

個と社会

— 異文化社会接近の視点について —

□ 羽 益 生

異国の社会について考える場合、従来の理論的尺度にとらわれると、とんでもない解釈の間違いをする可能性がある。特になじみのない異文化の現実に切り込む際、観察されるものの中から読み取られる微妙な意味をもつ要素に、従来の尺度では、どうもすっきりと説明しきれないものが残るような時があるが、それが、社会の特性を理解するのに致命的に重要な鍵となるような場合があるからである。異文化社会の研究が盛んな今日、この問題について、もっと掘り下げて考え直してみる必要があるように思う。

編集子によって与えられた「個について」という共通課題そのものの狙いから、多少それるかもしれないが、異文化社会研究における個と社会の関係を見る視点について、私の今までの研究視点の紆余曲折の道程を振りかえりながら、近年思うことについて記すことにしたい。

社会と文化についての概念上の相違が深く掘り下げられ始めたのは、一九五〇年代になってからのことである。その区別が、

システム理論などによって次第に鮮明になるにつれて、われわれは、両者の密接な関係を認めながらも、それぞれを別のレベルのシステムとして強く意識するようになった。それはそれで議論を厳密にするために役立っているのであるが、それはまた遠い異国の未知の世界を分析する際に、研究者の関心を、ともすれば審美主義的な理論的整合性の方向に向かわせて、説明のできない部分を捨象させるようなきらいもないではない。このため、現実に見られる社会と文化の個性的な関係をかえって見逃してしまう恐れもある。

異文化についての「濃い記述」(Gilbert Rine)を、研究の実質的な目標としてきた人類学では、異文化社会での参与観察を研究の基本としてきた。確かに異文化を研究する場合、それは、社会生活の「血と肉」(B. Malinowski)を知る重要な方法である。その解析を十分にしないで、「骨組み」のみに注目すると、そこで呈示されるものは、リアリティから遠く隔たった、没個性の空虚なものになってしまう。リアリティの核心を突くような

深みが感ぜられなくなるからである。

文化は、人間が紡いだ意味の網の目である (Max Weber, Clifford Geertz) とするなら、それは言語や行為、態度、その他の意味伝達の諸形式によって日常的に表現され、その意味構造の群れの固有性の理解のためには、表現された諸形式を、周囲のさまざまな諸状況をも視野に入れて、記号論的、臨床推理的に読み取っていかねばならない。機微に満ちた人々の日常の生活に触れることなしには、その生きている個性の解説は不可能だが、理解社会的に、人々の表現形式の背後にある意味の論理体系の把握にのみこだわりすぎると、逆に人々の態度に微妙に表現されるものが示唆するものを見逃しやすい。

私は、ここ二十余年の間、東南アジア社会、特にマレー農村や東北タイ農村社会の構造特性を、文化の視点からとらえることに関心を注いできた。そのような地域特性の浮き彫りのためには、比較展望の視点が有効であるので、東南アジア社会を展望する際には、私にとつては既知の日本やアメリカの社会が常に視界の中にあった。異文化は自文化を理解する鏡であるといわれるように、分析の過程においては、いつも彼我の相違が目についた。

東南アジア社会の特性について、第二次世界大戦後、特に話題になった見解の一つに、エンブリー (J. Embree) によるものがある。彼は、一九三五—六六年に熊本県球磨川上流の山村「須恵村」(一九三九)を調査し、一九五〇年代にタイに滞在して、タイトな構造をもつ日本社会にくらべ、タイ社会はルース

な構造をもつ社会であると、印象主義的手法によってではあるが、特徴づけた。一九三〇年代の熊本県の山村は、かなり閉鎖的で、アメリカとくらべれば、個人の自由はまったく見られない村落社会のイメージを彼に与えたにちがいない。他方、タイ平野部の村落は、境界さえもはつきりせず、個人の自由度からすれば、彼には、須恵村の対極に位置づけられるほどのものであったであろう。この見解は、その後、特にタイ社会の研究者の間でいろいろ議論されたが、東南アジアの他の地域の社会特性の記述にも、エンブリーの影響があったとしても、同様の見解はかなりの研究者によっても表明されている。

非常に注目されたもう一つの研究がある。それは、ジャワ東部農村地域における社会の構造特性を、M・ウェーバーの宗教社会学を連想させる理解社会学的手法でもって、文化の観点から分析したギアツの研究 (「ジャワの宗教」一九六〇) である。これには、彼が後に展開する解釈人類学 (「解釈社会学」と言ってもよいが) の視点の萌芽がみられるが、日本流に言えば、ジャワ東部の土族 (priji)、町人 (santri)、農民 (abangan) 社会の文化 (世界観・エトス) の基調と変容と相互関係を記号論的手法で色濃く記述したものである。この視点からすれば、社会的レベルのルースさの文化的レベルの意味の理解が可能となる。ギアツのこの視点は解釈人類学的发展方向に一層精練され、日本でも話題にされた「ヌガラ、一九世紀バリにおける劇場国家」(一九八〇)へと展開される。

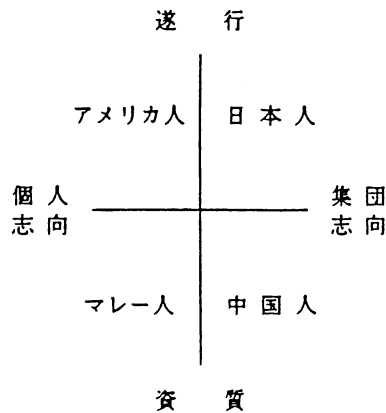
初めてマレー半島北西部村落で、フィールドワークをする機

会が与えられた時（一九六四）、私の理論的関心はギアツ流の解釈社会学にあった。しかし、この関心を思うように追究できなかった。いろいろな制約があったためでもあるが、基本的には、解釈社会学的手法と、その視点に関連することではあるが、「村について（〇）の研究」と「村の中で（三）の（文化）の研究」（ギアツ）の相違についての十分な理解を欠いていたことによる。

調査を開始してから受けたカルチャー・ショックは、むしろ日本と対照的なマレー家族の開放的な柔軟性と村落のルースな構造であった。近親の血族関係は明確であっても、集合体としての家族は可塑性に富み、村自治体の組織や村人の村意識や行政区画についての意識は、漠然としたものであった。

このような事実をどう説明すればよいのか。西欧の個人主義とは異なつた個人志向性がみられるのは確かである。その固有性追究の産物として、二者関係の累積体としての家族とか、「間柄」志向性（水野浩一）とか、「家族圏」（前田成文、坪内良博）などの概念が呈示された。私もマレーの社会価値の位置づけを下図（一九七七）のように試みたことがある。

だが、そのように一見ルースに見える村の中で、私はまた、村人の力強い連帯性と排他性をも、村人の日常的な生活態度の中で感じ取った。それは特にイスラム教のモスクを中心にした儀礼や人々の態度を通じてであった。村では、人間臭の強い宗教上の保守革新両派の主導権争いもみられたが、それでもモスクを中心にした村人の態度は、まるでコフマン（E. Goffman）



のいう劇場でのドラマ上演のための社会的性質に似て、人々の協調性は見事であった。イスラム教を非難する村人には一人も出会わなかった。イスラム教徒の重要な儀礼である金曜日のモスクでの集礼に参加しない者は、「体調が悪いので」と、問いもしないのに弁解し、断食の月に稲刈りをする農婦たちは、稲束の山のかげで人目を避けてこっそりと食事を取った。

村人のこのような態度は、イスラム教の特殊性によるものであると、当時の私には思えた。だが後に、タイ東北部農村で調査を行った時（一九八二）、そこは塊村であるので、リボン状のマレー北西部農村ほどの目立ったルースさは見られなかったが、村意識の性質と村の仏教寺院を中心とした村人の献身的な宗教活動には、マレー農村で感じ取ったのと同じような村人

の劇場的パフォーマンス性が感ぜられた。日本のような地域の境界を強く意識したお祭りというよりは、それは文化の実演 (cultural performance, M. Singer) ともいえるべき性質をもっている。

マレー人即イスラム教徒、タイ人即上座部仏教徒という意識は、民族と宗教の合致性を強く示しているが、一系的な社会進化の図式からすれば、未分化前近代のものということになる。しかし、私には、この図式で割切れないその特質に、東南アジア社会の一つの特性があるように思えてならない。つまり、文化に焦点を据えた広義の宗教への情緒性の濃いコミットメントが、社会的境界の明瞭な共属の意識よりも、はるかに強いように思われるのである。

だから、社会的レベルで見れば、タイやマレー人の個人の自由度は、日本とくらべ、過度に大きく見えるが、文化的パフォーマンス優先の視点からすれば、民族や社会の連帯性はかなり強いことになる。この事実は、われわれにも示唆する点が少ない。集団や社会への帰属感が薄められると、文化的パフォーマンスへの参加によるアイデンティティの確保が強くなるのではなからうか。とすれば、マレーやタイ社会は、これからの社会の一つのモデルといえるのかもしれない。このような文化と社会の理解を一層深めるような経験的な研究が、今のわれわれにはまだ不足しているように思われる。

(くちば　ますお・龍谷大学)

[36-5] おゆり

