

「宗教とは何か」とは何か？

―タラル・アサドのクリフォード・ギアツ批判をめぐって―

磯 忠幸

I

ジョンサン・Z・スマスは、宗教研究において「宗教」という概念の果たす役割は、人類学において「文化」という概念が果たす役割と等しいと述べている¹⁾。今日の人類学では、エドワード・サイードの『オリエンタリズム』やジェイムズ・クリフォードとジョージ・マーカスの編著による『文化を書く』以降、人類学の基本的な概念に内在する政治性（文化の政治学）やイデオロギー性（ポストコロニアル批判）が問題化され続けており、何かを定義すること（説明すること）がきわめて困難な事態が継続している。人類学自体の生成過程や表象の戦略を系譜学的に分析することが一つの大きな流れを形成してきたことは、今や周知の事実となっている。

宗教研究にしても、事態は人類学と同様の道程を辿っており、それは、前世紀末以降、端的に言えば、中心的な主題が「宗教とは何か」という探求から、「宗教とは何かを問う仕方」の批判的分析へと移り変わってきたことに、とりわけ顕著にあらわれている。こうした研究の多くは、「宗教」概念が西洋的・キリスト教的であるということ暴露

き出すという形式を採用しているが、単に概念の生成についてだけではなく、それがどのように適用され、どのような影響力を行使したかを系譜学的に分析するという方向性も兼ね備えている。そこでは、宗教研究のあり方自体がいわば「権力のまなざし」として、あるいは規格化の装置（ディシプリン）としてとらえ直され、系譜学的探求の対象であるアルシーヴとなっているのである²⁰。

たとえば、J・Z・スミスの一貫した主張によれば、宗教の学術的な研究は啓蒙主義の所産であるということになる²¹。つまり、啓蒙主義的な視点によってこそ、宗教はきわめて人間的で歴史的な現象として解釈可能になったという指摘である。それゆえ、宗教研究は、神学ではなくて、人文科学や人間科学が供給する学術的枠組みに位置づけられることになったが、こうした宗教と宗教研究の関係性によって、J・Z・スミスの表現を借りれば、宗教は啓蒙的な態度によって飼い慣らされ、「パトス」から「エトス」へと変形されて、「宗教」として世俗的な領域へと取り込まれることになった²²。つまり、宗教は、それがどのような思考であれ、実践であれ、理解の枠組みから逸脱したり、理性の領域を超えたりしたままに放置しておくことはできなくなってしまうのである。逆説的に言えば、宗教研究は、学術的な地位（人文科学）に一端を占めるために、この理解可能性に固執し続けることが必要となり、「宗教とは何か」を問うこと（「宗教」の定義）は、宗教研究がその地平を確立するための不断の試みとなったのである。そうであるならば、「宗教」とは、当然のことながら、宗教研究が創造した用語であり、世俗の領域で理解されることを前提として構成された概念だということになるわけである。

人類学における「宗教」概念を系譜学的に再検討したタラル・アサドの研究は、広く宗教研究全般に影響を及ぼしたことで注目されてきた。人類学によって対象化された「未開社会」はポストコロニアルな状況において変容しつつあるが、人類学は、この変容を理解しようとするのであれば、自らの非属性性が措定された世界の近代化の過程でだけ

ではなく、自らが内在的に関わってきた「西洋」なるもの（主体的な近代性として、非西洋とは対照的な、特異な歴史性の中にあるものとして、体系的に構築されているもの）の構築過程をも研究すべきである⁽³⁾。アサドはこのように指摘したうえで、「宗教」を「西洋」なるものという特殊な歴史的構造体の根幹的な一部としてとらえ、その概念と実践を系譜学的に探求しようとする。つまり、西洋の構築的な権力のまなざしによって規定された「宗教」の定義が世界をどのように配置し、歴史をどのような方にしたのかを、「宗教」が生成される過程で寄りかかっていたコンテキストと関連させて再検討するということである。

アサドによれば、人類学における「宗教」は超歴史的で超文化的な現象として定義されている (Asad, p.28) (三三頁)。人類学の学説史を垣間見れば明らかのように、現在でもなお宗教研究に関して影響力を保ち続けている二〇世紀後半の人類学は、十九世紀の進化的な人類学が「宗教」を近代社会の原初的な制度形態とみなし、それを文化の発展段階の歴史に階層化するための目盛りとしたことに対する批判を経て、他の文化・社会的な領域には還元し得ない、独自の領域として「宗教」を定義するという立場に至ったことになっている。

しかし、アサドは、「宗教」をこのようにとらえることの背後に、宗教と権力や理性とを分離するという点において、世俗的な近代性の「宗教を閉じ込めておく戦略」(ibid.)を、同時に近代社会において宗教を担保できるという点で、キリスト教の「宗教のガードを固める戦略」(ibid.)を見出す（逆に言えば、それ独自の固有の領域としての「宗教」は、その「宗教」が分離されているはずの領域において意味を持つのである）。つまり、宗教を独自の固有の領域とする見方は、近代西洋の規範（近代的なりベラリズム）とポスト宗教改革史（啓蒙的なプロテスタント）という特異な歴史の所産であるというわけである (ibid.)。

「宗教」が西洋近代という特異な歴史性の産物としての「宗教と権力との概念的な分離」を本質としている以上、そ

れを用いて、たとえばイスラム世界のような、宗教と権力が密接に接合している世界を理解することには、当然のことながら有効性がないということになる。しかし、アサドが強調したのは、単に「宗教」を社会的コンテクストとの密接な関係においてとらえようということではない。そうではなくて、「宗教」が同一性と真実性を獲得する場には、宗教とは異なる（「宗教」において分離されていた）実践と言説が内在しているということを強調しようとしているのである。つまり、宗教とはそれ独自の固有の領域からなるものではなくて、宗教が何であるかが定義される場合、その定義が、あるいは宗教についての言説が意味をなすかどうかは、何らかの特定の権力の作用の問題であつて、「宗教」をその権力の歴史に位置づけて再検討しようとするのである。

「宗教」が人文科学という限定的なパースペクティブのもとで構成された啓蒙的な産物であると指摘するJ・Z・スミスと、近代性によつて権力と切り離された「宗教」の定義の有効性を問うアサドとは、一見すれば批判の方向性が逆のベクトルのように見えるが、「宗教」の定義の不可能性を強調する点では同じである。しかしながら、宗教研究の重要な問題とは「宗教の定義の不可能性」を主張することではない。

スミスが指摘するように、問題なのは「宗教」が定義できないことではなくて、「宗教」が幾通りもの仕方定義できるといふことである⁶⁾。アサドは、中世において「宗教」と認識されていたものが中世と近代社会とでは同じでないのは、「宗教」にそれを真実とする権力が働いているからであり、「宗教」自体が言説の歴史的な産物であるからであると強調するが (*ibid.*, p.29.) (三四頁)、まさにこのことこそは、啓蒙主義の産物たる宗教研究が「宗教」を定義できないことの証左であり、同時に宗教が幾通りもの仕方定義されてしまうことの可能性の根拠となっているのである。

「宗教」を世俗の領域で説明しようとすれば、それを構成する要素や関係性が時代や地域、あるいは状況において異

なるわけであるから、定義など不可能である。むしろ幾通りもの「宗教」の定義が可能になるだろう。また、「宗教」をそれ固有の独自の領域において超歴史的で超文化的なものとして説明しようとすれば、すでにそれには近代性という権力が働き、歴史性が刻印されているわけだから、普遍的な定義としては意味をなさないことになる。J・Z・スミスはかつて、人間的な経験や表現には外在的なカテゴリーとして宗教を想像することと、それらに内在的なカテゴリーとして宗教を想像することは緊張関係にあると述べているが⁷、両者の間に緊張関係が生じるのは、いずれかが「宗教」を定義できるという可能性をめぐってではなくて、むしろその不可能性ゆえなのである。実のところ、この定義の不可能性こそは、近年の宗教研究が地平を開く「場」とされている。というのも、不可能性を可能にしようとする社会的、政治的なメカニズムの分析の対象こそは、ある特異な歴史性が構築する、「宗教」が真実性と同一性を獲得するための訓練Ⅱ規律のシステムであり、知と言説の権力を布置させる真理への意志であるとみなされているからである。

J・Z・スミスは、宗教研究が学術的な企てとして発展するには、後者の想像力を選択する方が生産的であるとしているが、アサドの場合なら、真理の実現のための条件である強制、つまり種々のディシプリンの活動（実践の制度的諸形態）に焦点を合わせるということになるだろう。

しかしながら、J・Z・スミスにしろ、アサドにしろ、こうした近年の宗教研究の方向性は、宗教を論じることに有効性を持ちうるのだろうか。本稿では、前世紀においてもつとも影響力のあつたクリフォード・ギアツの宗教理論に対するアサドの批判を追いつつ、宗教概念を世俗的な領域でとらえることの有効性を検討してみたい。

II

アサドが批判するのは、超歴史性や超文化性によつて宗教の本質を理解しようとする人類学的な宗教概念であるが、その対象は宗教と権力を概念的に分離するという近代性に根ざした宗教観全体を射程に含んでいる。

アサドによれば、ヨーロッパの初期近代（十七世紀）に、「権力と知識が特定の仕方で作作用することと結びついた具体的な規則の一揃い」(ibid., p.42)（四六頁）であつた宗教は、宗派の分裂（宗教改革）やキリスト教世界の拡大（植民地政策）、あるいは新しく登場した自然科学などが引き起こした神学固有の問題に対応すべく、抽象化・普遍化され、現象的な形態としての宗教に対置できる「十全に本質化された概念」を持つ「宗教」になる(ibid., p.42)（四五頁）。つまり、「宗教」にとつて本質的なのはテキスト（聖典）や実践（儀礼）ではなく、それが象徴する内的な意味であつて、その意味とは世界（実在の世界であり、自然科学の領域としての自然）を支える一般的な秩序の観念であるということ、そして「宗教」には普遍的な機能や特徴があり、それを歴史的・文化的に多様な差異と混同してはならないということである(ibid.)（四六頁）。こうして宗教の本質を象徴の意味と信仰の内面性（観念）として理解するに至つたのは、このような宗教観に基づいた宗教概念が普遍性を持つかどうかという問題からではなく、「啓蒙主義以降の社会においてキリスト教の唯一の正当な空間、すなわち個人の信仰」に適合するからである(ibid., pp.45-6)（四九頁）。要するに、この宗教概念は、啓蒙主義以降のキリスト教の権力の知識の布置による産物というわけである。

アサドの指摘によれば、このような神学固有の歴史的転換において構築された「宗教」概念は、二〇世紀の人類学において自明視されている「宗教」概念に至るまで、そのまま脈々と引き継がれてきている。つまり、アサドの批判

の射程は、「宗教」を「世界を秩序づける（有意味にする）」とする点ではマックス・ウェーバーの理解社会学から解
釈人類学にまで、行為（儀礼）よりも信仰（思想）を重視するという点ではエミール・デュルケムやマルクス主義
に、そして固有の独自の領域によって「宗教」をとらえようとするとする点で象徴人類学や宗教現象学（ミルチャ・エリ
アーデ）にまで及ぶ、宗教研究に対する根本的な批判なのである。

アサドが「普遍的な宗教の定義」として直接的に批判の対象に選択したのは、解釈人類学者クリフォード・ギアツ
による、かの有名な宗教の定義である。ギアツの宗教の定義が選ばれたのは、人類学は「宗教」を「超歴史的・超文
化的に」概念化して理解しているが、そうした「宗教の定義の仕方」が生成される歴史の変換を確認するための契機
に過ぎないとされている（実際、ギアツの定義に対する批判はキリスト教神学がその固有の問題に応じていく歴史的
過程についての叙述と対照させて行われている）。しかし、同意するかどうかは別にして、宗教研究全般にこれほど
強く影響を及ぼした定義もないわけだから、明らかにアサドの意図はその批判が宗教研究全体に及ぶことを示唆する
ということであつたにちがいない。ともかく、ギアツの定義を記しておこう。宗教とは、

- (1) 象徴のシステムであり、(2) 人間の中に強力で広範に行き渡った持続的なムードと動機づけを打ち立てる。
- (3) それは、一般的な存在秩序の概念を形成し、(4) そして、これらの概念を事実性の独特な雰囲気でおおい、
- (5) そのためにムードと動機づけがこの上なく現実的であるようになる。

ギアツがこの定義を行つたのは論文「文化システムとしての宗教」（一九六六年）で、定義に割り振られた番号が見
出しとなつて論が展開されている。アサドはそれに基づいて論文全体を詳細に批判検討しているが、ギアツの定義の

要旨を、アサドのそれに対する批判とともに、概略的にたどってみよう。

象徴とは意味（概念）を運ぶ乗り物であつて、その象徴のシステムとは文化パターン、情報についての外部の源泉をなしている。ギアツによれば、「外部の」というのは、共通の理解をもった生活世界（日常生活の現実）における有機体としての個々人の外側であり、「情報の源泉」とは、象徴が設計図や雛形（二）についてのモデル（一）を与え、それによつて外的な過程に明確な形（一）のためのモデル（二）を与えるということである（Geertz, p.92）（一五三頁）。つまり、象徴（象徴のシステムあるいは複合）には、實在についてのモデルと實在のためのモデルという二つの側面があるということである。それゆえ、ギアツに従えば、文化パターンは内在的な二つの側面を持つことになり、文化パターンが「社会的・心理的實在に意味、つまり客観的な概念的形態を与える」（ibid., p.93）（一五五頁）ことは、文化パターン（象徴、實在についてのモデル、文化的レベル）を概念的形態（意味、實在のためのモデル、社会的・心理的レベル）に合わせ、同時に概念的形態を文化パターンに合わせるることによつてなされる。

アサドは、ギアツが象徴において「文化レベル」と「社会・心理的レベル」という異なるレベルが相互作用すると考えていることこそ、根本的な問題であると指摘する。アサドによれば、ギアツにとつては、この二つのレベルを区分することで、その相互作用に宗教の本質を設定する「場」が可能になるが、それは同時に宗教を生活世界に内在する個々人（社会的・心理的實在）にとつて外的な意味が運ばれる（文化として伝達される）乗り物（象徴）として理解しているだけで、その意味が構成され、運ばれるという、実践における象徴の作用をとらえる視点が欠落してしまふことになる。

宗教的な象徴が實在のあり方を表し、實在のあり方を形作る（二）についてのモデル（一）のためのモデル（二）の相互置換）としても、それがいかにしてなされるのかについては、ギアツの考えによると、宗教的な象徴が崇拜者に「あ

る明白な性向」を引き起こすことで、「人間の行為の流れと経験の質に永続的な性質を与える」という仕方でもされるということになる (ibid., p.95) (一五八頁)。しかし、アサドによれば、たとえば現代社会に暮らすキリスト教徒の「明白な性向」をとらえることなどできないように (たとえば、テキサス州に住むキリスト教徒は、保守的で、共和党を支持し、中絶に反対するかもしれないが、イリノイ州に住むキリスト教徒は、リベラルで、民主党を支持し、女性の自己決定権を主張するかもしれない)、崇拜者の一連の行為と経験の質に「強力で広範に行き渡った持続的な」性質をもたらすのは、象徴 (信仰) の働きだけではなく、個々人が実存する「場」である社会的・政治的・経済的諸制度 (世俗的な領域) のすべての働きによるものでもある (Asad, p.33) (二三八頁)。

ギアツは、さらに続けて、宗教的な象徴がムードと動機づけという二つの性向を引き起こすのだと述べ、動機づけは「方向性を与え、全体的な進路を示し、特定の、普通は一時的な行為の達成に向かわしめる」ものであり、ムードは「強弱についてのみ変わり」、「ある環境から生じるが、目的には反応しない」ものであって、両者の違いは、動機づけがその目的に関して「意味をなす」のに対して、ムードはそれが生じるとみなされている条件に関して「意味をなす」として (Geertz, p.97) (一六一頁)、性向について議論を展開する。アサドは、これに対しても、ムードにしろ、動機づけにしろ、宗教的な象徴がそれらを引き起こさなくても、それは依然として宗教的な象徴なのであるから (たとえば、十字架は単に「クールなファッション」のアクセサリとして身につけているだけで、その当人がなんら敬虔的な気分にならなくても、やはり宗教的な象徴であることには変わりはない)、宗教的な象徴の本質ではないと指摘する (Asad, p.33) (二三八頁)。

では、宗教的な象徴が、徳であれ、啓示の感覚であれ、敬虔さであれ、実際に宗教的な性向を引き起こす条件とは何か。アサドは、アウグスティヌスが異端派に対して、善悪の選択にあたっては個々人の自発性が重要だが、意志に

反して神から強制される過程によって用意されてもよいとし、外的な強制を主張しつつ、護教論を展開したことを引き合いに出して、キリスト教的な性向を引き起こすのは、象徴の働きだけでなく、権力の働き（強制）であると指摘する（*ibid.*, p.35）（四〇頁）。宗教的な真理は永遠であるが、それに至る手段は永遠ではないという、アウグスティヌスの主張には、宗教的な真理を実現するための条件としての強制とそれを維持する訓練Ⅱ規律が介在する必要性が示されているのである（*ibid.*）。しかし、ギアツの考え方では、宗教的な象徴と実践（権力がその意味を強制する訓練Ⅱ規律）が分離されてしまうというわけである。

この分離は、宗教的な性向とそれを引き起こす象徴とそうした性向を宇宙論的な枠組みに位置づける象徴の区別を曖昧にしてしまう。ギアツは、それらが同じ象徴であることは「驚きを起こすほどのことではない」と述べているが、アサドに言わせれば、この区別を曖昧にすることの背後にこそ、近代性の産物である「宗教的性向と世俗的性向を区別する」宗教観がある（*ibid.*, p.36）（四二頁）。つまり、この区別を曖昧にしてしまうことで、それらの象徴の關係が成り立つ「場」が排除されてしまうということである。確かに、特定の性向が宗教的なものになるには宇宙論的な枠組みに位置づけられる必要があるが、問題なのは、性向を宇宙論的な枠組みに位置づけるにはいかなる過程（関係性）が必要なのかということである。アサドは、ここに「権威づけの言説」（*ibid.*, p.37）（四二頁）が必要だと指摘する。アサドによれば、中世の西洋社会では、宇宙論を前提として、宗教的な空間を体系的にどのように再配置するかは極めて重要な問題であった。たとえば、それは、中世の教会が実践の絶対的な画一性ではなく、あらゆる実践を単一の権威的源泉（単一の教会）に従わせるための原則を確立しようとしていたことに、顕著に表れているという（*ibid.*, p.38）（四二頁）。というのも、キリスト教徒の実践に体现される象徴は必ずしも単一の権威的な教会の理論とは一致するわけではなく、それを一致させるためには、権威づける教義と権威づけられた実践（権威づけの言説

としての教会の教えと習慣という訓練Ⅱ規律)が必要だということを、教会が認識していたからである (ibid., p.39) (四三頁)。

すなわち、中世の教会の宗教観に明らかのように、宗教的な象徴が引き起こす特定の性向を宗教的なものにするには、それを宇宙論的に位置づけるために、外在的な権力が作用する別の過程、強制的な働き「場」が必要なのである。

ギアツに対するアサドの批判の要点の一つは、ギアツの提示する宗教概念には、世俗的な権力が関与する余地が明確に排除されているという点である。ギアツの宗教理論や文化理論には政治性や権力の視点が欠けているという指摘は、近代化しつつある地域を研究対象にする人類学者たちによって頻繁になされているが、アサドの指摘は、ギアツの宗教理論を近代性の産物とみなすという点で、単に現状にそぐわないという批判以上に、より根本的な問題提示であるといえるだろう。アサドのこうした視点はもう一つの問題、すなわち近代性の産物としての宗教概念の内容的な特徴を明確にすることになる。

III

アサドによれば、ギアツは宗教的な象徴が意味を運ぶだけの象徴理論にとどまり、その象徴の作用(二)についての「モデル」と「のためのモデル」の内的な置換)が可能になる「場」からも実践を排除してしまつたまま、さらに象徴の意味の優位性を主張する議論を展開することになる。アサドはこのことに強い疑問を差し挟む。ギアツの主張に従えば、特定の行為や経験(実践)が宗教的であるのは、それらが「何事かを確言している」からであるが (Geertz,

p.99.) (一六三頁)、アサドは、福音伝道のため世界中に散ったヨーロッパ人宣教師たちが「他者」の行為(儀礼)を
 読解するための宗教理論を必要とし、その儀礼が意味している「確言」の妥当性を判定する必要に迫られたことを引
 き合いに出して(Asad, p.43.) (四七・八頁)、宗教理論と実践との関係は根本的に「介入」の問題であると指摘す
 る。つまり、実践の背後に何かを意味づけなくてはならない(宗教理論の機能)が、それは特定の実践に真の意味の
 解釈を見出し、特定の実践を排除したり、組み入れたりしつつ、宗教を定義することに他ならないのであって(*ibid.*,
 pp.43-4.) (四八頁)、そこにはやはり「権威づけの言説」が必要なのである。だとすれば、「何事かを確言しているか
 どうか」によって意味と実践を結びつけるという、ギアツの単純なやり方は、本質的に認識論的なものにすぎない
 (*ibid.*, p.44.) (四八頁)と言わざるを得ないということである。

ギアツは、特定の実践が宗教的なものになるには「何事かを確言している」ことが必要だと述べているが、その
 「確言」(意味)とは一般的な存在の秩序についての観念であるとされている。他の論文において「人間は自ら紡い
 だ意味の織物に捕らわれた生き物」(Geertz, p.5.) (六頁)であると、ウェーバーを引き合いに出して述べていること
 からわかるように、ギアツにとって、そもそも人間というものは、存在の一般的な秩序(概念化する力)を強く求
 めている。そして、それが崩壊する事態に強い脅威を抱いている。その脅威、つまりカオスという、解釈の可能性が
 ない事態から生じる混乱は、人間の分析能力の限界、忍耐力の限界、道德的洞察の限界(*ibid.*, p.100.) (一六五・六
 頁)として顕現することになるが、この認識の秩序への脅威に対処するものこそ、意味を紡ぎ出す機能を持った宗教
 的な象徴なのである。宗教的な象徴は、人間の世界ではこうした限界状況(無知、苦痛、不公正)が不可避であると
 いうことの肯定と、そうした不合理さが世界全般の特徴でないことの否定を、人間の世界と、それも含めた、さらに
 広大な領域とを関係づけることで、同時に行うのである(*ibid.*, p.108.) (一八一頁)、ギアツはこのように主張してい

る。

しかし、アサドは、ギアツの議論が「何事かを確言している」（存在の一般秩序）ことからカオスへの対処へ推移していることに曖昧さを指摘しつつ、宗教が限界状況を解釈可能であると確言しているというのであれば、これこそは啓蒙主義以降に現れた個人的信仰の権利、「人間の条件は無知、苦痛、不合理さに満ちているが、宗教的な象徴はこうした状況を肯定的に受け取る手段である」と信仰する権利（Asad, pp.45-6.）（四九頁）の産物であると指摘する。もし宗教がそのようなものであるのなら、同様の説明機能を持つ合理主義的な哲学も宗教ということになろうし、逆に宗教は人間の条件を簡単に肯定する素朴な様式になりさがつてしまいかねない（ibid., p.46.）（四九・五〇頁）。いずれにしても、宗教は、個々人に外在的な権力が介入しない「個人的」信仰として、人間の普遍的な問題に対処するものとして機能するということであるが、まさしくこうした宗教観にこそ、近代において宗教から訓練Ⅱ規律の「場」が零落したことが反映されているというわけである。

信仰の問題に関して、ギアツはさらに議論を展開し、宗教的な象徴が不合理さの存在を肯定すると同時に、それが世界の特性であることを否定することで、安定した存在の一般的な秩序を確信させるのだとしても、それはいかにして人間において生じるのだろうかという、もつとも深刻でやっかいな問題に踏み込んでいく。そして、ギアツの答えはこうである。宗教的な象徴は、定義文にもあるように、存在の一般的な秩序についての概念を形作るだけでなく、その概念に事実性の雰囲気をもたせるといえるものである。

ギアツに従えば、宗教を信仰するということには、権威をあらかじめ受容することが含まれている（Geertz, p.110.）（一八三頁）。それゆえ、世界に存在する不合理さは、人間を信仰に向かわせる契機ではあるが、信仰が基づいている基礎ではなく、信仰が対処する「場」であるとされている。アサドは、この考え方にも手厳しい批判を加え

る。信仰は、たとえば苦痛に対処する手段であるにもかかわらず、苦痛がその基礎ではないのなら、信仰というものは苦痛（世俗的な条件）とは無関係に存在することになる（Asad, p.46）（五〇頁）。しかし、同じ苦痛でも、中世でならキリストの受難になぞらえて評価されていたが、現代では悪ととらえられ、克服すべきものとみなされていることからしても明らかのように、世俗社会の変化に応じて、信仰が対処すべき対象も変われば、信仰の契機となる不合理さの形態も変わるものである（*ibid.*）。つまり、アサドが指摘するように、信仰が対処すべき対象に起こる変化は、信仰自体も変化させる（*ibid.*）のであるから、信仰と世俗的条件とが別個に存在するという、ギアツの信仰に対する考え方は、歴史的にも、理論的にも、間違いであるということになる。

では、ギアツが「概念が事実性をまとう」根拠をどこに求めているかと言えば、それは信仰における権威ある基準の受容の優先性（Geertz, p.110）（一八三頁）ということになる。ギアツはここで、「宗教的パースペクティブ」という概念を持ち出し、それを支える基礎原理（公理）はどこでもみな同じで、「知ろうとする者は、まず信じなければならぬ」（*ibid.*）として、宗教概念の中心に、世界との関係を取り結ぶ行為としての信仰ではなく、個々人の精神の状態としての信仰を据える。アサドは、これもまた、近代の個人化したキリスト教の議論であるとして一蹴している。つまり、近代社会では、知識の起源は宗教に求められないため、それを信じるかどうかは個人の問題（個人的信仰）であるが、護教家の場合は、信仰は知識の前提条件とされてきたし、反対に十二世紀のキリスト教徒の間では、信仰は知識の上に構築されていた（Asad, p.47）（五一頁）といったように、信仰の形態、組織、機能は時代によって異なるのであり、「宗教的パースペクティブ」を支える「基礎原理」はどこでも同じというわけではないのだ。

ここまでの議論から、アサドによる批判の二つ目の要点は、当然のことながら、それは近代性の産物ということになるのだが、ギアツの宗教理論は宗教的な象徴の意味づけをめぐる認識論であり、実践（儀礼）よりも信仰（思考）

を重視しているということであり、その傾向は、アサドの射程からすれば、人類学における宗教概念全般に及ぶというものである。

では、ギアツが実践（儀礼）に全く言及しないのかと言えば、そうではなくて、宗教的な象徴が概念化する一般的な存在の秩序が事実性の独特の雰囲気をもたらすように思われる性向を生み出すのは、聖化された行為、すなわち儀礼においてである（Geertz, pp.112-3）（一八七頁）と主張することで、議論は宗教的な儀礼について展開され始める。アサドの批判によれば、実践（儀礼）についてのギアツの考え方を検討すれば、それが近代性の産物であることがかえって明確になるということになるのだが、次節では儀礼に関わる議論を考察してみよう。

IV

ギアツは、宗教の定義を提示する直前にこう書いている。

宗教が人間の行為を心にイメージされた宇宙論的な秩序に結びつけ、また、宇宙論的な秩序のイメージを人間経験の局面に反映させるといふ観念は、決して新しいものではない。しかし、そのことはほとんど研究されていないので、この特殊な奇蹟がいかにして経験的に達成されるかについては、ほとんどわかっていない。（*ibid.*, p.90）（一五〇頁）

そもそもギアツによる宗教の定義の狙いがこの「決して新しくはない」が「ほとんどわかっていない」問題に定めら

れていることは、定義の後半、すなわち象徴は「一般的な存在秩序の概念を形成し、これらの概念を事実性の独特な雰囲気でおおい、そのためにムードと動機づけがこの上なく現実的であるようになる」という表現からも明らかである。アサドによる批判の切れ味が後半部分に対しては前半部分（象徴論）に対してよりも幾分か鈍ってしまうことは、この問題の困難さを示しているのかもしれない（だからといって、アサドの批判の有効性が失われるわけではない）。

ギアツは「宗教的パースペクティブ」を常識的、科学的、美学的パースペクティブの一つとして提示し、その特徴を、アルフレッド・シュッツの現象学的社会学を援用しつつ、他のパースペクティブとの比較から、こう書いている。「宗教的パースペクティブ」は、常識的なパースペクティブとは異なり、「日常生活の現実を越えて、それを修正し、完全なものにする、より広い現実へ移行する」もので、その明確な関心は「より広い現実に働きかけることではなくて、現実を受け入れること、信じること」である (*ibid.*, p.112) (一八六頁)。また、科学的パースペクティブが世界のあり方を「蓋然論的な仮説へと解体してしまう」のとは異なり、「もつと広い、仮説ではない真実に照らして日常生活の現実疑問を投げかける」(*ibid.*)。さらに、美学的パースペクティブが見せかけと幻想を意のままに操って事実性から離脱するのに対して、「事実との関係を深め、この上ない事実性を作り出そうとする」ものである (*ibid.*)。

アサドによれば、パースペクティブという語を等しく用いて、宗教と日常性、科学、芸術とを区別する仕方は誤解を招くという (Asad, p.49) (五三頁)。というのも、今日の社会では、宗教は任意に選べるが、科学はそうではない、その実践や技術や知識は社会生活に深く密接に浸透しているのだから、社会におけるそうした宗教と科学とのあり方では、宗教をパースペクティブとして見なせても、科学はパースペクティブにはなり得ないというわけである

(*ibid.*)。そもそも、科学はいつの時代にも、どの社会にも見出せるものではないというのがアサドの言い分であるが、用語についてのこうした批判は、ギアツの主張全体からしても、アサドの全体的な批判意図からしても、瑣末なものであろう。むしろ、アサドが後段で指摘するように、宗教的パースペクティブとその他のパースペクティブとを分離することは、宗教を独自の領域でとらえようとする近代的な宗教観の反映であるとか、あるいは宗教を非合理的なものとしてとらえる立場に対する弁護にしては曖昧すぎるといった批判の方が的を射ている。

ギアツが「宗教的パースペクティブ」という概念をここで提示したのは、信仰における権威の受容性についての検討から、宗教的な象徴(宗教的な象徴によって引き起こされた性向によって、問題の事柄が宗教的な事柄としてとらえられている)に関する権威があらかじめ受容されるということ、そしてそれによって問題が事実として人間に採り入れるということを説明するためであろう。それゆえ、アサドが推測するように、世界がどのようなパースペクティブで構成されているのかを明らかにするとか、宗教が非合理的なものではないという主張したいとかというわけでもない。むしろ、宗教的な象徴による概念化が、いかにして非合理性(事実性)を疑われなくなるのか、あるいはむしろ「事実性」として一挙に与えられるのか、その仕組みを説明することに重点が置かれているのである。

ギアツの考えでは、「宗教的パースペクティブ」が基礎とするのは「本当に本当」(Gertz, p.112) (一八六頁)であることとされているが、それは「宗教的パースペクティブ」が宗教的な象徴に説得力ある権威を吹き込むがゆえに、信仰における権威の受容の優位性として、宗教的な象徴による概念化が事実性をまとうことができるということと、現象学的社会学の表現を用いれば、概念化が実際の経験を経ることなく、で、に、自、明、視、さ、れ、る、よ、う、に、な、つ、て、い、る、ということである。そして、この事態は儀礼において生じるといっわけである。というのも、ギアツによれば、宗教的な確信が人間の次元に現れるのは、「宗教的な慣行の具体的な行為の脈絡」からであるからだ (*ibid.*, pp.112-3) (一

八七頁)。実のところ、すでに「儀礼」のモチーフは示されていたのかもしれない。というのも、常識的、科学的、美学的と順にパースペクティブが提示されているが、それぞれと対比させての「宗教的パースペクティブ」の説明の内容は、ファン・ヘネップが図式化した儀礼の過程（分離、移行、再統合）と重なり合うからである。つまり、日常性からより広い現実へ移行し、それを事実として受容し、日常性を再構成するというわけである。

ギアツが儀礼の事例として取り上げるのは、バリ島のチャロナラン劇である。寺院の祝祭で行われる聖獣バロンと魔女ランダの戦いを中心にしたこの演劇的宗教儀礼は、世界有数のリゾートであるバリ島の代表的な「呼び物」としても頻繁に演じられているため、もはや具体的な描写は不要であろう（ただし、ギアツが事例として叙述しているのは、実際の祝祭で演じられた宗教儀礼である）。少し付言しておけば、チャロナラン劇とは、バリ島に伝わる民話・説話とジャワ経由で伝播したインド起源の古典文学が緋い交ぜになった物語を各村落が独自に脚色して演じるもので、その基本的な内容は二つの勢力の呪術的な戦いである。聖獣バロンと魔女ランダはそれぞれの勢力の代表者（宰相と女王）が呪術的な力を行使する際の最終的な顕現であるが、他にも様々な登場人物が設定されていて、それぞれがその容姿、行為、性質を通じて独自の価値観を表現している。この演劇的儀礼の最大の特徴は、それがトランス・ダンスとも称されるように、演じ手のみならず、観衆も巻き込んで、激しいトランス（憑依現象）を起こすということである。とりわけバロンとランダの最終的な戦いの局面では、多数の村人がトランスに陥り、あたかも混乱したかのようになるが、祭司が聖水を振りかけることで、しばらくすると覚醒する。チャロナラン劇は、何れの勢力が勝利したのか不明確なまま、この時点で唐突に終わることになる。

ギアツは、この儀礼がバリ人の生活における主要な主題、つまり喜劇的精神の側面（バロンによって担われる）と恐怖（ランダによって担われる）を表し、そこに参与するバリ人にとっては、一般的な宗教概念の形成とその受容を

正当化する強制的な権威的経験であるとして (*Ibid.*, p.118) (一九七頁)、次のように書いている。

この儀礼が表現する宗教的パースペクティブの根底をなしている権威は、儀礼そのものを演ずることによって受け入れられる。一連の象徴によつて、いくつかのムードや動機づけ—エトス—を引き起こすことにより、また宇宙の秩序に関するイメージ—世界観—を規定することによつて、この儀礼の実演は、宗教的信仰の側面のための、モデルとそれについての、モデルの相互置換をもたらすのである。(ibid.) (一九六頁)

ギアツは、ミルトン・シンガーに倣つて、この儀礼を「文化的なパフォーマンス」と呼んでいるが、「パフォーマンス」という用語は、その用法にしろ、概念にしろ、かなり曖昧なものである。ギアツ自身も、すべての「文化的なパフォーマンス」が宗教的(宗教儀礼)であるわけではないし、たとえば観光化されたチャロナラン劇の場合が実際にそうであるように、それが宗教的なものなのか、芸術的なものなのか、あるいは政治的なものなのかを区別することは容易ではないと述べている。

厳密に言えば、「文化的なパフォーマンス」の曖昧さはそのまま、それを構成する「宗教的パースペクティブ」の曖昧さとなる。そうであるなら、パフォーマンスの参加者が象徴を信仰につながるような仕方での正当性を受容することを保証するものは何なのか、それが宗教的であるとして受容する能力と意志がパフォーマンス(儀礼)に先行して存在しているということなのか(Asad, p.50) (五四頁)。アサドは、こうした疑問を投げかけた後、ギアツの表現では先述のように「宗教的な確信が人間の次元に現れるのは宗教的な慣行の具体的な行為の脈絡においてである」ということになるが、儀礼に宗教的な確信を生み出す機能があるとするような、単純な刺激⇨反応モデルでは、こ

した疑問を解決できないと指摘する (ibid.)。

アサドによれば、こうした疑問に答えるには、宗教儀礼 (「宗教的なパフォーマンス」) を信仰が獲得される「場」ではなく、「信仰が演じ出される様式」とみなす必要があるという (ibid.) (五四・五頁)。それゆえ、問題なのは、儀礼の宗教的な行為そのものだけではなく、パフォーマンスの様式、つまりそこで作用する「種々の訓練活動、知識と実践の制度的形態の全体」(ibid.) (五五頁) であり、そうした制度によってムードや動機づけが引き起こされ、そうした制度を通じて確信の正当化と受容が可能になるというわけである (ibid.)。「アウグスティヌスはこのことをはつきりと理解していた」(ibid.) とアサドは付言しているが、もちろんそれはギアツの考え方が孕む近代的な宗教観への批判である。

しかしながら、ギアツが「パフォーマンス」という概念に言及し、宗教的な象徴の作用を実践行為 (儀礼) において展開しようとしたことには、宗教研究における儀礼理論の変遷が反映されていることにも注目すべきだろう。たとえばキャサリン・ベルが簡潔に整理しているように¹⁾、儀礼の理論的なディスクールは一般に儀礼を行為とみなしているが、それは自動的に儀礼と宗教の概念的様相 (信仰) との区別を設定する。この「儀礼 (行為) / 概念 (信仰)」という区別は、「行為されるもの (身体) / 思考されるもの (精神)」という差異化と共鳴しつつ、儀礼が概念の表現様式であり、二義的でルーティン化された機能・構造的な機構であるとする観念を生成することになる。

ギアツがパフォーマンスという概念に言及するのは、こうした区分を回避しようとする理論的な方向性に沿ったものである。つまり、儀礼を思考と行為を統合する機構としてとらえるという考え方であるが、ギアツの場合ならば、それは象徴が定式化する世界観 (存在の一般的な秩序) と象徴が引き起こすエトス (ムードと動機づけ) と統合する様態として、つまり儀礼を表象様式や二次的なルーティン化された行動様式ではなく、それ以上の力動的なモデルと

してとらえようとしているのである¹⁰。それゆえ、アサドが儀礼を「信仰が演じ出される様式」としてとらえ、演じ出された権威を強制的に受肉化させる諸制度を主題化するべきであると批判することは、ギアツの理論的反省を逆行することになるのではないだろうか。アサドの主張では、儀礼理論のコンテキストからすれば、儀礼を権威の強制的に受容する訓練Ⅱ規律の様式でしかなく、行為／概念という差異化の形式のなかで二義的な地位にとどめてしまうからである。

V

今世紀の人類学的なバリ島研究が主題化している議論には、一つの基本的な批判パターンがある。まずバリ島のイメージが一九三〇年代に生成された歴史的な経緯を批判的に明らかにし¹¹、次にそうしたイメージに基づいてさらに精緻化され、専門化されたギアツのバリ島研究が抱える「文化的な表象についての政治性の欠如」を指摘するというものである。それは、人類学における宗教概念が宗教と世俗的な領域とを分離させているという、アサドの批判と軌を一にするものである。

そうした議論が主張するところによれば、植民地主義を孕んだ「一九三〇年代に生成されたイメージ」が今なお観光の場に流通しており、ギアツの主張、端的に言えば「バリ島には宗教思想（教義・教典）よりも実践（儀礼）を中心とした宗教的世界観がある」という考え方に基づいた文化の本質主義的な表象がバリ島研究、とりわけバリ島の宗教に関する研究のパースペクティブを支配し続けている¹²。問題なのは、この二つの問題点が相互に関連し合うこと

で、つまりバリ島のイメージとギアツの研究を権威化した人類学的な表象とが極めて親密な関係を持ち続けることで、バリ島の「現在」、つまりギアツ以降の宗教表象の「内的な」変容が隠蔽され、宗教儀礼を中心とした「伝統的なバリ文化」という表象が流通し続けているという事態である。

ギアツは、論文「現代のバリにおける『内面的改宗』」に次のように書いている。

バリにおける懐疑と教条主義の欠如と、形而上学的な無関心に（バリ島を訪れた者は）すぐ気づくのである。それに、儀礼活動が驚くほどにさかんである。バリ人は、いつも念入りに椰子の葉を編んで供物を捧げ、手間のかかる儀礼の食物を準備し、あらゆる種類の寺院を飾り、大勢の人たちが行列をし、そして突然トランス状態に陥る。彼らは、自分たちの宗教について思索する（あるいは苦悩する）には、あまりにも自分たちの宗教を実践するのに忙しいようだ。（Geertz, p.176）（二九九頁）

ギアツの理解の仕方によれば、バリ島の宗教の特徴は、ヒンドゥーでありながら、インド本国のものとは異なって、神学的な体系をもたず、祭司ですら具体的な行為を常に志向していると思われるほどに、プラクティスに重きが置かれ、日常生活のあらゆる様相と密接に結びついているということになる。マーガレット・ミードとグレゴリー・ベイトソンの表現を借用すれば、「儀礼尊重主義」ということになるだろう。実のところ、この儀礼尊重主義こそが、二〇世紀後半以降に至るまでのバリ島の文化研究、とりわけ宗教研究のパースペクティブを支配し続けていたのである。

バリ島の宗教研究に関しては、ギアツの宗教概念に対する批判においてしばしば指摘されるように、宗教の認識論的様相の偏重ではなく、むしろ実践の偏重に対する批判に見えるが、それは表層的なことにすぎない。実際にはアサ

ドが批判するように、実践（儀礼）をとらえる視点が権力の働く領域を考慮していないことを批判するものである。

バリ島についての近年の人類学的な研究は、人々の宗教意識の変遷や、それによってバリ島の宗教がインドゥ化していく政治・歴史的過程を丹念に検証しようとする傾向にある⁽¹³⁾。つまり、バリ島の宗教が植民地行政の文化保護政策という「権力・知」のメカニズムによって「バリ・インドゥ」としてイメージ化され、その一方でインドネシア共和国の成立の中でインドゥという実体的な制度として確立されていく過程を、植民地主義、観光、国民国家という外在的なまなざしの想像力が連鎖する政治・経済的関係性においてとらえることで、ギアツの提示するような自己完結的な「文化論」の自然性を脱構築しようとしているわけである。

宗教に関して、近年の人類学的な研究に従って⁽¹⁴⁾、多少とも具体的に述べれば、こういうことである。バリ島の宗教は、司祭を中心とした宗教権威の組織バリサダの積極的な活動により、「アガマ」としてのインドゥとして、教義を体系化し、宗教制度を確立することになった。バリサダの主要な目的は一貫してインドネシア共和国政府にバリ島の宗教を「アガマ」として認知させることにあつたのである。むろん、その過程には、党派間での闘争やインドネシアの政治体制の変遷など、様々な紆余曲折を経ている。

パリサダの啓蒙主義的なインドゥ化活動は多岐に及んでおり、たとえば唯一至高の神サンヒャン・ウディを崇拜対象として設定したこと、教典・教義書を規定することで宗教的知識を体系化したこと、それに基づいて儀礼活動を規範化したことなどであるが、こうしたことは、バリ島の宗教とは「アガマ」としてのインドゥという一神教の教義宗教であり、バリ島人はその信徒であるという共有意識を植え付けることを目的としていた。パリサダの影響は人々の宗教意識にかなり浸透しており、儀礼を実行することよりも、教義（宗教的な知識）や唯一神への信仰を重要視するという考え方が一般化されつつある。しかしながら、宗教儀礼が減退したのかといえそうではなく、現状と

しては、慣習法アグットの規定する儀礼と宗教アガマの規定する教義宗教との競合をどのように整合するかという問題も浮上している。とはいえ、この競合的対立軸が人々の意識の中に存在することは、「自らの信じる宗教とは何なのか」という宗教についての反省的な態度をもたらす契機にもなっている。バリ島の人々は、ギアツが描写したように、儀礼を行うことに忙しいだけではないようだ。

二〇世紀までの人類学的研究が植民地行政の見出した「伝統的な文化としてのバリ・ヒンドゥー」を対象として、その描写や象徴論的な分析を行っていたのだとすれば、現代の人類学はバリサダが確定しようとする「アガマとしてのヒンドゥー」をその対象として、近・現代史の政治・社会的脈絡で系譜学的に分析しようとしているといえるだろう。確かに、こうした現代の人類学の分析は、アサドがギアツに宗教理論に見出すような「近代性の産物としての宗教概念」の批判の正当性を裏打ちするものであるし、宗教と世俗的な権力との関係を考慮するという視点から得られたものでもある。そういう意味では、アサドの方向性は、具体的な宗教研究において十分な有効性を持っていると言えるだろう。

しかし、こうした分析がもたらす結論は、たとえばバリ島研究の場合なら、バリ島の宗教の在り方や意識を文化政策との関わりで説明しようとする中で、議論を「アガマ」としてのヒンドゥーの要素や側面のみ集約してしまうこと、極端に言えば、バリ島の宗教研究を単なるバリサダによるヒンドゥーの神学か宗教史にしてしまいかねない。そうであるなら、宗教における信仰の様相を偏重し、行為（儀礼）を二義的な表現様式としてとらえることへの退行でしかないのではないだろうか。

アサドは、ギアツの宗教理論では、宗教経験は信仰者が根をおろす生活世界の内部の事象と関係するのか、関係するのであればどのような形なのか明瞭にされていない (Asad, p.51) (五五頁) と述べ、その理由は「宗教的な象徴を、生活を営むための条件ではなくて、宗教的经验を得るための前提条件とみなしている」(ibid.) からであると批判している。また、ギアツが、シュツツの「至高の現実としての日常性」に言及しつつ、宗教的現実が儀礼における「キェルケゴール的跳躍」を介して日常的生活の現実の変化(修正)の源泉となっていると主張することに対して、その反対の筋道、つまり宗教的現実が日常的生活の現実の影響を被ることが述べられていないと指摘する。この批判から明らかのように、アサドの狙いは「宗教的パースペクティブ」ではなくて、「日常のパースペクティブ」の構成なのである。つまり、アサドが人類学の分析の対象として想定しているのは、宗教と政治が密接に絡み合っているところの「文化・社会」であり、いかなる領域で作用するのであれ、それを構築する「権力」なのである。現在の人類学的なバリ島の研究にしても、それが宗教を対象にしているとしても、主題が「バリ島の文化・社会」である場合に有効なのであって、宗教と文化・社会がいかに密接に結びついているとしても、「宗教と文化・社会が結びついてい」という表現における「宗教」を論じているわけではない。

アサドの宗教概念のとらえ方、むしろ「宗教概念のとらえ方」のとらえ方についての分析は、「文化人類学的」な「宗教と文化・社会との関係」の研究には有効であるが、それは厳密な意味での「宗教の研究」ではないのではないか。もちろんのことながら、アサドが強調するように、普遍的な「宗教の定義」は困難であり、不可能なのかもしれないが、では逆に、アサドは、彼自身が「宗教は『西洋』なる構造体の本質的な一部である」とか、「宗教と権力の

分離」などと表現する場合、そこでの「宗教」をいかなるものとして想定しているのであろうか。宗教を論じる場合、世俗的領域は分離できないとしても、世俗的領域に宗教の本質的なものが存在するわけではないし、宗教をそこに還元できるわけでもないだろう。

宗教を分析すること（ギアツ）と宗教についてのデイスクールの分析すること（アサド）が異なるのは当然であるし、「宗教とは何か」という問いの仕方を問うことで、「宗教」が明らかになるわけではない。確かに人類学における「文化」と宗教学における「宗教」は同様の事態に取り巻かれているのかもしれないが、ギアツに対するアサドの批判から明らかになるように、人類学における「宗教」のとらえ方と宗教学における「宗教」のとらえ方が同じである必要はないのではないだろうか。

註

- (1) Smith, Jonathan Z., *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, The Univ. of Chicago Press, 2004, p. 194.
- (2) J. N. スミンスの指摘によれば、宗教学研究における「宗教」とは、極めて Christianity な概念であり、人類学的なカテゴリーであるとされている。「宗教」という語彙は十六世紀以降に啓蒙主義的なパースペクティブのもとで神学から分離されはじめたが、近年に至るまで蓄積され続けた「宗教」の定義はキリスト教護教論的な背景を持ち続け、様々な分類カテゴリーの変奏において「われわれ（キリスト教徒）」／「彼ら（非キリスト教徒）」という二分法からなる地政学を維持してきた。また、キリスト教世界の拡大がもたらした「諸宗教」の偏在性の発見は、「宗教」を比較というパースペクティブのもとでキリスト教的な実践との関連から文化的な項目として配置する契機となった。ここでは、キリスト教は相対化こそされてはいるものの、「宗教」は同一性を保持し、歴史認識の主体たるキリスト教世界が非キリスト教世界の「諸宗教」に対して外部から押し付けるカテゴリーとして作用し続けてきたというわけである。

- (3) Smith, J. Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, The Univ. of Chicago Press, 1982, p. 104.
- (4) *ibid.*
- (5) Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins Univ. Press, 1993, pp. 23-4. 中村圭治訳『宗教の系譜』岩波書店 二〇〇四年 二七頁。(当書からの引用・参照に関しては本文中にその箇所を記す。)
- (6) Smith, J. Z., *Relating Religion*, p. 193.
- (7) Smith, J. Z., *Imagining Religion*, p. xii.
- (8) Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Inc., New York, 1973, p. 90. 吉田・柳川・中牧・板橋訳『文化の解釈学』一岩波書店 一九八七年 一五〇-一頁。(当書からの引用・参照に関しては本文中にその箇所を記す。)
- (9) Bell, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford Univ. Press, 1992, pp. 19-20, pp. 31-32.
- (10) 晩年になってキアツは「マリノウスキーやヴィクター・ターナーの儀礼研究を再検討して、彼らが儀礼研究で主題にしているのは、「生活はつじつまがあう」のだという感覚が壊れやすく、不確実で、重圧を受けているということであったと述べている。つまり、トロブリアンド島やシデンブ族の儀礼が対処しているのは、世界の在り方やそこで暮らす様式、あるいはそこに内在する自己自身の「現実感」についての信頼が極めて不安定なもので、ときには崩壊するかもしれないという脅威であるというわけである。
- こうした脅威は、ヴォルフガング・ブランケンブルクの症例研究にも関連づけられ、「自明性の喪失」への脅威として近代的な生活の領域にも存在しているとされる。近代社会では「儀礼」という形態とはならないかもしれないが、儀礼を現実への信頼の喪失をモデル化するもの、つまり「モデル・システムとしての儀礼」というモデルでとらえれば、特定の社会や文化に固有の構造や概念とは無関係に、人間が世界に関与する仕方のモデルを提示できるのではないかと、キアツは主張している。すなわち、儀礼を「何かを分析するためのモデル」であると同時に、それが「何かであるためのモデル」としてとらえようといふわけである。Geertz, C., "To Exist Is to Have Confidence in One's Way of Being: Rituals as Model Systems" in Angela N. H. Creger, Elizabeth Lumbek, and M. Norton Wise, eds., *Science Without Laws: Model Systems, Cases, Exemplary Narratives*, Duke University Press, 2007.
- (11) たとえば、エイドリアン・ヴィッカーズの研究はそうしたものの代表的な研究である。Vickers, Adrian, *Bali: A*

Paradise Created, Periphus Editions, 1990. 中谷文美訳『演出された「楽園」』新曜社、二〇〇〇年。

一九三〇年代には、バリ島に移住したドイツ人画家ヴァルター・シュピースのもとを数多くの研究者や芸術家が訪れており、彼らはバリ島研究の古典とされる研究を発表することになる。たとえば、マーガレット・ミードとグレゴリー・ペイトソン（『バリ島人の性格』）、ジェーン・ペロー（『バリ島のトランス』）、ミゲル・コバルビアス（『バリ島』）、コリン・マックフィー（『バリ島の音楽』）などであるが、彼らの研究もバリ島のイメージの生成に大きく関わっているとされる。

(12) cf. Stephen, Michele, *Desire: Divine and Demonic*, Univ. of Hawaii Press, 2005. 吉田竹也『バリ宗教と人類学』風媒社、二〇〇五年。

(13) たとえば、鏡味治也『政策文化の人類学』（世界思想社、二〇〇〇年）や永渕康之『バリ・宗教・国家』（青土社、二〇〇七年）を参照のこと。

(14) cf. Picard, Michel, *Bali: Tourisme culturel et culture touristique*, Editions L'Harmattan, 1992. 吉田竹也『バリ宗教と人類学』鏡味治也『政策文化の人類学』。

参考文献

- Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford Univ. Press, 2003. 中村圭志訳『世俗の形成』みず書房、二〇〇六年。
- Geertz, Clifford, "Shifting Aims, Moving Target: On the Anthropology of Religion" in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol.2, No.1, 2005.
- Foucault, Michel, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, 1975. 田村敏訳『監獄の誕生』新潮社、一九七七年。
- Smith, Jonathan Z., *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, The Univ. of Chicago Press, 1987.
- Taylor, Mark C., *Erring: A Post-modern Altheology*, The Univ. of Chicago Press, 1984. 井筒豊子訳『ちよん』岩波書店、一九九一年。