

「寸止め」の手法はフラストレーションの元凶でしかないのか

——寺田喜朗「宗教的回心とポリヴァレント・アイデンティティ」への批評

張江洋直（稚内北星学園大学）

1. 本論文全体への読後感

寺田喜朗による「宗教的回心とポリヴァレント・アイデンティティ」の読後感は決して爽やかなものではない。たしかに、この作品には著者の長年に亘る聞き取り調査が結晶されており、論点も明確である。むしろ、近年の研究諸成果にも適宜に言及されている。しかも、無謀な野心があえて抑制されていると感じる要素もみあたらない。それゆえ、この作品はじつに手堅くまとめられていると確言してよい。では、不満はどこにあるのか。

すでに表題で明示してあるように、この作品は「寸止め」の手法で一貫している。評者は何もフルコンタクトというイデオロギーに立脚して語っているわけではない。だが、かつて S. キルケゴールが「現代の批判」で語ったように、この作品には、薄氷の上をまさに瓦解する寸前で引き返すスケーターの名演技と重なる部分があるようにおもえる。

もしかすると、安定を志向する多くの者たちは、それに拍手喝采をするのかもしれない。だが、はたしてこの作品はそれを望んでいるのだろうか。むしろ評者には、そこに羽化の瞬間を待つ、字義どおりの〈変態の予兆〉が満ちているとおもえてならない。

2. 質問事項

評者の研究の中心はシュッツ社会学を機軸にした「社会学理論」の探求であり、「社会学基礎論」の構築＝脱構築にある。それゆえ以下の諸質問も、あくまでも評者の視点からのみ発せられる、云わば「外在的な視点」とならざるを得ない点を、はじめにお断りしておく。

2-1. 回心の定義は、これで妥当なのか。

* 「回心(conversion)」とは、「自らを不幸で苦難に満ちた人生を歩んでいると捉えていた主体が、宗教的な信念体系と接することで、統一され、幸福だと意識するようになる様々な過程と、その後連続する宗教的なアイデンティティの編成プロセスを指す」(26)。

↓じつは、この定義内容に積極的な異論も反論もない。確認したのは、以下の点である。

2-1-1. 世俗化を基調とする現代社会にあって、回心とは、日常的な「信念体系」、すなわち「内集団」にあって自明視されていた「文化パターン(cultural pattern)」(CPII, 92=134)から「宗教的な信念体系」への移行であり、同時に、それに伴う自己アイデンティティの再編を意味する。

↓

2-1-2. もし上記の定義(2-1-1.)が妥当であるとすれば、回心とは、世界に対する構え＝態度の変更として理解してよいのだろうか。

2-2. 先行研究として依拠された「ロフランド＝スターク・モデル」と「剥奪理論」は依拠すべき理論として、どのような妥当性を持っているのか。

↓

2-2-2. 「ロフランド＝スターク・モデル」と「剥奪理論」の位置づけに齟齬はないか。

* 「回心を論じるに当たり、長年に亘って大きな影響力を誇ってきたのが J. ロフランドと R. スタークによるロフランド＝スターク・モデルと、C. グロックによる剥奪理論である。」(27)

↓↑

* 「……その際寺田は、剥奪理論と回心プロセスモデルという宗教社会学の古典的理論を自らの事

例で検証した。」(18:「序章」)

↓「長年に亘って大きな影響力を誇ってきた」モデルないしは「理論」と「古典的理論」は同義なのか。この質問の含意の中心は、これらの諸理論の検証の意義とは何か、という点にある。というのも、評者がみる限り、この検証の意義が、少なくとも本論文自体からは把握できないからである。例えば、以下の記述を参照。

↓

*「そもそも回心は、時代や文化、宗教教団の性質によって多種多様であり、そのプロセスを一般化・標準化することは極めて難しい。しかし、細かい批判を投げかけ、モデルを拒否してしまうのはあまり生産的とはいえない。モデルの適用可能性を具体的な経験研究から検証し、回心の具体相を様々なフィールドや宗教教団の文脈に即して解明していくことが建設的な議論に繋がるだろう。」(28)

↓この引用の第1文に対する第2文の批判は極端であり、そこから第3文が結論として導出される。つまり、「適用可能性」を吟味せざるを得ないモデルとは、最初から欠陥モデルといえないのだろうか。そして、もしこの断定が正鵠を射ているとすれば、その「モデル」はモデルとしての妥当性をそもそも欠いているとはいえないのだろうか。

ちなみに、評者には、本論文が「剥奪理論と回心プロセスモデルという……古典的理論」の検証から解放されるならば、この作品が甦胎する姿を顕現させるとおもえる。この点に関しては、以降の「2-4」を参照。

2-3. 「3. インフォーマントのライフヒストリー」(31-42)の基本的な枠組みは、先行研究として依拠された「ロフランド＝スターク・モデル」と「剥奪理論」とによってかたちづくられているようにみえるが、その後にそれらの「適応可能性」が吟味されている。この論述スタイルは妥当なものだろうか。

(目次)

はじめに

1. 先行研究と問題の所在
2. フィールドと生長の家の展開と概要
3. インフォーマントのライフヒストリー
 - (1) 出自と社会的属性
 - (2) 教育属性と日本人意識の形成
 - (3) 転機
 - (4) 精神的剥奪
 - (5) 社会的・倫理的剥奪——フラストレーションと重圧
 - (6) 信仰の受容・転換的回心
 - (7) 宗教的な探究心と他宗教との接触
 - (8) 宗教集団との接触
 - (9) 宗教者としての転機のきっかけ
 - (10) 集中的な相互行為の場への参加・強化的回心
 - (11) 宗教運動への積極的な関与と教えの理解
4. 宗教的回心とセルフ・アイデンティティをめぐって
 - (1) ロフランド＝スターク・モデルと剥奪理論の適応可能性
 - (2) ライフヒストリー研究から回心モデルへの提言
 - (3) 生長の家の信仰とポリヴァレント・アイデンティティ

おわりに

↓

本論文の中心的な課題とは、先行理論＝モデルの検証にあるのか、それとも、「インフォーマントの生をホリスティック(holistic)に対象化し、語られた経験をイーミック……な視点から共感的に解読する」(26)ことにあるのか、はたしてどちらなのだろうか。

2-4. 本論文は、A. シュッツの立論、特に「よそ者」(CPII)に依拠されたと推察可能である。もしもそうであれば、「3. インフォーマントのライフヒストリー」は別様に記述＝構成可能ではないだろうか。評者には、少なくともライフヒストリー・アプローチが「インフォーマントの生をホリスティック(holistic)に対象化し、語られた経験をイーミック……な視点から共感的に解読する」ものであるとすれば、例えば、以下のようなストーリーとして構成＝記述可能ではないかとおもえる。

↓以下は評者の提案。

2-4-1. [彼女の前半生]→「敗戦」という契機を境に、彼女は二重化された「よそ者化」という社会的な動的な機制のただなかを生きたのではないか。

* 「インフォーマントにとって日本敗戦と国民党の台湾接收は、社会・経済的剥奪以上に精神的剥奪を誘因するものであった。……彼女にとって所与の意味的秩序は瓦解し、歴史と文化を共有しない他所者として現実に対峙する状況が現出した。いままで通りの考え(thinking as usual)が通用しない社会生活が始まると共に、集団に共有されている価値から疎外されている現実と直面する。」(42-3)

↓評者の対案とは、この記述を徹底させることに他ならない。

2-4-2. [彼女の後半生]→彼女によって生きられた「よそ者化」の二重性あるいは多元性を、彼女が世俗的な意味ではくどこにもない場所(超越性)から統合する事態として記述可能ではないか。

* 「教団の人々との間に感情的紐帯が形成されることと彼女の転換的回心には因果関係は見られない。……しかし、回心の背景には、教団の信念を共有する想像上の一般的他者(generalized other)への信頼が関係していることを推測することは可能である。」(42-3)

↓

評者が本論文の論述手法を「寸止め」とする理由が、ここにある。議論の方向性を呈示しつつ、その敷衍化には着手しない。それはなぜなのか。

2-5. 「ポリヴァレント」とは「寸止め」を越えてしまった用語ではないか。

* polyvariant(?)

↓ poly+variant→「多元」かつ「多様な」? / 「造語」の必然性はどこで語られているのか?

2-5-1. 本論文の結語そのものへは異論も反論もない。だが、「生長の家」という「教団」ないしは「教義」はたんに「唯心論的」なものとして限定づけるだけでよいのだろうか。

* 「以上の語りは、生長の家の信者としての生き方が表明されている。生長の家の唯心論的な教理は、相克し・矛盾する構造にある二つの国家への帰属意識を単定立的な視座から統合する論理を提供する。……また、様々な文脈で浮上するポリヴァレント・アイデンティティは、普遍的な人の生き方に即して統合的に構造化されることになる。」(48-49)

↓「教義」と修行形態とは区別して考えることはできないのだろうか。

* 「インフォーマントの転換的回心は、人間集団としての生長の家教団との接触によるものではなく、単独の読書行為にその契機と深化の促進があった。」(43)

↓

この記述は、以下のように変更可能ではないか。

↓

「人間集団としての生長の家教団」とは内世界的な存在者である。それゆえ、《インフォーマントの転換的回心は、内世界的な存在者との接触によるものではなく、単独の読書行為にその契機と深化の促進があった。》

↓

「単独の読書行為」とは何か。それは、《内世界、つまり世俗的な意味ではどこにもない場所（超越性）》へと向かう通路ではなかったのか。

2-5-2. 評者もまた、本論文のインフォーマントが「ポリヴァレント・アイデンティティ」を有していること、それを《超越性》としての「教義」が「統合的に構造化」しているであろうことも、つまりは本論文の結論に全的に同意する。だが、そこに同時に、異和の感触も成立しているのもまた事実である。それは、本論文が明示化してはいない《仮説》の存在に関わっている。

↓

2-5-2-1. 〈仮説 1〉：「被害者」は「加害者」を排斥・忌避……する。

* 「日本の植民地統治を経験した台湾において、なぜ、インフォーマントは生長の家という日本の宗教を受容したのか。」(26)

→論証をされることなく自明視された〈仮説 1〉は、本論文構成の基本枠組みを形成してはいないだろうか。インフォーマントは「被害者」と自認しているのだろうか。

2-5-2-2. 〈仮説 2〉：台湾人ないしは台湾の《歴史的特殊性》を特権的に重視する。

* 「現実の社会を生きる総体的主体としての「台湾人」、皇民化教育を受けた戦中派台湾人としての日本を想う「私たち」、改姓名を経験した国語家庭の一員であり、家族の中でも最も日本人を内面化していた「私」、という 3 つの主体が、状況的に主語として採用されている。」(49)

→インフォーマントの語り世界では、たしかに「日本人以上に日本を想う台湾人という「私たち」と「終戦後の日本人より日本人」と語られる「私」というアイデンティティが交錯して浮上する(47)。本論文は、このインフォーマントのリアリティを適切に描写している。だが、日本文化それゆえ「日本人」のエートスを、戦前と戦後とで決定的に峻別する図式的な思考パターンは、この日本においてじつに身近なものではないだろうか。もしそうであれば、それらの異同は今味の俎上に載せられないでよいものなのだろうか。