

民衆宗教研究の現在——ナラティヴの解体にむきあう——

永岡 崇

一 民衆宗教を語ることの困難

かつて安丸良夫は、出口なおの筆先を「日本人の書いた思想文献のなかでもっともすぐれたものの一つと考えている」^①とのべた。この高揚した言明にあらわれているように、戦後の民衆宗教研究は、民衆の宗教的言説が「思想文献」としての価値をもつことを説得的に示し、それまで「頂点思想家」の著作を繋ぎあわせることによって構成されてきた日本思想史の描きなおし、もしくは再想像を要求したのである。

村上重良の先駆的著作『近代民衆宗教史の研究』（一九五八年）をはじめ、安丸やひろたまさき、小澤浩らの

仕事を通じて、たしかに民衆宗教研究は日本思想史の一分野としての地位を不動のものとしたようにみえる。^②今日、思想史を専攻する大学院生が研究テーマとして中山みきや出口なおを取りあげたとしても、奇妙な選択だとはみなされないだろう。むしろ、安直なテーマ設定だとすら感じられるかもしれない。

にもかかわらず、あるいはそれゆえにというべきか、民衆宗教研究は長く苦境に陥っている。端的にいえば、「民衆宗教」という概念そのものにはらまれた政治性に対する疑問が提起されるとともに、政治的・社会的状況の変化によって民衆宗教をめぐる語りの訴求力が低下した結果、研究状況は閉塞感に覆われるようになったのである。

前者の問題が顕著になったのは一九九〇年代であり、とくに子安宣邦の批判は民衆宗教研究者に強い衝撃を与えた。子安は、安丸やひろた、小澤の議論をとりあげて、それらが「民衆における変革的な意識の形成の期待」と「歴史における敗者に代るかのような」心情に満たされた、「対象に仮託して語る研究者のナラティブ」だとし、「ただ「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」と厳しく批判したのである。³³

もっとも、子安の批判を待つまでもなく、マルクス主義歴史学を批判的に継承して形成された彼らのナラティブが政治的なメタメッセージを積み込んでいるということと自体は、むしろ自明の事実というべきだろう。その意味で、こうしたナラティブが社会的な訴求力を失っていたという後者の問題こそが、民衆宗教研究の苦境をもたらした決定的な要因であると思われる。安丸は、一九七三年の石油危機前後を転換点として「日本社会全体の保守化」が進み、六〇年代からの社会運動高揚期に展開してきた民衆史的な歴史記述が「一般的には受けとめられにくくなって」いったと振り返っている。³⁴その後も彼の『出口なお』（一九七七年）をはじめとして民衆宗教研究の成果は引き続いて発表されたものの、変革主体や批

判原理としての民衆を形象化するという初期民衆宗教研究の主題はしだいにリアリティを喪失し、退潮していくことになる。³⁵「民衆宗教」概念の正当性・有効性が揺らぐなか、何のために、いかなる立場、どのような方法でそれを語りつづけるのか、研究者は困難な問いに直面せざるをえなくなったのである。

本稿では、こうした苦境を乗り越えようとした研究動向を概観し、新たな民衆宗教研究の課題と可能性を探ってみることにしたい。なお、本誌『日本思想史学』では、すでに桂島宣弘が、民衆宗教史研究のナラティブを問いなおそうとする論考を発表している（三四号、二〇〇二年）。あわせて参照されたい。

二 「民衆宗教」と「新宗教」、そして「お道」

村上重良は、「幕末から明治前期にかけて成立した、共通の歴史的性格をもつ一連の民衆的諸宗教を総称する」ものとして、「近代民衆宗教」の語を用いた。³⁷民衆宗教研究全体としては、一八世紀前半の富士講や一九世紀初頭の如来教なども射程に入れているので、近世後期から近代資本主義形成期に成立した「民衆的諸宗教」——もっとも、「共通の歴史的性格」は自明ではなくな

っている——が「民衆宗教」と呼ばれてきたと、さしあたりいうことができる。

ただし、こうした諸宗教を対象としたのは、歴史学者を中心とする民衆宗教研究だけではない。立場やアプローチを異にする諸研究との関係性を問うことで、民衆宗教研究の系譜を多層化し、今後を展望することも可能になるのではないだろうか。

一九七〇年代後半から八〇年代にかけて、宗教学・宗教社会学的な立場からの新宗教研究が大きく進展した。^⑧

ここでいわれる「新宗教」は、戦後さらに現代に生まれた教団をふくむ幅広い概念だが、天理教や金光教、大本など、一九世紀に登場した教団にも強い関心を寄せ、民衆宗教研究と対象を共有することになった。

九〇年代には、それぞれの概念の有効性をめぐり、民衆宗教論者と新宗教論者の間で若干の議論が交わされている。まず前者の立場をとる神田秀雄が、「天理教あたりからごく最近に開教した宗教までをすべて「新宗教」という概念で括る議論」が「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」^⑩していると批判した。これに対し、「新宗教」概念を用いる島蘭進は、教祖たちが基盤としていた民俗宗教・民間信仰の歴史性を軽視してきたのは、むしろ民衆宗教論

者の方なのではないかと疑問を呈している。^⑪

このやりとりでは互いの問題点を強調する議論が展開されたものの、実際には八〇年代以降、両者の隔たりは小さくなっていった。後でもふれるが、権力に抵抗・対抗する民衆のイメージがしだいに色褪せていくなかで、神田や島蘭らは、民衆宗教を近世後期の民俗信仰世界のなかに位置づけなおし、先行する世代の「民衆宗教」観を相対化する仕事を行った。他方、島蘭の新宗教研究は、民衆宗教研究の方法や成果に学びながら史料に深く沈潜し、民俗宗教から新宗教の発生へといたる過程を説得的に示すものである。^⑫こうしてみると、「民衆宗教」概念がもつ独自性は、すでに神田が主張するほど明確なものではなく、なっているように思われる。その意味で、「長期展望的比較研究的なアプローチと、一時代の資料を丹念に検討していく歴史学的思想史学的研究」が「刺激しあい、補いあう」という関係は、島蘭が提起した時点ですでに形成されつつあったという見方も可能だろう。筆者自身、天理教や大本などを「新宗教」として扱うことが多いが、いわゆる民衆宗教論者と多くの問題関心を共有しており、両者の差異を強調して語るのは、現在の状況においてはあまり生産的ではないと考えている。

民衆宗教研究にとってのもうひとつの重要な他者

は、信仰当事者によって担われてきた教学研究である。

天理教と金光教の教学は、それぞれ戦前期以来の歴史をもち、戦後は天理大学おやさと研究所や金光教教学研究所を拠点として、多くの成果を発表してきた。このうち、とくに戦後の金光教学は、民衆宗教研究を含めた人文諸学との交流を積極的に行うところに特徴がある。教学者の佐藤光俊によれば、その背景には「信仰の諸事象や営みといえども、他面では人間や国家国民の歴史の一部分でもあり、またその信仰を信仰たらしめる内容も、多くは人間の思想的営みであると捉えることも可能」¹⁴のだから、「常に歴史学、宗教学、民俗学等の隣接諸学とは密接に関係しつつ、相互に批判を交わし得る緊張関係の確保は不可欠」¹⁵だとする理解がある。

福岡信吉は、天理教や金光教の信仰当事者が、自らの信仰を「お道」と表現するという事実をとりあげて、そこに近代的な宗教概念では意味を汲みつくすことのできない、「信心」の場が広がっていることを示した。¹⁶ 福岡は、教学研究ですら「天理教」や「金光教」といった「近代宗教」の枠組みを自明視する傾向があると指摘しているが、教学研究が歴史学や宗教学などの方法や関心の影響を受けつつも、それを「信心」の場に差し戻すことで、アカデミズムの民衆宗教理解に再考を迫る役割を

果たしてきたことはたしかだろう。

三 ナラティヴの解体にむきあう

「民衆宗教」という解釈枠組みは、「新宗教」や「お道」といった概念と競合しながら重なりあい、さらに国家批判やポストコロニアル研究、ジェンダー研究、宗教概念批判といった新たな潮流に呼応することで、だいにその内実を変容させていった。それが、初期民衆宗教研究のナラティヴを相対化し、民衆宗教の歴史的意味を新たに構築する試みにもつながっていくことになる。以下では、そうした試みのいくつかを紹介し、現在の状況下で「民衆宗教」を語ることもつ意味について、あらためて考えてみたいと思う。

(1) 近代主義からの脱却

村上が切りひらいた初期民衆宗教研究は、強い近代主義的バイアスに規定されてきた。桂島はキリスト教に比されるような「一神教的な最高神」という神信仰理解にその象徴的な表れをみて、「そこに天皇制の側からする〈近代化〉の臭い」を嗅ぎとっている。天皇制に対抗しうる論理を民衆宗教のなかに見出そうとした村上のナラ

ティヴそのものが、皮肉にも近代天皇制神学とパラレルなものになっているというのだ。そして桂島は、初期金光教の神信仰における民俗的伝承の神々の役割を浮かび上がらせることにより、「近代天皇制の〈近代化〉」に對抗し得る民衆的近代の地平¹⁶を見出そうとしたのである。また神田は、桂島と問題意識を共有しつつ、幕末維新期の民衆宗教が「家」意識の解体・止揚という課題に共通して取り組んだことを指摘し、そこに明治期以降の新宗教にはみられない、歴史的に固有な意義があると論じている¹⁷。

村上が民衆宗教と近世の民俗信仰の世界からの断絶を重視したのにたいして、桂島らはむしろそれらの連続性を強調し、より根底的なレベルから、近代国民国家を異化する民衆宗教の歴史的存在性格を析出しようとした。桂島はのちにこの課題を、「他者」としての「民衆」に向きあい、近代以降の「自己」像の歴史性を浮き彫りにすることと表現している¹⁸。

民衆宗教を近世の宗教社会史に着地させようとする議論は、宮田登の先駆的な指摘などをへて、近年大きく進展した身分的周縁論の動向にも刺激されつつ、やや活発になってきている²⁰。史料面での貢献として特筆すべきなのは、神田秀雄と浅野美和子による『如来教・一尊教団

関係史料集成』（二〇〇三―二〇〇九年）の刊行である²¹。教典『お経様』を中心とする主要な如来教史料を網羅したもので、詳細な注釈・解説とともに、「多様な宗教活動を含む近世後期民衆の日常生活の実態と、そうした生活のただ中から一つの創唱宗教が生み出されていった過程の総体としての筋道²²」を示す貴重な労作といえる。

また大橋幸泰は、キリシタン、隠し念仏・隠れ念仏、流行神・民間信仰、そして民衆宗教など、近世の多様な宗教活動がそれぞれ異なつた解釈枠組みに分断されてきた状況を批判し、世俗秩序を脅かす宗教活動を横断的にとらえる視点として、「異端的宗教活動」という枠組みを提起する。ここでは、民間信仰から新たな教団形成にいたる途上で潰えた「未完の創唱宗教」の群れが近世社会には存在したとされ、それらは如来教や天理教といった民衆宗教の発生と地続きのものとして分析されることになる。最新の『岩波講座日本歴史』で「民衆宗教の展開」を執筆した井上智勝も、本所や講、医術、稲荷信仰などと草創期の民衆宗教とが接触した場面を分析し、「異端」を抱えこんだ近世の宗教構造を浮き彫りにする試みを行っている。こうした研究の進展によって、私たちは民衆宗教を「当時の社会の中で等身大の姿で」理解することができるようになるだろう。

他方で、井上が「民衆宗教が有した歴史的な意味」については「十分な提示をなし得なかった」とのべていることにも注意しておきたい。²⁴近世の多様な宗教活動の一部をなすものとして民衆宗教をとらえようとする以上、そこから民衆宗教だけを切り離して固有の歴史的意義をとりだすことは、たしかに難しいだろう。研究状況は、それを許さない方向へと進んでいるようにもみえるのである。にもかかわらず、「民衆宗教が有した歴史的な意味」を欠如として語らざるをえないところに、現在の近世民衆宗教研究が抱えるジレンマをみる思いがする。

(2)「二重構造」論の脱構築

つぎに、近代の展開に目を向けてみよう。八〇年代以降、研究者の関心は教祖を失って以後の民衆宗教へとしだいに移行していった。とくに、明治中期以降に飛躍的に教勢を伸ばした天理教や金光教が教派神道へと再編されていく過程をどのように理解するのかが、重要な論点となる。²⁵

村上は、教派神道として組織化された天理教・金光教が権力への迎合・奉仕を進め、教団内で半封建的構造や呪術性・神秘性が温存・助長されたことを強調した。²⁶こうした諸要素は、彼の近代主義的歴史観のもとでは否定

的な意味しかもちえない。教祖たちの合理性や開明性、反権力性を高く評価したのは対照的に、教派神道となつた民衆宗教は国家権力や既成秩序に従属する存在へと「転落」したとされるのである。²⁷

村上のような議論は、国家への「迎合・奉仕」に収まりきらないものになりたいという関心が薄い。他方、教団中枢と地方教会の差異、幹部信者や布教師と一般信者の差異、社会状況の変化などを考慮に入れることによって、教祖以後の民衆宗教のより多様な面をとらえようとする議論も現れてくる。筆者が「二重構造」論と呼んでいるものである。

たとえば小澤浩は、教派神道という枠組みでの活動を余儀なくされた金光教において、「一方に教団の国家本位のたてまえと、他方における信仰次元の自己本位の立場が、背を向け合つて併存するという重層的・二極的構造」が形成されていたと論じている。そして教祖・赤沢文治の思想は、前者の「たてまえ」において本来のあり方から「逸脱」させられたものの、後者、すなわち広汎な信者たちの信仰次元では根強く「継承」された主張するのである。²⁸また李元範は、教派神道時代の天理教でも同様の事態が生じていたことを確認したうえで、さらに議論を植民地朝鮮での布教現場へと展開させる。天

理教が「民族間の葛藤を克服」して朝鮮人布教に一定の成果をあげることができたのは、教祖から受け継がれた「倫理的伝統の普遍的性格」が朝鮮民衆の共感を呼んだからだという。²⁹植民地の布教現場に息づく、教祖の教えが、教団中枢での「逸脱」から救出されるのだ。

小澤や李の「二重構造」論は、「教祖の思想」というものをあらかじめ前提としたうえで、教祖以後の教団のなかでそれが「継承」されたり、逆にそこから「逸脱」したりするという問題について語ることになる。だが、「教祖の思想」の意味は、それが読み解かれるコンテクストのなかでそのつど再構築されるのであり、事後的な観点から「継承」「逸脱」の評価を下すことが妥当であるかは疑問である。教祖をモデルとしてこしらえた自らの民衆宗教イメージを尺度とする小澤らの枠組みでは、「教祖の思想」の正統的な継承者を自認しながら帝国主義の時代を生きた信者たちの思想や実践の多様な展開をとらえることはできないのではないだろうか。

「二重構造」論的なナラティヴは、天理教・金光教の公式的な見解にもみられ、幅広く受け入れられているようである。国家主義的な教義書群と、布教・信仰現場のありようとの間に差異や乖離がみられたことはたしかであり、こうしたナラティヴは一定の妥当性をもっている。

だが、多様な人びとが前代の信仰遺産をどのようにに継承し、みずから生きる社会のなかでどのように読み替えていったのかをたどることで、「二重構造」論のもつ二項対立的な図式を解きほぐし、複雑化させていこうとする試みがなされていることにも注目しておきたい。そのイニシアティヴをとったのは、教学研究者たちだった。

佐藤光俊は、明治十年代後半の金光教幹部らが、布教者たちが直面する諸問題を打開するための方便として神道傘下に入り、信仰集団を「神道的装い」をもった組織へと転換させていく過程を検討した。佐藤によれば、「擬態」として進められたはずの組織化はやがて「自己目的化」し、人びとの信心のありようを変容させていった。彼はこの事態を「信心の自家撞着」とも呼んでいるが、それは金光教本来の信心からの「逸脱」としてではなく、佐藤自身が当事者としてそのなかに生きている金光教の信心そのものに胚胎した、あるいはこれからも胚胎しうるものとしてみつめられているのである。³⁰佐藤は、小澤のいう「国家本位のたてまえ」が信心の世界に侵入し、それを編成替えしていく場面を剔出することで、「二重構造」論の語りに重要な疑問を提起したのだといえるだろう。

同じく金光教学者の渡辺順一は、戦前期の金光教で重

要な位置を占めた「信忠孝一本」の思想をとりあげ、それが国家への従属を肯定する契機（「忠孝」の強調）とそれを内破していく読解の可能性（「信」の重視）とをもつアンビヴァレントな性格をもち、社会状況のなかで不断に意味が更新されていくものであったことを示した³¹。また天理教学者の幡鎌一弘も、天理教の教語がどのような歴史的文脈において、どのような意味を付与して語られてきたのかを丹念に検証し、戦前における国策協力のよきな出来事をも、現在の教団のありようとつながりを有する重要な歴史的経験として位置づけなおす作業を行っている³²。

これらの試みは、教派神道時代の教団のありようを「教祖の思想」からの「逸脱」として単純に断罪するのではなく、それを現在の信仰者にも地続きの問題として引き受けようとする点で共通している。「教祖の思想」の解釈は、歴史的な状況に限界づけられながら行われるしかない。その不完全性を認識し、そこから逆説的に生じる新たな信仰の可能性をつかみとるための手がかりとして、近代日本における民衆宗教の歩みはとらえられるのである。

教学研究者らによるこうした提起に導かれながら、桂島も明治二十年代の金光教が「民衆宗教」から「教派神

道」へと転回していく過程を描いている。桂島は、この転回は国家権力への単純な「迎合・奉仕」というよりも「秘儀」「奇跡」から「教え」への移行、そして「宗教」と「治教」の両面を併せもつ「宗教的神道」への変質という、「民衆宗教」からのより根本的な断絶をもたらしただものとする³³。また筆者は天理教を事例として、国家への「迎合・奉仕」や植民地主義・総力戦体制への動員といった経験が、民衆宗教の教義や信仰の形態をどのように変容させていったのかを、「ひのきしん」をめぐる言説と身体的実践の相互作用に着目しながら論じた³⁴。

桂島は、明治二十年代を境として、金光教が近代国民国家の「他者」であることをやめ、民衆宗教としての性格を喪失したとみているようだ。これに対して筆者は、天理教や金光教の宗教化・神道化・国民化は二〇世紀前半を通じて未完のプロジェクトでありつづけたという点を重視すべきだと考えている。これらの宗教運動は、民衆的・大衆的な支持を広範に集めた集団であると同時に、近代合理主義的価値観から駆逐すべき「淫祠邪教」と呼ばれた集団であり、他方で天皇制国家にとっては国民統合や戦時動員のための戦略的な拠点として活用すべき集団でもあった。相互に葛藤をはらむ諸側面の共存状態は、「民衆宗教」から「近代宗教」へのたんなる過渡的状态

を意味するというよりも、それこそが近代を構成する諸力が会合する焦点としての民衆宗教の存在様態なのであり、近代日本の歴史的品格を照射する運動体としてとらえなおされるべきだと、筆者は考えている。

(3) トランスナショナルな民衆宗教研究へ

戦後歴史学の方がそうであったように、民衆宗教研究もまた、長らく一国的な歴史観に支配されてきた。桂島が指摘するように、九〇年代から二〇〇〇年代にかけて開催された日韓宗教研究者交流シンポジウム・日韓宗教研究フォーラムは、こうした状況に一石を投じ、韓国（朝鮮）・日本の民衆宗教の比較を通じて研究交流を促進する役割を担った事業として重要である。⁽³⁵⁾ 一国史観を越えた民衆宗教研究の本格的な展開は今後を待たなければならぬが、そのひとつの試みとして、金泰勲の天理教研究をとりあげておきたい。

さきにのべたように、李元範は、植民地朝鮮での布教を行った日本宗教のなかで、天理教がとくに成功を収めた理由をその「倫理的伝統」の「普遍的品格」に求めた。こうした見解は、現代韓国の宗教研究者に広く共有されているという。だが金は、支配／被支配の対立を超越し、政治的に中立で「普遍的」な「倫理的伝統」——教祖か

ら受け継がれたそれ——を前提にした李のナラティヴを批判する。

たとえば朝鮮布教でも大きな役割を果たした病氣直しは、民衆宗教の一般的もしくは「普遍的」な要素として扱われる傾向にあるが、それは「前近代からの信仰的要素が濃厚な、民間療法とも見受けられるような様式から〔明治期を通じて——引用者注〕教義的な意味の正当性がしつかりと付与されたものとして変容してきた」のであり、その背景には国家からの抑圧的介入や宗教構造の再編などといった「近代の機制」が作動していた。⁽³⁶⁾ 金は、李が天理教のなかに発見した「普遍的」なるもの自体が、近代のナショナルリズムや帝国主義との共犯関係のなかで立ち上がってきたことを浮き彫りにし、それをナイーヴに称揚するポストコロニアルの研究状況への批判的な介入を試みるのである。

ここでは、「世界宗教」を標榜して変貌する民衆宗教が、日本と植民地朝鮮との葛藤に満ちた関係、さらにはポストコロニアル状況での歴史意識が凝縮された結節点として眼差されている。ナショナルな枠組みを前提とした比較研究から、トランスナショナルな民衆宗教研究への移行を促す試みとして受けとめることができるだろう。

(4) 近代経験の場としての身体、ジェンダー化されたナラティブ

金や筆者の研究は民衆宗教の身体的次元に着目している。それは、近代の宗教理解を規制してきたピリフ中心主義⁽³⁷⁾の問いなおしを志向する流れと連動したものである。ただし、それはけっして思想から身体へ、ピリフからプラクティスへと価値評価を反転させて超歴史的な身体性を特権化することではなく、それらの間の不可分にして入り組んだ関係性を意識化し、すぐれて歴史性を帯びた近代経験の場として身体を把握しなおすのでなければならぬだろう。

病氣治し、儀礼、修養実践など、民衆宗教が身体にかかわる場面は数多い。そして、身体はさまざまな社会関係の結節点となる場でもある。たとえば渡辺順一は、金光教の教祖や布教者たちの病氣治しの実践を、前近代の被差別民衆による「代受苦的救済」の系譜に位置づけたうえで、その行為がハンセン病患者や精神病者、難患者など、村落社会で排除されてきた人びとを招き入れたこと、そしてそれが民衆の排外主義的感情の標的となつたことなどを指摘し、民衆宗教研究と被差別部落史との接点を探っている⁽³⁸⁾。身体を焦点とすることで、従来のピリフ中心主義的な民衆宗教理解では不可視化されてき

た多くの問題に、新たな光があてられることはたしかだろう。

さらに筆者の力量不足でほとんど論じることができないが、重要な論点としてジェンダー史との接続があげられる。如來教の喜之、天理教の中山みき、大本の出口なおと、代表的な民衆宗教の教祖に女性が多いことから、教祖のジェンダー化された経験が生んだ思想のありようは、早くから注目されてきた⁽³⁹⁾。だが、先述したように教祖以後の民衆宗教が重要な課題となつて久しいことを考えるなら、組織化の過程で天理教や金光教が男性中心主義的教団へと変容していくことをどう理解するのかを問わなければならないだろう⁽⁴⁰⁾。さらにそれをふまえて、本稿で紹介した研究の多く——筆者自身のものもふくめて——が男性中心主義的なナラティブによつて支配されていることはあらためて問題化される必要がある。近代日本の民衆宗教でアクティヴに活動し、またそこに救いを求めた数多くの女性たちはどのように近代を経験したのか、そしてその経験を不可視化してきた力学はどのようなものなのか。こうした問いに応答することから、民衆宗教研究は新たに立立しなければならぬ。

四 ヲ民衆宗教と戦後日本

前節で一部を紹介したように、初期民衆宗教研究のナラティヴが力を失って以降、さまざまなかたちで新たな研究の道筋が模索されてきたことはたしかである。それらを一括して語ることは難しいのだが、近年では多くの論者が、民衆宗教の内部に想定される「本質」を探りあてようとするよりも、それをより広い宗教史や社会史のなかに解放しようとしている、ということとはできそう
だ。『民衆宗教』というシニフィアンはつねに揺らいでいる。むしろ、そのアイデンティティを動揺させることが積極的に目指されているといったほうがよいかもしれない。だがこうした動向は、逆説的に、初期民衆宗教研究のナラティヴの頑強さ、乗り越えがたさを証しているともいえるのではないだろうか。

その意味で、民衆宗教研究の再想像のためには、やはり初期民衆宗教のナラティヴともう一度対峙する作業が不可欠だと考える。たとえば筆者は、村上や安丸をはじめ、民衆宗教のナラティヴを作りあげた研究者たちが参加した『大本七十年史』（一九六四・一九六七年）の編纂過程を分析した^④。これは政府による弾圧事件の分析を核に

すえ、膨大な史料を駆使して、天皇制国家と対決した民衆宗教としての大本を描いた記念碑的著作だが、信仰当事者と研究者が協働した編纂会の討議では、みずからの思い描く民衆像を具体化しようと欲望する歴史家、その欲望を積極的に共有して教団の社会運動を展開させようとする信仰者、あるいはその欲望への違和感を抱えこむ信仰者など、相互に葛藤をはらんだ複雑な関係性が生じていた。こうした議論の多様性を大幅に切り縮めることで民衆宗教のナラティヴは形成され、信仰当事者の歴史認識や信仰態度、さらには戦後教団の運動のありようにも影響を及ぼしていくことになる^⑤。この事例は、戦後宗教文化のプレイヤーとしての民衆宗教研究が切りひらいた地平と、その限界や暴力性の両面を掘り起こしていくことの重要性を示していると思われる。

六〇年代当時だけでなく、おそらく現在も、民衆宗教研究という立場が「民衆的なもの」への欲望から完全に自由になることはできない。つねにすでにそうした欲望が作動しているとすれば、それをいかに自覚化し、みずからのナラティヴの暴力性にむきあうのが問われるはずだ。だからこそ私たちは、初期民衆宗教研究の実践に何度でも立ち戻らなければならないのである。

注

- (1) 安丸良夫『出口なお——女性教祖と救済思想』岩波現代文庫、二〇一三年（初版一九七七年）、一〇五頁。
- (2) 村上重良『近代民衆宗教史の研究』法蔵館、一九五八年、安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』青木書店、一九七四年、同『出口なお』朝日新聞社、一九七七年、小澤浩『生き神の思想史——日本の近代化と民衆宗教』岩波書店、一九八八年。
- (3) 子安宣邦「『民衆宗教』観の転換——桂島宣弘『幕末民衆思想の研究』（『思想』八一九号、一九九二年）一〇七—一〇八頁。
- (4) 安丸良夫＋タカシ・フジタニ「いま、民衆を語る視点とは？——民衆史とサバルタン研究をつなぐもの」『世界』六六三号、一九九七年）二九一—二九二頁。
- (5) 便宜的にこうした大雑把な呼称を用いるが、実際には村上重良や佐木秋夫らマルクス主義的もしくは近代主義的な評価基準をより直截的に適用した第一世代と、色川大吉や鹿野政直らとともに民衆史的歴史叙述の開拓を志した安丸ら第二世代との間で、民衆宗教理解には少なからず違いがある。
- (6) 桂島宣弘「民衆宗教研究・研究史雑考」(『日本思想史学』三四号、二〇〇二年)。
- (7) 村上前掲『近代民衆宗教史の研究』四頁。
- (8) その集大成といえるのが、井上順孝ほか編『新宗教事典』（弘文堂、一九九〇年）である。
- (9) 神田秀雄「信心の世界の変容と新たな救い」（ひろたまさき編『民衆のこころ』中央公論社、一九九四年）二五一頁。
- (10) 神田秀雄「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る」（『日本史研究』三六八号、一九九三年）五六頁。
- (11) 島蘭進「民衆宗教か、新宗教か——二つの立場の統合に向けて」（『江戸の思想』一号、一九九五年）参照。
- (12) 島蘭進「神がかりから救けまで——天理教の発生序説」（『駒澤大学仏教学部論集』八号、一九七七年）、同「生神思想論——新宗教による民俗（宗教）の止揚について」（宗教社会学研究会編『現代宗教への視角』雄山閣、一九七八年）、同「民俗宗教の構造的変動と新宗教——赤沢文治と石鍵講」（『筑波大学哲学・思想学論集』六号、一九八〇年）など。
- (13) 島蘭前掲「民衆宗教か、新宗教か」一六七頁。
- (14) 佐藤光俊「金光教教学研究所設立五〇周年を迎えて」（『金光教学』四四号、二〇〇四年）一四頁。
- (15) 福岡信吉「〈お道〉として語られる〈宗教〉世界」

(島蘭進・鶴岡賀雄編『(宗教) 再考』ぺりかん社、二〇〇四年) 参照。

(16) 桂島宣弘『幕末民衆思想の研究——幕末国学と民衆思想【増補改訂版】』文理閣、二〇〇五年(初版一九九二年)、一六〇頁。

(17) 神田秀雄『如来教の思想と信仰』天理大学おやさと研究所、一九九〇年、神田前掲「信心の世界の変容と新たな救い」参照。

(18) 桂島宣弘「他者」としての「民衆」へ——岐路に立つ民衆思想史」(『江戸の思想』一〇号、一九九九年) 参照。

(19) 宮田登「『民衆宗教』創出の信仰的基盤」(東京教育大学昭史会編『日本歴史論究——遺物遺習資料と歴史研究』文雅堂銀行研究社、一九六四年)、同「農村の復興運動と民衆宗教の展開」(『岩波講座日本歴史』一三、岩波書店、一九七七年)、同「新宗教の発生基盤」(清水雅人ほか編『新宗教の世界』大蔵出版、一九七九年) など。

(20) 本文で言及するもののほか、神田秀雄「民衆信仰の興隆」(島蘭進ほか編『神・儒・仏の時代』春秋社、二〇一五年)、石原和「渴仰する貴賤」の信仰としての如来教——一八〇〇年前後宗教社会から救済言説を読み直す」(『宗教研究』八九巻三号、二〇一五年) など。

(21) 神田秀雄・浅野美和子編『如来教・一尊如来教団関係史料集成 一〜四巻』清文堂出版、二〇〇三〜二〇〇九年。

(22) 神田秀雄「刊行にあたって」(神田・浅野編前掲『如来教・一尊如来教団関係史料集成 一巻』) ii頁。

(23) 大橋幸泰『潜伏キリシタン——江戸時代の禁教政策と民衆』講談社、二〇一五年、一三六頁。

(24) 井上智勝「民衆宗教の展開」(『岩波講座日本歴史 一四』岩波書店、二〇一五年) 二〇八頁。

(25) この項の論述は、永岡崇『新宗教と総力戦——教祖以後を生きる』(名古屋大学出版会、二〇一五年) 序章の内容と重なるところがある。

(26) 村上前掲『近代民衆宗教史の研究』、同『新宗教——その行動と思想』評論社、一九八〇年、参照。

(27) 同様の視点をふくむ研究として、小栗純子『日本の近代社会と天理教』評論社、一九六九年、大谷渡『教派神道と近代日本——天理教の史的考察』東方出版、一九九二年、がある。

(28) 小澤前掲『生き神の思想史』七六頁・七三頁。

(29) 李元範「日本の近代化と民衆宗教——近代天理教運動の社会的考察」東京大学博士学位請求論文、一九九五年、二三九〜二四〇頁。

(30) 佐藤光俊「擬態としての組織化——神道金光教会

設立とその結収運動」(『金光教学』一八号、一九七八年) 七二～八二頁。

(31) 渡辺順一「「信忠孝一本」教義の成立とその意味」

(『金光教学』三〇号、一九九〇号) 参照。

(32) 幡鎌一弘「ふしから芽が出る」(天理大学おやさと研究所編『教祖の教えと現代』天理大学おやさと研究所、二〇〇〇年)、同「復元」と「革新」(天理大学おやさと研究所編『戦争と宗教』天理大学出版部、二〇〇六年)、同「はたらきひのきしん」(天理大学おやさと研究所編『天理教のコスモロジーと現代』天理大学おやさと研究所、二〇〇七年) など。

(33) 桂島前掲『幕末民衆思想の研究【増補改訂版】、

同『思想史の十九世紀——「他者」としての徳川日本』

ぺりかん社、一九九九年、参照。

(34) 永岡前掲『新宗教と総力戦』、参照。

(35) 桂島前掲『民衆宗教研究・研究史雑考』、参照。

(36) 金泰勲「明治期天理教における「病氣直し」の諸形態とその変容」(『日本近代学研究』四〇輯、二〇一三年) 二三九頁。また金泰勲「淫祀邪教」から「世界宗教」へ——天理教の近代経験」立命館大学博士学位請求論文、二〇一〇年、参照。

(37) 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜——宗教・国家・神道』岩波書店、二〇〇三年、参照。

(38) 渡辺順一「民衆宗教運動の再発見——被差別部落史との接続から」(『明日を拓く』七七・七八号、二〇〇九年) 参照。

(39) たとえば薄井篤子「女性教祖の誕生」(『宗教研究』

六一巻三号、一九八七年)、宮本要太郎「男性教祖と女性教祖」(『宗教研究』六四巻三号、一九九〇年)、浅野美和子「女教祖の誕生——「如来教」の祖・嬪姪如来喜之」(藤原書店、二〇〇一年) など。

(40) この問題を扱った研究として、たとえば堀内みどり「天理教女性信者の教義実践としての布教」(『北陸宗教文化』八号、一九九六年)、金子珠理「女は台」再考——天理教における性別役割をめぐって(奥田暁子編『女性と宗教の近代史』三一書房、一九九五年) など。

(41) 永岡崇「宗教文化は誰のものか——『大本七十年史』編纂事業をめぐって」(『日本研究』四七集、二〇一三年)。

(42) 戦後の金光教と民衆宗教研究の関係を反省的に分析する試みとして、渡辺順一「民衆宗教運動の再発見——歴史資料からのアプローチ」(宗教社会学の会編『宗教を理解すること』創元社、二〇〇七年) も参照のいと。