Ritual and Social Change," pp. 32-33.

(注2) Geertz, C., *Islam Observed*, Yale Univ. Press, 1968, p. 2.

(注3) Geertz, C., "Religion as a Cultural System," in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton, London, Tavistock, 1966, p. 3.

(注4) Geertz, "Religion as a Cultural System," p. 3.

(注5) Fortes, M., "The Structure of unilineal descent groups," *American Anthropologist*, Vol. 55, 1953.

(注6) Firth, R., *Elements of Social Organization*, London, Watts, p. 27.

(注7) Kroeber, A. L., and C. Kluckhohn, *Culture*, (Papers of Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. 47, No. 1, 1952, p. 181.) 姫岡勤『文化人類学』昭和42年 ミネルヴァ書房参照。

(注8) Geertz, C., "Religion—Anthropological Study" in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 13, New York, Mcmillan, 1968, pp. 398-406.

(注9) Geertz, "Religion—Anthropological Study," p. 403.

IV 歴史への態度

それではギアツ自身の宗教研究の方法は何を生み出そ

うとするものなのか。すでに彼の基本的な立場と宗教変動分析の枠組を簡単に紹介したわけだが、もう少し立ち入って彼の説を検討してみよう。さきに見たように彼は「体験への宗教的態度」とそれを支える「社会的装置」との区別を出発点としている。そして、「宗教は、他にいかなることをなすにもせよ、まずなにより現実というものの究極の性質についてのある見方を、いかにして人は生き生へと導びかれまた時には生きることを義務づけられるのかということについてのある一組の諸観念と結びつけるのである。」(注1)という。彼にあっては宗教はまずもって、具体的な個々の人間の生きるにあたっての一つの態度である。彼がしばしば引用するアメリカの特異な文芸批評家ケネス・パークの「批評や創作は、それがかわる状況が提出した問題に対する解答である、と行ってよいだろう。しかも、それは単なる解答ではなく、戦略的な解答、文体化(スタイライズ)された解答なのだ。……詩とはもろもろの『状況』を包囲するためにいろいろな『戦略』を用いるものである、……」(注2)という言にならえば、宗教もまた状況を包囲するためにいろいろな戦略を用いるということになる。すなわち宗教はまずなにより、人間の態度として、行為として、とらえられるのであり、状況すなわち当該社会の歴史的現実の総体との関連においてのみ存在するものとなる。

宗教が社会的現実との深いかわりのなかにあるというだけなら、もちろん常識的には自明のことである。筆者がギアツの立場のなかに認められると考えるのは、宗教を1個の歴史的状況にたいする態度としてとらえるという立場である。これに反し彼が宗教研究の立場としてもっとも強い批判を向けるのは、宗教を担う人間の生活における態度ということと離れた宗教現象の古物蒐集というべきいき方なのである(注3)。さてこうしたギアツの立場自体もとりわけ歴史的観点や人間の主体性ということを重視する日本の知的風土のなかではとりたてて目新しいものと感じられることはないだろう。こうした立場をさて現実の対象を分析する方法の問題にどう具体化するのかという次の課題を問うのでなければ、たしかにこれは新しいものでも独自のものでもない。だが人類学的宗教研究における宗教信仰と宗教行動の社会関係への還元という方法の行きづまりがすでに明らかになっている現状で、そこからの脱け道をいずれに求めるにせよ、ギアツのごとく人間の生活にとって宗教とはなにかという問題を、研究の足場として固めておくことが必要になっていると、筆者には思われる。

ここではいささか大づかみにギアツの一つの立場をつかみとろうとしたのだが、ギアツ自身はもっと慎重である。彼が明言する唯一の立場は宗教研究を科学として発展させるという立場である。その手がかりは、宗教を「シンボル」の体系としてとらえることである。彼はランガーの「意味の概念は今日の主たる哲学的概念である。」という主張にならって、意味とシンボル概念の精密化ということを経典研究の前進の条件として提示する。だがこの点では彼は問題提起にとどまっているようである。これについて彼はその作業への手がかりも現実の事例への適用の結果もさだかには示していない。さだかならぬ問題への示唆として彼が示す構想はといえば以下のものである。

信仰を現世において維持するのは、諸々のシンボル形式と社会の編成である。人びとは究極の現実についてのイメージを作り上げ、それを通じて生活を見つめ生きようとするのであり、こうしたイメージにはそれを正当化するものとして儀礼、伝説、教義、具体物などの諸シンボルが伴い、この諸シンボルを通じて自らを表現するのである(注4)。ここまで見てきたときわれわれは「信仰の搬具が変化するとき信仰自体にはなにが起きるのか」という彼の問題設定の内容を理解することができる。彼はイメージやシンボルが機能したり機能を果たしえなくなったり、他のものに置き替えられたりという状況の、特定の社会の歴史的推移のなかにおける解明を問題とするのである。

(注1) Geertz, "Religion—Anthropological Study," p. 406.

(注2) ケネス・パーク、森常治訳『文学形式の哲学』国文社 1974年 11ページ。

(注3) Geertz, *Islam Observed*, p. 2.

(注4) *Ibid.*, p. 17.

V 現実の分析

ギアツの方法、主張が現実の事例に適用されたとき、どのようなものが生まれるのだろうか。ここでは彼の比較的最近の著作『イスラムをみつめて』にその点をさぐってみよう。彼はこの著作の序文において以下のようにその意図を示している。それは「宗教の比較分析のための一般的枠組を設定すること、そしてそれを、単一の教義と考えられるイスラム教が、インドネシアとモロッコという全く対照的な二つの文明のなかでどう発展したかに関する研究に適用すること」(注1)であるという。だが

叙述のなかではこの両者は混然としており、分析の枠組がどのように適用され、いかなる結論が引き出されるのかを簡明に整理するのは容易なことではない。宗教論や方法論、生活のスタイルや文明の様式のスケッチ、エピソードなどが万華鏡のようにちりばめられているこの著作では、ギアツは、対象と方法の提示、記述、分析、結論といったきちんとした形式に拘泥するよりは、自由に語り続けることを楽しんでいるかのようなのである。だがとにかくギアツ自身の著作の意図の提示に従って骨格を追っていかなら以下のようなことが言えよう。

<二つの文化> モロッコにおける基本的な生活様式は激しく熱烈でなにより自己を強く主張しようとするものである。その中心テーマは強者の政治と聖人の敬神であり、この二つが一つに溶け合うとき何ごとかがなしとげられる。軸となる人物は軍神である。モロッコにおけるイスラム文化の形成力を生んだのはベルベル族の部族民であり、その特徴は、聖者崇拜、道徳的厳格さ、呪的力、攻撃的敬神といったものである。一方インドネシアは何より農民の社会であり、モロッコの豪胆にたいし勤勉が文明を築く。そのイスラムは可鍛性のある、仮りの試みであるかのような、混濁的な、多声的なものであり、モロッコのそれが文化の等質化、道徳感の一致、信仰と価値の標準化への力であるに対し、文化的多様化への力となるのである。

<古典的様式> こうした対比の上にギアツは、二つの文化におけるイスラムの古典的様式を描き出す。二つの文化の古典的様式は、2人のイスラムの聖人、インドネシアにおける16世紀のジャワの王子カリジャガ、モロッコにおける17世紀のイスラム教学者リスウィーの生涯と行跡によって描き出される。2人の人物の対比は、それぞれの国において現実の究極の姿をいかに見るかという世界観、そしてこのイメージに合致すべく人の生はいかにあらねばならないかというエトスのあり方の対比と、またこの二つのものを統合するように機能する宗教的シンボルのあり方の対比と結びつけられる。インドネシアにおいては、ジャワ・ヒンドゥー文化の宇宙観、すなわち地上の世界を大宇宙に対応するミニチュアとしての小宇宙と構想し、中心に王都と王が在り、精神的な価値づけはこの中心を頂点として周囲へと低くなっていくような、そしてこの中心に在る王が垂範たる存在であることによって、はじめて小宇宙の秩序が保たれるような一連の世界像が宗教的諸様式の原型を与えるのであり、モロッコにおいては強さを基調とする文化のなかから聖

者崇拜からスルタン体制、王室崇拜にいたるものが生まれる。

<聖典主義> 確立された古典的様式における宗教的シンボルが、やがて人びとをとらえこむ力を弱めるとき、二つの国に同様に現われる反応が、ギアツが「聖典主義」(scripturalism)と名づける、今世紀初頭以来のイスラム正統主義の運動である。古典的様式がそのままでは存在しえなくなったことの結果は、無神論ではなく宗教のイデオロギー化である。それは、信仰が確証するものを讃えるかわりに信仰すること自体を讃えるという宗教の意識化である。そこでは神の像を啓示するものであった宗教的シンボルは、神の重要性をイデオロギーとして主張するもの、敬神の記章に変容する。聖典主義による宗教のイデオロギー化は民族主義へといたることによって最後の段階へ達する。ここでギアツは、宗教のシンボル分析と意味論から、イデオロギーのシンボル分析、政治の意味論へと分け入っていく。二つの国の独立の英雄であり政治的指導者であったムハンマド5世とスカルノにおいて、それぞれの文化が築き上げた世界のイメージ、国家のイメージ、中心的人物のイメージが、寸分たがわず再現され、伝統的なシンボル形式が再現することを、ギアツは明らかにしようとするのである。

以上で概略を示したような考察によって、ギアツは、シンボル分析と歴史変化についての考察を統一しようとしているわけだが、この困難な課題が成功しているとはいえないだろう。先に示したような信仰の搬具と信仰のあり方の関連という枠組の下で、「聖典主義」の概念と宗教のイデオロギー化という視点は非常に興味深いものであり、宗教の歴史的变化の比較研究の試みとしてこの著作がすぐれたものであることは間違いない。では、シンボル体系としての宗教という観点に導かれなかったとしたらこの著作はありえなかったのかというのが、筆者の根本的疑問である。ギアツの示す二つの国のイスラム信仰を刻印された社会史の素描は巧みであり興味深いものなのだが、他方で彼が示す分析の枠組、理論的装置がこれまた興味深いものであるからこそ、両者がなお乖離していることには歯がゆさを感じられる。

ギアツがいまだ解決しえていない方法上の問題は2点にまとめられよう。第1にシンボル分析と歴史的变化の把握の統合は可能かということである。シンボル分析のこれまでのすぐれた業績の多くは、限定された地域社会の一時期をとりあげて、1個ないし複数のシンボルの多様な意味との連関を、共時的構造的に分析したものであ

る。これらの業績は、フィールド・ワークを通じてシンボルと意味の連関を詳細に知りえたことに基礎づけられているのだから、歴史的な過去のなかから、これらに比肩しうるような詳細な資料は得られがたいという問題がまず存在する。それでもなお、1個のシンボルの意味の変化や、あるシンボルが他のシンボルに置換される過程といったものをとらえることは、理論的に不可能というわけではない。とすればたとえばギアツの描写のなかで中心的な位置を占めている宗教のイデオロギー化過程の宗教シンボルの意味作用についてより具体的にいくつかのシンボルをとり上げて分析を進めることなどが、考えられるのである。

第2に、ギアツは宗教シンボルの政治シンボルへの転換といった問題に、宗教のイデオロギー化からスカルの登場へとという過程を扱うとき、事実上入りこんでいるわけだが、そこには政治の領域の問題を宗教分析の視角をそのまま延長したやり方で扱うわけにいかないのと同様の問題が存在するだろう。われわれは宗教をよりよく見るために一つの手がかりとしてシンボルに着目するのであって、その場合にとられる分析手続は、政治の問題を解明するためにシンボルを手がかりとして利用する場合とは違ったものになるのだろう。シンボル一般について語るために、人間活動の宗教、政治その他の諸領域を無差別に渡り歩くことにはならないだろう。

(注1) Geertz, *Islam Observed*, p. ix.

VI おわりに

ギアツの問題設定がつかまるころ「(宗教の比較研究の課題とは) どのような信条と実践が、どのような条件の下で、どのような信仰を支えているのかを発見することである。」(注1) ということをつくされるものならば、同じく彼の「問題なのは宗教を定義することではなく見出すことだ。」(注2) という言葉とともに、実際の宗教の諸現象に目を転じたほうがよさそうである。だがギアツは「宗教とは」「宗教研究とは」という問題にさらに執着するのだから、もう少し努力してそれについていかなばならない。ギアツはこうも言っている。

「われわれが象徴行動の分野で、社会的行動、心理的行動の分野での達成に比肩しうるほどに整った理論的分析をなしとげたときはじめて社会的、心理的生活のなかで宗教(あるいは芸術、科学、イデオロギー)が決定的役割を演じている局面を効果的に取り扱うことが可能となる。」(注3)。こういうとき彼は宗教の科学的研究の方

法論が何らかの意味で完成されたものになる日を無限のかなたに置いてしまうのではないか。人間の文化がシンボル使用の力において人間以外の自然的世界と区別されるという一側面をもつ以上、ギアツ流の文化の次元でのシンボル分析という行き方が、一つの有効性をもつことには疑いはない。だが、シンボル行動そのものを一般的に研究する学問の進展によってのみ、宗教研究の科学的段階への移行がありうるというのは大きな飛躍である。近年盛んに試みられているような、特定の限られた社会の観察された時間の断面におけるシンボルと意味の諸連関の緻密な(あるいは緻密であろうとする)分析は、この連関が現実の中で無限に拡り変化する多様性の中から何らかのセットを取り出す際、それが分析者の恣意をこえた一般性を獲得するための共通の理論的基礎が得られない以上、ギアツのきらうような宗教的シンボルの古物蒐集となり、シンボルの博物誌に終わる危険は非常に大きい。だが、にもかかわらず、分析者の洞察力のいかんによっては、結果として興味深い分析が生まれることもあるのは言うまでもない。古物蒐集の価値も蒐集者の鑑識眼の程度によって、ずいぶん異なってくるだろう。科学の名によって古物蒐集をあまり軽蔑することはできないのではないか。

シンボルという概念にかかわる限りギアツはあまりに大枠としての問題提起に終始しすぎるといえよう。彼の問題提起をもう少し限定された実用的なものとする道については、上に彼のインドネシアとモロッコの宗教変化の研究の結果に関連して述べたとおりである。一方こうしたシンボル体系としての宗教研究とはまた別なところで、これまた問題提起ではあっても、ギアツが以下のように述べている構想には、より大きな発展の可能性があるのでないかと筆者は考えている。

「……宗教は社会的制度であり、崇拝は社会的行為であり、信仰は社会的力である。これらの変化のパターンを跡づけるということは、啓示の遺物を蒐集することでも、誤謬の年代記を編纂することでもなく、想像力の社会史を書くということなのである。」(注4) (傍点筆者)。

(注1) Geertz, *Islam Observed*, p. 1.

(注2) *Ibid.*, p. 1.

(注3) Geertz, "Religion as a Cultural System," p. 42.

(注4) Geertz, *Islam Observed*, p. 19.

(東京大学大学院)