

Title	国民道徳論の残存：五来重の民俗学を例に
Sub Title	Survival of the theory about national morals : in case of Gorai Shigeru's folklore
Author	碧海, 寿広(Oomi, Toshihiro)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	2007
Jtitle	慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要：社会学心理学教育学：人間と社会の探究 (Studies in sociology, psychology and education : inquiries into humans and societies). No.65 (2007. ) ,p.119- 134
JaLC DOI	
Abstract	In post-war Japan, many people who had studied specially about Japanese religion/folklore had firm belief that there had been the faith or heart of the Japanese which would never change eternally. Of what kind of genealogy of thought, had such belief been derived ? This paper aims to give an answer to this question by analyzing "Gorai Shigeru's" Folklore as a typical discourse which represents such belief, and to think reflexively the nature of religion /folklore studies in post-war Japan. Although "Gorai Shigeru" had learned much from "Yanagita Kunio"'s Folklore, their discourses on the faith of the Japanese are so different from each other. "Gorai"'s thought about Japanese religion was prescribed by the epistemology of the theory about national morals which had been so popular in the academic world in pre-war Japan, and the theory about Japanese Spirits constructed by "Kihira Tadayoshi". Researches which explore the relations between educations or thoughts in pre-war Japan and religion/folklore studies in post-war Japan are very little until now. This paper tries experimentally to go on such research, based on a totally new hypothesis, so its purpose is especially issue-provoking one.
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000065-0119">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000065-0119</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 国民道徳論の残存

——五来 重の民俗学を例に——

## Survival of the Theory about National Morals

——in Case of *Gorai Shigeru's* Folklore——

碧 海 寿 広\*  
*Toshihiro Oomi*

In post-war Japan, many people who had studied specially about Japanese religion/folklore had firm belief that there had been the faith or heart of the Japanese which would never change eternally. Of what kind of genealogy of thought, had such belief been derived? This paper aims to give an answer to this question by analyzing *Gorai Shigeru's* Folklore as a typical discourse which represents such belief, and to think reflexively the nature of religion/folklore studies in post-war Japan.

Although *Gorai Shigeru* had learned much from *Yanagita Kunio's* Folklore, their discourses on the faith of the Japanese are so different from each other. *Gorai's* thought about Japanese religion was prescribed by the epistemology of the theory about national morals which had been so popular in the academic world in pre-war Japan, and the theory about Japanese Spirits constructed by *Kihira Tadayoshi*.

Researches which explore the relations between educations or thoughts in pre-war Japan and religion/folklore studies in post-war Japan are very little until now. This paper tries experimentally to go on such research, based on a totally new hypothesis, so its purpose is especially issue-provoking one.

### はじめに

昔から変わらない日本人の信仰心が存在している、という発想がある。仏教をはじめとする外国産の宗教が、輸入され広まり多くの日本人の心をとらえたとしても、日本古来の宗教的な心のあり様は、根本的には変化することなく保ち伝えられてきたはずである、という信念である。そのような発想や信念を持った人々が、この世の中には一定数おり、とりわけ日本の民俗学や宗教学という研究分野を専攻した学者たちのなかには、そうした前提のもとで自己の研究を進めていた人物が少なからずいたし、今もいるのではないかと思われる。むろん、それぞれの信念の強さには、個人差があり、またそれ以上に世

\* 慶應義塾大学大学院社会学研究科社会学専攻（宗教学・民俗学）

代差がある。

たとえば、民間信仰/民俗宗教論という、宗教学と民俗学を横断する研究ジャンルの学説的な展開の過程を振り返れば、日本における古来より変化しない信仰を前提とするような発想が、昔の人たちほどより強かったのだろう、という見解が自然と導き出されてくる。

まず、戦前から戦後数十年にわたって自己の論説を発表した学者たちの議論を見てみよう。日本における民間信仰論の代表的な論客である堀一郎は、日本の民間信仰を研究することの意義を説く文章のなかで、「民間信仰」は、仏教など成立宗教の教義や儀礼との関連性をもちながらも、それとは異質の民衆的な信仰の実態を明らかにするための研究対象として非常に重要であり、またその資料を収集し整理し分析していけば、「日本人の信仰の原質や原型を想定することも可能となる」と述べている〔堀 2005 (1951): 5〕。あるいは池上廣正は、日本において「民間信仰」とは、「仏教、キリスト教の如き、或る特定の創唱宗教をいうのではなく、古くから伝承されて来た民族信仰と、夫等の諸創唱宗教とが、融合、複合した信仰形態を指して」おり、またそれは「外来の諸創唱宗教や諸信仰を受け容れる受容の場であり、変容、融合の場でもあり、更に新しい諸新宗教の母体でもある」という意味で、所謂『表層的宗教』に対し『基層的信仰』と言えよう」と説明している〔池上 1991 (1955): 35-36〕。

すなわち、これら 1950 年代頃の議論においては、「民間信仰」を研究することが、日本人の信仰の「原質や原型」の研究にもなりうるという自覚が明確にあり、またその「民間信仰」には仏教等の外国産の宗教の輸入に先立つ「古くから伝承されてきた民族信仰」が含まれているから、それは「基層的信仰」として日本の宗教文化の深層に位置づけられる、という認識があった。「民間信仰」の中に、日本において古来より変わらぬ信仰の存続を見て取りそれを探求しようとする志向性が、そこには確固としてあったわけである。

以上のような発想は、戦前に生れ戦後に活躍し始めた世代の学者たちによる、おおよそ 1970 年代後半ごろからの議論において、多少の修正を迫れるようになる。その頃から、日本における信仰の「原型」や「基層」が突き止められるという考え方は、誤った思い込みでしかないのではないか、という意見がしばしば出されるようになったのである。そうした議論を行った先駆者が櫻井徳太郎である。彼は、民俗調査を通して見えてくる「民間信仰」の実態から、成立（創唱）宗教と明瞭に区別される日本古来の信仰を抽出することなど不毛であり、むしろ、その成立宗教と日本の基層信仰とが複合しあう具体的な宗教現象の歴史と現在をつぶさに調査し考察を深めていくことにこそ、学問的な意義がある、と主張した〔櫻井 1982 (1977)〕。この櫻井における議論の力点の転換は、学説史的には、「民間信仰論」から「民俗宗教論」へのシフトと一般的には理解されているが、櫻井に後続する研究者たちの多くも、おおよそ彼のそうした意見を支持している<sup>1)</sup>。

だが、この櫻井の議論においては、日本における信仰の「原型」や「基層」を探し求める、という姿勢は放棄されたとしても、その「原型」や「基層」とされる信仰と、外来宗教との両者が融合した結果として現象してくる「民俗宗教（民間信仰）」なるものが、ある程度は包括的に論じられる対象として、日本の歴史のなかに実在してきた、という認識はなおも維持し続けられている。つまり、その学問的な探求は無意味であるとされたにせよ、外来宗教に先立つ日本古来の信仰が存在しているという想定、そしてそれは現在までに観察されてきた「民俗宗教（民間信仰）」の中にも根強く生きている、という前提は、櫻井においても放棄されてはいなかったのである。

そうした、日本古来の信仰の存続を認めるような観念は、戦後生まれの学者たちによる、1990 年代末

ごろからの論説においてはほぼ完全に消滅していく。たとえば、宗教学者としての自意識のもと民俗宗教研究の方法論を再考した池上良正は、従来の研究のように「民俗宗教」をキリスト教や神道などに対置して実体論的に概念化するのではなく、宗教研究を行う上でのひとつの観点・視座として位置づけ、ある宗教現象が「現実の場に生きる一般生活者の場でいかに思念され実践されてきたか」を理解するための方法とすべきである、と論じている〔池上 2000: 20〕。あるいは島村恭則は、民俗学にとって有意義な民俗宗教研究のあり方とは、「生活の総体」のなかでその「民俗宗教」が持つ意味や性格を捉えていくことに他ならず、そこから伝統の「残存」らしきものを抽象していくことは民俗学の本義ではない、と主張する〔島村 2002: 238〕。

すなわち、こうした最近の、民俗宗教研究をめぐる方法論の問い直しに関する議論においては、「民俗宗教」の内部から日本古来の信仰や心性を導き出すことへの願望や、その種の信仰の存在を自己の研究の前提におく姿勢は、完全に失われたとあってよい。むしろ、「民俗宗教」をとりまく「現実」や「生活」を詳細に描き出しそれが有する意味をよく考察した論文が、現在の民俗宗教論の場において高く評価される言説となっているわけだ。

このように、日本における古来より変化しない信仰心、への思いは、戦後、時とともに消えうせていったものと思われる。少なくとも今後しばらくは、そうした思いが学問の世界において広範によみがえることはないだろう。だが、こうした思いとは、日本の宗教/民俗研究の歴史（学説史）上、一体いかなる意義を有するものであったのか、それ自体は十分に検討しておくに値する論題である。当該分野にかかわった学者たちが、かつて確かに抱いていた重要な思い、その思念の内実を批判的に理解しておかなければ、私たちが自己の現在を成り立たせている過去の言説に正しく向き合うことはできないからである。

その再検討の作業を行うために、ここでは、その種の思いを強く持っていた人物の代表格の一人である、五来重（1908-1993）による民俗学の言説を取り上げる。五来は、仏教に関する豊富な知識を武器にして、仏教についての知見に乏しい民俗学者たちの論説を批判し、仏教と民俗の関係性を考える仏教民俗学の意義を説き続けた人物であるが、戦後日本において、彼ほど日本人の古来より変化しない信仰心や宗教性の探求にこだわった人物は、他にはなかなか見つけがたい。ゆえに、五来の（仏教）民俗学的前提となっていた認識や観念についての反省を行なうことは、宗教/民俗研究のなかに、かつては広く普及していた独特の発想をよく理解するための、絶好の方法となるに違いないのである。

たとえば五来はこんな風に言っている。

日本には日本の風土や民族や歴史から生まれた、独自の文化と宗教が成立したことを、虚心に認めなければならない。これが日本人を日本人たらしめ、単一民族・単一言語・単一文化という、世界にもめずらしい日本人を生んだものと、私は信じている。このような日本人の民族宗教、あるいは固有信仰は、大陸の陰陽道や神仙術、道教、儒教、仏教を受容して、その内容を豊富にし、高められ、洗練されたけれども、その固有の本質を失ったわけではない。その本質的な部分は、各宗派の現実的な信仰内容や、葬式法事や年中行事・講・俗信などのなかに残された〔五来 1982: 61〕。

日本には独自の「民族宗教」や「固有信仰」があり、それは仏教等の外来宗教の受容によって洗練されたけども、なおもその「固有の本質」を保持している、とのことだ。まさに上に述べてきたような思い

の、典型的な言説表現がここにはある。五来は、堀一郎らと同じく戦前から学者としての活動を開始していた宗教/民俗研究者であり、日本における信仰の「原型」や「基層」を求める意欲が最も強かった世代に属している。

では、五来のような発想とは、はたしてどのような思想の系譜につらなり、学説史上、どのような性質を有するものであったのか。以下の本論ではそれを考えていく。

### I. 柳田＝固有信仰論との相違

五来重は、彼の念頭にあった日本古来の信仰や宗教について包括的に言及する際、主に「庶民信仰」あるいは「固有信仰」という用語をほぼ同等の意味をこめて使用していた。このうち「固有信仰」の方が、この言葉を聞くと、日本の民俗学や宗教学に詳しい人たちは普通、柳田國男(1875-1962)のことを思い出す。柳田の民俗学、とくにその宗教現象をめぐる民俗学について考える場合、彼が繰り返し使っていた「固有信仰」という語彙こそが、その学問の性質を理解する上での最重要概念として位置づけられるという見解が、広く受け入れられているのである<sup>2)</sup>。

「固有信仰」なる言葉を柳田が好んで用い、その内実を問おうとする努力を惜しまなかったのはなぜかといえば、彼が、外国産の仏教やあるいは近代国家が創造した国家神道とは異質の、日本に「固有」の「信仰」を明らかにしたかったからであり、また、日本で暮らす普通の人々にとっての「幸福」とは何か? という問題を、できるだけ日本に「固有」の文化に内在的なかたちで探求したかったからである<sup>3)</sup>。

そのような柳田学のキーワードを積極的に使用していることからわかるように、五来は自己の学問を形成するにあたって、柳田國男からの決定的な影響を受けている。五来が柳田民俗学の重要性を「発見」したのは、1937年の京都帝国大学における柳田の集中講義がきっかけだったが、そのとき五来は、自分の郷里にもある地方の素朴な生活文化が、そのまま学問の対象となりうる、というものの見方を柳田に学んで衝撃を受け、それから民俗学の道に入っていこうと決意したのであった [五来他 1972: 11-12]。そして五来はその後も、柳田の著作を熟読したり柳田からの直接的な教示を受けたりすることで、柳田の考え方をいろいろと学習しながら、自己の学問の内容を深めていったものと考えられる。

ということで、五来の「固有信仰(庶民信仰)」という発想の出所をたずねなければ、それに先立つ柳田の「固有信仰」論を細かに検証しなせばよい、と思われるかもしれないが、残念ながら、それだけではだめである。柳田の「固有信仰」論と五来のそれとでは、そのもつ論理の性格が微妙に異なるからだ。

柳田の「固有信仰」論には、五来や彼と同世代の宗教/民俗研究者による言説の中によく見られた、日本古来の信仰の「原型」や「基層」を実体論的に語る傾向性は希薄である。これは非常に重要なポイントであると思われる。その点に着目することの必要性を近頃とくに積極的に論じているのが岩本通弥であるが、彼いわく、柳田は日本の「固有信仰」について論及する際、その変化の過程にこそ注意を向けるというスタンスをとっており、そこに古来より不変な「固有信仰」を求めるような発言はあまり見られない。そして、柳田のいう「固有」を「原型」のように捉え、日本の信仰の「祖型」を求めて遡源する「基層信仰」論として読み替えた、というか誤読したのは、戦後の民俗学者たちであって、柳田の「固有信仰」論は、あくまでも、日本における宗教的な心性に見られる変化の法則性を明らかにしようとする議論であった、と岩本は述べている [岩本 2006: 88-90]。

岩本の見解に同意したい。柳田の「固有信仰」論がこだわったのは、日本における民俗的な信仰の、

各地域におけるさまざまな変化の過程にみられる目だった特徴であって、その変化に先立つ「原型」や「基層」といったような、古来より不変の日本人の信仰心などではなかった。以下、戦後に出版された『氏神と氏子』（1947年）から引用する。

国の固有信仰の成長ぶり、是が果して史書に伝ふる所の都府や中央部の事実と、同じ足取りで同じ方向へ、歩んで来たものであるかどうかといふことは、もう可なり永い間の我々の注意の焦点であった。是には日本といふ国土の特殊な地形地勢が、よほどの制約を加へて居たことも考へられる。高い山嶺を以て隔離せられた小盆地の多いこと、それよりも著しいのは人の住む大小の島が四百以上、そこへは大陸と地続きの平地のやうに、新しい文化が平押しには浸潤して来ない。一の次に二が三が、まだ入りかねて居るうちに、四が来り五が起り、後にはすべての中間を飛越えて、最後の新しいものに移る場合もあれば、又反対になほ久しく、早い頃の段階に止まり、或は独自の変化を遂げて居るものもある【柳田 1999: 291】。

日本各地の「地形地勢」の差異に応じて、「固有信仰」は単線的には論じられない多様な変化を遂げていく。このような柳田の物言いからは、「固有信仰」を日本古来の信仰として固定的あるいは実体論的に把握するような意思は読み取れない。

むしろ「固有信仰」というからには、柳田もまた、日本には古くから見られる日本独自の信仰や心性が必ずや存在するだろう、という発想を明確にもっていたわけだし、数千年にわたって不変の性格が「固有信仰」にはあるに違いない、ともしばしば述べていた<sup>4)</sup>。だが、柳田の言説において顕著なのは、あくまでも、「固有信仰」が歴史的・地域的に変化していく様子を、豊富な資料に基づきじっくりと跡づけていこうとする意志であって、その中から長期にわたって変化しない要素が特定できたとしても、それに関して柳田が語り始めるのは、その変化の過程を一通りよく吟味した後でのことだった。「固有信仰」の変わらなさを常に前提とすることと、「固有信仰」が変わっていくことを前提としながら、そのなかでも変わらないものを見出していくこととは、まるで違ふのである。

そして、本論が注目する五来重に関して言えば、この「固有信仰」、あるいはそれとほぼ同義ながら彼がより好んで用いていた「庶民信仰」という用語が指し示す対象を、ごくごく不変のものとして把握していたことは間違いない。五来によれば「庶民信仰」とは、

仏教や神道の宗派というものをもたない日本人の宗教です。したがって教理も開祖もないという宗教が実在するわけです。それを私は庶民信仰と名付けて、日本の宗教・宗派に共通するところの宗教の原点を庶民信仰に認めようとしています。そうすると歴史的には庶民信仰は原始宗教であるということになるが、原始宗教というものは宗教がどのように変容し、混淆し、夾雑しても宗教である限りはこれをどこまでも失わないものです【五来 1995: 278】。

日本の宗教・宗派に共通するところの「原点」、それが五来にとっての「庶民信仰」であり、「原始宗教」としての「庶民信仰」は、日本に宗教がある限り、決して失われることがないものである。ちなみに、その内容として重要なのは、「神や仏より以前にまず靈魂」があるという観念や、「人間の極限的な罪」というものが、すべての人間の不幸の源であるという考え方、それから、その「罪」をほろぼすための実

践である「滅罪」という発想があり、またその「滅罪から転じて日本人の宗教的行為、庶民信仰的行為のなかに一度死んだことにして生き返る」という「擬死再生」の信仰などがある、と五来は言う〔五来 1995: 278-279〕。こうした五来の論じ方に顕著な、日本にはるか昔から存在する「庶民信仰」の不変性を念頭におきながら、その本質を構成する諸要素を列挙していくような語りの様式は、柳田の「固有信仰」論にはなかったものである。

このように、日本の信仰や宗教の古来より一貫した存続を念頭においた五来重の「固有信仰（庶民信仰）」論は、柳田國男の変化性を重視する「固有信仰」論とはその持つ論理や性格が同じであるとは言いがたい。両者を直に結びつけて考えることには無理があり、五来の言論の特性を見きわめるためには、それと柳田の言論とを分かつ別の要因を探し出すべきである。では、五来において際立っていた日本の信仰/宗教をめぐる認識の特質というのは、その思想的な系譜の由来をどこに求めたらよいのだろうか。

国民道徳論、あるいはその展開として勃興してきた日本精神論が、近代日本におけるその直接的な淵源であったと思われる。

## II. 国民道徳論という淵源

国民道徳論とは<sup>5)</sup>、明治 40 年代に道徳教育の国家統制が進行するなか、西洋から輸入された思想や倫理学への強い対抗意識を持ちつつ唱導され始めた国家主義的な道徳論を指す。その論説の内容が公定の修身教科書の記述に大きく反映されたこともあって、おおよそ太平洋戦争終結までのあいだ、国民教育のあり方に多大な影響を与えた道徳理論である。

その代表的な論客として有名なのが、井上哲次郎 (1855-1944) である。帝国大学における日本初の哲学科教授であった彼は、明治天皇の名のもとに国民教育の指針を示した詔勅である「教育勅語」の解説を依頼され、事実上その公定の解説書である『勅語衍義』を翌 1891 年に出版した。また、無教会派プロテスタントである内村鑑三の「不敬事件」に端を発する「教育と宗教の衝突」論争などにおいて、国家主義的な教育・道徳思想の擁護者として活躍した。そして 1910 年 12 月、文部省主催師範学校修身科教員講習会での講述者に選出され、穂積八東や吉田熊次とともに、国民道徳論の模範的な唱道者としてのポジションを確立するに至る。

国民道徳に関する井上の考え方は、文部省主催の中等教育講習会での講演をもとにまとめられ 1912 年に出版された『国民道徳概論』に詳しい。本書において井上は、「民族精神の顕現」として日本の歴史や社会を通して現れ、今後も護持されるべき「国民道徳」〔井上 2003: 4〕の意義を、読者に平易に語りかけその重要性を説いていく。

井上によれば、明治維新以後に西洋文明が輸入されるまでの、「国民道徳」の内容を構成する主な要素は、以下の三つである。

第一は日本固有の精神、即ち日本の民族的精神であります。是れが国民道徳の真髓骨子となつて居る。是れが一番重なる要素であります。此内容は段々外部から借りて来て居ります。即ち儒教と仏教、此二つのものが此内に次第に包摂されて、日本の従来の国民道徳といふものが出来て来て居ります。それでありますから日本固有の精神といふものゝ外に、儒教と仏教といふ二つの要素が這入つて来て居ります〔井上 2003: 6-7〕。

「国民道徳の真髓骨子」としての「日本固有の精神」あるいは「民族的精神」、それが最も重要な要素としてまずある。そこに、中国文明を代表する「儒教」および印度文明に由来する「仏教」が包摂されることで、「国民道徳」はその内容を豊かにし発展していく。井上は「国民道徳」の基本的な構成要素を、そのようなものとして理解していた。

この際、井上が強調するのは、「国民道徳」が持つ「同化」の力の強さである。外国からどのような文明が輸入されても、日本民族はそれに屈服することなく、むしろ巧みに取捨選択しながらこれを自己に「同化」する能力を持っている。たとえば、聖徳太子の時代から外国文明である仏教が興隆し始めたが、日本はそれを直接的に受容するのではなく、僧侶たちが日本の風俗に適するようにそれを段々と変形し、日本社会の内にこれを「同化」してきた [井上 2003: 113]。そして、そうした「同化」を繰り返すことによって、日本民族は次第に「新境遇に入るのであるが、如何に新境遇に入るにしても従来の性格までがさう俄かに変わるものではない」 [井上 2003: 301] という点が重要である。さまざまな文明を自己の内に「同化」しながら「国民道徳」はその表面的な様相を変化させていくが、しかしその「従来の性格」までは簡単には変化しないのである<sup>6)</sup>。

そうした「従来の性格」の核となる最も大事なポイントが、「天皇の主権」、すなわち「万世一系の皇統」が建国以来ずっと存続し、日本国家の頂点に君臨してきた、という事実である。天皇主権がどの時代にも変わらず維持されてきたからこそ、日本の「国体」の性質は「古今一貫」し、「数千年の歴史を貫いて毫も変らぬ事になつて居る」 [井上 2003: 39] と言えるのである。そして、その国家の権威の中核をなす「皇統」の下に、「国民が矢張り数千年を経、系統的発展をなして来て」おり、総じて「日本民族は建国以来一箇独立の国民としてズーッと同じく其血統を継続して来た」 [井上 2003: 59-60] のであった。天皇を国家の頂点に奉じて一致団結した日本民族が、古来より綿々とその血統の流れを継続させ、根本的には不変の国民性を保ってきた、というわけである。

その歴史を貫いて変化することのない日本民族の性格が今後も維持されるためには、「忠孝一致」の実現および「祖先崇拜」の実習が、必要不可欠な徳目として重視される。「忠孝一致」が大事なのは、国民それぞれが、自己の親に尽くすのと同様に君主につくさなければ、歴史上、皇室とそれにつらなる個別の家族とで構成されてきた「一大家族制度」としての国家の活動は、立ち行かなくなってしまうからである [井上 2003: 269-273]。「祖先崇拜」を何としても実行し続ける必要があるのは、その祭祀によってこそ日本の家族制度の精神は涵養され、古来よりの血統を護持することに対する動機づけが与えられるからであり、またそれによって、祖先のもとに集う子孫の結合は強まり、先祖の恩を大切にするという「淳厚の気風」が養成されるからである [井上 2003: 203-208]。

以上、井上による国民道徳論の概要を簡単にまとめてみたが、そこからは、本論の関心事である、日本古来の信仰心、に対する宗教/民俗研究者たちの思いの、その近代日本における先駆的な表現の仕方を見出すことが可能である。

すなわち、「日本固有の精神」が儒教や仏教を「同化」しその内容を豊かにしながらもその「従来の性格」を保持し続けている、という国民道徳論の主張は、日本の「民間信仰（民俗宗教）」は仏教等の成立宗教と日本古来の信仰とが融合したものであり、その中には日本の宗教/信仰の「基層」や「原型」が相変わらず含まれている、といった、かつての宗教/民俗研究者たちがした想定のものであり、それこそ「原型」となるような発想なのである。このようなかたちで日本の宗教を論じる言説のあり方の、系譜的な起源がそこにはある。



むろん、外来の宗教や文明に先立つ、日本古来の信仰や心性の独自性を強調するような言説であれば、国民道徳論より以前にも、本居宣長の国学や水戸学などの学説をはじめとして、すでに近世の知識人によって熱心に提唱されていた [cf. 子安 2007]。だが、近代に特有の、成員による単一的な文化の共有を理念とする国民国家を前提としながら、その国民の文化や思想と、外来のそれとの関係を理論化するような主張が、散発的にはなく一定のまとまりをもって展開された言説の一群としては、国民道徳論こそがその発祥として位置づけられることは、間違いないのである。

とりわけ、外来の思想や宗教を「同化」することを得意とするのが日本国民のオリジナルな性格である、とする説明を、さまざまな論者が声をそろえて繰り返し述べた、という点が、その国民道徳論にみられる日本宗教論の先駆的な位置づけを可能にしてくれる。近代という時代に直面した日本国民が共有する（すべき）文化や宗教を語るにあたって、日本古来のものと外来のものとの両者を同時に念頭におきながら、しかし前者の意義こそを重視する、という論の枠組みが、ここでははっきりとかたちを与えられた、というわけである。

たとえば、深作安文は『国民道徳要義』において、井上にならい、日本の国民性の一つとしての「同化性」について言及し、日本国民は「在来の自国の文化と新来のそれと融合調和して、一段進んだ自国の文化を拵へた」のであり、「支那文明、印度文明及び西洋文明」を「取り入れ、之を同化しまして我国固有の文化を発達させる上の滋養分となした」のであると述べている [深作 1916: 268]。同じく吉田熊次も、「我が国固有の道徳思想は、印度思想及び支那思想の渡来に依つて其の影響を受けた」としながら、「これ本邦固有の社会組織の変らざる以上、仏教が我が民族意識を変へて仕舞ふことが出来なくして、寧ろ仏教の方が日本化したのである」と、日本古来の思想や心性の、外来の思想や宗教に対する優位性を論じている [吉田 1913: 130-132]。また、その日本国民の意識の中に「純粋な敬神思想」を認める巨理章三郎は、外国産の仏教は日本では必ずや「神国化」するものであり、「仏教という教義的立場を離れて、我が国民の精神生活其の者を主体として観るときは、仏教を材料として、之れに取捨選択を加へて、国民思想の中に統一し同化しつゝ発展し來つたことは、極めて著しいものがある」と、仏教がいかに日本国家の発展のために自己の本来的な性格を放棄して日本に「同化」してきたのかについて力説している [巨理 1922: 1083-1085]。

このように、日本国民は外来の文化や宗教を巧みに「同化」していく能力がある、と述べながら、その大前提として日本人の文化や心性が不変的であることを強調するのが、国民道徳論の特徴である。こうした日本的なものの不変性にこめられた「思い」こそ、戦後の宗教/民俗研究者たちが共有していた信念であり、両者の間には、密接な影響関係が考えられてよい。国民道徳論は、明治末期から敗戦まで、日本の知的な言論の場における支配的な言説の一形態であったのだから、そのような言説のはびこる環境の下で教育を受け、また自己の学問を構築していった人々が、多少の差こそあれその言説の影響を受けることは避けられなかったのである。

もっとも、国民道徳論においては、その「日本固有」の精神や文化が「古今一貫」していることの論拠として、天皇の權威とそのもとで団結する国民すべての血統の連続性が唱えられており、それを「忠孝一致」や「祖先崇拜」の徳目が下支えする、という構図が明確に示されていたのに対して、宗教/民俗研究においては、日本の信仰の「原型」や「基層」が、宗教現象の歴史的な変遷の過程にもかかわらず、なぜ不変的に持続するのか、その根拠があいまいなままであった。むろん、国民道徳論が掲げている、「皇統」とそれを中心とした全国民の血統の連続性、といった論拠も、戦前まで声高に唱導されその一部

が世間に浸透していた「家族国家論」と称されるイデオロギーにすぎないのだが、それでもこちらの議論においては、「日本固有の精神」が今なお存続していることの原因が、一応ははっきりと述べられている。それに対して、戦後からしばらくの間の宗教/民俗研究者たちは、もはや天皇の権威を要とする国家的イデオロギーに全面的に依拠することはできなくなったのにもかかわらず、されど日本独自の信仰は古来より連綿と持続しているはずだ、という信念は捨てきれないままでいたからこそ、上に見てきたような「原型」「基層」論を展開したのではないと思われる。

このように、戦後の宗教/民俗研究の認識論についての反省をする場合、明治末期から敗戦まで一世を風靡した国民道徳論の影響を無視することはできない。しかし、国民道徳論が、個々の研究者において、いかなる媒体を通じて受容されていったのかという問題は、それぞれのケースに応じて考えていかなければならないだろう。国民道徳論の中で提示された日本宗教論がその後の宗教/民俗研究者たちの認識に影響を与えていったとしても、その影響力の伝播の仕方は多様でありうるからだ。そして本論が特に関心を寄せている五来の場合、彼において特徴的な国民道徳論の受容のあり方を解明していくためには、国民道徳論の系譜をひきつつもそれとはまた異なる形態をとりながら展開した、別の言説の流れに着目していく必要がある。それはいったい、何だろうか。

日本精神論、と呼ばれる、戦時期におけるファシズム的な言説の一群である。それは国民道徳論と戦後の宗教/民俗研究とをつなぐ役割を果たした思念の集合として、ここで改めて一考されるに値する。

### III. 日本精神論という媒介

1930年代には<sup>7)</sup>、急進ファシズム運動の展開にともなって、政府の手により強力な思想統制が進められ、各種の日本主義的な言説が、メディアや学問の世界においても広範に普及していった。そのような時代状況のなか、知識人のあいだでは「日本精神」という言葉が流行し始める。1931年の「満州事変」以後、日本の国際連盟脱退に至る対外関係の悪化も反映するかたちで、日本の正当性や美風を自己主張するための、「日本精神」に関する議論が高揚してきたのである。かくして、マルクス主義をはじめとする反国家的な言論や思想に対する弾圧と併行しながら、多くの知識人たちが「日本精神」の研究や講釈に邁進していった。その「日本精神」を主題として論じた言説の総体が、日本精神論である。

日本精神論は、自己に先立つ国民道徳論から、「国体」思想をはじめとする天皇主権のイデオロギーや、個人に対する国家の絶対的な優越性を説く全体主義的な発想を受け継いでいる<sup>8)</sup>。だが、それまでの国民道徳論が、あくまでも道徳/教育論の場において国家(日本)主義の重要性を唱導していくというタイプの言説であったのに対し、日本精神論というのは、およそありとあらゆる現象のなかに「日本精神」のあらわれを恣意的に見出し、そうして発見された「日本精神」の意義に対する自覚を国民に向けて強要するというタイプの言説であった。その国家(日本)主義的な言説の適用される範囲が、国民道徳論の場合よりもさらに広範になっているのである。

1930年代から敗戦に至るまでに日本精神論を唱導した人物は数多いが、宗教/民俗研究の認識論について考える本論において圧倒的に重要な論客であるのが、紀平正美(1874-1949)という哲学者である。なぜ彼が重要なのかといえば、五来重が学生時代のとき、この人物の講義に魅了され、卒論を執筆する際にも紀平の思想の影響下にあった、と懐古的に述べているからであり[五来1977]、また、堀一郎が、戦前における「日本精神」の研究機関であった国民精神文化研究所に勤務していた際、その研究所において中心的な役割を果たしていた紀平の下で研究を進めていたからである[堀1993(1969): 295-

297]。五来と堀という、戦後の宗教/民俗研究における東西の双璧ともいうべき両人はどちらも、紀平の影響下にあったというわけだ。これは見過ごせない事実である。

もちろん、五来にしても堀にしても、国民道徳論が宣布され始めてから後に初等教育を受け始め、またその発想が世の中に浸透していく時勢の中で研究/教育者として育っていった世代に属しており、紀平をはじめとする日本精神論を抜きにしても、これまで論じてきたような、日本古来の信仰を無謬の前提とするような論説を展開しえただろう。しかし、彼らが自己の学問的な言説を構築していくにあたって、まさにその学問の形成期に紀平に代表される日本精神論の多大な影響下にあった、という点は、五来たちの学問の性質を理解する上ではやはり重視すべき問題であり、その意味をよく問うておく必要がある。

そこで紀平正美についてだが、もともと彼は西洋の哲学や論理学の輸入者として大きな功績をなした哲学研究者であって、明治大正期までの紀平は、デューイのプラグマティズムやヘーゲル哲学の日本における先駆的な紹介者として著名であり、また西洋哲学の方法を用いて東洋哲学とりわけ仏教思想を独自に再組織化した理論家としても評価されている<sup>9)</sup>。だが、ここでの関心はむしろ、昭和期における彼の国家主義的な思想の内実である。

まず、「日本精神」の唱道者である紀平は、歴史上で起こった出来事をすべて「日本精神」の見地から理解し判断する、というスタンスをとっていたことを確認しておこう。

日本精神こそ最後の判断をして行く具体的概念でなければならぬ。この概念から考へてこそ、総べての歴史的な事実が事実と見られて来るのである。英国流の考へ方の事実は、日本の事実ではない。独逸流の考へ方での事実は、日本の事実ではない。日本精神から見ての事実のみ日本の具体的事実なのである [紀平 1932: 18]。

この紀平の論説を読んだ者が、あらゆる事実の判断基準とされている「日本精神」とは、いったいどのように定義される概念なのか、という疑問を抱いたとしても、しかし紀平はその辺りの詳細を明快には説明してくれない。むしろ、彼が歴史上で学んだ数々の事実のなかから、これこそは日本国家の発展に貢献しうる、あるいはその頂点に君臨する天皇の理想にかなうものだと紀平が判断した、人間のさまざまな行動や各種の文化現象こそが、「日本精神」のあらわれなのである。非論理的で恣意的な議論のようにも感じられるだろうが、この天皇/国家主権を無謬の前提とする極度に恣意的な論調こそが、日本精神論の際立った特質の一つなのである<sup>10)</sup>。

たとえば『日本精神』[紀平 1930] という著作において紀平は、彼のいう「日本精神」のあらわれに該当するものとして、記紀神話に見られる神々の歴史や本居宣長の国学や主君に忠義を尽す武士道精神などだけでなく、関東大震災に遭遇した民衆が「なにくそ」と奮起して互いに助け合いながら活動する様子や、第一次世界大戦における日本海軍の軍事行動などを例に挙げている。つまり、そこに「日本精神」概念の明確な定義はなく、歴史の中で日本人がかかわってきた物事のうち、「日本精神」論者である紀平がよい意味で「日本」を感じた諸現象に、「日本精神」の名誉ある称号が与えられるというわけである。

そこで問題となってくるのは、では紀平は、本来的には「日本」のものではありえない外国産の宗教、とりわけ仏教に関してはどのように認識していたのか、ということである。日本神話や武士道の思想に

については、それらもやはり外来思想の感化を少なからず被っているとはいえ、基本的にはそれを「日本」に特有のものであると主張することに無理はない。ところが仏教というのは、その起源からして常に国外を思い起こさせる思想であり、またそれは国境を超えた個々人の救済を志向する「宗教」でもある以上、それを単に「日本精神」のあらわれとして論じるのは、難しいのではないかと予想される。

紀平は、仏教のそうした性質を熟知していた。およそ全体主義的な発想をする日本精神論者の彼にしても、仏教のような「宗教の宗教たる所は、個人の自覚により、然もその個人をば苦しきもの、自己の力では最早それをどうすることも出来ぬものと観ること、更に換言すれば、人は本来罪惡的のもの、煩惱具足のものとするところから、其れを救済する神や仏を考へ、それに憑らんとするの意識であり、だから「宗教」は「一般に国家を無視し、民族を無視する」[紀平 1938 (1935): 265] のものであると述べていた。個人が自己の救いを求めて国家や民族の枠をこえた超越的な神や仏にすがると、多くの「宗教」がもつ個人志向的な性格を、彼はよく理解していたのである。

しかしながら、と紀平はこれに続けて言う。よく考えてみれば、その超越的な仏教（宗教）といえども、現実的には時代ごとの僧侶たちが到達した思想としてしかこの世には存在しえず、しかも「それは本来それを地で往く所の日本に育ち、日本人たることに徹し得たる所によりして、始めて得る所のものなのである」[紀平 1938: 26]。道元、親鸞、日蓮といった著名な仏教者たちの思想にしても、それらは日本という国土においてこそ創造されたものであって、優秀な僧侶たちが日本人のために「宗教」を徹底させた結果、「宗教」の個人志向性を放棄することに成功した営為である。

斯くて日本における仏教は、日本国家の為めのものとなつた、…(中略)…如何なる宗教宗派であらうとも、煎じ詰むれば日本に存続する限りは、日本人が日本人として行ずる所の其の方法に帰入する。今其の一々を説明し居る余裕を有たぬことを遺憾とするのであるが、それ等の一々を調べ来るならば、又聖徳太子の現はされたる如くに、帰依即行善である、奉仕の心の念々に相続すること、即ち惟神道に外ならぬのである。個人にはそれぞれの機縁が異なる、故に通俗的には如何なる建前の宗教に依るも、それは自由である、個人的意識のある限り、宗教の各宗各派は存続するであらう、又種々のものが時機に応じて発生するであらう。然もそれ等が皆日本といふ内に帰一し、撰取せられる[紀平 1938: 266]。

個人が「仏教」の理念にもとづきどのように思考し行動しようとも、その活動が日本において行われる限り、それは「日本人として行ずる所の其の方法」あるいは「惟神道」へと還元されてしまい、究極的には国家に奉仕するための営みに帰一する。仏教者たちによる思想や実践は、その場その場においては個人の自覚的な意識を必要とし、また個々の時代や状況ごとに姿かたちを変えながら生起してくるものであるが、大局的な視点から見れば、それらはすべて「日本」という全体性のうちに撰取されていくのが必定である、と。

ここには、国民道徳論に顕著に見られた国家主義的な発想の、その正統的な後継としての日本宗教論があるといつてよい。どういふことか。国民道徳論では、「日本固有の精神」が外来の宗教を次々と「同化」する、と述べられていたわけだが、この「同化」という日本の国民性の指摘は、解釈の仕様によっては、そこに本来あった国家中心主義的な性格を薄めながら表現しなおすことも十分に可能であった。つまり、国民道徳論の言説が支配的な状況下にあっても、その「同化」というポイントを逆手に取るこ

とで、むしろさまざまな外来文化や宗教が複合しあう国際的な場としての「日本」を主張することもできたのである<sup>11)</sup>。だが、紀平の日本精神論においては、仏教など外来の宗教に基づく思想や実践はすべて「日本」という全体の内に包摂されていく、という、宗教の国家に対する求心性についての説明にばかり言葉が費やされ、国境を越えて世界とつながりうる、という、宗教の遠心性あるいは普遍性に関しては、あまり多くが語られず、あるいは抑圧されていた。国民道徳論が繰り返し主張していた、日本古来の文化や思想の優位性を無謬の前提とする外来思想や宗教の「同化」論は、紀平の日本精神論において実直に再認されていた、というわけである。

こうした紀平の論説はもちろん、戦前の偏狭な日本主義のはびこる言説のムードのもとで発表されたからこそ、一定の信憑性や同意を獲得できたものであった。日本に入ってきた「宗教」はすべからく「日本人」のために存在し実践される、などといった自国民のことばかり念頭におくような考え方は、当然のことながら、普遍的に通用する発想ではない。

だが、以上みてきたような紀平の思想を、微妙なズレを伴いながらも継承した人物が、戦後日本においても大活躍した。五来重である。

#### IV. 国民道徳論の残存

五来は戦前から、学者としてのキャリアを開始していた。そして、彼が戦時期に書いた文章を読んでもみると、そこには、彼が国民道徳論や日本精神論者の言説に影響されながらも、柳田國男の民俗学に学んで地方の民衆の生活文化から「日本」というものを考えていこう、と試みていたことがよくわかるような発言を見出すことができる。

たとえば、1941年に高野山大学で発表された「弘法大師傳説の精神的意義(上)」という論文の中で五来は、全国各地で採集が可能な「伝説」を研究することが、「日本精神」の本質を理解する上では記紀神話の解読よりもよほど重要であることの理由を、以下のように3点にまとめて説明している。

第一に記紀神話は奈良時代に完成してしまつてそれ以後の変化がまつたくないが、伝説はその変化を辿ることによつて動きゆく民族精神をとらへ得るといふこと。第二に、記紀神話は国家的要請から当時の政治的情勢による作為が加へられたけれども、伝説にはそれがないこと。第三に記紀神話は中央の為政者の管理に属して凡愚の大衆はほとんど関与しなかつたが、伝説はいかなる僻地までも遍在し、これを保持したものは国民全体であつたといふこと。それだけに中央文化人の陥りがちな唐、天竺風な外国かぶれから遠ざかつて固有のものを保存する機会が多かつた [五来 1941: 11]。

すなわち、文字言語として固定化された日本神話より、主に口頭で伝承されてきた伝説の方が「民族精神」の動態を理解するには適しているし、また伝説には国家的作為が加わっておらず、それは為政者や「外国かぶれ」の文化人だけではない「凡愚の大衆」も含めた「国民全体」が保持してきたものであるから、日本に「固有のもの」を探求するには非常に好ましい、というわけである。井上によつて「国民道徳の真髓骨子」であるとされた「民族的精神」や「日本固有の精神」の本性を理解することの必要性を認識しながら、その目的を達成するためにこそ、民俗学が取り上げるような「凡愚の大衆」が伝承する文化に注目すべきである、と考えるのが、戦前における五来の学問的なスタンスであった。

そうした、限られた権力者たちのもとにある高級文化ではなく、平凡な「国民」の伝承文化の中に「日

本」の本質を見て取ろうとする五來の発想は、民主主義の理念が支配的になった戦後社会においては、より明確に主張されるようになる。

私たちは社会なり宗教なりの問題をかんがえる場合、なにか先進国と称する外国の思想や原理で判断したり批判したりすることを、もうやめなければいけないのではないだろうか。それよりもわれわれ庶民の先祖がのこしてくれた生活の智恵や、原理にまなぶ態度があつていいはずである。それはなにも戦前の懐古的民族主義を指すものではない。戦前の排外的民族主義は、貴族や武士階級の生活や思想を日本的原理ときめた民族主義である。しかし現在は底辺の庶民の生活や信仰から、日本人の思想や原理をまなびとらなければならないのである〔五來 1976: 122-123〕。

「外国の思想や原理」に対抗意識を抱きながら、「先祖がのこしてくれた生活の智恵や、原理」を模範とすべきである、と述べるこうした語り方は、国民道徳/日本精神論と同系統のものである。しかし、その「先祖」に由来する規範を、「排外的民族主義」が高く評価していた「貴族や武士階級の生活や思想」ではなく、徹底して「底辺の庶民の生活や信仰」に求めたという点において、五來の言論は国民道徳/日本精神論からの決定的な差異化を成し遂げることができていたといつてよい。しかし皮肉なことに、こうした「底辺の庶民」が静々と伝えてきた「生活や信仰」を最大限に評価する言論の構築は、過激な国家主義が崩壊した後の戦後民主主義社会においてもなお、国民道徳/日本精神論的な発想の断片が生き続けていくための、もっとも好ましい言説の技法を編み出すことになったのである。

たとえば、その「底辺の庶民」が共有する「信仰」と外来の仏教との関係性を論じた、戦後の五來の文章を見てみよう。

日本人と仏教の関係は、日本民族に固有の神観念や靈魂観念、あるいは罪業観念や呪術観念の上に成り立ったものである。それらは日本人の宗教意識のもっとも深い底辺にある庶民信仰というもので、それと関係のない仏教は日本人の仏教、すなわち日本仏教にはならなかった。季節季節の仏教行事も、霊仏・霊場への参詣や巡礼も、豊作や開運や良縁・安産・厄除などを祈願するのも、庶民信仰に根ざした日本人の仏教である〔五來 1989: 10〕。

「日本民族に固有」の、そして「日本人の宗教意識のもっとも深い底辺」に存在する「庶民信仰」とのあいだに密接な関係を結びそれと同一化しなければ、仏教が日本で受け入れられることはない、という。このような五來の見解の背後に、紀平の日本精神論が唱えていた、日本で実践される仏教は、すべて「日本人として行ずる所の其の方法」に帰一する、という思念の名残を見て取っても、それほど的外れではないだろう。国民道徳論が唱導し日本精神論が再認した「日本固有の精神」の絶対性とその外来宗教に対する「同化」の力への強固な信念は、五來の日本宗教/民俗論において形を変えながら生き残ったのである。

五來の仏教民俗学の欠点として、日本の仏教を考えていく際に、日本の民俗文化の自律性を強調しすぎるあまり、仏教教団や僧侶の側からの主体的な働きかけがもたらす効果を考慮する意識が乏しい、という批判がしばしばなされるが〔林 2002: 49; 藤井 1993: 359-362〕、そうした欠点は、五來が「日本民族に固有」の精神の不変性を重視しすぎたがゆえに、生じてきたものであるといつてよい。実際に五來

は、日本の「庶民信仰に根ざした仏教」とっては「平安も鎌倉も、室町も江戸もかわりはない。いや現在でもおなじ」[五来 1989: 114-115] と断言し、あるいは「神仏習合といい、神仏分離といい、日本人の心の深層からいえば、水面の波風であって、庶民信仰の立場からは、習合以前も以後も、分離以前も以後も変化がなかったということができる」[五来 1989: 319] と力説するなど、彼のいう「庶民信仰」の根強さに執着しすぎたせいで、日本仏教（宗教）史上の様々な事件や制度的な変化が引き起こす、日本人の信仰や生活の変容を考究する態度に欠けるきらいがあった。

仏教民俗学というジャンルを開拓し、外国産の仏教が日本の民俗（信仰）に与えた影響を考慮する必要性を説く。他方で、仏教にまつわる歴史的な出来事の数々は、深層的な部分では、日本の民俗（信仰）を変化させることはない、と言い張る。こうした五来による、一見、外来的なものに融通を利かせているようでいて、究極的には排外主義に帰着する論調に、かつての日本精神論者による熱烈な語りの残響を、ききとることができるだろう。

### おわりに

以上で、日本古来の信仰、に対する戦後の宗教/民俗研究者の「思い」、とりわけ五来重の民俗学の言説に強くみられた執心というのは、国民道徳論あるいはその展開としての紀平正美の日本精神論に、その思想的源泉の一脈をもつのではないか、という仮説に基づく試論的な考察の作業を終える。最後に、本稿が先行研究に対して付与しうる新説、それから今後の展開の可能性について、簡単に述べておこう。

第一に、柳田國男の民俗学とその後続世代の民俗学の間が生じた、認識論的なズレに関する研究である。先に援用した岩本論文[2006]が述べているように、柳田國男の民俗学においては、都市を結節点として展開する日本文化の変化の過程が重視されていた。それに対して戦後の民俗学においては、変化しにくい地域の伝統文化としての「民俗」を研究する、という自己認識が強く出てきた。岩本によれば、この認識論的なズレの理由とは、戦時期の民俗学が、1940年代の大政翼賛会運動が進めた、日本文化の「正しき」伝統は地方文化に存在するとした地方文化運動の影響を受け、領域的な地方の「伝統」にそれぞれ「固有の文化」があるという認識を育んだことにあるという。岩本いわく、たとえば和歌森太郎などが、そうした戦後民俗学の認識論を構築していった最重要人物の一人であって、彼の発想がかつての東京教育大学という高い影響力を有する学問機関において宣布されたこともあり、多くの民俗学者の間でその種の認識が普及したのであった。

こうした、柳田とその後の民俗学の間に見られる断絶を、戦時下の地方文化運動が想定していた認識論からの影響に見て取る岩本の指摘は、従来にない斬新なものであり、さらに深めるべき論点であると思う。だが、柳田とその後続の民俗学者たちとの考え方の相違、とりわけ日本における「固有の文化」や「変化しにくいもの」に対する認識の違いを説明するためには、戦時下に隆盛した地方文化論だけではなく、柳田より後の世代の民俗学者たちが自己の学問の形成期に受けていた教育の性格や、その当時の支配的な思想のあり方、とりわけ戦前における多種多様な国家（日本）主義的な言論から学んだ認識のあり方にも、注意を向けていく必要がある。本稿では、そのうち特に、国民道徳論と戦後の宗教/民俗研究の言説の間にある思想的な系譜関係について論じた。今回は焦点を五来にしぼり、彼における国民道徳論の受容のあり方を概観するに止まったが、今後は、その系譜の内実について、より具体的かつ詳細な検証を加えていくことが求められよう。

第二に、近代日本の宗教言説をめぐる研究に関して、である。以前に発表した論考において筆者は、

五来の仏教民俗学は、仏教の思想・教理的な側面を重視する近代仏教学に対して、生活実践としての仏教を積極的に評価する批判的な言説であった、と論じると同時に、その言説に見られる日本本質主義的な性格は、宗教現象の現実態を考察していく上での足かせになるのではないかと指摘した〔碧海2007〕。その足かせとしての日本主義的な発想の源流が、戦前の日本精神論等にあったことは本稿で明らかにされたといえるだろう。だが、教理研究を主眼とし反省的な信仰 (belief) を重んじる近代仏教学に対抗しうる、五来の実践 (practice) を重視する仏教言説は、なぜ上記のような日本主義の偏狭なナショナリズムの思想を、ほとんど常に内在化し続けていたのか、という疑問は、なおも残る。

そして重要なのは、おそらくこの種の言説的な問題というのは、何も五来の日本仏教 (宗教) 論にのみ特有の事情なのではない、ということである。つまり、特定の集団内で共有される非反省的な宗教実践に関する言説というのは、そうした実践に参加する人々を、それぞれの具体的な集団から離脱させて、ひとつの抽象的な民族/国民 (ネーション) の次元においてイデオロギー的に語り記述する言説へと、変形していくものらしい<sup>12)</sup>。そのような言説の変形が、なぜ、いかにして生じ、それはどのような意味を持っているのか。これはいまだはっきりとは明らかにされていない大きな問題である。この問題に関してさらなる思索や研究を行うことは、近代日本の宗教言説の特質に対する理解を深めていくための、不可欠の作業となってくるであろう。

#### 注

- 1) 代表的な例としては、日本の宗教民俗学を体系化した宮家 [1989] などがある。
- 2) そうした通念に基づき柳田の「固有信仰」論を総覧した著作として、川田 [1992] がある。
- 3) 「幸福というのは大勢の人の幸福をという気持ちがあるから、いまどうしたら多くの人間が静かに生きて行けるかということを考えてみると、どうも仏教だけではいけないと思うのです。そこで日本に固有の信仰というものを考えているわけです」〔柳田 2004 (1950): 30〕。
- 4) たとえば、『氏神と氏子』の中にも、「我々の同胞が過去二千年を通じて、完全なる信教自由の下に、(中略) 一貫して固有信仰の道を歩み続けて来たといふ、最も輝かしい民族の特質…」〔柳田 1999 (1947): 310〕といった記述がある。
- 5) 以下の論述においては、鶴沼 [1979] と森川 [2003] による解説を参考にした。
- 6) 明治末期における日本の国力や国際関係の変化を受けて、井上の言説の中で日本民族が持つ「同化」の力を強調する論理が生成してくる過程については、小熊 [1995]。
- 7) 以下の論述においては、北河 [1982] の解説を参考にした。
- 8) 国民道徳論から日本精神論への展開については、平 [1965] などに説明がある。
- 9) 紀平正美の哲学研究に関しては、船山 [1998] や浮田 [1984] などを参照。
- 10) その日本精神論の恣意性を鋭く批判したのが、津田左右吉であった〔津田 1934〕。
- 11) その種の主張を展開した最も著名な人物が、和辻哲郎である。彼は、日本文化の最たる特徴として、文化の「重層性」という性質を論じ、世界文化のコスモポリタニズムの理想郷が、「日本文化」の小宇宙にこそ内在しうると説いたのである〔荏部 1995: 154〕。
- 12) ちなみに、柳田と同じくプラクティス的な宗教概念を採用した宗教民族学の言説が、日本では 1930 年代頃までに確立してくるが、宇野円空や古野清人などその学問の主な担い手となった人々は、後に、アジア諸民族の統合をもくろむ大東亜共栄圏の理念に共鳴し、大日本帝国の支配下にあった植民地の研究に乗り出していった〔林 2006; 磯前 2007〕。

#### 参照文献

- 池上廣正 1991 (1955) 「民間信仰」『宗教民俗学の研究』名著出版。  
 池上良正 2000 「宗教学の方法としての民間信仰・民俗宗教論」『宗教研究』325 号。  
 磯前順一 2007 「法外なるものの影で」『喪失とノスタルジア』みすず書房。



- 井上哲次郎 2003 (1912)『国民道徳概論』『井上哲次郎集』第 2 卷, クレス出版.
- 岩本通弥 2006 「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論」『国立歴史民族博物館研究報告』第 132 集.
- 鶴沼裕子 1979 「国民道徳論をめぐる論争」『日本思想論争史』今井淳他編, ぺりかん社.
- 浮田雄一 1984 「近代日本哲学とプラグマティズム—紀平正美と桑木巖翼」『日本デュイ学会紀要』25.
- 小熊英二 1995 『単一民族神話の起源』新曜社.
- 碧海寿広 2007 「仏教民俗学の思想」『宗教研究』352 号.
- 荻部 直 1995 『光の領国 和辻哲郎』創文社.
- 川田 稔 1992 『柳田國男: 「固有信仰」の世界』未来社.
- 北河賢三 1982 「一九三〇年代の思潮と知識人」鹿野政直他編『近代日本の統合と抵抗』日本評論社.
- 紀平正美 1930 『日本精神』岩波書店.
- 1932 『日本精神と弁証法』青年教育普及会.
- 1938 (1935) 「日本精神の由来」『知と行』弘文堂.
- 五来 重 1941 「弘法大師傳説の精神史的意義 (上)」『密教研究』78.
- 1976 『仏教と民俗』角川書店.
- 1977 「堀一郎博士の日本仏教史研究」『堀一郎著作集』第 1 卷, 未来社.
- 1982 『宗教歳時記』角川書店.
- 1989 『日本人の仏教史』角川書店.
- 1995 『宗教民俗講義』角川書店.
- 五来重他 1972 「討論 柳田國男の学問と思想」後藤総一郎編『人と思想 柳田國男』三一書房.
- 子安宣邦 2007 『日本ナショナリズムの解説』現代書館.
- 島村恭則 2002 「民俗宗教」関一敏他編『新しい民俗学へ』せりか書房.
- 櫻井徳太郎 1982 (1977) 「創唱宗教と民間信仰」『日本民俗宗教論』春秋社.
- 平 重道 1965 「大正・昭和の倫理思想—『日本精神論』の成立—」日本思想史研究会編『日本における倫理思想の展開』吉川弘文館.
- 津田左右吉 1934 「日本精神について」『思想』144 号, 岩波書店.
- 林 淳 2002 「近代日本における仏教学と宗教学—大学制度の問題として」『宗教研究』333 号.
- 2006 「戦前日本における宗教学と民族学」『宗教研究』347 号.
- 深作安文 1916 『国民道徳要義』弘道館.
- 船山信一 1998 (1956) 「日本の觀念論者」『船山信一著作集』第 8 卷, こぶし書房.
- 堀 一郎 1993 (1969) 「紆余曲折」『聖と俗の葛藤』平凡社.
- 2005 (1951) 『民間信仰』岩波書店.
- 宮家 準 1999 『宗教民俗学』東京大学出版会.
- 森川輝紀 2003 『国民道徳論の道—「伝統」と「近代化」の相剋』三元社.
- 柳田國男 1999 (1947) 『氏神と氏子』『柳田國男全集』第 16 卷, 筑摩書房.
- 2004 (1950) 「村の信仰」『柳田國男全集』第 32 卷, 筑摩書房.
- 吉田熊次 1913 『国民道徳の教養』弘道館.
- 巨理章三郎 1922 『国民道徳本論』金港堂書籍.