

『仏のまなざし、読みかえられる自己』を読む

2007. 12.22 社会科学基礎論研究会@大正大学
角田幹夫

本書『仏のまなざし、読みかえられる自己』の中心部というクライマックスはやはり、第〇部『「私」が作られ、そして変わるとき』において真如苑の弁論大会の原稿が共同で作成されるプロセスを詳細にドキュメントし、その中で「私」＝「自己物語」の変容が生じる瞬間を捉え、そのメカニズムを読み取っている箇所といえるだろう。また、第〇部『「教える」ことと「教わる」こととの交錯』では、同様の変容が弁論の名義上の著者だけでなく、著者にアドヴァイスして共同で弁論のテキストを仕上げていく、著者の「私」＝「自己物語」の(再)構成を助ける側にも生じていることが明らかにされている。ここで鍵となるのは、レイヴとウエンガーの「実践共同体」であろう。このことは、芳賀、菊池氏(以下、両氏)が意図している宗教社会学における「回心」論の理論的革新ということだけでなく、さらに一般化していえば、テキストに関する社会学的省察に対する大きな貢献であるといえる。これは、草稿研究であるといえるが、テキストが一般にさまざまな(例えばゼミナールや研究会のような)機会を経て社会的に構成されるものであるという、私たちが自明視していることを改めて再認識させてくれる(かつて、芳賀氏は口頭で真如苑の弁論作成と卒論・宗論作成の類似性を指摘していた)。さらに、最後の「弁論大会の過去・現在・未来」では、自ら調査した弁論大会が真如苑の教団史及び日本社会の変容というさらにマクロな文脈に再び位置づけられ、相対化される。

さて、話を本書の端緒である第1章「問われるべきもの」に戻そう。ここで、両氏は「問われるべき」問題を幾つか挙げている。まずは、「回心」に関わる問題、そしてスウィドラーの議論を援用しての主体性に関する問題、さらには弁論大会に作動する真如苑教団が備えているとされるメカニズム(宗教的コンテキスト)の問題である。

「回心」に関しては、通常パウロがダマスカスへの途上で経験したと伝えられる突発的・全面的な「回心」を連想しやすい。しかし、「回心」に関する諸研究によれば、「回心」はそもそもそのように突発的、或いは非日常的なものではない。まず、両氏は「回心」を「信徒仲間とのコミュニケーションの中で、特定の信仰的な前提を十分に考慮した上で過去の人生における出来事を選択／解釈／配列し直した結果生じた、自己物語の変更を指す」と定義する(p.5)。そして、ピーター・バーガーを参照しつつ、

(...)もっとも根本的なレベルにおいては、自己物語の書き換えという意味での回心は、宗教への入信といった事態だけに固有なものでは決してない。たとえば、外国に移住した際などに生じる異文化への適応プロセスや、思想信条の変更を伴う転向などのプロセスもまた、この点ではそれと基本的には変わらない。それどころか、より広く捉えれば、引っ越し、卒業／入学、就職／転職／退職、結婚／離婚など、何らかの社会集団への加入(裏を返せば、何らかの集団からの離脱)を意味する出来事には、程度の差はあれ、必ずどこか共通した要素が見られるであろう。ここに列挙したのは、いわゆる「人生の節目」と呼ばれる出来事であるから、ここまで来れば、「人生というものの自体が絶えざる回心のプロセスである」という比喻も基本的には許されよう。いいかえれば、人が生きていくこととは、常に、新たな意味づけを必要とする事態に直面する可能性をはらんでおり、それゆえ、何らかの経験を契機に、それまでとは異なった意味づけが適用されて、自己物語が再編されることも普通に思うほど稀な事態ではないのである。(pp.5-6)

と述べられる。但し、すぐにスノー&マキャレクに依拠しつつ、「宗教的回心における自己物語の再編は、日常的に生じる微調整といった表層的なレベルではなく、その最も中心的な筋立てのような基層的レベルにまでしばしば達し、新しい世界観を受け入れることで古い自己を捨てあらゆる場面においてその宗教の信仰者として生まれ変わることが要請されるのである」(p.6)と、「宗教的回心」を「世俗的な回心プロセス」から差異化する。ただ、本書の登場人物たちは、既に真如苑の信者として教団の基本的な世界観を受け入れていると考えられるので、その「回心」は日常的・世俗的な回心と(ここでいうところの)「宗教的回心」の中間に位置するといえようか。

「回心」については後に再度言及するとして、主体性についての問いに話を移す。この問いが立てられた直接の背景は、ちょうど本書の元となる調査作業が開始された時期にオウム真理教事件等との絡みで世間を席卷した「マインドコントロール論」であろう。そこでは、主体(自己)についての全く相反する見解が同時に並存している。一方では、「自分の『自由な意思』を全て放棄し教団の指示のままに盲目的に従う『操り人形のような人々』というイメージ」(p.10)と他方での留保なき自由意志。両氏はそれに抗して、スウイドラーに依拠して、「宗教の持つ文化によってある範囲に誘導されソフトな制限を受けつつも、その中で自らの意思によって選択し工夫と創造を試みる」(p.13)という行為者像を提起する。これは本書が「教祖」やそれに類する特権的な宗教者ではなく、普通の信者であることとも関係がある。彼・彼女らにとって、教団の教義は決して自明的なものではなく、「自らのことばで、独特の宗教的世界観を自己物語として再構成していく」、「教団独自の世界観に規定されながらも、自らの生活に根ざした具体的なことばを駆使し、そこに、よりふさわしいと思われる意味をなんとか充填していこうと格闘する」(p.183)ことによって、やっと自分なりに理解していることになる。このような行為者像を提起することは、(両氏は明示していないが)様々な本質主義、ハロルド・ガーフィンケルが”judgmental dope”と呼んだものを回避するためにも、必然的なのだらうと思った。

さて、最後に(数回通読してみて)疑問に思ったことを幾つか述べさせていただきたい。

上述したように、両氏はピーター・バーガーの所説をも引きながら、従来の突発的・非日常的な「回心」論に変わる「回心」を定義し、そのように定義された「回心」を観察している。バーガーの所説に引き付けていけば、バーガーが「回心」は日常的に起こりうる、近代人は「回心」の機会をより有しているという場合、それは同時に近代人はなかなかアット・ホームな世界観に到達することができない、組織の側では成員を自らの世界観のうちに繋ぎ止めておくことが困難になるということを含意している筈である(特に、*The Homeless Mind*)。そのままでは、それは個人にとっての或る世界観への着床、教団にとっての有効な組織的統合と矛盾を来たすことになる。もしそうでないとしたら、或いは少なくともそうした矛盾が巧い具合に隠蔽されているとすれば、「気づき」或いは「回心」を生むメカニズム同時にさらなる「気づき」或いは「回心」を抑制するメカニズムも内包しているのではないかと思うのだが、両氏はそこら辺をどうお考えになるのか。

また、本書では弁論大会(に向けた原稿の作成)に代表される「体験談活動」を「回心」を把握する「戦略的高地」として採用している(cf. p.7ff.)。その意義を否定することはできないだろう。しかし、弁論大会はあくまでも教団活動の一環にすぎず、教団が用意するその他の修行や儀礼等と様々なかたちでの関係を持ちながら存立しているのではないだろうか。本書では、弁論大会が「戦略的高地」として設定されたために、教団の諸活動の連関の中での弁論大会は却って見えにくくなっている感がある。だから、「接心修行」の「匿名」性と「消費社会」の親和性(pp.273-274)が語られるのを読んだとき、正直いって、とても唐突な感じがした。