

# 異文化理解の宗教学的アプローチ

## ～「文化の三層構造」モデルを手がかりに～

ジュマリ・アラム（本学部助教授）

### はじめに

異文化理解の課題は、研究の世界にとどまらずマスメディアや日常の世界においても頻繁にとりあげられるほど、大衆化され、同時にその重要性の認識は深く浸透していると言える。

身近な例として日本では、海外旅行・海外在住経験に関する種々の面白話や奇談が、この課題の深刻さ・意味深さをしばしば浮き彫りにしている。たとえば「海外では、自分を無宗教と言ってしまうと、人格や人間性そのものが疑われるので、仏教徒と名乗るのが無難だ。」という類の忠告である。この種の例が示しているのは、端的に言うと、常識的世界としての文脈（この場合は「宗教」に関する）の内容とフレーム（枠組み）の不一致である。つまり特定の言動や物事の見方・捉え方が、日本文化の文脈においては当然視されたり期待通りとされたりするのだが、異文化の文脈においてはそうではなかったり逆であったりする、というケースである。

もっと日常的にありふれた例は、おそらく異文化間に見られる、生活の物質面と言語面における相互に異なる媒体と表現ではないだろうか。衣食住と生産活動に関する物質文化の世界はもとより、言語記号をはじめとするさまざまな手段を用いたコミュニケーションの世界、あるいは種々のジャンルに及ぶ芸術活動や芸術作品の世界、などに顕著に見られる様式の違いである。こうしたケースにおいて注目すべきことは、媒体の静的な面の背後に見られる、社会的・精神的な世界とのかかわりを物語る動的な面である。つまり何らかの表現過程の位相を占めているという意味での媒体である。もっとも異文化間の媒体と表現の違いといっても、大きな違いから微妙な違いや類似性まで、さまざまなヴァリエーションをわれわれはそこに見ることができる。

その一方で、異文化理解の課題の中には、定義したり捉えたりすることがやや難しいという領域もある。すなわち、一定の文化共同体に、＜歴史的に＞共有される直感的・感覚的な世界に関することである。この領域は、異文化間ではもとより、当事者である共同体の成員ですら、自文化のものを明示的に意識することが困難であるというのが特徴である。たとえば文化共同体の中で、個人レベルでも集団レベルでも抱かれることが可能な、美的感覚、自然観、深い情念（深層心理）などからなる世界である。これらは、あたかも日常生活の背後にあり、普段は表面化しないが、「異文化を体験する」または「異文化に触れる」と言うとき、われわれは本質的には、こういう（自文化のものとはすんなり相容れない、エキゾチックな、または慣れない・居心地の悪い・異様な）心の世界の雰囲気、感触、手ごたえなどを——その度合いやレベルはともかく——感じ取っているのではないだろうか。

以上見た異文化理解の課題に関する三領域は、その一つ一つが、「文化」の一面をなすものであると見ることができる。したがってこの場合、異文化における「異」の実体とは、文化共同体における、①

常識的世界としての文脈、②日常生活の媒体と表現（もしくは日常の生活世界）、③個と集団の心理的・情念的世界（もしくは聖なる世界）、の三つの側面に及ぶものであると見ることができる。

こうした視点から本稿では、この文化の構造をなす各側面を、互いに関連するものとして、その一つ一つを詳細に見てゆくことにしたい。そしてこれらが相互に移行したり結び合ったりして、何かを構成する全体のありさまを、自文化の文脈を保持しつつもそれと交流させながら、経験的・動的に捉えることが、異文化理解というメカニズムではないか、ということを吟味してみる。

同時に、こうしたメカニズムを探究してゆくことは、異文化研究にとって重要な次の二つの方法論的研究課題を改めて確認する作業でもある。一つは、異文化を理解するということが、いかに自文化の三側面の構成を明示的に捉えることを前提としているのか、という課題である。もう一つは、文化を構成する三つの側面を経験的・動的に捉えるということは、文化共同体における、〈俗なるものに対する〉「聖なるもの」（聖なる価値、聖性）の関係やその成り立ちと実態を捉えるということに等しいものであり、つまりそれは「宗教」現象を捉えることを意味する。換言すれば異文化理解とは、自文化と他文化の宗教を比較の観点から理解するという事ではないか、という課題である。

## 1. 文化共同体における常識的世界としての文脈

ひとまずここで、「文化共同体における常識的世界としての文脈」とは、文化共同体が、自らの生活を営むための規範／指針／拠り所／価値体系／意味体系として保持している、公式性、説明性、明示性（成文化されているとは限らずとも、単なる漠然とした慣習・風習とは異なる）、外在性、規定性、意識的応用性、言語的な学習・伝達性、束縛性・有限性をもった一連の観念である、というふうに理解しておきたい。

デュルケームが社会学の研究対象とした「社会的事実」、シュッツが現象学的社会学の中心概念とした「常識」（常識的世界または常識的知識）、ウェーバーが理解社会学の最小単位とした「社会的行為」（とりわけその中の一タイプをなす目的合理的行為）は、ここで言う文脈と必ずしも一致するものではないが、通ずるところが多い概念である。

デュルケームは、社会的事実という分析的視点から、近代社会における宗教や自殺などの社会現象を鋭く説明した。社会的事実とは、文化における高次レベルの世界／リアリティーであり、その典型例とされる「規範」に見られるような、公式性、外在性、規定性などがその主な特徴である。シュッツが唱える「常識」も、同じような視点から捉えることができる。この場合の常識とは、人々が共有する「世界の類型や観念体系に関する知識」または「相互主観的に共通する意識と意味世界」である。ここでも、説明性、明示性、意識的応用性などがその重要な性格であるとされる。一方、ウェーバーが用いた分析道具としての「目的合理的行為」とは、「手段と目的が常識的である」行為のことを指す。本稿の図式に沿って見るならば、「文脈的な行為」と言い換えることができる。

社会的事実にしても常識にしても、公式性、説明性、明示性、外在性、規定性、意識的応用性、言語的な学習・伝達性、束縛性・有限性の諸性格（以下、これらの特徴を「文脈的性格」と称する）を帯びるものであるならば、それは、ある観念や価値観が社会の高次レベルの実体として文脈化していることを意味するものである。したがって人々がそれを意識したり語ったり実践・応用したりすることは、理に適った行為である。その意味で文脈は、常に、正当なものであり、合理的なものなのである。

以下では、こうした意味の文脈を、日本とインドネシアでそれぞれ話題になった異文化研究に関する

二つの傑作を通して、より鮮明に位置づけることにする。一つは、ルーズ・ベネディクトが著書『菊と刀』<sup>1</sup>で提示した「罪の文化」と「恥の文化」の枠組みを通してであり、もう一つは、クリフォード・ギアーツが著書“The Religion of Java”<sup>2</sup>で提示した「ジャワ人の宗教の三層構造」の枠組みを通してである。

ベネディクトは、絶対的に区別できるものではないということを前提としながらも、罪の意識を基調とする「罪の文化」と恥の意識を基調とする「恥の文化」が、それぞれ異なった文化の型として存在するという事実を、詳細な記述をもって明らかにした。この場合、アメリカと日本の社会は対照的に、それぞれ前者と後者の好例であるとされる。

ベネディクトの質的な調査データ、分析、記述は、公表されてから60年弱経ったいまも、日本国内外の種々の書評やブックレビューを参照してもわかるように、説得力を欠いていない。とりわけ日本では、この図式が日本の社会と文化を比較の観点から説明するものとして（自らの社会・文化を客観視するための枠組みとして）、大学の人文・社会科学系の学科ではもとより、高校の授業で触れられることも珍しくない。つまりここで重要なのは、理論的な検証を云々するよりも、まず研究対象の当事者（日本の一般読者）がこの分析に対し、直感的・経験的に、反発するというよりは、おおよそ納得するという事実である。

たしかに「罪の文化」と「恥の文化」を、一つの視点から見た文化の型として位置づけることは、異文化研究にとっても現実味のある有効な視座である。しかしそれぞれがどのような文化的な実態を指しているのかを、——比較文化史的なアプローチのみならず——「文化構造」という着眼点を用いた宗教学的／宗教社会学的なアプローチを用いて吟味しない限り、的確に捉えることは難しいと思える。

「文化構造」という着眼点から眺めるならば、ベネディクトが語る罪の文化と恥の文化とは、一文化共同体を、その文化構造の全体を対象とした場合に、ある角度から見たときの文化的な実態のことを指す、というふうに理解したほうがよい。この場合、罪の文化とは、文化構造の中のもっとも高次のレベル、すなわち本節で言うところの「常識的世界としての文脈」に視点を置いたときに見える文化的な実態である。一方、恥の文化とは、文化構造の中の中間のレベル、すなわち次項で言うところの「日常生活世界」に視点を置いたときに見える文化的な実態である。

文化の実態を高次レベルの文脈から眺めるということは、人々の行為のパターン——その動機と意味——を、常識的世界との関係の中で解釈・理解するということである。この常識的世界は、前述した文脈的性格（公式性、説明性、明示性、外在性、規定性、意識的応用性、言語的な学習・伝達性、束縛性・有限性）をもって人々との関係を保っているため、それが人々の行為の規範／指針／拠り所／価値体系／意味体系として適用されたときは、その関係はおのずと（また明らかに）正当な／当然な／筋の通った／理に適った／合理的な／常識的なものとなる。逆に、それに沿わない行為は、おのずと（また明らかに）不正な／不自然な／筋の通らない／理に適わない／非合理的な／非常識的なものとなる。つまりここで重要なのは、人々に共有される明示的な価値の確固たる存在である。ゆえに、不正な／不自然な／筋の通らない／理に適わない／非合理的な／非常識的な行為からは、明確な「罪」の意識が、その行為者に、おのずと（また明らかに）生ずる。

ただし、こうしたかたちで沸いてくる罪の意識が、外面的または内面的な制裁のどちらかを指すもの

#### 注

1 ルーズ・ベネディクト『菊と刀：日本文化の型』長谷川松治訳、社会思想社、1972年。

2 Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Free Press, 1960.

なのかについては、一概に断定できるものではない。ベネディクトは、「罪＝内面的制裁」「恥＝外面的制裁」という図式を用いたが、これについては作田敬一が次のように鋭く批判している。

「恥に不可欠な要素として羞恥が含まれていることを認めるなら、恥による行動の規制は外がわの世間から行なわれるだけではなく、自我の内がわからも行なわれるといわなければならない。罪にかんしても同じことがいえる。罪による制裁はいつも内面的な両親の苛責だけであるとは限らない。人間の社会が存在するところではどこでも、人は形事上の罰や世論の非難を恐れて行動を制御する。さらに、われわれが罪の観念をはじめて学ぶのは、親の言いつけに背くと罰を受けることを知る段階においてであって、通常この命令は論理的な根拠なしに与えられる。……したがって、恥＝外面的制裁、罪＝内面的制裁というベネディクトの図式にはかなりの無理がある。善悪基準に立つ罪の観念が最初は外面的制裁を通じて学ばれるように、優劣基準に立つ恥の観念も外界からの判定にかかわりなく個人の行動を規制しうる。」<sup>3</sup>

作田による批判は、ベネディクトの図式の理論的・方法論的な問題というよりは、同図式に潜む、何か直感的・経験的な偏りを思い浮かばせるものである。

この問題を本稿の文化構造の枠組みから見れば、争点となるのは、常識的世界としての文脈が、どの程度、個々人または日常の生活世界に深く受容されたり根付いたり浸透したりしているのかということに尽きる。この場合、言うまでもなく、一文化共同体における常識的世界としての文脈は、多元化・複雑化している構造である。合理的・科学的思考、国家の体制とそれに伴う諸規範、マスメディアによって確立した価値体系、制度化した大衆宗教は、現代の世界における多くの文化共同体において、文脈を構成する主要な要素であると言えよう。

ベネディクトは日本の文化的パターンを説明するために、20世紀前半の現代欧米社会の文化を一般化して引き合いに出し、そこでは罪の文化が比較的顕著に機能しているものとしたが、彼女がそのときに想定したのは、欧米社会における文脈の重要な構成要素であるキリスト教・一神教的な価値観（精神世界）が、長い歴史的過程を経て普及し浸透し、個々が行為の動機・意味を見出すときに、あたかも内面的な作用として十分機能している、という関係形態のことではないだろうか。

しかしこうした文脈そのものは、本稿で言うところの文脈的性格を帯びるものであり、作田も指摘する通り、どちらかというとな面的なものである。したがって日本社会の場合も、ベネディクトが分析したように封建時代まで歴史を遡ろうが、当然、文脈的な構造を有し（たとえば国家の原則・法や儒教的な道德観念）、その角度から人々の行為のパターンを捉えようとするならば、罪の文化として位置づけることも十分可能であるはずである。

ただ、たしかに、ある文化共同体は、他の文化共同体と比較して、または同じ文化共同体でも時代によっては、文化構造の高次レベルから（あるいは逆に中間レベルから）眺めたほうが、その文化的な実態や特徴が全般的により鮮明に映り、かつ理解しやすい説明がつくものである。その意味では、ベネディクトが引き合いに出した現代欧米社会は、合理的・科学的思考、国家の体制とそれに伴う諸規範（この場合は資本主義・民主主義的規範）、マスメディアによって確立した価値体系、制度化した大衆宗教（この場合はキリスト教）が確固たる位置を占めた文脈の最盛期に当たる時代であり、そうした高次レ

注

3 作田啓・「恥の文化再考」筑摩書房、1967年、23頁。

ベルの視点から人々の行為のパターンを捉えて文化的な特徴を際立たせるという研究方法は、有効であったと言える。

一方、ジャワの宗教の多元性を描いたギアーツの著書は、ベネディクトの著書とは反対に、多くのジャワ人にとって納得のいくものではなかった。ギアーツの著書はある意味で、ジャワにおける実際の宗教が、公式的な宗教の位置にあるイスラム教・一神教とは異なる、多元的・混合的なものであるという、あまり明示的に語られない実態を、暴露したものである。そのことをギアーツは序文で次のように語っている。

「ジャワ人の9割がイスラム教徒であるという単純な位置づけの背後に、隠れた事実として実に多様な宗教的儀礼、信仰の葛藤、価値観の衝突などをわれわれは見るができる。……彼らの宗教の建前の統一性を否定するのではなく、その精神世界がいかに進化し、深まり、豊かなものなのかということを示したい。」<sup>4</sup>

ギアーツは同書でジャワの宗教が三つの層からなるとした。一つ目は「アバンガン」(Abangan)である。すなわち村落に住む農民に深く根付いている、アニミズム(精霊信仰や祖先崇拜など)と自然崇拜を軸とする宗教形態である。イスラム教とはおおよそ無関係な世界であり、ジャワ土着の民間信仰・民俗宗教と古代ジャワの仏教・ヒンドゥー教のなごりを受けたシンクレティズム(習合宗教)の宗教的世界である。日常的に行なわれる、スラムタン(Slametan)と呼ばれるシャーマニズム色の濃い儀礼がその象徴とされる。二つ目は「サントリ」(Santri)である。すなわち地方の中流層の商人を中心とする、イスラム教の正統な形式に比較的近い実践体系を遵守するという宗教形態である。この宗教的世界は国家規模のイスラム系組織の枠組みにも覆われており、またプサントレンと呼ばれるイスラム教寄宿学校が、末端レベルの重要な拠点となっている。三つ目は「プリアイ」(Priayi)である。すなわちジャワの階層的社会の内の上流層(貴族、都市では官僚や公務員が多い)が引き継いでいる、ジャワ王宮の伝統・芸能・ライフスタイルに反映された宗教形態である。アバンガンのようにイスラム教とはかけ離れたシンクレティズムの宗教的世界であるが、ワヤン劇(主に影絵芝居で、インド叙事詩とジャワ神話を併せ持ったストーリー)をはじめとする洗練された芸能とライフスタイルがその特徴とされる。

ギアーツによるジャワ宗教の三層構造をジャワ人が否定したが最大の理由と言えば、宗教とは何かという定義にかかわる問題である。端的に言うと、一般のジャワ人、またはインドネシアが国家として採用している宗教の枠組みは、イスラム教とキリスト教を含む一神教およびその他の世界宗教に限定するというものである。その他諸々の民間信仰・民俗宗教や呪術的・シャーマニズム的・アニミズム的な要素を含んだ宗教的実態は、宗教“Agama”ではなく“Adat”(=慣習、習俗、伝統)とみなされる。

こうした捉え方をよく象徴しているのが、インドネシアの国家としての基本イデオロギーである「パンチャシラ」(国是、国家五原則)であり、また宗教省の存在であり、さらにはすべての学校における宗教教育の義務化である。パンチャシラの第一項は「唯一神への信仰」であり、つまり一神教的な宗教を想定するものである。また宗教省が管轄している宗教は、イスラム教、キリスト教、ヒンドゥー教、仏教であり、つまり一神教的または教義的な宗教の枠組みで捉えることが可能な制度化した成立宗教である。同様に、学校で義務づけられる宗教教育も、これらの宗教に限定される。

注

4 Geertz, op.cit., p.7.

一方、ギアーツは、宗教を固定した枠組みとしてではなく、人々の生活に欠かせない「聖なる象徴の体系」として、宗教がもつ実際の機能と実体／本質に焦点を当てている。したがって、一神教や世界宗教といったような宗教の恣意的な枠組みは、こうした見方にとっての妨げであり、むしろそこからの開放が真の宗教理解につながる、というスタンスであろう。しかしこうした見方を受け入れたとしても、一般のジャワ人がギアーツによるジャワ宗教の三層構造に何か不自然さを感じるのは、主に直感的・経験的な理由によるものだが、それなりの正当性があると思える。

たとえばサントリとアバンガンの宗教分類に関して言うと、どちらも宗教的な枠組みをなすものであると認めたとしても、ジャワ社会に生きる人ならば、この二つが同レベル・同軸のものではなく、同列に語ることがいかに現状（人々の意識と経験の世界）に逆らうものであるかということが、一目瞭然である。本稿の文化構造の図式に沿って言うならば、ギアーツがサントリと名づけた宗教の実態は、文脈的性格を有した、文脈の次元の宗教的世界である（あるいはこの場合「上からの宗教」と呼ぶことができる）。すなわち公式性、説明性、明示性、外在性、規定性、意識的応用性、言語的な学習・伝達性、束縛性・有限性といった文脈的性格を明確に備えた宗教の次元である。ゆえにこうした宗教性は、たとえば学校での正規のカリキュラムに組み込まれること、マスメディアや出版物を通して啓蒙されること、日常のコミュニケーションや人間関係における明示的な規範／指針／拠り所／価値観として機能すること、などが可能なのである。そもそもイスラム教の正当な形式を重視するサントリにとって、イスラム教は、あくまでも外来的・普遍的なものとして意識されている。

一方、アバンガンは、それとは性格のまったく異なる、日常生活に内在化した次元の宗教的世界である（こちらは「下からの宗教」と呼ぶことができる）。すなわち非公式性、自明性、暗示性、内在性、慣習性、無意識的応用性、非言語的な学習・伝達性、自由性・無限性といった、日常生活や人間関係の中に、容易に意識できなくなるほど吸収された宗教の次元である。

なお、ジャワにおけるサントリは、どちらかというところ「常識的世界としての文脈」を構成する内容そのものであるのに対し、一神教が歴史的に根付いた社会における「罪の文化」は、どちらかと言えば、「常識的世界としての文脈」と行為者との「関係」（この場合は文脈的性格）を示しているものと言える。

## 2. 文化共同体における日常の生活世界

20世紀半ばに最盛期を迎えたイギリス社会人類学は、今日の異文化研究にとって、とりわけ方法論的な面においては、重要な礎をいくつか築き上げたと言える。たとえばイギリス社会人類学の先駆者の一人であるエヴァンズ=プリチャードは、未開民族を対象とした膨大なフィールドワークから、今日の異文化研究にとっても十分示唆的な次のような逸話／フィールドノートを残している。

スーダンのアザンデ族は、粘土を用いて固めた穀物貯蔵小屋の中で、日中の日差しを避けるため、一緒に座ってくつろいだり軽い手仕事をしたりする風習をもっている。エヴァンズ=プリチャードが彼らの村で調査をしているある日、支柱の腐食した小屋の一軒が倒壊し、危機一髪で、中に座っていた人々が屋根の下敷きになって大怪我をする事態を免れたという事件が起きた。村人たちは口を揃えるかのように、「敵の妖術によるものだが、こちらも力を備えているので、大事には至らなかった」と、その出来事について調査団に語った。それを聞いたエヴァンズ=プリチャードは、屋根の倒壊は支柱を蝕んだ白蟻によるものであることを発見し、不可思議現象ではないということを説明したが、村人たちはそうした説明に関心を払わなかった。<sup>5</sup>

無論、自然の世界に代々住みついている彼らは、白蟻の習性やそれらがもたらす出来事との因果関係については、西欧の都会からはるばるやってきた白人の研究者よりも、はるかに詳しいはずである。どうやら彼らが調査団に語り掛けようとしたことは、出来事そのものの断片やそれに直接関係する事柄ではなく、だれだれさんがそこに座っているちょうどそのときに（その直前でも直後でもなく）、屋根が倒壊したという出来事全体の背後にある次元についてであり、それに対する呪術的な枠組みを用いた説明である。

似たような調査体験を、人類学者のピーコックは、次のように記した。

フィールドワークをしていて、私はあるとき一人のインドネシア人に、「あなたは精霊を信じますか？」と尋ねたことがある。すると彼は当惑しながらこう答えた。「あなたの質問は、精霊が私に話しかけてくる時、その精霊が話す内容を私が信じるということですか？」つまりそのインドネシア人にとって、精霊は信仰の領域に属するものではなく、疑う余地のない関わりをもつ存在であり、彼の生活を統合する一部分である。<sup>6</sup>

上記二つのようなケースは、そう頻繁には起こるものではない異文化間接触の極端な場面といってもよいが、いずれも文化共同体における「日常の生活世界」の存在を、鋭いかたちで示している。この場合、一方の二人の研究者が、たとえば近代西洋の合理主義または一神教という文脈を用い、他方のローカルの人たちが、たとえば呪術・アニミズムという文脈を用いた、というような文脈間の衝突を物語っているのではない。

これらのケースにおいて起こったことは、まずは、研究者たちが自らにとってもっとも身近なく常識的世界としての>文脈を、あまり親しくない特定のシチュエーションに対してうまく応用したり関連づけたりすることができず、露骨にも文脈をそのままのかたちで持ち出したということである。そして、くたぶんその範囲では近代西洋人と似通った文脈の枠内で生きている>ローカルの人たちが、生活の術として（もしくは慣習として）身に付けている言動・思考パターンを駆使し、ことをあくまでも日常生活のレベルにとどめた（あるいは日常生活のパターンをもって文脈を埋め尽くそうとした）。両者間のそうした態度や行為のパターンの差異の結果として、ぎくしゃくが生じたということである。この場合、これらの研究者が単に実験目的のために文脈をそのまま持ち出したのではないかという問題は、問う必要はない。

エヴァンズ=プリチャードの逸話では、アザンデの人々はく白蟻 → 木造の支柱を蝕む → 支柱が腐食して耐久力が低下する → 小屋が倒壊する>といった程度の合理的／科学的な因果関係から構成される文脈については、熟知しているであろう。またもちろん、なぜ日中のその時間に人が小屋の中にいたのかということについてもそうである。彼らの生活は明らかに、何らかの文脈（複雑な構造をなすものかもしれないし、一般化する西洋文化のものとはそれほど食い違ってないかもしれない）に覆われている。しかし彼らが目前の出来事を見えない世界と結びつけたのは、彼らの生活（少なくともその出来事をめぐる範囲において）が、共同体の日常生活の次元に根を張っているからである。それを呪術的・アニミズム的行為と呼んでも差し支えないが、ある意味ではそれによって、文脈を生活の地平の

#### 注

5 E.E.エヴァンズ=プリチャード『アザンデ人の世界：妖術・託宣・呪術』向井元子訳、みすず書房、2000年、第Ⅱ部。

6 J.L.ピーコック『人類学とは何か』今福龍太訳、岩波書店、1993年、53 - 54頁。

レベルにまで下ろし、または全体の関連づけを行い、あるいは肉づけしたのである。

現にこのケースにおいては、合理的／科学的な説明は、出来事の断片を部分的に結びつける程度にしか及ばず、「なぜ」（ちょうどそのときに屋根が倒壊したのか）という問いに対しては、まったく説明能力を持ち備えていない。つまりそれだけでは、人々の心の不安・恐怖・好奇心を埋め合わせることはできず、さらに共同体の信頼・権力・序列などの人間関係を満たすこともできない。したがって彼らの、一見してあたかも＜合理的／科学的な＞文脈に相反するような呪術的・アニミズム的行為は、むしろ文脈を活性化する「日常の生活世界」として機能しているものだと言える。ただし多くの場合、こうした日常生活のレベルの媒体・表現は、日常生活を飛び越えた深い精神的な次元にも連なり、あるいはそうした次元の世界を志向する情緒的な行為でもある。つまり前述の「常識的世界としての文脈」のみならず、後述の「個と集団の心理的・情念的世界」（聖なる世界）にも動的かつインタラクティブに関係するものである。

ピーコックの逸話からも、おおよそ同様の構造がうかがわれる。この場合「あなたは聖霊を信じますか？」という問いは、そうした存在を疑うこと（またはそうした可能性）を前提としており、つまり親しくないシチュエーションに対し、公式的な文脈を露骨にぶつけるということである。それに対し現場のインドネシア人が、そうした存在は信じるとか疑うとかという距離のあるものではなく、生活世界に内在・共存するものである、というふうに正した。本来ならば、日常生活のレベルのものは、前述した日常の生活世界における宗教の性格（非公式性、自明性、暗示性、内在性、慣習性、無意識的応用性、非言語的な学習・伝達性、自由性・無限性）を有するため、上のインドネシア人のように、その特徴（とりわけ内在性・共存性）を大きな文脈と対比しながら言語化することは難しいはずである。したがってこの逸話の面白いところは、研究者であるはずのピーコックよりもあたかも研究対象のほうが、状況を包括的・構造的・本質的に客観視するのに成功したという点である。

このように、「常識的世界としての文脈」と「日常の生活世界」の関係は、相互に対立したり矛盾を含んだりすることがしばしばあるが、後者は、前者に基づいた自由な応用または展開として見ることもできる。つまりソシュールの用語に置き換えて言うならば、ラングとパロールの関係に当たる。

ベネディクトが見た日本における「恥の文化」とギアーツが見たジャワにおける「アバンガン」も、まさしく日常の生活世界を物語っている。

恥の文化は無論、日本に限るものではない。現代において恥の文化が顕著に見られるというケースは、概して言えば、その文化共同体において、「日常の生活世界」に展開・慣習化した言動・思考パターンが、「合理的・科学的思考」「国家の体制とそれに伴う諸規範」「マスメディアによって確立した価値体系」「制度化した大衆宗教」などからなる「常識的世界としての文脈」よりも、顕著に機能している、あるいは日常生活を埋め尽くしている、という状況によるものであると言えよう。また、確固たる「常識的世界としての文脈」が存在しながらも、何らかの理由によって、それが大衆の世界にまで行き届いていないという状況も想定できる。

そうした状況の中においては、人々は、明確な「基準」よりも、人間関係において感覚的にしか捉えられない期待、連帯、協調、均衡などの「接着」の面に、自然に多く頼るようになり、それに基づいた言動・思考の典型的なパターンが「他者の眼差しを気にしながら自身を凶ったり抑えたりする」（つまり「自身を他者との関係の中に置いてシミュレーションする」）という恥の内面的（心的）な作用である。もっともこの場合の恥は、行為の動機や意味を指すものではなく、「日常の生活世界」と行為者との、もっとも一般化する「関係」を示すものである。その限りにおいて「恥の文化」は「恥の行為パ



ターン」と呼んだほうがよいのかもしれない。

このように見ると、恥の文化／行為パターンは、きわめて普遍性のある人間の社会的行為であるということがわかる。ベネディクトは日本の恥の文化を示す題材として、江戸時代から戦前までの期間を念頭に置いた。だが、戦後の日本社会の状況、とりわけ新憲法に基づく民主主義・政教分離・世俗主義の樹立、学校教育の世俗化、マスメディアの範囲と役割の強化などによって構成された体制は、「常識的世界としての文脈」の統一的・包括的・安定的な確立をもたらし、ベネディクトが著書で描いたほど、「日常の生活世界」の中で恥の文化が顕著に機能しているとは言えないのではないか。むしろ現代では、このような文脈が日常生活の地平にまで深く浸透していない——文脈そのものの存在が不十分だとか、希薄だとか、弱体化しているとかということより、格差・ギャップの問題として——諸国・諸地域においてこそ、恥の文化はより顕著に機能していると言える。

たとえばバリ民族は、インドネシアの諸民族の中でも、恥の文化／行為パターンが現在でも、日常生活の中で大きなウェイトを占めている。このことは、いくつかの社会的・文化的な状況から読み取ることができるが、まず重要なのは、「制度化した大衆宗教」の点である。イスラム教、ついでキリスト教といった一神教が公式化し、「二億の人口を擁するインドネシア国の、大多数の人にとっての宗教」という位置を占める中で、三百万人余りの人口を抱えるバリ島は、インドネシアで唯一、非一神教的な宗教が、一民族の全体をほぼ覆う公式的な宗教として認められた地域／州である。

しかし興味深いことにバリの宗教は、「公式的な制度としての大衆宗教」と「非公式的な慣習としての大衆宗教」という二つの実体を同時に持ち備えている。前者は、そのもっとも公式的なレベルにおいては、正式に「バリ・ヒンドゥー教」と呼ばれ、国家がバリ島民の宗教として承認している（インドネシア宗教省の管轄範囲に含まれる）。このレベルにおいては、文脈的な性格を備えた宗教（文脈的宗教）として、聖典、組織、宗教教育が明示化している。<sup>7</sup> 一方の后者は、事実上はバリの民間信仰／民俗宗教／土着宗教である。これはまさしく日常の生活世界に根を張った宗教性である。このレベルの宗教性が、一般に（特に部外者から見て）、宗教性と神秘性に富んだバリの芸術、儀礼、生活様式、生産様式として、しばしば映るのである。

こうした「日常の生活世界」のレベルの宗教性は、前述した「常識的世界としての文脈」のレベルの宗教性と、おおよそ相反する性格をもっている。すなわち非公式性、自明性（たとえば当該の文化共同体の成員であれば、特定のシチュエーションにおいてとるべき行動はおのずと明らかである）、暗示性（行為の動機などは明示化・言語化するものではない）、内在性（行為は、あたかも公式化した外的な指針に従ったりそれに誘導されたりするものというより、慣わしとして内面から自然に湧き出るものである）、慣習性、無意識的応用性、非言語的な学習・伝達性、自由性・無限性（外的な指針と誘導による行為が束縛的・有限的であるのに対し、内的な慣習による行為は自由的・無限的な行為である）といった性格である。

こうしてバリでは、宗教の二重構造——二つに分離した、または別個の宗教が存在するという意味ではなく、同じ宗教の枠組みの中で「公式的」—「非公式的」な宗教性が連続体として存在するという状況——がもたらされるようになった。この状況は、部外者がバリの宗教（または社会と文化全般）を理解するのを困難にしているだけでなく、バリ内部でも、特に「インドネシア国家の中のバリ」にとって

#### 注

<sup>7</sup> バリ・ヒンドゥー教の正式な聖典はヴェーダと叙事詩パガヴァッドギーターと定められている。組織は、バリ島全土の寺院と本山とされるプサキ寺院を、形式上は従わせている。また各寺院は、ブラーフマナ（バラモン）層のブダダを最高司祭とする。さらに、上記の聖典に基づいた宗教教育を、国家のカリキュラム方針に従い、国公立学校において実施している。

は、社会的・文化的・宗教的に、不整合な状況であると感じ取られる場合がしばしばある。たとえば、学校における宗教教育と日常の儀礼の格差は、興味深い現状を示している。

バリの学校（日本と同じ小中高6・3・3制）はインドネシアの教育文化省の規定に従い、カリキュラムの中に宗教科目が組み込まれている。バリの場合は、イスラム教とキリスト教の授業を中心としたジャワや同国の他の島とは違い、同民族の特色を活かすかたちで、主にヒンドゥー教が正式に学校で教えられ、内容は、聖典のヴェーダとバガヴァッドギーターに基づいた信念・道徳・儀礼を含む。しかし面白いことに、それとは対照的に、大多数のバリ人は、聖典を手にしたことはなく、ヒンドゥー教の教典的な教義には無知なのである。

つまりバリの大衆が日常の生活世界の基底に置いている宗教性は、文脈的な性格を備えた宗教（文脈的宗教）では、まったくないのである。バリの日常生活は儀礼に富んでいるが、そこには宗教的な意味づけも実生活への明示的な結びつきも希薄である。というのもこれらは、生活の次元に、容易に意識できなくなるほど溶け込んでしまった実践的なレベルのものだからである。各村には人々の文化と精神世界の支柱となる、寺院と司祭が存在する。しかし司祭の役目は、宗教を説いたり教えたりすることより、人々の活動を象徴的に聖化することに重点が置かれている。したがって子供たちが下校して家と村の一員になれば、そこは、教義も聖典も必要としない儀礼の世界である。すなわち生活と文化と信仰が一体化した日常の生活世界における宗教（下からの宗教）である。

また、バリの社会は、都会を中心としたジャワとは違い、村落を基盤とした共同体社会である。バリは農業社会であり、行政的な村とは別に、バンジャル（Banjar）と呼ばれる伝統的・宗教的な共同体システムが、古くから定着している。バリではこのバンジャル単位で、村の寺院の経費が賄われ、農業における共同作業（とりわけ灌漑システムを担うスバックSubakという組合）が管理され、冠婚葬祭や年中行事が企画され、またときには村の子供たちに対する芸能（とりわけ舞踊・絵画・彫刻）の継承がさまざまなかたちをとって行われる。これもバリにおける日常の生活世界における宗教が、上からの公式的な働きかけによるものではなく、下からの自然的な作用によるものである、ということをも物語っている。

したがって外部から見て、あれだけ信仰に熱く神秘に富んだバリなのだが、実は人々は宗教を特別に意識することはない。儀礼とその背後にある理念および共同体員としての道徳は、言葉で学習されるのではなく、実践の中で、肌で覚えられ、心で伝えられながら継承され慣習化する。バリにおけるこうした「宗教的風土」がいかんにして、ベネディクトが定義するような恥の文化の温床となっているということは、容易に推測できるであろう。

ギアーツが描いた、ジャワ宗教の三層構造を構成するアバンガン（農民に深く根付いている、アニミズムと自然崇拜を軸とする宗教形態）も、日常の生活世界における宗教として捉えるべきである。ただしアバンガンは、バリの大衆宗教と同等な宗教生活のパターンとして見ることもできても、両者の全体の文化構造には、大きな違いがある。つまりジャワとバリの一般大衆は、それぞれ異なる宗教構造——とりわけ文脈的宗教との関係——の中で日常の宗教生活を営んでおり、そのことが、こうした宗教生活そのものに、一定の質の違いをもたらしている。

バリの場合、戦後から現代までの歴史を通して見ると、国家レベルのいくつかの大きな政変と社会変動を経験してはいるが、人々は比較的安定的・自律的・孤立的・自由に、村落共同体ベースの宗教生活を送っている。それに対し、公式性のある文脈的宗教は、人々の宗教生活（個人または社会のレベルの日常生活）を、大きな力をもって左右したり干渉したり圧力をかけたり規制したりかき回したりするこ

とは、さほどなかったと言える。つまりバリの宗教・文化構造においては、文脈的宗教（常識的世界としての文脈）と日常の生活世界における宗教の間には、常にフィルターまたは遮断機がかかっているのである。こうした状況の背後には、一つは、バリのインドネシア国家における位置づけの特殊性がある。バリは戦後インドネシアの独立以来、民族文化の歴史と特色を尊重するという意味で、特別州に定められた。もう一つは、バリ・ヒンドゥー教という元来からの非一神教的・非教義的な宗教（自然宗教）の枠組みである。こうした宗教的な枠組みは、バリのように、ある程度それが文脈的宗教になって公式性を帯びたとしても、強行に国教化するという作為的な力が働かない限り、一神教・教義的な宗教のように、「制度的な大衆宗教」に昇華して文脈的な性格をもつようになるということは、難しいと言える。

一方、ジャワの場合、人々は、日常の生活世界における宗教（民間信仰／民俗宗教、またはギアーツがアバンガンと分類した宗教的世界）を實踐してはいるものの、制度的な大衆宗教としての一神教・教義的な宗教からも、日常生活の言動・思考パターンを規定するほどの、強い影響を受けている。この場合の制度的な大衆宗教は主にイスラム教からなる文脈的宗教であるが、これが、現代インドネシアにおける国家の体制とそれに伴う諸規範、合理的・科学的思考、マスメディアによって確立した価値体系とあいまって（または相対立しながらも共存・両立し）、ジャワにおける総体的な「常識的世界としての文脈」を構成しているものと見ることができる。

したがってジャワでは、下からの宗教（日常の生活世界に根を下ろす宗教）と上からの宗教（文脈的宗教）との間には、常に一定の緊張関係が保たれているのである。ただしこの場合、前者は、文脈的性格をもつものであり、常に人々の意識に語りかけながら実践されるものであるのに対し、後者はどちらかというところ、共同体の中で暗黙の了解による慣習として実践されるものである。したがって言語／言葉や観念のレベルでは、前者は後者より優勢な位置にあり、このことがジャワの社会と文化における人々の、多面的かつ微妙な言動・思考パターンとしてしばしば現れる。単純に見れば、文脈的世界に反する行為には罪の意識が、生活世界に反する行為には恥の意識が、それぞれ伴うものと言えるであろう。しかしたとえば、文脈的世界を重視したがゆえに生活世界を軽視せざるをえなかったというような行為、あるいはその逆は、ジャワ人が日常生活の中でしばしば直面する、「逸脱」と「順応」が複雑にせめぎ合うシチュエーションではあるが、その場合はどのような意識や心の葛藤が行為者と周囲にもたらされるのかは、容易に図ることはできない。

そもそも、ギアーツが類型化したアバンガンというジャワの下からの宗教は、その言葉のニュアンスを見ればすでに、ジャワ宗教を文化構造的に捉えるための鍵が秘められている。ジャワ語でアバンガン（Abangan）とは、語義的には「赤色の／赤いもの／赤っぽいもの」を意味するが、日常用語としては、歴史的・政治的・社会的・文化的な経緯に基づいた、やや複雑な意味を含んでいる。もっともこの概念は、単独で何かを意味するというよりは、サントリとプリアイとの関係の中で一定のニュアンスがもたらされるといえるものである。

まずサントリ（Santri）との関係から見ると、この語は、狭義では、前述したジャワ島全土の村落や田舎町に古くから散在する「プサントレン」（Pesantren）と呼ばれるイスラム寄宿学校（塾）の生徒のことを指す。そこからこの語は「真面目な／敬虔なイスラム教徒」「しっかりした道徳心をもつ人々」「教養のある人々」という広義の意味で用いられるようになった。それに対しアバンガンには、「道徳心と教養の低い人々」「禁欲と勤勉さに欠けるルーズな／いい加減な人々」といった類の意味が含まれている。

プリアイ（Priayi）との関係から見ると、この語は、「高貴な人」を意味し、道徳心や敬虔度とは尺度

の異なる、社会的地位を表すときに用いられる語である。その意味でプリアイは、「サントリ対アバンガン」とは別の尺度から、アバンガンの対概念をなすものである。この場合のアバンガンは、「中心から離れた人々（大衆／民衆／庶民／農民／小市民）」「主流から外れた人々」「まとまりのない人々」「権力も財力ももたない人々」「洗練さと品位のない人々」といった類の意味で用いられる。<sup>8</sup>また、プリアイが都会の中心を基盤とするライフスタイルを指すのに対し、アバンガンは都会の周辺や村落といった群集的なまとまりを指す。

したがって、本稿の文化構造の図式に沿って見ると、アバンガンとは、その言葉自体がすでに、公式的な／正統な「常識的世界としての文脈」または「上からの宗教」から取り残され、自然に出来上がった統一性・統率性のない「日常の生活世界」を生活している人々を指している。ギアーツはこうした言葉のニュアンスを考慮せずにジャワ宗教の類型化を行ったため、ジャワ人から見て直感的・経験的に現状との不整合性を強く感じさせるだけではなく、文化構造におけるこの中間レベルの宗教性が、上位レベルと下位レベル（次項）の間であって、その関係の中で成立するというところを見逃してしまったのではないだろうか。

日本の現状をバリとジャワの文化構造と比較すると、日本がいずれとも似ている点がある一方で、いずれとも異なる文化構造を有していることがわかる。まず両者と日本が明らかに異なるのは、「常識的世界としての文脈」の構成である。すなわち戦前まで機能していた、文脈の一構成要素である「制度化した大衆宗教」が、戦後を機に、その公式性の性格に大きな変化が起こり、やや微妙な位置を占めるようになったという点である。

たとえば国家神道に絞って戦前から戦後日本における文化構造の変容を見ると、かつて神道的なものが国家の行事に用いられ政治的支配と一体化したり学校で義務化したりする状況から、終戦後の短期間に、新しい原則や法令によって公式的な文脈から切り離されてしまったという経緯は、注目に値する。この状況は、国家・政治・社会の視点から見れば世俗化を意味するが、文化構造の視点から見ると、既成宗教が部分的に解体（特に国家神道にまつわるシステムと教義）されることであり、公式的な文脈から追放または引きずりおろされることである。しかしそれによって、神道（同様に仏教各宗派も）が消滅したり公式性を完全に失ったりすることではなく、またもちろん逆に、日常の生活世界における宗教に復帰または生まれ変わったということでもない。

既成宗教の公式性は、ある空間に属するものは戦後改革によって姿を消したが、大部分の儀礼とシンボル、さらに神社と寺院を宗教的空間の中心とする地域共同体の仕組みは、かたちであれ維持され、その意味では一定の公式性を日本の社会と文化の中で保っているのである。しかしその一方で、たとえば神道や仏教に向けられた個々の宗教意識や宗教アイデンティティーは、希薄化したと言える。つまりこれらの宗教性は、ミクロのレベル（個々の心理、また家族や対人関係）に還元して実感することが難しくなっている。概して言えば、戦後日本の既成宗教は、「象徴化」と「形式化」しながら、文脈的宗教（常識的世界としての文脈）からも日常の生活世界における宗教からも遠ざかり、周縁的な位置にとどまるようになった。

したがって現代日本の宗教構造の最大の特徴と言え、既成宗教による宗教性が「常識的世界としての文脈」からも「日常の生活世界」からも疎外され、つまり制度化した大衆宗教が事実上、存在しない

## 注

8 「赤」という語が、やや皮肉った／蔑視する／ネガティブなニュアンスを含んだ「一般の人々」という意味に関連づけられたのには、赤色をシンボルとする、近代ジャワの農民運動と共産主義運動とも関係している。

という点である。その一方で、他の文脈の構成要素である「合理的・科学的思考」「国家の体制とそれに伴う諸規範」「マスメディアによって確立した価値体系」は、日常生活の隅々にまで深く浸透または同化し、ジャワやバリとは比較にならないほど確固たる位置を占めている。と同時に、この日常の生活世界には、既成宗教とは質の異なる宗教性が重要な役割を果たしている。すなわち、組織や集団における人間関係の諸パターンとして生じる、非公式でありながらも個々と社会に内在化・私化されている宗教的世界である。こうした宗教性は、伝統的に確実に継承されながらも、言語化と明示化を好まない、日本固有の価値観・道徳・行動・共同体性の諸パターンであると言える。これらは日常の生活世界の次元に根を下ろすものであるが、次項で展開する「個と集団の心理的・情念的世界」との関係の中で見てこそ、その宗教性は浮き彫りなるであろう。なおそのほかにも、現代日本の「日常の生活世界」における宗教には、戦後に急速な発展を遂げた民衆宗教（新宗教）も、やや周縁的な存在としてはあるが、一定の宗教性を構成しているものと見ることができる。

### 3. 文化共同体における個と集団の心理的・情念的世界

まずアザンデ人とインドネシア人にまつわる研究逸話を振り返って見たい。アザンデ人が小屋の倒壊を妖術に結びつけたことや、インドネシアのシャーマンが精霊の存在を自明視したことは、単に彼らが、「常識的世界としての文脈」に縛られずに豊かな言動・思考パターンを「日常の生活世界」において展開している、ということをも物語っているのではない。これらは慣習化した行為であるかもしれないが、常に一定の度合いをもって、日常の生活世界とは別の（あるいはその背後にある）、もう一つの世界との接触を試みる行為である。この場合、人々は、「見えない世界」のリアリティーを組み込むことによって、日常生活に非日常的な空気を吹き込み、または日常生活の活性化を果たしているものと見ることができる。少なくともこのような心理的・宗教的な機能が、公式化した文脈からも慣習化した日常生活からも一線を画す行為においては、しばしば働いていると言える。

こうした、文化構造から見る生の第三の領域を、ここで「個と集団の心理的・情念的世界」と称しているのだが、その宗教的な機能を強調するならば、「聖なる世界」と呼ぶこともできる。以下ではこの領域が、主にバリの社会と文化を通して見た場合、おおよそどのような中身を持ち、また他の領域とどのような相互作用によって結ばれているのかを、日本の現状と若干比較しながら、見ることにする。

バリの文化と生活において目立つのは、端的に言えば、日常の生活世界の中に「宗教」と「儀礼」と「芸術」が、互いに見分けられないほど、一体化しているということである。つまりこの状況は、一方では、宗教と儀礼と芸術が生活世界に溶け込んで日常化してしまったということの意味する。しかし他方では、日常化と形式化の傾向にさらされている生活世界が、宗教と儀礼と芸術を取り込むことによって、何とか一定の非日常性を保っている、ということでもある。後者の状況に注目すると、バリにおける「寺院の役割」「通過儀礼」「葬儀」「村の生活と一体化した芸能（舞踊・音楽・絵画・彫刻）」「命名システム」「共同体システム」は、聖なる世界との「パイプ」または「交流」を物語る事実として理解することができる。

寺院の役割、通過儀礼、葬儀、村の生活と一体化した芸能に関して言うと、聖性が著しく感じられると思われるのは、聖なる世界を、感性与肉体の両方で、直接感じさせるというメカニズムである。寺院では、プダンダ（Pedanda）と呼ばれる村の最高位の僧が、家族単位またはバンジャル単位で執り行われるさまざまな通過儀礼を指揮する。たとえば、赤ん坊を清める儀式として知られる生後3ヶ月の招魂

(入魂)式がある。祖先の霊を招いて赤ん坊の体内に蘇らせる儀式である。赤ん坊は、聖水に足をつけて大地を踏むという儀式を終えるまでは、単なる肉体であり、まだ人間にはなっていないとされる(ヒンドゥー教の輪廻転生の観念に基づく)。また、バリの成人式に当たる削歯式では、上の前歯6本がヤスリで削られる。

通過儀礼の中でも葬儀は、人々に、「見えない世界」と生々しく／凄まじく／感動的に接する場と、そこから湧き出る喜び・悲しみ・恐れなどの深い情の世界を体験させることを可能にしている儀礼である。バリの葬儀は火葬式で、ヒンドゥー教の教義や仕来りを部分的に受け継ぎながらも、独自の様式を展開している。火葬は多くの場合、死後ただちに行われるのではなく、墓に埋葬されて一定期間経ったあと、墓を掘り起こすかたちで行われる。したがって墓を掘り起こす段階から最終的に遺灰を海にまくという葬儀の中心的な部分だけでも、丸一日間を有する儀礼である。その間、遺族や参列者は、長時間にわたって遺体に触れ、遺体を乗せる神輿を準備し、火葬場で遺体を乗せた神輿担ぎの興奮した「祭り」に参加し、火葬によって神輿とともに大きく炎上する遺体と供物が、天上に向かい、魂が解き放されるのを、いやおうなしに皆で一緒に見届けるのである。

したがってこれらの儀礼は、過去から受け継がれた様式を反復してはいるものの、常に、様式という媒体を越えた直接的な聖なる経験の側面を何らかのかたちで保っているのである。

芸能に関しては、バロン劇をはじめとするいくつかの舞踊は、集団的トランスを踊り手と観衆の両方にもたせるものであり、直接的な聖なる経験を表現することを可能にしている。といっても全般的に見ればバリでは、舞踊・音楽・絵画・彫刻といった芸能の世界は、プロ集団からなる特別な領域ではなく、村人の大多数の人が、程度の差はあれ、何らかのかたちでかかわっている世界である。個々の家や村・バンジャル単位で、芸能を究めたり教育や伝承を行ったり大会や公演に代表を送ったりするという仕組みが存在する。したがってこうした芸能活動は、聖なる世界の突出した表現というよりは、日常生活世界を全般的に聖化する(聖・俗またはハレ・ケの循環をもたらす)機能をもつものである。

共同体システムに関しては、日常生活世界に根差したインフォーマルな農村共同体としてのバンジャルは、それ自体が聖なる世界との有効な接点を維持するものである。とりわけバンジャルは、農業生産に関する互いの協力関係の必要性から生まれた共同体である。つまり一次的には人々の「生」を課題としたものであり、そこから集団の人間関係や男女関係といった「性」の課題に延長し、さらにそれらを背後で支える「自然」や「見えない世界」(祖先や精霊)が加わって成立した生活空間である。この共同体は、行政組織の系列とは別に存在するという(つまり文脈の枠外にある)によって、「聖なる世界」または「心理的・情念的世界」を日常生活世界に表現するための、きわめて有効な役割を果たすことが可能となっている。たとえば農作業に関するバンジャルの活動は、自然界の力(自然の恵みや神秘)といったものを人々に経験させるだけでなく、集団結束や集合的沸騰(ゲマインシャフト的な絆)の世界、さらには祖先とのつながりや一体感といったものを、日常の生産活動の中で具現することを可能にしている。

こうした集団的な「聖なる表現」の機能は、バンジャル単位で年中行事・冠婚葬祭・通過儀礼が行われることによって、いっそう強化される。また、バリの共同体には、集団の精神的な絆を高める作用をもつ、独特の命名システムが存在する。すなわちバリ人がお互いを呼び合うときにもっともよく使われる呼称法である「出生順位名」である。このシステムでは、下記①から④で示す通り、名前<のレパートリー>は4通りしかなく、5男(または5女)は、再び①の名前を用いることになる。①ワヤンWayanまたはプトゥPutuまたはグデGde(属するカーストによって異なる)、②マデMade、③ニョマン

Nyoman、④クトゥKetut。この命名システムの背後にある観念として重要なのは、前述の招魂式と葬儀にも通ずるものとして、「死者の靈魂は、いずれまた子孫に生まれ変わる」というものである。ときにはバリでは、招魂式を迎える赤ん坊に、祖先のどの人の靈魂が宿るのかを特定するという儀礼の手続きも行われる。つまりこれは、信仰・信念というよりは、バリ人が自然に実践している人間観である。教義というよりはイメージである。このイメージをさらに掘り下げると、この世に生まれる個々の人間は、器としての機能が大きく、個性は個々に宿る靈魂に帰属する、という生に対する感じ方を生み出している。これが、バリの芸能の世界（特に仮面や衣装などを通して特定の人格や動植物・自然を演じる芸術ジャンル）においてもうまく反映されている。したがって個々は常に、人間関係や社会生活の中で一定の役割を演じ、同じように「自然」や「見えない世界」（祖先や精霊）に対しても一定の関係様式を保つという、「聖なる世界」との結びつきと表現方法が、こうしたイメージに伴うのである。出生順位名という命名システム・呼称法は、こうしたイメージに沿って機能しており、また、バリの日々の人間関係では、こうした呼称で個人が互いに呼び合うことによって、「人間同士の情のつながり」「人間と自然のつながり」「人間と祖先のつながり」といった日常の生活世界を飛び越えた次元との結びつきが呼び覚まされるのである。

このようにしてバリでは、日常の生活世界の中に「宗教」と「儀礼」と「芸術」が比較的うまく統合することによって、「聖なる世界」との交流を果たしているともと見ることができる。この交流は、ときには見えない世界（祖先、精霊、死の世界など）と、あるいは自然界と、または人間同士の深い情の世界との関係を意味するものである。もっともバリでは戦後、観光化が急速に進み、多くの芸能、さらには儀礼までもが、観光目的に合わせて様式が工夫されるという状況下に置かれている。そのため、いくつかの芸能と儀礼は、その宗教的な機能（聖なる世界との交流）を骨抜きにせざるをえなくなってしまった。あるいは、宗教的機能を維持した従来の様式と観光向けの様式に、二分することになってしまった。もちろん観光産業そのものも、聖なる表現とまったく無関係だということではない。たとえば一つには、バリ全体の経済活動を活性化し、人々の生と社会に活力をもたらすという側面がある。さらに、部外者（諸国の観光客）にバリの芸能と儀礼を鑑賞させたり体験させたりするということは、——それが芸能と儀礼のもつ本来の聖性を希薄化することであっても——バリ人にとってはかつてなかった表現の場であり、その内容が聖なる世界の浅いところから汲み上げられたものであるにしろ、あたかもより広い・より乾いた広野に水と種をまいて花を咲かせるかのように、それ自体、相対的な関係によるものであるにしろ、一定の聖なる表現、または聖・俗循環を果たすものであると見ることができるのではないだろうか。

以上が、文化構造の中で低次レベルをなす「心理的・情念的世界」または「聖なる世界」をバリの事例を通して見た場合である。これを日本の状況に置き換えて見るならば、内容は異なるにしろ、おのずと同様のメカニズムが捉えられるはずである。

既述したように、バリの文化構造はそれ自体が恥の文化の温床となっている。その点から見ても、そもそもバリの文化構造は日本のそれと類似する面が多いと言える。まず、地理的・歴史的に一つの島に一民族が孤立したという経緯もあって、常識的世界としての文脈（特にその内の制度化した大衆宗教）が、歴史上のいくつかの特殊な時期や時代を除けば、日常の生活世界に対し、文脈的性格をもった強い力としてあまり機能していないという共通点がある。換言すれば、バリでも日本でも、「高次の文脈に誘導されながら生活世界を聖化する」というメカニズムは、あまり発展せず、生活世界の聖化はあくまでも生活世界の中のメカニズム（慣習化したもの、あるいは自由に発展した生活パターン）によって実

現している。それがバリでは、「日常生活の中に宗教と儀礼と芸術が一体化する」というメカニズムによって果たされている。

日本の場合も、生活世界の聖化は、本質的には「日常生活の中に宗教と儀礼と芸術が一体化する」ことによってかなえられていると見ることができる。ただしここで注意しなければならないのは、日本では宗教という概念と実態が複合化・重層化・曖昧化しているという点である。一義的には、前述したように、「日本の宗教」とは現代日本において周縁化した既成宗教（神社神道と仏教宗派）および新宗教のことを指す。これが国家・マスメディア・一般に認められている宗教の概念と実態である。生活世界を聖化するメカニズムは、一般に宗教として認められてはいないが、本稿の図式に沿って言うと、これこそが現代日本における「現役」の宗教であり、また日本の社会と文化を理解する鍵である。もっとも、こうした「聖なる生の領域」と既成宗教との関係や接点が途絶えているという現状は、宗教という概念の問題というより、現代日本における生活世界の聖化（聖・俗循環）に関する、現実的な問題である。こうしたメカニズムの中身については、多様な実態からなるものだが、日本に儒教が吸収されてから生まれた人間関係の諸パターン（「孝」「忠義」「仁義」「義理・人情」など）、現代日本の集団や組織における人間関係の原理として働いている「タテ社会の人間関係」と「甘えの構造」、さらに日本における種々の芸術領域の背後にある美的感覚・自然観・人間観およびそこから生まれた言動・思考パターンは、もっとも代表的なものであると言える。

これらのパターンにおいて共通するのは、いずれも何らかのかたちで、聖なる世界との「パイプ」または「交流」の役割を果たしているという点である。というか、各々のパターンは日本研究・日本人論の中で語りつくされているものだが、常に見逃されがちなのは、これらが日常の生活世界の地平に位置しながらも、日常世界を超えた聖なる世界をその都度、繰り返し表現しているところに、宗教的な機能と意義があり、それが日本の社会と文化における全体の輪郭とメカニズムを特徴づけているという点である。

これらのパターンが表現している聖なる世界の内容をもう少し深く見ると、バリの場合もそうであるように、いずれも次の三つの内のどれかにかかわる領域である。すなわち、①人間が見えない世界（祖先、精霊、死の世界など）と関係していること、②人間が自然界（自然の力や謎、動植物の世界）と関係していること、③人間同士が目に見えない深い情の世界において結ばれていること、の三領域である。とりわけ現代日本の場合は、「孝」「忠義」「仁義」「義理・人情」および「タテ社会の人間関係」と「甘えの構造」からうかがうことができるように、日常の生活世界における多くのパターンが、「人間同士が目に見えない深い情の世界において結ばれている」ということを毎回確認して再生産するという際立った作用をもっていることが特徴的である。

もっとも、バリと同様、現代日本における「聖なる表現」や「聖・俗循環」は、それを実現するはずの生活の諸パターンが、ときが経つにつれ、聖なる世界の浅いところにしか及ばないという危機にさらされている。一言で言えば世俗化の波によるものだが、戦後を節目に急速に進んだ村落・農村共同体と家制度の崩壊、さらに90年代から押し寄せてきた、集団的な「聖なる表現」の最後の砦とも言うべき組織内（特に企業・会社など）の厚い人間関係（ゲマインシャフト）やそれを支える構造（たとえば「タテ社会の人間関係」と「甘えの構造」の組織的な柱としての、企業における終身雇用や年功序列、大学組織における講座制）の、急速な解体と変容である。



## おわりに

本稿は、異文化理解の宗教学的アプローチ、つまり「異文化はどう理解すべきか？」という問いに対し、「宗教を理解することが異文化理解の鍵だ」という解答を提示するものである。ついでこの「宗教」は、文化の三層構造という動的な枠組みからのみ捉えられる、〈それもまた動的な〉実態である、ということを確認した。

最後にここで、文化の三層構造の枠組みを用い、「宗教の理解を通して異文化を理解する」という知的姿勢が、具体的にどのような手続きであって、それによって一文化共同体に関するどのような全体像が導かれるのか、これまで見たケースを想定しながら若干の考察を加えることにする。

人は異文化に出会う際、その文化共同体における①「常識的世界としての文脈」、②「日常の生活世界」、③「心理的・情念的世界」（聖なる世界）の三つの世界と接触するのだが、その場合の認知度（印象や記憶に残る度合いや難易度）は、①②③の順によるものである。つまり常識的世界としての文脈は、公式性や明示性といった文脈的性格をもっているがゆえに、いかなる場合においても異文化の実態を代表するものとして認知されやすいのである。すなわち、特定の文化共同体を、主に「国家の体制とそれに伴う諸規範」および「制度化した大衆宗教」から理解するというアプローチである。

しかしこのようなアプローチが絶対的に間違っているということでは決してない。この場合に重要なのは、「人々の実生活がおおよそどこに重きを置いた生活パターンなのか」を見極めることである。あるいは見る角度を変え、「当の文化構造においては、どの生の領域（もしくは領域間の関係）がもっとも支配的または力を発揮しているのか、あるいはアンバランスや対立関係に置かれているのか」を見極めることである。

こうして見ると、バリにおいて目立つのは、文脈がそれなりに存在し機能している中で、生活世界と心理的・情念的世界の二つの領域が、確固たる関係によって結ばれているという点である。

一方の日本は、時代によって大きく変化を遂げていると見られる。ベネディクトが想定した日本（江戸時代を軸にした戦前までの期間）は、文化構造的にはおおよそバリと似通っている。そして近代化の大きな転換期である明治期から戦前までの時代は、仮に大正デモクラシーの時期を除くとしたら、文脈がそのすべての要素（合理的・科学的思考、国家の体制とそれに伴う諸規範、マスメディアによって確立した価値体系、制度化した大衆宗教）をもって最高の力を発揮した時期であると言える。しかしこの文脈は、うまいこと聖なる世界が生活世界に十分組み込まれるように、全体の生の環境を導くのに成功したと見られる。つまり、生の3領域が、稀にもそれぞれの独自性を保ちながら相互に整合性を保っていた時代ではないだろうか。それに比較すると、戦後の高度経済成長期から80年代までの日本は、二つの大きな変化が文化構造に及んだと見られる。一つは、文脈から「制度化した大衆宗教」が姿を消し、生活世界の周縁に追いやられたという点である。もう一つは、生活世界の非日常化（聖・俗またはハレ・ケの循環）が、生活世界そのものの次元で活発に起こり、あるいは文脈との関係の中で活性化し、聖なる世界の深い次元から聖性を汲み上げるメカニズムが徐々に希薄化したという点である。そして最後に、90年代から今日までの日本はというと、かつてあった、生活世界の次元と文脈との関係の中で起こる非日常化の作用が頓挫し、さらに、聖なる世界から聖性を汲み上げるメカニズムが極端なレベルにまで低下した、ということではないだろうか。

ジャワの場合は、現代の文化構造においてもっとも特徴的なことは、生の領域が、それぞれの内部と相互の間で、束縛しながらも緊張関係によって結ばれ、全体として複雑かつ不安定な構造によって成り

立っているという点である。まず文脈は、それ自体が内部で対立を起こしている（特に「国家の体制とそれに伴う諸規範」と「制度化した大衆宗教」の間）。生活世界の次元も、社会的・経済的格差によって緊張関係に置かれ、文脈との関係が多様化している。そうした中で、生活世界の非日常化は、文脈の誘導によってもたらされる場合もあれば、文脈に反して聖なる世界から汲み上げられる場合もあり、さらに生活世界そのもののダイナミズムや葛藤から生じる場合もある。

このように、異文化研究において重要なのは、文化共同体の中で、生の領域が置かれているそれぞれの位置や、相互の関係について、まず見極めるとのことだと思われる。そしてその次に来るのが、個々の生の領域（特に、生活世界の聖化／非日常化に寄与しているもの）の内容を可能な限り具体化することである。

というのは、異文化研究における落とし穴の一つが、生の領域の構造（文化構造）を明らかにせずに、いきなりその内容を捉えようとするという、勇み足によるものだからである。罪の文化と恥の文化をそれぞれ欧米と日本の文化の型を代表するものとして見てしまうのは、そうした勇み足によるものであると見てもよい。そのほか似たような例としては、ベネディクト・アンダーソンによる「ジャワにおける権力観」<sup>9</sup>がある。アンダーソンは、欧米とジャワの権力観を比較し、たとえば＜欧米：権力は抽象的である＞対＜ジャワ：権力は具体的である＞、＜欧米：権力の集積には内在的な限界がない＞対＜ジャワ：宇宙にある権力の総量は一定である＞といったような類型（タイプ）を立てた。文化の三層構造の枠組みから見れば、これは明らかに、欧米とジャワの文化を代表する権力観のタイプではなく、どこの文化共同体においても抽象化できる、文化構造を前にしたときの観察者の視点によるものである。あるいは、一文化共同体における、＜時代やときの情勢にも左右される＞生の領域の重点性や関係性によるものである。

もっとも、生の領域の構造を見極めることができたとしても、個々の内容、とりわけ生活世界を聖化するメカニズムをもった聖なる世界／心理的・情念的世界の内容を具体化することは、容易な作業ではない。というのも聖なる世界とは、それ自体が無限かつ非構造的な世界であり、当事者においてすら、せいぜいイメージとしてしか意識できないものだからである。しかしその一方で、こうした内容は、文化構造の中の位置づけを一定程度明らかにするだけで、おのずとその実体が姿を現して捉えられるようになるものでもある。それはちょうど、エドモンド・リーチが「美的装飾」(aesthetic frill)<sup>10</sup>と呼んだものに対応しているとも見てもよい。リーチは、異文化研究の中で人々の行為を観察すると、ときには機能上必須ではない（単なるローカルな癖や習慣的なものでしかない）行為、すなわち美的装飾的な意味しかもたないような行為を目にするとした。しかしこの美的装飾こそが、異文化を理解するための基本的資料なのである、とした。

つまり、＜合理的な観点から＞機能上必須ではない行為にこそ、多くの場合、その行為者たちがいかにして生活世界を聖化しているのかというメカニズムがうかがわれるのである。そしてこの聖化のメカニズムを知ったときこそ、われわれは、自文化と他文化の差異を感じ取り、その二つに対し同時に、理解を一步進めたことになるのである。この場合、こうした＜美的装飾的な＞行為や観念そのものは、そもそも内容としているものや意味していることが、言語化するものではないと見るのが、異文化理解にとって、もっともらしい姿勢であると言ってもよいのではないだろうか。

## 注

9 ベネディクト・アンダーソン『権力と言葉：インドネシアの政治文化探求』中島成久訳、日本エディタースクール出版部、1995年、第一章。

10 エドモンド・リーチ『高地ビルマの政治体系』関本照夫訳、弘文堂、1987年、53頁。