

「理解」と社会変革

——「他者の合理性の理解」アプローチと宗教経験の「相性の悪さ」から——

浅山 太一*

1. はじめに

本稿の目的は、岸政彦の宗教経験をめぐる記述を手がかりに、彼の「他者の合理性の理解」アプローチがもつ理論的背景や課題をいま一步明確化することにある。

岸は北田暁大との対談や『質的社会調査の方法』といった著作のなかで、質的社会学の目的は「連帯」にあると述べている。生活史や参与観察といった方法で、マイノリティや社会的弱者の行為の背景にある「文脈」を理解する、一見すると非合理であったり自らにとって不利益にしかならない彼ら彼女らの行為について「そういう状況なら、そういうことをするのも仕方ない」という記述を積み重ねる。そうすることで、「自己責任」という言葉で分断されがちなこの社会に「連帯」を取り戻す。それが質的調査に立脚する社会学の「究極の目標」[岸 2016: 34] であるという。

ただ、岸の宗教的事象への言及のいくつかには、信仰をもつ人々との「連帯」、あるいは「隣人となること」を困難にするものが含まれている（後述）。第2節では、とくに岸の「合理性」概念のかかえる一つの前提（本稿ではそれを「世俗性」要件と呼ぶ）が、宗教的事象、または信仰者の動機を記述するうえで特有の困難を引き起こすことを指摘する。

第3節では、前節で検討した「他者の合理性の理解」と信仰者理解との「相性の悪さ」が、岸の「理解」の方法にとって持つ意味を広く考察する。とくに岸の「調査研究共同体」や「ディテール」をめぐる議論を手掛かりに、社会的コミュニケーションに埋め込まれた彼の「理解」の方法には実践性の次元があることを明らかにする。

現在、同アプローチの帰結として「行為責任の解除」が挙げられており、それが加害者に適用された場合の影響が懸念されているが、同アプローチをめぐる本稿の考察は、「行為責任の解除」以外の「もう一つの帰結」を示唆することができると思う。

2. 「他者の合理性」アプローチと「世俗性」要件

2-1 神仏は実在しない

まずは親鸞仏教センターの発行する情報誌『アンジャリ』に掲載された「神は負けても、親切は勝つ」という岸のエッセイを紹介したい。ここで彼は自身の「信仰」について次のように述べている。

理解できる、ということに、根拠はない。そして、根拠がないのに強く思う、ということがもし信仰なら、これが私の信仰なのだろう。だから、私には神はいないが、信仰はある。信仰というか、少なくとも、信じているものがある。私たちは、犬や猫と、お互い理解し合い、そして愛し合うことができる。／犬や猫は、神でも

キーワード：質的調査、宗教経験、他者の合理性、プラグマティズム、世俗と宗教

* 立命館大学大学院先端総合学術研究科 2018年度3年次転入学 生命領域

仏でもない。神仏というものは人間が作り出した概念であって、実在しない。しかし犬や猫は実在している。人間も実在している。そしておそらく、理解という「事態」も、実在している。そこに言葉が介在しても、なくても、私とあなたの間で何かが達成され、何かの事態が生じる、ということが、この世界にはある。すべてを理解し、共感し、経験を入れ替えることはできないけど、こういうことがあったんだよと、言葉を交わして、合理的な、世俗的なやり方で、私たちはすでに他人と（あるいは犬や猫と）共に生きているのだ。[岸 2018 b : 3-4]

上記のエッセイの注目点は、「神仏というものは人間が作り出した概念であって、実在しない」という一文にある。岸は自らの立場を「約束としての実在論」と呼ぶように（後述）、調査対象者の語りを「事実」や「実際にあったこと」だと受け止めることは、彼にとってきわめてシリアスな問題であると捉えられている。もちろんそれら語りすべてが「道端にころがっている小石のようなものと同じ意味で実在していると言っているのではない」[岸 2018a : 13]と述べているように、そこには幾重にも慎重な留保がある。が、本稿において検討したいのは、こと宗教的事象に関する話になるとそうした慎重さが失われているように見える、という点だ。

岸は『マンガと手榴弾』では、中野卓のオイナリサンについての語りに触れつつ「素朴に実在するとは思えない語りについては、否定しないまでも、その実在性を保留する」[岸 2018a : 25]と述べているが、『アンジャリ』記事中においては明確にその「実在」を否定している。宗教が「自己の真理性要求」を強く持つ対象であることはつとに指摘されているが[たとえば鶴岡 1992]、上記のような言明が宗教者の自認を損なうものであることは自明だろう。

この発言が学術論文ではなくエッセイでなされたものであることを明記しつつ、ひとまず次のように岸の記述を整理しておく。神仏は「実在」しない。宗教者はその「実在しない」「概念」を「根拠がない」のに信じている。

2-2 「他者の合理性の理解」と隣人効果

上記のような言明が、岸の方法論においてどのようなコンフリクトをもたらすか。本テーマに必要な範囲で彼の理論的立場を概説する。

彼の批判相手である対話的構築主義に比べ、岸自身の理論的立場をどう呼ぶべきかは定まっていない。岸は『マンガと手榴弾』のなかで、自身の立場を「約束としての実在論」[2018a : 32]と述べているが、その内実は現時点で明らかでないため、本稿では「他者の合理性の理解」という言葉を採用する。これは岸の立場というよりは研究テーマないしアプローチであるが、他の研究者にとっても研究上のプラットフォームとなりうる立場であり、宗教経験論と岸の議論の接続を目指す本稿にとってもより適した検討テーマといえるだろう。

「他者の合理性の理解」について、岸は次のように述べている。

質的調査の社会学の仕事は、いろいろありますが、つきつめて考えると、この「行為の合理性の理解」ということに尽きます。人々の行為や相互行為、あるいはその「人生」には、必ず理由や動機が存在するのです。その行為がなされるだけの理由を見つけ出し、ほかの人びとにもわかるようなかたちでそれを記述し説明することが、行為を理解する、ということです。理由や動機の多くは、当事者にとっての「利益」や「利得」、あるいは（経済学の用語でいえば）「効用」というものに結びついています。もちろんこの利益や利得というものは、単に金銭的な利益なのではありません。それは非常に広い意味において使われています。[岸 2016 : 30-31]

注目される要素はいくつかあるが、本節にとって重要なのは、それらの理解されるべき「他者の合理性」が、同アプローチでは「非常に広い意味」において使用されていると述べられている点にある。先の引用部で岸が経済学用語に触れているように、「合理性 rationality」という言葉からは、それぞれの選択において理性的な判断を行う功利的主体というイメージがあるが、「他者の合理性」という言葉のもとに記述される事態には、ウィリスの『ハマータウンの野郎ども』に出てくる労働者階級の少年たちのような、一見「非合理的」で不利益になる行為も含まれる。それらの行為が厳密な意味で合理的であったり長期的な利益を目指したものである必要はない。それぞれにとって

の一貫性やある種のルール、または被調査者が埋め込まれた「状況」を明らかにすることで、それぞれの選択の「しょうがなさ」を再記述する、そうすることで人々の生きる複雑な環境を折り込んだ「動機理解」がここでは目指されている。

調査者は当事者になることはできないが、「隣人」になることはできる。質的調査による記述のそうした機能を岸は「隣人効果」[岸・北田・筒井・稲葉 2018: 51]、あるいは幾分控えめながら「連帯」と呼びつつ、そうした効果を自身の社会学の究極的な目標であると述べている。

2-3 信仰者との「連帯」

神仏の「実在」を否定すること、もう少し正確に言うならば、岸が地の文で「神仏は実在しない」と書くことの問題は何か。いくつかの観点からの検討が可能だが、本節では、上記の想定がインタビュー場面で引き起こす特有の困難を指摘しておきたい。

対話的構築主義やエスノメソドロジーを批判する文脈で岸がよく引き合いに出すものとして、調査者が対象者に話を聞きに行くのは相手の「ストーリー」や「ナラティブ」を知るためではない、という話がある。たとえば沖縄戦の聞き取りについては次のように述べている。

あの語り手は、岸さん、岸さんと何度も私の名を呼びながら、日本人は加害者であると言った。私はそうだと答えた。私はたまたまその信念を共有していたのだが、この文章を書いているいまでもそのことを事実であると、実際にそうであると思っている。それは単なる話法、ストーリー、ナラティブ、リアリティではない。聞き取りの現場で「そうです」と頷いた後に、ひとりで研究室に戻って、あれは語りだった、ストーリーだったと述べることはできないのだ。これは倫理的であると同時に論理的なことでもある。[岸 2018a: 13]

調査者が聞き取りを行うのは、聞き取りたいテーマについての、対象者の概念や語り方ではなく、体験そのものである。注目されるのは、これは実務的な問題であるだけでなく、「倫理的」かつ「論理的」な問題でもあると述べられている点である。ここをやや強く解釈すれば、対象者の語る言葉を調査者への「パフォーマンス」や「自己呈示」であるとだけ受け取り・書くことは、対象者との関係性を強く損なうことがありうるし（＝倫理的）、そもそも依頼ができないのでインタビュー場面にたどり着くこともできない（＝論理的?）、という主張を含んでいると見なすことができよう。

こうした指摘がある種の対象やテーマを取り扱う研究にとっては共有されるべき視点であることに筆者は同意している。問題は、上記の聞き取りについての方法や配慮が、こと宗教的事象には適用されていないように見える、という点にある。神仏の「実在」を地の文で否定しつつ、信仰をもって生きる人の経験を聞き取る。それはつまり「神仏はただの概念ですが、あなたがその概念を信じるに至った経緯を教えてください」という質問を行うということと変わらない。地の文で神仏が「実在」しないとされる言説空間のなかに信仰者の言葉の居場所はない。上記のようなコミュニケーション上の困難を岸自身の言葉でいえば次のようになるだろう。神仏の「実在」を否定することは、宗教者との「連帯」を困難にする、と。

2-4 「他者の合理性」に課せられた「世俗性」要件

なぜ岸は自らの「究極的な」目標と呼ぶものを損ないうるエッセイを書いたのだろうか。2-1 で見た通り、岸は自身の「合理性」概念をパラフレーズするにあたって「利益」や「利得」、「効用」という用語を使用しているが、本節ではこれらの用語の用法やニュアンスに注目したい。

本稿の懸念は、こうした「利益」や「利得」や用法は、ある種の宗教集団および宗教者の行為の説明ととても相性が悪い（あるいは、悪い意味で「とても相性が良い」）という点にある。一般的な言説のレベルにおいて、宗教団体の活動の理由を「結局は信者からの金集めにすぎない」などと説明するのはきわめてありふれている。また学術レベルにおいても、日本の新宗教研究やカルト研究には、教義に基づいた信仰を「上半身」に、現世利益に基づいた信仰を「下半身」に例えた研究 [西山 1998] や、あるいはより露骨に、対象集団の公に刊行する資料と実際の活

動の違いを「表の顔」と「裏の顔」という言葉で記述する研究〔櫻井 2014:271〕などが存在する。このような一般・学術双方の言説の蓄積のうえに「他者の合理性」を「利得」を読み替えた調査が実施された場合、宗教組織や信仰者の行為の「動機」を、経済的あるいは政治的な利害に還元して説明することを「正しい理解」だと見なしてしまう恐れはないだろうか。

もちろん岸の「理解」がこうした還元主義的な説明に尽くされるものでないことは本稿も承知している。ただ、上記のような読み方を誘うものが、岸の「他者の合理性の理解」に存在するとしたらどうだろうか。

たとえば、論文「マンゴーと手榴弾」の中には次のような記述がある。

それは当事者に寄り添うとか、それになりかわるとか、同じことをあとから経験するとか、そういうことではない。もっと世俗的な、普通の意味で、あるいは「論理的」な意味で、語りを聞くということはその鍵括弧を外すことなのである〔岸 2018a : 57〕

対象の語った内容を、鍵括弧付きではなく鍵括弧を外して記述する。それは「事実」に言及することから距離をとる対話的構築主義との差異を明確にする上で、岸にとってきわめて重要な位置づけをもつ論点である。こうした「鍵括弧を外した」記述のことを、「論理的」や「普通の」、そして「世俗的な」意味で聞くことであると岸は述べている。

ほかには沖縄の A 市史編纂室の行っている市史編纂の取り組みについて、それが構築主義的な政治的実践と対比される形で「より事実に合致したもの」「より真正なもの」になったことを評して「世俗化」されつつあると論じられていることなども挙げることができる〔岸 2018a : 200-201〕。こうした諸点から考えて、世俗的でないものは「より論理的ではないもの」「より事実に合致しないもの」「より真正ではないもの」と理解されていると推論することは強く否定されるものではないだろう。

以上、岸が「合理性」という言葉を使うときの用法やニュアンスについての過去の記述をいくつか検討してきた。明示的に「他者の合理性の理解」アプローチに則った宗教的事象の社会調査がまだほとんどないために、現時点であまり強い結論を述べることはできないが、同アプローチにとって「世俗的」という言葉は、中心的な概念である「合理性」と、重要な点で重なり合う意味内容をもっていると考えられることはできる。対象者の合理性を適切に記述することは、多くの場合、対象者を世俗的に記述することである。逆にいえば、対象者の動機を非世俗的に描くことは、何かしらの意味でその合理性を記述することに失敗していると理解されうる。そうした想定を本稿では、「他者の合理性の理解」アプローチにおける「世俗性」要件（以下「世俗性」要件）と呼んでおく。

もちろん、ここで宗教的事象は非世俗的にのみ描き出せるはずだという主張をするならばそれは論点先取だし、筆者もそのようには考えていない。ただ現時点では、少なくとも岸の「合理性」と宗教的事象・宗教者の理解にはなにか「相性の悪さ」と呼べるものが存在すると指摘することはできるだろう。

2-5 小括：他者の「合理性」を理解することと、他者を「合理化」すること

第2節の小括として、ここまでの議論を一步だけ広い話題につなげてみる。それは岸の方法論に影響をあたえたドナルド・デイヴィドソンに一部かかわる。

ヒューバード・ドレイファスとチャールズ・テイラーは『实在論を立て直す』のなかで、デイヴィドソン流の概念枠批判は「自民族中心主義」に陥る危険があると指摘した〔Dreyfus & Taylor 2016 (2015) : 179〕。たとえば死者を供養するアステカ人の風習を、スペインの征服者が「悪魔崇拝」であると見なしたように、「完全な理解不可能性」をあまりに強力に否定するデイヴィドソンの議論は、本来慎重に検討されるべき他の文化を「自分自身の条件に即して」理解することを導いてしまうという〔同 : 185〕。「このアプローチは、彼らの行為がわたしたちの手持ちの意味のなかにすでにあるということ、あまりにも安易に仮定しているのだ」〔同 : 186〕。

このドレイファスとテイラーの批判が岸の議論にも当てはまるのか、そもそもデイヴィドソン批判としてどこまで妥当なのかについては慎重な検討が必要だろう¹。ただ、一部思い当たるものとして、本稿の議論の起点となった『アンジャリ』エッセイのなかにある、ひとつのエピソードに触れておきたい。

岸は同エッセイの末尾において、大学の卒業生たちと飲んでいたときに、ある女子卒業生が発した「私な、神様っ

てな、おると思うねん」という言葉を紹介している。この言葉は、仕事や恋がうまくいかなくて悩んでいる男子卒業生にたいしてかけられたものだという。この女子卒業生はいう。「でな、ちゃんと私らのこと、見てると思うねん。だから〇〇くん、いつも頑張ってるやんか。そういうとこちゃんと、見てくれていると思うねん」[岸 2018b: 5]。

この女子卒業生に関する情報は上記の場所以外にないため、この言葉が何らかの信仰心にもとづいたものであるかは、私たち読み手には判別することはできない。ただ、「神」をめぐる言葉であることは確かだと思う。この卒業生の言葉を、岸はつぎのように解釈する。

私はここにすべてがあると思う。彼女は、神はいる、とは言わなかった。神がいるかどうか、と聞けば、彼女もいない、と答えるだろう。ただ彼女は、いると思う、と言ったのだ。そして、そう言うことで、彼女は本当は、あなたの努力がいつか報われますように、と言ったのである。つまり彼女は、祈ったのだ。(中略) 純粋に、友だちのために、誰も傷つかないように、たわいもない、日常的な、世俗的な言い方で彼女は、祈ったのだ。[同: 5]

岸は、この卒業生の「神様は見てくれていると思う」という言葉を、「あなたの努力がいつか報われますように」という意味だと解釈している。本稿の議論にとって重要なのは、①そうした解釈が、あり得るひとつの理解可能性としてではなく、この卒業生の「本当」に言いたかったこととされている点、および②この卒業生の言葉をそのままに受けとること(=この卒業生は「神さまはいる」と思っている)は、理解可能性として留保されず、「神がいるかどうか、と聞けば、彼女もいない、と答えるだろう」という言葉で明確に否定されている点、この二つにある。つまりこの卒業生の「神」をめぐる言葉は、沖縄戦についての語りとは異なり、字義通りには受けとられず、何か別のものを意味していると思なされることによって、その限りで「理解」されている。

本節の冒頭で言及した岸の「神仏は実在しない」という記述について、これは宗教者の実存の否定ではなく、あくまでも岸個人の宗教観を表明したものにすぎないという読み方はあってよく、その可能性は本稿の最後まで留保しておきたいが、そうした見解に現時点において筆者が同意しないのは、「ここにすべてがある」とされた事例とその解釈の言説空間のなかに、宗教者の信念や語りの居場所が驚くほど用意されていないことにある。素朴に神仏を前提にしている(ようにみえる)語りは、ここではつねに問い返される可能性にさらされる。あなたはそう言うことで「本当は」何が言いたいのか、と。

もちろんこのエッセイは「他者の合理性の理解」アプローチの適用事例ではない。そのうえで、ここまでの議論を通した一つの可能性として、次のように問うことは許されると考える。この卒業生の語った「神」をめぐる言葉は、「世俗的に」その合理性を記述されたのではなく、もしかすると世俗的な次元に還元されて「理解」されたのではないか。あるいはこう言っているのかもしれない。「他者の合理性」を理解することと、他者を「合理化」することの距離は、思っていたほど遠くないのではないか、と。

3. 「理解」と社会変革——他者の合理性を理解することの「もう一つの帰結」

ここまで岸の「他者の合理性の理解」プロジェクトを宗教研究に当てはめた場合の困難について批判的に検討してきた。繰り返しになるが、前節の指摘は現時点においてはただの可能性あるいは疑念であって、「他者の合理性の理解」アプローチにもとづいた社会調査はつねに「他者の合理化」に帰結すると、岸の信仰者理解はつねに世俗的な次元に還元されるとも指摘しているわけではない。また、上記の指摘になんらかの妥当性があるとしても、その要因が、デイヴィドソン(理解)に由来するものなのか、あるいは岸の個人的な想定によるものなのかはまだ分からない。現時点において言えること、それは【宗教的事例と、そのほかの沖縄や部落や在日をめぐる事例についての岸の取り扱いの間には、理由は判らないけれど明確な差異があるようにみえる】ということである。

もちろん岸の議論は信仰者を不当に扱っているわけではない、という反論もあるだろう。とくに「神仏は実在しない」という見解が示されたのは学術論文ではなくエッセイ中においてであり、その他の指摘含め、本稿の検討内容は些末な「ニュアンス」にこだわりすぎている、一種の「気にしすぎ」に過ぎないのではないか、という見解で

ある。

その通りであるかもしれないし、その通りであっていい。岸が「他者の合理性」を効用や利得と言い換えることにとくにこだわりがあるわけでもなく、「世俗的」という言葉の使い方も、対象に過剰に自己を投影する「ロマンチックで」「本質主義的な」研究への牽制という意味合いであって、批判が多いようなら別の表現に変えることもやぶさかではないというのなら、歓迎こそすれ反発は感じない。

ただ、本稿ではそうではない可能性について考察する。つまり「神仏は実在しない」という記述や、「他者の合理性」を効用や利得と言い換えることが、信仰者への無理解や配慮不足といった個別的な事情ではなく、岸の方法論にとって必然性のある要素であった場合について考察する。実際、岸は北田から「効用」という言葉への言い換えをやめた方がいいと指摘されているが〔岸・北田・筒井・稲葉 2018：138〕、それ以降も同様の用法を続けている。つまり、そこにはなんらかの「事情」や「理由」がある。

さて、それでは考察をどのように進めるべきか。本稿ではここまで岸の「合理性」概念にとくに焦点を当ててきたが、以後はもう一步広く岸の議論をみていく必要性を感じている。本稿では以降の議論の導きの糸として、岸との対談中になされた北田の次の発言に注目したい。

ホーリスティック（全体論的）な捉え方、かつ繰り返しゲームをやっている、その中から認知的な安定性を見出しているのが、岸さんの言う一般化であり抽象化なんじゃないかっていうのを言っている。〔岸・北田・筒井・稲葉 2018：360〕

この北田の発言は、岸のいう「一般化」や「抽象化」についての評価だが、岸の「理解」の方法全般の大枠での見取り図としても援用できると本稿では考えている。岸の議論は「全体論的」に構想されている、と本稿では想定する（つまりかなり乱暴にはあるが、階層的に秩序づけられた体系としてではなく、諸要素が他の要素と部分的に相関しあった集合物、と見なす）。そして「全体論的」に関連しあった岸の理論や方法の「何か」あるいは「どこか」が「神仏は実在する」という記述とバッティングする、そしてそのバッティングする「理由」が「他者の合理性の理解」の未だ明確には言及されていない重要な想定を示唆する、というのが筆者の見立てである。

以下の考察では、「他者の合理性」と宗教者理解の「相性の悪さ」を足掛かりに、「合理性」に関わるものよりも広い範囲の主張、とくに①社会調査共同体、②社会的正しさ、③質的調査におけるディティールと読まれることの重要性、④「理解」と自己変容についての岸の議論を検討しつつ、彼の「理解」の方法が想定する前提やメカニズムの一部を今よりも明確にしたい。本章の考察は、宗教的事例とその他のマイノリティの事例をめぐる岸の「取り扱いの違い」について、ひとつの統一的な説明を提供できると考える

3-1 社会調査共同体

それではまず「社会調査共同体」である。岸は筒井との対談において、質的調査の「正しさ」や「科学（性）」について検討するなかで、量的調査における科学者共同体に相当するものとして、質的調査にも社会調査共同体と呼べるものがあるという。

質的調査にも、いわば「社会調査共同体」みたいなものがあると思うんです。そこには、研究者だけではなく、当事者、活動家、行政、メディアだったり、いろんな人が緩やかにつながっている。そういった人たちが論文を読むことはまれですから、たくさんくだらない論文や報告が出てくるんですが、そのままそんなことを続けていると、後から別のところで叩かれたり、調査が出来なくなっていく。広い範囲でフィルターが効いているんじゃないかと思っていますね。〔岸・北田・筒井・稲葉 2018：158〕

この発言のなかで重要なのは、調査の「正しさ」をめぐる一連のプロセスのなかに、当事者や活動家やメディアといった研究者以外の「いろんな人」とのやり取りを含んでいる点にある。研究者からなる集団的討議の結果を暫定的にはあれ「正しいもの」として取り扱うという議論（＝科学者共同体論）は、未だ生き延びている研究モデ

ルではある。ただ、岸の「社会調査共同体」は、そうした科学者共同体内よりも広い範囲でのコミュニケーションを視野に入れたものとして想定されていることが確認できる。

上記の発言は、あくまで調査が継続できなくなるという、いわば手続きレベルに品質保証を求める指摘であるが、より実質的なレベルに近い位置での「正しさ」の成り立ちに研究者以外の人々とのやり取りを包含した論文がある。「調整と介入——社会調査の社会的正しさ」だ。

同論文は、質的調査だけでなく量的調査も含んだ社会調査の「正しさ」がどのように「制作」されるかを論じている。岸は同論文のなかで、自身の調査中におきた対象者からの「介入」のケースを紹介している。一つは岸のおこなった整理に「より合致した」形で対象者が自らの語りを修正したケースで、もう一つは逆に岸の整理に「強い違和感」が表明されたケースである。それぞれの「介入」に対して岸は、対象者によって修正された語りを再度もとの形にもどしたり、あるいは違和感を受け入れる形で自らの用語を変更するといった対応を行う。つまり対象者の意見は、調査者による整理につねに優先されるわけではないものの、調査の一連のプロセスのなかで原則的には排除されない。

いずれにせよ、そもそもこうした介入があって初めて、私たちの調査や研究の結果が「より受け入れられやすく」なるのである。逆にいえば、質的調査が「より受け入れられやすく」なるためには、こうした調査をめぐるさまざまな人びとからの介入や相互の調整が、どうしても必要になる。／（中略）／私たちの調査は、社会のなかにあり、社会とともにある。すべての調査は、当事者、研究者、関係者、行政、メディアなどを含めた、「外部からの視線」にさらされている。こうした、調査をめぐるネットワークのなかで相互介入が起こることで、(楽観的な言い方が許されるなら、) 質的調査も、それなりの正しさに、漸進的に近づいていくことができる。[岸 2018a : 246-247]

注目されるのは、「私たちの調査は、社会のなかにあり、社会とともにある」という一文だろう。社会学を「社会の内部観察」と位置づける議論はいくつかあるが[たとえば佐藤 2011]、岸の調査と社会の関係についての記述には、調査の「正しさ」の成否や対象の「實在」の在処にまで関わる、より全面的なものといってもいいような含みがある。たとえば岸は同論文の末尾において、次のように述べている。

いずれにせよ、私たちはこれまで、相互行為や解釈といった「社会学的なプロセス」を、「事実」というものと切り離して考えてきた。しかし今後は、相互行為や意味的な解釈によってどのように「事実」、あるいは「世界」に到達できるかを、真面目に考えるべきである。／私たちは、事実や正しさというものを、いわば社会に委託するのだ。私たちは人びととともに、正しさや事実性を、その場で制作していくのである。[岸 2018a : 276-277]

最後の段落だけを読むと（反實在論を含意した）構築主義に近いような印象を持つが、私たちは岸の「實在」や「事実」へのこだわりを知っている。ここではひとまず、調査結果の「正しさ」や「事実」は、研究者共同体よりも広い範囲の人びととのコミュニケーションの成否と何らかの関わりがある、と岸が想定しているとだけ整理しておこう。

3-2 「社会的な正しさ」と「保証された言明可能性」

ただここで気になるのは、二つ前の引用部にある、対象者とのやり取りの結果、調査結果が「より受け入れられやすくなった」という指摘だろう。同論文の目的はあくまで「正しさがつくられていく過程」を理解することにあると但し書きがなされているように[岸 2018a : 235]、対象者からの「受け入れ」は調査の「正しさ」を保証するものとしては提示されていない。では実際のところ、対象者による「受け入れ」は、調査結果の「正しさ」とどのような関係にある（あるいはなる）のだろうか。

ここで注目したいのは同論文の副題にある「社会的正しさ」という用語だ。この言葉は『マンゴーと手榴弾』で「社

会的な受け入れやすさとしての正しさ」[岸 2018a : 32] とも言い換えられているが、同概念は質的調査と現実との関わりを検討するための「とりあえずの出発点」[岸 2018a : 211] として提出されている。

あるひとつのケースについてのその詳細なディテールを描くにせよ、特定の社会問題や社会集団についてのある程度の一般化や理論化をおこなうにせよ、質的調査には確率に変[原文ママ] わるような概念は存在しないために、せいぜい「社会的にある程度受け入れられうる正しさ」しか求めることができない。この場合の「正しさ」とは、それがあある特定のケースを「よく描いて」いたり、ケースの一般化や理論化が「無理なくできている」ということである。つまり、「社会的に」受け入れられている質的調査が「正しい」質的調査である、ということだ。[岸 2018a : 211]

調査の事実性や正当性をめぐる文脈でやや唐突に提起されたこの「社会的な受け入れやすさとしての正しさ」という概念について、たとえばデューイの「保証付きの言明可能性」との類似性から検討できるかもしれない²。デューイは『論理学』のなかで、不確定な状況を確定した状況に転化させる営みを「探求」と呼び、そうした探求のひとまずの帰結を、信念や知識ではなく「保証付きの言明可能性」と呼んだ[デューイ 1968 (1938) : 397-399]。

このデューイの概念について、伊藤邦武は「社会的、文化的、慣習的な次元を根本的に含んでいる」と指摘している。なぜなら探求に携わる人間の思考作業は言語的な「本性」を持ち、そして言語はそれを共有する社会や慣習があってはじめて意味を持つからだ。「探求の帰結としての『検証された仮説』とは、まさにその言語の共同体において、とりあえず検証され、確定的なものに見なされたという意味で、『言明可能な信念だ』ということになる」[伊藤 2016 : 106]。

もちろん岸の「社会的正しさ」は、探求の帰結を意味する名辞ではないし、彼の方法論のなかでどのように位置づけられるかも実のところ定かではない。ただ、調査対象者を含む人びととのコミュニケーション＝社会的な次元を離れてはその調査の「正しさ」や「事実性」も成立しえないものとされているのは確かだろう。別の言い方をすれば、コミュニケーションに齟齬をきたす事例、「社会的に」受け入れにくい語りは、「正しさ」や「事実性」を適切に位置づけることができないということになる。

また、デューイの議論に引きつけて読む本稿の試みに妥当性があるとしてだが、探求の帰結が確定されたものと見なされるかには、「その言語の共同体」における慣習や規範＝具体的な範囲をともなった具体的なやりとりの蓄積の次元が重要な意味を持つとされている点は注目される。岸は社会調査を、長い時間のなかで行われる「いくつもの会話の集まり」[岸 2018a : 28] だと述べているが、そうした会話の一つの区切りとしての調査結果は、決してフラットで無前提な言説空間に提出されるわけではない。つまり調査結果の「正しさ」をめぐる会話は、その対象をめぐる・その社会のなかでなされた・これまでの具体的なコミュニケーションの蓄積（それこそ「社会的な受け入れやすさ」の次元）の中でこそなされるわけだ。その蓄積に資するからこそ、対象者による「調整と介入」は社会調査にとって欠くことのできないものとされている、と読むことはできるだろう。

端的に言って、「他者の合理性」と信仰者理解の「相性の悪さ」に着目する本稿の試みは、その要因の一つがこの「社会的正しさ」という理念の周囲にあるとみている。コミュニケーション過程に全面的に埋め込まれた岸の「理解」の方法にとって、神仏の存在に関する信念は、この「社会的正しさ」という要素と上手く折り合うことができていないのではないか。別の言い方をすれば、調査結果の「正しさ」をめぐるこれまでのコミュニケーションのなかで、「神仏は存在する」という語りは「社会的に受け入れることのできないもの」と想定されているのではないだろうか。

3-3 ディテールと読まれることの重要性

前項では社会調査をめぐる対象者—調査者—社会のコミュニケーションを検討したが、本項では調査結果であるテキストを通した書き手と読み手のコミュニケーションに照準を当てたい。この「読まれること」と「理解」の関係性を考察するうえで重要なのは、岸のディテールについての議論である。たとえば岸は調査現場にあるディテールをエスノグラファーが記録する理由を次のように述べる。

語り手とのあいだで何度も何度も短い言葉をやりとりしながら私たちは、私たち自身の「理論」を作り変え、たくさんの微調整を繰り返して、何らかの「理解」のようなものに近づいていく、私たちが生活史やエスノグラフィーでひたすら微細なディテールを描くのは、この相互的な微調整を、読み手とのあいだで再現するためだ。語り手とのあいだの対話で聞き取った語りを、こんどは私たち書き手が読み手に対して語らなければならない。[岸 2018a : 14]

注目されるのは「読み手に対して語らなければならない」という一文にある、ある種の切迫感だろう。岸の方法論にとって「読み手」や「読まれること」が大きな重要性を持つことをまずは確認しておきたい。

では、ディテールはどのようにして読み手に事実を伝えるのだろうか。この点で参考になるのが、デイヴィドソンの「当座理論の擦り合わせ」に触れながら述べた岸の次の発言である。

対話を長いこと続けていって、他者との間で擦り合わせを何回も往復していくうちに、おおまかに正しいモデルがつくられていく。／それで、たぶん、長い期間にわたる擦り合わせに当たるものが、質的調査のディテールなんですね。僕らはディテールを書くでしょう。細かいディテールを書くわけですよね。それを読むのに時間がかかるわけです。読むのに時間がかかるし字数もすごく消費しちゃうんだけど、でも、細かいことを書かずにいられないわけです。／(中略)やりとりをしていくうちに理解に到達するプロセス、というものがあって、質的調査ってそれを、自分のテキストの中で遂行的に再現しているといってもいいかもしれない。[岸・北田・筒井・稲葉 2018 : 279]

『同化と他者化』などの著作を読めばわかる通り、岸のテキストには、議論の主題とは直接関係のない語りが大量に引用されている。それらディテールにあふれた大量の語りを読むことや読む時間を通して、読み手は「遂行的に」対象者の何かを理解、あるいは共有していくことになる。語り方ではなく事実に焦点化するなど、どちらかというところコンスタティブな研究を好むイメージのある岸だが、このディテールについての議論ではそのパフォーマンスな効果が明確に意識されている。

3-4 「理解」と自己変容

岸の「理解」の方法にとって読まれることは大きな意味合いをもつこと、そして、その読む行為のなかで何かしらの遂行的なプロセスを得ることが「理解」に到達するうえで重要とされていること。こうした諸点は、本節の問いである同アプローチと宗教者理解との「相性の悪さ」にどのように関係するか。この点については、最後の論点である④「理解」と自己変容について検討することで明らかにしたい。

ただこの「自己変容」という用語は、じつは岸自身のものでない。岸の議論のなかにある自己変容の要素について指摘したのは、山口尚の「他者理解の四つの道」である。

同論考は、岸の論文「鉤括弧を外すこと」をもとに「他者理解」の可能性を考察している。山口の整理によると、社会問題の当事者が自らの状況を否認した場合について岸は、当事者の語りを①否定するのではなく、②文字通り受け取るのではなく、また③内容の事実性は問わずにその語り方を記述するのではない、第四の道を提案する。その第四の道を山口は、「最も粗っぽく言えば、〈自分の言葉づかいを変える〉というものだ」[山口 2020 : 427]と整理する。

この「自分の言葉づかいを変える」に該当するものとして、山口は岸の『同化と他者化』を例に挙げる。岸は戦後沖縄の本土就職者を対象とした調査の中で、せっかく得た職を捨て、本土から沖縄へ戻るのにもかわらず「差別はなかった」と語る人びとに多く出会う。そうした語りに対して岸は、対象者の語りを否定したり、そのまま受け取ることで差別の構造を否定したり、あるいは差別の事実性を問わずにその語りだけを考察するのではなく、自らの「日本と沖縄との歴史的・構造的非対称性」に関する理論を変更する道を選ぶ。つまり④対象者の語りを肯定したうえで、社会問題をそうした語りとは矛盾しない仕方でも再記述することを試みる。これが山口の整理する「他者理解」の第四の道である。この第四の道の重要性について、山口は次のように述べる。

なぜなら第四の道は、他の三つと異なり、他者理解の中に〈自己の変容〉の側面を明示的に組み込んでいるからである。じっさい、深い意味の「他者理解」は〈自己が前もって準備したカテゴリーを他者へ適用すること〉だけでは行なわれないだろう。いや、むしろ、自己の手もちの道具で安易に他者を分類することは、〈他者理解〉とは最も遠い作業だと言えるかもしれない。他者が他者である以上、自己が自己のまままでとどまっていたら、彼あるいは彼女を真の意味で「理解」することはできない。他者理解に自己変容が必要である所以である。[同：429]

この自己変容という論点について、岸の著作のなかで明示的に肯定したものは管見のかぎり見当たらない。とくに本土の・男性・研究者であることを引き受けた岸の議論にとって上記の論点は、不用意に取り扱うとマジョリティ／マイノリティの非対称性を解消するような議論にも接続される。ただ、SNS上において岸は、次のような興味深い見解を投稿している。

理解するっていうのは、たとえば維新の支持者を理解するっていうのは、その果てに自分自身が維新の支持者になっちゃう、っていうぐらいじゃないと理解したことにならないと、極端に言えばそう思うんだよな。³

対象（＝維新の支持者）を理解することは、対象（＝維新の支持者）になることである。もちろんこれはエッセイどころか SNS 上のものであり、かつ「極端に言えば」という限定付きのものであるため、そのまま岸の方法論とすることはできない。そのためこの点については現状仮説的なものに留まるが、岸の「理解」の方法には、対象への同一化とは言えずとも、すくなくとも「自己変容」の契機と呼びうるものがある、ということはあるだろう。

4. 結論：「理解」と社会変革

以上、岸の「理解」の方法について、「他者の合理性」に関するものよりも広い範囲の議論を概観してきた。それぞれ研究モデルや質的調査、ディティールといった異なるテーマについて論じたものであり、それらが統一的な指針のもとに構想されたと考える理由も、統一的な指針のもとに構想されるべきだと考える理由もない。また、とくに最後の自己変容の指摘に至ってはあくまで仮説的なものに留まることも明記されるべきだろう。そうしたいくつかの留保を踏まえたうえで、これら四つの整理が指し示す、岸の「理解」の方法の背景にある「一つの可能性」について踏み込んで言葉にしたい。

それは、岸の「理解」の方法は、社会変革の実践をその領野に含んでいるのではないか、というものだ。対象者とのやりとりのなかで達成される「理解」には自己変容の要素があり（＝理解と自己変容）、そうした理解＝変容はテキストを通して何かしらの作用を伴いつつ読み手に届けられる必要がある（＝ディティールと読まれること）、そうした作用を伴う社会調査という営みは、「正しさ」や「事実」をめぐる社会的なコミュニケーション過程に差し戻されるなかではじめてその位置づけを与えられる（＝社会調査共同体、社会調査における社会的正しさ）。もし一つの理解に到達することが一つの変容を伴うものであるならば、社会調査をめぐる会話が適切に営まれたことで「それなりの正しさ」＝一つの理解に近づくことができたという事態は、それはつまり、その社会的コミュニケーションのなかで一つの変容が達成されたということになるのではないか。ようするに社会調査をめぐる「理解」の達成とは、テキストの受け取り手である社会が「その対象を理解した社会」に変容することを意味するのではないだろうか。

この「理解と社会変革」という観点を踏まえることで、岸が「僕にとっての社会学の限界」[岸・北田・筒井・稲葉 2018:345]と呼ぶ、加害者理解についての彼の主張にも別様の解釈を与えることができるようになる。従来、「他者の合理性の理解」をネトウヨなどの加害者に当てはめることの課題は、加害者の責任を解除してしまうという観点から説明されてきた[岸・北田・筒井・稲葉 2018:158]。ただ、そうした説明には「より適切に責任を問うためにこそ加害者理解が必要とされているのではないか」という反論が可能であり、そうした反論に対して岸が明示的な再反論を行っているようには見えない。この論点についての岸の戸惑いは、「理解と社会変革」という観点、つま

り加害者を「理解」することが、この社会が「加害者を理解した社会」になってしまうことへの懸念から説明することがひとまずは可能ではないだろうか。

もちろんここでいう「加害者を理解した社会」の内実は未だ明らかではない。理解が対象との同一化ではないように、加害者の理解が「加害者性を内面化した社会」や「被害者の被害者性を忘却した社会」への変容を促すものと短絡する必要はない。ただ、岸の議論の一つの側面を強調した読み方をする場合、理解と共感の区別を解体するような局面を招くことは推測できる。そして、そうした「理解」の方法を「社会的に受け入れにくい」対象に適用した場合、その最も「極端」な可能性として「理解による社会の加害者化」とでも呼びうる事態に至ると懸念することは十分に推論可能である。ようするに、岸の「理解」の方法を、コミュニケーション過程に強く力点を置く読み方をした際に現れるのは、「社会的に受け入れにくい」対象を理解することは、社会に対して好ましくない作用を実際に及ぼしうる、というビジョンである。

ここでようやく本章の問いに戻ることができる。「他者の合理性の理解」と宗教者理解の「相性の悪さ」の一部は、この「社会的に受け入れにくい」対象を理解することの懸念から説明することができる、というのが本稿の仮説である⁴。戦後日本における「宗教」というテーマのなかには、マインド・コントロールや詐欺やテロといった「社会的に受け入れにくい」事象が含まれる。もちろんそれら事象は「宗教」というテーマのすべてではないものの、「沖縄」や「在日」、「部落」や「女性」といった諸テーマとは異なったものとして「社会的に」取り扱われるべきだと岸が想定しているのなら、それは共感できないものの、理解可能である。本稿の整理が妥当なら、そうした「社会的に受け入れにくい」事象を多く含んだ「宗教」をそのままに＝非世俗的に「理解」することは、社会に対して好ましくない作用を実際に及ぼしうることになる。だからこそ岸は、自身の研究の究極的な目的であるという「連帯」を困難にするにもかかわらず、宗教者の実存を否定する「神仏は実在しない」という文言を宗教教団の刊行する雑誌に記載することを躊躇しなかったのではないか。

註

- 1 Hans Penner は、デイヴィドソンの真理条件意味論からは、「私たちの宗教とは根本的に異なる『原始的』な宗教が存在するという考え方が理解できないという結論に至ることは確かである」[1995: 244] と述べている。
- 2 岸は自身の方法論に影響を与えた人物として、ドナルド・デイヴィドソンやリチャード・ローティと並んでデューイの名前を挙げている [西倉・朴・岸 2018: 74]。
- 3 <https://twitter.com/sociologbook/status/1262564718004236288?s=20> (2023年6月1日確認)。
- 4 宗教研究分野では、永岡崇が『宗教文化は誰のものか』のなかで、スタンレイ・フィッシュの「解釈共同体」理論等を参照しつつ、教団・信仰当事者や外部の研究者、ジャーナリストといった多様な立場の人びとによってなされた、大本弾圧事件の読みなおしのなかで新たな宗教文化が形成されていくプロセスを、「読みの運動」という概念で捉えることを試みている [2020: 6-11]。

引用文献

- デューイ, J. 1968 (1938) 「論理学——探求の理論」 魚津郁夫訳『世界の名著 48 パース・ジェイムズ・デューイ』中央公論社。
- ドレイファス, H. and テイラー, C. 2016 (2015) 『実在論を立て直す』村瀬純一監訳、染谷昌義ほか訳、法政大学出版局。
- 伊藤邦武 2016 『プラグマティズム入門』筑摩書房。
- 岸政彦・石岡丈昇・丸山里美 2016 『質的社会調査の方法——他者の合理性の理解社会学』有斐閣。
- 岸政彦・北田暁大・筒井淳也・稲葉振一郎 2018 『社会学はどこから来てどこへ行くのか』有斐閣。
- 岸政彦 2018a 『マンガーと手榴弾』勁草書房。
- 岸政彦 2018b 「神は負けても、親切は勝つ」『アンジャリ』36、2-5。
- 永岡崇 2020 『宗教文化は誰のものか——大本弾圧事件と戦後日本』名古屋大学出版会。
- 西倉実季・朴沙羅・岸政彦 2018 「<2016年度先端社会研究所第6回先端研セミナー（共催：社会調査協会）講演録>『ライフストーリーとライフヒストリー——「事実」の構築性と実在性をめぐって』『関西学院大学先端社会研究所紀要』15、43-85。
- 西山茂 1998 「近代仏教研究の宗教社会学的諸課題」『近代仏教』5、5-14。
- Penner, Hans H. 1995 "Why does semantics matter to the study of religion?." *Method & Theory in the Study of Religion* 7 (3): 221-249.

櫻井義秀 2014『カルト問題と公共性——裁判・メディア・宗教研究はどう論じてきたか』北海道大学出版会。

佐藤俊樹 2011『社会学の方法——その歴史と構造』ミネルヴァ書房。

鶴岡賀雄 1992「言語がなぜ宗教研究の問題となるのか」島菌進・鶴岡賀雄編『宗教のことば——宗教思想研究の新しい地平』大明堂、1-11。

山口尚 2020『哲学トレーニングブック——考えることが自由に至るために』平凡社。

Understanding and Social Change: the Incompatibility between the "Understanding of the Rationality of Others" Approach and Religious Experience

ASAYAMA Taichi

Abstract:

The goal of qualitative sociology, according to Masahiko Kishi, is to regain solidarity with minorities and vulnerable people by understanding the context of their actions through methods such as life history and participant observation. This paper examines the possibilities and challenges of Kishi Masahiko's method by taking a cue from the "incompatibility" of the "understanding the rationality of the other" approach and the understanding of the believer. First, I examine the use of Kishi's concept of "rationality" and point out that one assumption encompassed by the concept poses a peculiar difficulty in describing the motivations of believers. Second, taking Kishi's discussion of "social survey communities" and "detail in qualitative research" as a clue, I point out that the above signaled difficulties were a request of his methodology. Kishi's approach is currently considered as one with the faculty to release a person under investigation from the responsibility of his actions,; the contradiction is that it functions as forgiver when applied to a perpetrator. However, this paper's discussion suggests that Kishi's method of 'understanding' may include elements of social change practice, and argues that concerns about its consequences explain some of his attitudes towards the subject of the investigation.

Keywords: Qualitative research, religious experience, rationality of others, pragmatism, secular and religion

「理解」と社会変革

——「他者の合理性の理解」アプローチと宗教経験の「相性の悪さ」から——

浅 山 太 一

要旨：

本稿の目的は、岸政彦の宗教経験をめぐる記述を手がかりに、彼の「他者の合理性の理解」アプローチがもつ理論的背景や課題をいま一步明確化することにある。質的社会学の目的は、マイノリティや社会的弱者の行為理解を通じた「連帯」にあると岸は述べているが、彼の宗教的事象に対する言及には、信仰者の動機を記述するうえで特有の「相性の悪さ」が確認される。本稿ではその「相性の悪さ」の理由を、①社会調査共同体、②社会的正しさ、③質的調査における「ディテール」と読まれることの重要性、④「理解」と自己変容という観点から検討する。現在、同アプローチの帰結として「行為責任の解除」が挙げられており、それが加害者に適用された場合の影響が懸念されているが、同アプローチをめぐる本稿の考察は、「行為責任の解除」以外の「もう一つの帰結」を示唆することができる。

