

社会学と親鸞—浄土の論じ方

第3回 大村英昭と真宗カトリシズム

親鸞仏教センター研究員と学ぶ公開講座2022
親鸞仏教センター研究員 宮部 峻

第3回の内容

- はじめに
- 大村英昭の略歴
- モダニズム批判と真宗カトリシズム説
- 鎮めの文化
- 別の親鸞論？

2023/2/15

親鸞仏教センター研究員と学ぶ公開講座2022

2

はじめに

本講座の概要

本講座の概要

- 親鸞の思想は、近代知識人の関心を惹きつけてきた。社会学者のなかにも親鸞の思想に魅了されたものがある。彼らは、親鸞の思想を通じて、現代社会の問題を批判的に検討しようとした。
- 本講座では、ロバート・ベラーと大村英昭の親鸞論に注目し、社会学における親鸞の語り方、浄土の論じ方を取り上げる。

2023/2/15

親鸞仏教センター研究員と学ぶ公開講座2022

4

第3回の概要

親鸞を語る社会学者

- 近年、親鸞を語る知識人に注目した研究が多く生み出されている。社会学者の中にも親鸞を語る者が少なからずいた。

語られなくなる親鸞？

- しかし、社会学者による親鸞への注目は、1980年代以降、ほとんど見られなくなる。一体なぜなのだろうか？

第3回の概要

第3回の目的

- 今回は、親鸞、浄土真宗の意義を検討した社会学者の一人である大村英昭の親鸞論を取り上げる。

- 大村の研究の背景を紹介しながら、大村の親鸞論の要点を押さえ、大村による近代主義批判を整理する。手がかりは、「生活世界」と習合的な文化。

1950-60年代とベラー

近代市民社会の成立という課題

- ベラーが日本研究者として活動していたのは、1950-60年代。この時期、ベラーは近代市民社会の理念をもとに、宗教改革の意義を重視。

→ベラーの親鸞論は、近代市民社会の成立が社会科学のあいだで課題として認識されていた時期に書かれたもの。

現世拒否と社会批判

近代市民社会の理念

- ベラーが有史宗教、プロテスタンティズムを高く評価するのは、「現世拒否は、社会秩序の明確な対象化とそれにたいする鋭い批判の始まりの印し」（Bellah 1970b=1973: 83）だからである。

→近代市民社会の成立にとって、既存の秩序をも超えた理念が提供されることが何より必要であるとベラーは認識、その理念を示し、実践したのがプロテスタンティズム。

「外から来た」近代と親鸞

本来の経験の回復

- ベラーは宗教改革の意義は、「歴史をこえた本来の経験を回復すること」にあるとする。
- 西洋のように宗教改革を経験して近代化したのとは異なり、近代的状況が「外から来た」（Bellah 1970c=1973: 183）日本において、親鸞の思想が重要な役割を果たすのではないかと論じる。

時代への抵抗

「否定の論理」とベラーの置かれた状況の共通点

- 「否定の論理」が書かれたのは、1940年。この書は、「一種の時代への抵抗の意味を含む」（末木 2016: 27）とされる。

→マッカーシズムが吹き荒れ、アメリカから一時的に離れざるを得ないという苦難を抱えたベラーにとって、家永の「否定の論理」に共感できる部分が多かったのではないか？

「プロテスタント的想像」と親鸞

親鸞という共通項

- ベラーがプロテスタンティズムを模範としたように、家永の宗教理解もプロテスタント理解の影響を強く受けたもの（末木 2016: 44）。

→ベラーと家永は、「プロテスタント的想像」のもと、親鸞の思想を読み解こうとした

近代化と勇気

近代化の本質は勇気である.....もっとも困難なのは、必要とあらばただ一人で立ち上る勇気である.....それは、窮極的な正しさ
が何らかの集団や体系にあるとするからではなく、家永のいわゆる否定の論理を通じてのみ肯定を行なうことができるのである。

（Bellah 1970d=1973: 239）

近代化と勇気

「否定の論理」と親鸞

- 近代社会の理念を追求するうえで、家永の「否定の論理」を介して親鸞の思想に可能性を見出す。「否定の論理」は、家永と同じく親鸞において頂点に達するとされる（Bellah 1970d=1973: 207）。

→ただ一人立ち向かうというベラーの境遇が家永＝親鸞と重ね合わせられている？

大村英昭の略歴

大村英昭の略歴

大村の略歴

- 1942年大阪市に生まれる。1965年京都大学文学部哲学科卒業、1970年京都大学大学院博士課程単位取得退学、神戸商科大学助教授、大阪大学大学院人間科学研究科教授、関西学院大学教授を歴任、2011年に関西学院大学を定年退職。
- デュルケム、マートン、ゴフマンを手がかりに、逸脱、アノミー、非行の研究（『非行の社会学』[1980年]、『逸脱の社会学』[共著、1979年]）。

大村英昭の略歴

大村の略歴

- 社会学者でありながら、本願寺派の住職という「二足のわらじ」を履く（大村 1990a）。宗教学・社会学・僧職という三つのアプローチから宗教現象を捉えた独創的な研究成果も生み出してきた（大村 1996）。
- 1981年から本願寺派の伝道院（教学研究）で共同研究、1980年代以降の浄土真宗の実態を調査、教団の改革を提言（大村・金児・佐々木 1990）。

大村英昭の略歴

大村の略歴

- 浄土真宗研究を「フィールドとしての本願寺派」（大村 1996: 157）と名づけ、自身の僧侶としての経験をもとにしつつ、近代主義的な真宗教学批判、「煽りの文化」に支配される日本近代社会のオルタナティブとして「鎮めの文化」を提唱していく。

1970年代と大村

「生活世界」の記述

- 研究者として活動を本格化する1970年代について、安保闘争、石油危機を契機に、進歩主義史観が揺らぎ、「マクロ体制学としての社会学は、その成立根拠からして疑われる時代」で、「抽象論議ではなく、人々の『生活世界』そのものを、より具体的、より記述的に把握しようといった社会学が幅をきかせるようになった」と振り返っている（大村 1996: 156）

1970年代と大村

「生活世界」の記述

- 1970年代は、パーソンズに代表される構造—機能主義、発展段階論を想定するマルクス主義的 sociology の二つが支配的であった社会学の「パラダイム」が転換。社会構造の変容分析を行うマクロ志向から人びとの「生活世界」に目を向けるミクロ志向へと転換。

→人びとの「生活世界」に目を向けた大村が発見したのが失われた「習合的な」真宗文化（真宗カトリシズム）

モダニズム批判と 真宗カトリシズム説

真宗カトリシズム説

大村のモダニズム批判

- 大村の浄土真宗研究批判を貫く主題は、宗教社会学の浄土真宗理解（真宗プロテスタンティズム説）に通じる浄土真宗の近代教学に見られるモダニズム批判。
- 大村は、宗教社会学が「モダニズムによる一種の偏見に毒されてきた」（大村 1990b: 140）と指摘。ここでいうモダニズムとは、呪術や迷信、習俗から解き放たれ、合理化した宗教を理想とする考え。

真宗カトリシズム説

大村のモダニズム批判

- 大村は、宗教社会学が前提とするように、知の合理化が進展し、習俗との結びつきを脱却したプロテスタンティズムのような宗教が「普遍」的であると捉える見方が通念的に広がっていると
する。
- しかし、大村は、「習合的」な宗教の見方のほうが普遍的と主張。

真宗カトリシズム説

大村のモダニズム批判

- 「学術的には習合的（syncretism）と呼ばれる情況が、一部の人間たちには『無節操』と見えるわけだが、むしろそう見る人たちの宗教観のほうが偏っているのではないだろうか」と指摘。
「いささかルーズなこういうあり方こそ、世界的にはむしろ普遍であって、それを特殊ととり違えてはなるまい」と批判する（大村 1988: 6-7）。

真宗カトリシズム説

大村のモダニズム批判

- この見方は、浄土真宗にも当てはまっており、「欧米人（とくにプロテスタント神学者）の真宗イメージこそ、民俗宗教になった真宗現場の実態を見誤らせる」（大村 1997: 33）と指摘。
- 宗教社会学と浄土真宗両方のモダニズムを批判し、モダニズムが切り捨ててきた「習合的なもの」を再評価。

真宗カトリシズム説

「真宗カトリシズム説」と近代教学批判

- 大村の浄土真宗研究は、近代教学に対する批判が主眼にあった。

習俗・迷信をめぐる諸問題に学際的なメスを入れ、できれば〈現代教学〉の課題として受けとめてもらえるようならかの具体的な提言をしよう、これがわれわれ第二研究部会の当初の目論見であった。（大村・金児・佐々木 1990: 4）

真宗カトリシズム説

「真宗カトリシズム説」と近代教学批判

- 大村が習俗・迷信を再評価しようとしたのは、民俗信仰とときに結びつきながらも現場の門信徒の苦しみを浄土真宗が解消する役割を担ってきたにもかかわらず、近代の「知のシステム」は純粋性を高め、思弁的になることで、布教・教化の現場から乖離してしまっているからであった（大村・金児・佐々木 1990: 5-8; 大村 1990d）

真宗カトリシズム説

「真宗カトリシズム説」と近代教学批判

- 両者が乖離することの問題は、修養・教育が教義学者の主眼となり、ひとびとの「苦難」の対処ができなくなっているから（大村 1988: 23）。
- 大村は「近代教学者」も含む近代知識人の親鸞理解が、立身出世につながる「ご苦労イメージ」、「禁欲的ガンバリズム」に閉じ込めてしまい、欲望を鎮めるという真宗が持っていた文化が失われていることを問題にする。

真宗カトリシズム説

「真宗カトリシズム説」と近代教学批判

倉田百三や吉川英治、こういった人気作家の手になる「親鸞」も、清沢満之や三木清など哲学者に由来する「親鸞」も、いずれにせよ、底に流れる近代日本の価値観を投影したものである点では、さしたる違いはない。日本型「禁欲のエートス」とでも呼ぶか、これを反映した“ご苦労さんイメージ”や“ガンバリズム親鸞”が幅をきかせてきた。苦難の人生を、ひたすらまじめに、そして

真宗カトリシズム説

「真宗カトリシズム説」と近代教学批判

知的に求道し続けた人。鑽仰しているようでいて、その実、近代知識人にも追体験できる範囲に、親鸞をとじ込めてきたのではないか、とも疑える。（大村 2003: 119）

鎮めの文化

真宗カトリシズム説

「鎮めの文化」としての浄土真宗

- 大村は「立身出世主義」に見られる近代日本社会の文化を、果てしない欲望を煽るという意味で「煽る文化」と名づける。煽りの例として挙げるのは、富国強兵の標語に現れるような経済・軍事面での膨張主義、教育・生活面での競争主義（ガンバリズム）、ひたすら生きながらえるように促す医療の延命技術化（大村 1990b: 145-6）。

真宗カトリシズム説

「鎮めの文化」としての浄土真宗

- 「煽る文化」がプロテスタンティズムの「禁欲のエートス」、「マゾヒズム」（Berger 1967=2018）に由来すると捉えたうえで、「一方に、感情をたかぶらせ欲望を煽るような文化装置があれば、他方には、それを鎮め、諦めさせようとする文化装置がある」（大村 1990b: 143）と述べる。

真宗カトリシズム説

「鎮めの文化」としての浄土真宗

- 立身出世主義、「煽る文化」は、日本の近代化を駆り立ててきたもの。しかし、近代化がある程度達成されてくると、「未来の栄光」が先細り、上昇移動がささやかなものに。

→目的が失われ、頑張ることそれ自体に意味を見出すという「禁欲的頑張る主義」が広がってしまったと問題を提示する（大村 1997: 79）

真宗カトリシズム説

「鎮めの文化」としての浄土真宗

- 大村は日本社会には「あるがまま」に感謝する「おかげ」の意識とは別に、苦難や災厄にあたって「たたり」を鎮めるという意識があったと指摘（大村 1996: 44-7）。
- 「鎮めのエートス」は、民俗宗教の怨霊鎮め、仏教の諦観に見られるように、むしろ普遍的に見られたものであるとする（大村 1990b:144）。

真宗カトリシズム説

「鎮めの文化」としての浄土真宗

- 大村にとって親鸞も「『あるがままに』の諦観において『不断煩惱得涅槃』は、まぎれもない鎮めサイド・ストーリーを構成しえた」（大村 1990b: 150-1）人物。

真宗カトリシズム説

「鎮めの文化」としての浄土真宗

- 大村は鎮めのエートスの役割として家族の死のはかなさを想うこと、ターミナル・ケアを挙げる。
- 大村は蓮如が門徒向けに書いた御文には家族の死、「縁のはかなさを想う心のゆとり」が見られると述べる（大村 1996:125-30）。

真宗カトリシズム説

「鎮めの文化」としての浄土真宗

- 大村のみるところでは、浄土真宗の近代教学は、現世での禁欲主義に適合的な教学となっており、死に見られるような現場の苦難に応えるものになっていなかった。
- 大村が問題としたのは、元来、欲望を鎮める役割を担ってきた浄土真宗にその文化が失われ、現場の苦難に応えることができていない、むしろ、ひたすら欲望を駆り立てる近代資本主義の負の側面を体現しているということであった。

真宗カトリシズム説

「鎮めの文化」としての浄土真宗

自前の鎮めサイド・ストーリーを担うべき宗教団体ですら、ややもすれば公式制度と密約し、かの信用詐欺師のサクラよろしく、“下請け”クーラーの役どころにあまんじてきた（大村 1990b: 146）

真宗カトリシズム説

「鎮めの文化」としての浄土真宗

- 大村は、近代の前提が疑われるポストモダンを「近代をささえた諸価値（アイデア）——進歩・発展・自由・平等など——を相対化する（あるいはできる）時代」（大村 1990d: 55）とおさえ、合理化の過程で「ムダ」とされたものを再評価しようと試みる（大村 1990d: 62）。
- 大村の考えでは、近代主義教学は、「『宗教』と『科学』の複合路線」を強調（大村 1990d: 71）。

真宗カトリシズム説

「鎮めの文化」としての浄土真宗

- 近代主義から解放することで、大村は親鸞論の多くを「選択（selective）して見られる」（大村 1990e: 117）と考え、「近代化阻害的にすら作用したであろう面に、仏教伝統の本領を見出」そうとした（大村 1997: 195）。
- 真宗カトリシズム説は、親鸞、蓮如、各地の浄土真宗文化に見られる民俗文化との結びつきを認め、「各地の『民俗のころ』を排除するのではなく、包摂していく」（大村 1996: 160）ことを模索する考え。

別の親鸞論？

その後の親鸞論

真宗カトリシズムは主流になったか

- ベラーのような「プロテスタント的想像」に基づく親鸞理解のリアリティは、1970年代以降のポストモダンの状況とともに失われたと言える。

→それでは、大村の真宗カトリシズム説が主流となったのだろうか。社会学の歴史を振り返ったとき、そうとは言えない。

戦後親鸞論のリアリティの喪失？

新たな社会の課題と研究の潮流

- 1970年代以降の社会学は、従来の社会学が捉え損ねていた資本主義社会の新たな問題、ジェンダー問題、環境問題、「新しい社会運動」といった問題に目を向ける方向で議論が進展。
- これに呼応するかのように、宗教社会学も1970年代以降、環境問題、新しい社会運動を背景に近代社会のオルタナティブを、新宗教の生命倫理、活動、実践の見出そうとし、伝統仏教教団研究より、新宗教研究が主流に（西山 1992; 島菌 2016）。

戦後親鸞論のリアリティの喪失？

新自由主義社会における親鸞論

- 2010年代になると、ベラーもまた、新自由主義社会のオルタナティブとして、競争原理が貫徹し、選択圧に晒される現実から逃れ、相対化する役割として、原始宗教の持つ「遊び」の可能性に注目する（Bellah 2011）。

別の親鸞論？

『歎異抄』の親鸞の課題？

- 家永の親鸞論は、『歎異抄』、キリスト教を介したもの（末木 2016: 43）。家永、ペラー、そして、丸山、村上・佐藤・公文らと多くの社会学者が見た親鸞は、『歎異抄』の親鸞。
- 『歎異抄』には、「『生活世界』における念仏者の具体的な生き方はどうあるべきなのか」（大村 1997: 213）が示されていないと考える大村は、テキストにとどまらず、浄土真宗の社会史を通じて、新たな親鸞論を構築しようと試みた。

別の親鸞論？

親鸞論のリアリティ

- ただし、大村の親鸞論は問題提起にとどまっているという課題。
- 親鸞論のリアリティを問い返す作業は、依拠するテキスト、それぞれの理解が形成された時代背景をおさえた末に現れてくる。

→新たな親鸞論へ？

参考文献

- Berger, Peter L. 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday. (園田稔訳, 2018, 『聖なる天蓋』新曜社.)
- 西山茂, 1992, 「研究対象としての新宗教—宗社研の新宗教研究と新宗教の戦略高地性」宗教社会学研究会編『いま、宗教をどうとらえるか』海鳴社, 82-100.
- 大村英昭, 1988, 「現代人と宗教」大村英昭・西村茂編『現代人の宗教』有斐閣, 1-31.
- ———, 1990a, 『死ねない時代—いま、なぜ宗教か』有斐閣.
- ———, 1990b, 「社会現象としての宗教—宗教は鎮めの文化装置」宇沢弘文・河合隼雄・藤沢令夫・渡辺慧編『岩波講座 転換期における人間9—宗教とは』岩波書店, 139-64.
- ———, 1990c, 「鎮めのエートス論—ポスト・モダン教学のために」大村英昭・金児暁嗣・佐々木正典編『ポスト・モダンの親鸞—真宗信仰と民俗信仰のあいだ』同朋舎, 35-51.
- ———, 1990d, 「ポスト・モダンと習俗・迷信」大村英昭・金児暁嗣・佐々木正典編『ポスト・モダンの親鸞—真宗信仰と民俗信仰のあいだ』同朋舎, 55-81.
- ———, 1990e, 「わが宗門と習俗・迷信」大村英昭・金児暁嗣・佐々木正典編『ポスト・モダンの親鸞—真宗信仰と民俗信仰のあいだ』同朋舎, 83-125.

参考文献

- ———, 1997, 『日本人の心の習慣—鎮めの文化論』NHK出版.
- ———, 2003, 『臨床仏教学のすすめ』世界思想社.
- 大村英昭・金児暁嗣・佐々木正典, 1990, 「モダニズムからの脱却」大村英昭・金児暁嗣・佐々木正典編『ポスト・モダンの親鸞—真宗信仰と民俗信仰のあいだ』同朋舎, 3-22.
- 島蘭進, 2016, 「新宗教研究と近代性の理解—戦後の宗教社会学とその周辺」池岡義孝・西原和久編『戦後日本社会学のリアリティ—せめぎあうパラダイム』東信堂, 203-29.