

民衆宗教研究・研究史雑考

1

民衆宗教研究の研究史を振り返ることは、実は民衆宗教という概念自体を考えることと不可分のことである（なお、小稿において民衆宗教といった場合、幕末維新期に前後する時期の民衆宗教を指している。それは、単に民衆宗教といった場合、一般的には幕末維新期に前後する時期のそれを指すという学界の通念に基づいている）。というのも、民衆宗教という概念がどのような概念なのか、そして何を研究対象としているのかということ自体が、実は大方には必ずしも自明なものではなく、民衆宗教という概念がどのようにに観念されてきたかを検討することは、そのまま研究史を振

桂島 宣弘

り返ることにつながってくるのである。このことは、実は日本思想史学自体やさらにその多くの領域に当てはまることだとわたくしは考えているが、民衆宗教研究ではとくにこの問題は避けて通れない。ちなみに、日本思想史学界においても、民衆宗教という概念は未だ曖昧なままであると思われるが、それでも岩波書店『日本思想大系』には、その最終六七巻に『民衆宗教の思想』が当てられていて（一九七一年、初版刊行）、既に三〇年以上経過しているとはいえ、現段階における学界の一応の共通理解をみることができよう。『民衆宗教の思想』は、如来教・黒住教・天理教・金光教・富士講・丸山教の基本文献・教典を収録している。編者の一人で、民衆宗教研究の草分け的存在といつてよい村上重良は、その収録

方針について次のように記している。

収録文献の選定にあたっては、原則として、この時期の（幕末維新期の——引用者）民衆宗教のうち、とくにその教義が独自の明確な体系をそなえていて、思想的評価に耐えうるとともに、ひろく日本社会全体に一定の宗教的・思想的影響を及ぼしたと認められる宗教の教典を選んだ。（五六四頁）

「この時期の民衆宗教のうち」とのべられているように、村上は、ここで必ずしも収録した宗教のみを民衆宗教としているわけではない。事実、村上は今でも古典的な位置を占める『近代民衆宗教史の研究』（法蔵館、一九五八年増訂版一九六三年、改訂版一九七二年）において、幕末維新时期に「民衆の生活から生れ、民衆に支持され成立した一連の新宗教」で、大半は戦前「教派神道」の名で一括された宗教を「かりに『近代民衆宗教』とよぶ」としていた（五頁）。また、その巻末の表などを見るならば、「神社信仰」「社寺の講」「山岳信仰・修験道系」「法華信仰系の講」「仏教諸宗系」の宗教、すなわち宗教学・宗教社会学でいう新宗教（村上は当時は「新興宗教」とよんでいる）のほぼ全てが「近代民衆宗教」と捉えられていることが分かる。もっとも、ここで直接の検討対象になっているのは、ほぼ『民衆宗教の思想』が収録対象としている宗

教と同一のものであり、村上の民衆宗教概念についてはなお曖昧な点が存在する。民衆宗教という概念の創唱者といつてよい村上が、一九五八年の時点で、それを明確にしていなかったことは当然としても、のちに近代以降全体を見通す『新宗教』も著している（評論社、一九八〇年）、幕末維新时期については民衆宗教を、それをも包摂しての近代以降全体の「新興宗教」の場合は新宗教を用いるという姿勢が窺えるものの、やはり概念的には判然としない印象がある。だが、戦前の「教派神道」「類似宗教」の区分をそのまま継承して、主要には前者に名づけられたものが村上の民衆宗教概念であつたらしいことについては、島蘭進が指摘しているとおりだと思う（「新宗教の概念と発生」『新宗教事典』弘文堂、一九九〇年、「民衆宗教が新宗教か」『江戸の思想』一号、ペリカン社、一九九五年）。そして、戦後の民衆宗教研究が、当初から「教派神道」系の宗教に偏ることになったのは、ここに一つの要因が求められるという島蘭の指摘も概ね首肯できるように思う。だが、わたくしには、幕末維新时期の民衆思想史・宗教史についての一つのナラティブが六〇年代までに形成されていたことが、民衆宗教の概念の問題と関わっていると考えている。この『民衆宗教の思想』でも、「教義が独自の明確な体系をそなえてい」ること、「思想的

評価に耐えうる」こと、「日本社会全体に一定の宗教的・思想的影響を及ぼした」という評価とともに、幕末維新期のそれが「鎌倉幕府とならぶ一大変革期」という視点からとくに取りだされ、如上の宗教が民衆宗教を代表するものとされていることは、そのナラティヴを示唆するものであるといえよう。

2

民衆宗教概念に含まれたナラティヴを考える上では、村上の諸業績以上に、一九六〇年代に登場してきた民衆思想史研究、鹿野政直・安丸良夫らの研究が深く関わっているように思われる。周知のように、民衆思想史研究は、幕末維新期の民衆闘争・民衆運動の思想と民衆宗教の思想を包括的にとらえる地平を切り開くことで、民衆宗教概念に抵抗・対抗という意味を付与することに重要な役割を果たしたのであった。鹿野の言を借りれば、民衆宗教とは「絶対者への回帰をつうじて、既存の秩序にまったく別個の秩序を対置したという点では、神秘のとばりのうちに革命の萌芽をふくむ」ものであった（『資本主義形成期の秩序意識』筑摩書房、一九六九年、一五五頁）。いわば、「農民的変革思想」として黒住教・天理教・金光

教はみいだされたのであった。さらに、こうした民衆思想史研究の中で、黒住教・天理教・金光教の特質とされたのは、たとえば安丸によれば「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」であり（『日本ナシヨナリズムの前夜』朝日新聞社、一九七七年、七一頁以下）、村上も『民衆宗教の思想』において同様の特質を指摘している。もともと、この評価自体は、村上が既に一九五八年に表明しているもので、その村上の評価をさらに広く民衆思想史全般の文脈に位置づけたのが、安丸らの研究であったといえる。安丸の場合は『日本の近代化と民衆思想』（青木書店、一九七四年）においては、「通俗道徳」を実践しつつ、『心』の哲学」に究極の価値をおく民衆思想のコスモロジカルな体系として民衆宗教が位置づけられている。そして、この時点における安丸の眼目が、民衆の「変革への立脚点」としての『心』の哲学」を捉えるところにあり、民衆宗教もその範疇で捉えられていたことは明らかであった。

かくて、ここから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自体を規定することになったといえよう。換言するならば、民衆宗教とは、一八世紀末―一九世紀前中期に、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・思想史学上の概念となったのである。付言するならば、村上が五〇年代に、戦前来の「淫祠邪教」としての民衆宗教像を完全に逆転させ、講座派の天皇制論に従って「半近代的」とされた近代天皇制イデオロギー（「国家神道」と対決する〈近代的な民衆宗教〉像を提示していたことも、確かに民衆宗教概念の原初的イメージに影響していたことは認められてよい。だが、その学界への定着においては、民衆思想史研究の役割は決定的であつたように思う。そして、民衆宗教概念がこのようにイメージされることは、一方で非創唱的な宗教や、民衆を担い手としないと判断された宗教、また近代国家に迎合的と考えられた宗教、さらには一八世紀以前、二〇世紀以後に成立した宗教は、全てとはいえないまでも、多くが民衆宗教の範疇から排除されることを意味していた。実は宗教学・宗教社会学などからは、この点について早くから批判がでていた（前掲島田論文など）。先に触れたように、宗教学・宗教社会学では、民衆宗教という概念は用いず、新宗教という概念が一般的に用いられているが（ここの代表的な業績としては、さしあたり対馬路人・西山茂・島田進・白水寛子『新宗教における生命主義的救済観』『思想』六六五号、一九七九年、及び前掲『新宗教事典』を挙げておきたい）、そこ

には民衆宗教という概念の曖昧さやイデオロギー性に対する批判も込められていたと考えられる。事実、新宗教概念の方が、より包括的かつ国際的に汎用性のある概念であり、幕末維新期から近代以降の新たな宗教全体が射程に入ってくるという意味では、より普遍性のある概念であることは、ひとまず認められてよいと思う（村上がのちに新宗教概念を併用している理由も、そうしたところにあるのであろう）。もつとも、神田秀雄がのべているように、新宗教概念については、「現代における諸宗教の存在をそのまま前提とし、歴史的な位置づけを大幅に捨象しながら諸宗教の分析・分類に向かう」点に問題があることも看過されてはならない（近世後期における宗教意識の変容と統合、『日本史研究』三六八号、一九九三年）。だが、わたくしとしては、民衆宗教概念とは、村上、さらに民衆思想史研究などの歴史学・思想史学の視線・ナラティブが蓄積されている概念なのであって、カバーできる領域がどちらが広いのかとか、新宗教概念に置換すればよいのかということよりも、その視線・ナラティブを対自化することが重要であると考えている。

既述してきたことからは、民衆という概念自体にも刻印されている。実は、村上が『近代民衆宗教史の研究』を最初に公刊した頃、民衆という概念は歴史学や思想史

学では特に強い意味を帯びたものではなかった。ちなみに、民衆概念自体は戦前来使用されてきたものではあったが、人民など他の概念と大きく異なるものではなかったといわれる（『民衆史研究会編『民衆史を考える』校倉書房、一九八八年など）。そして、人民・国民・常民・大衆とは異なる概念としての民衆概念が、歴史学上に定着する上で決定的な役割を果たしたのも、やはり民衆思想史研究の登場であったとわたしは考えている。すなわち、「伝統的、土着的、底层的、日常的」というイデオロギーが、民衆概念には強く付着することとなり、民衆宗教もそうした民衆概念に影響されることになったのである。いうまでもなく、民衆思想史研究は、マルクス主義歴史学などが多用する人民・国民像、階級闘争史観からする〈闘う〉人民像や国民国家を構成する〈近代的〉国民像を強く批判するものとして登場したものであった。恐らくは、民俗学の概念である常民が民衆概念にはもともと近いもので、事実、民衆思想史・民衆史は民俗学と歴史学との交流に大きく道を開くものであった。だが、静態的になりがちな常民概念や、マスを意味しがちな社会学的概念としての大衆概念を、より主体的な人民・国民像に引きつけて概念化したものが民衆概念であった。無論、民衆思想史研究が、民衆概念をこのように自覚して規定

づけたというのではなく、その研究がそのようなものとして存在することで、民衆概念にはこうした意味合いが生まれてきたというべきであろう。いずれにしても、民衆思想史研究が与えた民衆概念は、民衆宗教概念にも影響を与えずにはおかなかったといわなければならない。先にみた民衆宗教概念は、七〇年代以降はこうした民衆概念に引きつけられて用いられるようになったことも十分に承知しておかなければならない。子安宣邦は、こうした民衆概念・民衆宗教概念について、『民衆』概念そのものが、研究者の視線が辿り、あるいはそれが向けられた迹であることを明白に語っている。すなわち、『伝統的』社会の規制を受けながら、『土着性』を保ち、社会の『底辺』に位置し、『日常的』生活を営むという人々に研究者の視線は定位するのだ」とのべ、それが『民衆』についてこのように語りたいという歴史家の願望をしかのべていない」概念であり、「すでに対象として設定された『民衆』の、その意識をめぐるストーリーを隠すことなく語ってしまっている」概念であると指摘しているが（『民衆宗教観の転換』『思想』八一九号、一九九二年）、民衆宗教研究の概念自体に埋め込まれたナラティブを鋭くえぐりだすものであったといえよう。

ところで、一九八〇年代の民衆宗教史研究は、既述してきた民衆宗教概念のナラティヴに規制づけられつつも、その止揚の方向が模索されていった時期であったと思われる。無論、わたくし自身の場合でいえば、それは民衆概念や民衆宗教概念にまとりついたナラティヴを対自化するものではなく、その意味では民衆的近代や土着的抵抗の論理という視線は共有されていた。だが、少なくとも民衆の社会意識の動態的分析や、民俗宗教と民衆宗教の関わりが問題とされる中で、七〇年代までの民衆宗教像に対する批判的論点が提示されるに至ったのが八〇年代の研究であったと考えている。今からふり返ってみると、それは、何よりも七〇年代の民衆宗教教団の教学研究においてみられたことであつた。たとえば、金光教光教像とは異なる像を提示し始めていた。ここでは、さしあたり真鍋司郎「民衆救済の論理」(『金光教学』一三号、一九七三年)、高橋行地郎「神が世に出る論理」(同前一六号、一九七六年)、福嶋義次「金神、その神性開示について」(同前一七号、一九七七年)などを挙げておくが、いずれも

金光教の教祖赤沢文治の信仰が、徳川時代の民俗信仰や流行神と深くつながりながら形成され、明治初年まではのちに近代金光教団がそれとした教義とは相当に隔たりがあつたことを示した研究であつた。また、岩本徳雄「日天四と金光大神」(同前一八号、一九七八年)、「神名について」(同前二〇号、一九八〇号)など、教祖段階の信仰対象が一神教的最高神であることを根底から揺さぶる研究も登場していた。そこには、新たな信仰的立場の「自己吟味」を行わんとする金光教なりの模索があつたことも看取しなければならぬが(『教学とは何か』金光教学研究、一九七八年、島園進「金光教学と人間教祖論」、『筑波大学哲学思想学系論集』四号、一九七八年)、奇しくも八〇年代の民衆宗教研究はこうした視点と重なるところが多かったと思う。加えて、民俗学などでも流行神やヒトガミ信仰の研究が進み、民衆宗教と民俗信仰の密接な関連が示唆されるようになった(宮田登『生き神信仰』塙書房、一九七五年、同『近世の流行神』評論社、一九七六年、同『民俗宗教論の課題』未来社、一九七七年など)。

かくて、八〇年代の民衆宗教研究は、「伝統的、土着的、底层的、日常的」という民衆像に、より民俗的な性格を色濃く刻印するものとなった。無論、民衆思想史研究にも、既にそうした視座は内包されていた。たとえば、当

初から民俗的信仰の動静に関心を払っていた安丸良夫は『神々の明治維新』岩波書店、一九七九年、八〇年代に入ると、「民俗の対抗」という壮大な展望の下に、幕末維新期の民俗をめぐる変容・構造的変動に視点を絞りと、「反乱する民衆とその限界の故の近代天皇制への屈服と鬱積」という基調を脱却する方向性をうちだした（最終的にそれは『近代天皇像の形成』岩波書店、一九九二年として集大成された）。そして、この安丸の研究にこそ、八〇年代の研究がきわめて象徴的に示されているように思う。付言するならば、安丸のこうした研究が、民俗学はもとより、バーガー・ルックマンなどの宗教社会学からも大きな影響を受けていたことも象徴的なことであった。宗教学・宗教社会学などでも、島蘭の研究にみられるように、民俗信仰の構造的変動から民衆宗教成立を捉える視点が打ちだされていたからである（『民俗宗教の構造的変動と新宗教』『筑波大学哲学思想学系論集』六号、一九八〇年など）。いずれにしても、こうしたより民俗の世界からの民衆宗教の捉え返しは、従前の近代的な民衆宗教像を揺さぶり、あるいは抵抗を通じて民衆的近代に向かう民衆という像の相対化を大きく促進したことは間違いない。未だ、民衆や民衆宗教にまつわるナラティブは払拭されていないとしても、であ

さて、九〇年代から現在の民衆宗教研究は、民衆概念や民衆宗教概念のナラティブとどのように向き合ってきたのであろうか。最後に、このことを考えるために、ここでは三つの動向を紹介しておきたい。一つは、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』（ベリカン社、二〇〇二年）である。この書は、九〇年代に推進されてきた日韓両国の民衆宗教研究者による研究交流の成果をまとめたものである。民衆宗教研究者というのは、既述してきたこととの関連では不正確かもしれない。日本側には、新宗教概念に依拠しながら研究を推進してきた宗教学・宗教社会学研究者が多数含まれ、韓国側においても歴史研究者よりは宗教学や民俗学、社会学の研究者の方が多数を構成しているからである。ともあれ、当初は主として東京大学宗教学研究室・金光教教学研究所とソウル大学韓国宗教研究会の間で始まった日韓宗教研究者交流シンポジウムが、やがて日本側においては歴史研究者、思想史研究者、民俗学研究者らが、韓国側でも韓国宗教史学会や韓国日本近代史学会、韓国日本思想史学会の研究者らが参加する研究交流となり、現在の日韓宗教研究フォーラムという国際学会に発展してきた蓄積がこの書となって結実したのである。そして、こうした広汎な交流が実現し、既述してきた民衆宗教概

念自体が反省的に捉え返されるようになったことに、このシンポジウムの一つの意義があったといえよう。なるほど、この書が提示しているように、日韓双方の民衆宗教史研究のスタンスには、たとえば民族・国家・近代をめぐって大きな懸隔が存在している。だが、民衆宗教のコスモロジー・終末観・死生観の日韓比較など、この書には思想史研究上においても興味深い可能性が提示されている。いわば、宗教研究であるが故に可能となった研究交流といつてよい。日韓宗教研究フォーラムにおける儒教・仏教・キリスト教などの研究交流や比較は、思想史学の交流を展望する上でも大きな可能性を示している、と、わたくしは考えている。

もう一つは、既述してきた民衆宗教研究のナラティブからの脱却が、通説化した論点の再検討として模索されていることである。ここで注目されるのは、神田秀雄の一連の研究である。如来教・天理教を中心に研究を進めてきた神田は、安丸などが主張する「通俗道德」的な家・家族に包摂される民衆宗教像や、民衆闘争という視座もあって此岸的信仰・秩序意識に着目しがちな従来の研究に根底的な疑義を呈し、むしろ近代的な家・家族と対峙する「互恵的な交歓」の回復として民衆宗教が存在していたこと、さらに彼岸信仰も含めた救済者信仰の側面か

ら民衆宗教を捉え返す必要性を強調している（『一九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』七二四号、一九九九年など）。それは、従来から七〇年代までの近代的民衆宗教像と八〇年代までの民俗的民衆宗教像の止揚を課題としてきた神田が（近代移行期における伝統的社会の変容と民衆宗教」前掲『宗教から東アジアの近代を問う』所収など、従来の研究に致命的に欠けていた論点をもつて新たな民衆宗教像を提示しようとするものであるといえよう。しかも、これらの論点は、人類学における儀礼研究や、さらには韓国における東学研究に強い示唆を受けたものであることが注目される。戦後長らく歴史学・思想史学の内部に対して自己完結的に語られてきた民衆思想・民衆宗教研究が、かくて揺さぶられているのだとわたくしは受けとめている。

三つめとして挙げておかねばならないのは、国民国家論の影響が民衆宗教研究にも及び始めていることである。国民国家論については、詳述する紙幅の余裕がないが、それは教育・宗教・軍隊などを通じた民衆の国民化という問題を組上に挙げたといえよう。いわば、国民国家や戦争を担う国民が、身体・文化・思考様式などのさまざまなレベルで形成されていく過程が明らかにされたものである。民衆宗教研究においても、徳川時代以

来の民衆宗教が、近代の国民国家内部でどのようにその論理や思考を内面化することで変容していったのかということが問われるようになった。この点については、幡鎌一弘「明治期における社会と天理教」(『天理大学おやさと研究所年報』三号、一九九六年)が代表的研究として挙げられるだろう。幡鎌は、明治期における天理教の教勢の伸張に、実は「国民としての個人の摘出と宗教の私化」が関わっていたことを明らかにし、それまでの研究が変質・屈服としてしか扱ってこなかった問題について、むしろ国民国家形成における国民化こそが、近代民衆宗教教団や信者の動静に深く関わっていることに注意を喚起した。これと並んで、国民国家論が民衆宗教研究に与えた影響として重要なのは、国民国家の形成と学術が深く関わっていることや、それがこれまでの研究を深部で捕らえていたことが示されたことであろう。すなわち、近代宗教行政や学術が宗教概念を定義づけ、通念化させることで、その概念が戦前のみならず戦後研究をも強く規定づけてきたことが問われ始めたのである。既述してきたように、民衆宗教研究において民衆概念が問題とされることはあったが、宗教概念が根底的に問われることは少なかった(村上には、国家神道・教派神道が宗教かどうかという視点は存在していたが)。当の民衆宗教の動静としての

問題以上に、戦前から現在に至る研究が、そうした宗教概念を自明視することで、何を歪め隠蔽してきたのかという問題は、対自的にも明らかにされていく必要があるといわなければならぬ(宗教概念については、磯前順一「近代における『宗教』概念の形成過程」『近代日本の文化史3 近代知の成立』岩波書店、二〇〇二年など)。

以上、民衆宗教史研究について、個人的な視点から雑考を記してきた。結論的にいえば、民衆宗教概念については、その概念の歴史的形成過程の末端に連なってきた者として、そして、何よりもその概念が隠蔽してきた問題を今後も考えつづけるためにも、わたくしとしては今しばらく用いつづけていきたいと考えている。

この他、「宗教と社会」学会などにおける宗教社会学研究の動向などが言及されてしかるべきであろうが、わたくしの力量もあり、小稿では歴史学・思想史学関連の研究に限定し、しかも管見に入ってきたもののみを紹介してきたことをお断りして、筆を擱きたい。

(立命館大学教授)