九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

神の掟と人の掟 : タイ国の山地民キリスト教徒にみる「宗教」と「慣習」

片岡, 樹
九州大学

https://doi.org/10.15017/2340953

出版情報：九州人類学会報. 30, pp.63-68, 2003-07-05. 九州人類学研究会
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

報　告

神の掟と人の掟
—タイ国の山地民キリスト教徒にみる「宗教」と「慣習」—

片岡　樹
（九州大学）

Ⅰ．はじめに

宗教をめぐる「分化と非分化」という命題からただちに想起されるのが、かつて宗教社会学で盛んに論じられた「世俗化」についての一連の議論である。つまり宗教の領域において社会分化論を再考するということは、世俗化論を再考すると言うに等しい。

東南アジアの宗教について研究を行ってきた筆者にとっては、これは少々厄介な問題である。現代の東南アジア、あるいはアジア一般、もっといえば世界のかなりの部分において、「宗教」の名で語られる現象の重要性が増してきていることは誰の目にも明らかであり、しかもそれは通常、「世俗化論の誤謬を決定的に証明するもの」として論じられてきたからである。世俗化論批判は、現在の宗教活性化現象を論ずる際の枕詞となっていると言ってもさしつかえない。ならば、宗教に関して社会分化論の有効性を問う、という本企画の試みを展開するにあたっては、この「枕詞」への誘惑の一歩手前で立ち止まって考え直してみる必要がありそうである。

「そもそも世俗化とは何か」と問う前に、ここではまず具体的な事例を検討することから始めてみたい。現在の東南アジアにおける宗教活性化の具体例を考察し、そこからの知見が従来の世俗化論あるいはアンチ世俗化論とどう交叉するのかを考えてみることにする。ここであげる事例とは、東南アジアの周縁地域におけるキリスト教の伸張についてである。

Ⅱ．入り口としての「改宗＝慣習の置き換え」説

東南アジア大陸部の山地社会へのキリスト教の浸透を説明するモデルとして、ここに興味深い仮説がある。新たに到来したキリスト教が、当該地域での「慣習」概念の枠内で処理されることによって改宗が発生したとする議論である。

この仮説は、カメラーやトゥッカーによるタイ国の山地民アカについての調査に基づくものである［Kammerer 1990; Tooker 1992］。彼女らによればアカにおいて「宗教」に対応する語はザンであるが、しかしこのザンとは、所謂宗教の領域を含むより広い「慣習の総体」を指す概念である。そしてそこにおいては聖と俗との境界は曖昧というか未分化であり、またこの「慣習」は「信じるもの」ではなく「背負うもの」（内面的信仰ではなく行為規範）と規定されている。したがって新たに到来したキリスト教もまた、こうしたザンの等価物（西洋人の「ザン＝慣習」）とみなされ、その結果、改宗は単に行為の次元で既存の慣習を西洋のものに全面的に置き換えることを意味するに至ったと彼女らは主張する。ここでは宗教は内面的信仰の関数ではないため、状況に応じて服を着替えるように変更可能となっていることを指摘したトゥッカーは、さらに進めて従来の宗教研究における「信仰」概念やそれを前提とするウェーバーの合理化説もまた、西洋的信仰概念をアプリオリに前提にしていると批判している。

しかしこの説には次のような問題がある。

この説が前提としているのは、各民族が固有のザンを有し、そのザンに従うことが民族帰属を規定するという点である。ならばアカのザンをキリスト教に置き換えた者はアカでなくなるはずであるが、実際にはアカであり続けていると彼女らは論じており、そうである以上は改宗によって旧来のザンは全面的に置き換えられていないと結論せざるを得ないのである。そう考えると、改宗に際しては「信仰」を度外視して慣習を丸ごと置き換えたのではなく、旧来のザンのうち「宗教」の要素をキリスト教に置き換え、「非宗教」と規定された「世俗的慣習」は残されていると考えた方がより説得的である[片岡 1997]。これならば、ウェーバー[1976]の合理化説をラディカルに否定するというよりは、むしろそれを発展的に補完する議論となるのではないか。こうした見通しのもとに、以下では筆者が調査を行ったタイ国の山地民ラフの事例を概観することにする。

Ⅲ．ラフの事例

Ⅲ-1．ラフのオリ概念

ラフというのはアカと同じく中国雲南省を故地とし、チベット・ビルマ語族に属する山地民である。アカの「ザン」に対応するラフ語の概念は「オリ aw li（接頭辞 aw＋漢語の『礼』）」である。このオリという語は一般には「慣習」と訳されるが、実際にはより含意の広い概念で、宗教、法律、慣習、文化、規範を含むものとされている[cf. Nishimoto 2000: 162]。つまりアカ語のザンにほぼ相当する、聖俗未分離で総体的な「慣習」概念だということができる。

ラフにおいては、アカのザンがそうであったと同様に、各民族が固有のオリを有するとされており、その限りではすぐれて文化相対主義的な概念である。ラフ語では異民族の宗教・慣習を尊重する際にはしばしば「A shu yaw ve aw li da ve（誰であれ、その人のオリはよいものだ）」という表現が用いられる。またアカにとってザンは「背負う」ものであったが、ラフにおいてはオリは「着るもの」とされている。「Naw a shu ve aw li veu ve le?（あなたは誰のオリを着るのか）」というのが、人に宗教をたずねる際のごく一般的な言い方である。こうした文脈では、無限定に言及されるオリとはまず第一義的には「宗教」を指しており、そしてそれは信仰ではなく儀礼的な行為規範を意味するものだといっていい。

ただし上に見たように、オリとは聖俗未分離で総体的な範疇である。単に「オリテウェ（aw li te ve＝オリを行う）」という場合、それはしばしば隣人間、または親族・姻族間での互酬義務の履行を含意している。また、「オリを行う」対象は地上の生者にのみ限定されるわけではない。実名で呼ばれる死者（世代深度三代までの父系の祖先）や集合的範疇としての「家の霊 yeh ne（死後四代以上を経過した父系祖先の霊）」、あるいは「村の霊（shan sheun＝漢語の山神）」、「山の霊 hk'o ne law ne」への供養もまたオリである。また、ラフにおける現行のオリそのものが至高神 G'ui sha から与えられたものである。このようにみてくると、オリというのは直訳すれば「慣習」であり、第一義的な含意は「宗教」であるが、実際には人間相互、および人間と死者、精霊、至高神のあいだの互酬義務全体を統御する体系であるということができるだろう。以上はラフの非キリスト教徒におけるオリ概念の素描である。

ただしここで若干言葉を補っておくと、ラフの非キリスト教徒内部における「宗教＝慣習」概念は一様ではなく、それぞれのグループが経験した複雑な宗教史に規定

される変種や力点の相違が存在する。断続的に千年王国運動の発生をみせてきたラフの宗教史においては、どの預言者の流派に属するかによってオリの細部に無数の差がみられる。通常は預言者の登場のたびに「至高神の啓示」としてオリが一新され、既存の精霊祭祀が大幅に整理される場合が多く[cf. Nishimoto 2003]、むしろこうした過程が頻繁に反復されること自体、(ウェーバー流にいえば)ラフの宗教史が「カリスマ的」運動による至高神の強調と、共同体の精霊祭祀に埋没する「伝統的」儀礼主義の浸潤とのバランスの中で動的に展開されてきたことを示している。したがって上に述べたラフの非キリスト教徒におけるオリ概念とは、あくまで一般的な最大公約数である。

III-2. キリスト教徒におけるオリ

ラフの非キリスト教徒におおむね共通するオリ概念と、キリスト教徒のそれとの最も顕著な相違とは、キリスト教徒にとってオリとは宗教を意味しないという点である。キリスト教徒にとっての「宗教」とは端的には「聖書の説く唯一の正しい神への信仰」であり、具体的には個々の礼拝や祈禱会である。そしてこういった行為はすべて「Bon law ve, aw li ma he(祈りだからオリではない)」と説明される。無限定に「オリテウェ(オリを行う)」という場合、近隣間や親族・姻族間の互酬義務の履行が含意されている点では非キリスト教徒と同じであるが、キリスト教徒の場合こういった「オリ」による互酬義務の対象は人間のみに限定されている。いうまでもなく、そこから排除されているのは人間と超自然的存在との互酬関係である。つまり「宗教」は通常のオリの対象外となる。

キリスト教徒の場合、特に「宗教」を示すラフ語として「オコプウェオリ(礼拝 o k' o pui ve のオリ)」あるいは「ボリシリ(恩寵 aw bon aw shin のオリ)」が用いられている。そしてこれに対応するのが「文化・習慣」を示す「チョリバリ(地上の人間 chaw ya va ya のオリ)」である。「宗教」も「文化・習慣」もオリの下位範疇ということになるが、しかしこの両者は相互に排他的な範疇を構成している。つまりラフのキリスト教徒においては、従来の宗教・儀礼を埋め込んだ聖俗未分離な慣習(オリ)の体系が、人間と神との互酬関係を規定する「宗教 o k'o pui ve aw li/ bon li shin li」と、人間相互の互酬関係を規定する「非宗教としての文化・慣習 chaw li va li」とに分離されているということになる。

現在では教会はラフの伝統文化振興に積極的であり、ラフの「文化・慣習」を記録・保護するためのビデオ撮影や定期的な「新年文化祭」を積極的に後援している。ここでは「文化・慣習」が、「宗教」の領域から放逐されたがゆえに教会の関心事として対象化されるという皮肉な現象が生じている。これは既存のオリの「聖俗分離」によって、「宗教」と同時に「文化・慣習」もが明瞭な輪郭を伴って析出されたことに由来するといっていいだろう。

では、この種の「聖俗分離」つまり「神の掟=宗教」と「人の掟=慣習」との分離が排除する領域はどうなっているのか。まず精霊についてみてみれば、改宗に伴って在来の精霊がすべて「悪魔」と一括されたことにより、これらの存在との互酬関係を保証する供養儀礼自体が全面的に廃棄されている。ただしこれら「悪魔」は、「悪魔」であるがゆえに、キリスト教の枠組みのもとでは一種の必要悪として存在し続けており、それは実践レベルでの教義の貫徹を時に損なうものとさえなっている[cf. 片岡 2003]。

生者と死者との互酬関係についてはより

微妙である。これはキリスト教が精霊 ne を悪魔として禁圧する一方、霊魂 aw ha 自体は否定していないことによる。このため死者の霊魂を弔う清明 tu pfuh gu ve については、牧師は参加はしないが禁止もしないという曖昧な態度をとっており、このため死者の霊魂と生者との関係を説明する論理においては改宗前から引き継いだ観念・慣行とキリスト教的な説明とが併存している。つまり「人の掟」としての「慣習」は、その対象に生者のみならず死者をも含みうるため、死者の処遇をめぐって「神の掟＝宗教」と「人の掟＝慣習」とが重複・競合するという結果を生みだしているということになる。

Ⅳ.「世俗化」をめぐる若干の問題

いよいよ冒頭で問うた「世俗化」をめぐる問題の再検討に戻ることにしよう。はたして「現代の世界では、世俗化の予言にも拘わらず宗教が活性化している」という命題はどの程度妥当なのか？

たとえば田辺は、「今日の産業社会では、科学的な合理主義の進展にともなって宗教的な信仰や行為が衰退し、宗教は社会的な役割を失い、個人の私的領域の片隅に後退していくこと」を意味する世俗化説は、今日のアジア社会では宗教の領域の拡大が見られるという事実に即して無効であると主張し、「宗教的な経験が共同的な社会関係から個人の経験の領域に重心を移すことによって、かえって宗教が盛んになってきた」ことを指摘している[1995：11]。またヘフナーは、脱呪術化あるいは社会分化の結果として説明される世俗化は、現在社会における宗教復興を説明できないとし、それは西洋の経験のみを近代の唯一のモデルとする間違いを犯しており、しかも現在の西洋でみられるデノミネーションの多元的競合という事実によって裏切られていると論じている［Hefner 1998］。

では社会分業の進展により、私的領域やデノミネーション・レベルで「宗教が盛んになる」ことは、はたして世俗化論に矛盾するのだろうか？

ここで役に立つのはドベラーレ［1992］による世俗化論の整理である。彼は従来の世俗化論の混乱を整理するため、世俗化の概念を次の三つに分類している。すなわち

(a)全体社会レベルの非聖化。社会の分化により宗教がその守備範囲を縮小する。

(b)宗教変動のレベル。宗教教義における現世的価値の強調。

(c)個人レベル。宗教への関与度の低下。

である。

ドベラーレ自身は世俗化について、(a)を念頭に「それぞれが独自の原理を発展させている（政治、教育、経済、そして科学といった）制度的側面が次第に独立していく、宗教の全体的主張の拒絶を含む過程」［1992：32］あるいは「社会を大きく蔽う超越的宗教システムが、社会の他のサブシステムと並ぶ一個のサブシステムとなり、社会を蔽った宗教からの要請が縮小する社会的プロセス」［1986：2］と定義している。

バーガー［1979］等の世俗化論もこれに類似している。彼によれば世俗化とは、社会全体を覆う聖なるコスモス（聖なる天蓋）が独占的に唯一の意味を提供した状態が、次第にその守備範囲を縮小し、「聖」と「俗」の分極化に至る過程である。そこではかつて世界の意味づけを独占的に提供してきた宗教が、「信憑性の構造の危機」を経て、世界を構成する領域のひとつとして特化していくという事態が念頭におかれている。

こうしてみると、「世俗化論に反して宗教が活性化している」という主張は、全体社会レベルの分化・非聖化が必ず宗教心の低下を招き、ひいては宗教を衰滅に至らしめ

るということを前提（上記の(c)）としていることになる。しかし社会の分化により宗教がその役割を特化させる場合、「世俗化(a)」の結果宗教現象が活性化することも当然ながら想定可能である。ならば上に見たような「世俗化論批判」は、実際には「世俗化(a)」の言い換えとして成り立つのではないだろうか？

バーガーは世界宗教における世俗化の嚆矢となったプロテスタントの役割について、「超越せる神と人間とを本質的に対極化し、そのあいだに徹底して〈非聖化された〉世界を介在せしめ［1979：117］」「俗なる『世間』の自律性に事実上一種の神学的な合法性が賦与され」［124］ることになったと指摘している。これは本稿で紹介したラフのキリスト教徒における「オリの聖俗分離」の図式そのままだとさえいっていい。ならば現在の東南アジアにおける「信憑性の危機」に対応した宗教の純化は、上記の「世俗化(a)」の射程内で展開されるものとして説明しうる可能性を強く秘めていると考えられるだろう。

Ⅴ．おわりに

東南アジア山地社会における、「聖俗未分離で総体的な慣習の体系」とキリスト教との接触を説明する「慣習の置き換え」説は、その主張に反して合理化モデルによる説明の可能性を示している。ラフの事例から明らかになるのは、その過程から生じたのはキリスト教を伝統的慣習の等価物とみなすことではなく、逆に既存の総体的慣習の体系を「宗教＝神の掟」と「慣習＝人の掟」とに分割することである。この過程は一方で従来の「人と精霊との掟」を周縁化し、他方では「生者と死者との掟」を両者の競合領域としながら展開されている。このようなかたちでのキリスト教の教勢拡大を、現代東南アジアにおける宗教活性化現象という文脈に置いた際に明らかになるのは、これは近年いわれる世俗化論への反証材料ではなく、むしろある種の世俗化論の射程内で生じている現象だということである。

ここでおそらく問題になるのは、従来の世俗化論が宗教の公的領域からの撤退を強調する傾向にあった点であり、西洋における「宗教合理化→鉄の檻の解放→宗教の役割縮小」という「自生的発展モデル」を暗黙裡に前提にしている点である。非西洋の事例を検討するに際しては、この種の世俗化モデルそのものが西洋から「輸出されている」［Martin 1978: 2］のみならず、宗教概念自体が「祭式、儀礼、共同体的慣習といった宗教生活の他の側面の価値剝奪［Keyes, Hardacre, and Kendall 1994: 5］」しつつ外部から導入されている現状への受動的対応として考察する必要があるように思われる。そしてその場合、「聖なる天蓋」が分割され、宗教の領域が純化・析出されつつ、なお公的シンボルとしての機能を担いうるものなのかもしれない。あるいはこうした問題はイスラームに関してより顕著である可能性があるが、それについては同特集の佐々木論文を参照されたい。

参考文献

ウェーバー, M. 1976『宗教社会学』（武藤一雄、薗田宗人、薗田坦訳）創文社。

片岡樹　1997「'改宗する側の論理'についての覚書―東南アジア大陸部におけるキリスト教布教への視角について、トゥッカーの所論をてがかりに―」『比較社会文化研究』2号。

片岡樹　1998「東南アジアにおける『失われた本』伝説とキリスト教への集団改宗―上ビルマのラフ布教の事例を中心に―」『アジア・アフリカ言語文化研究』56号。

片岡樹　2003「悪魔の神義論—タイ国の山地民ラフにみるキリスト教と土着精霊—」『民族学研究』68：1（印刷中）。

田辺繁治　1995「アジアにおける宗教の再生—宗教的経験のポリティクス—」『アジアにおける宗教の再生—宗教的経験のポリティクス—』（田辺繁治編）京都大学学術出版会。

ドベラーレ, K. 1986「世俗化諸理論と社会学的パラダイム—収斂理論と拡散理論—」（福江等訳）『東洋学術研究』25：1。

ドベラーレ, K. 1992『宗教のダイナミックス—世俗化の宗教社会学—』（ヤン・スィンゲドー訳）ヨルダン社。

バーガー, P. 1979『聖なる天蓋』（薗田稔訳）新曜社。

Hefner, Robert W. 1998. "Multiple Moder-nities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age", *Annual Review of Anthropology* 27.

Kammerer, Cornelia Ann. 1990. "Customs and Christian Conversion among Akha Highlanders of Burma and Thailand", *American Ethnologist* 17.

Keyes, Charles F. Helen Hardacre and Laurel Kendall. 1994. "Introduction: Contested Visions of Community in East and Southeast Asia", Charles F. Keyes, Laurel Kendall and Helen Hardacre (eds.), *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Martin, David. 1978. *A General Theory of Secularization*. Brookfield: Gregg Revivals.

Nishimoto, Yoichi. 2000. *Lahu Narratives of Inferiority: Christianity and Minority in Ethnic Power Relations*. Chiang Rai: The Center for Inter-Ethnic Studies, Rajabhat Institute Chiang Rai.

Nishimoto, Yoichi. 2003. "The Religion of Lahu Nyi (Red Lahu) in Northern Thailand: General Description with Preliminary Remarks", *Studies and Essays: Behavioral Sciences and Philosophy* (Kanazawa Univ.), Vol. 23.

Tooker, Deborah E. 1992. "Identity Sys-tems of Highland Burma: 'Belief', Akha Zan, and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-religious Identity", *Man* (N.S.) 27.