

Understanding the Concept of Religion through the Religious Consciousness : The Case of Natural Religion in Japan and Bali

Djumali ALAM

This article began from a classical problem that the concept of “religion” cannot be easily defined, and then attempted to obtain the clue from the “religious consciousness”, as an approach to study the religious phenomenon from the perspective of cognitive science.

It means that the religion cannot be understood only from its surface structure. It is a major premise of this article that the people’s religious consciousness must be taken into account, for the substance of their religion appears.

Especially, the natural religion of Japan and Bali where the structure and conflict of people’s religious consciousness has high complexities was treated as the case study. There are two points of conclusion obtained from such consideration.

The first point is that the religious consciousness occurs in general because of the mechanism of reflexive religious consciousness. It is an argument that this mechanism consist of the following three elements, i.e. “intuitive religious reality”, “generation of religious meaning”, and “denotative religious consciousness”.

The second point is that, looking from a reflexive religious consciousness, the religion exists as “sacred system of life”. It is an attempt to capture the religion from its structure of consciousness and existence.

宗教意識から垣間見る宗教概念

—— 日本とバリの自然宗教を念頭に ——

ジュマリ・アラム

はじめに

宗教学は宗教を研究対象としながらも、「宗教概念を定義すること」には消極的である。というか、概念定義の必要性を軽んじているわけではないが、定義することが困難であるため、定義する試みを避けている、といったほうがよい。もちろん個々の研究は、扱っている宗教現象を一定の仕方ですべて記述・分析するために、何らかの明示的・暗示的な定義に依拠しているという場合が少なくない。

宗教の概念定義を難しくしている諸要因の中で、もっとも顕著なものは、単純化した言葉で語るならば、宗教の主観性（個々人の心理的な次元に還元できる宗教性）と客観性（個々人を越えた社会的・文化的・歴史的な次元に還元できる宗教性）の間の葛藤ではないだろうか。つまり宗教は元来、二つの次元にまたがってその関係の中に存在するのだが、片方（特に後者による「固定化」）の力が、こうした実体に対する動的な、かつバランスのとれた位置づけを困難にしている。

宗教におけるこうした「主客関係」は、人間や社会における他の実体や現象と比較するならば、たぶん「愛」がいくつかの点で類似している。愛もこうした意味で、同じように定義しにくい。個々人が実感／体験／理解する愛の次元もあれば、個々人を越えた制度や手続きとしての愛（異性間の恋愛関係、結婚や家庭といった制度、親子関係、共同体の絆、などにまつわること）の次元もある。ただ愛に限っては、主観的／心理的な次元の重要性が十分認識されているのに対し、宗教に限っては、なぜか多くの場合、そうした次元は無視または除外できるものと捉えられるケースが、一般の言語コミュニケーションのレベルでも研究のレベルでも、日常化している。

本稿はこうした観点から、宗教の概念問題の再考を試みようとするものである。宗教における主客関係の矛盾がもっとも鮮明に現れるのは、人々の宗教意

識においてであり、それは宗教という言葉や概念に対する反応から来る場合も、意識または無意識の宗教的な行動や実践から来る場合もある。したがって人々の宗教意識もまた、非常に捉えにくい実体であるが、ここでは宗教意識——それが宗教の心理学的・認知科学的なアプローチを要する心の現象なのか、それとも宗教社会学的・社会心理学的・文化人類学的なアプローチを要する社会的・文化的な現象なのか、という点も含め——に対し、基本的なメカニズムと枠組みを、日本とバリにおける一般的な宗教意識を想定しながら、模索してみる。こうした図式は同時に、宗教現象そのものの捉え方（宗教概念）に対しても、一定の方向を示唆するものと見る。

一 宗教意識調査の実情

日本の社会意識調査の分野などにおいて用いられているような宗教意識¹の概念（とりあえず「指標的な宗教意識」と呼ぶ）は、宗教の主客関係を必ずしも包括的に捉えてはおらず、むしろアンバランスな捉え方の一例を示しているといえる。といっても指標的な宗教意識は、宗教意識を構成する一部分であり、宗教意識を理解するための重要な手がかりを提供するものである。

指標的な宗教意識がどのような意味と実体を指しているのかを把握するには、これに関連するいくつかの代表的な調査報告書や研究書から見て取ることができるが、² 概して次の四点に関するものに絞られるのではないだろうか。これらには宗教概念の問題が絡んでおり、それぞれにおいて異なった前提が暗示されているということも興味深い点である。

¹ 「宗教意識」は一般的に理解されている概念である一方、宗教研究の専門的・学術的な文脈の中で適用されることも多い。しかしこの場合の「宗教意識」とは必ずしも「宗教の意識」という意味としてではなく、「宗教的価値観」(religious values)、「宗教的態度」(religious attitudes)、「宗教的行動」(religious behavior)を指す慣用語として使用される向きがある。一方で、小口偉一(監修)『宗教学辞典』東京大学出版会、一九七三年、あるいは岸本英夫『宗教学』大明堂、一九六一年においては、本稿で扱っている宗教意識と同じような展開方向の可能性を含む概念が記述されている。

² 次の文献を参照。NHK放送文化研究所(編)『現代日本人の意識構造【第五版】』日本放送出版協会、二〇〇〇年。NHK放送世論調査所(編)『日本人の宗教意識』日本放送出版協会、一九八四年。井上順孝「警戒される『宗教』と維持される『宗教性』」国際宗教研究所(編)『現代宗教 2002』東京堂出版、二〇〇二年。石井研士『データブック 現代日本人の宗教 戦後五〇年の宗教意識と宗教行動』新曜社、一九九七年。山折哲雄『近代日本人の宗教意識』岩波書店、一九九六年。湯浅泰雄『日本人の宗教意識』名著刊行会、一九八一年。金兒嗣「現代人の宗教意識」大村英昭・西山茂(編)『現代人の宗教』有斐閣、一九八八年。岩井紀子・佐藤博樹(編)『日本人の姿 JGS Sにみる意識と行動』有斐閣、二〇〇二年。

- ① 「宗教の所属性」もしくは「特定宗教の信者としての自覚」。この意味の宗教意識の捉え方は、さらに「信仰」や「宗教心」そのもの（宗教や信仰に対し、「抱いているか否か」「あるか否か」「信じているものがあるか否か」という文脈の中で）と関連づけられる。こうした文脈からは、宗教とは、制度的な既成宗教、強いて言えば所属や登録の制度（または従属関係）が比較的明確な世界宗教、日本の神道・仏教（系の宗教）、在家信者を抱え込む各宗教団体や新宗教組織である、という前提がうかがわれる。
- ② 「宗教的行動」もしくは「宗教的实践」。この意味の宗教意識の捉え方は、「神棚や仏壇を拝むこと」「墓参りや初詣をすること」「お守りやお札をもらうこと」「おみくじを引いたり占いをしてもらったりすること」「クリスマスを祝うこと」などの行為に関連づけられる。こうした文脈からは、宗教とは、宗教性や宗教色のある（超自然的・形而上学的な要素が濃く感じられるという意味で）「慣習」「伝統」「習俗」、すなわち「民間信仰」「民俗宗教」「家の宗教」に類するものや「流行している超自然的・形而上学的な傾向」に対する、具体的な行動というかたちをとる一定の関与であり、その場合、特定の団体への所属や無神論・有神論・一神論・多神論・汎神論のいずれかは問わない、という前提がうかがわれる。
- ③ 「宗教観」。この意味の宗教意識の捉え方は、「神や仏の存在と力」「靈魂・精霊・祖霊・悪霊・死霊・幽霊などの霊の存在と力」「先祖とのつながり」「人間の運命・宿命」「罪・善悪・苦難」「死後の世界」「輪廻」「因果応報」「現世利益」「創造主による人類の起源」などの認識と価値観に関連づけられる。こうした文脈からは、宗教とは、超自然的・形而上学的なものに対する信念であり、すなわち実在観・神観、世界観・自然観、人間観と同等のものである、という前提がうかがわれる。
- ④ 「宗教的スタンス」もしくは「宗教的態度」。この意味の宗教意識の捉え方は、宗教の「必要性」「重要性」「大切さ」「意味」「役割」「存在理由」「位置づけ」などの肯定的な（少なくとも否定的ではない）評価に関連づけられる。こうした文脈からは、宗教とは集合的な価値観に関するものであり、周囲の人々の宗教的な自覚・行動・観念を推論したり推測したりすること——共感するとまでは言えなくとも——を可能にするものである、という前提がうかがわれる。また、宗教や宗教意識が個々のレベルにとどまらず、共同体全体または文化や歴史のレベルから眺める必要がある、という着眼点を示唆している。

さらにこの四つの間には、宗教意識の高低や有無につながるとされる、一定の序列があるという暗黙の了解や一般的な認識が存在しているという点にも注目する必要がある。すなわち前のほうは後のほうよりも重要である。①「宗教の所属性」は宗教意識に関する決定的（十分かつ必要）な指標であり、①が欠けて②「宗教的行動」が存在している場合はやや曖昧・希薄・物足りない宗教意識を物語っており、①と②が欠けて③「宗教観」と④「宗教的スタンス」が存在している場合はきわめて低い宗教意識（あるいは宗教意識があるとは言えない状態）を表す、という一般化した図式として見ることができる。こうした点から見ると、①と②はどちらかと言えば「宗教的参加」(religious participation)のことを指しているものと位置づけたほうがよい。

いうならば指標的な宗教意識とは、「宗教に関する意識」というより、「宗教意識に関する一般的な言説や知識」であると見るべきである。³ こうした「宗教意識」の概念が「指標的な宗教意識」であると呼べるのは、このような宗教意識に関する事柄が、言語コミュニケーションのレベルにおける明示的な指標によって測ることができるものとみなされているからである。しかしこれを「宗教意識研究」の文脈の中で用いることには、二つの大きな問題があると見る。一つは、「宗教意識」という概念そのものに関する宗教心理学または認知宗教学的な問題であり、もう一つは、日本の社会史的な文脈の中で起きている、宗教または宗教意識をめぐる葛藤や揺れに関する、社会心理的な問題である。次項からはこの二つの問題を中心に、いくつかの角度から合わせて吟味する。

二 二つの宗教意識——機能的なものとの質的なもの——

概念レベルから見ると、指標的な宗教意識に関する最大の問題は、人間が意識可能な宗教性 (religiosity)⁴ に関するすべての面を汲み取って包括的に概念

³ もっとも、このような指標的な宗教意識が定着しているのは日本だけではない。ちなみに筆者の出身国インドネシアでも、宗教意識に相当する概念 (kesadaran beragama/keagamaan/agama) は通俗的にも学術的にもよく使われるが、本稿が問題視している観点から見れば、より深刻な問題をはらんでいる。この場合の宗教意識は、「特定の宗教における諸義務を実行しているか否か、またその度合い」を一次的・直接的に意味する。この場合の宗教とは、一般に承認されている世界宗教のいずれかを暗に指すか、あるいは「宗教」イコール「一神教」もしくは「合法的・制度的宗教」という位置づけに基づく。

⁴ そもそも「意識される宗教性」とは、宗教的リアリティーのすべてを実体化することが可能なのか、あるいはどの程度まで実体化することが可能なのか、ということ自体が、まず大きな研究課題として立ち足はだかる。しかし少なくとも、既述の指標的な宗教意識のように、宗教経験や宗教心理の面を除外した範囲に限るものではないということは言うまでもない。宗教性に関する詳細な研究方法に関しては、Peter Hill and Ralph Hood (eds.), *Measures of Religiosity* (Birmingham: Religious Education Press, 1999)を参照。

化していないという点である。宗教意識を人間の心のメカニズム（またそうした意味での心的現象）として見た場合、指標的な宗教意識は、心のメカニズムの一方の作用だけに注目していることがわかる。すなわち人々が「宗教」という語、あるいは同文脈の一環であるとみなされる「信仰」や「神」などの語に直面したときに、心のメカニズムによってもたらされる何らかの表象（イメージないし概念）としての意識である。これをここで「機能的宗教意識」(functional religious consciousness)⁵と呼ぶことができる。意識調査などの場面において見られるように、機能的宗教意識は主に、個々が宗教（またその部分や側面）について、自らが抱いている観念や理解に沿って推論したり行動や出来事に関する記憶をたどったりする際に、またそうした表象を言語化しようとする際に現れる。

機能的宗教意識において看過されている、宗教意識に関する心のメカニズムのもう一方の作用は、「質的宗教意識」(qualitative religious consciousness)⁶と呼ぶことができる。質的宗教意識が機能的宗教意識と異なるのは、個々が宗教を、自らが抱いている観念や理解としてではなく、現象として意識するという点である。いってみればこれは、“経験される”宗教の意識であり、宗教経験という現象によってその典型が見られる。端的に見て、既成の宗教や定着した宗教的行動に関するカテゴリーに還元せずとも、人間には宗教的感覚(religious feelings)、宗教的感性(religious sense)、宗教的感情(religious emotion)、宗教的本能(religious instinct)なるものが備わっているということは、容易に直観視できる宗教意識のレベルであり、宗教意識に関する明確な事実であると見る

⁵ 意識研究（認知科学および「心の哲学」）の分野から見ると、この種の意識はブロックとローゼンタールがそれぞれ論じる「アクセス意識」(access consciousness)と「志向的」(intentional)な意識に相当する。Ned Block, "Paradox and Cross Purposes in Recent Work on Consciousness," *Cognition*, 79(1-2), 2001, pp. 197-219およびDavid Rosenthal, "Two Concepts of Consciousness," in: David Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind* (New York: Oxford University Press, 1991), pp. 462-477を参照。また、チャーマーズが論じる「心理学的意識」(psychological consciousness)およびその典型とされる「気づき」(awareness)に相当する。David Chalmers, *The Conscious Mind* (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 25-31を参照。さらに、宗教の認知科学的アプローチでは、スペルベルが論じた「反射的信念」(reflective belief)とはさしあたり密接な関係にある。Dan Sperber, *Explaining Culture* (Oxford: Blackwell, 1996), pp. 85-92を参照。なお本稿は「宗教意識」に関する考察なので、「自己意識」を含めた意識の詳細な階層化や分類に関する議論には立ち入らない。

⁶ ブロックとチャーマーズが論じる「現象的意識」(phenomenal consciousness)に相当する。Block op.cit. (2001)およびChalmers op.cit.を参照。また、ローゼンタールが論じる「現象的」ないし「感覚的」(sensory)な意識に相当する。Rosenthal op.cit. (1991)を参照。さらに、スペルベルが論じる「直観的信念」(intuitive beliefs)とはさしあたり密接な関係にある。Sperber op.cit.を参照。もっと遡ると、この種の意識はパースが「質的意識」(quale-consciousness)としてすでに論じていた。Charles Peirce, *Collected Papers*, volume VI (Cambridge: Harvard University Press, 1934), pp. 150-154を参照。

ことができる。⁷ しかもこれは、靈感や神託や憑依などというような、宗教的達人者によく起こるとみなされる現象に限るものではなく、いわば宗教学・宗教心理学的な文脈の中で語られるホモ・レリジオスス (Homo Religiosus) という人間にとって普遍的な本性の一つにかかわるものとして位置づけることができる。あるいは日本語の文脈の中で一般的に理解されている「宗教的情操」⁸ にもその一面が含まれているものと見ることができる。

この二つの宗教意識の相違は、五感や美的感覚に関連する意識と単純に比較するならば、人間が「痛み」や「美しさ」について意識する場合、①実際の経験を伴わずに痛みや美しさについて語ったり論じたり分析したりすることによるもの（機能的な意識）と、②実際に痛みを感じたり美しいと思わせる対象に触れたりする際の経験によるもの（質的な意識）と、いずれかによって起こりうる。

宗教意識に関する「機能」と「質」も同様に、理性の働きを中心とする比較的高次の意識と、感性の働きを中心とする比較的低次の意識とに、分けて位置づけることができる。これは宗教意識を心のメカニズムの視点から眺め、意識が生起する原理や過程に注目した場合の位置づけである。そうした場合、指標的な宗教意識は、実際に行われるこの種の調査の場面を想定してもわかるように、意識という本来ならば容易に類型できない、主観性や感性の役割が大きなウェイトを占めている事柄に関することであるにもかかわらず、日本の環境の中で成人を調査対象とした場合は、一定のバリエーションの範囲内の分類の中に含めることが可能であるということが前提とされている。

この種の意識は、心の領域における「機能」または「役割」として生じる性格が強い。すなわち心が一定の手掛かり（この場合は「調査質問文」）を得た場合、それを処理するために階層的な内部ワークスペースを設け、場合によってはモジュール間を通してアクセスを行い、一定の心的状態⁹を構成させ、最終的に一定の表象に至り（この場合は「平均的に解釈すること」）、それに伴って意識が機能的な産物として生じる、というふうなメカニズムとして見ること

⁷ たとえば古くは、スターバックがとりあげたような宗教的感覚 (religious feelings) が挙げられる。Edwin Starbuck, *The Psychology of Religion* (London: Walter Scott, 1900), pp. 324-350を参照。

⁸ といってもこの概念も統一的な定義があるわけではない。心の構造を想定して図式的にいうならば、「『人知を越えた力への畏敬』といった低次の領域と連なり、『豊かな感性』や『人間性に富んだ心の感じ方』といったより高次の機能を生み出す、本性である」とひとまず理解したい。

⁹ “mental states” の訳。ここでは、この概念は限定的に用いている。すなわち心のフィシカル（神経生物学的）な面とスピリチュアルな面を区別しない（あるいはその問題に立ち入らない）立場、とりわけ心身問題や意識の問題を機能主義的なスタンスまたは「心の理論」(theory of mind) の視点から語る場合の捉え方である。

ができる。¹⁰ したがってこうした意識は、システムの環境（文化や言語）に依存する相対的なものである（同じ手掛かりを別の環境で別の対象に向けた場合は、同じ心的状態の構成と表象に至るとは限らない）一方、その範囲内では常に機能的なシステムとしての安定性を保っている。

一方、経験的・現象的に生じる宗教意識は、こうした機能の原理から説明することは難しい。たとえば夢の中で現れる超自然的な現象や、自然現象との接触から触発される意識の高揚、あるいはカリスマ関係から生まれるような感動のたかぶりから来る意識などが、想定できる。一方ではこうした現象は、だれにでも起こりうる人間の心の潜在的な可能性を物語っている。しかし他方では、特定の環境・境遇・設定において、どのような宗教意識がどの程度もたらされるのか、あるいはもたらされないのかという関係は、心の領域における機能や役割（およびその表象）でもなければ計算論的に到達しうるような結果でもない。こうした宗教意識は、心の中で起きる秩序だったアクセスの過程によるものではなく、個々の心の質的な経験によるものである。つまり心のフィシカル（神経生物学的）な現象的反応の一パターンとして生じる、ときには感情や無意識のレベルに連なる、脳や心の媒体が担う質的な特性（クオリア）である。¹¹

単純に一般化して言い換えると、機能的宗教意識は関係的（relational）で他動的（transitive）な性格をもっており、つまり常に「何か」（たとえば指標的な宗教意識にあるような尺度）に関する意識である。¹² 一方の質的宗教意識は内在的（intrinsic）で自動的（intransitive）な性格をもっており、何かについてはなく、感覚や感情が訴える経験そのものである。

¹⁰ その意味でこの種の意識の捉え方は、機能主義（functionalism）的なパースペクティブに依拠していると言える。Ned Block, "Troubles with Functionalism," in: Rosenthal op.cit. (1991), pp. 211-213およびNed Block, "On a Confusion About a Function of Consciousness," *Behavioral and Brain Sciences*, 18(2), 1995, pp. 231-233を参照。

¹¹ その意味でこの種の意識の捉え方は、物理主義（physicalism）的なパースペクティブに依拠していると言える。Ned Block, "Philosophical Issues about Consciousness," in: Lynn Nadel (ed.), *Encyclopedia of Cognitive Science, volume 1* (London: Macmillan, 2003), pp. 760-770およびBlock op.cit. (1995), pp. 233-236を参照。ここでは、認知科学や「心の哲学」の分野における意識研究に習って、こうした主観的な経験による意識の実体を、クオリア（qualia）に相当するものと見る。Owen Flanagan, *Consciousness Reconsidered* (Cambridge: MIT Press, 1992), pp. 61-85を参照。なお、二つの宗教意識の位置づけは、それぞれ機能主義と物理主義を代表する視点によるものだが、大きくみればこの二つは、心身問題の二元論を否定するという意味において、また心のフィシカルな面を基礎にしているという意味においては、同じ陣営に組みする見方である。

¹² 心のメカニズムから見れば、機能的意識がこうした特性と過程を通じて生じることは、それ自体が命題的態度（propositional attitude）であることを裏付けていることになる。すなわち、表象内容をもった心的状態の層／レイヤーや段階があることを示している。その意味で機能的宗教意識の存在に関しては、心の領域固有性（domain specificity）とモジュール性が、部分的であれ何らかのかたちで機能している、ということが自然に帰結される。

したがって、機能的宗教意識の立場に立つ限り、宗教とは、客観的にカテゴリー化・言語化する、一定の機能をもった体系または制度であるということになる。こうした体系や制度は、概念上のある程度の一貫性を保ちながら、一定の知的・心理的・社会的な機能・役割を果たしている。一方、質的宗教意識を立脚点とした場合、宗教とは、心に一定の状態や経験や反応をもたらすことができる——それが主観的・感性的・自己的なものであろうとも——、ある種の実在 (reality) もしくは実体 (substance) として見るができる。宗教を、「何か神的なものとの関係を意識させる感情や経験である」としたジェームズ¹³も、また「心に内在する自律的な他者」という観点から見たオートーやユングによるアプローチも、こうした質的宗教意識のレベルに重点をおいた見方であると見ることができる。

一般的に、「宗教経験」や「宗教心理」ではなく、「宗教意識」が課題としてもちあがった場合、意識調査のような場面からも見て取れるように、機能的宗教意識のほうが重要視され、あたかも宗教意識の唯一の内容であるかのように扱われる向きがある。こうした意識調査において言語化される指標的な宗教意識は、宗教にかかわる人間の心の現象が、一定の指標をもって普遍的に一貫して測れるものである、と見ようとする段階で、すでに機能的宗教意識を限定的に扱っていることになる。

しかし問題は、まだ深い。機能的宗教意識はたしかに、それだけを数値化しただけでは、個々の宗教意識を包括的に表現するものではない。一方の質的宗教意識は、個々人の内面や宗教経験に関係するものであり、そもそも測定が困難である。この場合、「宗教意識は調査を通して云々できるものではなく、そうした調査は宗教理解に戸惑いをもたらすだけであり、何の意味もなさない」という見方は、一つのラディカルなスタンスとして成り立つであろう。もう一つのスタンスは、機能的宗教意識を質的宗教意識との関係の中で捉え、その発生メカニズムをその背後にある諸要因と合わせて分析し、全体の枠組みの中で人々の宗教意識を捉える、というものである。この後者のスタンスを次項から吟味する。

¹³ William James, *The Varieties of Religious Experience* (London: Longmans, 1902), p. 31 を参照。

三 宗教意識の葛藤——再帰的宗教意識——

クリフォード・ギアーツはバリ・ヒンドゥー教の意識変化について論じ、¹⁴ バリの宗教界の新しい世代の担い手は、同宗教の国家レベルにおける地位や正統性の確立および制度化に向けた運動を起こしているとした。その一方で、バリの一般の人々は、自らの宗教を熱心かつ忠実に実践している（またはそのように見える）が、それがどのような宗教なのか、一つ一つの行為がどういう意味をもつのか、寺院の神々が誰なのか、などについて、ほとんど彼らは無関心で深く知る余地もなく、訊かれても十分に説明することすらできないとした。

たしかにバリの人々の宗教の実践に対する熱心さ・忠実さと、それとはあたかも裏腹の淡々とした“無関心”な態度は、バリを訪れる多くの観察者が第一印象として抱く点である。しかしどちらかといえばこうした印象の背景には、どの社会や文化においても存在する日常生活のルーチンや出来事のうちの、「現に存在し起きているが、通常は気づかれず、ほとんど自覚されない」事柄についての実践にかかわるものと見られる。

ギアーツはバリ・ヒンドゥー教徒を、一方では「無関心な大衆」、他方では「意識の高いエリート」という枠組みの中で捉えようとしたが、彼が指しているような「宗教に無関心な大衆」は決して、「宗教意識の低い人々」「宗教心の希薄な人々」「宗教とはあまり関係のない人々」を意味するのではないと思える。こうした人々の間の宗教意識は、明示的な言語コミュニケーションのレベルのものとしてではないが、常識的なものとして、つまり「宗教である」と自覚されずに、存在しているからである。¹⁵

しかしその一方で、そもそも宗教とは、「当事者に明確に意識されずに存在することが可能なのか」という疑問も浮かんでくる。たとえばバリ・ヒンドゥー教の場合、宗教とは多くの人々にとって生活そのものであり、または芸術であり農業であり観光産業であり、あるいは村落共同体である、と見ることが可能である。部外者にとって宗教的と見られる彼らの諸活動は、多くのバリ人にとっては、「宗教として」というよりは、こうした生活の一環としての活動である。

¹⁴ Clifford Geertz, “Internal Conversion’ in Contemporary Bali,” in: *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), pp. 170-189を参照。

¹⁵ こうした捉え方はエスノメソドロジーと方法論的なスタンスを共有している。すなわち、当事者によって「知られていない」もしくは「明示的に語るができない」体系的な構造を想定するのではなく、当事者が常識的・日常的世界の中で実践しているときの心の状態やその文脈を解剖したり再現したりする際におのずと浮かんでくるパターンである。ジュマリ・アラム「社会学の方法論的道具としての認知言語学」『社会科学研究』53巻1号、二〇〇二年および同著者「社会学におけるネットワーク・モデル（コネクショニズム）」『社会科学研究』54巻4号、二〇〇三年を参照。

もっとも彼らは、こうしたことが宗教（またはその一環）であるという位置づけに、拒否反応を示すというわけでもない。

パリにおける人々の宗教生を一般化し、日本においても見られる同類の現象と比較した場合、いずれも「自然宗教」の性格に濃く彩られている点では共通する。¹⁶ こうした地域では、聖典、教義、教祖／預言者、教団組織、外来的／普遍的な宗教制度、などといったような、客観視しうる宗教的な要素も十分に存在するが、どちらかといえばそうした側面は人々の宗教生活にとってさほど顕著な影響を及ぼしておらず、それよりも、生活の中に密着し、文化の中に溶け込んだ、全体としての宗教体系が重要な役割を担っている。つまり宗教は民族という枠と比較的一致するのである。また宗教生活という点から見れば、自然宗教の最大の特徴は、「宗教が生活のあらゆる領域の中に浸透して溶け込み、そのため宗教的な表現は多様なかたちをとることができ、ときには人々は宗教と呼ぶことも意識することもなく宗教生活を送っている」というところにある。

前記の機能的宗教意識と質的宗教意識という観点から見ると、こうした自然宗教における人々の宗教意識には、その発生メカニズムに、明示的には捉えにくい著しい葛藤や矛盾が潜んでいる。すなわち人々は、自らが生活や文化の中で自然にかかわっている行動や実践もしくは観念や考え方（前項で分類した「宗教的行動」や「宗教観」）あるいは関連する諸々の事象を、「宗教」あるいは「宗教的なもの」としてカテゴライズすることに、微妙な「概念的」「意味的」「言語的」「社会的」「歴史的」その他の障害を感じている、という点である。

これらのことを、まずパリの状況を想定しながら、心のシミュレーションというかたちで理解してみたい。¹⁷ パリの日常における宗教色のある活動や儀式

¹⁶ 「自然宗教」とは、キリスト教やイスラム教をはじめとする、聖典、教義、教祖／預言者などが明確に特定できる「創唱宗教」と対比される、宗教学的なカテゴリーである。日本の宗教が自然宗教の典型であるという見方は、次の文献において詳細に分析されている。阿満利磨『日本人はなぜ無宗教なのか』筑摩書房、一九九六年。

¹⁷ いってみればこれは、人々の宗教意識をシミュレーション方式で分析することである。すなわち思考、信念、欲望、意志など、表象内容をもった命題的態度を解釈・理解する際の手法ないしスタンスとして、人々の心を動かしたり支配したりしている何らかの法則・手続き・理論を捉えようとする（心の理論、理論説、フォーク・サイコロジー）のではなく、心的にシミュレートすることによってのみ再現可能な、内的・外的な条件と経緯に依存する、文脈とパターンを重要視する。その意味で、解釈というよりは理解 *Verstehen* の面を重んじる。このアプローチの違いは、元々は、子供を対象とした発達心理学や一般の人の常識的な相互理解過程を説明するものだが、ここではそれを、研究アプローチの違いとして見ている。Alvin Goldman, "Interpretation Psychologized," in: Martin Davies and Tony Stone (eds.), *Folk Psychology* (Oxford: Blackwell Publishers, 1995), pp. 74-99 および Robert Gordon, "'Radical' Simulationism," in: Peter Carruthers and Peter Smith (eds.), *Theories of Theories of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 11-21 を参照。

の場面において、「あなた方がいま行っているのは、宗教の一環ですか？これらはどういう宗教的な意味と目的をもつのですか？」というような、バリ人と部外者の対話的な場面を想定した場合、次のような意識の過程がたいていのバリ人には、さまざまな度合いやバリエーションによって多分に起こることが仮定できる。

この人たちは、バリ・ヒンドゥー教およびバリ人の生活について、よく知らない。たしかにインドネシアや世界の多くの地域では、イスラム教やキリスト教のような、教義と実践に関する自律した内容をもった、一神教の観念が明確なものが、＜正統な＞宗教とみなされている。われわれが行っている生活と一体化した社会的・文化的な宗教の実践は、必ずしもそうした体系と相容れるものではない。しかし、このような暮らしと一体化したものが本来の宗教ではないだろうか。ただしこうしたことは、宗教に対する固定観念や先入観をもっている人たちには理解しにくいだろう。彼らが理想と思っている宗教との類似性や共通性を示して説明したほうがよい。

バリ人にとっては、自らが行っている、生活・農作・芸能等の諸活動にまたがる宗教的な行為は、宗教体系として必ずしも常に自覚されているわけではないが、必要に応じて意識したり気づいたりすることが可能である。またこれらは、彼らが通常の日常生活の中で宗教という概念や言葉などの手掛かりに触れたときに、おおよそ想起される事柄でもある。¹⁸ しかしこうした体系を共有していない人との対話的な場面の中では、彼らの宗教意識は、いましがた気づいた状態を、別の次元（対話の相手やその背後にある多数の人たちが抱いていると想定される意識）から、一定の距離をおいて見つめ直したり再吟味したり反省したりして、葛藤と矛盾の中にさらされ、反射的または再帰的な過程を通して新たな状態にたどり着く。¹⁹ バリ人の一般的な傾向から見れば、最終的には、前者の意識状態を優先させるか、あるいは両者の距離を和らげたり縮めたりする

¹⁸ ただしこうした状況は、バリが戦後、正式にインドネシア共和国の一員となり、さまざまな分野で制度的な影響や制約を受けたことにも起因する。一例に、「唯一神を信じる」ことを掲げている国是や公立学校における宗教教育の義務づけなどである。

¹⁹ ここでは、なぜバリ人が部外者との対話的な文脈の中で再帰的な宗教意識を生じやすいのか、という別の要因としての、宗教社会的な問題には、深く立ち入らない。一つには、歴史的・国家的な経緯や背景と何らかの相関関係があると見るができる。一例に、バリ島は15世紀以降、この地域一帯で最後にして最大の仏教・ヒンドゥー教系王国マジャパヒト滅亡とイスラム化を逃れて亡命・移住したジャワ人が大きな割合を占めており、それ以来、やや孤立したかたちで、インドネシアにおける唯一のまとまったヒンドゥー教社会を築き上げた、という事実がある。

ことによって、自らの宗教体系を内容とする意識を前面に出すことになるであろう。

上記のような再帰的宗教意識の発生メカニズムを、日本人の一般の宗教意識に照らして見るとどうなるだろうか。日本では、自分は「宗教心がない」「宗教に関心がない」「宗教とは無関係だ」と明言する人は少なくない。しかもこの際の“自分”は、「大多数の日本人もそうだ」という確信にまでなっているケースが多い。そしてこの場合、外部から見て宗教的儀礼に映るもの（冠婚葬祭、通過儀礼、年中行事、寺社における例祭、神楽などの宗教的芸能、占いや祓いなどの個々の宗教的行動等）は、「信仰心の伴わない形式に過ぎない」「いろいろな要素を組み合わせた、単なる都合のよい慣習だ」というふうに位置づけられ、またそれが、日本人の宗教性を否定する言説となっている。

こうした目に見える宗教的行動ではなく、自然宗教としての、一定のかたちをもたない生活に浸透した宗教性（民族に共有される思考と行動のパターンを含む）に関しては、日本では一般にどのように意識されているのだろうか。たとえば次のような言説は、一般にどのように扱われるのだろうか。「われわれはときには意識せずに、また明確に語ることもなく、ありのままの状態ですでに宗教的な人間になって宗教的な実践を行っている」「われわれは古来から続いている日本の伝統と慣習に従うだけで、すでに宗教的になっている」「宗教は心の問題だ」「誰しにも、心の隙間に神がいる」。たぶんこれらは、多くの日本人にとってそれほど驚嘆させるような言葉ではなく、あるいは的外れなスタンスとして映るものでもない。むしろ、ごく自然な言説として、ある種の通説または俗説としての地位を得ているとも見られる。ただ実際に、こうした言説から宗教性を意識するかどうかということになると、「たしかにそういうふうに見れば、自分は宗教心がないとは言えない」という比較的少ないケースと、「たしかにそういう側面もあるが、それは普通に宗教と言われているものとは異なる」という比較的多いケースに分かれるであろう。つまり、目に見える宗教的な観念や行動と同様、日本の場合、意識の上では宗教性は否定される傾向にある。

こうして見ると、バリと日本に一般に見られる、このような再帰的宗教意識のメカニズムは、次の三つの要素からなる「宗教意識の生成過程」を構成していることがわかる。

- ① 直観的な宗教リアリティー。すなわち、人々がおおよそ「宗教的である」

と直観的に感じたり位置づけたり関連づけたりするのにさほど苦慮しない、身近にある宗教的な観念、行動、事象、などを指す。

- ② 宗教的意味の生成。すなわち、直観的な宗教リアリティーが意識されたときの、意味づけの過程を指す。たいていの場合、意味を見出せるか否かは、直観的な宗教リアリティーに対応する個人的／主観的または社会的／客観的な「価値」と、それを言語的に説明する「知識と情報」の、有無や度合いに左右されるものであると見ることができる。
- ③ 明示的な宗教意識。上記①と②のせめぎ合いから到達する宗教意識。つまり、宗教という概念や言葉（またはそうした文脈）などの手掛かりによって、たいていの場合に個々が到達する宗教意識。

再帰的宗教意識とは、日常的な場面において宗教意識が構成される際の、上記のメカニズムのことを指す。この場合の明示的な宗教意識は、前記の機能的宗教意識に相当するものと見ることができる。一方、直観的な宗教リアリティーと宗教的意味の生成には、前記の質的宗教意識の面を部分的／断片的／瞬間的に含むものと見ることができる。換言すれば「再帰的宗教意識」(reflexive religious consciousness)²⁰とは、一方では直観的な宗教リアリティーが質的にある程度感じられたり気づかれたりし、しかし他方ではそれが宗教的意味の生成過程の中で反省されたり評価されたりして、その都度に機能的に止揚される宗教意識のことである。

内容的に見れば、パリ人と日本人に見られるような再帰的宗教意識には、同じ尺度から比較できる社会的な文脈や経緯を垣間見ることができる。たとえば「価値」の面から見れば、いずれの場合も、何らかの宗教的な劣等感に覆われているのではないかと思わせるような点がないわけでもない。すなわち、宗教的意味の生成過程の中で、自らの直観的な宗教リアリティーがあたかも他の宗教的リアリティーに比べて劣っており、下位に位置するものと見る傾向である。しかしその背後にある社会的な文脈や歴史をよく見ると、必ずしもそうではないことがわかる。²¹ こうした背景があるため、個々のレベルでは、宗教に対し、

²⁰ こうした呼び方は、主にブロックによる「再帰的意識」(reflexive consciousness)をよりどころとしている。Block op.cit. (1995, 2001, 2003), Sperber op.cit., David Rosenthal, "A Theory of Consciousness," in: Ned Block et.al. (eds.), *The Nature of Consciousness* (Cambridge: MIT Press 1997), pp. 729-753を参照。「反射的」「反省的」「内省的」「内観的」な性格をもっているのも、そう呼ぶことも可能だが、「自ら生成した意識を用いて、それ自体を意識する」という再帰的な特徴がもっとも際立っていると見る。

²¹ 一例に、パリ人が直観的な宗教リアリティーを前面に持ち込むのは、きわめて現実的な文脈と経緯の中で起きている。すなわちジャワという大民族との関係や国家におけるマ

バリにおいては「(高くはなくても)一定の意識をもつことが肯定的に捉えられ」、日本においては「低い意識をもつことが否定的に捉えられない」という文脈が、宗教をめぐる一つの社会的風土として成立しているということも指摘できる。

また、「情報と知識」の背景としてとりわけ大きな役割を果たすのは、「メディア」と「当局」による宗教の扱いや位置づけである。²² さらに、その背後にある社会的・歴史的な位置づけも無視できない。すなわち、「宗教とは何か」という問いに、模範的な解答を求めるのならば、それは常に一神教と創唱宗教であり、多神教や自然宗教または民間信仰が筆頭にあげられることは決してない、という社会的・歴史的に定着した、宗教に関する理想的・支配的なイメージの存在である。²³

四 再帰的宗教意識が語る宗教概念

日常的な言語コミュニケーションのレベルにおいて現れる宗教意識は、その発生メカニズムから見ると、すべてが再帰的宗教意識によるものである。しかしこうなると、個々にとっての宗教(宗教か非宗教の区別、宗教のカテゴリー、宗教の枠組みなど)は、どのように捉えるべきなのかが問題になる。少なくとも

イノリティー性という、常に直面しなければならない問題に対する、対応策または備えという図式がある。こうした中でバリの人々は一般に、部外者と接するとき、自宗教や自文化が特殊化されたり誤解されたりしているのではないか、ということを多少なり意識する精神風土におかれている。また日本人の場合も、さまざまな文脈と経緯が複雑に絡んでいる。たとえば、無宗教であるということが社会的に反感をかうことなく、むしろ無難なライフスタイルや価値観であるとみなされている社会的な雰囲気がある。あるいは、宗教には、プラスよりネガティブなイメージがあるのではないか、やや敬遠気味に捉えるような空気がある。こうした空気は多分に、過去の体制に対する反動としての、<心から絶対的に支持するのが当然であるかのようにみなされている>政教分離主義・世俗主義と、何らかのかたちで関係しているとするのが自然である。また、信仰・実践している宗教をあえて人前で語らないという行動パターンが日常化・定着していることにもよると見られる。さらには、一定の神観や神信仰をもちながらも、それが宗教と言えるかどうかについて深入りしたり議論したりすること自体を、避けるのが好ましいというような心理的な傾向なども背後の要因としてあげられる。

²² この点は興味深いことに、バリと日本では、いずれも宗教に対して干渉的ではあるが、対極の関係にあると見られる。バリでは、インドネシア全体がそうできるように、メディアと当局は宗教に対して積極的・干渉的であるに対し、日本では消極的・干渉的である、という位置づけは可能であると思える。たとえばバリにおける「国家による一神教の承認・奨励・象徴化」「宗教省の存在と機能」「宗教アイデンティティー(宗教の所属性)の強要・義務化」「小学校から大学までの宗教授業参加の義務化」「メディアにおける宗教のスペースおよび宗教尊重の基本方針」などが例としてあげられる。

²³ これを「西洋的な宗教概念」と見る向きもあるが、どちらかといえばこれは西洋・東洋の枠組みを意味するというよりは、宗教の世界における普遍的な意味での「拡散と収束」の原理を物語っているのではないだろうか。

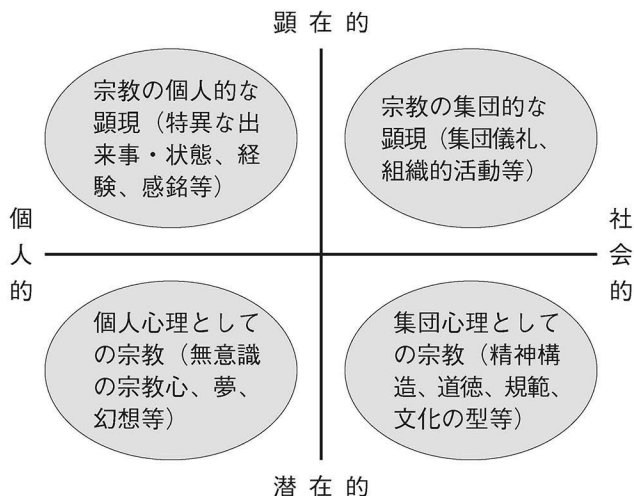
も、対立関係にある次の二つの捉え方が存在する。

第一は、宗教とは、当事者が自らの観念や実践を明確に「宗教である」と意識、あるいは「宗教として」意識（または自覚や反省）する場合に対してのみ、その存在が認められる、というスタンスである。つまり意識の発生過程において、どのような意識の葛藤や矛盾が内面に生じようとも、再帰的宗教意識の中で最終的にたどった明示的な宗教意識が、当事者にとっての宗教である、ということになる。当然ながらこうしたスタンスは、「宗教」というカテゴリーを非常に限られたものとして捉えることになる。というのは人々が自らの観念や実践を宗教として意識するということが、逆にいえば、そうした宗教がすでに広く一般的に認められている文脈が成立している必要があるからである。こうした制限があるにもかかわらず、実際にはこうしたスタンスは、宗教研究者の間においても一般の人の間においても、もっとも普及し、漠然としながらも、広く受け入れられているスタンスであると言える。

第二は、宗教的な観念や実践は、必ずしも明示的に意識されずに生じることが可能であるというスタンスである。つまり意識の発生過程において、最終的にたどった明示的な宗教意識が何であろうとも、直観的な宗教リアリティーこそが宗教である、というスタンスである。またこれは、「宗教」という言葉や概念として必ずしも意識されないという意味だけではなく、そもそもそうした観念や実践そのものが、何らかの意識的な意味づけがなされずに生じることが可能であるという意味でもある。²⁴ さらに、宗教であるということを当事者が否定する場合でも、宗教は存在することは可能である、ということになる。現代日本における一般大衆の多くの人の宗教性を考えるときに、日本人に宗教（心）が欠如していることや希薄化していることを否定するという研究立場も、こうしたスタンスに組み込む。

二つの相反する宗教の捉え方を克服するために、次の第三の捉え方を仮定することができる。すなわち宗教とは、そもそも「意識」の面と「無意識」の面からなっており、両者が一つの循環や相互作用をなす体系として生じたときの、すなわち聖なる生活体系をなしたときの現象である、というスタンスである。つまり意識の発生過程において、最終的にたどった明示的な宗教意識を無視するというわけではないが、内面で起きている意識の葛藤と矛盾も、宗教の特定

²⁴ たとえばボイヤーは、宗教の認知科学的な観点から、宗教は超自然的なエージェントをめぐる観念や実践であると特徴づけた。そして宗教の多様性・多元性に関しては「制度的な宗教だけが宗教ではない」ということはもとより、「特定可能な宗教だけが宗教ではない」ということも「宗教心には必ずしも宗教としての明示的な意識が伴うとは限らない」ということも、すべて考慮するべきである、と論じた。Pascal Boyer, *Religion Explained* (New York: Basic Books, 2001), pp. 6-10を参照。



化や概念化の中にも含めるといふものである。これは第一と第二のスタンスを統合させ、宗教を動的かつ相互作用的なものとして捉えようとするスタンスであると言える。

このスタンスから見ると、日本やバリにおいて見られるような自然宗教の場合、一般大衆の宗教性や宗教意識を、観念と実践の断片および言語として明示化される部分のみから導いて捉えようとするのは、不可能である。人々が、個人的・集団的なライフサイクルの中で、ある程度の意識的な一貫性をもった宗教的な観念と実践を、実現しているかどうかということ、つまりときには潜在的または個人的な領域として、また時には顕在的または社会的な領域として生じるということ捉えることが、宗教の位置づけにとって必須である、ということになる。この場合、顕在的・社会的な領域として顕現される宗教性を特徴づけるものは、「宗教」という明示的な言葉・概念・カテゴリーというよりは、俗性に対して対照的な関係（相互関係）にある聖性である。

したがってこの第三のスタンスは、宗教という実体を、意識性を含めた二つの軸をもって捉えるものである（図を参照）。すなわち一つは、「個人的」－「社会的」という領域の軸であり、もう一つは「潜在的」－「顕在的」というレベルの軸である。

宗教現象の「個人的」－「社会的」軸は、おおよそジェームズが論ずる「個人的宗教」と「制度的宗教」の対比に相当する。後者が文化的な枠内で起こる

普遍性・一般性の強い宗教領域であるに対し、前者は個人的な経験として起こりうる特殊性・固有性の強い宗教領域である。一方、宗教現象の「潜在的」―「顕在的」軸は、宗教現象が目に見える、または意識される／気づかれるかたちで現れるかどうかということに関係する。たとえば宗教現象の個人的な領域に関しては、個人に潜在的に（日常的に気づかれない状態、あるいは夢や幻想として）抱かれているレベルの宗教性もあれば、明確なかたちとしての宗教的な経験や特異な出来事・状態のレベルとして顕現する場合もある。同じように、宗教現象の社会的な領域に関しても、集団の心理・精神・道徳・倫理・規範・文化的な枠組みとして抱かれているレベルの宗教性もあれば、宗教現象としてもっとも認知されやすく、かつ公的な色合いが強い、集団の儀礼や組織的活動のレベルとして顕現する場合もある。

前記の再帰的宗教意識のメカニズムをこの図式に沿って見ることができる。直観的な宗教リアリティーとは、潜在的（個人的または社会的）なレベルに基盤をおく。すなわち表象形態をもたない非体系的・非構造的な心の次元のものである。こうした心の次元は、そのままの状態では無意識のレベルを意味するが、それが瞬間的に表象される意識が直観的な宗教リアリティーとなる。宗教的意味の生成過程は、主に顕在的（とりわけ社会的）なレベルに基盤をおく。すなわち一共同体に、ある程度共有されている宗教的な観念や枠組みとの関係である。こうして、この二つのレベルから生起される意識のせめぎ合いによって明示的な宗教意識が表象され、すなわち再帰的宗教意識のメカニズムが起こる。

この図式は宗教概念に対して一定の視座を提示するが、その特徴は宗教を動的な体系として見るという点である。すなわち宗教とは、無意識と意識のレベル、および個人と社会の領域を、俗性から相対的にかげ離れた聖なる生活体系として、またその限りにおいてはある程度の連続性や一貫性を保つようなかたちで、動的かつ相互作用的に循環をなすものであり、それが宗教を宗教たらしめるものである、という見方である。

個人的領域の潜在的レベルの宗教性が顕在化し、あるいはそうしたものが何らかの契機をもって実体化し、超自然的現象が体験されたり気づかれたり確認されたりしたとしても、もしそのことが社会的に認知されている宗教的なカテゴリーのどれ一つにも該当させることができない場合（つまり顕在的レベルに還元しえない潜在的レベルの宗教性）は、一定の宗教意識や宗教現象（個人的領域における現象）が生じてはいるものの、この図式からは宗教の存立を見る

ことはできない。

このようにして実際にも、たとえば一個人の異常な体験や状態は、それを取り巻く社会・文化的なカテゴリーの有無やバリエーションによって、神懸かり体験をなした巫女やシャーマンと位置づけられる場合もあれば、単に精神異常者・逸脱者と位置づけられる場合もある。もっとも、潜在的レベルの宗教性とは、このような際立った現象に限るものではなく、個々に生じる小さな宗教経験もすべて含む。ただここで問題としている、宗教の存立にかかわる宗教意識は、個々に起きる不思議体験、特別な感動や感銘、不可解な出来事、奇跡などが、どの程度まで既成の宗教的カテゴリーと体系的に結びついて位置づけられるかという点である。

反対に、社会的（集会的・文化的）領域の潜在的レベルの宗教性が顕在化し、あるいはそうしたものが何らかの慣習や制度を介して実体化し、超自然的現象が集団で体験されたり気づかれたり確認されたりするような場が生じたとしても、もしそのことが個々によって、その場から離れたときの各々の心理状態や出来事と何らかの関連や影響を及ぼすものとして実感したり位置づけたりすることができない場合（つまり潜在的レベルに還元しえない顕在的レベルの宗教性）は、一定の宗教意識や宗教現象（社会的領域における現象）が生じてはいるものの、この図式からは宗教の存立を見ることはできない。

たとえば前述したように、現代日本においては、仏教・神道に由来する行事が「形式的宗教」や「葬式仏教」などにしか過ぎないという理由から「宗教ではない」というような見方が広く普及しているが、この図式はこうした見方に対して一定の裏付けを与えることになる。ただしこの場合、社会的領域の宗教性を個人的領域の宗教性に結びつけて聖なる生活体系の循環を意識のレベルで活性化させることができないという点は、現代日本の宗教の特徴として捉えるべきであり、日本の自然宗教を理解するための重要な社会的要因として見る必要がある。すなわち、一つは、戦後を機に高まった宗教に対する反動と、その延長線にあって今日まで衰えることのない、宗教に対する否定の反作用的意識であると見る。もう一つは、前者と相互に影響しながら起きた、社会的基盤の変容過程であると見る。生活に組み込まれて慣習化した宗教的な観念と実践を顕在化する、契機と原動力の衰退である。すなわち、自然宗教を自然宗教たらしめる、村落共同体のシステムそのものの弱体化である。いずれも、前述した宗教的意味の生成を左右する「価値」および「知識と情報」の再生産過程が頓挫している状態を物語る。

一方、バリにおける自然宗教も、生活の諸活動と一体化した宗教性を実現しており、「宗教である」と自覚されない宗教意識を構成している。この状態を上図式に沿って理解するならば、そこに宗教の存立を認めるか否かは、当事者がそうした観念や行動を、個人と社会の領域を結ぶ、聖なる生活体系の循環の中の一環として、意識のレベルで活性化することができるか否かによる。バリの場合は一般的に、こうした自然宗教は、国家とメディアの影響もあって、いまだ十分に自覚されていると言える。その意味では宗教の存立を見ることも困難ではない。しかしやはり近年は、村落共同体の絆が個人の自由と対立し、結束力の乱れと低下にさらされている。宗教の潜在化と顕在化の循環は、脅かされている状況にある。

おわりに

本稿は、宗教概念が定義しにくいものであるということ踏まえ、その問題を少しでも和らげることができるのではないかと、宗教意識に手掛かりを求めてみた。宗教は、その〈外見的な〉構造のみからでは捉えることができず、人々の意識を交えて、はじめてその実体が包括的に姿を表す、という前提によるものでもある。とりわけ宗教意識の構造や葛藤が複雑化している、日本とバリの自然宗教を題材にしたが、こうした考察から得られた点は二つある。一つは、宗教意識が一般に、再帰的宗教意識というメカニズムによって生起されるという点である。そのメカニズムには、「直観的な宗教リアリティー」「宗教的意味の生成」「明示的な宗教意識」の3要素が見られる。もう一つは、再帰的宗教意識から見た場合、宗教は、聖なる生活体系として存立するという点である。すなわち宗教を、「意識と存立」の構造から見る視点である。

最後に、こうした視座を通して、現代日本の宗教が直面している問題の一つに対し、若干の分析を付け加えることにしたい。

日本では、青少年の犯罪や自殺など、ことあるたびに、公立学校における宗教教育（宗教的情操教育、または心の教育）の必要性が主張されたり議論されたりする。宗教的情操教育という概念は、現行の教育基本法と政教分離の原則が言及している「特定の宗教」云々に、真っ向から抵触するものではない。もっとも中には、法律を改正してまでも宗教教育を実施するべきだ、という主張に傾くケースも少なくない。

しかし、青少年の宗教的情操は、もっぱら制度的・公的な宗教教育に依存す

るものなのだろうか。世界で宗教教育を制度的・公的に実施している国・地域は決して多数派ではないということから見ても、宗教教育と子供の宗教的情操の関係は、単純な因果関係にあるのではないということが推測できる。

まず構造的な視点から見れば、現代日本の宗教を捉えるには、制度的宗教（仏教宗派、神社神道など）、組織的宗教（新宗教など）、民間信仰の三範疇を視野に入れ、多面的に見る必要がある。日本ではこの三つは互いに密接な関係にあり、その境界線は必ずしも明確ではない。さらに、この三つを横断するかたちで、広い意味の仏教・神道（何と名前をつけるかは問題ではない）を仮定することができる。その儀礼（伝統や行動パターンを含む）と教義（世界観や思考パターンを含む）は、日本人と日本社会の精神構造を根底から覆っているものと位置づけられる。つまり概して言えば、日本の宗教構造においてもっとも際だっている特徴は、自然宗教の性格を濃く帯びているという点である。

自然宗教はそれ自体が、ある程度の宗教教育・継承の場であり、生活そのものが聖と俗の循環、つまり聖なる生活体系である。したがって日本における宗教教育は、自然宗教のまま、満たされるものと見ることもできる。

しかし本稿で分析した宗教の「意識と存立」の構造の面から見ると、日本の宗教教育・継承の過程には、再帰的宗教意識における宗教的意味の生成を妨げている、二つの障害が見られる。一つは、自然宗教そのものによって推し進められている、宗教的リアリティーの、生活の中への拡散と浸透である。つまり人々は、宗教的なものがあまりにも深く生活の中に組み込まれて溶け込み、また日常化してしまっただけで、そこから一定の距離をおいて意味を噛みしめたり新鮮さを実感したりすることが難しくなっている。さらに、その循環と活気を蘇らせる共同体の活動や儀礼が、衰退の傾向にある。

これに関しては、同じことがバリにおいても起こっている。本来、バリでは、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る。しかし村落共同体の弱体化は、そうした自然の継承を妨げている。さらにバリは、インドネシア共和国の傘下にあるがゆえに学校で宗教教育を実施しているが、それが逆に矛盾を浮き彫りにしてしまった。学校の宗教教育は、ヒンドゥー教の授業カリキュラムに従い、聖典のヴェーダとバガヴァッドギータに基づいて行われている。しかし大多数の民衆は、聖典に触れたことがない。歴史的に習俗化した信仰形態は、聖典に書かれているものとは異なる。こうして、バリにおける公的な宗教教育は、ギャップを生み、不自然かつ形式的なものになって

しまった。

日本において宗教的意味の生成を妨げているもう一つの要因は、本稿の随所で触れた、人々の意識の根底にある、宗教に対する否定の反作用である。すなわち、再帰的宗教意識を解剖したときに限ってうっすら正体を現す、「聖俗の自然の関係から常に聖を排除せんとする働き」であり、それもまた、宗教の潜在的な面と一緒に、無意識に継承される宗教性であると見られる。

結局、「自然宗教にふさわしい宗教教育」はジレンマにあると言える。そもそも義務化した公的な宗教教育は、宗教を天下りの捉える創唱(啓示)宗教にとって相性の良いシステムであり、自然宗教の性格には馴染まない。しかしその一方で、自然宗教に特有の「自然の継承」は、共同体が機能していることを前提とする。また、宗教を否定的に見ない精神的・社会的な風土も必要である。

公的な宗教教育を強引に推し進めることは、自然宗教に対する一神教的解釈の押しつけにつながるであろう。やはり時代に適応した共同体の機能を維持・再生する方向が、自然宗教にふさわしい宗教教育の道であると考えられる。

(山口大学人文学部)