

思想史と宗教史の〈あいだ〉

安丸良夫 『文明化の経験』

(岩波書店 2007年) を読む

大谷栄一 編
ÔTANI Eiichi, ed.

はじめに

本研究所では、2001年12月27日に、島蘭進『ポストモダンの新宗教——現代日本の精神状況の底流』（東京堂出版、2001年）の書評会（コーディネータは、奥山倫明氏）¹を開催して以来、著者（訳者）を迎えての書評会を4回にわたって開催してきた。

2回目以降の対象作品は、以下の通りである（コーディネータは、いずれも大谷）。

2005年7月7日 末木文美士『明治思想家論——近代日本の思想・再考Ⅰ』『近代日本と仏教——近代日本の思想・再考Ⅱ』（トランスビュー、2004年）²

2006年6月9日 林淳『近世陰陽道の研究』（吉川弘文館、2005年）³

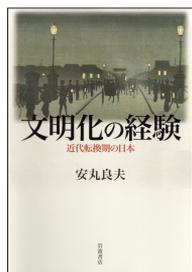
2006年12月7日 ジェームス・E・ケテラー（岡田正彦訳）『邪教／殉教の明治——廃仏毀釈と近代仏教』（ぺりかん社、2006年）⁴

そして、第5回目の企画として、2008年1月25日、一橋大学名誉教授の安丸良夫氏を南山宗教文化研究所にお迎えし、「思想史と宗教史の〈あいだ〉—安丸良夫『文明化の経験』（岩波書店 2007年）を読む—」と題する書評会を開催した。

愛知学院大学の林淳氏に司会をご担当いただくとともに、林氏には、安丸氏の研究の特徴をご紹介いただく役割もお引き受けいただいた。また、評者は、立命館大学の桂島宣弘氏と大谷が務めた。林氏のイントロダクション「安丸良夫入門」に続き、大谷と桂島氏のコメント、安丸氏の応答、それに対する評者の応答、最後にフロアを交えての議論という進行で、書評会は行われた。名古屋のみならず、東京や大阪、京都等、各地から35名の参加者が集まり、緊張感溢れる中で、本書の内容のみならず、安丸氏の研究の評価やその変遷をめぐる議論が活発に交わされた。

最後の議論では安丸氏の研究を特徴づける「全体性」や、本書のテーマとなっている「文明化」等の論点に関する興味深い議論がなされたが、紙幅の都合上、割愛せざるをえないこととお詫びしたい。

なお、本書の目次は、以下の通りである。



安丸良夫『文明化の経験』
岩波書店 2007年

序 論 課題と方法

I

第一章 生活思想における「自然」と「自由」

第二章 民俗の変容と葛藤

II

第三章 近代転換期における宗教と国家

第四章 民衆運動における「近代」

第五章 明治一〇年代の民衆運動と近代
日本

第六章 困民党の意識過程

III

補論一 民衆宗教と「近代」という経験

補論二 現代日本における「宗教」と「暴力」

補論三 砺波人の心性

また、参考までに、安丸氏の著作一覧を掲げておく。

1974 『日本の近代化と民衆思想』（青木書店）（→1999 平凡社 [平凡社ライブラリー]）

1977a 『出口なお』朝日新聞社（→1987 朝日新聞社 [朝日選書]）

1977b 『日本ナショナリズムの前夜——国

家・民衆・宗教』朝日新聞社 [朝日選書]（→2007 洋泉社 [MC 新書]）

1979 『神々の明治維新——神仏分離と廃仏毀釈』岩波書店 [岩波新書]

1992 『近代天皇像の形成』岩波書店

1996 『〈方法〉としての思想史』校倉書房

1999 『一揆・監獄・コスモロジー——周縁性の歴史学』朝日新聞社

2004 『現代日本思想論——歴史意識とイデオロギー』岩波書店

2007 『文明化の経験——近代転換期の日本』岩波書店

最後に、企画・準備段階から安丸氏との打ち合わせ、当日の書評会の開催、本特集の編集に至るまで、多大なるお力添えを賜った林淳氏に深謝申し上げるとともに、書評会の開催をお認めいただき、ご来所いただいた安丸良夫氏、評者をお引き受けいただき、重厚なコメントを用意してくださった桂島宣弘氏に心より御礼申し上げます次第である。

おおたに・えいいち
本研究所研究員

書評1：安丸良夫入門

林 淳

安丸良夫氏の『日本ナショナリズムの前夜——国家・民衆・宗教』（朝日選書、1977年）が新書（洋泉社 MC 新書、2007年）となり、読みやすくなったが、その新書版の解説を島藺進氏が書いており、「安丸良夫入門」という題をつけている。私も、それに倣って私なりの「安丸良夫入門」を簡単に語り、司会の役を果たしたいと思う。

1. 「安丸良夫」のイメージ

私の「安丸良夫」のイメージは、すでにいろいろな人が語ってきたものと共通する。例えば、今井修氏は、安丸氏の『〈方法〉と

しての思想史』(校倉書房、1996年)について、「印象深く感銘をうけるのは、安丸の他者の研究へのむきあい方、その読みとりがじつに丹念で行き届いたものである」と述べている⁵。安丸氏が色川大吉氏の『明治思想史』を取り上げて、議論を展開させているところでは、今井氏は、「色川史学の積極的意義の内在的理解のうえに安丸史学を対置した、さすがしく誠実な論法になっている」とも評している。今井氏が安丸史学の学風に対して述べた「誠実ですがすがしい」という表現は、私が抱いている安丸氏の学と人柄のイメージを端的にあらわしている。

また、菅孝行氏が『現代日本思想論——歴史意識とイデオロギー』(岩波書店、2004年)の書評のなかで、「安丸良夫は北辰一刀流千葉道場のディシプリンを経験した免許皆伝の剣士である」と表現して、自分はそうではない、というようなことを書いている⁶。これは、歴史学というきちんとしたディシプリンを経験した思想研究の達人という意味合いであろう。

島菌氏が、先ほど紹介した解説の中で、「安丸良夫氏は無類の読書家である。読むのがたやすくなく多くの書籍を正確に読みこなして、鋭くその要点を述べて私たちを驚かせる」と述べている⁷。これは、菅氏と同様に安丸氏の専門家としての並はずれた腕力、眼力を指摘したものである。

2. 安丸良夫の著作間の関係図

次に、安丸氏の著作間の関係図を作るということをやってみよう(28頁参照)。そのなかであらためて、『日本の近代化と民衆思想』(青木書店、1974年)というデビュー作と、『近代天皇像の形成』(岩波書店、1992年)とが主著であることを確認したいと思う。

テーマと年代のほうを見ていくと、以下

のように説明ができると思われる。『日本の近代化と民衆思想』では、「近代化と通俗道徳論」というメインのテーマと別に、「民衆蜂起」というテーマがあって、それが『日本ナショナリズムの前夜』まで続いている。『日本ナショナリズムの前夜』は、「日本のナショナリズム」あるいは「天皇制」の問題を扱った論文を収録しており、その問題意識は『神々の明治維新』(岩波新書、1979年)という本に結実した。『神々の明治維新』の構成と『近代天皇像の形成』の構成を比べると、章題などは異なるものの、よく似ていることに気づく。『神々の明治維新』では、安丸氏は、神仏分離と廃仏毀釈によって日本人の精神史に根本的な変化が生じたと主張しているが、この見方は『近代天皇像の形成』にもそのままシフトしていった。「神仏分離と廃仏毀釈」を契機に生み落とされたものが、巨大な「近代天皇像」という観念的、政治的構築物であったと読むことができると思う。そういう意味でいうと、『近代天皇像の形成』が安丸氏のもう一つの主著であると言っても過言ではない。

3. 『文明化の経験』の構成をめぐって

今回の『文明化の経験』を見ると、一つは『近代天皇像の形成』につながる系統の論文がいくつかある。「近代転換期における宗教と国家」(1988年)や「民俗の変容と葛藤」(1986年)がそれにあたり、『近代天皇像の形成』に収斂されていく。もう一つは「民権運動」(1989年)とか「秩父困民党」(1984年)について書かれている論文があるが、これらは、民衆運動論の系統を継いでいて、書かれた時期は、やはり『近代天皇像の形成』の前である。このように見ていくと、今回の本というのは決して新しい本ではなくて、『近代天皇像の形成』の前の本

	『日本の近代化と民衆思想』(1974)	『出口なお』(1977)	『日本ナショナリズムの前後』(1977)	『日本ナショナリズムの前後』(1977) → 『日本ナショナリズムの前後—国体論・文明・民衆』(1975) →	『神々の明治維新』(1979)	『近代天皇像の形成』(1992)	『(方法)としての思想史』(1996)	『一揆・監獄・コスモロジー』(1999)	『現代日本思想論』(2004)	『文明化の経緯』(2007)
近世後期の思想家					○	○				
天皇・国体神学				『天皇制下の民衆と宗教』(1976) →	○	◎ 『近代天皇制の精神的位相』(1986)、『近代天皇像の形成』(1989)、『近代転換期の天皇像』(1990)、『近代天皇制と民衆意識』(1991)				『近代転換期における宗教と国家』(『日本近代思想大系5 宗教と国家』解説)(1988)
通俗道徳・民衆思想	『日本の近代化と民衆思想』(1965)、『日本思想大系58 民衆運動の思想』解説(1971)	→		『民衆思想の展開』(1974)						『生活思想における「自然」と「自由』』(1983)
民衆宗教・民俗	『「正直」の論理と系譜—丸山教を中心に』(1966)	○ →		『出口王仁三郎著作集』第2巻解説(1973)	○		○			『民俗の変容と葛藤』(1986)、『民衆宗教と「近代」という経緯』(1996)、『現代日本における「宗教」と「暴力』』(2006)
一揆論	『民衆蜂起の世界像—百姓一揆の思想的試み』(1973)	→		『一揆記録の世界』(1976)						
民権・困民党				『戦後イデオロギー論』(1971)			○			『日本近代思想大系21 民衆運動』解説(1989)、『明治—〇年代の民衆運動と近代日本』(1992)、『困民党の意識過程』(1984)
同時代思想への発言										
方法論							◎ 『日本の近代化についての帝国主義的歴史観』(1962) ~ 本書「はしがき」		◎ 『現代の思想状況』(1995)、『天皇制批判の展開』(2002)、『二〇世紀日本をどうとらえるか』(2002)、『戦後思想史の中の「民衆」と「大衆』』(2002)	
									◎ 『丸山思想史学と思维様式』(2002)、『表象と意味の歴史学』(2002)	

図1 安丸氏の著作間の関係図並びに各著作の収録論文一覧

だということができる。ただし、そのなかには、「民衆宗教と『近代』という経験」という1996年に書かれた論文と、一番新しいものとして、2006年に書かれた「現代日本における『宗教』と『暴力』」という論文も入っている。この二つの論文を除くと、『近代天皇像の形成』に流れた系統と、それには入っていない民衆運動の系統とが組み合わさった構成になっている。安丸氏の最新の論考を読みたいと考えて、この本を手にとると、失望することになる。

4. 1970年代と80年代

私の方からかなり強引にまとめると、困民党や民衆運動の問題を、宗教学関係者の集まりである研究会でとりあげ、「困民党はどうだろうか」と議論することに意味はなく、宗教の問題を扱った1996年と2006年の二つの論文と、『近代天皇像の形成』の関係を考えていき、その議論を深化させていくことが有効ではないかと思う。

安丸氏の最新の議論を読もうとする場合には、『現代日本思想論——歴史意識とイデオロギー』（岩波書店、2004年）を取りあげるべきであろう。『〈方法〉としての思想』が1996年の刊行であるが、これにかなり長い「はしがき」が冒頭に収められている。最新の見解について議論しようとするならば、これをも参照すべきである。

1970年代の安丸良夫というのは、『日本の近代化と民衆思想』でデビューを飾り、着実につぎつぎと力作を刊行して、民衆史・思想史の旗手としての地位を築いた。その活動の一つの集約点が、さきに述べたように『神々の明治維新』（岩波新書、1979年）であった。しかし80年代になると、まとまった著作が出されていない。その間に安丸氏はアメリカのバークレーでアメリカの

学知に触れており、そこでの影響や刺激を以て、自己のバージョンアップをはかる。1996年の『近代天皇像の形成』は、アメリカ留学後のバージョンアップの産物として位置づけることができる。実証的な思想史研究は、ここで一つの頂点を迎えた。それ以降の安丸氏の関心は、『〈方法〉としての思想』や『現代日本思想論』のなかの論文に見られるように、実証的な個別研究よりも、思想論・方法論をめぐる問題に思索をめぐらし、歴史学の立場からの現代の社会・思想問題への発言を行っている。

5. 歴史家と思想家

安丸の研究者としての経歴は、岩波書店から刊行された資料集編纂と足並みを揃えていたことを指摘したい。『日本思想大系 58 民衆運動の思想』（1970年、岩波書店）、『日本思想大系 67 民衆宗教の思想』（1971年、岩波書店）、『日本近代思想大系 5 宗教と国家』（1988年、岩波書店）、『日本近代思想大系 21 民衆運動』（1989年、岩波書店）の編集に携わっている。そこで書いた解説論文が、『文明化の経験』にも収録されている。こうした資料集の編者となり、さまざまな関係資料を丁寧に読み進めて、そこから自分の研究領域を広げていくというやり方をとっている。資料の活字化と校注の作成、そのために綿密に資料を解読していく仕事を行うなかで、資料の行間を読んでいくという方法が獲得されたと考えられる。近世史の研究者だと、村に行き、古文書を持っている家の蔵へ入り、大量の古文書を引き出して、整理し古文書を読むことを仕事とする人は多い。が、安丸氏はこのタイプではない。思想史研究者だと、活字化された思想家の著作を深く読もうとする。このタイプにもおさまらない。安丸は、歴史学と

思想史の両方の方法を使う、両刀使いの達人である。歴史学の水準を保ちつつ、思想史の手法を使っているのも、歴史学からも思想史からも読まれ、評価しうる業績を作り上げた。岩波書店の資料集編纂にかかわったことが、歴史学出身の思想史家という両刀使いの安丸氏の個性に磨きをかけたように思われる。

6. 「安丸良夫」の強さ

最後に、「安丸良夫」の強さについて話をしたい。これは、安丸氏本人が繰り返し書いているように、戦後の講座派歴史学と丸山真男の思想史の両方を基盤にし、それを批判的に乗り越えていくことを、自らの課題として背負った。安丸氏は、講座派歴史学と丸山思想史の双方と互角に対峙していくことで、研究者としての自己形成をなした。そういう意味では、戦後歴史学と丸山思想史の継承者であるとともに、最も腰の座った批判者であるという両面を持っていた。天皇制、国家と民衆といった旧来の課題を継承しながら、時代に適合した、海外の学術動向と比較対照できる、独自の答え方を提示できたところに安丸氏の凄さがある。

さらに、安丸氏は現代のテロリズムや皇室問題についても、これまでの学術研究の成果を踏まえて、きちんとした議論を提出している。私は、その点では戦後歴史学がもっていた啓蒙的な役割を、近年の安丸氏はよく果たしていると思う。一般の人々が読んでも理解できる真っ当で説得的な議論を、分かりやすく出しているからだ。それと、安丸氏の強さを支えているのは、宗教への持続的な関心であるともいえる。戦後歴史学も丸山思想史も、宗教を重視せずに避けてきた感もあるが、安丸氏は積極的に宗教

を組み込み、危機や不安といった歴史の変革期における人間の内に降りていく指向性がある。

はやし・まこと
愛知学院大学教授

書評2：宗教史研究からみた安丸思想史 大谷栄一

「私は宗教学を学んだこともなく、宗教史研究を専門にしていると思ったこともないが、しかし私は自分の研究歴全体のなかでは、他の日本史研究者に比べて宗教がらみの問題への関心が強いほうだと思う。……私にはいつもものごとを表相に表現されているよりもなにほどか深層的に捉えたいという志向性があり、そうした傾向性が宗教やコスモロジーへの関心と結びついているのだろう。」[安丸 2007: 363]

1. 安丸思想史における本書の位置 と特徴

安丸思想史の見取り図

安丸氏の研究テーマを大別すると、通俗道徳（思想家レベル、民衆レベル）、民衆宗教（黒住教、金光教、天理教、丸山教、大本）、民衆運動（一揆、世直し、自由民権運動）、国民国家（「宗教と国家」、「民衆と国家」、「民俗と国家」、国体論、ナショナリズム、天皇制）、戦後思想批判に分けられる。これらを、1977年に刊行された安丸氏の『日本ナショナリズムの前夜——国家・民衆・宗教』の副題に即してまとめなおすと、以下の図のようにまとめることができるだろう（30頁参照）。

本書の特徴

本書に収録された論文が、どの時期に発表されたのかを確認すると、1980年代が5

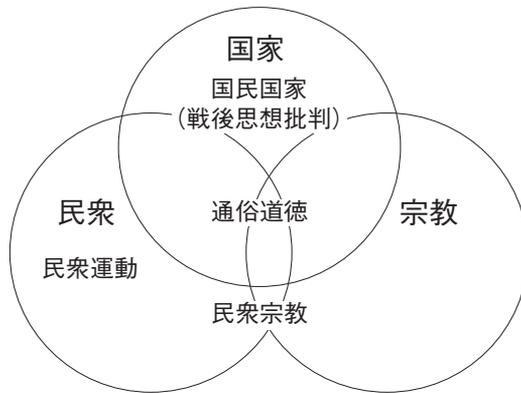


図1 安丸思想史の見取り図

本、1990年代が2本、2000年代が2本となる。論文「日本の近代化と民衆思想」(1965年)以来の「ひとつの到達点」[安丸 2004: 160]たる『近代天皇像の形成』(1992年)以前の1980年代の作品が多いのが特徴的であり、著者自らが述べるように、本論→『近代天皇像の形成』→補論という年代別構成になっている。また、扱われているテーマとしては、通俗道德(第一章、補論三)、国民国家(第二章、第三章)、民衆運動(第四章、第五章、第六章)、民衆宗教(補論一、補論二)、戦後思想批判(補論二)が取り上げられており、前述の「安丸思想史の見取り図」に照らし合わせるのならば、バランスのよい構成になっている。その意味で、本書は、1980年代以降の安丸思想史の研究成果をバランスよく配列した論文集であることがわかる。

2. 著者の研究的立場

本書冒頭の次の発言に注目してみたい。

「思想史研究は、私にとって、人びとの生の経験に近づくためのひとつの手だてである。人びとの生の経験に近づくためにはさまざまなディシプリンが存在するが、思想史研

究には、人が世界のなかで自分の生をどのように意識し表象したのかという事象を素材にしている点で若干のメリットがある。」[本書:1]

この発言を踏まえ、さらにこれまでの安丸氏の研究を参照すると、安丸氏の研究上の立場を、①表象と意味へのアプローチ(方法)、②人びとの社会的意識諸形態(通俗道德やコスモロジー、イデオロギー)への注目(対象)、③全体性と個別性の往復運動(分析の手だて)、と整理することができるであろう⁸。

3. 本書の宗教分析に対するコメント

安丸氏の研究は、いうまでもなく、宗教学や宗教社会学における「新宗教」研究、国家神道研究、近代日本宗教史研究等の宗教史研究に多大な影響を与えている。ここでは、本書の安丸氏の宗教分析に関する論点を、①近代日本の宗教構造(第三章、補論二)、②「全体性」の分析・記述をめぐる方法(本書全体)、③「民衆宗教」概念の行方(補論一)の三点にまとめ、これらの論点について、他の安丸氏のテキストも踏まえながら、コメントしてみたい。

近代日本の宗教構造

安丸氏の国家神道の形成過程（言い方を換えれば、「宗教と国家」の関係）の分析は、（第三章のコメントで述べられているように）「天皇制下の民衆と宗教」（1976年。のちに〔安丸 1977b → 2007〕所収）に始まり、『神々の明治維新——神仏分離と廃仏毀釈』（1979年）を経て、『近代天皇像の形成』（1992年）⁹に結実する。その意味で、1988年に発表された本書第三章は、『神々の明治維新』と『近代天皇像の形成』を媒介する位置にあるテキストであるといえよう。

なお、国家神道の形成過程（「宗教と国家」の関係）という問題系に関する安丸氏の問題関心は、「欧米列強の圧力のもとで近代日本の国民国家が形成される過程を宗教イデオロギー的な編成替えとそれに伴う葛藤や対抗のもとで捉える」〔本書（第三章コメント）：141〕ことにある。そして、安丸氏の立場は、『国家神道』（1970年）に代表される村上重良氏の研究に反発する、あるいはそれを乗り越えることをめざして蓄積されてきた中島三千男、阪本是丸、羽賀祥二、武田秀章、新田均、高木博志諸氏らの制度史的な国家神道研究に対して、「仏教とキリスト教はもとより、民俗信仰や民衆宗教の形で表現されている民衆の宗教意識なども組み入れて立論しようとする」〔本書（第三章コメント）：142〕点に特徴がある。いわば、制度史分析に対して、思想史分析に力点があるわけである¹⁰。

とはいえ、宗教を対象とした安丸氏の研究は、制度史分析を軽んじるものではなく、制度史分析を組み入れた思想史分析と位置づけることができるであろう。とりわけ、安丸氏の宗教に関する制度史分析の重要な成果のひとつは、仏教や神道教派の求めた「信教の自由」は、『自由』を媒介と

した国家への統合」〔本書：204〕だったという、いわゆる「日本型政教分離」〔安丸 1979：208-209〕の指摘であろう。ただし、近代日本の宗教制度がどのような構造の下に成り立っていたのかについて、これまでの安丸氏の研究では必ずしも明確ではなかった。この近代日本の宗教構造について明示したのが、本書補論二（2005年に報告、2006年に公開）である。安丸氏は——島蘭進氏の国家神道研究、「コスモロジー＝イデオロギー複合」〔島蘭 2001b〕概念を意識しつつ——「近代日本の宗教世界の全体」〔本書：370-372〕を以下のように提示している。

- | |
|--------------------------------|
| (a) 国家神道 = 神社神道と皇室神道という国家的儀礼装置 |
| (b) 公認教 |
| (c) 民俗信仰 |
| (d) 国体論的ナショナリズム |

図2 「近代日本の宗教世界の全体」構造
〔本書：370-372〕

ここでのポイントは、「近代日本の正統性原理」と規定された「国体論的ナショナリズム」にある。安丸氏は、「近代の日本社会にはある程度共通する生活規範・社会規範と国体論的ナショナリズムを自明の前提とする国民国家的公共圏が成立しており、この大前提から大きく逸脱することは難しく、むしろ、「それが人びとを動機づけて主体形成を促す媒介環となり、広範な人びとの活動性がこの国民国家的公共圏のなかへ注ぎ込まれた」〔本書：372〕ことを指摘する。しかし、この「国体論的ナショナリズム」の位置づけが不明確である。安丸氏は、「近代日本の宗教体系の全体」を上記の「四つの複合体」として捉え、「(d) は神道的コスモロジーと結びついて宗教的な性格をもっているが、しかしかならずしも宗教的で

ある必然性がなく、まったく世俗的な世界観・社会観となっている場合が少なくない」[本書: 372] と述べる。管見では、「国体論的ナショナリズム」は、(a) の「国家神道 = 神社神道と皇室神道という国家的儀礼装置」を制度的基盤とする、近代日本の市民宗教（あるいは公共宗教）というべきものであり（私は、儀礼装置をさらに広く学校や軍隊にも見るが）、(a) (b) (c) の制度・教团的次元とはその存在の次元を異にするイデオロギー的次元にある宗教性であると考える¹¹。この「国体論的ナショナリズム」の位置づけについて、安丸氏に伺いたい。

「全体性」の分析・記述をめぐる方法

「全体性と個別性の往復運動」が、安丸思想史の分析の手だてであることは先に述べた。たとえば、個別性に注目する際に、安丸氏が採る「方法的公準」は、「人びとの行動様式と意識形態の内在的分析」[本書: 283] である¹²。この「内在的分析」という対象認識のアプローチは、1970 年半ば以降の宗教学・宗教社会学のとくに新宗教研究において、「内在的理解」として大きな影響を与えた¹³。ただし、ここで問題としたのは、個別性の対象認識の問題ではなく、全体性の認識、その分析・記述の問題である¹⁴。

安丸氏は、『〈方法〉としての思想史』（1996 年）の中で、「歴史学には全体性という概念が重要だと考えるが、それはいわば史料からは見えにくい次元も含めて歴史の全体性をダイナミックに見るための方法的概念である」[安丸 1996: 25] と、のべる。本書の序章でも、「歴史家が取り扱っている当該の対象の史料には、必ずしも姿を現わさない、半意識ないし前意識的な契機も、歴史分析の重要な契機として組み入れる必要があるだろう」[本書: 25] と指摘し

ている。この「半意識ないし前意識的な契機」も含めた「歴史の全体性」を鋭利に分析・記述した見事な作品として、安丸の『近代天皇像の形成』（1992 年）を挙げることに異論のある者は少ないであろう。

では、安丸氏はどのような道具立てを用いて、この分析・記述をなしとげているのだろうか。『近代天皇像の形成』で用いられているのは、E・ホブズボームらの社会史、山口昌男、V・ターナー、メアリ・ダグラス等の象徴人類学、P・バーガー、T・ルックマンの現象学的社会学等の議論である¹⁵。象徴人類学や現象学的社会学は、「意識、意味、表象」の分析・記述に大きな効果を発揮する学的系統であり、G・ルカーチやK・マンハイム、フランクフルト学派に「大きな影響」[安丸 1996: 10] を受けた安丸の学風に親和性があり、これらの道具立てを用いる学的必然性も首肯できる。だが、こうした道具立てを用いての「歴史の全体性」の分析・記述は、日本における思想史や歴史学（歴史社会学も含めてよい）で方法論として一般化できるのだろうか。これは、安丸氏の名人芸にとどまる可能性が強いのではないか。つまり、「歴史の全体性」を分析・記述する方法についての安丸氏の見解をお聞きしたい。

「民衆宗教」概念の行方

本書の序章、注 (7) で、安丸氏は、安丸氏と小沢氏の研究について、「歴史家の『民衆宗教』という対象領域の設定が、ほかでもなくこの対象に仮託して語る研究者のナラティブにすぎないのではないか」[子安 1992: 107-108]、との子安宣邦氏の批判を取り上げている。この子安氏の提起を、桂島氏は、「子安のいう『歴史家・知識人のナラティブ』としての『民衆』思想とは……あらかじめ意味と方向づけが含意された対象

の設定 = 『実体化』によって、実は解釈をまたずに特定の認識枠がはめられてしまう、そうした『言遂行』的問題を指摘したものと考えられる」と、的確にまとめている[桂島 1999b: 149]¹⁶。研究者の言説の政治性、それを規定する研究者の立場性の問題、そして研究者の用いる概念の制約等、こうした研究者の言説と立場性に関するメタ的な問題は、現在、重要な問題系を形成している¹⁷。

さらに、「民衆宗教概念に含まれたナラティブ」の形成について、桂島は次のようにのべる。「1960年代の民衆思想史研究、鹿野政直・安丸良夫らの研究」の影響の下に、「民衆宗教の特質や要件が定着し、それが逆に民衆宗教概念を規定することになったといえよう」[桂島 2002: 29]。そして、「民衆宗教とは、一八世紀末～一九世紀中期に、民衆を創唱者として開教された、如来教、黒住教、天理教、金光教、丸山教など、『変革への立脚点』に立つと判断された宗教を指す歴史学上・思想学上の概念となったのである」[同: 29-30]と指摘する¹⁸。この「民衆宗教」概念が指示する対象の研究については、周知のとおり、「民衆宗教」概念を用いる歴史学・思想史と、「新宗教」概念を用いる宗教学・宗教社会学の二つの流れがあり、双方から、両者の立場の違い性が言及されてきた¹⁹。重要なことは、どちらかの概念の妥当性を判断することではなく——これも、桂島が的確に指摘するように——「その視線・ナラティブを対自化すること」[桂島 2002: 30]であろう。

ここで、安丸氏が自らの「民衆宗教」概念、研究を自己言及的に語りなおした本書の補論「民衆宗教と『近代』という経験」(1996年報告、1997年公刊)を取り上げ、「民衆宗教」概念に関する安丸の視線、ナラティブ

についてコメントしてみたい。

安丸氏は、「民衆宗教」を次のように規定している。

「民衆宗教は、民衆の生活意識を踏まえ、教祖となった人物の宗教的回心をへて、そこからこの世界の全体性をとらえ返そうとするものだ、と私は考える。そこには、民衆の此岸の生活経験に根ざした分かりやすい説得性と、人びとの生活経験にある転換を呼びかける超越性という二側面がみられ、民衆精神史に生起した人間変革と自己鍛錬の様式を読み取ることができる。島藺進がくり返して主張しているように、それはかつて私が展開した『通俗道徳』論と近似した内実のものであり、民衆宗教には、『通俗道徳』を宗教的コスモロジーの側から根拠づけていこうとするような特徴がある。」[本書: 338-339]

ここでは、1960～70年代の安丸氏の「民衆宗教」概念が踏襲されており、また、「変革への立脚点」についても、「民衆の……願望が国家や資本主義の収奪によって根底から脅かされる場合には、民衆宗教は社会的な不安や憤激の集約核となって、世直しないし千年王国的な教説が展開されることがある」[本書: 356]と言及され、安丸氏の規定は基本的には一貫していることがわかる²⁰。また、「新宗教」研究の記念碑的論文である「新宗教における生命主義的救済観」[対馬他 1979]を取り上げ、「一般論のほうを強調し過ぎていて民衆宗教をやや平板化しているのではないかという疑問をもつ」として、神や教祖、信者たちのあり方が「個人的で複雑な葛藤のなかで形成される」ことや、「救済に到達するためにはきびしい自己統御・自己鍛錬が不可欠である」ことが強調され、とりわけ教祖たちの宗教体験の重要性が、安丸の「民衆宗教」への視線に

通底している [本書 : 347-348]。

これらは、安丸氏の通俗道徳論やそれにもとづく日本の近代化に関する安丸氏流のヴェーバー・テーゼの設定からする当然の規定であろう。だが、こうした「民衆宗教」概念の規定が、「民衆宗教」の範囲を限定したことは否めないであろう²¹。この限定的な「民衆宗教」概念では、先の「近代日本の宗教世界の全体」を捉えるのに不都合が生じるのではなからうか。先の「四つの複合体」では、「民衆宗教」は (b) か (c) に位置づけられるのであろうが、では、「民衆宗教」に当てはまらない、いわゆる「類似宗教」「新興宗教」(新宗教) は、どこに位置づけられるのであろうか。私としては、戦前における非公認宗教の存在も含めて、「近代日本の宗教世界の全体」を検討することで、近代日本の宗教構造に関する新たなナラティブを語るができるかと考える。「民衆宗教」概念についての安丸氏の見解をお聞きしたい。

【参考文献】

- 安丸良夫 1974 → 1999 『日本の近代化と民衆思想』 青木書店 (→平凡社 [平凡社ライブラリー])
- 安丸良夫 1977a → 1987 『出口なお』 朝日新聞社 (→朝日新聞社 [朝日選書])
- 安丸良夫 1977b → 2007 『日本ナショナリズムの前夜——国家・民衆・宗教』 朝日新聞社 [朝日選書] (→洋泉社 [MC 新書])
- 安丸良夫 1979 『神々の明治維新——神仏分離と廃仏毀釈』 岩波書店 [岩波新書]
- 安丸良夫 1992 『近代天皇像の形成』 岩波書店
- 安丸良夫 1996 『<方法>としての思想史』 校倉書房
- 安丸良夫 1999 『一揆・監獄・コスモロジー——周縁性の歴史学』 朝日新聞社
- 安丸良夫 2004 『現代日本思想論——歴史意識とイデオロギー』 岩波書店
- 安丸良夫 2007 『文明化の経験——近代転換期の日本』 岩波書店
- 藤井健志 1992 「新宗教の内在的理解と民衆宗教史研究の方法」(脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学2 宗教思想と言葉』 東京大学出版会)
- T・フジタニ 1999 「解説—オリエンタリズム批判としての民衆史と安丸良夫」 → [安丸 1974 → 1999]
- 磯前順一 2003 『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』 岩波書店
- 磯前順一 2007 『喪失とノスタルジア——近代日本の余白へ』 みすず書房
- 神田秀雄 1990 『如来教の思想と信仰——教祖在世時代から幕末期における』 天理大学おやさと研究所
- 神田秀雄 1993 「近世後期における宗教意識の変容と統合——創唱宗教の成立と先行する宗教事象との関係をめぐって」(『日本史研究』 368号)
- 神田秀雄 1994 「信心の世界の変容と新たな装い」(ひろたまさき編『日本の近世 16 民衆のこころ』 中央公論社)
- 神田秀雄 1999a 「19世紀日本における民衆宗教の終末観と社会運動」(『歴史学研究』 724号)
- 神田秀雄 2002 「近世移行期における伝統的社会的変容と民衆宗教」(柳炳徳・安丸良夫・鄭鎮弘・島蘭進編『宗教から東アジアの近代を問う——日韓の対話を通して』 ぺりかん社)
- 桂島宣弘 1998 「書評 安丸良夫『<方法>としての思想史』」(校倉書房、一九九六年)(『日本思想史学』 30号)
- 桂島宣弘 1999a 『思想史の十九世紀——「他者」としての徳川日本』 ぺりかん社
- 桂島宣弘 1999b 「『他者』としての『民衆』へ——岐路に立つ民衆思想史」(『江戸の思想』

10)

桂島宣弘 2002「民衆宗教研究・研究史雑考」(『日本思想史学』34号)

桂島宣弘 2004「民衆宗教の宗教化・神道化——国家神道と民衆宗教」(『日本史研究』500号) → [桂島 2005]

桂島宣弘 2005『増補改訂版 幕末民衆思想の研究——幕末国学と民衆宗教』文理閣

子安宣邦 1992「書評『民衆宗教』観の転換——桂島宣弘『幕末民衆宗教の研究』」(『思想』819号)

小沢 浩 1988『生き神の思想史——日本の近代化と民衆宗教』岩波書店

村上重良 1958『近代民衆宗教史の研究』法蔵館

村上重良 1971「幕末維新期の民衆宗教について」(村上・安丸編『日本思想大系 67 民衆宗教の思想』岩波書店)

大谷栄一 1995「宗教社会学における『内在的理解』をめぐる認識論的問題に関するノート」(『現代社会理論研究』5号)

大谷栄一 2001『近代日本の日蓮主義運動』法蔵館

大谷栄一 2004「スピリチュアリティ研究の最前線——二十世紀の宗教研究から二十一世紀の新しい宗教研究へ」(伊藤雅之・榎尾直樹・弓山達也編)『スピリチュアリティの社会学——現代世界の宗教性の探求』世界思想社

大谷栄一 2005「宗教社会学者は現代社会をどのように分析するのか?——社会学における宗教研究の歴史と現状」(『年報社会科学基礎論研究』4号)

島蘭 進 1992a『現代救済宗教論』青弓社

島蘭 進 1992b「宗教理解と客観性」(宗教社会学研究会編『いま宗教をどうとらえるか』海鳴社)

島蘭 進 1995a「民衆宗教か、新宗教か——ふたつの立場の統合に向けて」(『江戸の思想』

1)

島蘭 進 1995b「日本新宗教の倫理想——近代化論から『心なおし』論へ」(『日本の仏教』4)

島蘭 進 2001a「国家神道と近代日本の宗教構造」(『宗教研究』329号)

島蘭 進 2001b「一九世紀日本の宗教構造の変容」(『岩波講座 近代日本の文化史』2巻、岩波書店)

島蘭 進 2007「解説 安丸良夫入門」→ [安丸 1977a → 2007]

島蘭進・鶴岡賀雄編 2004『〈宗教〉再考』ぺりかん社

角田幹夫 1998「理解の原点——宗教の内在的理解」(西原和久・張江洋直・井出裕久・佐野正彦編『現象学的社会学は何を問うのか』勁草書房)

寺田喜朗 2003「内在的理解の方法的地平とは何か——島蘭進の中山みき研究再考」(『年報社会科学基礎論研究』2号)

対馬路人・西山茂・島蘭進・白水寛子 1979「新宗教における生命主義的救済観」(『思想』665号)

村上重良 1958『近代民衆宗教史の研究』法蔵館

山中弘・林淳 1996「日本における新宗教の展開」(『愛知学院大学文学部紀要』25号)

弓山達也 2000「コラム 新宗教、新新宗教、民衆宗教」(日本仏教研究会編『日本仏教の研究法——歴史と展望』法蔵館)

おおたに・えいいち
本研究所研究員

書評3：安丸良夫『文明化の経験』読書
ノート
桂島宣弘

1

1970年代以来、日本民衆思想史・民衆宗教史研究をリードしてきた安丸良夫氏の研

究の主な軌跡をたどると、『日本の近代化と民衆思想』（青木書店、1974年）、『出口なお』（朝日新聞社、1977年）、『日本ナショナリズムの前夜』（朝日新聞社、1977年）、『神々の明治維新』（岩波書店、1979年）、「困民党の意識過程」（『思想』726号、1984年）、「『近代化』の思想と民俗」（『日本民俗文化大系・風土と文化』小学館、1986年）、「近代転換期における宗教と国家」（『日本近代思想大系・宗教と国家』岩波書店、1988年）、『近代天皇像の形成』（岩波書店、1992年）、『一揆・監獄・コスモロジー』（朝日新聞社、1999年）ということになるが（方法・現代思想等を扱った『〈方法〉としての思想史』校倉書房、1996年、『現代日本思想論』岩波書店、2004年を除く）、（安丸氏の企図はともかく）読者の立場から大まかに時期区分しておくならば、当初の「通俗道徳」論という「主体形成」論からそれを「深層意識」に踏み込んで捉えた「宗教的主体形成」論という段階と、さらに維新変革期における思想史の構造全体を宗教史的に見通した「宗教的対峙」論、それを社会意識の動態において捉えることを試みた「民俗的対峙」論という段階、そして国民批判・国民国家論に立った段階に分けることができよう。本書は、安丸氏が、自らの1980年代の研究において未収録であった論考（しかも重要な論考）を集大成したものであるが（補論を除く）、やはり80年代の論考を集めたものという意味では、その「書評」にあたってはやや躊躇がある。ちなみに、本書の各論考の初出年代は以下ようになる。

第一章 1983年／第二章 1986年／第三章 1988年／第四章 1989年／第五章 1992年／第六章 1984年／補論一 2002年／補論二 2006年／補論三 2003年）

いうまでもなく、わたくし自身、同時代

的にこれらの論考から大いに教えられることが多かったとはいえ（とりわけ本書第二章、第三章、第六章はかなり衝撃的に読んだ記憶がある）、今現在のわたくしの視点・方法は、1980年代のそれとは大きく異なっていることも否定できず、同時代的に感じていたことも今となっては、なかなか「復元」しえないところもあるからである（なお、「補論三」のみは、今回初めて読んだものである）。無論、それを「復元」することに意味があるとは思えないので、ここでは、今現在新たに「読み直した」上で感じていたことを、主として私の専門領域に近いジャンル（第一章・第二章・第三章・補論一）に限定してのべることとし、また今日の時点で考えうる「史学史的意味」について一定言及することで責を果したいと思う。

ところで、本書のコメントなどを読んでいると、安丸氏自身としては、自らのこれまでの研究に対して、恐らく「一貫した」ものとして「表象」されているかのごとくに感じられ、その点について最初に言及しておきたい。たとえば、次のような箇所など。

「（第三章コメント）こうした問題への関心は私の研究歴ではかなり根の深いもので、…欧米列強の圧力のもとで近代日本の国民国家が形成される過程を宗教イデオロギー的な編成替えとそれに伴う葛藤や対抗として捉えるというのが、これらの作品に一貫している私の問題関心である」（本書141頁）。

「私からすれば、私なりに考えを詰めてきた探求の筋道があり、そうした筋道とそこに重ねた思いには自分なりのこだわりがあった。…それを一言でいってみれば、広義の思想史を方法として歴史的全体像に迫ること、またそうした試みの中で自分の生

の位置と意味とをなにほどか掘り下げて捉え返そうとする拙い試みのあれこれだった」(413頁)。

無論、後者などは安丸氏のかなり「一貫」した思想史への想いを語っている箇所であって、それはそれとして受けとめられるべきものであろう。だが、とりわけ1980年代頃に、歴史学・思想史学に重大な地殻変動が起こったと考えるわたくしとしては(一言でいえば、それまでの民衆史がモダニズム批判ではあっても民衆的近代を対置するものであったのに対して、今や近代総体の批判へとシフトしていったということであろう)、この点にややこだわりを感じているのも事実である。横道にそれるが、1993年に『近代天皇像の形成』書評会(日本史研究会主催)が開催された際に(1993年7月10日)、最後にわたくしは以下のようにのべた。

「本書からは、天皇制の呪縛=国家のイデオロギー支配からの解放への『諦観』、民衆=生活者への『諦観』が伝わってくる。(中略)『生活者としての民衆は、国家の論理を受け入れるとともに受け流し、生活者としての自前の生き方を固く守りぬいた』のだという(第八章)。これが安丸氏の近代民衆像であり、天皇制との関わりの『結論』なのであろうか。平時は『良き夫』であり、中国大陸では残虐きわまりない殺戮や強姦を行った日本の『国民』、『生活者』という概念には、無論そうした日本『国民』が含意されており、そうした指摘もあるが(273頁)、何か安丸氏の『自前の生き方を固く守りぬいてきた』という表現(272頁)からは、それすら『免罪』される響きが漂う。わたくしが危惧するのはこの点である。『生活者としての民衆にとって、天皇や国家は影がうすい存在だ』(270頁)というのも事実か

もしれないとしても、いかに強権によって動員されたにしても、他方で天皇制国家の『臣民』として、アジア侵略を行った『生活者』であったこと。現代日本の問題でもあるが故に、敢えてこの点は問題化しておきたい。このことは、無論安丸氏に一方的に要求することではなく、何よりもわれわれの『学問』や『生活』の問題であるといわなければならないだろう。ただ、本書には、こうした問題について、何か『諦観』じみた雰囲気が漂っていることをわたくしは感じるのである」(なお、このときのわたくしの「書評」は文章化したものの結局公表されなかった。後から考えると、公表しなくて助かったというのが実感である)。

このときは、1980年代の歴史学の地殻変動(社会的には日本の総保守化とでもいうべき現象が随伴していた)について、安丸氏が一種の「ニヒリズム」を懐いているのではないか、という(誤った)読後感があり、冷戦崩壊後の状況において、マルクス主義歴史学を止揚しての近代批判の方途を模索しつつも、言語論的転回などの急速な変化、構造主義的思想史の登場などに戸惑っていた者として、『近代天皇像の形成』の位置取りを問うたのであった。だが、この「諦観」論は、今や明確にポスト・モダンへとシフトした安丸氏の近代国民批判であったことに気づくには、時間がかからなかった。民衆的近代の地平にこだわり、『近代天皇像の形成』をその地平から読み、「諦観」を懐いて戸惑っていたのはわたくしの方だったのだ。

実は、本書の末尾において、安丸氏は次のように記している。

「私の気分の底には暗い虚無感のようなものがあって、単純な自己弁護や自己正当化の意思や意欲はないが、しかしそれでも、歴

史学を革新することで歴史学というディシプリンを頑固に守り抜こう、そのことにはいまも大きな知的な意味がある、と考えている」(414頁)。

また、安丸氏はほぼ現在の発言として次のようにのべている。

「(補論二) 私たちは西側社会のなかで生きる知識人として、ほんの少し自律性をもって思考してみれば、水平方向ではグローバルな資本主義システムとその諸矛盾の表れ方について考えてみるができるし、垂直方向では人間と社会の表層と縦深的な深層について反省してみることができる。それは一種の全体性志向の思考様式であり、認識論的相対主義と価値ニヒリズムとは反対の方向である。…幾重にも引き裂かれたこの世界に、そうした認識の火を灯しつづけることを、私たちの課題として引きうけたい」(385頁)。

冒頭からやや印象評的なことをのべすぎたかもしれない。また、1993年当時のわたくしの印象(「諦観」)は、「通俗道徳」論以来提示されていたものであって(当時の書評などに顕著だった)、その意味では、逆に安丸氏の「一貫性」を物語るものなのかもしれない。しかしながら、本書の各論考については、どうしてもその「時代性」を考えずにはおかないものがある(つまり、『近代天皇像の形成』とは異なる色調があるように感じられる、ということだ)。このようにのべることについては、「史料」に「表象」化された歴史的「事実」、自らが生きる現実世界の「全体性」、これと向き合う「私」という個の内面性の三者の次元で歴史的認識が生まれるという安丸氏的方法的立場(『方法』としての思想史)からしても決して不適切なものではなからう。1980年代(本書)と1990年代(『近代天皇像の形成』)、そし

て現在の時点(本書の補論など)について、わたくしにはやはりかなり異なった「現実世界の全体性=時代性」があり、それが本書の各作品にも刻印されているように感じられたのである。したがって、現時点で本書が、あたかも「何事もなかった」かのごとくに刊行されたことに、わたくしはやはり安丸氏に問うてみたい気がするのである。安丸氏のこの書の諸論考は、民衆的近代の探求という視座に立ったものであって、『近代天皇像の形成』以降の視点とは微妙に異なった作品なのではないか、と。それは、これらの論考の多くが、1980年代の記念碑的な意味を有するものであってみれば、なおさらのことではなからうか(その意味では、無論、これらの労作が収められた本書刊行の意義は大きい。だが、現在も一線で活躍している安丸氏のやや前の作品集という性格上、以上のことはどうしても問うてみたかったのである)。

2

さて、安丸氏自身が现阶段で思想史・民衆思想史の問題・方法をどのように考えているのか、という点においては、「序論(課題と方法)」での議論がまずは検討されねばならないだろう。最初に「序論」の内容を概括し、それについて簡単なコメントを付していきたい。「₁表象と意味」では、この間の安丸氏の方法がのべられている。すなわち、思想史研究とは「人びとの生の経験に近づくための手だて」であり、「人が世界のなかで自分の生をどのように意識し表象したかという事象を素材にしている」。「表象そのものが思想史的な『事実』」であって、「私たちは、…できる限り『事実』に即した理解・解釈に到達することを目指す」。「フーコーにならっていえば、包括的歴史や人

問学に切断と非連続をもちこむことで対象を確定し分析を有効にしようとする」のである、と。「(「百姓一揆の『事実』『系』に内在する論理を析出することではじめて百姓一揆を理解することができる」。「フーコは一九世紀以来の包括的な歴史と人間学を脱中心化しようとする。その先蹤としての、マルクス、ニーチェ、フロイト」。「通念化された歴史の見方にある切断をもたらそうとするものという意味では、フーコー的な企図につらなる」)。この「事実」「表象」などについては、かつてわたくしは次のようにのべたことがある(『日本思想史学』第30号、1998年)。すなわち、「こうした構図は、理解の容易さを助けるものであるにしても、やはり単純化からくる誤解を免れないように思う。いうまでもなく、これら三者の全てに『社会的意識諸形態』が『張られている』のであれば、われわれはそれら三者のそれぞれに『社会的意識諸形態』を析出する方法を有さなければならない。例えば、『史料』のテキスト性の問題であるが、そのテキストを当該思想空間(『社会的意識諸形態』)内での外部的な言説として位置づける作業を、現在の思想史学は問うている。この作業を抜きに、直ちに現在の『私』が『解釈』する『内在的読み』を行う立場と、それは鋭く対立する方法を要請しているのである」と。この点については、今もわたくしは同様に考えており、やはり「社会的意識諸形態」をめぐる理論的な検討がなお不可欠であると考えている。「₂社会的意識形態」では、そうした「全体性」についての整理が行われているが、マンハイムの全体的イデオロギー概念(「集合的無意識」)について説明され、自身の研究は、マルクス、ルカーチ、マンハイムなどの系譜に連なるものだとしている。結論的には、「ルカーチ

の物象化論=物象化された商品世界としての近代=『第二の自然』であって、「フッサール現象学の認識論的反省も参考にした『第一の自然』としての生活世界」こそが「本源的な現実態」であるという議論は、安丸氏の年来の立場を明確にしたものといえよう。ここで気になるのは、丸山の『日本政治思想史研究』は、マンハイムの影響を受けつつも、「近代意識の成長」というみずからの主題に片寄せすぎたもの、と批判されながらも、丸山もそれぞれの研究主題ごとに改めて対象内在的に固有の論理を探り当てようと努力してきた、とのべられ、しかも自身の研究についても「当該の分析対象を、どのような参照系とのかかわりで解釈するのが有効かは、研究の問題関心に依じて分析と解釈の過程で循環的に見定めてゆくほかはない問題」とのべられている点である(29頁)。わたくしは、丸山の方法の「変容」は、決して「問題関心に依じて」「循環的に見定めてゆく」もので生まれたものとのみ考えるべきではないと思う。そこには、丸山の研究・問題関心の「時代性」が横たわっており、われわれはそれに敏感であるべきだと思う。丸山論はともかくとしても、方法論的議論は、「時代性」から自由ではないこと、そしてその「時代性」と一体のものとして、検討すべきだと、わたくしは考えている(その意味では、「国民国家論」もまた、冷戦崩壊後のグローバリズムとナショナリズムの台頭を背景とした議論であって、無論「万能」なものではありえない。むしろ、最近では研究に与える弊害の方が目につくようになったと、わたくしは考えている)。「₃『通俗道徳』論からの展望」では、「『通俗道徳』と呼んだようなものが、近代化してゆく日本社会において新しく形成された意識形態であり、それはさまざまの契

機からくりかえし鍛えられて、その後の日本社会を規定したという見方を、その後の私は頑固に守り抜いてきた」こと、「市場関係の衝撃をクッションとする論理として『通俗道徳』がもっとも適合的である」ことがのべられている。ここで興味深いのは、こうした「通俗道徳」論について、ウォーラステインの世界システム論などと接合していること（これは無論現在の安丸氏の視点だ）、さらに「生活体験、道徳的普遍化、世界観・コスモロジー、狭義のイデオロギー」の四つの次元で整理を試みているところである。いわば、安丸氏の研究全域との関連で、構造的に「通俗道徳」が位置づけ直されているわけで、この四つの次元（ウォーラステインとの関連でいえば、近代世界システムというさらにそれを取り巻く五つの次元ということになる）こそが、安丸氏の現在の思想史研究の世界ということなのだと思う。これら全体を串刺し上に切開する有効な領域として、「通俗道徳」論以後の安丸氏が設定したものこそ、実は「宗教意識・宗教世界」であったといえるだろう（そのように考えると、これはわれわれの課題ということになるが、近代世界システムの形成が「宗教意識」にどのような変容をもたらしたのかという問題が今後の課題ということになるのではないかと。具体的には、「補論一」を近代世界システムや東アジア近代との関連でより深める研究を行うことが課題なのだ、漠然と考えた次第である。この点は最後にのべる）。「4 国民国家日本」では、1990年代以降の「国民国家論」と自身の立場の整理が行われている。安丸氏自身は、西川長夫氏らの議論に同意しているが、共通性よりもそれぞれの国民国家の独自性に重点を置くべきだとしている。そして、日本の近代国民国家の編成原理を、国

体論的ナショナリズムと規定し、近代日本の思想のほとんどすべては「このアリーナのなかで競いあっていた」とされる（15頁）。「資本主義的世界システムのもとの文明化として歴史の大きな方向性が設定され、そのなかに『通俗道徳』型の生活規範と家父長制的家族が繰り込まれ、そうした世界の全体が人びとの潜在意識を掬い上げる超越的権威によって統合されると、そうした世界の外へ出てしまうことは難しい」からである（17頁）。だが、そこには「無数の裂け目や逸脱」があるので、それを主題化することが、「新しい社会史研究やカルチュラル・スタディーズ」の課題なのだという。全く同感であるが、「裂け目や逸脱」とされていたものの多くが、実は当の安丸氏自身の研究にもよって、「アリーナの内部」と捉え直されたなかで（啓蒙思想家・自由民権運動・民衆宗教など）、実はそれを探り当てることは、かなり難しいというのが、わたくしの実感である。安丸氏が『近代天皇像の形成』で描いた民衆＝国民も、統合された側面に重点を置かれていたのも、そのことを物語っているのではないかと。「5 戦後歴史学と『民衆史』」は、鶴巻孝雄、牧原憲夫、稲田雅洋氏らの困民党・民衆運動研究を批判しながら、「民権期研究正統派」の批判も射程に入れながら、安丸氏の考え方や立場を鮮明にしたものだが、ここでは割愛する。「6 歴史の論理」では、「半意識的ないし前意識的な契機も、歴史分析の重要な契機として組み入れる必要がある」（25頁）とし、民権運動期については、その手がかりとして「ア、資本主義世界システムとそのもとの文明化という文脈 イ、その具体化としての国民国家日本での国民化、とりわけそのなかでの近代的政治文化という文脈、ウ、その過程の権威的中枢としての国体論と天皇制、

エ、地域の名望家や知識人との断絶と接合という文脈、オ、民俗文化的な祭礼行事、信仰などの共同体的習俗・伝統の文脈」をあげている。こうした要因を前景化することで、「実証研究」「現代の問題意識」とも区別された「歴史研究という場で構成された特有の論理＝歴史の論理」を発見し、それにそう記述によって「歴史学に固有の説得性」が生まれる、というのが安丸氏の主張である。論理的には、安丸氏のいうことは理解できるが、ここでいう「半意識的・前意識的契機」「歴史の論理」の妥当性が気にかかる。それは「史料には必ずしも明確な姿を現さない」のだが、はたして「現代的問題意識」と区別されるものといえるのだろうか。そもそも「ア～オ」についても、安丸氏の「現代的問題意識」あるいは、「全体性＝時代性」によって構成されたものなのではないか。もっとも、それ自体をここで批判しているわけではない。「歴史の論理」がより開かれたものになるためには、それが必ずしも先験的に捉えられるものではないこと、安丸氏のごとき優れた叙述によって可能となること、そのためには「全体性＝時代性」への絶えざる省察や理論的検討、方法論的反省が必要となること、このことを確認しておきたかったのである。

3

本書の内容については、最初に断ったように「第一章・第二章・第三章・補論一」に言及しながら、現時点でのコメントを付していきたい（第六章も発表当時、モラルエコノミーという真新しい概念ととともに新鮮な感動を覚えた記憶がある。当時はあわててエドワード・トムスンやジェームス・スコットらの書・翻訳論文を読みあさったものである。ただし、安丸氏の議論が前近

代的な民衆慣行をモラルエコノミーとするのに対し、微妙なようだがトムスンらも近代以前の民衆慣行・倫理を前提としつつ、(とくにスコットは) 実は近代的な民衆運動・労働運動、さらには植民地における運動にもその伏在を捉えようとしていたという印象があった。この点は、今の安丸氏はどのようにお考えだろうか?)。

第一章は、石田梅岩、食行身禄、安藤昌益の「自然(おのづから)」をとりあげ、「分裂せる意識」の時代に、その観念をもとに一元的論理が練られ強靱な主体が形成されていくことが論じられている。かれらが、いずれも既存のイデオロギー(儒教や仏教など)や生活規範の内側にあって、それを突き詰め、何らかの開悟体験を経て、一元的な「天地自然－自己」という主体を構成していったことが論じられている。この論考が載せられたシリーズは、それまでの日本思想史学にありがちな思想家別・時代別・学派別の構成を破り、主題別の構成をとったことで注目されたが(自然・知性・秩序・時間・美)、同時にさまざまなジャンルの学者が参加して編まれた点にも特質があった。今から考えても80年代後半以降の思想史研究の画期的変容を告げるシリーズであったといえる。安丸氏は、日本思想史学の定番ともいえる「自然」というテーマに、民衆思想史研究の蓄積から切り込んでいったわけである。ただし、安丸氏ものべておられるように、「天地自然－自己」という思惟構造自体は、近世日本のかなり広範なコスモロジーであり、いわゆる頂点思想家にも共通するものがあったとはいえ、寛政期頃を画期として大きく変容していくことが指摘されている(この点は、賀茂真淵・本居宣長における「自然」の概念とも関わる問題である。「合理主義的自然」論から「不可知

的自然」論へ)。今読み返してみると、それぞれの強靱な主体形成に重点がおかれすぎていて、もう少し変動・変容する思想史の展開上に位置づけることが重要なのではないかと思ったが、いかがであろうか。

第二章は、野田泉光院成亮らの修行日記を丹念に読み進めながら、文化・文政期における修験の活動を村落の民俗と関わらせて論じたものである。同時に、この民俗の世界が政治的社会的な対抗軸を形成し、キリシタンのイメージと重ねながらおどろおどろしい世界として見つめる幕藩制国家、および普段は周辺部を構成しながらも何らかの契機で肥大化し秩序を逸脱する民俗の世界という安丸氏の見取り図が、初めて(?) 表明された作品である。寛政改革以後、明治期にかけては、まさにこの民俗的対抗・再編成・抑圧されていく過程として捉えられている。この論考が載せられた『日本民俗文化大系』も、歴史学と民俗学の本格的な交流が始まったものという意味では、忘れられない位置にあるシリーズであるが、今は措く。安丸氏の思想史研究においては、「宗教的対峙」論を社会意識の動態において捉えることを試みた「民俗的対峙」論という段階に深化した論考であったと、わたくしは考えている。『近代天皇像の形成』は、国民国家論も踏まえつつ、これを集大成したものといえるだろう。とりわけ、民衆思想史・思想史が民俗学の研究成果や民俗学的と考えられていた文献史料を活用する可能性を開いたものとして、わたくしはこの論文から今でも沢山のことを学んでいる。平田篤胤・幕末国学や民衆宗教と民俗宗教の関わり、あるいは寛政期朱子学正学派の社会政策論のとらえ方、後期水戸学の宗教政策の研究などにも多大の影響を与えた論考だったと思う。

第三章は、安丸氏が国家神道論に本格的に切り込んだ論考である。当時、中島三千男氏や阪本是丸氏らによって、村上重良氏の国家神道研究が塗り替えられようとしていた。すなわち、維新直後の「神道国教主義」的な政策を前提に、紆余曲折を認めつつも、それが戦時期まで絶対主義的な天皇制の祭政一致的な制度として継続し、「信教の自由」を全面的に抑圧するものであったとする村上国家神道論に対して、国家神道の内容の曖昧さに関わる批判、昭和ファシズム期のそれを明治期に遡った観のする国家神道像に対する批判、さらに確立期をいつとするかという問題に関わる批判、「信教の自由」論の評価に関わる批判、村上の国家神道像とは異なる(財政的には脆弱な)神社神道像などが「実証的に」提出されていたわけである。安丸氏は概ね中島氏や阪本氏らに近い理解を示していたとわたくしは思ったが、民俗や民俗信仰との関わりで国家神道体制を捉えることに重点を置いていた安丸氏は、制度史としてはそのように押さえつつも、神仏分離・廃仏毀釈の決定的影響や明治五年以降の文明化政策による民俗信仰の抑圧・編成替えについて強調していたことが印象的だった(それは『神々の明治維新』以来の主張であろう)。いわば、村上氏の議論のベースは一方の極に確保しつつ、それとは異なった(阪本・中島のいう)非宗教的神道論、象徴天皇制論をも対極とする幅の中に近代天皇制国家を捉えたということになる。その後、村上批判があたかも国家神道体制論自体が虚妄であったかのごときところまでゆき着き、他方で国民国家論を「誤読」しての「信教自由」が保証されていた体制として戦前期の国家を捉える議論が提出されているなかでは、安丸氏の指摘は(村上説と並んで)重要なもの

だと思う。最近では、井上寛司氏の『日本の神社と「神道」』が村上説の重要性を再度説いていることも注目されよう（この書物については、『新しい歴史学のために』にわたくしの書評が掲載される予定である）。わたくし個人としては、国家神道という場合、「慣習」としての神社・神道と他宗教の共存、多元的宗教の包容、ファナティックではない希薄な宗教意識」というイデオロギー面で捉えているので、それは一世紀半に及ぶ歴史的過程＝「制度化」のなかで蓄積・形成されてきたこと、国史学、民俗学、神道学などの学術が、それを敷衍・再生産してきたことを考えようと思っている（この点については磯前順一氏の『近代日本の宗教言説とその系譜』で展開されている宗教概念の問題、黒田俊雄氏の神道概念の問題が重要だろう）。したがって、形成期については、（村上氏とは異なって）どちらかというとい日清・日露戦間期から戦後期を想定している。だが、国家神道体制の「暴力性」（あるいは「神道＝宗教」論）については、村上説に近い理解を有している。安丸氏と同様に民衆宗教の「経験」が無視できないからである。神社や国家神道をめぐる議論は、靖国問題も含めてこの論考が発表された時期以上に、緊迫した問題になっているように思うので、本論考は今後も重要なものだと思う。

「補論一」は、いよいよ日韓宗教研究者シンポジウムが日韓宗教研究フォーラムとして発展していく直前期における大会での基調講演で、このフォーラムを運営委員として担ってきたわたくしとしても忘れられない論考である（なお、これは90年代のもので、本論各章とは執筆時期にズレがある）。余談ではあるが、この論考の収録された書物も、実はほとんど立命館大学のわたくしの研究室で編集し、韓国語の史料も（悪戦

苦闘しつつ）校合しながら、正確を期して刊行したものである。また、日韓宗教研究フォーラムは、今年からは東アジア宗教文化学会という国際学会に発展することとなっている（これに関しては、『アソシエ／ニューズレター』2007年10月号掲載の拙稿を参照されたい）。この論考は、今回読み直してみると、丁度「一と二」が第一章に対応していることが分かるので割愛する（内容的にも安丸氏の主張の基本的骨格は同じもので、ここには確かに80年代の安丸氏からの「一貫性」がある、といえよう）。「三」では、民衆宗教について、安丸氏は以下のように定義している。「民衆の生活意識をふまえ、教祖となった人物の宗教的回心をへて、そこからこの世界の全体性を捉え返そうとするものだ、と私は考える。そこには、民衆の此岸の生活体験に根ざした分かりやすい説得性と、人びとの生活経験にある転換を呼びかける超越性という二側面がみられ、民衆精神史に生起した人間変革と自己鍛錬の様式を読み取ることができる」（338頁）。「宗教的回心」を強調してそこに教祖の「きびしい自己統御・自己鍛錬」を見ている点は、安丸氏が民衆宗教の特質としている点だといえるが、全体に「近世的コスモロジー」や梅岩・身禄などと同様の思想構造に位置づけようとしていることは明らかである。そして、そうした民衆宗教が「近世から近代にかけての民衆のきわめて現実的な生活原理」を体現し（356頁）、「民衆の願望」が「根底から脅かされる場合」を除いては、国家と社会の要請とは調整されて、国民国家に包摂されていくのだとのべられている。そして近代的二元論の時代には、近世的コスモロジーは衰退しつつも、なおそこに葛藤・格闘する知識人・宗教者があったにも拘わらず、現代では「人びとの日

常的生活様式の変貌やテクノロジーの発達、分業化・情報化と社会全体のシステム化、欲望の肥大化にともなう自己規律の困難さ」などによって、現代の宗教の置かれている困難さが指摘されて稿が閉じられる。近世から現代に至る民衆宗教、さらには宗教を基軸としたまさに安丸氏のテーゼが埋めこまれた密度の濃い論考といえる。であればこそ、さらに安丸氏の見解がお聞きしたいところもある。たとえば、「回心」が強調されているとはいえ、民衆宗教も安丸氏の「全体性」のなかに包摂され、しかも国民国家への包摂に帰結していること。後者については歴史的結果論としてはそのとおりだといわざるをえないが、民衆宗教を「千年王国的な教説」、あるいは中国・韓国における知識人が創唱者となつての「民族主義的な性格をもつた革命思想をつくりだした」(349頁)民衆宗教との関連において検討すべき課題が未だ残されていると思う(安丸氏は『日本の近代化と民衆思想』で既にそれは終わったと考えているのであろうか?)。それは、「民衆宗教をそのように語りたという願望」(子安宣邦氏)からいつているわけではない。ここでの安丸氏の議論は、「何故?」という問いに答えてないように感じるからである。そしてそのことに答えるためにも、日本の国民国家がそのようなものとして存在したことについて(そして日本の民衆宗教がそのような道を辿ったことについて)、韓国・中国と比較することで、より明確な東アジアの「全体性」「時代性」において、民衆宗教の歴史的意義が捉え返されるべきだと痛感しているからである。

以上、大変バラバラな状態での「読書ノート」になってしまい、未だ「書評」の体裁をなしていないことについては、安丸氏をはじめ参会者の皆様にお詫び申し上げた

い。これまで、わたくしが安丸氏に関わつて論じてきたこととの関連においても議論を作るべきだとも思ったが、その点についても後考を記したい。

かつらじま・のぶひろ
立命館大学教授

応 答

安丸良夫

本日は充実した内容の発表会を開いていただき、ありがとうございます。研究所のスワンソン所長、それから会議を準備していただいた大谷さん、林さん、そして詳しい報告をされた大谷さんと桂島さんにお礼を申し上げます。それで、さっそくお二人の論点に何かお答えすべきところですが、はじめにこの本を出版することになったいきさつについて、若干説明させていただきたいと思います。

『文明化の経験』の成立事情

「あとがき」で少し書いたことですが、そして先ほどもご指摘のあったことですが、この本に入っている主要な論文は1980年代のもので、それを今ごろになってずうずうしく出すのはどうかと思われる方もあるかと思いますが、もともとは「近代天皇像の形成」という論文があり、これは歴史科学協議会の1988年の大会報告です。ちょうど昭和天皇の病気が重くなり、「下血」とか「自粛」などということが、連日報道されたところに、かなり緊迫した雰囲気の中で大会が開かれて、私はそこでこの表題の報告をしました。これは単発の論文として『歴史評論』465号(1989年)に載せられたものですけれども、私はそれを最終章にして、何とか自分の論文集をまとめて、定年退職の1、2年前に出して、それで自分

の研究者活動をおしまいにしたいと思っていました²²。

ところが書物の目次案を岩波書店の編集部に提出したところ、この最終章は独立した本にしたほうがいいということになり、私の気持ちの中にもそれに対応する気分がありまして、同じ題の単行本として、90年代の初めに出版いたしました²³。そしてそのあと、あれやこれややっているうちに、結局論文集を出すのが遅れてしまって、20年近くも経ってしまったのです。「面倒だし、もうやめようかな」と思いましたけれども、やめるということになると、それはそれでいろいろ面倒があります。

長い序論の意味

それに、もう少し別の面から考えてみると、僕はいろんな議論を展開してきたのですけれども、それについては研究者の間でも、必ずしも僕が納得できるように理解されているわけではないらしいというようにも思っていました。それで、自分のやってきたことを一わたり見渡した序論を書くことで、なんとかまとめたいたいと思ひ、これまでの自分の書物ではやったことのない、やや長い序論を書いたわけです。そしてそこでは、1965年に「日本の近代化と民衆思想」という論文——これは同じ題名の著書の第一章ですけれども——を書いて以来、現在までずっと一貫した立場でやってきたと述べています²⁴。

しかし、これはじつはかなり疑わしい、強弁ですね。やはりもう少し具体的に考えていくと、必ずしも単純に一貫しているわけではない、いろいろなずれがある、あるいは矛盾があるかもしれない。そこで、そのへんのところをとらえて、僕がこれまでに書いてきたことを批判的に再検討するこ

とができるはずだと思います。桂島さんの書かれたペーパーの₁は、だいたいそういうことに関係していると思いますので、自分なりにどういう経路や段階を経て現在に至ったのかということ自分なりに整理してお話してみたいと思います。もとよりこれは、現在の自分がこのように思ひ整理しているということで、そこにはもう忘れてしまったことがあるだけでなく、無意識のうちにも誤魔化しや嘘が入り込んでいるかと思ひますので、眉につばをつけてお聞きください。

自らの立場の変化と一貫性

まず、第一の段階は、「日本の近代化と民衆思想」²⁵という論文を書いた60年代のことで、これはおおよそ通俗道徳論、そしてそこから何が見えてくるか、新しい思想形成があるとすれば、それはどこらへんかというようなことを考えました。ところが60年代末から70年代はじめにかけて、全共闘運動・新左翼運動が発展して、僕はそれに賛成したわけではないけれども、それなりの思想的な影響を受けて、新しい研究方法を探究しなければならないと思うようになりました。また、世界各地のさまざまな民衆運動・社会運動について、ホブズボームなどの新しい研究動向がわが国にも伝えられはじめました。こうした動向に刺激されて、僕は新しい研究対象と研究方向を模索するようになり、さしあたり百姓一揆を具体的な研究対象としました。こうして、『日本の近代化と民衆思想』という書物の第二部にあたる部分が成立しました。

そして70年代に幾つかの書物²⁶を出したあと、80年にしばらくアメリカ（のカリフォルニア大学バークレー校）に行って、新しい欧米の研究動向に触れました。アナー

ル派、イギリスの社会運動史研究、それからフーコーやギアツ、その他です。そういったものをそれまでよりもより強く念頭において、80年代の作品を書くようになりました。そうした動向を80年代に集中的に勉強したというよりも、具体的な研究をやりながら、そういったものを読むということになったわけです。そんな事情が背景になって、80年代の論文は、それまでの自分とは少し違ってきたかと思います。

ところが80年代の末から90年はじめにかけて、国民国家論とか——これと不可分のものですけれども——歴史学についての認識論的な反省という動向がでてきました。そこでまたもうひとつ重要な刺激を受けるということになりました。

そんなわけで、考えてみると、いくつかの段階で少しずつ自分は変わってきたわけです。ですから、それを「一貫して」というのは強弁であり、やはりある程度嘘をついているということにもなります。しかし、じつは自分のなかには、そうした変容にもかかわらず本当は一貫しているのだという気持ちは今でもあるわけです。論点や視野の拡充はあるはずだが、それはむしろ当然のことで、根底にあるものはむしろ一貫している、という感覚ですね。

いま述べたことは、桂島さんのペーパーの1にかかわる問題ですけれども、桂島さんご自身は、80年代に、——今の僕の言い方でいえば——国民国家批判と歴史認識論的な再検討の流れの中で、新しい研究者として台頭してきた方ですから、その立場から言うと、僕は批判されるべき古い研究者の一人ということになります。そこで、僕が僕自身に80年代末から90年代初頭にかけて大きな転換があったことを承認するならば、自分たちの新しい研究動向の一翼に加

えてもよいが、転換を認めないのならば断固批判してしまうぞ、ということなのでしょう。しかしそれでも、僕自身の感覚では、連続しているという気持ちのほうが強いわけです。

通俗道徳論と天皇制論

こうした連続性の感覚は、大谷さんのお話に関連させても、言えるところがあります。大谷さんのペーパーの最後のところで、島蘭さんの説が引用されています（注20参照）。島蘭さんによれば、（安丸氏の研究は）70年代の近代の「主体形成」を民衆の意識の中に探るという立場から、80年代には抑圧の体系としての近代、とくに国家神道（研究）へ転換したというわけですが、たしかに僕は、70年代というかむしろ60年代の出発点では、大塚（久雄）さんあたりを単純に継承した近代主義的な解釈を目指していたといえるかもしれません。しかし「日本の近代化と民衆思想」という論文自体が、じつは丸山日本思想史への対抗を強く意識して書いた論文で、「日本の近代化と民衆思想」のような捉え方をふまえることで——つまりそれは通俗道徳論ですけれども——はじめて天皇制論が有効に展開できるのだと考えていました。

丸山さんが天皇性の基盤に前近代的な共同体を置いたのに対して、「丸山さんが言うような共同体を基盤にしていたということなら、近代天皇制なんてたいしたものではなかったということになるのではなからうか。僕がいうような民衆的次元での広範な主体形成を基盤にしていたからこそ、天皇制は強力な支配を構築することができたのだ」と考えていました。それで、僕の気持ちとしては、「日本の近代化と民衆思想」というのは、自分の天皇制論のいわば序論であっ

て、のちに展開する国家神道の形成過程（の研究）などは、そういう点から言えば、問題の具体化だったわけです。

だから僕がいま述べたことは、後知恵の強弁のように聞こえるかもしれませんが、自分の気持ちとしては、民衆の近代をたどるということと、その近代あるがゆえに抑圧の体系としての天皇制が存立しえたということ、この二つは結びついた問題であって、そのような意味で一貫性のほうを自分としては強く意識していたということになります。

国体論的ナショナリズムと市民宗教

一般論はそれぐらいにして、具体的に指摘されたことについて、時間の関係もありますから、ごく簡単に触れていきたいと思えます。

まず、大谷さんのほうですけれども、まず第一点は、国体論的ナショナリズムの位置づけとか意味というものが、この本ではあまり明瞭ではない、それで大谷さんとしては特に「市民宗教」という概念を用いて考えたほうが良い、というご意見かと思えます。大谷さんは、日本近代における「市民宗教」というのですから、私の言う「国体論的ナショナリズム」と実態的にはかなり似ていて、賛成してもいいような気もするけど、しかしよく考えてみると、あんまり賛成したくないというのが本音です。

と申しますのは、一つには、僕は、近代社会というのは世俗化するのだということをお大谷さんよりもたぶん強く考えています。宗教性という側面は、解釈の仕方によっては、近代日本の中にならなくともありますけれども、別の見方をすると、近代日本はあまり宗教的じゃないとも言えます。たとえば福沢（諭吉）とか民権運動は、あまり宗教的

ではない。「天皇」なり「国体」なりに対するなんらかの尊敬を含んだナショナリズムのほうが極めて強力な支配体制・支配力を持っていますけれども、「宗教」という言い方ではそのところが捉えられないように思えます。

それからもう一つは、「市民宗教」という概念は——僕が知っているのは、（ロバート・）ベラーさんの場合ですが——、アメリカという国民国家とキリスト教というものを前提としながら、たえず特定の国民国家を超える超越的契機を内包したものとして捉えられています。近代日本において、そういう超越性もないことはないけれども、やはりきわめて小さな流れとしてしか捉えることができないと思えます。そういう意味で、やはり「国体論的ナショナリズム」というあたりで処理したほうが良いのではないのでしょうか。

歴史の全体性をめぐって

次に、歴史の全体性ということにどうやって近づいていくかという問題ですが、僕の場合は——桂島さんの話とも関係しますが——意識というものを単に内在的に理解するということを主張しているわけではありません。意識を「社会的意識諸形態」として捉えようというのですから、意識を個別の主体を超えた必然性として捉えようとしています。そこがうまくいっていないと言われれば、それはそれで聞かなければならないことですが、ルカーチやマンハイム流の意識形態論をとっているかぎり、これは歴史化された全体性を指向しているものだということになるのではないのでしょうか。

「民衆宗教」概念

次に、「民衆宗教」の概念についてですけ

れども、この件については大谷さんのペーパー（本特集 32 頁）に分類表が書いてあります。それで、「民衆宗教」はこの表に当てはめてみるとどこに入るかという、はじめは、C の民俗信仰の中に生まれるわけです。しかし教義とか教団が整ってきますと、それは B に上昇しようとしています。しかし B になるためには、A とか D とかと調整して、国民国家的公共圏に渡りをつなげなければなりません。

「民衆宗教」という概念は、この表で示されているいわば形式的な分類とは別の、宗教教団に即した概念なので、宗教の問題を分節化するためのひとつのやり方でしょう。ですから、「民衆宗教」はこの表のどこだと言われると、ABCD のどれにもある程度は属しているということになるのではないのでしょうか。そしてそのなかには、大谷さんがいう類似宗教とか呪術的な信仰とか、そういうものがいろいろ入っているということかと思えます。

1980 年代の研究と『近代天皇像の形成』の間

時間の関係で、次に桂島さんのほうに移ります。

桂島さんの第 1 の問題は、僕が 80 年代に書いた論文と『近代天皇像の形成』の間に対立があるということのようですが——こうした問題については本人がいうのが一番正しいというわけでは決してありませんが——、僕は『神々の明治維新』と本書第三章（「近代転換期における宗教と国家」）と『近代天皇像の形成』は、分析の史料や範囲の拡大ではあるけれども、自分自身の気持ちとしては同じなんです。よそから見れば違うという話には耳を傾けなければなりませんけれども、しかし本人の気持ちも、こ

うした問題を考えるさいの一つの材料ですから、ここで申し上げておきます。

社会的意識諸形態の理論的検討

次に、ペーパーの 2 では、僕の序論が議論されているわけです。それで、そこではまず歴史史料のテキスト性と社会的意識諸形態の問題が重要だから単純な外在分析ではダメだ、こういうことを強く主張されました。これはさきほど問題になった子安（宣邦）さんの議論ともつながっている問題です。僕は分析の出発点は史料に寄り添った対象内在的な分析がいいと考えています。しかしそこにとどまるのはおかしいということで、さまざまな分析の回路を順次設定していくという方向でこの本の序論を書いているわけです。そういう立場なので、単純に外部性を強調することには賛成ではない。内在的読みからはじめて、次第にそれを捉えている社会的意識諸形態とか、思想主体が全く自覚できないようなさまざまな次元の問題へと、分析を広げていくことがポイントだと思います。

丸山思想史の評価

次に、丸山さんの思想史の評価のことで、すけれども、時間がないので、これは省略します。僕としては、『現代日本思想論』（岩波書店、2004 年）の丸山論（「第五章 丸山思想史と思惟様式論」）でより詳しく展開しているつもりです。

裂け目や逸脱の外部性と内部化

次に、裂け目や逸脱はとらえるのか、実際には、内部への回収ではないかということですが、たしかに僕の議論は、従来対抗とか矛盾の表現とされてきた百姓一揆や民権運動もじつは言われるほど対抗とか矛

盾の側面ばかりでは捉えきれない、内部化されていく契機をはらんでいるということ
を強調しています。しかし、そうするとい
っそう逸脱的なものがあるのか、またそれ
をどのようにして捉えていくかという問題
です。

この面は、研究はあまりうまく進んでい
ませんけれども、一応、監獄の問題、それ
からアウトローの問題などとして、少しは
やってきたことになるのではないでしょ
うか²⁷。

モラルエコノミー、コスモロジー

それから、ペーパーの3では、いろん
な議論が展開されているわけですが、
気がついたことを一つ申し上げます。

まず、「モラルエコノミー」というのは、
前近代的な民衆慣行そのものではなくて、
なんらかの形成されたものという性格を持
っているということについては、一般論と
しては異論はありません。つまり、「モラル
エコノミー」というものを、ずっと遡って、
非常に古い時代まで持っていこうとする人
もいて、そういうこともある程度いえるか
もしれませんが、しかし問題は、近代の転
換期に形成された意識の形だということ
です。千年王国説も同じで、やはり、近代
の転換期において具体的な意味をもち、論
理を持つようになったと考えています。

次に、「天地自然一自己」のコスモロジ
ーというものがあるとして、それは近世後
期に変容したと考えるべきだということ
ですが、これはそのとおりで、異論はあり
ません。

民衆宗教と国民国家

それから、その次に、桂島さんとして一
番言いたいことは、終りのほうに書いて
あることで、「安丸の言う民衆宗教も、結
局は

国民国家のイデオロギー圏に包摂されて
いく。そうすると、そういうことは日本
に特有の現象なのか、そのことは同時
代の朝鮮や中国とどこか共通でどこ
が違う現象なのか、そういう比較研究
をちゃんとやらないとだめだ」とい
うことだと思えますね。これは桂島
さんたちがずっとやってきた問題で、
自分の畑に僕を引き込んで、ちょっと
目くらましに書いたのではないかと
思います（笑）。

僕はその点についてはまったく異論は
ありません。この会場にもそうした分
野の研究者が何人もおられますが、
そういう研究をされてきた方たちの
努力を支持します。僕自身としては、
1910年代から30年代の大本教に
ついてもうちょっと立ち入ってやれ
ばよかったと思っています。この問
題についてはいろいろ材料があっ
て、僕も多少は材料を集めたので
すが、具体的に研究するには到り
ませんでした。若い方がそうした
問題をやってくれることを希望し
て、私の話を終わります。

やすまる・よしお
一橋大学名誉教授

註

1. その記録（評者の伊藤雅之氏、奥山氏、林淳氏のコメント、著者の島蘭進氏の応答）が、南山宗教文化研究所の『研究所報』12号（2002年）に掲載されている。
2. 『研究所報』16号（2006年）に、その記録（山口亜紀氏、大谷、林淳氏のコメント、末木文美士氏の応答）が掲載されている。
3. 当日の記録（大谷、遠藤潤氏、木場明志氏のコメント、林淳氏の応答）は、『研究所報』16号（2006年）を参照のこと。
4. その記録（評者の川上恒雄氏、林淳氏、芳賀祥二氏のコメント、訳者の岡田正彦氏の応答）は、『研究所報』16号（2007年）に掲載されている。
5. 今井修「学問の外辺で——安丸良夫著『〈方法〉としての思想史』によせて」『歴史評論』562号、

1997年。

6. 菅孝行「歴史学の使命と天皇制論・丸山真男論の現在、安丸良夫『現代日本思想論』『未来』452号、2004年。

7. 島菌進「解説 安丸良夫入門」(安丸良夫『日本ナショナリズムの前夜』洋泉社新書、2007年)。

8. たとえば、①については[安丸 1996: 24]、②については[安丸 1996: 148]、③については[安丸 1977a → 1987: 258] [安丸 1977b → 2007: あとがき 322]をそれぞれ参照のこと。

9. ちなみに、『近代天皇像の形成』は、「天皇制にかかわるイメージや観念がどのように展開したのかという主題」[安丸 1992: 29]を、民俗と秩序との対抗関係、国学思想、国体論、通俗道徳、民衆運動、民衆宗教、政教論という安丸思想史の主要な研究テーマを対象として、一貫した理論枠組と分析視点によって鋭利に分析・記述した、まさに安丸思想史の「ひとつの到達点」[安丸 2004: 160]と位置づけることができよう。なお、この本の「執筆の最後の段階で、私を襲った『ああ、これはオレの「日本の思想」ではないのか』という感慨」[同]は、丸山思想史と安丸思想史との関係を考える上で、きわめて興味深いエピソードである。

10. たとえば、「神社と国家についての制度史的・思想史的な実証研究」を行ってきた中島と阪本の研究に対して、安丸の立場を明記した箇所として、本書第三章に以下のような記述がある。両者の「実証の次元が、主として神社制度や行政官僚の思想などにあるため、現実社会のなかで生きた多様な人びとの意識や行動のなかに国家と宗教のかかわりを問うという発想が十分ではなく、再考の余地を残していると思う。」[本書: 208]

11. なお、私の「国家神道」に対する理解については、不十分ながら、拙著[大谷 2001: 6-10]を参照されたい。

12. この「内在的分析」は、「問題は日本近代化過程に特有の禁欲の形態を見いだしてそれを内在的に分析し、そこにふくまれているさまざまなカラクリをもあきらかにすることである」[安丸 1974 → 1999: 94]や、「本書では、より直接的に歴史的なものとしての生の様式の内在的分析という視座にたとうとつとめている。」[安丸 1977a → 1987: 255]にみられるように(前者は、[安丸 1974 → 1999]の二章「民衆道徳とイデオロギー編成」の中の一文だが、この論文は、1968年に発表されたもの)、1960年代後半より

主張されている。

13. 「内在的理解」については、[島菌 1992b]を参照のこと。なお、「内在的理解」を宗教理解の認識論・方法論として捉えなおそうとする議論として、[大谷 1995] [角田 1998] [寺田 2003]がある。また、藤井健志は、安丸の「内在的分析」の特徴を[安丸 1974 → 1999]所収の諸論文に即して丁寧に検討し、安丸の「内在的分析」を、新宗教研究に生かすことを提言している[藤井 1992]。

14. 「内在的分析」が「内在的理解」として受容される一方、この全体性の認識の問題は、宗教学・宗教社会学の新宗教研究では重視されず、(歴史的な宗教史研究において)今、宗教構造論として問題化されているというのが、私の現状認識であり、停滞している新宗教研究の取り組むべき課題のひとつが、この全体性の認識の問題であると考えられる。

15. この点について、安丸氏は、全体性を捉える構想力・理解力のためには、「民俗学、人類学、欧米の社会史などは大きな示唆を与えうる隣接科学であり、あるばあいには哲学、精神医学、社会学などからもさまざまな示唆をえることができよう」[安丸 1996: 26]とのべている。

16. 私は、安丸氏が自らの概念指定、立場性にきわめて自覚的であると考えられる。そのことは、例えば、「『民衆』『大衆』『市民』『庶民』などの語を用いるとき、人はすでになんらかの戦略的でイデオロギー的な立場を選んでいるのであり、こうした言葉の用い方にニュートラルな客観性は求められそうもない。……『民衆』や『大衆』とは私たちの生きる世界の全体性を眺め渡すさいの方法概念なのであり、そうした方法概念とそこに固有の立場性なしには、私たちは有意味な認識ができないのだと考える」[安丸 2004: 96-97]という発言にも明らかであろう。

17. 宗教研究に即して言えば、現在、「宗教」概念の問い直しが鋭く提起されている([磯前 2003: 2007] [島菌・鶴岡編 2004])。

18. 桂島氏は、この論考の中で、安丸氏の「民衆宗教」概念のもつ「現世利益性、一神教的普遍神と救済観念、人間変革と生活規律」の側面も指摘しており、(安丸氏の通俗道徳を基礎づける)「『心』の哲学」が、民衆の「変革への立脚点」として捉えられており、1960～70年代の時点で、民衆宗教もその範疇で捉えられていたとのべている[桂島 2002: 29]。

19. 前者として、[神田 1993; 1994; 1999; 2002]、[桂島 2002]、後者として、[島菌 1992a; 1995a]、[弓山

2000]を参照のこと。なお、「新宗教」研究を含めた宗教学・宗教社会学史のレビューとして、[山中・林 1996]、[大谷 2004; 2005]がある。

20. ただし、「民衆宗教」を基礎づける通俗道徳論についてのナラティブは変化する。この点については、[安丸 1977b → 2007]の解説を担当した島藺氏の指摘が参考になる。島藺氏によれば、「近代化と歩調を合わせる民衆の『主体形成』の限界を指摘しつつも、その可能性について前向きに検討していた」安丸氏の「通俗道徳」論は、「一九八〇年代に入ると、ミッシェル・フーコーらの理解に近づき、通俗道徳による『主体形成』は、自ら進んで国家への従属を受け入れていくものと理解される。『主体=臣民』を育てる『規律訓練』の日本的様式の表れとしての通俗道徳という捉え方が前面に出るようになる」[島藺 2007: 328]。

21. ただし、こうした対象の限定は、村上重良氏の「民衆宗教」研究[村上 1958; 1971]にまで遡って考えるべきであろう。

22. 安丸氏は、1998年3月をもって、一橋大学を定年退官し、同大学名誉教授に就任した。(編集部注。以下の注も編集部で挿入した。)

23. 『近代天皇像の形成』として、1992年5月に岩

波書店から刊行された。

24. 「私が『通俗道徳』という言葉を用いて、『日本の近代化と民衆思想』という論文を書いたのは、すでに四〇年以上も以前のことだが、それは日本の民衆の生活思想を捉えようとする立場からの立論であり、事実上、この論文がその後の私の研究の出発点となった。……私がこの論文で『通俗道徳』と呼んだようなものが、近代化してゆく日本社会において新しく形成された意識形態であり、それはさまざまな契機からくりかえし鍛えられて、その後の日本社会を規定したという見方を、その後の私は頑固に守りぬいてきた。」(『文明化の経験——近代転換期の日本』岩波書店、2007年、8頁)

25. 本論文は、二回に分けて、『日本史研究』78、79号(1965年)に掲載された後、『日本の近代化と民衆思想』(1974年、青木書店)の第一章に収められた。

26. 『出口なお』(朝日新聞社、1977年)、『日本ナショナリズムの前夜——国家・民衆・宗教』(朝日選書、1977年)、『神々の明治維新——神仏分離と廃仏毀釈』(岩波新書、1979年)が刊行されている。

27. その成果の一端は、『一揆・監獄・コスモロジー——周縁性の歴史学』(朝日新聞社、1999年)にまとめられている。