

△研究ノート▽

クリフォード・ギアツの宗教研究

鷹木恵子

はじめに

- 一 ギアツの文化理論
 - 二 ギアツの宗教理論
 - 三 具体的研究例
 - (一) ジャワの宗教
 - (二) 社会変化と宗教
 - (三) 社会経済と宗教
- おわりに

はじめに

人類学的に宗教を研究するには多くの方法があるが、ここではイスラム社会を対象として研究している米国の人

C・ギアツの宗教研究(鷹木)

類学者、クリフォード・ギアツについてとりあげてみた
い。

ギアツはインドネシアとモロッコをフィールドとして研究しており、これまで、この二つの社会を対象に宗教、世界観、社会経済、社会史、近代化、政治イデオロギー、芸

術、親族体系など、極めて多岐にわたるテーマで著書論文を発表してきている。これらの二つの社会はいずれも地理的にはイスラム世界の周辺に位置し、それぞれの両極にある点で興味深い。これらは統計上は九割がムスリムとされるイスラム社会である。イスラム学の研究業績に比べるとイスラム社会を対象とした文化人類学的研究や民族誌ははるかに少ないことから、現地での調査に基づき記録考察されたギアツの研究は、その意味では大変貴重なものである。しかし、ギアツの研究が人類学にとどまらず、宗教学、社会学、歴史学、経済学、政治学、の領野からも高く評価されているのは、まさにその研究方法と理論にあると言えよう。そこでここでは宗教を中心とする理論と研究方法をまとめ、次に具体的研究にそれらがどのように生かされているかをみてみたい。したがって、本稿はギアツの研究業績の全体的把握のもとに批判的展開を試みるというものではない。が、ひとりの研究者の業績を通じて宗教理論と研究方法を整理してみることで、今後へのひとつの見通しを明らかにすることができればと思う。

一 ギアツの文化理論

一九六六年に書かれた論文『文化のシステムとしての宗

教⁽¹⁾』は、ギアツの宗教研究の理論と方法を最も顕著に表わしているものである。表題からもわかるように、この論文では宗教がひとつの文化のシステムとしてアプローチされることが提唱されている。そこでギアツの宗教理論について述べるまえに、まずギアツの「文化」の概念を明確にすることで、研究全体に通じている基部とアプローチの基調を吟味しておきたい。

ギアツは「文化」を次のように定義している。
「文化とは、シンボルに具体化された歴史的に継承されてきた意味の諸パターン、則ち、シンボル形態に表現された受継がれてきた概念のシステムであり、人はそれによって互いにコミュニケーションし、自らを存続させ、また生に於いての知識と態度を身につける。」⁽²⁾

ギアツの文化へのアプローチは、このような社会によって多様である継承されてきた社会的意味——観念、態度、判断、願望、信仰——を具体化しているシンボル、またはその表現法をそれぞれの社会の脈絡において解釈するという方法を探る。したがって、直接観察可能な対象をそのまま文化の実存と看做すのではなく、あくまでもそれらがその社会の人々にとってもつ意味⁽³⁾を解読して見出し得る抽象的概念体系を「文化」とする。この抽象的概念体系とは例えば家を建てる際の設計図・ブループリントのようなもの

であり、それは次のような二つの側面をもつ。

ひとつは「現実のモデル (model of reality)」という側面であり、他方は「現実へのモデル (model for reality)」という側面である。⁽⁴⁾「現実のモデル」とは、例えばわれわれが建物の構造を設計図を見ることによって理解するように、現実の世界や経過・活動・関係・実在物を抽象化しているという側面である。それによってわれわれは世界や自己の経験について了解するのである。他方、「現実へのモデル」とは、実際にわれわれが家を建てる際に設計図に基づいて物質的社会的過程を造り出してゆくように、形成されるべき現実への情報や指針を提供するという側面である。モデルがこれらの二つの側面をもつということはしたがって、文化とは社会的現実を形成するものであると同時に、それらの現実を了解してゆこうとする過程で形成されてゆくものである。この点は特に文化を静的なものではなく、動的なものとして捉え得る意味で重要である。文化をこれら二つの側面に区別すること自体がここで重要なのではなく、区別により文化のもつ主要な機能を明らかにすることで、社会的現実と文化の相互作用とダイナミズムとを理解しようとするものである。

では、具体的な手続きとして異文化のこのようなモデルは、どのように見出され分析解釈されるのだろうか。

C・ギアツの宗教研究 (鷹木)

異文化のどんな項目について問うかを問題とする時、われわれがもつ文化項目に相当するものを彼らがつとは限らないし、全くそれが存在しない場合でなくとも、それが彼らにとって余り親しみのないものであれば、それについて問うこと自体の妥当性が問題となる。ギアツは、まず彼ら自身が身近かに感じている (experience-need) 項目からアプローチすること、具体的にはその最も有効な項目のひとつとして「人のカテゴリー」を挙げている。⁽⁵⁾この項目が異文化へ接近する手がかりとして有効であるのは、自己と他者とを何らかの指標で区別認識している限り、どんな社会にも「人のカテゴリー」は認め得るものであると同時に、それが文化によって非常に多様であり、社会的に特徴的であることに拠る。

バリでのこの項目についての調査⁽⁶⁾では、まず命名体系についての克明な記述に開始されている。そしてその記述過程では、また行為様式や礼儀作法、系譜的時間観念・宇宙観など、それと関連するパターンへの考察がなされている。例えば、個人名が日常慣用されないことは個性を強調しないという倫理観と関連している。また〇〇の父、△△の祖母といった呼称形態であるテクノニウムはバリで最も慣用されている呼称形態のひとつであるが、それは夫婦は結婚によってではなく子供を持つことで一組と看做されて

いることやより多くの子孫を持つことと社会的地位との相関関係などの社会的観念を反映している。

つまり、このようにひとつの文化パターンの記述に開始しながら、それと関連している他のパターンを索出してゆく方法を採用している。さらに彼らにとって「experience-near」な事柄からアプローチする一方、分析過程では、専門的学術的概念、則ち彼らにとっては「experience-distant」である概念を駆使して分析をしている。ギアツに拠れば、このような二種のパースペクティヴ、則ち「experience-near」/「experience-distant」、または、内から/外から、一人称記述/三人称記述、現象学的/客観主義的、認識主義的/行動主義的、エミック/エテックと呼ばれてきたようなパースペクティヴを認識する必要があるのは、異文化研究において原住民の心性に接近しようとする時に、これまでしばしば提唱されてきたような感情移入のために研究者がどんな心的態度をとるべきかということを知るためではなく、研究者の記述自体が一体どのような思考過程を辿って書かれたものなのかを認識するうえで必要であるとされる。つまり、調査者側の一方的思い入れや逞しすぎる想像力を牽制する意味で、これら二種のパースペクティヴが有効であると説く。

したがって、このように文化へのアプローチとしてシン

を提供し、また一方その現実を形成してゆくための指針となるモデルとして作用する。そして(2)それはそれを信仰する者のうちに次のような二つの特徴的傾向を惹き起こす。ひとつは状況的に信仰者のうちにわき起こる「量的」な情動、「敬虔な」とか「厳粛な」といった気分(mood)である。他方は、例えば、「断食をする」といった継続的なある目標に向かう「方向性をもつ」性向、つまり動機づけ(motivation)である。やつ、これらの宗教によって惹き起こされた気分と動機づけとが特徴的であるのは、(3)それらが全般的存在秩序を明示化するからである。つまり、われわれにとって最も恐ろしいことは自分の理解力を超えたところのものに遭遇することであり、その混沌をそのまま黙視し続けることは堪え難い。理解の能力を脅かす事態、無意味な苦澁、また在るべきことと在ることとの断絶や矛盾に対し、少なくともこれらの経験を究極的に説明し得るような意味を、宗教は問題とする。重要であることはそのような否定し得ないことの否定にあるのではなく、それらの苦痛や矛盾は原理や形式がないために起こるのではないということ、人間世界をより広い世界と関連づけるなかで説明しようとするところにある。そして、このような全般的存在秩序が、またはこれらの混沌が少なくとも根本的には秩序あるものとして受け入れられ、また確信されるのは、

ホルの意味をその社会のディスクリプションに従っているものかどうかが配慮しつつ、コンテキストにおいて厚みのある記述(thick description)をしてゆく過程とは、また同時にその記述の道具となっているそのもの、則ちその研究者自身の主体自体を分析認知してゆく過程に重り合うと言える。

一 ギアツの宗教理論

文化のシステムとして、則ち今述べてきたように、ある社会に住む人々がどのようにその世界や自己の経験について了解し、またどんな指標に基づいて行為しているのか、そのようなモデルのひとつとしてギアツは宗教へアプローチする。⁽⁸⁾その理論的枠組となる宗教定義については、ギアツは次のように述べている。

「(1)それは働きかけるシンボルシステムであり、(2)人々のうちに力強く深く浸透した持続的気分と動機を確立する。(3)それは全般的存在秩序の観念を明示化し、(4)これらの観念に真実味ある雰囲気を付与すること、(5)その雰囲気はなかにその気分や動機づけが類なき現実であると感じられることである。」

(1)については、既に述べたように宗教は文化のシンボルシステムとして世界や現実の経験を了解するためのモデル(4)主に儀礼を通してである。つまり、儀礼においてその当事者は在るべき存在秩序を認識するばかりでなく、それを自ら演じ現実化する過程で、観念の世界と生きている世界との融合を体験するのである。また、この儀礼的世界とは、(5)現実の多元性のなかの日常的次元とは異なる宗教的次元での経験である。そして確かに宗教的信仰とは、儀礼に熱中している時のそれと、日常生活においてその経験が投影されている時のそれとは等質ではない。しかし、日常的世界でその宗教信仰について観察し得るのは、その宗教的パースペクティヴが日常的世界へと作用しているからである。E・リーチが指摘しているように、「宗教が社会的に興味深いのは、それが社会秩序を描くからではなく、環境や政治権力や富・法律上の義務・個人的感情・美的感覚と同様、それを形成するからである。」¹⁰⁾ギアツは実際には宗教的パースペクティヴと日常的なそれとの間には、常にこのような往復運動が起っていると指摘する。しかも宗教が日常的世界へ付与するこのような心理的傾向とは、それぞれ宗教によって非常に多様であることから、それらの現象を単にアニミズム・トーテミズム・シャーマニズムといったタイプへと分類化することは、このそれぞれが持つ特性から生氣を奪うようなことだと述べている。

以上のような定義に基づき、ギアツは宗教への人類学的

アプローチとして次の二つの段階を挙げている。まず第一に、宗教を構成しているシンボルに託された意味のシステムを分析すること、第二にはそのシステムを社会構造的・心理的過程との関連から把握する。特に前者のアプローチの重要性をギアツが強調するのは、今日の人類学的宗教研究においてそれらが軽視されているからばかりでなく、範疇化された概念のもとにそれらを自明なものとして扱うのではなく、それらのシンボル行為の意味解釈をより洗練された理論に基づいて行なうことが、社会的心理的生活の側面で宗教が果している役割をもよりの確に把握することができるからである。さらに、後者のアプローチに関しても、これは特殊な儀礼行為と特殊な世俗的社會行為との相関関係を安易に導き出すとする意図に基づいているものではない。これについてはギアツは次のような点を付加している。則ち、その宗教信仰が社会的脈略のどのくらいの範囲にまで及んでいるものなのか(how far)、また個々人の内面にどのくらい深く浸透しているものなのか(how deeply)、これほど効果的に作用しているのか(how effectively)、つまり信仰されていることと実践されることとのギャップ、これらが宗教に関する比較社会学・心理学における重要論点であると述べている。⁽¹¹⁾

これらについての検討は、文化のシステムとして宗教を

いる用語、アバンガン、サントリ、プリアイから、それぞれこれらの人々が担う文化伝統についての克明な記述がなされている。

まず、アバンガンとは、アニミズム的信仰、ヒンドゥー仏教的信仰、イスラム教的信仰の重層的伝統のうち、特にアニミズム的要素をより強調した信仰をもつ人々のことである。これらの伝統は、出産・割礼・結婚・葬儀といった人生の節目や引越、旅立ち、またムスリムの祝日などにあわせて行なわれるスラムタンと呼ばれる儀礼的饗宴を中心とし、その他暦の組合せによる数占いや精霊信仰、治療や邪術に関する理論や実践からなる信仰を含む。これは主にジャワ村落の農民民俗伝統の基盤となっており、隣人との融和や相互扶助を倫理的支柱としている。

サントリとは、重層信仰のうち特にイスラム的信仰を強調する人々に商人階級と結びついている。イスラム教義に則った信仰告白、礼拝、断食、巡礼、喜捨を行とし、イスラム法(シャーリア)に基づいた社会生活を理想とし、儀礼的な面にとどまらない社会的慈善的政治組織との繋がりをもつ。しかし実際には、人口の九割がスンニー派ムスリムとされるジャワの人々のうち、その信仰のもつ意味や神の命令を明確に理解している人々は少ない。本来はジャワ北部の沿岸地方の都市商人や巡回商人を中心とする

把握する一方、それと個人との問題、つまりひとつの社会内でも文化の個々の成員への内面化は多様であることや、文化のシステムと社会的現実との間に働く諸々の要因、個人の意志や歴史的条件なども考慮しようとするものである。

三 具体的研究例

これまでみてきた理論的方法論的枠組を踏まえ、ギアツによる具体的研究例をいくつかみてみることにしたい。まず、宗教伝統についての民族誌的研究、社会的過程との関連からの研究としては変化や近代化の問題の他、同一カテゴリー内での比較研究や、政治・経済と関連した研究業績もとりあげてみる。

(一) ジャワの宗教

一九六〇年に発表された『ジャワの宗教』⁽¹²⁾では、ジャワ社会の重層混濁的な宗教伝統が、権威的なものだけに偏ることなく全体的に豊富なドキュメントに基づいて記録されている。体系的把握が一見困難であるかのようなジャワの混濁的伝統に対して、ギアツは「人のカテゴリー」へのアプローチと同じ様な方法から把握を試みている。則ち、彼ら自身が文化的差異から人を区別認知するうえで慣用して

都市サントリが原型であり、これが次第に農村へも広がって農村サントリが生まれた。

最後のプリアイとは、もともとは植民地時代以前のヒンドゥー的ジャワ宮廷の伝統をもつ人々、王一族またはその子孫をいう。それらの伝統は都市貴族層を中心とした洗練された作法や演劇、音楽、舞踊、詩など審美的宮廷文化とヒンドゥー仏教的神秘主義とから成る。

これらの文化伝統をもつ三つの集団は次に相互に対比されている。アバンガンとサントリとの対比では、アバンガンが一般的に教義により無関心であるのに対し、サントリはイスラム教義やその倫理的解釈に関心を示す。社会組織に関してもアバンガンの場合宗教組織と呼び得るようなものを持たない一方、サントリはその地域に限られないより広い共同体、則ちイスラム共同体(ウンマ)への帰属意識を持つ。アバンガンとプリアイとの対比では、アバンガンの文化が農民・被支配者階層の文化であるのに対し、プリアイの文化は都市貴族・支配階層の文化である。アバンガンの文化を粗野な(Kasar)変種とすれば、プリアイのそれは洗練された(alus)の変種として対比される。また、アバンガンの宗教が具象的多神論を強調し集団的宗教互恵に関心をもつものであるのに対し、プリアイのそれは抽象的汎神論の傾向が強く個人的宗教体験を重視する。

の動向は、主に儀礼中心の宗教伝統からより教義中心の組織合理化された宗教への移行として捉えられている。まず、統一国家体制のもとに近代的教育制度や新政治形態の導入、外界との接触の増加により、バリの伝統的世界観や秩序観念が大きく動揺することになった。これに対し、バリでは、バリの宗教の廃棄に拠ってではなく、バリイズムをヒンドウのインド的伝統を辿りながらもそれをより普遍的問題へも妥当する様、新しい自己意識として形成し直すことで対処しようとする動きがみられた。特に、インドの文献やヒンドウ・仏教に関する書物の現代バリ語やインドネシア語への翻訳、その再解釈・学術的体系化、僧侶試験の実施、寺院システムの再組織化がその動向の例として挙げられている。

ここでは、特に変化は外からの衝撃の受動としてばかりでなく、内側からの積極的働きかけによって進展する過程であることが強調されている。と同時に、ここにおいても社会的相互作用と文化とを一応区別して考察することが変化の動力へ注目する有効な視角となっている。

また、インドネシアの近代化と宗教について論じた『ムスリム社会における近代化—インドネシアの場合—』においてもこの変化理論の応用がみられる。この論文では特に教育制度に焦点があてられて考察されている。教育制度が

特にここで注目されているのは、イスラム社会では教育機関がその伝統の維持や発展・近代化について検討する主要な機関であることに拠る。

インドネシアに伝統的に存在していたイスラムの教育機関は、ポンドックまたはペザントレンと呼ばれているものであるが、これは歴史的にはよりヒンドウ・仏教的僧院の伝統に由来する。またそうした異教的伝統を嫌い、より正統派を遵守する立場から生まれたマドラサでは、コーランと尊重した古典的学問伝統に基づく教育が行なわれていた。インドネシアの改革運動は、このようなイスラム教育方式に近代的、部分的には世俗・体系化された教育方式が組入れられていった過程であった。マドラサでは宗教以外の課目として算数、歴史、文学、地理などが採り入れられ、寄宿制から通学制とされた。ポンドックでも意味を解しないアラビア語のただの朗唱練習から、より内容理解に重点が置かれるようになる。さらに、改革主義者達によって設立された宗教的色彩の薄いスクラーでは、宗教は絶対的正義としてよりは、むしろ聖なることを知るために役立つものとして教授されるようになる。

つまり、このような変化は確かに外からのインパクトを契機にはしていたが、その単なる受動的結果ではなく、内側からの積極的対処の過程でもあった。先にみたように社

会的側面と文化的側面とを分析上区別し、その不整合性に留意してみるとは、この場合外からの衝撃や圧迫に対し、彼らがそれをどのように意味づけ、またそれに対処し得る新しいモデルを構築しようとしていたか、或いはあくまでも従来のモデルに固執しそれを守ろうとしたかといった働きかけに注目することに繋がる。つまり、変化の結果ばかりでなく、その過程のメカニズムや動力へのひとつの説明がこのような視角から可能となっている。

さらに、宗教的变化・発展の過程を比較研究したものに、インドネシアとモロッコを対象とした『二つのイスラム社会』がある。インドネシア社会とイスラム世界では対極に位置するモロッコ社会とをこのように比較することは、個々のイスラム社会を特徴化すると同時に、イスラムの多様なあり方を認識させるという意義をもつ。インドネシアのイスラムは重層的伝統のなかにあり、それはアラブとの直接的接触によるのではなく、インド貿易商人によって、モロッコよりはるか七世紀遅れた十三、四世紀にもたらされた。しかもイスラム到来以前は既にヒンドウ・仏教的伝統の影響下にあった。したがって、イスラムの様態も実用的に順応吸収してゆく妥協的または精神的寛容性を誇りとするものである。他方、モロッコのイスラムはウマイヤ朝下の軍事的征服によるものであり、八世紀中葉にはほ

ぼ土着化している。したがって、直接アラブ文明と接触した結果のより統一的で正統派を尊重するものである。

これらの二つの社会の宗教は、それぞれの古典的伝統様式の把握のもとに特に十九世紀から二十世紀にかけての急激な変化と発展過程から比較検討されている。その比較は次の三点、(1)西欧社会による支配体制の確立、(2)教義解釈的イスラムの影響、(3)民族国家への結晶化から論及されている。

まず、(1)に関してはどちらの社会も一八三〇年が、則ちインドネシアにおいては強制栽培制度が導入された年、北アフリカにおいてはアルジェリアがフランスによって征服された年が、社会的に本質的影響のもたらされた年であった。どちらもまず経済的打撃を被る。またどちらもそれまでなかった国家の枠組が形成され、支配者側と被支配者側の隔たり、文化的差異が強化されていった。このような植民地主義の圧制下で民族帰属意識として宗教が重要な意味を担い始める。(2)については、まずインドネシアでは世界的イスラム復興運動の影響がみられた。インドネシアからメッカへの巡礼者が急増し、それに伴う宗教熱が反植民地主義イデオロギーへと溶接されていく。モロッコの汎イスラム運動は汎アラブ主義運動と切り離すことのできないものであった点で、最もインドネシアのそれと異なる。

十九世紀末までの文盲率低下に伴うコーランの内容理解とより長いイスラムの学問伝統に基づき、民族主義運動が展開されてゆく。つまり、こうした宗教運動のエピローグは(3)のナシヨナリズムのプロローグとして展開していった。インドネシアでは一九一二年にイスラム同盟が全国的規模で組織化された。モロッコでは一九三〇年に国民行動連合が発足する。これらはどちらも宗教的純化運動であったと同時に政治的主張を表現したものであった。

さらにこのなかでは、それぞれの社会の伝説的代表人物(カリジャガトリューシー)と歴史的な代表人物(スカルノとムハンマド五世)のアネクドットを介し、それぞれの社会の伝統的文化の特徴やまたそれがどのように変形されたり復活されたりしたかが対照的に描き出されている。

このように変化の問題は単にその結果や過去と現在との差異からだけではなく、特にそのメカニズムや動力に着目することで、その過程がどのような軌跡を辿ったものであったかがより明確に跡付けられる。

(三) 社会経済と宗教

変動過程から研究されたものには、この他に社会経済を扱った注目すべき幾つかの研究がある。まず、それらのうち、宗教との関連から論考されているものとしては『宗教

の信仰と経済行為』がある。これは、ウェーバーの宗教社会学で問題とされているような宗教的倫理と経済行為との関連性について、ジャワのモジョクトでの調査に基づいて考察された試論的報告である。西洋が経験したこと

は、まず小さな社会的単位を対象とし、そのなかで分析を試みられている。ここでは、既にあげた三つの文化的カテゴリー、アバンガン、サントリ、プリアイのそれぞれの倫理観や職業形態・経済行為の特徴から考察されている。

今世紀初頭、オランダ人によるプランテーションがモジョクトに設立され、それによる賃金労働者化、都市化、衛生完備による人口増加といった急激な変化が起った。まず、アバンガンに関しては、そのような状況は新しい土地の開墾や資本の運用ではなく、あくまでも従来通りの一定土地面積での集約的労働によって解決が試みられた。そしてこの集約的労働がその限界までくると、共同生活の水準を下げることで、則ち「貧困のわかち合い (shared poverty)」の倫理によって対処された。また土地使用の細分化、交易におけるより多くの仲介者を介する方法によって、より多くの人々が僅かずつでも生活の糧を得られるような工夫がなされた。工業部門でも親戚や友人の要請に応じた人数が雇用され、そのために非経済的、非能率的結果

を生んでいた。

一方、サントリはこうした変化に倫理観を順応させてゆく姿勢をとった。特に、宗教教育やメッカ巡礼の影響のもとに巡礼への経済的貯蓄や節約が尊ばれるようになる。サントリの個人の努力・節約質素といった倫理観は、土地の細分化や小作制を避け、小規模プランテーションによる農業生産形態をとった。交易に関して、アバンガンの特定の顧客を持たないその場限りの売買に対し、サントリのそれは商店中心の特定の顧客と結びついたものであった。また工場経営も労働組織が合理化されており、計画に基づいて運営されていた。

最後のプリアイに関しては、彼らは今世紀に入ってから、教育の機会を得ることで農園企業の雇用者、技術者、また医者、弁護士、会計といった職に就くようになる。革命後は政府の管理職を引継ぎ、中央政府での経済組織では指導者の立場をとる。サントリがジャワでの小規模資本主義の先導者であったとすれば、プリアイはどちらかと言えば、偶然に受動的に中央行政資本主義の大規模企業形態と提携することになったとしている。

経済行為と宗教イデオロギー的システムとの関連性はこのようにただ演繹的なものであり、決定的なものではないが、ギアツはマイクロコスムでの研究によりそれぞれが特

異であることだけを強調するのではなく、その比較により経済的合理化に結びつく社会的変動の規則性を推測しようとするのである。この延長上にあるのが、ジャワのモジョクトとバリのタバナンとを対象に、経済的発展過程から比較した研究である。

ジャワのモジョクトは、植民地体制下にあつて伝統的村落構造が破壊され、未だ充分に近代の構造を確立していない社会であり、経済的には市場を中心としている。他方、タバナンはヒンドゥー宮廷文化の伝統をとどめた社会でプリアイの支配力が強く、伝統的には小規模農村経済が中心であった。どちらもその経済的発展過程は企業の形態への移行として論述されている。その特徴を次の点、(1)近代的经济活動の形態とその影響力、(2)宗教的イデオロギーの発展への動力、(3)交易を基盤とする発展過程と政治を基盤とする発展過程、(4)都市化の進展度と経済成長との関連から相互に比較されている。

まず、(1)についてはモジョクトではサントリが経済的革新者となっており、近代化過程で生まれてきた企業形態は、個人主義的市場型経済から発展してきた企業形態である。したがって、共同経営が困難であり、またサントリは多くの人々を動員し得る社会的威信に欠けるため、企業の社会的基盤拡大は難しい。その反面、私利利潤の合理的追

求には有利な条件にある。タバナンの場合は行政的地位を失ったプリアイが経済的革新者となっている。プリアイは血縁を通じた強い連帯感を持ち、伝統的地位とその威信が社会的に受け入れられているため、村落のスカ制度を通じて人員を動員することも可能である。したがって、企業の拡大が容易であるが、その反面企業が人望を基盤としたものであるため、経済的能率化や経営合理化は困難である。

(2)の宗教イデオロギーについては、モジョクトの企業家の多くはイスラム近代派であり、非妥協的合理主義的経済活動を営んでいる。経済面のみならず、宗教的革新者の役割も果している一方、社会的には緊張関係におかれている。タバナンの場合は、経済的革新者の宗教的価値観は、一般的社会のそれと衝突することなく、その文化伝統のエソスを最も卓越して表現している。どちらの革新者も宗教的・道徳的優越性を自覚し、社会的にかかわる価値体系の運命へは不信心と危機感を抱いており、それから彼らの宗教的イデオロギー変革への推進力が生まれている。(3)の点は、モジョクトの発展過程は企業家の経済的富そのものを目的とした経済的動機に基づくものである。他方、タバナンの場合は政治的権力を目的として動機づけられ、富はその手段と考えられている。(4)の都市化の進展度はモジョクトの方がタバナンよりはるかに進んでいるが、モジョクト

れた。

他方、内インドネシアでは水田エコシステムに強制栽培制度による新作物の砂糖が、既存のエコシステムに強制的に組込まれていった結果、次のような適応過程を辿った。それは既に述べたように新しい土地の開墾や資本の利用ではなく、従来通りの型の中の労働集約的耕作様式であり、栽培サイクルを目まぐるしく複雑化する一方、除草・引水の規則化など既存の型の中で細かい技巧が凝らされていった。社会構造の面では土地保有制や小作関係を複雑化し、相互扶助を強化して増加した人口を吸収していった。ギアツはこの過程を、A・ゴールデンワイザーが、後期ゴシック芸術において、既存形式内でより複雑で多様な技巧が凝らされていった不可避の結果に対して用いた「インヴェリユーション」という話を援用して説明している。

さて、同年の一九六三年に発表されたこの二つの研究はどちらも経済開発問題への人類学的应用という傾向のもので、それ自体は宗教社会経済との関連を論及したものではない。が、宗教研究との関連から考えてこれらが示唆的であるのは、例えばこのインヴェリユーションの過程が生業パターンばかりでなく、制度や行爲・価値観・宗教パターンにおいてもみられたことや、エコシステムとして捉えることで自然環境への適応過程での経済的・社会的・政治的

では都市化による活気や寛容性、刺激が経済成長への可能性をもつ一方、農村の伝統から根を断たれた生活の中で、自信喪失、無目的性といった状態もみられる。他方、タバナンはようやく都市化の動向がみられる段階にあり、急激な移行を遂げ、旧来の社会構造を破壊してしまったために新しくそれを造り出す基盤をも失った社会に比べて、その過程を始めから成し得る状態にある。そして、これらの二つの地域での比較作業から、ギアツは経済的発展への離陸(taking-off)前の社会変化の特質についての暫定的結論を導き出している。

同年に発表された「アグリカルチュラル・インヴェリユーション」⁽²⁶⁾では、インドネシアの経済的過程を歴史的に跡付け、独立後もなお経済発展への離陸を困難にしている要因を考究している。このなかでは、J・ステュワートの文化生態学理論⁽²⁷⁾が援用され、内インドネシアの水田エコシステムと外インドネシアの焼畑エコシステムとに類型化され、それぞれの経済的進展過程が跡づけられている。⁽²⁸⁾外インドネシアの焼畑エコシステムでは、今世紀初頭にオランダの私的企業が進出してきたにもかかわらず、特別の影響を受けなかったどころか、新しい品種のゴムが既存の焼畑エコシステムに導入されていったことにより、飛地的に経済的成長への拠点となるような小農輸出用ゴム栽培が現わ

・宗教的パターンの相互依存性から宗教を把握し直すことができるということだけに拠るのではない。ここでみてきたように、ギアツの場合、経済的問題を単なる数量的・集計的方法だけに還元せず、彼らの経済活動の意味や動機づけ・価値観を問題としている。その点にわれわれは文化へのアプローチと根本的に関わる点を認めることができるからである。

おわりに

ギアツによる研究は非常に広領域にわたったものであり、それらについては宗教人類学の他、象徴研究、インドネシア研究、経済人類学、政治人類学、イスラム社会研究、村落研究等、さまざまな側面から論評することが可能であろう。また、ここでとりあげた研究業績のそれぞれについても、多くの批評や指摘がなされている。⁽³⁰⁾

ここでは特に宗教を中心に方法論的なことを問題としていたことから、まずギアツ自身の言葉によって定義された「文化」の概念を起点とし、宗教理論と具体的研究をみってきた。そして、これを通じて今後への参考となるような、宗教を人類学的に研究するひとつの方法と方向づけを明らかにすることはできるかと思う。

それは、まず当事者にとって意味あるシンボルとはどのようなかを記述し、解釈してゆくこと。そのことから、彼らにとって「真に真実なるもの (really real)」とはどのようなものなのか、それを通して、彼らは世界や自己をどのように理解し意味づけしているのか、さらに、それによってどのような行為をしようとするのか、またしなげればならないと感じているのかを明らかにすることである。次に、それらを彼らの実際の生活、社会的心理的過程との関連から考究する。則ち、それらがどのように社会的現実作用しているか、またはそれらの現実作用されているのか、つまり文化のシステムと現実化している社会的現象との断絶や相互作用を問う。特に文化と社会的諸システムを独自のものとして扱い、その間の不整合性に注目することは、変動への動力やメカニズムを考察するうえで重要な視座となり得ることは既に述べた。さらに、宗教に社会的過程との関連からアプローチすることは、宗教をその過程での社会的、或いは政治や経済的行為と関連する問題も考究するという方向をもつ。それは、宗教と社会的諸慣習・政治・経済とは関連し合っているといった一般認識レベルに留まるのではなく、少なくとも彼らにとって意味あるシンボル体系を把握しておくことで、さまざまな要因や制限のもとに結果として現われてきている社会的・政治的

・経済的行為へのひとつの要因を探ることを可能とする。そして、これらの方法論が特に異質の文化を研究するうえですぐれて有効であると思われるのは、研究者にとって馴染みの少ない事象を既存の概念に当て嵌めたり、従来の理論へのうわのせとして理解するのではなく、彼らにとって卑近な行為や言葉のシンボルを媒介としてそれらを記述し意味解釈してゆくことから、彼らのもの見方や意図するところが、発見されてくるからである。それらのシンボルをおして彼らにはどのように世界が見えてきているのかを、記述・解釈の過程で索出してゆくことができるからである。

このようにこの方法はより既存のカテゴリーだけに執着することなく、それらへアプローチすることが可能である。と同時に、これはまたそれらのカテゴリーについて逆に吟味し直すことができるという有効性ももつ。例えば、インドネシアとモロッコのイスラム社会を対象としたギアツの研究は、イスラム社会を対象とした人類学的研究が少ないことから貴重であるといった消極的なものではない。この二つの社会が特にこのような方法で研究されたことによって、一般的カテゴリーとしてある「イスラム」が、「コーラン」が、「神秘主義」が、それぞれの社会においてどのように存在しているのか、若しくはどのようなも

のだとして受けとめられているのかということも、極めて鮮明に描き出し得ているからである。西欧中心主義的または自民族中心主義的視点から離れて研究するという姿勢が提唱されている一方、その具体的方法があまり論じられていないなかで、そのような具体的な方法のひとつとして、ギアツの研究方法は高い評価に値する。

ただ、ギアツ自身の人類学者の成し得ることについての見解は、比較的控え目なものであることも最後に付加しておく。

「民族誌学者の大半は、そのインフォーマントが実際に何を認知しているのか認知することはできない。ただ、認知できるのは、不確かながら、何によって、どんな方法で、何を通して、認知しているのかということについてである。」⁽³¹⁾したがって、人類学が目標とするのは、しかもそれは人類学だけが目標とするものでもないが、彼らに代って語ることにあるのではなく、彼らと対話できるように知識を与えること、⁽³²⁾則ち「人間の対話の世界の拡張にある」と述べている。

註

(1) C. Geertz, 1966b.

(2) Ibid., p. 3. 46. だがギアツは文化の説明で、cultural patterns, a system of symbols, sets of symbols, complexes of symbols, models などといった語を用いてゐる。こゝでは特

に厳密に使い分けられているとは思われない。尚、シンボルとは「それは概念を伝達する媒介となるもの全て——物体、行為、事象、特性、関係等——である。」また「シンボルは觀念の明確な定式化であり、知覚できるような形に握えられた経験からの抽象、則ち考え、姿勢、願望または信仰の具体的表現である」と定義している。

(3) この場合の〈meaning〉とは単に抽象的概念だけを示すのではなく、意義あることごとくをも含めて使っていること。C. Geertz, 1966c の中で述べられている。

(4) Ibid., pp. 7-8.

(5) C. Geertz, 1975; New York, 1977, pp. 481-483. 尚、

〈experience-near〉, 〈experience-distant〉の用語は「精神分析学者 Hans Kohut に依拠したものである。」Ibid., p. 481.

(6) C. Geertz, 1966c. この項目については「ジャワとモロッコでの調査研究については」C. Geertz, 1975 を参照。

(7) C. Geertz, 1975, p. 481.

(8) 文化のシステムとしてマプローナすることを提唱している論文には宗教の他「イデオロギー、コンセンサス、芸術に関するものがある。」C. Geertz, "Ideology as a Cultural System", in Apter, D. (ed.), *Ideology and Discontent*, New York, Free Press, 1964, "Commonsense as a Cultural System," *Antioch Review*, 33: 5-26, 1975. "Art as a Cultural System," *MLN*, 91: 1473-1494, 1976.

(9) C. Geertz, 1966b, p. 4.

(10) E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, London, 1954, pp. 10ff.; C. Geertz, Ibid., pp. 35ff.

and Indonesia, New Haven: Yale University Press.

(林武訳『二つのイスラーム社会—モロッコとインドネシア—』岩波新書、一九七三年)。

1973 *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*.
New York: Basic Books.

1975 "On the Nature of Anthropological Understanding,"
American Scientist, 63: 47—53. Also in J. L. Dolgin,
D. S. Kennitzer and D. M. Schneider (eds.) *Symbolic
Anthropology: A Reader in the Study of Symbols
and Meaning*, New York: Columbia University Press,
1977, pp. 480—492.

クリフォード・ギアツは一九二六年、米国サンフランシスコ生まれ。一九五六年、ハーバード大学社会科学関係学科にて博士号取得。その後、シカゴ大学、M・I・T、ハーバート大学などで研究職・教職を経て、現在、プリンストン大学社会科学高等研究所の人類学教授。

夫人のヒルドレット・ギアツもインドネシアとモロッコをフィールドとする人類学者。